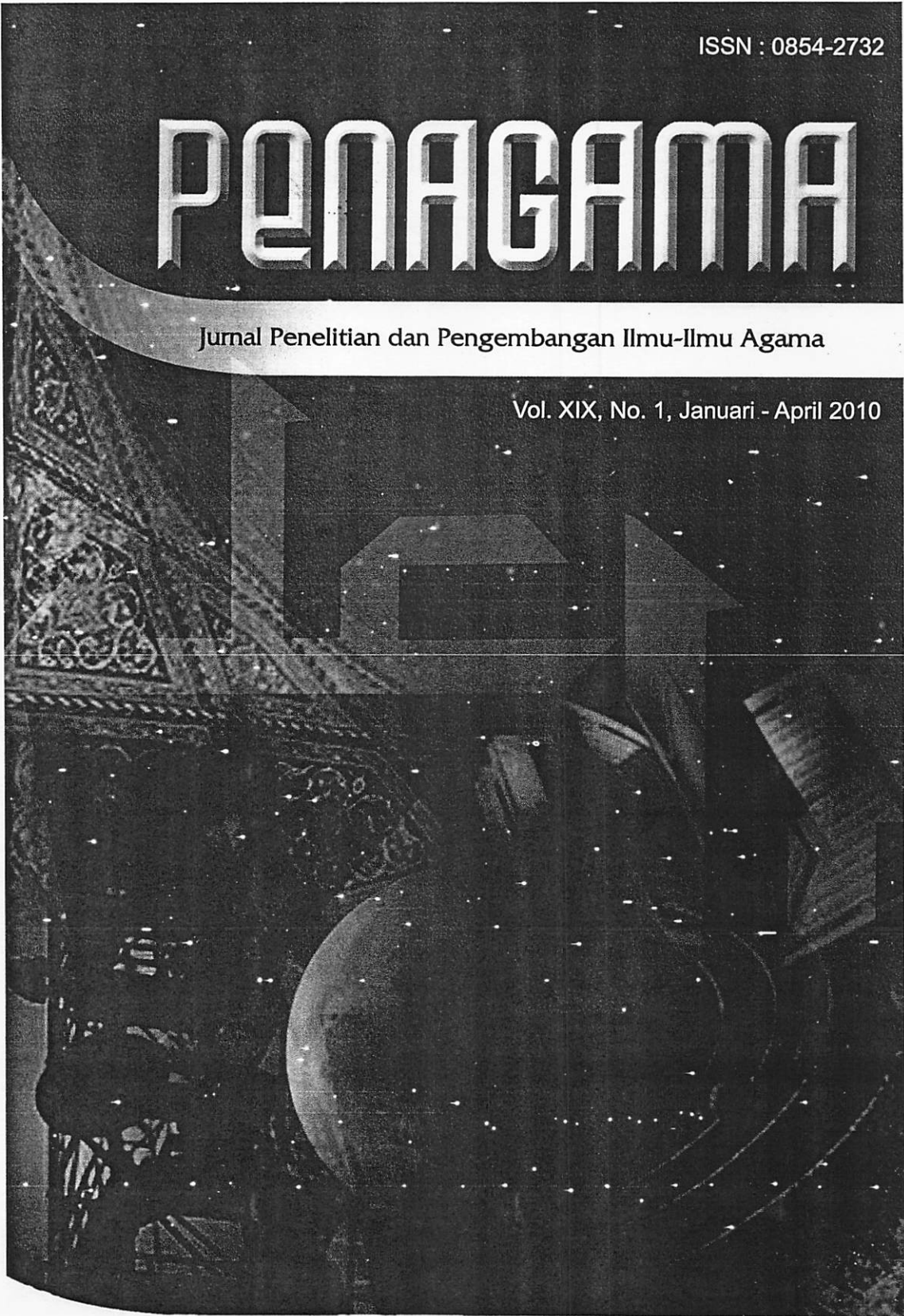


ISSN : 0854-2732

PENAGAMA

Jurnal Penelitian dan Pengembangan Ilmu-Ilmu Agama

Vol. XIX, No. 1, Januari - April 2010



PENGELOLA PENERBITAN

Penanggungjawab:
Fuad

Ketua Penyunting:
Muh. Syamsuddin

Penyunting Pelaksana:
Muh. Isnanto, Maharsi, Syafiq Mahmadah Hanafi

Sekretariat:
Sri Jauharin Alfiyah, Tasik Intani, Sutarmi

STT: SK MENPEN RI NO: 1998/SK/DITJEN PPG/STT/1994
ISSN: 0854 2732

Diterbitkan oleh:
Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Alamat:
Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga
Jl. Marsda Adisucipto, Telp. (0274) 550776, Fax. (0274) 550776 Yogyakarta 55281
e-mail: lemlit@uin_suka.ac.id

Penagama merupakan jurnal penelitian dan pengembangan ilmu-ilmu agama. Nama Jurnal ini adalah hasil perubahan dari **Jurnal Penelitian Agama** yang pertama kali diterbitkan oleh Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta berdasarkan SK Rektor No. 74 Tahun 1992 tanggal 1 Agustus 1992 sebagai media komunikasi hasil penelitian antar peneliti, ilmuwan dan cendekiawan. Kemudian mulai terbitan No. 5 berdasarkan SK Rektor No. 125 Tahun 1993 tanggal 12 Nopember 1993 mengalami perubahan struktur pengelola penerbitan sesuai dengan ketentuan dari Departemen Penerangan RI. Nama **Penagama** mulai digunakan pada Vol. XVIII No. 1 Tahun 2009.

Penagama terbit setiap 4 bulan sekali dan menerima setiap karya tulis sesuai dengan maksud jurnal tersebut di atas. Naskah yang dikirim agar diketik rapi sekitar 20-25 halaman, 2 spasi, sumber kutipan ditulis dalam bentuk in note dan mencantumkan daftar pustaka sebagai sumber referensi dan dilengkapi dengan biodata penulis. Redaksi berhak memperbaiki susunan kalimat tanpa mengubah isi karangan yang dimuat.

PENAGAMA

Jurnal Penelitian dan Pengembangan Ilmu-Ilmu Agama

Vol. XIX, No. 1, Januari - April 2010

**PEMIKIRAN TEOLOGIS ALIRAN SALAFIYAH
(STUDI PONDOK IHYA AS SUNNAH DI DEGOLAN UMBULMARTANI NGEMPLAK SLEMAN YOGYAKARTA)**

Okrisal Eka Putra

**RELIGI ARUH, SUBSISTENSI, DAN CAPITALISME NEGARA DALAM PENGEMBANGAN PRODUKSI PANGAN
DI LOKSADO, KALIMANTAN SELATAN**

Moh Soehadha

WARGA MUHAMMADIYAH KOTAGEDE YOGYAKARTA DAN SEMANGAT MULTIKULTURALISME

Muh. Syamsuddin

BELAJAR DARI KEKERASAN BERNUANSA AGAMA DI AMBRON

Handi Hadiwitanto dan Carl Sterkens

ANTROPOLOGI HUKUM QISAS (Analisis Penerapannya dalam Budaya Hukum Indonesia)

Ali Sodikin

PROBLEM PENULISAN SEJARAH ISLAM DAULAH BANI UMAYYAH

(Studi Atas Pencitraan Negatif Khalifah Mu'awiyah Bin Abu Sufyan dan Yazid Bin Mu'awiyah)

Nurul Hak

ISLAM ONLINE: ORMAS-ORMAS ISLAM INDONESIA DI DUNIA MAYA

Arif Maftuhin

**KEKERASAN PADA SINETRON REMAJA (Analisis Isi Cerita Sinetron Remaja Yang
Mengandung Kekerasan)**

Marluah Sri Sanityastuti, Yani Tri Wijauanti dan M. Mahfud

ANALISIS GENDER DALAM KAJIAN TAFSIR INDONESIA

(Studi Komparatif Penafsiran Surat an-Nisa Dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer)

Irsyadunnas

PERAN SOSIAL PEREMPUAN MENURUT PERSPEKTIF KEBERAGAMAAN FIKSIONIS PEREMPUAN ARAB

(Analisis pada Unsur Tema Fiksi)

Tatik Maryatut Tasnimah

TASAWUF SUNAN KALIJAGA

Syaifan Nur

BOOK REVIEW

MEMPERTANYAKAN PERUBAHAN PERAN (SHIFTING ROLE)

ULAMA DALAM DUNIA MODERN

Munawar Ahmad

DAFTAR ISI

PEMIKIRAN TEOLOGIS ALIRAN SALAFIYAH (STUDI PONDOK IHYA AS SUNNAH DI DEGOLAN UMBULMARTANI NGEMPLAK SLEMAN YOGYAKARTA) <i>Okrisal Eka Putra</i>	1-13
RELIGIARUH, SUBSISTENSI, DAN KAPITALISME NEGARA DALAM PENGEMBANGAN PRODUKSI PANGAN DI LOKSADO, KALIMANTAN SELATAN <i>Moh Soehadha</i>	14-35
WARGA MUHAMMADIYAH KOTAGEDE YOGYAKARTA DAN SEMANGAT MULTIKULTURALISME <i>Muh. Syamsuddin</i>	36-56
BELAJAR DARI KEKERASAN BERNUANSA AGAMA DI AMBON <i>Handi Hadiwitanto dan Carl Sterkens</i>	57-84
ANTROPOLOGI HUKUM QISAS (Analisis Penerapannya dalam Budaya Hukum Indonesia) <i>Ali Sodikin</i>	85-108
PROBLEM PENULISAN SEJARAH ISLAM DAULAH BANI UMAYYAH (Studi Atas Pencitraan Negatif Khalifah Mu'awiyah Bin Abu Sufyan dan Yazid Bin Mu'awiyah) <i>Nurul Hak</i>	109-132
ISLAM ONLINE: ORMAS-ORMAS ISLAM INDONESIA DI DUNIA MAYA <i>Arif Maftuhin</i>	133-149

KEKERASAN PADA SINETRON REMAJA (Analisis Isi Cerita Sinetron Remaja yang Mengandung Kekerasan) <i>Marfuah Sri Sanityastuti, Yani Tri Wijauanti dan M. Mahfud</i>	<i>150-170</i>
ANALISIS GENDER DALAM KAJIAN TAFSIR INDONESIA (Studi Komparatif Penafsiran Surat an-Nisa dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer) <i>Irsyadunnas</i>	<i>171-205</i>
PERAN SOSIAL PEREMPUAN MENURUT PERSPEKTIF KEBERAGAMAAN FIKSIONIS PEREMPUAN ARAB (Analisis pada Unsur Tema Fiksi) <i>Tatik Mariyatut Tasnimah</i>	<i>206-219</i>
TASAWUF SUNAN KALIJAGA <i>Syaifan Nur</i>	<i>220-244</i>
BOOK REVIEW MEMPERTANYAKAN PERUBAHAN PERAN (<i>SHIFTING ROLE</i>) ULAMA DALAM DUNIA MODERN <i>Munawar Ahmad</i>	<i>245-253</i>

**ANALISIS GENDER DALAM KAJIAN
TAFSIR INDONESIA
(Studi Komparatif Penafsiran Surat an-Nisa
dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer)**

Irsyadunnas

Dosen Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

Critics objected to the interpretation of the Qur'an are about discriminative interpretation on gender and women related issues: women creation, women leadership, inheritance, and polygamous marriage mentioned in surah an-Nisa. Discriminative interpretations are easily found in classic exegesis books. How about Indonesian, contemporary exegesis books? Focused on three Indonesian popular tafsir from Hasbi, Hamka, and M. Quraish Shihab, this research seeks to comparatively answer how they interpreted the above mentioned verses of surah an-Nisa. It shows similarities and differences between Hasbi, Hamka, and M. Quraish Shihab's interpretations. About women creation, Hasbi and Hamka are the same. They said that women are created just like men, while Quraish Shihab said that women are created from the rib of men. About women leadership in family, Hasbi and Quraish applied social-contextual approach and said that women have to be led by men, meanwhile Hamka used realistic approach and said that from the beginning men are shown as leaders in protecting their family from any threats. About inheritance, Hasbi and Hamka said that because men has to earn for their family, they received more than women, but for Quraish, the substantial issue that women was involved in inheritance is more important than their share. About polygamous marriage, Hamka and Quraish are more social-contextual in their interpretations than Hasbi that mainly relied on asbab an-nuzul.

Keywords: *Tafsir Al-Qur'an Kontemporer, Perempuan dalam Al-Qur'an, Masalah Gender*

I. Pendahuluan

Salah satu surat yang paling banyak menyajikan pembahasan tentang perempuan adalah surat al-Nisa' yang berarti perempuan-perempuan. Banyaknya pembahasan perempuan dalam surat ini menyebabkan dinamakan sebagai surat *al-nisa' al-kubra*. Penamaan ini dimaksudkan untuk membedakannya dengan surat yang lain yang juga menyajikan persoalan perempuan dalam porsi yang lebih sedikit, yaitu surat al-Thalaq, yang dinamakan sebagai surat *al-nisa' al-shughra* (Syaltut, 1990: 323).

Persoalan-persoalan perempuan yang dikaji di dalam surat al-Nisa', yang terdiri dari 176 ayat, dapat diklasifikasikan ke dalam empat topik yaitu: (1) Asal kejadian perempuan; (2) Kepemimpinan dalam rumah tangga; (3) Warisan dan (4) Poligami.

Model penafsiran para mufassir terhadap ayat-ayat tersebut telah merisaukan banyak orang terutama kalangan feminis Muslim. Asghar Ali Engineer mengkritik dengan tajam metode para mufassir memahami ayat tersebut semata-mata bersifat teologis dengan mengabaikan pendekatan sosiologis. Seharusnya para mufassir menggunakan pandangan sosio-teologis mengingat al-Qur'an terdiri dari ajaran yang kontekstual dan juga normatif (Engineer, 1994: 61). Riffat Hasan juga menilai para mufassir telah mengabaikan aspek linguistik kata-kata *qawwamun* ketika menafsirkan ayat 34 surat al-Nisa (Riffat, 1995: 92).

Kritik para feminis Muslim selama ini lebih banyak ditujukan kepada para mufassir klasik Timur Tengah, seperti al-Thabari, al-Zamakhshari, al-Razi dan lain-lain. Hal tersebut mungkin disebabkan popularitas para mufassir dan kitab-kitab tafsir mereka di kalangan Muslim. Bagaimana para mufassir Indonesia memandang persoalan-persoalan perempuan yang terdapat dalam surat al-Nisa' tersebut?

Periodisasi sejarah dan perkembangan bidang tafsir al-Qur'an di Indonesia menurut Fiderspiel dapat dibagi menjadi tiga generasi. Generasi pertama, kira-kira dari permulaan abad ke-20 sampai awal 1960-an, telah ditandai dengan adanya penerjemahan dan penafsiran yang masih terpisah-pisah.

Generasi kedua, yang muncul pada pertengahan 1960-an, merupakan penyempurnaan atas upaya pada generasi pertama. Penerjemahan pada generasi ini lengkap, biasanya memiliki beberapa catatan, catatan kaki, terjemahan kata per kata, dan, kadang-kadang disertai dengan suatu indeks yang sederhana. Karya T.M. Hasbi al-Shiddiqi yang berjudul *Tafsir al-Nuur* lahir pada periode ini.

Tafsir generasi ketiga, yang mulai muncul pada 1970-an, merupakan penafsiran yang lengkap. Penafsiran-penafsiran pada generasi ini seringkali memberikan komentar-komentar yang luas terhadap teks bersamaan dengan terjemahannya. Karya Hamka yang berjudul *Tafsir al-Azhar* mewakili tafsir-tafsir generasi ketiga. Sebagai upaya untuk meningkatkan tafsir-tafsir generasi kedua, tafsir-tafsir generasi ini bertujuan untuk memahami kandungan al-Qur'an secara komprehensif dan oleh karena itu berisi materi tentang teks dan metodologi dalam menganalisis tafsir (Federspiel, *ibid*: 137).

Sementara itu, M. Quraish Shihab dengan karyanya *Tafsir al-Misbah* dinilai sebagai mufassir dan kitab tafsir Indonesia kontemporer. Dengan latar belakang pendidikannya, menjadikannya terdidik lebih baik dibandingkan dengan al-Shiddiqi dan Hamka. Kitab tafsirnya disusun dan ditulis dengan baik, khususnya karena tingkat penulisannya berada pada level yang sangat menarik minat orang-orang dewasa terpelajar. Dibandingkan dengan karya-karya tafsir Indonesia lainnya, *Tafsir al-Misbah* ini mengungkapkan sikap-sikap yang lebih kontemporer mengenai tema tema tertentu.

Dari ketiga kitab tafsir yang berbeda generasi tersebut menarik untuk dicermati, terutama pandangannya yang berkaitan dengan analisis gender. Oleh karena itu pertanyaan yang perlu dijawab adalah: bagaimana penafsiran M. Hasbi al-Shiddiqi, Hamka dan M. Quraish terhadap ayat 1, 3, 11 dan 34 dalam surat al-Nisa, serta dimanakah letak persamaan dan perbedaan di antara mereka dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut.

II. Metode Penelitian

Penelitian ini murni bersifat kepustakaan (*library research*) karena sumber datanya adalah buku-buku atau kitab-kitab tafsir. Kitab-kitab tafsir yang diteliti dalam penelitian ini dibatasi pada tiga kitab tafsir Indonesia. Kitab yang akan diteliti adalah *Tafsir al-Nuur* karya M. Hasbi al-Shiddiqi, *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, dan *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab. Ketiga buku atau kitab tafsir tersebut merupakan sumber data primer dalam penelitian ini. Di samping ketiga kitab tafsir di atas, penelitian ini juga memakai kitab-kitab tafsir yang lain, buku-buku, dan juga artikel yang berkaitan dengan persoalan-persoalan perempuan sebagai sumber data sekunder.

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah gabungan antara induktif dan komparatif. Metode induktif digunakan dalam rangka memperoleh gambaran yang utuh tentang penafsiran ketiga mufassir Indonesia tersebut terhadap ayat-ayat tertentu (yang sudah disebutkan dalam rumusan masalah) yang berkaitan dengan persoalan perempuan. Sedangkan Metode komparatif digunakan untuk membandingkan penafsiran di antara ketiga mufassir Indonesia tersebut, sehingga dapat diketahui persamaan dan perbedaannya serta kelebihan dan kekurangannya.

Penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutika. Hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu, bisa dipahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa kini, di mana di dalamnya sekaligus terkandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman (Komarudin, 1996: 18).

Dengan demikian pendekatan ini berusaha menjelaskan tiga subjek yang terlibat, yaitu: dunia pengarang, dunia teks dan dunia pembaca (Komarudin, *ibid*: 17). Dalam hal ini, dunia pengarang yang dimaksud adalah situasi sosial ketika ketiga mufassir Indonesia yang kitabnya menjadi objek penelitian ini hidup. Karena itu penelitian ini akan mengkaji pikiran dan keyakinan ketiga mufassir Indonesia tersebut yang mempengaruhi mereka ketika menafsirkan ayat-ayat tentang perempuan dalam surat al-Nisa. Dalam rangka menjelaskan situasi sosial ketiga mufassir Indonesia tersebut peneliti akan menggunakan pendekatan sejarah sosial (Atho', 1998: 105).

III. Hasil dan Analisis

A. Perempuan dalam Diskursus Al-Qur'an

i. Eksistensi Perempuan dalam al-Qur'an

Al-Qur'an, dalam memenuhi fungsinya sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia, sangat selektif dalam memilih dan memilah persoalan-persoalan yang akan disampaikan. Al-Qur'an tidak hanya menyampaikan informasi-informasi yang muncul pada saat turunnya, melainkan juga sarat dengan informasi-informasi yang sudah muncul pada masa sebelumnya. Dalam konteks ini keberadaan perempuan ikut menjadi bahan pembicaraan dalam al-Qur'an. Kadang kala perempuan disebutkan secara sepintas, sebagai pelengkap dalam sebuah informasi sejarah. Namun pada waktu yang lain, perempuan disebutkan

memiliki fungsi karakteristik dari peran yang dipandang pantas dilakukan oleh perempuan. Bahkan kadang kala perempuan disebutkan dalam sebuah alur cerita yang berkaitan dengan fungsi-fungsi kendala sosial. Karena itu, berkaitan dengan ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan, seorang pembaca atau penafsir harus memiliki pemahaman praktis yang berakar pada konteks. (Nurjannah, 2003: 62).

Dalam konteks ini, satu hal yang perlu dicermati adalah bahwa semua referensi karakter perempuan dalam al-Qur'an menggunakan idiosinkrasi, yakni semacam keistimewaan-keistimewaan kultural yang penting, yang memperlihatkan rasa hormat pada perempuan. Selain Maryam, ibunya Nabi Musa, al-Qur'an tidak pernah lagi menyebut nama-nama perempuan yang sedang dibicarakan. Kebanyakan yang disebut adalah para istri dan al-Qur'an menyebutnya dalam bentuk *idhafah*, dengan menggunakan beberapa istilah dalam bahasa Arab, seperti: *imra'ah*, *nisa*, atau *zauj*, dan kata itu selalu diikuti dengan nama laki-laki tertentu (*Ibid*: 62).

Berkaitan dengan kapasitas masing-masing individu, al-Qur'an menyatakan dengan sangat netral. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Mereka memiliki potensi yang sama dalam berhubungan dengan Allah. Dalam beberapa ayatnya secara tegas al-Qur'an menyatakan bahwa sebagai manusia, antara laki-laki dan perempuan pada hakikatnya memiliki nilai yang sama, baik dari segi asal usul (QS. An-Nisa/4: 1), pertumbuhan dan perkembangannya (QS. Ar-Ra'du/13: 11), maupun kesempatan untuk beramal dan beraktifitas (QS. An-Nisa/4: 124).

Dalam konteks ini, Allah tidak melihat manusia dari segi lahiriah, warna kulit, suku bangsa, status sosial, apalagi jenis kelamin. *Taqwa* merupakan *weltanschauung* yang paling mendasar dalam Islam (Rahman, 1980: 28-29). Diantara sekian banyak kandungan makna dari ungkapan *taqwa* tersebut, salah satunya adalah sebagai bentuk fungsionalisasi iman dan amal soleh dalam kehidupan (Irsyadunnas, 2005: 33). Orang yang bertaqwa dapat dipandang sebagai orang yang arif dan bijaksana dalam menjaga hubungannya dengan Allah, manusia, dan alam semesta melalui ketaatan terhadap aturan-aturan dan hukum-hukum Allah. Ketaatan yang dimaksud adalah kemampuan seseorang dalam memahami wahyu Allah, baik yang tertulis (al-Qur'an) maupun yang tak

tertulis (alam semesta) agar dapat selamat dan sukses dalam hidup dan kehidupan serta terhindar dari bahaya dan malapetaka (*Ibid*: 34).

2. Deskripsi Surat an-Nisa

Surat an-Nisa dinamakan demikian boleh jadi dikarenakan: 1) pada ayat pertama sudah memuat kata an-Nisa, 2) pada surat ini banyak sekali dibicarakan berbagai hal yang berkaitan dengan perempuan di banding surat-surat lainnya, karena itu disebut dengan *an-Nisa al-Kubra*. Istilah ini hanya sekedar untuk membedakan dengan surat lain yang juga banyak berbicara tentang perempuan yaitu surat at-Talaq, yang dikenal dengan *an-Nisa al-Sughra*.

Banyak persoalan yang dibahas dalam surat ini, seperti persoalan warisan, hukum nikah dengan mahram, kewajiban suami dan istri, sampai persoalan poligini (laki-laki yang memiliki istri lebih dari satu) (Shadily, 1990: 438). Dalam surat inilah pertama kali dibicarakan tentang asal usul kejadian manusia, laki-laki dan perempuan. Proses perkembangannya menjadi remaja, dewasa dan menikah. Bahkan pernikahan poligini juga dibahas secara jelas di sini.

Ayat-ayat berikutnya dalam surat an-Nisa berbicara tentang persoalan yang cukup urgen dalam hubungan suami istri, berkaitan dengan pembagian hasil usaha bersama selama berumah tangga. Hal ini mengindikasikan bahwa perempuan mendapat perhatian yang luar biasa dalam ajaran Islam.

Begitu juga ayat-ayat berikutnya secara berturut-turut menjelaskan tentang perintah untuk taat kepada Allah, dan larangan mempersekutukan-Nya. Ada juga perintah untuk memperhatikan anak yatim, orang miskin, dan kerabat dekat. Dalam surat ini juga dibahas tentang persoalan hukum dan kekuasaan, tentang perintah menegakkan keadilan, perintah berperang untuk menegakkan ajaran Allah. Larangan mengikuti *taghut*, hukum membunuh yang bukan haknya, dan beberapa hukum lainnya.

Surat ini ditutup dengan perintah untuk mengikuti ajaran-ajaran yang disampaikan oleh nabi-Nya. Namun perintah ini tidaklah memaksa, sehingga iman atau kafir adalah pilihan masing-masing. (an-Nisa: 170). Kebenaran datangnya adalah dari Allah sebagai pedoman dalam hidup. Siapa yang berpegang teguh dengannya, maka Allah akan memasukkan ke dalam kelompok orang yang mendapatkan rahmat. Demikian penutup dalam ayat 174-175 surat an-Nisa.

3. Konteks Sosio-Historis Surat an-Nisa

Berbicara tentang latar belakang sejarah turunnya surat an-Nisa, tidak bisa dilepaskan dari sejarah sosial masyarakat bangsa Arab secara umum ketika al-Qur'an turun. Pada masa pra Islam, perempuan tidak mendapatkan hak apa-apa dan diperlakukan secara tidak manusiawi. Mereka diperbudak, diperjualbelikan bahkan bisa diwariskan. Bahkan setelah mewarisi istri ayahnya seorang laki-laki dapat mengawininya. Apabila seorang laki-laki meninggal dunia, maka anak laki-lakinya yang paling tua atau anggota keluarga yang lain mempunyai hak untuk memilikinya, mengawininya jika mereka mau, mengawinkan dengan orang lain atau melarang janda tersebut untuk kawin (an-Naisaburi, 1991: 97).

Budaya Arab pra Islam juga membolehkan menguburkan bayi perempuan mereka hidup-hidup dengan alasan malu punya anak perempuan. Alasan lain yang sering disebutkan adalah karena memiliki beban yang berat jika memiliki anak perempuan, seperti sering jadi tawanan para musuh, dan juga jadi beban ekonomi bertambah. Dalam konteks inilah kemudian Nabi bersabda: siapa yang melahirkan anak perempuan dan tidak dikubur hidup-hidup, tidak menghinanya, tidak melebihi anak laki-laki dari anak perempuan tersebut, maka dia akan dimasukkan Allah ke dalam surga (Daud, t.th: 134). Hadis ini memberikan perbaikan yang sangat penting bagi kedudukan perempuan.

Berkaitan dengan jumlah istri, bangsa Arab pra Islam menghalalkan punya istri banyak, terutama bagi para pemuka dan pemimpin masyarakat (ath-Thabari, 1992: 534-535). Hal ini dilakukan adalah dalam rangka aliansi politik suku-suku Quraisy. Jika mereka dapat mengawini wanita dari suku-suku lain, tentu kekuatan suku-suku tersebut akan bertambah kuat. Dalam kondisi seperti inilah al-Qur'an datang dengan memberi batasan sampai empat (4) (Mahalli, 1989: 219). Namun pembatasan ini sesungguhnya tidak bisa dengan serta merta dijadikan alasan secara umum bolehnya poligini dalam Islam. Karena alasan yang sangat khusus di sini tidak bisa digeneralisasi begitu saja tanpa memperhatikan konteksnya (al-Qurthubi, 1970: 17).

Masalah warisan juga menjadi persoalan pokok dalam budaya Arab pra Islam. Anak-anak yang belum mampu berperang tidak mendapatkan hak warisan, justru harta warisan bisa turun kepada keluarga yang lain seperti anak paman. Dalam sebuah hadis juga pernah dijelaskan bahwa sahabat Saad bin

Abi Waqash bertanya pada Nabi: saya orang yang kaya raya, saya hanya memiliki seorang anak perempuan, apakah boleh saya mendedekahkan dua per tiga dari harta saya? Tidak kata Nabi. Apakah separohnya? Tidak juga jawab Nabi. Apakah sepertiganya? Benar kata Nabi, sepertiga itu sudah banyak (Mahalli, *ibid*: 223).

Berkaitan dengan masalah perceraian, bangsa Arab pra Islam juga memiliki suatu budaya yang khas. Seorang suami dapat menceraikan istrinya dengan alasan apapun, seperti si istri tidak sesuai dengan yang diinginkannya, dia tidak suka atau tidak menemukan cintanya, atau merasa tertipu oleh kecantikannya. Jadi laki-laki punya hak secara mutlak dalam hal perceraian. Namun dalam hal tertentu, istri juga dapat membujuk suaminya untuk menceraikannya (al-Haufi, 1954: 215). Dan yang paling merugikan pihak istri yang dicerai adalah bahwa dia tidak mendapatkan apa-apa dari harta suaminya. Bahkan mahar yang sudah diberikan bisa diminta lagi oleh suaminya (al-Mahalli, *ibid*: 230).

Dari beberapa kasus di atas, berdasarkan kondisi sosio-kultural masyarakat yang dihadapi Nabi, kehadiran al-Qur'an telah banyak memberikan perubahan yang luar biasa bagi hak perempuan. Paling tidak al-Qur'an telah memberikan landasan normatif dan hukum bagi hak dan kewajiban perempuan. Al-Qur'an mengkritik secara tajam perilaku jahiliyah yang tidak manusiawi terhadap perempuan. Namun ada juga yang masih dapat dilanjutkan jika tidak merugikan pihak perempuan. Karena itulah kehadiran Nabi dan al-Qur'an memiliki peranan penting bagi keberlangsungan hidup kaum perempuan, terutama dalam menentukan hak dan kewajibannya.

B. Setting Sosial-Intelektual Hamka, Hasbi dan Quraish Shihab

1. Biografi Ketiga Mufasir

Hamka terlahir dengan nama Abdul Malik Karim Amarullah. Dia lahir di sebuah kampung di tepi Danau Maninjau Sumatera Barat pada tanggal 16 Februari 1908. Ayahnya bernama Abdul Karim dan ibunya bernama Shafiyah (Hamka, 1974: 9). Ketika masih balita, dia ikut pindah bersama ayahnya merantau ke Padang Panjang. Ayahnya adalah seorang mubaligh dan guru agama. Di sinilah untuk pertama kalinya dia mendapatkan pendidikan agama, yaitu membaca al-Qur'an.

Pada waktu berumur 9 tahun, Hamka dimasukkan ayahnya ke sekolah desa (sekolah dasar sekarang) di Guguk Melintang pada tahun 1917. Sore harinya dia belajar agama di sekolah diniyah yang didirikan oleh seorang ulama terkenal yakni Zainudin Labai el-Yunusy. Dia inilah yang menurut Hamka guru yang mampu menyelami jiwa anak-anak didik (Hamka, *ibid*: 46-47).

Hamka tidak tamat di sekolah desa, kemudian dimasukkan ayahnya ke Madrasah Tawalib yang didirikan oleh ayahnya. Di sinilah dia banyak mengenal pelajaran agama, seperti *nahwu*, *sharaf* dan fikih. Namun dia tidak suka dengan pelajaran-pelajaran demikian. Satu-satunya pelajaran yang menarik baginya adalah pelajaran *'arudh* (meliputi syair Arab, *thawil*, *madid*, *basith*, dan lainnya) (Hamka, *ibid*: 58). Keluar dari Madrasah Tawalib, dia dimasukkan ayahnya ke Sumatra Tawalib Parabek. Di sinilah dia belajar dan berkenalan dengan Syekh Ibrahim Musa.

Tahun 1924 Hamka berangkat ke Yogyakarta untuk melanjutkan pendidikannya. Di Yogya dia tidak masuk ke sekolah formal, namun dia belajar ke beberapa orang tokoh agama di sana, di antaranya Ki Bagus Hadikusumo, seorang tokoh Muhammadiyah. Melalui tokoh inilah dia belajar al-Qur'an dan tafsir. Di samping itu, dia juga belajar ke tokoh-tokoh agama lainnya, seperti HOS Cokroaminoto (seorang tokoh Syarikat Islam), R.M. Suryopranoto dan H. Fakhruddin (Yunan, 2003: 40-41). Di Yogya juga dia mendapatkan pengalaman pertama kali berkenalan dengan organisasi pergerakan kemerdekaan, Jong Islamieten Bond.

Tahun 1925 Hamka kembali ke kampung halamannya, dan menetap di Padang Panjang. Kemudian pada akhir tahun 1928 dia berangkat ke tanah suci Mekah, sekaligus untuk melaksanakan haji pada akhir tahun 1928 (Hamka, *ibid*: 107). Pulang dari tanah suci, Hamka mulai mendapatkan tempat di hati masyarakat sebagai seorang alim atau ulama. Dia pernah menetap di Medan, Padang, Makasar, Padang Panjang, dan Jakarta (Hamka, *ibid*: 153).

Di samping aktif sebagai mubaligh, Hamka juga melibatkan diri dengan dunia tulis menulis. Dia mulai menulis di koran Pelita Andalas Medan, Majalah Seruan Islam Pangkalan Berandan, dan Suara Muhammadiyah Yogya (Yunan, 2003: 51-53). Sejak menetap di Yogya, Hamka sudah mulai akrab dengan organisasi Muhammadiyah. Bahkan dia sering mengikuti kegiatan-kegiatan yang

diadakan organisasi tersebut. Puncaknya adalah ketika dia mengikuti kongres Muhammadiyah ke 18 di Solo. Setelah itu dia mulai dipercaya untuk memimpin Muhammadiyah. Mulai dari ketua cabang Muhammadiyah di Padang Panjang tahun 1930 sampai akhirnya menjadi Pimpinan Pusat Muhammadiyah di Jakarta tahun 1953-1971 (Rusydi, 1981: 2-4).

Sewaktu di Jakarta dia banyak melibatkan diri dalam kegiatan keagamaan di Mesjid al-Azhar sebagai penceramah. Dari ceramah-ceramahnya kemudian dia dituduh melanggar Penpres Anti Subversif. Akhirnya dia ditahan dan masuk penjara selama 2 tahun (1964-1966). Sebagai seorang ulama dan agamawan, penjara bukanlah tempat yang menakutkan baginya, karena dalam penjara itulah dia menyelesaikan penulisan Tafsir al-Azhar, yang terkenal itu (Rusydi, *ibid*:5).

Keluar dari penjara Hamka tidak mau lagi terlibat dalam dunia politik. Aktifitasnya lebih banyak dihabiskan dalam kegiatan keagamaan. Tahun 1975 dia pernah menjadi ketua MUI. Namun 6 tahun kemudian, tahun 1981, dia mengundurkan diri sebagai ketua MUI karena fatwa haram yang dikeluarkannya berkaitan dengan perayaan natal. Akhirnya pada tanggal 24 Juli 1981, dia menghembuskan nafas yang terakhir dalam usia 73 tahun (Yunan, *ibid*: 52-53).

Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy lahir di Lhokseumawe, Aceh Utara, pada tanggal 10 Maret 1904. Ayahnya bernama Tengku Muhammad Husen bin Muhammad Su'ud, seorang ulama, pendidik dan pejuang. Sedangkan ibunya bernama Tengku Amrah, juga seorang keturunan ulama di Aceh (Nourouzzaman, 1997: 3).

Umur delapan tahun Hasbi sudah khatam al-Qur'an. Kemudian dia mulai belajar ilmu agama seperti tafsir dan fiqih kepada ayahnya sendiri. Oleh ayahnya, kemudian dia dimasukkan ke dayah (pesantren dalam bahasa Aceh). Di dayah inilah dia mendalami bahasa Arab, fiqih, hadis dan tafsir. Dia belajar berpindah-pindah dari satu dayah ke dayah yang lain, selama 8 tahun (1912-1920) sesuai dengan kebutuhan ilmu yang akan dipelajarinya (*ibid*: 13-14).

Di samping belajar di dayah, dia juga belajar kepada ulama besar lainnya seperti Syekh Muhammad bin Salim al-Khalali, seorang pembaharu pemikiran Islam Indonesia. Dari tokoh inilah Hasbi banyak membaca buku-buku dan majalah-majalah yang berisi pemikiran pembaharuan Islam. Melihat begitu

besarnya minat Hasbi terhadap ilmu, maka pada tahun 1926 dia dikirim oleh gurunya ke Surabaya untuk belajar pada Perguruan al-Irsyad, yang didirikan oleh Syekh Ahmad al-Surkati. Di sinilah dia kembali memperdalam ilmu bahasa Arab melalui sumbarnya langsung yakni orang-orang Arab yang menjadi guru dan murid di Perguruan al-Irsyad (*ibid*: 14-16).

Tahun 1928 dia pulang ke kampung halamannya, Lhokseumawe. Dia bersama dengan gurunya, al-Khalali, mendirikan sebuah sekolah yang diberi nama al-Irsyad. Hasbi memang tidak bisa meninggalkan dunia pendidikan, yang memang sudah mendarah daging dalam dirinya. Setelah sekolahnya ditutup tahun 1932, dia pindah ke Kutaraja Banda Aceh dan menjadi guru di sekolah HIS dan MULO. Tahun 1940, Hasbi berhasil mendirikan sebuah sekolah sendiri dengan nama Darul Irfan (*ibid*: 20-24).

Karir akademiknya semakin menanjak setelah Hasbi pindah ke Yogyakarta pada tahun 1951 atas tawaran Menteri Agama waktu itu (KH. Wahid Hasyim) untuk mengajar di perguruan tinggi Islam yakni PTAIN (*ibid*: 27-29). Di samping sibuk dalam dunia pendidikan, Hasbi juga melibatkan diri dengan organisasi kemasyarakatan dan politik. Dia pernah menjadi anggota YIB Daerah Aceh, Nadil Islahil Islam, dan Muhammadiyah. Bahkan dia pernah menjabat Pimpinan Muhammadiyah Wilayah Aceh. Namun demikian, dia juga pernah merasakan pengalaman pahit dalam perjalanan hidupnya yaitu ditangkap dan ditahan selama 2 tahun oleh gerakan revolusi sosial PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) tanpa alasan yang jelas. Atas desakan Muhammadiyah dan bantuan Muhammad Hatta, dia akhirnya dibebaskan.

Dalam dunia politik, Hasbi juga pernah bergabung dengan partai Masyumi. Dalam pemilu 1955, dia terpilih menjadi anggota Dewan Konstituante. Setelah mencapai puncaknya, dia akhirnya menghembuskan nafas terakhir pada tanggal 9 Desember 1975.

Muhammad Quraish Shihab lahir pada tanggal 16 Februari 1944 di Rappang Sulawesi Selatan. Ayahnya bernama Abdurrahman Shihab seorang ulama, pendidik, dan guru besar tafsir di Sulawesi Selatan. Bahkan dia dianggap sangat berjasa dalam membina dua PT di Sulawesi Selatan yakni UMI (Universitas Muslimin Indonesia) dan IAIN Alaudin makasar. Sedangkan ibunya bernama Asma Aburisah (Quraish, 1994: 7).

Menurutnya, kecintaanya pada al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh ketokohan ayahnya sebagai seorang ahli tafsir. Sejak umur 6/7 tahun dia sering diajak ayahnya ikut dalam pengajaran al-Qur'an dan tafsir. Dalam kesempatan itulah dia sering mendengar kisah-kisah dan nasehat-nasehat yang disampaikan ayahnya yang bersumber dari al-Qur'an (*ibid*: 14).

Pendidikan formalnya diawali dari Sekolah Dasar di Ujung Pandang. Kemudian dia melanjutkan ke Malang dengan masuk ke sebuah pesantren Dar al-Hadis al-Fiqhiyyah. Selanjutnya untuk mendalami studi keislamannya, tahun 1958 dia dikirim oleh ayahnya ke Mesir, dan diterima di kelas II Tsanawiyah al-Azhar. Selesai dari Tsanawiyah, dia langsung melanjutkan ke Universitas al-Azhar Fakultas Ushuludin Jurusan Tafsir Hadis. Tahun 1967 dia berhasil mendapatkan gelar L.c. Tidak puas sampai disitu dia kembali melanjutkan ke tingkat pascasarjana, masih pada jurusan yang sama, tafsir hadis. Hanya dua tahunan, tahun 1969, dia berhasil meraih gelar MA dengan judul tesis: *al-I'jaz al-Tasyri'iy li al-Qur'an al-karim*. (Tim, 1994: 110).

Sekembalinya dari Mesir, Quraish langsung melibatkan diri dalam dunia pendidikan, seperti ayahnya. Bahkan tahun 1973 dia berhasil dilantik sebagai Pembantu Rektor III IAIN Alaudin Makasar. Selain itu dia juga ditunjuk sebagai Koordinator PTS Wilayah VII Indonesia Timur, dan Wakil Ketua bidang pembinaan mental POLRI Indonesia bagian Timur (*ibid*: 111).

Tahun 1980 Quraish kembali ke Mesir untuk melanjutkan pendidikannya pada tingkat doktor (s3). Dengan pengalaman yang cukup lama dalam bidang kajian al-Qur'an, dia tidak butuh waktu lama untuk menyelesaikan studinya. Tahun 1982 dia berhasil meraih gelar doktor dengan prediket *summa cum laude*, dengan judul disertasi: *Nazm al-Durar li al-Biq'a'i Tahqiq wa Dirasah* (Quraish, 1994: 6).

Dalam dunia akademis, Quraish diangkat sebagai dosen di Fakultas Ushuludin IAIN Syahid Jakarta. Begitu juga karena keahliannya dalam bidang kajian al-Qur'an, dia diangkat menjadi Wakil Ketua MUI (sejak 1984), Anggota Lajnah Pantashih al-Qur'an DEPAG (sejak 1989), anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989), asisten Ketua Umum ICMI, sebagai Rektor IAIN Jakarta (1992-1998), sebagai Menteri Agama RI (1998), dan terakhir sebagai Duta Desar RI untuk Mesir (1999) (*ibid*).

2. Deskripsi Ketiga Kitab Tafsir

Pemberian nama al-Azhar bagi kitab tafsir ini merujuk kepada Mesjid al-Azhar di Jakarta. Karena asal usul munculnya kitab tafsir ini adalah berawal dari kajian rutin tafsir al-Qur'an yang diberikan oleh Hamka bagi jamaah Mesjid al-Azhar. Awalnya dia memperkenalkan tafsir tersebut kepada masyarakat luas melalui sebuah majalah Gema Islam. Dia mulai menyampaikan tafsir tersebut di Mesjid al-Azhar dan dimuat di majalah Gema Islam sejak tahun 1962 (Hamka, 1983: I, 49).

Setelah berlangsung sekitar dua tahun, Hamka sempat berfikir apakah dia mampu menyelesaikan tafsir ini, sementara dia sangat sibuk dengan aktifitas keagamaannya. Ternyata kekhawatirannya terjawab, ketika dia ditangkap dan dipenjarakan pada tahun 1964-1966 (Yunan, 2003: 54-55). Inilah hikmah yang benar-benar luar biasa baginya (Hamka, 1983: I, 53).

Secara teoritis, tafsir al-Azhar dapat dikategorikan kepada *tafsir bil ra'yi* (*Ibid*: 25-30). Adapun metode yang digunakan Hamka dalam menafsirkan al-Qur'an adalah menggunakan metode tafsir *tahlili* atau analisis. Sedangkan berkaitan dengan corak tafsir, penafsiran Hamka dapat dikategorikan menggunakan corak sastra budaya kemasyarakatan (*adabi ijtima'iy*) (*Ibid*: 41).

Secara eksplisit, Hasbi tidak menjelaskan mengapa dia memberi judul kitab tafsirnya dengan nama Tafsir al-Qur'an al-Majid an-Nur. Dalam pembukaan tafsirnya dia hanya mengatakan: kemudian dengan berpedoman kepada kitab-kitab tafsir yang mu'tabar, kitab-kitab hadis yang mu'tamad, kitab-kitab sirah yang terkenal menyusun tafsir ini yang saya namai an-Nur (Hasbi, 1995: I, x).

Kitab tafsir ini ditulis oleh Hasbi sejak tahun 1952 dan selesai tahun 1961. Tentu saja penulisan ini membutuhkan kesabaran yang luar biasa, karena sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa dia juga memiliki aktifitas yang sangat sibuk. Mulai dari menjadi guru atau dosen, memimpin sebuah fakultas, bahkan universitas, juga sebagai anggota konstituante. Hasbi menulis tafsirnya ini dengan cara mendiktekan kepada seorang pengetik, yang kebetulan anaknya sendiri, yakni Nourouzzaman Shiddiqi. Di samping sebagai pengetik, Nourouzzaman juga kadang kala terlibat diskusi dengan ayahnya, ketika menulis tafsir tersebut (*Ibid*: vii-viii).

Berkaitan dengan karakteristik tafsirnya, secara teoritis bersifat *bil ra'yi* atau *bil ma'tsur*. Adapun metode yang digunakan oleh Hasbi adalah metode *tahlili* atau analisis. Sedangkan coraknya lebih cenderung bercorak *adabi ijtima'i*.

Setelah mencermati kitab Tafsir al-Misbah, penulis tidak menemukan informasi yang menjelaskan kenapa Quraish memberi nama kitab tafsirnya dengan nama al-Misbah. Dalam "Sekapur Sirih" nya, dia hanya menyatakan: al-Qur'an al-karim adalah kitab yang oleh Rasulullah SAW dinyatakan sebagai "*ma'dubatullah*" (hidangan Ilahi). Hidangan ini membantu manusia untuk memperdalam pemahaman dan penghayatan tentang islam dan merupakan pelita bagi umat Islam dalam menghadapi berbagai persoalan hidup (Quraish, 2002: I, v).

Mencermati uraian di atas dapat dianalisa bahwa kata al-Misbah mengandung makna lampu atau penerang. Jika makna ini dikaitkan dengan uraian di atas, maka ada satu kata yang mungkin memiliki kesamaan makna dengan makna kata al-Misbah yaitu pelita. Dapat disimpulkan mungkin kata inilah, pelita, yang dimaksudkan oleh Quraish dengan makna dari judul kitab tafsirnya, al-Misbah (lampu, penerang, pelita) (Hamdani, 2002: 176).

Penulisan Tafsir al-Misbah dimulai pada tahun 1999 di Mesir dan diselesaikan pada tahun 2003. Pada saat itu dia sedang menjabat Duta Besar Indonesia untuk Mesir, Somalia dan Jibuti. Pada saat itulah tafsir tersebut mulai ditulis. Pada awalnya penulis bermaksud menulis secara sederhana, bahkan direncanakan hanya sampai tiga volume. Namun karena kenikmatan ruhani yang terasa ketika menyelami al-Qur'an mengantar penulis untuk terus membaca, mengkaji, dan menuliskan kandungannya. Akhirnya tafsir tersebut selesai juga ditulis sampai volume kelima belas. Sehingga lengkap sudah dia menafsirkan al-Qur'an 30 juz (Quraish, 2002: I, viii).

Secara teoritis, *Tafsir al-Misbah* dapat dikategorikan kepada tafsir *bil ra'yi* (Ibid: xiii). Untuk metode penafsiran, tampaknya Quraish menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat yang dia hadapi dan tujuan penulisan tafsir tersebut (Ibid: ix). Metode yang digunakannya dalam menulis *Tafsir al-Misbah* ini adalah gabungan metode *maudhu'i* (al-Farmawi, 1994: 45-46) dan *tahlili* (Quraish, 1992: 86).

C. Analisa Komparatif Penafsiran Surat An-Nisa Menurut Ketiga Mufasir

1. Penciptaan Perempuan

Ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar adalah surat an-Nisa ayat 1, yaitu:

..... ﴿رُؤُوسُهُمُ مِنَ النَّارِ وَمِنْهُم مُّذْمَبُونَ وَإِنَّ جُنَّهْمُ لَهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾

Terjemahannya: *Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari "nafs wahidah", dan "minha" Allah menciptakan pasangannya...*

Ayat di atas menunjukkan bahwa kejadian manusia tidak ada perbedaan secara substansi. Hal ini memberikan isyarat bahwa al-Qur'an tidak melakukan diskriminasi terhadap perempuan dalam proses penciptaan. Begitu juga Rasulullah sendiri tidak pernah mengeluarkan statemen yang bersifat diskriminatif. Bahkan beliau selalu mengcounter informasi-informasi atau mitos-mitos yang bernada demikian.

Jika memang demikian, apa sebenarnya yang menjadi penyebab munculnya pemahaman yang diskriminatif terhadap perempuan. Dalam konteks itulah patut dicermati penjelasan dari para mufasir, karena merekalah yang dianggap punya kapasitas dalam menjelaskan al-Qur'an. Berkaitan dengan ayat di atas, ternyata pokok persoalan bersumber dari kalimat *nafs wahidah* dan *wa khalaqa minha zaujaha*.

Beberapa mufasir Indonesia juga mencoba menjelaskan apa sebenarnya yang dimaksud oleh ayat ini. Hasbi ash-Shiddieqy (selanjutnya disebut Hasbi), misalnya, menyatakan bahwa mayoritas ulama berpendapat bahwa ungkapan "*nafs wahidah*" berarti Adam. Kemudian mereka menetapkan bahwa Adam itulah bapak manusia, padahal ayat ini sama sekali tidak membicarakan hal tersebut. Lebih lanjut disebutkan bahwa Allah tidak memberikan penjelasan secara tegas apa dan bagaimana sebenarnya "*nafs wahidah*" (diri yang satu) tersebut. Karena itu, menurutnya, tidak perlu diperdebatkan. Sehingga jika ada pendapat (dari ilmuwan barat) yang menyatakan bahwa tiap-tiap jenis manusia mempunyai seorang bapak, itupun tidak menyalahi al-Qur'an. Pendapat itu hanya berlawanan dengan Taurat yang menegaskan bahwa Adam itu bapak manusia. Di akhir uraian tentang ungkapan ini, dia lebih setuju dengan

pendapat Abduh yang menyatakan bahwa secara lahiriah ayat ini tidak menghendaki bahwa “*nafs wahidah*” itu adalah Adam, karena berlawanan dengan penyelidikan ilmu dan sejarah (Hasbi, 1975: II, 176).

Berkaitan dengan ungkapan “*wa khalaqa minha zaujaha*” menurut Hasbi tidak dapat ditafsirkan dengan hadis tulang rusuk. Karena itu hanyalah pendapat sebagian ulama yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Ayat ini sama sekali tidak mengandung makna seperti itu. Dia juga mengutip pendapat al-Asfahani yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan “*minha*” dalam ungkapan tersebut adalah dari jenisnya, bukan dari zatnya (*Ibid*: 178).

Sementara itu, Hamka menyatakan bahwa statemen ayat “*min nafs wahidah*” sesungguhnya ingin menjelaskan tentang makna kesetaraan antara sesama manusia (Hamka, 1984: IV, 219-220). Menarik untuk disimak di sini, bagaimana Hamka menjelaskan makna dari kata “*nafs wahidah*” dan “*wa khalaqa minha zaujaha*”. Dalam penjelasannya, Hamka ternyata sama sekali tidak menyebut nama “Adam”, yang menjadi perdebatan pokok dalam penafsiran ulama klasik, sebagai asal usul umat manusia, termasuk asal usul perempuan. Bagi Hamka, yang dimaksud “*nafs wahidah*” dalam ayat tersebut adalah satu dalam kesatuan substansi manusia, yaitu akal fikiran dan naluri kemanusiaan. Pendek kata, Hamka ingin mengatakan bahwa seluruh umat manusia di dunia ini diberikan hak kebutuhan yang sama oleh Allah, yang secara substansi sumbernya adalah satu. Adanya ungkapan yang mengibaratkan penciptaan manusia seperti penciptaan alam semesta, mengindikasikan bahwa konsep “*nafs wahidah*” baginya adalah sesuatu yang bersifat netral, atau tidak punya jenis kelamin. Ini merupakan wacana baru yang dikemukakan oleh Hamka berkaitan dengan asal usul umat manusia. Secara implisit nampak di sini bahwa baginya tidak ada perbedaan antara asal-usul penciptaan laki-laki dan perempuan. Kedua jenis kelamin tersebut diciptakan dari unsur yang sama. Di sini tersirat bahwa beliau sudah memiliki konsep kesetaraan gender dalam hal penciptaan perempuan (*Ibid*: 218).

Mufasir kontemporer Indonesia lainnya, yakni Quraish Shihab tidak terlalu tegas menolak atau mendukung penafsiran ulama klasik tentang ayat tersebut (Quraish, 2004: 2, 330-331). Quraish juga menyebutkan bahwa sebagian mufasir klasik menafsirkan kata “*nafs wahidah*” dengan “Adam”. Hal ini membawa

konsekuensi bahwa kata “*zaujaha*” harus ditafsirkan dengan “pasangannya” yang populer dengan nama Hawa. Hal ini pulalah yang membawa sebagian mufasir klasik untuk menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari Adam. Pemahaman inilah yang kemudian menimbulkan pandangan negatif terhadap perempuan, karena diciptakan dari bagian laki-laki. Pemahaman ini kemudian mereka perkuat dengan sebuah hadis yang menyatakan bahwa perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki (*Ibid*: 331).

Quraish juga mengutip pendapat (Thabathaba’i) yang menolak perempuan tercipta dari bagian laki-laki (tulang rusuk laki-laki). Karena dalam ayat tersebut tidak ada sedikitpun keterangan yang menyatakan demikian. Justru menurut Tabatab’i, ayat tersebut menjelaskan bahwa perempuan diciptakan dari jenis yang sama dengan laki-laki.

Mencermati uraian di atas, tampaknya Quraish tidak berani memberikan pendapat yang tegas tentang makna kata ‘*nafs wahidah*’. Dia hanya menyebutkan pendapat beberapa ulama tafsir klasik dan modern yang secara umum kontradiksi. Hal ini mengindikasikan bahwa Quraish sepertinya tidak mau terlibat lebih jauh dalam perdebatan asal usul perempuan ini. Karena secara implisit dapat dipahami bahwa dia lebih cenderung untuk memahami ayat tersebut secara harfiah moderat. Artinya dia hanya memahami ayat tersebut seperti yang tertulis dalam ayat bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki. Dia tidak mau menafsirkan secara tegas apakah dari bagian laki-laki atau jenis laki-laki. Namun dia memberikan catatan bahwa jika seandainya benar perempuan tercipta dari bagian laki-laki itu bukan berarti bahwa perempuan kedudukannya lebih rendah dari laki-laki.

Beberapa uraian di atas, jika ditinjau menurut teori analisis gender, sebagaimana yang dikemukakan oleh Mansur Fakih, (Fakih, 1996: 46-49), terlihat bahwa penafsiran ulama klasik telah melakukan sebuah tindakan subordinasi dan marginalisasi terhadap perempuan. Mereka secara mayoritas berpendapat bahwa perempuan diciptakan dari bagian diri laki-laki. Bahkan ada yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Pernyataan semacam ini secara eksplisit telah memposisikan perempuan sebagai subordinasi dari laki-laki, atau lebih dikenal dengan istilah jenis kelamin kedua (*the second sex*). Padahal prinsip dasar dalam ajaran agama Islam menyatakan bahwa antara laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama

dalam hidup dan kehidupan di dunia ini. Perempuan bukanlah subordinasi dari laki-laki.

Berbeda dengan pendapat ulama klasik, mufasir Indonesia ternyata sadar betul dengan prinsip dasar ajaran agama tersebut. Terutama Hasbi dan Hamka secara tegas menolak pendapat yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari bagian laki-laki. Bahkan menurut mereka pernyataan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki tidak dapat diterima sama sekali. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka telah mencoba merenungkan dan mengemukakan pemikiran berdasarkan teori analisis gender, terutama berkaitan dengan teori subordinasi dan marginalisasi. Mereka secara tegas memposisikan perempuan sejajar dengan laki-laki.

2. Kepemimpinan dalam Keluarga

Ayat yang menjadi rujukan adalah ayat 34 surat an-Nisa, sebagai berikut:

..... ﴿٣٤﴾ أَمْوَالِهِمْ مِنْ أَنْفُقِهِمْ وَإِذَا بَعْضٌ عَلَى بَعْضٍ بِاللَّهِ فَضْلٌ بِمَا الْبَنَاءُ عَلَى قَوْمٍ الرِّجَالُ

Terjemahannya: 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....

Hampir sama dengan penjelasan sebelumnya, diskursus tentang kepemimpinan dalam keluarga juga menimbulkan beragam penafsiran. Hal ini terjadi ketika mereka menafsirkan kalimat “*ar-rijal qawwamun ala an-nisa*” dan “*bima fadhhalallahu*”. Secara umum para mufasir menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kalimat “*ar-rijal qawwamun ala an-nisa*” adalah laki-laki sebagai pemimpin dalam rumah tangga (ath-Thabari, 1992: IV, 46). Mereka berbeda pendapat ketika menjelaskan alasan dari kepemimpinan tersebut. Jika mengacu kepada ayat di atas, maka alasan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan adalah: 1) karena kelebihan yang diberikan Allah kepadanya, 2) karena kewajiban mereka memberikan nafkah keluarga.

Pertanyaannya sekarang adalah kelebihan dalam bentuk apa yang diberikan Allah kepada laki-laki sehingga mereka berhak menjadi pemimpin dalam rumah tangga. Menurut al-Shabuni, kelebihan yang dimaksud oleh ayat

tersebut adalah kelebihan intelektual, kemampuan mengelola rumah tangga, kemampuan mencari nafkah dan membiayai kehidupan keluarga (Shabuni, 1981: 274, ath-Thabathaba'i, 1991: II, 351).

Hasbi, dalam tafsirnya, menjelaskan bahwa laki-laki memang telah ditetapkan sebagai pengurus kaum perempuan, karena kelebihan yang diberikan Allah kepadanya. Adapun yang dimaksud pengurus di sini adalah melindungi, memelihara, menuntun, dan memimpin. Karena itu pulalah kewajiban perang ditujukan kepada laki-laki. Sebab hakikat perang adalah melindungi diri (anak, keluarga dan masyarakat) dari serangan musuh. Sedangkan kelebihan yang dimaksud adalah kewajiban memberikan nafkah.

Ada yang menarik dari uraian Hasbi bahwa kepemimpinan ini hanya dalam lingkup yang disebutkan di atas. Di luar itu semua antara laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama (Hasbi, 1995: II, 196). Dengan kata lain, Hasbi begitu yakin bahwa secara hakikat kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan tidak ada perbedaan. Manusia diciptakan oleh Allah dari unsur yang sama, dan lahir ke dunia ini juga memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam segala hal. Pemikiran semacam ini merupakan bagian dari konsep atau teori yang dikembangkan dalam teori kesetaraan gender (Fakih, 2001: 72-75).

Sedikit berbeda dengan Hasbi, Hamka menafsirkan ayat tersebut dengan menyatakan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam rumah tangga merupakan sebuah keniscayaan realita. Artinya, kata Hamka, meskipun tidak ada keterangan atau perintah dalam agama, tapi kenyataannya memang laki-lakilah yang memimpin perempuan dalam rumah tangga (Hamka, 1983: V, 46). Adapun yang menjadi alasannya menurut Hamka adalah: 1) lantaran Allah sudah melebihkan sebagian mereka, yaitu laki-laki atas sebagian yang lain yaitu perempuan. Kelebihan yang dimaksud adalah kelebihan tenaga dan kecerdasan. Meskipun, lanjutnya, ada juga perempuan yang lebih cerdas dari laki-laki atau lebih kuat, maka hal itu tidak lebih dari sesuatu yang bersifat kasuistis (sesuatu yang jarang terjadi). Hal yang bersifat kasuistis tidak bisa dijadikan dasar dalam penetapan hukum (*Ibid*: 47).

Masih dalam rangkaian ayat ini, dan berkaitan dengan posisi laki-laki sebagai pemimpin dalam keluarga, ada satu persoalan yang juga banyak dibicarakan oleh kalangan mufasir dan feminis, yakni masalah *nusyuz*. Menurut

Hamka, prinsip dasar dalam ajaran Islam adalah saling menghargai dan menghormati, sehingga tidak diperbolehkan salah satu pihak suami atau istri melakukan tindak kekerasan terhadap pihak lain. Namun dalam konteks istri yang *nusyuz*, lanjutnya, merupakan sudah ketentuan Allah bahwa suami diizinkan melakukan tahap yang ketiga dalam mengajari istrinya. Hanya saja pelaksanaan dari tahapan yang ketiga itu, berupa pukulan, ada syaratnya yaitu harus dalam sebuah kondisi yang sudah sangat terpaksa atau darurat, dan memukulnya pun tidak boleh sampai menyakiti. Bahkan dalam sebuah hadisnya Nabi menyatakan bahwa: orang baik di antara kamu niscaya tidak akan pernah memukul istrinya. (Hamka, 1983: 51).

Sementara itu bagi Quraish Shihab, meskipun mencoba menganalisa kata “*ar-rijal*” dan “*qawwam*” secara detail, namun dia juga menyatakan bahwa kepemimpinan itu memang sudah ditetapkan oleh Allah bahwa laki-laki menjadi pemimpin (pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan) bagi perempuan (Quraish, 2004: 2, 424-425). Alasan yang dikemukakan juga hampir sama dengan mufasir sebelumnya, yakni 1) karena masing-masing pihak telah diberi keistimewaan oleh Allah. Keistimewaan laki-laki memang sudah diformat oleh Allah untuk menunjang tugasnya sebagai kepala keluarga. Begitu juga keistimewaan perempuan sudah diformat oleh Allah untuk menunjang tugasnya sebagai pendidik bagi anak-anaknya (*Ibid*: 424).

Adapun alasan yang kedua 2) yakni disebabkan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka. Menurut Quraish, alasan yang kedua ini cukup logis dan realistis. Karena kenyataannya memang demikian bahwa laki-laki memberikan nafkah kepada perempuan sudah berlangsung sekian lama, dan masih berlangsung juga sampai sekarang. Hal ini mengindikasikan juga bahwa secara fitrahnya perempuan ingin nafkahnya dipenuhi oleh laki-laki, dan laki-laki juga punya tabiat ingin menafkahi perempuan. Bahkan masing-masing pihak akan merasa malu jika terjadi hal yang sebaliknya. Dengan demikian, tambahnya, datangnya kewajiban bagi suami untuk menafkahi istrinya, dalam ajaran Islam, memberikan kebanggaan bagi suami, dan sekaligus juga kebanggaan bagi istri.

Adapun berkaitan dengan perilaku *nusyuz* dari pihak istri, menurut ayat tersebut dapat diselesaikan dengan tiga langkah: nasehat, hubungan sek, dan memukul. Berkaitan dengan langkah yang ketiga, yang sering diperdebatkan,

nampaknya Quraish berpendapat sama dengan Hamka, bahwa kebolehan memukul adalah dengan syarat tidak menyakitkan. Dia menambahkan bahwa jika dikaitkan dengan isu yang berkembang saat ini bahwa langkah memukul tidak relevan lagi (karena bisa dianggap melanggar HAM) juga tidak seluruhnya benar. Karena beberapa pakar pendidikan masih mengakui bahwa memukul tetap diperlukan dalam kasus-kasus tertentu. (Quraish Shihab, 2002: 432).

Namun demikian, lanjut Quraish, memang ada juga pendapat yang menyatakan bahwa langkah yang ketiga (memukul) bukanlah kewenangan suami, tapi pemerintah. Demikian pendapat Atha' bin Abi Rabah. Pendapat ini juga didukung oleh ulama-ulama yang lain dengan mengemukakan sebuah hadis yang mengecam suami yang suka memukul istrinya: "orang-orang yang terhormat tidak memukul istrinya". Demikian penjelasan Ibnu Arabi. Setelah mengemukakan pendapat tersebut Quraish berkesimpulan bahwa jika pemukulan tetap dibolehkan haruslah mengacu pada nasehat Nabi bahwa tidak boleh memukul yang menciderai. Pemukulan tidak dibenarkan bagi kelompok masyarakat yang menganggap bahwa pemukulan adalah sebuah penghinaan (yang dimaksud boleh jadi melanggar HAM).

Jika dianalisa dengan teori analisis gender, sebagaimana yang dikemukakan oleh Mansur Fakih, (Fakih, 2001: 72-75), persoalan *nusyuz* menjadi sangat kontra produktif. Ada dua teori analisis gender yang dapat digunakan di sini yaitu teori violence dan diskriminatif. Teori violence menyatakan bahwa terjadinya ketidakadilan gender dalam masyarakat adalah karena adanya perbedaan kedudukan antara suami dan istri dalam keluarga. Begitu juga akibat dari perbedaan itu, maka terjadilah diskriminasi terhadap salah satu jenis kelamin, yakni perempuan. Padahal secara substansi, antara laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama dalam rumah tangga. Dengan kata lain, suami menjadi partner bagi istri dan istri menjadi partner bagi suami. Tidak ada hak bagi suami untuk melakukan tindakan violence (KDRT) terhadap istrinya. (Nasarudin, 2001: xxxiii).

Dalam konteks ini, ketiga mufasir di atas hampir sependapat menyatakan bahwa kebolehan suami melakukan pemukulan, sebagai langkah yang ketiga dalam penyelesaian *nusyuz*, haruslah bersandar kepada hadis Nabi. Dalam beberapa hadisnya Nabi menjelaskan bahwa suami yang baik tidak akan pernah memukul istrinya. (Quraish Shihab, 2002: 432). Pernyataan ini secara implisit

mengandung makna bahwa sedapat mungkin seorang suami harus menjauhkan dirinya dari melakukan pemukulan terhadap istrinya. Namun demikian, menurut mufasir di atas dalam kondisi tertentu pemukulan masih diizinkan dengan syarat tidak boleh sampai menyakiti.

Dari sini dapat dicermati bahwa ada perbedaan prinsip yang digunakan oleh mufasir di atas dengan teori analisis gender. Ketiga mufasir tersebut mengacu kepada prinsip keistimewaan dan kelebihan yang diberikan Allah kepada laki-laki. Sehingga dengan demikian, laki-laki diposisikan sebagai pemimpin dalam keluarga dan izinkan mengambil langkah-langkah tertentu untuk menyelesaikan persoalan keluarga. Termasuk dalam hal ini adalah kebolehnya melakukan pemukulan terhadap istri yang *nusyuz*.

Sedangkan teori analisis gender mengacu kepada prinsip kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan. Sehingga laki-laki dan perempuan menempati posisi yang sama dalam keluarga, suami menjadi patner bagi istrinya dan istri menjadi patner bagi suaminya. Dengan demikian, seorang suami tidak dibenarkan melakukan tindakan violence (termasuk pemukulan) terhadap istrinya.

3. Pembagian Warisan

Ayat yang menjadi dasar adalah surat an-Nisa ayat 11, sebagai berikut:

..... ﴿١١﴾ الْأُنثَىٰ حِطَّةٌ مِّثْلُ لِّلذَّكَرِ ۖ وَلِلذَّكَرِ مِثْلُ لِّلْأُنثَىٰ ۚ فِي ٱللَّهِ يُؤْتِيكُم

Terjemahannya: Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan

Dalam ayat tersebut terdapat redaksi “*li adz-dzakari mitslu hazhzi al-untsayain*” (bagi anak laki-laki mendapatkan dua kali bagian anak perempuan). Pertanyaan yang muncul di sini adalah mengapa anak laki-laki mendapat bagian dua kali anak perempuan. Apakah ketentuan seperti itu sudah memenuhi rasa keadilan dan tidak diskriminatif.

Menurut Hasbi, alasan laki-laki mendapat dua kali perempuan, karena tugasnya yang berat dalam memenuhi kewajiban nafkah. Laki-laki di samping dia harus menafkahi: dirinya, juga wajib menafkahi istrinya, anak-anaknya, dan

mungkin juga saudara-saudaranya perempuan yang lain. Sedangkan perempuan tidak memiliki tanggung jawab apapun, kecuali terhadap dirinya ketika sebelum menikah (Hasbi, 1995: II, 196).

Hasbi juga mengutipkan sebuah riwayat *asbabun nuzul* dari ayat ini yang bersumber dari Jabir. Dengan turunnya ayat ini, menjadi awal pengaturan pembagian harta warisan dalam Islam. Melalui ayat ini ada dua hal yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an: 1) menjelaskan tentang kadar atau ukuran untuk masing-masing ahli waris, yang berhak menerima warisan, 2) mengkritik adat kebiasaan orang Arab pra Islam yang tidak memberikan harta warisan kepada perempuan. Ini merupakan suatu perubahan yang luar biasa dalam konteks hubungan sosial kemasyarakatan dalam dunia Arab ketika itu (*Ibid*: 197). Perempuan yang awalnya diperlakukan secara diskriminatif oleh bangsa Arab, diangkat harkat dan martabatnya oleh Islam dengan dimasukkannya mereka ke dalam kelompok orang-orang yang berhak menerima warisan. Dengan demikian, pembagian 2 : 1, bukanlah suatu bentuk diskriminasi terhadap perempuan, melainkan suatu tahap perubahan yang sangat mendasar dalam rangka menuju kesetaraan gender.

Dalam uraiannya, Hamka mengkritik pendapat mufasir klasik yang menyatakan bahwa perempuan kurang akalnya dari laki-laki, dan syahwatnya lebih kuat dari laki-laki. Menurutnya, tidak ada dasar yang kuat yang mendukung pendapat tersebut. Justru menurutnya, akal antara laki-laki dan perempuan sama-sama kurang. Kekurangan tersebut baru menjadi cukup atau sempurna jika digabungkan (Hamka, 1983: IV, 280). Dengan kata lain, menurutnya tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal intelektual.

Begitu juga pernyataan bahwa syahwat perempuan lebih kuat dari laki-laki sehingga kalau diberi harta yang banyak dia akan menghabiskannya. Menurut Hamka justru laki-lakilah yang banyak menghamburkan uang dan kekayaan, baik dari warisan maupun dari yang lain. Dalam masalah sek, juga laki-lakilah yang merayu perempuan untuk mau menyerahkan kehormatannya (*Ibid*).

Dari beberapa uraian di atas dapat dipahami bahwa alasan dari pembagian 2 banding 1, dalam pembagian waris, lebih bersifat fungsional. Laki-laki dapat dua bagian karena beban dan tanggung jawabnya juga besar terhadap

perempuan atau istri dan anak-anaknya. Sedangkan perempuan dapat separoh dari bagian laki-laki sudah merupakan suatu kenikmatan, karena pada masa Arab pra Islam, perempuan tidak mendapatkan hak waris sama sekali. Karena memang dia tidak punya tanggung jawab apapun.

Mufasir Indonesia lainnya, Quraish Shihab, menyatakan bahwa penyebutan anak perempuan dalam proses pembagian harta warisan menunjukkan bahwa sejak semula hak anak perempuan telah mendapat perhatian, sehingga dijadikan sebagai ukuran atau standar dalam menetapkan pembagian warisan bagi anak laki-laki (Quraish, 2004: 2, 361). Dalam uraian tafsirnya, Quraish menjelaskan *asbabun nuzul* dari ayat ini. Riwayat tersebut menyatakan bahwa istri Sa'id bin Rabi' datang kepada Nabi bersama dua putri Sa'id sambil berkata: ini dua putri Sa'id, yang bapaknya gugur dalam perang Uhud bersama engkau ya Rasulullah. Pamannya mengambil seluruh harta keduanya dan tidak meninggalkan untuk keduanya sedikitpun. Keduanya tidak bisa menikah kecuali mereka punya harta. Kemudian Nabi menjawab: Allah akan menurunkan ketetapan menyangkut hal yang engkau adukan ini. Maka turunlah ayat-ayat waris. Kemudian Nabi mengutus seseorang kepada paman wanita tersebut sambil berpesan: Berikan kepada dua putri Sa'id dua pertiga.

Di sini terlihat bahwa Quraish tampaknya tidak terlalu mempersoalkan pembagian 2:1, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hamka. Quraish juga tidak mempertanyakan kenapa pembagiannya berbanding 2 dengan 1, apakah ketentuan ini sudah dianggap adil. Meskipun dalam uraian tafsirnya dia menjanjikan akan membahas hal tersebut untuk menjawab pertanyaan di atas.

Penjelasan para mufasir di atas, jika dilihat dari teori analisis gender, sangat berkaitan dengan konsep subordinasi dan marginalisasi. Dalam konsep ini ada kecenderungan menempatkan perempuan sebagai makhluk inferior, dan laki-laki sebagai makhluk superior. Dengan demikian, laki-laki selalu mendapatkan sesuatu yang lebih dari perempuan, termasuk status sosial maupun kekuasaannya.

Dalam konteks inilah, pembagian warisan dengan perbandingan 1 : 2 dipandang tidak adil atau mendukung konsep subordinasi dan marginalisasi. Alasan laki-laki mendapat bagian dua kali lipat bagian perempuan tidak dapat

diterima karena tidak sejalan dengan konsep keadilan gender.(Fakih, 1996: 61). Oleh karena itu, aturan pembagian warisan semacam itu tidak dapat diterapkan secara universal.

Hal ini tidak jauh berbeda dengan penjelasan para mufasir di atas. Mereka juga hampir sepakat menyatakan bahwa penerapan pembagian warisan 2 : 1 dalam Islam sebenarnya bukanlah tujuan akhir dari ajaran Islam. Sesuai dengan konteks zamannya waktu itu, dimana perempuan tidak mendapatkan warisan sama sekali, maka perlu dilakukan perubahan secara bertahap. Dalam konteks inilah tahap awal yang dilakukan Islam adalah memberikan bagian warisan kepada perempuan dengan batasan 2 : 1. Batasan ini sesungguhnya akan selalu mengalami perubahan sesuai perkembangan masyarakat pada masa-masa berikutnya.

4. Pernikahan Poligini

Pembahasan tentang poligini mengacu kepada surat an-Nisa ayat 3, sebagai berikut:

وَزَيْعٌ وَتَلَثٌ مَّتَقَى الْيَسَاءِ مِنْ لَكُمْ طَابَ مَا فَاَنِكْحُوا الْيَتَامَىٰ فِي تَقْسِطٍ اَلَا خِفْتُمْ وَاِنْ
تَعُولُوا اَلَا اَدْرٰى ذٰلِكَ اَيْمٰنُكُمْ مَلَكْتُمْ مَا اَوْ فَوَاحِدَةً تَعْدِلُوْا اَلَا خِفْتُمْ فَاِنْ

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

Ayat ini sesungguhnya membicarakan tentang persoalan anak yatim di bawah penguasaan walinya. Kebiasaan bangsa Arab waktu itu adalah mengawini anak yatim tanpa memberikan maharnya. Ini jelas perbuatan yang tidak adil, di mana anak yatim diperlakukan sewenang-wenang oleh tuan yang memeliharanya. Dalam konteks itulah ayat ini turun untuk mengingatkan mereka-mereka yang sedang memelihara anak yatim agar berlaku adil (mengawini anak yatim tersebut secara sah dan membayarkan maharnya). Jika mereka takut tidak mampu berlaku adil, maka mereka dianjurkan untuk mencari tambahan istri dari luar

saja: *matsna, wa tsulas wa ruba*". Lanjutnya dalam ayat tersebut juga ditegaskan bahwa jika mereka khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap keempat istrinya, maka cukuplah menikah dengan satu istri.

Hasbi, seorang mufasir Indonesia kontemporer, berpendapat bahwa prinsip dasar dalam Islam adalah tidak membolehkan poligini. Kalaupun dibolehkan hanya dalam kondisi yang sangat darurat. Hasbi tidak merinci bagaimana kondisi darurat yang dimaksud. Indikasi ketidakbolehan tersebut dapat dilihat dari persyaratan yang dikemukakan, yaitu berlaku adil terhadap semua istri. Persyaratan inilah sesungguhnya yang menjadi penghalang bagi laki-laki untuk berpoligini. Karena secara batin dan perasaan, tidak ada manusia yang mampu berlaku adil (Hasbi, 1995: II, 183-184), Sebagaimana ditegaskan dalam surat an-Nisa ayat 129.

Hasbi menambahkan bahwa adanya ungkapan khawatir akan berlaku tidak adil terhadap para istri sebenarnya telah menjadi alasan tidak disyari'atkannya poligini dalam Islam. Hasbi mengutip penjelasan seorang ulama, Amir Ali dalam bukunya *Sirrul Islam*, tentang pendapat ulama mu'tazilah tentang poligini. Ulama mu'tazilah melarang seorang laki-laki menikah lagi jika dia masih terikat dengan seorang istri. Alasannya karena banyak bencana dan kesulitan yang akan muncul dari pernikahan pooligini. Pengaruh dari poligini sangat buruk, baik dilihat dari sisi rasionalitas maupun spiritualitas. Karena itulah mereka mengharamkannya, tambah hasbi. Hal ini sejalan dengan prinsip dasar dalam agama Islam adalah menolak kemudharatan lebih penting dari mengambil kemanfaatan (*Ibid*: 183).

Hamka, ketika menafsirkan ayat tersebut mengacu pada penjelasan 'Aisyah, sebagai berikut: wahai kemenakanku, ayat ini turun mengenai anak yatim yang dalam penjagaan walinya, yang telah bercampur harta anak yatim itu dengan harta walinya. Si wali tertarik kepada hartanya dan kecantikannya, dia ingin menikahi anak yatim tersebut, tapi tidak mau membayar mas kawinnya secara adil. Karena niatnya yang tidak jujur, dia dilarang melakukan pernikahan tersebut, kecuali dia mau membayar maharnya. Dari pada dia berbuat tidak jujur dengan menikahi anak yatim, maka dia dianjurkan untuk menikahi perempuan lain saja, walaupun sampai empat orang. Dalam uraian tafsirnya, Hamka menyebutkan ada tiga riwayat *asbabun nuzul* yang bersumber dari

'Aisyah, yang berkaitan dengan ayat tersebut, yang semuanya mengandung makna yang sama (Hamka, 1983: IV, 226-227).

Pokok ajaran yang dapat diambil dari ayat ini, menurut Hamka adalah: 1) merupakan anjuran untuk tetap menjaga harkat dan martabat diri seorang anak perempuan yatim. Mereka tidak boleh diperlakukan secara tidak adil, apalagi dicurangi atau dizalimi dengan cara menikahnya tanpa mahar, 2) dari pada terjebak dalam perlakuan tidak adil terhadap anak yatim, akan lebih baik bagi walinya menikahi perempuan lain, yang tentu saja harus membayar maharnya, meskipun sampai empat orang, 3) izin untuk menikahi perempuan sampai empat juga harus dalam konteks keadilan, yang ini juga merupakan suatu kesulitan bagi seorang laki-laki (*Ibid*: 228). 4) karena itu konsep pernikahan ideal dalam Islam adalah beristri satu, di sanalah dia akan merasakan ketenangan dalam hidup (tidak dihantui oleh rasa ketidakadilan), dia dapat mendidik dan membesarkan anak-anaknya dengan bahagia, dan di masa tuanya akan menyaksikan kesuksesan anak-anaknya (*Ibid*: 233-236).

Di samping itu, Hamka juga mencoba mengkaji persoalan ini dalam konteks sosial kemasyarakatan. Hal ini berangkat dari satu pertanyaan: kalau memang beristri lebih dari satu tidak bisa membawa ketenangan, mengapa tidak dilarang secara tegas.

Jika dalam sebuah masyarakat realitanya menunjukkan bahwa memang jumlah perempuannya lebih banyak dari laki-laki, sementara secara biologis antara perempuan dan laki-laki sama-sama memiliki nafsu sex, maka ada tiga hal yang bisa dilakukan, berkaitan dengan hubungan antara laki-laki dan perempuan: 1) poligini tetap dilarang sehingga banyak perempuan yang tidak menikah sampai akhir hayatnya, 2) perempuan dan laki-laki sama-sama mencari jalan lain asal tidak melanggar larangan poligini, yakni dengan cara berzina, 3) mengizinkan poligini (*Ibid*: 237).

Oleh karena itu, pemahaman terhadap ayat ini akan lebih tepat dilakukan secara kontekstual dengan mengacu kepada riwayat *asbabun nuzul* ayat. Dengan demikian, kebolehan poligini tidak bisa diberlakukan secara umum, tanpa disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang melingkupinya. Namun yang dapat ditegaskan dari uraian Hamka di atas adalah bahwa dia mencoba memahami ayat tersebut melalui pendekatan teologis-filosofis dan sosial-kontekstual.

Mengikuti jejak Hamka, Quraish Shihab juga mengaitkan penafsiran ayat ini dengan riwayat *asbabun nuzul* yang bersumber dari 'Aisyah. Namun ada analisa yang cukup menarik dari uraian Quraish, yang menyatakan bahwa penyebutan "*matsna wa tsulats wa ruba*" pada hakikatnya adalah dalam rangka tuntutan berlaku adil terhadap anak yatim. Hal ini, menurutnya, sama dengan ucapan seseorang yang melarang orang lain untuk memakan makanan tertentu, dengan mengatakan: jika anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskanlah makanan selainnya". Tentu saja perintah untuk menghabiskan makanan selainnya itu, bukanlah perintah yang sesungguhnya, melainkan hanya sekedar penekanan tentang larangan memakan makanan tertentu tersebut (Quraish, 2004: 2, 341).

Namun menurut penulis, analisa Quraish di atas belum tuntas. Jika dikatakan bahwa penyebutan "*matsna wa tsulats wa ruba*" lebih merupakan penekanan untuk berlaku adil terhadap anak perempuan yatim, maka tentu ayat ini tidak bisa digunakan untuk meligitimasi bolehnya poligini. Karena untuk dapat menguji apakah seseorang itu mampu berlaku adil atau tidak maka dia dizinkan untuk berpoligini. Tidak mungkin seseorang diakui mampu berlaku adil, jika dia hanya punya istri satu. Oleh karena itu, jika dicermati secara lebih mendalam, sesungguhnya ayat ini ingin mengatakan bahwa kalian para laki-laki sebenarnya tidak akan mampu berlaku adil, jika memiliki istri lebih dari satu. Sama saja apakah istri-istri tersebut berasal dari anak-anak yatim yang kamu pelihara atau dari perempuan-perempuan lain yang kamu nikahi. Intinya di sini, Allah ingin memberikan tuntunan kepada mereka-mereka yang terlibat dalam pemeliharaan anak yatim agar mengedepankan sifat dan sikap yang baik dan terpuji. Tidak memanfaatkan anak yatim untuk kepentingan diri sendiri. Kesimpulan akhir yang dapat dikemukakan berdasarkan analisa Quraish di atas adalah bahwa ayat ini sebenarnya tidak berbicara tentang persoalan boleh tidaknya poligini, melainkan berbicara tentang persoalan memelihara anak yatim.

Karena itulah tidak sepatutnya membahas persoalan poligini dari sudut pandang idela moral, baik atau buruk. Namun harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi. Secara logika, tambahnya, adalah wajar mempersiapkan satu peraturan yang siap diberlakukan jika pada masa yang akan kondisinya menghendaki. Kondisi yang dimaksud oleh Quraish di sini, hampir sama dengan penjelasan Hamka.

Kenyataan telah menunjukkan bahwa jumlah laki-laki semakin hari semakin sedikit dibanding jumlah perempuan. Hal ini, menurutnya, disebabkan oleh beberapa hal, seperti: 1) rata-rata usia perempuan lebih lama dari laki-laki sedangkan fungsi membuahi ada pada laki-laki, 2) perempuan lebih cepat mengalami monopouse dari laki-laki, bahkan mayoritas laki-laki tidak mengalami monopouse, 3) kemandulan atau penyakit yang dapat menghalangi proses reproduksi lebih banyak dialami perempuan, 4) banyaknya laki-laki yang gugur dalam peperangan. Solusi yang dapat ditawarkan untuk mengatasi perbedaan jumlah laki-laki dan perempuan yang tidak seimbang tersebut yang paling tepat adalah poligini (*Ibid*: 341-342). Solusi ini, lanjut Qurasih, sama sekali bukanlah anjuran apalagi kewajiban. Sifatnya semata-mata hanyalah untuk mengatasi persoalan yang muncul berkaitan dengan kondisi yang disebutkan di atas.

Jika dianalisa dengan teori kesetaraan gender atau feminisme, tampaknya baik Hamka atau Quraish sama-sama tidak melihat persoalan ini dari sudut pengalaman perempuan. Kedua mufasir ini tidak mencoba menganalisa bagaimana pandangan perempuan terhadap persoalan ini. Karena persoalan ini sesungguhnya tidak bisa hanya dibicarakan berdasarkan pengalaman laki-laki semata. Padahal persoalan ini secara eksplisit jelas melibatkan perempuan, sebagai pihak yang akan dipoligini.

Karena itulah dalam teori analisis gender persoalan poligini dapat dipandang sebagai sebuah bentuk kekerasan (*violence*) terhadap perempuan. Menurut Mansur Fakih, kekerasan terhadap perempuan dapat terjadi karena adanya perbedaan gender. (Fakih, 1996: 75). Munculnya berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan, baik fisik maupun psikis, merupakan akibat adanya stereotipe gender. Karena perbedaan gender dan sosialisasinya yang sudah berjalan sekian lama, sehingga mengakibatkan posisi kaum perempuan menjadi lemah, sebaliknya posisi laki-laki menjadi semakin kuat. Kondisi inilah yang membuat laki-laki dapat berbuat menurut keinginannya, tanpa merasa perlu memahami perasaan perempuan.

Dalam konteks ini, mungkin patut disimak penjelasan Hasbi dalam uraian di atas tentang pendapat kelompok mu'tazilah yang mengharamkan poligini, karena lebih banyak mudaratnya dari manfaatnya. Meskipun zaman sekarang banyak laki-laki yang mempraktekkan hidup poligini, yang katanya dapat hidup

tentram, pada hakikatnya ketenteraman tersebut adalah sesuatu yang semu. Karena ternyata pada akhirnya mereka yang mencoba hidup berpoligini juga mengalami problem dalam menjalani kehidupan poligini tersebut. Dengan demikian benar apa yang dikatakan oleh Hamka bahwa idealnya pernikahan dalam Islam itu adalah monogami.

Untuk melihat atau mengetahui secara lebih gamblang tentang perbandingan antara ketiga kitab tafsir tersebut berkaitan dengan empat persoalan di atas, maka di bawah ini akan peneliti gambarkan dalam bentuk tabel.

Tabel perbandingan antara ketiga kitab tafsir
(Persamaan dan Perbedaan)

Persoalan Yang Dibahas	Tokoh Mufasir	Persamaan dan Perbedaan	
		SAMA	BERBEDA
Penciptaan Perempuan	HASBI	Tidak setuju dengan penciptaan dari tulang rusuk, namun setuju dari jenis yang satu	
	HAMKA	Tidak setuju dengan penciptaan dari tulang rusuk, namun setuju dari jenis yang satu	
	QURAISH		Bersikap netral, walaupun benar dari tulang rusuk tidak merendahkan perempuan.
Kepemimpinan laki-laki	HASBI	Kepemimpinan laki-laki ditetapkan Allah karena kelebihanannya	
	HAMKA		Kepemimpinan laki-laki berdasarkan tabi'at
	QURAISH	Kepemimpinan laki-laki ditetapkan Allah karena kelebihanannya	
Warisan	HASBI	Laki-laki dapat 2 karena tugas memberi nafkah, perempuan dapat 1 bukan diskriminatif tapi sudah menguntungkan	
	HAMKA	Laki-laki dapat 2 karena tugas memberi nafkah, perempuan dapat 1 bukan diskriminatif tapi sudah menguntungkan	
	QURAISH		Tidak mempertanyakan 2:1 apakah sudah adil, namun penyebutan perempuan disini menjadi urgen
Poligini	HASBI	Tidak membolehkan poligini, kecuali sangat darurat	
	HAMKA		Boleh atau tidak tergantung: terpenuhi syarat adil, dan kondisi menghendaki
	QURAISH		Boleh atau tidak dilihat dari sudut pandang hukum sesuai dengan kondisi yang ada

IV. Simpulan

Berdasarkan uraian-uraian dalam pembahasan sebelumnya, maka penulis dapat menyimpulkan bahwa:

1. Dalam ketiga kitab tafsir tersebut, secara implisit, terlihat adanya unsur-unsur teori analisis gender. Hal itu dapat dilihat dalam uraian berikut:
 - a. Berkaitan dengan penciptaan perempuan, ditinjau dari teori analisis gender, mufasir Indonesia ternyata sadar betul dengan prinsip dasar ajaran agama Islam yang menjunjung tinggi azas kesetaraan gender. Terutama Hasbi dan Hamka secara tegas menolak pendapat yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari bagian laki-laki. Bahkan menurut mereka pernyataan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki tidak dapat diterima sama sekali. Karena pernyataan tersebut secara eksplisit mendukung tindakan subordinasi dan marginalisasi terhadap perempuan.
 - b. Berkaitan dengan kepemimpinan dalam rumah tangga, agaknya lebih berkaitan dengan persoalan *nusyuz*. Jika dianalisa dengan teori analisis gender, persoalan *nusyuz* menjadi sangat kontra produktif. Ada dua teori analisis gender yang dapat digunakan di sini yaitu teori violence (kekerasan) dan diskriminatif. Terjadinya ketidakadilan gender dalam masyarakat adalah karena adanya perbedaan kedudukan antara suami dan istri dalam keluarga. Begitu juga akibat dari perbedaan itu, maka terjadilah diskriminasi terhadap salah satu jenis kelamin, yakni perempuan. Dalam konteks ini, ketiga mufasir di atas hampir sependapat menyatakan bahwa kebolehan suami melakukan pemukulan, sebagai langkah yang ketiga dalam penyelesaian *nusyuz*, haruslah bersandar kepada hadis Nabi.
 - c. Berkaitan dengan pembagian warisan, dapat dilihat dari teori analisis gender, terutama berkaitan dengan konsep subordinasi dan marginalisasi. Dalam konteks ini, pembagian warisan dengan perbandingan 1 : 2 dipandang tidak adil atau mendukung konsep subordinasi dan marginalisasi. Oleh karena itu, aturan pembagian warisan semacam itu tidak dapat diterapkan secara universal. Hal ini tidak jauh berbeda dengan penjelasan para mufasir di atas. Mereka juga hampir sepakat menyatakan bahwa penerapan pembagian warisan 2 : 1 dalam Islam sebenarnya bukanlah tujuan akhir dari ajaran Islam, maka perlu dilakukan perubahan secara bertahap sesuai dengan perkembangan masyarakat.
 - d. Berkaitan dengan pernikahan poligini, dalam teori analisis gender persoalan ini dapat dipandang sebagai sebuah bentuk kekerasan (violence) terhadap perempuan, sebagai akibat adanya stereotipe gender. Dalam konteks ini, Hasbi dan Hamka hampir sepakat menyatakan bahwa poligini bukanlah

pernikahan ideal dalam Islam, karena itulah syaratnya sangat ketat. Sementara Quraish Shihab lebih tegas lagi menyatakan bahwa adanya syarat yang ketat dalam poligini merupakan sindiran pada kaum laki-laki bahwa mereka tidak akan mampu berlaku adil, karena itulah pernikahan ideal dalam Islam adalah satu istri.

2. Berkaitan dengan persamaan dan perbedaan dapat disimpulkan bahwa:
 - a. Berkaitan dengan persoalan yang pertama, penciptaan perempuan, terdapat persamaan pendapat antara Hasbi dan Hamka. Mereka tidak setuju dengan pendapat yang mengatakan bahwa perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki, namun mereka setuju dengan pendapat yang mengatakan bahwa perempuan tercipta dari jenis yang sama dengan laki-laki. Sedangkan Quraish lebih memilih sikap netral.
 - b. Berkaitan dengan persoalan yang kedua, kepemimpinan laki-laki, terdapat persamaan antara Hasbi dan Quraish. Menurut mereka kepemimpinan laki-laki ditetapkan oleh Allah karena kelebihanya. Sedangkan Hamka berbeda dengan mengatakan bahwa kepemimpinan laki-laki berdasarkan pada tabi'at.
 - c. Berkaitan dengan persoalan yang ketiga, warisan, terdapat persamaan antara Hasbi dan Hamka, yang menyatakan bahwa Laki-laki dapat 2 karena tugas memberi nafkah, perempuan dapat 1 bukan diskriminatif tapi sudah menguntungkan.
 - d. Berkaitan dengan persoalan yang keempat, poligini, terdapat persamaan antara Hamka dan Quraish. Boleh atau tidak tergantung: terpenuhi syarat adil, dan kondisi menghendaki, atau boleh atau tidak dilihat dari sudut pandang hukum sesuai dengan kondisi yang ada.
3. Sedangkan faktor-faktor yang melatar belakangi terjadi perbedaan pendapat di antara ketiga mufasir tersebut adalah: 1) karena perbedaan latar belakang kehidupan. Hamka lebih dikenal sebagai seorang ahli sejarah dan budayawan. Sedangkan Hasbi lebih dikenal sebagai seorang pendidik dan ahli fikih. Adapun Quraish memang secara kental dikenal sebagai seorang ahli tafsir. 2) karena perbedaan waktu atau masa. Hasbi dan Hamka yang hidup pada masa sebelum dan awal kemerdekaan di mana isu-isu kontemporer belum begitu berkembang. Sedangkan Quraish hidup pada masa kini di mana isu-isu kontemporer sudah berkembang di tengah-tengah masyarakat. 3) karena perbedaan latar belakang pendidikan. Hasbi dan Hamka tidak mengkhususkan diri untuk mempelajari al-Qur'an dan tafsir. Sedangkan Quraish secara khusus memang mempelajari tafsir. Begitu juga lembaga pendidikan yang mereka tempuh berbeda. Hasbi

dan Hamka tidak pernah belajar di lembaga pendidikan formal, kecuali pesantren. Sedangkan Quraish mendapatkan pendidikan yang lebih baik, bahkan S1, S2 dan S3 nya diselesaikan di al-Azhar Mesir.

Daftar Pustaka

- Anwar, Hamdani, Telaah Kritis terhadap Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab, dalam *Jurnal Mimbar Agama & Budaya*, Vol. XIX, No. 2, 2002.
- Baidan, Nashiruddin, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Relajar, 2000.
- Daud, Abu, *Sunan Abi Daud*, t.tp: t.p, t.th,
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf (penerj). Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1994.
- Fakih, Mansour, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- al-Farmawi, Abd al-Hay, *Metode Tafsir Maudhu'i*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Federspiel, Howard M. 1996. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Tajul Arifin (penerj.), Bandung: Mizan, 1996.
- Fakih, Mansoer, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- , *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Hamka, Rusydi, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1981.
- Hasan, Riffat, "Penerapan Islam dan Islam Pasca –Patriarkhi, dalam Fatima Mersisi. *Setara diHadapan Allah*. Terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- al-Haufi, Ahmad Muhammad, *al-Mar'ah fi Asy'ar al-Jahili*. Kairo: t.p, 1954.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- Irsyadunnas, *Dinamika Taqwa dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Cakrawala, 2005.
- Ismail, Nurjannah, *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Mahalli, A. Mudjab, *Asbabun Nuzul*, Jakarta: Rajawali Press, 1989.
- Mernissi, Fatima, *Women in Islam*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1991.
- Mudzhar, Atho', *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Muhsin, Amina Wadud, *Qur'an and Women*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- an-Naisaburi, *Asbab an-Nuzul*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- al-Qurthubi, *Jami' al-Ahkam al-Qur'an*, Kairo: t.p, 1970.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of The Qur'an*, Chicago: Bibliotacha Islamica. 1980.
- ash-Shiddieqy, M. Hasbi, *Tafsir al-Qur'an al-Majid an-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1995.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqih Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1994.
- *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Syaltut, Mahmud. 1990. *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, Herry Noer Ali (penerj.) Bandung: CV. Diponegoro
- ath-Thabathaba'i, Muhammad Husein, *al-Mizan fi Tafsir*, Beirut: Muassasah al-Alami al-Mathbu'ah, 1991
- ath-Thabari, Ibnu Jarir, *Jami' al-Bayan*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Yusuf, Yunan, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Penamadani, 2003.