



REKONSTRUKSI PENAFSIRAN IBNU JARIR AL-THABARI (224–310 H/839–923 M) TENTANG AYAT-AYAT GENDER

Ahmad Mujahid

Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Indonesia

E-mail: ahmadmujahid@uin-antasari.ac.id

Abstract

*This article will unravel the thoughts of a classical exegete, namely Ibn Jarir Al-Thabari (224–310 H/839–923 AD) about gender verses. This article refutes some of the claims of feminists that all interpretations of exegetes in the classical era were unfriendly and somewhat negative towards women. This is a qualitative research. The approach used is to follow Amin al-Khuli's approach, namely the *ma fi al-Qur'an* and *ma hawla al-Qur'an* approach and also the Schleiermacher approach which emphasizes two important aspects in the process of text interpretation, grammatical interpretation, and psychological interpretation. The conclusion of verse 1 and verse 34 of surah an-Nisa (4) which is the object of discussion is that al-Thabari's interpretation cannot be separated from the patriarchal culture inherent in his time and smells of gender bias. This can be seen when interpreting the *nafs wahidah* in verse 1 of Surah an-Nisa (4). He understood it as a figure of Adam -sex male. It is different when understanding the concept of *qiwamah* in verse 34, his opinion is: in line with those understood by contemporary scholars, and this distinguishes him from contemporaries or even after him. He also understands this concept functionally not in a structural form. This refutes the claim among feminists, such as Asma Lambrabet, who generalized that all commentators of the classical period used the concept of *qiwamah* as a proposition for male superiority even though al-Thabari was different from the others. In addition, he remains faithful in placing this verse in its context, namely only in the domestic sphere, not in the public sphere. Importantly, al-Tabari's paradigm of interpretation which is faithful to history leads him to a more literal understanding of the verse. This is seen when understanding the word *dharaba*. He understands the meaning with a physical beating, not with metaphorical meaning, even though the beating is light, does not hurt, and does not leave an impression.*

Keywords: *Interpretation, gender, nafs wahidah, qiwamah, and dharaba*

Abstrak

Artikel ini akan mengurai kembali pemikiran seorang tokoh mufassir masa klasik yaitu Ibnu Jarir Al-Thabari (224–310 H/839–923 M) tentang ayat-ayat gender. Artikel ini membantah sebagian klaim kalangan feminis bahwa semua penafsiran mufassir pada era klasik tidak ramah dan agak negatif terhadap perempuan. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Pendekatan yang dipakai adalah mengikuti pendekatan Amin al-Khuli yakni *dirasah ma fi al-Qur'an* dan *ma hawla al-Qur'an* dan juga pendekatan Schleiermacher yang menekankan dua aspek penting dalam proses interpretasi teks, interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis. Kesimpulan dari ayat 1 dan ayat 34 surah an-Nisa (4) yang menjadi obyek pembahasan adalah bahwa penafsiran al-Thabari tidak lepas dari budaya patriarki yang melekat pada masanya dan beraroma bias gender. Hal ini nampak ketika menafsirkan *nafs wahidah* pada ayat 1 surah an-Nisa (4). Ia memahaminya sebagai sosok Nabi Adam yang berjenis kelamin laki-laki. Berbeda halnya ketika memahami konsep *qiwamah* pada ayat 34, pendapatnya senafas dengan yang dipahami oleh sarjana kontemporer, dan ini membedakannya dengan mufassir sezaman atau bahkan setelahnya. Ia juga memahami konsep ini secara fungsional bukan dalam bentuk struktural. Ini membantah klaim di antara kalangan feminis, seperti Asma Lamrabet, yang menggeneralisir semua mufassir periode klasik menggunakan konsep *qiwamah* sebagai dalil superioritas laki-laki padahal al-Thabari berbeda dengan yang lain. Selain itu, ia tetap setia meletakkan ayat ini dalam konteksnya yakni hanya dalam wilayah domestik, tidak di wilayah publik. Yang penting juga, paradigma penafsiran al-Thabari yang setia dengan riwayat lebih membawanya kepada pemahaman literal terhadap ayat. Ini terlihat ketika memahami kata *dharaba*.

Ia memahami maknanya dengan pukulan secara fisik, tidak dengan pemaknaan metafora, walaupun pukulan tersebut bersifat ringan, tidak melukai, dan tidak membekas.

Kata kunci: Penafsiran, gender, *nafs wahidah*, *qiwamah*, dan *dharaba*

Article history:

Submitted: 19-06-2021 | Review: 05-09-2021 | Revised: 27-12-2021 | Accept: 31-12-2021

PENDAHULUAN

Pembicaraan gender dan relasinya dengan Islam berkaitan erat dengan Alquran dikarenakan di dalamnya banyak ayat yang membicarakan tentang perempuan. Misalnya pada surah *Ali Imran*, *an-Nisa*, *Maryam*, *al-Nur*, *al-Mumtahanah*, dan *al-Thalaq*. Khususnya di surah *al-Nisa* yang membahas tentang hak dan tanggung jawab perempuan dan pembentukan nilai-nilai Islam dalam rangka menghormati perempuan (Ma, 2008). Hanya saja yang menjadi kontroversi bukan dari ayat-ayat tersebut akan tetapi penafsiran yang dilakukan oleh para mufassir terhadap ayat-ayat tersebut yang bisa saja keliru sehingga posisi perempuan menjadi lemah. (Aziz, Abdullah, & Prasojo, 2020)

Penafsiran yang keliru dan tidak ramah terhadap perempuan ini perlu untuk diperbaharui karena interpretasi tradisional seperti ini tidak lagi sesuai dengan gerak perubahan zaman (Supriyadi, Julia, & Firdaus, 2019) dan sebaliknya penafsiran baru tentang Al-Qur'an yang ramah terhadap perempuan perlu dipromosikan (Nurmila, 2020) termasuk juga mempromosikan penafsir-penafsir perempuan agar terjadi keseimbangan dan memberikan pandangan alternatif (Kusmana, 2019). Dalam literatur keislaman, banyak terdapat penafsir perempuan bahkan mulai masa klasik sudah ada seperti Ummul Mukminin Aisyah, dan di era modern seperti Aisyah Abdurrahman atau yang populer dengan sebutan Bintu al-Syathi (Taufiqurrahman & Naffasa, 2020).

Roded mencontohkan dua orang mufassir abad pertengahan yang sangat berpengaruh sampai hari ini, Ibn Kathīr (1301–1373), dan Jalalayn (1505). Penafsiran kedua orang ini, menurutnya, memperkuat pandangan negatif tentang hubungan gender dalam Islam. Ibn Katsir, disebutnya, menafsirkan frasa *al-rijāl qawwāmūna 'alā al-nisā'* secara sederhana dan minimalis, sedangkan hadis Nabi Muhammad yang bermakna: "Orang yang menunjuk seorang wanita untuk menjadi pemimpin mereka tidak akan pernah mencapai kesuksesan," dijelaskan secara panjang lebar. Begitu juga Jalalayn yang dinilainya lebih memberikan pesan bahwa pria memiliki otoritas atas wanita, mendisiplinkan mereka dan menjaga mereka tetap terkendali, karena Tuhan telah memberi mereka keunggulan atas wanita (Roded, 2015).

Selain penafsiran ulama terhadap surah *al-Nisa* ayat 34 di atas yang menjadi kontroversi di kalangan feminis, artikel ini juga mengurai tentang penafsiran ayat 1 dari surah *al-Nisa* yang juga memiliki jejak perdebatan panjang di kalangan feminis dan non-feminis. Inti perdebatan pada ayat ini adalah pengertian *min nafsini wahidah* dan *wa khalaqa minha zawjaha*.

Para penafsir sepakat bahwa maksud *min nafsini wahidah* adalah merujuk kepada Nabi Adam. Contohnya, Ibn Jarir Al-Thabari (224-310 H) dalam tafsirnya, *Jami al-Bayan An Ta'wil Ayil Qur'an*, mengutip dari riwayat Al-Suddi, Qatadah, dan Mujahid yang menyebutkan bahwa maksud dari *nafs wahidah* adalah Nabi Adam (Al-Thabari, T.Th, p. 514). Sikap al-Thabari ini diikuti oleh al-Baghawi (w. 516 H) dalam tafsirnya *Ma'alim al-Tanzil* (Al-Baghawi, 1989, p. 159), al-Baydhawi (w. 691 H) dalam tafsirnya *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (Al-Baydhawi, n.d., p. 58), dan Ibnu Katsir (w. 774 H) dalam karyanya *Tafsir al-Qur'an al-Azhim* (Ibnu Katsir, 2000, p. 333). Sedangkan terhadap tafsir dari kata *minha* pada kalimat *wa khalaqa minha zawjaha* ulama-ulama tafsir di atas pada dasarnya sepakat bahwa kata itu merujuk kepada Hawa, istri Nabi Adam. Akan tetapi di antara penafsiran inilah yang nantinya menjadi poin kritik di kalangan feminis.

Para pengarang kitab-kitab tafsir di atas ketika menafsirkan kata *minha* pada ayat di atas dengan mengutip hadis riwayat Bukhari, Muslim dan Tirmizi yang menjelaskan bahwa perempuan tercipta dari tulang rusuk Nabi Adam, tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang paling atas dan jika tulang rusuk itu hendak diluruskan maka ia pasti patah, akan tetapi jika bersenang-senang dengannya berarti bersenang-senang dengannya, sedangkan padanya terdapat kebengkokan (Ibnu Katsir, 2000, p. 333). Hadis inilah yang paling disorot oleh para feminis. Ada perbedaan tajam dalam memahami hadis ini. Ada yang memahami secara tekstual, ada yang memaminya secara maknawi, dan bahkan ada juga yang menolak kandungan hadis ini. Riffat Hassan, misalnya, berpendapat bahwa pernyataan Adam diciptakan terlebih dahulu dan Hawa dibuat dari tulang rusuk Adam sama sekali tidak ada dalam kitab suci melainkan dari Alkitab Ibrani (Roded, 2015).

Kritik tajam Riffat Hassan ini merupakan contoh dari berbagai kritik kalangan feminis terhadap penafsiran-penafsiran mufassir yang akan diurai kembali untuk mendudukkan kembali maksud sebenarnya dari penafsiran mereka tersebut. Apakah klaim tersebut demikian adanya atau ada makna lain dari penafsiran mereka?

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang berusaha memahami penafsiran al-Thabari secara detail dan mendalam. Untuk itu penulis akan memakai metode yang digaungkan oleh Amin al-Khuli yakni *dirasah ma fi al-Qur'an* dan *dirasah ma hawla al-Qur'an* (Ramadhani, 2017) (Aminullah, n.d.). Dikarenakan obyek kajian ini adalah penafsiran mufassir dalam kitabnya bukan Alquran maka disesuaikan menjadi *dirasah ma fi al-Tafsir* dan *dirasah ma hawla al-Tafsir*. Metode Amin al-Khuli ini mirip dengan pendekatan Schleiermacher (Socness, n.d.) yang menekankan dua aspek penting dalam proses interpretasi teks, interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis (Farhan, 2016).

Obyek kitab tafsir dan mufassir yang akan diteliti adalah Imam al-Thabari (224-310 H/839-926 M) dengan kitab tafsirnya, *Jami al-Bayan An Ta'wil Ayil Qur'an*. Pilihan kepada mufassir ini didasarkan pada pertimbangan bahwa al-Thabari adalah mufassir paling awal yang kitabnya beredar luas di berbagai negara dan pendapatnya banyak menjadi rujukan bagi mufassir yang hadir setelahnya dan khususnya di kalangan feminis, termasuk juga menjadi *starting point* untuk penelitian evolusi penafsiran ulama tafsir khususnya masalah gender (Abou-Bakr, 2015) (Rahman, 2017).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Nafs wahidah: sosok Adam atau umum?

Pada ayat 1 surah an-Nisa, penulis memfokuskan kepada penafsiran kalimat *nafs wahidah* dan *wa khalafa minha zawjaha* karena dua kalimat inilah yang menjadi titik sentral perdebatan dan kritik dari kalangan feminis. Al-Thabari memberikan dua makna terhadap kalimat *nafs wahidah*. Pertama, maksud dari *nafs wahidah* adalah Nabi Adam. Pendapat ini ia perkuat dengan mengambil pendapat al-Suddi, Qatadah, dan Mujahid. Kedua, maksud *nafs wahidah* adalah dalam sosok seorang laki-laki. Pendapat ini ia kemukakan untuk menjelaskan bahwa walaupun ungkapannya dalam bentuk *muannats* tetapi yang dimaksud adalah seorang laki-laki. Pendapat ini ia perkuat dengan sebuah ungkapan syair:

ابوك خليفة ولدته أختي وانت خليفة ذاك الكمال

Kata *khalifah* di atas walaupun berbentuk *muannats* tetapi yang dimaksud adalah seorang laki-laki. Selanjutnya, menurutnya, seandainya redaksi *nafs wahidah* diganti dengan *nafs wahid* maka yang demikian dibenarkan karena menyesuaikan makna yang terkandung bukan pada lafaznya (Al-Thabari, T.Th, p. 514). Pendapat terakhir ini memang sesuai dengan tata kaedah (unsur gramatika) bahasa Arab yang membolehkan *ism shifah* menyesuaikan

dengan bentuk lafaz yang disifati ('*ain*) atau menyesuaikan dengan makna yang terkandung dalam lafaz yang disifati (Ghulayaini, 1993, p. 97).

Pemilihan tafsir yang dilakukan oleh al-Thabari dengan memaknai *nafs wahidah* sebagai Nabi Adam yang ia perkuat dengan beberapa argumentasi sebenarnya juga mengesampingkan penafsiran-penafsiran lain karena kata *nafs* pada dasarnya bermakna umum untuk individu manusia baik laki-laki ataupun perempuan. Tetapi dengan tegas, al-Thabari menyimpulkan bahwa *nafs wahidah* adalah Nabi Adam yang berjenis kelamin laki-laki.

Selain beberapa argumentasi yang telah ia sebut, ada dalil penguat lain. Pertama, sudah menjadi pengetahuan umum bahwasanya manusia pertama yang diciptakan adalah Adam, dan hal ini berkorelasi dengan ayat ini yang berbicara tentang asal mula kejadian manusia. Kedua, ketika membahas tentang asal mula kejadian manusia maka harus juga menghubungkannya dengan ayat-ayat lain yaitu seperti ayat 30 dan 31 surah al-Baqarah. Cara ini bertujuan untuk mendapatkan makna yang komprehensif dan sesuai dengan satu kaidah tafsir bahwa *yufassiru al-qur'an ba'dhuhu ba'dhan*.

Ayat 30 dan 31 surah al-Baqarah ini berbicara tentang manusia pertama yang diciptakan yaitu Adam yang bertugas sebagai khalifah. Ayat lain yang mendukung adalah Q.S Fathir (35): 11, al-Hijr (15): 26, dan Ali Imran (3): 59. Ayat-ayat ini menjelaskan bahwa manusia tercipta dari tanah dan manusia pertama yang benar-benar tercipta dari tanah hanya Adam, sehingga selain Adam tidak tercipta dari tanah secara langsung tetapi hanya penisbahan dari tanah karena pada ayat-ayat lain pengembangbiakan manusia melalui proses reproduksi (Ilyas, 1998, p. 108).

Penafsiran al-Thabari bahwa *nafs wahidah* adalah sosok Nabi Adam yang berjenis kelamin laki-laki dan sebagai manusia pertama ini dikritik oleh kalangan feminis. Riffat Hassan, misalnya, berpendapat bahwa walaupun istilah Adam yang muncul sebanyak 25 kali dalam Alquran, tetapi tidak ada pernyataan kategoris dalam Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Allah (Hassan, 1987). Istilah Adam ini berfungsi sebagai kata benda kolektif atau umum (Barlas, 2001, p. 124) dan singkatan dari umat manusia. Penggunaan kolektif Adam dikuatkan oleh fakta bahwa Al-Qur'an terkadang menggantikan istilah Adam dengan *al-insan* atau *bashar*, yang keduanya secara umum bermakna sebagai istilah untuk kemanusiaan. Istilah Adam lebih banyak digunakan untuk merujuk kepada manusia ketika disebutkan sebagai wakil Tuhan di bumi yang punya kesadaran diri, berpengetahuan dan bermoral. Jadi menurutnya, istilah Adam adalah kata benda maskulin, tetapi maksudnya adalah jenis kelamin linguistik bukanlah jenis kelamin laki-laki atau perempuan (Hassan, 1987, p. 4).

Pendapat Barlas tentang *nafs wahidah* di atas menarik untuk dicermati. Menurutnya, karena dalam Alquran manusia dimulai dari "satu diri", maka tidak ada orang yang berbeda secara bentuk ataupun simbolis. Selain itu, dalam definisi Alquran tentang pasangan manusia, tidak ada yang lebih istimewa, seperti ajaran-ajaran Alquran pada berbagai masalah mulai dari hubungan perkawinan, moral hingga kesopanan seksual. Alquran juga tidak mendefinisikan wanita dan pria dalam hal jenis kelamin/atribut gender, apalagi dalam hal oposisi biner; misal, pria berpikir logis, wanita tidak logis; pria rasional, wanita emosional (Barlas, 2001, p. 133).

Tafsir kata "*minha*" dan kontroversi hadis tentang tulang rusuk.

Hal menarik berikutnya adalah penafsiran kalimat *wa khalaqa minha zawjaha*. Al-Thabari menjelaskan bahwa maksudnya adalah orang kedua yang tercipta dari *nafs wahidah* tersebut dan ia adalah istrinya yang bernama Hawa. Pendapat ini ia perkuat dengan lima riwayat.

Riwayat pertama berasal dari Mujahid yang menyatakan bahwa istri Nabi Adam adalah bernama Hawa lalu ia sebutkan bahwa ketika Nabi Adam tertidur sebentar dan saat bangun ia

mendapati seorang perempuan. Pada riwayat kedua yang berasal dari Qatadah yang menyebutkan bahwa Hawa adalah tercipta dari Nabi Adam yakni dari salah satu tulang rusuknya.

Pada riwayat ketiga yang merupakan pendapat al-Suddi menyebutkan bahwa saat Adam berdiam di surga, lalu ia berjalan-jalan sendirian di sana, ia merasakan kesepian karena tidak ada pasangan yang tinggal bersamanya. Lalu ia tidur. Saat bangun, tiba-tiba di samping kepalanya ada seorang perempuan yang sedang duduk yang telah diciptakan oleh Allah dari tulang rusuknya. “Siapa kamu?” tanya Adam. “Seorang perempuan,” sahutnya. “Untuk apa kamu diciptakan,” selidik Adam. “Agar engkau hidup bersamaku,” jawab perempuan itu.

Pada riwayat keempat yang berasal dari Ishaq, disebutkan, “Saat Adam diserang rasa kantuk dan tertidur, -menurut Ishaq, berita ini berasal dari Ahli Taurat yang juga Ahlul Kitab, ahli ilmu dari selain mereka, Abdullah ibn Abbas, dan dari yang lain- salah satu tulang rusuknya di bagian kiri diambil. Saat proses pengambilan tersebut hingga Allah selesai menjadikan istrinya Hawa dari tulang tersebut, Adam tidak terbangun dari tidurnya. Lalu Allah sempurnakan ciptaan perempuan tersebut agar Adam dapat hidup bersamanya. Saat Adam terbangun dan ia melihat perempuan tersebut berada di sampingnya. Ia berkata, “Dagingku, darahku, dan istriku.” Kemudian ia hidup bersamanya.”

Pada riwayat kelima yang juga berasal dari pendapat al-Suddi tetapi berasal dari jalur riwayat lain, disebutkan bahwa maksud dari *wa khalaqa minha zawjaha* adalah Hawa dijadikan dari Adam.

Lima riwayat di atas jika disusun dalam tabel adalah nampak seperti di bawah ini:

No	Riwayat	Ungkapan redaksi		
		Seorang perempuan	Hawa	Tercipta dari tulang rusuk Adam
1	Mujahid	√	√	
2	Qatadah		√	√
3	Al-Suddi (1)	√		√
4	Ishaq	√		√
5	Al-Suddi (2)		√	

Jika dilihat dari riwayat dan tabel di atas, para ulama berbeda-beda meriwayatkannya tetapi jika dikompromikan dari kelimanya maka akan dapat disimpulkan bahwa maksud dari semua riwayat itu adalah seorang perempuan yang bernama Hawa yang tercipta dari tulang rusuk Nabi Adam. Hal ini yang nampaknya diinginkan al-Thabari ketika mengungkapkan semua riwayat ini. Sayangnya al-Thabari tidak satupun menyebutkan hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam padahal ada beberapa hadis yang membahas ini dan ia juga seringkali menjadikan hadis sebagian acuan dalam penulisan kitab sejarahnya, *Tarikh al-Thabari* (Mulalic, 2003). Periwat yang ia kutip maksimal sampai sahabat seperti Abdullah ibn Abbas dan kalangan tabi'in seperti Mujahid dan Qatadah.

Catatan khusus lainnya dari beberapa riwayat di atas, al-Thabari mengutip satu riwayat yang berasal dari Taurat (*israiliyyat*). Pengutipan ini memang salah satu kecenderungan mufassir era tabi'in dan setelahnya dikarenakan pada era ini telah banyak tokoh-tokoh Yahudi dan Nashrani yang memeluk agama Islam sementara pada saat yang sama mereka sulit meninggalkan apalagi menanggalkan berbagai kisah yang diwarisi dari agama lama (Suma, 2013, p. 326). Penggunaan riwayat *israiliyyat* ini sendiri dalam batas tertentu diperbolehkan oleh Nabi sebagaimana yang diriwayatkan oleh Bukhari tetapi tetap dengan sikap kritis (Al-Khalidi, n.d., p. 219).

Sehubungan dengan hadis tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam, Riffat Hassan menyebutkan ada beberapa makna dari matan hadits tersebut: (1) Wanita diciptakan dari tulang rusuk atau seperti tulang rusuk. (2) Yang paling melengkung dan bengkok bagian dari tulang rusuk adalah bagian atasnya. (3) Kebengkokan tulang rusuk (dan wanita) tidak

bisa diperbaiki dan apapun upaya untuk menghapusnya akan menyebabkan kerusakan. (4) Menikmati “kebengkokan” tersebut. Menanggapi ini, ia memberi catatan: (1) Kisah tulang rusuk jelas berasal dari Alkitab Kitab Kejadian 2 dan tidak disebutkan dalam hadits apapun tentang Adam. (2) Adanya elemen misoginis dari hadits ini yang bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an yang menggambarkan semua manusia telah diciptakan dalam keadaan *fi ahsani taqwim* [sebaik-baik bentuk]. (3) Tidak ada relevansi membuat pernyataan bahwa bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian atasnya. (4) Desakan untuk bersikap baik kepada wanita akan masuk akal jika wanita, pada kenyataannya, dilahirkan dengan cacat alami dan membutuhkan belas kasihan. Apakah "kebengkokan yang tidak dapat diperbaiki" adalah cacat? Karenanya, Hassan secara tegas, menolak konten hadits ini. (Hassan, 1987, p. 6)

Selain konten/matan hadis, Hassan juga mengkritik aspek sanadnya. Beberapa kritiknya adalah: (1) Semua hadits ini dikutip atas otoritas Abu Hurairah, sahabat Nabi yang dianggap kontroversial oleh banyak sarjana muslim awal, termasuk Imam Abu Hanifah (700-767 M). (2) Semua hadits adalah gharib (tingkat terendah dari klasifikasi hadits) karena memuat sejumlah periwayat tunggal. Padahal ulama hadis menyatakan bahwa di antara standar kualitas kesahihan suatu hadis adalah jika memiliki minimal dua perawi atau lebih. (3) Semua hadits di atas adalah da'if (lemah) karena terdapat sejumlah periwayat yang tidak bisa diandalkan. Selain itu, masalah penciptaan wanita lebih penting, secara filosofis dan teologis, daripada masalah apa pun. Jika pria dan wanita diciptakan sama oleh Tuhan, yang ini diyakini sebagai nilai utama, maka mereka tidak bisa menjadi tidak setara. Karena itu ketidaksetaraan di dunia patriarkal bertentangan dengan rencana Tuhan. Di sisi lain, jika laki-laki dan perempuan telah diciptakan tidak setara oleh Tuhan, maka mereka tidak bisa menjadi sama. Karenanya segala upaya untuk menyamakan mereka bertentangan dengan maksud Tuhan (Hassan, 1987, p. 6).

Ada dua kelemahan dari beberapa kritikan Hassan di atas. Pertama, klaimnya bahwa Abu Hanifah menuduh Abu Hurairah sebagai sosok kontroversial adalah tidak benar karena Abu Hanifah menerima dan banyak menjadikan hadis riwayat Abu Hurairah sebagai *hujjah* (Untung & Idris, 2012). Kedua, bahwa hadis tersebut hanya berkualitas *gharib* karena diriwayatkan oleh satu perawi, maka hal tersebut tidak serta-merta mencederai sebuah hadis. Hadis yang sanadnya berstatus *gharib* mengandung tiga kemungkinan, bisa shahih, bisa hasan dan bisa dhaif menyesuaikan kualitas perawinya (Al-Khathib, 1989, pp. 335–336). Sedangkan para perawi yang dianggap *dha'if* oleh Hassan yaitu Abu Zinad, Maisarah al-Asyja'i, Haramalah, dan Zaidah berdasarkan penilaian al-Zahabi dalam kitabnya *Mizan al-I'tidâl fi Naqd al-Rijâl* sama sekali tidak pernah dinilai *dha'if*, sebagaimana pengakuan Hassan (Untung & Idris, 2012).

Perdebatan sengit lain dari riwayat di atas adalah tentang memahami *matan* hadisnya khususnya pemaknaan tulang rusuk, apakah dimaknai secara literal atau dipahami secara alegoris (*majazi*)? Dalam hal ini, sayangnya al-Thabari tidak memberikan jawaban. Ia hanya sekedar mengungkapkan riwayat tanpa penjelasan sedikitpun.

Memaknainya secara literal mendatangkan kesimpulan yang susah diterima, bagaimana mungkin seorang perempuan yang bernama Hawa tercipta dari tulang rusuk padahal dalam banyak ayat dijelaskan bahwa manusia tercipta dari unsur tanah. Hal ini nampak kontradiktif. Untuk menghindari ini, pemahaman dengan cara alegoris (*majazi*) perlu dikedepankan. Apalagi dalam riwayat hadis ada ungkapan *كالمضلع* yang berarti seperti tulang rusuk. Ungkapan seperti ini seakan menjawab bahwa riwayat hadis tentang tulang rusuk mestinya dimaknai secara alegoris bukan literal. Bahkan Hamka mengharuskan hadis ini dipahami secara metafora bukan literal (Ismail, 2017a).

Quraish Shihab menyebutkan pemaknaan secara alegoris atau metafora yaitu bahwa hadis tentang penciptaan dari tulang rusuk mengingatkan kepada para laki-laki untuk

menghadapi perempuan secara bijaksana karena ada sifat dan kodrat bawaan perempuan yang berbeda dengan laki-laki sehingga bila tidak disadari akan mengantar kaum lelaki bersikap tidak wajar. Tidak ada yang mampu mengubah kodrat bawaan ini. Kalaupun ada yang berusaha akibatnya akan fatal seperti meluruskan tulang rusuk yang memang tercipta selamanya dalam keadaan bengkok. Selain itu, Quraish Shihab berpendapat bahwa penciptaan dari tulang rusuk bukan berarti perempuan lebih rendah dari laki-laki. Keduanya saling memerlukan dan melengkapi. Laki-laki memerlukan kelembutan perempuan sedangkan perempuan mendambakan kekuatan laki-laki (Shihab, 2012, pp. 399–400).

Makna metafora lainnya yang bisa diungkapkan adalah ketika perempuan diungkapkan seperti tulang rusuk bukanlah penghinaan terhadap derajat perempuan, meminggirkan dan mensub-ordinasi peran perempuan akan tetapi malahan memuliakan mereka dan menegaskan arti penting hadirnya perempuan dalam kehidupan laki-laki. Seperti diketahui, tulang rusuk mempunyai fungsi penting untuk menjaga organ-organ vital manusia seperti jantung, paru-paru, lambung dan hati. Tanpanya, organ-organ tersebut akan terancam. Begitu juga kehadiran perempuan yang sangat berarti bagi laki-laki.

Penafsiran konsep *Qiwamah* dalam Surah an-Nisa (4): 34

Ayat 34 surah an-Nisa ini juga menjadi perhatian khusus di kalangan feminis. Menurut mereka, ayat ini seringkali disalahgunakan oleh para mufassir untuk meminggirkan atau bahkan meniadakan hak perempuan untuk menjadi pemimpin. Karenanya penafsiran al-Thabari, dengan ketokohnya, terhadap ayat ini pantas untuk diketengahkan.

Menurut al-Thabari, maksud dari kalimat *ar-rijalu qawwamuna ala al-nisa* adalah bahwa para suami wajib mengurus istri-istri mereka, baik mendidik, ataupun mengajak mereka untuk melaksanakan kewajiban terhadap Allah. Sedangkan maksud kalimat *bima fadhhalallahu ba'dhahum ala ba'dhin* adalah keutamaan/kelebihan yang diberikan kepada para suami karena mereka telah memberikan mahar, mencari nafkah, dan mencukupi pemberian kepada istri-istri mereka. Itulah kelebihan yang diberikan Allah kepada mereka sehingga mereka layak menjadi pemimpin dan pengelola terhadap urusan istri-istri mereka (Al-Thabari, T.Th, p. 290).

Pemaknaan *qawwam* sebagai pemimpin, al-Thabari memperkuatnya dengan tiga riwayat. Pertama, riwayat Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa makna *qawwam* adalah pemimpin (*umara*). Wajib atas istri untuk taat kepada suaminya dan Allah telah memerintahkannya untuk menaati suaminya. Bentuk ketaatan kepada suami adalah berbuat baik kepada keluarga suaminya, menjaga hartanya, dan Allah telah mengutamakan suami karena telah memberikan nafkah dan mengusahakannya. Riwayat kedua dari Al-Dhahhak. Ia berkata bahwa suami adalah pemimpin atas istrinya, menyuruhnya untuk taat kepada Allah, jika istrinya tidak mau maka ia boleh memukul istrinya dengan pukulan yang tidak menyakitinya. Suaminya punya keutamaan di atas istrinya karena telah menafkahi dan berusaha. Pada riwayat ketiga berasal dari al-Suddi. Menurutnya, maksud *ar-rijalu qawwamuna ala an-nisa* adalah menggandeng tangan istrinya dan mendidiknya (Al-Thabari, n.d., pp. 290–291).

Dalam penafsiran ayat di atas khususnya kata *qawwam*, ada dua catatan. Pertama, al-Thabari memaknai kata *al-rijal* dengan makna suami saja tidak dengan makna laki-laki secara umum atau dengan makna yang lain, padahal menurut Umar, kata ini lebih menunjukkan pada pengertian gender/beban sosial bukan biologis/jenis kelamin berbeda halnya dengan kata *al-dzakar* (الذكر) (Janah, 2017) (Fata & Iderus, 2018).

Kedua, al-Thabari lebih menekankan bahwa keunggulan/keistimewaan seorang suami di hadapan istrinya disebabkan karena mereka memberi mahar, dan memberikan nafkah kepada istrinya atau keluarganya. Disini terdapat semacam prasyarat yang ditekankan olehnya bahwa seorang suami akan memiliki keistimewaan jika ia telah melaksanakan kewajibannya terhadap istrinya. Pemahaman ini mirip juga dipahami oleh Abduh. Menurutnya,

kepemimpinan laki-laki terkait dengan pengetahuan dan keterampilannya, serta kekuatan moneter dan fisik dalam mengelola dan mempertahankan kehidupan perkawinan (Ismail, 2017b).

Penafsiran al-Thabari tentang konsep *qiwamah* yang lebih menekankan pada makna tanggung jawab ini berbeda dengan beberapa mufassir lain yang lebih menekankan kepada dalil bagi superioritas laki-laki. Model penafsiran al-Thabari seperti inilah yang menjadi kecenderungan sarjana kontemporer. Sherbini (Val, 2013, pp. 63–64), misalnya, menyatakan bahwa keistimewaan seorang suami dalam keluarga seperti perlindungan, perwalian, perawatan, instruksi dan kepemimpinan harus dipahami sebagai tanggung jawab terhadap keluarga dan ini tidak pernah berarti bahwa seorang suami lebih unggul dari istri atau bahwa dia bisa menindasnya. Memang di dalam keluarga, ada area di mana pria itu berkuasa dan juga ada domain di mana wanita itu unggul; masing-masing sesuai dengan kemampuan dan kompetensinya. *Qiwamah* seorang pria kemudian melalui bekerja untuk penyediaan bagi keluarga, sementara wanita tersebut memiliki banyak tanggung jawab lain yang berbeda. Tak satu pun dari mereka yang lebih baik dari yang lain, tetapi mereka menjalani kehidupan saling melengkapi dan solidaritas (Val, 2013, p. 66).

Konsep *qiwamah* menurut al-Thabari ini membantah pendapat di kalangan feminis, seperti Asma Lamrabet, yang menggeneralisir semua mufassir periode klasik menggunakan konsep *qiwamah* sebagai dalil superioritas laki-laki padahal al-Thabari berbeda dengan yang lain (Lamrabet, 2015) (Val, 2013, pp. 64–65).

Mengenai kesamaan pemahaman al-Thabari dengan sarjana kontemporer dalam memahami makna *qiwamah* secara fungsional bukan struktural mirip dengan penjelasan Chaudhry yang menyatakan bahwa ada dua cara umum di mana hubungan antara suami dan istri dijelaskan dalam interpretasi "Pria adalah *qawwam* atas wanita". *Pertama*, beberapa bentuk kata dasar *qawwamun*, seperti *qa'im*, *yaqumu*, *qayyim* atau kata *qawwamun* sendiri, digunakan untuk menggambarkan hubungan antara suami dan istri. Dalam konteks ini, suami adalah manajer, direktur, wali, pelindung istri mereka serta bertanggung jawab atas mereka. Untuk tujuan ini, frasa *al-wilayah 'ala al-ri'ayah* kadang-kadang digunakan untuk memperjelas hubungan yang dilambangkan oleh status *qiwamah* seorang suami atas istri: suami dianggap memiliki tuntutan atau hak pemeliharaan atas istri mereka, sama seperti seorang penggembala memiliki hak pemeliharaan atas gembalaannya. *Kedua*, memahami hubungan perkawinan sebagai analog dengan hubungan subjek-penguasa. Dengan membandingkan hubungan suami-istri dengan hubungan antara penguasa dengan subyeknya, para mufassir melanjutkan paralel antara suami-istri dan hierarki Tuhan-manusia. Para mufassir menekankan ide keseluruhan tentang dominasi dan kedaulatan suami atas istri. Saat menjelaskan makna *qiwamah*, mereka menggunakan istilah-istilah seperti komandan/kepala (*amir*), kepala/kepala suku (*ra'is*), hakim/penguasa (*hakim*) dan wali sah (*nafidz al-'amr*) untuk menggambarkan suami dalam hubungannya dengan istri mereka (Chaudhry, 2009, pp. 133–135).

Ketiga, al-Thabari mengkhususkan konteks ayat ini dalam wilayah rumah tangga saja yakni peran dan tugas seorang suami sebagai pemimpin terhadap istrinya. Ia tidak memperluas cakupan ayat ini kepada selain rumah tangga. Berbeda dengan beberapa mufassir lain. Sa'id Hawwa, misalnya, menjelaskan bahwa laki-laki telah diberikan kelebihan di atas perempuan sehingga ia lebih berhak menjadi nabi, khalifah, imam, khatib, muazzin, ikut shalat jama'ah dan shalat Jum'at, saksi, memperoleh lebih banyak bagian warisan, wali nikah, memutuskan talak, dan jalur nasab (Hawwa, 2007, p. 560). Hamka, bahkan, dengan ayat ini (Al-Quran, 4:34) menyatakan bahwa sulit untuk mewujudkan gagasan kesetaraan gender absolut dalam pernikahan karena pria secara fisik dan intelektual lebih cenderung untuk memimpin (Ismail, 2017a). Klaim Hawwa dan Hamka ini ditolak oleh kalangan feminis

karena mereka tidak menemukan pembenaran dalam Al-Qur'an, tetapi merupakan produk dari konteks historis dan sosial yang ditemui oleh para penafsir klasik (Devos, n.d., p. 14).

Pemahaman yang struktural dan oposisi biner terhadap konsep *qiwamah* ini, hemat Wadud –seorang aktifis feminis-, bisa diatasi jika didekati dan dipahami dengan paradigma tauhid. Prinsip ini menegaskan bahwa Allah itu satu; bahwa semua atribut Allah dan esensi semua itu berada dalam harmoni dan kesatuan mutlak; dan bahwa Allah itu unik dan karenanya tidak memiliki jenis kelamin. Yang terpenting, prinsip tauhid menyatukan manusia dan hal-hal yang tampaknya berbeda; perlindungan terhadap hierarki dan penindasan; dan memungkinkan hubungan timbal balik, kesetaraan, dan harmoni. Karena tidak ada Islam tanpa tauhid. Jika interaksi sosial didasarkan pada prinsip tauhid, maka mereka akan, dengan kebutuhan, mengarah pada hubungan yang egaliter dan setara karena hierarki dan dominasi meniadakan 'penyerahan diri' kepada Tuhan, yang merupakan tujuan setiap Muslim yang ingin jujur pada prinsip tauhid (Wadud, 2015).

Mengurai makna “*dharaba*”

Penafsiran yang tak kalah menariknya adalah tentang redaksi kalimat *wadhribuhunna* (واضربوهن). Pemahaman tentang ini juga menjadi perbincangan dan bahkan kritik dari kalangan feminis terhadap para mufassir. Tentang ini, al-Thabari menjelaskan bahwa setelah memberikan nasehat kepada istri yang membangkang dan tetap dalam pembangkangannya (*nusyuz*) maka suami boleh memukul istrinya agar ia mau kembali menaatinya. Disini jelas bahwa al-Thabari membolehkan vonis berupa pukulan walaupun dengan tidak keras terhadap istri yang tetap membangkang setelah dinasehati. Menurutnya, *ahl al-ta'wil* mengatakan bahwa sifat pukulan yang dibolehkan oleh Allah yang dilakukan oleh seorang suami terhadap istrinya yang membangkang adalah dengan pukulan yang tidak keras (Al-Thabari, T.Th, p. 313). Pendapat ini ia sandarkan kepada banyak riwayat ulama sahabat dan tabi'in, Said ibn Jubair, al-Sya'bi, Qatadah, Atha, Ikrimah, al-Suddi, Muhammad ibn Ka'ab, dan al-Hasan. Pukulan yang tidak keras itu, kata Ibnu Abbas, adalah yang tidak membikin tulang patah. Pada riwayat lain, Atha bertanya kepada Ibnu Abbas, “Pukulan apa yang tidak menyakiti?” Ia menjawab, “Memukul perempuan dengan siwak atau yang sejenisnya.” (Al-Thabari, T.Th, p. 314). Pendapat Ibnu Abbas ini berasal dari Rasulullah, karena di riwayat lain, Atha menyebutkan bahwa saat khutbah Rasulullah menjelaskan yang dimaksud dengan pukulan yang tidak menyakiti adalah dengan siwak dan sejenisnya (Al-Thabari, T.Th, p. 315). Sedangkan dalam riwayat Hajjaj, Rasulullah menjelaskan bahwa maksud pukulan yang tidak menyakiti adalah yang tidak membekas. (Al-Thabari, T.Th, p. 315) Penjelasan ini diikuti oleh Al-Hasan (Al-Thabari, T.Th, p. 316).

Singkatnya, maksud dari pukulan yang dibolehkan dari berbagai riwayat yang dikutip oleh al-Thabari adalah pukulan yang tidak keras/menyakiti, tidak membikin tulang patah, memukulnya dengan alat yang kecil seperti siwak dan sejenisnya, dan tidak membekas pada badan.

Dari penjelasan al-Thabari tentang tafsir dari kata *wadhribuhunna* (واضربوهن) ada tiga hal yang perlu ditekankan. Pertama, al-Thabari memaknai kata ini secara literal, yakni dengan pukulan secara fisik, tidak dengan pemaknaan metafora. Kedua, dengan pemaknaan literal ini, ia membolehkan hukuman secara fisik kepada istri yang membangkang walaupun dengan pukulan yang tidak keras/menyakiti. Dari pendapatnya ini nampak ia berusaha meminimalisir akibat dari hukuman seperti ini di tengah kuatnya budaya patriarki pada masanya yakni periode Islam klasik (Shaikh, 1997). Ketiga, ada ketidaksesuaian antara klaim pendapat dengan dalil yang dikemukakan. Ini nampak ketika al-Thabari mengatakan bahwa *ahl al-ta'wil* mengatakan bahwa sifat pukulan yang dibolehkan oleh Allah adalah dengan pukulan yang tidak keras tetapi dalilnya hanya dengan hadis, pendapat sahabat dan tabi'in. Seharusnya diperkuat dengan dalil Alquran atau minimal hadis qudsi.

Pemahaman al-Thabari terhadap ayat 34 surah an-Nisa di atas merupakan salah satu dari empat aliran yang berbeda ketika memahami ayat ini. Ammar mengklasifikasikannya menjadi empat aliran penafsiran. Yang pertama adalah interpretasi yang melihat pemukulan istri diizinkan jika seorang istri tidak mematuhi suaminya. Interpretasi kedua memahami Islam sebagai pemukulan yang diizinkan istri tetapi dengan syarat pertimbangan untuk keselamatannya. Ini yang menjadi sikap dan pemahaman al-Thabari. Penafsiran ketiga menganggap ayat 34 surah an-Nisa ini membahas pengecualian ketika pemukulan istri diperbolehkan karena umumnya tidak dapat diterima. Penafsiran keempat dan terakhir menggunakan aturan linguistik untuk menunjukkan bahwa ayat 34 surah an-Nisa telah disalahtafsirkan dan bahkan tidak merujuk pada pemukulan ketika menggunakan kata *wadhribuhunna* (Ammar, 2007).

Keempat aliran tersebut disajikan dalam urutan interpretasi patriarkal yang paling ketat hingga paling sedikit dari ayat 34 surah an-Nisa. Patriarki memungkinkan untuk membenaran struktural dan dukungan untuk pemukulan istri; pelecehan istri dianggap sebagai cara suami untuk mengekspresikan kekuasaan dan wewenang yang disetujui secara sosial atas istri dan keluarga. Dalam dunia Islam kontemporer, ideologi "kembali ke masa lalu" islamisasi telah menafsirkan peran wanita melalui lensa patriarkal yang berlebihan. Namun, pandangan para Islamis itu sendiri beragam dan telah hidup berdampingan dengan nilai-nilai yang bersaing, termasuk modernisasi, feminisme, hak asasi manusia, dan nasionalisme. Hasil dari koeksistensi ini telah menjadi tantangan bagi berbagai tekanan Islamis tentang visi patriarki yang kaku dari masyarakat Islam kontemporer, yang menghasilkan beragam interpretasi Islam tentang pemukulan terhadap istri. Keempat aliran yang menafsirkan pemukulan istri dalam Islam mencerminkan perdebatan umum tentang peran wanita dalam masyarakat Islam saat ini (Ammar, 2007)

Menurut aliran pertama, ayat 34 surah an-Nisa ini menjelaskan bahwa pemukulan Istri diizinkan dalam Islam. Penafsiran ini dimungkinkan berdasarkan dua ayat Al-Qur'an tambahan: baris pertama dalam ayat 34 surah an-Nisa dan bagian akhir ayat 228 surah Al-Baqarah. Ayat-ayatnya masing-masing menyatakan:

34. kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita),...

228. ...akan tetapi Para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya...

Keunggulan laki-laki daripada perempuan, menurut interpretasi ini, adalah yang alami dan abadi. *Qiwamah*, menurut interpretasi ini, adalah hubungan kekuasaan dan otoritas yang diberikan Tuhan kepada laki-laki atas perempuan yang pada gilirannya memungkinkan laki-laki untuk mendisiplinkan perempuan (termasuk istri) dengan memukul mereka (Shaikh, 1997).

Aliran kedua memahami bahwa ayat 34 surah an-Nisa mengajarkan bahwa Islam mengizinkan memukul istri tapi dengan mempertimbangkan beberapa kondisi dan sebagai cara terakhir. Interpretasi kedua ini lebih dominan di komunitas Muslim kontemporer. Interpretasi ini mengatur bahwa Islam mengizinkan pemukulan istri dalam parameter perilaku tertentu. Di pihak istri, kondisi ketidaksetiaan dan perilaku buruk memungkinkan suami untuk memukulnya. Namun, pemukulan seperti itu hanya bisa menjadi pilihan terakhir dalam urutan hukuman terhadap istri yang ada dalam Al-Qur'an: pertama tegur dia, berikutnya menolak untuk berbahi ranjang, dan terakhir pukul dia (dengan ringan).

Menurut pendukung aliran ini, ada kesepakatan kuat bahwa semua tahapan yang ditentukan oleh ayat 34 an-Nisa - tegur dia, tinggalkan kasurnya, lalu pukuli dia - harus dilakukan dengan semangat rekonsiliasi dan penyembuhan. Mereka menentukan bahwa urutan hukuman yang mengarah pada pemukulan istri dimaksudkan untuk mencegah perceraian. Pemukulan istri, menurut interpretasi ini, harus menjadi pilihan terakhir dan tidak

boleh mengakibatkan cedera. Mereka yang setuju bahwa Islam mengizinkan pemukulan istri dengan syarat menyatakan bahwa ada beberapa kondisi yang harus diperhatikan:

1. Suami harus memenuhi semua persyaratan kontrak pernikahan; kalau tidak, pemukulannya terhadap wanita itu menindas dan tidak adil.
2. Pemukulan tidak harus dilakukan dengan sesuatu yang lebih besar dari sikat gigi.
3. Pemukulan harus lembut dan jauh dari wajah.
4. Pemukulan harus menjadi upaya terakhir dan dihindari jika memungkinkan demi arbitrase di antara pasangan.
5. Tujuan memukul istri adalah disiplin, bukan kemarahan atau balas dendam.
6. Perilaku wanita yang mengarah ke tindakan pemukulan harus memenuhi syarat sebagai perilaku buruk, atau nushuz. Nushuz seorang istri termasuk perzinahan, juga mencakup penolakan seksual, ketidaktaatan, atau kekejaman (Ammar, 2007).

Aliran ketiga menafsirkan bahwa ayat 34 surah an-Nisa sebagai pengecualian bagi semangat umum sumber-sumber Islam. Menurut aliran ini, ayat ini menunjukkan bahwa pemukulan istri dalam Islam diperbolehkan tetapi tidak diinginkan. Pemukulan istri, bagi mereka yang menjunjung tinggi penafsiran ini, tidak konsisten dengan prinsip-prinsip umum yang diungkapkan tentang perempuan dalam ayat-ayat Alquran lain dan sumber-sumber Islam lainnya. Pertama, dalam beberapa hadis, Nabi secara langsung mengecilkan praktik pemukulan istri. Dia menganggap orang-orang yang memukuli istri mereka kurang memiliki karakter, dan tidak etis. Kedua, sunnah menunjukkan bahwa Nabi tidak mempromosikan pemukulan istri. Misalnya, Aisyah istri Nabi berkata, "Nabi tidak pernah memukul seorang hamba atau perempuan". Selain itu, tidak ditemukan satu riwayatpun yang menyebutkan bahwa Nabi pernah memukuli istri-istrinya, apa pun kondisinya.

Aliran ini berpendapat bahwa prinsip-prinsip Alquran dan semangat umum yang melindungi status perempuan, mendukung nilai-nilai keluarga, dan mempromosikan kesetaraan suami-istri bertentangan dengan tindakan pemukulan istri. Aliran ini juga percaya bahwa Alquran melihat wanita sebagai mitra penuh dalam hak-hak pengabdian dalam Islam dan menyatakan bahwa mereka akan diadili sama seperti laki-laki di akhirat. Lebih khusus lagi, penyebutan ayat-ayat Alquran yang secara langsung berkaitan dengan status perempuan dalam keluarga dan dalam perkawinan. Perkawinan dalam Alquran melibatkan keintiman, dukungan, dan kesetaraan, dengan mengatakan, "Mereka adalah pakaianmu, dan kamu adalah pakaian mereka" (Al-Baqarah [2]: 187). Penganut aliran ini bertanya bagaimana mungkin agama yang menegaskan gagasan semacam itu tentang hubungan antara suami istri dapat membolehkan pemukulan terhadap istri sebagai aturan umum.

Aliran keempat menafsirkan kata *wadhribuhunna* pada ayat di atas dengan mengartikan sesuatu selain memukul. Aliran ini memandang ayat 34 sebagai cara rekonsiliasi dengan tujuan khusus memulihkan keharmonisan perkawinan. Urutan gagasan dalam ayat 34 dan 35 menunjukkan tujuan semacam itu. Ayat 34 menjelaskan apa yang harus terjadi jika istri itu berperilaku buruk, dan ayat 35 membahas cara mendamaikan situasi ketika konflik terjadi antara suami istri. Alquran dalam kedua ayat tersebut menguraikan perilaku yang sah untuk menghindari ketidakharmonisan yang terus-menerus dalam situasi perkawinan dan untuk mencegah perceraian. Aliran ini menggunakan etimologi kata *wadhribuhunna* untuk lebih memahami makna dari Ayat 34.

Kata *idhribuhu* berasal dari kata *dharaba* (ضرب) memiliki banyak makna (polisemi). Selain memukul, bisa juga bermakna mengadakan perjalanan, membuat perumpamaan, mengetuk, mencetak, bergerak, mirip, melempar, mencari, memegang, dan mencampur (Manzhur, n.d., pp. 2565–2570). Sedangkan di dalam Alquran, kata *dharaba* (ضرب) ini juga digunakan dengan berbagai makna termasuk makna-makna yang telah disebutkan. Ada yang bermakna memenggal atau memancung (Al-Anfal [8]: 12, dan Muhammad [47]: 4), memukul (al-A'raf [7]: 160 dan Muhammad [47]: 27), mengadakan perjalanan (an-Nisa [4]: 101 dan al-

Baqarah [2]: 273), diliputi (Ali Imran [3]: 112), menutup (al-Kahfi [18]: 11), dan bermakna membuat perumpamaan (az-Zumar [39]: 29, dan ar-Rum [30]: 28) (Al-Ashfahani, 2002, pp. 505–506).

Kesimpulan

Secara umum, penafsiran al-Thabari tentang pada ayat 1 surah an-Nisa (4) tidak lepas dari budaya patriarki yang melekat pada masanya dan beraroma bias gender. Hal ini nampak ketika ia menafsirkan *nafs wahidah* dengan dua makna. Pertama, maksud dari *nafs wahidah* adalah Nabi Adam. Pendapat ini ia perkuat dengan beberapa riwayat. Kedua, maksud *nafs wahidah* adalah seorang laki-laki tanpa merujuk kepada satu nama. Padahal dari beberapa pendapat lain, pemaknaan istilah *nafs wahidah* masih dapat dipahami dengan makna lain.

Pada ayat lain yakni ayat 34 surah an-Nisa (4), pendapat al-Thabari tentang konsep *qiwamah* senafas dengan yang dipahami oleh sarjana kontemporer, dan ini membedakannya dengan mufassir sezaman atau bahkan setelahnya. Ia memahami ayat dan konsep ini secara fungsional bukan dalam bentuk struktural. Ini membantah klaim di antara kalangan feminis, seperti Asma Lamrabet, yang menggeneralisir semua mufassir periode klasik menggunakan konsep *qiwamah* sebagai dalil superioritas laki-laki padahal al-Thabari, seorang penafsir klasik yang hidup pada abad ketiga hijriah, berbeda dengan yang lain. Selain itu, ia tetap setia meletakkan ayat ini tetap dalam konteksnya yakni hanya dalam wilayah domestik (rumah tangga/suami-istri), tidak di wilayah publik.

Terakhir dan penting juga, paradigma penafsiran al-Thabari yang setia dengan riwayat lebih membawanya kepada pemahaman literal terhadap ayat. Ini terlihat ketika memahami kata *dharaba*. Ia memahaminya secara literal yakni dengan pukulan secara fisik, tidak dengan pemaknaan metafora, walaupun pukulan tersebut bersifat ringan, tidak melukai, dan tidak membekas.

REFERENSI

- Abou-Bakr, O. (2015). The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct. *Men in Charge*, 44–64.
- Al-Ashfahani, A.-R. (2002). *Mufradat Alfaz al-Qur'an* (3rd ed.). Darul Qalam.
- Al-Baghawi, A. M. al-H. ibn M. (1989). *Ma'alim al-Tanzil* (Vol. 2). Dar Thaibah.
- Al-Baydhawi, N. A. al-K. A. ibn U. ibn M. al-Syayrazi al-Syafi'i. (n.d.). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (Vol. 2). Dar Ihya al-Turats al-Arabi.
- Al-Khalidi, S. A. F. (n.d.). *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufassirin*. Darul Qalam.
- Al-Khathib, M. A. (1989). *Ushul al-Hadits: Ulumuhu wa Mushthalahuhu*. Darul Fikr.
- Al-Thabari, A. J. M. (n.d.). *Jami al-Bayan An Ta'wil Ayil Qur'an* (II, Vol. 7). Maktabah Ibnu Taymiah.
- Al-Thabari, A. J. M. (T.Th). *Jami al-Bayan An Ta'wil Ayil Qur'an* (Vol. 8). Maktabah Ibnu Taymiah.
- Aminullah, M. (n.d.). *Hermeneutika Dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Sastra Âmin Al-Khûli*. 24.

- Ammar, N. H. (2007). Wife battery in Islam: A comprehensive understanding of interpretations. *Violence against Women*, 13(5), 516–526.
- Aziz, E., Abdullah, I., & Prasojo, Z. H. (2020). Why are Women Subordinated? The Misrepresentation of the Qur'an in Indonesian Discourse and Practice. *Journal of International Women's Studies*, 235-248.
- Barlas, A. (2001). Muslim women and sexual oppression: Reading liberation from the Quran. *Macalester International*, 10(1), 15.
- Chaudhry, A. S. (2009). *Wife-beating in the pre-modern Islamic tradition: An interdisciplinary study of Hadīth, Qur'anic exegesis and Islamic jurisprudence* [PhD Thesis]. New York University.
- Devos, S. (n.d.). *The feminist challenge of Qur'an verse 4:34: An analysis of progressive and reformist approaches and their impact in British Muslim communities*. 42.
- Farhan, A. (2016). Hermeneutika Romantik Schleiermacher Mengenai Laba Dalam Muqaddimah Ibnu Khaldun. *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, 7(1), 61–69. <https://doi.org/10.18202/jamal.2016.04.7005>
- Fata, A. K., & Iderus, M. H. S. (2018). Feminism Paradigm In Gender Equality Argument of Nasaruddin Umar. *KALAM*, 12(1), 21–42. <https://doi.org/10.24042/klm.v12i1.2248>
- Ghulayaini, M. (1993). *Jami al-Durus al-Arabiyyah* (Vol. 1). Al-Maktabah al-Ashriyyah.
- Hassan, R. (1987). Equal before Allah? Woman-man equality in the Islamic tradition. *Harvard Divinity Bulletin*, 17(2), 2–14.
- Hawwa, S. (2007). *Al-Asas fi Al-Tafsir* (7th ed., Vol. 1). Dar al-Salam.
- Ibnu Katsir, I. A. al-F. I. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-Azhim* (Vol. 3). Muassasah Qurthubah.
- Ilyas, Y. (1998). *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Pustaka Pelajar.
- Ismail, N. B. (2017a). The Quranic Exegesis, Reformism, and Women in Twentieth Century Indonesia. *Studia Islamika*, 24(3), 469–501. <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.5187>
- Ismail, N. B. (2017b). The Quranic Exegesis, Reformism, and Women in Twentieth Century Indonesia. *Studia Islamika*, 24(3), 469–501. <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.5187>
- Janah, N. (2017). Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an Karya Nasaruddin Umar. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 12(2), 167. <https://doi.org/10.21580/sa.v12i2.1707>
- Kusmana. (2019). The Qur'an, Woman and Nationalism In Indonesia: Ulama Perempuan's Moral Movement. *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, 83-116.

- Lamrabet, A. (2015). *An Egalitarian Reading of the Concepts of 'Khilafah', 'Wilayah' and 'Qiwamah.'* 2.
- Ma, L. (2008). A Cultural Analysis on Women's Issues in Islam. *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 2(1), 44–58. <https://doi.org/10.1080/19370679.2008.12023110>
- Manzhur, I. (n.d.). *Lisan al-Arab* (Vol. 4). Darul Ma'arif.
- Mulalic, M. (2003). Al-Tabari: The Conception Of History. *Afkar*, 4, 183–202.
- Nurmila, N. (2020). Proposing Feminist Intepretation of The Qur'an and Affirmative Policy to Suport Women Leadership In Indonesian State Islamic Higher Education. *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam*, 125-139.
- Rahman, Y. (2017). Q. 4: 34 And Disciplining A Wife: Modern Indonesian Muslim Scholars'interpretations Of The Qur'an. *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*.
- Ramadhani, W. (2017). Amin Al-Khuli dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Qur'an. *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, 2(1), 1. <https://doi.org/10.32505/tibyan.v2i1.222>
- Roded. (2015). Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 29, 56. <https://doi.org/10.2979/nashim.29.56>
- Shaikh, S. (1997). Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology. *Journal for Islamic Studies*, 17, 49–73.
- Shihab, M. Q. (2012). *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Vol. 2). Lentera Hati.
- Sockness, B. W. (n.d.). *The Forgotten Moralist: Friedrich Schleiermacher and the Science of Spirit on JSTOR*. Retrieved June 16, 2020,
- Suma, M. A. (2013). *Ulumul Qur'an* (1st ed.). Rajawali Pers.
- Supriyadi, T., Julia, J., & Firdaus, E. (2019). The Problems of Gender Equality: A Reconstruction of Islamic Doctrine. *Journal of Social Studies Education Research*, 91-110.
- Taufiqurrahman, & Naffasa, R. F. (2020). Construction of Epistemological Interpretation On Eschatology Verses In 'Aisyah 'Abdurrahman al-Syati's Perspective. *Jurnal Ushuluddin Vol. 28 No. 2*, 113-126.
- Untung, S. H., & Idris, A. (2012). Telaah Kritis Terhadap Hadis Misoginis. *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam*, 11(1), 38–53. <https://doi.org/10.21111/klm.v11i1.483>

Val, M. S. M. (2013). Rethinking The Qiwamah: A Qur'an Ocentric Evaluation Of Modern Women Exegetes' Perspectives. *Al-Bayan Journal*, 11(2), 53–68. <https://doi.org/10.11136/jqh.1311.02.04>

Wadud, A. (2015). *The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwamah*. 2.