

PEREMPUAN DALAM NALAR TAFSIR INDONESIA: TELAAH TAFSIR *AL-AHKAM* KARYA ABDUL HALIM HASAN

Muhammad Muammar Alwi
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta
muammar.alwi14@mhs.uinjkt.ac.id

Abstract: This paper attempts to look at the interpretation of legal verses on women that emerged at the beginning of the 20th century of Indonesia. The focus of study is the Qur'anic exegesis of *Al-Ahkam* written by Abdul Halim Hasan. Methodologically, this paper employs textual and contextual framework in the analysis. This article argues that the character of Abdul Halim Hasan's interpretation of legal verses on women tends to use textual logic. However, the inclusiveness of interpretation is obviously apparent, and this can be seen from the absence of a tendency to defend one school of thought in concluding a legal product. Further, the interpretation tends to gather various opinions from diverse schools of thought.

Keywords: Interpretative reasoning, women, textual, contextual.

Abstrak: Tulisan ini berupaya untuk melihat nalar tafsir ayat hukum tentang perempuan di Indonesia yang muncul pada awal abad ke-20. Fokus kajiannya adalah kitab tafsir *Al-Ahkam* karya Abdul Halim Hasan. Secara metodologis, tulisan ini menggunakan kerangka tekstual dan kontekstual dalam analisisnya. Artikel ini berargumen bahwa karakter penafsiran Abdul Halim Hasan terhadap ayat-ayat hukum cenderung menggunakan nalar tekstual. Meski demikian, inklusivitas penafsiran sangat kental terlihat dalam penafsirannya. Hal itu nampak dari tiadanya kecenderungan dalam membela satu mazhab ketika menyimpulkan sebuah produk hukum. Lebih jauh, tafsir ini berupaya untuk menghimpun semua pendapat dari berbagai macam mazhab.

Kata Kunci: Nalar tafsir, perempuan, tekstual, kontekstual.

Pendahuluan

Awal mula penafsiran al-Qur'an di Indonesia, belum mengenal adanya pemisahan antara ayat-ayat hukum dengan ayat-ayat teologis. Ayat-ayat hukum terintegrasi dalam penafsiran al-Qur'an secara keseluruhan. Pada umumnya para ulama menafsirkan ayat sesuai dengan "semangat ayat" itu sendiri, ayat hukum ditafsirkan dengan

menggunakan corak hukum, sedangkan ayat-ayat teologi ditafsirkan dengan menggunakan corak teologi.¹

Nashruddin Baidan mengatakan bahwa pada mulanya penafsiran tidak mengacu pada corak atau metode penafsiran ayat al-Qur'an tertentu. Ini menunjukkan bahwa penafsiran dilakukan secara keseluruhan bersamaan dengan bidang lainnya, seperti teologi, fikih dan tasawuf. Penyajian tafsir tidak dalam bentuk kajian teoritis konseptual, namun disajikan dalam bentuk praktis dan amalan keseharian.²

Pada abad ke-20, perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia dibagi dalam tiga generasi oleh Howard M. Federspiel. Generasi pertama yaitu pada tahun 1901 sampai dengan 1960, generasi kedua pada pertengahan tahun 1960-an, sedangkan generasi ketiga dimulai pada tahun 1970-an. Menurutnya, dalam kurun waktu tiga generasi ini, mufasir Indonesia telah menghasilkan banyak penafsiran serta penerjemahan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Indonesia.³

Federspiel mengatakan bahwa generasi pertama proses penafsiran dan penerjemahan dilakukan secara terpisah, tidak lengkap karena hanya memilih beberapa pilihan surah, atau juz saja dari al-Qur'an. Sedangkan generasi kedua, penafsiran dan penerjemahan dilakukan lebih lengkap dari sebelumnya, sebab penafsiran dan penerjemahan dilakukan dari awal surah hingga akhir surah serta dilengkapi dengan berbagai tafsir ringkas terhadap ayat-ayat yang dianggap penting. Generasi ketiga, upaya penafsiran dan penerjemahan dilakukan secara lebih lengkap, disertai pula dengan upaya untuk merelevansikan ayat al-Qur'an dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern.⁴

Mengenai perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia, Gusmian mengatakan bahwa penulisan tafsir al-Qur'an dengan latar belakang keilmuan dan sosial yang berbeda telah menghasilkan ragam identitas penafsiran. Di samping itu, ia mengatakan bahwa penafsiran yang ditulis oleh mufasir Indonesia juga mengalami perjalanan yang

¹ Azhari Akmal Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya," *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-undangan, dan Ekonomi Islam*, Vol. 6, No. 2 (2014), 102.

² Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Pustaka Mandiri, 2002), 33

³ Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesian Project, 1994), 129.

⁴ *Ibid.*, 130.

dinamis dan dialektis. Tidak hanya berhenti pada pembacaan teks al-Qur'an saja, namun para mufasir merangkai penafsirannya dari pembacaan mereka atas realitas sosial dan politik.⁵

Di sisi lain, Yunan Yusuf mengatakan bahwa ada dua teknik penafsiran al-Qur'an di Indonesia. Pertama, dengan menyajikan arti ayat kemudian memberikan penafsiran secara global. Kedua, dengan menyajikan arti ayat, memberikan penjelasan panjang lebar serta diberikan arti kata yang terdapat dalam ayat. Menurut Yusuf, penafsiran al-Qur'an di Indonesia abad ke-20 masih bersifat tradisional. Buktinya adalah masih banyaknya mufasir yang memberikan penafsiran secara harfiah atas ayat-ayat mutasyabihat.⁶

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat digarisbawahi bahwa setiap fase perkembangannya tafsir memiliki karakter penafsiran yang berbeda-beda. Hal ini disebabkan oleh perbedaan situasi dan kondisi yang mempengaruhinya. Dalam konteks inilah, tulisan hendak mengkaji salah satu penafsiran 'generasi awal' di Indonesia yang bercorak hukum, yaitu *Tafsir Al-Abkam* karya Abdul Halim Hasan (1901-1969). Tulisan ini bertujuan untuk mengeksplorasi khazanah pemikiran tafsir al-Qur'an Indonesia pada masa awal abad ke-20. Tulisan lebih jauh ingin melihat bagaimana konstruksi nalar keislaman yang muncul pada generasi awal mufasir Indonesia dalam merespon isu sosial dengan memfokuskan pada topik tentang perempuan.

Terkait dengan hal tersebut, beberapa karya telah ditulis, di antaranya oleh: Suci Ramadhona,⁷ Abdul Qadir Umar Usman Al-Hamidy dan Muhammad Mustaqim Mohd Zarif,⁸ yang secara spesifik membahas tentang metodologi penafsiran Abdul Halim Hasan serta

⁵ Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika", *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 1, No. 1 (2015), 23.

⁶ Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad Kedua Puluh", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 4 (1992), 50-60.

⁷ Suci Romadhona, "Pemikiran Fiqih Shaykh Abdul Halim Hasan (1901-1969 M) Tentang Ayat-ayat Munâkahat dalam Kitab Tafsir Ahkâm" (Disertasi, UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2020).

⁸ Abdul Qadir Umar Usman Al-Hamidy dan Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, "Abdul Halim Hasan and His Contributions in Quranic Exegesis in the Malay World," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 7, No. 8 (2017).

kontribusi pemikiran fikihnya; sedangkan Zaini Dahlan⁹ mencermati pengaruh Abdul Halim Hasan dalam genealogi tradisi intelektual keislaman di Sumatera Timur pada abad ke-20; dan Ridhoul Wahidi dan Rafiuddin Afari¹⁰ yang mengkaji karakteristik pemikiran tafsir Abdul Halim Hasan yang menurutnya merupakan prototipe penafsiran moderat pada masanya. Karya-karya tersebut telah memberi kontribusi yang signifikan dalam mengeksplorasi pemikiran Abdul Halim Hasan sebagai seorang tokoh intelektual Muslim pada masanya. Namun karya-karya tersebut belum membahas lebih mendalam tentang konstruksi nalar keislamannya, terlebih ketika dihadapkan dengan isu tentang perempuan.

Abdul Halim Hasan dan *Tafsir Al-Ahkam*

Abdul Halim Hasan (selanjutnya disebutkan Abdul Halim) lahir pada tanggal 15 Mei 1901 di Kota Binjai, yaitu tepatnya di Kelurahan Limau Sundai daerah Binjai Barat, Provinsi Sumatera Utara.¹¹ Ia wafat pada tanggal 15 November 1969¹², dan usianya sekitar 68 tahun. Dikabarkan ia meninggalkan disebabkan karena sakit yang mendadak, tidak disebutkan dalam sejarah penyakit apa yang menimpa dirinya pada saat itu.

Pada usia tujuh tahun Abdul Halim menempuh pendidikan formal di tingkat Sekolah Rakyat (SR). Abdul Halim menempuh pendidikan di SR ini sekitar tahun 1908, dan pendidikan di SR ini merupakan salah satu jenjang pendidikan formal yang pernah dilalui.¹³ Abdul Halim merupakan murid yang memiliki semangat belajar ilmu agama yang sangat tinggi. Ia belajar agama dengan beberapa ulama yang berada di kota Binjai, di antaranya adalah, Faqih Saidi Haris, H.

⁹ Zaini Dahlan, "Syekh Abdul Halim Hasan, 1901-1969: Akar Tradisi Intelektual di Sumatera Timur Awal Abad XX," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 2, No. 1 (2018).

¹⁰ Ridhoul Wahidi dan Rafiuddin Afari, "Tafsir Al-Ahkam Karya Abdul Halim Hasan Binjai," *Jurnal Syabadab*, Vol. 3, No. 2 (2015).

¹¹ Faris A. Noor, John Anderson's Data Mining Mission to Sumatera in 1823 : When Method Creates the Object, *RSIS Working Paper*, No. 278 (2014), 2-4

¹² Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara, *Sejarah Ulama-Ulama Terkemuka di Sumatera Utara* (Medan: Institut Agama Islam Negeri Aljamiah Sumatera Utara Medan, 1983), 260.

¹³ Lihat Dewan Harian Cabang Angkatan 45, *Catatan Pelaku Sejarah Pengibar Bendera Merah Putih Pertama di Binjai* (Binjai : t.p, 1996), 1

Abdullah Umar (kadhi di Binjai), H.M. Nur Ismail, Shaykh H.M. Samah (guru thariqat di Binjai), H. Abdul Karim, dan Shaykh Hasan Ma'sum. Di samping itu, ia juga pernah belajar ilmu agama kepada ulama yang berasal dari negara Arab yaitu Shaykh Mukhtar Attharid, hal ini ia lakukan di sela-sela ia melaksanakan ibadah hajinya pada tahun 1926.¹⁴

Semasa hidupnya, Abdul Halim juga menghasilkan karya tulis, adapun karya yang ia hasilkan semasa hidupnya adalah, pertama, Kitab *Tafsir al-Qur'anul Karim* (yang ditulis secara kolektif dengan dua temannya yaitu, Abdurrahim Haitami dan Zainal Arifin Abbas), *Sejarah Fiqih Islam, Wanita dan Islam*, (buku ini membahas terkait dengan hak-hak wanita dalam al-Qur'an dan hadis), *Hikmah Puasa, Adab dan Kesopanan Islam, Tafsir al-Abkam, Sinar Memanjar dari Masjid*, (buku ini berisikan kumpulan-kumpulan artikel yang dikarang oleh ulama-ulama terkenal di Indonesia diantaranya, Abdul Malik Karim Amrullah atau biasa disebut dengan Buya Hamka).¹⁵

Kitab *Tafsir Al-Abkam* ini ditulis pada tahun 1961, setelah penerbitan kitab *Tafsir al-Qur'anul Karim* yang ditulis bersama dua temannya.¹⁶ Abdul Halim mengatakan dalam kata pengantarnya bahwa tujuan menulis kitab *Tafsir al-Abkam* ini untuk menambah pengetahuan serta wawasan bagi umat Islam tentang hukum Islam, khususnya bagi para penuntut ilmu yang menduduki tingkat *al-Thānawīyah* atau *al-Qism al-'Alī*, dan bagi kaum muslimin yang ingin mengetahui pesan dari ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan hukum Islam.¹⁷

Tafsir Al-Abkam ini baru terbit dalam bentuk buku tahun 2006 oleh penerbit Prenada Media, yang mana sebelumnya tafsir ini masih dalam bentuk *script* saja. Naskah tulisan tangan ini baru ditemukan ketika seorang dosen Universitas Islam Sumatera Utara asal Medan, yaitu Azhari Akmal Tarigan (selanjutnya disebut dengan Akmal) hendak menulis buku tentang sejarah ulama-ulama di Sumatera Utara. Untuk menulis kembali dan mengedit kitab tafsir ini ia tidak bekerja sendiri, namun dampingi oleh temannya, yaitu Agus Khair, dia adalah orang yang memegang naskah *Tafsir al-Abkam* karya Abdul Halim

¹⁴ Majelis Ulama, *Sejarah Ulama-Ulama*, 230

¹⁵ Dahlan, "Syekh Abdul Halim," 146

¹⁶ Al-Hamidly dan Mohd Zarif, "Abdul Halim Hasan and His Contributions," 470.

¹⁷ Abdul Halim Hasan, *Tafsir Al-Abkam* (Jakarta: Kencana, 2006), ii.

tersebut. Bagi Akmal, jika penafsiran ini tidak diselamatkan dengan menulis ulang kembali dalam bentuk buku, maka umat Islam Indonesia akan mengalami kerugian intelektual, khususnya masyarakat Muslim Sumatera Utara yang akan kehilangan pijakan sejarah serta kearifan yang menyertainya.¹⁸

Langkah awal yang dilakukan Akmal dan temannya dalam penerbitan *Tafsir Al-Abkam* ini yaitu berkomunikasi dengan salah satu anak dari Abdul Halim sebagai pewaris, yaitu Amru Daulay, yang saat itu tercatat sebagai Bupati Kota Mandailing Natal, maka atas izin dari anak Abdul Halim, penulisan *Tafsir al-Abkam* mulai ditulis ulang dalam bentuk buku. Sebelum diterbitkan, kitab tafsir ini masih dalam bentuk bahasa Indonesia yang belum disempurnakan. Tafsir ini hanya terdiri dari satu jilid saja, dan hanya membahas ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum, serta jumlah ayat yang ditafsirkan dalam tafsir ini hanya 250 ayat.¹⁹

Teks dan Konteks dalam Penafsiran al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan teks keagamaan yang berisikan informasi umum tentang segala hal yang berkaitan dengan kehidupan, baik di dunia maupun di akhirat. Teks keagamaan merupakan teks yang disucikan, sebab dipercaya tidak bersumber dari alam teks manusia. Meski demikian, teks keagamaan tetap saja menggunakan atribut kemanusiaan agar dapat dipahami dan dijadikan panduan kehidupan. Beberapa sarjana mengatakan bahwa al-Qur'an terikat pada situasi sosial dan budaya masyarakat Arab ketika proses pembentukan teks al-Qur'an.²⁰ Nasr Hamid Abu Zayd mengatakan bahwa secara umum peradaban Arab Islam merupakan peradaban "teks", sebab nalar keislaman tumbuh dan berkembang dalam sebuah landasan yang memposisikan teks sebagai pusat keberagamaan.²¹

Abdullah Saeed juga berpendapat bahwa makna bukanlah sekedar muatan otonom yang terdapat dalam teks. Makna adalah hasil dialektika antara teks dan konteks. Oleh sebab itu makna sebuah teks tidak hanya sekedar pada tampilan teks semata, melainkan ia bersifat

¹⁸ Wawancara dengan Azhari Akmal Tarigan di Medan, 16 Februari 2019

¹⁹ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, iii.

²⁰ J. Brugman, *An Introduction to History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: Brill, 1984), 338-340.

²¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāṣab fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī), 11.

plural, disebabkan cara pembacaan yang berbeda, dari satu individu ke individu yang lain, dari satu generasi ke generasi yang lain.²² Dia berpandangan bahwa al-Qur'an sebagai sumber petunjuk pasti akan dipahami secara berbeda dan dengan keadaan yang berbeda pula, bukan sebagai kumpulan dan hukum yang kaku dan *rigid*. Ajaran-ajaran al-Qur'an perlu diaplikasikan sesuai dengan konteks yang melatarinya.²³

Adapun menurut Ingrid Mattson, dalam poses turunnya ayat al-Qur'an ada proses dialektika yang berlangsung di dalamnya, yaitu dialektika Tuhan dengan manusia, walaupun diakui al-Qur'an bersumber dari alam azali, tetapi dalam prosesnya menjadi wahyu tetap saja tidak turun sekaligus, melainkan melalui poses tahapan yang terkait dengan situasi sosial saat proses ayat tersebut turun. Untuk itu, dalam proses penafsiran teks al-Qur'an aspek sosial saat turun ayat tidak bisa dinegasikan untuk memahaminya secara komprehensif.²⁴

Fazlur Rahman mengomentari hal yang sama terkait dengan teks al-Qur'an. Ia mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan sebuah kitab suci yang di dalamnya terkandung seruan-seruan keagamaan, moral serta prinsip-prinsip keagamaan, bukan sebuah dokumen hukum. Oleh karenanya, ia berpendapat bahwa, memahami ayat al-Qur'an secara literal dan mengabaikan konteks sosial dimana ayat itu ditafsirkan, dapat mencederai tujuan dan maksud dari makna ayat al-Qur'an.²⁵

Berbeda halnya dengan kalangan tekstualis yang berpendapat bahwa hakikat makna al-Qur'an terletak pada konstruksi lahiriah teks, sehingga harus dipahami sebagaimana yang tersurat dalam setiap ayat agar tidak terjadi penyimpangan penafsiran.²⁶ Oleh karena itu, pemaknaan merupakan aktivitas rasio yang selalu mengarah dari lafal

²² Richard C. Martin, "understanding the Qur'an in Text and context," *History of Religions*, Vol. 21 No. 24, (1982), 363-364

²³ Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Text of the Qur'an," *Bulletin of School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 71 No. 2, (2008), 221-237

²⁴ Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 35

²⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 37.

²⁶ U. Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 39

ke makna,²⁷ dan berjalan searah secara linear. Makna, dengan demikian merupakan entitas objektif yang bisa dipahami secara independen dari dalam teks, sehingga teks tidak boleh dipahami melalui realitas, namun justru realitaslah yang harus dipahami melalui teks.²⁸

Mereka memandang juga bahwa, makna teks dapat diketahui secara objektif melalui perangkat linguistik. Kemudian, makna dihukumi sebagai hal yang tetap dan determinan, sehingga harus diaplikasikan sepanjang masa.²⁹ Sebagai akibatnya adalah, jargon ajaran yang relevan bagi setiap masa dan tempat dimaknai sebagai penundukan dinamika realitas kemanusiaan terhadap konstruksi interpretasi dogmatis yang diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi.

Terkait dengan hal di atas, Abdullah Saeed memberikan pendapatnya bahwa konsep objektivitas makna teks suci yang digagas kalangan tekstualis setidaknya berdasar pada dua asumsi kunci. *Pertama*, firman Allah yang berbahasa Arab, dan penggunaannya yang dipraktikkan orang Arab bisa menentukan makna objektif dari dalam teks. *Kedua*, objektivitas makna bisa dihasilkan, ketika makna tekstual ini di dukung oleh berbagai keterangan yang bersumber baik dari Rasulullah, sahabat maupun tabi'in. Kesimpulannya, bahwa makna objektif ini dapat dihasilkan melalui perangkat linguistik dan bukti-bukti historis.³⁰

Golongan tekstualis percaya bahwa al-Qur'an harus dipahami berdasarkan teksnya merujuk pada model penafsiran yang dilakukan oleh *al-salaf al-ṣāliḥ*.³¹ Sedangkan kelompok lainnya, khususnya kelompok terdahulu dipandang berpikir normatif, statis dan tidak universal, sehingga berimplikasi pada produk tafsir yang dihasilkan

²⁷ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2002), 64.

²⁸ Adis Duderija, "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and progressive Muslim," *Arab Law Quarterly*, Vol. 21 No. 4 (2007), 357.

²⁹ Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutics and its interpretational Implications," *Religion Compass*, Vol. 5, 7 (2011), 330.

³⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 102-103.

³¹ *Al-Salaf al-Ṣāliḥ* adalah komunitas Muslim yang hidup pada masa awal Islam, yang terdiri dari para sahabat, tabi'in dan tabi'in tabi'in.

generasi selanjutnya harus mengacu pada pemikiran tersebut. Untuk alasan tersebut kelompok tekstualis cenderung menggunakan pendekatan penafsiran literal, apa adanya sesuai teks, dan tidak berupaya untuk mengembangkan pada kontekstualisasi teks ayat al-Qur'an dan hadis. Model tafsir disebut sebagai produk dari sebuah pentafsiran didasarkan dengan analisis bahasa, dan metode periwayatan dipercayai akan mampu selalu relevan dengan segala situasi dan kondisi.³²

Ibn 'Uthaymin mengatakan bahwa penafsiran yang benar adalah penafsiran yang berbasis pada al-Qur'an. Hal ini disebabkan antara teks al-Quran satu dengan lainnya saling menafsirkan. Selain itu, penafsiran yang berdasarkan pada tradisi nabi atau sunah dikategorikan sebagai penafsiran yang paling benar. Hal ini juga dikarenakan nabi adalah sosok manusia yang paling paham tentang apa yang diturunkannya melalui Jibril. Selanjutnya adalah penafsiran yang berbasis pada pendapat sahabat dan tabi'in. Hal ini karena generasi awal Islam dianggap sebagai orang yang paling mengetahui al-Qur'an dibandingkan generasi setelahnya. Maka, ketika seseorang menafsirkan ayat dan tidak menemukannya dari al-Qur'an dan sunnah, maka ia merujuk pada pendapat para sahabat dan tabi'in.³³ Sedangkan Nāṣir al-Dīn al-Albānī mengatakan bahwa pendekatan paling otoritatif dalam menafsirkan al-Qur'an adalah dengan al-Qur'an itu sendiri, sunnah nabi, baik itu perkataan, perbuatan maupun penegasannya. Apabila penjelasan tidak terdapat di keduanya maka, merujuk kepada pendapat sahabat dan tabi'in terutama yang berkonsentrasi dalam mempelajari tafsir dari generasi sahabat. Al-Albānī menyangkan adanya penafsiran ayat berdasarkan rasio ataupun mazhab penafsir yang tidak ada keterangannya dari Rasulullah.³⁴

Perdebatan diatas menunjukan bahwa dalam sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an, pola penafsiran ayat al-Qur'an tidak terlepas dari dua cara pandang dalam memahami teks, yaitu teks itu sendiri dan konteks yang melatari teks maupun pembaca. Kedua

³² Tariq Ramadhan, *Western Muslim and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), 5.

³³ Muḥammad b. Ṣāliḥ al-'Uthaymin, *Uṣūl fī al-Tafsīr* ('Ain Shams: al-Maktabah al-Islamiyah, 2001), 24-25.

³⁴ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Kayf Yaḥib 'alaynā al-Nufuss al-Qur'ān al-Karīm?* (Riyad: al-Maktabat al-Ma'ārif, 2007), 35-36.

dimensi itulah yang hingga saat ini masih tetap menjadi konsep kunci dalam diskursus penafsiran teks-teks al-Qur'an.

Narasi Perempuan dalam *Tafsir Al-Ahkam*

1. Wanita Haid

“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: “haid itu adalah kotoran.” Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid, dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.”(QS. al-Baqarah [2]: 222)

Ayat ini menjelaskan terkait dengan hukum-hukum seputar wanita haid. Maksud hukum disini yaitu, kaitannya dengan persyaratan dalam menjalankan ibadah seperti salat, puasa ataupun haji. Selain itu, ayat ini juga menjelaskan terkait hubungan suami-istri tatkala istri dalam keadaan haid. Ayat ini juga merespon kondisi zamannya, di mana, berdasarkan kebiasaan masyarakat Arab, ketika perempuan yang sedang haid maka dia akan diasingkan dari keluarga. Persepsi inilah yang kemudian bisa menjadikan perempuan tampak direndahkan dalam kehidupan sosialnya.

Abdul Halim ketika menafsirkan ayat di atas, terlebih dahulu menguraikan apa yang dimaksud dengan kata *mabīd* secara linguisti. Dia menjelaskan bahwa kata *mabīd* dalam ayat ini adalah seorang wanita yang sedang menstruasi, yaitu seorang wanita yang mengeluarkan darah pada waktu-waktu yang tertentu dan dengan jalan yang tertentu pula. Karena tidak selamanya darah yang keluar dari anggota kemaluan wanita itu disebut dengan haid. Ada juga nifas, yaitu darah yang keluar setelah seorang wanita melahirkan, seperti halnya darah keputihan dan lain sebagainya, yang tidak bisa disamakan sifat, warna, dan waktunya dengan haid.³⁵

Abdul Halim juga mengambil keterangan dari ayat al-Qur'an, yang mana haid diartikan sebagai *adhā*, yaitu gangguan; serta dalam firman-Nya dalam surah al-Baqarah ayat 264,³⁶ yang memiliki arti

³⁵ Hasan, *Tafsir Al-Ahkam*, 90.

³⁶ “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan si penerima).”

menyakitkan hati. Selain itu, dia juga mengutip pendapat al-Ṭabarī, yang mengartikan haid sebagai penyakit, karena ia menyakiti dengan bau kotornya. Al-Ṭabarī juga mengatakan bahwa haid juga diartikan sebagai najis, sebagaimana sabda Nabi Muhammad, “apabila sepatu salah satu di antara kamu menginjak “*adba*” (najis), maka hendaklah disapukannya ke tanah dan terus mengerjakan salat, sebab tanah itulah yang menyucikannya.”

Dari sini terlihat bahwa penafsiran Abdul Halim tidak langsung memberikan maksud ayat secara global (umum), melainkan ia mencoba mengambil kata yang dianggap penting untuk dijelaskan dalam sebuah ayat. Yang dilakukan pertama adalah meninjau makna dari segi bahasa secara detail, yang selanjutnya mengambil keterangan dari sumber lain untuk memberikan wawasan yang luas terkait dengan makna dari kata tersebut, seperti ia mengambil sumber yang berasal dari al-Qur’an dan pendapat mufasir lain yang berkenaan dengan kata yang ingin di bahas.

Selanjutnya, berdasarkan terjemahan ayat di atas “Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid, dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci”. Abdul Halim menjelaskan maksud dari menjauh atau tidak mendekati wanita yang sedang haid yaitu laki-laki tidak menggauli istrinya di saat mereka sedang haid, sebab jika hal ini terjadi, maka berdasarkan ilmu kedokteran pertama, akan menyebabkan pada anggota keturunan wanita tersebut (vagina) mengalami kesakitan, seperti bisa terjadi pembengkakan dan bernanah pada rahim seorang wanita, dan juga pada saluran atau kantung rahimnya. Bahaya paling besar yang bisa terjadi yaitu, akan merusak saluran tersebut, yang akan menyebabkan wanita tidak bisa hamil kembali.

Penyakit kedua, jika suatu darah haid masuk ke dalam anggota keturunan laki-laki atau penis (zakar), maka hal ini akan menimbulkan terjadinya suatu nanah yang menyerupai *gonorrhoea*, dan jika nanah ini masuk ke dalam kedua sel telur laki-laki tadi, maka ia akan menyebabkan timbulnya penyakit yang menyebabkan seorang laki-laki tersebut tidak dapat mempunyai anak lagi selamanya. Di samping itu juga, laki-laki itu akan terkena penyakit yang dinamakan dengan *sifilis*.³⁷ Pendapat ini sama dengan apa yang disampaikan oleh Hasbi Ash Shiddiqy dalam tafsirnya *An-Nur*, ia mengatakan bahwa arti

³⁷ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 91.

mengasingkan disini adalah, agar para suami tidak melakukan persetubuhan dengan mereka, sampai mereka berhenti dari masa haidnya. Menurut Hasbi, hal itu bisa menjadikan sebab datangnya penyakit ataupun gangguan kesehatan.³⁸ Hamka dalam tafsirnya juga mengatakan bahwa, maksud menjauhi atau jangan mendekati bukan berarti laki-laki harus benar-benar menjauhi istrinya (wanita), sampai suami (laki-laki) terpisah tempat dari istrinya (wanita), akan tetapi hendaklah seorang laki-laki menjaga hawa nafsunya, ketika dekat dengan istrinya yang sedang haid, dan janganlah kamu dekati sebab-sebab yang akan membawamu untuk bersetubuh di saat wanita itu haid.³⁹

Dalam pandangan penulis, langkah penafsiran Abdul Halim dengan melihat dari segi ilmu kedokteran ini adalah sebuah langkah yang diterapkan Abdul Halim dalam tafsirnya untuk merespon kemajuan ilmu pengetahuan modern pada zamannya. Hal ini juga dimaksudkan untuk memberikan edukasi kepada masyarakat agar mereka tidak memahami al-Qur'an hanya berdasarkan teks atau terjemahan semata, melainkan melihat relevansinya dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang ada.

Setelah menjelaskan terkait akibat dari bersetubuh diwaktu isri haid, Abdul Halim menjelaskan terkait apa saja yang dilarang ketika wanita sedang haid. Ada beberapa hal yang harus diperhatikan yang pertama, dilarang mendatangi wanita yang sedang dalam keadaan haid, hal ini ia perkuat dengan sabda nabi Muhammad, "*Barang siapa yang mendatangi perempuan yang sedang haid, atau bersetubuh dengan perempuan dari duburnya, maka sesungguhnya telah kafirlah ia dengan Muhammad.*" Jika seseorang itu melakukannya, padahal ia tau akan hukumnya itu, maka ia akan dihukum takzir.

Adapun hukuman bagi orang yang melanggar peraturan Allah ini, Abdul Halim mengambil keterangan dari ulama mazhab di antaranya adalah, al-Shāfi'ī, yang memiliki dua pendapat, pertama yaitu, cukuplah seseorang itu bertobat kepada Allah, sebab dia telah melakukan apa yang diharamkan oleh Allah, dan tidak wajib baginya untuk membayar kafarat. Begitu juga dengan apa yang disampaikan Abū Ḥanīfah dan *qawl jadīd* (pendapat terbaru) al-Shāfi'ī. Sedangkan pendapat yang kedua, wajib baginya membayar kafarat, adalah

³⁸ Hasbi Ash Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid* (Bandung: al-Ma'rif, 1971), 376.

³⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 260.

pendapat yang disampaikan oleh Imam Aḥmad dengan bersandar pada hadis riwayat Ibn ‘Abbās, bahwa “*laki-laki yang mendatangi istrinya yang sedang dalam haid, hendaklah bersedekah setengah dinar.*” Dalam riwayat lain juga disebutkan, “*jika didatanginya perempuan yang sedang mengeluarkan darah merah, hendaklah membayar satu dinar, dan jika darah yang kuning hendaklah dia membayar setengah dinar.*”⁴⁰

Kedua, terkait dengan *istimtā’* atau mencari kenikmatan dengan istri, dia mengatakan bahwa segenap ulama telah memberikan penjelasan, yaitu, *istimtā’* dengan istri kecuali dengan apa yang terletak di antara pusar dan lutut, seperti misalnya memeluk atau juga mencium, istri yang sedang dalam keadaan haid, maka hukumnya diperbolehkan. Hal ini diperkuat dengan hadis ‘Ā’ishah, bahwa “salah seorang di antara kami, apabila berada dalam haid dan kalau Rasulullah berkehendak akan memeluknya, maka disuruhnya agar memakai cawat di tempat mana keluar darah haidnya, kemudian barulah dipeluknya. Siapakah dianatara kamu yang sanggup menahan nafsunya seperti Rasulullah?” Untuk memperkuat pernyataan di atas, ia mengambil hadis dari Anas dalam hadis sahih, yang mana ia berkata bahwa Rasulullah bersabda, “*kamu perbuatlah apa-apanya, kecuali berjimak.*” Dari hadis ini, maka dapat diambil pemahaman tentang bolehnya seseorang suami menyentuh atau *istimtā’* dengan istri (wanita) yang sedang haid, kecuali bersetubuh dengannya.

Ketiga, haram bagi seorang wanita haid mengerjakan salat, puasa, menyentuh atau membaca al-Qur’an. Jika dia khawatir juga dengan darahnya itu akan mengotori masjid, maka haram juga baginya melewati masjid. Di antara persoalan yang dibahas tentang wanita haid adalah apakah dia harus mengganti solat dan puasanya? Mengenai hal ini Abdul Halim mengambil keterangan hadis dari Mu‘ādh dari Adawiyah, dia berkata, “aku tanyakan kepada Aisyah, bagaimana keadaannya orang yang sedang haid mengganti puasa dan tidak mengganti solatnya? Aisyah kemudian berkata, “apakah engkau seorang Haruriyah (Khawarij)?” lantas dia menjawab, “tidak ! saya akan bertanya tentang hal tersebut. Maka Aisyah pun berkata, “jika kami sedang didatangi haid, maka kami diperintahkan untuk mengganti puasa dan tidak diperintahkan mengganti salat.”

Keempat, jika mereka telah selesai dari haidnya, tetapi belum mandi atau tayamum, disebabkan tidak ada air, maka tidak

⁴⁰ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 91.

diperbolehkan bagi mereka melakukan kegiatan yang diharamkan ketika haid, kecuali puasa. Hal ini didasarkan pada keterangan al-Shāfiʿī dan Abū Ḥanīfah yang mengatakan bahwa halal bagi suaminya untuk menjimak istrinya yang sudah haid selama sepuluh hari, walaupun wanita tersebut belum mandi.⁴¹

Selanjutnya, Abdul Halim memberikan penjelasan juga hukum menggauli istri yang telah selesai haidnya namun ia belum mandi. Dia mengatakan dengan bersandar pada keterangan Ibn Jarīr, bahwa ulama dalam hal ini telah sepakat bahwa yang dimaksud dengan “suci” dalam ayat ini adalah suci yang menghalalkan seorang wanita itu untuk salat. Maka dengan demikian, haram hukumnya bagi seorang suami melakukan hubungan suami-istri, jika wanita itu atau istrinya belum melakukan mandi wajib. Selain itu ia juga mengambil keterangan dari sahabat Nabi, Mujahid dan Ikrimah, bahwa jika seorang wanita telah terputus dari haidnya, kemudian ia telah mengambil wudhu, maka halal bagi seorang suami mendatanginya. Kemudian al-Shawkānī dalam *Fatḥh al-Qadīr* mengatakan bahwa, ia sepakat dengan pendapat bahwa hendaknya seorang wanita itu mandi atau juga tayamum, jika tidak ada air, jika mereka telah terlepas dari masa haidnya, sebab Allah telah menjadikan dua batas, batas putus dari darah dan batas mandi.⁴²

2. Poligami

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan 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.”
(QS. al-Nisa’ [4]: 3)

Ayat diatas merupakan suatu ayat yang berbicara terkait dengan menikahi wanita lebih dari satu perempuan atau biasa disebut dengan istilah poligami. Jika dilihat sampai saat ini, praktek poligami masih menjadi isu yang hangat untuk dibahas di kalangan masyarakat, terutama di kalangan umat Islam. Sebab hal ini masih menjadi pro dan kontra di seluruh kalangan masyarakat, terutama di kalangan aktivis

⁴¹ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 92.

⁴² Ibid., 93.

gender. Mereka melihat dalam hal ini adanya suatu ketimpangan atau ketidakadilan yang dihasilkan oleh satu tatanan sosial yang bersifat patriarki, maka dari itu mereka mencoba mendekonstruksi serta merekonstruksi terhadap penafsiran-penafsiran ayat poligami, yang menurut mereka bias gender.

Islam pada dasarnya tidak melarang terhadap praktek poligami, dan bukan berarti Islam juga melegitimasi terhadap diperbolehkannya praktek poligami ini. Berdasarkan sejarahnya, poligami bukanlah suatu praktik yang terjadi pada masa Nabi Muhammad, melainkan praktik ini merupakan turunan peristiwa sejarah panjang yang telah lama ada, jauh sebelum masa kenabian Muhammad. Praktik poligami ini merupakan praktik yang telah dikenal sebelumnya oleh masyarakat luas, termasuk di kalangan para nabi, seperti yang terjadi pada nabi Ibrahim yang mana ia menikahi Hajar dan Sarah. Jadi tidak benar bahwa praktek poligami ini merupakan bagian dari *sunnah fi'līyah* (sunnah praktikal) yang disandarkan kepada nabi Muhammad,⁴³ sebagaimana dituduhkan oleh sarjana Barat.

Berangkat dari riwayat al-Bukhārī, Muslim, al-Nasā'ī, al-Bayhaqī dan dalam tafsir Ibn Jarīr, riwayat Ibn Mundhir, dan Ibn Abī Hātim, diceritakan dari 'Urwah b. Zubayr yang telah bertanya kepada bibinya yaitu 'Ā'ishah terkait dengan ayat ini, ia pun berkata, "Wahai anak saudara ku! perempuan itu dalam pemeliharaan walinya, serta dengan harta yang telah dipusakainya, sementara wali itu hanya suka kepada harta dan kecantikannya. Dia bermaksud ingin mengawininya dengan tidak berlaku jujur yaitu tidak membayar atau menyerahkan sebagaimana biasa kepada wanita lain. Maka dari itu, dilarang menikahinya, kecuali jika ia mau berlaku jujur dengan memberikan mahar sebaik-baiknya dan bersamaan dengan itu diperintahkan juga menikahi wanita yang lain".

Berdasarkan riwayat di atas, Abdul Halim menyimpulkan bahwa jika seseorang merasa takut tidak dapat berlaku jujur terhadap pernikahannya dengan anak-anak yatim yang berada dalam penjagaannya, maka hendaknya ia meninggalkan anak yatim itu dan kawin dengan wanita lain yang menurut pandangan mereka baik, satu, dua, tiga hingga empat wanita. Hal ini juga ia dasarkan atas perkataan

⁴³ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 162.

Rabi'ah yang berkata, “Tinggalkan anak-anak itu dan kawinlah dengan wanita yang lain”.

Abdul Halim juga mengambil keterangan dari Muhammad ‘Abduh dalam tafsirnya yang mengatakan, “Jika seseorang hendak menikahi anak yatim dan khawatir akan termakan hartanya, maka janganlah kamu mengawini anak-anak yatim tersebut, dan kawinlah dengan wanita lain yang kamu pandang baik”. ‘Abduh mengatakan berdasarkan riwayat dari ‘Urwah ini, teranglah antara perintah untuk menikah dengan perintah memelihara anak yatim, dan bukanlah takutnya akan menikah dengan anak yatim menjadi sebuah syarat untuk menikah dengan wanita lain hingga empat orang, hal inipun telah disepakati oleh para ulama.⁴⁴

Terkait dengan riwayat di atas, Hamka juga memiliki pandangan bahwa dilarangnya seseorang menikahi anak yatim karena memiliki niat tidak baik tersebut, dan lebih baik menikahi wanita lain walau sampai empat orang.⁴⁵ Hasbi Ash-Shiddieqy mengatakan bahwa, jikalau seorang wali khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim yang ingin dinikahinya, dan memiliki niat ingin menghabiskan hartanya, maka janganlah kamu menikahi mereka, dan jangan pula kamu menghalangi mereka ketika mereka hendak menikah dengan laki-laki lain. Namun nikahilah wanita lain satu, dua, tiga hingga empat orang.⁴⁶

Selain dari kedua sumber di atas yaitu Riwayat Urwah dan keterangan Muhammad ‘Abduh, Abdul Halim mengambil keterangan dari kelompok salaf mengenai ayat ini yang mengatakan bahwa, ayat ini datang untuk menghapus (*naskh*) perbuatan yang telah terjadi pada zaman jahiliyah dan permulaan Islam, yaitu seorang laki-laki boleh menikahi wanita berapa saja banyaknya yang mereka sukai menurut kemampuan mereka. Mereka juga mengatakan bahwa ayat ini memiliki dua sasaran kalimat, pertama jika mereka merasa takut tidak dapat berlaku adil terhadap wanita yang mereka nikahi, dan kedua, merasa berat menikah dengan anak yatim, dan tidak merasa berat jika menikah dengan wanita lain.

Abdul Halim juga memberikan pendapatnya terkait dengan ayat ini dan menjelaskan bahwa haram menikahi wanita lebih dari empat

⁴⁴ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 192.

⁴⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 289.

⁴⁶ Ash Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid*, 757.

orang, dan jika ada seseorang yang berpendapat boleh menikahi wanita hingga sembilan orang berdasarkan ayat ini, menurutnya pendapat ini tidaklah bisa diterima, sebab, kata ‘aw’ dalam ayat ini memiliki makna ‘atau’, sehingga boleh memilih dua, tiga atau empat saja. Menikah lebih dari empat itu hanyalah ketentuan bagi Nabi Muhammad. Hal tersebut didasarkan atas hadis Ibn ‘Umar yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, “bahwasannya Ghaylan b. Salamah Tsaqafī telah memeluk agama Islam sedang dia mempunyai sembilan orang istri yang dikawininya pada zaman Jahiliyah dan semuanya memeluk agama Islam bersama-sama dengan dia. Maka Nabi memerintahkan kepadanya, supaya dipilihnya empat orang saja di antara mereka dan menceraikan yang lain.”⁴⁷ Hal ini juga disampaikan oleh Hasbi dalam tafsirnya bahwa kata ‘aw’ dalam ayat tersebut merupakan sebuah pilihan, dan bukan berarti semua itu dijumlahkan sehingga menjadi sembilan orang.⁴⁸

Dari deskripsi di atas terlihat bahwa ada perbedaan penafsiran terhadap batas jumlah wanita yang ingin dinikahi. Hal ini terletak pada perbedaan arti kata “aw”, dimana sebagian ulama tafsir seperti yang telah diterangkan di atas, ada yang mengatakan merupakan penjumlahan, dan ada yang mengatakan merupakan pilihan. Dan ada juga yang menafsirkan bahwa angka yang terdapat dalam ayat ini merupakan kelipatan, sehingga batas jumlah wanita yang boleh dinikahi adalah delapan belas.

Pendapat dari imam mazhab mengenai ayat ini juga dikemukakan oleh Abdul Halim dalam tafsirnya, dalam salah satu riwayat Imam Mālik berkata bahwa berdasarkan ayat ini, maka seorang hamba boleh menikah hingga empat orang wanita. Sedangkan Imam al-Shāfi‘ī berkata bahwa ayat ini hanya ditujukan kepada orang yang merdeka saja, sebab ujung ayat ini berbunyi, “Maka jika kamu merasa takut akan tidak dapat berlaku adil, cukup seorang saja atau apa yang telah kamu miliki”.⁴⁹

Terkait dengan seseorang yang memiliki istri hingga empat orang, Abdul Halim memiliki pendapat di mana sifat keadilan kepada istri-istri yang dinikahinya adalah hal yang paling utama untuk dilakukan

⁴⁷ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 193

⁴⁸ Ash Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur’anul Majid*, 757.

⁴⁹ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 193.

dalam segala hal, baik itu giliran maupun memberikan nafkah kepada istri-istri yang mereka nikahi. Jika hal ini terasa tidak sanggup dilakukan, maka Abdul Halim berpendapat cukup satu istri saja tanpa menikahi wanita-wanita lainnya. Sebagaimana dalam tafsir *Al-Abkām*-nya, dia mengatakan bahwa “ jika kamu merasa takut tidak dapat berbuat adil di dalam memenuhi giliran masing-masing di antara istri-istri itu, atau tidak dapat berlaku adil dalam membagi nafkahnya, maka kawinilah seorang saja, atau nikahilah sahaya-sahaya perempuan (*āmmah*). Namun dalam konteks ini Abdul Halim menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan menikahi sahaya adalah membeli mereka dan bukan dengan jalan mengawini mereka, sebab sahaya-sahaya itu tidak memiliki hak apapun dalam hal giliran maupun pembagian rezeki dan lainnya.⁵⁰

Hasbi berpendapat cukuplah bagi seorang laki-laki itu menikah dengan seorang wanita merdeka saja, atau cukup dengan budak-budak yang telah mereka miliki, karena dikhawatirkan dengan banyaknya istri, seseorang tidak dapat berlaku adil di antara mereka. Dan menurut Hasbi sangat sulit untuk bersifat adil di antara mereka. Karena adil yang dimaksudkan Hasbi disini adalah kecondongan hati seseorang. Dan tidak mungkin perasaan cinta terhadap istri-istrinya memiliki kadar yang sama.⁵¹ Sedangkan Hamka membedakan zaman dahulu yang adanya perbudakan, dengan zaman sekarang yang sudah tidak ada lagi tradisi perbudakan itu. Pada saat itu terdapat perbedaan sikap terhadap orang merdeka yang dinikahi dengan seorang budak yang dinikahi. Terhadap wanita merdeka, seseorang harus membayar mahar untuk menikahinya, sedangkan seorang budak tidak perlu membayarnya, dan seorang tuan memiliki hak apa saja terhadap budaknya itu, termasuk menggaulinya. Ia berpendapat bahwa untuk saat ini tidaklah menjadi sebuah alasan bagi seorang pemuda yang tidak sanggup menikah, lantas dia menggauli pembantunya selayaknya suami-istri. Hal ini sebagaimana yang telah dilakukan oleh orang-orang dahulu.⁵²

Menurut penulis, terlihat bahwa Hamka dalam hal ini tidak saja membicarakan realitas zaman dahulu, melainkan ia juga membicarakan realitas yang dihadapinya, bahwa di zaman modern ini

⁵⁰ Hasan, *Tafsir Al-Abkām*, 194

⁵¹ Ash Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid*, 757

⁵² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 309

perbudakan sudah tidak ada lagi. Hal ini tidak dilakukan oleh Abdul Halim dalam tafsirnya yang hanya membicarakan kejadian pada saat ayat itu turun saja, dan tidak merelevansikannya secara lebih luas dengan realitas dan konteks zaman ketika ia menafsirkan.

Pada ujung ayat, “yang demikian itu adalah lebih dekat tidak berbuat aniaya,” Abdul Halim dalam tafsirnya menjelaskan maksud ayat ini dengan keterangan dari beberapa ulama dengan yang memiliki perbedaan pendapat terkait dengan makna “*an lā ta’ūlū*” Di antaranya al-Shāfi’ī yang berpendapat bahwa, ini yang berarti, agar seseorang lebih dekat kepada tidak memiliki anak yang banyak, disebabkan seseorang mengawini banyak perempuan. Sebab dikhawatirkan dengan banyaknya anak, kamu tidak bisa mengurusnya, dan bahkan kamu bisa jadi menelantarkan mereka. Inilah yang kemudian dimaksudkan dengan perbuatan zalim. Kemudian Abdul Halim juga memaparkan pendapat al-Tha’labī yang menolak pendapat al-Shāfi’ī diatas. Tetapi, menurut Abdul Halim keterangan al-Tha’labī ini dapat dijawab, bahwa menurutnya ulama sebelum al-Shāfi’ī juga menafsirkan hal yang sama dengan al-Shāfi’ī, di antaranya adalah Zayd b. Aslam dan Jābir b. Zayd, dan mereka semua tidaklah akan menafsirkan al-Qur’an itu, kalau tidak memiliki kemampuan bahasa Arab. Hal ini dia perkuat dengan sebuah riwayat dari tabi’in, bahwa Ibn Hātim berkata, “*Al-Shāfi’ī adalah orang yang lebih mengerti bahasa Arab dari pada kita, barangkali yang dikatakannya itu adalah satu lughat (bahasa).*” Abdul Halim juga memperkuatnya dengan mengambil perkataan dari Ibn Amrī al-Dūrī, dia berkata “kata *allā* dengan makna banyak adalah bahasa Himyar. Mereka berkata,

وإن الموت يأخذ كل حي بلا شك وإن أمشى وعلا

“mati itu akan menjemput segala yang bernyawa, tak ragu, sekalipun dia punya ternak dan banyak pula.”⁵³

Dalam hal ini Abdul Halim menggunakan sebuah riwayat (*sabab al-nuzūl*) sebagai langkah awal dalam menjelaskan maksud dari ayat al-Qur’an yang ingin ditafsirkannya, yang kemudian dilanjutkan dengan pemaparan perbedaan pendapat ulama-ulama mazhab ketika mengeluarkan suatu hukum dalam ayat tersebut. Ini membuktikan bahwa Abdul Halim masih cenderung menggunakan teks lain ketika

⁵³ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 194.

menafsirkan ayat al-Qur'an, baik itu teks yang berasal dari Nabi, sahabat, tabi'in maupun ulama dan mufasir lainnya.

3. Kepemimpinan Perempuan

“Kamu laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. (QS. al-Nisā' [4]: 34)

Ayat di atas berbicara terkait dengan kepemimpinan laki-laki atas perempuan, dimana laki-laki dipandang sebagai yang lebih berhak untuk menjadi pemimpin daripada perempuan. Hal ini didasarkan atas penafsiran sebagian ulama yang menafsirkan kata *qawwam* sebagai pemimpin. Ayat ini juga menjadi doktrin bagi kaum laki-laki, yang menganggap bahwa mereka lebih superior atau lebih kuat dibandingkan dengan perempuan. Perbedaan pendapat terkait dengan masalah kepemimpinan di kalangan ulama, disebabkan karena adanya perbedaan pemaknaan kata *qawwām* dalam ayat tersebut.

Pada kasus ini, Abdul Halim mengambil keterangan dari al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 228. Abdul Halim mengatakan ayat ini menjelaskan bahwa Allah telah memberikan kedudukan seorang laki-laki satu tingkat di atas perempuan dalam mengatur atau memimpin dalam rumah tangga. Hal ini disebabkan karena seorang laki-laki memiliki tanggung jawab untuk membelanjakan istrinya, selain itu suami wajib memberikan nafkah terhadap anak dan istrinya, inilah yang dimaksud dengan mengatur atau memimpin yang dalam ayat ini menurut Abdul Halim disebut dengan *qawwām*.⁵⁴ Hasbi Ash Shidiqy mengatakan bahwa kata *qawwām* yaitu pemimpin. Makna pemimpin yang dimaksudkan disini adalah laki-laki sebagai pelindung bagi perempuan. Selain melindungi, laki-laki juga memiliki tugas untuk menafkahi keluarganya. Karena tugas inilah laki-laki mendapatkan harta warisan lebih banyak ketimbang perempuan.⁵⁵ Hal ini juga ditulis oleh Hamka dalam tafsirnya, sebab seorang laki-laki mendapatkan lebih banyak harta warisan ketimbang perempuan,

⁵⁴ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 261.

⁵⁵ Hasbi Ash Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid*, 816

sebab Allah telah memberikan seorang laki-laki kelebihan yaitu berupa tenaga, kecerdasan serta tanggung jawab dalam rumah tangga.⁵⁶

Abdul Halim juga menjadikan surah al-Baqarah ayat 228 ini sebagai bukti bahwa seorang istri harus patuh terhadap perintah suaminya, terlebih ketika suami mengajak untuk melakukan pekerjaan yang berhubungan dengan kekeluargaan, dan jika istri (wanita) menolak ajakan tersebut tanpa ada alasan atau uzur, maka kesalahan ini menurut Abdul Halim termasuk ke dalam dosa besar. Ia menambahkan dalam urusan rumah tangga telah dijelaskan bagaimana Rasulullah membagi tugas putrinya Fatimah dengan Ali.

Abdul Halim juga mengemukakan riwayat sahih tentang tugas seorang istri (wanita) terhadap suaminya dalam rumah tangga, riwayat sahih ini tentang cerita bagaimana seorang Asma' b. Abī Bakr bergaul dengan suaminya yaitu Zubayr. Dia berkata, akulah yang mengurus segala urusan rumah tangga kami. Zubayr memiliki seekor kuda, akulah yang menyabit rumput dan memeliharanya, serta memberi makan kuda itu, mengambil air di perigi untuk dimasak, dan mengambil buah-buahan dari kebun dan menjunjungnya di atas kepalaku, sedang jarak rumahku dengan kebun itu adalah 2 mil. Hal ini juga dilakukan oleh istri-istri lain dari sahabat Rasulullah dalam rumah tangga mereka.⁵⁷

Selanjutnya Abdul Halim mengambil beberapa pendapat para fukaha terkait urusan dalam rumah tangga, ia mengatakan adanya perbedaan pandangan di antara mereka terkait dengan hal ini. Salah satunya adalah Abū Thawr (sahabat al-Shāfi'ī) yang mengatakan wajib bagi seorang istri berkhidmat terhadap suaminya. Sedangkan sebagian golongan lain mengatakan itu tidak mesti dilakukan, sebab kewajiban perempuan hanyalah semata mata *istimtā'* (melayani kebutuhan seksual), dan bukan mengurus rumah tangga laki-laki (suami). Inilah pendapat Imam Mālik, al-Shāfi'ī dan Abū Ḥanīfah. Menurut mereka, akad nikah hanyalah untuk *istimtā'* saja, bukan untuk urusan rumah tangga, dan bagi mereka hadis di atas hanyalah pekerjaan perempuan yang dilakukan untuk menyenangkan hati saja, dan bukan suatu kewajiban.

Dalam surah al-Baqarah ayat 228 yang berbunyi, “dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya dengan cara yang baik”. Menurut Abdul Halim kata baik disini, yaitu menurut

⁵⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 59

⁵⁷ Hasan, *Tafsir Al-Abkam*, 262.

kebiasaan yang berlaku, dan biasanya dilakukan seorang perempuan (istri) yang mengurus urusan rumah tangga. Apabila terjadi sebaliknya, seorang laki-laki yang mengurus urusan istrinya seperti menghiasi, memasak dan mencuci pakaiannya, maka pekerjaan ini termasuk ke dalam munkar dan tidak makruf menurut Abdul Halim. Pendapat ini dikuatkan dengan beberapa kisah yang diambil Abdul Halim dari kitab *Zād al-Ma'ād* karangan Ibn al-Qayyim yaitu, ketika Fāṭimah mengadukan urusan rumah tangganya kepada Rasulullah, Rasul pun tidak berkata, “Ali itu merupakan kewajibanmu”, melainkan Rasulullah berkata, “hal itu merupakan kewajibanmu Fatimah”. Selain itu kisah seorang Asma' yang memikul rumput di atas kepalanya dan Zubayr saat itu berjalan bersamanya, dan Rasulullah tidak berkata kepada Zubayr, “itu bukanlah kewajiban istrimu dan engkau adalah seorang yang zalim”, melainkan beliau membiarkannya atau tidak melarang perbuatan sahabatnya itu yang memerintahkan istri mereka bekerja untuk urusan rumah tangga.

Hemat penulis, dalam hal ini Abdul Halim terlihat lebih banyak menggunakan pendekatan teks ketimbang realitas ketika menafsirkan al-Qur'an, baik itu teks yang berasal dari al-Qur'an, perkataan Nabi, sahabat dan tabi'in, maupun perkataan ulama lainnya, untuk menjelaskan kandungan yang ada dalam ayat yang ia tafsirkan.

Kesimpulan

Berdasar pada eksplanasi di atas, tulisan ini menyimpulkan bahwa kerangka epistemik Abdul Halim Hasan dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an masih menggunakan nalar tekstual sebagai validasi utama atas kebenaran penafsiran, baik itu berupa teks al-Qur'an, hadis Nabi, sahabat dan tabi'in maupun perkataan ulama dan mufasir. Sedangkan untuk konteks atau realitas, disatu sisi Abdul Halim menggunakan konteks ayat saat turun (*asbāb al-nuzul*) dalam penafsirannya, jika ayat itu terdapat riwayatnya, namun dalam penafsirannya ia tetap mengabaikan relevansi terhadap dinamika kontekstual. Seperti halnya ketika ia membahas ayat tentang haid dalam surah al-Baqarah ayat 222, ia tidak menyinggung persoalan bagaimana hukum menggunakan pil penunda haid ketika haji berlangsung. Begitu juga dengan ayat poligami dalam surah al-Nisā' ayat 3, dia tidak menyinggung persoalan terkait dengan hamba sahaya, yang telah dihapuskan ketika itu. Sedangkan pada surah al-Nisā' ayat 34, Abdul Halim tidak membahas hukum kepemimpinan seorang

perempuan di ruang publik, di mana saat itu perempuan sudah memiliki peran di ruang publik. Selain itu, yang juga perlu digarisbawahi adalah penafsiran Abdul Halim Hasan ini tidak termasuk penafsiran yang fanatik terhadap mazhab tertentu. Ia memaparkan beraneka ragam pendapat mazhab ketika hendak mengeluarkan suatu hukum dalam ayat tersebut.

Daftar Pustaka

- ‘Uthaymin (al), Muḥammad b. Ṣāliḥ. *Uṣul fī al-Tafsīr*. Ain Shams: al-Maktabah al-Islāmīyah, 2001.
- Akmal Tarigan, Azhari. “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya.” *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-undangan, dan Ekonomi Islam*, Vol. 6, No. 2 (2014).
- Albānī (al), Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Kayf Yajīb ‘alaynā al-Nufassir al-Qur’ān al-Karīm?*. Riyad: al-Maktabah al-Ma’arif, 2007.
- Ash Shiddiqy, Hasbi. *Tafsir Al-Qur’anul Majid*. Bandung: al-Ma’rif, 1971.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia*. Solo: Pustaka Mandiri, 2002.
- Brugman, J. *An Introduction to History of Modern Arabic Literature in Egypt*. Leiden: Brill, 1984.
- Dahlan, Zaini. “Abdul Halim Hasan: Akar Tradisi Intelektual.” *Jurnal of Contemporary Islam and Islam Society*, Vol. 2 No. 1, (2018)
- Dewan Harian Cabang Angkatan 45. *Catatan Pelaku Sejarah Pengibar Bendera Merah Putih Pertama di Binjai*. Binjai: t.p, 1996.
- Duderija, Adis. “Islamic Groups and Their World-Views and Identities; Neo-Tradisional Salafis and progressive Muslim.” *Arab Law Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (2007).
- _____. “Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunnah Hermeunetics and its interpretational Implications.” *Religion Compass*, Vol. 5, 7 (2011).
- Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur’an* Ithaca. New York: Cornell Modern Indonesian Project, 1994.
- Gusmian, Islah. “Tafsir al-Qur’an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika.” *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 1, No. 1 (2015).
- Hamidy (al), Abdul Qadir Umar dan Muhammad Mustaqim Mohd Zarif. “Abdul Halim Hasan and His Contributions in Quranic

- Exegesis in the Malay World.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 7, 8 (2017).
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta : Pustaka Panjimas, 1982.
- Hasan, Abdul Halim. *Tafsir Al-Abkam*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Jābirī (al), Muḥammad ‘Abid. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirasat al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2002.
- Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara. *Sejarah Ulama-Ulama Terkemuka di Sumatera Utara*. Medan: Institut Agama Islam Negeri Al-Jami’ah, 1983.
- _____. *Sejarah Ulama Sumatera Utara*. Medan: MUI Sumatera Utara, 2013.
- Martin, Richard C. “understanding the Qur’an in Text and context.” *History of Religions*, Vol. 21, No. 24 (1982).
- Mattson, Ingrid. *The Story of The Qur’an: Its History and Place in Muslim Life*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Noor, Faris A. “John Anderson’s, Data Mining Mission to Sumatera in 1823: When Method Creates the Objec.” *RSIS*, No. 278 (2014).
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Ramadhan, Tariq. *Western Muslim and The Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Saeed, Abdullah. “Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Text of the Qur’an.” *Bulletin of School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 71, No. 2 (2008).
- _____. *Interpreting the Qur’an: Toward a Contemporary Approach*. London and New York; Routledge, 2006.
- Summa, Muhammad Amin. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- Syafuruddin, U. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Yusuf, Yunan. “Karakteristik Tafsir al-Qur’an di Indonesia Abad Kedua Puluh.” *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. 3, No. 4 (1992).
- Zayd, Naṣr Ḥamid Abū. *Maṣḥūm al-Naṣy: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1994.