



Ş U Ĥ U F

Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya



Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Litbang dan Diklat
Kementerian Agama Republik Indonesia

ISSN 1979-6544 eISSN 2548-6942

Ş U Ĥ U F

Volume 11, Nomor 2, Desember 2018

Suhuf diterbitkan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, menyebarkan hasil kajian dan penelitian mengenai Al-Qur'an, meliputi tafsir, terjemahan, mushaf, rasm, qiraat, serta *ulumul-Qur'an* lainnya. *Suhuf* memberikan perhatian khusus terhadap kajian Al-Qur'an dengan konteks Indonesia dan Asia Tenggara.

Suhuf terakreditasi Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) No. 753/AU2/P2MI-LIPI/08/2016 dan memperoleh 'Peringkat 2' akreditasi Kementerian Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi Republik Indonesia nomor 30/E/Kpt/2018, berlaku hingga tahun 2023. Terbit sejak 2008, dua kali dalam satu tahun pada bulan Juni dan Desember, dalam bentuk elektronik dan cetakan.

Penanggung Jawab : Muchlis Muhammad Hanafi (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta)

Pemimpin Redaksi : Ali Akbar (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta)

Dewan Redaksi : Ayang Utriza Yakin (Universite Catholique de Louvain, Belgium)
Annabel Teh Gallop (British Library, London)
Faried Saenong (University of Waikato, New Zealand)
Jajang A. Rohmana (UIN Sunan Gunung Djati, Bandung)
Katubi (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta)
Lukmanul Hakim (Universitas Muhammadiyah Jakarta, Jakarta)
Moch Nur Ichwan (UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta)
Peter G. Riddell (Melbourne School of Theology, Australia)
Rosihon Anwar (UIN Sunan Gunung Djati, Bandung)
Sahiron Syamsuddin (UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta)
Saiful Bahri (Universitas Muhammadiyah Jakarta, Jakarta)
Muhammad Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta)

Anggota Redaksi : Abdul Hakim, Jonni Syatri, Mustopa, Zarkasi, Zaenal Arifin Madzkur
Ahmad Jaeni, Muhammad Musadad, Harits Fadlly, Dwi Martiningsih

Sekretariat : Deni Hudaeni Ahmad Arifin, Agus Nurul Syarifudin
Fatimatuzzahro, Bisri Mustofa, Hikmawati, Syaifuddin, Ibnu Athoillah

Alamat Redaksi : Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal
Taman Mini Indonesia Indah
Jakarta 13560 Indonesia
Telp.: +62-21-8416468
Faks.: +62-21-87798807
Website: lajnah.kemenag.go.id
Email: lajnah@kemenag.go.id
eSuhuf: jurnalsuhuf.kemenag.go.id
Email Suhuf: jurnalsuhuf@gmail.com

ISSN 1979-6544; e-ISSN 2356-1610

ŞUHUF

Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya

Vol. 11, No. 2, Desember 2018

DAFTAR ISI

Preferensi Masyarakat dalam Penggunaan Al-Qur'an Digital

Zarkasi, dkk.

185–214

Tipologi Mushaf Kuno Nusantara di Brunei Darussalam: Kajian atas
Manuskrip Al-Qur'an Koleksi Arkib Negara

Ahmad Jaeni dan Muhammad Musadad

215–236

Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia

Sirajuddin Bariqi

237–256

Tafsir Al-Qur'an *Poestaka Hadi* di Antara Ideologi Muhammadiyah dan
Kebangsaan

Siti Mariatul Kiptiyah

257–281

Hak-hak Perempuan dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *Tāj al-Muslimīn*

Aunillah Reza Pratama

283–308

Konsep Relasi *Lafz* dan *Ma'nā* dalam Perspektif 'Abdul Qāhir al-Jurjānī
dan Implikasinya terhadap Penafsiran

M. Kamalul Fikri

309–335

Membaca Al-Quran dengan Transliterasi Arab Latin:
Studi pada Masyarakat Payakumbuh dan Sekitarnya

Jonni Syatri

337-358

Menimbang Perbedaan Rasm Usmani: Tinjauan Buku

Mustopa

359-372

HAK-HAK PEREMPUAN DALAM TAFSIR *AL-IBRĪZ* DAN TAFSIR *TĀJ AL-MUSLIMĪN*

Women Rights in Qur'anic Exegesis of al-Ibriz and Tāj al-Muslimin

حقوق المرأة في تفسير الإبريز وتفسير تاج المسلمين

Aunillah Reza Pratama

Ushuluddin dan Pemikiran Islam,

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta,

aunillahreza@gmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas isu hak-hak perempuan perspektif tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa. Artikel ini dilatarbelakangi fenomena budaya patriarkis yang masih berkembang dalam kehidupan masyarakat Jawa. Tafsir *al-Ibriz* karya Bisri Musthafa dan *Tāj al-Muslimin* karya Mishbah Musthafa sebagai objek kajian ini mencerminkan fenomena budaya patriarkis tersebut. Kajian ini mencoba mengetahui latar belakang dan sebab perbedaan penafsiran keduanya. Melalui analisis hermeneutika Gadamer, kajian ini menunjukkan bahwa nuansa patriarkis dalam penafsiran keduanya dipengaruhi oleh sumber penafsiran dan pendekatan yang digunakan. Keduanya menggunakan kitab-kitab tafsir dan fikih klasik karya ulama Timur Tengah yang juga patriarkis. Selain itu, penggunaan metode penafsiran *tahlili* dengan pendekatan tekstual (*'umūm al-lafẓi*) juga memengaruhi hasil penafsiran yang cenderung patriarkis. Perbedaan penting di antara kedua tafsir tersebut dalam merespons isu gender terletak pada perbedaan situasi dan kondisi pada masa penulisannya. Mishbah cenderung lebih bisa merespons isu gender dibanding Bisri, karena sudah bersentuhan dengan pemikiran para tokoh pembaru yang saat itu mulai marak di Indonesia.

Kata Kunci

Hak-hak perempuan, gender, tafsir Jawa, *Tafsir al-Ibriz*, *Tafsir Tāj al-Muslimin*

Abstract

This article discusses the issue of women's rights in the perspective of the Javanese Qur'anic exegesis. This study is motivated by the phenomenon of patriarchal culture developing in the life of the Javanese people. Al-Ibriz's exegesis is the Qur'anic interpretation by Bisri Mustafa and Tāj al-Muslimīn by Mishbah Mustafa reflect the phenomenon of patriarchal culture. This study tries to know the background and the reasons of the differences in the interpretation of both exegeses. Through the analysis of Gadamer hermeneutics, this study shows that the patriarchal nuances in the interpretation of both are influenced by the sources of interpretation and the approach being used. Both of those exegeses use classical commentaries and fiqh works written by Middle Eastern scholars who are also patriarchal in character. In addition to that, the use of the taḥlīlī interpretation method with the textual approach ('umūm al-lafz) also has an impact on the results of interpretations which tend to be patriarchal. The important difference between the two interpretations in responding to gender issues lies in the different situations and conditions at the time of writing. Mishbah tends to be more able to respond to gender issues than Bisri, because Mishbah has come into contact with the thoughts of reformers who at that time began to flourish in Indonesia.

Keywords

Women's rights, gender, patriarchy, Javanese interpretation.

ملخص البحث

هذا البحث يناقش قضية حقوق المرأة في ضوء تفسير القرآن باللغة الجاوية، انطلاقاً من خلفية ظواهر المجتمع الأبوي في جاوة. يعكس تفسير الإبريز من تأليف بشري مصطفى وتفسير تاج المسلمين من تأليف مصباح مصطفى ظواهر ذلك المجتمع الأبوي. حاول هذا البحث معرفة خلفية وأسباب اختلاف ذلك التفسيرين. ومن خلال التفسير الهرمينوطيقي لدي جادير أظهر هذا البحث أن المناخ الأبوي في تفسير كليهما متأثر بالمراجع والمقاربة التي اتبعها. فكلاهما اعتمد على كتب التفسير والفقهاء القديمة من تأليف علماء الشرق الأوسط، وهي المنطقة التي اتبعت نظام المجتمع الأبوي أيضاً. فضلاً عن ذلك أثر استخدام المنهج التحليلي بالمقاربة اللفظية (العبرة بعموم اللفظ) في نتيجة التفسير التي تميل إلى الصبغة الأبوية أيضاً. أما أهم الاختلاف بين ذلك التفسيرين عند استجابة كل منهما إزاء قضايا علاقة الجنسين فيرجع إلى اختلاف الأوضاع والأحوال المتزامنة مع وقت كتابتهما. استطاع مصباح في استجابة قضية علاقة الجنسين أكثر من بشري لأنه تماس مع آراء دعاة التجديد التي بدأت تنتشر في إندونيسيا آنذاك.

الكلمات المفتاحية

حقوق المرأة، الجنس، الأبوي، تفسير نوسانترا، تفسير جاوة

Pendahuluan

Diskursus kesetaraan gender telah banyak dikaji oleh para sarjana. Hasil kajian mereka menunjukkan bahwa miskonsepsi tentang gender dan jenis kelamin menjadi akar dari ketidaksetaraan yang berujung pada ketidakadilan sosial. Hal ini berakibat pada adanya ketimpangan distribusi hak-hak kepada laki-laki dan perempuan. Miskonsepsi gender dan jenis kelamin tersebut tidak bisa dilepaskan dari paradigma patriarki yang menempatkan laki-laki dalam status superior dibanding perempuan (Fakih 2008: 16). Kritik atas paradigma patriarki tersebut misalnya, dalam konteks Islam Indonesia disampaikan oleh sejumlah sarjana baik dari kalangan non-Muslim (Robinson 2008; Brenner 2012; van Doorn-harder 2002) maupun sarjana Muslim (Muhammad 2001 & 2004; Kodir 2005; Kodir 2006a & 2006b; Umar 1999; Nurmila 2009; Srimulyani 2012; Mustaqim 2008).

Dalam konteks kajian Al-Qur'an tidak dapat dipungkiri bahwa penafsiran yang dihasilkan oleh mufasir juga bisa membentuk budaya patriarki di dalamnya (Shihab 2011: 34), tidak terkecuali tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa. Budaya patriarkis yang tidak memperlakukan perempuan dan laki-laki secara setara masih sangat kental dalam kehidupan suku Jawa (Handayani & Novianto 2004: 3). Kajian ini mengungkap bagaimana mufasir berlatar belakang suku Jawa menanggapi fenomena yang ada pada budaya mereka. Bisri Musthafa (1915-1977) dan Mishbah Musthafa (1916-1994), dua mufasir Jawa yang bersaudara dekat, dianggap sebagai tokoh representatif. Selain berlatar belakang suku Jawa, keduanya juga dikenal cukup produktif dalam menghasilkan karya keislaman dalam bahasa Jawa, meskipun di antara keduanya terdapat perbedaan. Bisri Musthafa misalnya, dikenal sebagai ulama yang pemikirannya cenderung moderat dan fleksibel (Aziz 2013: 115), sedangkan pemikiran Mishbah Musthafa cenderung tegas dan teguh, sehingga menuai kontroversi di masyarakat (Mubarok 2008: 34).

Selain itu, produktivitas kedua ulama ini juga dikenal dalam menghasilkan kitab tafsir Al-Qur'an. Bisri Musthafa dikenal sebagai penulis tafsir *al-Ibrīz*, sedangkan Mishbah menulis tafsir *al-Iklīl* dan *Tāj al-Muslimīn*. Semua karya tafsir tersebut ditulis dengan aksara *pegon*¹ berbahasa Jawa untuk memudahkan masyarakat Jawa memahami kandungan Al-Qur'an. Kitab-kitab tafsir ini tidak hanya menggunakan bahasa Jawa, tetapi juga menyinggung konteks sosio-historis masyarakat Jawa. Umumnya, karya tafsir tersebut lebih populer di kalangan pengikut organisasi Nahdlatul Ulama (*nahḍīyyīn*) di perdesaan (Yusufa 2013: 185). Namun demikian, meskipun Bisri dan Mishbah tumbuh berkembang di

1 Arab Pegon: Bahasa Jawa yang ditulis menggunakan huruf-huruf hijaiyyah Arab

lingkungan sosial yang sama, keduanya seringkali berbeda pandangan. Bisri misalnya, menghalalkan bank, tetapi Mishbah mengharamkannya. Bisri membolehkan program KB, Mishbah justru mengharamkannya (Asmah 2012: 45).

Kajian ini berusaha membandingkan persamaan dan perbedaan kedua ulama tersebut dengan melihat penafsiran mereka terhadap ayat Al-Qur'an tentang hak-hak perempuan dalam surah an-Nisa'. Perbandingan dilakukan terhadap hasil penafsiran, historisitas mufasir, dan metode penafsiran. Selain itu, latar belakang sosio-historis keduanya akan dianalisis untuk memahami faktor pendorong penafsiran keduanya.

Hermeneutika Gadamer digunakan untuk menganalisa aspek historis yang mengitari mufasir dan hasil penafsiran keduanya. Teori ini bertujuan untuk mengeksplorasi aspek internal dan eksternal teks dengan melihat keterkaitan antara teks, pengarang (*author*), dan pembaca (*reader*) agar didapatkan pemahaman yang komprehensif dan proporsional.

Dengan menunjukkan aspek-aspek tersebut, penulis menegaskan kuatnya pengaruh konteks sosio-historis dalam produksi tafsir, termasuk dalam isu-isu perempuan (Rohmaniyah 2013: 63; Dzuhayatin 2015: 34). Dengan kata lain, ini menunjukkan sifat dasar tafsir yang profan, sehingga terus-menerus menuntut adanya kontekstualisasi (Qibtiyah 2008: 240). Dengan memaparkan sumber yang berpengaruh pada cara berpikir dan, oleh karenanya, cara beragama Muslim di Indonesia, artikel ini juga membantu melengkapi peta distribusi sumber pengetahuan keislaman di Indonesia, yang nantinya bisa membantu menimbang masa depan Islam Indonesia.

Sekilas tentang Bisri Musthafa dan Mishbah Musthafa

Bisri Musthafa

Bisri Musthafa dijuluki sebagai orator dan penulis. Beliau lahir di Sawahan, Rembang pada tahun 1915 dari pasangan H. Zainal Musthafa, seorang saudagar kaya raya pada masa itu, dan Siti Chodijah, perempuan berdarah Makassar. Nama kecilnya adalah Masyhadi yang kemudian berganti menjadi Bisri (Maslukhin 2015: 79).

Awal pendidikan formalnya adalah sekolah Ongko Loro, semacam Sekolah Rakyat atau Sekolah Dasar di Rembang yang dalam bahasa Belanda sering dikenal sebagai sekolah HIS. Setelah lulus, beliau kemudian belajar di pesantren. Pesantren Kasingan Rembang asuhan Kiai Cholil menjadi pilihannya. Pada tahun 1932, beliau minta restu kiainya untuk pindah ke Pesantren Tremas, Pacitan, asuhan Kiai Dimiyati, namun tidak diijinkan oleh Kiai Cholil Kasingan, karena beliau akan dijadikan menantunya.

Kemudian, pada tahun 1936 beliau bermukim di Mekah selama satu tahun untuk belajar agama (Fadeli & Subhan 2010: 200). Di antara para gurunya yaitu KH. Bakir, Syekh Umar Hamdan, Syekh Ali Maliki, Sayyid Amin, Syekh Hasan Masysyat, Sayyid 'Alwi al-Maliki, dan KH. Abdul Muhaimin (Huda 2005: 17).

Di samping menekuni dunia kepesantrenan, beliau juga berkecimpung dalam dunia politik. Karier politik beliau diawali dengan masuk dalam Masyumi dan langsung menjadi ketua Masyumi Cabang Rembang. Perjalanan politik ini kemudian berlanjut hingga beliau menjadi anggota DPRD Jawa Tengah dan kemudian MPR. Bukan hanya itu, beliau juga tercatat sebagai anggota Majelis Syuro PPP Pusat dan Rais Syuriah PWNU Jawa Tengah (Fadeli & Subhan 2010: 201). Ulama, orator, dan sekaligus politikus ini meninggal dunia pada hari Rabu tanggal 17 Februari 1977 atau 27 Safar 1397 H (Huda 2005: 17).

Kitab Tafsir Al-Ibriz

Kitab tafsir *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir Al-Qur'an al-Aziz* atau dikenal dengan sebutan *Tafsir al-Ibriz*, merupakan karya monumental dari Bisri Musthafa. Kitab tersebut menggunakan bahasa Jawa, namun ditulis menggunakan huruf Arab atau biasa disebut Arab *Pegon*. Bahasa Jawa yang digunakan adalah bahasa setempat yang berdialek Jawa pesisir (Wahidi 2015: 150). Kitab ini terdiri dari 3 jilid besar berisi 2270 halaman. Penulisan kitab ini ditulis kurang lebih selama empat tahun yakni dari tahun 1957-1960, tepatnya diselesaikan pada hari Kamis tanggal 20 Rajab 1379 H atau 28 Januari 1960 dan diterbitkan oleh Menara Kudus. Sebelum kitab *al-Ibriz* dicetak oleh Menara Kudus dan disebarluaskan ke masyarakat umum, terlebih dahulu kitab tersebut dikoreksi atau di-*taṣḥiḥ* oleh beberapa ulama yang kompeten, yaitu KH. Arwani Kudus, KH. Abu Umar, KH. Hisyam, dan KH. Sya'roni Ahmad (Bisri Musthafa t.th.: Muqaddimah).

Latar belakang penulisan kitab ini, sebagaimana yang dituliskan oleh Bisri dalam muqaddimah kitabnya, adalah karena telah berkembang pesatnya tradisi penafsiran Al-Qur'an dengan berbagai bahasa di segala penjuru tempat, mulai dari bahasa daerah (Sunda, Jawa) hingga bahasa internasional (Inggris, Jerman). Hal itu telah memotivasi dirinya untuk ikut andil dalam kontestasi tersebut dengan menulis kitab tafsir *al-Ibriz* sebagai bentuk pengamalan ilmu yang didapatkannya, sebagaimana yang tertulis dalam muqaddimahnya; "Untuk menambah hikmah dan sebagai perbuatan yang baik serta mulia, kepada segenap umat muslimin yang mengerti bahasa Jawa, saya persembahkan Al-Qur'an al-Azizi dengan penjelasan yang ringan, jelas, dan mudah dipahaminya" (Bisri Musthafa, tth: Muqaddimah).

Dalam muqaddimah kitabnya, ia juga menyebutkan bahwa penafsirannya terpengaruh oleh beberapa kitab tafsir klasik seperti *Tafsīr al-Jalālain*, *Tafsīr al-Baiḍāwī*, *Tafsīr al-Khāzin*, dan lain-lain (Bisri Musthafa t.th.: Muqaddimah). Metode penafsiran *tahlilī* (analitis) adalah cara yang digunakan Bisri untuk penafsiran dalam kitabnya. Ia memulainya dengan mengartikan kata demi kata pada setiap ayat kemudian makna globalnya, disertai penjelasan tentang hubungan atau korelasi (*munāsabah*) antar ayat tersebut. Terkadang disertakan pula *asbāb an-nuzūl* (sebab-sebab turun ayat) serta hadis-hadis dari Rasulullah, sahabat, dan tabi'in sebagai dalil atau penjelasan tambahan. Ia juga menyertakan pendapatnya sendiri dalam beberapa tempat (Ansori 2004: 30).

Dalam muqaddimah tafsir *al-Ibriz*, Bisri menjelaskan sistematika penafsiran yang ia lakukan yaitu: *pertama*, Al-Qur'an ditulis menggunakan makna gandel. *Kedua*, terjemah tafsir ditulis di pinggir dengan tanda nomor atau angka, nomor atau angka dari ayat terletak di akhir, sedangkan nomor atau angka untuk terjemah terletak di awal. Ketiga, keterangan-keterangan lain ditandai dengan kata *tanbīh*, *fāidah*, *muhimmah*, dan *qiṣṣah*. Model sistematika penafsiran yang digunakan adalah model *muṣḥafī*, yaitu sesuai dengan urutan ayat dan surat dalam mushaf. Penafsiran yang dilakukan Bisri diawali dengan menulis redaksi ayat secara utuh, kemudian setiap kosakata dari ayat tersebut diterjemahkan dalam bahasa Jawa dengan tulisan Arab *Pegon* yang ditulis miring ke bawah di bawah tiap kosakata ayat tersebut. Model penulisan seperti ini disebut dengan tulisan makna gandel dan sering digunakan oleh kalangan pesantren tradisional di Indonesia. Penggunaan makna gandel ini bisa dipandang sebagai upaya untuk mempertahankan tradisi pesantren (Asif 2016: 242).

Mishbah Musthafa

Mishbah Zainal Musthafa atau Masruh, sebutan masa kecilnya, adalah putra dari Zainal Musthafa dan Chodijah. Ia dilahirkan pada tahun 1917 di Kampung Sawahan, Gang Palem, Rembang, Jawa Tengah (Supriyanto 2017: 33). Mishbah merupakan seorang kiai di Pondok Pesantren Al-Balagh yang berada di Bangilan, Tuban, Jawa Timur. Selain berjuang sebagai ulama pendiri pesantren, Mishbah juga aktif dalam organisasi sosial yaitu Nahdlatul Ulama. Meski tidak masuk dalam kepengurusan, kiprahnya dalam NU ini telah mewarnai corak pemikirannya. NU merupakan wadah umat Islam untuk membicarakan permasalahan-permasalahan sosial dan hukum Islam dengan beragam adat dan tradisi masyarakat yang melingkupinya. Dalam hal inilah, Mishbah sering berseberangan dengan pendapat-pendapat mayoritas ulama NU, hingga ia dikategorikan sebagai

ulama NU dengan fikrah pinggiran, yang sering diafiliasikan kepada ulama NU yang memiliki pemikiran berbeda dari mayoritas ulama NU lainnya (Asmah 2012: 57).

Mishbah juga dikenal sebagai seorang yang berpendirian teguh dan memegang prinsip yang kuat. Jika dihadapkan pada suatu masalah, ia akan mempelajarinya dengan merujuk pada Al-Qur'an dan hadis serta pendapat ulama salaf (Baidhowi 2015: 38). Ia terkenal sebagai ulama yang produktif menulis hingga melahirkan banyak karya. Kitab tafsir *al-Iklil* dan *Tāj al-Muslimin* merupakan karya monumentalnya yang sampai sekarang masih banyak dikaji oleh masyarakat perdesaan. Kedua kitab tersebut ditulis menggunakan huruf pegon. Ia meninggal pada usia 78 tahun di tengah-tengah kesibukannya menyusun karya tafsirnya, tepatnya hari Senin 7 Zulkaidah 1414 H, bertepatan dengan 18 April 1994 M (Supriyanto 2017: 35).

Kitab Tāj al-Muslimin

Kitab tafsir *Tāj al-Muslimin* adalah kitab tafsir kedua yang ditulis oleh Mishbah Musthafa. Sebelumnya ia telah menulis kitab tafsir *al-Iklil* lengkap 30 juz. Alasan ia menulis kembali kitab tafsir, yaitu *Tāj al-Muslimin*, adalah ketidakpuasannya terhadap penerbit yang menerbitkan *al-Iklil*. Menurutnya, dalam kitab tafsir *al-Iklil* banyak keterangan tambahan yang dihapus oleh pihak penerbit tanpa seizinnya. Alasan dari pihak penerbit adalah banyak dari keterangan-keterangan yang bertentangan dengan masyarakat umum dan agar tidak timbul perselisihan. Karena belum ada sistem hukum yang membantunya menggugat pihak penerbit, Mishbah kemudian menulis lagi kitab tafsir dengan mendirikan percetakan sendiri, agar tidak ada campur tangan dari pihak lain terhadap karya tafsirnya. Maka, lahirlah kitab tafsir *Tāj al-Muslimin* yang ditulis pada tahun 1987 M, dua tahun setelah ia selesai menulis tafsir *al-Iklil* (Azizah 2013: 17). Tidak ada perbedaan metodologi yang digunakan Mishbah dalam menulis kedua kitab tersebut. Perbedaan yang menonjol terletak pada lebih banyaknya keterangan yang dimuat dalam kitab tafsir *Tāj al-Muslimin*. Salah satu alasan penulisan kitab tafsir yang ia sampaikan adalah banyaknya orang Islam yang, walaupun bisa membaca Al-Qur'an, namun tidak mengerti isi kandungannya (Mishbah Musthafa 1989: 5). Selain itu, yang memotivasinya untuk menulis tafsir adalah kondisi mayoritas masyarakat yang mengikuti ulama tanpa mengetahui apakah fatwanya benar atau salah dan apakah ulama tersebut sudah memenuhi kriteria untuk diikuti fatwanya atau belum (Mishbah Musthafa 1989: 6).

Metode penafsiran yang digunakan oleh Mishbah adalah metode *tahlīlī*. Pertama-tama ia menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai urutan

mushaf. Ia memberikan arti tiap kosakata ayat dengan model makna *gandul*. Kemudian ia menerjemahkan secara utuh tiap ayat dan memberikan penjelasan atau penafsiran terhadap ayat tersebut. Terkadang ia menambahkan *asbāb an-nuzūl* ayat dan memberikan riwayat-riwayat baik hadis maupun *aṣar* yang berkaitan. Penjelasan terhadapnya pun lebih lebar dan luas. Ia kadang juga memberikan *tanbīh* atau kesimpulan dari penjelasan-penjelasan. Sedangkan corak yang ada dalam kitab *Tāj al-Muslimīn* adalah *adabī ijtimā'ī*.

Penafsiran tentang Hak-hak Perempuan dalam Surah an-Nisā'

Hak Perlakuan Adil dalam Poligami

Dalam surah an-Nisā': 3, Al-Qur'an menyatakan:

وَأَنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ الْبَسَاءِ مَثْنَىٰ وَتِلْكَ
وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ آدَبُ الْآلِ تَعْوَلُونَ ۗ

"Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim (an-Nisā'/4:3)

Atas dasar ayat inilah Nabi Muhammad melarang kaumnya beristri lebih dari empat orang. Beliau memerintahkan semua yang memiliki istri lebih dari empat untuk segera menceraikan mereka sehingga maksimal setiap orang hanya memiliki empat istri. Namun pemahaman ayat ini sering menjadi diskusi panjang tentang kebolehan praktik poligami itu sendiri. Perdebatan panjang tersebut juga menyangkut pada penyebutan "dua, tiga, atau empat" istri. Menurut Shihab pada hakikatnya tujuan ayat ini adalah tuntutan berlaku adil kepada Istri (Shihab 2011: 264-265).

Dalam penafsirannya terhadap surah an-Nisā' ayat 3 tentang poligami, Bisri membolehkan praktik tersebut dengan menekankan pada aspek keadilan dan jumlah istri.

"Orang-orang Islam masa awal, ketika memelihara yatimah (anak yatim perempuan) yang kebetulan bukan muhrim (anak saudara seumpama) itu kebanyakan dinikahi sekalian. Pada saat itu pernah ada yang sampai memiliki istri 8 atau 10. Bersamaan dengan turunnya ayat kedua, orang-orang tersebut khawatir tidak bisa berlaku adil, lalu banyak yang merasa bingung, lalu Allah Ta'ala menurunkan ayat yang ketiga ini, yang isinya: apabila kamu semua takut tidak bisa berbuat adil terhadap anak-anak yatim yang kamu pelihara, maka poligamilah dua-dua saja, atau tiga-tiga, atau empat-empat dari perempuan yang kamu sukai. Jangan sampai lebih dari empat.

Apabila kamu khawatir tidak bisa berbuat adil dalam hal nafkah dan gilir, maka nikahilah seorang saja atau cukup dengan budak perempuan (jariyah) yang kamu miliki, nikah empat atau satu, atau cukup dengan jariyah itu sebenarnya lebih menjamin keadilan (tidak menyeleweng)." (Bisri t.th.: 194).

Dilihat dari penafsiran tersebut, Bisri mencoba menampilkan terlebih dahulu *asbāb an-nuzūl* ayat yang kemudian ia tafsirkan isinya. *Asbāb an-nuzūl* yang ia sertakan menunjukkan bahwa Islam telah melakukan koreksi terhadap tradisi yang telah mengakar di masyarakat pada saat itu dengan menetapkan jumlah maksimal perempuan yang boleh dinikahi. Islam juga memberikan syarat yang ketat, yakni harus adil dalam masalah nafkah dan gilir.

Sedangkan dalam penafsirannya, Mishbah tampak menonjolkan sisi kebolehan poligami. Dalam penafsirannya ini ia lebih agresif dibandingkan Bisri, sebab ada kelompok yang ia anggap telah menentang ketentuan agama Islam. Kelompok yang dimaksud oleh Mishbah menyebutkan bahwa praktik poligami itu tidak adil (Mishbah 1989: 1505).

Menyikapi hal demikian, Mishbah menyatakan bahwa bagaimana pun tidak akan bisa adil jika perempuan memperoleh hak yang sama dalam masalah ini. Ia mengatakan:

"Dalam menyelesaikan masalah ini (poligami) jika hak yang sama juga dimiliki oleh perempuan (poliandri) itu namanya tidak adil, karena apa? Karena pada umumnya seorang perempuan setiap bulannya pasti pasang bendera merah sebagai tanda stop atau tidak boleh masuk (tidak boleh melakukan hubungan seks), yaitu sebab haid. Haid ini pada umumnya terjadi selama tujuh hari. Menurut Al-Qur'an, seorang istri harus tunduk kepada suaminya dalam hal memberi hiburan yaitu jima' (hubungan seks). Akan tetapi, jika si istri sedang haid, maka ia tidak boleh menyerahkan tubuhnya kepada suaminya untuk melakukan jima', karena suami dilarang melakukan jima' kepada istri yang sedang haid. Allah berfirman:

Fa'tazilu an-Nisā'a fi al-Mahīd.

"Wahai kaum laki-laki menghindarlah kamu dari istrimu pada waktu haid". Maksudnya adalah janganlah kamu berhubungan seks dengan istrimu saat ia sedang haid." (Mishbah 1989: 1503-1504)

Mishbah menambahkan, jika larangan tersebut dilanggar maka akan menyebabkan timbulnya penyakit pada istri atau menyebabkan anak lahir menjadi cacat. Seperti menderita penyakit kanker, lepra, dan lain-lain (Mishbah, 1989: 1504).

Menurut Mishbah, hak poligami diberikan pada suami itu karena alasan khusus. Orientasi alasan tersebut adalah dalam masalah seks. Ia menganggap bahwa setiap bulannya seorang istri pasti melakukan korupsi berupa hak gilir yang semestinya diberikan oleh suami. Namun karena

terhalang oleh masa haid, hak tersebut tidak bisa dipenuhi setiap saat. Masa-masa haid inilah yang dianggap Mishbah sebagai sebuah tindakan korupsi yang dilakukan oleh perempuan. Maka boleh saja jika laki-laki memiliki istri lebih dari satu. Sebagaimana yang ia tuliskan:

“Dadi wong wadon iku saben wulan ngurangi hakke wong lanang yaiku hak jima’ kang mestine wajib dicukupi deneng wong wadon, ono ing sak jerune pitung dina. Sedeng wong lanang tetep nyukupi hakke wong wadon yaiku nafkah lan ngelindungi awake. Sopo kang nyukupi hak’e wong lanang kang dikorupsi deneng bojone iki? Yen sak wulan, wong wadon korupsi hak’e wong lanang pitung dina, dadi yen setahun, wong wadon korupsi ha’e wong lanang $7 \times 12 = 84$ dina. Yen wong wadon kawit nikah umur 18 hingga 21 tahun, lan kaprehe wong urip ing dunya iku 60 hingga 62 tahun, dadi ing mangsa 44 tahun, saben tahun wong wadon korupsi 44×84 dina = 3696 dina. Kanggo nyukupi hak’e wong lanang kang ilang iki wong lanang dijoli wewenang nikah wadon hingga telu, dadi papat. Itungan kang mengkene iki namung sakira-kira, kerana terkadang wong wadon iku ngalami nifas kang uga ora kena digarap deneng wong lanang, kadang haid hingga 14 dina (Mishbah 1989: 1504-1505).”

“Jadi seorang istri itu setiap bulannya pasti mengurangi hak suaminya, yakni hak untuk behubungan seks yang semestinya dicukupi oleh istri selama tujuh hari. Sedangkan seorang suami senantiasa mencukupi hak istri yakni memberi nafkah dan melindunginya. Maka siapakah yang akan mencukupi kebutuhan suami yang dikorupsi oleh istrinya tersebut? Jika setiap bulan seorang istri melakukan korupsi terhadap hak suaminya selama tujuh hari, maka jika dijumlah selama satu tahun, seorang istri melakukan korupsi terhadap hak suami sebanyak $7 \times 12 = 84$ hari. Jika istrinya itu waktu menikah berusia 18 sampai 21 tahun, maka selama 44 tahun seorang istri melakukan korupsi selama 44×84 hari = 3696 hari. Untuk mencukupi hak suami yang hilang ini, ia diberi kebolehan untuk menikah lagi dengan tiga orang perempuan lainnya, sehingga jumlah totalnya ada empat orang. Hitungan seperti ini, hanya sebatas perkiraan saja, karena terkadang seorang perempuan mengalami masa nifas yang mana pada masa tersebut suami juga tidak bisa melakukan hubungan suami istri. Bahkan haid pun bisa sampai 14 hari.”

Pada akhir keterangannya, Mishbah menyimpulkan bahwa jika laki-laki tidak diberi hak poligami justru itu tidak adil, sebab menurutnya adil adalahimbang antara hak dan kewajiban. Maksudnya, laki-laki diberi hak poligami sebab laki-laki telah diberi kewajiban menafkahi dan melindungi perempuan (Mishbah 1989: 1505). Hemat penulis, Mishbah mencoba mendefinisikan adil sebagai keseimbangan antara hak dan kewajiban, yaitu antara laki-laki dan perempuan sama-sama diberi hak namun porsi atas hak yang diberikan tidak selalu sama.

Mishbah juga mengatakan bahwa jumlah maksimal seorang laki-laki memiliki istri adalah empat orang. Menurutnya, para ulama telah sepakat bahwa orang Islam (laki-laki) bisa memiliki istri empat, dengan syarat harus bisa bertindak adil dan tidak lebih dari empat.

Sedangkan menurut Bisri, keadilan yang dimaksud adalah keadilan

yang bersifat zahir, seperti dalam masalah gilir dan nafkah. Sebagaimana yang tertulis di kitabnya:

“Kalian semua tidak akan bisa berbuat adil pada istri-istri kalian walaupun kalian berusaha keras untuk hal itu. Maka dari itu, kalian jangan sampai menyeleweng. Jika kalian sampai berlaku tidak adil dalam masalah gilir dan nafkah, maka perempuan-perempuan itu menjadi terkatung-katung. Jika kalian berlaku baik (adil dalam hal gilir) dan tidak menyeleweng, sesungguhnya Allah Maha Agung ampunannya dan Maha Pengasih.

(Faidah): orang yang bepolidami itu wajib adil dalam hal gilir, nafkah, dan perkara-perkara zahir lainnya. Sedangkan adil dalam hal rasa cinta itu pasti tidak akan bisa. Oleh sebab itu, masalah adil dalam hal rasa suka kepada kedua-duanya, atau ketiganya, atau keempat-empatnya itu tidak wajib.” (Bisri t.th.: 248)

Dengan demikian, adil dalam masalah poligami perspektif Bisri adalah keadilan yang bersifat zahir atau material, yang ia contohkan seperti memenuhi kebutuhan biologis istri dan memberikan nafkah (harta) kepada para istrinya. Sedangkan keadilan yang dimaksud Mishbah adalahimbang antara hak dan kewajiban, atau antara laki-laki dan perempuan telah memiliki porsi masing-masing namun dan tidak selalu sama.

Hak Waris

Sebelum menjelaskan pembagian warisan secara terperinci dalam surah an-Nisā’/4: 11-12 dan 176, pada ayat 7 surah an-Nisā’ menjelaskan satu prinsip pokok dalam pembagian warisan, yaitu laki-laki dan perempuan sama-sama berhak mewarisi harta peninggalan kedua orang tua dan karib kerabat masing-masing. Ayat tersebut turun sebagai koreksi atas sistem pembagian warisan masyarakat Arab pada masa itu yang tidak memberikan warisan kepada perempuan dan anak-anak. Lalu turun ayat 11-12 dan 176 yang menjelaskan pembagian warisan secara terperinci, termasuk pembagian warisan 2:1 bagi perempuan yang mendapatkan setengah dari bagian laki-laki (Ismail 2003: 197).

Yang menjadi inti persoalan dari pembahasan ini adalah kata *li az-zakari mişlu hazzi al-unşayāin* (anak laki-laki mendapatkan dua bagian anak perempuan) yang terdapat dalam ayat tersebut. Dengan ketentuan tersebut perempuan tampak berada di posisi subordinat dibandingkan laki-laki dan oleh karenanya terdiskriminasi. Mufasir klasik, at-Ṭabari misalnya, menyatakan bahwa pembagian tersebut bukan untuk mendiskriminasi perempuan. Pembagian tersebut justru mengangkat derajat kemanusiaan perempuan karena sebelumnya tidak mendapatkan warisan. Tidak ada penyebutan alasan kenapa laki-laki mendapatkan bagian yang lebih banyak dari perempuan (Ismail 2003: 203).

Dalam hal ini, Bisri terlihat sepakat dengan penafsiran mufasir klasik. Ia menegaskan bahwa bagian warisan perempuan adalah setengah bagian warisan laki-laki. Seperti penafsirannya dalam surah an-Nisā' ayat 11:

“Allah Ta’ala memerintahkan jika ada orang yang meninggal dunia dengan meninggalkan anak laki-laki dan perempuan, anak laki-laki mendapatkan bagian warisan dua bagian dari anak perempuan. Jadi seumpama meninggalkan peninggalan sebesar Rp3000, anak laki-laki memperoleh Rp2000, anak perempuan Rp1000. (Apabila anak laki-laki tadi adalah anak tunggal, tiga ribu tadi menjadi haknya semua). Apabila anak-anak tersebut perempuan semua, dua atau lebih, anak-anak tadi mendapatkan bagian $\frac{2}{3}$. Jadi, apabila jumlah peninggalan ada Rp3000, yang Rp2000 dipotong untuk anak-anak perempuan tadi. Apabila anak perempuan tadi hanya seorang diri, dia mendapatkan bagian $\frac{1}{2}$. Bapak ibu si mayit memperoleh bagian $\frac{1}{6}$, apabila mayit memiliki anak. Maka apabila si mayit tidak memiliki anak, dan ahli warisnya hanya Bapak Ibu, Ibu memperoleh $\frac{1}{3}$, selebihnya bagian Bapak (apabila si mayit memiliki istri, istri tersebut harus diberi bagian terlebih dahulu, baru kemudian Ibu dan Bapak). Jadi, seumpama ada seorang laki-laki meninggal dunia dengan meninggalkan ahli waris, 1. Istri, 2. Ibu, 3. Bapak: meninggalkan harta peninggalan sebanyak Rp4000 itu pembagiannya seperti ini:

Istri mendapat $\frac{1}{4}$ dari empat ribu	:Rp1000
Ibu mendapat $\frac{1}{3}$ dari tiga ribu	:Rp1000
<u>Selebihnya “Ashabah” menjadi milik Bapak</u>	:Rp2000
Sesuai dengan jumlah peninggalan	:Rp 4000.

Apabila mayit memiliki saudara laki-laki atau perempuan dan juga Ibu Bapak: Ibu memperoleh $\frac{1}{6}$, selebihnya untuk Bapak, saudara tidak memperoleh bagian. Itu semua dilakukan setelah dipotong untuk melaksanakan wasiat atau membayar hutang si mayit. Bapak-bapak dan anak-anak kamu semua, itu kamu semua tidak tahu, mana di antara mereka yang lebih bermanfaat dunia akhiratnya. Itu semua ketentuan Allah Ta’ala, sesungguhnya Allah itu Maha Melihat dan Maha Bijaksana (Bisri t.th.: 197).”

Dari penafsiran di atas, Bisri tampak menggunakan formula 2:1 dalam pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan, yaitu perempuan mendapatkan bagian warisan $\frac{1}{2}$ dari bagian laki-laki. Menurutnya, masalah pembagian warisan tersebut telah ditetapkan oleh Allah. Sebab menurutnya, tidak ada yang tahu akan lebih bermanfaat bagi siapa harta warisan tersebut. Maka dari itu, Allah yang menentukan. Penafsiran Bisri sangat ringkas, ia tidak mengelaborasi lebih kenapa terjadi adanya perbedaan dalam pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan.

Mishbah juga setuju dengan pembagian warisan 2:1, namun dengan alasan dan pertimbangan yang berbeda. Ia berpendapat bahwa pembagian warisan 2:1 muncul karena laki-laki memiliki kewajiban yang dibebankan kepada mereka berupa melindungi dan menafkahi perempuan. Oleh

karena itu, sudah sewajarnya jika laki-laki mendapatkan bagian lebih banyak dari pada perempuan (Mishbah 1989: 1542).

Dalam menafsirkan ayat tentang waris surah an-Nisā'/4 ayat 11, Mishbah memberikan contoh pembagian warisan dan menyertakan sebab turunnya ayat tersebut. Kemudian pada bab *tanbih*, Mishbah memberikan sebuah gambaran atau kondisi yang ada pada masanya. Penafsirannya ini adalah bentuk keprihatinan Mishbah atas kondisi masyarakat Islam pada saat itu. Menurutnyanya telah banyak orang yang mengaku pandai agama dan mereka telah teperdaya oleh kepandaian mereka sendiri bahkan mereka berani menentang perintah-perintah Al-Qur'an dan secara terang-terangan mengamalkan semboyan milik orang kafir yaitu *nu'minu bi ba'd wa nakfuru bi ba'd* (kami beriman terhadap sebagian dan kami bebas untuk mengukufuri sebagian lainnya) (Mishbah 1989: 1540).

Penafsirannya tersebut juga menjadi kritik yang ia tuju pada para *mujaddid* atau pembaharu Islam pada saat itu. Ia juga menganggap para tokoh pembaharu Islam pada masa itu sebagai orang-orang yang tidak begitu paham tentang agama. Hal demikian telah membuat prihatin Mishbah sehingga ia merasa harus menyikapi sesuatu yang ia anggap tidak benar. Ia memberikan sanggahan sekaligus penafsiran dari ayat tentang waris.

“Semua perintah Al-Qur'an itu pasti adil. Jika Al-Qur'an menetapkan bagian anak laki-laki dua kali lipatnya anak perempuan, hal tersebut dikarenakan saat terjadi perkawinan antara seorang laki-laki dan perempuan, orang laki-laki itulah yang memiliki beban tanggung jawab untuk memberi nafkah kepada istrinya, sebagaimana yang terjadi di masyarakat pada umumnya. Jika seorang suami meninggalkan kewajibannya dalam memberi nafkah kepada istrinya, maka ia boleh menuntut hak talak kepada suaminya. Jadi, pembagian yang sudah ditetapkan dalam Al-Qur'an tersebut ada kaitannya dengan beban nafkah yang dipikul oleh suami tanpa pandang kedudukan, pintar tidaknya, ataupun kaya tidaknya.” (Mishbah 1989: 1541)

Ia juga menambahkan dalam penafsirannya bahwa jika seorang perempuan menuntut adanya undang-undang persamaan pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan, kewajiban memberi nafkah yang dibebankan kepada laki-laki (suami) juga harus dihapus. Pada akhir keterangannya, Mishbah memberikan sebuah pernyataan bahwa jika pembagian warisan laki-laki dan perempuan dipaksakan harus sama, sebagai konsekuensinya penuntut harus berurusan dengan undang-undang pemerintah yang mewajibkan suami memberi nafkah istri (Mishbah 1989: 1540-1542).

Jadi bisa disimpulkan bahwa Bisri dan Mishbah setuju dengan pembagian warisan 2:1, yaitu bagian warisan yang diperoleh perempuan

adalah setengah dari bagian warisan laki-laki. Menurut Bisri, hal tersebut adalah ketentuan dari Allah, sedangkan Mishbah berpendapat bahwa ketetapan tersebut ada kaitannya dengan beban yang dipikul oleh laki-laki yaitu kewajiban menafkahi dan melindungi perempuan, tanpa memandang strata sosial maupun intelektualitasnya. Namun, Bisri memberikan pengecualian yaitu jika ada kesepakatan keluarga dalam pembagian warisan maka formula 2:1 tidak berlaku.

Hak Nafkah

Dalam masalah nafkah pada surah an-Nisā'/4 ayat 34 berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

(Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya (an-Nisā'/4: 34)

Bisri menafsirkannya secara singkat bahwa nafkah merupakan salah satu hal yang menjadi sebab keunggulan laki-laki atas perempuan. Keunggulan tersebut berupa ilmu, akal, wilayah, dan lain-lain sebagaimana yang ia tulis dalam kitabnya:

"Laki-laki diberikan kekuasaan atas perempuan, sebab laki-laki diberikan kelebihan atas perempuan, dalam hal ilmu, akal, wilayah, dan lain-lain. Dan sebab nafkah yang diberikan kepada perempuan) "...Bisri t.th :.211(

Dalam penafsiran terhadap ayat ini, memang secara eksplisit ia tidak menjelaskan dalam ranah apa laki-laki menguasai perempuan. Ia juga tidak menjelaskan keunggulan wilayah seperti apa yang ia maksud. Namun demikian, dalam penafsiran selanjutnya ia banyak berbicara tentang hubungan suami istri yang mengindikasikan bahwa penjelasannya tersebut berkisar dalam ranah domestik. Nafkah yang diberikan laki-laki terhadap perempuan merupakan sebuah keharusan. Hal tersebut menjadi konsekuensi atas kelebihan yang diberikan Allah bagi laki-laki. Selebihnya ia menjelaskan tentang solusi yang mesti dilakukan bagi laki-laki jika istrinya *nusyūz* terhadapnya.

Sedangkan Mishbah menjelaskan tentang keharusan bagi laki-laki untuk menguasai perempuan. Ia menyebutkan bahwa jika laki-laki tidak mampu menguasai perempuan, menurutnya itu adalah hal yang hina dan buruk apalagi jika laki-laki dikuasai perempuan (Mishbah 1989: 697). Dalam

keterangan selanjutnya, Mishbah menjelaskan maksud dari menguasai tersebut. Mishbah menafsirkan *qawwāmūna* sebagai keharusan bagi laki-laki terhadap perempuan dalam ranah keluarga, yaitu untuk mengatur perempuan agar rumah tangga menjadi harmonis dengan cara menjaga keimanannya, mencukupi keperluan hidupnya, serta mendidiknya dalam kehidupan (Mishbah 1989: 698).

Hal tersebut didasarkan kepada kelebihan yang diberikan Allah kepada laki-laki atas perempuan berupa ilmu, akal, kesaksian, kekuatan dalam berperang, dan dalam sejarah tidak ada nabi dari kalangan perempuan. Menurutnya, kelebihan-kelebihan tersebut menjadikan laki-laki wajib untuk memberikan nafkah bagi perempuan. Mishbah mengharuskan laki-laki untuk mendidik perempuan. Ia memberikan sebuah analogi, yaitu perempuan harus diawasi dengan kedua mata laki-laki. Satu mata digunakan untuk mengawasi keperluan hidup perempuan dan satu lainnya digunakan untuk mengawasi bagaimana nanti hidupnya di akhirat (Mishbah 1989: 698). Hal ini menjelaskan bahwa kewajiban laki-laki atas perempuan tidak hanya pada ranah duniawi saja, namun juga dalam ranah agama demi kehidupan yang baik di akhirat kelak.

Menurutnya, urusan dalam rumah tangga nanti akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah. Ia memberikan argumentasi hadis yang berbunyi:

كُلُّ رَاعٍ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

Dalam mengartikan hadis tersebut ia mengatakan bahwa dalam rumah tangga laki-laki adalah penggembala sedangkan yang digembala adalah perempuan. Oleh sebab itu, laki-laki akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah bagaimana laki-laki *angon* (menggembala) istrinya dulu (Mishbah 1989: 698)

Di akhir penafsirannya tentang nafkah, Mishbah menegaskan bahwa setiap laki-laki yang ingin berumah tangga harus terlebih dahulu memiliki rasa tanggung jawab terhadap perempuan. Lelaki harus bisa membimbing perempuan dengan memenuhi keperluan hidupnya di dunia dan mendidiknya dalam beragama. Oleh sebab itu, laki-laki yang akan berumah tangga tidak cukup hanya memenuhi kebutuhan hidup perempuannya, namun juga harus membimbingnya dalam beragama dan menjaga keimanannya. Senada dengan Mishbah, Bisri menyatakan bahwa nafkah yang diberikan laki-laki terhadap perempuan merupakan sebuah keharusan. Hal tersebut menjadi konsekuensi atas kelebihan yang diberikan Allah bagi laki-laki.

Analisis Perbandingan

Gadamer memberikan tawaran konsep hermeneutika bahwa membaca dan memahami sebuah teks pada dasarnya adalah melakukan dialog dan membangun sintesis antara dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca. Ketiga hal ini menjadi pertimbangan penting dalam setiap pemahaman (Gadamer 2006: 300). Kemudian untuk mendapatkan pemahaman yang maksimal, Gadamer menawarkan empat teori, yaitu kesadaran atas keterpengaruhannya sejarah, pra-pemahaman, lingkaran hermeneutik atau asimilasi horizon dan aplikasi (Kau 2014: 7). Asumsi dan teori Gadamer ini menjadi *starting point* untuk menganalisa lebih dalam sisi historisitas penafsiran Bisri dan Mishbah, yang kemudian dengan pertimbangan tersebut akan melahirkan pemahaman yang komprehensif serta meletakkan penafsiran kedua tokoh secara proporsional dalam konteks kekinian.

Historisitas Penafsiran

Ketika membaca secara seksama antara penafsiran Bisri dengan Mishbah, akan tampak perbedaan argumentasi yang digunakan kedua tokoh ini. Perbedaan tersebut seolah tampak signifikan, terutama ketika penafsirannya menyinggung problematika yang ada di masyarakat pada waktu itu. Sebagaimana ketika keduanya menafsirkan surah an-Nisā'/4: 11 tentang pembagian kewarisan formula 2:1.

Dalam ayat waris, Bisri memberikan contoh pembagian warisan sesuai apa yang terkandung dalam ayat tersebut. Selebihnya ia memberikan penafsiran ayat tersebut secara singkat dan bahkan cenderung hanya menerjemahkannya secara tekstual (Bisri t.th.:197). Penafsiran Bisri tampak sederhana dan tidak menyinggung masalah ada atau tidaknya diskriminasi bagi perempuan dalam pembagian tersebut.

Beda halnya dengan Mishbah, ia cenderung mengarahkan penafsirannya bagi kelompok pemikir muslim yang disebut *Mujaddid* Islam. Mishbah menyebutkan bahwa *Mujaddid* Islam itu melakukan re-interpretasi yang keliru. Bahkan mereka dianggap belum menguasai ilmu agama dan hanya mencari ketenaran saja (Mishbah 1989: 1540). Sebaliknya, Bisri sama sekali tidak menyinggung hal itu dalam penafsirannya. Hal ini lebih dikarenakan perbedaan situasi dan kondisi di masa mereka masing-masing.

Bisri menulis kitab tafsirnya pada tahun 1957 M dan selesai pada tahun 1960 M. Pada saat itu, pemikiran-pemikiran tokoh pembaharu Islam Timur Tengah atau isu-isu gender dan feminisme belum masuk di Indonesia. Maka, wajar jika Bisri tidak menyinggung sama sekali ataupun terpengaruh oleh masalah tersebut dalam penafsirannya. Sedangkan Mishbah mulai

menulis kitab tafsir *Tāj al-Muslimīn* pada tahun 1987 M, dan pada saat itu isu gender dan feminisme telah masuk di Indonesia dan sangat ramai diperbincangkan (Asmani 2015: 34). Wajar saja jika Mishbah menyinggung pemikiran-pemikiran tentang isu kesetaraan gender dalam penafsirannya. Akan tetapi, bukannya terpengaruh oleh pemikiran itu, justru ia malah mengkritik atau melakukan serangan balik dengan argumen-argumen yang ia bangun untuk mendukung penafsirannya.

Menurut hemat penulis, baik Bisri maupun Mishbah memiliki strategi masing-masing dalam menyikapi persoalan yang ada pada masyarakat. Bisri tampak lebih hati-hati dalam menafsirkan suatu problem yang sensitif di masyarakat, sedangkan Mishbah tampak frontal dan tegas walaupun keduanya memiliki fondasi pendapat yang sama. Hal itu tampak ketika Bisri menyatakan kebolehan poligami, ia tidak serta-merta membolehkannya namun lebih menonjolkan penafsirannya pada masalah adil yang menjadi syarat poligami.

Di sisi lain penafsiran Mishbah berangkat dari semangat untuk menjadikan masyarakat yang *Qur'ani* dengan pedoman hidupnya *Al-Qur'an imāmi*. Selain itu, ia merupakan seorang yang berpendirian teguh dan memegang prinsip yang kuat. Jika dihadapkan pada suatu masalah, ia akan mempelajarinya dengan merujuk pada Al-Qur'an dan hadis serta pendapat ulama salaf dan kemudian menyampaikannya tanpa mempedulikan apakah orang lain akan menerima atau menolaknya (Azizah 2013: 16).

Ketika para tokoh pembaharu berpendapat bahwa poligami itu dilarang dengan argumen-argumen logis mereka, Mishbah menyanggahnya karena pendapat tersebut menyalahi kandungan Al-Qur'an. Ia juga membangun argumen-argumen logis dalam penafsirannya tentang poligami. Dampak tersebut menjadikan bahasa penafsiran yang kental akan nuansa *ra'y* dalam penyampaian yang cenderung mengedapankan logika daripada dalil-dalil normatif.

Metode Penafsiran

Jika dicermati lebih mendalam, perbedaan penafsiran Bisri dan Mishbah hanya pada argumen-argumen yang digunakan untuk mendukung penafsiran mereka masing-masing, bukan pada inti persoalan yang dikaji dalam penelitian ini. Perbedaan yang sangat jelas tampak pada cara kedua mufasir ini menyajikan dan menguraikan penafsiran-penafsiran mereka. Penafsiran Bisri cenderung ringkas dengan gaya bahasa yang digunakan cenderung lugas. Sedangkan Mishbah menggunakan bahasa penafsiran yang tegas, frontal, dan terkadang patriarkis. Penafsirannya pun tampak lebih eksploratif terutama ketika menafsirkan ayat-ayat *mu'amalah*.

Baik Bisri maupun Mishbah menggunakan metode penafsiran yang sama. Keduanya sama-sama menggunakan metode *tahlilī* dengan pendekatan tekstualis (*‘umūm al-lafẓ*). Bentuk penafsiran keduanya pun juga sama, yaitu penafsiran *bi ar-ra’y* yang menekankan pendapat atau ijtihad mufasir sendiri daripada menggunakan riwayat-riwayat dalam penafsirannya.

Namun demikian, penerapan model penafsiran *bi ar-ra’y* keduanya tampak jelas berbeda. Bisri lebih memilih menafsirkan suatu ayat dengan sederhana dan ringkas, bahkan kadang cenderung menerjemahkan saja. Sedangkan cara yang digunakan Mishbah, khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat *mu‘amalah*, lebih panjang dalam memaparkan hasil pemikiran-pemikirannya. Perbedaan ini dapat dilihat ketika keduanya menafsirkan surah an-Nisā’/4: 3 tentang poligami.

Dalam masalah poligami, bahasa penafsiran yang digunakan Bisri cenderung sederhana dan ringkas seperti penafsiran pada ayat-ayat lainnya. Ia hanya menjelaskan sedikit *asbāb an-nuzūl*-nya tanpa menyertakan perwayatnya, lalu menjelaskan secara ringkas penafsiran ayat tersebut. Penafsiran Bisri bisa dikatakan tekstualis, sebab penafsirannya lebih mempertimbangkan keumuman lafal seutuhnya dan *asbāb an-nuzūl* yang ia sertakan juga berkisar kepada fakta kebolehan beristri lebih dari satu daripada pemeliharaan terhadap anak yatim.

Berbeda dengan Bisri, cara yang digunakan Mishbah dalam menafsirkan surah an-Nisā’/4: 3 memiliki nuansa *ra’y* yang lebih kental. Ia tidak menyebutkan sebab turunnya ayat tersebut, namun langsung memaparkan argumentasi atau ijtihadnya terkait bolehnya poligami. Pemaparan yang ia lakukan bernuansa *fiqhī* dan sains, yaitu dengan pertimbangan hukum fikih yang ada dengan menyandingkannya pada ilmu kesehatan.

Dalam kitab tafsirnya, Mishbah memang tampak lebih eksploratif dalam penafsirannya dibandingkan dengan Bisri. Terkadang penafsirannya bisa sangat panjang seperti ketika ia menafsirkan masalah waris hingga kurang lebih 200 halaman. Penafsirannya yang panjang tersebut lebih banyak menjelaskan hasil pemikiran-pemikirannya sendiri. Kecenderungan inilah yang terkadang menghasilkan pemikiran-pemikiran kontroversial di kalangan masyarakatnya. Lagi-lagi ini berkaitan dengan prinsipnya tentang *Al-Qur’ān Imāmī*.

Konstruksi Pemikiran dan Metodologi Penafsiran

Sumber dan Latar Belakang Penafsiran

Berbicara mengenai konstruksi pemikiran Bisri dan Mishbah, terdapat dua aspek yang melingkupi kehidupan mereka dan bisa dijadikan indikasi

untuk melihat aspek keterpengaruhan penafsiran keduanya; pesantren dan kalangan masyarakat Jawa dengan kulturnya.

Kitab-kitab yang dikaji di pesantren adalah kitab ulama-ulama klasik yang hidup pada era Islam awal (Roqib 2007: 87). Kitab-kitab seperti ini tidak menyinggung sama sekali masalah kesetaraan gender karena wacana tersebut belum muncul di dunia keilmuan Islam pada saat itu, sedangkan karya-karya mereka (ulama klasik Timur Tengah) sarat akan nuansa bias gender jika dibaca menggunakan perspektif gender. Maka, wajar jika pemikiran ulama-ulama ini memengaruhi pemikiran Bisri dan Mishbah yang mengenyam pendidikan di pesantren tradisional.

Seperti ketika menafsirkan tentang poligami, Bisri tidak merujuk pada suatu riwayat untuk menjelaskan sebab turunnya ayat tersebut, namun hanya menjelaskan secara ringkas kondisi masyarakat pada saat itu yang sering menikahi anak yatim dalam pemeliharaan mereka dan beristri lebih dari satu bahkan bisa sampai sepuluh istri. Tampak di sini bahwa Bisri melakukan konvergensi atau sekedar mengambil inti atas riwayat-riwayat yang ada dalam tafsir-tafsir klasik seperti tafsir *al-Baiḍawī*, *al-Khāzin*, dan lain sebagainya. Pengertian adil menurut Bisri di sini sama dengan apa yang diutarakan dalam kitab tafsir *al-Jalālain*.

Begitu juga dengan Mishbah, pendapatnya tentang poligami memiliki kesamaan dengan pendapat para mufasir klasik, yaitu kebolehan untuk berpoligami dan tidak lebih dari empat orang istri. Terkait jumlah maksimal istri, Mishbah mengutip sebuah hadis sebagai penguat pendapatnya. Ia tidak menyebutkan sumber kitab hadis yang digunakannya, namun setelah dilacak hadis tersebut terdapat dalam kitab *Sunan Abī Dāwud* dengan nomor hadis 1914. *Sunan Abī Dāwud* adalah salah satu dari *al-kutub as-sittah*, enam kitab induk hadis, yang dipelajari di pesantren.

Kemudian penafsiran Mishbah terhadap surah an-Nisā'/4: 34 tampak sama dengan apa yang ditafsirkan oleh ar-Rāzī dalam kitabnya. Ar-Rāzī menyatakan bahwa keunggulan yang dimiliki laki-laki atas perempuan berupa agama, akal, dan fisik. Hal tersebut sejalan dengan penafsiran Mishbah yang menyatakan bahwa kewajiban laki-laki menafkahi perempuan disebabkan keunggulan yang dimiliki laki-laki berupa, akal, agama, dan fisik. Dalam kitabnya, Mishbah juga sering menggunakan pendapat-pendapat ar-Rāzī dan terkadang ia menyebutkan sumber-sumber pendapat tersebut secara langsung.

Kitab-kitab yang dipelajari di pesantren, khususnya kitab-kitab fikih klasik, banyak mengisyaratkan keberpihakan nyata kepada laki-laki dan pada gilirannya mengasumsikan maskulinisasi epistemologi pengetahuan agama. Hal ini dipengaruhi oleh budaya para *muṣannif*-nya yang

paternalistik yang ada di Timur Tengah (Marhumah 2010: 7).

Pernyataan-pernyataan di atas tidak dimaksudkan mengarah kepada sebuah kritik budaya pembelajaran ataupun kehidupan di pesantren. Namun demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa paradigma pemikiran yang ada di pesantren juga dipengaruhi oleh teks-teks yang digunakan dalam kegiatan belajar mengajar di dalamnya. Pada umumnya, teks-teks tersebut merupakan karangan para ulama klasik Timur Tengah yang pada saat itu terkenal akan budaya patriarkinya.

Bisri dan Mishbah juga merupakan suku Jawa yang masyarakatnya kental dengan tradisi dan budayanya. Tidak menutup kemungkinan penafsiran keduanya terpengaruh oleh kondisi sosio-kultural masyarakat Jawa. Di Jawa, ideologi patriarki sangat kuat mengakar dan telah mapan dalam struktur masyarakatnya. Banyak pepatah, istilah atau sastra Jawa kuno yang menggambarkan peran dan kedudukan perempuan, seperti serat Centhini dan serat Candrarini yang bisa dikatakan telah mempengaruhi dan menjadi ideologi hidup masyarakat Jawa. Misal, kata *wanita* dalam istilah Jawa adalah singkatan dari *wani ditata* atau *wani tapa*. Maksud dari ungkapan tersebut adalah seorang perempuan harus berani diatur dan rela menderita bahkan untuk orang lain (Handayani & Novianto 2004: 24). Pengertian tersebut mengisyaratkan bahwa perempuan dalam budaya Jawa harus rela diatur oleh seorang laki-laki.

Lalu istilah *kanca wingking* yang memiliki maksud bahwa perempuan tidak sejajar dengan laki-laki, melainkan di belakangnya. Hal ini berarti perempuan hanya diberikan tugas di balik layar atau dalam wilayah domestik saja hingga melahirkan konsep wilayah kegiatan istri yaitu *masak* (memasak), *macak* (berhias), dan *manak* (melahirkan) (Suhadjati & Sofyan 2001: 90). Konsep-konsep tersebut telah menciptakan sistem patriarki yang mengakar kuat dalam budaya Jawa serta melahirkan pandangan bagi masyarakat Jawa bahwa seperti itulah perempuan yang ideal.

Istilah yang erat kaitannya dengan konsep waris yaitu *sepikul segendhongan* yang memiliki maksud bahwa laki-laki memperoleh bagian lebih banyak dibandingkan perempuan. Ini sama halnya dengan penafsiran Bisri dan Mishbah. Namun dalam praktiknya, konsepsi *sepikul segendhongan* itu jarang dilakukan di masyarakat Jawa, hanya sebagian kecil masyarakat dari keluarga santri Islam yang melakukan praktik tersebut (Handayani & Novianto 2004: 119). Menanggapi hal ini, Bisri menawarkan alternatif lain mengenai model pembagian warisan. Dalam bukunya yang berjudul *Primbon Imaduddin*, Bisri mengatakan bahwa harta warisan boleh dibagikan sesuai kesepakatan tanpa menggunakan hukum yang ditetapkan oleh Al-Qur'an asalkan secara damai dan satu sama lainnya saling rida. Ia

mencontohkan seperti sawah ini untuk si A, rumah ini untuk si B, mesin jahit untuk si C, dan seterusnya.

Dialektika budaya Jawa dan Islam pesantren demikian telah menyebabkan sebuah kontak pemikiran dan budaya oleh kedua tokoh. Interaksi tersebut telah melahirkan konstruk pemikiran yang disebabkan oleh budaya dan tradisi pemikiran pada masa mereka. Respon yang berbeda terhadap interaksi mereka dengan kondisi sosio-kultural terjadi karena perkembangan dinamika pemikiran yang berbeda di masa masing-masing, sehingga menghasilkan cara yang berbeda dalam menyikapi persoalan yang sama.

Dalam teori *pre-understanding* yang dikemukakan Gadamer, pemikiran seseorang tidak lahir dari ruang kosong, melainkan dihasilkan oleh suatu hal yang mengkonstruksi pemikirannya. Konstruksi pemikiran seseorang dapat berupa diskursus keilmuan tertentu ataupun latar belakang intelektual yang mengitari pengarang/penulis (*author*). Pesantren yang banyak menggunakan referensi keilmuan dari kitab-kitab ulama klasik Timur Tengah (kitab kuning) sedikit banyak telah mengkonstruksi pemikiran kedua tokoh, khususnya dalam bidang fikih. Kemudian budaya Jawa yang menjadi latar belakang Mishbah dan Bisri, telah memengaruhi sikap kedua tokoh ketika berbicara tentang hak-hak perempuan. Sebagaimana istilah *sepikul segendhongan* yang berarti laki-laki lebih berhak memiliki harta warisan lebih dibandingkan perempuan.

Konstruksi Metodologi Penafsiran

Tidak dapat dipungkiri bahwa metodologi yang dirumuskan mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an juga mempengaruhi hasil penafsirannya. Seperti mufasir yang menggunakan metode *maudū'ī* ketika menafsirkan ayat tiga surah an-Nisā'/4 tentang poligami. Maka rumusan metode tersebut akan menghasilkan penafsiran yang memperketat syarat poligami atau bahkan melarang praktik poligami. Metode tersebut akan mengelompokkan dan mempertimbangkan ayat-ayat lain yang satu tema dengannya, yaitu ayat 129 surah an-Nisā'/4 yang seolah memustahilkan seseorang untuk bisa berlaku adil.

Berbeda ketika menggunakan metode *tahlīlī*, mufasir yang menggunakan metode tersebut akan menghasilkan penafsiran yang membolehkan praktik poligami tanpa mempertimbangkan ayat lain yang setema yang seolah memustahilkan seseorang untuk poligami. Oleh sebab itu, metode penafsiran ini akan menghasilkan penafsiran yang tampak melonggarkan praktik poligami.

Konstruksi metodologi dan model pemikiran yang ada pada Bisri

memang masih mengarah pada nuansa penafsiran ulama klasik, baik dalam metode dan materi. Model penafsiran yang sering digunakan oleh para mufasir klasik adalah *tahlīlī* dengan bentuk penafsiran *bil-ma'sūr*. Dalam metodologi penulisan kitabnya, Bisri mencoba menjaga tradisi model penafsiran tersebut namun bukan dengan bentuk penafsiran *bil-ma'sūr* yang terkesan bertele-tele.

Bentuk penafsiran yang digunakan oleh Bisri dalam kitabnya adalah penafsiran *bi ar-ra'y*. Dalam melakukan hal ini ia merujuk kitab-kitab tafsir *mu'tabar* seperti *al-Jalālain*, *Ibnu Kašīr*, *al-Marāgī*, *al-Khāzīn*, dan lain-lain. Lebih jauh, ia mengambil inti penafsiran dari kitab-kitab tersebut dan menuangkannya dalam bentuk penafsiran yang lebih ringkas dan padat, juga terkadang menambahkan pendapatnya sendiri.

Karena penafsiran Bisri sangat singkat, Martin Van Bruinessen menyatakan bahwa penafsirannya hanya penerjemahan ke dalam bahasa Jawa saja (Bruinessen 1995: 275). Dikatakan *tahlīlī* sebab ia juga mengemukakan aspek-aspek lain seperti *asbāb an-nuzūl* atau *munāsabah* antar ayat. Pendekatan *tahlīlī* ini menafsirkan Al-Qur'an sesuai urutan ayat yang ada dalam mushaf.

Bila pendekatan ini dipertemukan dengan kajian gender, akan menghasilkan penafsiran yang bernuansa patriarkis. Sebab, dengan penafsiran yang ringkas tersebut akan melahirkan tidak adanya ruang untuk mengemukakan analisa yang memadai dan menghasilkan penafsiran yang parsial. Selain itu model penafsiran ini agaknya kurang untuk mengantarkan pembaca dalam mendialogkan Al-Qur'an dengan persoalan sosial yang aktual dan problematis. Hal ini adalah konsekuensi dari motivasi Bisri yang ingin menjadikan kitab tafsirnya ringkas dan mudah dipahami.

Sedangkan urutan penafsiran secara *muṣḥafi*, juga dapat menimbulkan pemahaman kurang komprehensif bagi pembaca. Sehingga penjelasan tersebut seakan-akan tidak utuh dan tidak konsisten karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat lain yang sama dengannya. Sebagaimana ketika menafsirkan ayat 3 surah an-Nisā'/4 yang membolehkan poligami dan ayat 129 yang justru tampak memustahilkan poligami.

Sejalan dengan Bisri, Mishbah juga menggunakan bentuk penafsiran *bi ar-ra'y*. Ia lebih banyak menggunakan pemikiran atau ijtihad sendiri. Ia menggunakan riwayat ataupun pendapat mufasir lain dalam porsi yang sangat sedikit. Terkadang riwayat yang digunakan pun hanya untuk menjelaskan *asbāb an-nuzūl* suatu ayat. Metode yang digunakan dalam penafsirannya adalah *tahlīlī* dengan corak *adābi ijtīmā'i*, sebab penafsirannya banyak merespon persoalan yang sedang terjadi di masyarakat.

Metode penafsiran yang paling dominan dalam sejarah intelektual Islam adalah metode *tahlili* (analisis), yaitu metode yang menafsirkan ayat-ayat dengan mengikuti urutan mushaf dan lebih banyak menggunakan pendekatan tekstual, sebagaimana yang digunakan kedua tokoh ini. Metode ini sulit untuk mengeluarkan perempuan dari titik subordinat, sebab prapemahaman dari mufasir sangat dikondisikan oleh kontak sosial dan konstruk budaya yang melingkupinya, sebagaimana Bisri dan Mishbah yang banyak mengambil sumber teks-teks klasik *kitab kuning* yang dikaji di pesantren dan budaya patriarkis yang ada di suku Jawa.

Dalam proses penafsiran, seseorang harus sadar bahwa ada dua horison (cakrawala), yaitu horison di dalam teks yang berupa pengetahuan dan horison pembaca yang berupa pemahaman. Kedua horison itu selalu hadir dalam proses pemahaman dan penafsiran (Gadamer 1986:393-394). Horison pembaca dalam hal ini adalah metode dan pendekatan kedua tokoh yang mengutamakan keumuman lafaz. Metode penafsiran dengan model *tartib muṣḥafi* telah menghasilkan penafsiran yang parsial. Oleh sebab itulah, penafsiran Bisri dan Mishbah terkesan membolehkan poligami ketika menafsirkan surah an-Nisa'/4: 3.

Kesimpulan

Penafsiran Bisri dan Mishbah tentang hak-hak perempuan banyak memiliki kesamaan. Akan tetapi, keduanya berbeda ketika mengartikan keadilan dalam poligami. Bisri mengartikan adil sebagai syarat material yang harus dipenuhi, sedangkan Mishbah tidak menyebut bentuk adil secara konkret. Kemudian dalam masalah waris, Mishbah menyatakan pembagian warisan 2:1 disebabkan beban nafkah yang ditanggung laki-laki. Sedangkan Bisri menyatakan bahwa pembagian tersebut adalah ketetapan Allah, sebab tidak ada manusia yang tahu kebutuhan ke depannya. Penafsiran Mishbah cenderung mengarah pada isu gender, sebab pada masa penulisan kitabnya, isu gender dan pemikiran para tokoh pembaharu (*mujaddid*) telah masuk dan marak di Indonesia. Berbeda dengan Bisri yang selesai menulis sebelum isu dan pemikiran baru tersebut masuk ke Indonesia. Oleh sebab itu, wajar jika ia tidak menyinggungnya. Metode penafsiran keduanya sama, yaitu *tahlili* dengan pendekatan tekstual (*'umūm al-lafẓ*) dan bentuk penafsiran *bi ar-ra'yi*. Mereka berbeda dalam aplikasi *bi ar-ra'yi*. Bisri cenderung ringkas dan lugas dalam penafsirannya, sedangkan Mishbah lebih eksploratif, tegas, dan terkadang frontal, khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat *mu'āmalah* yang di masyarakat praktiknya berbeda dengan ketetapan Al-Qur'an.

Penafsiran patriarkis keduanya adalah bentuk nyata pengaruh teks-

teks karya ulama klasik Timur Tengah yang banyak dikaji di pesantren yang menjadi latar belakang pendidikan keduanya. Metodologi penafsiran yang mereka rumuskan, yaitu *taḥlīlī* dan tekstual, juga sangat memungkinkan penafsiran patriarkis muncul sebagai hasil. Sumber-sumber penafsiran keduanya yang banyak mengambil dari kitab tafsir ulama klasik seperti ar-Rāzī, al-Baiḍāwī, dan al-Khāzin yang banyak menukil riwayat *isrāīlīyyāt* juga menjelaskan kentalnya nuansa patriarkis dalam tafsir mereka.

Daftar Pustaka

- Asif, Muhammad. 2016. "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustofa," *Suhuf*, Vol. 9, No. 2.
- Asmah, Siti. 2012. "Studi Tentang Biografi dan Pemikiran KH. Misbah Mustofa Bangilan Tuban (1919-1994 M)", *Skripsi*. UIN Sunan Ampel, Surabaya.
- Azizah, Yuyun Yunita Nur. 2013. "Penafsiran Ayat-ayat Syirik dalam Kitab Tafsir Taj al-Muslimin Min Kalami Rabb al-Alamin Karya Mishbah Musthafa". *Skripsi*, Fakultas Ushluddin UIN Sunan Kalijaga.
- Baidhowi, Ahmad. 2015. "Aspek Lokalitas Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil Karya KH Mishbah Musthafa". *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1.
- Brenner, Suzanne April. 2012. *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press.
- Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Bandung: Mizan.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2015. *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fadeli, Suleiman dan Muhammad Subhan. 2010. *Antologi NU Buku 1, Sejarah Istilah Amaliah Uswah*, Surabaya: Khalista.
- Fakih, Mansour. 2008. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Insist Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1986. "Text and Interpretation", dalam B. R. Wachterhauser (ed.). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- . 2006. *Truth and Method*. London: Continuum.
- Gusmian, Islah. 2013. *Khazanah Tafsir Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Handayani, Christina dan A Novianto. 2004. *Kuasa Perempuan Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Huda, Achmad Zainal. 2005. *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustafa*. Yogyakarta: LKiS.
- Ismail, Nur Jannah. 2003. *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKiS
- Kau, Sofyan A.P. 2014. "Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir", *Jurnal Farabi*, Vol 11. No 1.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. 2005. *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi*. Yogyakarta: LKiS.
- . 2006. *Hadith & Gender Justice: Understanding the Prophetic Traditions*. Cirebon: Fahmina Institute.
- . 2006. *Fiqh Anti Trafiking: Jawaban atas Berbagai Kasus Kejahatan Perdagangan Manusia dalam Perspektif Hukum Islam*. Cirebon: Fahmina Institute.
- Marhumah, Ema. 2010. *Konstruksi Sosial Gender Di Pesantren: Studi Kuasa Kiai Atas Wacana Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.
- Masluhkin. 2015. "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibriz karya KH. Bisri Musthafa," *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5, No. 1.
- Mubarak, Ahmad. 2008. "Tafsir Taj al-Muslimin Min Kalami Rabb al-'Alamin:

- Kajian Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Mishbah Musthafa", *Skripsi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Muhammad, Husein. 2001. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS.
- . 2004. *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- Mustaqim, Abdul. 2008. *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Logung Pustaka.
- Musthafa, Bisri. t.th. *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir Al-Qur'an al-'Aziz*. Kudus: Menara Kudus.
- . t.th. *Primbon Imaduddin*. Kudus: Menara Kudus.
- Musthafa, Mishbah. 1400 H. *Masail an-Nisa'*. Surabaya: Maktabah Sa'ad Ibn Nasir ibn Nabhan.
- . 1989. *Tafsir Taj al-Muslimin Min Kalami Rabb al-'Alamin*. Tuban: Majlis Ta'lif wa al-Khattat.
- Nurmila, Nina. 2009. *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating polygamy in Indonesia*. New York dan London: Routledge.
- Roqib, Muhammad. 2007. *Harmoni dalam Budaya Jawa, Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press.
- Shihab, M. Quraish. 2011. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati.
- Suhadjati, Sri & Ridin Sofwan. 2001. *Perempuan dan Seksualitas dalam Tradisi Jawa*. Yogyakarta: Gama Media.
- Srimulyani, Eka. 2012. *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Spaces*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Supriyanto. 2017. "Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil," *Jurnal Theologia*, Vol 28, No. 1.
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Wahidi, Ridhoul. 2015. "Hierarki Bahasa Dalam Tafsir al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an al-'Aziz karya K.H. Bisri Musthofa," *Suhuf*, Vol. 8, No. 1.
- Yusufa, Uun. 2014. "Akseptabilitas Tafsir Indonesia di Pesantren: Studi Multi Kasus di Jember". *Fenomena*, Vol. 13, No. 2.



مجلة لدراسة القرآن و الثقافة

Preferensi Masyarakat dalam
Penggunaan Al-Qur'an Digital
Zarkasi dkk.

Tipologi Mushaf Kuno Nusantara di Brunei Darussalam:
Kajian atas Manuskrip Al-Qur'an Koleksi Arkib Negara
Ahmad Jaeni dan Muhammad Musadad

Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi
Sejarah Al-Qur'an di Indonesia
Sirajuddin Bariqi

Tafsir Al-Qur'an *Poestaka Hadi* di antara
Ideologi Muhammadiyah dan Kebangsaan
Siti Mariatul Kiptiyah

Hak-Hak Perempuan dalam Tafsir *al-Ibrīz* dan
Tafsir *Tāj al-Muslimīn*
Aunillah Reza Pratama

Konsep Relasi *Lafẓ* dan *Ma'nā* dalam Perspektif
'Abdul Qāhir al-Jurjānī dan Implikasinya
terhadap Penafsiran
M. Kamalul Fikri

Membaca Al-Qur'an dengan Transliterasi Arab-Latin:
Studi pada Masyarakat Payakumbuh dan Sekitarnya
Jonni Syatri

Menimbang Perbedaan Rasm Usmani
Mustopa

ISSN 1979-6544



9 17 7 1 9 7 9 6 5 4 0 1 3