

ANALISIS PENAFSIRAN MUFASSIRAH TERHADAP AYAT-AYAT GENDER



SKRIPSI

*Diajukan untuk Memenuhi Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama pada
Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Adab
Universitas Islam Negeri (UIN) Datokarama Palu*

Oleh

WANDASARI
NM192110048

FAKULTAS USHULUDDIN DAN ADAB (FUAD)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)

DATOKARAMA PALU

2025

PERYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Dengan penuh kesadaran, penyusun yang bertanda tangan di bawah ini menyatakan bahwa Skripsi ini benar adalah hasil karya penyusunan sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat atau dibuatkan oleh orang lain, Sebagian atau seluruhnya maka Skripsi dan Gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Palu 24 Januari 2025 M24

Rajab 1446 H

Penulis



Wandasari

NIM 19.2.11.0048

PERSETUJUAN PEMBIMBING

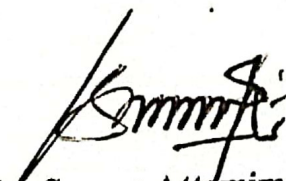
Skripsi yang berjudul "Analisis Penafsiran Mufassir Perempuan Terhadap Ayat- Ayat Gender" oleh mahasiswa atas Nama Wandasari Nm 192110048, Mahasiswa Jurusan Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, Universitas Islam Negeri (UIN) Darul Karama Palu. Setelah dengan seksama menditi dan mengoreksi Skripsi yang bersangkutan, maka masing-masing pembimbing memandang bahwa Skripsi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat diajukan untuk diujikan.

Palu Januari 2025 M

Rajab 1446 H

Mengetahui

I _____ Pembimbing II


Dr. Suraya Attamimi, S.Ag., M.Th.I


Iramadhana Solihin, S.Pd.I., M.Pd.
NP. 199406261420232112032

Pembimbing

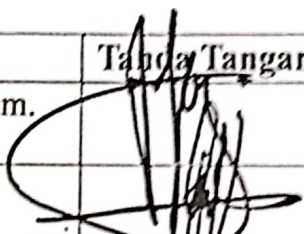
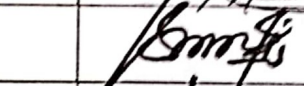
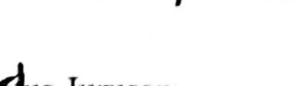
NP. 19750222.200710.2.003

ii
PENGESAHAN SKRIPSI

Skrripsi Saudari Wandasari.19.2.11.0048 dengan judul *Analisis Penafsiran*
Mufassirah yang telah diajukan di hadapan Dewan Penguji Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Palu pada tanggal 24 Januari 2025 M yang bertepatan dengan tanggal 24 Rajab 1446 H.
Dipandang bahwa skripsi tersebut telah memenuhi kriteria penulisan karya ilmiah dan dapat diterima sebagai persyaratan
guna memperoleh Gelar Sarjana Agama (SAg) Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dengan beberapa perbaikan.

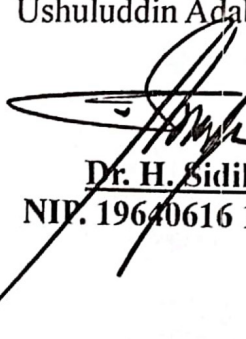
Palu 24 Januari, 2025 M
24 Rajab 1446

DEWAN PENGUJI

Jabatan	Nama	Tanda Tangan
Ketua	Fikri Hamdani, S. Th.I., M. Hum.	
Munaqisy I	Dr. Siti Musyahidah, M. Th.I.	
Munaqisy II	Muhammad Nawir, S. Ud., M.A.	
Pembimbing I	Dr. Suraya Attamimi, M. Th.I.	
Pembimbing II	Iramadhana Solihin, S.Pd.I., M.Pd	

MENGETAHUI

Dekan Fakultas
Ushuluddin Adab dan Dakwah


Dr. H. Sidik, M.Ag.
NIP. 19640616 199703 1 002

Ketua Jurusan
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir


Fikri Hamdani, S.Th.i., M. Hum.
NIP. 19910123019031010

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sejarah menyebutkan bahwa kehadiran perempuan di masa jahiliah dianggap sebagai ketidakberuntungan bahkan perempuan dianggap aib dan beban keluarga. Oleh karena itu, setiap anak perempuan lahir, mereka akan membunuh anak perempuan tersebut. Kehadiran Nabi Muhammad SAW memberikan cara pandang baru bagi bangsa Arab. Perempuan yang dulu dianggap hina, kemudian dimuliakan dan kedudukannya, serta hak-haknya dipasrakan. Mereka diberi kesempatan yang sama, khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan.¹

Jika ditarik kembali kepada sejarah zaman Nabi Muhammad SAW, para perempuan sebenarnya sudah banyak melibatkan diri dan ikut serta dalam kegiatan-kegiatan kemasyarakatan. Sebut saja Ruba'i binti Mu'awwidz yang pernah berkata bahwa beliau ikut bertugas memberi minum pasukan perang melayani mereka serta memulangkan orang-orang yang terbunuh dan terluka ke rumah.²

Sering berkembangnya zaman dan tuntutan sosial, dewasa ini perempuan ternyata lebih memiliki ruang dan

¹Mohammad Mriib dan Isah Bahravi, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholis Madjid* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011), 135.

²Neng Dara Affiah, *Islam dan Kepemimpinan Perempuan serta Seksualitas* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2017), 4.

tempat, tidak hanya terbatas dalam lingkup domestik saja namun mencakup ranah sosial. Dalam kegiatan rumah tangga laki-

laki menang harus jadi pemimpin, namun untuk konteks sosial semua pihak boleh mengambil peran tidak dibatasi. Fenomena yang sangat umum jika dilihat pada situasi hari ini, perempuan bekerja bersekolah dan beraktivitas di luar rumah. Keterampilan yang dimiliki oleh perempuan karena kepiawaiannya menjalankan kerja-kerja domestik pun menjadikannya tenaga kerja unggulan dan dicari oleh industri.³

Isu emansipasi wanita atau kesetaraan gender sering digunakan oleh pihak-pihak tertentu untuk menjokkan Islam. Secara umum dikatakan bahwa telah terjadi diskriminasi antara laki-laki dan wanita dalam ajaran Islam. Melihat ajaran Islam siapa pun harus cermat dan teliti dalam memahaminya. Untuk mengetahui ajaran Islam, orang harus mampu melihatnya secara benar terhadap bagian-bagian yang ada dalam ajaran Islam agar bisa memahaminya secara obyektif. Dalam Islam ada bagian-bagian yang bersifat absolut dan ada yang bersifat relatif. Yang absolut adalah bagian yang merupakan ajaran-ajaran pokok (*ushu*) yang ada dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah. Sedangkan yang relatif adalah bagian ajaran yang merupakan hasil pemikiran manusia (*ijtihad*) tentang perincian dan perjabaran (*furū*) tentang cara pelaksanaan ajaran-ajaran pokok tersebut.⁴

Islam telah mendorong adanya partisipasi perempuan dan menekankan bahwa kaum perempuan yang merupakan bagian dari masyarakat, harus diberi kesempatan yang memungkinkan terjadinya pengembangan kemampuan alamiah yang mereka miliki, sehingga mereka bisa berpartisipasi secara efektif dalam pengembangan masyarakat. Islam juga menekankan bahwa kaum perempuan diperbolehkan untuk mencapai tingkat kemajuan tertinggi dalam hal intelektual dan spiritual mereka. Tidak ada prioritas bagi laki-laki di atas perempuan sehubungan dengan hak pendidikan, selain berpartisipasi dalam pendidikan, kaum perempuan memberikan perhatian besar terhadap kajian-kajian keagamaan termasuk hadis.

Azyumard Azra dalam bukunya menegaskan bahwa penelitian mengenai peran perempuan

³Baidowi, *Tafsir Feminis Kajian Perempuan Dalam Al-Quran Dan Para Mufasir Kontemporer* ([t.t.p]: Nansa Gendhia, 2023).

⁴Zainul Mhibbin, "Wanita Dalam Islam," *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 4 No.2 (November 2011), 109. <http://ojs.umsida.ac.id/index.php/jsosial/article/view/1012962/j24433527.v4i2.627> (7 Oktober 2024).

diambil dari keagamaan pada umumnya tetap menemukan signifikansi mengingat kajian tentang kedudukan perempuan dalam bidang tersebut masih sangat langka, meski kajian tentang perempuan dan gender terus menemukan momentumnya, perhatian hampir tidak pernah diberikan kepada kedudukan perempuan dalam bidang keagamaan, karena lazimnya para peneliti masih memegang asumsi awal bahwa perempuan tidak signifikan dalam keagamaan bahkan dalam dunia keilmuan umumnya.

Beberapa pakar Islam kontemporer memberikan tawaran untuk menafsirkan kembali ayat-ayat Al-Qur'an yang selama ini ditafsirkan secara tradisional untuk mendiskreditkan perempuan. Ayat-ayat yang selama ini dianggap hanya perlu diamalkan secara mutlak tanpa harus dilakukan interpretasi. Dalam pemikiran Islam kontemporer ayat Al-Qur'an perlu ditafsirkan dengan memperhatikan sebab turunnya (*asbāb an-nuzūl*), seperti memperhatikan kondisi sosial, budaya dan ekonomi di mana ayat itu diturunkan⁵

Umumnya bila berbicara mengenai hadis khususnya terkait dengan para periwayat hadis nama-nama yang akan muncul adalah Abu Hurairah, Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Umar, dan Anas bin Malik yang semuanya adalah laki-laki. Sebenarnya tidak hanya dalam bidang hadis studi Islam yang selama ini berkembang mayoritas yang diketahui adalah laki-laki sebagai tokoh utama. Namun, ada banyak sekali perempuan yang juga terlibat dalam periwayatan hadis. Periwayat hadis dari kalangan perempuan dapat diklasifikasi menjadi (istri Nabi SAW dan non istri Nabi SAW), *tabi'in*, dan *atba' al-Tabi'in*. Berdasarkan penelitian Agung Danarta dalam bukunya "Perempuan Periwayat Hadis", dari total seluruh periwayat hadis masa perempuan yang tercatat dalam al-kutub al-tis'ah sebanyak 1046, 132 (12,6%) di antaranya merupakan periwayat dari kalangan perempuan⁶

Sejalan dengan itu dinamika perkembangan Tafsir Al-Qur'an dari masa ke masa senantiasa dijadikan tolak ukur dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang beragam makna dan pemahaman

⁵ Zaitunah Subhan, *Alquran dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam*, (Jakarta: Darul Kutub Islamiyah, 2016), 38.

⁶ Zulfikar, Eko, "Peran Perempuan Dalam Rumah Tangga Perspektif Islam Kajian Tahlili Dalam Alquran Dan Hadis" *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi Al-Quran dan Al-Hadis* 7.01 (2019): 79-100.

tersebut. Jika dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu mengandung versi bacaan yang berbeda yang berimplikasi pada perbedaan makna, maka tentu dengan penafsiran semacam ini seharusnya semakin membuka pengayaan bentuk penafsiran. Dan ini sekaligus menunjukkan aspek kemukjizatan Al-Qur'an yakni akan dapat ditafsirkan berdasarkan situasi, masa, dan kecenderungan dari para penafsirnya.

Periwayat perempuan dari kalangan perempuan istri Nabi SAW yang cukup dikenal adalah Aisyah. Aisyah sebagai perempuan yang paling banyak meriwayatkan hadis sekaligus mufassirah perempuan dengan koleksi tafsir terbanyak. Dalam penelitian Badr terdapat 355 riwayat Aisyah tentang Al-Qur'an baik yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW maupun yang berasal dari pengetahuan pribadinya. Sebagai contoh, ketika para perempuan berbeda pendapat perihal mandi jinabat untuk jima' yang tidak sampai keluar mani, Umar memerintahkan untuk bertanya kepada Aisyah. Aisyah melahirkan empat tahun setelah tahun kenabian. Dari segi Perwayatan, Aisyah termasuk yang paling banyak meriwayatkan hadis.⁷ Tafsir Aisyah mengindikasikan bahwa partisipasi perempuan dalam pasar raya Al-Qur'an jelas adanya.

Perempuan yang juga diketahui paling banyak meriwayatkan hadis adalah Ummu Salamah. Data riwayat hadis ini sekaligus merupakan data awal bagi tafsir Ummu Salamah. Dikatakan bahwa Ummu Salamah adalah perempuan terbanyak kedua yang terlibat dalam kegiatan Al-Qur'an.⁸

[Ummu Salamah](#) dan suaminya (Abu Salamah) dapat dikatakan sebagai penduk Islam awal yang tangguh, selalu terlibat dalam peristiwa-peristiwa besar dalam sejarah Islam, dua kali hijrah ke Habasyah juga hijrah ke Madinah. Suaminya juga rela pergi meninggalkan tugas dan amanah yang paling penuh resiko, dan tanggung jawab di bagi, yaitu meninggalkan rasa cinta kepada istri Nabi Muhammad Saw. dan membawa ajaran Islam yaitu peperangan yang banyak merenggut nyawa, termasuk perang Uhud dan Qatan. Selain memiliki *rasa* yang terhormat, Ummu Salamah juga mempunyai kecerdasan, keberanian dan ketegasan yang diperhitungkan. Setelah menjadi istri Nabi Muhammad SAW, ia pun semakin mudah dan leluasa aktif ikut serta dalam urusan keagamaan. Ia

⁷ Harapi, A. *Peran perempuan dalam Islam Gender Equality* (Surabaya 2018), 28.

⁸ Asghar Ali Engineer, *Tafsir Perempuan* (Yogyakarta Kaktus 2018), 94.

sring sekali terlibat dalam turunya ayat Al-Qur'an, baik sebagai saksi, seperti QS. Al Ahzab [33]: 33, QS. at-Tawbah/ 9: 118; penyedia informasi latar belakang turunya Al-Qur'an, seperti QS. Al Hujurat [49]: 6 dan 13; bahkan ia sendiri menjadi penyebab turunya Al-Qur'an beberapa ayat Al-Qur'an turun untuk menjawab protes Ummu Salamah, seperti QS. an-Nisa/ 4: 32 di bawah ini:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا
اَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اَكْتَسَبْنَ ۚ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Dan janganlah kalian iri hati terhadap apa yang dikarunikan Allah kepada sebagian kalian lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu

Imam Ahmad mengatakan, telah menceritakan kepada kami Sufyan, dari Ibnu Abu Nujaih dan dari Mjahid yang menceritakan bahwa Ummu Salamah r.a. pernah berkata, "Wahai Rasulullah, kaum pria dapat ikut berperang, sedangkan kami (kaum wanita) tidak dapat ikut berperang, dan bagi kami hanya separo warisan (yang diterima laki-laki)." Kemudian turun ayat di atas.

Imam Turmuzi meriwayatkannya dari Ibnu Abu Umar, dari Sufyan, dari Ibnu Abu Nujaih, dari Mjahid, dari Ummu Salamah, bahwa ia pernah menceritakan hadis berikut. Aku bertanya, "Wahai Rasulullah," hingga akhir hadis Imam Turmuzi mengatakan hadis ini gharib. Salah seorang dari mereka (perawi hadis) ada yang meriwayatkannya dari Ibnu Abu Nujaih, dari Mjahid, bahwa Ummu Salamah r.a. pernah bertanya, "Wahai Rasulullah," hingga akhir hadis Ibnu Abu Hatim, Ibnu Jarir, Ibnu Murdawaih, dan Imam Hakim dalam kitab Mustadrak-nya telah meriwayatkan melalui hadis As Sauri, dari Ibnu Abu Nujaih, dari Mjahid yang menceritakan bahwa Ummu Salamah pernah berkata, "Wahai Rasulullah, mengapa kami tidak dapat berperang dan tidak dapat mati syahid, dan mengapa kami tidak dapat mewaris (sepenuhnya)?" Maka turunlah ayat ini, dan Allah menurunkan pula firman-Nya:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ

بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقَاتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

Terjemahnya

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonan mereka (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiaakan amal orang-orang yang beriman di antara kamu baik laki-laki atau perempuan (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah yang diusir dari kampung halamannya yang disakiti pada jalan-Ku yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik..." (Ali Imran 195)⁹

Poin yang lebih penting lagi adalah, Tafsir Ummu Salamah ini memberikan banyak informasi baru dalam kajian tafsir Al-Qur'an sekaligus memberikan harapan baru bagi masa depan penafsir dan perempuan. Di antaranya Pertama, Ummu Salamah mengafirmasi bahwa perempuan juga disapa oleh Al-Qur'an. Pertanyaan dan persoalannya didengar dan direspon oleh Al-Qur'an. Kedua, keberanian dan kesadaran Ummu Salamah dalam bertanya dan berbicara dengan melibatkan perspektif perempuan menunjukkan bahwa perempuan sejak awal sudah diberi ruang yang sama dengan laki-laki dalam persoalan keagamaan. Ketiga, respon, tanggapan dan jawaban Nabi SAW terhadap Ummu Salamah lebih dari sekadar simbol restu Nabi SAW terhadap aktifitas intelektual perempuan di ranah publik.

Nabi SAW sejak awal telah memberi ruang terhadap perempuan untuk ikut memberikan tempat atau wadah pada talim keagamaan untuk terlibat dalam. Keempat, sahabat perempuan mempunyai kualitas dan validitas yang sama dengan koleganya laki-laki, karena perangkat yang digunakan sama, yaitu Asbab Nuzul, informasi qiraat, kondisi sosio kultural, wawasan sejarah bahkan nalar kritis mufassir sendiri.¹⁰

Kedua perempuan di atas adalah istri dari Nabi Muhammad SAW, sehingga memudahkan

⁹ Sofia, *Interpretasi Inam Al-Maraghi dan Ibnu Katsir Terhadap Qs Ali Imran Ayat 190-191: Inam Al-Maraghi and Ibn Kathir's Interpretation of Qs Ali Imran Verses 190-191*. Tafsir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education

¹⁰ Qudsiyah Rifqoh Perawi *perempuan dalam tradisi tafsir al-quran* MS thesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

akses pengajaran langsung dari Nabi Muhammad SAW tentang tafsir Al-Qur'an, nalar kritisnya dalam mengajukan sejumlah pertanyaan yang melatarbelakangi turunya sejumlah ayat serta kemampuan individual dalam menafsirkan Al-Qur'an membuat mereka berdua sebagai tokoh penting perempuan masa awal dalam kegiatan periwayatan hadis dan sekaligus Al-Qur'an. Data ini penting untuk melengkapi sejarah pencapaian perempuan dalam kegiatan Al-Qur'an yang sebenarnya telah dimulai pada masa awal namun tidak tampak dalam literatur sejarah tafsir.¹¹

Hingga kini upaya penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an sudah memiliki standarisasi yang dapat dijadikan acuan bagi umat Islam dan dapat pula dijadikan buku pelajaran dalam kajian-kajian keislaman. Meskipun keberadaannya bisa statis pada satu sisi kalau penafsirannya hanya tertuju pada bacaan yang sudah ada, tentunya hal ini menjadikan hukum yang dikeluarkan darinya semakin sempit. Sehingga ada kalangan tertentu yang berpendapat bahwa proses standarisasi itu menjadikan penafsiran terhadap teks ini memiliki bias gender, terutama yang menyudutkan kaum wanita.¹² Dan akan selalu dinamis pada sisi yang lain bila penafsirannya senantiasa disesuaikan dengan perkembangan tuntutan umat yang selalu berkembang.

Menurut Muhammad Husin al-Dzahabi, terjadinya bias dalam penafsiran pada kalangan tertentu dari umat Islam disebabkan bahwa sumber penafsiran yang mereka gunakan ialah perkembangan kajian tafsir di Arab Saudi, yang mana sepenuhnya mereka beranggapan bahwa Arab Saudi merupakan pusat ibadah kaum muslimin di dunia, dan peradaban Islam itu lahir dan berkembang dari sana. Namun pada kenyataannya, asumsi dan apa yang mereka yakini tersebut tidak sepenuhnya benar, karena kenyataannya bila dikaji secara obyektif sejarah dan peradaban Islam akan diketahui bahwa Arab Saudi merupakan salah satu "Negara Islam" yang tidak berkembang pada era berikutnya setelah era klasik dan pertengahan (masa Rasulullah, sahabat, dan tabi'in [Red]). Berbeda dengan wilayah Timur Tengah lainnya, seperti; Mesir, Irak, Syiria, dan beberapa Negara Islam lainnya yang terbukti telah melahirkan banyak karya buku atau kitab yang monumental, khususnya

¹¹Ibid 102.

¹²Nasruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 1990), 268 & 272.

dalam bidang tafsir. Hal ini dibuktikan setelah dilakukan kajian pada literatur-literatur yang berkaitan dengan sejarah perkembangan ilmu tafsir dan karya-karya tafsir di Arab Saudi.¹³

Telaah terhadap adanya bias gender dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an sesungguhnya menampakkan bahwa kaum wanita yang seyogyanya mendapatkan perlakuan yang setara dengan kaum pria, sudah-dah termarginalkan kesetaraannya tersebut disebabkan terjadinya kelemahan dan ketidakseimbangan dalam menjelaskan dan memahami doktrin agama, bahkan boleh jadi keliru dalam menafsirkannya (ayat-ayat Al-Qur'an). Sehingga muncul anggapan dan kesimpulan bahwa doktrin ajaran Islam (Al-Qur'an dan Hadits) telah menyudutkan kaum wanita. Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan di atas penulis tertarik untuk melakukan penelitian yang mengangkat judul tentang Analisis Terhadap Peran Mufasir Perempuan Dalam Menafsirkan Ayat-ayat Gender, hal tersebut dilakukan penulis untuk mendapatkan gambaran mengenai pengkajian tafsir Al-Qur'an dalam citra keaktifan perempuan dan juga kegiatan keagamaan yang telah dimulai pada masa awal sekaligus memberikan jawaban terhadap citra kepasifan perempuan dalam kegiatan keserjanaan perempuan¹⁴.

B. Rumusan dan Batasan Masalah

1. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang dikemukakan di atas maka yang menjadi pokok permasalahannya yaitu sebagai berikut:

- a. Bagaimana pendekatan mufasir perempuan dalam menafsirkan Al-Qur'an?
- b. Bagaimana penafsiran mufasir perempuan terhadap ayat-ayat gender?

¹³Ibid

¹⁴Muhammad Husain al-Dzahabi, *Tafsir Wa Al-Mufassirin* (Kairo: Daar al-Haditsah, 2005), 33.

2. Batasan Masalah

Agar penelitian ini tidak terlalu luas tinjauannya dan tidak menyimpang dari rumusan masalah diatas, maka perlu adanya pembatasan masalah yang ditinjau. Batasan-batasan masalah dalam penelitian ini adalah bahwa penelitian ini membatasi hanya berpesan pada peran mufassir perempuan dalam menafsirkan ayat-ayat gender.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Untuk mengetahui bagaimana pendekatan mufassir perempuan dalam menafsirkan Al-Qur'an.
- b. Untuk mengetahui bagaimana penafsiran mufassir perempuan terhadap ayat-ayat gender.

2. Kegunaan Penelitian

a. Kegunaan Ilmiah

Sebagai perbendaharaan pengetahuan bagi penulis dalam bentuk karya ilmiah, selaku mahasiswa dan calon sarjana yang berprofesi dalam bidang agama, maka merupakan suatu keharusan bagi penulis untuk memiliki berbagai pengetahuan tentang agama Islam terutama dalam tugas dan kewajiban bagi seorang muslim.

b. Kegunaan Praktis

Hasil penelitian ini diharapkan menjadi sumbangsih konstruktif bagi pengembangan ilmu-ilmu agama, khususnya dalam peran mufassir perempuan dalam menafsirkan Al-Qur'an ayat-ayat gender.

D. Kajian Pustaka

Peran perempuan dalam konteks masyarakat modern tidak bersifat domestik, namun ia multi peran. Tidak sedikit perempuan yang mampu melebihi laki-laki dari segi amal, ilmu dan bahkan dalam hal mencari nafkah. Namun hal itu belum cukup untuk membentengi terjadinya diskriminasi terhadap perempuan. Kajian tentang peran perempuan dalam Al-Qur'an dari beberapa

penditian sudah pernah dilakukan. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Nurul Zahroh, 2018. Dalam judul penditian "Kontribusi Sahabat Perempuan Dalam Tafsir". Penditian ini bertujuan untuk memperkenalkan kontribusi sahabat perempuan terhadap tafsir Al-Qur'an. Dalam buku: buku ilmu Al-Qur'an atau kitab *ulumul qur'an* yang telah ada, pada pembahasan perkembangan tafsir fase sahabat, hanya disebutkan tafsir sahabat laki-laki saja seperti Ibn Abbas, Abdullah ibn Mas'ud, Ali ibn Abi Thalib dan lain sebagainya. Hasil penditian ini menemukan bahwa sahabat perempuan juga memiliki banyak kontribusi dalam, diantaranya adalah Ummu Salamah, Hafshah binti Umar, Asma binti Yazid dan lain sebagainya. Adapun kontribusi periwayatan sahabat perempuan dalam tafsir adalah periwayatan tentang pemahaman makna *garib* dalam Al-Qur'an, periwayatan tentang *qir'ah* atau cara membaca lafadz Al-Qur'an, periwayatan tentang keutamaan ayat, *sebab nuzul*, dan periwayatan tentang pemahaman makna dalam Al-Qur'an. Sedangkan kontribusi yang telah dilakukan oleh sahabat perempuan selain menjadi perawi adalah sebagai penanya kepada Rasulullah dan sebagai penjelas atau guru bagi sahabat lainnya atau bagi generasi setelahnya. Dengan banyaknya periwayatan sahabat perempuan yang dikutip oleh Ibn Katir ataupun al-Tabari maka penulis menyimpulkan ketidaksetujuan terhadap pernyataan Amina Wadud di atas. Setelah melakukan penditian penulis juga berkesimpulan bahwa beberapa riwayat laki-laki memiliki perbedaan ketika riwayat tersebut diriwayatkan oleh perempuan.¹⁵

Persamaan penditian terdahulu dengan penditian yang penulis lakukan adalah keduanya membahas mengenai peran perempuan dalam tafsir Al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya terletak pada metode yang digunakan. Penditian terdahulu menggunakan tafsir tematik sedangkan penulis menggunakan metode tahlili sebagai metode penditian.

2. Nur Maimudah, 2013 dalam penditian "Perempuan Dalam Relasi Kuasa Tafsir Al-Qur'an"

¹⁵ Zahroh NI (2018). Kontribusi Sahabat Perempuan Dalam Tafsir. VOL 2:152

Artikel ini merekonstruksi tafsir Ummu Salamah dalam hal sumber tafsir, sumber dan nilai sanad serta karakteristik tafsir. Studi ini menghasilkan sejumlah kesimpulan. Sumber tafsir yang digunakan oleh Ummu Salamah terdiri sejumlah sumber eksternal maupun internal. Kualitas sanad tafsir merentang dari *sahih*, *hasan* dan *dhâ'if*. Tafsir Ummu Salamah menafsirkan berbagai ayat baik yang berkaitan dengan aspek teologis, hukum maupun sosial. Secara khusus, untuk tafsir yang bersumber dari Nabi SAW, mayoritas bersumber dari pertanyaan Ummu Salamah kepada Nabi SAW atas beberapa ayat Al-Qur'an. Upaya Ummu Salamah ini dalam satu sisi dapat mewakili keterlibatan perempuan dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Di samping itu, juga ditemukan adanya ayat-ayat yang secara spesifik berbicara untuk menjawab protes Ummu Salamah yang diabadikan dalam Al-Qur'an.¹⁶

Persamaan antara penelitian terdahulu dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis adalah sama-sama membahas mengenai peran perempuan pada Al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya adalah penelitian terdahulu menggunakan tafsir Muqrin atau metode perbandingan. Sedangkan penulis menggunakan metode ahili.

3. Nafriandi, 2015 dalam penelitian "Perempuan dan Rasionalitas: Studi Terhadap Aisyah RA". Penelitian ini mencoba melihat pola 'Aisyah dalam konteks perempuan dan sejauh mana rasionalisasi yang dilakukannya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalamnya terhadap teks 'Aisyah selalu merajut nalar yang berfungsi untuk meneliti, menganalisis dan menemukan segala kemungkinan yang ada dengan kemampuan menerjemahkannya untuk menghubungkan nilai-nilai yang berkaitan dengan teks dan pola yang sama. Kemudian ia mencoba merumuskan pemikirannya dalam bentuk nilai dan norma dengan kemampuan intelektual dan ijtihad. Dalam konteks wanita, 'Aisyah sangat kritis bahwa wanita tidak hanya menerima apa yang dikatakan oleh teman lain dan seorang teman yang merupakan teman kritik dan diakui kemampuannya dalam

¹⁶ Nur MaMudah (2013). Perempuan Dalam Relasi Kuasa Tafsir Al-Qur'an VOL 6 No2:435

transmisi. 'Aisyah juga termasuk dalam daftar wanita yang aktif terlibat dalam pengajaran tafsir Islam awal dan dia mampu hidup berdampingan dengan para Nabi SAW yang laki-laki. Hal ini dibuktikan dengan riwayatnya yang berjumlah 5965 hadits. Fenomena 'Aisyah adalah sesuatu yang unik karena dia perempuan, tetapi lebih rasional dari teman laki-laki yang lain dan berpikir dia melompat lebih jauh dengan mendakwakan memahami kaula secara tekstual.¹⁷

Adapun persamaan penelitian terdahulu dengan penelitian yang dilakukan penulis adalah membahas peran perempuan dalam Al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya terletak pada metode yang digunakan. Penelitian terdahulu menggunakan jami' sedangkan penulis menggunakan metode ahli.

E. Penegasan Istilah

Proposal skripsi ini berjudul "Analisis Terhadap Peran Mufasir Perempuan Dalam Menafsirkan Ayat-ayat Gender". Untuk menghindari berbagai macam terhadap judul proposal skripsi ini, terlebih dahulu penulis menjelaskan berbagai istilah yang terdapat dalam judul proposal skripsi ini yaitu

1. Peran adalah pelaksanaan hak dan kewajiban seseorang sesuai dengan kedudukannya. Peran menentukan apa yang harus dilakukan seseorang bagi masyarakat serta kesempatan-kesempatan apa yang diberikan masyarakat kepadanya.
2. Perempuan adalah makhluk yang mulia. Di dalam Islam sendiri, Islam tidak pernah membedakan antara wanita dan pria. Mereka memiliki derajat yang sama serta hak dan kewajiban masing-masing. Seorang pria layaknya seorang wanita juga sama memiliki hukum dan batasan-batasan dalam menjalankan sesuatu.
3. Al-Qur'an adalah ilmu pengetahuan untuk memahami dan menafsirkan yang bersangkutan dengan [Al-Qur'an](#) dan isinya, yang berfungsi sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan), khususnya menyangkut ayat-ayat yang tidak dipahami dan samar artinya.

¹⁷ Nafriandi. (2015) Perempuan dan Rasionalitas: Studi Terhadap Aisyah RA. Vol. V No. 2:144

sebagai kebutuhan [umat Islam](#) terhadap tafsir Al-Qur'an, sehingga makna-maknanya dapat dipahami secara penuh dan menyeluruh serta merupakan hal yang mendasar dalam rangka melaksanakan perintah [Allah](#) SWT sesuai yang dikehendaki-Nya.

Berdasarkan dari penegasan istilah di atas, maka penulis masukkan dalam judul proposal skripsi ini adalah mengurai masalah tentang peran mufasir perempuan dalam menafsirkan ayat-ayat gender.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Salah satu metode tafsir yang sering digunakan oleh para pengkaji Al-Qur'an adalah metode tahlili. Metode Tahlili adalah metode menafsirkan Al-Qur'an yang berusaha menjelaskan Al-Qur'an dengan menguraikan berbagai segi nya dan menjelaskan apa yang dimaksudkan oleh Al-Qur'an. Adapun karakteristik dari metode tafsir tahlili ada tiga. Pertama, mufasir menguraikan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an dari berbagai aspek. Kedua, mufasir menjelaskannya berdasarkan urutan susunan ayat dan surat dalam mushaf Al-Qur'an mulai dari awal sampai dengan akhir.¹⁸

2. Sumber Data

Penelitian ini bercorak Kitab Tafsir Fi Zhilail Al-Qur'an merupakan kitab tafsir yang ditulis yang berdasarkan pada kajian-kajian Sayyid Qutb yang mendalam yang diambil langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah. Maka sumber data yang diperoleh dengan membaca Al-Qur'an serta Sunnah-sunnah yang ada dan literatur ilmiah, baik berupa buku-buku yang berkaitan dengan permasalahan dalam proposal skripsi ini.¹⁹ Dalam penelitian ini penulis menggunakan dua sumber data yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dalam proposal skripsi ini adalah buku-buku dan juga berbagai tafsiran. Sumber data sekunder adalah sumber lain yang masih berkaitan dengan pembahasan peran perempuan dalam penafsiran ayat-ayat gender.

3. Teknik Pengumpulan Data

¹⁸ Ahmad As-Sayyid Al-Kuni, Al-Tafsir al-Maudhuli. h5

¹⁹ Mohammad Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia 2008) 23.

Teknik yang penulis gunakan dalam mengumpulkan data pada penelitian ini adalah teknik dokumentasi. Studi dokumentasi adalah mencari data yang mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, buku, surat kabar, majalah, notulen rapat, agenda dan lain sebagainya.²⁰

4. Metode Pengolahan dan Analisis Data

a. Pengolahan data, dalam pembahasan proposal ini, pengolahan data dilakukan secara kualitatif.

Data tersebut diinterpretasikan kalimatnya dan dianalisis agar sesuai dengan permasalahannya.²¹

b. Analisis data, dalam menganalisis data penulis menggunakan dua metode yaitu

1) Metode induksi, yaitu langkah yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah dengan bertolak dari mengkaji atau pengamatan pada sesuatu yang khusus kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat umum

2) Metode deduksi, ialah suatu cara yang digunakan untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah yang dimulai dari masalah-masalah yang bersifat umum kemudian disimpulkan pada suatu yang bersifat khusus.²²

G. Garis-Garis Besar Isi

Proposal skripsi ini terdiri dari satu bab yang meliputi bagian awal dan penutup masing-masing bab memiliki pembahasan sendiri-sendiri, namun saling berkaitan satu dengan yang lainnya. Untuk mengetahui hal tersebut, maka penulis akan mengemukakan garis-garis besar isi sebagai berikut:

Bab Pertama, Pendahuluan yang berisi latar belakang, rumusan dan batasan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, penegasan istilah, kajian pustaka, metode penelitian dan garis-garis besar isi.

Bab Kedua, membahas tentang peran mufasir perempuan dan permasalahannya yang meliputi pengertian peran mufasir perempuan, pendapat para mufasir tentang ayat-ayat gender, sejarah

²⁰ Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2008), 22.

²¹ Yatim Riyanto, *Metodologi Penelitian Pendidikan* (Surabaya: SIC Surabaya, 2006), 77.

²² Ibid. 81.

mulutnya mufasir perempuan, serta memuat tinjauan umum mengenai peran mufasir perempuan dalam menafsirkan ayat-ayat gender.

Bab Ketiga, membahas tentang metode penelitian ini berisi tentang jenis penelitian, teknik pengumpulan data dan analisis data yang digunakan sebagai salah satu alat atau pendekatan dalam menganalisis komparatif. Dengan kata lain, pada proses, tinjauan ini akan sangat berguna sebagai kaca mata dalam memandang.

Bab Keempat, membahas tentang pendekatan mufasir perempuan menafsirkan Alquran dan penafsiran mufasir perempuan terhadap ayat-ayat gender.

Bab Kelima, merupakan penutup yang meliputi kesimpulan, saran yang didapatkan oleh penulis berdasarkan hasil pembahasan yang ditemukan dan daftar pustaka.

BAB II

KONSEP DASAR GENDER

A. Pengertian Gender

Kata gender berasal dari bahasa Inggris *gender*, berarti jenis kelamin. Gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.²³

Nasaruddin Umar, seorang intelektual Islam yang dikenal dalam kajian gender, mengutip HT. Wilson dalam bukunya *Sex and Gender* untuk menggambarkan bahwa gender berfungsi sebagai dasar

²³Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 29

untuk membedakan kontribusi laki-laki dan perempuan dalam kebudayaan dan kehidupan kolektif. Menurut Wilson perbedaan ini yang pada akhirnya menentukan bagaimana seseorang diidentifikasi sebagai laki-laki atau perempuan dalam konteks sosial. Pernyataan ini menyoroti gagasan bahwa gender bukan hanya sekadar perbedaan biologis melainkan lebih pada peran sosial dan budaya yang dikaitkan dengan jenis kelamin tertentu. Laki-laki dan perempuan, menurut konstruksi sosial, diharapkan memiliki peran yang berbeda dalam masyarakat—baik itu dalam lingkup pekerjaan tanggung jawab domestik, maupun kontribusi dalam kehidupan sosial dan politik. Dalam pandangan ini, identitas gender bukanlah sesuatu yang “alami” atau sepenuhnya ditentukan oleh faktor biologis tetapi dibentuk oleh ekspektasi sosial yang berkembang melalui proses sosialisasi dalam masyarakat.²⁴

Gender adalah konsep yang mengacu pada perbedaan peran, tanggung jawab, dan harapan yang dikaitkan dengan laki-laki dan perempuan yang ditentukan oleh konstruksi sosial dan budaya. Hal ini berbeda dari jenis kelamin (seks), yang lebih merujuk pada perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan ini melibatkan peran-peran yang dianggap “sesuai” untuk laki-laki atau perempuan di masyarakat tertentu seperti pekerjaan yang dianggap maskulin atau feminin, tanggung jawab di rumah tangga, dan keterlibatan dalam kehidupan sosial dan politik. Konsep gender juga mencakup bagaimana norma-norma ini dapat bervariasi di berbagai budaya dan bagaimana mereka bisa berubah seiring waktu.²⁵

Gender mengacu pada atribut, peluang sosial, dan hubungan yang terkait dengan laki-laki dan perempuan. Atribut, peluang dan hubungan ini dibangun dan dipelajari secara sosial melalui proses sosialisasi. Gender mengacu pada atribut, harapan dan norma sosial, perilaku dan budaya yang terkait dengan menjadi perempuan atau laki-laki. Istilah gender seringkali disamakan dengan jenis kelamin. Padahal keduanya merupakan hal yang berbeda. Jenis kelamin sendiri mengacu pada kondisi fisik yang secara lahiriah dimiliki oleh seseorang. Ketika seseorang terlahir sebagai laki-

²⁴Ibid 30.

²⁵Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan Menuju Kestaraan Gender dalam Penafsiran* (Jakarta: Prenadamedia Group 2015), 3.

laki atau perempuan, terdapat perbedaan norma dan perilaku antar keduanya. Perbedaan perlakuan inilah yang kemudian membentuk peran, perilaku, dan atribut yang dikonstruksi secara sosial dalam masyarakat yang seringkali disebut dengan gender.²⁶

Lebih jauh berbicara tentang gender, Oakley dalam Ivan mengemukakan bahwa gender bukan perbedaan biologis dan bukan kodrat Tuhan. Perbedaan biologis yakni perbedaan jenis kelamin (sex) adalah kodrat Tuhan dan oleh karenanya secara permanen berbeda. Sedangkan gender adalah perbedaan perilaku (*behavioral differences*) antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial yakni perbedaan yang bukan kodrat atau bukan ketentuan Tuhan melainkan diciptakan oleh manusia (laki-laki dan perempuan) melalui proses sosial dan cultural yang panjang. Caplan dalam *The Cultural Construction of Sexuality*, menguraikan bahwa perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan tidaklah sekedar biologis. Gender berubah dari waktu ke waktu, dari tempat ke tempat bahkan dari kelas ke kelas, sedangkan jenis kelamin biologis (sex) akan tetap tidak berubah.²⁷

Perbedaan antara **seks** dan **gender** terletak pada asal usulnya. **Seks** merujuk pada perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang didasarkan pada faktor biologis atau alami (*nature*), seperti organ reproduksi, hormon, dan kromosom. Perbedaan ini bersifat fisik dan tidak dapat diubah oleh lingkungan sosial. Sementara itu, **gender** adalah perbedaan yang dibentuk oleh budaya, norma sosial, dan konstruksi kultural (*nurture*). Ini mencakup peran, perilaku, dan ekspektasi yang ditetapkan masyarakat untuk laki-laki dan perempuan. Misalnya, anggapan bahwa perempuan harus mengurus rumah tangga atau laki-laki harus menjadi pencari nafkah adalah hasil dari konstruksi sosial, bukan karena faktor biologis.²⁸

Jika jenis kelamin adalah persifatan atau pembagian jenis kelamin yang ditentukan secara biologis dan melekat pada kelamin tertentu secara permanen yang mengambil bentuk laki-laki serta

²⁶Tim Laporan Pembangunan Manusia Berbasis Gender, *Pembangunan Manusia Berbasis Gender* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2018), 3.

²⁷Ivan Illich, *Mitinya Gender* (Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2001), 76.

²⁸Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan Menuju Kestaraan Gender Dalam Penafsiran* (Jakarta: Kencana, 2015), 30.

perempuan. Maka gender lebih kepada suatu sifat yang melekat pada laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural, yang kemudian mengambil bentuk maskulin pada laki-laki dan bentuk feminim pada perempuan. Berbeda dengan seks, gender adalah jenis kelamin sosial yang tidak kodrati. Jenis kelamin ini dikonstruksikan oleh masyarakat sendiri melalui kesepakatan tertentu yang selanjutnya dibentuk dan diperankan oleh laki-laki dan perempuan tanpa dipandang sebagai suatu yang harus dipersoalkan baik bagi laki-laki maupun perempuan sendiri.²⁹

Senada dengan pandangan yang dikemukakan Siti Muthah Mulia yang menegaskan bahwa gender adalah seperangkat sikap, peranan, tanggung jawab, fungsi, hak, dan juga perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat tempat manusia tersebut tumbuh dan dibesarkan. Selanjutnya beliau menambahkan bahwa gender ialah suatu konsep yang mengacu kepada peran-peran serta tanggung jawab laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial yang dapat diubah sesuai dengan perkembangan dan perubahan zaman modern.³⁰

Dari beberapa pengertian gender di atas, maka dapat dipahami bahwa gender merupakan kedudukan laki-laki dan perempuan ditinjau dari segi sosial-budaya, ekonomi, politik, dan kebijakan suatu negara, bukanlah dari segi jenis kelamin atau ajaran agama. Maka seks dan juga gender tentu tidak sama, karena seks merupakan ketentuan Allah yang tidak dapat diubah karena sudah merupakan kodrat, sedangkan gender dibuat oleh kesepakatan masyarakat yang sewaktu-waktu dapat berubah dan diubah.³¹

B. Teori Gender

Membahas permasalahan gender berarti membahas permasalahan perempuan dan juga laki-laki dalam kehidupan masyarakat. Dalam pembahasan mengenai gender, termasuk kesetaraan dan

²⁹Umi Sunbulah, *Spektrum Gender: Kilasan Inklusi Gender di Perguruan Tinggi* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 7.

³⁰Siti Muthah Mulia, *Kedudukan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender, 2003), viii-ix.

³¹Anshori, *Penafsiran Ayat-Ayat Gender dalam Tafsir Al-Mishbah* (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2006), 82.

keadilan gender dikenal adanya 2 aliran atau teori nurture dan teori nature. Namun demikian dapat pula dikembangkan satu konsep teori yang dilhami dari dua konsep tersebut yang merupakan kompromi atau keseimbangan yang disebut teori equilibrium.

1. Teori Nurture

Menurut teori nurture adanya perbedaan perempuan dan laki-laki adalah hasil konstruksi sosial budaya sehingga menghasilkan peran dan tugas yang berbeda. Perbedaan itu membuat perempuan cenderung tertinggal dan terabaikan peran dan kontribusinya dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Konstruksi sosial menempatkan perempuan dan laki-laki dalam perbedaan kelas. Laki-laki diidentikan dengan kelas borjuis dan perempuan sebagai kelas proletar.³²

2. Teori Nature

Teori *nurture* berpendapat bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan terutama dalam hal peran dan tanggung jawab, bukan disebabkan oleh faktor biologis semata, melainkan hasil dari konstruksi sosial dan budaya. Ini berarti bahwa peran gender dibentuk melalui proses sosialisasi dalam masyarakat yang menetapkan ekspektasi berbeda terhadap laki-laki dan perempuan sejak mereka masih kecil. Dalam konteks ini, peran yang diberikan kepada perempuan seringkali lebih berfokus pada ranah domestik, seperti mengurus rumah tangga dan keluarga, sementara laki-laki dianggap sebagai pencari nafkah atau pemimpin dalam ruang publik. Pembagian peran ini, yang dibangun secara sosial, seringkali menyebabkan perempuan tertinggal dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk pendidikan, ekonomi, dan politik.³³

3. Teori Equilibrium

Teori *equilibrium* atau teori keseimbangan dalam hubungan gender adalah pandangan yang

³²Suhajuddin, *Kesetaraan Gender Dan Strategi Pengarusutaraannya* (Purwokerto: Cv. Pena Persada, 2020), 23-24.

³³Wahyu Nugraheni S, "Peran Dan Potensi Wanita Dalam pemenuhan Kebutuhan Ekonomi Keluarga Nelayan" *Journal of Educational Social Studies* vol. 1 no. 2 (September 2012), 106. <https://doi.org/10.15294/jess.v1i2.739> (9 Oktober 2024).

mendekankan pada kemitraan dan keharmonisan antara laki-laki dan perempuan. Pendekatan ini tidak berfokus pada persaingan atau konflik antara gender, melainkan pada kolaborasi dan saling melengkapi dalam kehidupan keluarga, masyarakat, dan bangsa. Dalam teori ini, perempuan dan laki-laki dianggap memiliki peran yang sama penting meskipun berbeda, dan keduanya harus bekerja sama untuk menciptakan harmoni sosial.³⁴

C Ketimpangan Gender

Gender differences (perbedaan gender) sebenarnya bukan suatu masalah sepanjang tidak menimbulkan gender inequalities (ketidakadilan gender). Namun yang menjadi masalah adalah ternyata Gender differences ini telah menimbulkan berbagai ketidakadilan, baik bagi kaum laki-laki dan utamanya terhadap kaum perempuan. Secara biologis (kodrat) kaum perempuan dengan organ reproduksinya dapat hamil, melahirkan dan menyusui, kemudian muncul gender role (peran gender) sebagai perawat, pengasuh dan pendidik anak. Dengan demikian gender role dianggap tidak menimbulkan masalah dan tidak perlu digugat. Namun yang menjadi masalah dan perlu dipertanyakan adalah struktur gender inequalities yang ditimbulkan oleh gender role dan gender differences. Gender inequalities (ketidakadilan gender) merupakan sistem dan struktur dimana kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban sistem tersebut. Dengan demikian agar dapat memahami perbedaan gender yang menyebabkan ketidakadilan maka dapat dilihat dari berbagai manifestasinya, yaitu sebagai berikut:

Dalam kondisi saat ini masih menunjukkan bahwa perbedaan jenis kelamin dapat menimbulkan perbedaan gender (gender differences) dimana kaum perempuan itu tidak rasional, emosional, dan lemah lembut, sedangkan laki-laki memiliki sifat rasional, kuat atau perkasa.³⁵

1. Marginalisasi

³⁴Nachifatuz Zulfah dan Taufik, "Konsep Pendekatan Gender Aware Counseling Berbasis Islam untuk Meninimalisir Aksi Radikalisme di Kalangan Perempuan Melalui Pemahaman Peran Gender," *Journal of Dalveh and Communication* vol. 1 no. 1 (Juni 2021), 89. <https://doi.org/10.28918/v1i1.1281> (9 Oktober 2024).

³⁵Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus Utamanya di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 9.

Marginalisasi adalah proses pemutusan hubungan kelompok-kelompok dengan lembaga sosial utama, seperti struktur ekonomi, pendidikan, dan lembaga sosial ekonomi lainnya. Perbedaan antara populasi kelompok seperti; etnis, ras, agama, budaya, adat istiadat, dan bahasa. Marginalisasi orang selalu melibatkan kemampuan penduduk dominan untuk melaksanakan kekuasaan atas kelompok-kelompok yang terpinggirkan.³⁶

Marginalisasi gender merupakan salah satu perwujudan bentuk diskriminasi terhadap perempuan atau laki-laki. Diskriminasi dapat didefinisikan sebagai sebuah perlakuan terhadap individu secara berbeda dengan didasarkan pada gender, ras, agama, umur, atau karakteristik yang lain. Diskriminasi juga terjadi dalam peran gender. Sebenarnya inti dari diskriminasi adalah perlakuan berbeda. Akibat pelekatan sifat-sifat gender tersebut, timbul masalah ketidakadilan (diskriminasi). Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, Diskriminasi gender adalah perbedaan sikap dan perlakuan terhadap sesama manusia berdasarkan perbedaan jenis kelamin.³⁷

2. Subordinasi

Subordinasi perempuan muncul sebagai akibat dari pandangan gender yang menganggap perempuan berada di posisi yang lebih rendah dibandingkan laki-laki, terutama dalam konteks sosial, budaya, dan keluarga. Subordinasi ini tercermin dalam berbagai sikap dan praktik yang membatasi peran perempuan serta meminggirkan kontribusi mereka, baik di ranah domestik maupun publik. Pandangan bahwa perempuan tidak bisa atau tidak layak memimpin adalah salah satu bentuk subordinasi yang sering terjadi. Hal ini mengacu pada stereotip tradisional yang menempatkan perempuan dalam peran-peran domestik, seperti mengurus rumah tangga, sementara laki-laki dianggap sebagai pihak yang lebih layak mengelola urusan publik dan keluarga. Contoh nyata dari subordinasi ini adalah dalam bidang pendidikan, di mana dalam banyak keluarga, terutama yang memiliki keterbatasan ekonomi, laki-laki sering kali diberi prioritas untuk bersekolah dibanding

³⁶ Junaivan Alana, John D. Zakarias dan Evdine J. R. Kawung "Marginalisasi Gender Dalam Pengambilan Keputusan (Studi Kualitatif Kaum Perempuan Di Lembaga Legislatif Kota Manado)", *Journal of Social and Culture Anthropology*, vol. 10 no. 20 (Desember 2017), 3. <https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/holistik/article/view/18047> (2 Oktober 2024).

³⁷ Ibid 4-5.

perempuan Hal ini didorong oleh anggapan bahwa pendidikan tinggi untuk perempuan tidak penting untuk laki-laki, karena pada akhirnya perempuan akan “masuk dapur” dan tidak memerlukan keterampilan atau pengetahuan yang lebih tinggi untuk menjalankan peran domestiknya³⁸

3. Stereotype

Stereotype (ditra buruk) seringkali negatif dan bisa dikemas dalam prasangka dan diskriminasi. Seksisme (*sexism*) adalah prasangka dan diskriminasi terhadap satu individu karena jenis kelamin seseorang. Seseorang yang mengatakan bahwa wanita tidak bisa menjadi insinyur yang kompeten, sedang mengungkapkan seksisme. Begitu pula seseorang yang mengatakan bahwa pria tidak bisa menjadi guru anak-anak yang kompeten. Kontroversi Gender Bagian sebelumnya mengungkapkan beberapa perbedaan substansial dalam kemampuan fisik, keterampilan membaca dan menulis, agresif, dan pengaturan diri, hanya ada sedikit perbedaan dalam kemampuan matematika, dan ilmu pengetahuan³⁹

4. Violence

Kekerasan berbasis gender (*gender-based violence*) adalah bentuk serangan fisik atau mental yang menargetkan seseorang berdasarkan jenis kelaminnya, dengan perempuan sering kali menjadi korban utama. Bentuk-bentuk kekerasan ini meliputi tindakan eksplisit seperti pemerkosaan dan pemukulan, hingga bentuk yang lebih halus seperti pelecehan seksual (*sexual harassment*) atau penciptaan ketergantungan emosional dan ekonomi. Kekerasan berbasis gender seringkali dipicu oleh stereotip gender yang mengakar di masyarakat, yang menciptakan ketidaksetaraan kekuasaan antara pria dan wanita. Ketidakadilan ini memberi ruang bagi tindakan kekerasan, di mana pihak yang dianggap “lebih lemah” atau berada dalam posisi subordinat sering menjadi sasaran. Kekerasan ini bukan hanya merupakan bentuk pelanggaran hak asasi, tetapi juga mencerminkan struktur sosial yang

³⁸Surianti, “Kekerasan Dalam Rumah Tangga (Analisis Fakta Sosial Berbasis Koneksi Feminis Terhadap Ketimpangan Gender),” *Journal for Gender Studies* vol. 10 no1 (Juni 2018), 10. <https://doi.org/10.24239/maw10i1.385> (9 Oktober 2024).

³⁹Fatimah Saguri, “Pemberian Stereotype Gender,” *Jurnal Musawa IAIN Palu* vol. 6 no. 2 (Desember 2014), 204-205. <https://www.inditi.com/journals/jurnal-musawa-iaain-palu> (13 Oktober 2024).

tidak adil yang memperkuat dominasi satu gender di atas yang lain⁴⁰

5. Beban Kerja

Peran gender perempuan dalam pandangan masyarakat luas sering kali terikat pada tanggung jawab domestik, seperti mengelola rumah tangga. Hal ini menyebabkan perempuan menanggung beban kerja domestik yang lebih besar dan lebih lama dibandingkan dengan laki-laki. Beban ini bahkan menjadi lebih berat bagi perempuan dari kalangan keluarga miskin, terutama jika mereka juga harus bekerja di luar rumah. Kondisi ini menciptakan apa yang disebut sebagai beban kerja ganda, di mana perempuan harus mengelola tanggung jawab domestik sekaligus mencari nafkah. Sejak dini, perempuan sering disosialisasikan untuk menepi peran gender mereka yang terkait dengan pekerjaan rumah tangga, sementara laki-laki secara kultural tidak diwajibkan untuk mengambil peran yang sama. Hal ini menciptakan ketimpangan gender yang mengakar secara kultural dan struktural, memperkuat stereotip bahwa perempuan adalah "perjaga rumah tangga," sementara laki-laki tidak diwajibkan untuk melakukan pekerjaan domestik. Ketidakadilan ini memperpanjang beban kerja yang harus ditanggung oleh kaum perempuan, baik di rumah maupun di luar rumah.⁴¹

D. Perbedaan Sex dan Gender

Istilah gender berkembang menjadi istilah yang populer, namun pada kenyataannya masih banyak terjadi salah kaprah dalam memahami konsep gender. Pemahaman mengenai konsep gender seringkali disamakan dengan konsep seks atau jenis kelamin. Gender sering diartikan sebagai segala hal tentang perempuan atau yang terkait dengan pemberdayaan perempuan. Pemahaman tentang perbedaan seks dan gender sangat penting karena keduanya merupakan kunci agar tidak terjadi ketidakadilan gender secara terus-menerus, baik dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat,

⁴⁰Suriati, "Kekerasan Dalam Rumah Tangga (Analisis Fakta Sosial Berbasis Koneksi Feminis Terhadap Ketimpangan Gender)," *Journal for Gender Studies* vol. 10 no1 (Juni 2018), 10. <https://doi.org/10.24239/jmsw10i1.385> (13 Oktober 2024).

⁴¹Ibid 11.

berbangsa, maupun bernegara⁴²

Pada prinsipnya gender tidak sama dengan jenis kelamin. Gender adalah sebuah istilah atau konsep yang merujuk pada semua perbedaan sosial antara perempuan dan laki-laki yang dibentuk atas dasar perbedaan biologis. Gender dipelajari, berubah setiap waktu dan berbeda untuk setiap budaya dan tempat. Dengan demikian gender tidak hanya merujuk pada perbedaan peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan saja, tetapi semua perbedaan yang dikembangkan oleh masyarakat dan diterapkan kepada laki-laki dan perempuan melalui proses kultural. Dengan demikian secara singkat, merujuk pada Statuta Roma, gender didefinisikan sebagai perbedaan perempuan dan laki-laki yang merupakan hasil konstruksi sosial dan budaya. Berikut matriks mengenai perbedaan antara jenis kelamin dan gender:

Tabel 1

Perbedaan Jenis Kelamin dan Gender

JENIS KELAMIN	GENDER
Bersifat kodrati/alamiah/natural, tidak dapat diubah kecuali melalui rekayasa medis	Bersifat sosial-budaya dan merupakan buatan manusia
Bersifat biologis merujuk pada perbedaan yang nyata dari alat kelamin dan perbedaan yang terkait dengan fungsi reproduksi.	Bersifat sosial budaya merujuk pada tanggung jawab, peran, pola perilaku dan lain-lain yang bersifat maskulin dan feminine
Bersifat tetap dan berlaku sama saja di mana saja	Bersifat tidak tetap berubah dari waktu ke waktu, berbeda antara budaya masyarakat.

Sumber: Jurnal Sali Susiona

Untuk memahami konsep gender dengan jelas penting untuk membedakan antara "gender" dan "jenis kelamin" (sex). **Jenis kelamin** mengacu pada pembagian dua kategori biologis manusia, yaitu

⁴²Sali Susiona, "Urgensi Undang-Undang Tentang Kesetaraan Dan Keadilan Gender," *Kajian* vol. 19 no. 3 (2014), 223-224. <https://doi.org/10.22212/kajianv19i3.557> (13 Oktober 2024).

laki-laki dan perempuan, yang didasarkan pada perbedaan fisik dan biologis seperti organ reproduksi. Diri-diri biologis ini bersifat alamiah, melekat pada individu dan tidak dapat diperdebatkan, karena merupakan faktor fisik bawaan yang ditentukan oleh genetika. Sementara itu, **gender** mengacu pada sifat, peran, dan perilaku yang dilekatkan pada laki-laki maupun perempuan oleh masyarakat dan budaya. Konsep gender adalah konstruksi sosial dan kultural yang berkembang seiring waktu dan berbeda di berbagai budaya dan lingkungan. Jadi, meskipun jenis kelamin bersifat biologis, gender lebih berkaitan dengan peran dan ekspektasi sosial yang dibentuk oleh norma-norma masyarakat, seperti pandangan bahwa perempuan lebih cocok untuk tugas domestik atau bahwa laki-laki harus menjadi pencari nafkah utama.⁴³

Identitas Gender

E Gender Dalam Perspektif Islam

Di antara kelompok masyarakat muslim yang paling beruntung dengan kehadiran Islam adalah kaum perempuan. Dalam Islam, kaum perempuan dimanusiakan seperti layaknya manusia laki-laki. Praktik pembunuhan bayi perempuan yang lazim terjadi di kalangan jahiliyah telah dihentikan total.⁴⁴ Bahkan Al-Qur'an menyebutkan bayi perempuan yang lahir sebagai berita gembira dari Allah, dan oleh karena itu tidak pantas kehadirannya disambut dengan rasa malu seperti yang terjadi sebelumnya (Q.S. An-Nahl/ 16: 58).⁴⁵

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

Terjemahnya

(Padahal,) apabila salah seorang dari mereka diberi kabar tentang (kelahiran) anak perempuan wajahnya menjadi hitam (merah padam) dan dia sangat marah (sedih dan malu).

Ayat di atas menjelaskan bahwasanya ketika anak perempuan mulai beranjak remaja dan dewasa, Islam dengan tegas melarang memperlakukan perempuan seperti benda yang dikendalikan oleh

⁴³Nurhasanah dan Zuriati, "Gender dan Kajian Teori Tentang Wanita," *Jurnal Pendidikan Sosiologi*, vol. 6 no. 1 (Juni 2023), 284. <https://doi.org/10.333627/esvi.1.1190> (13 Oktober 2024).

⁴⁴Muda Muliadkk. Keadilan dan Kesetaraan Gender Perspektif Islam (Cet. II, Jakarta: Lembaga Kajian agama dan Jender, 2003), h19.

⁴⁵Abdul Rahim, "Gender Dalam Perspektif Islam," *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama*, vol. 3 no. 1 (Oktober 2018), 11. <https://doi.org/10.24252/sosioridigius.3i.1.6372> (16 Oktober 2024).

orang tuanya atau keluarganya yang laki-laki. Ia harus dimintai pendapat ketika hendak dinikahkan. Ketentuan ini berlaku untuk semua perempuan baik gadis maupun janda.

Salah satu tema sentral sekaligus prinsip pokok ajaran Islam adalah prinsip egalitarian yakni persamaan antar manusia, baik laki-laki dan perempuan maupun antar bangsa, suku, dan keturunan. Hal ini disyaratkan dalam QS. al-Hijrat: 13.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Terjemahnya:

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.

Ayat di atas memberikan gambaran kepada manusia tentang persamaan antara laki-laki dan perempuan baik dalam hal ibadah (dimensi spiritual) maupun dalam aktivitas sosial (urusan karier profesional). Ayat tersebut juga sekaligus mengikis tuntas pandangan yang menyatakan bahwa antara keduanya terdapat perbedaan yang memarginalkan salah satu di antara keduanya. Persamaan tersebut meliputi berbagai hal misalnya dalam bidang ibadah. Siapa yang rajin ibadah, maka akan mendapat pahala lebih banyak tanpa melihat jenis kelaminnya. Perbedaan kemudian ada disebabkan kualitas nilai pengabdian dan ketakwaan kepada Allah swt., Ayat ini juga mempertegas misi pokok al-Qur'an diturunkan adalah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan perindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Namun demikian sekalipun secara teoritis al-qur'an mengandung prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, namun ternyata dalam tatanan implementasi seringkali prinsip-prinsip tersebut terabaikan.

Dalam perkembangannya, menurut Mansour Fakih perbedaan gender akan melahirkan manifestasi ketidakadilan antara lain terjadi marginalisasi (peniskinan ekonomi) terhadap kaum perempuan, terjadinya subordinasi pada salah satu jenis kelamin, pelabelan negatif (stereotype),

kekerasan (violence), menanggung beban kerja domestik lebih banyak dan lebih lama (double burden), pada umumnya yang menjadi korban adalah perempuan dengan adanya tradisi dan keyakinan masyarakat bahwa perempuan lah yang bertugas dan memelihara kerapian rumah, serta tanggung jawab atas terlaksananya keseluruhan pekerjaan *domestic*⁴⁶

F. Prinsip Kesetaraan Gender Dalam Islam

Nasrullah Umar dalam Sarifa Suha mengemukakan bahwa ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam Al-Qur'an. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut:⁴⁷

a. Laki-laki dan perempuan Sama-sama sebagai Hamba

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan, sebagai mana disebutkan dalam QS. al-Zariyat: 56 sebagai berikut

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Terjemahnya

Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwasanya dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan siapa yang banyak amal ibadahnya, maka itulah mendapat pahala yang besar tanpa harus melihat dan mempertimbangkan jenis kelaminnya terlebih dahulu. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam Al-Qur'an biasa distilahkan dengan orang-orang bertaqwa (*muttaqîn*), dan untuk mencapai derajat *muttaqîn* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok tertentu.

b. Laki-laki dan perempuan sebagai Khalifah di Bumi

Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah, disamping untuk menjadi hamba (*âbid*) yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah Swt., juga untuk menjadi khalifah di bumi

⁴⁶ Mansur Fakhri, Analisis Gender dan Transformasi Sosial, (Oct. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 72-75.

⁴⁷ Sarifa Suha, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam" *Jurnal Al-Umm* vol. 13 no. 2 (Desember 2013), 379. <https://journal.iainpontalocid.ac.id/index.php/ai/issue/view/13> (15 Oktober 2024).

(khalifah fi al-ard). Kapasitas manusia sebagai khalifah di bumi ditegaskan di dalam QS. al-A'raf 165 sebagai berikut:

أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَلَنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَفْلِينَ*

Terjemahnya

(Kami turunkan Al-Qur'an itu) supaya kamu (tidak) mengatakan, "Kitab itu hanya diturunkan kepada dua golongan sebelum kami (Yahudi dan Nasrani) dan sesungguhnya kami lengah dari apa yang mereka baca

Kata khalifah dalam ayat tersebut tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok tertentu Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahannya di bumi, sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.

c. Laki-laki dan perempuan Menerima Perjanjian Primordial

Laki-laki dan perempuan sama-sama menegakkan perintah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-A'raf. 172 sebagai berikut:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ^١ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ^٢
قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا^٣ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ*

Terjemahnya:

(Ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari tulang punggung anak adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksiannya terhadap diri mereka sendiri (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi." (Kami melakukannya) agar pada hari Kiamat kamu (tidak) mengatakan, "Sesungguhnya kami lengah terhadap hal ini."

Menurut Fakhr al-Razi tidak ada seorang pun anak manusia lahir di muka bumi ini yang tidak

berikrar akan keberadaan Tuhan, dan ikrar mereka disaksikan oleh para malaikat. Tidak ada seorang pun yang mengatakan “tidak”.⁴⁸ Dalam Islam tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak diri, yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia. Dengan demikian dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

BAB III

TAFSIR FEMINS

E. Pengertian Tafsir Feminis

Penafsiran Al-Quran Feminis tidak bisa dilepaskan dari kajian feminis Islam yang secara definitif masih memiliki beragam problem. Mulai dari alasan ketidakotentikan feminis dalam tradisi keilmuan Islam. Sebuah kajian yang diproduksi dari pemikiran barat yang sekuler dan terdudak dalam kajian Islam. Oleh karena itu, perlu untuk mengetahui sekilas tentang Feminis Islam sebelum ke makna “Tafsir Al-Quran Feminis” yang notabene adalah bagian dari feminis Islam itu sendiri. Menurut Margot Badran, seorang ahli sejarah yang terkenal dari pergerakan “Islamic Feminist”, menyatakan bahwa terminologi feminisme Islam mempunyai sebuah bahasa yang umum dan inklusif yang dapat menjelaskan panjang lebar dari karya Wanita muslim melawan dominasi laki-laki dan seks. Meskipun demikian, beberapa aktivis dan sarjana menghindari atau bahkan secara jelas menolak terminologi ini. Frame dari feminisme di masa awal berhubungan juga dengan kolonisasi yang dilakukan Barat kepada Muslim. Kaum Barat berargumentasi bahwa realitas diskriminasi kepada wanita di dunia Islam menjadikan mereka ingin membebaskannya (wanita muslim) melalui penyerangan kepada negara-negara Muslim.⁴⁹

⁴⁸Fakhr al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir Jilid XV* (Beirut: Dar al-Hay' al-Turats al-Arabi, 1990), 402.

⁴⁹Margot Badran, *Feminism In Islam Secular And Religious Convergences* (Oxford: Oneworld Publication).

Term "Islamic Feminism" mulai muncul pada tahun 1990-an di berbagai penjuru dunia. Definisi dari kata tersebut juga dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan sarjana muslim. Berdasarkan keterangan Afsaneh Najmabadi dan Ziba Mir Hosseini bahwa term ini dimunculkan oleh beberapa orang baik laki-laki maupun perempuan di jurnal perempuan Iran, bernama *Zanan* pada tahun 1992. Selanjutnya, seorang sarjana dari Arab Saudi bernama Mai Yamani menggunakan term ini dalam bukunya yang berjudul *Feminism and Islam* pada tahun 1996. Terdapat juga Yesim Arat dan Feride Acar di artikel mereka, dan Nilufer Gole di bukunya berjudul *The Forbidden Modern* yang diterbitkan di Turki pada tahun 1991 dan di Inggris pada tahun 1996 menggunakan term "Islamic Feminism" untuk menjelaskan sebuah paradigma feminis baru. Beberapa wanita muslim sebagaimana yang disebutkan di atas menjelaskan artikulasi dan pembelaan terhadap kesetaraan gender dan keadilan sosial yang dimandatkan ke Al-Quran. Para sarjana lainnya, meski tidak menyebut term "Islamic Feminism", namun menjelaskannya sebagai sebuah pembacaan ulang atas Al-Quran dan teks-teks agam lainnya yang berpusat pada wanita.⁵⁰

Para pengkaji feminisme Islam memasukkan para sarjana yang mungkin atau mungkin tidak menerima label atau identitas feminisme Islam. Mereka juga memasukkan muslim religius dan muslim sekuler dan bahkan non muslim. Beberapa wanita yang menyebarkan term feminis Islam telah mengubah posisi mereka beberapa tahun terakhir. Pada masa lalu, Amina Wadud yang menulis buku berjudul *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* dilabeli sebagai feminis Islam. Selain itu, terdapat juga Riffat Hassan. Jika dulu feminis lebih diarahkan kepada produk Barat, dengan demikian Wadud terkadang disebut "Western Feminist". Namun saat ini, Feminis Islam menjadi sebuah fenomena global yang tidak lagi dianggap sebagai produk Barat maupun Timur. Namun lebih kepada sebuah produksi dari wanita-wanita muslim baik dari golongan mayoritas dan minoritas di seluruh konteks belahan dunia.⁵¹

Gerakan feminisme jika dikaitkan dengan kajian Islam sering berfokus pada kajian teks

2009), 242

⁵⁰ Ibid 243-244.

⁵¹ Ibid 245.

Islam Umat Islam yang mengkaji teks Al-Quran dengan melihat garansi kesetaraan antara laki-laki dan wanita dianggap sebagai penggerak dari formasi pergerakan wanita. Mereka yang menyuarakan kesetaraan wanita berdasarkan teks Al-Quran dianggap sebagai "Islamic Feminism" pada tahun 1990. Selain itu, alat yang dilakukan untuk melakukan hal tersebut yakni melalui Jihad dan tafsir. Hal ini sekaligus sebagai upaya mereka untuk menemukan the true of Islam. Pada generasi awal, lebih banyak Islamic Feminist dari golongan wanita. Namun sebagian lagi masih menganggap term ini mengandung makna yang beragam dan sulit untuk didefinisikan. Bahkan bagi Ziba Mir-Hosseini menyatakan bahwa term Islamic Feminism menyisakan kontestasi dan tidak ada satupun makna koheren yang disetujui. Terkait penyebutan terminologi feminis dalam karya-karya tertentu para sarjana terkadang tidak secara jelas menyebutkannya atau menghindari dan menegaskan dalam mengidentifikasi diri mereka beserta karya-karyanya. Mereka melakukan itu sebab mereka melihat pandangan audiens terkait feminis sebagai sebuah ideologi yang eksternal dengan tradisi Islam. Sejarah kolonialisme feminis dan asosiasinya dengan serangan imperialisme dan kekerasan melawan muslim yang didasarkan pada klaim bahwa Islam menindas perempuan dan feminis sebagai sebuah diskursus eksklusif yang menggeneralisasi perspektif dari non-Muslim dari Eropa dan wanita Amerika.⁵²

Adapun kata tafsir secara singkat bermakna idhār (menjelaskan) dan kasyf (menyingkap). Sedangkan berdasarkan mayoritas pandangan ulama, tafsir bermakna menyingkap makna-makna Al-Quran, menjelaskan maksud yang lebih umum berkaitan dengan lafaz-lafaz yang sulit, makna-makna dhoir dan lainnya.⁵³ Jika kedua term tersebut. Jika kedua term tersebut.⁵⁴

Feminist interpretation of the Quran is a strand of contemporary Quranic tafsir that, in contrast to premodern tafsir works, explicates the Qur'an not by proceeding systematically through the entirety of the text but rather selects verses according to their applicability to the themes of interest to the exegete, who interprets the selected verses in conjunction with one another to shed light on the Qur'an's broader treatment of the chosen themes.

Penafsiran feminis Al-Quran merupakan untai tafsir Quran kontemporer yang berbeda

⁵² Aysha Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (USA: Oxford University Press, 2014), 39-41.

⁵³ Muhammad az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār Hadīṣ), 415-417.

⁵⁴ Aysha Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* 4

dengan karya-karya tafsir pramodern, menjelaskan secara lengkap Al-Quran bukan dengan melanjutkan secara sistematis melalui seluruh teks (Al-Quran) namun lebih kepada memilih ayat-ayat (tertentu) sesuai dengan penerapannya atas tema-tema yang menarik bagi penafsir, yang menafsirkan ayat-ayat yang dipilih dalam hubungannya satu sama lain untuk menjelaskan laporan Al-Quran yang lebih luas terkait tema-tema yang dipilih.

Juliane Hammer juga menunjukkan bahwa penerapan makna tafsir untuk karya-karya ini mengarah kepada pengembangan dari "cara di mana muslim, terutama modern dan kontemporer, mendekati teks suci mereka". Juliane Hammer juga menjadi pionir dari sarjana penafsiran feminis dalam kaitannya dengan kajian konteks historis dan kegiatan aktivis perempuan.⁵⁵

Melalui keterangan di atas, dapat diketahui bahwa tujuan penafsiran feminis sebenarnya mengarah kepada hal positif, seperti menyuarakan keadilan, kebebasan berpendapat, kesetaraan peran di ruang lingkup sosial, dan menghilangkan kekerasan terhadap perempuan. Namun, keakuratan pembacaan mereka atas Al-Quran sebagai sarana untuk memberikan argumentasi teologis perihal gagasan yang mereka miliki menjadi sebuah problem tersendiri. Hal ini dilandasi sebab Al-Quran menyuarakan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di satu sisi, dan menyuarakan ketidaksetaraan di sisi lainnya atau lebih sering disebut dengan ayat-ayat androsentrik. Pada aspek lainnya, feminisme yang lahir dari rahim kesjaranaan Barat mendapat kecaman tersendiri. Maka tidak heran, silang pendapat terkait kebebasan tafsir feminis beserta produk penafsiran yang mereka hasilkan menjadi topik yang terus menuai perhatian, senitis. Aysa Hidayatullah, Raja Rhouri, Kia Ali, Hada Mubarak, dll. Pada bagian selanjutnya, kajian ini akan mengambil sosok Faqihuddin Abdul Kodir yang memerankan posisi penafsir feminis sebagai bahan evaluasi terhadap perkembangan penafsiran feminis di generasi yang paling akhir.

F. Perempuan Menafsirkan Al-Qur'an

Dalam diskursus modern dan post-modern tentang Islam, perhatian yang luas diarahkan kepada sosok wanita yang direduksi sebagai subjek dari kemanusiaan, moralitas, dan kepemimpinan.

⁵⁵Ibid 7.

Oleh karena itu, kehadiran karya yang menantang basis paradigma pemikiran Islam atas ketiadaan wanita dalam perbincangan agama menjadi sesuatu yang sangat menarik dan penting.⁵⁶

Maka tidak heran, para pengkaji feminis mulai berbondong-bondong menyuarakan ketidakpuasan mereka atas beberapa ajaran agama Islam yang terkesan tidak ramah kepada perempuan, dan kritik tersebut diarahkan kepada produk penafsiran dengan tema-tema tertentu: penciptaan perempuan, poligami, nusyūz, dan perceraian. Di antara tokoh yang secara konsisten mengkaji feminisme melalui teks keagamaan di antaranya Asma Barlas, Maysa mal-Faruq, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, dan Amira Wadud, sedangkan dalam konteks Indonesia antara lain: Musdah Mulia, Hussein Muhammad, dan Faqihuddin Abdul Kodir.

Secara umum, para sarjana seperti Asma Barlas, Maysa mal-Faruq, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, dan Amira Wadud lebih sepakat menyalahkan tradisi penafsiran dibandingkan ajaran Islam itu sendiri. Meskipun terdapat perbedaan-perbedaan penting dari pendekatan-pendekatan milik mereka, namun mereka semua sepakat untuk melawan penafsiran patriarki. Perlawanan tersebut berupa upaya menghasilkan penafsiran-penafsiran ulang yang lebih mempertimbangkan sosok perempuan. Adapun sarjana feminis dan Al-Quran dalam spektrum lainnya yakni: Ibrahim Mosa, Kadia Ali, Aysha Hidayatullah, dan Raja Rhouri mengkritik sarjana feminis sebab mengesankan sensibilitas kontemporer mereka terhadap Al-Quran, bahkan ketika makna literal dari teks tampak kontradiksi dengan aspirasi "paham egalitarian". Dari sini, tampak juga adanya penaksiran pada teks Al-Quran layak juga mengajukan kritik terkait pendekatan feminis dan egalitarian milik mereka sebab kakunya metode dan premis yang subjektif milik mereka bahwa Al-Quran adalah teks yang egalitarian.⁵⁷

Bagi para feminisme Al-Quran, mereka menganggap bahwa Islam memiliki cara pandang tauhidik atas laki-laki dan perempuan, namun hal tersebut tidak bisa secara jelas termanifestasikan dalam ajaran yang terbaca di masa lalu dikarenakan oleh mengakarnya sistem patriarki. Karenanya,

⁵⁶Amira Wadud, *Qur'an And Woman: Rereading The Sacred Text From A Woman's Perspective* (USA: Oxford University Press, 1999), xi.

⁵⁷H Mubarak, "Women's Contemporary Readings of the Qur'an" dalam George Archer, edk (ed), *The Routledge Companion to the Qur'an* (New York: Routledge, 2021), 319-333.

Al-Quran dan hadis merefleksikan dinamika ini berupa adanya tarik-menarik antara ajaran ideal Islam dan kebudayaan dan sistem nilai dari masyarakat Arab. Secara konkret kendala-kendala dalam penerapan cara pandang tauhidik berupa: Pertama, bahasa Arab yang notabene menjadi bahasa utama dari teks-teks keagamaan mengandung bias gender. Kedua, dominasi pendekatan tekstual dalam membaca teks-teks keagamaan meski sebagai bentuk kehati-hatian. Ketiga, sistem patriarki masih mengakar kuat di berbagai daerah dari dulu hingga kini.⁵⁸

Secara aplikatif, para penafsir feminis menegaskan bahwa Al-Quran sama sekali tidak memiliki ayat-ayat hierarkis—meninjam pembagian yang dikemukakan oleh Aysa bahwa dalam konotasi egalitarian dalam teks keagamaan, Al-Quran menawarkan ayat yang bernuansa “hierarkis” dan “mutual”—Ayat hierarkis yakni ayat-ayat menurut perspektif kontemporer kita menyokong kontrol laki-laki atas wanita dan menganggap hubungan laki-perempuan sebagai hubungan hierarkis seperti (2:223), yang menginstruksikan laki-laki untuk mendekati istri mereka secara seksual sebab keinginan mereka, merujuk pada wanita sebagai sesuatu yang ditanami; ayat (2:228) yang menunjukkan bahwa hak laki-laki, mungkin dalam hal-hal perceraian, derajatnya lebih besar dari pada wanita; ayat (4:34) yang mengacu pada laki-laki yang menduduki peran tanggung jawab bersyarat vis-à-vis perempuan, dan menjadikan peran hormat perempuan salah.⁵⁹

Sedangkan ayat-ayat yang “mutual” (setara) yakni menurut perasaan kontemporer kita mengandung arti inklusivitas dan resiprokal (timbal-balik) berkaitan dengan kebaikan dan respek kepada wanita. Ayat-ayat mutual memasukkan (4:1), yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dari jiwa yang satu ayat (33:35), yang menyatakan bahwa Allah menciptakan pasangan bagi manusia dari diri mereka sendiri, yang memberkahi mereka dengan hubungan yang damai dan kasih sayang ayat (9:71), yang menyatakan bahwa manusia dan perempuan adalah penjaga moral satu sama lain; dan ayat (33:35) yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan akan dijanjikan ampunan

⁵⁸Faqihuddin Abdul Kodir, *Manuel Mubadlah: Ringkasan Konsep untuk Pelatihan Perspektif Kesalingan dalam Isu Gender dan Islam* (Yogyakarta: Urah Sinau Mubadlah, 2019), 15-17.

⁵⁹Aysa A. Hidayatullah, “Feminist Interpretation of the Qur’an in a Comparative Feminist Setting,” *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 30, No. 2 (2014): 115–129, 118 <https://doi.org/10.2979/jfemistudr.30.2.114>

dan balasan oleh Tuhan sebab kualitas kebajikan dan perilaku mereka⁶⁰

G. Penyebab Munculnya Tafsir Feminis dan Cetak Tafsir Feminisme

1. Penyebab Munculnya Tafsir Feminis

Munculnya tafsir feminis tidak jauh berbeda dengan lahirnya gerakan feminis yakni dipengaruhi oleh beberapa faktor yang bersifat internal ataupun eksternal. Seperti, kitab-kitab tafsir banyak ditulis oleh mufassir laki-laki dari pada perempuan, sehingga produk tafsir tersebut didominasi oleh pemikiran laki-laki dan ketika masuk dalam pembahasan perempuan, paradigma yang digunakan adalah paradigma laki-laki. Hal ini, salah satunya yang menjadi sebab pandangan yang bias tentang relasi laki-laki dan perempuan. Kondisi ini yang kemudian menarik kaum feminis untuk ikut berperan dalam penafsiran Alquran, sehingga mereka juga bisa menuangkan pemikiran mereka dalam merjedaskan ayat-ayat Alquran.

Sejatinya, mufassir-feminis berpandangan bahwa pada esensinya Islam menegaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Meskipun terkadang Alquran menggunakan bahasa yang secara literal menunjukkan pada struktur yang hirarkis akan tetapi secara moral ia justru ingin menghilangkan subordinasi yang dialami oleh perempuan-perempuan pada masa sebelum Islam. Dengan demikian, ungkapan Alquran sesungguhnya seruan akan kebebasan, termasuk kebebasan perempuan dari dominasi dan eksploitasi laki-laki.⁶¹ Masalah inilah yang kemudian menjadi pertimbangan bagi para mufassir-feminis untuk memahami ayat-ayat tentang gender dalam Alquran menggunakan perspektif keadilan.

Faktor lain yang melatar-belakangi munculnya tafsir feminis juga disebabkan adanya faktor eksternal yang mempengaruhi pemikiran para mufassir kontemporer diantaranya, Realitas Sosial, para mufassir-feminis rata-rata hidup dalam lingkungan yang sangat patriarkhis dan mereka

⁶⁰Aysha A. Hidayatullah, "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Setting" *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 30, no. 2 (2014): 115-129, 118 <https://doi.org/10.2979/jfemistud.1.30.2.114>

⁶¹Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan terj. Haikus Salim* (Yogyakarta: LKIS, 1991), 13.

menyadari bahwa ada pola budaya yang ternyata sangat merugikan perempuan. Kedua, Persentuhan dengan peradaban barat. Ketiga, perkembangan global, globalisasi yang melanda dunia memaksa umat Islam untuk merumuskan kembali berbagai pemikiran keislaman. Keempat, gagasan tentang HAM Kesadaran umat manusia dalam masyarakat modern dikondisikan oleh konsep Hak Asasi Manusia (HAM) dan martabat manusia yang merupakan wacana umat Islam kontemporer dalam rangka memenuhi "moralitas internasional", sebuah parameter teoritis yang dikembangkan guna mengatasi konflik antar peradaban Islam dan barat.⁶²

2. Corak Tafsir Feminis

Corak tafsir merupakan suatu arah, warna atau kecenderungan pemikiran mufassir yang mendominasi dalam sebuah karya tafsir. Tafsir feminis misalnya, arah atau kecenderungannya terletak pada pemahaman dan penafsiran yang adil secara gender, namun meskipun tujuannya mufassir feminis ini semata, yakni keadilan dan kesetaraan gender, akan tetapi pendekatan dan metode yang digunakan cukup bervariasi dan beragam Ghazali Anwar mengklasifikasi corak tafsir feminis kepada lima macam, yaitu feminis reformis, feminis apologis, feminis rasionalis, feminis rejeksionis dan feminis transformis⁶³

a. *Feminis Rasionalis*

Feminisme rasionalis meyakini bahwa Allah Maha Adil, karena memang Islam membawa misi keadilan, keadilan terhadap siapa pun, baik sesama manusia yang berbeda agama, suku, ras ataupun jenis kelamin. Dengan kata lain feminis ini, berpandangan bahwa Alquran mengedepankan wacana keadilan dan kesetaraan gender. Hanya saja keadilan dan kesetaraan tersebut, sering hadir dalam suatu penghadapan masalah dengan mempertimbangkan konteks dan kondisi di mana teks Alquran itu diturunkan.

Oleh sebab itu di berbagai tempat, visi keadilan ini tertata dalam teks-teks yang bersifat kontekstual dan sebagai norma-norma etis. Dengan demikian metode atau pendekatan yang

⁶²Abdul Mustajim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 137-145.

⁶³Ghazali Anwar, *Wacana Teologis Feminis Muslimin', dalam Wacana Teologi Feminis*, ed. Zakiyuddin Baidhaw (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 3-16.

digunakan dalam membaca teks Alquran adalah pendekatan hermeneutis yang bersifat kontekstual seraya memperhatikan teks-teks lain yang beresistensi tersebut.

b. Feminis Apologis

Feminis apologis ini meyakini bahwa Islam sebagaimana tersirat dalam Alquran dan hadis telah memberikan semua hak yang dibutuhkan oleh laki-laki dan perempuan untuk kesejahteraan dan pemenuhan pribadi masing-masing. Misalnya, budaya patriarki dalam komunitas muslim di banyak tempat yang menyalahi menyalahi atau tidak sesuai sebagaimana yang ditetapkan Alquran dan hadis sehingga laki-laki dianggap merampas hak-hak perempuan. Mereka kemudian mengupayakan pengembalian hak-hak yang telah dirampas itu sesuai dengan ketentuan Alquran.

Metode yang dipakai oleh feminis apologis adalah metode filologis dan kontekstual. Penekanan mereka bukan pada upaya untuk mereinterpretasi kembali ayat-ayat Alquran melainkan ingin mendidik perempuan tentang makna dan tafsiran teks-teks tersebut. Dengan demikian feminis ini dapat dikatakan sebagai feminis yang "aman", karena relatif tidak membangkitkan emosi kalangan konservatif.

c. Feminis Reformis

Feminis reformis membedakan teks-teks otoritatif dengan tafsiran-tafsirannya, tidak seperti feminis yang menilai pokok persoalan terletak pada teks-teks otoritatif dan praktik sosial-budaya. Karena bagi para feminis aliran ini, teks-teks keagamaan tentang gender selama ini telah disalahpahami dan dipahami secara tidak memadai. Alasan inilah yang membuka ruang "penafsiran teks" para feminis reformis, sebab menurutnya teks-teks keagamaan tidak bisa ditangkap maknanya secara literal tanpa adanya penafsiran. Dengan demikian wacana penafsiran harus dikedepankan melalui argumen-argumen filologis dan kontekstual.

d. Feminis Transformasionis

Feminis ini bertujuan untuk mentransformasikan tradisi dengan menggunakan metodologi hermeneutik klasik yang telah dikenal dalam wacana Islam tradisional. Dengan cara merumuskan rumusan-rumusan baru yang berbeda dengan rumusan wacana Islam klasik. Sebagai contohnya, dalam

pengategorian teks teks Alquran yang maknanya jelas dan tegas secara literal tanpa memerlukan penafsiran ulang (*muhkam*) dan teks teks Alquran yang maknanya masih samar tidak jelas dan ambigu sehingga perlu penafsiran ulang (*mustashabihat*).

Masalahnya, meskipun mereka sepakat dengan wacana ini, mereka menilai bahwa selama ini tidak ada kesepakatan di kalangan para ulama, mana ayat-ayat yang dikategorikan sebagai *muhkam* dan mana ayat-ayat yang termasuk *mustashabihat*. Dari sinilah perlu adanya penbaruan konsep *muhkam* dan *mustashabihat*. Masdar F. Mas'ud seorang penikir Islam Indonesia, mencoba memperbarui wacana ini, menurutnya makna dari teks yang *muhkam* dan *mustashabihat* tidak bisa dipahami secara literal atau harfiah, sebagaimana yang dipahami oleh mufassir klasik selama ini. Menurut Masdar bahwa kejelasan atau kesamaran makna itu ada pada ruh, pesan dan substansi teksnya. Substansi teks itu tidak lain adalah pesan-pesan keadilan, kesetaraan, hak asasi, demokrasi dan lain-lain⁶⁴

e. *Feminis Rejeksionis*

Feminis rejeksionis agak berbeda dengan feminis yang lain, meskipun feminis ini menganggap bahwa teks teks dalam Alquran ataupun hadis terdapat masalah yang kaitannya dengan perempuan yang misoginis, seksis dan diskriminatif. Titik rujukan yang dijadikan sumber bagi mereka adalah pengalaman perempuan, jadi meskipun terdapat argumen apapun di luar pengalaman perempuan dari mana pun sumbernya yang mendukung diskriminasi terhadap perempuan akan ditolak.

f. *Feminis Postmodernis*

Feminis postmodernis berupaya untuk melakukan "excentralisme", yaitu suatu upaya untuk keluar dari segala sesuatu yang meletakkan laki-laki sebagai "pusat" dari kehidupan spiritual perempuan. Bagi aliran ini, semua bentuk sentralisme adalah totaliter. Cara mendekonstruksi semua bentuk sentralisme adalah dengan cara menolak argumen ketidakadilan dan ketidaksetaraan apa pun yang ada dalam wacana keislaman, dari sebuah demokrasi yang menjunjung paham kesederajatan relasi laki-laki dan perempuan yang sesungguhnya. Oleh sebab itu, dasar teologis yang

⁶⁴ Masdar Farid Mas'ud, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), 51-55.

di pakai oleh feminis ini adalah kesetaraan dan keadilan gender di hadapan Allah yang di konstruksi dengan pandangan-pandangan yang bersamangat menunjukkan adanya ketidaksetaraan.

H Model-model penafsiran feminis

Dunia Islam sajak ini telah menemui dua arus feminisme yang berbeda. Wanita di arus yang pertama mencoba untuk menegakkan hak-hak mereka dan meningkatkan posisi mereka di masyarakat. Selain itu, mereka juga mencoba menafsirkan dan menawarkan sebuah penemuan yang berbeda berdasarkan beberapa ayat tertentu dalam Al-Quran yang berhubungan dengan feminisme. Pada arus kedua, yang mengklaim sebuah metode penafsiran yang spesial terhadap penafsiran klasik, mengekspresikan prinsip-prinsip penafsirannya baik aspek afirmatif maupun negatifya. Arus feminis ini mencoba mendirikan konstruksi baru dalam memahami Al-Quran seraya mengkritisi dan menanyakan metode klasik dalam dari penafsiran Al-Quran⁶⁵

Terdapat dua gelombang yang berhubungan dengan pemikiran feminisme di negara-negara Islam. *Pertama*, feminisme dengan Islam sajak akhir abad ke 19, wanita muslim yang percaya pada konsep-konsep feminisme barat dan yang pemahaman mereka dari penafsiran tradisional dari Al-Quran mencoba untuk mengganti kondisi-kondisi sosial mereka seperti meningkatkan level pendidikan mereka dan lebih bisa berhubungan dengan komunitas masyarakat. *Kedua*, feminisme Islam sajak akhir abad ke 20, semacam perubahan pola yang terjadi ke arah sebuah feminisme yang eksklusif yang di dasarkan pada wacana keagamaan⁶⁶

Kenyataannya, perbedaan antara dua gelombang yang di sebutkan di atas adalah gelombang pertama yang berbasis pada pemahaman tradisional atas Al-Quran mencari pengakuan atas hak-hak sosial dan individu milik wanita, sedangkan gelombang kedua yang di dasarkan pada penafsiran Al-Quran, secara esensial mempertimbangkan kesetaraan gender sebagai sebuah doktrin utama dari Al-Quran. Selanjutnya, para pemikir feminis dari gelombang pertama mengklaim bahwa Islam menghormati status dan hak-hak wanita, namun tidak secara praktik. Akibatnya, hak-hak mereka

⁶⁵ Sharifi, *An Examination of the* 66.

⁶⁶ *Ibid* 67.

mendapatkan negasi baik dari aspek sosial maupun keluarga. Sebaliknya, pemikir feminis di gelombang kedua mempercayai ketidakbenaran dari pemahaman klasik dan tradisional terhadap Al-Quran. Dengan demikian, mereka mengupayakan penafsiran baru atas Al-Quran.⁶⁷

Perbedaan model penafsiran feminis dapat dipengaruhi oleh prinsip fundamental yang digunakan saat menggunakan pendekatan feminis Al-Quran. Beberapa prinsip tersebut yakni: Pertama, Gender Equality, yakni para pemikir feminis muslim percaya bahwa Tuhan melampaui gender, oleh karena itu perintah dan pengajaran-Nya dalam Al-Quran tidak terikat dengan perihal gender juga. Dengan prinsip seperti ini, para feminis akan mengutip ayat-ayat yang berbicara tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan. Misal (QS. Al-Hjārāt[49]: 13). Feminis muslim juga menyebutkan penciptaan Adam dan Hawa, seraya mengkritisi persepsi dari penafsiran klasik Al-Quran berkenaan dengan penciptaan Adam dan Hawa.⁸¹ Sebagaimana Anina Wadud yang mempercayai bahwa keduanya diciptakan dari jiwa yang satu "one soul".⁶⁸

Kedua, *Rejecting Patriarchally Oriented Approaches in Exegesis of the Quran* (Pendekatan pendekatan yang berorientasi secara patriarki dalam penafsiran Al-Quran). Berdasarkan prinsip ini, setiap prasangka yang ditujukan kepada Al-Quran akan mengarah kepada kesalahpahaman. Para pemikir feminis menggaris bawahi pernyataan bahwa "laki-laki lebih superior dibanding perempuan oleh karena itu wanita harus berada di bawah kekuasaan laki-laki". Pernyataan ini bagi mereka merupakan kesalahpahaman yang sangat besar di setiap metode penafsiran klasik. Oleh karena itu hal yang sedemikian rupa secara mudah dapat disadari bahwa penafsiran-penafsiran yang senada dengan pernyataan tersebut telah ditulis oleh penafsir laki-laki. Sebagai contoh model penafsiran yang mengaplikasikan prinsip tersebut bahwa term "Darb" (memukul) di Al-Quran dipertimbangkan sebagai sebuah tanda kekerasan kepada wanita. Di sisi lain, para feminis menawarkan pemaknaan lainnya dengan cara menguraikan kata tersebut secara rinci, misal kata "Darb" dapat bermakna "memulai perjalanan" atau "membuat sebuah contoh". Oleh karena itu mereka lebih menyukai

⁶⁷ibid

⁶⁸Wadud, *Quran and Woman* 18.

penafsiran yang mereka hasilkan (sendiri) dibanding dengan makna yang dihasilkan oleh penafsiran klasik. Dengan demikian, menurut kepercayaan mereka, tidak ada hadis perihal penggunaan kekerasan yang dilakukan oleh Nabi terhadap istri-istriNya dan keluarganya. Prinsip ini juga ditekankan oleh penafsir yang menggunakan pendekatan sosial.⁶⁹

Ketiga, *Equality of Rights* (Kesetaraan Hak). Para feminis mempertimbangkan kedudukan laki-laki dan perempuan secara setara di setiap aspek seraya mempercayai bahwa adanya diskriminasi kepada wanita adalah sebuah konsekuensi dari penafsiran Al-Quran yang berorientasi secara patriarki. Kebanyakan pendekatan patriarki, yang didasarkan pada tiga atau empat kata dari ayat 34 surah Al-Nsā (*al-Rijāl Qawwamūna 'Ala al-Nsā*), telah mengimplementasi semacam inferioritas perempuan, superioritas laki-laki dan kepatuhan perempuan terhadap laki-laki padahal semangat Al-Quran merupakan basis bagi kesetaraan laki-laki dan perempuan. Sebagai contoh, klaim bahwa laki-laki superior dibanding perempuan.

Sebuah konsep "*supporting*", "*responsibility*", "*guardianship*" dan "*guidance*" harus diambil melalui ayat tersebut. Jadi, jika laki-laki dianggap superior dibanding perempuan dan mempunyai otoritas absolut terhadap seluruh hidup perempuan, bagaimana bisa dibayangkan bahwa seorang wanita adalah seorang pelindung bagi laki-laki.⁷⁰

Secara umum terdapat dua kutub yang menghiiasi pola penafsiran feminis Pertama, mereka yang mendukung penafsiran feminisme, beberapa sarjana Indonesia mayoritas berada di posisi ini. Nasaruddin Umar berangkat dari asumsi bahwa misi pokok diturunkannya Al-Quran adalah untuk membebaskan manusia dari segala bentuk tindakan penindasan dan diskriminasi, termasuk ketidakadilan. Oleh karena itu, ketika ditemukan model penafsiran yang menyalahi prinsip tersebut, maka perlu untuk ditinjau ulang.⁷¹

Di antara tawaran pembacaannya yakni "dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dengan perempuan. Keduanya mempunyai potensi peluang yang sama untuk

⁶⁹ Sharifi, *An Examination of the 73*

⁷⁰ A. Al-Hibri, *Women and Islam* (Oxford Pergamon Press 1982), 217-218

⁷¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* (Jakarta Paramadina, 1999), 11.

menjadi hamba ideal maupun menerima balasan atas amal shalih. Dan dalam hal ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok tertentu.”⁷²

BAB IV

HASIL PEMBAHASAN

A. Pendekatan Mufassirah Dalam Menafsirkan Alquran

Saat menafsirkan Alquran, Mufassirah biasanya mengutamakan keadilan, kesetaraan gender, dan pemberdayaan perempuan, dengan tetap mempertahankan nilai-nilai Islam. Berikut adalah

⁷²Ibid 248

beberapa pendekatan utama yang sering digunakan

1. Pendekatan Kontekstual (*Asbab al-Nuzul*)

Proses interpretasi kontekstual melibatkan analisis syarat linguistik, hubungan antar kata dalam kalimat, dan bagaimana masyarakat menggunakan struktur bahasa tersebut dalam kaitannya dengan ruang dan waktu. Hal ini memungkinkan seseorang untuk lebih memahami firman Allah SWT. Dengan demikian, terdapat banyak konteks berbeda untuk penafsiran tipikal, seperti konteks linguistik, temporal, spasial, dan sosiokultural. Dengan demikian, aspek kebahasaan dan aspek ruang dan waktu baik saat teks itu diciptakan dalam masyarakat atau lingkungan tertentu maupun masa kini, yang merupakan waktu dan ruang penafsir teks perlu diutamakan dalam proses penafsiran kontekstual.⁷³

Seorang penafsir harus menyadari bahwa makna bersifat dinamis terus berubah dan terikat kuat pada konteks sosio-historis dan kontemporer ketika dihadapkan pada teks Alquran menjadi milieu kehidupan penafsir. Dia kemudian

⁷³ Muhammad And Rosa, "Prinsip Dasar dan Ragam Penafsiran Kontekstual", *Jurnal Hbistic Al-Hadq* Vd. 1, No. 2, Juli-Desember 2015, 185-186.

harus kembali ke masa kini untuk mengontekstualisasikan data-data tersebut setelah melakukan perjalanan kembali ke masa lalu untuk mengamati latar belakang sosio-historis dan mengidentifikasi prinsip-prinsip moral yang ideal. Untuk menempatkan nilai ini dalam perspektif, seorang komentator juga harus memiliki pemahaman menyeluruh tentang situasi saat ini, sehingga memerlukan analisis menyeluruh terhadap realitas modern dan seluruh aspeknya agar dapat menerapkannya dengan benar. Fazlur Rahman menggunakan ungkapan “gerakan ganda” untuk menggambarkan proses pembuatan makna ini.⁷⁴

Penting untuk memahami asbab al-nuzul, salah satu aspek sejarah Alquran, agar dapat memperoleh makna yang dimaksudkan. Menurut Nasaruddin Umar, tujuan hukum tidak dapat ditemukan hanya dengan penafsiran harafiah saja, oleh karena itu, sangat penting untuk memahami alasan di balik kegagalan undang-undang tersebut untuk memastikan bahwa undang-undang tersebut ditafsirkan dengan benar dan tidak menyimpang dari makna yang dimaksudkan.⁷⁵

Pendekatan kontekstual Mufassirah merupakan teknik penafsiran yang krusial, terutama ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan gender. Untuk memberikan pemahaman yang lebih menyeluruh dan relevan terhadap kitab suci ini, mereka berkonsentrasi pada pemeriksaan konteks sejarah, budaya, dan keadaan sosial pada saat wahyu diturunkan.

Untuk membedakan antara hukum yang khusus pada masa itu dan hukum yang bersifat universal, para Mufassirah sering kali menyelidiki asbab al-nuzul (alasan turunya ayat) dalam penditiannya. Ketika membaca ayat-ayat tentang perempuan, misalnya, mereka akan mempertimbangkan bagaimana nasib perempuan dalam masyarakat Arab pra-Islam, transformasi sosial yang terjadi setelah masuknya Islam, dan bagaimana hukum-hukum tersebut dapat dipahami pada masa kini.

Pendekatan ini memberikan ruang bagi tafsir yang lebih dinamis yang tidak hanya terpaku pada teks tetapi juga mengaitkannya dengan perkembangan zaman, sehingga relevansi ajaran Islam

⁷⁴Ibid 6.

⁷⁵Nasaruddin Umar, *Ulumul Qur'an mengungkap Makna-Makna Tersembunyi di Qur'an* (Jakarta: al-Ghazali, 2010), 24.

dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat modern dapat lebih memahami dan menderansi hal-hal tersebut, terutama jika menyangkut isu gender.

1. Pendekatan Holistik dan Intertekstual

Pendekatan Holistik Merujuk pada analisis yang mempertimbangkan berbagai aspek yang berkaitan dengan kesehatan mental, termasuk faktor spiritual, emosional, sosial, dan fisik, dalam konteks tafsir Alquran. Pendekatan ini mengakui bahwa kesehatan mental tidak hanya dipengaruhi oleh unsur biologis atau psikologis saja, tetapi juga oleh lingkungan sosial dan tuntutan spiritual seseorang.⁷⁶

Menurut pendekatan intertekstual, setiap teks merupakan tambal sulam kutipan. Seorang pengarang akan memanfaatkan unsur-unsur dari benda-benda lain di sekitarnya yang dianggap penting untuk menganalisis dan menciptakan suatu karya dengan melakukan sejumlah penambahan, pengurangan, pertentangan, atau penegasan berdasarkan makna dan imajinasi yang muncul baik secara sadar maupun naluri.⁷⁷

Pendekatan holistik dan intertekstual dalam tafsir Alquran menawarkan pemahaman yang lebih mendalam mengenai ayat-ayat terkait kesehatan mental dan gender. Pendekatan holistik mengakui pentingnya faktor spiritual, emosional, sosial, dan fisik dalam membentuk kesejahteraan individu, sementara pendekatan intertekstual menghubungkan ayat-ayat Alquran yang relevan untuk membangun pemahaman yang lebih komprehensif, terutama terkait dengan prinsip keadilan, kasih sayang, dan penghargaan terhadap manusia. Mufassirah, dengan sensitifitas terhadap konteks gender, mengaitkan ayat-ayat yang memperkuat kesetaraan dan keharmonisan dalam relasi sosial dan spiritual.

3. Pendekatan Dekonstruksi Terhadap Bias Patriarki

Sistem patriarki adalah sistem yang mengutamakan dominasi laki-laki, memiliki dinamika

⁷⁶Fatmawati, *Kesehatan Mental Dalam Perspektif Tafsir Al-Azhar: Analisis Pendekatan Holistik Terhadap Penafsiran Al-Quran Surah Yunus Ayat 57* (skripsi tidak diterbitkan, Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir, UIN Antasari, Banjarmasin 2024), 8.

⁷⁷Julia Kristeva, *Desire In Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (New York: Universitu Press 1977), 66.

kekuasaan di mana laki-laki mengontrol perempuan, atau memiliki sifat yang menempatkan perempuan pada peran sekunder atau tunduk⁷⁸

Banyak Mufassirah yang melakukan pendekatan kritis terhadap tafsir klasik untuk menemukan kemungkinan adanya bias patriarki. Mereka mendekonstruksi interpretasi yang mungkin berlandaskan pada budaya patriarki yang ada di masyarakat pada saat tafsir ditulis kemudian membangun kembali pemahaman yang lebih adil dan egaliter terhadap perempuan.

4. Pendekatan Bahasa dan Analisis Semantik

Penggunaan tafsir linguistik untuk menjelaskan makna ayat-ayat dalam Alquran muncul karena selain Alquran itu sendiri, ia juga menawarkan beragam potensi penafsiran. Menurut M. Quraish Shihab, perlu adanya penjelasan kepada masyarakat Arab tentang diri-diri dan keluasan kandungan Alquran di kawasan ini karena banyaknya masyarakat non-Arab yang masuk Islam dan kekurangan masyarakat Arab sendiri di bidang Islam literatur.⁷⁹

Metode semantik yaitu pendekatan yang dikaitkan dengan makna ungkapan serta tuturan atau sistem pengkajian makna dalam suatu Bahasa merupakan salah satu upaya dalam upaya memahami ayat-ayat Alquran. Semantik umumnya mempelajari tanda atau simbol yang menyampaikan makna, hubungan antar makna, dan bagaimana hubungan tersebut mempengaruhi manusia dan masyarakat. Misalnya, memahami masyarakat melalui kata-kata Alquran kini melibatkan lebih dari sekedar menentukan kebenaran wahyu, hal ini juga memerlukan penelitian dan pengembangan berdasarkan penemuan-penemuan baru.⁸⁰

Artinya dengan menelusuri dan menggabungkan satuan-satuan makna kosa kata dari satuan yang paling dasar (kecenderungan makna) hingga satuan yang paling kompleks, metode analisis semantik bertujuan untuk menyelidiki sebaran kosa kata (istilah) yang membentuk jaringan makna dan jaringan konseptual dalam suatu bidang semantik. Pusat keanekaragaman secara alamiah muncul

⁷⁸ Jagger and Rosenberg, *Feminist Frameworks* (New York: McGraw-Hill, 1984), 3.

⁷⁹ M. Shihab Quraish, *Membumikan Alquran* (Cet. XVI; Bandung: Mizan, 1997), 72.

⁸⁰ Ecep Ismail, "Analisis Semantik Pada Kata *Alhazb* Dan Derivasinya Dalam Al-Quran," *Jurnal Stud Alquran dan Tafsir*, vol. 1 no. 2 (Desember 2016), 141. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i2.1598> (15 November 2024).

karena penafsiran Al Quran merupakan sebuah proses kebudayaan yang sangat dipengaruhi (kalau tidak "ditentukan") oleh waktu dan tempat.⁸¹

Analisis bahasa merupakan pendekatan penting dalam penafsiran Mufassirah. Mereka menelaah kata-kata tertentu dalam bahasa Arab yang mungkin memiliki makna ganda atau konotasi tertentu yang dapat menimbulkan bias interpretasi. Misalnya, istilah seperti "qawwan" (pemimpin/penanggung jawab) dan "nushuz" (kedurhakaan) dianalisis secara mendalam untuk memastikan terjemahannya tidak menimbulkan ketidakadilan gender.

5. Pendekatan Fenomenologi dan Perspektif Pengalaman Perempuan

Perspektif terhadap suatu situasi, peristiwa, atau objek merupakan fokus fenomenologi. Menurut sudut pandang manusia, pengalaman sadar adalah sumber pengetahuan. Fenomenologi dalam pengertian ini mengacu pada menerima segala sesuatu sebagaimana adanya. Di satu sisi, makna diciptakan dengan membiarkan realitas, fenomena, dan pengalaman berkembang. Namun interaksi antara subjek dengan fenomena yang dialaminya mengarah pada munculnya makna.⁸²

Mufassirah sering kali menggunakan perspektif pengalaman perempuan dalam menafsirkan ayat-ayat gender. Pendekatan ini menempatkan pengalaman dan realitas kehidupan perempuan sebagai sumber valid untuk memahami ayat, sehingga interpretasi yang dihasilkan lebih aplikatif dan relevan dengan kondisi kehidupan perempuan saat ini. Perspektif ini juga memungkinkan munculnya tafsir yang lebih empatik dan realistis.

6. Pendekatan Sosial dan Pemberdayaan (*Liberation Theology*)

Metode yang menekankan pada pemberdayaan perempuan (teologi pembebasan) dilakukan oleh Mufassirah tertentu. Penafsiran mereka terhadap Al Quran adalah untuk membebaskan perempuan dari perundutan budaya dan masyarakat. Metode ini bertujuan untuk mengembangkan pemahaman yang memungkinkan perempuan berpartisipasi aktif dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk

⁸¹ Muhammad Solahudin, "Metodologi Dan Karakteristik Penafsiran Dalam Tafsir Al-Kashshaf," *Wawasan Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* vol. 1, no 1 (2016): 116.

⁸² Abdul Nasir dkk, "Pendekatan Fenomenologi Dalam Penelitian Kualitatif," *Journal Of Social Science Research* vol. 3 no 5 (Oktober 2023), 4445-4451.

politik, ekonomi, dan pendidikan.

Dengan kata lain, gender dalam Islam dapat dilihat melalui pendekatan makro dan mikro dengan pendekatan makro yang berangkat dari teks-teks agama yang bersifat normatif literalis dan pendekatan mikro yang berfokus pada Islam sebagaimana adanya dan dimaknai dalam suatu masyarakat. Tujuan pendekatan Islam kontekstual atau Islam historis adalah mengungkap aspek-aspek yang berkaitan dengan historisitas pemahaman dan penafsiran manusia terhadap Islam normatif serta bentuk-bentuk pengamalan dan pengamalannya dalam kehidupan sehari-hari.⁸³

7. Pendekatan Reinterpretasi dan Aktualisasi Makna Ayat

Umat Islam percaya bahwa Islam adalah tentang “menyebarkan rahmat kepada alam semesta,” atau “*rahmatan lil ‘alamin*” Islam mengakui perempuan memiliki integritas kemanusiaan yang sama dengan laki-laki, yang merupakan salah satu contoh belas kasihan. Tanpa memandang gender atau kebangsaan, tingkat ketakwaan seseorang merupakan ukuran kemuliaan dirinya di mata Tuhan. Filosofi yang mengutamakan atau memihak pada gender tertentu tidak dijunjung tinggi oleh Alquran. Menurut surat al-Hijrat ayat 13 yang merujuk pada individu yang bertakwa, baik laki-laki maupun perempuan mempunyai kapasitas untuk menjadi hamba Allah yang ideal.⁸⁴

Ketika menafsirkan suatu ayat Alquran, seseorang harus mempertimbangkan keselarasan ayat-ayat tersebut serta catatan sejarah yang dapat dipercaya yang harus dikonsultasikan. Jika tidak, hal ini mungkin akan menimbulkan tuduhan yang sah berupa mendiskreditkan dan memberi label inferioritas terhadap perempuan dalam Islam yang tidak dapat dihindari dalam komunitas Islam.⁸⁵

Mufassirah sering kali melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat gender untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Mereka berusaha mengaktualisasikan makna ayat

⁸³Inayah Rohmaniyah, *Gender dan Konstruksi Patriaki Dalam Tafsir Agama* (Yogyakarta: Dianda Pustaka Indonesia, 2014), 61.

⁸⁴Badriyah Fayuni, dkk, *Keadilan dan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* (Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan Bidang Agama Departemen Agama RI, 2001), 41.

⁸⁵Mayda Andika, “Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Memahami Relasi Laki-Laki Dan Perempuan,” *Jurnal Stud Gender dan Islam*, vol. 17 no. 2 (Juli 2019), 149. <https://doi.org/10.14421/musawa2018.172.137-152> (16 November 2024).

sehingga lebih relevan dalam konteks kehidupan modern, tanpa meninggalkan nilai-nilai dasar dalam ajaran Islam. Pendekatan ini memberikan ruang bagi pemahaman baru yang lebih terbuka terhadap perubahan sosial.

B. Penafsiran Mufassirah Terhadap Ayat-Ayat Gender

Hanya sedikit dari ayat-ayat tersebut yang berkaitan dengan penciptaan, kepemimpinan, dan poligami yang dikemukakan oleh Amina Wadud dan Asma Barlas dan sejak itu muncul sebagai fokus utama kajian gender dan feminis yang dibahas dalam pendititan ini.

1. Penafsiran Amina Wadud

a. Biografi Amina Wadud

Amina Wadud lahir dengan nama Maria Tadey di Bethesda Maryland Amerika Serikat pada 25 September tahun 1952. Ayahnya seorang pengkhotbah Kristen Metodis. Sedangkan ibunya keturunan budak muslim Arab, Bar-bar di Afrika. Pada Tahun 1972 ia mengucapkan Shahadat untuk masuk Islam di University of Pennsylvania tempat ia belajar sampai dan menerima gelar sarjana sains pada tahun 1975 yang sebelumnya menjadi praktisi Buddhis dalam waktu yang cukup singkat yaitu satu tahun. Pada tahun 1974 namanya resmi diubah menjadi Amina Wadud yang sengaja di pilih untuk mencerminkan afiliasi agamanya. Wadud janda dengan lima anak, dua laki-laki dan tiga perempuan yang laki-laki adalah Muhammad dan Khalilullah, dan yang perempuan adalah Hasna, Sahar, dan Alaa, sebagai saudari seiman⁸⁶

Amina Wadud mendapat gelar MA pada bulan Desember tahun 1982 ketika melanjutkan studi pascasarjana di The University Of Michigan dalam kajian-kajian Timur Dekat, gelar PhD dalam bahasa Arab pada bulan Agustus Tahun 1988 di Universitas yang sama⁸⁷. Dia lalu pergi ke Mesir untuk mendalami bahasa Arab di Universitas Amerika di Ibu Kota Kairo, kemudian dilanjutkan dengan studi Alquran dan Tafsir di Universitas Kairo, serta mengikuti kursus filsafat di Universitas al-Azhar. Sebelum menjadi profesor Agama dan Filsafat di Virginia Commonwealth University (VCU) pada tahun 1992, ia menghabiskan waktunya untuk

⁸⁶Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, Terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi Ilmu Senesta, 2001), 31.

⁸⁷Ibid, 20.

mengajar di dua negara yaitu Malaysia dan Libya.⁸⁸

b. Keistimewaan Amina Wadud

Penafsiran Asma Barlas memiliki keistimewaan dalam pendekatannya yang kritis terhadap tafsir patriarkal dan upayanya menegaskan kesetaraan gender dalam Islam. Ia menolak anggapan bahwa Alquran mendukung sistem patriarki, dengan menunjukkan bahwa banyak interpretasi tradisional lebih dipengaruhi oleh konteks budaya dan kepentingan mufassir laki-laki daripada makna sejati teks suci. Melalui pendekatan hermeneutik yang beritikad pada prinsip keadilan dan tawhid, Barlas menafsirkan Alquran sebagai kitab yang membebaskan, bukan memindas, dengan menekankan bahwa Tuhan dalam Islam tidak berjenis kelamin dan tidak mendukung dominasi laki-laki atas perempuan.⁸⁹

Selain itu, keistimewaan penafsirannya terletak pada dorongannya agar perempuan Muslim membaca Alquran secara mandiri tanpa harus tunduk pada otoritas tafsir tradisional. Ia mengajukan kritik terhadap pembacaan literal ayat-ayat gender yang sering kali dipakai untuk melegitimasi ketimpangan, dengan menegaskan pentingnya memahami konteks historis dan etika universal dalam Islam. Dengan perspektif ini, Barlas membuka ruang bagi pemahaman Islam yang lebih inklusif dan adil, di mana perempuan memiliki hak yang setara dalam berbagai aspek kehidupan, baik dalam keluarga, sosial, maupun spiritual.⁹⁰

c. Penafsiran Amina Wadud Terhadap Ayat- Ayat Gender

1) Diskursus Asal Usul Penciptaan Perempuan

Tidak mungkin membicarakan asal usul penciptaan perempuan tanpa menyebutkan gagasan penciptaan manusia sebagai mana yang selama ini dipahami. Keyakinan bahwa perempuan terbuat dari tulang rusuk laki-laki merupakan salah satu kepercayaan yang saat ini semakin kuat dalam budaya. Pandangan ini mempunyai dampak yang menyiratkan bahwa perempuan mempunyai asal usul yang berbeda dengan laki-laki. Jika laki-laki dianggap berasal dari bumi (hakikat planet) yang awalnya diciptakan Tuhan, maka perempuan tidak. Perempuan tidak memiliki eksistensi diri yang sempurna jika laki-laki dipandang seperti itu. Karena

⁸⁸ibid 31.

⁸⁹ibid

⁹⁰ibid

perempuan dihasilkan dari sumber yang cacat, khususnya, salah satu komponen laki-laki akibat inilah yang terjadi. Dengan kata lain, pembangunan perempuan sangat bergantung pada pembangunan laki-laki. Penciptaan perempuan tidak akan terjadi jika Allah tidak menciptakan laki-laki.

Pandangan seperti yang disebutkan di atas tidak muncul begitu saja dalam sejarah atau tanpa landasan apa pun. Pendukung pandangan ini mengutip ayat Alquran QS. an-Nisa/4:1 sebagai salah satu dalil mereka yang paling kuat.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Terjemahnya

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu

Hadits Nabi yang menyatakan bahwa Hawa berasal dari tulang rusuk laki-laki sering dikutip oleh para ulama klasik ketika menganalisis ayat ini. Senada dengan apa yang disampaikan al-Rāzi dalam tafsirnya, *Mafātih al-Ghaib* mengatakan bahwa ada cara lain dalam menafsirkan kalimat *khalaqkum min nafsi wahid*. Pertama-tama, pernyataan ini menegaskan bahwa satu manusia menciptakan seluruh umat manusia. Kedua, kelangsungan hidup manusia dipengaruhi oleh kenyataan bahwa manusia diciptakan dari satu diri (manusia). Di antara dampak yang dimaksud adalah berkembangnya ikatan yang kokoh di antara mereka, sehingga dapat memperdalam ikatan kasih sayang (*mahabbah*). Ketiga, manusia akan merasa setara dan tidak ada rasa angkuh di antara mereka jika mereka memahami bahwa mereka semua berasal dari diri yang sama (kemanusiaan). Sebaliknya, mereka akan memperlihatkan sikap rendah hati dan jujur secara moral. Selain penjelasan di atas, al-Razi juga menjelaskan bahwa Adam AS itu lah yang dimaksud dengan kalimat “nafsi wahid”.⁹¹

⁹¹Fakhr al-Din Mahmud ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn Ali al-Tamimi al-Bakar al-Razi al-Shafi'i, *Mafatih al-Ghaib (Tafsir al-Kabir)* jilid 9-10 (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 159-160.

Wadud tidak sependapat dengan pandangan para ahli tafsir kuno tersebut di atas. Alasan pertama adalah karena sudut pandang mereka sangat merugikan perempuan. Dengan pengetahuan ini, nampaknya perempuan memiliki status lebih rendah dibandingkan laki-laki. Ia merasa ayat ini perlu ditafsirkan ulang mengingat situasi ini.

Wadud awalnya menganalisis teks (konstruksi linguistik) sebelum mendalami bait ini secara mendalam. Beliau mengkaji secara menyeluruh istilah-istilah penting ayat tersebut, dengan memberikan perhatian khusus pada *nafs* dan *zawj*. Menurut Wadud, kata "*nafs*" yang berarti "diri" mempunyai makna konseptual yang netral dan tidak spesifik gender. Oleh karena itu, baik pria maupun wanita dapat memanfaatkannya. Ia menggarisbawahi bahwa Tuhan tidak pernah bermaksud memulai penciptaannya berdasarkan gender dalam kisah penciptaan dalam Alquran. Lebih jauh lagi, Alquran tidak pernah menjelaskan mengapa Adam menjadi nenek moyang seluruh manusia. Faktanya, Alquran tidak menyebutkan Allah menciptakan manusia dengan *nafs* Adam (manusia). Nampaknya selama ini penafsiran netral masih terabaikan dan berdampak tidak adil terhadap awal perkembangan laki-laki dan perempuan.⁹²

Menurut Aminah Wadud, kata "*zawj*" sangat penting dalam membentuk cara para ahli tafsir kuno menafsirkan gagasan penciptaan yang bias terhadap perempuan. Karena itu, dia ingin memeriksanya lebih teliti. Dia mengklaim bahwa kata ini digunakan dalam Alquran untuk menyoroti fakta bahwa Allah menciptakan segala sesuatu berpasangan. Oleh karena itu, saling melengkapi adalah aspek mendasar dari produksi berpasangan. Kedua pasangan berdiri di atas fondasi hubungan mereka, dengan masing-masing pasangan bergantung satu sama lain untuk keberadaannya. Hanya jika laki-laki mempunyai hubungan darah dengan istrinya barulah dia dapat disebut sebagai seorang suami. Anggota pasangan yang lain memutuskan apakah salah satu dari mereka ada atau tidak.⁹³

Berdasarkan hal tersebut, Wadud menekankan bahwa satu *nafs* yang merupakan komponen sistem

⁹² Muhammad Rashid Rida, *Tafsir Alquran al-Hakim al-Mashhur bi Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah [t.t.h]), 263.

⁹³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press 1999), 21.

berpasangan (nafs itu sendiri dan zawnnya) merupakan sumber seluruh manusia laki-laki dan perempuan. Tidak ada fungsi kebudayaan tertentu yang eksklusif pada masa penciptaan, padahal laki-laki dan perempuan merupakan diri-diri penting yang saling melengkapi dalam penciptaan manusia. Kemudian, tanpa menyebutkan jenis kelamin tertentu atau bahkan periode atau tempat tertentu, Allah menurunkan beberapa sifat universal yang dimiliki semua orang.⁹⁴

2) Kepemimpinan Perempuan

Islam tidak mengatur wilayah perempuan dan laki-laki secara skematis. Islam menyisakan wilayah-wilayah tertentu untuk diatur oleh akal manusia berdasarkan tuntutan-tuntutan yang senantiasa berkembang. Pesan Allah SWT bahwa perempuan dan laki-laki diberi hak dan peluang yang sama baik dalam hal beramal, bekerja maupun prestasi dapat disimak dalam Alquran (QS. Al-Nisa' [4]: 124):

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَوْلِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ تَقِيرًا

Terjemahnya

"Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh baik laki-laki maupun perempuan sedang ia orang yang beriman maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun"

Ayat ini menjamin (memotivasi) perempuan maupun laki-laki yang ingin berkariër dalam bidang apa saja yang tergolong pekerjaan baik (halal) akan mendapatkan keberhasilan dan kebahagiaan dan tidak pula akan dirugikan. Menurut Syekh Mutawalli As-Syârawi seorang perempuan diperbolehkan untuk mengetahui sebesar apa kemampuannya dalam berkariër di ranah publik dengan syarat tanpa harus mengabaikan kewajiban rumah tangga selaku istri dan ibu yang bertugas untuk mendidik anaknya dan juga harus masih dalam koridor yang telah ditentukan oleh agama.⁹⁵

Quraish Shihab menjelaskan bahwa perempuan mempunyai hak untuk bekerja selama pekerjaan

⁹⁴Ibid 26.

⁹⁵Syekh Mutawalli As-Syârawi, *Fikih Perempuan* (Oct. 2, Jakarta: Anzah, 2005), 39.

tersebut membutuhkannya dan atau selama mereka membutuhkan pekerjaan tersebut, serta pekerjaan tersebut dilakukannya dalam suasana terhormat, sopan serta dapat pula menghindari dampak-dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap diri dan lingkungannya⁹⁶

Amina Wadud sependapat dengan ulama kontemporer di atas bahwasanya dengan persetujuan suami dan sesuai dengan tingkat pendidikan, tak ada halangan bagi perempuan untuk berkariir. Dengan catatan tidak boleh melupakan peran pendidikan kepada anak dan tanggung jawab pada suami. Namun pendapat itu berbeda dengan pendapat ulama klasik, yang mana menurut jumhur ulama klasik menyatakan bahwa tidak dibenarkan seorang perempuan itu keluar rumah tanpa ada sebab yang dibenarkan dalam pandang agama. Itu pun dengan syarat dapat memelihara kesucian dan kehormatannya⁹⁷

Selanjutnya bicara tentang hak perempuan yang berkaitan dengan ruang publik, khususnya dalam hal pendidikan. Bagi suatu negara, pendidikan merupakan realisasi kebijaksanaan untuk meningkatkan taraf kesejahteraan yang di cita-citakan. Pendidikan merupakan komponen pokok dalam pembinaan landasan perkembangan sosial budaya. Pendidikan juga sekaligus penegak kemanusiaan yang berperadaban tinggi. Pendidikan tidak bisa lepas dari kehidupan sosial. Artinya, pendidikan untuk kesejahteraan manusia dunia akhirat sehingga perlu diaplikasikan sebab pendidikan memiliki nilai teologi dan sosiologis sekaligus. Dalam beberapa dekade yang lalu perempuan tidak memiliki tempat dalam mendapat hak-haknya dalam dunia pendidikan. Kini dengan berkembangnya isu demokrasi dan gender pada umumnya maka perempuan mulai berkembang dan mendapatkan akses Pendidikan.

Membahas kepemimpinan perempuan, Amina Wadud menegaskan bahwa perempuan juga mempunyai hak untuk memimpin suatu kaum. Bahkan Amina Wadud pernah bertindak kontroversi mengenai pemimpin kaum wanita. Beliau pernah merjadi imam salat Jumat dan berkhutbah di mana yang merjadi makmum adalah laki-laki dan perempuan. Dari tindakan tersebut dapat diketahui bahwa Amina Wadud adalah orang yang menentang

⁹⁶M. Quraish Shihab, *Membunikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 275.

⁹⁷Nasruddin Umar, *Fikih Wanita Untuk Semua* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), 146.

terkait dominasi laki-laki dalam hal kepemimpinan⁹⁸

Berkaitan dengan kepemimpinan (*Qawam*), Wadud memiliki pandangan, bahwa tidak cukup dipahami hanya sebatas mengenai hubungan suami dan istri semata. Akan tetapi harus dipahami dalam konteks yang lebih luas yaitu ruang lingkup masyarakat secara keseluruhan. Hanya saja dalam hal ini Amina Wadud mendak penafsiran kata *Qawam* tersebut berdasarkan nilai-nilai superioritas laki-laki terhadap perempuan. Dalam hal ini Wadud menawarkan konsep "fungsionalis". Konsep ini dimaksudkan untuk menggambarkan hubungan fungsional di antara laki-laki dan perempuan dalam ruang lingkup masyarakat secara luas⁹⁹

Hubungan fungsional tersebut secara kongkrit dapat dilihat dari aplikasi terhadap tanggung jawab masing-masing pihak di antara laki-laki dan perempuan. Pada tata ruang lingkup masyarakat, perempuan memiliki tanggung jawab untuk melahirkan generasi penerus bangsa. Dalam menjalankan tanggung jawab ini memerlukan kekuatan fisik, stamina, kecerdasan dan komitmen personal. Untuk menjaga keseimbangan dan keadilan, maka dalam hal ini seorang laki-laki harus memiliki tanggung jawab yang sama. Tanggung jawab inilah yang disebutkan Al-Quran dengan kata *Qawwam*¹⁰⁰

Pada diri manusia terdapat kelebihan-kelebihan yang memang telah Allah berikan kepada setiap individu. Suatu kelompok diberikan atas kelompok yang lain. Namun adanya perbedaan di antara derajat dan *fadhilah*, derajat dapat diberikan kepada manusia yang diberikan kepada manusia lain. Sedangkan *fadhilah* hanya diberikan oleh Allah kepada siapapun yang dikehendaki. Kedudukan antara laki-laki dan perempuan terletak pada apa yang telah Allah berikan di antara setiap individu. Tidak semua laki-laki lebih baik dari pada perempuan dalam segala hal. Pada suatu hal laki-laki dapat terlihat lebih baik dari pada perempuan, namun pada suatu hal yang lain perempuan dapat terlihat lebih baik dari laki-laki.¹⁰¹ Melalui pemahaman

⁹⁸Amina Wadud, *Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), xx.

⁹⁹Amina Wadud, *Qur'an and Women: Reading the Sacred text from a Woman's Perspektif* (New York: Oxford University Press, 1994), 72-74.

¹⁰⁰Ibid

¹⁰¹Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, 142-143.

Amira Wadud dapat diambil sebuah kesimpulan dalam konteks kepemimpinan laki-laki maupun perempuan memiliki kesempatan yang sama.

Selain itu, Amira Wadud juga menjelaskan yang dimaksud dengan kepemimpinan perempuan ialah bukan dominasi perempuan atas kaum laki-laki, karena Islam adalah agama keadilan yakni agama yang menolak kezaliman dalam bentuk apa pun, termasuk kezaliman kaum perempuan atas kaum laki-laki. Kepemimpinan perempuan tidak berarti perempuan hendak merebut posisi dan peran kepemimpinan laki-laki, tetapi perempuan dan laki-laki dapat bersama-sama menyalurkan potensi kepemimpinan mereka sepenuhnya tanpa superioritas pada satu sama lain. Kepemimpinan perempuan merupakan tantangan bersama bagi para laki-laki dan perempuan, sebagai "equal partner" untuk mewujudkan kehidupan bersama yang lebih sinergik, penuh kesejahteraan lahir batin, dan menggapai keselamatan dunia akhirat.¹⁰²

Dalam politik, Amira Wadud berpendapat bahwa perempuan harus melibatkan diri secara aktif dalam proses pembangunan bangsa. Perempuan diminta untuk setiap waktu memperbesar keterwakilannya dalam pemerintahan baik pada jalur eksekutif, legislatif maupun yudikatif. Perempuan juga diminta untuk menjadi salah satu kekuatan moral (moral force) yang diharapkan mampu menberantas keburukan bangsa.¹⁰³

Selain itu, kaum perempuan mempunyai hak untuk berperan dalam pembangunan seperti halnya kaum lelaki, sebagaimana diperlihatkan dalam berbagai peristiwa sejarah. Tujuan dari perempuan harus terlibat dalam kehidupan pengaturan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara tidak lain agar perempuan dapat menyuarakan kepentingan praktis dan strategis, peranan dan aspirasinya, agar dapat ikut dalam pengambilan keputusan yang memungkinkan perempuan dapat meningkatkan kualitas kinerja perannya dalam ranah publik maupun domestic.

Sepanjang hidup Amira Wadud, beliau sangat aktif dalam berbagai organisasi sehingga sangat banyak pengalaman organisasinya. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan harus terlibat aktif dalam kumpulan

¹⁰²Amira Wadud, *Qur'an and Woman: Reading the Sacred text from a Woman's Perspektif* (New York: Oxford University Press, 1994)

¹⁰³Ibid

-kumpulan atau organisasi agar perempuan mempunyai peran aktif dalam hal pengambilan keputusan yang bisa bersangkutan dengan hajat hidup orang banyak atau masyarakat luas

3) Problematika Poligami

Mustahil membicarakan poligami dalam Islam tanpa mempertimbangkan keadaan yang sedang terjadi di dunia Arab pada saat itu. Kedudukan laki-laki atau pasangan lebih tinggi dari perempuan merupakan keadaan aktual yang terjadi pada saat itu. Ketergantungan besar perempuan pada laki-laki adalah hal yang mendefinisikan hal ini. Oleh karena itu, perempuan harus mengakui kenyataan bahwa mereka sangat bergantung pada ayah mereka sebagai anak perempuan dan pada suami mereka sebagai istri, terutama dalam hal memenuhi kebutuhan keuangan mereka. Ayat yang menjadi dasar dalam persoalan ini adalah QS. al-Nisa/4: 3.

وَلِنْ خِفْتُمْ اَلَا تَقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثَلٰثَ وَرَبْعَۃٍ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۚ ذٰلِكَ اَدْنٰى اَلَا تَعْلَمُوْنَ

Terjemahnya

“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat dzalim” “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja”

Wadud mengkaji tiga aspek berbeda dari QS. al-Nisa/4: 3 dalam tanggapannya. Pertama, permasalahan anak yatim piatu merupakan topik pertama yang diangkat dalam bait ini. Para wali dari putri-putri yatim piatu ini khawatir tentang bagaimana mereka akan menangani uang peninggalan orang tua mereka. Oleh karena itu, Alquran menganjurkan untuk memperbolehkan maksimal empat anak yatim piatu untuk menikah untuk mencegah penyalahgunaan kekayaan seseorang. Kemampuan seorang laki-laki untuk memenuhi kewajibannya terhadap tuntutan isterinya selalu menyeimbangkan batasan maksimal empat orang ini. Akses terhadap penatausahaan harta anak yatim merupakan salah satu aspek dalam melaksanakan tugas ini. Wadud menggarisbawahi, persetujuan ayat tersebut terhadap poligami sebenarnya hanya berlaku ketika

ditemukan solusi untuk menghentikan wali laki-laki menyalahgunakan harta anak perempuan yatim piatu. Oleh karena itu, sama sekali tidak ada bukti bahwa poligami dapat diterima oleh masyarakat umum dalam kondisi apa pun. Para pendukung poligami jarang membicarakan hal ini.¹⁰⁴

Persoalan keadilan menjadi fokus kedua Wadud. Namun, teks tersebut secara khusus membahas mandat untuk bertindak adil. Menurutnya, ayat tersebut setidaknya memuat empat sila keadilan: memperlakukan anak yatim dengan baik, mengelola harta benda secara adil, membuat perjanjian secara adil, dan memperlakukan perempuan dengan adil. Secara khusus, terdapat perbedaan pandangan mengenai keadilan dalam konteks poligami. Bagi para pendukung poligami, keadilan adalah masalah uang atau harta benda. Para istri percaya bahwa keinginan wajar mereka akan terpenuhi jika suami dapat membagi kebutuhan materi mereka secara adil. Unsur lain seperti waktu, kasih sayang, dukungan spiritual, moral, dan intelektual tidak terlihat oleh mereka.¹⁰⁵

Terakhir, Wadud yakin bahwa Alquran tidak secara langsung mendukung legitimasi pernikahan poligami, khususnya mengingat tiga argumen yang sering dikemukakan oleh para pendukungnya. Mereka mengklaim bahwa uang adalah penyebab utama. Mereka berpendapat bahwa perempuan yang tidak mampu menghidupi dirinya sendiri harus sangat bergantung pada laki-laki. Oleh karena itu, laki-laki yang cakap diperbolehkan mempunyai banyak istri. Wadud menyatakan bahwa hal ini dengan jelas menunjukkan bahwa perempuan hanya mengurus keuangan laki-laki; mereka tidak produktif dan hanya bisa berkembang biak.¹⁰⁶

2. Penafsiran Asma Barlas

a. Biografi Asma Barlas

Asma Barlas lahir di Pakistan pada tahun 1950. Barlas memiliki seorang suami bernama Ulises Ali yang kemudian memiliki seorang anak bernama Demir Mikail. Nama ayah Barlas adalah Iqbal yang telah

¹⁰⁴Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 47-48.

¹⁰⁵*Ibid.* 69.

¹⁰⁶Wadud, *Qur'an and Women* 84.

meninggal sehingga Barlas menyayangkan karena ayahnya tidak melihat terbitnya buku ini.¹⁰⁷

Asma Barlas dikenal sebagai sosok akademisi yang memulai karirnya di Pakistan pada tahun 1976, dimana ia pernah menjadi diplomat di Kementerian Luar Negeri. Terakhir, di sisi lain, Asma Barlas dipecat karena mengkritik kediktatoran presiden Pakistan Ziaul Haq. Pada era Ziaul Haq Asma Barlas diberhentikan (dipecat) karena mengancam keras kepemimpinan pemerintah Pakistan. Menurut Barlas, Syariah Islam merupakan hasil perencanaan manipulatif para ulama pada masa Abbasiyah. Salah satu keprihatinannya adalah persepsi seksisme yang lebih menihak laki-laki daripada perempuan. Tak hanya itu, Barlas juga mengatakan bahwa era Abbasiyah sangat sarat misogini, yakni paham yang membenci perempuan. Barlas meringkas argumennya dan menyimpulkan bahwa Syariah yang berkembang pada masa itu sangat tidak adil bagi perempuan. Itu sebabnya dia mengungkapkan reformasi syariah pada masa rezim Dua dekwaan membawa Barlas keluar dari jabatannya. Awalnya, Barlas dituduh menyebut Ziaul Haq sebagai "badut" dalam buku hariannya. Kedua, karena perkataan Barlas bahwa pengadilan Pakistan tidak mengikuti konsep kebebasan dan ada ketidakadilan.¹⁰⁸

Selain itu, Asma Barlas bekerja sebagai wakil editor sebuah surat kabar oposisi dan beberapa posisi lainnya. Lembaga itu kemudian menjadi salah satu media massa yang menentang rezim Pakistan. Pada tahun 1983, Barlas terpaksa meninggalkan Pakistan setelah diusir oleh pemerintah karena dianggap sangat ekstrem dan mengancam kedaulatan negaranya. Sehubungan dengan itu, Barlas mendapat suaka politik baru di Amerika Serikat.¹⁰⁹

Dalam hal pendidikan, Asma Barlas menerima gelar BA di Pakistan dalam Sastra dan Filsafat Inggris dari Kinnair College Pakistan. Dia kemudian menyelesaikan masternya dalam Jurnalisme di Universitas Punjab. Barlas kembali menyelesaikan studi master dan doktoralnya secara bersamaan di University of Denver, USA, dalam International Studies.

¹⁰⁷ Asma Barlas, *Believing Women in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an* (London: University of Oxford Press, 2003), xv-xvi.

¹⁰⁸ Naufil Shahrulh, *The Qur'an Doesn't Support Patriarchy* (Pakistan ABC: The Nation, 2005), 24.

¹⁰⁹ Asma Barlas, *Believing Women In Islam*, Terj. Syafiq Hasyim, Cara Alquran Membebaskan Perempuan (Yogyakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), 6.

b. Keistimewaan Tafsir Asma Barlas

Asma Barlas adalah seorang sarjana Muslim feminis yang dikenal karena pendekatannya dalam menafsirkan Alquran melalui perspektif yang membebaskan, egaliter, dan kritis terhadap dominasi patriarki. Berikut adalah beberapa keistimewaan penafsirannya:

1) Anti Patriarki

Barlas menekankan bahwa Alquran sebagai wahyu ilahi, tidak mendukung patriarki atau superioritas laki-laki atas perempuan. Menurutnya, interpretasi yang mendukung patriarki lebih dipengaruhi oleh konteks budaya, sejarah, dan kepentingan politik para mufassir laki-laki daripada teks Alquran itu sendiri.

Pemahaman patriarkis juga bermula dari anggapan bahwa laki-laki sebagai seorang ayah/bapak, pemimpin keluarga, dan dianggap menjadi perantara antara seorang perempuan dengan Tuhan. Pemahaman ini sudah menjadikan laki-laki sebagai perwakilan/representasi ketuhanan yang sangat jelas tidak relevan dengan konsep tauhid dalam ajaran Islam. Pola patriarkis seperti ini juga berpotensi menimbulkan kezaliman. Kezaliman menurut Asma Barlas artinya menghakimi dengan melampaui batas hak asasi seseorang.¹¹⁰

2) Pembacaan Hermeneutik

Ia menggunakan pendekatan hermeneutik, yang menekankan pada pentingnya memahami konteks historis turunnya wahyu serta konsistensi dengan prinsip-prinsip etika Islam, seperti keadilan, kesetaraan, dan kebebasan.

Dengan menggunakan argumen hermeneutik, Asma Barlas ingin menampilkan wajah egaliter dari konsep Alquran itu sendiri. Pembacaan hermeneutik terhadap Alquran yang dilakukan oleh para cendekiawan feminis itu muncul karena melihat fakta bahwa teks-teks Islam telah disalahgunakan dalam komunitas Muslim

¹¹⁰Ibid 23.

untuk merindas orang, terutama wanita, para feminis muslim dari itu menawarkan pembacaan teks-teks yang bebas yang tidak represif melalui pendekatan anti-patriarkal mereka terhadap Alquran.¹¹¹

3) Kesetaraan Gender

Dalam bukunya *"Believing Women in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an"*, Barlas mengadvokasi kesetaraan gender yang berlandaskan pada Alquran. Ia menekankan bahwa Allah dalam Islam tidak memihak jenis kelamin tertentu, dan laki-laki maupun perempuan memiliki tanggung jawab dan peluang yang setara di hadapan-Nya.¹¹²

c. Penafsiran Asma Barlas Terhadap Ayat-Ayat Gender

1) Diskursus Asal Usul Penciptaan Perempuan

Tidak mungkin membicarakan asal-usul penciptaan perempuan tanpa menyebutkan gagasan penciptaan manusia sebagai mana yang selama ini dipahami. Keyakinan bahwa perempuan terbuat dari tulang rusuk laki-laki merupakan salah satu kepercayaan yang saat ini semakin kuat dalam budaya. Pandangan ini mempunyai dampak yang menyiratkan bahwa perempuan mempunyai asal-usul yang berbeda dengan laki-laki. Jika laki-laki dianggap berasal dari bumi (hakikat planet) yang awalnya diciptakan Tuhan, maka perempuan tidak. Perempuan tidak memiliki eksistensi diri yang sempurna jika laki-laki dipandang seperti itu. Karena perempuan dihasilkan dari sumber yang cacat, khususnya, salah satu komponen laki-laki, akibat inilah yang terjadi. Dengan kata lain, pembangunan perempuan sangat bergantung pada pembangunan laki-laki. Penciptaan perempuan tidak akan terjadi jika Allah tidak menciptakan laki-laki.

Pandangan seperti yang disebutkan di atas tidak muncul begitu saja dalam semalam atau tanpa landasan apa pun. Pendukung pandangan ini mengutip ayat Alquran QS. an-Nisa/4:1 sebagai salah satu dalil mereka yang paling kuat.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا

¹¹¹Nuril Fajri, "Asma Barlas Dan Gender Perspektif Dalam Pembacaan Ulang Qs An-Nisa/4:34," *Journal of Islam and Plurality*, vol. 4 no. 2, (Desember 2019), 152. <http://dx.doi.org/10.30984/ajipv4i2.1016> (20 Januari 2025).

¹¹²ibid

رَجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ
رَقِيبًا

Terjemahnya

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu

Hadits Nabi yang menyatakan bahwa Hawa berasal dari tulang rusuk laki-laki sering dikutip oleh para ulama klasik ketika mengandis ayat ini. Senada dengan apa yang disampaikan al-Rāzi dalam tafsirnya, *Mafatih al-Ghaib* mengatakan bahwa ada cara lain dalam menafsirkan kalimat *khalaqkummin nafswahidh*. Pertama-tama, pernyataan ini menegaskan bahwa satu manusia menciptakan seluruh umat manusia. Kedua, kelangsungan hidup manusia dipengaruhi oleh kenyataan bahwa manusia diciptakan dari satu diri (manusia). Di antara dampak yang dimaksud adalah berkenbangnya ikatan yang kokoh di antara mereka, sehingga dapat memperdalam ikatan kasih sayang (*mahabbah*). Ketiga, manusia akan merasa setara dan tidak ada rasa angkuh di antara mereka jika mereka memahami bahwa mereka semua berasal dari diri yang sama (kemusiaan). Sebaliknya, mereka akan memperlihatkan sikap rendah hati dan jujur secara moral. Selain penjelasan di atas, al-Razi juga menjelaskan bahwa Adam AS itulah yang dimaksud dengan kalimat "*nafswahidh*".¹¹³

Adapun dalam pembacaan QS. an-Nisa/4:1, Asma Barlas terutama berfokus pada lafaz *nafswahidh* yang sering ditafsirkan oleh para ahli tafsir klasik merujuk pada Nabi Adam AS sehingga menimbulkan anggapan bahwa perempuan lebih rendah derajatnya dibandingkan laki-laki. Barlas mengatakan bahwa interpretasi ini telah menciptakan ruang bagi ideologi patriarki kontemporer untuk menegaskan bahwa ada perbedaan mendasar berbasis gender di antara masyarakat. Perempuan diposisikan sebagai eksistensi "lain" yang sepenuhnya atau permanen berbeda dari laki-laki, yang dalam konteks ini ditampilkan sebagai subjek Cartesian yaitu sebagai bagian dari eksistensi ketuhanan. Selain berprasangka gender, ia mengklaim

¹¹³ Fakhr al-Din Mahmud ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn Ali al-Tamimi al-Bakar al-Razi al-Shafi'i, *Mafatih al-Ghaib (Tafsir al-Kabir)* jilid 9-10 (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 159-160.

parafiran tersebut membentuk hierarki yang tidak sejalan dengan konsep egaliter yang terdapat dalam Alquran.¹¹⁴

Bagian pertama dari analisis Asma Barlas melihat bagaimana Alquran membahas seks dan gender, menekankan bahwa teks suci menentang dominasi laki-laki atas perempuan dan hierarki gender. Barlas juga mengkaji bagaimana Alquran memandang seksualitas dengan menunjukkan bahwa Alquran tidak menghubungkan seksualitas perempuan dengan rasa bersalah atau akuntabilitas. Ia tidak setuju dengan cara pandang patriarki yang menstigmatisasi perempuan karena memiliki diri-diri feminin. Barlas berpendapat bahwa Alquran, sebaliknya, memperlakukan laki-laki dan perempuan secara setara dalam hal moralitas dan spiritualitas tanpa membuat perbedaan apapun berdasarkan perbedaan biologis.

Asma Barlas menyatakan bahwa salah satu penyebab utama disparitas gender adalah opini yang menyamakan seks biologis dengan signifikansi sosial dari karakteristik gender. Ia menantang perspektif patriarki yang menggunakan perbedaan biologis (seksual) untuk mengukur "kesenjangan psiko-sosial" antara laki-laki dan perempuan. Ia mengklaim bahwa dominasi ideologi ini muncul di Barat dan konsisten dengan warisan pemikiran Yunani kuno yang sebelumnya menganut gagasan "satu jenis kelamin". Menurut teori ini, laki-laki adalah standar ideal dan perempuan dibedakan berdasarkan tingkat kesempurnaan metafisiknya. Pandangan Yunani ini juga menunjukkan bahwa menjadi "laki-laki" atau "perempuan" tidak semata-mata didasarkan pada organ tubuh, namun lebih pada peringkat sosial atau fungsi budaya tertentu dalam masyarakat, seperti kedudukan atau fungsi sosial. Dengan melakukan hal ini, Barlas menarik perhatian pada cara-cara norma gender digunakan untuk menegaskan struktur masyarakat yang tidak adil.

Melalui kajiannya terhadap istilah *nafs wāḥidah* dalam Q.S. An-Nisa (4):1, Asma Barlas memberikan jawaban atas persoalan kesenjangan gender. Ia menegaskan bahwa konsepsi Yunani kuno tentang "satu jenis kelamin" atau bahkan "dua jenis kelamin", yang sering kali menjunjung tinggi hierarki gender, bukanlah dasar Alquran. Meskipun Alquran mengakui adanya perbedaan gender dalam beberapa situasi, Barlas

¹¹⁴Susan Hekman, *Gender And Knowledge Element Of Post-Modern Feminism* (Boston: Northeastern University Press, 2010), 46.

menekankan bahwa perbedaan tersebut tidak dimaksudkan untuk membenarkan diskriminasi gender. Dengan menekankan kesetaraan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan, Alquran di sisi lain mempromosikan nilai-nilai egaliter tanpa meninggalkan perbedaan biologis menjadi landasan hierarki atau penilaian masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman Alquran tentang perbedaan tidak bersifat diskriminatif melainkan berupaya menegakkan keadilan dan perdamaian sosial.

2) Kepemimpinan Perempuan

Islam tidak mengatur wilayah perempuan dan laki-laki secara skematik. Islam menyisakan wilayah-wilayah tertentu untuk diatur oleh akal manusia berdasarkan tuntutan-tuntutan yang senantiasa berkembang. Pesan Allah SWT bahwa perempuan dan laki-laki diberi hak dan peluang yang sama baik dalam hal beramal, bekerja maupun prestasi dapat disimak dalam Al-Quran (QS. Al-Nisa' [4]: 124):

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَوْلِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ تَقْيِيرًا

Terjemahnya

"Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walaupun sedikit pun"

Ayat ini menjamin (memotivasi) perempuan maupun laki-laki yang ingin berkariër dalam bidang apa saja yang tergolong pekerjaan baik (halal) akan mendapatkan keberhasilan dan kebahagiaan dan tidak pula akan dirugikan. Menurut Syekh Mutawalli As-Syārawi seorang perempuan diperbolehkan untuk mengetahui sebesar apa kemampuannya dalam berkariër di ranah publik dengan syarat tanpa harus mengabaikan kewajiban rumah tangga selaku istri dan ibu yang bertugas untuk mendidik anaknya dan juga harus masih dalam koridor yang telah ditentukan oleh agama.¹¹⁵

Quraish Shihab menjelaskan bahwa perempuan mempunyai hak untuk bekerja selama pekerjaan tersebut membutuhkannya dan atau selama mereka membutuhkan pekerjaan tersebut, serta pekerjaan tersebut

¹¹⁵Syekh Mutawalli As-Syārawi, *Fikih Perempuan* (Ed. 2; Jakarta: Amzah 2005), 39.

dilakukannya dalam suasana terhormat, sopan serta dapat pula menghindari dampak-dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap diri dan lingkungannya¹¹⁶

Dalam Alquran QS. al-Nisa/4:34, dibahas tentang kepemimpinan dalam rumah tangga

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
 وَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ
 فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ
 سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Terjemahnya

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab (154) atas para perempuan (istri) karena Allah telah menjadikan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusuz, (155) berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukulilah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu janganlah kamu mencar-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Dasar pemikiran dalam ayat ini memang terkesan diskriminatif dari sudut pandang tekstual. Sebaiknya diraikan terlebih dahulu bagaimana para mufasir klasik menafsirkan ayat ini sebelum penditi menjabarkan bagaimana seharusnya Wadud ditafsirkan.

Adapun hak suami untuk memukul istrinya dalam rangka nusuz, sebagaimana tercantum dalam Q.S. An-Nisa (4):34, Asma Barlas menekankan salah satu unsur yang diduga mampu menopang pemahaman patriarki. Ia yakin bahwa pemahaman ini sering kali diterapkan secara tidak benar untuk membenarkan kekerasan dalam rumah tangga. Mengutip Quran and Woman karya Anina Wadud, Barlas menggarisbawahi bahwa istilah "daraba" dalam Alquran mungkin berarti lebih dari sekedar "memukul", karena bisa juga

¹¹⁶M. Quraish Shihab, *Menbunikan Alquran Fungsinya dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 275.

berarti "memberi contoh" atau "meninggalkan". Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa interpretasi literal yang membenarkan kekerasan tidak sejalan dengan prinsip-prinsip inti Alquran, yang sangat menekankan kesetaraan dan keadilan. Selain itu, Barlas menekankan bahwa gagasan ini tidak sesuai dengan nilai-nilai kesetaraan dalam Alquran yang mencakup keprihatinan yang lebih umum tentang gender dan seksualitas, jika digunakan sebagai kerangka utama kehidupan keluarga Muslim. Menurut Barlas, penafsiran yang bias patriarki ini perlu dikaji ulang agar sesuai dengan semangat egaliter Alquran.

Khususnya di kalangan minoritas Muslim di Inggris, keyakinan yang disebarkan oleh kelompok tertentu yang merasionalisasikan pemukulan terhadap istri di rumah mendapat sorotan tajam. Mereka berpendapat bahwa perilaku ini sangat tidak adab dan tidak berhubungan dengan keyakinan Islam yang sebenarnya. Kelompok ini menegaskan bahwa kekerasan dalam rumah tangga tidak mendapat tempat dalam ajaran Islam yang sebenarnya, padahal sejarah membela perilaku tersebut melalui sejumlah prinsip Islam. Mereka berpendapat bahwa gagasan ini telah disalahartikan dan lebih merupakan produk dari penafsiran yang bias dan budaya patriarki dibandingkan dengan prinsip-prinsip inti Alquran, yang sangat menekankan keadilan, kasih sayang, dan rasa hormat terhadap perempuan. Oleh karena itu, mereka menekankan betapa pentingnya memberikan prioritas pada penafsiran yang lebih inklusif dan kontekstual, yang sejalan dengan nilai-nilai Islam tentang keadilan dan kesetaraan gender.¹¹⁷

Penafsiran tradisional terhadap kata *qawwamun* yang sering diberikan sebagai "pemimpin" atau "kepala rumah tangga" dalam literatur penafsiran klasik, merupakan salah satu hal yang dikritik Asma Barlas karena memberikan kewenangan kepada laki-laki untuk memimpin perempuan. Menurut Pitchkally, yang membantah penafsiran ini, *qawwamun* lebih tepat didefinisikan secara terminologis sebagai "pencari nafkah" atau "mereka yang dibebani tugas untuk menyediakan kebutuhan hidup". Menurutnya, Barlas bertentangan dengan keyakinan umum bahwa ayat tersebut harus ditafsirkan sebagai keharusan bagi laki-laki untuk menafkahi perempuan sesuai dengan kemampuan keuangan mereka, bukan sebagai pemberian wewenang untuk mengatur perempuan. Sesuai dengan cita-cita Alquran tentang keadilan dan kesetaraan gender, Barlas menekankan bahwa

¹¹⁷Sid Deves, *The Feminist Challenge Of Qur'an Verse 4:34: An Analysis Of Progressive And Reformist Approaches And Their Impact In British Muslim Communities* (London: University of London, 2018), 68.

gagasan ini mewakili tanggung jawab sosial dan ekonomi laki-laki, bukan dominasi atau kekuasaan mereka atas perempuan.

Selanjutnya Asma Barlas menafsirkan kata *qawwamun* bukan sebagai "pemimpin" melainkan sebagai "pencari nafkah." Ia menyatakan, ayat yang terkadang diartikan memberi wewenang kepada laki-laki untuk mendominasi atau bahkan menukil istrinya, sebenarnya lebih tepat diartikan sebagai menyortir tugas laki-laki untuk memberi contoh dan memenuhi kebutuhan dasar istrinya dengan bekerja. Barlas menggarisbawahi bahwa Alquran mengharuskan perempuan untuk memenuhi tugas mereka dengan penuh tanggung jawab baik di bidang sosial dan ekonomi, dibandingkan memberikan laki-laki wewenang untuk memerintah mereka. Tafsir ini, menurut Barlas, lebih mencerminkan nilai keadilan dan kesetaraan yang terkandung dalam ajaran Islam, di mana laki-laki memiliki kewajiban untuk menafkahi dan mendukung perempuan, bukan untuk menguasai atau menindas mereka.¹¹⁸

Dapat disimpulkan dari penjelasan pemahaman Barlas tentang *qawwamun* bahwa *qawwamun* lebih sesuai dengan ajaran Islam tentang kesetaraan gender. Islam berpandangan bahwa di mata Allah, laki-laki dan perempuan adalah makhluk yang setara. Kesetaraan ini terlihat dari penafsiran Barlas tentang *qawwamun*, yang menunjukkan bahwa baik laki-laki maupun perempuan mampu menafkahi dan melindungi orang lain.

3) Problematika Poligami

Mustahil membicarakan poligami dalam Islam tanpa mempertimbangkan keadaan yang sedang terjadi di dunia Arab pada saat itu. Kedudukan laki-laki atau pasangan lebih tinggi dari perempuan merupakan keadaan aktual yang terjadi pada saat itu. Ketergantungan besar perempuan pada laki-laki adalah hal yang mendefinisikan hal ini. Oleh karena itu, perempuan harus mengakui kenyataan bahwa mereka sangat bergantung pada ayah mereka sebagai anak perempuan dan pada suami mereka sebagai istri, terutama dalam hal memenuhi kebutuhan keuangan mereka. Ayat yang menjadi dasar dalam persoalan ini adalah QS. al-Nisa/4: 3.

وَلِنْ خِفْتُمْ اَلَا تَفْسِيْطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَاَنْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَمْنٰى وَثَلٰثَ وَرُبْعَ

¹¹⁸ Asma Barlas, *Believing Women in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an* (Texas University of Texas Press 2002), 66.

فَلَنْ خَفِثُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا¹¹⁹

Terjemahnya

"Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat dzalim" "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil maka (kawinilah) seorang saja"

Asma Barlas mengakui, persoalan perceraian dan poligami dalam hukum Islam seringkali dikaitkan dengan dominasi laki-laki terhadap perempuan. Barlas menekankan dalam pengantarnya bahwa penting untuk tidak menyederhanakan atau menggeneralisasi konsep poligami secara berlebihan. Ia menegaskan konteks sosial pihak-pihak yang terlibat harus menentukan apakah poligami dapat diterima atau tidak. Dalam hal ini, Barlas mengakui bahwa Alquran mengizinkan poligami karena adanya keadaan yang mendesak, meskipun ia sebagai seorang sarjana feminis cenderung mengutuk hal tersebut. Oleh karena itu, meskipun Barlas mengizinkan adanya toleransi terkait poligami, ia tetap mengutuk praktik tersebut jika dilakukan untuk menjunjung ketidakadilan gender atau dominasi patriarki. Barlas menggarisbawahi pentingnya pengetahuan kontekstual yang mengedepankan keadilan dan kesejahteraan semua pihak terkait.¹¹⁹

Asma Barlas menegaskan bahwa meskipun poligami diperbolehkan dalam lingkungan Islam, poligami harus ditafsirkan sebagai sarana memberikan akses seksual kepada perempuan, terutama dalam situasi ketika jumlah perempuan lebih banyak daripada laki-laki. Barlas menekankan bahwa tujuan utama ayat tersebut adalah untuk mendorong pemerataan distribusi sosial, khususnya bagi anak yatim, khususnya perempuan, dan bukan untuk mempertahankan superioritas maskulin. Dengan memberikan perhatian terhadap bayi perempuan yang membutuhkan perlindungan, Barlas menyiratkan bahwa poligami dalam ayat ini bertujuan untuk mewujudkan keadilan sosial dan kesejahteraan.¹²⁰

¹¹⁹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam* adalah terjemahan dari buku *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*, Terj. Hidayatullah, Cara Alquran Membebaskan Perempuan (bandung: Mizan, 2007), 27.

¹²⁰ Ibid

Dari uraian pandangan Barlas tentang poligami di atas, penafsirannya lebih sesuai dengan latar belakang sejarah kata-kata tersebut. Peradaban Arab pra-Islam yang patriarki di mana kata-kata ini diturunkan sering kali memandang perempuan sebagai properti. Untuk melindungi perempuan dari ketidakadilan, Alquran memperbolehkan poligami, yang merupakan praktik yang tersebar luas pada saat itu. Ajaran Islam tentang kesetaraan gender lebih sesuai dengan pemahaman Barlas Islam berpandangan bahwa di mata Allah, laki-laki dan perempuan adalah makhluk yang setara. Dengan menekankan bahwa poligami hanya dapat diterima jika dilakukan sesuai dengan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan, penafsiran Barlas tentang poligami menyoroti kesetaraan tersebut.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pendekatan mufassir perempuan dalam menafsirkan Al-Qur'an sering kali berangkat dari pengalaman hidup dan perspektif yang lebih inklusif terhadap peran perempuan. Mereka cenderung mengutamakan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap kemanusiaan tanpa mengesampingkan kerangka metodologis tafsir yang telah mapan. Melalui pendekatan ini, para mufassir perempuan tidak hanya membaca teks secara literal, tetapi juga melihat konteks sosial-historis dan mendekati ayat-ayat Al-Qur'an dengan mempertimbangkan relevansinya terhadap isu-isu kontemporer yang melibatkan perempuan. Mereka menekankan pentingnya membedakan antara prinsip universal Al-Qur'an dan norma budaya yang bersifat lokal atau temporal.

Dalam konteks ayat-ayat gender, para mufassir perempuan seperti Amina Wadud, Asma

Barlas dan Fazlur Rahman memberikan penekanan pada pembacaan yang egaliter. Mereka memandang ayat-ayat gender sebagai manifestasi keadilan ilahi yang berupaya mengangkat martabat perempuan dari struktur patriarki yang mengakar dalam masyarakat. Misalnya, ayat-ayat tentang kepemimpinan, hak waris, dan relasi antara laki-laki dan perempuan sering kali ditafsirkan dengan penekanan pada semangat kesetaraan, partisipasi, dan kemitraan. Kesimpulannya, pendekatan mufassir perempuan terhadap Al-Qur'an membuka jalan untuk tafsir yang lebih kontekstual dan adil, sekaligus memberikan kontribusi yang signifikan dalam upaya mendekonstruksi ketidakadilan gender yang kerap dilegitimasi melalui pemahaman tekstual yang bias.

B. Saran

Pendekatan mufassir perempuan dalam menafsirkan Al-Qur'an yang mengedepankan keadilan dan kesetaraan gender hendaknya lebih banyak diintegrasikan dalam kajian akademik Islam. Lembaga pendidikan dan penelitian Islam dapat mempromosikan keberagaman perspektif dalam tafsir, sehingga pembacaan terhadap Al-Qur'an menjadi lebih kontekstual dan relevan. Selain itu, perlu disusun kurikulum yang mencakup karya-karya mufassir perempuan agar mahasiswa dapat memahami sudut pandang yang lebih luas dan mengapresiasi dinamika tafsir Al-Qur'an dalam menjawab tantangan zaman.

Ulama dan pemangku kepentingan agama disarankan untuk mengadopsi pendekatan kontekstual dalam memahami ayat-ayat yang menyangkut peran perempuan. Hal ini dapat menghindari kesalahpahaman atau pemanfaatan tafsir sebagai legitimasi struktur patriarki yang merugikan perempuan. Pelatihan dan seminar tentang tafsir yang inklusif juga dapat dilakukan untuk memperluas pemahaman masyarakat.

Peningkatan partisipasi perempuan dalam kajian keislaman perlu terus didorong, baik melalui pendidikan formal maupun nonformal. Selain itu, perempuan yang bergerak di bidang studi Islam perlu diberi ruang yang lebih besar untuk menghasilkan karya tafsir yang beragam dan inovatif. Dengan demikian, kontribusi perempuan dalam memahami dan menjelaskan ajaran Islam akan semakin nyata, membawa manfaat tidak hanya bagi perempuan tetapi juga bagi umat Islam secara

keseluruhan.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Al-Hibri, *Women and Islam* Oxford Pergamon Press 1982.
- Affiah, Neng Dara. *Islam dan Kepemimpinan Perempuan serta Seksualitas* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2017.
- Alamora, Junaivan John D. Zakarias dan Eveline J. R. Kawung. "Marginalisasi Gender Dalam Pengambilan Keputusan (Studi Kualitatif Kaum Perempuan Di Lembaga Legislatif Kota Manado)". *Journal of Social and Culture Anthropology*. vol. 10 no. 20 (Desember 2017). 3. <https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/holistik/article/view/18047> (2 Oktober 2024).
- Ali, Asghar. *Islam dan Pembebasan* terj. Haikus Salim Yogyakarta: LKIS, 1991.
- Andika Mayda "Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Memahami Relasi Laki-Laki Dan Perempuan" *Jurnal Stud Gender dan Islam* vol. 17 no. 2 (Juli 2019). 149. <https://doi.org/10.14421/musawa2018.172.137-152> (16 November 2024).
- Anshori. *Penafsiran Ayat-Ayat Gender dalam Tafsir Al-Mishbah* Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2006.
- Anwar, Ghazali. *Wacana Teologis Feminis Muslim*, dalam *Wacana Teologi Feminis* ed Zakiyuddin Baidhawy. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Badran, Margot. *Feminism In Islam Secular And Religious Convergences* Oxford: Oneworld Publication, 2009.
- Baidowi. *Tafsir Feminis Kajian Perempuan Dalam Al-Quran Dan Para Mufasir Kontemporer*. [t.t.p]: Nusantara Gender, 2023.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. Texas University of Texas Press, 2002.
- . *Believing Women in Islam* Terj. Hidayatullah. Cara Al-Qur'an Membebaskan Perempuan. Bandung: Mizan, 2007.
- Devos, Sid. *The Feminist Challenge Of Qur'an Verse 4:34: An Analysis Of Progressive And Reformist Approaches And Their Impact In British Muslim Communities* London: University of London, 2018.

- al-Dzahabi, Muhammad Husin. *Tafsir Wa Al-Mufassirin* Kairo: Daar al-Haditsah, 2005.
- Fakih, Mansur. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Fatmawati. Kesehatan Mental Dalam Perspektif Tafsir Al-Azhar Analisis Pendekatan Holistik Terhadap Penafsiran Al-Quran Surah Yunus Ayat 57. Skripsi tidak diterbitkan Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir, UIN Antasari, Banjarmasin, 2024.
- Fayumi, Badriyah dkk. *Keadilan dan Kestaraan Gender Perspektif Islam* Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan Bidang Agama Departemen Agama RI, 2001.
- Harapi, A. *Peran perempuan dalam Islam Gender Equality*. Surabaya, 2018.
- Herman, Susan. *Gender And Knowledge Element Of Post-Modern Feminism* (Boston: Northeastern University Press, 2010).
- Hidayatullah, Aysha. "Feminist Interpretation of the Qur'an in a Comparative Feminist Setting" *Journal of Feminist Studies in Religion* vol. 30, no. 2 (2014): 115–129. <https://doi.org/10.2979/jfemistudeli.30.2.114>
- . *Feminist Edges of the Qur'an* USA: Oxford University Press, 2014.
- Ilich, Ivan. *Matinya Gender*. Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2001.
- Ismail, Ecep. "Analisis Semantik Pada Kata Alhazb Dan Derivasinya Dalam Al-Quran" *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 1 no. 2 (Desember 2016), 141. <https://doi.org/10.15575/al-bayanv1i2.1598> (15 November 2024).
- Jagger and Rosenberg. *Feminist Frameworks* New York: McGraw-Hill, 1984.
- Kodir, Faqihuddin Abdil. *Manuel Mubadalah Ringkasan Konsep untuk Pelatihan Perspektif Kesetaraan dalam Islam Gender dan Islam* Yogyakarta: Ummah Sinan Mubadalah, 2019.
- Kristeva, Julia. *Desire In Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Universitu Press, 1977.
- Mahmud, Fakhr al-Din ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn Ali al-Tamimi al-Bakar al-Razi al-Shafi'i, *Mafatih al-Ghaib (Tafsir al-Kabir)* jilid 9-10. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009.
- Masud, Masdar Farid. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* Bandung: Mizan, 1997.
- Morib, Mohammad dan Isah Bahrawi. *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurhidis* Majid Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Mubarak, H. "Women's Contemporary Readings of the Qur'an" dalam George Archer. dkk (eds), *The Routledge Companion to the Qur'an* New York: Routledge, 2021.
- Muhibbin, Zainul. "Wanita Dalam Islam" *Jurnal Sosial Humaniora* vol. 4 no.2 (November 2011). 109. <http://ojs.umsida.ac.id/index.php/jsosial/article/view/24433527.v4i2.627> (7 Oktober 2024).
- Mulia, Siti Musdah. *Keadilan Kestaraan Gender Perspektif Islam* Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender, 2003.

- Musda Muliadkk. *Keadilan dan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* (Cet. II, Jakarta: Lembaga Kajian agama dan Jender, 2003), h.19.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 137- 145.
- Nasir, Abdul dkk. "Pendekatan Fenomenologi Dalam Penelitian Kualitatif." *Journal Of Social Science Research* vol. 3 no. 5 (Oktober 2023).
- Nazir, Mohammad *Metode Penelitian* Jakarta: Ghalia Indonesia, 2008.
- Nugraheri, Wahyu S. "Peran Dan Potensi Wanita Dalam pemenuhan Kebutuhan Ekonomi Keluarga Nelayan" *Journal of Educational Social Studies* vol. 1 no. 2 (September 2012). 106. <https://doi.org/10.15294/jessv1i2739> (9 Oktober 2024).
- Nugroho, Riant. *Gender dan Strategi Pengarus Utamanya di Indonesia* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nurhasanah dan Zuriatin. "Gender dan Kajian Teori Tentang Wanita" *Jurnal Pendidikan Sosiologi*. vol. 6 no. 1 (Juni 2023), 284. <https://doi.org/10.33627/esv6i1.1190> (13 Oktober 2024).
- Qudsiyah, Rifqoh. *Perawi Perempuan Dalam Tradisi Tafsir Al-Quran* Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
- Quraish, MShihab. *Membumikan Alquran* Cet. XVI; Bandung: Mizan, 1997.
- Rahim, Abdul. "Gender Dalam Perspektif Islam" *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama* vol. 3 no. 1 (Oktober 2018), 11. <https://doi.org/10.24252/sosireligusv3i1.6372> (16 Oktober 2024).
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur'an* Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- al-Razi, Fakhr. *al- Tafsir al- Kabir Jilid XV*. Beirut: Dar al- Hayat al- Turats al- Arabi, 1990.
- Rianto, Yatim *Metodologi Penelitian Pendidikan* Surabaya: SIC Surabaya, 2006.
- Rida, Muhammad Rashid. *Tafsir al- Qur'an al- Hakimal- Mashhur bi Tafsir al- Manar*. Beirut: Dar al- Kutub al- Ilmiyyah, [t.t.th].
- Rohmaniyah, Inayah. *Gender dan Konstruksi Patriarki Dalam Tafsir Agama*. Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2014.
- Rosa, Mohammad And. "Prinsip Dasar dan Ragam Penafsiran Kontekstual." *Jurnal Holistic Al-Hadits* vol. 1, no. 2, Juli- Desember 2015.
- Saguni, Fatimah. "Penberian Stereotype Gender." *Jurnal Musawa IAIN Palu* vol. 6 no. 2 (Desember 2014). 204- 205. <https://www.nditi.com/journals/jurnal-musawa-iaain-palu> (13 Oktober 2024).
- Sofia. *Interpretasi Imam Al-Maraghi dan Ibnu Katsir Terhadap QS. Ali Imran Ayat 190- 191: Imam Al-Maraghi and Ibn Kathir's Interpretation of Qs Ali Imran Verses 190- 191*. Taikiri: Interdisciplinary Journal of Islamic Education

- Solahudin, Muhammad. "Metodologi Dan Karakteristik Penafsiran Dalam Tafsir Al-Kashshaf." *Wawasan Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* vol. 1, no. 1 (2016).
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an Dan Perempuan Menuju Kestaraan Gender Dalam Penafsiran*. Jakarta: Kencana, 2015.
- . *Alquran dan Perempuan Menuju Kestaraan Gender dalam*. Jakarta: Darul Kutub Islamiyah, 2016.
- Sugiono. *Metode Penelitian Pendidikan, Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2008.
- Suharjuddin. *Kestaraan Gender Dan Strategi Pengarusutamaan*. Purwokerto: Gv. Pena Persada, 2020.
- Suhra, Sarifa. "Kestaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam" *Jurnal Al-Umm* vol. 13 no. 2 (Desember 2013). 379. <https://journal.iainrontalocid/index.php/au/issue/view/13> (15 Oktober 2024).
- Surbilah, Umi. *Spektrum Gender: Kilasan Inklusi Gender di Perguruan Tinggi*. Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Surianti. "Kekerasan Dalam Rumah Tangga (Analisis Fakta Sosial Berbasis Konseling Feminis Terhadap Ketimpangan Gender)." *Journal for Gender Studies* vol. 10 no.1 (Juni 2018). 10. <https://doi.org/10.24239/mawv10i1.385> (9 Oktober 2024).
- Susiana, Sali. "Urgensi Undang-Undang Tentang Kestaraan Dan Keadilan Gender." *Kajian* vol. 19 no. 3 (2014). 223-224. <https://doi.org/10.22212/kajianv19i3.557> (13 Oktober 2024).
- Tim Laporan Pembangunan Manusia Berbasis Gender. *Pembangunan Manusia Berbasis Gender*. Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2018.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kestaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- . *Argumen Kestaraan Gender Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wadud, Amina. *Qur'an And Woman: Rereading The Sacred Text From A Woman's Perspective*. USA: Oxford University Press, 1999.
- az-Zarkasyi, Muhammad. *Al-Burhān fī 'Ulūmal-Qurān*. Kairo: Dār Hadīṣ.
- Zulfa, Nachifatuz dan Taufikin. "Konsep Pendekatan Gender Aware Counseling Berbasis Islam untuk Meminimalisir Aksi Radikalisme di Kalangan Perempuan Melalui Pemahaman Peran Gender." *Journal of Da'wah and Communication* vol. 1 no. 1 (Juni 2021). 89. <https://doi.org/10.28918/v1i1.1281> (9 Oktober 2024).
- Zulfikar, Eko. "Peran Perempuan Dalam Rumah Tangga Perspektif Islam Kajian Tahlili Dalam Alquran Dan Hadis" *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis* 7.01 (2019).