

KONTRIBUSI RAGAM QIRAAT TAFSIRIYAH DALAM PENAFSIRAN AYAT BERNUANSA GENDER; TELAAH QS. AN- NISA AYAT 24

Hilmy Pratomo

Email: hilmypratomo@yahoo.com

Universitas Sains Al-Qur'an Jawa Tengah di Wonosobo

Abstrak

Sentralitas Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk tercermin dari dua gerak sekaligus, yaitu gerak sentrifugal dan gerak sentripetal. Dalam gerak sentrifugal Al-Qur'an mendorong kepada umat Islam untuk melakukan usaha interpretasi atas ayat-ayatnya. Sebaliknya dalam gerak sentripetal umat Islam terdorong untuk mengembalikan berbagai problematikanya kepada Al-Qur'an. Sebagai kitab petunjuk, Al-Qur'an memiliki kekhasan yaitu bisa dibaca dengan berbagai variasi pembacaan (*qira'at*). Dengan demikian menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab suci yang *multiple meaning* atau mengandung banyak kemungkinan makna. Artikel ini mengkaji tentang ragam pendapat terkait relasi antara Al-Qur'an dan *qira'at*, keabsahan penafsiran dengan pendekatan ragam *qira'at* dan implikasinya terhadap penafsiran ayat bernuansa gender (QS. An-Nisa: 24). Dengan menggunakan pendekatan ragam *qira'at* dan sejarah perkembangan *qira'at* disimpulkan bahwa praktek nikah mut'ah memang pernah dilegalkan pada masa itu. Hal ini berdasarkan petunjuk dari *qira'at tafsiriyyah* yang diriwayatkan oleh sahabat Abdullah Ibn Mas'ud.

Kata Kunci: *qira'at tafsiriyyah, multiple meaning, ayat bernuansa gender, ragam qira'at*

A. PENDAHULUAN

Sudah menjadi konsepsi bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah, kitab suci dan menjadi sumber otoritatif. Sebagai sumber utama setiap bagian dari al-Qur'an akan dijadikan *hujjah*. Tidak mengherankan pula jika adakalanya setiap ayat terdapat penafsiran yang sangat beragam. Lebih-lebih jika dalam ayat yang ditafsirkan itu terdapat *qira'at* yang berbeda dan berimplikasi pada perbedaan makna.

Maraknya geliat intelektual dalam mengembangkan penafsiran al-Qur'an dengan mempertimbangkan keragaman *qira'at*, mau tidak mau juga perlu mengkaji antara relasi *qira'at* dengan al-Qur'an itu sendiri. Maka salah satu aspek yang penting dibahas adalah relasi strategis antara *qira'at* dan al-Qur'an. Apakah keduanya merupakan dua entitas yang mutlak sama, ataukah kedua berbeda sama sekali atau mungkin kedua memiliki relasi simbiosis. Hal ini penting agar ada suatu jaminan bahwa ragam *qira'at* yang digunakan dalam penafsiran adalah bagian dari al-Qur'an yang *mutawatir*.

Salah satu dari ayat-ayat dalam al-Qur'an menyinggung persoalan gender. Dalam hal ini yang dimaksud dengan ayat-ayat gender adalah ayat-ayat dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan status dan peran laki-laki maupun perempuan.¹ Lebih lanjut menurut Nasaruddin Umar, kata kunci untuk mengetahui ayat-ayat gender ialah semua istilah yang sering digunakan untuk menyebut laki-laki dan perempuan.

Secara normatif kecenderungan al-Qur'an jelas memihak pada persamaan antara laki-laki dan perempuan. Adapun yang membedakannya adalah sejauh mana nilai pengabdian dan ketaqwaannya kepada Allah semata. Oleh sebab itu, kaum wanita sudah sepatutnya mendapatkan perlakuan yang setara dengan kaum pria, sebab selama ini seolah terpinggirkan dengan kelemahannya. Selain itu munculnya doktrin agama yang tidak tepat, sehingga muncul anggapan bahwa ajaran Islam telah menyudutkan mereka.

Sementara itu, ada pihak yang beranggapan bahwa hal ini bisa terjadi karena penafsir al-Qur'an didominasi oleh ideologi patriarkhi, sebab mayoritas mereka adalah kaum laki-laki sehingga mereka kurang mengakomodir kepentingan perempuan. Dengan demikian dirasa penting untuk mengkaji makna al-Qur'an dari sudut *qira'at* terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan persoalan gender.

¹ Nasarudin Umar, *Kajian kritis terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)*, dalam Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 118.

B. Budaya Patriarki: Sumber Ketidakadilan Gender

1. Perempuan Sebelum Kedatangan Islam

Kedudukan wanita pada masa *jahiliyah* sampai menjelang turunnya al-Qur'an sangat tidak menguntungkan. Wanita dipandang sebagai makhluk "kelas dua" yang tidak patut untuk dihargai. Wanita tidak hanya dipandang sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang rendah, lebih dari itu ia juga dihargai layaknya barang yang bisa diwariskan dan diperlakukan seperti budak.² Wanita juga diperlakukan jauh dari keadilan, dimana pada masa itu ia seperti tidak memiliki kekuasaan apa-apa untuk menentukan jalan hidupnya sendiri dan dalam relasi sosial. Pada masa itu peran mereka terbatas pada wilayah domestik dan cenderung dalam rangka melayani kebutuhan seksual laki-laki.³

Al-Qur'an menginformasikan bilamana lahir bayi perempuan, maka mereka menjadi marah. Kelahiran bayi perempuan tidak ubahnya seperti berita buruk yang harus ditutup rapat-rapat.⁴ Oleh karena itu tidak mengherankan jika masyarakat Arab pra Islam biasa membunuh bayi-bayi perempuan mereka hidup-hidup.⁵ Penyebabnya adalah kelahiran anak perempuan dianggap akan menambah beban ekonomi atau kekhawatiran akan kemiskinan, dalam hal ini perempuan menjadi alternatif untuk dikorbankan mengingat posisinya dalam masyarakat yang tidak produktif sebagaimana laki-laki. Selain itu sebagai persembahan kepada Tuhan atas nama Tuhan, sebagaimana halnya Nabi Ibrahim mengorbankan Ismail, kemudian demi mempertahankan status sosial dan mencegah datangnya aib dalam keluarga.⁶

Terkait dengan urusan perkawinan, wanita seringkali diperlakukan tidak manusiawi. Seperti dipaksa kawin, dipoligami tanpa ada batasan, ditukar, disetubuhi (budak) untuk dijual anaknya. Pada masa itu kawin kontrak menjadi trend dan tentu orientasinya adalah kepuasan seksual belaka.⁷ Seorang suami diperbolehkan untuk saling tukar menukar istri. Dalam beberapa kasus jika suami tidak dapat

² Nurun Najwah, *Perempuan dalam Sejarah Awal Islam*, dalam jurnal *Esensia* vol. 7, No.1, Januari 2006, hlm. 78-79.

³ Hussein Muhammad, *Tafsir Al-Qur'an Dalam Perspektif Perempuan*, ttp, hlm. 87.

⁴ QS. 16: 58-59

⁵ Nurun Najwah, *Perempuan*, ... hlm. 77.

⁶ Nasaruddin Umar, *Dekonstruksi Pemikiran Islam Tentang Persoalan Gender*, dalam *Pemahaman Islam Dan Tantangan Keadilan Gender*, (Yogyakarta: Gama media, 2002), hlm. 12.

⁷ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSSPA, 2000), hlm. 35-40.

menjalankan tugasnya dengan baik (impoten) maka perempuan akan dikirimkan kepada lelaki lain untuk disetubuhi hingga hamil dan melahirkan. Keadaan ini menunjukkan bahwa perempuan dianggap sebagai obyek seksual saja.

Realitas ini tidak bisa dipisahkan dari kondisi geografis suatu tempat, dalam hal ini masyarakat Arab yang menganut sistem patriarkhi. Sistem patriarki sendiri mengindikasikan adanya dominasi laki-laki atas perempuan, dimana posisi penting dipegang oleh laki-laki. Laki-laki bertanggungjawab untuk mencari nafkah, mempertahankan keutuhan *qabilah* sampai usaha meraih kemenangan dalam perang untuk mendapatkan *ghanimah*.

Umar bin Khattab pernah memberikan kesaksian atas kondisi umum kaum perempuan pada masa Arab pra Islam di atas. Beliau mengatakan, “Kami bangsa Arab sebelum Islam tidak menganggap apa-apa terhadap perempuan. Tetapi begitu nama mereka disebut-sebut Tuhan (dalam al-Qur’an), kami baru mengetahui bahwa ternyata mereka mempunyai hak-hak atas kami”.⁸ Beberapa penjelasan tentang keberadaan perempuan di atas, meskipun tidak menyeluruh namun setidaknya dapat memberi gambaran sebuah wajah patriarkhis dalam konstruksi sosial-budaya masyarakat Arab pra Islam.

2. Perempuan Setelah Kedatangan Islam

Diatas landasan konstruksi sosial inilah Islam datang untuk membangun konstruksi sosial-budaya baru ke arah yang lebih beradab dan berkeadilan. Lahirnya Islam membawa perubahan yang signifikan, diantaranya perubahan pengelompokan masyarakat yang berdasarkan pada darah, daerah, ras, suku bangsa semuanya melebur dalam institusi *ummah*.⁹ Dengan reformasi ini orang-orang Badui yang dulunya terisolasi di desa dapat mengakses dan tinggal di perkotaan sebaliknya orang kota dapat berkunjung ke pedesaan. Konstruksi sosial ini secara bertahap membaik termasuk di dalamnya perkembangan pola relasi jender.

Setelah kedatangan Islam muncul larangan penguburan bayi hidup-hidup, larangan menjadikan perempuan sebagai warisan, larangan menceraikan perempuan senaknya, perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama dihadapan-Nya serta harus mempertanggungjawabkan semua perbuatan kepada-Nya.

⁸ Hussein Muhammad, *Tafsir Al-Qur’an ...*, hlm. 88.

⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 130.

Dalam melakukan reformasi ini Nabi Muhammad memberikan keteladanan dengan membanggakan anak perempuannya dan menggendongnya di depan umum. Selain itu Nabi juga memberikan contoh bagaimana ia memperlakukan putri-putrinya, Ruqayyah, Umi Kultsum, Fatimah dengan sangat baik di tengah-tengah masyarakat yang malu memiliki anak perempuan.¹⁰

Nabi Muhammad juga memperjuangkan hak-hak perempuan dalam persoalan warisan. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan Nabi bahwa perempuan memiliki hak waris. Perubahan besar ini pada mulanya tidak mendapat dukungan dari sahabat, sebab bagaimana mungkin wanita layak mendapat hak waris sedangkan dia tidak memiliki kewajiban untuk mencari nafkah dan pergi ke medan perang.

C. Seputar Relasi antara Al-Qur'an dan *Qira'at*

Selama ini informasi yang gencar berkembang adalah perbedaan *qira'at* tidak lain untuk mempermudah umat Islam dalam membaca al-Qur'an. Hal tersebut tidaklah salah, namun dalam prakteknya perbedaan *qira'at* juga berimplikasi terhadap perbedaan makna. Tegasnya konsekuensi logis adanya keberagaman *qira'at* adalah melahirkan keberagaman makna. Dari itu sangat urgen untuk menelisik lebih jauh relasi antara *qira'at* dengan al-Qur'an, sebab tidak semua *qira'at* yang berkembang itu adalah al-Qur'an.

Sejauh ini setidaknya ada tiga pola hubungan antara *qira'at* dengan al-Qur'an. Hubungan antara al-Qur'an dengan *qira'at* ini berbuah munculnya tiga karakter hubungan yakni integralistik, sekularistik, dan simbiotik.¹¹ Ketiganya sebagaimana diuraikan lebih lanjut sebagaimana berikut:

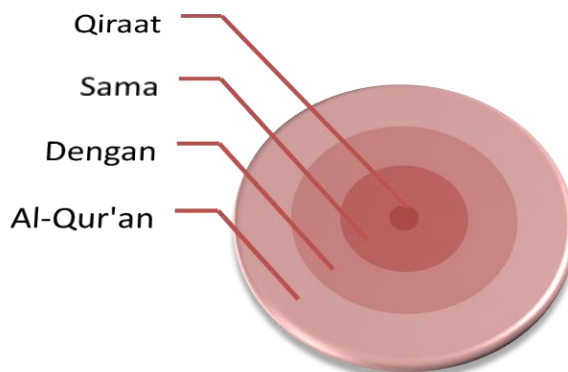
1. Hubungan Integralistik

Pendapat ini disampaikan oleh Dr. Muhammad Salim Muhsin, menurutnya antara al-Qur'an dengan *qira'at* merupakan dua entitas dalam satu makna. Argumentasinya ini didasarkan pada pendekatan linguistik, bahwa term "al-Qur'an" merupakan bentuk *mashdar* yang disandarkan dari kata *qira'at*. Dasar dari pernyataan tersebut juga diperkuat oleh hadis yang menjelaskan turunnya al-Qur'an juga disertai secara serentak dengan turunnya *qira'at* berupa tujuh macam model bacaan.¹² Ilustrasinya adalah sebagai berikut:

¹⁰ Nurun Najwah, *Perempuan*, ... hlm. 81.

¹¹ Abdul Qoyum bin Abdul Ghofur as-Sindi, *Ulum al-Qiro'at* (Beirut Lebanon: Darul Basyairul Islamiyyah, 2001), Hlm. 21.

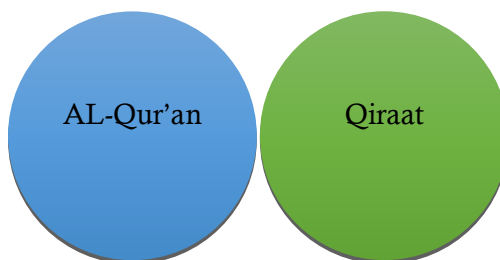
¹² Abdul Qoyum bin Abdul Ghofur as-Sindi, *Ulum al-Qiro'at* (Beirut Lebanon: Darul Basyairul Islamiyyah, 2001), Hlm. 22.



2. Hubungan Sekularistik

Pendapat ini diutarakan oleh Imam Badruddin az-Zarkasyi (w. 794 H). Menurutnya, *qira'ât* dan al-Qur'an adalah dua entitas yang berbeda. Dasar dari argumentasi az-Zarkasyi esensi al-Qur'an sendiri merupakan wahyu yang turun kepada Nabi Muhammad SAW sebagai kemu'jizatan dan sebagai penjelasan bagi seluruh alam.¹³ Sedangkan *qira'ât* adalah perbedaan-perbedaan yang hanya terletak pada lafadz al-Qur'an yang sebagian berupa *takhfif* (peringanan bacaan), *tasydid* (pemberatan bacaan), dan lain sebagainya. *Qira'ât* hanyalah menjadi teknis membaca teks luar, tidak sampai menyentuh sisi terdalam dari al-Qur'an. *qira'ât* lebih menempatkan konteksnya pada pertuturan kata dan percakapan.

Ilustrasi al-Qur'an dan *qira'ât* sebagai dua entitas yang berbeda:



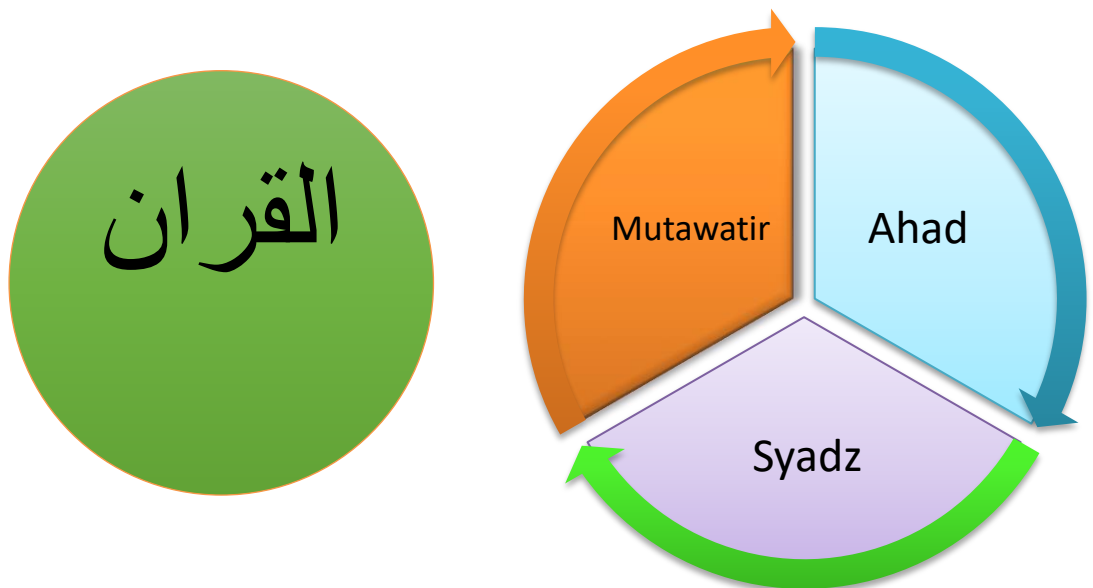
3. Hubungan Simbiotik

Hubungan simbiotik ini merupakan pendapat Dr. Muhammad Ismail. Menurutnya antara *qira'ât* dengan al-Qur'an tidak bisa dibedakan

¹³ Abdul Qoyum bin Abdul Ghofur as-Sindi, *Ulum al-Qiro'at* (Beirut Lebanon: Darul Basyairul Islamiyyah, 2001), hlm. 22.

secara sepenuhnya sebagaimana juga tidak bisa disamakan secara sepenuhnya. Antara keduanya terdapat ikatan yang kuat sebagaimana korelasi antara salah satu organ tubuh dengan keseluruhan tubuh manusia. Organ-organ tubuh menjadi bagian-bagian yang menyusun keseluruhan tubuh jasmaniah. Terdapat dua hal yang membedakan antara al-Qur'an dengan *qira'at*, pertama, tidak semua ayat al-Qur'an mengandung *qira'at*, kedua, *qira'at* ada yang *syadz*, *aha*, *maudhu'* sedangkan al-Qur'an secara definitive keseluruhannya *mutawatiir*. Secara sederhana dapat diambil kesimpulan bahwa hanya *qira'at mutawatiir* saja yang menjadi bagian dari al-Qur'an. Agaknya penulis lebih cenderung kepada pendapat yang ketiga ini, dimana antara al-Qur'an dan *qira'at* memiliki relasi simbiotik. Kesimpulan di atas sejalan dengan pendapat Dr. Muhammad Saifuddin yang menyatakan dengan tegas bahwa *qira'at* identik dengan al-Qur'an.

Lihat Ilustrasi berikut:



D. Keragaman *Qira'at* dan Implikasinya pada Penafsiran

1. Persoalan Nikah Mut'ah (QS. An-Nisa ayat 24)

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُجَلَ لَكُمْ مِمَّا
وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۚ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ

فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۚ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

24. dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki sebagai ketetapan-Nya atas kamu. dan Dihalalkan bagi kamu selain yang demikian mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan Tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

2. Ikhtilaf al-Qira'at

Secara umum Imam *qiraat* seperti Ibnu Katsir, Nafi', Abu Amru, Ibnu 'Amir, Asim, Kasâi, Hamzah, Abu Ja'far dan Ya'qub tidak ada perbedaan dalam membaca ayat ini. Jikalau ada hanya terletak pada perbedaan *harakat* saja, seperti dalam *lafadh* (والمحصنات) dimana mayoritas Ulama membaca fathah pada huruf *shad*-nya, sementara itu Talhah bin Masraf, Hasan dan Ilqimah membacanya dengan mengkasrahkan huruf *shad*-nya dan Yazid bin Qutaib membacanya dengan *dhommah* mengikuti harakat huruf *mim* di depannya.¹⁴

a) وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

- Imam Ibnu Katsir, Nafi', Abu Amru, Ibnu 'Amir, 'Ashim, Kasâi, Hamzah, Abu Ja'far dan Ya'qub membaca potongan ayat di atas dengan mem-fathah-kan huruf *shad*.
- Talhah bin Masraf, dan 'Ilqimah, membaca *shad* pada ayat di atas dengan harakat kasrah.
- Imam Kasâi membaca *shad* pada ayat ini dengan *fathah*, namun selain ayat di atas dengan *kasrah*.
- 'Ilqimah membacanya dengan *kasrah* pada seluruh al-Qur'an.
- 'Akbariy mengatakan mayoritas ulama *qurro'* membaca huruf *shad* dengan harakat fathah.¹⁵

b) كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ

¹⁴ Abdul Latif al-Khatib, *Mu'jam al-Qiraat*, (Damaskus: Dâr Sa'duddin, 2000), hlm 49.

¹⁵ Abdul Latif al-Khatib, *Mu'jam ...*, 48.

- Mayoritas *qurro'* membaca huruf *ba'* dengan harakat *fathah*.
- Abu Haywah dan Muhammad bin Samif al-Yamani membaca kata **كتاب** dengan *fi'il madhi* (كُتِبَ) kemudian merafa'kan kata setelahnya.
- Diriwayatkan dari Muhammad bin Samif al-Yamani dia membaca **كتاب** dengan *jama'* dan *rafa'* (كُتِبُ) yang berarti *farâidhuhu* (kewajiban-kewajiban).¹⁶

c) وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

- Ibnu Mas'ud membacanya tanpa huruf *wawu*.
- Imam Hamzah, Kasâi, Hafs dari 'Ashim, Khalaf, Hasan, Abu Ja'far, Ya'qub, Muthowwi'i membacanya *wa uhilla* atau *mabni maful*. Hal ini karena *ma'tuf* pada kata *hurrimat* pada ayat sebelumnya.
- Imam Ibnu Katsir, Nafi', Abu Amru, Ibnu Amir, Mufaddol, Abu Bakar dari 'Ashim, dan Muhammad bin Samif al-Yamani membacanya *wa ahalla lakum* dengan *harakat fathah* pada huruf *alif* dan *kha*.¹⁷

d) ۞ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

Ubay bin Ka'b , Ibnu Abbas, Ibnu Jabir, Ibnu Mas'ud membacanya *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مَّسْمُومٍ* , yaitu dengan menambahkan *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ* setelah *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ*. Ibnu Abbas berkata kepada Abu Nadrah *hakadza anzala Allah* (seperti ini Allah menurunkannya). Dalam kaitannya dengan ini At-Tabari mengomentari bahwa bacaan di atas berbeda dengan mushaf umat Islam dan tidak dibenarkan seseorang menambahkan sesuatu ke dalam al-Qur'an.¹⁸

3. Implikasi Makna

Konteks ayat di atas adalah kelanjutan dari ayat sebelumnya yang membicarakan tentang wanita-wanita yang tidak boleh nikahi. Selain itu ayat ini secara jelas membatalkan bentuk-bentuk hubungan pernikahan yang dikenal dalam masyarakat jahiliyah.

¹⁶ Abdul Latif al-Khatib, *Mu'jam ...*, 49.

¹⁷ Abdul Latif al-Khatib, *Mu'jam ...*, 49-50.

¹⁸ Abdul Latif al-Khatib, *Mu'jam ...*, 50.

Imam Bukhari meriwayatkan melalui Aisyah, pada masa jahiliyah dikenal ada empat cara pernikahan. *Pertama*, pernikahan sebagaimana kita kenal sekarang, dimana dimulai dengan meminang kepada orang tua/wali perempuan, membayar mahar kemudian menikah. *Kedua*, adalah seorang suami memerintahkan istrinya apabila telah suci dari haid untuk menikah (berhubungan seks) dengan seseorang, bilamana ia telah hamil, maka dia kembali untuk digauli suaminya, hal ini dilakukan untuk mendapatkan keturunan yang baik. *Ketiga*, sekelompok laki-laki menggauli perempuan, jika dia hamil dan melahirkan maka ia memanggil sekelompok orang tersebut, kemudian ia menunjuk salah satu diantara mereka untuk dinisbahkan kepadanya nama anak itu. *Keempat*, hubungan seks yang dilakukan oleh wanita tuna susila, dimana dia memasang bendera/tanda di pintu-pintu rumah mereka dan melakukan hubungan dengan siapa yang dia suka.¹⁹ Setelah kedatangan Islam, praktek pernikahan jahiliyah di atas dilarang, kecuali nomer satu.

Kata kunci dalam kajian ini adalah potongan ayat *فما استمتعتم به منهن*, dimana mayoritas ulama sunni memahaminya dalam artian menikmati hubungan pernikahan yang dijalin dengan normal dan karena penekanannya pada kenikmatan hubungan jasmani maka maskawin dinamakan (*الجر*) yang secara harfiah maknanya upah atau imbalan.²⁰ Namun ketentuan al-Qur'an menyatakan bahwa walaupun seorang suami belum melakukan hubungan seks, tapi telah menjanjikan sejumlah maskawin, maka paling tidak ia harus membayar separuhnya.²¹

Ulama syiah berpendapat bahwa kata (*استمتعتم*) menunjuk pada nikah mut'ah, dimana seorang laki-laki menikahi perempuan sampai batas waktu tertentu, disaksikan dua saksi dan dengan izin dari walinya.²² Pendapat ini mereka perkuat dengan *qiraat* dari beberapa sahabat nabi seperti, Ubay bin Ka'b, Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud yang menambahkan *الى اجل مسمى* yang berarti sampai waktu tertentu setelah *فما استمتعتم به منهن* menjadi *فما استمتعتم به منهن*

¹⁹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid II, (Jakarta: Lentera Hati, ttp), jilid II. hlm. 399-400.

²⁰ Quraish Shihab, *Tafsir*, ... hlm. 403.

²¹ QS. Al-Baqarah ayat 237.

²² At-Tabari, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an*, (Kairo: Khajar, 2001), hlm. 586.

الى اجل مسمى²³. Bacaan ini dikenal dengan bacaan *mudraj*, dalam artian kata-kata itu bukan bagian asli dari ayat-ayat al-Qur'an namun ditambahkan oleh sahabat sebagai penjelasan makna.

Persoalan tentang nikah mut'ah telah menjadi sorotan ulama dari masa klasik hingga sekarang. Hal ini menjadi menarik karena dahulu Nabi pernah melegalkannya, kemudian mengharamkannya. Ulama sunni berpendapat bahwa nikah mut'ah telah dihapus/*naskh* sehingga haram untuk melakukannya, sedangkan ulama syiah membolehkannya.²⁴ Pendapat ulama sunni didasarkan pada sebuah riwayat dimana Rasulullah telah melarang praktek nikah mut'ah.

Beliau bersabda,

“Wahai manusia ! Aku pernah mengizinkan kalian untuk melakukan nikah mut'ah, tapi ketahuilah bahwa Allah telah mengharamkannya sampai hari kiamat.”²⁵

Sayyid Sabiq menyatakan bahwa tujuan nikah mut'ah tidak lain hanyalah untuk melampiaskan nafsu sesaat.²⁶ Perempuan dalam model perkawinan ini seperti sebuah barang dagangan yang dapat berpindah dari satu tangan ke tangan yang lain. Dampak negatif nikah mut'ah tidak hanya pada perempuan saja, namun juga kepada anak-anak yang terlahir dari pernikahan ini karena mereka tidak memiliki sosok pengayom yang akan mendidiknya.²⁷ Secara tegas Quraish Shihab memandang bahwa kawin mut'ah tidak sejalan dengan tujuan utama dari pernikahan yang dikehendaki oleh al-Qur'an dan Sunnah, yaitu bersifat langgeng, tidak terbatas oleh waktu sebulan, dua bulan.²⁸ Selain itu pernikahan memiliki tujuan untuk melanjutkan keturunan dan keturunan itu hendaknya dididik oleh kedua orang tuanya, hal ini tidak bisa dicapai dengan pernikahan dengan batas waktu tertentu.

E. PENUTUP

²³ Quraish Shihab, *Tafsir*, ... hlm. 403.

²⁴ Muhammad Jawad Mughniah, *Fiqh Imam Ja'far al-Sadiq*, (Iran: Muassasah Ansariyan, 2000), hlm. 239.

²⁵ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, jilid III (Jakarta: Tinta Abadi Gemilang, 2013), hlm. 248.

²⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqh* ..., hlm. 249.

²⁷ Sayyid Sabiq, *Fiqh* ..., hlm. 249.

²⁸ Quraish Shihab, *Tafsir*, ... hlm. 405.

Dari uraian di atas setidaknya perbedaan tentang al-Qur'an dan *qira>'ah* mengerucut pada 3 kelompok.

Pertama, al-Qur'an dengan *qira>'ah* merupakan dua entitas dalam satu makna. Argumentasi ini dibangun dengan pendekatan linguistic, dimana term "al-Qur'an" merupakan bentuk *mashdar* yang disandarkan dari kata *qira>'ah*.

Kedua, *qira>'ah* dan al-Qur'an adalah dua entitas yang berbeda. Termasuk dalam kelompok ini adalah Imam Badruddin az-Zarkasyi (w. 794 H). Argumentasi kelompok ini dibangun dengan mengelaborasi perbedaan kedua entitas secara definitive. Dengan mempertimbangkan definisi keduanya akan mengarah pada kesimpulan bahwa antara al-Qur'an dan *qira>'ah* berbeda sepenuhnya.

Ketiga, *qira>'ah* dengan al-Qur'an tidak bisa dianggap berbeda secara mutlak, namun juga tidak bisa disamakan secara sepenuhnya. Penulis lebih cenderung kepada pendapat yang ketiga ini, dimana antara al-Qur'an dan *qira>'ah* memiliki relasi simbiotik. Pendapat ini sejalan dengan kesimpulan Dr. Muhammad Saifuddin yang dinyatakan dalam perkuliahan, bahwa *qira>'ah* identik dengan al-Qur'an.

Ayat-ayat tentang gender adalah ayat-ayat dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan status dan peran laki-laki maupun perempuan. Menurut Nasaruddin Umar, kata kunci untuk mengetahui ayat-ayat gender ialah semua istilah yang sering digunakan untuk menyebut laki-laki dan perempuan.

Dalam prakteknya perbedaan *qiraat* dalam al-Qur'an tidak sekedar mempermudah untuk membacanya. Lebih dari itu adanya perbedaan *qiraat* ini memiliki implikasi terhadap makna. Dalam artian perbedaan *qiraat* menimbulkan perbedaan makna. Hal ini bisa dilihat dari perbedaan *qiraat* dalam surat an-Nisa ayat 24, dimana dengan adanya tambahan kata *ila ajalin musamma* menunjukkan bahwa nikah mut'ah itu pernah dibolehkan. Namun tambahan *ila ajalin musamma* itu bukan bagian dari al-Qur'an dan tidak ada dalam mushaf Utsmani. Dengan demikian tidak bisa digunakan dalam memberikan keragaman makna. Selain itu jumhur ulama sunni menyatakan bahwa syariat nikah mut'ah itu telah dihapus.

DAFTAR PUSTAKA

- At-Tabari, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an*, Kairo: Khajar, 2001.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSSPA, 2000.
- Ismail, Nabil Ibnu Muhammad Ibrahim, *Ilmu Qir'at; Nasy'atuhu, Atâruhu, Atsaruhu fi al-Lughah al-'Arabiyyah*, Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2000.
- Khatib, Abdul Latif, *Mu'jam al-Qiraat*, Damaskus: Dâr Sa'duddin, 2000.
- Mughniah, Muhammad Jawad, *Fiqh Imam Ja'far al-Sadiq*, Iran: Muassasah Ansariyan, 2000.
- Muhammad, Hussein, *Tafsir Al-Qur'an Dalam Perspektif Perempuan*, ttp.
- Najwah, Nurun, *Perempuan dalam Sejarah Awal Islam*, dalam jurnal Esensia vol. 7, No.1, Januari 2006.
- Qaththân, Manna', *Mabâhits fi 'Ulûl al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2007.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah*, Jakarta: Tinta Abadi Gemilang, 2013.
- Umar, Nasaruddin, *Dekonstruksi Pemikiran Islam Tentang Persoalan Gender*, dalam *Pemahaman Islam Dan Tantangan Keadilan Gender*, Yogyakarta: Gama media, 2002.
- _____, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- _____, *Kajian kritis terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)*, dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Zarqâni, Abdul Al-'Adhîm, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyy, 1995.