

**RETHINKING HAK-HAK PEREMPUAN
DALAM PERNIKAHAN:**
Telaah atas Pemikiran Tafsir Wahbah Al-Zuhailī

Lilik Ummi Kaltsum

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah
Jakarta, Indonesia
ummikulsumlilik@yahoo. co. id

ABSTRAK

Praktek kekerasan dan pelecehan banyak dilakukan pria terhadap wanita dalam pernikahan akan menjauhkan rumah tangga dari tujuan utama pernikahan. Situasi ini berlangsung terus-menerus dengan dalih agama. Beberapa ayat dari Al-Qur'an diposisikan sebagai legalitas tindakan arogansi dan superior. Tulisan ini berfokus pada ayat ayat yang mengurangi hak-hak perempuan dalam perkawinan, dihubungkan dengan gambaran yang lengkap dari hak perempuan dalam perkawinan, diharapkan meminimalkan terjadinya kekerasan di tangga rumah dan dapat menghidupkan kembali semangat Alquran untuk kemerdekaan perempuan dan pembebasan perbudakan yang tidak manusiawi. Penafsiran al-Zuhaili terhadap ayat-ayat tersebut terbagi menjadi dua bagian antara penafsiran yang masih ditemukan adanya bias gender dan beberapa penafsiran yang agak ramah terhadap perempuan seperti penghargaannya atas peran reproduktif perempuan.

Kata kunci: Hak-Hak Perempuan, Unggul, Pemimpin Keluarga

ABSTRACT

The practice of violence and abuse many handedness of men to women in the marriage will take away a household of the primary purposes of marriage. perpetuate this situation under the pretext of religion, some verses of the Quran is positioned as the legality of the act of arrogance and superior. This paper focuses on the verse paragraph which reduces the rights of women in marriage, associated with a complete picture of women's rights in marriage are expected to minimize the outbreak of violence in the home ladder and can revive the spirit of the Koran for women's independence and the liberation of non-human bondage. Al-Zuhaili interpretation of the verses are divided into two parts between the interpretation still found gender bias and some interpretations are somewhat friendly to women, such as his appreciation of women's reproductive role.

Keywords: *Women's Rights, Superior, Leader of the Family.*

A. Pendahuluan

Kedamaian dan keakraban harus terdapat dalam kehidupan suami istri. Kedamaian dan keakraban ini sangat berbeda dengan kedamaian dan keakraban antara dua teman sejawat, dua tetangga ataupun dua Negara. Kedamaian dan keakraban dalam kehidupan sepasang suami istri serupa, tetapi tidak identik, dengan perdamaian dan keakraban yang harus ada antara orang tua dan putra-putrinya. Artinya, dalam hubungan tersebut harus tumbuh sikap murah hati, tidak mementingkan diri sendiri, memperhatikan masa depan masing-masing, memecahkan dualitas yang menjadi penghalang, memandang kebahagiaan yang lain sebagai kebahagiaannya sendiri dan petaka yang lain sebagai petakanya sendiri.

Banyaknya praktek kekerasan dan kesewenang-wenangan kaum laki-laki kepada kaum perempuan dalam

pernikahan dapat menjauhkan sebuah rumah tangga dari tujuan utama pernikahan. Keadaan ini dilanggengkan dengan dalih agama. Beberapa ayat al-Quran diposisikan sebagai legalitas tindakan arogansi dan superior kaum lelaki atau suami.

Dalih agama yang sering digunakan payung legal sebuah kekerasan dalam keluarga adalah Q.S. al-Nisā'/4: 34. Lafaz *qawwām* sering diartikan dengan pemimpin. Meski beberapa terjemahan al-Quran telah banyak yang menerjemahkan dengan pelindung atau pengayom, namun pada praktiknya ayat inilah yang digunakan legalitas kesewenang-wenangan laki-laki kepada perempuan, khususnya suami kepada istri.

Selain Q.S. al-Nisā'/4 : 34, dalil lain yang dipakai legitimasi kekuasaan laki-laki adalah ayat-ayat yang menekankan pemberian mahar dan nafkah. Hak istri untuk memperoleh mahar dan nafkah sering berdampak pada hak istri untuk menerima kekerasan. Karena adanya anggapan bahwa kemampuan memberikan mahar dan nafkah identik dengan kekuatan dan superior.

Sebagian besar *mufassir* mengartikan bahwa ayat ini menunjukkan tanggung jawab yang harus diemban seorang laki-laki terhadap perempuan. Al-Sya'rawi, misalnya, menyatakan bahwa lafadz الرجال dalam ayat ini berlaku untuk semua laki-laki bukan hanya suami. Demikian juga lafadz النساء semua perempuan bukan hanya istri. Hal ini karena sebagai penanggung jawab, seorang laki-laki harus menafkahi dan memenuhi kebutuhan. Disinilah diperlukan kekuatan dan ketegaran. Kekuatan dan ketegaran ini, secara kodrati melekat pada laki-laki. Seorang suami adalah pelindung penanggung jawab atas istrinya. Seorang bapak adalah pelindung bagi anak-anaknya. Saudara laki-laki adalah pelindung bagi saudara perempuan. Secara naluri, perempuan juga membutuhkan laki-laki sebagai penjaga. Dalam hal ini Sya'rawi memberi contoh ketika seorang ibu ditanya mengapa anda ingin punya anak laki-laki, maka dia menjawab, "agar anak laki-laki saya bisa menjaga saya" (al-Sya'rāwī, t.th. : IV, 2200).

Penjelasan al-Zuhaili dalam tafsirnya tidak sebanyak dan sedetail al-Sya'rawi. Penafsirannya hampir sama dengan *mufassir* klasik tanpa banyak mengomentari perselisihan pendapat terkait dengan hak perempuan. Menurutny laki-laki adalah pemimpin, pembesar, hakim dan pendidik perempuan, terutama ketika perempuan berbelok dari jalan sebenarnya. Laki-laki adalah pelindung dan penanggung jawab perempuan. Oleh karena itu dia diwajibkan jihad sedangkan perempuan tidak wajib. Laki-laki mendapat warisan 2 kali dari perempuan. Laki-laki selamanya memperoleh 1 derajat lebih tinggi dibanding perempuan karena adanya 2 kewajiban yang tidak mungkin dibebankan ke perempuan yaitu memberikan mahar dan nafkah kehidupan (al-Zuhaili, 1991 : V, 54).

Penafsiran al-Zuhaili tersebut menunjukkan adanya bias gender dalam alur penafsirannya. Dalam ayat-ayat yang lain, secara eksplisit al-Zuhaili menyejajarkan ketaatan istri kepada suaminya dengan ketaatannya kepada Rabbnya. Padahal dalam ayat yang lain al-Zuhaili mengatakan, sebagaimana yang akan diurai dalam artikel ini bahwa laki-laki dan istri adalah dua insan yang saling membutuhkan. Suami harus bisa memberikan ketenangan dan kesejukan kepada istrinya. Demikian juga istri harus bisa memberikan ketenangan dan kesejukan kepada suaminya.

Artikel ini akan memperjelas sikap *mufassir* kontemporer Wahbah al-Zuhaili terhadap posisi perempuan. Tulisan ini dirasa penting karena sampai saat ini pemikiran al-Zuhaili telah mengalir ke beberapa negara termasuk ke Indonesia baik melalui karya-karyanya maupun ceramah-ceramahnya. Karena al-Zuhaili masih produktif dalam karya dan ceramah, maka perlu penulis batasi bahwa penelitian ini hanya tertuju pada karya al-Zuhaili *al-Tafsir al-Munir* dan beberapa karya beliau yang mendukung bukan pada paradigma pemikirannya sampai saat ini, karena tidak menutup kemungkinan terjadi perubahan penafsiran atau paradigma berpikir bila dilakukan wawancara atau *tabayun* kepada al-Zuhaili.

Proses pencarian jawaban pertanyaan tersebut melalui pelacakan penafsiran al-Zuhaili terhadap ayat-ayat

terkait. Penafsiran tersebut dikaji dan dianalisa kemudian dideskripsikan secara sistematis. Untuk memperjelas pendapat al-Zuhaili, penulis membandingkannya dengan beberapa tokoh lain yang memberikan penafsiran lain terhadap ayat-ayat tentang hak-hak perempuan dalam pernikahan.

B. Pembahasan

1. Introduksi Tafsir al-Munir Karya Wahbah al-Zuhaili

Wahbah al-Zuhaili lahir di *Dayr 'Atiyah*, sebuah daerah di Damaskus pada tahun 1351 H/ 1932M. Ia lahir dan besar di lingkungan keluarga ulama. Ayahnya, Muṣṭafa al-Zuhaili, adalah seorang ulama besar di daerahnya, hafal al-Quran, dan dikenal oleh masyarakat luas sebagai seorang yang *wara'*, sangat ketat dengan halal-haram, tekun beribadah dan berpuasa.

Sebelum menginjak usia sekolah, Wahbah belajar agama kepada orang tuanya, terutama kepada ayahnya. Setamat dari Madrasah Ibtidaiyah, Wahbah melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah di Damaskus. Pendidikan S1-nya lulus pada tahun 1953M. Pendidikannya di Program Pascasarjana Fakultas Syariah Universitas al-Azhar, Mesir, diselesaikan dalam tiga tahun. Di Universitas inilah beliau memperoleh gelar doktor dalam bidang syariah (Iyazi, (1414 H) : 685).

Wahbah al-Zuhaili menulis lebih dari 30 judul buku. Dua di antaranya, yang sampai ke tangan mahasiswa-mahasiswa Indonesia, yaitu *al-Fiqh al Islami wa Adillatuh* dan *Al-Tafsir al-Munir* yang terdiri dari beberapa jilid dan mencapai kurang lebih 10.000 halaman. Secara umum karya-karya Wahbah berbicara dan berisi tentang fiqh. Hal ini terlihat dari beberapa di antaranya, *ushul al fiqh al islami*, *al fiqh al islami wa adillatuh*, *aṣar al harbi fi al fiqh al islami*, dan lain-lain yang semuanya membahas tentang hukum-hukum fiqh.

Al-Tafsir al-Munir fi al 'Aqidah wa al Syari'ah wa al Manhaj, selesai ditulis pada jam 8 pagi tanggal 13 Dzu al Qa'dah tahun 1408 H, atau tanggal 27 Juni 1988 ketika

Wahbah berumur 56 tahun. Penulisannya memakan waktu bertahun-tahun, dengan meninggalkan keluarga, anak dan istri. Menurut pengakuan Wahbah, tafsir ini ditulis setelah beliau menyelesaikan karya Ushul Fiqh dan Fiqihnya, setelah berkecimpung dalam dunia akademis lebih dari 30 tahun, setelah mengadakan *tahqīq wa takhrīj* dua kitab, yaitu *tuhfat al fuqāhā* dan *al Muṣṭafā min Aḥādīth al Muṣṭafā*, dan setelah mencermati dengan seksama 30 lebih buku-buku keislaman (al-Zuhāilī, 1991: 10)

Tujuan utama penulisan tafsir ini, Wahbah menyatakan:

“Sebagaimana diketahui bersama bahwa buku-buku tafsir sangat banyak jumlahnya, baik yang lama maupun yang baru. Karena banyaknya buku tafsir, pertanyaan yang muncul dari masyarakat adalah tafsir yang manakah yang terbaik. Jika jawabannya adalah yang lama, seringkali dalam faktualnya kita seringkali dihadapkan dengan bentuk-bentuk penampilan dan sistematika penulisannya yang menjemukan. Bahkan tidak sedikit yang uraiannya bertele-tele dan banyak mengandung informasi yang sesungguhnya sekarang tidak lagi diperlukan. Jika jawabannya adalah tafsir yang sekarang, seringkali kita tidak menemukan satu uraian yang utuh dan menyeluruh mencakup segala hal yang diinginkan al-Qur’an. Lebih dari itu, tafsir yang sekarang tidak jarang memasukkan informasi hasil perkembangan kemajuan dan teknologi modern yang sesungguhnya itu juga bukan menjadi tujuan kehadiran al-Qur’an. Atas dasar itu, penulisan tafsir ini dimaksudkan untuk dapat membawakan kekayaan informasi tafsir-tafsir lama tetapi tidak hanyut pada informasi-informasi yang sesungguhnya tidak perlu, bahkan dengan sistematika penulisan dan gaya bahasa modern, dikemukakan dengan sikap yang moderat, tidak membawakan informasi-informasi yang janggal dan menyimpang dari kebenaran.” (Ali Iyazi, 1414 H: 686-687).

Penulisan tafsir *al-Munīr* disusun dengan sistematika sebagai berikut:

- a. Memberikan tema-tema tertentu pada kelompok ayat yang akan ditafsirkan sesuai runtut *muṣḥaf*.
- b. Pada setiap awal surat, Wahbah menjelaskan hubungan (*munāsabah*) antara surat sebelumnya dengan surat yang sedang dibahas.
- c. Pada setiap awal surat, Wahbah menjelaskan mengapa surat al-Fatihah dinamakan Fatimah dalam sebuah kolom yang ia namai dengan *tasmiyatuha*.
- d. Pada setiap awal surat Wahbah juga menjelaskan periode turunnya surat: makiyyah atau madaniyyah dalam kolom *nuzūluhā*.
- e. Pada setiap surat, Wahbah menjelaskan keutamaan surat sesuai dengan keterangan-keterangan hadis yang shahih dalam sub judul *fadluhā*.
- f. Pada setiap awal surat dijelaskan isi kandungan surat secara global dan umum, yaitu dengan ungkapan *mā ishtamalat ‘alaih al surah*.
- g. Melakukan tinjauan kata dari segi kebahasaan. Dalam hal ini, Wahbah banyak merujuk kepada kitab *al Bayān fī I’rāb al Qur’ān* karya Abū al Barakat al Anbari, tafsir Abu Hayyan al Andalusi (*Al Bahr al Muḥīt*), *Tafsīr al Zamakhshari (al Kashshāf)*. Meski demikian ia tidak bertele-tele dalam soal kebahasaan ini, tidak seperti kitab yang menjadi rujukannya.
- h. Melakukan tinjauan ayat dengan pendekatan ilmu balaghah. Rujukan utama untuk membahas ini adalah *Ṣafwat al Tafsīr* karya Muhammad Ali Al Ṣabūni.
- i. Menjelaskan *asbāb nuzūl* jika suatu ayat memiliki sebab *nuzūl*. Dalam hal ini, Wahbah berusaha untuk menyampaikan riwayat-riwayat yang shahih dan menghindari sedapat mungkin yang *da‘īf*.
- j. Memberikan penafsiran dan penjelasan ayat dengan sedapat mungkin menghimpun penafsiran-penafsiran buku lama dan baru, memadukan yang *ma’tḥūr* dan *ma’qūl*, menjauhkan diri dari sikap fanatisme madhhab, baik dalam fiqh maupun teologi.

- k. Menarik kesimpulan baik berupa pesan moral ataupun hukum-hukum *fiqh* yang dapat ditarik ayat. Kolom ini dinamakan dengan *fiqh al-hayāh aw al-ahkām* (al-Zuhaili, 1991: 49-66.)

2. Hak-hak Perempuan Dalam Pernikahan Menurut Wahbah al-Zuhaili.

Beberapa hak-hak perempuan dalam pernikahan yang dijelaskan Wahbah al-Zuhaili dalam tafsir *al-Munīr* di antaranya:

a. Hak Memilih Pasangan

Islam menghormati perempuan dalam memilih pasangan. Islam menghargai perempuan untuk menentukan calon suami yang akan menjadi mitra hidupnya dalam bahagia dan susah, kegagalan dan kesuksesan. Islam melarang seorang wali memaksakan kehendak kepada anaknya dalam memilih calon suami. Al-Quran tidak menyebutkan secara eksplisit tentang hak perempuan memilih pasangan. Wahbah Al-Zuhaili, salah satu *mufassir* yang tidak membahasnya secara detail. Ia hanya sebatas menjelaskan bahwa lafaz *ولا تنكحوا المشركين* yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah : 221 mengandung makna *لا*. *نكاح الابولى* Menurutnya, inilah pendapat jumhur ulama seraya menyebut hadis yang menyatakan bahwa perempuan tidak bisa menikahkan dirinya sendiri. Sebagai penganut mazhab al-Syafi'i, al-Zuhaili menjelaskan bahwa akad pernikahan dinyatakan batal apabila tidak ada wali dari pihak perempuan. Dalam tafsirannya al-Zuhaili tidak mengkaitkan keharusan wali dengan kelemahan perempuan. Akan tetapi menurutnya, ini sudah ketentuan hukum Islam dan disepakati para fuqaha. Hanya pendapat Abu Hanifah yang memperbolehkan perempuan menikah tanpa wali (al-Zuhaili, 1991: 290).

Lain halnya dengan Mutawalli Al-Shārawī yang menjelaskan bahwa Q.S. al-Baqarah: 221 bukan sekedar melarang menikahkan anak dengan *mushrikah*, tetapi ayat tersebut dapat mengandung makna bahwa orang tua atau wali tidak boleh menikahkan perempuan dengan orang lain tanpa seizinnya. Melalui ayat ini Sha'rāwī berusaha menjelaskan

hak dan kewajiban dari kedua belah pihak. Bagi orang tua atau wali mempunyai hak menetapkan yang terbaik bagi anaknya dan berhak untuk menikahnya. Namun dia juga berkewajiban mendengarkan suara hati atau keinginan anaknya karena anaknya juga memiliki hak untuk memilih pasangan hidupnya. Namun si anak juga memiliki kewajiban untuk mendengarkan nasehat dan saran dari orang tua (Al-Sha'rāwī, 1990 : 973).

Rasulullah saw. telah memberikan contoh ketika akan menikahkan putri beliau, Fatimah al-Zahra, sebagaimana terekam dalam riwayat berikut:

عن عباد بن منصور عن عطاء بن أبي رباح قال: لما خطب علي فاطمة
آتاه رسول الله فقال: إن علياً قد ذكرك، فسكتت فخرج فزوجها

Dari 'Ibād bin Manṣūr dari 'Aṭā' bin Abī Riyāh berkata: «Ketika 'Ali melamar Fatimah, Rasulullah mendatangi Fatimah dan berkata, «Ali melamar kamu,» Fatimah diam, maka keluarlah Rasul dan menikahkan Fatimah dengan Ali». (al-Daulābi, 1407 H: 64)

b. Hak Memperoleh Mahar

Secara garis besar ada 2 hak istri yang diwajibkan atas suaminya yaitu hak materiil dan non materiil. Hak materiil yang dimaksud adalah hak mahar, nafkah dan tempat tinggal. Sedangkan hak non materiil adalah keadilan, berbuat yang terbaik dan pergaulan yang baik (*mu'āsharah bi al-ma'rūf*). Mahar adalah harta benda yang menjadi hak milik istri dari suaminya melalui akad nikah atau karena *dukhūl/jimā'*. (al-Zuhaili, 1424 H: 237). Mahar merupakan bukti kasih sayang calon suami kepada calon istri. Oleh karena itu, mahar adalah milik istri dan bukan milik ayah atau ibu calon istri.

Bagi al-Zuhaili adanya mahar yang wajib diberikan suami kepada istri bukan berarti mensubordinat perempuan tetapi justru dalam rangka menghormati perempuan. Lebih lanjut ia tegaskan bahwa perempuan mendapat tugas yang lebih mulia yaitu merawat, mendidik anak dan merawat rumah. Tugas ini bukan tugas ringan tetapi tugas berat dan

membutuhkan keseriusan, maka akan sangat memberatkan apabila perempuan diwajibkan untuk memberi mahar bahkan menafkahi keluarga (Al-Zuhaili, 1424 H: 237-239).

Terkait dengan ini Q.S. surat al-Nisā': 4 menyatakan :

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.”

Sebab turun ayat ini adalah riwayat Ibn Abī Hatīm dari Abī Ṣālih bahwa ada seorang laki-laki ketika menikahkan putrinya dia mengambil mahar putrinya. Maka Allah melarang perbuatan demikian melalui ayat ini. Al-Zuhaili menjelaskan bahwa ayat ini ditujukan kepada para calon suami untuk memberikan mahar kepada calon istri dengan sesuatu yang baik. Adanya *khiṭāb* kepada *azwāj* atau suami dan bukan kepada wali menunjukkan bahwa yang berkewajiban memberikan mahar calon istri adalah calon suaminya (Al-Zuhaili, 1991: 236).

Murtaḍa Muṭṭahhari menegaskan bahwa mahar adalah hak milik perempuan itu sendiri, bukan milik ayah atau saudara laki-lakinya. Al-Quran telah menunjukkan tiga pokok dasar dalam ayat ini. Pertama, mahar disebut dengan *ṣadūqah*, tidak disebut mahar. *Ṣadūqah* berasal dari kata *ṣadāq*, mahar adalah *ṣidāq* atau *ṣadūqah* karena ia merupakan suatu pertanda kebenaran dan kesungguhan cinta kasih. Kedua, kata ganti *hunna* هن (orang ketiga jamak perempuan) dalam ayat ini berarti bahwa mahar itu menjadi hak milik perempuan sendiri, bukan hak ayahnya, ibunya atau milik keluarga. Ketiga, kata *nihlah* نِحْلَةً (dengan sukarela, secara spontan, tanpa rasa enggan), menjelaskan dengan sempurna bahwa mahar tidak mengandung maksud lain kecuali sebagai pemberian, hadiah.” (Muṭṭahhari, 2000: 128).

Karena mahar adalah wujud kecintaan suami terhadap istri, maka tidak ada dosa apabila sang istri karena kecintaan pula rela hati mempersilahkan kepada suaminya untuk ikut menggunakan mahar yang telah diserahkan. Al-Quran sering menyebutkan kata «makan» (اكل) sebagai lambang *pentash arrufan* harta. Lafaz فكلوه dalam ayat di atas bukan berarti hanya bentuk makanan yang diperbolehkan tetapi secara keseluruhan pemanfaatan dari mahar itu diperbolehkan. Hal ini karena makan adalah bentuk utama *pentasharufan* harta benda (al-Zuhaili, tth: 236).

Dalam hal ini ada contoh pemberian mahar yang diberikan Sayyidina Ali k.w. kepada calon istrinya Fatimah binti Rasulullah saw. yaitu berupa baju besi Ali karena hanya itu yang ia miliki. Pada masa Rasul juga ada yang maharnya berupa cincin dari besi karena tidak memiliki harta benda yang berharga lagi juga mahar berupa ayat-ayat al-Quran yang dia hafal kemudian dia ajarkan kepada istriya sebagai bentuk mahar.

Bagi penulis, adanya riwayat-riwayat tentang mahar seperti ini paling tidak ada 2 hikmah yang bisa dipetik. Pertama dari pihak suami, hadis yang telah disebutkan bukan untuk melegitimasi tindakan suami memberikan mahar “ala kadar”nya kepada istri, tetapi yang harus ditekankan bahwa mahar adalah pemberian yang tulus dari suami dengan upaya semaksimal mungkin atau sebatas kemampuan. Cincin besi yang secara eksplisit disebut dalam hadis tersebut merupakan hasil maksimal yang telah diupayakan oleh calon suami. Kedua dari pihak istri, pelajaran dari hadis tersebut adalah seorang istri tidak diperbolehkan menuntut mahar di luar kemampuan suami dan dianjurkan menerima dengan tulus apapun yang dihadiahkan suami.

Adanya persyaratan pemberian mahar merupakan satu langkah yang telah dilakukan Islam untuk menjunjung perempuan tidak seperti masa Jahiliyyah yang diposisikan seperti benda. Seorang suami tidak mempunyai hak atas harta benda atau pekerjaan istrinya. Ia tidak berhak memerintah istrinya untuk melakukan suatu pekerjaan khusus untuk

kepentingannya, tidak pula ia berhak mengambil tanpa izin uang istrinya yang mungkin telah diperoleh dengan melakukan suatu pekerjaan.

Menurut Islam, seorang istri tidak berada di bawah kekuasaan suaminya sejauh menyangkut urusan bisnisnya. Walaupun Islam memberikan kepada si istri kemerdekaan finansial sebesar itu dari suaminya, dan tidak memberikan suatu hak kepada si suami atas harta benda istrinya, atas pekerjaannya atau atas urusannya, namun Islam tetap tidak menghapus sistem mahar. Tujuan pemberian mahar bukanlah agar pria memperoleh keuntungan finansial dari perempuan, juga bukan agar ia dapat mengeksploitasi tenaga jasmaninya.

c. Hak pemenuhan kebutuhan psikologis Istri

Istri atau pasangan biasa diistilahkan oleh al-Quran dengan زوج atau زوجة. Menurut al-Asfahani (tth: 215-216), setiap sesuatu yang memiliki pasangan laki-laki atau perempuan disebut dengan زوج atau bisa juga yang tidak menunjukkan laki-laki dan perempuan tetapi ia berpasangan maka juga disebut زوج seperti نعل atau sandal sepasang.

Adam sebagai manusia pertama dianugerahi mitra atau pasangan hidup yang diciptakan dari jenis yang sama. Sebagian besar *mufassir* menyebut pasangan Adam ini dengan nama Hawwā'. Kisah Adam yang terdokumentasikan dalam beberapa ayat al-Quran menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan dipertemukan dalam sebuah kenyamanan dan ketentraman hati, sebagaimana disebutkan dalam Q.s. al-A'Rāf/7:189 dan al-Nisā'/4:1. Istilah واحدة نفس dalam ayat tersebut adalah Adam as. Kemudian dari Adam itulah diciptakan seorang istri dan dari istri inilah lahir banyak manusia laki-laki dan perempuan yang tersebar menjadi berbagai suku bangsa dan kabilah sebagaimana yang juga dijelaskan dalam Q.S. al-Ḥujurāt/49:13 (al-Zuhaili, 1991: 200-201).

Terkait dengan penciptaan Hawwa dapat dilihat dalam penafsiran al-Zuhaili terhadap Q.S. al-Nisā' ayat 1. Al-Zuhaili cenderung menguatkan pendapat jumhur ulama yang menegaskan bahwa Hawwa istri Adam diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pendapat ini dikuatkan dengan dua argumen

yaitu pertama, pendapat itu sesuai dengan hadis penciptaan Hawwa dari tulang rusuk yang berkualitas shahih. Kedua, penciptaan dari tulang rusuk merupakan bukti kekuasaan Allah yang mampu menciptakan makhluk hidup (Hawwā) dari makhluk hidup pula (Adam) sebagaimana kuasanya Allah menciptakan makhluk hidup (Adam) dari makhluk mati (tanah liat) bukan melalui proses melahirkan (al-Zuhaili, 1991: 222-223). Sebatas pengamatan penulis dua argumen itulah yang melandasi al-Zuhaili mencantumkan proses penciptaan perempuan dalam tafsirnya. Penulis tidak menemukan statement yang mengarah pada subordinat perempuan, meski pada akhirnya dua argumen itu berdampak pada merendahkan martabat perempuan.

Untuk memperkuat sikap al-Zuhaili dapat ditelaah dari penafsirannya terhadap potongan ayat *ليسكن اليها* pada Q.S. al-Āraf/ 7:189. Menurut al-Zuhaili secara tekstual ayat ini menjelaskan bahwa adanya perempuan (istri) adalah sebagai penenang dan penentram bagi laki-laki (suami). Namun lebih lanjut ia jelaskan bahwa ayat tersebut berlaku untuk laki-laki dan perempuan secara timbal balik. Artinya dengan adanya pernikahan laki-laki dan perempuan keduanya seharusnya memperoleh ketenangan. Tiada ketenangan yang lebih agung daripada ketenangan antara suami dan istri. Laki-laki membutuhkan perempuan sebagai tempat berlindung atau berteduh. Demikian sebaliknya perempuan membutuhkan laki-laki. Dalam mengarungi kehidupan, kedua jenis ini tidak bisa berdiri sendiri (Al-Zuhaili, 1991: 201).

Model penafsiran al-Zuhaili yang telah diuraikan mengesankan bahwa ia cenderung tidak memperuncing perdebatan tentang posisi perempuan. Sikap ini berbeda dengan sikap *mufassir* sezamannya, yaitu al-Sha'rawi yang menjelaskan bahwa *ليسكن اليها* mengandung pesan bahwa perempuan adalah tempat berteduh dan berlabuh bagi suaminya, jika perempuan tidak mampu menyuguhkan ketenangan yang dicari laki-laki, maka tidak salah apabila kaum laki-laki mencari ketenangan lain di luar rumah, karena baginya sikap tersebut lebih baik.

(Al-Shārawī, tth: 513.) Kalimat penutup inilah yang tidak penulis temukan dalam komentar al-Zuhāilī.

Pendapat al-Zuhāilī terkait dengan hak perempuan sebagai istri dapat dikaji juga dalam Q.S. al-Nisā/4: 34 sebagai berikut:

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Sebab turun ayat ini adalah riwayat Ibnu Abī Hātim yang bersumber dari al-Hasan yang menyebutkan bahwa ada seorang istri yang mengadu kepada Nabi saw. karena telah ditampar suaminya. Rasul bersabda: «Dia mesti diqis̄ āṣ (dibalas)», maka turunlah ayat tersebut di atas sebagai ketentuan dalam mendidik istri. Setelah mendengar penjelasan ayat tersebut, perempuan tersebut pulang dan ia tidak menjalankan qis̄āṣ (al-Wāhidi, 1991: 97).

Zuhāilī menafsirkan ayat ini bahwa laki-laki adalah penanggung jawab, penjaga, pemimpin, hakim sekaligus pendidik perempuan. Pendapat ini berlandaskan pada dua hal; Pertama, kekuatan fisik laki-laki adalah ciptaan sempurna, memiliki nalar dan pemahaman yang kuat. Oleh karena itu, laki-laki memiliki tugas yang tidak diamanahkan kepada perempuan yaitu risalah kenabian, imam, menegakkan syiar antara lain adzan, menetapkan thalaq, memperoleh lebih banyak dalam bagian harta waris dan lain-lain. Kedua, laki-laki berkewajiban memberikan nafkah keluarga (al-Zuhāilī, 1991: 54).

Penafsiran al-Zuhāilī yang sama dengan mayoritas *mufassir* tersebut sangat berbeda dengan penafsir reformis

yang berusaha mengembangkan penafsiran dari ulama-ulama tafsir sebelumnya. Tokoh reformis tersebut antara lain Fazlur Rahman yang menegaskan bahwa laki-laki menjadi penanggung jawab keluarga bukan bersifat hakiki melainkan fungsional, artinya jika seorang istri di bidang ekonomi dapat berdiri sendiri dan memberikan sumbangan bagi kepentingan rumah tangganya, maka keunggulan suaminya akan berkurang. Demikian juga Aminah Wadud Muhsin (1992: 93) menyatakan bahwa superior itu tidak secara otomatis melekat pada setiap laki-laki, sebab hal itu hanya terjadi secara fungsional yaitu selama yang bersangkutan memenuhi kriteria al-Quran yaitu memiliki kelebihan dan memberikan nafkah. Ayat tersebut tidak menyebut semua laki-laki otomatis lebih utama daripada perempuan.

Ashgar Ali Engineer (1994: 701) berpendapat bahwa *qawwāmūn* disebutkan sebagai pengakuan bahwa dalam realitas sejarah kaum perempuan pada masa itu sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban, sementara laki-laki menganggap dirinya unggul, karena kekuasaan dan kemampuan mencari nafkah dan memberikannya kepada perempuan. Kata *qawwāmūn* merupakan pernyataan kontekstual bukan normatif, seandainya al-Quran menghendaki laki-laki sebagai *qawwāmūn*, redaksinya akan menggunakan pernyataan normatif, dan pasti mengikat semua perempuan dan semua keadaan, tetapi al-Quran tidak menghendaki seperti itu.

Uraian di atas menunjukkan bahwa perbedaan mendasar penafsiran para *mufassir* dalam beberapa kitab tafsir mereka dengan para reformis terletak pada istilah “pertanggungjawaban” (قوامة). Bila reformis menegaskan hal ini bersifat fungsional, maka *mufassir* termasuk al-Zuhaili menyebutkannya dengan ketetapan hakiki. Artinya sampai kapanpun dan dengan kondisi apapun laki-laki adalah penanggung jawab keluarga, karena adanya tugas hakiki inilah maka sampai kapanpun pula para laki-laki tetap memiliki posisi satu derajat lebih tinggi dari perempuan, sebagaimana secara eksplisit disebutkan dalam Q.s. al-Baqarah/2:228.

Uraian di atas merupakan titik jelas sikap al-Zuhaili terhadap posisi perempuan atau istri di hadapan laki-laki atau suami. Meskipun demikian, bagi penulis, pernyataan al-Zuhaili bahwa secara hakiki laki-laki adalah penanggung jawab keluarga bukan berarti memberi hak laki-laki untuk mengeksploitasi, memperbudak dan mengabaikan hak-hak perempuan. Al-Zuhaili dalam beberapa penafsirannya menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama harus menjalankan kewajibannya dan sama-sama harus memenuhi hak pasangannya. Dengan demikian, secara normatif kewajiban laki-laki adalah pemberi nafkah keluarga, bertanggung jawab mengambil langkah solutif bagi keluarga ketika mengalami kepurukan atau hambatan-hambatan lain.

Adanya kekerasan rumah tangga baik yang dilakukan oleh suami terhadap istri, suami terhadap anak, istri terhadap suami ataupun istri terhadap anak menurut penulis bukan hanya disebabkan aturan-aturan yang telah disebutkan, bukan pula karena suami menjadi penanggung jawab keluarga, namun karena kesalahan dalam memahami, menafsirkan dan mengaplikasikan dari aturan-aturan tersebut.

Sebatas pengamatan penulis, pengangkatan sebagai pemimpin keluarga bagi laki-laki yang terjadi secara otomatis pasca dilangsungkannya *ṭijāb qabūl*, akan otomatis pula melahirkan beberapa penyakit yang biasanya merasuk hati suami, antara lain kesewenang-wenangan, merasa superior, keangkuhan, mengharuskan istri untuk hormat kepadanya tetapi tidak mewajibkan dirinya untuk menghormati istrinya dan lain-lain. Penyakit hati seperti ini dikuatkan dengan adanya budaya berabad-abad yang seakan-akan menghalalkan laki-laki untuk membentak, memukul bahkan yang lebih kejam dari itu hanya dengan dalih bahwa laki-laki adalah pemimpin keluarga.

Bagi penulis, fenomena seperti ini tidak cukup diatasi dengan pembalikan penafsiran terhadap kata الرجال dan kata قوام sebagaimana yang telah diupayakan oleh para reformis. Perlindungan terhadap hak istri harus dimulai dari menata pola pikir dan hati suami sehingga sikap kesewenangan dan

perasaan superior suami dapat dihapuskan dalam budaya masyarakat. Juga menghapus paradigma pemimpin keluarga yang identik dengan penguasa keluarga sehingga seakan-akan boleh berbuat semaunya, bebas memerintah sekehendaknya dan harus selalu dilayani. Paradigma ini perlu dirubah sehingga siapapun (laki-laki atau perempuan) yang akan menjadi kepala rumah tangga atau penanggung jawab keluarga, maka yang tercermin dalam keluarga tersebut adalah kedamaian, *sakīmah*, *mawaddah*, *wa rahmah*.

Kunci utama dalam keluarga adalah keterbukaan, kejujuran dan keikhlasan tanpa kesewenang-wenangan dan keangkuhan, karena secara akhlak dua sifat ini tidak dibenarkan agama baik ketika menjadi pemimpin ataupun tidak, baik dalam menata rumah tangga ataupun masyarakat luas. Adanya fenomena sang istri bekerja dengan penghasilan yang lebih tinggi dari penghasilan suami akan secara otomatis menempatkan istri sebagai pemberi nafkah keluarga. Menurut penulis, di sinilah ujian para suami yang sejak awal dininabobokkan dengan budaya “feodal terhadap istri”. Sebatas pengamatan penulis, para suami yang “kalah” dalam ekonomi dengan istri biasanya gengsi atau tidak jujur atas “kekalahannya”. Artinya, bila seorang pemimpin merasa ada satu hal yang dia merasa tidak mampu, misalnya, masalah penghasilan maka sebaiknya dengan jujur dan tulus dikomunikasikan dan dimusyawarahkan kepada istri. Musyawarah dan komunikasi yang didasari dengan kasih sayang, cinta kasih dan ketulusan tanpa kesombongan, kesewenang-wenangan dan kekerasan akan menghasilkan solusi yang tepat. Sebagai pasangan yang saling cinta dengan tulus, sang istri pun tidak akan keberatan untuk meringankan tugas pemimpin keluarga yang memang kurang mampu dalam hal itu bukan karena malas dan gengsi.

Demikianlah hak perempuan sebagai istri. Meski terdapat perbedaan antara *mufassir* dengan reformis namun pada dasarnya tidak ada yang menyetujui adanya eksploitasi dan penindasan di dalam rumah tangga. Suami bukanlah raja dan penguasa. Suami dan istri keduanya adalah manusia

yang saling membutuhkan, manusia yang saling memiliki kekurangan dan kelebihan serta mempunyai jabatan yang sama di sisi Tuhan yaitu sebagai makhluk dan hambaNya.

d. Hak dihargai dalam menjalankan fungsi reproduksi sebagai fungsi eksklusif perempuan.

Al-Quran memberikan penghormatan terhadap peran perempuan dalam menjalankan reproduksinya. Dalam beberapa ayat dijelaskan pengorbanan ibu yang luar biasa terutama pada masa-masa kehamilan dan menyusui. Salah satunya, penyebutan khusus “*umm*” (ibu) pada Q.S. al-Aḥqāf/46:15 menurut al-Zuhāili, menunjukkan bahwa Islam memberikan skala prioritas dalam penghormatan dan penghargaan kepada kedua orang tua. Seorang ibu mengalami tiga masa sulit yang tidak dialami oleh seorang ayah, yaitu :

1) Masa Hamil

Al-Quran menyebutkan bahwa keadaan perempuan ketika hamil dengan istilah *كرها* (Q.S. al-Aḥqāf/46:15) dan *وهناعلى وهن* (Q.S. Luqmān/ 31:14). Al-Zamakhshari menjelaskan kata *وهناعلى وهن* dengan *يتزايد ضعفا يتضاعف* yang berarti kondisi sang ibu sangat-sangat lemah karena semakin berat beban yang harus dibawanya. Kondisi berat yang dimaksud karena janin yang di dalam perut ibu semakin besar dan mulai bergerak, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Āraf / 7:189 (Al-Zamakhshari, 1977: 11). Sedangkan *كرها* bermakna *mashaqqah* atau susah payah yang berarti rasa berat dan susah payah yang demikian mau tidak mau harus dialami ibu selama masa kehamilan (Al-Zamakhshari, 1977: 499).

2) Masa Melahirkan

Masa kehamilan yang menjadikan kondisi lemah dan susah payah tersebut semakin memuncak tatkala memasuki masa melahirkan. Oleh karenanya, al-Quran menyebutkan *كرها* dua kali yaitu masa hamil dan melahirkan (Q.S. al-Aḥqāf/46:15).

3) Masa Menyusui

Menurut al-Zuhaili hukum menyusui kepada anak adalah *sunnah*, hal ini dikuatkan dengan adanya kesepakatan dokter bahwa air susu ibu lebih utama daripada lainnya. Al-Zuhaili menjelaskan bahwa paling lama proses menyusui adalah dua tahun sebagaimana yang dijelaskan pada Q.S. al-Baqarah/2:233 (al-Zuhaili, 1991: 359).

Menurut al-Zuhaili, tiga masa yang telah diuraikan yaitu masa kehamilan, masa melahirkan dan masa menyusui merupakan tiga alasan dasar perempuan mendapat prioritas utama dalam penghormatan dan pengabdian seorang anak. Di samping tiga masa yang penuh *masyaqqot* tadi perempuan atau ibu telah mencurahkan perhatiannya untuk merawat dan mendidik anak mulai usia dini sampai dewasa. Dengan demikian, lanjut al-Zuhaili, sangat beralasan bila Rasulullah menjawab pertanyaan siapa yang lebih berhak dihormati dengan jawaban “Ibumu” sampai tiga kali dan yang keempat, baru disebutkan “Ayahmu” (Al-Zuhaili, 1991: 155).

Adanya tiga masa *mashaqqat* yang harus dialami istri, maka sudah seharusnya, istri memiliki hak dari suaminya untuk memperoleh kasih sayang, memperoleh perhatian dan memperoleh pemenuhan kebutuhan pokok. Ketiga hak pokok ini merupakan kewajiban seorang ayah atau laki-laki sebagai wujud rasa kasih dan cinta bukan karena kesewenang-wenangan yang berdampak arogansi.

e. Hak Talak

Salah satu aturan perceraian dapat dicermati pada Q.S. al-Nisā’/4:35 yang terjemahannya sebagai berikut:

“Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya

Allah memberi taufik kepada suami-istri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.”

Al-Zuḥaili menjelaskan bahwa *mukhāṭab* (obyek yang dituju) dalam ayat di atas adalah hakim dari pihak istri dan hakim dari pihak suami. Adanya hakim ini agar berusaha semaksimal mungkin mendamaikan suami istri tersebut sehingga pernikahan suci dapat terbangun lagi. Namun, apabila usaha maksimal tidak berhasil barulah perceraian diputuskan. Ulama berbeda pendapat apa hukum mendatangkan hakim tersebut. Menurut al-Shāfi‘ī kata perintah dalam kata فابعثوا bermakna wajib karena untuk menghilangkan kegelapan. Hakim di sini adalah keluarga dekat dari dua pihak. Tetapi menurut imam Malik, kata *ḥakam* dalam ayat tersebut adalah *Qaḍi* dan tidak bisa dimaknai dengan wakil dari keluarga suami ataupun istri (al-Zuḥaili, 1991: 59).

Menurut al-Zuḥaili, maksud dari *merujū’*nya dengan cara yang baik dalam Q.s. Al-Baqarah/2:232, adalah memberikan hak-hak istri yang paling utama adalah pemberian nafkah. *Rujū’* adalah penyatuan kembali suami istri yang telah bercerai sebelum habis masa ‘*iddah*. Apabila suami tidak mampu menafkahi maka hakim harus *mentalaq*nya karena hal ini sudah disebut sebagai keadaan darurat atau tidak dapat memperlakukannya dengan *ma’rūf*. Bagi al-Zuḥaili kata بمعروف dalam ayat tersebut adalah syarat utama ketika suami hendak *meruju’* istrinya (Al-Zuḥaili, 1991: 355).

Penafsiran ini, bagi penulis, menunjukkan bahwa al-Zuḥaili konsisten dengan pendapatnya bahwa laki-laki memiliki satu derajat lebih tinggi daripada perempuan, karena laki-laki berkewajiban menafkahi keluarga. Konsekuensinya bila syarat ini tidak terpenuhi maka suami tidak lagi memiliki derajat lebih tinggi, maka istri berhak menuntut cerai atau tidak mau diajak *rujū’*.

Sedangkan yang dimaksudkan dengan *تسرحوهن بمعروف* adalah menceraikannya dengan baik artinya perceraian yang tidak membawa *maḍarat* bagi istrinya. Dalam satu riwayat yang diriwayatkan dari Ibn Jarir dari al-’Aufi yang bersumber dari Ibn ‘Abbas menyatakan bahwa ada seorang laki-laki

yang menceraikan istrinya, kemudian merujuknya sebelum habis masa 'iddahnya, kemudian menceraikannya lagi dengan maksud menyusahkan dan mengikat istrinya agar tidak dapat kawin dengan yang lain. Maka turunlah ayat tersebut di atas (al-Wāḥidi, tth: 42). Adapun *talaq ba'in* tidak mempunyai pilihan kecuali harus berpisah dan tidak bisa *rujū'* kecuali sang istri telah menikah dengan orang lain kemudian cerai.

Dalam Islam yang mempunyai hak talak atau cerai tidak hanya laki-laki, perempuan juga mempunyai hak cerai, dalam istilah fiqh dinamakan *khulū'* (talak tebus). *Khulū'* biasa diartikan dengan perceraian dengan cara istri membayar kepada suami sebagai konsekuensi dari mahar yang telah ia terima. Al-Zuhāfī menegaskan bahwa istri berhak mengajukan cerai, dengan sebab-sebab berikut:

1. Suami tidak mampu memberi nafkah, tidak mencukupi sandang, pangan, papan dan jaminan kesehatan yang diperlukan bagi kehidupannya. Jika istri tidak dapat menerima keadaan ini, maka ia dapat meminta suami untuk menceraikannya. Adapun kalau suami menolak, pengadilan yang akan menceraikannya.
2. Suami cacat, yang menyebabkan tidak dapat memenuhi nafkah batin, misalnya impoten, atau putus alat vitalnya.
3. Suami bertindak kasar, misalnya suka memukul dan sejenisnya.
4. Kepergian suami dalam waktu yang relatif lama, tidak pernah berada di rumah. Bahkan Imam Malik tidak membedakan apakah kepergian itu mencari ilmu, bisnis, atau yang lain, kalau istri tidak mau menerimanya.
5. Suami dalam status tahanan atau kurungan, jika istri tidak dapat menerima keadaan tersebut, maka secara hukum dapat mengajukan masalahnya ke pengadilan untuk diceraikan (Al-Zuhāfī, 1989: 728).

Adanya pernyataan لا تتخذوا آيات الله هزوا dalam Q.S. al-Baqarah/2: 232 menunjukkan bahwa diperbolehkannya cerai bukan untuk disalahgunakan.

f. Masa 'Iddah

Perempuan yang cerai dengan suaminya atau ditinggal mati, harus melaksanakan 'iddah. 'Iddah adalah rentang waktu yang harus dijalani oleh seorang istri yang cerai hidup atau cerai mati, sebelum ia diperbolehkan menikah lagi. Hal ini dimaksudkan untuk memastikan ada tidaknya kehamilan pada istri yang telah dicerai, khususnya dalam kasus 'iddah cerai, 'iddah dimaksudkan untuk memberikan kemungkinan terjadinya *rujuk* kepada istri.

Ada empat macam masa 'iddah :

1. Jika perempuan itu tidak hamil tetapi ia termasuk perempuan yang masih haid, maka masa 'iddahnya adalah tiga *qurū'* (suci/haid).
2. Jika perempuan itu hamil maka 'iddahnya sampai ia melahirkan.
3. Jika perempuan itu tidak hamil sedang ia sudah memasuki menopause atau tidak lagi bisa haid atau ia masih kecil belum haid, maka 'iddahnya tiga bulan.
4. Perempuan yang ditinggal mati 'iddahnya empat bulan sepuluh hari.

Diwajibkannya iddah karena adanya beberapa hikmah yaitu :

1. Agar dapat dipastikan kondisi rahim sedang hamil atau tidak.
2. Berpikir-pikir atas akibat terjadinya perceraian.
3. Bertadabbur atas permasalahan hidup dan masa depan anak-anak. (Al-Zuhaili, 1991: 323).

Menurut penulis, ada satu hikmah yang terlewat oleh al-Zuhaili yaitu dengan adanya iddah, meski sudah dicerai seorang istri harus tetap diberi nafkah oleh mantan suaminya.

g. Poligami

Islam bukanlah perancang poligami, karena poligami telah ada berabad-abad sebelum datangnya Islam, tidak pula Islam menghapusnya, karena dalam pandangan Islam ada problem-problem masyarakat yang penyelesaiannya bergantung semata-mata pada poligami. Walaupun demikian, Islam membawa beberapa perbaikan pada adat kebiasaan ini, antara lain:

1) Pembatasan

Perbaikan pertama yang dilakukan Islam ialah menetapkan batasan atasnya. Sebelum kedatangan Islam tidak ada batasan jumlah istri. Seorang pria boleh mempunyai ratusan istri. Namun, Islam menetapkan batas maksimum jumlahnya, dan seorang pria tidak diizinkan mempunyai lebih dari empat orang istri.

2) Keadilan

Perbaikan lainnya yang dilakukan Islam ialah menetapkan suatu syarat bahwa tidak boleh ada diskriminasi. Dalam Islam favoritisme dalam bentuk apa pun dan cara bagaimanapun antara para istri tidaklah diizinkan. Syarat utama dari poligami adalah mampu berbuat adil di antara istri-istri baik dalam pembagian materi ataupun kasih sayang. Q.S. al-Nisā'/4: 129 menegaskan bahwa secara manusiawi penerapan adil dzhahir dan batin terhadap masing-masing istri sangat sulit dilakukan. Oleh karena itu, bagi al-Zuhaili poligami menjadi sesuatu yang tidak mungkin apabila memperhatikan persyaratan harus adil (*al-'adl*).

Penafsiran Wahbah al-Zuhaili terhadap ayat-ayat al-Quran yang terkait hak perempuan dalam pernikahan secara utuh dapat dijelaskan pada bagian di bawah ini:



Bagan 1. Alur Pemikiran Wahbah al-Zuhaili tentang Hak Perempuan dalam Pernikahan

C. Simpulan

Penafsiran Wahbah al-Zuhaili terhadap ayat-ayat al-Quran yang terkait hak perempuan dalam pernikahan ditemukan pemikiran yang terbelah antara yang mengarah pada keadilan gender maupun yang masih bias. Penafsirannya yang bias ditemukan dalam pandangan Wahbah al-Zuhaili tentang asal-usul penciptaan perempuan, batas kemampuan intelektual kemampuan perempuan serta perbedaan derajat antara suami dan istri. Bagi al-Zuhaili, pemberian mahar dan nafkah yang dibebankan pada suami memperkuat kedudukan suami yang lebih tinggi. Hanya saja, al-Zuhaili segera menyusulkan klausul perlindungan terhadap hak istri sehingga bila suami tidak bisa bertanggung jawab sebagai pemimpin dan pemberi nafkah keluarga maka istri berhak mengajukan gugat cerai (khulu'). Sementara dalam persoalan hak memilih pasangan, hak mendapatkan mahar, hak talak, hak penghargaan ketika menjalankan fungsi reproduksinya serta masalah poligami, dalam batas-batas tertentu pandangan al-Zuhaili selangkah lebih maju dari penafsir tradisional sezamannya. *Wa allahu a'lam bi al-shawab*

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Shuqqah, Abd al-Ḥalīm. 1990. *Kebebasan Perempuan*, terj. Chairul Halim. Jakarta: Gema Insani Press.
- Aliyan, Sayyid Sulaiman. 1996. *Nisā ‘ ‘Ahd al-Qadīm*. Qāhirah: Maktabah Madbūlī.
- Āli Iyāzī, Muḥammad. 1414 H. *Al Mufasssirūn Ḥayatuhum wa manhajuhum*. Teheran: Muassasat al-Ṭhiba’ah wa al Nasr Wazarat al Tsaqafat al Irsyad al Islami.
- Al-’Aqād, ‘Abbās Maḥmūd. 2008. *Al-Mar’ah Fi al-Qur’ān*. Iskandaria: Nahdetmisr.
- Al-Bukhārī, Abu ‘Abdillah Muḥammad bin Ismā’īl. (t.th). *Sahīh Bukhārī*. Beirut: Dār wa Maṭābi’ al-Sya’b.
- Al-Daulābī, Abū Basyar Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥammād. 1407 H. *Al-Zurriyah al-Tahirah al-Nabawiyyah*. Al-Kuwait: Al-Dār al-Sakafiyah.
- Al-Husaini, al-Hamid. 1997. *Bait al-Nubuwwa: Rumah Tangga Nabi Muhammad SAW*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al-Wāḥidī, ‘Alī bin Aḥmad al-Naisaburi. 1991. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Zamakhshari, Mahmud ibn Amr ibn Ahmad . 1977. *al-Kasasyāf*, Beirut: Dār al-Kutub.
- Al-Zuhailī, Wahbah. 1989. *Al-Fiqh al-Islāmī wa ‘Adillatuh*, Beirut: Dār al-Fikr.
- _____, (t.th.) *al-Tafsīr al-Munīr: fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhāj*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Zuhri, Muḥammad bin Sa’ad bin Māni’ Abū ‘Abdillah al-Baṣrī. (t.th.). *Al-Tabaqāt al-Kubrā*, Beirut: Dār Sadir.

- Baltaji, Muhammad. 1420H/2000M. *Makānat al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Sahīhah*. Al-Qāhirah: Dār al-Salam.
- Cyril Glase. 1999. *Ensiklopedia Islam*, terj. Ghufran A. Mas'adi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Engineer, Asghar Ali. 1994. *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: Bentang.
- _____. 2003. *Pembebasan Perempuan*. (Agus Nuryanto). Yogyakarta: LKiS.
- _____. 1987. *Islam Dan Pembebasan*. Terj. Hairus Salim & Imam Baihaki. Yogyakarta: LKiS.
- Faudah, Mahmud Basuni. 1987. *Tafsir-Tafsir al-Quran : Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. M. Muhtar Zoeni dan Abdul Qad'ir Hamid. Bandung: Pustaka.
- Istibsyaroh. 2004. *Hak-hak Perempuan Dalam Relasi Jender Pada tafsir al-Sya'rawi*, Disertasi Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh. 1987. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kasir, al-Yamāmah.
- Muṭahharī, Murtaḍā. 2000. *Hak-hak Wanita dalam Islam*, terj. M. Hasem. Jakarta: Lentera.
- Muhsin, Aminah Wadud. 1992. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti
- Ridwan, Zainab. 2003. *Al-Mar'ah Baina Maurūs Wa al-Tahḍīs*. Mesir: Al-Ḥainah Maṣriyah 'Aman Lil Kitab.
- Sholeh, Su'at Ibrahim. 2007. *Qaḍayā al-Mā'ati Mu'āshiroh*. Qāhirah: Maktabah Madbūli.