

Dari Postmodernisme ke Dekolonialitas: Kritik atas Wacana Tafsir Gender dalam Kajian Al-Qur'an Kontemporer melalui Pembacaan QS. 4:34 dalam Tafsir Awal

Nafisatul Mu'awwanah^{1*} Iffah Al Walidah²

¹Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

²Universitas PTIQ Jakarta

Email: nafisatul.muawwanah@uin-suka.ac.id

**Corresponding author*

Abstract

This article examines the discourse of gender exegesis in contemporary Qur'anic studies through a decolonial critique of Islamic feminist epistemology, focusing on the interpretation of Q. 4:34 within the early exegetical tradition. It departs from the thesis that Islamic feminism, while significantly contributing to the deconstruction of patriarchal interpretations, continues to operate within a postcolonial horizon that risks reproducing the colonality of knowledge. Employing hermeneutical tools such as historical contextualization, intra-textual reading, and a tawhidic paradigm, Islamic feminism advances an egalitarian moral vision of the Qur'an and interprets gender hierarchy as a product of exegetical construction. However, this project also entails epistemological tensions, as it often marginalizes pre-modern exegesis as a residue of patriarchy and promotes an anachronistic reading that evaluates Islamic tradition through modern ethical standards. Through a decolonial lens, this study repositions early tafsir as a legitimate and authoritative hermeneutical partner by demonstrating that classical exegetes possessed coherent methodological foundations and articulated a rational pre-modern moral cosmology within their historical context. In interpreting Q. 4:34, gender relations in early Muslim society are understood as structured upon ethical responsibility and God-consciousness, wherein men and women perform distinct yet complementary roles in a just framework. Accordingly, this article argues that the decolonization of Qur'anic studies necessitates the restoration of the epistemic authority of the classical exegetical tradition.

Keywords: Gender exegesis; Postmodernism; Islamic feminism; Decoloniality; Q. 4:34; Early tafsir.

Abstrak:

Tulisan ini mengkaji wacana tafsir gender dalam studi Al-Qur'an kontemporer melalui kritik dekolonial terhadap epistemologi feminisme Islam dengan fokus pada pembacaan QS. 4:34 dalam tradisi tafsir awal. Artikel ini berangkat dari tesis bahwa feminisme Islam,



meskipun berkontribusi signifikan dalam mendekonstruksi tafsir patriarkal, masih beroperasi dalam horizon pascakolonial yang berpotensi mereproduksi kolonialitas pengetahuan. Dengan memanfaatkan perangkat hermeneutik seperti kontekstualisasi historis, pembacaan intra-tekstual, dan paradigma tauhidik, feminisme Islam menegaskan visi moral egaliter Al-Qur'an serta memandang hierarki gender sebagai konstruksi tafsir. Namun demikian, pendekatan tersebut juga menyimpan problem epistemologis karena cenderung memarginalkan tafsir pra-modern sebagai residu patriarki dan mendorong pembacaan anakronistik yang menilai tradisi Islam berdasarkan standar etika modern. Melalui perspektif dekolonial, penelitian ini mereposisi tafsir awal sebagai mitra hermeneutik yang sah dan otoritatif dengan menunjukkan bahwa karya para mufasir generasi awal memiliki landasan metodologis serta merepresentasikan kosmologi moral pra-modern yang rasional dalam konteksnya. Dalam penafsiran QS. 4:34, relasi gender dalam masyarakat Muslim awal dipahami sebagai struktur yang berlandaskan tanggung jawab etis dan kesadaran ketuhanan, di mana laki-laki dan perempuan menjalankan peran yang berbeda namun saling melengkapi secara adil. Dengan demikian, tulisan ini menegaskan bahwa dekolonisasi studi Al-Qur'an menuntut pemulihan otoritas epistemik tradisi tafsir yang sah.

Kata Kunci: Tafsir gender; Postmodernisme; Feminisme Islam; Dekolonialitas; QS. 4:34; Tafsir awal

Introduction

Dalam diskursus tafsir modern dan kontemporer, isu gender menempati posisi sebagai salah satu tema yang paling intens diperdebatkan dalam wacana keislaman.¹ Perdebatan tersebut tidak hanya berkaitan dengan persoalan normatif mengenai relasi laki-laki dan perempuan, tetapi juga menyentuh persoalan epistemologis yang lebih mendasar: bagaimana Al-Qur'an dibaca, siapa yang memiliki otoritas penafsiran, serta kerangka etika apa yang digunakan untuk menilai makna teks.² Dalam konteks inilah feminisme Islam muncul sebagai salah satu pendekatan paling berpengaruh dalam kajian tafsir kontemporer – yang menurut Hidayatullah telah menjadi salah satu sub-bidang yang relatif mandiri dalam kajian tafsir Al-Qur'an kontemporer – terutama dalam membaca ayat-ayat yang selama ini dipahami sebagai legitimasi hierarki gender, seperti QS. 4:34 tentang *qiwamah*.

Kemunculan feminisme Islam tidak dapat dilepaskan dari pengalaman kolonial dan kolonialitas pengetahuan yang membentuk relasi antara dunia Muslim dan Barat. Seperti ditunjukkan oleh Leila Ahmed, wacana tentang

¹ Johanna Pink, "Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'an," in *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, 2nd ed., ed. Andrew Rippin and Mojaddedi Jawid (John Wiley & Sons, Ltd, 2017), 479–91.

² Aysa A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

“perempuan Muslim” sejak awal terikat dengan proyek kolonial yang menjadikan isu perempuan sebagai alat legitimasi dominasi Barat, dengan merepresentasikan Islam sebagai tradisi yang menindas dan Barat sebagai pembawa emansipasi.³ Narasi ini juga memengaruhi cara umat Islam memahami tradisinya sendiri, sehingga melahirkan modernisme Islam yang berupaya menunjukkan kompatibilitas Islam dengan kemajuan, meskipun sering kali tetap menggunakan standar Barat dan nampak mereproduksi logika kolonial.⁴ Kesadaran atas keterbatasan tersebut kemudian berkembang melalui kritik postkolonial-postmodern yang melahirkan feminisme Islam sebagai upaya merebut kembali otoritas epistemik melalui pembacaan ulang Al-Qur'an dan kritik atas tafsir patriarkal.⁵ Dalam kerangka ini, para sarjana seperti Wadud⁶ dan Barlas⁷ menegaskan bahwa subordinasi perempuan tidak bersumber dari wahyu, melainkan dari tradisi penafsiran. Dengan pendekatan kontekstualisasi historis, pembacaan intra-tekstual, dan paradigma tauhidik – sebagaimana dipetakan oleh Aysha A. Hidayatullah – feminisme Islam berupaya membedakan antara konteks sosial pewahyuan dan pesan etis universal Al-Qur'an, sekaligus menolak penafsiran hierarkis yang menempatkan laki-laki sebagai otoritas atas perempuan karena dipandang tidak hanya bias gender, tetapi juga bertentangan dengan prinsip ketauhidan.⁸

Namun demikian, sebagaimana juga dicatat Hidayatullah, proyek feminisme Islam menyimpan problem epistemik yang tidak sederhana. Dalam upayanya menegaskan keadilan gender, feminisme Islam kerap memosisikan tradisi tafsir pra-modern sebagai residu patriarki. Akibatnya, tafsir pra-modern cenderung direduksi menjadi sekadar arsip ideologis, alih-alih diperlakukan sebagai sumber pengetahuan historis dan etis yang sah.⁹ Kecenderungan ini berisiko mereproduksi kolonialitas pengetahuan dengan menggantikan kosmologi moral Islam pra-modern melalui horizon etika modern yang berakar pada pengalaman sejarah Barat, seperti egalitarianisme. Selain Hidayatullah, Karen Bauer juga menolak anggapan bahwa tafsir pra-modern bersifat statis atau

³ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 2021), 150–54.

⁴ Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 158–63.

⁵ Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature* (New York: Routledge, 2007), 59–62.

⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2nd ed (New York: Oxford University Press, 1999).

⁷ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Texas: University of Texas Press, 2019).

⁸ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

⁹ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

inheren patriarkis. Menurutnya, penafsiran ulama pra-kolonial berakar pada kosmologi moral tertentu yang memandang hierarki sebagai sesuatu yang alami sekaligus adil dalam konteks sosialnya.¹⁰ Demikian pula, Mubarak juga menunjukkan bahwa tradisi tafsir bersifat dinamis dan beragam dalam merespons isu perempuan dan gender.¹¹

Dalam kerangka inilah, dekolonialitas menjadi lensa yang relevan dalam studi tafsir gender. Dekolonisasi studi Al-Qur'an dapat dipahami sebagai kritik terhadap asumsi-asumsi epistemologis yang—sering kali tanpa disadari—mewarisi hierarki pengetahuan kolonial, termasuk kecenderungan memandang tradisi tafsir sebagai tidak rasional dan ideologis. Dekolonisasi berupaya menata ulang relasi pengetahuan dengan menempatkan kembali tafsir pada posisi epistemologisnya sebagai mitra dialog yang sah dan otoritatif dalam memahami Al-Qur'an.¹² Secara historis, kemunculan tafsir dalam Islam—terutama masa formatif—justru berangkat dari kesadaran akan pentingnya konteks pewahyuan serta kebutuhan untuk menjembatani teks dengan realitas sosial-komunal para penerimanya. Dorongan untuk menghimpun riwayat-riwayat tafsir sejak abad-abad awal Islam mencerminkan adanya kesadaran metodologis mengenai pentingnya keterhubungan antara teks dan konteks historisnya.¹³

Berangkat dari premis tersebut, tulisan ini mengajukan pembacaan dekolonial sebagai alternatif dalam kajian tafsir gender. Untuk membatasi ruang analisis, pembahasan difokuskan pada QS. 4:34 dengan menempatkan tafsir awal—yakni penafsiran yang berkembang pada tiga abad pertama Islam—sebagai analisis utama. Penelusuran diarahkan pada penafsiran yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbās, Mujāhid, al-Ḍaḥḥāk, al-Suddī, Muqātil ibn Sulaymān, hingga 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī. Pembacaan ini bertujuan untuk menempatkan tradisi tafsir sebagai sumber epistemik yang sah dan berharga dalam sejarah intelektual Islam.

¹⁰ Karen Bauer, "The Male Is Not Like the Female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an," *Religion Compass* 3, no. 4 (2009): 637–54.

¹¹ Hadia Mubarak, *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

¹² Joseph E. B. Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," *Religions* 13, no. 2 (2022): 176.

¹³ Andrew Rippin, "Early Qur'anic Commentaries," in *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 608–10.

Result and Discussion

Tafsir Gender dalam Kerangka Postmodernisme: Sejarah, Epistemologi, dan Kritik terhadap Tafsir Pra-Kolonial

Sejarah Feminisme Islam sebagai Bagian dari Postmodernisme

Kolonialisme membawa perubahan yang signifikan terhadap wacana keislaman, terutama isu gender. Dalam periode kolonial, relasi antara Islam dan Barat tidak hanya bersifat politik dan ekonomi, tetapi juga ideologis dan epistemologis.¹⁴ Sebagaimana dikemukakan oleh Ahmed bahwa sejarah pembentukan wacana tentang perempuan Muslim tidak bisa dilepaskan dari proyek kolonial yang menggunakan isu perempuan sebagai alat legitimasi dominasi Barat. Wacana tentang perempuan dalam masyarakat Muslim tidak dapat dipisahkan dari sejarah kolonial yang membentuk cara pandang terhadap agama, tradisi, dan gender. Dalam konteks kolonialisme Eropa di negeri-negeri Muslim, wacana “pembebasan perempuan” dijadikan alat untuk menjustifikasi misi peradaban Barat dan memperkuat hegemoni kolonial atas negara-negara Muslim.¹⁵ Feminisme kolonial—yakni feminisme yang digunakan untuk alat kepentingan kolonialisme—menegaskan bahwa Islam secara bawaan adalah agama yang menindas perempuan. Narasi ini, menurut Ahmed, dibangun melalui kesalahpahaman dan manipulasi politik, bukan melalui pemahaman yang benar tentang masyarakat Muslim.¹⁶

Respons terhadap wacana kolonial tersebut muncul dalam bentuk modernisme Islam pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Tokoh-tokoh modernis seperti Abduh dan Qasim Amin berusaha membuktikan bahwa Islam sesungguhnya sejalan dengan rasionalitas dan kemajuan Barat, termasuk dalam hal kedudukan perempuan.¹⁷ Namun, meskipun modernisme Islam berupaya menentang kolonialisme, gerakan ini tetap terjebak dalam kerangka paradigma yang dibentuk oleh modernitas Barat.¹⁸ Dengan kedok “pembebasan perempuan,” tulis Ahmed, gagasan semacam itu justru melanggengkan kolonialisme kultural yang menuntut perempuan Muslim meninggalkan tradisi mereka demi meniru model Barat, dengan mengadopsi standar emansipasi perempuan ala Eropa. Oleh karena itu, modernitas Muslim tidak benar-benar

¹⁴ Pink, “Modern and Contemporary Interpretation of the Qur’ān.”

¹⁵ Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 151–55.

¹⁶ Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 243–47.

¹⁷ Azza Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, 1st ed. 1998 (London: Palgrave Macmillan UK, 1998), 28–31.

¹⁸ Karam, *Women, Islamisms and the State*, 62–64.

bebas dari logika kolonial, namun masih mengandaikan bahwa kemajuan hanya dapat dicapai dengan meniru Barat.¹⁹

Kesadaran baru kemudian muncul melalui gerakan intelektual pascakolonial yang disebut postkolonialisme dan posmodernisme. Posmodernisme, menurut Karam, dipahami pertama, sebagai kritik terhadap metanarasi Barat—seperti modernisasi, Marxisme, atau Westernisasi—yang hegemonik; kedua, posmodernitas dipahami sebagai bentuk “pemutusan hubungan” (*deconnection*) dari wacana hegemonik Barat. Dari sinilah “Islamisme” muncul sebagai narasi alternatif khas posmodernitas. Islamisme tidak dipandang Karam sebagai lawan posmodernisme, tetapi justru bagian dari prosesnya—sebuah upaya merebut kembali otoritas kultural dan epistemik dari hegemoni Barat. Dalam slogan “Islam adalah solusi,” tampak jelas bagaimana Islamisme berperan sebagai bentuk politik identitas yang berupaya memulihkan martabat dan otonomi masyarakat Muslim pascakolonial.²⁰ Mereka berhati-hati terhadap pengaruh Barat—berusaha merumuskan bentuk pembaruan perempuan dalam kerangka Islam yang otentik dan lokal dengan merujuk kepada generasi salaf, termasuk Al-Qur’an dan hadis. Gerakan ini menekankan pentingnya peran domestik perempuan demi menjaga “kemurnian” Islam, sembari menolak kesetaraan mutlak ala feminisme Barat yang dianggap menambah beban perempuan dengan memaksa mereka bersaing di ranah publik.²¹ Akan tetapi, respons Islamis tersebut justru sering memperkuat stereotip Barat tentang Islam sebagai tradisi yang tidak adil gender.²²

Secara paradoks, respons Islamis terhadap modernitas turut melahirkan gerakan perempuan yang menjadikan sumber keislaman—yaitu Al-Qur’an dan hadis sebagaimana rujukan Islamis—sebagai basis perjuangan untuk menegaskan kesetaraan gender.²³ Gerakan ini dikenal sebagai *feminisme Islam*—atau *feminisme Muslim* dalam istilah Karam²⁴—yang menegaskan kompatibilitas Islam dengan gagasan kesetaraan melalui ijtihad dan penafsiran ulang teks agama. Tokoh-tokoh seperti Leila Ahmed dan Fatima Mernissi sejak 1990-an berperan penting dalam mengintegrasikan analisis feminis ke dalam wacana Islam.²⁵ Menurut Badran,

¹⁹ Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 158–63.

²⁰ Karam, *Women, Islamisms and the State*, 21–23.

²¹ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur’an*, 38–39.

²² Karam, *Women, Islamisms and the State*, 9–11.

²³ Ziba Mir-Hosseini, “Melonggarkan Batas-batas: Penafsiran Feminis terhadap Syari’ah di Iran Pasca-Khumaini,” in *Feminisme & Islam: Perspektif Hukum dan Sastra* (Bandung: Nuansa Cendekia, 2000).

²⁴ Karam, *Women, Islamisms and the State*, 11–13.

²⁵ Fatima Seedat and Anna King, *Feminisme, Islam, Dan Islam Feminis: Bagaimana Islam Memandang Feminisme Dan Kekerasan* (Yogyakarta: Pustaka Osiris, n.d.).

feminisme Islam menekankan pembacaan langsung terhadap Al-Qur'an dan hadis untuk menggali nilai-nilai egaliter serta menolak pemisahan Islam dari diskursus modern yang justru akan semakin memperkuat patriarki.²⁶ Sebagaimana yang ditegaskan oleh Cooke bahwa feminisme Islam mencerminkan perjuangan perempuan pascakolonial dalam menegosiasikan identitas ganda: keterikatan pada ajaran agama dan komitmen terhadap kesetaraan gender.²⁷ Hal serupa dikemukakan oleh Karam, bahwa dalam posisinya yang sejajar dengan kaum Islamis namun berbeda orientasi, Karam memandang feminisme Islam sebagai produk posmodernitas. Feminisme Islam bekerja pada ranah epistemik dan hermeneutik melalui dekonstruksi terhadap tafsir-tafsir patriarkal. Dalam hal ini, feminisme Islam berfungsi sebagai jembatan epistemologis antara kritik poskolonial dan proyek egalitarian.²⁸

Epistemologi Tafsir Feminis Islam

Sebagai bentuk epistemologi baru, feminis Islam merumuskan pendekatan baru untuk menjawab persoalan gender dengan menempatkan diri sebagai subjek modern yang berinteraksi secara aktif dengan Al-Qur'an. Kitab Suci dipahami selaras dengan kosmologi egaliter sebagai ideal modern dan prasyarat bagi keadilan. Karena itu, penafsiran terhadap Al-Qur'an diarahkan untuk menegaskan relevansinya terhadap nilai-nilai keadilan dan kesetaraan, sejalan dengan gagasan Fazlur Rahman mengenai pembentukan tatanan sosial yang etis dan egaliter.²⁹ Dalam hal ini, feminisme Islam menjadikan Kitab Suci, kehidupan Nabi Muhammad, peran perempuan di sekitarnya, serta konteks sosial turunnya wahyu sebagai sarana menegakkan keadilan dan kesetaraan. Melalui ijtihad sebagai instrument, feminisme Islam berupaya mengoreksi bias patriarkal dalam konstruksi pengetahuan Islam dan menawarkan horizon penafsiran yang lebih adil bagi perempuan.³⁰ Hidayatullah memetakan pendekatan-pendekatan utama yang digunakan oleh para penafsir feminis Islam dalam membaca dan menafsirkan Al-Qur'an, yaitu metode kontekstualisasi historis (*historical contextualization method*), metode intra-tekstual (*intratextual method*), dan paradigma tauhidik (*tawhidic paradigm*).³¹

²⁶ Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), 43:247.

²⁷ Cooke, *Women Claim Islam*, 59–62.

²⁸ Karam, *Women, Islamisms and the State*, 235–36.

²⁹ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 31–33.

³⁰ Cooke, *Women Claim Islam*, 61–62.

³¹ Aysha A. Hidayatullah, "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Setting," *Journal of Feminist Studies in Religion* 30, no. 2 (2014): 115–29.

Pertama, metode kontekstualisasi historis. Pendekatan ini berpijak pada kesadaran bahwa Al-Qur'an turun dalam konteks sosial, budaya, dan politik tertentu – yakni masyarakat Arab abad ketujuh – sehingga pemahaman terhadap konteks tersebut menjadi prasyarat penting dalam penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender. Metode kontekstualisasi historis mencakup beberapa langkah utama. *Pertama*, penelusuran terhadap peristiwa turunnya ayat (*sabab al-nuzūl*) guna memahami situasi konkret yang melatarbelakangi pewahyuan. *Kedua*, pembedaan antara ayat-ayat yang bersifat deskriptif dan preskriptif, yakni antara ayat-ayat yang menggambarkan praktik dan struktur sosial masyarakat Arab abad ketujuh, dan ayat-ayat yang dimaksudkan sebagai ketentuan normatif bagi seluruh umat manusia. *Ketiga*, pembedaan antara ayat-ayat yang bersifat partikular dan universal, yaitu antara ayat-ayat yang berlaku untuk situasi dan konteks tertentu dan ayat-ayat yang mengandung prinsip etis yang berlaku lintas ruang dan waktu. *Keempat*, identifikasi kondisi historis yang membentuk konteks pewahyuan Al-Qur'an sekaligus memengaruhi tradisi penafsirannya pada periode-periode berikutnya.³²

Wadud menegaskan bahwa Al-Qur'an memang berinteraksi dengan struktur sosial yang ada – termasuk pengakuan terhadap laki-laki sebagai lokus kekuasaan dalam masyarakat patriarkal – namun pengakuan terhadap realitas sosial tidak identik dengan pembenaran normatif atas realitas tersebut. Menurutnya, Al-Qur'an secara sadar memberikan perhatian khusus kepada kelompok yang pada masa itu memiliki posisi sosial dan kekuasaan untuk menegakkan keadilan sosial. Oleh karena itu, penyebutan laki-laki tidak dapat dipahami sebagai bentuk keistimewaan ontologis, melainkan sebagai refleksi dari struktur sosial masyarakat pewahyuan.³³ Sejalan dengan itu, Barlas menekankan bahwa bahasa maskulin dalam Al-Qur'an lebih tepat dipahami sebagai cerminan konteks historis dan linguistik, bukan sebagai indikator superioritas laki-laki atas perempuan.³⁴ Pendekatan kontekstual ini kemudian diaplikasikan oleh para penafsir feminis dalam pembacaan terhadap sejumlah ayat yang selama ini dianggap problematis, seperti QS. 4:34 tentang *qiwāmah*, QS. 2:228 tentang *darajah*, QS. 4:3 tentang poligami, QS. 2:282 tentang keabsahan kesaksian, QS. 33:59 tentang jilbab, dan lain sebagainya. Ketentuan-ketentuan yang tampak meneguhkan hierarki gender dalam ayat-ayat tersebut dipahami sebagai bagian dari strategi pewahyuan yang berinteraksi dengan realitas sosial abad ketujuh, bukan sebagai prinsip universal yang bersifat final.³⁵

³² Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

³³ Wadud, *Qur'an and Woman*.

³⁴ Barlas, *Believing Women in Islam*.

³⁵ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

Kedua, metode intra-tekstual, yakni membaca Al-Qur'an dengan cara memperbandingkan ayat-ayat dan istilah-istilah yang saling berkaitan di dalam teks itu sendiri. Metode ini menempatkan Al-Qur'an sebagai satu kesatuan wacana yang koheren, sehingga makna suatu ayat harus dibaca dalam relasinya dengan ayat-ayat lain. Dalam praktiknya, penafsir feminis berhadapan dengan dua kelompok ayat yang tampak bertentangan. *Pertama*, ayat-ayat yang sering disebut sebagai ayat-ayat "mutual", yaitu ayat-ayat yang – menurut kepekaan etis kontemporer – menunjukkan relasi yang bersifat egaliter antara laki-laki dan perempuan. *Kedua*, ayat-ayat yang disebut sebagai ayat-ayat "hierarki", yakni ayat-ayat yang dalam pembacaan literal tampak mendukung dominasi laki-laki atas perempuan. Melalui metode intra-tekstual, penafsir feminis menempatkan ayat-ayat *mutual* sebagai prinsip utama dalam memahami ayat-ayat *hierarki*; atau ayat-ayat yang menegaskan kesetaraan dan keadilan diposisikan sebagai representasi paling mendasar dari visi etis Al-Qur'an.³⁶ Selain itu, metode intra-tekstual juga mengandung gagasan *gradualisme*, yakni pandangan bahwa Al-Qur'an mengarahkan perubahan sosial secara bertahap. Ayat-ayat *hierarki* dipahami bukan sebagai inkonsistensi wahyu, namun sebagai bagian dari interaksi Al-Qur'an dengan struktur sosial patriarkal yang sudah mengakar kuat; sementara ayat-ayat *mutual* dipahami sebagai indikator arah normatif Al-Qur'an menuju relasi gender yang lebih adil dan egaliter.

Ayat-ayat yang dikategorikan sebagai ayat-ayat *mutual* antara lain QS. 4:1 yang menegaskan kesamaan asal penciptaan manusia; QS. 30:21 yang menggambarkan relasi perkawinan sebagai ruang ketenangan, kasih sayang, dan keharmonisan; QS. 9:71 yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan adalah penolong satu sama lain; serta QS. 33:35 yang menegaskan kesetaraan spiritual laki-laki dan perempuan. Ayat-ayat ini dipahami sebagai ekspresi paling jelas dari etos egalitarian Al-Qur'an. Sebaliknya, ayat-ayat yang sering dikategorikan sebagai ayat-ayat *hierarki* meliputi QS. 2:228 yang menyebutkan kelebihan tertentu bagi laki-laki dalam konteks perceraian; QS. 2:223 yang menggunakan metafora "ladang" dalam relasi seksual; QS. 2:282 terkait perbedaan nilai kesaksian hukum antara laki-laki dan perempuan; QS 4:3 tentang poligami; serta QS. 4:34 yang berbicara tentang *qiwāmah* dan otoritas laki-laki dalam rumah tangga. Ayat-ayat ini menjadi locus utama perdebatan dalam tafsir feminis karena dalam pembacaan literal sering dipahami sebagai legitimasi atas subordinasi perempuan.³⁷

³⁶ Hidayatullah, "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Setting."

³⁷ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

Ketiga, paradigma tauhidik, atau kerangka pembacaan Al-Qur'an yang berakar pada konsep tauhid sebagai ajaran tentang keesaan dan ketidakterbandingan Tuhan. Dalam paradigma ini, tauhid dipahami sebagai prinsip hermeneutik yang membimbing cara memahami relasi Tuhan, manusia, dan teks wahyu. Paradigma tauhidik digunakan oleh para penafsir feminis untuk menegaskan tiga asumsi utama.³⁸ *Pertama*, seksisme dipahami sebagai bentuk penyimpangan teologis yang mendekati *syirik*, karena mengaitkan otoritas dan peran yang seharusnya hanya dimiliki Tuhan kepada laki-laki atas perempuan.³⁹ *Kedua*, paradigma tauhidik digunakan untuk menolak klaim atas penafsiran final terhadap Al-Qur'an. Mufasir yang mengunci makna Al-Qur'an dalam satu tafsir tunggal yang bersifat absolut berarti mengklaim kepemilikan atas "pengetahuan Tuhan" dan menempatkan diri pada posisi ilahi. *Ketiga*, paradigma ini menuntut perbedaan yang tegas antara teks ilahi Al-Qur'an dan penafsiran manusia atas teks tersebut. Dengan perbedaan ini, para penafsir feminis menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur'an yang merendahkan perempuan tidak dapat disakralkan atau dianggap identik dengan kehendak Tuhan, melainkan harus dilihat sebagai konstruksi manusia yang terbuka untuk dikritik dan direvisi. Melalui paradigma ini, tafsir feminis Islam menegaskan bahwa upaya menegakkan keadilan gender bukanlah penyimpangan dari tauhid, melainkan justru pengejawantahan komitmen terhadap keesaan dan keadilan Tuhan itu sendiri.⁴⁰

Kritik Feminis Islam terhadap Tafsir Pra-Kolonial

Dalam pandangan Pink, perdebatan gender dalam diskursus tafsir modern-kontemporer tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan merupakan kelanjutan sekaligus transformasi dari tradisi tafsir sebelumnya.⁴¹ Dalam konteks ini, tokoh feminis Islam seperti Wadud⁴² dan Barlas⁴³ menilai bahwa subordinasi perempuan tidak berakar pada Al-Qur'an, melainkan dari penafsiran ulama laki-laki yang sarat dengan kepentingan dan pengalaman mereka. Menurut Wadud, para ulama abad pertengahan kerap menerima begitu saja norma-norma patriarkal dalam masyarakat mereka dan kemudian membacanya ke dalam Al-Qur'an, sehingga menghasilkan interpretasi yang menormalisasi subordinasi

³⁸ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

³⁹ Amina Wadud, "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis," *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, 2009, 95–112.

⁴⁰ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

⁴¹ Pink, "Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'an."

⁴² Wadud, *Qur'an and Woman*.

⁴³ Barlas, *Believing Women in Islam*.

perempuan dalam kehidupan sosial dan keagamaan.⁴⁴ Hal ini juga ditegaskan oleh Chaudhry,⁴⁵ yang menilai bahwa meskipun ia mengakui bahwa tradisi tafsir bersifat kompleks dan beragam, ia menegaskan bahwa dalam konteks relasi gender, tradisi tersebut cenderung monolitik dan seragam karena dibangun di atas struktur dan kosmologi yang sama, yakni patriarki. Ia menambahkan bahwa para mufasir tidak hanya menempatkan perempuan di bawah laki-laki, tetapi juga tidak menunjukkan kepedulian terhadap kesejahteraan, keamanan, dan perlindungan perempuan.

Feminisme Islam berupaya mengoreksi bias patriarkal dalam konstruksi pengetahuan Islam.⁴⁶ Di antara alat yang digunakan untuk mengkritik konstruksi pengetahuan klasik adalah paradigma tauhid. Hidayatullah menjelaskan bahwa paradigma tauhid menjadi kerangka teologis penting dalam tafsir feminis Islam untuk mewujudkan kesetaraan.⁴⁷ Paradigma tauhid menegaskan bahwa hanya Allah yang Esa dan tiada bandingan bagi-Nya, memandang segala bentuk hierarki dan dominasi antarmanusia, termasuk berbasis gender, bertentangan dengan prinsip dasar Islam itu sendiri.⁴⁸ Setiap upaya manusia untuk menetapkan hierarki – misalnya menempatkan laki-laki lebih tinggi daripada perempuan – berarti mengambil peran Tuhan. Dalam kerangka tauhid, tindakan semacam ini merupakan bentuk *syirik*.⁴⁹

Karena itu, sistem patriarki dipandang sebagai bentuk *syirik* karena menetapkan satu pihak sebagai “lebih tinggi” daripada pihak lain, sehingga tafsir yang menjustifikasi superioritas laki-laki dianggap menyalahi prinsip tauhid. Ketika seseorang menempatkan diri atau kelompoknya – misalnya laki-laki – di posisi superior secara tetap, ia secara tidak langsung mengambil tempat yang hanya milik Allah. Wadud menyebut bahwa ketika seseorang menempatkan dirinya di atas orang lain karena gender atau status sosial, ia terjebak dalam egoisme *syirik*.⁵⁰ Al-Hibri bahkan mengembangkan konsep “logika Iblis” (*Iblisi logic*) – yakni kesombongan Iblis yang menolak bersujud kepada Adam karena merasa lebih unggul. Menurutnya, tafsir yang melegitimasi superioritas laki-laki

⁴⁴ Wadud, *Qur'an and Woman*, 88.

⁴⁵ Ayesha S. Chaudhry, *Domestic Violence and the Islamic Tradition: Ethics, Law, and the Muslim Discourse on Gender* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 19–20.

⁴⁶ Cooke, *Women Claim Islam*, 61–62.

⁴⁷ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, 112–21.

⁴⁸ Asma Barlas, “Secular and Feminist Critiques of the Qur'an: Anti-Hermeneutics as Liberation?,” *Journal of Feminist Studies in Religion* 32, no. 2 (2016): 118.

⁴⁹ Wadud, “Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis,” 107–9.

⁵⁰ Wadud, *Qur'an and Woman*, 92–93.

atas perempuan sejatinya mereproduksi kesombongan Iblis dan secara teologis bertentangan dengan prinsip tauhid.⁵¹

Penafsiran QS. 4:34 menjadi salah satu titik krusial dalam kritik feminis Islam. Meskipun terdapat variasi teknis, para mufasir pra-modern—dalam pandangan feminis Islam—secara umum dianggap telah menafsirkan ayat ini secara patriarkal, meskipun mereka memiliki perbedaan latar budaya, wilayah, maupun mazhab teologi. Keseragaman itu, menurut para feminis Islam, bersumber dari kosmologi ideal pra-modern yang menegaskan hierarki antara laki-laki dan perempuan serta menganggapnya sebagai refleksi dari tatanan ilahi. Dalam kerangka kosmologis tersebut, para mufasir pra-modern, melalui tafsir QS. 4:34, membangun tiga klaim normatif yang saling berkaitan: (1) Allah memberi keutamaan (*faḍḍala*) kepada laki-laki atas perempuan; (2) karena itu, laki-laki memiliki otoritas (*qawwāmūn*) atas perempuan; dan (3) hal tersebut berimplikasi pada hak disipliner terhadap perempuan atau istri.⁵² Tafsir ini membentuk sistem pengetahuan yang utuh dan berfungsi sebagai legitimasi moral bagi otoritas laki-laki, sehingga bagian terakhir QS. 4:34—yang berbicara tentang pendisiplinan istri—dipahami sebagai kelanjutan logis dari bagian awal yang menegaskan otoritas laki-laki.

Para feminis Islam menolak tafsir tersebut dengan menggunakan argumen tauhid. Menurut mereka, menuntut ketaatan perempuan kepada laki-laki sama saja dengan memberikan otoritas ketuhanan kepada suami, yang pada hakikatnya termasuk bentuk *syirik* (penyekutuan Tuhan). Shaikh menegaskan bahwa menempatkan suami sebagai mediator antara perempuan dan Tuhan berarti menciptakan hierarki spiritual yang menyalahi prinsip tauhid. Dalam kerangka ini, perempuan seolah hanya dapat mendekat kepada Allah melalui ketaatan kepada laki-laki, sehingga menjadikan laki-laki semacam “demi-god.”⁵³ Karena itu, bagi para feminis Islam, tafsir-tafsir patriarkal tidak hanya bias secara gender, tetapi juga berbahaya secara teologis karena menyamakan otoritas laki-laki dengan otoritas ilahi.

⁵¹ Azizah al-Hibri, “Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women’s Rights,” *American University International Law Review* 12, no. 1 (1997): 1–44.

⁵² Chaudhry, *Domestic Violence and the Islamic Tradition: Ethics, Law, and the Muslim Discourse on Gender*, 40–41.

⁵³ Sa’diyya Shaikh, “Exegetical Violence: Nushuz in Qur’anic Gender Ideology,” *Journal for Islamic Studies* 17 (1997): 49–73.

Marginalisasi Tafsir dan Pembacaan Anakronistik: Kritik Dekolonial terhadap Tafsir Gender Postmodern

Dekolonisasi di sini dimaksudkan sebagai kritik terhadap asumsi-asumsi epistemologis yang – sering kali tanpa disadari – mewarisi hierarki pengetahuan kolonial, termasuk kecenderungan menilai tradisi tafsir sebagai tidak rasional, ideologis, dan karenanya tidak layak dijadikan sumber otoritatif dalam memahami Al-Qur'an. Dalam kerangka ini, dekolonisasi adalah upaya menata ulang relasi pengetahuan dengan mengembalikan tafsir pada posisi epistemologisnya sebagai mitra dialog yang sah dan otoritatif dalam memahami Al-Qur'an.⁵⁴ Dalam perspektif dekolonial, problem utama pendekatan feminis Islam tersebut bukan semata-mata kritiknya terhadap patriarki, melainkan penolakan epistemik terhadap tradisi tafsir sebagai sumber pengetahuan historis dan etis yang sah. Feras Hamza menunjukkan bahwa intelektual Al-Qur'an modern sering kali melakukan *methodological jettisoning*, yakni pembuangan metodologis terhadap tafsir, 'ulūm al-Qur'ān, dan historiografi Islam.⁵⁵ Akibatnya, tafsir hampir sepenuhnya disingkirkan dari upaya merekonstruksi konteks historis teks Al-Qur'an. Al-Qur'an dibaca seolah-olah dapat diakses secara langsung oleh subjek modern tanpa perantara tradisi, sementara tafsir direduksi menjadi arsip ideologis yang mencerminkan kepentingan sosial-politik masa lalu. Penolakan terhadap tafsir klasik ini, dalam kerangka dekolonial, dapat dibaca sebagai bentuk kolonisasi epistemik.⁵⁶ Alih-alih membebaskan Al-Qur'an dari patriarki, pendekatan intelektual Muslim modern justru menggantikan tradisi intelektual Islam dengan horizon moral modern – yang berakar pada pengalaman sejarah Barat – sebagai standar tunggal kebenaran etis.

Fenomena pemarginalan tafsir yang berlangsung di kalangan intelektual Muslim modern dan postmodern digerakkan oleh agenda reformasi atau respons terhadap modernitas yang tidak lagi menempatkan tafsir sebagai medium utama dan otoritatif dalam memahami Al-Qur'an. Tafsir tidak diperlakukan sebagai mitra hermeneutik yang inheren dalam proses pemaknaan teks. Kecenderungan marginalisasi tafsir nampak di kalangan intelektual Muslim kontemporer karena kerap menawarkan pembacaan langsung terhadap Al-Qur'an yang meminimalkan peran dan otoritas warisan penafsiran klasik.⁵⁷ Tafsir pra-modern

⁵⁴ Joseph E. B. Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," *Religions* 13, no. 2 (2022): 176.

⁵⁵ Feras Hamza, "Tafsir and Unlocking the Historical Qur'an: Back to Basics?," in *The Aims, Methods, and Contexts of Qur'anic Tafsir*, ed. Karen Bauer (Oxford: Oxford University Press, 2014), 21.

⁵⁶ Joseph E. B. Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," *Religions* 13, no. 2 (2022): 176.

⁵⁷ Walid A. Saleh, "Contemporary Tafsir: The Rise of Scriptural Theology," in *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020).

tidak lagi diposisikan sebagai horizon awal yang harus dilalui untuk memahami teks, melainkan sebagai salah satu suara di antara berbagai kemungkinan pembacaan atas teks. Secara faktual, pendekatan ini berujung pada terpinggirkannya otoritas tafsir klasik dalam relasinya dengan Al-Qur'an.

Salah satu argumen yang sering diajukan adalah bahwa tafsir klasik dianggap tidak mampu menghadirkan makna objektif, atau bahkan telah "kehilangan ingatan" atas konteks historis wahyu. Perbedaan penafsiran terhadap satu istilah dalam berbagai karya tafsir dipandang sebagai bukti inkonsistensi tradisi dan kegagalannya menjaga makna orisinal teks. Selain itu, kritik juga diarahkan pada dimensi mazhab dalam tafsir. Banyak karya tafsir dinilai terlalu terikat pada kepentingan teologis dan fikih tertentu; ayat-ayat Al-Qur'an kerap dibaca untuk mengukuhkan posisi Asy'ari, Mu'tazili, Syiah, Hanbali, dan lainnya.⁵⁸ Dalam perspektif modern keterikatan mazhab dipahami sebagai bias yang merusak netralitas dan karenanya mengurangi kredibilitas tafsir sebagai sumber pemahaman teks.

Para feminis Islam menilai tafsir klasik sebagai *misreading*, yakni pembacaan yang menyimpang akibat metode atomistik, pengalaman sosial maskulin, serta bias gender yang terlembagakan dalam struktur pengetahuan Islam tradisional. Bahkan, Fatima Mernissi secara eksplisit menyatakan bahwa pesan egaliter Islam telah "ditutupi" oleh elit laki-laki selama berabad-abad, sehingga pesan tersebut menjadi asing bagi kesadaran Muslim kontemporer.⁵⁹ Sejumlah pemikir feminis Islam—di antaranya Riffat Hassan,⁶⁰ Amina Wadud, dan Asma Barlas—mengajukan tesis bahwa problem hierarki gender dalam masyarakat Muslim tidak bersumber dari teks Al-Qur'an itu sendiri, melainkan dari tradisi tafsir yang dibentuk oleh kosmologi patriarkal para ulama laki-laki pra-modern. Namun, sebagaimana dikritik oleh Aysha A. Hidayatullah, pendekatan feminis Islam semacam ini menunjukkan kecenderungan apologetik. Kritik Hidayatullah diarahkan pada problem konseptual dan metodologis yang mendasari proyek penafsirannya.⁶¹

Hidayatullah menyoroti kecenderungan para penafsir feminis untuk memaksakan konsep kesetaraan kontemporer ke dalam teks yang lahir dalam masyarakat pra-modern. Kesetaraan diperlakukan seolah-olah merupakan nilai ahistoris dan universal, padahal ia merupakan konstruksi moral yang lahir dari

⁵⁸ Feras Hamza, "Tafsir and Unlocking the Historical Qur'an," 21.

⁵⁹ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

⁶⁰ Riffat Hassan, "The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition," in *Women's Studies in Religion: A Multicultural Reader* (Routledge, 2007), 143–48.

⁶¹ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

pengalaman sejarah tertentu.⁶² Dalam kerangka ini, Al-Qur'an dituntut untuk sepenuhnya selaras dengan standar etika modern, sementara setiap ayat atau penafsiran yang tidak sejalan dengan standar tersebut diperlakukan sebagai anomali yang harus "dikoreksi". Ketegangan antara teks dan etika modern tidak dipahami sebagai problem hermeneutis yang kompleks, melainkan diselesaikan dengan menyalahkan tradisi tafsir. Tafsir pra-modern direduksi menjadi sekadar produk patriarki yang tidak memiliki legitimasi epistemik maupun etis. Hidayatullah menunjukkan bahwa banyak karya feminis Islam memberikan prioritas yang sangat kecil terhadap tradisi dalam membangun konteks Al-Qur'an. Di samping itu, pendekatan feminis Islam kerap bersifat selektif dan apologetik: data-data yang mendukung asumsi tentang Al-Qur'an yang sepenuhnya egaliter diprioritaskan, sementara data yang menimbulkan ketegangan dianggap lemah, tidak autentik, atau produk bias patriarki. Dengan cara ini, tradisi tafsir tidak diperlakukan sebagai mitra dialog kritis, melainkan sebagai "tersangka utama" yang harus disingkirkan demi mempertahankan klaim teologis tertentu.⁶³

Dengan kerangka dekolonial, kritik feminis Islam menjadi problematis ketika ia menilai tafsir klasik sebagai "tidak Islami" semata-mata karena tidak sesuai dengan standar etika modern. Sebagaimana dikemukakan oleh Rehman – mengutip Ebrahim Moosa – krisis umat Islam modern bukan terletak pada keberadaan tradisi, melainkan pada kegagalan membaca dan "menceritakan ulang" tradisi untuk dunia yang berubah terlalu cepat. Pembacaan dekolonial menolak pembacaan anakronistik yang menafikan kompleksitas sejarah intelektual Islam.⁶⁴ Pembacaan anakronistik di kalangan feminis Islam semacam ini dapat dipahami melalui apa yang oleh Ayesha S. Chaudhry disebut sebagai "akrobatika hermeneutik", yakni manuver penafsiran yang sangat lentur, kreatif, dan dalam beberapa kasus terkesan dipaksakan, demi menyesuaikan teks dengan komitmen teologis, ideologis, atau moral tertentu. Dalam pola semacam ini, penafsiran menjadi arena negosiasi antara teks dan "kosmologi ideal" yang dibawa oleh penafsir modern yang dalam konteks feminis Islam adalah kesetaraan.⁶⁵ Akibatnya, kesimpulan kerap telah ditentukan sejak awal oleh komitmen normatif tertentu, sementara teks kemudian ditata ulang agar tampak selaras dengan agenda tersebut. Meskipun pendekatan semacam ini sering kali

⁶² Hidayatullah, "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Setting."

⁶³ Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*.

⁶⁴ Talha Rehman, "Islamic Feminism: The Challenges and Choices of Reinterpreting Sexual Ethics in Islamic Tradition," *Society and Culture in South Asia* 6, no. 2 (2020): 214–37.

⁶⁵ Chaudhry, *Domestic Violence and the Islamic Tradition: Ethics, Law, and the Muslim Discourse on Gender*.

terlihat lebih relevan dan persuasif bagi audiens modern, ia tidak selalu memiliki landasan yang kokoh, baik secara historis maupun secara logis.

Fenomena ini tidak dapat dilepaskan dari konteks kelahiran tafsir feminis Islam sebagai bagian dari tafsir postmodernis itu sendiri. Perubahan relasi kekuasaan global memaksa para ulama dan intelektual Muslim untuk merefleksikan sebab-sebab dominasi Barat atas dunia Islam, sekaligus menimbang ulang posisi tradisi dalam menghadapi modernitas. Gagasan dan paradigma yang berasal dari Barat – baik dipandang sebagai kemajuan yang perlu diadopsi maupun sebagai ancaman moral – masuk ke dalam perdebatan tafsir. Dalam konteks inilah tafsir modern lahir sebagai respons terhadap tekanan sejarah: sebuah upaya menjawab pertanyaan-pertanyaan baru dari dalam Islam.⁶⁶ Jika pada fase awal modern pertanyaan berkisar pada relasi agama dan negara, rasionalitas, kemajuan, serta otoritas tradisi, maka pada fase kontemporer isu-isu tersebut berkembang ke persoalan global seperti hak asasi manusia, kesetaraan gender, dan krisis ekologis. Namun, dalam sebagian kasus, upaya menghadirkan Islam sebagai agama yang sepenuhnya sejalan dengan nilai-nilai modern mendorong lahirnya pembacaan yang defensif atau apologetik, serta nampak dipaksakan.

Reposisi Tafsir Awal sebagai Mitra Hermeneutik: Menuju Pembacaan Dekolonial atas QS. 4:34

Dekolonisasi Tafsir: Tafsir Awal sebagai Mitra Alternatif Hermeneutik

Dekolonisasi adalah upaya menata ulang relasi pengetahuan dengan mengembalikan tafsir pada posisi epistemologisnya sebagai mitra dialog yang sah dan otoritatif dalam memahami Al-Qur'an. Secara historis, kemunculan tafsir dalam Islam didorong oleh kesadaran akan pentingnya konteks pewahyuan dan kebutuhan untuk menjembatani teks dengan realitas sosial-komunal penerimanya – bukan kehilangan ingatan atas konteks historis sebagaimana anggapan kesarjanaan kontemporer. Premis awal lahirnya disiplin tafsir adalah usaha memahami makna ayat dalam horizon situasi asalnya, sekaligus menjaga kesinambungan pemaknaan di tengah perubahan zaman. Dorongan untuk menghimpun riwayat-riwayat tafsir sejak abad-abad awal Islam mencerminkan kesadaran metodologis akan pentingnya keterhubungan antara teks dan konteks historisnya.⁶⁷ Oleh karena itu, secara metodologis, merujuk kepada karya-karya tafsir klasik semestinya menjadi langkah awal yang wajar dan bertanggung jawab dalam kajian Al-Qur'an.

⁶⁶ Pink, "Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'ān."

⁶⁷ Andrew Rippin, "Early Qur'anic Commentaries," 608–10.

Kesadaran akan pentingnya konteks historis dalam merekonstruksi makna awal Al-Qur'an tercermin secara jelas dalam perkembangan tafsir pada masa awal Islam. Yang dimaksud dengan tafsir awal adalah bentuk-bentuk penafsiran yang berkembang pada tiga abad pertama Hijriah (abad ke-1–3 H/7–9 M), yakni periode formatif tradisi keilmuan Islam. Pada fase ini, tafsir belum hadir sebagai karya sistematis dan komprehensif sebagaimana terlihat dalam tafsir al-Ṭabarī (w. 310/923), melainkan berupa komentar-komentar singkat, laporan riwayat, dan penjelasan yang tersebar dalam tradisi lisan, catatan pribadi (*ṣuḥuf/ṣaḥīfah*), atau koleksi yang disusun murid berdasarkan transmisi dari guru mereka. Penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an pada masa tersebut merupakan bagian dari proses transmisi lisan yang diwariskan dengan pola serupa hadis. Karena itu, corak tafsir periode ini lebih berupa kumpulan riwayat (*akḥbār*) dan penjelasan fragmentaris, bukan uraian analitis yang tersusun secara sistematis.⁶⁸ Barulah pada abad ke-3 dan ke-4 H aktivitas pengumpulan dan kodifikasi tafsir berlangsung lebih intensif, seiring dengan mapannya tradisi pembukuan hadis dan disiplin ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Secara historis, kemunculan tafsir awal tidak dapat dilepaskan dari kebutuhan komunitas Muslim generasi pertama untuk memahami pesan wahyu. Komunitas tersebut terdiri atas individu dengan latar belakang yang beragam, termasuk para mualaf dengan tingkat penguasaan bahasa Arab dan pemahaman terhadap konteks pewahyuan yang tidak seragam. Dalam situasi ini, otoritas penafsiran secara alamiah merujuk kepada figur-figur yang memiliki kedekatan langsung dengan Nabi dan peristiwa turunnya wahyu, terutama para sahabat. Nama-nama seperti Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd, dan Ubay ibn Ka'b kemudian dikenal sebagai otoritas utama dalam transmisi penafsiran. Riwayat-riwayat yang disandarkan kepada mereka menjadi fondasi bagi apa yang kelak disebut sebagai *tafsīr bi al-ma'tsūr*, yakni penafsiran yang berbasis pada transmisi riwayat.⁶⁹ Oleh karena itu, tafsir awal dapat dipandang sebagai asal-usul epistemologis penafsiran Al-Qur'an, karena produk-produk penafsiran dari masa ini menjadi rujukan bagi karya-karya tafsir berikutnya.

Pada fase awal tersebut, penafsiran tidak hanya bertujuan menjelaskan makna linguistik ayat, namun juga berfungsi merekam konteks historis, sosial, dan personal yang melatarbelakangi turunnya wahyu. Hal ini tampak dalam banyaknya riwayat tentang *asbāb al-nuzūl* yang dilekatkan pada ayat-ayat tertentu, serta dalam penekanan pada pengetahuan mengenai situasi konkret yang dihadapi Nabi dan komunitasnya. Otoritas penafsiran pada masa Nabi berakar

⁶⁸ Rippin, "Early Qur'anic Commentaries," 608–10.

⁶⁹ Rippin, "Early Qur'anic Commentaries," 608–10.

pada peran beliau sebagai penafsir utama wahyu; setelah wafatnya, otoritas tersebut beralih kepada para sahabat yang memiliki kedekatan pengalaman dengan konteks pewahyuan. Seiring wafatnya generasi sahabat senior, muncul kebutuhan yang semakin mendesak untuk mengumpulkan dan mendokumentasikan riwayat-riwayat tersebut guna menjaga kesinambungan makna dan otoritas pengetahuan.⁷⁰

Dalam pengertian ini, tafsir awal berfungsi sebagai mekanisme historisasi teks—yakni upaya mempertahankan keterhubungan antara wahyu dan realitas konkret yang melingkupinya. Kecenderungan naratif dalam tafsir periode ini, terutama melalui perhatian terhadap *asbāb al-nuzūl* dan kisah-kisah yang menyertai ayat, mencerminkan karakter sosial-intelektual masyarakat Muslim awal yang memahami Al-Qur'an dalam relasinya dengan peristiwa, tokoh, dan situasi tertentu.⁷¹ Al-Qur'an di masa ini tidak diperlakukan sebagai teks abstrak yang terlepas dari sejarah, melainkan sebagai wahyu yang berinteraksi dengan dinamika kehidupan komunitas penerimanya.

Mengembalikan perhatian pada tafsir awal bukan semata proyek filologis atau arkeologis yang bertujuan merekonstruksi masa lalu, melainkan bagian dari agenda metodologis yang lebih luas, termasuk dalam kerangka dekolonisasi studi Al-Qur'an. Tafsir awal menunjukkan bahwa tradisi Islam sejak permulaannya telah mengembangkan perangkat konseptual untuk memahami wahyu secara historis. Ia bukan sekadar artefak resepsi yang pasif, melainkan jejak aktif respons intelektual komunitas Muslim terhadap wahyu dalam dunia konkret mereka. Lebih jauh, tafsir awal menjadi fondasi epistemologis bagi seluruh perkembangan tafsir berikutnya; karya-karya klasik dan pertengahan pada dasarnya berdiri di atas warisan periode formatif ini, baik dengan melestarikan, menyeleksi, maupun menafsirkan ulang material yang mereka terima.

QS. 4: 34 dalam Tafsir Awal: Sebuah Pembacaan Alternatif

Pemusatan kajian pada tafsir awal menjadi signifikan karena periode ini berfungsi sebagai fondasi epistemik bagi perkembangan tafsir pada masa-masa selanjutnya, khususnya tafsir abad pertengahan.⁷² QS. 4:34 menempati posisi sentral sebagai salah satu ayat yang paling diperdebatkan, terutama dalam

⁷⁰ Kees Versteegh, "Early Qur'anic Exegesis: From Textual Interpretation to Linguistic Analysis," in *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 635–38.

⁷¹ John E. Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Nachdr., ed. Andrew Rippin (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004), 118–20.

⁷² Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'an: Medieval Interpretations, Modern Responses* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

wacana feminisme Islam kontemporer. Di antara tafsir awal yang melakukan pembacaan atas QS. 4: 34 adalah 'Abd Allāh ibn 'Abbās (w. 68 H/687 M), Mujāhid ibn Jabr (w. 104/722), al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim (w. 105/723), al-Suddī al-Kabīr (w. 128/745), Ibn Jurayj (w. 150/767), Muqātil ibn Sulaymān (w. 150/767), Ibn Wahb (w. 197/812), al-Farrā' (w. 207/822), Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā (w. 209/824), serta 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (w. 211/827). Alih-alih menolak masa lalu, pembacaan dekolonial bertujuan untuk mereposisikannya sebagai mitra epistemologis dalam membaca QS. 4:34. Artinya, tafsir awal diperlakukan sebagai sumber pengetahuan yang sah secara epistemologis dalam memahami Al-Qur'an, bukan sebagai residu ideologis yang harus disingkirkan. Lebih jauh, pilihan-pilihan moral yang dihasilkan oleh para mufasir awal juga dipandang sah dalam konteks zamannya, karena dibangun di atas kosmologi moral yang berbeda secara fundamental dari kesadaran etis modern.

Sebagaimana telah dijelaskan, kemunculan tafsir awal berakar pada kebutuhan komunitas Muslim generasi pertama untuk memahami wahyu. Pada fase ini, penafsiran tidak hanya berfungsi menjelaskan makna linguistik ayat, tetapi juga merekam konteks historis dan sosial pewahyuan, sebagaimana tercermin dalam riwayat *asbāb al-nuzūl* serta perhatian terhadap situasi konkret Nabi dan komunitasnya. Kerangka ini tampak jelas dalam penafsiran QS. 4:34. Penggunaan *asbāb al-nuzūl* dalam tafsir klasik QS. 4:34 kerap dikritik sebagai sarana legitimasi tindakan disipliner laki-laki terhadap perempuan melalui kekerasan. Namun, jika dirujuk pada tafsir generasi awal, pembacaan semacam itu tidak sepenuhnya sejalan dengan karakter penafsiran mereka. Riwayat-riwayat yang disampaikan para mufasir awal menunjukkan bahwa QS. 4:34 tidak dimaksudkan untuk menormalisasi kekerasan domestik, melainkan untuk menata mekanisme penyelesaian konflik rumah tangga agar lebih terkendali dan selaras dengan prinsip moral wahyu.

Dalam riwayat Mujāhid, sebab turunnya QS. 4:34 dikaitkan dengan peristiwa seorang laki-laki yang menampar (*laṭama*) istrinya, yang kemudian diadukan kepada Nabi. Pada awalnya, Nabi hendak menetapkan *qisās*, namun wahyu turun dan menggantikan keputusan tersebut, bahwa kehendak Allah lebih baik daripada keputusan manusia. Variasi redaksi lain menggunakan istilah *jaraḥa* (melukai), tetapi tetap mempertahankan struktur naratif yang sama, yakni fungsi korektif wahyu terhadap keputusan hukum manusia.⁷³ Pola serupa juga ditemukan dalam tafsir Ibn Jurayj, yang menggambarkan pengaduan

⁷³ Mujāhid ibn Jabr, *Tafsīr Al-Imām Mujāhid Ibn Jabr*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām Abū al-Nīl (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989), 274-75.

seorang perempuan kepada Nabi sebagai konteks turunnya ayat,⁷⁴ sehingga baik Mujāhid maupun Ibn Jurayj menggunakan *asbāb al-nuzūl* untuk menunjukkan pergeseran normatif dari keputusan manusiawi menuju ketetapan ilahi.

Berbeda dengan itu, al-Suddī menghadirkan narasi yang lebih kontekstual dengan menyebut konflik verbal (*kalām*) antara suami dan istri dari kalangan Anṣār yang berujung pada pemukulan.⁷⁵ Nuansa lain tampak dalam tafsir ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, yang menggunakan istilah *ṣakka* (pukulan ringan) dalam menggambarkan insiden pemukulan dan membedakannya dari *jaraḥa* atau *syajja* (luka berat) yang berimplikasi pada kewajiban *diyah*. Perbedaan diksi ini menunjukkan kehati-hatian dalam menggambarkan bentuk pemukulan.⁷⁶ Sementara itu, Muqātil ibn Sulaymān menyajikan versi paling naratif dengan menyebut Sa‘d ibn al-Rabī‘ dan istrinya Ḥabībah bint Zayd sebagai tokoh utama, serta mengaitkan peristiwa tersebut tidak hanya dengan QS. 4:34 tetapi juga QS. 4:35. Ia menafsirkan konflik tersebut sebagai dasar untuk memahami konsep *nushūz* dan memperluasnya ke mekanisme mediasi (*ḥakam*) ketika sumber *nushūz* tidak dapat dipastikan.⁷⁷

Dari sisi linguistik, tafsir awal terhadap QS. 4:34 pertama-tama tampak pada frasa *al-rijālu qawwāmūna ‘alā al-nisā’*. Para mufasir awal seperti Ibn ‘Abbās, al-Ḍaḥḥāk, al-Suddī, dan Muqātil menafsirkan kata *qawwāmūn* untuk menegaskan fungsi operasional atau tanggung jawab laki-laki dalam rumah tangga. Ibn ‘Abbās⁷⁸ dan Muqātil, misalnya, menggunakan ungkapan *musallatūna ‘alā adabi al-nisā’*, yang menunjukkan bahwa laki-laki dipahami sebagai pihak yang memiliki otoritas dalam pembinaan etika perempuan. Al-Ḍaḥḥāk menjelaskan kata *qawwāmūn* sebagai *al-rajul qā’im ‘alā al-mar’ah ya’muruhā bi-ṭā’ati Allāh*, yang memperlihatkan bahwa peran laki-laki di sini adalah “mengarahkan perempuan kepada ketaatan”.⁷⁹ Sementara itu, al-Suddī menafsirkan *qawwāmūn* dengan ungkapan *ya’khudhu ‘alā aydihinna wa yu’addibuhunna*, yang menandakan tindakan

⁷⁴ ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Jurayj, *Tafsīr Ibn Jurayj*, ed. ‘Alī Ḥasan ‘Abd al-Ghanī (Kairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1992), 95–96.

⁷⁵ Ismā‘il ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Suddī al-Kabīr, *Tafsīr Al-Suddī al-Kabīr*, ed. Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ṣalḥān (Riyadh: Dār al-Waṭan li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1993), 202–3.

⁷⁶ ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām al-Ṣan‘ānī, *Tafsīr Al-Qur‘ān Li-al-Imām ‘Abd al-Razzāq Ibn Hammām al-Ṣan‘ānī*, ed. Muṣṭafā Muslim Muḥammad (Riyadh: Maktabat al-Rushd li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1989), 157–58.

⁷⁷ Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān* (Beirut: Mu‘assasah at-Tārikh al-‘Arabiy, 2002), 370–71.

⁷⁸ Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb al-Fayrūzābādī, *Tanwīr Al-Miqbās Min Tafsīr Ibn ‘Abbās* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), 91.

⁷⁹ al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim, *Tafsīr Al-Ḍaḥḥāk*, ed. Muḥammad Shukrī Aḥmad al-Zāwī (Kairo: Dār al-Salām li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-Tarjamah, 1999), 285–86.

mengendalikan, mencegah, dan mendidik.⁸⁰ Sehingga, makna kata *qawwāmūn* dalam tafsir awal memiliki makna pengurusan, penanggungjawaban, pembimbingan moral.

Aspek linguistik juga ditemukan pada frasa *bimā faḍḍala Allāhu ba 'dahum 'alā ba 'din wa-bimā anfaqū min amwālihim*. Dalam tafsir awal, kata *faḍḍala* tidak dibaca sebagai penegasan keunggulan ontologis laki-laki atas perempuan, melainkan sebagai penanda kelebihan yang bersifat fungsional. Ibn 'Abbās menjelaskan kelebihan itu dengan ungkapan *bi-l- 'aql wa al-qismati fi al-ghanā'im wa al-mirāth*, yang menunjukkan bahwa *faḍl* dipahami dalam kaitannya dengan kapasitas rasional dan distribusi peran sosial dalam bentuk harta rampasan perang dan warisan.⁸¹ Al-Ḍaḥḥāk menafsirkan keutamaan tersebut dengan formula *bi-nafaqatihi wa-sa 'yihī*, sehingga kelebihan laki-laki diletakkan pada kerja dan tanggung jawab nafkah.⁸² Muqātil juga menghubungkan *faḍl* dengan *fi al-ḥaqq* dan kewajiban finansial, khususnya mahar.

Pada bagian berikutnya, frasa *faṣ-ṣāliḥātu qānitātun ḥāfiẓātun li-l-ghaybi bimā ḥafīẓa Allāh* juga ditafsirkan oleh para mufasir awal melalui penekanan linguistik. Kata *qānitāt* oleh Mujāhid, 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, Muqātil, Ibn 'Abbās, dan al-Suddī ditafsirkan dengan padanan *muṭī'āt*, yang menunjukkan bahwa makna *qānitāt* dipersempit dalam bentuk ketaatan yang bersifat etis atau moral. Dalam beberapa redaksi, penyempitan ini tampak lebih jelas: Muqātil menafsirkan *qānitāt* sebagai *muṭī'āt lahu wa li-azwājihinna*,⁸³ sementara Ibn 'Abbās mengungkapkannya sebagai *muṭī'āt li-llāh fi azwājihinna*. Dari penafsiran tersebut dapat dilihat bahwa istilah *qānitāt* dalam tafsir awal memiliki makna ketaatan yang terletak pada pengabdian kepada Allah dan etika relasi suami-istri. Adapun frasa *ḥāfiẓāt li-l-ghayb* dipahami oleh Muqātil sebagai perempuan yang menjaga diri (*fi furūjihinna*) dan menjaga harta suaminya ketika suami tidak hadir.⁸⁴ Ibn 'Abbās menegaskan bahwa yang dijaga adalah *li-anfusihinna wa māli azwājihinna*, yakni diri mereka dan harta suami.⁸⁵ Al-Suddī juga menafsirkan *ḥāfiẓāt li-l-ghayb* sebagai penjagaan terhadap harta dan kehormatan saat suami tidak hadir.⁸⁶ Karena itu, *ḥāfiẓāt li-l-ghayb* dalam tafsir awal menunjuk pada tindakan amanah dan kesetiaan, terutama ketika suami berada dalam kondisi *ghaybah*.

⁸⁰ Kabīr, *Tafsīr Al-Suddī al-Kabīr*, 202-3.

⁸¹ Fayrūzābādī, *Tanwīr Al-Miqbās Min Tafsīr Ibn 'Abbās*, 91.

⁸² al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim, *Tafsīr Al-Ḍaḥḥāk*, 285-86.

⁸³ Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, 370-71.

⁸⁴ Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, 370-71.

⁸⁵ Fayrūzābādī, *Tanwīr Al-Miqbās Min Tafsīr Ibn 'Abbās*, 91.

⁸⁶ Kabīr, *Tafsīr Al-Suddī al-Kabīr*, 202-3.

Aspek linguistik yang paling eksplisit pada bagian ini tampak dalam analisis al-Farrā' terhadap frasa *bimā ḥafīza Allāh*. Al-Farrā' mencatat adanya dua kemungkinan qirā'ah. Pertama, bacaan *bi-mā ḥafīza Allāhu* dengan *Allāhu* dalam posisi *raf'* sebagai *fā'il* (subjek), sehingga subjek penjagaan adalah Allah; maknanya, perempuan menjaga karena Allah telah menjaga mereka atau karena Allah menetapkan penjagaan atas mereka. Kedua, bacaan *bi-mā ḥafīza Allāha* dengan *Allāha* dalam posisi *naṣb* sebagai *maf'ūl bih*, sehingga fokus makna bergeser dari Allah sebagai pelaku penjagaan menjadi Allah sebagai orientasi atau tujuan penjagaan; dalam hal ini, maknanya dapat dipahami sebagai perempuan menjaga demi Allah. Al-Farrā' sendiri lebih menguatkan bacaan pertama, *bi-mā ḥafīza Allāhu*, karena menurutnya bentuk ini lebih kuat dalam menegaskan bahwa sumber penjagaan berasal dari Allah.⁸⁷

Dalam bagian konflik rumah tangga, frasa *wa-llātī takhāfūna nushūzahunna* juga menunjukkan nuansa linguistik yang penting. Ibn 'Abbās dan Muqātil menafsirkannya dengan kata *ta'lamūna*, yaitu "kalian mengetahui secara nyata."⁸⁸ Sementara itu, al-Farrā' memaknainya sebagai bentuk yang mendekati *ẓann* yang kuat atau dugaan yang hampir pasti. Sedangkan kata *nushūz* sendiri oleh Muqātil ditafsirkan sebagai *'iṣyān* atau kemaksiatan, al-Suddī memaknainya sebagai *kalām* dalam arti perselisihan verbal atau pertengkaran,⁸⁹ sedangkan Ibn 'Abbās menafsirkannya lebih spesifik sebagai *'iṣyānahunna fī al-maḍāji' ma'akum*, yakni pembangkangan istri dalam relasi ranjang.⁹⁰ Dari sini dapat dilihat bahwa sumber utama konflik rumah tangga dalam konteks ayat ini oleh para mufasir awal dikaitkan dengan persoalan moral yang disebut *nushūz*. Dalam hal ini, *nushūz* tidak semata-mata berarti pembangkangan terhadap otoritas laki-laki, melainkan penyimpangan moral—baik sosial maupun spiritual—yang mengganggu keharmonisan rumah tangga. Untuk itu, tanggung jawab *qiwāmah* tidak bersifat otoritarian, melainkan merupakan amanah moral untuk membimbing, melindungi, dan mengelola konflik.

Dalam kerangka moral tersebut, urutan ayat *fa-'iṣūhunna, wahjurūhunna fī al-maḍāji'*, *wa-ḍribūhunna* mencerminkan model penyelesaian konflik yang bersifat proporsional, yaitu bertahap dan terkendali. Tahap pertama penyelesaian konflik adalah *fa-'iṣūhunna*. Secara umum, para mufasir awal menafsirkannya sebagai tindakan memberi nasihat. Ibn 'Abbās menafsirkannya sebagai nasihat dengan

⁸⁷ Abū Zakariyā Yahyā ibn Ziyād al-Farrā', *Ma'ānī Al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Yūsuf Najjāt (Kairo: Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1955), 266.

⁸⁸ Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, 370–71.

⁸⁹ Kabīr, *Tafsīr Al-Suddī al-Kabīr*, 202–3.

⁹⁰ Fayrūzābādī, *Tanwīr Al-Miqbās Min Tafsīr Ibn 'Abbās*, 91.

ilmu dan Al-Qur'an,⁹¹ sementara Muqātil menggunakan ungkapan *fa 'izūhunna bi-llāh*, yakni nasihat yang disampaikan dengan peringatan ilahiah.⁹² Al-Suddi menafsirkannya melalui ungkapan *fa-ahsinū ilayhinna*, yaitu berbuat baik kepada mereka.⁹³ Nasihat tersebut dimaksudkan sebagai upaya edukatif untuk membimbing istri kembali kepada kesadaran etis dan spiritual.

Apabila langkah nasihat tidak membuahkan hasil, tahap berikutnya adalah *wahjurūhunna fī al-madāji* yang oleh Muqātil ditafsirkan dengan meninggalkan hubungan seksual.⁹⁴ Ibn 'Abbās memahaminya sebagai memalingkan wajah dari istri di tempat tidur. Mujāhid menjelaskan bahwa *hajr* di sini berarti meninggalkan istri hanya di ranjang, bukan meninggalkan rumah. Ibn Wahb juga menafsirkan dengan menjauhi tempat tidur istri.⁹⁵ Al-Ḍaḥḥāk dan al-Suddi menggambarkan maknanya sebagai tetap berada di samping istri, tetapi membelakanginya dan tidak berbicara dengannya. Sementara itu, 'Abd al-Razzāq meriwayatkan beberapa penjelasan tambahan: melalui al-Kalbī, *hajr* tidak dimaknai sebagai berkata kasar, melainkan memerintah istri untuk kembali ke tempat tidur sebagai bentuk ajakan damai; sedangkan melalui riwayat al-Thawrī dari Ibn 'Abbās dan 'Ikrimah, *hajr* dipahami sebagai penegasan verbal yang keras tanpa memutus hubungan seksual.⁹⁶ Seluruh variasi ini menunjukkan bahwa kata *hajr* dalam ayat tersebut bersifat beragam: ia dapat menunjuk pada pemisahan fisik yang terbatas, jarak, penangguhan relasi intim tanpa naninggalkan rumah.

Pada tahap berikutnya, frasa *wa-ḍribūhunna* memang secara leksikal menunjuk pada tindakan *ḍarb*, tetapi para mufasir awal secara konsisten membatasi makna tersebut. Al-Suddi dan 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī menegaskan bahwa yang dimaksud adalah *ḍarban ghayra mubbarriḥ*, yakni pukulan yang tidak keras. Ibn 'Abbās menjelaskannya lebih rinci dengan redaksi *ḍarban ghayra mubbarriḥ wa lā shā'in*, yaitu pukulan yang tidak keras dan tidak menimbulkan cacat. Muqātil juga menegaskan makna yang sama dengan ungkapan *ḍarban ghayra mubbarriḥ ya'nī ghayra shā'in*.⁹⁷ Secara linguistik, ini penting karena makna *ḍarb* tidak dibiarkan berdiri secara mutlak, tetapi dipersempit oleh sifat pembatas *ghayr mubbarriḥ* dan *ghayr shā'in*, sehingga maknanya dibatasi dalam kerangka tindakan yang tidak mencederai dan tidak merusak.

⁹¹ Fayrūzābādī, *Tanwīr Al-Miqbās Min Tafsīr Ibn 'Abbās*, 91.

⁹² Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, 370–71.

⁹³ Kabīr, *Tafsīr Al-Suddi al-Kabīr*, 202–3.

⁹⁴ Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, 370–71.

⁹⁵ 'Abd Allāh ibn Wahb, *Al-Jāmi' Taḥrīr al-Qur'ān*, ed. Miklós Murányi (Bairut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), 146.

⁹⁶ Ṣan'ānī, *Tafsīr Al-Qur'ān Li-al-Imām 'Abd al-Razzāq Ibn Hammām al-Ṣan'ānī*, 157–58.

⁹⁷ Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, 370–71.

Frasa terakhir, *fa-in ata'nakum falā tabghū 'alaihinna sabīlan* menunjukkan aspek linguistik yang sangat kuat sebagai penutup struktur ayat. Ibn 'Abbās menafsirkan frasa ini dengan ungkapan *lā yaṭlubū 'alaihinna sabīlan*, yaitu jangan mencari jalan untuk menyusahkan mereka, dan tidak boleh membebani istri dalam hal yang berada di luar kemampuannya.⁹⁸ Ibn Jurayj menafsirkannya secara ringkas dengan istilah *al-īlal*, yang berarti mencari-cari alasan. Muqātil mempertegas dimensi etisnya melalui ungkapan *lā tukallifhā mina al-ḥubb mā lā taṭīq*, yakni jangan membebani istri dengan tuntutan kasih sayang yang tidak sanggup ia penuhi.⁹⁹ Abū 'Ubayda menjelaskan melalui formula *lā ta'allilū 'alaihinna bi al-dhunūb*, yaitu jangan mencari-cari kesalahan perempuan dengan mengungkit dosa atau kesalahan masa lalu.¹⁰⁰ Struktur ini sangat penting karena fungsi retorisnya adalah membatasi peran suami yang sebelumnya dibuka dalam rangkaian ayat.

Batasan tersebut juga tercermin melalui ayat setelahnya. Beberapa mufasir awal mengaitkan QS. 4:34 dengan QS. 4:35 tentang pihak ketiga atau yang disebut dengan *ḥakam*. Al-Suddī memahami *ḥakam* sebagai kelanjutan dari proses pendisiplinan dan dapat berujung pada keputusan mempertahankan atau mengakhiri hubungan.¹⁰¹ Muqātil, al-Farrā', dan al-Ḍaḥḥāk memahami *ḥakam* sebagai mekanisme penyelesaian ketika sumber *nushūz* tidak diketahui, yang menekankan pada prinsip keadilan. Muqātil menegaskan bahwa *ḥakam* harus menilai kedua belah pihak secara adil dan mempertimbangkan kemaslahatan.¹⁰² Al-Farrā' bahkan menekankan perlindungan terhadap perempuan, yakni *ḥakam* harus terlebih dahulu memeriksa sikap suami: jika suami yang tidak menginginkan istri, maka suamilah sumber *nushūz* dan telah berlaku zalim.¹⁰³ Al-Ḍaḥḥāk memberikan syarat ketat terkait pihak yang menjadi *ḥakam*, yakni harus orang yang adil, berfungsi sebagai saksi, dan ditunjuk oleh penguasa. Setelah istri kembali taat, suami dilarang mencari-cari kesalahan atau mengungkit persoalan untuk memperpanjang konflik.¹⁰⁴

Dari pemaparan di atas dapat dilihat bahwa struktur rumah tangga dalam pandangan para mufasir awal dibangun atas komitmen bersama yang

⁹⁸ Fayrūzābādī, *Tanwīr Al-Miqbās Min Tafsīr Ibn 'Abbās*, 91.

⁹⁹ Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, 370–71.

¹⁰⁰ Abū 'Ubaydah Ma'mar ibn al-Muthannā and Muḥammad Fu'ād Sezgin, *Majāz Al-Qur'ān* (Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1961), 125.

¹⁰¹ Ismā'il ibn 'Abd al-Raḥmān al-Suddī al-Kabīr, *Tafsīr Al-Suddī al-Kabīr*, ed. Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ṣalḥān (Riyadh: Dār al-Waṭan li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1993), 202–3.

¹⁰² Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, 371.

¹⁰³ Abū Zakariyā Yahyā ibn Ziyād al-Farrā', *Ma'ānī Al-Qur'ān*, 266.

¹⁰⁴ al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim, *Tafsīr Al-Ḍaḥḥāk*, ed. Muḥammad Shukrī Aḥmad al-Zāwī (Kairo: Dār al-Salām li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah, 1999), 285–86.

berlandaskan pada tanggung jawab etis di hadapan Allah. Laki-laki dan perempuan memiliki peran yang berbeda yang tercermin dalam konsep *qiwāmah* dan *ṣālihāt*. Dalam kerangka tersebut, *qiwāmah* merepresentasikan tanggung jawab moral, sosial, dan ekonomi laki-laki sebagai bagian dari beban (*taklīf*) yang diberikan oleh Allah, sedangkan *ṣālihāt* menandakan kesalehan dan penjagaan diri sebagai ekspresi kesadaran akan penjagaan Allah (*ḥifẓ Allāh*) melalui peran *qiwāmah* suami. Dalam kerangka ini, para mufasir awal tidak hanya menata struktur sosial hubungan laki-laki dan perempuan, tetapi juga menempatkan Tuhan sebagai sumber, batas, dan tujuan seluruh norma moral—sekaligus memberikan batasan terhadap otoritas laki-laki melelui penegasan pada akhir ayat: *inna Allāha kāna ‘aliyyan kabīran*.

Relasi antara laki-laki dan perempuan tersebut dalam konteks zamannya tidak dianggap bertentangan dengan prinsip kasih sayang dan keadilan. Nilai-nilai seperti ketenangan (*sakinah*), kasih sayang (*mawaddah*), cinta (*raḥmah*), dan perlindungan laki-laki (*qiwāmah*) dipahami sebagai unsur yang menjaga harmoni rumah tangga. Sistem sosial masyarakat Muslim awal dibangun berlandaskan pada prinsip tanggung jawab etis dan berpusat pada kesadaran ketuhanan. Dalam kerangka tersebut, peran laki-laki sebagai pelindung dipahami sebagai tanggung jawab moral yang dibebankan oleh Allah berdasarkan kapasitas fungsionalnya. Sementara itu, peran perempuan terletak pada ketaatan etis atau moral yang berakar pada kesadaran akan penjagaan Allah yang diwujudkan melalui penjagaan diri, kehormatan, dan harta, khususnya ketika suami tidak hadir. Laki-laki dan perempuan memiliki peran yang saling melengkapi; keduanya menjalankan fungsi berbeda namun adil. Dalam pemahaman tersebut, perempuan justru memperoleh keuntungan dalam relasi perkawinan karena dibebaskan dari tanggung jawab pemenuhan kebutuhan (*nafaqah*)—semua menjadi tanggung jawab laki-laki. Dalam konteks ini pula, QS. 4:32 yang mengatur perbedaan bagian warisan tampak koheren sebagai bagian dari sistem keadilan sosial pada masa itu. Dalam hal ini, tafsir awal tidak semestinya direduksi sekadar sebagai reproduksi patriarki, tetapi merekam kosmologi moral pra-modern yang memiliki rasionalitas internalnya sendiri.

Conclusion

Tulisan ini menunjukkan bahwa wacana tafsir gender dalam studi Al-Qur'an kontemporer—khususnya dalam pembacaan QS. 4:34—tidak dapat dilepaskan dari sejarah kolonialisme, modernitas, dan pergeseran epistemologis di dunia Muslim. Feminisme Islam muncul sebagai respons kritis terhadap representasi kolonial yang menstigmatisasi Islam sebagai tradisi yang menindas perempuan, sekaligus terhadap warisan tafsir pra-modern yang dinilai

melegitimasi subordinasi perempuan. Melalui perangkat hermeneutik seperti kontekstualisasi historis, pembacaan intra-tekstual, dan paradigma tauhidik, feminisme Islam menegaskan visi moral egaliter Al-Qur'an dan memandang hierarki gender sebagai produk konstruksi sosial tafsir manusia. Namun demikian, proyek ini juga menyimpan problem epistemologis, karena cenderung memarginalkan tafsir pra-modern sebagai residu patriarki, alih-alih sebagai tradisi intelektual yang layak didialogkan. Kecenderungan juga berisiko mereproduksi kolonialitas pengetahuan dan mendorong pembacaan anakronistik yang menilai tradisi Islam dengan standar etika modern.

Dalam kerangka dekolonial, tulisan ini mengusulkan reposisi tafsir awal sebagai mitra hermeneutik yang sah dalam memahami Al-Qur'an. Tradisi tafsir pada masa awal Islam menunjukkan kesadaran metodologis yang kuat terhadap konteks pewahyuan, analisis linguistik, serta relasi antara teks dan realitas sosial. Karena itu, tafsir awal tidak dapat direduksi menjadi arsip ideologis semata, melainkan merupakan fondasi epistemologis dalam sejarah pemaknaan Al-Qur'an. Secara khusus, dalam konteks penafsiran QS. 4:34, data tafsir awal menunjukkan bahwa relasi gender dalam sistem sosial Muslim awal dibangun berlandaskan prinsip tanggung jawab etis dan berpusat pada kesadaran ketuhanan. Laki-laki dan perempuan memiliki peran yang saling melengkapi; keduanya menjalankan fungsi berbeda namun adil, melalui konsep *qiwāmah* dan *ṣāliḥāt*. Oleh karena itu, temuan ini menegaskan bahwa tafsir awal tidak semestinya direduksi sekadar sebagai reproduksi patriarki, tetapi merekam kosmologi moral pra-modern yang memiliki rasionalitas internalnya sendiri, sekaligus menegaskan pentingnya dekolonisasi studi Al-Qur'an melalui pemulihan otoritas epistemik tradisi tafsir.

References

- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 2021.
- Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Vol. 43. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Texas: University of Texas Press, 2019.
- — —. "Secular and Feminist Critiques of the Qur'an: Anti-Hermeneutics as Liberation?" *Journal of Feminist Studies in Religion* 32, no. 2 (2016): 111–21.
- Bauer, Karen. *Gender Hierarchy in the Qur'an: Medieval Interpretations, Modern Responses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- — —. "The Male Is Not Like the Female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an." *Religion Compass* 3, no. 4 (2009): 637–54.

- Chaudhry, Ayesha S. *Domestic Violence and the Islamic Tradition: Ethics, Law, and the Muslim Discourse on Gender*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Cooke, Miriam. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. New York: Routledge, 2007.
- Farrā', Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Ziyād al-. *Ma'ānī Al-Qur'ān*. Edited by Aḥmad Yūsuf Najjāt. Kairo: Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1955.
- Hamza, Feras. "Tafsīr and Unlocking the Historical Qur'an: Back to Basics?" In *The Aims, Methods, and Contexts of Qur'ānic Tafsīr*, edited by Karen Bauer. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Hassan, Riffat. "The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition." In *Women's Studies in Religion: A Multicultural Reader*, 143–48. Routledge, 2007.
- Hibri, Azizah al-. "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights." *American University International Law Review* 12, no. 1 (1997): 1–44.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- — —. "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Setting." *Journal of Feminist Studies in Religion* 30, no. 2 (2014): 115–29.
- Hosseini, Ziba Mir-. "Melonggarkan Batas-batas: Penafsiran Feminis terhadap Syari'ah di Iran Pasca-Khumaini." In *Feminisme & Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2000.
- Jabr, Mujāhid ibn. *Tafsīr Al-Imām Mujāhid Ibn Jabr*. Edited by Muḥammad 'Abd al-Salām Abū al-Nīl. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989.
- Jurayj, 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-'Azīz ibn. *Tafsīr Ibn Jurayj*. Edited by 'Alī Ḥasan 'Abd al-Ghanī. Kairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1992.
- Kabīr, Ismā'īl ibn 'Abd al-Raḥmān al-Suddī al-. *Tafsīr Al-Suddī al-Kabīr*. Edited by Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ṣalḥān. Riyadh: Dār al-Waṭan li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1993.
- Karam, Azza. *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. 1st ed. 1998. London: Palgrave Macmillan UK, 1998.
- Lumbard, Joseph E. B. "Decolonizing Qur'anic Studies." *Religions* 13, no. 2 (2022): 176.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Mubarak, Hadia. *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Muthannā, Abū 'Ubaydah Ma'mar ibn al-, and Muḥammad Fu'ād Sezgin. *Majāz Al-Qur'ān*. Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1961.

- Muzāḥim, al-Ḍaḥḥāk ibn. *Tafsīr Al-Ḍaḥḥāk*. Edited by Muḥammad Shukrī Aḥmad al-Zāwī. Kairo: Dār al-Salām li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-Tarjamah, 1999.
- Pink, Johanna. “Modern and Contemporary Interpretation of the Qur’ān.” In *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, 2nd ed., edited by Andrew Rippin and Mojaddedi Jawid. John Wiley & Sons, Ltd, 2017.
- Rehman, Talha. “Islamic Feminism: The Challenges and Choices of Reinterpreting Sexual Ethics in Islamic Tradition.” *Society and Culture in South Asia* 6, no. 2 (2020): 214–37.
- Rippin, Andrew. “Early Qur’anic Commentaries.” In *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Saleh, Walid A. “Contemporary Tafsīr: The Rise of Scriptural Theology.” In *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem, Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām al-. *Tafsīr Al-Qur’ān Li-al-Imām ‘Abd al-Razzāq Ibn Hammām al-Ṣan‘ānī*. Edited by Muṣṭafā Muslim Muḥammad. Riyadh: Maktabat al-Rushd li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1989.
- Seedat, Fatima, and Anna King. *Feminisme, Islam, Dan Islam Feminis: Bagaimana Islam Memandang Feminisme Dan Kekerasan*. Yogyakarta: Pustaka Osiris, n.d.
- Shaikh, Sa’diyya. “Exegetical Violence: Nushuz in Qur’anic Gender Ideology.” *Journal for Islamic Studies* 17 (1997): 49–73.
- Sulaimān, Muqātil bin. *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*. Beirut: Mu’assasah at-Tārikh al-‘Arabiyy, 2002.
- Versteegh, Kees. “Early Qur’anic Exegesis: From Textual Interpretation to Linguistic Analysis.” In *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Wadud, Amina. “Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur’anic Analysis.” *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, 2009, 95–112.
- — —. *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wahb, ‘Abd Allāh ibn. *Al-Jāmi‘ Tafīr al-Qur’ān*. Edited by Miklós Murányi. Bairut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
- Wansbrough, John E. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Nachdr. Edited by Andrew Rippin. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004.