

# GENDER DALAM TAFSIR JAWA (STUDI ATAS TAFSIR AL-HUDĀ KARYA BAKRI SYAHID)

Suci Wulandari

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga  
email: Suciwulandari902@yahoo.com

## Abstract

*This article examined the interpretation of several verses in Tafsir al-Huda by Bakri Syahid, major in relation to gender issues. There are several themes studied, such as: the rewards of deeds of charity, the origin of the creation of man, polygamy, inheritance formula 1: 2, and leadership in the household. In this study, the author tried to understand the interpretation of Bakri with the interpretive-hermeneutical approach. This approach aims to describe and analyze the interpretation of the figures against the verses of the Qur'an discussed in the theme of gender construction. The Qur'an interpretation that has been done by ulama can not be separated from the conditions of social culture surround them. It's called prior text. Tafsir al-Hudā, the interpretation of Bakri's work is one of them. His interpretation is influenced by Javanese culture, beside his military and his work as academics. It seems when he interpreted verses about woman in the Qur'an, Bakri accommodated the culture for woman and man in Java. In addition, the writer analyzed the existence of gender bias or not in their interpretation by using gender equality theory Mansour Fakih. This theory suggests that gender racism and gender differences manifest in five ways: a) subordination, b) marginalization, c) stereotypes, d) violence, and e) double burden. In the first three interpretations (the rewards of deeds of deeds, the origins of human creation, and polygamy), Bakri seems to carry equality. While two other things (in terms of inheritance formula 1: 2 and household leadership), the interpretation appears to contain subordination and marginalization of women.*

**Keywords:** gender, social-culture, interpretation, Tafsir al-Huda, Bakri Syahid

## PENDAHULUAN

Persoalan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan telah mendapatkan penegasan dalam al-Qur'an, sebagaimana dalam Q.S. al-Ḥujurāt (49): 13, bahwa perbedaan jenis kelamin, warna kulit, status sosial, dan berbagai perbedaan yang sifatnya *given* tidaklah membedakan statusnya di hadapan Allah SWT.<sup>1</sup> Akan tetapi, faktanya, upaya pemahaman yang dilakukan para *mufassir* ikut andil dalam membentuk atau mengkonstruksi

budaya patriarkhi<sup>2</sup> dalam al-Qur'an.<sup>3</sup> Hal ini tidak lepas dari keterpengaruhannya kondisi

<sup>1</sup> Ayat-ayat lain yang menyebutkan hal serupa adalah Q.S. al-Baqarah (2): 48, āli Imrān (3): 195, al-Nisā' (4): 24, al-Māidah (5): 38, al-An'ām (6): 94, Yūnus (10): 44, al-Naḥl (16): 97, al-Ḥajj (22): 5, al-Mu'minūn (23): 12-16, al-Nūr (24): 2, al-Aḥzāb (33): 35-36, Ṣād (38): 71, dan al-Jāsiyah (45): 21-22.

<sup>2</sup> Patriarkhi Adalah struktur kekuasaan atau hegemoni kekuatan dunia laki-laki, dimana setiap hubungan dipahami dalam kerangka superioritas dan inferioritas. Baca: Monsour Fakih, "Posisi Perempuan dalam Islam; Tinjauan dari Analisis Gender", dalam *Membincang Feminisme, Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 215. Lihat juga, Istihsyaroh, *Hak-hak Perempuan: Relasi Jender menurut Tafsir al-Sya'rawi* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 4.

<sup>3</sup> Quraish Syihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 34. Banyaknya *mufassir* al-Qur'an dari kaum laki-laki yang sangat jarang sekali memperhatikan aspek sisi-sisi feminis dan kepentingan perempuan menjadi salah satu faktor munculnya konstruksi patriarkhi. Lihat: Fatima Mernissi-Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, terj, Team LSPPA (Yogyakarta: LSPPA-Yayasan Prakarsa, 1995), hlm. 70

sosio-kultural dimana *mufassir* hidup, karena hasil penafsiran tidak hanya lahir dari metode dan pendekatan, tapi juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural dan ideologi mereka.<sup>4</sup>

Dalam konteks bangsa Indonesia yang terkenal dengan beragam suku budayanya, suku Jawa adalah suku mayoritas dan merupakan suku yang masih terkenal kental dengan budaya patriarki-nya. Dalam pandangan kaum feminis pada umumnya, kultur Jawa adalah kultur yang tidak memberikan kesejajaran antara laki-laki dan perempuan.<sup>5</sup> Hal ini menjadi menarik ketika melihat bagaimana konstruksi gender dalam perspektif tafsir Jawa<sup>6</sup>, dalam arti bagaimana *mufassir* yang berlatar belakang budaya Jawa merespon fenomena yang terjadi di sekitar suku dan budaya mereka.

Hal itulah yang kemudian melatarbelakangi penulis untuk meneliti salah satu karya tafsir bernuansa Jawa, yaitu *Tafsir al-Hudā*. Kitab ini merupakan salah satu representasi tafsir Jawa yang ditulis oleh Bakri Syahid pada kurun abad ke-20 awal. Melalui karya tafsirnya, Bakri berusaha menampilkan penafsiran yang berbeda dengan penjelasan tafsir pada umumnya. Hal ini bisa dicermati dari penjelasan tafsirnya

yang sarat akan nilai-nilai kultural Jawa yang begitu kental. Selain itu, terkait ayat-ayat yang berbicara mengenai perempuan, Bakri tidak memandang peran perempuan sebagai sesuatu yang melulu kodrati atau alami. Hal ini bertolak belakang dengan teori *Nature* yang menyatakan bahwa perbedaan peran adalah sesuatu yang alamiah (*Divine Creation*).

Terkait penelitian ini, sebenarnya sudah banyak kajian yang membahas tentang persoalan gender dan isu-isu perempuan. Sebut saja diantaranya: Asghar Ali Engineer, dalam bukunya *Hak-hak Perempuan dalam Islam*,<sup>7</sup> yang melakukan kajian kritis terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang menyangkut hak-hak perempuan. Amina Wadud Muhsin, dalam bukunya *Perempuan di dalam al-Qur'an*,<sup>8</sup> berusaha menganalisis konsep tentang perempuan yang ditarik langsung dari al-Qur'an. Selain itu, Nasaruddin Umar, dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan dengan judul *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*,<sup>9</sup> berusaha melakukan kajian kritis terhadap konsep gender dalam al-Qur'an terkait tema-tema asal-usul dan substansi penciptaan manusia, prinsip kesetaraan gender dan bias gender dalam pemahaman teks. Nasruddin Baidan, dalam bukunya, *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Perempuan dalam al-Qur'an*,<sup>10</sup> melakukan

<sup>4</sup> Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 3.

<sup>5</sup> Christina S. Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Perempuan Jawa* (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2004), hlm. 3.

<sup>6</sup> Adapun yang dimaksud dengan tafsir Jawa dalam kajian ini adalah tafsir yang ditulis oleh mufassir dengan ketentuan mengandung kriteria setidaknya sebagai berikut: 1) mufassir asli dan tinggal di Jawa, 2) tafsir mengandung aspek lokalitas Jawa, di antaranya menggunakan bahasa Jawa, baik pegon maupun latin yang menggambarkan kuatnya budaya Jawa, dan 3) nilai-nilai budaya Jawa terekam dalam penafsirannya. Diantara tafsir yang ditulis oleh mufassir yang berlatar belakang budaya Jawa adalah tafsir al-Ibriz karya Bisri Mushtofa Rembang, Kitab Tafsir al-Qur'an Suci Basa Jawi karya R. Muhammad Adnan, Tafsir al-Hudā karya Bakri Syahid, tafsir al-Iklil dan Tāj al-Muslimīn min Kalāmi Rabb al-'Ālamīn karya Misbah Mushtofa, Tafsir al-Qur'an al-'Aziz karya Raden Penghulu Anom V, dan lain-lain.

<sup>7</sup> Judul asli buku ini adalah *The Rights of Women in Islam*. Diterjemahkan oleh Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Asghar Ali Engineer. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994)

<sup>8</sup> Judul aslinya adalah *Qur'an and Woman*. Diterjemahkan oleh Yaziar Radianti. Amina Wadud Muhsin, *Perempuan di dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994)

<sup>9</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999) dan cet. ke-2 diterbitkan oleh Dian Rakyat pada 2010.

<sup>10</sup> Nasruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi, Upaya Penggalan Konsep Perempuan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)

kajian tafsir al-Qur'an tentang perempuan dengan menggunakan metode tafsir *mauḍu'i*. Keempat tokoh ini tidak mengkaji pemikiran mufassir tertentu secara spesifik, walaupun ada, hanya pengambilan data secara random saja.

Kajian yang secara khusus membahas tentang pemikiran mufassir tertentu setidaknya ditulis oleh Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an; Studi Pemikiran Para Mufassir*.<sup>11</sup> Yunahar mengkaji tema-tema yang terkait dengan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dengan mengkaji pemikiran Hamka dan Hasbi, sebagai representasi *mufassir* Indonesia modern. Dengan menggunakan pendekatan tafsir hermeneutika, Yunahar menyimpulkan bahwa baik Hamka maupun Hasbi bebas dari pandangan diskriminatif dan misoginis.

Adapun penelitian yang khusus mengkaji tentang *Tafsir al-Hudā* diantaranya Imam Muhsin, dalam bukunya *Tafsir al-Qur'an dan Budaya Jawa: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Hudā karya Bakri Syahid*,<sup>12</sup> secara khusus mengkaji tentang nilai-nilai budaya Jawa dalam *Tafsir al-Hudā*. Namun demikian, Imam Muhsin sudah menyinggung tentang penafsiran warisan untuk perempuan yang mengusung nilai Jawa, akan tetapi masih sangat general. Nurul Huda, dalam bukunya *Penafsiran Politik dalam Tafsir al-Hudā karya Bakri Syahid*,<sup>13</sup> menyorot tentang unsur-unsur penafsiran politik yang diusung Bakri Syahid dalam tafsirnya. Dengan menggunakan pendekatan yang disusung Amin al-Khullī, yakni *dirāsah mā fī al-naṣ* dan *dirāsah mā ḥaula al-naṣ*, Nurul menyimpulkan bahwa

*Tafsir al-Hudā* adalah bentuk dukungan terhadap kebijakan-kebijakan orba pada saat *Tafsir al-Hudā* ditulis. Berdasarkan telaah pustaka tersebut, setidaknya belum ditemukan kajian tentang gender dalam tafsir lokal Jawa yang menjadi fokus penelitian ini.

Selanjutnya, penelitian ini berusaha untuk mengungkap bagaimana pandangan Bakri Syahid terkait ayat-ayat yang mengandung tema kesetaraan gender dalam karya tafsirnya tersebut. Beberapa hal yang kiranya menjadi fokus penelitian ini diantaranya: *pertama*, konteks sosial-budaya Indonesia, khususnya Jawa, yang melingkupi dan mempengaruhi hasil penafsiran Bakri Syahid dalam *Tafsir al-Hudā*. *Kedua*, pandangan Bakri Syahid tentang ayat-ayat yang menyangkut tema kesetaraan gender dan faktor-faktor yang mempengaruhi hasil penafsirannya.

Penelitian ini bersifat kualitatif-deskriptif dengan menggunakan teknik analisis yaitu *content analysis*. Selain itu, penelitian ini merupakan bagian dari studi kepustakaan yang menggunakan sumber primer Tafsir al-Hudā dan sumber data sekunder yang berupa buku-buku dan sumber lain yang terkait dengan tokoh, tafsir, dan tema yang terkait. Pendekatan yang digunakan yaitu pendekatan tafsir-hermeneutis, yang bertujuan untuk mendeskripsikan dan menganalisis interpretasi tokoh terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dibahas dalam tema konstruksi gender. Fokus hermeneutika dalam hal ini berkuat pada "pemahaman", yang mampu menimbang konteks objek yang dipahami dan menelusuri apa saja yang mempengaruhi sebuah penafsiran.

Adapun teori yang digunakan sebagai pisau analisis dalam penelitian ini adalah teori Kesetaraan Gender Mansour Fakih. Teori ini dipilih karena cocok diterapkan dalam lintas sosio-kultural, geografis, strata pendidikan, ekonomi, politik, dan budaya yang relatif heterogen. Menurut teori ini, ketidakadilan gender (*gender role*) dan perbedaan gender (*gender differences*) termanifestasi dalam lima

<sup>11</sup> Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an; Studi Pemikiran Para Mufassir* (Yogyakarta: LABDA PRESS, 2006)

<sup>12</sup> Imam Muhsin, *Tafsir al-Qur'an dan Budaya Jawa: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Hudā Karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: Disertasi UIN Suka, 2008)

<sup>13</sup> Nurul Huda, *Penafsiran Politik; Kajian atas Tafsir al-Hudā Karya Kolonel Bakri Syahid* (Banten: Pustaka Qi Falah, 2014)

hal, yaitu a) subordinasi, b) marginalisasi, c) stereotipe, d) violence, dan e) *double burden*.<sup>14</sup>

### DIALEKTIKA TAFSIR DAN BUDAYA JAWA

Hasil penafsiran atau tafsir tidak dilahirkan dalam realitas yang hampa dan vakum. Artinya, tafsir bisa dikatakan sebagai sebuah fenomena kebudayaan. Seorang *mufassir* ketika melakukan aktifitas penafsiran tidak akan bisa lepas dari pengaruh lingkungan budaya-primordial yang telah melekat dalam dirinya. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Quraisy Shihab, bahwa hasil penafsiran seseorang pasti dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural dan ideologi mereka.<sup>15</sup> Bahkan, faktor paling dominan yang mempengaruhi proses dan hasil penafsiran adalah latar belakang sosio-budaya ini.

Bahasa sebagai salah satu unsur kebudayaan, menempati kedudukan yang sangat penting dalam proses penyampaian makna-makna kultural. Ketika sebuah bahasa melebur dalam tafsir al-Qur'an, maka secara otomatis ia tak bisa dilepaskan dari nilai-nilai budaya yang terkandung dalam bahasa tersebut. Bahasa bisa membentuk realitas dan sebaliknya, ia merupakan refleksi dari sebuah atau beberapa realitas, yang tidak mungkin bisa dilepaskan dari masyarakat pengguna bahasa tersebut.<sup>16</sup>

Tafsir al-Hudā adalah salah satu tafsir yang berdialektika dengan budaya dimana ia disusun, yakni budaya Jawa. Bahasa Jawa yang digunakan sebagai media penafsiran dan bahasa Arab (al-Qur'an) yang digunakan menunjukkan adanya dua sistem nilai bahasa yang dipertemukan. Selain itu, dialektika tafsir dengan budaya Jawa dalam Tafsir al-Hudā juga tampak dalam penggunaan konsep-konsep Jawa dalam penafsirannya.

<sup>14</sup> Mansour Fakh, *Analisis Gender dan Transformasi Islam* cet. ke-7 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 13-23.

<sup>15</sup> Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 3.

<sup>16</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2002), hlm. 19.

### SELINTAS BIOGRAFI BAKRI SYAHID

Bakri Syahid memiliki nama asli Bakri. Nama Syahid diambil dari nama ayahnya, yaitu Muhammad Syahid. Ayahnya berasal dari Kotagede Yogyakarta. Adapun ibunya bernama Dzakirah, dari kampung Suronatan Yogyakarta. Bakri dilahirkan di kampung Suronatan kecamatan Ngampilan Kotamadya Yogyakarta pada hari Senin Wage, 16 Desember 1918 M.<sup>17</sup> Ia adalah anak kedua dari tujuh bersaudara. Secara berurutan saudara-saudaranya adalah Siti Aminah, Lukman Syahid, Zapriyah, Siti Warfiyah, Ismiyati, dan Dukhoiri. Orang tua Bakri termasuk tokoh agama di kampungnya dan terlibat aktif dalam kegiatan-kegiatan ke-Muhammadiyah-an. Bakri wafat pada tahun 1994 di usia ke-76 tahun pada dini hari karena serangan jantung saat melakukan sholat tahajud di rumah istri pertamanya.<sup>18</sup>

Pendidikan Bakri dimulai sejak masih kanak-kanak di bawah bimbingan langsung kedua orang tuanya dengan penekanan pada nilai-nilai agama.<sup>19</sup> Dalam "Cacala Saking Penerbit Bagus Arafah" dijelaskan, berdasarkan keterangan yang beredar di kalangan ABRI, pendidikan formal Bakri didapat di Kweekschool Islam Muhammadiyah (KIM) dan lulus pada 1935. Setelah itu ia mendapat tugas dari Muhammadiyah untuk berdakwah sebagai guru H.I.S Muhammadiyah di Sepanjang, Surabaya kemudian ke Sekayu, Palembang, sampai tahun 1942.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Penerbit, "Cacala Saking Penerbit Bagus Arafah", dalam Bakri Syahid, *al-Hudā; Tafsir al-Qur'an Basa Jawi*, cet. V (Yogyakarta: PT. Bagus Arafah, 1987), hlm. 9.

<sup>18</sup> Keterangan ini berdasarkan hasil wawancara Imam Muhsin dengan Umi Salamah, keponakan Bakri Syahid. Lihat: Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, 42.

<sup>19</sup> Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, hlm. 42.

<sup>20</sup> Penerbit, "Cacala Saking Penerbit Bagus Arafah", dalam Bakri Syahid, *al-Hudā; Tafsir al-Qur'an Basa Jawi*, hlm. 9.

Sepulang dari Sekayu, Bakri didaulat menjadi Kepala Pusroh TNI AD di Jakarta.<sup>21</sup> Pada tahun 1957 ia mendapat tugas belajar di IAIN Sunan Kalijaga,<sup>22</sup> dan lulus pada tahun 1963. Pada tahun 1964, Bakri mendapatkan tugas dari Jenderal A. Yani untuk melanjutkan studi militer ke Fort Hamiltoun, New York, Amerika Serikat.<sup>23</sup> Dari sekilas perjalanan pendidikan yang dilaluinya, tampak bahwa Bakri adalah sosok yang kaya akan pengalaman pendidikan.

Bakri menikah dengan Siti Isnainiyah, gadis kelahiran 1925 (selisih tujuh tahun dengan Bakri). Dari pernikahan ini lahirlah putera pertamanya, Bagus Arafah. Namun tidak lama, ketika usianya 9 bulan, Bagus Arafah meninggal karena sakit. Untuk mengenang sang putra, namanya lantas diabadikan sebagai nama perusahaan, PT. Bagus Arafah.<sup>24</sup> Dan setelah itu, dengan istri pertamanya, Bakri tak berputra lagi. Ia kemudian menikahi Sunarti, mantan anak asuhnya yang juga alumni Madrasah Muallimin, pasca pensiunnya dari ABRI. Gadis asal Wonosari, Gunungkidul, ini dinikahinya secara siri pada tahun 1983. Dari pernikahan yang kedua ini Bakri dikaruniai dua anak, yaitu Siti Arifah Manishati dan Bagus Hadi Kusuma. Bersama istri keduanya, Bakri menetap di Jakarta. Meskipun begitu, ia masih sering ke Yogyakarta untuk menjenguk istri pertamanya.<sup>25</sup>

Bakri dikenal sebagai tokoh yang multitalenta. Banyak jabatan yang pernah

dipegangnya, mulai dari bidang kemiliteran, jurnalistik, sampai pendidikan. Diantara daftar aktivisme Bakri adalah pernah berdarma bakti sebagai komandan kompi, wartawan perang no. 6-MBT, Kepala Staf Batalion STM Yogyakarta, Kepala Pendidikan Pusat Rawatan Ruhani Islam Angkatan Darat, Wakil Kepala Pusroh Islam Angkatan Darat, Asisten Sekretaris Negara Republik Indonesia, Rektor IAIN Sunan Kalijaga (1972-1976). Setelah pensiun dari Kolonel Infanteri NRP. 15382 Angkatan Darat, pada 1 Oktober 1977, Bakri dilantik sebagai anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) Republik Indonesia dari Fraksi Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI).<sup>26</sup> Selain itu, Bakri juga tercatat sebagai salah satu pendiri dan Rektor pertama Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.<sup>27</sup>

Walaupun hidupnya didermakan penuh untuk kepentingan negara, Bakri tetap tak melupakan pribadinya sebagai orang Jawa. Berdasarkan data yang disampaikan oleh Imam Muhsin, ketika Bakri menjabat sebagai rektor IAIN Sunan Kalijaga, dalam suatu kegiatan ia pernah mendatangkan kesenian bernafaskan Islam dari Kebumen, dan juga *nanggap* wayang kulit semalam suntuk dalam acara dies natalis.<sup>28</sup> Bahkan kecintaannya pada budaya Jawa menjadi salah satu alasan baginya untuk menyusun tafsir berbahasa Jawa yang sarat dengan nilai-nilai Jawa.

## TAFSIR AL-HUDĀ

Tafsir al-Hudā ditulis oleh Bakri Syahid pada tahun 1970, ketika ia aktif dalam kegiatan kemiliteran di lingkungan Sekretaris Negara Republik Indonesia dan berlanjut sampai 1972-1976 ketika ia menjabat sebagai rektor IAIN Sunan Kalijaga. Karya ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa halus atau krama

<sup>21</sup> Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, hlm. 43.

<sup>22</sup> Imam Muhsin dalam bukunya menyebutkan bahwa Bakri masuk ke fakultas Syariah. Keterangan ini tidak disebutkan dalam *Cacala Saking Penerbit*. Lihat: Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, hlm. 43.

<sup>23</sup> Penerbit, "Cacala Saking Penerbit Bagus Arafah", dalam Bakri Syahid, *al-Hudā; Tafsir al-Qur'an Basa Jawi*, hlm. 9.

<sup>24</sup> Dikemudian hari, perusahaan inilah yang menerbitkan tafsir al-Hudā. Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, hlm. 40-41.

<sup>25</sup> Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, hlm. 40-41.

<sup>26</sup> Penerbit, "Cacala Saking Penerbit Bagus Arafah", dalam Bakri Syahid, *al-Hudā; Tafsir al-Qur'an Basa Jawi*, hlm. 9.

<sup>27</sup> Keterangan ini disebutkan dalam footnote no. 13 Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, hlm. 44.

<sup>28</sup> Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, hlm. 40.

Inggil dan menggunakan aksara latin yang dalam istilah Bakri Syahid disebut “sastra latin”,<sup>29</sup> dan diterbitkan oleh penerbit Bagus Arafah.

Secara materiil, kitab ini hanya terdiri dari satu jilid besar dengan jumlah 1376 halaman dan disajikan runtu 114 surat mulai Q.S. al-Fātihah sampai Q.S. al-Nās.<sup>30</sup> Format penyusunan karya ini terdiri dari empat bagian dan satu sub tema bahasan, yakni teks asli ayat berbahasa Arab yang ditempatkan di sebelah kanan, transliterasi Arab ke latin (yang disebut Bakri dengan “tuntunan maos ejaan sastra latin” atau “tuntunan maos sarana sastra latin”) yang ditempatkan di bawah ayat, terjemah ayat yang diletakkan di bagian kiri, dan penafsiran atau penjelasan ayat yang diletakkan di bawah dengan sistem nomor seperti footnote. Bakri juga membuat tema-tema tertentu untuk ayat-ayat yang sedang dibahas. Misalnya, Bakri menulis tema “Tata Bebrayan salaki-rabi” ketika mengulas Q.S. Al-Nisā (4): 34-35.<sup>31</sup>

Kemunculan Tafsir al-Hudā tidak bisa dilepaskan dari semangat pembangunan nasional yang dicanangkan oleh pemerintahan era orde baru pada saat itu. Menurut Bakri, semangat pembangunan nasional tidak boleh meninggalkan akar budaya bangsa dan kepribadian nasional. Akan tetapi, pada kenyataannya, masyarakat Jawa yang

dulunya sangat mejunjung tinggi nilai-nilai budaya, lambat laun mulai meninggalkan kebudayaannya sendiri sebagai efek dari gesekan dengan budaya asing. Hal ini muncul setidaknya dalam bentuk hilangnya kebanggaan masyarakat Jawa terhadap simbol-simbol budayanya sendiri, seperti mulai lunturnya penggunaan bahasa Jawa. Maka atas dasar itulah kemudian Bakri menulis tafsir al-Qur’an basa Jawa dengan tujuan agar masyarakat yang berlatar belakang budaya Jawa dapat memahami isi kandungan al-Qur’an sesuai latar belakang kultural mereka sendiri.<sup>32</sup>

Adapun metode penafsiran<sup>33</sup> yang dipakai dalam tafsir ini adalah gabungan dari metode *ijmāli* dan *taḥlīli*. *Ijmāli* ketika penjelasan yang diberikan sangat ringkas dan sederhana, biasanya diawali dengan kata *tegesipun, maksudipun, artosipun, kadosta, dan inggih punika*. Sedangkan *taḥlīli* ketika uraian yang ditampilkan panjang lebar dan mencakup

<sup>29</sup> Bakri Syahid, *al-Hudā: Tafsir Qur’an Basa Jawi*, hlm. 1.

<sup>30</sup> Dalam penulisan kitab tafsir dikenal adanya 3 sistematika, yaitu *mushāfi*, yakni berpedoman pada tertib susunan ayat-ayat dan surat dalam mushaf, mulai dari al-Fātihah sampai al-Nās. Kedua *nuzūli*, yaitu berdasarkan kronologis turunnya ayat, seperti Tafsir al-Ḥadīṣ karya Muhammad ‘Izzah Darwazah. Dan ketiga, *mauḍū’i*, berdasarkan topik2 tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang ada hubungannya dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan. Lihat: Indal Abrar, “al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an karya al-Qurṭūbī” dalam *Studi Kitab Tafsir menyuarakan Teks yang Bisu*, ed. Rafiq (Yogyakarta: TERAS, 2004), hlm. 68.

<sup>31</sup> Bakri Syahid, *al-Hudā: Tafsir Qur’an Basa Jawi*, hlm. 141.

<sup>32</sup> Imam Muhsin, *al-Qur’an dan Budaya Jawa*, hlm. 219-221.

<sup>33</sup> Sepanjang sejarah tafsir al-Qur’an, terdapat empat metode yang dikembangkan, yaitu global (*al-manhaj al-ijmāli*), analitis (*al-taḥlīli*), komparatif (*muqārin*), dan tematik (*mauḍū’i*). Ringkasnya, metode global (*al-manhaj al-ijmāli*) adalah menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an secara ringkas namun mencakup, dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti dan enak dibaca. Dan sistematika penyajiannya sesuai dengan susunan ayat-ayat di dalam Mushaf Usmani. Metode analitis (*al-taḥlīli*) adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an sesuai dengan mengulas segala sisi yang terkandung di baliknya. Metode komparatif (*muqārin*) adalah membandingkan ayat-ayat al-Qur’an yang memiliki kemiripan redaksi dalam dua kasus yang sama, membandingkan ayat dengan hadis atau membandingkan berbagai pandangan ulama terkait penafsiran pada kasus yang sama. Dan metode tematik (*mauḍū’i*) adalah membahas ayat-ayat al-Qur’an sesuai tema yang telah ditetapkan. Seluruh ayat dihimpun, lantas dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspeknya; *asbāb al-nuzūl, mufrodāt* atau kosa kata. Nashruddin Baidan, metodologi penafsiran al-Quran; kajian kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip, 74.

berbagai aspek dan memiliki kecenderungan tertentu.

Yang ketiga yaitu corak dan bentuk penafsiran.<sup>34</sup> Berdasarkan pemilahan yang dilakukan oleh Nasiruddin Baidan, penulis melihat bahwa corak yang paling menonjol dari *Tafsir al-Hudā* yaitu *ādāb ijtimā'i* (sosial kemasyarakatan) dengan bentuk tafsir ra'yi. Corak *ādāb ijtimā'i* ini bisa dilihat misalnya dalam Q.S. al-Ḥujurāt (49): 6-7 yang berisi perintah untuk melakukan konfirmasi tentang sesuatu yang belum pasti benar atau salahnya. Bakri kemudian menjelaskan tentang arti pentingnya badan intelijen bagi suatu negara.<sup>35</sup>

### WANITA PRA DAN PASCA ISLAM SERTA HAK-HAKNYA

Al-Qur'ān memberikan keistimewaan-keistimewaan kepada wanita dalam al-Qur'ān. Diantaranya adanya nama-nama surah dalam al-Qur'ān yang diambil dari tokoh wanita ataupun yang diturunkan khusus untuk wanita, seperti surah Maryam, al-Nisā, al-Mujādilah, dan lain-lain. Selain itu, al-Qur'ān juga menegaskan adanya hak-hak khusus yang ditujukan untuk wanita, seperti hak waris, hak thalak, hak pendidikan, hak mahar, dan lain-lain.

Adanya hak-hak yang dikhususkan untuk wanita ini tidak bisa dilepaskan dengan upaya Islam sebagai agama yang melakukan revolusi besar dalam sejarah kehidupan

wanita. Sebelum Islam datang, wanita sama sekali tidak mempunyai hak dalam hidup mereka. Peradaban-peradaban besar dunia sebelum Islam seperti Yunani, Romawi, Cina, dan India, serta beberapa agama besar seperti Nasrani, Yahudi, Budha, dan Hindu, menempatkan perempuan sebagai makhluk kelas dua. Info ini setidaknya diberikan oleh Quraish Shihab dalam *Wawasan al-Qur'ān*. Dalam elit Yunani misalnya, perempuan disekap dalam istana, diperjualbelikan, dan tidak memiliki hak sipil. Begitu pula dalam peradaban Romawi, perempuan sepenuhnya berada dalam kuasa laki-laki. Dalam Yahudi, perempuan dianggap sebagai sumber laknat karena menyebabkan Adam dikeluarkan dari surga. Dan dalam Nasrani, perempuan adalah senjata iblis untuk menyesatkan manusia.<sup>36</sup>

Lalu bagaimana status perempuan pada masa Arab Jahiliyah? Islam sebagai agama yang revolusioner banyak melakukan perubahan terhadap tradisi-tradisi yang sifatnya menyudutkan perempuan di masa itu, diantaranya tradisi mengubur anak perempuan yang baru lahir, hidup-hidup,<sup>37</sup> kebolehan bagi laki-laki untuk menikahi perempuan tanpa adanya batasan jumlah, kebebasan bagi laki-laki untuk menceraikan istrinya tanpa batas maksimal, sedangkan istri tidak mempunyai hak cerai sama sekali, dan praktik mewariskan perempuan.<sup>38</sup>

Islam secara tegas melarang melakukan praktik pembunuhan anak perempuan

<sup>34</sup> Nasruddin Baidan membedakan tiga hal pokok, yaitu bentuk, metode, dan corak tafsir. Bentuk terdiri dari *ma'sūr* dan *ra'y*, metode terpilah menjadi *ijmālī*, *taḥlīlī*, *muqāran*, dan *mauḍū'i*, sedangkan corak tafsir terpilah menjadi banyak, antara lain *ṣūfī* / *isyārī*, *fiqhī*, *falsafī*, *'ilmī*, *ādāb ijtimā'i*, dan sebagainya. Adapun faktor-faktor yang menyebabkan munculnya bermacam bentuk dan corak tafsir ini antara lain latar belakang pendidikan, keilmuan, motif penafsiran, tujuan, dan kondisi sosio-politik. Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ān; Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, 9.

<sup>35</sup> Bakri Syahid, *Tafsir al-Hudā*, 1033, catatan nomor 927.

<sup>36</sup> Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ān* cet. XIX (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007), hlm. 296-297.

<sup>37</sup> Anak perempuan dianggap sebagai aib dan beban keluarga. Hal ini seolah mengesankan bahwa perempuan mempunyai cacat dan bisa dikorbankan. Leila Ahmed, *Perempuan dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. M. Nashrulloh (Jakarta: Lentera, 2000), 45-46. Hal ini bahkan secara langsung disinggung oleh al-Qur'ān dalam Q.S. Al-Naḥl (16): 58-59.

<sup>38</sup> M. Faisol, *Hermeneutika Gender; Perempuan dalam Tafsir Baḥr al-Muḥīṭ* (Malang: UIN Maliki Press, 2012), hlm. 38-41.

sebagaimana dalam Q.S. al-Takwīr (88): 8-9, membatasi jumlah perempuan yang boleh dinikahi dengan syarat dan ketentuan tertentu seperti disebutkan dalam Q.S. al-Nisā (4): 3;<sup>39</sup> mengatur ketentuan talak dan hak *khuluk* perempuan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 299-232; penghapusan tradisi mewariskan perempuan yang tersebut dalam Q.S. Al-Nisā (4): 19; dan bahkan memberikan bagian warisan untuk mereka sebagaimana dalam Q.S. Al-Nisā (4): 7.

### SOSIO-BUDAYA PENYUSUNAN TAFSIR AL-HUDĀ

Untuk memotret situasi sosio-budaya penyusun *Tafsir al-Hudā*, penulis akan menganalisisnya dengan menggunakan pendekatan hermeneutika. Bakri sebagai seorang mufassir, sebelum menyusun tafsirnya, pasti telah membawa “teks” tersendiri berupa asumsi-asumsi, pengalaman, situasi politik, disiplin ilmu, yang melingkupinya, baik secara sadar atau tidak. Oleh karena itu, dalam sub bab ini, penting untuk melihat *prior text*, yaitu situasi, perspektif, kondisi sosio historis<sup>40</sup> yang melatarbelakangi Bakri sebelum menyusun tafsir al-Hudā.

Tafsir al-Hudā ditulis oleh Bakri Syahid, ketika beliau masih menjabat sebagai Sekretaris Negara pada tahun 1970. Penulisan tetap berlanjut ketika Bakri ditunjuk untuk

memimpin IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 1972-1976. Secara personal, Bakri adalah seorang militer dan akademisi yang berkepribadian Jawa. Berdasarkan wawancara yang dilakukan oleh Imam Muhsin dengan keponakan Bakri Syahid, Umi Salamah, dijelaskan bahwa Bakri adalah tipe orang kejawen yang sangat apresiatif terhadap budaya Jawa. Selain itu, ia dikenal memiliki sifat sabar, *lembah manah*, sumeh, halus, sederhana, tidak sombong, dan pandai menyembunyikan kemarahannya.<sup>41</sup>

Sikap-sikapnya yang arif dalam menyikapi budaya Jawa ini dipengaruhi oleh beberapa faktor, baik dari internal keluarga maupun lingkungan sekitar dimana Bakri tinggal. Bakri dibesarkan oleh keluarga yang taat agama dan menjunjung tinggi nilai-nilai budaya Jawa, seperti tentang tata pergaulan hidup sehari-hari. Nilai-nilai agama dan budaya yang diajarkan padanya tidak pelak memiliki pengaruh pada pembentukan karakter Bakri.

Secara sosiologis, karakter budaya Jawa diantaranya: sopan, *andap* asor, segan, *sumeh*, lemah lembut, *grapyak*, menyembunyikan perasaan atau tidak suka blak-blakan, dan sederhana. Konsep-konsep Jawa yang berkembang, seperti *nerimo ing pandum*, *urip ora ngoyo*, sangat kental dan melekat pada masyarakat Jawa, walaupun jika dikaji lagi untuk konteks saat ini sudah banyak yang berubah dan mengalami pergeseran. Karakter seperti ini pun melekat pada masyarakat Jawa Yogyakarta, dimana Bakri lahir dan dibesarkan. Menurut Koentjaraningrat, daerah Yogya, selain Solo, merupakan daerah pusat kebudayaan Jawa-Kraton dan sumber dari nilai-nilai dan norma-norma Jawa.

Lalu bagaimana kedudukan perempuan dalam budaya Jawa? Banyak konsep Jawa yang bisa dilihat untuk menggambarkan kedudukan dan posisi perempuan,

<sup>39</sup> Islam juga melarang praktik-praktik pernikahan yang berlaku waktu itu, antara lain: 1) pergundikan, seperti yang tersirat dalam Q.S. Al-Māidah (6): 5, 2) tukar-menukar istri, 3) perkawinan pinang, yaitu seorang laki-laki meminang perempuan melalui wali atau anak perempuannya, dan memberikan mahar kepada wali kemudian menikahinya, 4) perkawinan pinjam (gadai), 5) poliandri, 6) prostitusi. Lihat selengkapnya: Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Perempuan* (Yogyakarta: Tazzafa, 2002), hlm. 37-38.

<sup>40</sup> Abdul Mustaqim. *Paradigma Tafsir Feminis; Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan, Studi Pemikiran Riffat Hasan tentang Isu Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), hlm. 27.

<sup>41</sup> Imam Muhsin. *Tafsir al-Qur'an dan Budaya Jawa: Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Hudā Karya Bakri Syahid*, hlm. 40-41.

diantaranya *konco wingking* (perempuan adalah teman yang selalu mengiringi di belakang), *swargo nunut, neraka katut* (jika laki-laki ke surga, perempuan ikut, dan jika ke neraka ia pun terbawa serta), *sing lanang mikul, dene sing wadon nggendhong* (orang laki-laki memikul, sedangkan orang perempuan menggendong). Konsep *sing lanang mikul, dene sing wadon nggendhong* misalnya, mengandung pengertian bahwa dalam kehidupan rumah tangga, laki-laki (suami) memiliki tugas dan tanggung jawab yang lebih besar dari pada perempuan (istri). Karena tanggung jawabnya yang besar, maka laki-laki berhak mendapatkan bagian waris yang lebih besar (*mikul*), sedangkan perempuan mendapatkan satu bagian (*nggendhong*). Nilai-nilai budaya Jawa seperti inilah yang nantinya ikut mewarnai penafsiran Bakri Syahid yang tertuang dalam *Tafsir al-Hudā*.

Yogyakarta, tempat asal Bakri, merupakan salah satu pusat kota di Jawa pasca kemerdekaan Republik Indonesia. Kota ini memiliki bentuk kebudayaan kosmopolit, terbuka, dan plural. Unsur-unsur pembentuk kebudayaan tidak hanya terdiri dari unsur budaya Jawa, tetapi juga mengadopsi unsur-unsur dari budaya luar sehingga membentuk budaya akulturasi yang kompleks.<sup>42</sup> Maka tidak heran jika dalam tafsirnya, selain nuansa budaya Jawa, unsur budaya luar juga bisa ditemukan.

Selain itu, masa penulisan *Tafsir al-Hudā* oleh Bakri terjadi dalam dua masa jabatan pentingnya. Dalam “purwaka” ia menjelaskan bahwa karyanya mulai ditulis tahun 1970, ketika ia masih aktif sebagai karyawan Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI) di Sekretaris Negara Republik Indonesia dalam Bidang Khusus. Penulisan berlanjut hingga ia memegang jabatan sebagai Rektor IAIN Sunan Kalijaga

<sup>42</sup> Islah Gusmian, *Tafsir al-Qur’an Bahasa Jawa Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik*, 150-151 dalam *Shūḥuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016.

tahun 1972 sampai tahun 1976.<sup>43</sup> Keterangan ini menunjukkan bahwa sosio-kultur yang melingkupi penulisan *Tafsir al-Hudā* sangat beragam. Selain nuansa budaya Jawa yang melingkupi kehidupan penulis, latar belakang sebagai seorang militer dan akademisi juga menjadi sisi lain yang mempengaruhi kandungan tafsir yang disusunnya.

## KONSTRUKSI GENDER DALAM TAFSIR JAWA

*Tafsir Al-Hudā* sebagai salah satu karya tafsir yang dihasilkan oleh ulama lokal Jawa mengandung nilai-nilai kultural Jawa yang sangat kental.<sup>44</sup> Aspek-aspek kultural ini ternyata juga mempengaruhinya ketika menafsirkan ayat-ayat tentang wanita. Terkait ayat-ayat yang menyebutkan wanita, baik hak dan kewajibannya, dalam al-Qur’ān, tidak semua ayat dijelaskan oleh Bakri dengan rinci, bahkan banyak yang dijelaskannya dengan singkat dan padat. Berikut adalah uraiannya,

a. Kesetaraan ganjaran amalan perbuatan

Dalam Q.S. al-Naḥl (16): 97, Bakri menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan akan mendapatkan pahala yang sama dari amal shalih yang dikerjakan. Artinya, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan sepanjang mereka melakukannya berdasarkan iman. Selanjutnya Bakri menyebutkan,

*“Pramila ing piwulang Islam boten wonten, wong wadon iku suwargo nunut, neraka katut”, ingkang leres Islam punika demokratis-agamis wonten ing hak lan kewajiban. Ingeta emancipatie ingkang dipun anjuraken ibu R.A. Kartini punika supados wanita gadhah hak lan kewajiban sami kalian pria ing laladan*

<sup>43</sup> Penerbit, “Purwaka”, dalam Bakri Syahid, *al-Hudā; Tafsir al-Qur’ān Basa Jawi*, 9.

<sup>44</sup> Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Imam Muhsin lewat disertasinya yang sudah dibukukan dengan judul *Tafsir al-Qur’ān dan Budaya Jawa: Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Hudā Karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: Disertasi UIN Suka, 2008)

pendidikan lan pengajaran. Dados dhasar ujar gagasanipun andhedhasar agami Islam serta demokratis.”<sup>45</sup>

Oleh karena itu, dalam Islam tidak ada pernyataan, “orang perempuan itu surga menumpang, neraka terbawa serta”. Yang benar, Islam itu agama yang demokratis, agama yang berdasar hak dan kewajiban. Seperti halnya emansipasi yang diajarkan oleh RA. Kartini adalah supaya wanita memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan pria, baik dalam hal pendidikan maupun pengajaran. Dasar gagasan emansipasi ini adalah agama Islam dan demokratis.

Ketika menafsirkan ayat ini, Bakri juga menyinggung tentang hak perempuan dalam bidang pendidikan. Bahwa kaum perempuan juga memperoleh hak untuk belajar dan mengajar sebagaimana laki-laki. Dalam penafsirannya, Bakri menyinggung nilai Jawa melalui ungkapan “wong wadon iku suwargo nunut, neraka katut” (orang perempuan itu surga menumpang, neraka terbawa serta). Ungkapan ini menggambarkan betapa kuatnya budaya Jawa dengan sistem patriarkalnya ketika memosisikan wanita. Akan tetapi, Bakri sebagai sosok kejawen justru bersikap sebaliknya. Bakri menegaskan bahwa dalam Islam tidak ada budaya seperti ungkapan tersebut. Islam itu demokratis. Dalam ayat ini, nampak jelas bahwa Bakri mengusung adanya kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan.<sup>46</sup>

#### b. Asal-usul Penciptaan Manusia

Ayat yang umum dijadikan sebagai perdebatan isu kesetaraan gender adalah masalah penciptaan manusia dalam Q.S. al-Nisā (4): 1. Bakri menjelaskan,

Miturut ngendikaning para jumur ahli tafsir, Gusti Allah nitahaken tiyang estri (ibu Hawa) pinika saking kadadosan iga pungkasanipun tiyang jaler (Nabi Adam as). Alasan hukum riwayat Bukhori Muslim. Saweneh ulama anerangaken kadadosan saking unsur ingkang sami kadong hiyang Nabi Adam as. Inggih punika siti lempung ing sakawit kacipta.<sup>47</sup>

Dalam uraian tersebut, terlihat Bakri tidak menetapkan dimana posisinya dalam masalah penciptaan manusia. Ia memaparkan dua pendapat yang beredar luas di kalangan masyarakat, yaitu *pertama*, pendapat jumur ulama ahli tafsir bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Selain itu, Bakri juga memperjelas bahwa laki-laki di sini adalah Nabi Adam, dan perempuannya adalah Siti Hawa. *Kedua*, pendapat ulama yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari unsur yang sama seperti Nabi Adam, yaitu tanah.

Pendapat yang pertama jelas mengandung unsur subordinasi terhadap perempuan, dan dalam tradisi Jawa pendapat seperti inilah yang mengakar kuat. Ungkapan Jawa yang bisa mewakili hal ini yaitu *konco wingking*, yang artinya teman yang selalu ada di belakang (perempuan selalu ada di belakang suami). Sedangkan pendapat yang kedua, menegaskan bahwa baik Nabi Adam maupun Siti Hawa diciptakan dari unsur yang sama, yaitu tanah. Ini mengindikasikan adanya kesetaraan yang ingin diusung.

Jika dilihat secara sekilas, penafsiran Bakri tidak menunjukkan adanya pendapatnya pribadi. Ia hanya memaparkan dua pendapat tersebut secara deskriptif tanpa rujukan yang jelas, hanya menggunakan kata “jumhur ulama”. Pendapat Bakri tentang penciptaan manusia bisa ditemukan dalam penafsiran Q.S. al-Şaffāt (37): 11. Menurutnya, manusia itu diciptakan dari unsur tanah dan juga air (sperma), dan ini lebih logis dari pada pendapat yang menyatakan bahwa

<sup>45</sup> Bakri Syahid, *Al-Hudā; Tafsir Qur’an Basa Jawi*, 504, catatan no.571.

<sup>46</sup> Penjelasan senada bias ditemukan dalam tafsiran Q.S. Ali-Imrān (3): 196. Bakri menyatakan tidak adanya perbedaan bagi laki-laki dan perempuan dalam bidang amal dan iman. Bakri Syahid, *Al-Hudā; Tafsir Qur’an Basa Jawi* cet. V, 130, catatan no.173.

<sup>47</sup> Bakri Syahid, *Al-Hudā; Tafsir Qur’an Basa Jawi* cet. V, 132, catatan no.176.

perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki.<sup>48</sup>

c. Formula Waris 1:2

Penafsiranyangumumditemukan tentang Q.S. al-Nisā (4):4 yakni bagian waris untuk perempuan adalah separuh dari bagian waris untuk laki-laki. Ini setidaknya bisa ditemukan dalam penafsiran-penafsiran klasik seperti al-Ṭabarī,<sup>49</sup> al-Zamakhsharī,<sup>50</sup> dan al-Rāzī.<sup>51</sup> Al-Rāzī misalnya, mengatakan ada empat alasan kenapa laki-laki mendapatkan bagian lebih besar dari pada perempuan, *pertama*, semua kebutuhan perempuan dipenuhi oleh laki-laki, karena mereka berkewajiban memberi nafkah pada perempuan; *kedua*, karena laki-laki lebih sempurna dari pada perempuan dalam hal penciptaan, intelektual, dan agamanya; *ketiga*, perempuan kurang secara intelektual dan tinggi syahwatnya, sehingga jika diberikan harta yang banyak maka yang terjadi adalah kerusakan yang besar dalam kehidupannya; *keempat*, laki-laki dengan kesempurnaan akalunya akan menggunakan harta tersebut untuk hal-hal yang lebih bermanfaat di dunia dan akhirat.

<sup>48</sup> Penafsiran selengkapnya bisa dilihat Bakri Syahid, *Al-Hudā; Tafsir Qur'an Basa Jawi* cet. V, 874, catatan no.843.

<sup>49</sup> Abī Ja'far ibn Jarir al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl āyāt al-Qur'ān* Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 365.

<sup>50</sup> Abī al-Qāsim Jār Allah Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kasasyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* Juz 1 (Mesir: Maktabah wa Maṭbū'ah Muṣṭafā al-Bābiy al-Ḥalabiy, t.th.), hlm. 506.

<sup>51</sup> Sebelum menjelaskan pendapatnya, ketika menafsirkan ayat ini, al-Rāzī memaparkan sistem warisan yang berlaku pada masa Arab pra Islam. Alasan seseorang mendapatkan warisan pada masa itu adalah karena nasab dan ikatan janji. Setelah Islam datang, Rasulullah menghapus alasan warisan berdasarkan janji atau sumpah. Al-Rāzī kemudian menjelaskan Lihat: Fakh al-Dīn Maḥmūd ibn Umar ibn al-Ḥusain ibn al-Ḥasan ibn Alī al-Tamīmī al-Bakar al-Razī al-Syafi'i, *Mafātiḥ al-Ghaib* Juz IV (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), hlm. 203.

Lalu bagaimana dengan tafsir al-Hudā? Bakri menafsirkan Q.S. al-Nisā (4):4 ini dengan sangat singkat, "*Bageyanipun pria tikel kalihing bageyanipun wanita, sebab pria kewajiban nyukani maskawin lan nafkah*". Laki-laki mendapatkan bagian dua kali lebih besar daripada perempuan karena mereka mempunyai kewajiban memberikan maskawin dan nafkah. Bakri tidak memberikan alasan lebih lanjut tentang penafsirannya tersebut. Ia tidak sedikitpun menyinggung tentang sejarah bagaimana perempuan mendapatkan warisan dengan formula yang seolah timpang.<sup>52</sup>

Namun demikian, pandangan Bakri tentang bagian waris ini bisa ditemukan dalam penafsirannya Q.S. al-Qaṣaṣ (28):23-28,

*Dados ijab kabul ingkang mekaten wau nuwuhaken hikmah bebrayan ing bale griya ingkang badhe angrembaka dados hukum sosial-ekonomi. Punika prototype angger-angger gono-gini ing syariat Islam, ingkang dhasar falsafah "sing lanang mikul, dene sing wadon nggendhong"*<sup>53</sup>

*Jadi ijab qabul yang seperti ini menunjukkan hikmah tugas dan tanggung jawab suami istri dalam kehidupan rumah tangga. Adanya prototipe pada pembagian gono-gini dalam syariat Islam berdasarkan falsafah "sing lanang mikul, dhene sing wadon nggendhong" (yang laki-laki memikul dan yang perempuan menggendong).*<sup>54</sup>

Ayat ini sebenarnya menjelaskan tentang kisah perjumpaan Nabi Musa dengan dua putri Nabi Syuaib as sampai menikah dengan salah satunya. Dalam pernikahan tersebut yang menjadi maharnya adalah pemenuhan

<sup>52</sup> Hal ini berbeda jika dibandingkan dengan ulama klasik (al-Ṭabarī) yang menjelaskan bagaimana perempuan bisa mendapatkan bagian waris dari yang asal mulanya justru menjadi komoditi yang diwariskan. Abī Ja'far ibn Jarir al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl āyāt al-Qur'ān* Juz III, hlm. 365.

<sup>53</sup> Bakri Syahid, *Al-Hudā; Tafsir Qur'an Basa Jawi* cet. V, 751, catatan no.739.

<sup>54</sup> Bakri Syahid, *Al-Hudā; Tafsir Qur'an Basa Jawi* cet. V, 751, catatan no.739.

kewajiban yang harus dilaksanakan oleh Nabi Musa berdasarkan kesepakatan bahwa beliau akan bekerja ikut Nabi Syu'aib selama delapan tahun.

Falsafah yang disebutkan Bakri dalam tafsirnya mengandung pengertian bahwa dalam kehidupan rumah tangga, laki-laki (suami) memiliki tugas dan tanggung jawab lebih besar dari pada perempuan (istri). Pandangan ini selanjutnya berpengaruh pada pembagian gono-gini (warisan), dimana laki-laki mendapatkan dua bagian yang diistilahkan dengan *mikul* (membawa barang dalam dua bagian, satu bagian di sisi kanan, dan satu bagian di sisi kiri), sedangkan perempuan mendapat satu bagian yang diistilahkan dengan *nggendhong* (membawa satu barang di belakang punggung).

Bakri menegaskan bahwa ajaran Islam itu pasti bertujuan untuk mengukuhkan stabilitas ekonomi dan perkembangan ekonomi. Jika menurutnya kewajiban menafkahi itu adalah kewajiban laki-laki, maka agaknya alasan formula 1:2 yang diamininya memang murni karena hal tersebut, dan ini berarti adil.

#### d. Poligami

Isu mengenai poligami memang sangat ramai diperbincangkan dan seakan tak pernah menemukan titik temu. Poligami dalam al-Qur'an disebutkan dalam Q.S. al-Nisā (4):3. Penafsiran dan berbagai pendapat mengenai hukum poligami muncul dari berbagai pihak, diantaranya, *pertama*, pihak yang membolehkan poligami dan melakukannya dengan alasan hal ini tidak dilarang oleh agama dan bahkan disunnahkan oleh Rasulullah.<sup>55</sup> Ada juga yang

<sup>55</sup> Pendapat seperti ini umumnya diamini oleh ulama klasik dan kyai-kyai pesantren walaupun tidak keseluruhan. Misbah Mustofa dalam *Tāj al-Muslimīn min Kalāmi Rabb al-Ālamīn*, misalnya, mengatakan bahwa kaum perempuan setiap bulannya mengurangi hak laki-laki dalam urusan jima' ketika perempuan sedang datang bulan (*haid*), padahal laki-laki selama masa itu tetap mencukupi hak perempuan dalam hal nafkah dan perlindungan terhadapnya. Maka, jika laki-laki tidak

sebatas membolehkannya karena memang tersebut dalam al-Qur'an, akan tetapi tidak melakukannya karena merasa tidak mampu. Dan ada juga yang berpendapat bahwa poligami dilarang karena tidak sesuai dengan nilai moral yang diusung al-Qur'an.<sup>56</sup>

Al-Hudā sebagai salah satu representasi tafsir Jawa tidak melarang adanya praktek poligami. Namun, ada beberapa persyaratan yang harus dipenuhi, seperti halnya: bisa berlaku adil dalam rumah tangga, adil menggilir waktu untuk masing-masing istri, adil dalam hal nafkah sandang, pangan, dan berbagai kebutuhan lainnya. Jika tidak bisa, maka cukup beristri satu saja. Uniknya, dalam penjelasannya, Bakri mengaitkannya dengan Undang-Undang Perkawinan yang berlaku di Republik Indonesia. Dalam undang-undang disebutkan bahwa ketika seorang laki-laki mau berpoligami, maka ia harus mendapatkan izin dari istri pertama.

Dalam hal ini, Bakri secara tegas membolehkan poligami asal syarat "adil" itu bisa dipenuhi dan mendapatkan restu. Pada titik ini, terlihat pembelaannya terhadap kaum perempuan. Budaya Jawa yang biasa mentoleransi praktek poligami, sebagaimana yang dilakukan para raja Jawa dan bahkan masih sering dipraktikkan oleh para kyai-kyai di pesantren, tidak disetujuinya.

diberikan hak untuk poligami itu justru namanya tidak adil. Penjelasan Misbah Mustofa ini sebenarnya untuk menkonter pendapat para "mujaddid" yang mempertanyakan, kenapa laki-laki boleh berpoligami, sedangkan perempuan dilarang untuk berpoliandri. Lihat: Misbah Mustofa, *Tāj al-Muslimīn min Kalāmi Rabb al-Ālamīn* (Tuban: Majlis Ta'lif wa al-khaffat, 1989), hlm. 1504-1506.

<sup>56</sup> Amina Wadud misalnya, meyakini bahwa sebenarnya tidak ada dukungan langsung dari al-Qur'an tentang pembolean pernikahan poligami, apalagi dengan tiga alasan yang umum dinyatakan oleh para pendukungnya, yaitu finansial, kemandulan istri, dan pemenuhan seks bagi laki-laki. Selengkapnya: Amina Wadud, *Qur'an and Woman; Rereading the Scared Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 84.

e. Kepemimpinan dalam Rumah Tangga

Seiring dengan kemajuan teknologi dan dunia global, perkembangan yang dicapai kaum perempuan pun meningkat tajam. Dari yang dulunya hanya berkutat pada area domestik meliputi urusan kerumahtanggaan saja (dalam istilah Jawanya terkenal dengan istilah *macak*, *manak*, dan *masak*) sekarang merambah ke dunia yang lebih luas, baik dalam bidang ekonomi, pendidikan, maupun politik.

Dalam budaya Jawa, laki-laki/suami adalah penentu dan penanggung jawab utama atas segala keputusan keluarga. Alasan utamanya karena laki-laki yang mencari nafkah untuk keluarga. Selain itu, alasan pemahaman atas tafsir agama pun berkembang dan dijadikan justifikasi atas hal ini. Problematika kepemimpinan dalam rumah tangga dalam wacana agama berangkat dari pemahaman atas Q.S. al-Nisā (4): 34. lafaz *qawwām* pada ayat tersebut secara umum dalam pandangan *mufassir* dipahami dengan arti pemimpin, penguasa, penanggung jawab, pendidik. Pandangan seperti ini diungkapkan oleh sebagian tafsir klasik, seperti al-Ṭabarī,<sup>57</sup> al-Rāzī,<sup>58</sup> dan al-Zamakhsharī.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa laki-laki bertanggung jawab terhadap pendidikan istrinya dan juga menjaganya. Abī Ja'far ibn Jarir al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl āyāt al-Qur'ān*, hlm. 82.

<sup>58</sup> Al-Rāzī mengatakan hal yang sama dengan al-Ṭabarī, yakni laki-laki itu bertanggung jawab terhadap pendidikan istrinya dan juga melindunginya. Menurutnya laki-laki memang sudah ditetapkan oleh Allah sebagai pemimpin dan pengambil keputusan bagi perempuan. Ada dua alasan, *pertama*, karena laki-laki memiliki kelebihan dari perempuan yang meliputi kelebihan dalam hal kepribadian, seperti keilmuan dan kemampuan fisik, dan kelebihan dalam hal syariat seperti, hak dalam pernikahan, talak, dan rujuk. *Kedua*, karena laki-laki berkewajiban memberikan mahar dan nafkah bagi istrinya. Fakh al-Dīn Maḥmūd ibn Umar ibn al-Ḥusain ibn al-Ḥasan ibn Alī al-Tamīmī al-Bakar al-Rāzī al-Syafī'ī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, hlm. 88.

<sup>59</sup> Al-Zamakhsharī secara tegas menyatakan hal serupa bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan,

Bagaimana dengan *Tafsir al-Hudā*? Bakri Syahid tidak menjelaskan secara panjang lebar makna kata *qawwām* dalam ayat tersebut. Ia menggunakan kata “pengayom” ketika memaknai kata *qawwām*. Menurutnya, laki-laki itu berkewajiban untuk mengayomi perempuan karena Allah telah memberikan keutamaan atas mereka dan sebab mereka memberi nafkah pada perempuan. Namun, agaknya arah pandangan Bakri mengenai makna kata *qawwām* bisa terbaca dalam tafsirannya pada lanjutan ayat, yakni kata *ṣāliḥāt*.<sup>60</sup> Bakri menjelaskan bahwa perempuan yang baik itu, “*anjagi lan biyantu kalenggahanipun kakung. Saget anggulawenthah dhidhikanipun dhateng putra-putra, boten tumindak selingkuh, lan saget ngubedaken punapa kaskava serta darbekipun simah, serta bhekti dumateng mara sepuh*”, bisa menjaga dan membantu posisi/kedudukan/kewibawaan/harga diri suami, bisa merawat dan memberikan pendidikan bagi anak-anak, tidak melakukan perselingkuhan, dan bisa memutar harta gono-gini rumah tangga dan apapun yang dimiliki suami, juga berbakti kepada mertua.

Dari penjelasan tersebut, terlihat bagaimana fungsi dan pembagian peran suami istri dalam urusan rumah tangga. Bakri melanjutkan, “*langkung-langkung tumraping tiyang jaler saya awrat tangger jawabipun, boten namung bab nafakah kemawon,...*”, terlebih kepada laki-laki yang berat tanggung jawabnya, bukan hanya dalam hal nafkah saja.

Sepintas, penafsiran Bakri dalam ayat ini seolah menunjukkan adanya bias patriarkhi

bisa memerintah dan melarangnya, sebagaimana perintah dan larangan seorang pemimpin terhadap rakyatnya, dengan alasan karena kelebihan yang diberikan oleh Allah terhadapnya, bukan karena alasan kebiasaan, diskriminasi, dan paksaan. Selain itu, juga karena suami berkewajiban membayar mahar dan nafkah bagi istrinya. Abī al-Qāsim Jār Allah Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* Juz 1, hlm. 523.

<sup>60</sup> Bakri Syahid, *Al-Hudā; Tafsir Qur'an Basa Jawi* cet. V, 141, catatan no.199 dan 200.

ketika menempatkan perempuan sebagai *konco wingking* yang harus selalu siap sedia menemani dan mendukung suami. Peran yang diidealkan seperti pengelola rumah tangga, sebagai pendukung karir suami, istri yang penurut dan ibu yang *mrantasi*. Sedangkan peran ideal untuk laki-laki adalah pencari nafkah keluarga, pelindung, “mengayomi”, dengan status sebagai kepala keluarga.<sup>61</sup>

### ANALISIS KONSTRUKSI GENDER

Untuk melihat bagaimana konstruksi gender dalam sebuah tafsir, apakah mengandung bias patriarkhi atau tidak, maka perlu melihat berbagai teori yang berbicara tentang gender.<sup>62</sup> Diantaranya adalah teori kesetaraan gender Mansour Fakih. Menurut teori ini, ketidakadilan gender (*gender role*) dan perbedaan gender (*gender differences*) termanifestasi dalam lima hal, yaitu a)

subordinasi, b) marginalisasi, c) stereotipe, d) violence, dan e) *double burden*.

Subordinasi<sup>63</sup> adalah anggapan bahwa perempuan itu lebih rendah atau tidak penting seperti adanya anggapan bahwa perempuan itu lebih emosional dan irrasional, maka ia tidak bisa memimpin dan oleh karena itu harus ditempatkan pada posisi yang tidak penting. Marginalisasi (pemiskinan)<sup>64</sup> baik di rumah tangga, tempat kerja, maupun dalam bidang kehidupan masyarakat lainnya. Proses ini berakibat pada pemiskinan ekonomi perempuan, seperti warisan untuk perempuan lebih sedikit dari pada laki-laki. Stereotipe<sup>65</sup> yaitu pelabelan negatif terhadap kaum perempuan, seperti perempuan bersolek dalam rangka memancing perhatian lawan jenisnya, maka setiap ada kasus kekerasan seksual selalu dikaitkan dengan label ini. Violence<sup>66</sup> yaitu kekerasan baik terhadap fisik maupun psikologis perempuan karena anggapan bahwa perempuan lebih lemah dibandingkan laki-laki. Adapun *double burden*,<sup>67</sup> yaitu beban kerja domestik yang lebih banyak bagi perempuan. Semua pekerjaan domestik dianggap sebagai tanggung jawab perempuan. Masuknya perempuan ke wilayah publik menjadikan perempuan menanggung dua beban sekaligus, yaitu domestik dan publik.

Apakah penafsiran yang disampaikan oleh Bakri Syahid terkesan bias gender atau tidak, akan dianalisis dengan menggunakan analisis teori ketidakadilan gender Mansour Fakih di atas. Secara ringkas, berikut adalah tabel penafsiran Bakri atas ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan,

<sup>61</sup> Tanti Hermawati, “Budaya Jawa dan Kesetaraan Gender”, Jurnal Komunikasi Massa Vol.1, No.1, Juli 2007, hlm. 21.

<sup>62</sup> Dua teori besar yang berbicara tentang gender adalah Teori Nature dan Teori Nurture. Teori-teori lain, yaitu Teori psikoanalisa (Sigmund Freud) 1856-1936 menyatakan bahwa perbedaan peran ditentukan oleh perkembangan psikoseksual, terutama masa *phallic stage*, ketika seorang anak mengaitkan identitas ayah dan ibunya dengan alat kelamin yang dimilikinya. Menurut Nasaruddin, teori ini terlalu sexist karena mengabaikan faktor lain yang berperan dalam pembentukan peran gender. Teori fungsionalis struktural (Talcott Parson) menyatakan bahwa sistem yang terintegrasi dari berbagai unsur menjadikan masyarakat stabil. Artinya, setiap unsur berfungsi menurut fungsinya. Perbedaan peran ditentukan oleh fungsi masing-masing untuk menjaga keutuhan masyarakat. Menurut Nasaruddin, teori ini merugikan perempuan karena melanggengkan kultur patriarkhi. Teori konflik menekankan pembagian kelas dan lebih berorientasi pada pertentangan antar kelas dan ekonomi, sehingga mengabaikan faktor-faktor lainnya. Teori sosio-biologi, menekankan gabungan antara sosial dan biologi yang lebih mengunggulkan kaum laki-laki. Reproduksi perempuan dianggap sebagai unsur yang menghambat dalam mengimbangi peran dan kekuatan laki-laki, dan teori-teori lainnya.

<sup>63</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Islam* cet. ke-7 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 15-16.

<sup>64</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Islam* cet. ke-7, hlm. 13-15.

<sup>65</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Islam* cet. Ke-7, hlm. 16-17.

<sup>66</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Islam* cet. Ke-7, hlm. 17-20.

<sup>67</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Islam* cet. Ke-7, hlm. 21-23.

Tema	Penafsiran	Analisis Konstruksi Gender
<p>Ganjaran amalan perbuatan (Ali Imron: 196)</p> <p>Q.S. al-Naḥl (16): 97</p>	<p>Laki-laki itu adalah anak dari pria dan wanita, begitu pula perempuan, adalah anak dari pria dan wanita, semuanya sama, di bab iman dan amal, semuanya sama.</p> <p>Dalam asas hukum Islam, siapapun, baik laki-laki maupun perempuan akan mendapatkan pahala yang sama dari amal shalih yang dikerjakan berdasarkan iman. Jadi, jika bukan amal shalih, maka tidak mendapatkan pahala. Makanya dalam Islam, tidak ada pernyataan, “orang perempuan itu surga menumpang, neraka terbawa serta”. Yang benar, Islam itu agama yang demokratis, agama yang berdasar hak dan kewajiban. Seperti halnya emansipasi yang diajarkan oleh RA. Kartini adalah supaya wanita memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan pria, baik dalam hal pendidikan maupun pengajaran. Dasar gagasan emansipasi ini adalah agama Islam dan demokratis.</p>	<p>Dalam masalah ini, terlihat jelas Bakri mengusung kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, tidak ada pembedaan dalam hal apapun. Dari lima unsur ketidakadilan gender yang ditawarkan Mansour Fakih, penafsiran Bakri tidak mengandung satu pun.</p> <p>Bakri bahkan mengangkat salah satu falsafah yang sangat mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat Jawa, yaitu <i>wong wadon iku suwargo nunut, neraka katut</i>, sebagai sesuatu yang sangat berlawanan dengan ajaran Islam. Artinya, lewat karyanya ini, Bakri tidak hanya berusaha menafsirkan al-Qur’an, namun juga mengintegrasikan dengan konteks budaya Jawa yang berkembang.</p>
<p>Asal-usul Penciptaan Manusia</p> <p>Q.S. al-Nisā (4): 1</p> <p>Q.S. al-Ṣaffāt (37): 11</p>	<p>Menurut pendapat para ulama jumbuh ahli tafsir, Allah SWT menciptakan perempuan (Siti Hawa) dari tulang rusuk laki-laki (Nabi Adam), hal ini sebagaimana diriwayatkan Imam Bukhari Muslim. Sebagian ulama yang lain menjelaskan bahwa perempuan diciptakan dari unsur yang sama seperti Nabi Adam, yaitu tanah</p> <p>Sudah jelas (logis) bahwa Allah menjadikan manusia itu dari unsur tanah yang lengket atau dari buah cinta / sperma. Hal ini lebih mudah daripada menciptakan langit, tata surya, bulan, malaikat dan segala cipta di dunia</p>	<p>Dari sekian pendapat mengenai asal-usul penciptaan manusia, Bakri lebih setuju pada pendapat yang menyatakan bahwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan diciptakan dari unsur tanah yang lengket atau dari buah cinta / sperma.</p> <p>Dalam masalah ini, Bakri sekali lagi mengusung tema kesetaraan dalam penafsirannya, tidak condong kepada pendapat ulama yang terkesan men”subordinasi” perempuan, meskipun pendapat itu sangat populer.</p> <p>Penafsiran Bakri ini tampaknya mengintegrasikan antara penafsiran al-Qur’an dengan ilmu sains, walaupun tidak secara tegas diungkapkannya.</p>
<p>Formula Waris</p> <p>1:2 Q.S. al-Nisā (4): 4</p> <p>Q.S. al-Qaṣaṣ (28): 23-28</p>	<p>Bagian laki-laki itu dua kali lipat bagian perempuan sebab pria berkewajiban memberikan mas kawin dan nafkah</p> <p>Adanya prototipe pada pembagian gono-gini dalam syariat Islam berdasarkan falsafah “sing lanang mikul, dhene sing wadon nggendhong” (yang laki-laki memikul dan yang perempuan menggendong). Sebenarnya semua ajaran agama tentunya bertujuan untuk mengukuhkan stabilitas sosial dan untuk perkembangan ekonomi</p>	<p>Jika dalam masalah ganjaran amal dan perbuatan, Bakri menempatkan falsafah Jawa berlawanan dengan ajaran al-Qur’an, maka dalam masalah warisan, ia memadukan keduanya. Falsafah Jawa, <i>sing lanang mikul, dhene sing wadon nggendhong</i>, menurutnya sejalan dengan ajaran al-Qur’an bahwa bagian warisan perempuan adalah separuh bagian waris untuk laki-laki. Jika dilihat dari teori Mansour Fakih, maka penafsiran Bakri ini mengandung unsur marginalisasi (pemiskinan) terhadap kaum perempuan.</p> <p>Akan tetapi jika dilihat kembali pernyataan Bakri yang mengatakan bahwa kewajiban menafkahi itu adalah kewajiban laki-laki, sebagaimana yang berlaku dalam adat Jawa, maka hal ini dinilai adil.</p>

Tema	Penafsiran	Analisis Konstruksi Gender
Poligami Q.S. al-Nisā (4): 3	Berlaku adil dalam rumah tangga, gilir waktu, pakaian, makanan, dan kebutuhan rumah tangga yang lain wajib dilakukan dengan adil. Jika tidak sanggup, maka cukup beristri satu saja. Menurut Undang-undang Perkawinan Republik Indonesia, melakukan poligami harus mendapatkan izin dari istri pertama. Hal serupa juga berlaku di Mesir dan Turki	Menurut Bakri, poligami itu diperbolehkan, akan tetapi ia juga menekankan adanya kesanggupan berbuat “adil” pihak laki-laki terhadap perempuan. Menurut penulis, poligami bisa dikategorikan sebagai tindak violence (kekerasan), berupa psikologi. Perempuan yang dimadu/dipoligami pada hakikatnya tidak akan pernah bisa seratus persen ikhlas hatinya. Dan fakta seperti ini tidak bisa dipungkiri. Contoh nyata adalah Istri-istri Nabi Muhammad. Walaupun berkedudukan mulia selaku Ummul Mukminin, mereka juga mengalami kecemburuan satu sama lain dalam hal berumah tangga. Jika dilihat dari perspektif Fazlur Rahman, terlihat adanya upaya menangkap nilai moral ayat dalam penafsiran Bakri Syahid. ia cenderung membela perempuan dalam masalah ini. <sup>68</sup>
Kepemimpinan dalam Rumah Tangga Q.S. al-Nisā (4): 34	Seperti menjaga dan membantu posisi/ kedudukan/kewibawaan/harga diri suami. Bisa merawat dan memberikan pendidikan bagi anak-anak, tidak melakukan perselingkuhan, dan bisa memutar harta gono-gini rumah tangga dan apapun yang dimiliki suami, juga berbakti kepada mertua. Lebih-lebih kepada laki-laki yang berat tanggungjawabnya, bukan hanya bab nafkah saja, yang penting bisa mantap mengikuti tuntunan yang baik-baik.	Penafsiran Bakri dalam ayat ini menjelaskan bagaimana pembagian tugas dan peran suami istri dalam rumah tangga. Tugas domestik berupa merawat dan mendidik anak-anak adalah tugas perempuan. Selain itu, perempuan juga harus selalu menjaga wibawa dan harga diri suami. Sedangkan laki-laki adalah pencari nafkah. Tugas tambahan bagi perempuan adalah memutar dan membelanjakan harta rumah tangga, dan berbakti kepada mertua. Hal ini seolah menggambarkan bagaimana tradisi pembagian tugas istri dalam budaya Jawa yang diistilahkan dengan <i>kanca wingking</i> . Artinya terlihat jelas bagaimana relevansi kandungan tafsirya dengan budaya perempuan Jawa waktu itu. Jika dilihat dengan teori Mansour Fakih, terlihat adanya subordinasi terhadap perempuan dalam penafsiran Bakri karena ia menempatkan perempuan dalam posisi yang harus selalu setia mendukung apapun yang dilakukan oleh suaminya plus tugas domestik yang diembannya.

<sup>68</sup> Dalam sejarah hidupnya, Bakri melakukan poligami ketika ia telah memasuki usia pensiun. Ia menikahi anak didiknya yang berasal dari Gunungkidul. Ada beberapa alasan yang menyebabkan ia berpoligami, yaitu istrinya yang tidak bisa memberikan keturunan lagi pasca meninggalnya sang putra, dan dorongan dari keluarga, terutama ayahnya agar ia menikah lagi demi melanjutkan keturunannya. Dorongan dari keluarga ini jauh ia terima sebelum ia memasuki usia

pensiun. Pasca menikah, Bakri dikaruniai dua orang putra-putri yang diberi nama sebagaimana putranya yang telah meninggal. Dan karena desakan tugas, Bakri tinggal di Jakarta dengan memboyong istri keduanya, sedangkan istri pertama tetap tinggal di Yogyakarta. Informasi mengenai kehidupan keluarga Bakri sangat minim sebagaimana informasi mengenai kehidupan pribadi Bakri sendiri.

## PENUTUP

Tafsir al-Huda sebagai salah satu representasi tafsir Jawa ditulis oleh Bakri Syahid pada kurun abad ke-20 awal. Melalui karya tafsirnya, Bakri berusaha menampilkan penafsiran yang berbeda dengan penjelasan tafsir pada umumnya. Hal ini bisa dicermati dari penjelasan tafsirnya yang sarat akan nilai-nilai kultural Jawa yang begitu kental. Hal ini tentu saja tidak terlepas dari pengaruh kondisi sosio-kultur yang melingkupi penulisan Tafsir al-Hudā yang sangat beragam. Selain nuansa budaya Jawa dan akulturasinya dengan budaya lain yang melingkupi kehidupan penulis, latar belakang sebagai seorang militer dan akademisi juga menjadi sisi lain yang mempengaruhi kandungan tafsir al-Huda

Terkait penafsiran ayat-ayat yang mengandung tema kesetaraan gender, Bakri terkadang mengapresiasi, menyetujui, dan menolak status dan peran perempuan yang berkembang dalam budaya Jawa dalam tafsirnya. Hal ini penulis analisa dari kelima contoh penafsiran ayat yang telah dipaparkan sebelumnya, yaitu terkait ganjaran amal perbuatan, asal-usul penciptaan manusia, poligami, formula warisan 1:2, dan kepemimpinan dalam rumah tangga. Untuk melihat adanya bias gender atau tidak, penulis mencoba menganalisisnya dengan menggunakan analisis teori ketidakadilan gender Mansour Fakih. Menurut teori ini, ketidakadilan gender (*gender role*) dan perbedaan gender (*gender differences*) termanifestasi dalam lima hal, yaitu a) subordinasi, b) marginalisasi, c) stereotipe, d) violence, dan e) *double burden*.

Dalam tiga penafsiran pertama (ganjaran amalan perbuatan, asal-usul penciptaan manusia, dan poligami), Bakri nampaknya mengusung kesetaraan. Sedangkan dua hal lainnya ( dalam hal formula waris 1:2 dan kepemimpinan dalam rumah tangga), penafsirannya nampak mengandung unsur subordinasi dan marginalisasi terhadap

perempuan. Arah kecenderungan Bakri menunjukkan bahwa penafsirannya mengakomodir tradisi yang berlaku bagi perempuan dan laki-laki di masa itu dalam budaya Jawa (laki-laki sebagai pencari nafkah dan perempuan dengan tugas domestiknya yang berimplikasi pada bentuk formula waris 1:2).

## DAFTAR PUSTAKA

- Abrar, Indal. "al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān karya al-Qurṭūbī" dalam *Studi Kitab Tafsir menyuarakan Teks yang Bisu*, ed. Rafiq. Yogyakarta: TERAS, 2004.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'ān Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Ahmed, Leila. *Perempuan dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. M. Nashrulloh. Jakarta: Lentera, 2000.
- Al-Syafi'i, Fakh al-Dīn Maḥmūd ibn Umar ibn al-Ḥusain ibn al-Ḥasan ibn Alī al-Tamīmī al-Bakar al-Razī. *Mafātiḥ al-Ghaib*. Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009.
- Al-Ṭabarī, Abī Ja'far ibn Jarir. *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl āyāt al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Zamakhsyarī, Abī al-Qāsim Jār Allah Muhammad ibn 'Umar. *al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Mesir: Maktabah wa Maṭbū'ah Muṣṭafā al-Bābiy al-Ḥalabiy, t.th.
- Baidan, Nasruddin. *Tafsir bi al-Ra'yi, Upaya Penggalan Konsep Perempuan dalam al-Qur'ān*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Faisol, M. *Hermeneutika Gender; Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muḥiṭ*. Malang: UIN Maliki Press, 2012.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Islam* cet. ke-7. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Fakih, Monsour. "Posisi Perempuan dalam Islam; Tinjauan dari Analisis Gender", dalam *Membincang Feminisme, Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Gusmian, Islah. Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik. *Ṣuḥuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016.
- Handayani, Christina S. dan Ardhian Novianto, *Kuasa Perempuan Jawa*. Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2004.
- Hermawati, Tanti. "Budaya Jawa dan Kesetaraan Gender", *Jurnal Komunikasi Massa* Vol.1, No.1, Juli 2007.
- Huda, Nurul. *Penafsiran Politik; Kajian atas Tafsir al-Huda Karya Kolonel Bakri Syahid*. Banten: Pustaka Qi Falah, 2014.
- Ilyas, Yunahar. *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an; Studi Pemikiran Para Mufassir*. Yogyakarta: LABDA PRESS, 2006.
- Istibsyaroh, *Hak-hak Perempuan: Relasi Gender menurut Tafsir al-Sya'rawi*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Mernissi, Fatima -Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, terj. Team LSPPA. Yogyakarta: LSPPA-Yayasan Prakarsa, 1995.
- Muhsin, Amina Wadud. *Perempuan di dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Muhsin, Imam. *Tafsir al-Qur'an dan Budaya Jawa: Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Hudā Karya Bakri Syahid*. Yogyakarta: Disertasi UIN Suka, 2008.
- Mustofa, Misbah. *Tāj al-Muslimīn min Kalāmi Rabb al-'Ālamīn*. Tuban: Majlis Ta'lif wa al-khaṭṭaṭ, 1989.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis; Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan, Studi Pemikiran Riffat Hasan tentang Isu Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Nasution, Khoiruddin. *Fazlur Rahman tentang Perempuan*. Yogyakarta: Tazzafa, 2002.
- Syahid, Bakri. *Al-Hudā; Tafsir Qur'an Basa Jawi* cet. V. Yogyakarta: PT. Bagus Arafah, 1987.
- Syihab, Quraish. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- Shihab, Quraish. *Wawasan al-Qur'an* cet. XIX. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).
- Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- Zuhdi, Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.