

**DIALEKTIKA AL-QUR'AN DAN BUDAYA PATRIARKI DALAM
TINJAUAN HISTORIS HUMANISTIS MUHAMMAD THALBI**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi strata dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag.)



**Universitas
PTIQ Jakarta**

Oleh:
SYAMSURI
NIM: 212510120

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M. / 1445 H.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk melakukan analisis terhadap tema-tema sensibilitas dalam Al-Qur'an terkait ayat-ayat gender. Permasalahan yang mendasari penelitian ini terletak pada adanya dua kelompok besar dalam konteks interpretasi ayat-ayat gender, yaitu feminisme dan androsentrisme. Kedua kelompok ini memiliki basis argumentasi yang kuat, namun cenderung berada pada ujung spektrum interpretatif yang berbeda. Sering kali didasari oleh kepentingan ideologi tertentu yang dapat memengaruhi pemilihan dan interpretasi data historis untuk mendukung ideologinya masing-masing. Penelitian ini diharapkan dapat mengatasi polarisasi interpretatif, menitikberatkan pada aspek-aspek tekstual dan kontekstual secara seimbang, serta menghindari pengaruh ideologis yang dapat mengarah pada selektivitas data historis.

Dalam menjawab kompleksitas tersebut, penelitian ini menerapkan pendekatan historis dengan perspektif teori humanistik religius Muhammad Thalbi. Penelitian ini mengintegrasikan konteks sejarah, nilai-nilai budaya, dan kondisi sosial, baik pra-pewahyuan maupun pasca-pewahyuan. Data-data historis tersebut dianalisis menggunakan dua model analisis, yaitu deskriptif dan eksplanatoris. Teori humanistik Thalbi menjadi pisau analisa dalam membidik perjalanan sejarah menyangkut relasi gender. Selanjutnya, aspek-aspek tersebut akan dibahas dengan menggunakan metode *maudhû'i* (tematik), yang memungkinkan penelitian untuk mengeksplorasi dan menggali informasi secara tematis menyangkut hak dan status perempuan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa interpretasi ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an memerlukan pendekatan holistik dan kontekstual untuk mendapatkan gambaran yang objektif dan komprehensif. Pra-pewahyuan, khususnya masa Jahiliah menjadi elemen kunci dalam mengklarifikasi pengaruh periode waktu, kondisi sosial, dan peristiwa sejarah yang membentuk paradigma Al-Qur'an. Dalam konteks ini, Al-Qur'an memberikan respons secara tegas terhadap praktik-praktik yang dinilai diskriminatif dan menginisiasi transformasi sosial yang lebih humanis terhadap hak dan status perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Terdapat tiga orientasi Al-Qur'an dalam konteks budaya patriarki, yaitu penolakan sepenuhnya (*rejection*), reduksi budaya patriarki (*reduction*), dan representasi budaya patriarki (*reception*) yang tidak menimbulkan *mafsadah* atau tidak merugikan salah satu pihak. Karena itu, historis humanistik Muhammad Thalbi terlihat lebih moderat dan *tawazun* (seimbang) dalam menyikapi ayat-ayat relasi gender, sehingga dalam konteks ini tidak ada satu pihak yang merasa dirugikan. Selain itu, tuduhan bahwa Al-Qur'an diskriminasi terhadap gender menjadi terbantahkan.

Kata Kunci: Dialektika, Al-Qur'an, Budaya Patriarki, Historis, Humanistis.

ABSTRACT

This research aims to analyze sensitivity themes in the Quran related to gender verses. The underlying issue of this research lies in the existence of two major groups in the context of interpreting gender verses, namely feminism and androcentrism. These groups have strong argumentative bases but tend to be at different ends of the interpretative spectrum. Often driven by specific ideological interests that can influence the selection and interpretation of historical data to support their respective ideologies. This research is expected to overcome interpretative polarization, emphasizing both textual and contextual aspects in a balanced manner, and avoiding ideological influences that may lead to the selectivity of historical data.

In addressing this complexity, the research applies a historical approach with the humanistic religious theory perspective of Muhammad Thalbi. This study integrates historical context, cultural values, and social conditions, both pre-revelation and post-revelation. Historical data is analyzed using two analytical models: descriptive and explanatory. Thalbi's humanistic theory serves as the analytical tool in targeting the historical journey regarding gender relations. Subsequently, these aspects will be discussed using the *maudhû'i* (thematic) method, allowing the research to explore and unearth thematic information regarding women's rights and status.

The research findings indicate that the interpretation of gender verses in the Quran requires a holistic and contextual approach to obtain an objective and comprehensive picture. Pre-revelation, especially the period of Jahiliyyah, becomes a key element in clarifying the influence of time periods, social conditions, and historical events that shape the Quranic paradigm. In this context, the Quran strongly responds to practices deemed discriminatory and initiates a more humanistic social transformation regarding women's rights and status in various aspects of life. There are three orientations of the Quran in the context of patriarchal culture: complete rejection, reduction of patriarchal culture, and representation of patriarchal culture that does not cause harm or disadvantage to any party. Therefore, the humanistic historical approach of Muhammad Thalbi appears more moderate and balanced in addressing gender relation verses, ensuring that no party feels disadvantaged in this context. Additionally, the accusation that the Quran discriminates against gender is refuted.

Keywords: Dialectics, Qur'an, Patriarchal Culture, Historical, Humanistic.

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مواضيع الحساسية في آيات القرآنية الجندرية. المشكلة الأساسية لهذا البحث هو وجود مجموعتين كبيرتين في سياق تفسير تلك الآيات، وهما النسوية والأندروستيرية. تستخدم هاتان المجموعتان حجة قوية، ولكنهما عرضتا للتفسير بطريقة مختلفة. يتم توجيههما بأهمية أيديولوجية معينة يمكن أن تؤثر في اختيار وتفسير البيانات التاريخية لدعم أفكارها الأيديولوجية. يعد أن يكون هذا البحث قادرًا على حل ذلك الاشكال، مع التركيز بشكل متوازن على الجوانب النصية والسياقية، وتجنب التأثيرات الأيديولوجية التي يمكن أن تؤدي إلى انتقائية البيانات التاريخية.

لاستجابة هذه التعقيدات، يعتمد هذا البحث نهجًا تاريخيًا بتوجيه نظري إنساني ديني لمحمد طالبي. يدمج البحث هذا السياق التاريخي والقيم الثقافية والظروف الاجتماعية، سواء كان قبل الوحي أو بعده. يتم تحليل البيانات التاريخية باستخدام نموذجين تحليليين، وهما الوصفي والتوضيحي أو التحليلي. استعملت نظرية الإنسانية لمحمد طالبي في استهداف السير التاريخية المتعلقة بالعلاقة بين الجنسين. ثم سيتم مناقشة هذه الجوانب باستخدام الطريقة الموضوعية، التي تمكن البحث من استكشاف واستخراج المعلومات بشكل موضوعي حول حقوق ووضع المرأة.

فنتيجة هذا البحث هي أن تفسير آيات القرآنية الجندرية يتطلب نهجًا شاملاً وسياقيًا للحصول على صورة موضوعية وشاملة. تصبح الفترة قبل الوحي، وخاصة في فترة الجاهلية عنصرًا رئيسيًا في توضيح تأثير الزمن والظروف الاجتماعية والأحداث التاريخية في تشكيل مفهوم القرآن. في هذا السياق، يقدم القرآن ردودًا واضحة على الممارسات التي تعتبر تمييزية ويبدأ تحولًا اجتماعيًا أكثر إنسانية في حقوق ووضع المرأة في مختلف جوانب الحياة. هناك ثلاثة توجهات للقرآن في سياق النظام الأبوي، وهي الرفض التام (*rejection*)، وتقليله (*reduction*)، وتمثيله (*reception*) التي لا تسبب ضررًا لأي طرف. لذلك، تظهر التاريخية الإنسانية لمحمد طالبي أكثر اعتدالًا وتوازنًا في التعامل مع آيات القرآنية الجندرية، بحيث لا يشعر أي طرف في هذا السياق بأنه قد تعرض للظلم. بالإضافة إلى ذلك، يتم دحض الاتهامات بأن القرآن يميز بين الجنسين .

الكلمات الرئيسية: الجدلوية، القرآن، النظام الأبوي، تاريخية، إنسانية.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Syamsuri
Nomor Induk Mahasiswa : 212510120
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Dialektika Al-Qur'an dan Budaya Patriarki dalam Tinjauan Historis Humanistik Muhammad Thalbi

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 15 Januari, 2024
Yang membuat pernyataan,



(Syamsuri)

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul Tesis
DIALEKTIKA AL-QUR'AN DAN BUDAYA PATRIARKI DALAM
TINJAUAN HISTORIS HUMANISTIS MUHAMMAD THALBI

TESIS
Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)


Disusun oleh:
SYAMSURI
NIM: 212510120

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 15 Januari 2024

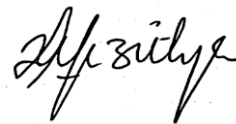
Menyetujui:

Pembimbing I,



Prof. Dr. Hamka Hasan, Lc., M.A.

Pembimbing II,



Dr. Nurbaiti, Lc., M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Abd. Muid N., M.A.

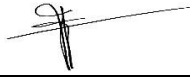
TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis
DIALEKTIKA AL-QUR'AN DAN BUDAYA PATRIARKI DALAM
TINJAUAN HISTORIS HUMANISTIS MUHAMMAD THALBI

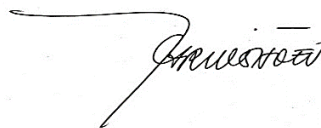
Disusun oleh:

Nama : Syamsuri
Nomor Induk Mahasiswa : 212510120
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
29 Januari 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji 1	
3.	Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A., Hum.	Penguji 2	
4.	Prof. Dr. Hamka Hasan, Lc., M.A.	Pembimbing 1	
5.	Dr. Nurbaiti, Lc., MA.	Pembimbing 2	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 30 Januari 2024
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ز	Z	ق	Q
ب	b	س	S	ك	K
ت	t	ش	Sy	ل	L
ث	ts	ص	Sh	م	M
ج	j	ض	Dh	ن	N
ح	h	ط	Th	و	W
خ	kh	ظ	Zh	ه	H
د	d	ع	'	ء	A
ذ	dz	غ	G	ي	Y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبِّ) ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *atau û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta'marbutah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Alhamdulillah, puji syukur kita panjatkan kepada Allah atas limpahan rahmat dan kasih sayang-Nya kepada kita semua, terkhusus kepada penulis yang memungkinkan penelitian ini terselesaikan dengan baik. Shalawat dan salam tetap tercurahkan kepada Nabi kita, Muhammad SAW, sosok luhur yang membawa cahaya petunjuk bagi umat manusia. Dengan berkah kehadirannya, kita diberikan keistimewaan untuk mengenal iman, menemukan jalan Islam, dan meresapi keindahan Al-Qur'an sebagai panduan hidup kita. Al-Qur'an, sebagai pewaris ilahi, menjadi pilar penuntun kita menuju keselamatan di dunia dan akhirat.

Penelitian ini tidak terlepas dari bimbingan, dukungan, dan dorongan dari berbagai pihak. Karena itu, dalam momentum istimewa dan berkesan ini, dengan tulus dan penuh kerendahan hati, saya ingin menyampaikan ucapan terima kasih sebesar-besarnya kepada:

1. Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta dan Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A. atas terselenggaranya Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI) Jakarta bekerjasama dengan Universitas PTIQ Jakarta dalam menciptakan Sumber Daya Manusia (SDM) yang unggul, cerdas dan moderat.
2. Direktur dan semua jajaran Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia yang membiayai penulis selama kegiatan program perkuliahan dan penyelesaian tesis ini.
3. Direktur Pascasarjana Universitas Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. atas dorongan dan teladannya dalam mengawal setiap kegiatan akademis di kampus.

4. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A. Terima kasih atas dedikasinya dalam mendampingi, megesahkan, membimbing, dan mengarahkan penyusunan tesis ini hingga selesai.
5. Dosen pembimbing Tesis Prof. Dr. Hamka Hasan, M.A. Dan Dr. Nurbaiti, Lc., M.A. Yang telah memberikan motivasi, bimbingan, serta arahan yang sangat berarti dalam proses penyusunan tesis ini. Terima kasih atas ilmu dan wawasan yang luar biasa, sehingga penelitian ini menjadi lebih baik.
6. Segenap Civitas Univeritas PTIQ Jakarta dan PKU-MI Jakarta, terutama kepada para dosen yang dengan penuh dedikasi telah menjadi pilar utama dalam proses pendidikan dan pengajaran selama masa perkuliahan di kampus. Setiap ilmu yang telah disampaikan, setiap bimbingan yang diberikan, serta setiap wawasan yang telah diperoleh dari para dosen telah membentuk fondasi keilmuan penulis.
7. Ungkapan terima kasih yang tulus juga saya sampaikan kepada kedua orangtua alm. Nidi Satino dan Mulisa, serta istri tercinta Melda Wulandari. Kehadiran, cinta, dan doa restu mereka memberikan semangat dan motivasi yang tak ternilai harganya. Terima kasih atas kebaikan hati, kasih sayang, serta doa yang senantiasa mengiringi langkah-langkah saya dalam perjalanan studi ini.

Kupanjatkan harapan dan doa, *Jazâkumullâhu Khairan Katsîran* (Semoga Allah Swt membalas kebaikan yang berlipatganda) kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis dalam menyelesaikan tesis ini. Penelitian ini diharapkan menjadi kontribusi yang signifikan, memberikan nilai tambah bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan memberikan dampak positif bagi masyarakat serta berpotensi menjadi inspirasi untuk penelitian-penelitian selanjutnya. Amin.

Jakarta, Januari 2024

Penulis



Syamsuri

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Tabel.....	xxiii
Daftar Skema.....	xxv
BAB 1. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	11
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	13
1. Pembatasan Masalah.....	13
2. Perumusan Masalah.....	13
D. Tujuan Penelitian.....	14
E. Manfaat Penelitian.....	14
F. Kerangka Teori.....	14
G. Tinjauan Pustaka.....	18
H. Metodologi Penelitian.....	23
1. Jenis dan Sifat Penelitian.....	24
2. Sumber Data.....	24
3. Teknik Pengumpulan Data.....	25
4. Teknik Analisis Data.....	25
I. Sistematika Pembahasan.....	26

BAB II. BUDAYA PATRIARKI DAN HISTORIS HUMANISTIS DALAM TATARAN KONSEPTUAL	29
A. Tinjauan Umum Budaya Patriarki.....	29
1. Budaya Secara Esensial.....	29
2. Dialektika Al-Qur'an dan Budaya Patriarki.....	32
B. Diskursus Seputar Gender.....	37
1. Definisi Gender.....	37
2. Gender Perspektif <i>Outsider</i>	38
3. Gender Perspektif <i>Insider</i>	49
C. Konsep Pendekatan Sejarah.....	59
1. Pendekatan Sejarah dalam Tataran Ontologis.....	59
2. Ragam Pendekatan Penelitian Sejarah.....	60
a. Pendekatan Deskriptif Naratif.....	61
b. Pendekatan Analitis Kritis.....	62
c. Pendekatan Historis Humanistik.....	65
3. Urgensi Pendekatan Historis dalam Kajian Islam.....	68
D. Konsep Humanisme.....	69
1. Humanisme Sekuler.....	75
2. Humanisme Religius.....	77
BAB III. MUHAMMAD THALBI: MENYELAMI SEJARAH MELALUI QIRÂAH UNÂSIYYAH	83
A. Biografi Muhammad Thalbi.....	83
1. Jejak Intelektual Muhammad Thalbi.....	83
2. Karya-karya Akademik Muhammad Thalbi.....	88
B. Peta Pemikiran Muhammad Thalbi.....	94
1. <i>Qirâah Târîkhiyah</i> : Membaca Nash Secara Historis.....	94
2. <i>Qirâah Unâsiyyah</i> : Mengurai Teks Melalui Lensa Humanistik.....	105
BAB IV. ANALISIS AYAT-AYAT GENDER MELALUI PENDEKATAN HISTORIS HUMANISTIS MUHAMMAD THALBI	113
A. Konteks Sejarah Budaya Patriarki Pra-Pewahyuan.....	113
1. Perempuan dalam Pusaran Budaya Patriarki.....	113
2. Peran dan Representasi Perempuan dalam Tradisi Yahudi dan Kristen Pra-Islam.....	119
3. Perempuan dalam Konteks Arab Pra-Pewahyuan.....	127
B. Tinjauan Historis Atas Budaya Patriarki Pasca-Pewahyuan.....	144
1. Respons Al-Qur'an terhadap Persepsi Perempuan Pra-Pewahyuan.....	144
2. Paradigma Al-Qur'an: Transformasi Sosial terhadap Hak dan Status Perempuan.....	155
a. Perempuan sebagai Objek Waris.....	156
b. Peran Perempuan sebagai Saksi.....	161
c. Perempuan sebagai Subjek yang Setara dalam Pernikahan.....	163

d. Perempuan sebagai Pemimpin.....	168
C. Menakar Beberapa Polemik Seputar Gender Melalui Tinjauan Historis Humanistik.....	172
1. Perempuan Antara Domestik dan Peran Publik	172
2. Paradigma Berhijab Bagi Perempuan	186
3. Pembagian Waris Anak Laki-laki dan Perempuan 2:1	194
4. Kesaksian Laki-laki dan Perempuan 1:2.....	200
BAB V. PENUTUP.....	209
A. Kesimpulan.....	209
B. Masukan dan Saran	210
DAFTAR PUSTAKA	215
RIWAYAT HIDUP	
PENGECEKAN PLAGIARISM	

DAFTAR TABEL

Tabel II.1. Perbedaan Historis Deskriptif dengan Analitis Kritis.....	65
Tabel II.2. Perbedaan Humanisme Sekuler dan Humanisme Religius.....	81
Tabel IV.1. Perbandingan Paradigma terhadap Perempuan dalam Pernikahan Pra dan Pasca Pewahyuan.....	167

DAFTAR SKEMA

Skema III.1. Peta Pemikiran Muhammad Thalbi.....	110
Skema IV.1. Dampak Keterbatasan Akses Perempuan terhadap Finansial...	158
Skema IV.2. Dampak Positif Perempuan sebagai Objek Waris dalam Islam.....	160
Skema IV.3 Nilai-nilai Humanisme dalam Ketentuan Berhijab.....	192

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu topik yang masih hangat dan semakin gencar diperbincangkan dewasa ini ialah isu tentang kesetaraan gender (*gender equality*).¹ Problematika ini telah menjadi isu global, sehingga memicu para intelektual muslim untuk memikirkan dan memeriksa kembali sumber ajaran Islam menyangkut relasi gender. Semangat ini juga tidak lepas dari peran Al-Qur'an yang secara eksplisit memuat tentang relasi laki-laki dan perempuan. Karena itu, dalam sekian literatur gender sering kali mereka menjadikan Al-Qur'an sebagai dasar pijakan pemikirannya. Namun tidak dapat dipungkiri, bahwa rumusan tentang kesetaraan gender (*gender equality*) hingga saat ini masih menuai pro dan kontra di kalangan akademisi.

Perdebatan tersebut bermula dari anggapan adanya stereotip dalam agama yang diskriminatif terhadap perempuan. Beberapa stereotip yang terkait dengan perempuan dalam agama: *Pertama*, perempuan muslim dianggap hanya cocok untuk menjadi ibu rumah tangga. *Kedua*, perempuan berada dibawah kontrol laki-laki dan adanya kewajiban untuk tunduk dan patuh kepadanya. *Ketiga*, perempuan dianggap harus menutup aurat secara ketat dan bahkan suaranya pun dianggap aurat. *Keempat*, adanya ketentuan berbeda dalam agama seputar hak waris antara laki-laki dan perempuan.

¹ Istilah Gender digunakan untuk menjelaskan perbedaan peran, kedudukan, dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan yang ditetapkan berdasarkan sifat perempuan dan laki-laki yang dianggap pantas menurut norma, adat istiadat, kepercayaan atau kebiasaan masyarakat. Yoce Aliah Darma, *Pemahaman Konsep Literasi Gender*, Tasikmalaya: Langgam Pustaka, 2022, hal. 104-107.

Karena itu, Islam dianggap sebagai agama yang sebagian ajarannya dinilai tidak sejalan dengan Hak Asasi Manusia (HAM) dan tidak menghargai kepentingan kaum perempuan.

Stereotip-stereotip tersebut dianggap dapat memengaruhi pembentukan representasi serta diskriminasi terhadap perempuan, khususnya perempuan muslimah. Stereotip negatif yang diperkuat oleh representasi media, wacana politik, dan keterbatasan pemahaman antar budaya pada akhirnya dapat memperkuat lahirnya Islamofobia.² Nur A. Febriani dalam *“Adult Religious Morality Development from The Quranic Perspective: Strategies to overcome Islamophobia and Christianophobia,”* mengatakan stereotipe negatif yang terkait dengan Islam termasuk di antaranya adalah persepsi bahwa Islam mengajarkan kekerasan, radikalisme, dan terorisme. Selain itu, Islam sering kali dikaitkan dengan keterbelakangan dan perlakuan buruk terhadap perempuan. Menurutnya, salah satu strategi yang dapat dilakukan untuk mengatasi Islamofobia adalah mengatasi akar penyebab Islamofobia, seperti stereotip negatif dan informasi yang salah. Kemudian mengedepankan diseminasi pemahaman yang lebih baik tentang Islam dan umat Muslim,³ termasuk menekankan nilai-nilai universal hak asasi manusia dan kesetaraan gender.

Realitas tersebut juga menimbulkan reaksi dari kaum feminis Muslim, seperti Nawal El-Saadawi (w. 2021), Amina Wadud, Riffat Hassan, Fatima Nassef, Laila Ahmed, Fatima Mernissi (w. 2015) dan lainnya yang secara tegas menolak nas atau pemahaman keagamaan yang bertolak belakang dengan misi kesetaraan gender dan terkesan memarjinalkan kaum perempuan. Husein Muhammad dalam *“Fiqih Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender”* juga ikut mengkritisi beberapa mufasir seperti Al-Zamakhsyari, Fakhruddin Al-Razi, Ibnu Katsir termasuk Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang dinilai tidak berpihak kepada kesetaraan gender.⁴ Kemudian ia memberikan pernyataan bahwa sejatinya teks-teks keagamaan membawa prinsip-prinsip kemanusiaan yang dapat diwujudkan dalam bentuk penegakan keadilan, kebebasan, kebersamaan dan kesetaraan

² Islamofobia adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan ketakutan, prasangka, atau kebencian terhadap Islam atau orang-orang Muslim. Islamofobia bisa mencakup sikap atau tindakan diskriminatif terhadap individu atau kelompok Muslim berdasarkan keyakinan agama mereka, stereotip negatif, atau persepsi yang salah tentang Islam. Hamid Sakti Wibowo, *Islam di Kanada: Kehadiran, Tantangan, dan Kontribusi*, Semarang: Tiram Media, 2023, hal. 14.

³ Nur A. Febriani, “Adult Religious Morality Development from The Quranic Perspective: Strategies to overcome Islamophobia and Christianophobia,” *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, Vol. 78 No. 4 Tahun 2022, hal. 1-8.

⁴ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LkiS, 2001, hal. 10-11.

antara laki-laki dan perempuan.⁵ Senada dengan Husein Muhammad, Zaitunah Subhan dalam bukunya “*Al-Qur’an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*” juga mengkritik karya-karya tafsir yang telah memberikan pengaruh besar terhadap lahirnya budaya patriarki. Secara eksplisit ia menyebutkan beberapa karya seperti *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir Departemen Agama*, dan *Tafsir Qur’an Karim* karya Mahmud Yunus yang masih merefleksikan kelebihan laki-laki satu tingkat dibandingkan perempuan.⁶ Musdah Mulia juga secara tegas mengonter segala bentuk pemahaman dan penafsiran terhadap teks kitab suci yang mengindikasikan ketidakadilan dan diskriminasi terhadap perempuan. Menurutnya, pemahaman tersebut telah berimplikasi besar terhadap realitas kehidupan, terutama menyangkut hak dan kebebasan perempuan. Sehingga perlu pengkajian ulang atau reinterpretasi terhadap keseluruhan penafsiran Al-Qur’an.⁷ Kemudian Muzakir dalam bukunya “*Hak dan Kewajiban Perempuan dalam Islam*” mengatakan bahwa munculnya beragam pemikiran yang bernuansa misoginis atau menunjukkan superioritas laki-laki dan subordinasi terhadap perempuan dikarenakan adanya bias gender dalam penafsiran dan pemahaman ayat-ayat Al-Qur’an.⁸

Para pengusung konsep kesetaraan gender tersebut terbagi ke dalam tiga aliran;⁹ *pertama*, aliran *rejectionist*. Kelompok ini dipelopori oleh Nawal El-Saadawi. Aliran ini berpendapat bahwa perubahan yang fundamental diperlukan untuk mencapai kesetaraan gender, termasuk penghapusan peran gender, struktur sosial yang ada, dan hierarki kekuasaan yang didasarkan pada jenis kelamin. Feminisme *rejectionist* fokus pada isu-isu seperti kekerasan terhadap perempuan, objektifikasi seksual, dan peran gender yang terikat oleh norma sosial yang ada. Mereka juga menolak segala bentuk nas yang dinilai mendiskriminasi, memarjinalkan, serta merendahkan perempuan. *Kedua*, aliran *revisionist*. Aliran ini diprakarsai oleh Amina Wadud, Rifaat Hasan dan Fatima Nassef. Feminisme revisionis berusaha mencapai kesetaraan gender melalui reformasi sosial dan hukum. Mereka mencoba merefleksikan kembali ajaran Islam yang tertuang dalam teks-teks Al-Qur’an yang sering kali dijadikan sebagai legitimasi atas ketidakadilan

⁵ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender, ...*, hal. 18-19.

⁶ Zaitunah Subhan, *Al-Qur’an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 88.

⁷ Musdah Mulia, *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2007, hal. 99.

⁸ Marzuki, *Analisis Gender dalam Kajian-kajian Keislaman*, Yogyakarta: UNY Press, 2018, hal. 47.

⁹ Carolyn Osiek, “The Feminist and The Bible: Hermeneutical Alternatives”, dalam A.Y. Collins (ed.) *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico, CA: Scholar Press, 1997, hal. 99-103.

terhadap kaum perempuan. Mereka berpandangan bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an yang bertolak belakang dengan pesan "*kesetaraan*" atau "*egalitarian*" harus ditafsirkan kembali. *Ketiga*, aliran *liberationest* yang dipelopori oleh Laila Ahmed dan Fatima Mernissi. Feminisme *liberationest* menekankan pentingnya mempertimbangkan perspektif dan pengalaman perempuan yang berbeda, terutama perempuan yang berada di persimpangan berbagai bentuk penindasan dan diskriminasi. Aliran ini senantiasa menggelorakan kebebasan kaum perempuan dan mengkritisi teks-teks agama yang memosisikan laki-laki lebih superior dibandingkan perempuan. Pada awal munculnya sekitar abad 19-20, aliran ini lebih menekankan pada pembebasan hak-hak perempuan dalam sektor politik, ekonomi dan lingkup sosial.

Gerakan kaum feminis juga berangkat dari realitas yang menurutnya masih terdapat ketimpangan dan ketidakadilan terhadap kaum perempuan. Misalnya, *World Economic Forum* (WEF) pada 13 Juli 2022 telah merilis *Global Gender Gap Report 2022*. Dalam laporan tersebut dinyatakan bahwa terdapat ketimpangan gender dalam empat sektor: partisipasi dan peluang ekonomi, pemberdayaan politik, kesehatan dan kelangsungan hidup, serta pencapaian pendidikan. Dalam indeksasi ketimpangan gender WEF menggunakan sistem penilaian pada skala 0-1. Skor "0" mengindikasikan ketimpangan gender yang sangat luas, dan skor "1" mengindikasikan kesetaraan penuh. Secara umum, Indonesia berada pada skala 0,697 dalam Indeks Ketimpangan Gender, yaitu peringkat ke-92 dari 146 negara dalam laporan WEF tahun 2022. Jika dirinci konstituen indeksinya, skor Indonesia dipengaruhi oleh indeks pemberdayaan politik perempuan yang sangat rendah, yaitu 0,169 atau di bawah rata-rata global. Dalam sektor pendidikan Indonesia masih berada pada kisaran rata-rata global dengan skor 0,674. Kemudian di bidang partisipasi dan peluang ekonomi, Indonesia mendapat skor 0,674 yang merupakan rata-rata global.¹⁰

Kondisi tersebut memicu reaksi dari para feminis sebagai gerakan antitesis dari sistem yang dinilai diskriminatif tersebut. Mereka juga menganggap ketimpangan gender merupakan dampak dari budaya patriarki yang masih mengakar dalam tatanan kehidupan masyarakat. Budaya patriarki tersebut semakin diperkuat oleh nas dan paham keagamaan yang parsial dan doktrinal tentang relasi laki-laki dan perempuan, khususnya yang termuat dalam Al-Qur'an. Dominasi sistem patriarki dalam kehidupan masyarakat dianggap telah menyebabkan ketidakadilan dan kesenjangan gender dalam berbagai dimensi kehidupan. Maka dari problematika tersebut lahirlah karya-karya pemikiran seputar argumen kesetaraan gender dalam berbagai

¹⁰ Reza Pahlevi, "*Indeks Ketimpangan Gender Indonesia Terburuk di Bidang Politik*", dalam <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2022/07/18/indeks-ketimpangan-gender-indonesia-terburuk-di-bidang-politik>. Diakses pada 20 Januari 2023.

perspektif, seperti fikih, tafsir, teologi, tasawuf dan sebagainya. Namun gagasan kesetaraan gender yang digelorakan oleh para feminis dalam beberapa aspek masih dinilai terdapat celah, sehingga muncul tokoh-tokoh dan para pemikir muslim yang mencoba mengkritisi, bahkan mengonter pendapat-pendapatnya.

Ratna Megawangi misalnya, dalam bukunya “*Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*” menganggap bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan bersifat mendasar, sehingga tidak mungkin sama. Menurutnya, para feminis boleh berasumsi bahwa secara *de jure* tidak ada implikasi perbedaan gender secara biologis. Namun secara *de facto* pria dan wanita memiliki perbedaan hormon yang sangat fundamental dan tentu akan berdampak pada sifat dan prilakunya. Maka kesetaraan, khususnya secara kuantitatif akan sulit tercapai.¹¹ Guna memperkuat asumsinya tersebut, ia memberikan contoh, pada tahun 1973 sebuah perusahaan telepon di Amerika Serikat (AS) membuka lowongan pekerjaan bagi perempuan yang sebelumnya didominasi oleh laki-laki. Namun seiring berjalannya waktu, ternyata banyak dari mereka yang mengajukan *resign*, dengan alasan pekerjaan tersebut sangat melelahkan dan tidak sesuai dengan kondisi fisik perempuan. Pertanyaan besar dalam konteks ini adalah apakah ketidaksetaraan gender dipengaruhi oleh faktor hormonal atau faktor budaya? Apa yang dikemukakan oleh Megawangi menunjukkan bahwa faktor hormonal merupakan hal fundamental yang menjadikan laki-laki dan perempuan tidak akan sama. Sementara faktor budaya mengalir begitu saja mengikuti tendensi biologis tersebut.

Abu Al-A’la Al-Maududi, seorang pemikir Islam, mengungkapkan pandangannya tentang gender dalam beberapa karya tulisnya, termasuk bukunya yang berjudul “*Al-Islâm fî Muwâjahati al-Tahdiyât al-Mu’âsharah.*” Dalam bukunya tersebut, Al-Maududi mengemukakan pandangannya tentang peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan dalam masyarakat berdasarkan pemahaman Islam. Dia berpendapat bahwa laki-laki memiliki peran sebagai pemimpin dan penjaga keluarga serta tanggung jawab dalam menyediakan kebutuhan ekonomi keluarga. Sementara itu, perempuan memiliki peran sebagai ibu dan istri, dengan tanggung jawab utama dalam mendidik anak-anak dan menjaga keberlanjutan keluarga. Al-Maududi menganggap perbedaan ini sebagai bagian dari tatanan sosial yang dikehendaki oleh Islam.¹² Selain itu, Musthafa al-Siba’i meski dalam beberapa pandangannya ia lebih bersikap inklusif dalam menyikapi persoalan kesetaraan gender, namun dia lebih

¹¹ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 9-11.

¹² Abu Al-A’la Al-Maududi, *Al-Islâm fî Muwâjahati al-Tahdiyât al-Mu’âsharah*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1980, hal. 263-264

menekankan agar perempuan mengambil peran di wilayah domestik. Kemuliaan dalam kehidupan keluarga akan tercapai jika perempuan menjadi pahlawan di dalamnya. Menurutnya, ini adalah cara Islam menghormati perempuan. Sementara laki-laki berkewajiban untuk memenuhi kebutuhan istri dan keluarganya.¹³

Kelompok yang kontra terhadap konsep kesetaraan gender juga meyakini bahwa teks Al-Qur'an membedakan laki-laki dan perempuan, baik secara kudrati maupun secara peran. Ayat-ayat yang sering kali dijadikan sebagai sumber acuan antara lain: QS. Al-Nisa'/4: 34 (laki-laki sebagai pemimpin atas perempuan), QS. Ali Imran/3: 36 (anak perempuan tidak sama dengan anak laki-laki), QS. Al-Nisa'/4: 1, QS. Al-A'raf /7: 7, QS. Al-Zumar/39: 6 (perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki), QS. Al-Nisa'/4: 3 (anjaran untuk poligami), QS. Al-Nisa'/4: 34 (kebolehan memukul istri yang *nusyûz*), QS. Al-Nisa'/4: 24 (dasar kebolehan nikah *mut'ah* atau kawin kontrak), QS. Al-Ahzab/33: 52 (ayat tentang perempuan sebagai hamba sahaya), QS. Al-Ahzab/33: 33 (larangan keluar rumah bagi perempuan). Dari kelompok ini lahir produk-produk penafsiran yang dinilai bias gender dan dianggap tidak sejalan dengan cita ideal Al-Qur'an. Misalnya yang problemik saat ini adalah maraknya nikah *mut'ah* atau kawin kontrak, dimana hal ini masih diperkuat oleh beberapa tafsir yang masih melegalkan nikah *mut'ah*, antara lain: *Mausû'ât al-Tafsîr al-Ma'tsûr* karya Isma'il al-Suddy, *Tafsîr Al-Mizân* karya Thabathaba'i dan *Tafsîr al-Qur'an* karya Ibnu al-Munzir.

Sementara kelompok yang mengusung konsep kesetaraan gender sama-sama menggunakan ayat Al-Qur'an untuk menguatkan gagasannya. Dalam beberapa literatur dengan lugas mereka menyatakan bahwa seluruhnya ayat Al-Qur'an mengandung pesan egaliter (setara), tidak ada indikasi yang membedakan antara laki-laki dan perempuan. Ayat-ayat yang dijadikan argumentasi kesetaraan antara lain ialah QS. Al-Nisa'/4: 32, QS. Al-Taubah/9: 71, QS. Al-Nahl/16: 97, dan QS. Al-Hujurat/49: 13.

Uraian di atas dapat disimpulkan bahwa masing-masing, baik feminis maupun pihak yang kontra mempunyai klaim kebenaran, sementara keduanya bersumber pada teks yang sama, yaitu Al-Qur'an. Dengan demikian, gagasan keduanya masih berkuat pada konter penafsiran. Hal ini disebabkan karena strategi atau cara yang digunakan keduanya dalam melegitimasi gagasannya relatif sama, yaitu sama-sama menggunakan argumentasi tertentu dalam Al-Qur'an guna mendukung pandangan mereka. Sehingga terkesan Al-Qur'an hanya sebagai alat legitimasi atas kepentingan ideologi suatu kelompok. Misalnya dalam pembagian waris antara anak laki-

¹³ Musthafa Al-Siba'i, *al-Mar'atu baina al-Fiqh wa al-Qânûn*, Beirut: Dâr al-Warrâq, 1999, hal. 122-123

laki dan perempuan. Anak laki-laki mendapatkan bagian waris lebih banyak dua kali lipat dibandingkan anak perempuan, yaitu 2:1 (QS. Al-Nisa'/4: 11). Beberapa tafsir, seperti *Jamî' al-Bayân 'an Takwîli Âyi al-Qur'an*,¹⁴ *Al-Taysîr fi al-Tafsîr*,¹⁵ *Al-Tafsîr al-Wasîth*,¹⁶ *Tafsîr al-Matûridî: Takwîlatu Ahli al-Sunnah*,¹⁷ *Tafsîr Ibnu Katsîr*,¹⁸ menilai bahwa ketentuan tersebut merupakan bentuk keadilan terhadap keduanya, karena anak laki-laki menanggung beban lebih berat dari perempuan, seperti keharusan memberikan nafkah kepada istri dan keluarganya kelak, serta kewajiban-kewajiban lainnya. Sehingga wajar jika anak laki-laki mendapatkan bagian yang lebih besar dari anak perempuan. Namun sebaliknya, para feminis berpandangan bahwa konsep kewarisan tersebut bias gender, karena hanya berpihak kepada laki-laki. Mereka kemudian mengutip QS. Al-Nisa'/4: 7, 12, dan 176, bahwa ayat-ayat tersebut secara tegas menyatakan kesamaan hak kewarisan antara laki-laki dan perempuan.

Cara penafsiran seperti ini akan menimbulkan stigma bahwa penafsiran terhadap Al-Qur'an akan sangat bergantung pada ideologi dan kepentingan masing-masing mufasir. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd dalam bukunya "*Reformation of Islamic Thought: A Critical History Analysis*",¹⁹ bahwa penafsiran para feminis Muslim tidak memberikan keterbaharuan karena selalu berkuat pada tiga persoalan: *pertama*, upaya reinterpretasi terhadap ayat-ayat yang senantiasa dijadikan argumentasi oleh laki-laki untuk menyatakan *inequality* (ketidaksetaraan) laki-laki dan perempuan. *Kedua*, membangun paradigma kesetaraan gender melalui ayat-ayat yang sejalan dengan visi kesetaraan (*equality*). *Ketiga*, mengonter ayat-ayat yang bersifat hierarki melalui ayat-ayat yang egaliter. Dengan demikian, aspek yang perlu dikritisi dari kaum feminis, mereka beranggapan bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan membawa pesan egaliter (kesetaraan) tanpa memberikan klasifikasi bahwa di antara ayat-ayat Al-Qur'an ada yang bersifat hierarki, bahkan jika diteliti lebih jauh, terhadap ayat-ayat yang bersifat hierarki sekalipun mereka mencoba menafsirkannya secara egalitarian.

¹⁴ Abu Jakfar Ibnu Jarir Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîli Âyi al-Qur'an*, Makkah: Dâr al-Tarbiyah wa al-Turâts, t.th., jilid 7, hal. 30.

¹⁵ Abu Hafis Al-Nasfi, *Al-Taysîr fi al-Tafsîr*, Istanbul: Dâr al-Lubâb li al-Dirâsât wa Tahqîqi al-Turâts, 2019, jilid 4, hal. 455.

¹⁶ Muhammad Sayyid Thanthawi, *Al-Tafsîr al-Wasîth*, Kairo: Dâr Nahdhati Mishra li al-Thabâ'ah wa al-Nasyr, 1997, jilid 3, hal. 67.

¹⁷ Abu Mansur Al-Maturidi, *Tafsîr al-Matûridî: Takwîlatu Ahli al-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005, jilid 3, hal. 37.

¹⁸ Ibnu Katsir, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, jilid 2, hal. 225.

¹⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical History Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, hal. 91.

Stigma ini akan memunculkan reaksi dari kelompok androsentrisme untuk mengonter kembali pandangan para feminisme dengan mengutip ayat-ayat yang sejalan dengan kepentingannya juga. Problem tersebut muncul karena sementara ini pembacaan terhadap ayat-ayat gender kurang memperhatikan dimensi historis dari proses pewahyuan secara holistik komprehensif. Aspek ini menjadi penting karena dapat menjadikan Al-Qur'an lebih dekat dengan peradaban manusia.

Persoalan yang sangat fundamental dalam konteks pembacaan ayat-ayat relasi gender ini, yaitu pada satu sisi kita harus meyakini kebenaran teks, serta menjadikannya sebagai pijakan, sementara di sisi lain kita tidak boleh membiarkan teks berbicara dengan sendirinya. Teks Al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa, ia senantiasa berdialektika dengan realitas sosial dan budaya yang mengitarinya. Maka secara sosial, relasi antara Al-Qur'an dan realitas budaya sangat erat dan keduanya saling memengaruhi. Dalam terminologi Nasr Hamid Abu Zayd, Al-Qur'an sebagai produk budaya (*al-muntâj al-tsaqâfi*) dan melahirkan budaya (*al-intâj al-tasqâfi*). Dalam konteks ini Al-Qur'an sebagai jawaban atau solusi terhadap problematika yang sedang berkembang saat itu. Maka pemahaman terhadap Al-Qur'an harus dikerangkakan dalam konteks historis yang mengitari Al-Qur'an itu sendiri untuk mendapatkan pemahaman yang lebih objektif.

Pendekatan historis menjadi sangat penting untuk melihat bagaimana Al-Qur'an merespons budaya patriarki yang berkembang di tengah kehidupan masyarakat. Hasil studi ini dapat digunakan sebagai pertimbangan bijak dalam membidik persoalan gender. Kusmana dalam "*Kodrat Perempuan dan Al-Qur'an Dalam Konteks Indonesia Modern: Isyarat dan Persepsi*" menegaskan bahwa selama ini kaum feminis sering kali menjadikan sumber normatif (Al-Qur'an dan Hadis) sebagai legitimasi untuk mendukung pendapatnya bahwa pesan pokok Al-Qur'an adalah egaliter termasuk ayat-ayat yang bersifat patriarki. Hal tersebut menurutnya memberikan kesan adanya upaya mencocok-cocokkan data atas gagasan yang dibangun namun mengorbankan masalah yang sebenarnya terjadi dalam kehidupan masyarakat.²⁰

Dengan demikian, perlu pembacaan kritis terhadap ayat relasi gender. Ayat-ayat yang mengesankan adanya perbedaan laki-laki dan perempuan harus dipahami secara historis dengan melihat dimensi kultural masyarakat Arab maupun dunia tentang perempuan, tidak hanya berfokus pada redaksional teks. Melalui pembacaan historis tersebut akan diperoleh gambaran bahwa teks hadir dalam konteks dan merupakan representasi dari kebudayaan masyarakat dimana teks tersebut diproduksi. Dalam hal ini teks

²⁰ Kusmana, "Kodrat Perempuan Dan Al-Qur'an Dalam Konteks Indonesia Modern: Isyarat dan Persepsi," dalam *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2020, hal. 23.

juga mempunyai peran penting, apakah dalam upaya menolak sistem budaya sebelumnya yang dinilai diskriminatif untuk melahirkan budaya baru yang lebih dinamis dan humanis, atau justru sebaliknya, yaitu hanya sekedar untuk merepresentasikan budaya sebelumnya.

Alasan mendasar lainnya, bahwa Al-Qur'an tidak hanya berhenti pada tataran teoritis atau sekedar ide-ide normatif, tetapi secara faktual Al-Qur'an ikut terlibat aktif dalam memberikan solusi terhadap beragam problematika yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Tuntutan ini akan terjawab apabila pengkajian terhadap Al-Qur'an tidak hanya berupa doktrinal-teologis, namun harus dilengkapi dengan pendekatan ilmiah, salah satunya dengan pendekatan historis. Pendekatan ini berupaya untuk memahami dan mengetahui secara komprehensif tentang hal-hal yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Melalui pendekatan historis seseorang diajak untuk menyelami situasi dan kondisi sebenarnya tentang suatu peristiwa. Sehingga pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak keluar dari konteks historisnya, karena keluar dari konteks historis akan menyebabkan kekeliruan dalam memahaminya. Misalnya dalam QS. Al-Maidah/5: 93 disebutkan, *"Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan melakukan amal saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu, apabila mereka bertakwa dan beriman, serta mengerjakan amal-amal saleh."* Ayat ini jika dipahami secara tekstual akan berdampak fatal, karena bisa jadi seseorang akan melegalkan minuman keras (*khamr*) bagi seorang yang beriman, karena perbuatan dosa tidak akan berdampak kepada keimannya. Sebagaimana pendapat kalangan Murji'ah bahwa iman seseorang tidak akan berkurang karena dosa, dan tidak akan bertambah karena amal saleh. Sedangkan konteks ayat ini ialah berkaitan dengan kekhawatiran para sahabat terhadap sebagian sahabat lainnya yang sudah meninggal sebelum turunnya larangan khamr, sementara semasa hidupnya mereka masih meminumnya. Maka ayat di atas ialah untuk menjawab persoalan tersebut.

Ini menunjukkan bahwa betapa pentingnya pendekatan historis dalam menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an. Urgensi menggali informasi historis tersebut tidak hanya sekedar untuk mengetahui hikmah yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an, tetapi juga membantu para mufasir dalam memberikan penafsiran terkait suatu problem atau masalah yang hendak dipecahkan. Maka konteks, baik mikro maupun makro merupakan komponen penting dalam memahami ayat Al-Qur'an. Meski tidak semua turunnya ayat Al-Qur'an didasarkan atas konteks sebab-sebab khusus (mikro) yang dalam *Ulûm al-Qur'an* disebut dengan *asbâb al-nuzûl*, namun secara umum kehadiran Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari konteks yang berkembang di tengah kehidupan masyarakat, yang disebut dengan konteks makro. Keduanya, baik konteks mikro maupun makro sama-sama penting untuk dikaji guna memperoleh informasi yang komprehensif. Oleh karena itu,

dibutuhkan kajian historis yang teliti dan mendalam. Apabila upaya ini dilakukan oleh kedua kelompok tersebut, baik pengusung kesetaraan gender maupun yang kontra tentu akan melahirkan pemikiran yang tidak hanya didasarkan pada kepentingan ideologi, tetapi atas kepentingan dan kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan.

Kemaslahatan akan tercapai salah satunya apabila terjadi keseimbangan, ketersalingan, keselarasan dan terwujudnya cita kemanusiaan dalam sistem kehidupan ini, sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-Isra`/17: 70, QS. Al-Naml/27: 15, QS. Al-Zukhruf/43: 32, QS. Al-Thalaq/65: 3, QS. Al-Baqarah/2: 164. Bahkan keserasian harus terjadi dalam relasi laki-laki dan perempuan. Boleh jadi masing-masing memiliki potensi yang berbeda, sehingga ini menjadi alasan mendasar bahwa keduanya bisa bersinergi dan saling membutuhkan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Nisa`/4: 32. Keserasian dan kemanusiaan merupakan tujuan pokok dalam Al-Qur`an. Hubungan laki-laki dan perempuan senantiasa diikat dengan aspek kemanusiaan, seperti dalam QS. Al-Hujurat/49: 13. Sistem ataupun pemikiran yang dianggap mengesampingkan aspek kemanusiaan akan menjadi persoalan besar. Oleh karena itu, Al-Qur`an dalam setiap ketentuannya senantiasa mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan kemanusiaan. Inilah yang harus digali oleh para feminisme maupun yang kontra terhadapnya dalam setiap mengkaji ayat-ayat relasi gender.

Karena itu, teori historis humanistis Muhammad Thalbi (w. 2017) yang disajikan dalam bukunya “*‘Iyâ lullâh: Afkârûn Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*” menjadi sangat penting untuk menjembatani problem tersebut.²¹ Thalbi meniscayakan teks (Al-Qur`an) tetap sebagai pijakan umat Islam kapan dan dimana pun. Tetapi teks (Al-Qur`an) harus dikaji melalui pendekatan historis dan humanistis (*târîkhiyyah unâsiyyah*). Pendekatan historis atau dalam istilah Thalbi *qirâah târîkhiyyah* digunakan untuk melacak fakta historis secara komprehensif untuk mendapatkan informasi yang konkret. Hal ini dalam rangka untuk menghindari pembacaan yang parsial terhadap sejarah sehingga pada akhirnya akan menyebabkan adanya distorsi dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an. Misalnya dalam konteks apa Al-Qur`an berbicara tentang “*al-rijâlu qawwâmûna ‘ala al-nisâ’*”. Setelah mendapatkan informasi terkait fakta historis tersebut seorang sejarawan/ mufasir harus menggali apa tujuan dibalik suatu teks (*beyond the text*), yang dalam konteks ini Thalbi membahasakannya dengan istilah *qirâah maqâshidiyyah*. Namun terkadang Thalbi menggunakan istilah yang lebih spesifik yaitu *qirâah unâsiyyah* (humanisme). Teori ini berangkat dari dasar pemikiran bahwa ayat-ayat Al-

²¹ Muhammad Thalbi, *‘Iyâ lullâh: Afkârûn Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, Tunis: Dâr Sarâs li al-Nashr, 1992, hal. 60.

Qur'an senantiasa berorientasi kepada nilai-nilai humanisme. Tidak ada satu ayat pun dalam Al-Qur'an melainkan untuk kemaslahatan umat manusia. Sebaliknya, teks yang secara lahiriah bertentangan dengan nilai humanisme harus ditafsirkan kembali. Namun bedanya dengan pemikir lainnya, seperti Fazlurrahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Farid Esack dan lainnya, Thalbi dalam hal ini senantiasa berupaya mengintegrasikan dua pendekatan sekaligus, yaitu *qirâah târîkhiyyah* dan *unâsiyyah* (historis humanistis).

Analisis ayat-ayat gender melalui teori historis humanistis mengandung beberapa urgensi sebagai berikut: *pertama*, pendekatan ini bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan sejarah yang komprehensif terkait ayat-ayat gender, serta melacak tujuan-tujuan syari'at menyangkut kemanusiaan di dalamnya. *Kedua*, untuk menepis justifikasi bahwa terdapat ketidakadilan gender dalam Al-Qur'an yang secara tekstual memang terekam dalam beberapa ayat. Karena hal ini bertolak belakang dengan prinsip dan nilai universal Al-Qur'an yang selalu diganungkan yaitu nilai kemanusiaan (*al-insâniyyah*). *Ketiga*, untuk menguji relevansi pendekatan historis humanistis ini dalam membaca ayat-ayat gender, karena kajian gender selama ini belum mengintegrasikan kedua pendekatan tersebut. *Keempat*, kajian gender dengan menggunakan pendekatan tersebut diharapkan lebih objektif, lebih aplikatif dan tentunya lebih dapat diterima, baik oleh kalangan feminis maupun kelompok yang kontra.

Berangkat dari problematika tersebut, penulis tertarik untuk membahas secara mendalam tentang dialektika Al-Qur'an dan sistem patriarki. Maka judul penelitian ini adalah "*Dialektika Al-Qur'an dan Budaya Patriarki dalam Tinjauan Historis Humanistis Muhammad Thalbi.*" *Output* dari penelitian ini ialah untuk melahirkan perspektif baru dalam kajian gender yang lebih objektif, serta memberikan argumentasi bahwa ayat-ayat Al-Qur'an senantiasa berdialektika dengan budaya patriarki yang berkembang di tengah-tengah masyarakat, baik dalam rangka mereduksi sistem yang berlebihan, intimidatif, eksploitatif dan diskriminatif terhadap perempuan, kemudian untuk melahirkan sistem yang dinilai lebih humanis. Maka dalam proses dialektika tersebut, peneliti akan melacak bagaimana nilai-nilai kemanusiaan diimplementasikan.

B. Identifikasi Masalah

Problem akademik di atas mendeskripsikan bahwa isu kesetaraan gender dalam konteks Islam telah memicu perdebatan panjang di kalangan intelektual, dengan pandangan yang sangat beragam. Isu ini mencakup beberapa aspek, antara lain penafsiran Al-Quran, stereotip gender dalam agama, peran perempuan dalam masyarakat dan dampaknya terhadap Islamofobia. Beberapa feminis Muslim menekankan perlunya reinterpretasi ajaran Islam untuk mencapai kesetaraan gender. Mereka mengkritik

penafsiran tradisional yang dianggap diskriminatif terhadap perempuan. Di sisi lain, beberapa kelompok menentang konsep kesetaraan gender dalam Islam dan berpendapat bahwa ajaran agama mengatur perbedaan peran dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan. Mereka berpendapat bahwa penafsiran feminis terhadap Al-Quran gagal memahami konteks sejarah yang terkait dengan ayat-ayat relasi gender. Karena itu, pendekatan historis humanistik penting dalam menjembatani dan menghubungkan berbagai perspektif tersebut. Pendekatan ini berupaya mengungkap informasi sejarah yang spesifik dan memahami konteks budaya pada masa itu untuk memahami ayat-ayat Al-Quran secara lebih komprehensif. Hal ini juga bertujuan untuk menghindari penafsiran parsial dan terjadinya distorsi dalam memahami pesan Al-Qur'an. Namun sejauh pengamatan penulis belum ditemukan karya tulis ilmiah yang memberikan atensi terhadap pendekatan historis humanistik dalam konteks analisis ayat-ayat gender secara komprehensif. Dari sini muncul beberapa identifikasi masalah, sebagaimana berikut:

1. Terdapat pro dan kontra seputar kesetaraan gender (*gender equality*) di kalangan internal umat Islam itu sendiri.
2. Stereotip diskriminatif terhadap perempuan dalam konteks agama dapat memperkuat Islamofobia, khususnya di dunia Barat.
3. Bias gender dalam tafsir Al-Qur'an khususnya klasik dan pertengahan dinilai memiliki pengaruh besar terhadap persepsi tentang perempuan hingga saat ini.
4. Terdapat ragam pendekatan yang dilakukan feminis untuk mencapai kesetaraan gender (*rejectionist, revisionist dan liberationist*), namun sejauh ini gagasan mereka masih diperdebatkan.
5. Pendekatan tekstualis dan kontekstualis masing-masing memiliki implikasi yang signifikan dalam pemahaman dan pemaknaan ayat-ayat gender.
6. Kurangnya perhatian terhadap dimensi historis dalam penafsiran ayat-ayat gender merupakan problem yang perlu diatasi, karena dapat mengarah pada pemahaman yang keliru tentang makna suatu ayat.
7. Al-Qur'an bukan hanya teks agama, tetapi juga produk budaya yang berdialektika dengan realitas sosial dan budaya sekitarnya.
8. Pembacaan kritis terhadap isu gender memerlukan pemahaman historis dan budaya untuk melihat pesan yang lebih objektif, adil dan humanis.
9. Pendekatan historis humanistik cukup menarik untuk dijadikan sebagai pijakan dalam mengeksplorasi relasi gender dalam Al-Qur'an. Namun belum ditemukan penelitian yang mengkaji ayat-ayat gender dengan pendekatan historis humanistik, khususnya dalam konteks pemikiran Muhammad Thalbi. Karena itu, penelitian ini menjadi penting untuk menguji sejauh mana relevansi pendekatan

historis humanistis untuk menjembatani pemahaman Al-Qur'an dalam konteks gender.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Dalam rangka untuk memastikan pembahasan menjadi lebih terfokus dan efektif, penting untuk membatasi cakupan masalah yang akan dibahas. Dalam konteks ini, pembatasan masalah adalah langkah penting dalam merinci dan mempersempit topik atau isu yang akan diteliti atau dibahas dalam penelitian ini, sehingga penulis membatasi masalah pada:

- a. Aspek spesifik dari hubungan antara Al-Qur'an dan budaya patriarki, baik pra-pewahyuan dan pasca-pewahyuan, khususnya tentang ayat-ayat yang berbicara tentang transformasi sosial.
- b. Analisis akan dilakukan dengan menggunakan pendekatan historis humanistis yang dikembangkan oleh Muhammad Thalbi dalam karyanya *'Iyâ lullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*.

2. Perumusan Masalah

Rumusan masalah dalam tesis ini, sejatinya ingin mengeksplorasi bagaimana Al-Qur'an merespons budaya patriarki dan apakah nilai-nilai yang ditawarkan terkait relasi laki-laki dan perempuan sejalan dengan cita kemanusiaan atau justru sebaliknya. Tesis ini juga dalam rangka menepis tuduhan dan anggapan bahwa Al-Qur'an diskriminasi terhadap perempuan, sebab hal ini akan bertolak belakang dengan tujuan syariat yaitu untuk memenuhi kemaslahatan seorang hamba (*li mashâlih al-'ibâd*), menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan (*al-'adâlah*) dan kemanusiaan (*al-insâniyyah*). Semua ini tentu dapat dibuktikan dalam konteks historis. Karena itu, fokus permasalahan tesis ini adalah, "*Bagaimana dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki dalam tinjauan historis humanistis Muhammad Thalbi?*"

Dari rumusan masalah tersebut, kemudian dapat dirinci kepada beberapa pertanyaan berikut:

- a. Bagaimana kajian teoritis tentang budaya patriarki dan historis humanistis?
- b. Bagaimana pemikiran Muhammad Thalbi, khususnya terkait pemabacaan nas (*qirâat al-nash*), baik secara historis (*qirâah târîkhiyyah*) maupun secara humanis (*qirâah maqâshidiyyah insâniyyah*)?
- c. Bagaimana relasi gender pada pra-pewahyuan dan pasca pewahyuan, serta bagaimana transformasi yang diinisiasi oleh Al-Qur'an?
- d. Sejauh mana relevansi pendekatan historis humanistis dalam mengkaji ayat-ayat gender untuk melahirkan paradigma pemahaman yang lebih objektif dan humanis?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang diajukan, maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menganalisis dan menjelaskan hubungan dialektika antara Al-Qur'an dan budaya patriarki melalui kajian terhadap beberapa ayat atau surah yang relevan. Kemudian mengidentifikasi dan memahami fungsi serta peran Al-Qur'an dalam konteks dialektikanya dengan budaya patriarki, baik pada masa pewahyuan maupun pasca pewahyuan, untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang pengaruh Al-Qur'an terhadap dinamika sosial dan gender dalam masyarakat Islam.
2. Menjelaskan urgensi dan relevansi pendekatan historis humanistik dalam membaca ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an, dengan tujuan memperoleh pemahaman yang komprehensif dan objektif, serta mengungkap semangat humanisme yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut.

E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari hasil penelitian ini ialah sebagai berikut:

1. Secara teoritis, pendekatan historis humanistik memungkinkan para peneliti untuk memahami konteks sejarah di mana Al-Qur'an diturunkan. Hal ini penting karena pemahaman yang tepat tentang konteks sejarah berimplikasi pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang lebih akurat dan terhindar dari kesalahan pemahaman. Sementara teori humanistik memungkinkan para peneliti untuk menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an dengan memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan (*al-unâsiyyah*) dalam implementasinya.
2. Secara praktis, pendekatan ini dapat mereduksi misinterpretasi dan stereotip yang sering kali terkait dengan peran dan hak perempuan dalam Islam. Dengan memahami konteks sejarah dan nilai-nilai kemanusiaan yang terkandung dalam Al-Qur'an akan melahirkan sebuah perspektif bahwa ketentuan-ketentuan Al-Qur'an sangat humanis dan anti diskriminatif. Pendekatan ini juga memperluas interpretasi tradisional terhadap ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an dan memungkinkan terbukanya ruang bagi perubahan sosial dan kemajuan dalam memperjuangkan keadilan gender.

F. Kerangka Teori

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran yang pertama (*al-mashâdir al-awwal*) diyakini dapat memberika solusi terhadap setiap problematika yang dihadapi oleh umat manusia (*hudan li al-nâs*) sepanjang masa. Tetapi perlu

digarisbawahi bahwa nas Al-Qur'an memang telah sempurna dan selesai diturunkan pada 14 abad yang lalu, namun problem yang dihadapi oleh umat terus berkembang seiring perkembangan zaman (*al-nushûs mutanâhiyah wa al-waqâ'i ghairu mutanâhiyah*). Boleh jadi apa yang dihadapi oleh masyarakat pada 14 abad yang lalu berbeda dengan realitas yang dihadapi oleh umat saat ini. Sangat tepat apa yang dikatakan oleh Burhanuddin Al-Biqâ'i dalam "*Nazhmu al-Durar fî Tanâsub al-Âyat wa al-Suwar*," bahwa setiap tempat dan zaman ada perkataan yang relevan di dalamnya dan setiap perkataan pasti terikat oleh situasi dan kondisi yang mengitarinya (*li kulli maqâmin maqâulun wa likulli maqâlin haddun wa hâulun*).²² Hal ini tidak lepas dari faktor historis, konteks dan berbagai isu problematika yang mengitarinya.

Salah satu problematika yang saat ini masih hangat didiskusikan ialah isu seputar kesetaraan gender. Isu ini menjadi semakin menarik ketika dikaitkan dengan Al-Qur'an. Zuhairu Misrawi dalam bukunya "*Al-Qur'an Kitab Toleransi*" mengatakan bahwa keterlibatan budaya dalam proses pewahyuan Al-Qur'an merupakan sesuatu yang tidak dapat dielakkan. Menurutnya, hal ini sama sekali tidak merendahkan Al-Qur'an tetapi justru menguatkan posisinya sebagai wahyu yang diturunkan dalam konteks masyarakat Arab. Ia menggunakan QS. Yusuf/12: 2 sebagai penguat argumentasinya. Dalam ayat tersebut dinyatakan bahwa Allah memilih bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an, menyiratkan adanya dialektika antara budaya dan wahyu.²³ Salah satu budaya yang berkembang, khususnya dalam konteks Arab dan dunia saat turunnya Al-Qur'an adalah budaya patriarki. Menurut Said Aqil Al-Munawar, patriarki merupakan sistem budaya yang mendudukan laki-laki beserta pengalaman hidupnya sebagai sebuah norma.²⁴ Disini terjadi perdebatan, menurut kaum feminis Al-Qur'an menyangkal budaya patriarki dan ayat-ayat Al-Qur'an seluruhnya membawa misi egalitarian. Sementara mufasir klasik meyakini budaya patriarki merupakan bagian dari sistem atau norma yang diadopsi oleh Al-Qur'an. Pertanyaan besarnya, apakah ayat-ayat yang berwajah hierarki tersebut berdampak diskriminatif terhadap perempuan atau di dalamnya terdapat tujuan yang lebih maslahat bagi kehidupan mereka? Sebab secara rasional tidak mungkin Al-Qur'an mengarahkan manusia baik laik-laki maupun perempuan ke arah *mafsadah* (kerusakan).

Inilah yang menjadi dasar pemikiran dalam penelitian ini, bahwa dalam mengkaji ayat relasi gender perlu menggunakan pendekatan historis

²² Burhanuddin Al-Biqâ'i, *Nazhmu al-Durar fî Tanâsub al-Âyat wa al-Suwar*, Kairo: Dâr al-Kitab al-Islâmî, t.th., jilid 12, hal. 90.

²³ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, Jakarta: Pustaka Oasis, 2010, hal. 72.

²⁴ Said Aqil Husin Al-Munawar & Abdul Halim, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 219.

dan *qirâah unâsiyah* (humanisme). Dalam mendefinisikan kata “*historis*” para ahli sejarah memiliki tinjauan yang beragam. Penulis mengacu pada pengertian yang dikemukakan oleh Roeslan Abdulgani, yaitu ilmu pengetahuan yang meriset dan menginvestigasi secara sistematis keseluruhan dinamika manusia serta masyarakat masa lalu dengan tujuan untuk menimbang secara kritis semua hasil risetnya tersebut, untuk lebih jauh dijadikan kahazanah pada masa kini dan arah mode pada masa yang akan datang.²⁵

Secara faktual Al-Qur’an yang diturunkan pada abad ke-7 M tidak lahir dalam ruang hampa, ia senantiasa berdialektika dengan konteks dan sosio-kultural yang berkembang pada saat itu sebagaimana dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd dalam bukunya “*Maḥmûm al-Nash: Dirâsatân fî ‘Ulûm Al-Qur’an.*” Maka Abu Zayd selalu menekankan aspek historitas terhadap pembacaan teks agar tidak terjebak dalam ideologisasi penafsiran. Menurut Muhammad Thalbi, seorang ahli sejarah harus mampu bersikap objektif. Meski ia menyadari bahwa setiap sejarawan mempunyai tujuan dan motif tertentu dalam penulisan sejarah yang ia sebut sebagai “*khushûshiyah*”, namun perlu diingat bahwa tujuan terbesarnya adalah “*insyâniyah.*” Dalam bukunya “*‘Iyâllullah Afkârun Jadîdah...*” Thalbi menyematkan dirinya sebagai sejarawan Tunis, tetapi dengan tegas ia mengatakan “*târîkhi târîkhu al-insâniyah,*” bahwa “*sejarah-nya*” bukan sejarah Tunis, tetapi sejarah berbasis humanisme atau yang disemangati oleh rasa kemanusiaan.²⁶ Dengan demikian, pembacaan historis perspektif Thalbi berupaya untuk menghindari terjadinya universalisasi yang liar dan berlebihan, sehingga dapat merusak materi sejarah. Kemudian dalam konteks historis Al-Qur’an, ia membaginya ke dalam dua fase; *pertama, mâ qabla al-tanzîl* (pra-pewahyuan). *Kedua, mâ ba’da al-tanzîl* (pasca-pewahyuan).²⁷ Penelusuran terhadap kedua fase historis ini memerlukan penelitian yang mendalam agar mencapai pengetahuan yang komprehensif.

Maka dalam penelitian ini, peneliti berusaha menggali Informasi historis seputar dialektika Al-Qur’an dan budaya patriarki pada masa pra-pewahyuan dan pasca pewahyuan. Masing-masing akan digali dan diungkapkan secara komprehensif untuk mengetahui hakikat permasalahan yang terjadi. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Thalbi dalam buku “*‘Iyâllullah: Afkârun Jadîdah...*” bahwa pendekatan historis (*târîkhiyyah*) mengajak seseorang untuk beranjak dari zona idealis ke zona yang sifatnya empiris dan mondial. Dalam situasi ini seseorang akan

²⁵ Ruslan Abdulgani, *Penggunaan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Prapanca 1963, hal. 22.

²⁶ Muhammad Thalbi, *‘Iyâllullah Afkârun Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 59-60.

²⁷ Muhammad Thalbi, *‘Iyâllullah: Afkârun Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 143.

menemukan adanya keselarasan atau kesenjangan antara yang terjadi di alam historis atau empiris dengan yang ada pada alam idealis.

Selain menggunakan analisa historis terkait ayat relasi gender, penulis juga menggunakan pendekatan humanistik, yaitu cara pembacaan terhadap teks yang menitikberatkan kepada tujuan-tujuan kemanusiaan secara universal. Dalam konteks ini Muhammad Thalbi menyebutnya dengan istilah “*unâsiyyah/insâniyyah*” yang merupakan bagian dari “*maqâshid al-syarî’ah*.” Muhammad Thalbi meniscayakan pendekatan historis dan humanistik dalam pembacaan teks Al-Qur’an. Maka ini menjadi pijakan penulis di dalam membidik ayat-ayat relasi gender. Hal ini untuk melihat sejauh mana tujuan “*ghâyat al-Qur’an*” tersebut diimplementasikan oleh masyarakat, dan apakah dalam implementasinya tersebut menimbulkan masalah atau justru *mafsadah* bagi kehidupan manusia.

Qirâah unâsiyyah yang berorientasi pada aspek kemanusiaan ini menjadi sangat penting dan merupakan sentral dalam pemikiran Muhammad Thalbi. Menurutnya, *khitâb Qur’âny* (pembicaraan Al-Qur’an) semua menyangkut tentang kehidupan manusia. Kemanusiaan ini dapat membuka skat-skat kesukuan, kebangsaan menjadi satu kesatuan di bawah rasa kemanusiaan. Humanisme juga menjadi pengikat di antara aneka perbedaan. Secara eksplisit ia juga menyatakan bahwa dalam upaya menuliskan sejarah, ia senantiasa menjadikan semangat kemanusiaan sebagai pijakannya.

Pendekatan *târîkhiyyah unâsiyyah* (historis humanistik) sangat dibutuhkan dalam menganalisis dialektika Al-Qur’an dan budaya patriarki. Maka setelah peneliti mengungkapkan informasi historis di balik ayat-ayat gender, tahap selanjutnya ialah memberikan analisis tentang aspek-aspek humanisme. Menurut Thalbi suatu ijtihad harus bermuara pada terpenuhinya kemaslahatan dalam kehidupan manusia. Maka *qirâah unâsiyyah* yang merupakan bagian dari *maqâshid al-syarî’ah* merupakan pisau analisa untuk membaca semua problematika yang terjadi dalam realitas kehidupan manusia.²⁸

Al-Syathibi dalam bukunya “*al-Muwâfaqât*” mengatakan bahwa Allah menurunkan syariat tiada lain kecuali untuk mendatangkan kemaslahatan dan mencegah segala bentuk kemudaratannya bagi seluruh manusia (*jalbu al-mashâlih wa dzar’u al mafâsid*).²⁹ Dalam menentukan suatu masalah tidak cukup hanya menggunakan akal tetapi juga memerlukan nas, bahkan menurutnya salah besar jika akal punya otoritas melebihi nas sehingga berpotensi menghapus suatu ketetapan di dalamnya.³⁰

²⁸ Muhammad Thalbi, *‘Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 143-144.

²⁹ Abu Ishaq Al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl Al-Syarî’ah*, Mesir: Matba’at al-Maktabah al-Tujjâriyah, 1920, hal. 7-8.

³⁰ Abu Ishaq Al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl Al-Syarî’ah*..., hal. 221-223.

Kemudian Ibnu Asyur dalam buku “*maqâshid al-syarî’ah*” secara tegas menyatakan bahwa suatu ketetapan harus merealisasikan kemanfaatan atau kebaikan baik terhadap manusia secara umum (*maslahat al-kulliyat*) maupun individu secara khusus (*maslahat al-juz’iyat*), dan keduanya harus sama-sama diperhatikan.³¹

G. Tinjauan Pustaka

Review of the literature (tinjauan pustaka) merupakan tahapan yang harus dilalui oleh setiap peneliti. Tujuan dari tinjauan pustaka salah satunya adalah memberikan pemahaman yang mendalam kepada peneliti terkait topik yang akan diteliti, sehingga dapat mempertimbangkan terkait variabel apa saja yang akan digunakan dalam penelitian. Selain itu, tinjauan pustaka dilakukan agar penelitian ini mempunyai dasar dan argumen yang kuat, serta dapat dipertanggungjawabkan secara *scientific*.

Berikut adalah beberapa buku dan literatur yang relevan:

1. Buku *‘Iyâlullah Afkârun Jadidah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn* oleh Muhammad Thalbi. Buku ini merupakan magnum opus dari Muhammad Thalbi yang merupakan sumber rujukan utama tentang pemikirannya dalam bidang keagamaan, termasuk tentang metode pemahaman Al-Qur’an. Buku ini sesuai dengan judulnya “*‘Iyâlullah*,” yang berarti keluarga Allah. Muhammad Thalbi ingin menegaskan bahwa semua manusia ialah bersaudara (sesaudara dalam seiman dan sesaudara dalam kemanusiaan) karena sama sama berasal dari Allah. Kaitannya dengan kajian gender, buku ini dalam salah satu sub judulnya membahas tentang metodologi sejarah (*al-târîkhiyyah*) dan humanistis (*unâsiyyah*) yang menjadi rujukan utama dalam tesis ini untuk menganalisis bagaimana dialektika Al-Qur’an dan budaya patriarki.
2. Buku “*Al-Maratu fî al-Qur’an*” karya Abbas Mahmud Al-Aqqad.³² Buku yang ditulis oleh Abbas Mahmud ini membahas persoalan gender dari perspektif Al-Qur’an. ada tiga persoalan yang menjadi fokus perhatiannya, antara lain: *pertama*, kodrat perempuan. Menurutnya, sifat yang melekat pada seorang perempuan sebagaimana hal tersebut diakui dalam Al-Qur’an sangat menentukan bagaimana perannya dalam aspek kehidupan. Mereka akan mengemban amanah sesuai dengan kodratnya. *Kedua*, hak dan kewajiban perempuan dalam konteks keluarga dan masyarakat. Menurutnya, hak dan kewajiban perempuan yang telah ditetapkan dalam Al-Qur’an mengandung kemaslahatan baginya. Dalam

³¹ Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyur, *Maqâshid al-Syari’ah al-Islâmiyah*, Yordania: Dâr al Nafâis, 2001, hal. 235.

³² Abbas Mahmud Al-Aqqad, *Al-Mar’atu fî al-Qur’ân*, Mesir: Nahdhatu Mishra, 2005.

konteks ini Mahmud Abbas membandingkan bagaimana pandangan agama, masyarakat dan tradisi sebelum Islam terhadap perempuan dan pasca Islam. Ia juga menegaskan bahwa ketentuan seputar perempuan dalam Al-Qur'an merupakan solusi terbaik bagi kehidupan perempuan saat itu dan di masa yang akan datang. *Ketiga*, perempuan dalam bidang muamalah. Dalam konteks ini Abbas Mahmud mengungkapkan bagaimana kemaslahatan harus menjadi pijakan dalam konteks muamalah perempuan.

3. Buku "*The Creation of Patriarchy*" oleh Gerda Lerner: Buku ini mengkaji asal-usul dan perkembangan patriarki dalam berbagai budaya dan peradaban kuno sebelum era modern, termasuk peradaban Mesir, Mesopotamia, dan Yunani.
4. Buku "*Believing Women in Islam*" yang ditulis oleh Asma Barlas. Dalam buku tersebut ia menyajikan kritik terhadap interpretasi patriarkal tradisional terhadap Al-Qur'an dan menawarkan interpretasi alternatif yang berpusat pada kesetaraan gender. Barlas menekankan pentingnya membaca ulang teks-teks agama dengan kritis, mengakui bahwa interpretasi yang ada sering kali dipengaruhi oleh pemikiran dan struktur sosial patriarkal yang ada dalam masyarakat. Dia menganjurkan untuk melibatkan perspektif feminis dan menempatkan perempuan sebagai subyek aktif dalam membaca dan memahami Al-Qur'an.
5. Kitab tafsir dengan judul "*al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*" karya al-Qurthubi. Ini adalah salah satu karya tafsir terbesar yang mencakup sejarah dan *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya) ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan memberikan penjelasan tentang sejarah, tafsir ini tentu sangat membantu peneliti dalam memahami konteks di balik wahyu Al-Qur'an. Penjelasan ini memungkinkan pembaca untuk mengaitkan ayat-ayat dengan situasi sejarah, peristiwa, atau masalah tertentu yang mempengaruhi turunnya suatu ayat.
6. Buku "*Tathawwur al-Mar'ati 'Ibra al-Târîkh*," karya Basimal Kiyyal. Buku ini membahas sejarah peran perempuan dalam Islam dari periode awal hingga masa kini. Di dalamnya juga dibahas tentang perempuan yang berperan dalam kehidupan Nabi Muhammad, termasuk istri-istrinya, keluarganya, dan sahabat-sahabatnya dari kalangan perempuan.
7. Buku "*Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah*" karya Muhammad al-Tahir ibn Asyur. Dalam karyanya tersebut ia membahas konsep *maqâshid al-syarî'ah*, yang mengacu pada tujuan dan prinsip-prinsip Islam yang mendasari hukum Islam. Ia berargumen bahwa hukum Islam harus dilihat dari perspektif tujuan yang lebih luas, yaitu untuk mencapai kemaslahatan manusia dan masyarakat.
8. Buku "*Argumentasi Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an*" karya Nasaruddin Umar. Buku ini mendiskusikan tentang relasi laki-laki dan

perempuan dalam Al-Qur'an dengan menggunakan metode *maudhû'i* (tematik). Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah semantik linguistik, sosio historis dan juga normatif teologis. Dalam penelitian ini, Nasaruddin Umar hendak menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak secara tegas pro terhadap paradigma *nature* (kodrati) maupun *nurture* (konstruksi sosial) dalam konteks relasi gender. Meskipun dalam Al-Qur'an dijumpai beberapa ayat yang secara tekstual mengakui adanya perbedaan laki-laki dan perempuan, namun tidak untuk memarjinalkan atau mendiskriminasi salah satu pihak dan menguntungkan pihak lain. Buku ini juga memberikan argumentasi dan kesimpulan bahwa relasi laki-laki dan perempuan adalah setara.

9. Buku "*Analisis Gender & Transformasi Sosial*" karya Mansour Fakih. Buku ini sangat penting untuk dijadikan pijakan dalam menganalisis relasi gender. Buku yang terbit pada sekitar 1996 ini telah menyajikan hal-hal mendasar tentang teori dan analisis gender sebagai alat untuk memahami bagaimana realitas sosial tentang hubungan laki-laki dan perempuan. Buku ini mempunyai dasar teoritis yang cukup kuat dalam konteks kajian gender, tetapi tidak terlarut dalam penjelasan gender secara teoritis, yang lebih ditekankan oleh penulis ialah bagaimana implikasi dari pemahaman teoritis tersebut terhadap permasalahan-permasalahan yang lebih praktis.
10. Buku "*Feminisme dalam Peradaban Islam*" yang ditulis oleh M. Syamsul Huda, Imam Ibnu Hajar dan Rubaidi. Buku ini secara khusus membahas tentang peran perempuan dalam lintas peradaban, khususnya dalam peradaban Islam di berbagai bidang kehidupan, baik sosial, budaya, agama, politik, pendidikan, dan sebagainya. Salah satu alasan mendasar disuguhkannya tulisan ini adalah untuk melahirkan paradigma baru dalam dunia Islam tentang perempuan. Menurutnya, selama ini peran perempuan dalam konteks khazanah peradaban Islam kurang mendapat perhatian dari kalangan publik, selain karena wacana dalam sejarah Islam identik dengan maskulinitas. Hal ini akan berdampak pada adanya pembatasan terhadap peran perempuan dalam berbagai sektor kehidupan.
11. Buku "*Gender Islam dan Budaya*" yang dirilis oleh Pusat Studi Gender dan Anak LP2M UIN Sunan Ampel Surabaya. Buku ini memberikan argumentasi bahwa dalam rangka mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender, hal mendasar yang harus dilakukan adalah membangun sebuah pemahaman yang benar tentang kesetaraan gender. Sistem budaya yang berkembang dalam masyarakat dan perspektif keagamaan sering kali menjadi penghambat terhadap gerakan kesetaraan gender. Buku ini secara spesifik membahas tentang bagaimana konsep keadilan gender, kebijakan gender mainstreaming di Indonesia, dan gender dalam perspektif Islam. Singkatnya, buku ini memberikan pandangan bahwa sangat dimungkinkan terjadinya perubahan nilai dan ketentuan dalam syariat Islam menyangkut

persoalan gender sesuai dengan konteksnya. Maka buku ini dipersembahkan untuk menjadi pedoman khususnya bagi para pegiat pemberdayaan masyarakat agar dalam kebijakannya lebih mempertimbangkan aspek gender yang berkeadilan.

12. Buku "*Laki-laki dan Perempuan Identitas yang Berbeda*" karya Nila Sastrawati. Sastrawati dalam buku ini memberikan pandangan bahwa studi tentang relasi gender tidak bisa hanya bertumpu pada pendekatan ideologis dan teologis, tetapi juga harus dikaji dengan pendekatan empiris. Ia mengacu kepada salah satu penelitian yang dilakukan oleh Sherman (Psikolog), yaitu analisa tentang perbedaan laki-laki dan perempuan dari aspek biologis dan psikolog. Sastrawati dalam buku tersebut menyebutkan, bahwa laki-laki dan perempuan sejatinya memiliki psikologi yang berbeda, perbedaan ini akan berimplikasi pada perbedaan identitas antara keduanya. Sehingga mereka menyadari apakah dirinya sebagai feminin atau maskulin dan dalam realitas kehidupan sangat sedikit individu yang mempunyai pandangan bahwa dirinya adalah gabungan dari keduanya, bahkan di kalangan feminis sekalipun.³³
13. Buku "*Relasi Gender Sachiko Murata*" karya Fatrawati Kumari. Buku ini membahas tentang pemikiran Sachiko Murata berkaitan dengan relasi gender serta bagaimana relevansinya dengan konteks Indonesia saat ini. Apa yang digagas oleh Sachiko Murata menurutnya cukup berbeda dengan para feminis pada umumnya. Ia memberikan pengharagaan yang setara antara dimensi matriarkal dan patriarkal. Feminitas dan maskulinitas adalah dua dimensi yang bersifat dualis sekaligus komplementer dan setara yang melekat pada segala sesuatu yang terdapat di jagat raya ini. Paradigma pemikirannya tersebut dikonstruksi melalui pemahaman yang terdapat dalam ajaran Taosisme yang kemudian dikaitkan dengan ide-ide yang terdapat dalam Al-Qur'an. Maka buku ini mencoba menggali ide-ide filosofis Sachiko Murata yang berpijak pada paradigma Taosisme Islam dan kemudian dijadikan sebagai argumentasi kesetaraan gender. Perempuan bukanlah makhluk sekunder, ia adalah pasangan yang posisinya sama dengan laki-laki, sebagaimana keseimbangan dan kesetaraan pada *Yin* dan *Yang*. Hal ini juga sebagaimana dilegitimasi oleh Al-Qur'an.
14. Buku "*Kontekstualisasi Gender Islam dan Budaya*" Karya Siti Azizah, dkk.³⁴ Secara umum buku ini berisi tentang tanggapan-tanggapan atas berbagai persoalan gender, khususnya yang terjadi di Sulawesi Selatan. Beberapa persoalan yang dibahas dalam buku ini antara lain adalah:

³³ Nila Sastrawati, *Laki-laki dan Perempuan Identitas yang Berbeda: Analisis Gender dan Politik Perspektif Post-Feminisme*, Makassar: Alauddin Press, 2018, hal. 109-112.

³⁴ Siti Azizah, *et.al.*, *Kontekstualisasi Gender Islam dan Budaya*, Makassar: Seri Kemitraan Universitas Masyarakat UIN Alauddin, 2016.

konsep dasar gender, gender dalam konteks kebijakakan pemerintah Indonesia, Potret Gender dalam konteks budaya Bugis-Makassar. Buku ini menyinggung berbagai paradigma dan kebijakan yang dinilai tidak pro terhadap kesetaraan gender. Pandangan keagamaan masih menempatkan laki-laki di atas perempuan, sehingga berdampak pada lahirnya budaya patriarki dan berimplikasi pada kebijakan publik. Realitas tersebut menurutnya memerlukan intervensi yang tepat dan proporsional untuk mewujudkan kesetaraan gender. Singkatnya, buku ini berbicara tentang bagaimana Islam dan budaya lokal memosisikan laki-laki dan perempuan, serta bagaimana relasi keduanya, baik dalam sektor publik maupun domestik.

15. Buku *“Dilema Kesetaraan Gender: Refleksi dan Respons Praksis”* karya Sri Djoharwinarli. Buku ini merupakan refleksi penulis terhadap realitas yang ia hadapi menyangkut persoalan gender yang terjadi, baik dari sisi sosial, politik, maupun keagamaan. Djoharwinarli menyoroti bagaimana dilema kesetaraan gender saat ini, dalam buku ini ia menyatakan bahwa telah terjadi inkonsistensi penegakan aturan atau norma yang memosisikan perempuan sebagai partner yang setara dengan laki-laki. Meski terdapat dukungan dari negara maupun gerakan feminisme, namun faktanya sebagian besar masyarakat Indonesia masih berpandangan bahwa domestikasi perempuan merupakan bagian dari hukum alam, sehingga perempuan memiliki beban ganda yaitu bekerja di wilayah publik dan kerja di wilayah domestik. Paradigma seperti ini masih relatif diyakini oleh masyarakat, tidak hanya laki-laki namun juga perempuan itu sendiri. Oleh karena itu, menurut Djoharwinarli hal tersebut akan menjadi dilema tersendiri bagi terwujudnya ide kesetaraan gender.
16. Buku *“Tradisi, Gender dan Islam: Identitas Perempuan di Antara Budaya dan Agama”* karya Lina Sobariyah.³⁵ Buku ini merupakan hasil penelitiannya pada jenjang magister Sps UIN Syarif Hiduayatullah Jakarta pada tahun 2020. Secara khusus penelitian ini memotret salah satu isu yang relevan dengan studi gender, yaitu bagaimana peran perempuan di Desa Gembol Wetan, Cilegon, Banten sebagai perawat tradisi *“Bendrong Lesung.”* Penelitian mendiskripsikan dan menganalisis bagaimana tradisi kesenian yang dimainkan oleh para perempuan ini menjadi salah satu upaya pembentukan identitas kaum perempuan. Identitas yang lahir dari peran perempuan inilah yang mengaitkan antara tradisi, gender dan Islam. Maka dalam buku ini dialektika antara agama dan budaya menjadi sorotan utamanya. Hasil kesimpulannya menunjukkan bahwa masyarakat Cilegon yang sangat agamis dapat menghargai dan mengapresiasi kaum

³⁵ Lina Sobariyah, *Tradisi, Gender dan Islam: Identitas Perempuan di Antara Budaya dan Agama*, Yogjakarta: KBM Indonesia, 2020.

perempuan melalui karya-karyanya. Selain itu, melalui tradisi kesenian bendrong lesung tersebut menunjukkan bahwa perempuan dapat ikut andil dan berperan aktif dalam ranah publik dengan karakter dan identitas yang kuat dengan basis nilai-nilai agama dan budaya.

17. Jurnal yang ditulis oleh Abdullah Zubaidi, "*Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Thalbi (Socio-Historical Hermeneutics)*," *Hermeneutika*, Vol. 12 No. 01 Tahun 2018. Tulisan ini mendiskusikan tentang pendekatan Muhammad Thalbi dalam penafsiran Al-Qur'an. Jadi, tulisan ini fokus pada pembahasan terkait metodologi penafsiran Al-Qur'an Muhammad Thalbi yang dikenal dengan metodologi sejarah. Pemahaman terhadap teks Al-Qur'an harus didasarkan pada pemahaman atas konteks historisnya. Kemudian langkah kedua ialah dengan mencari tujuan (*Maqâshid al-syâriah*) yang terkandung dalam teks tersebut. Pemahaman Al-Qur'an dengan dua metode ini akan menghasilkan pemahaman yang komprehensif terhadap Al-Qur'an sehingga akan selalu relevan dalam ruang dan waktu.

Beberapa referensi di atas menunjukkan bahwa kajian terkait relasi gender perspektif Islam atau Al-Qur'an telah diuraikan dengan menggunakan berbagai metode dan pendekatan yang ada, namun dari berbagai referensi tersebut tidak ada satupun yang membahas tentang dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki dalam tinjauan historis humanistik Muhammad Thalbi. Dengan demikian, penelitian ini menyuguhkan perspektif baru yang berfokus pada pemahaman ayat-ayat gender dengan pendekatan historis humanistik. Hal ini memberikan landasan yang kuat bagi penelitian ini untuk mendapatkan respon positif, karena menciptakan dialog dan interpretasi yang lebih humanis terhadap isu relasi gender dalam konteks keislaman. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap literatur akademis terkait relasi gender dalam konteks Al-Qur'an. Oleh karena itu, respon positif terhadap penelitian ini diharapkan tidak hanya sebagai pengakuan terhadap kebaruan tema yang diangkat, tetapi juga sebagai langkah maju dalam menghadirkan perspektif yang lebih holistik, objektif dan komprehensif terhadap isu-isu gender dalam Al-Qur'an.

H. Metodologi Penelitian

Metodologi dalam penelitian ilmiah menempati posisi yang sangat penting. Melalui perangkat metodologi yang jelas, sebuah penelitian akan menjadi fokus dan terarah. Metodologi yang dimaksud dalam penelitian ini setidaknya mencakup dua hal. *Pertama*, dari aspek penelitian itu sendiri yang meliputi jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan dan pengolahan data. *Kedua*, berkaitan dengan analisis data termasuk teori dan pendekatan yang digunakan. Berikut uraian tentang metode-metode yang penulis gunakan, antara lain;

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Guna mengungkap dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki dalam tinjauan historis humanistis Muhammad Thalbi, peneliti dalam riset ini menggunakan jenis penelitian kualitatif (*qualitatif research*). Hal ini sangat relevan karena penelitian ini menggunakan data berupa ulasan dan penjelasan yang diperoleh melalui studi kepustakaan (*library research*). Karena itu, sumber data dalam penelitian ini bersifat kepustakaan. Peneliti akan melakukan analisis dan interpretasi terhadap sumber-sumber literatur yang telah ada, seperti buku, artikel, jurnal, dan karya-karya lain yang relevan. Dengan menggunakan studi kepustakaan ini, peneliti dapat menelusuri dan menyelidiki teks-teks yang ada untuk memahami pemikiran, pandangan, dan argumen yang terkandung di dalamnya.

2. Sumber Data

Sumber data dalam riset ini merupakan hasil dari penghimpunan data yang diperoleh melalui studi kepustakaan (*library research*). Maka sumber data dalam penelitian ini dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

a. Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah Al-Qur'an itu sendiri dan *'Iyâ lullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn* karya Muhammad Thalbi.

b. Data Sekunder

Adapun data sekunder adalah data yang relevan dengan tema pembahasan yaitu Al-Qur'an dan isu kesetaraan gender, sejarah budaya patriarki, *Maqâshid al-syarî'ah* dan lainnya yang diperoleh dari jurnal, buku dan karya-karya ilmiah lainnya. Di antara sumber data tersebut adalah buku dengan judul *Islamic Methodology in History* karya Fazlur Rahman, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyah* karya Ibnu Asyur, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* karya Abu Ishaq Al-Syathibi, *Penggunaan Ilmu Sejarah* karya Ruslan Abdulgani, *Teori dan metodologi sejarah* karya Suhartono W. Pranoto, *Reformation of Islamic Thought: A Critical History Analysis* karya Nashr Hamid Abu Zayd, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, karya Fatima Mernissim, *Believing Women in Islam*, karya Asma Barlas, *Al-Mufassshal fî Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm* karya Jawwad Ali, *Tahrîr al-Mar'ah* karya Qasim Amin, *Tafsir Perempuan Wacana Perjumpaan Al-Qur'an, Perempuan, dan Budaya Kontemporer* karya Asghar Ali Engineer, *Al-Mar'atu fî al-Yahûdiyyah wa al-Masîhiyyah wa al-Islâm* karya Zaki Ali Al-Sayyid Abu Ghadhah, *Al-Tahrîr Al-Islâmi li al-Mar'ah* karya Muhammad Imarah, *Darju al-Durar fî Tafsîri al-Âyi wa al-Suwar* karya Abdul Qahir Al-Jurjani, *Min Wafayât al-A'yân wa Abnâ'i Abnâ'i al-Zamân* karya Ibnu Khalikan, *Fathu al-Bayan fî Maqashid al-Qur'an* karya Siddiq Hasan Khan, *Al-Wasîth fî Tarikh al-'Arab Qabla al-Islâm* karya

Hasyim Yahya Al-Malah, *Al-Taysîr fi al-Tafsîr* karya Abu Hafis Al-Nasfi, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wîl* karya Abu Al-Barakat Al-Nasfy, *Mafâtiḥ al-Ghaîb* karya Fakhruddin Al-Razi, *Al-Durru al-Manshûr fi al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* karya Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Sirâj al-Munîr* karya Al-Khatib Al-Syirbini, *Jâmi'al-Bayân 'an Takwîli Âyi al-Qur'an* karya Abu Jakfar Ibnu Jarir Al-Thabari, *Al-Mar'at fi al-Jâhiliyyah* karya Habib Al-Ziyat, *Al-Wasîth fi Tafsîr al-Qur'ân al-Madjîd* karya Al-Wahidi dan beberapa penelitian lainnya yang relevan.

3. Teknik Pengumpulan Data

Metode atau cara pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan teknik kepustakaan. Karena data dalam penelitian kualitatif berupa data tertulis, atau lisan dari seseorang, maupun perilaku yang dapat dipahami.³⁶ Dalam hal ini pertama peneliti akan menelusuri ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi gender, kemudian penelusuran terkait sumber-sumber sejarah tentang isu gender baik pra-pewahyuan maupun pasca pewahyuan. Tahap selanjutnya adalah tahap reduksi data yaitu dengan menyortir data yang terlalu banyak dan membatasinya kepada hal-hal yang berkaitan dengan pokok permasalahan. Data yang telah terkumpul akan diolah sesuai dengan kebutuhan pada setiap bab penelitian untuk menjawab pertanyaan penelitian dan mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Dengan merujuk pada kebutuhan masing-masing bab, peneliti dapat memastikan bahwa data yang diolah dan dianalisis relevan dan dapat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap penelitian.

4. Teknik Analisis Data

Data-data historis berkaitan dengan dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki yang telah terkumpul akan dikaji menggunakan dua model analisis, yaitu deskriptif dan eksplanatoris. Ketentuan ini mengacu kepada pendapat Sahiron Syamsuddin dalam "*Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir*."³⁷ Analisis deskriptif adalah metode analisis yang digunakan untuk memberikan gambaran yang jelas, terperinci, dan obyektif tentang karakteristik, pola, atau tren dalam data yang dikumpulkan. Tujuan dari analisis deskriptif adalah untuk menggambarkan apa yang terjadi dalam data, tanpa melakukan inferensi atau menjelaskan hubungan sebab-akibat. Analisis deskriptif digunakan sebagai langkah awal dalam penelitian ini untuk menggambarkan data historis tentang dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki secara menyeluruh sebelum melakukan analisis lebih lanjut.

Sedangkan analisis eksplanatoris adalah metode analisis yang digunakan untuk menjelaskan hubungan sebab-akibat, hubungan

³⁶ Dadang Ahmad, *Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, hal. 97.

³⁷ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," *Suhuf*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2019, hal. 131-149.

korelasional antara variabel-variabel dalam data. Tujuan utamanya adalah untuk memberikan pemahaman yang lebih kritis dan mendalam tentang fenomena yang diteliti dan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Dalam konteks dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki, analisis eksplanatoris difungsikan untuk mengungkapkan dan menjelaskan hubungan kausalitas dan relasional antara Al-Qur'an dan praktik budaya patriarki yang terjadi dalam masyarakat, baik pra pewahyuan dan pasca pewahyuan. Analisis eksplanatoris ini akan melibatkan pendekatan historis dengan menggunakan perspektif teori humanistik religius Muhammad Thalbi. Hal ini bertujuan untuk melacak konteks sejarah terkait dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki, meliputi aspek sosial, politik dan budaya pada saat itu, sekaligus menyoroti nilai-nilai kemanusiaan yang tercermin dalam ayat-ayat relasi gender. Data-data tersebut, baik dari Al-Qur'an maupun data historis pra-pewahyuan dan pasca pewahyuan akan dianalisis dengan menggunakan metode *maudhû'i* (tematis).

Metode *maudhû'i* atau tematis adalah pendekatan analisis yang fokus pada tema atau konten spesifik dalam teks.³⁸ *Pertama*, peneliti melakukan pemilihan terkait tema-tema utama yang akan dianalisis. Dalam konteks ini, tema-tema yang berkaitan dengan relasi gender, peran perempuan dan laki-laki, serta aspek-aspek budaya patriarki akan menjadi fokus utama. *Kedua*, setelah tema-tema utama ditetapkan, analisis akan difokuskan pada ayat-ayat yang terkait dengan tema-tema tersebut, mencakup pengidentifikasian konteks ayat, makna teks, dan interpretasi yang terkait dengan aspek budaya patriarki. *Ketiga*, penelusuran konsep pra-pewahyuan. Hal ini melibatkan kajian terhadap konteks budaya dan sosial pada masa pra-pewahyuan serta pemahaman konsep-konsep yang mempengaruhi paradigma Al-Qur'an terkait gender. *Keempat*, pemetaan konsep pasca-pewahyuan. Bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an mempengaruhi pemahaman dan implementasi budaya patriarki dalam konteks masyarakat Islam akan menjadi fokus utama. *Kelima*, tahap analisis. Keseluruhan analisis akan bersifat komprehensif, mencakup pemahaman konteks sejarah, budaya, dan sosial untuk mendapatkan gambaran yang lebih lengkap mengenai bagaimana dialektika Al-Quran dan budaya patriarki saling berinteraksi.

I. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini terstruktur dengan baik, serta dapat dimengerti secara logis dan sistematis, maka penulis akan membuat sketsa besar terkait dengan pembahasan yang akan ditulis dalam riset ini, yaitu sebagai berikut:

³⁸ Nasrullah, et al., "Enrichment of Methods and Approaches in The Interpretation of The Qur'an," *Syahadah: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2023, hal. 31-46.

Bab pertama memuat seputar pendahuluan, yang mencakup latar belakang masalah, identifikasi masalah Pemabatasan dan Perumusan Masalah Tujuan Penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka atau kajian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua berbiacara tentang diskursus budaya patriarki, dialektika Al-Qur'an dan budaya, diskursus seputar gender dari perspektif *outsider* dan *insider*, konsep pendekatan historis, ragam pendekatan historis dan humanistis dalam tataran konseptual.

Bab ketiga mendeskripsikan tentang perjalanan Muhammad Thalbi, meliputi biografi, jejak intelektual, karya-karyanya, basis pemikirannya antara lain: diskursus seputar integrasi *qirâah târîkhiyah unâsiyyah* dalam konteks pembacaan nas (*qirâat al-nushûs al-dîniyyah*) dan sebagainya.

Bab keempat ialah analisis tentang ayat-ayat gender melalui pendekatan historis humanistis. Bab ini dibagi menjadi tiga pokok pembahasan, antara lain: *Pertama*, konteks budaya patriarki pra-pewahyuan, meliputi peran dan representasi perempuan dalam berbagai tradisi, hingga perempuan dalam konteks Yahudi, Nashrani dan Arab pra-Islam. *Kedua*, tinjauan historis atas budaya patriarki pasca-pewahyuan, termasuk bagaimana respons Al-Qur'an terhadap budaya tersebut dan bagaimana transformasi yang diinisiasi oleh Al-Qur'an terhadap hak dan status perempuan. *Ketiga*, menakar beberapa problematika seputar gender, seperti peran perempuan antara domestik dan publik, paradigma berhijab bagi perempuan, pembagian waris anak laki-laki dan perempuan 2:1, serta kesaksian laki-laki dan perempuan 1:2.

Bab kelima merupakan penutup yang berisi tentang kesimpulan atas riset yang sudah dilakukan dan dilanjutkan dengan memberikan rekomendasi dan saran atas penelitian berikutnya.

BAB II

BUDAYA PATRIARKI DAN HISTORIS HUMANISTIS DALAM TATARAN KONSEPTUAL

Konseptual dalam konteks penelitian mengacu pada aspek-aspek teoretis dan pemikiran yang mendasari suatu penelitian, yaitu mencakup kerangka kerja, teori, konsep, hipotesis, dan gagasan yang membentuk dasar pemahaman peneliti tentang topik yang diteliti. Aspek konseptual sangat penting dalam sebuah penelitian karena berperan sebagai kerangka kerja yang membantu peneliti dalam memahami dan merencanakan sebuah penelitian. Konseptual membantu membangun dasar penelitian yang kuat. Melalui pemahaman konseptual, peneliti dapat mengidentifikasi dan memperjelas variabel-variabel yang relevan, menjelaskan hubungan antara variabel-variabel tersebut, serta merumuskan hipotesis atau pertanyaan penelitian yang diuji.

A. Tinjauan Umum Budaya Patriarki

1. Budaya Secara Esensial

Clifford Geertz mendefinisikan budaya sebagai sistem makna yang diinterpretasikan oleh tindakan manusia. Dalam pendekatan ini, budaya dipahami sebagai suatu cara untuk memberikan makna pada realitas sosial.¹ Budaya terbentuk dari serangkaian unsur yang saling terkait, yang mencakup sistem agama dan politik, tradisi, bahasa, seni, dan pengetahuan yang diperoleh dan diwariskan oleh anggota suatu kelompok atau masyarakat dari generasi ke generasi.² Berikut adalah beberapa aspek penting dalam hakikat kebudayaan:

¹ Marina Pakaja. "Relevance of Language, Thought and Culture: Systematic Literature Review." *Open Access Repository*, Vol. 10 No. 5 Tahun 2023, hal. 46-51.

² Eugene Istomin, et al., *Geospatial Aspects of Managing the Development of Complex Systems*, Switzerland: Springer Nature Switzerland, 2023, hal. 137.

Pertama, budaya sebagai konstruksi sosial.³ Budaya merupakan hasil konstruksi sosial yang terbentuk melalui interaksi antara individu-individu dalam masyarakat. Individu-individu dalam masyarakat berkontribusi dalam membentuk dan mempertahankan budaya melalui partisipasi mereka dalam aktivitas budaya yang beragam. Di sisi lain, budaya juga membentuk individu dengan memberikan panduan dan norma-norma yang mengatur perilaku mereka. Interaksi antara individu dan kelompok membentuk dan mempengaruhi budaya secara keseluruhan. Budaya dipelajari dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui proses sosial, seperti pengalaman langsung, observasi, imitasi, pendidikan dan sebagainya.

Kedua, budaya sebagai pandangan dunia (*worldview*).⁴ Budaya memberikan kerangka referensi yang membantu menginterpretasikan pengalaman dan memberikan makna terhadapnya. Ia mempengaruhi cara seseorang mempersepsikan dan memahami lingkungan, hubungan sosial, nilai-nilai, dan realitas yang ada. Misalnya, dalam budaya tertentu, tindakan tertentu dapat dianggap baik dan benar, sementara dalam budaya lain, tindakan yang sama dapat dianggap salah atau tidak pantas. Ini mencerminkan perbedaan dalam sistem nilai dan norma yang dianut oleh masyarakat tersebut.

Ketiga, budaya sebagai identitas.⁵ Budaya memiliki peran yang signifikan dalam membentuk identitas individu dan kelompok. Identitas budaya merujuk pada pemahaman individu tentang dirinya sebagai anggota suatu kelompok budaya tertentu. Internalisasi nilai-nilai budaya yang diperoleh melalui interaksi sosial membentuk bagian integral dari identitas seseorang. Pada tahap berikutnya budaya memberikan individu rasa keterikatan dan diferensiasi.⁶ Setiap budaya memiliki ciri khas dan identitas yang unik yang dapat mempengaruhi perilaku dan pilihan individu. Nilai-nilai dan norma-norma budaya yang diinternalisasi memainkan peran dalam membimbing pilihan hidup, preferensi, dan tindakan individu. Identitas budaya juga mempengaruhi hubungan sosial dan interaksi antarindividu.

³ Daniel Moulin-Stožek, *The Social Construction of Character*, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 49 No. 1 Tahun 2018, hal. 24-39.

⁴ Edwin Etieyibo, "Disabilities in an African Cultural Worldview," *Review of Disability Studies: An International Journal*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2022, hal. 1-20.

⁵ Alia Afiyati, "Cultural Identity and Symbolic Interactionism in Karma Brown's Novel 'Recipe for A Perfect Wife,'" *Getsempena English Education Journal*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2021, hal. 256-267.

⁶ Bo Yang, et al., "An Analysis of Hall's Theory of Cultural Identity and Its Application in Flipped Class," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 588 Tahun 2021, hal. 177-184.

Budaya membentuk cara seseorang berkomunikasi, membangun hubungan, dan menjalin koneksi dengan orang lain.⁷

Keempat, budaya sebagai sistem yang kompleks. Budaya dapat dipahami sebagai sistem yang kompleks yang terdiri dari berbagai unsur termasuk bahasa, simbol, nilai-nilai, norma-norma, tradisi, kepercayaan, pengetahuan, teknologi, seni, dan institusi.⁸ Unsur-unsur ini saling terkait dan membentuk bagian integral dari kebudayaan. Misalnya, bahasa sebagai unsur budaya membentuk komunikasi dan pemahaman, sementara simbol-simbol budaya membantu mengkomunikasikan makna dan nilai-nilai. Nilai-nilai budaya mempengaruhi norma-norma yang mengatur perilaku, dan tradisi budaya mempengaruhi praktik-praktik dan ritual dalam kehidupan sehari-hari.

Budaya menjadi semakin kompleks dalam konteks global yang terhubung secara luas. Kontak dan interaksi antara budaya-budaya yang berbeda menghasilkan proses seperti globalisasi budaya, di mana unsur-unsur budaya saling berpengaruh dan mengalami pengaruh dari budaya lain.⁹ Hal ini menciptakan kesempatan untuk pertukaran, integrasi, tetapi juga konflik budaya. Unsur-unsur ini saling mempengaruhi dan saling mendukung dalam membentuk kebudayaan secara keseluruhan. Pemahaman budaya sebagai sistem yang kompleks membantu seseorang untuk dapat menghargai kompleksitas dan dinamika budaya.

Kelima, budaya bersifat dinamis dan berubah.¹⁰ Kebudayaan tidak statis, tetapi terus berubah seiring waktu. Ia dapat beradaptasi dengan perubahan lingkungan sosial, ekonomi, politik, dan teknologi. Perubahan ini dapat terjadi melalui interaksi dengan budaya lain, inovasi, akulturasi, dan proses evolusi budaya. Menurut Wilfred April dalam bukunya "*Culture and Identity*" budaya sering kali berinteraksi dengan budaya lain melalui proses seperti migrasi, perdagangan, kolonisasi, atau pengaruh media dan teknologi.¹¹ Interaksi budaya ini menghasilkan pertukaran ide, praktik, dan nilai-nilai antara kelompok budaya yang berbeda, yang pada akhirnya dapat mempengaruhi dan mengubah budaya tersebut. Perubahan dalam masyarakat, termasuk perubahan sosial dan ekonomi, juga dapat

⁷ Marina Estrada-Cruz, et al., "The Influence of Culture on the Relationship Between the Entrepreneur's Social Identity and Decision-Making: Effectual and Causal Logic," *BRQ Business Research Quarterly*, Vol. 22 No. 4 Tahun 2019, p. 226-244.

⁸ Adelia Hanny Rachman, "Different Perspectives in Defining Culture," *Indonesian Journal of Social Sciences*, Vol. 13 No. 02 Tahun 2021, hal. 84-94.

⁹ Dwight E. Mayhand, "Globalization: Understanding the Impact of Cultural Differences in Global Organizations," *Open Journal of Leadership*, Vol. 9 No.1 Tahun 2020, hal. 34-52.

¹⁰ Trae Stewart and Nicole Webster, *Exploring Cultural Dynamics and Tensions Within Service-Learning*, Charlotte: Information Age Publishing Incorporated, 2011, hal. 5.

¹¹ Wilfred Isak April, *Culture and Identity*, London: IntechOpen, 2018, hal. 102.

mempengaruhi budaya. Misalnya, perubahan struktur keluarga, mobilitas sosial, atau perkembangan industri dapat mempengaruhi nilai-nilai, norma-norma, dan praktik-praktik dalam budaya. Budaya juga dipengaruhi oleh konteks historis dan politik di mana ia berkembang. Perubahan politik, perubahan kebijakan, peristiwa sejarah, atau konflik sosial dapat mempengaruhi dan membentuk budaya secara signifikan.

Pentingnya menyadari sifat dinamis budaya adalah untuk menghindari essentialisme atau pandangan bahwa budaya adalah entitas yang statis dan tak berubah. Pemahaman bahwa budaya adalah dinamis mendorong seseorang menghargai perubahan budaya, memahami variasi dalam budaya yang berbeda, dan mendorong dialog dan interaksi budaya yang saling menguntungkan.

2. Dialektika Al-Qur'an dan Budaya Patriarki

Dialektika berasal dari kata “*dialog*” yang merujuk pada komunikasi dua arah, merupakan suatu konsep dalam filsafat yang melibatkan pengembangan pemahaman melalui proses kontradiksi atau pertentangan.¹² Konsep dialektika sejatinya telah diperkenalkan sejak Yunani Kuno. Namun konsep ini kemudian disederhanakan oleh filosof Georg Wilhelm Friedrich Hegel, yang memformulasikannya dalam bentuk trilogi tesis, antitesis, dan sintesis.¹³ Menurut Hegel, tidak ada kebenaran yang bersifat absolut karena dialektika mengikuti hukum tertentu. Hukum ini menggarisbawahi bahwa semangat revolusioner, yang mencerminkan perubahan atau pertentangan antara suatu tesis dan antitesis, akan menghasilkan sintesis.¹⁴

Dalam pandangan Hegel, dialektika bukan hanya sekadar sebuah metode perdebatan atau dialog, tetapi juga suatu proses yang mencerminkan dinamika perubahan dalam pemikiran dan realitas. Dengan kata lain, melalui proses dialektika, kebenaran tidak hanya diungkapkan melalui konfrontasi, tetapi juga melalui penyatuan dan sintesis pemahaman yang lebih tinggi. Dengan demikian, dialektika menjadi suatu alat untuk memahami dan meresapi perjalanan dinamis dari konsep ke konsep dalam evolusi pemikiran dan realitas.

Sementara Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang diyakini sebagai wahyu ilahi yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW.¹⁵ Kitab ini

¹² Sean Sayers, “The Rational Kernel of Hegel’s Dialectic,” *International Critical Thought*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2022, hal. 327-336.

¹³ M. Ikbar Andi Endang, et al., “Dialectics of the Urgency of Reforming the Law of State Administrative Justice as a Synthesis,” *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2022, hal. 1-18.

¹⁴ Sean Sayers, “The Rational Kernel of Hegel’s Dialectic,” ..., 327-336.

¹⁵ Muhammad Mutawalli Al-Sya’rawi, *Mu’jizat al-Qur’ân*, Kairo: Al-Mukhtâr Al-Islâmy, 1978, hal. 6.

berfungsi sebagai panduan utama dalam kehidupan, menyajikan ajaran moral, etika, hukum, dan spiritualitas. Al-Qur'an mendorong umat Islam untuk merenungkan makna-makna yang terdapat dari ajarannya. Proses ini hampir sama dengan konsep dialektika, di mana pemahaman baru dapat muncul melalui sintesis dari elemen-elemen yang berlawanan. Meskipun istilah "*dialectics*" tidak secara eksplisit digunakan, namun prinsip-prinsip dialektika tetap teridentifikasi dalam pemikiran dan ajaran-ajaran Islam yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Sebagai teks suci dalam agama Islam, Al-Qur'an diturunkan dalam konteks budaya Arab pada abad ke-7 Masehi.¹⁶ Konteks budaya Arab pada waktu itu memainkan peran penting dalam pemahaman, pengucapan, dan interpretasi Al-Qur'an.¹⁷ Dialektika antara Al-Qur'an dan budaya merujuk pada hubungan dinamis antara teks suci Al-Qur'an dan budaya di mana ia diinterpretasikan dan diamalkan. Konsep ini mencerminkan interaksi kompleks antara prinsip-prinsip agama yang tertulis dalam Al-Qur'an dan pengaruh budaya, tradisi, dan konteks sosial yang mempengaruhi pemahaman dan implementasi Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.

Sementara budaya patriarki, dalam konteks ini para ahli memiliki berbagai pemahaman tentang budaya patriarki, tetapi pada umumnya, budaya patriarki mengacu pada sistem sosial yang memberikan dominasi dan kontrol kepada pria sebagai kelompok dominan. Gerda Lerner melihat patriarki sebagai sistem sosial yang menciptakan ketidaksetaraan gender melalui struktur kekuasaan dan norma-norma sosial yang memberikan keunggulan dan hak-hak istimewa kepada pria.¹⁸ Ia menyoroti bahwa patriarki adalah fenomena yang melekat dalam struktur sosial yang lebih luas. Nawal El-Saadawi juga berpendapat bahwa patriarki adalah sistem sosial dan politik yang memberikan kekuasaan dan dominasi kepada pria atas perempuan.¹⁹ Ia juga mengkritik patriarki karena melembagakan hierarki gender yang merugikan perempuan, menindas kebebasan dan otonomi mereka, serta menyebabkan ketidaksetaraan dalam segala aspek kehidupan. El-Sadawi percaya bahwa patriarki harus diubah dan digantikan dengan sistem sosial yang lebih adil dan setara antara pria dan wanita.

¹⁶ Muhammad Hatta, "Abdullah Saeed's Contextual Restructures of The Qur'an," *International Journal of Islamic Thought and Humanities*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, hal. 47-55.

¹⁷ Muhammad Yusuf Kasim and Hasyim Haddade, "Understanding Text and Context for Productive Reading: An Analysis of Abu Zaid's Hermeneutics of the Qur'an," *ADDIN*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2021, hal. 153-196.

¹⁸ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York: Oxford University Press, 1986, hal. 161.

¹⁹ Saira Akhter, et al., "Exploitation of Women in Arab Patriarchal Society in Saadawi's God Dies by the Nile: A Marxist Feminist Analysis," *Annals of Human and Social Sciences*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2023, hal. 93-103.

Berikut adalah beberapa aspek penting tentang dalam konteks dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki:

Pertama, bahasa Arab.²⁰ Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, yang merupakan bahasa utama dalam budaya Arab pada saat itu. Bahasa Arab memiliki kekayaan dan kompleksitas yang unik, dengan nuansa, ungkapan, dan struktur yang mencerminkan konteks budaya kala itu. Menurut Helene Cixous bahasa memegang peran penting yang mencerminkan signifikansi mendalam dalam penyelidikan dan penyampaian tema-tema yang esensial, seperti perjuangan, kekerasan, kebebasan, dan kekuatan kata-kata. Ia menitikberatkan pada dimensi estetis bahasa, membandingkannya dengan seni lukis dan mengekspresikan pandangannya bahwa bahasa memiliki potensi puitis yang mampu mengubah paradigma pembaca. Selanjutnya, bahasa juga digambarkan sebagai alat untuk menghasilkan reaksi emosional yang tragis terhadap kejahatan. Cixous juga menjelaskan bahwa bahasa merupakan entitas yang hidup dan bermakna. Hal ini menekankan peran penting bahasa dalam mengkomunikasikan pesan-pesan yang mendasar dalam narasi. Terlebih lagi, buku ini menjelajahi hubungan yang kompleks antara bahasa dan tulisan. Cixous menggambarkan menulis sebagai proses yang memerlukan upaya untuk menangkap dan mengungkapkan misteri perjalanan, dengan menyoroti bahwa teks memerlukan kertas sebagai medium dan interaksi antara tangan dan kertas untuk melahirkan kalimat-kalimat yang bermakna. Proses menulis digambarkan sebagai bentuk penerjemahan, yaitu menerjemahkan emosi ke dalam kata-kata dan melahirkan identitas sang penulis.²¹

Dengan demikian, bahasa dan komunikasi memainkan peran penting dalam membentuk budaya patriarki.²² Misalnya, penggunaan bahasa yang seksis atau stereotipikal dalam menyebutkan pria dan perempuan, serta perbedaan dalam cara komunikasi antara pria dan perempuan, dapat mencerminkan dan memperkuat hierarki gender. Bahasa memiliki kemampuan untuk merepresentasikan dan membedakan jenis kelamin. Penggunaan kata ganti (*pronoun*), kata benda gender, dan kata kerja yang dikaitkan dengan jenis kelamin tertentu dapat mempengaruhi cara pandang terhadap perempuan dan laki-laki. Misalnya, penggunaan kata ganti “*dia*” secara *default* merujuk pada laki-laki, sedangkan kata ganti “*dia*” untuk perempuan sering kali perlu ditekankan atau diberi tanda khusus. Hal ini

²⁰ Halimatus Sa'diyah, “The Beauty of Al-Qur'an Language Style Surah Al-Mukminun The Perspective of Fadlil Shalih As-Samirro'i,” *Dzil Majaz: Journal of Arabic Literature*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 53-68.

²¹ Helene Cixous. *Stigmata: escaping texts*, London: Routledge, 1998, hal. 11-13.

²² Muassomah, et al., “Gender Inequality in Arabic Textbook: Misrepresentation of Women in Culture and Society,” *International Journal of Society, Culture & Language*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2023, hal. 272-288.

mencerminkan bagaimana bahasa menciptakan bias gender dan memperkuat stereotipe gender.

Kedua, nilai-nilai dan norma.²³ Al-Qur'an sering kali menggunakan istilah, metafora, dan referensi yang relevan dengan budaya Arab pada masanya. Nilai-nilai dan norma budaya, seperti kehormatan keluarga, adat istiadat, dan nilai-nilai kesopanan, dapat ditemukan dalam teks Al-Qur'an dan mempengaruhi pemahaman dan implementasi ajaran-ajarannya. Karena itu, norma dan nilai dalam masyarakat memainkan peran penting dalam membentuk budaya patriarki.²⁴ Norma-norma yang mengutamakan peran gender yang kaku dan stereotipikal, serta nilai-nilai yang menganggap pria sebagai superior dan perempuan sebagai inferior, dapat menguatkan budaya patriarki. Norma ini mendorong pria untuk mengambil peran publik dan memiliki kekuasaan politik dan ekonomi yang lebih besar, sementara perempuan diharapkan mengambil peran domestik dan merawat keluarga. Budaya patriarki juga sering kali menempatkan perempuan dalam peran penjaga kesucian dan kepatuhan. Sementara dalam aspek nilai, budaya patriarki sering kali memberikan nilai yang lebih besar pada kekuatan fisik dan kompetisi, yang lebih sering dihubungkan dengan karakteristik pria.²⁵ Nilai-nilai ini dapat menguatkan dominasi pria dalam berbagai aspek kehidupan.

Ketiga, tradisi dan praktik keagamaan Arab.²⁶ Agama sering kali menjadi sumber nilai-nilai, norma, dan praktik dalam budaya. Ajaran agama dapat mempengaruhi cara berpikir, perilaku, dan tata nilai masyarakat.²⁷ Agama memberikan kerangka moral dan etika yang membentuk budaya dalam hal kehidupan sehari-hari, hubungan sosial, keadilan, dan lain sebagainya. Selain itu, agama juga dapat menjadi dasar bagi praktik-praktik budaya tertentu, termasuk dalam hal peran gender, struktur sosial, dan sistem kekuasaan. Beberapa praktik keagamaan Arab pra-Islam, seperti ibadah haji dan praktik-praktik jahiliah lainnya, juga tercermin dalam Al-Qur'an. Al-

²³ Mohamed El-Shibiny, *The Threat of Globalization to Arab Islamic Culture: The Dynamics of World Peace*, Pennsylvania: Dorrance Publishing, 2005, hal. 9.

²⁴ Medani P. Bhandari, "Women and Society A Major Field of Studies to Understand the Discrimination, *SocioEconomic Challenges*," Vol. 7 No. 2 Tahun 2023, hal. 78-93.

²⁵ Latifah Dwi Ariyani and Farid Khamidan, "Marginalization of Female Character under Patriarchal System in Craig Brewer's *Coming 2 America* (2021)," *Metaphor*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2022, hal. 1-22.

²⁶ Tounssi Mounadil, "Problems in Translating Culturally Specific References in the Holy Quran Surat "Nissaa" as a Case Study," *AWEJ for Translation & Literary Studies*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023, hal. 197-207.

²⁷ Gil Avnimelech and Yaron Zelekha, "Religion and The Gender Gap in Entrepreneurship," *International Entrepreneurship and Management Journal*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2023, hal. 629-665.

Qur'an sering kali mengevaluasi dan menyesuaikan praktik-praktik tersebut untuk mengarahkan manusia ke jalan yang benar.

Keempat, sistem sosial dan politik.²⁸ Ketidakseimbangan sistem kekuasaan antara pria dan perempuan, dimana pria mendominasi posisi kepemimpinan dan kontrol sumber daya, menciptakan struktur sosial yang mendukung dan memperpetuasi patriarki. Sistem kekuasaan yang didominasi oleh pria memengaruhi pembentukan norma dan nilai yang memperkuat budaya patriarki. Konteks sosial dan politik Arab pada masa tersebut juga dapat mempengaruhi pemahaman Al-Qur'an. Tantangan dan situasi sosial-politik saat itu dapat tercermin dalam ayat-ayat Al-Qur'an, baik dalam konteks perang, kehidupan masyarakat, atau persoalan sosial yang relevan dengan masyarakat Arab pada masa itu.

Dengan demikian, dalam dialektika antara Al-Qur'an dan budaya, terdapat interaksi timbal balik di mana budaya mempengaruhi lahirnya teks Al-Qur'an, sementara Al-Qur'an juga dapat mempengaruhi dan mengubah budaya. Dalam proses interpretasi Al-Qur'an, budaya memiliki peran penting dalam membentuk pemahaman dan praktik agama. Budaya dapat memengaruhi cara seseorang membaca, mengartikan, dan menerapkan ayat-ayat Al-Qur'an. Nilai-nilai, norma, dan praktik budaya yang ada dalam masyarakat dapat membentuk interpretasi yang berbeda terhadap teks suci tersebut. Pada dimensi yang lain, Al-Qur'an juga dapat mempengaruhi budaya dengan menyajikan prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam yang berbeda dari budaya tertentu. Al-Qur'an dapat mengubah atau mengkritik aspek-aspek budaya yang bertentangan dengan ajaran Islam, serta mempengaruhi sikap dan perilaku individu dan masyarakat. Pemahaman yang seimbang dan berwawasan luas diperlukan untuk memahami bagaimana pengaruh budaya dapat mempengaruhi pemahaman agama dan bagaimana Al-Qur'an dapat memberikan landasan dan kritik terhadap praktik budaya tertentu.

Lebih jauh, setiap individu atau kelompok sering kali membawa latar belakang budaya mereka sendiri ke dalam interpretasi Al-Qur'an. Budaya mereka, termasuk bahasa, norma, nilai-nilai, dan konteks sejarah, yang dapat mempengaruhi cara mereka memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.²⁹ Namun, penting untuk membedakan antara budaya sebagai latar belakang dan konteks interpretasi dengan esensi dan substansi Al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an tetap menjadi wahyu ilahi yang dianggap oleh umat Islam sebagai sumber otoritatif hukum dan pedoman dalam kehidupan. Interpretasi

²⁸ Shahzadi Pakeeza and Mariam Bushra, "The idea of Context and Contextual Qur'anic Interpretation," *Al-Qantara*, Vol. 8 No. 4 Tahun 2022, hal. 222–235.

²⁹ Muhammad Syafi'i As'ad & M. Sultan Latif Rahmatullah, "Contextual Interpretation: Correlation of KH Bisri Mustafa's Interpretation and Abdullah Saeed's Contextual Approach to Q.S. Yusuf: 55," *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah*, Vo. 4 No. 2 Tahun 2022, hal. 193-217.

yang benar harus memperhatikan prinsip-prinsip Islam yang mendasar dan tujuan Al-Qur'an secara keseluruhan.

B. Diskursus Seputar Gender

1. Definisi Gender

Menurut Judith Butler, gender adalah konstruksi sosial yang terus-menerus diperankan dan dipertahankan melalui tindakan sehari-hari. Gender bukanlah sesuatu yang melekat pada individu berdasarkan seks biologis, tetapi merupakan performativitas yang dihasilkan dalam interaksi sosial.³⁰ Simone de Beauvoir mengartikan gender sebagai konstruksi sosial yang dibuat oleh masyarakat. Menurutnya, perempuan tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi menjadi perempuan melalui sosialisasi dan norma-norma gender yang diberlakukan dalam masyarakat.³¹ Adapun menurut Judith Lorber, gender adalah hasil dari sosialisasi dan proses pembentukan sosial yang mengarahkan individu ke dalam peran-peran gender yang dianggap sesuai dengan jenis kelamin mereka.³²

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa gender adalah konsep sosial yang merujuk pada peran, perilaku, identitas, dan ekspektasi yang diberikan kepada individu berdasarkan perbedaan seksual mereka. Gender tidak hanya berkaitan dengan perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga melibatkan konstruksi sosial yang diperankan dan dipertahankan dalam masyarakat. Gender mencakup aspek-aspek seperti peran gender yang diberikan kepada laki-laki dan perempuan, stereotip gender yang berkembang dalam masyarakat, norma-norma yang mengatur perilaku dan ekspektasi gender, serta identitas gender yang dipahami dan diinternalisasi oleh individu.

Pemahaman tentang gender telah berkembang dari pandangan yang sederhana yang mengaitkan gender dengan perbedaan seks biologis menjadi pemahaman yang lebih kompleks dan sosial. Berikut adalah beberapa aspek penting dalam pemahaman tentang gender: 1). Konstruksi sosial. Gender dipahami sebagai konstruksi sosial yang dibentuk oleh norma-norma, nilai-nilai, dan praktik-praktik dalam masyarakat. Gender bukanlah sesuatu yang melekat pada individu secara alami, tetapi sesuatu yang dipelajari,

³⁰ Hassan Bin Zubair, "Socio-Cultural and Religious Taboos Trapped the South Asian Women: Analysing Female Struggle Against Male Chauvinist Society in Gita Mehta's Raj," *International Journal of Linguistics and Culture*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2023, hal. 19-35.

³¹ Syeda Rija Rizvi and Ismail Abbasi, "Textual Analysis of Danai Guriras play "Eclipsed" from the lens of Simone de Beauvoir's Existentialist Feminist Theory," *Journal of Academic Research for Humanities*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2023, hal. 37-46.

³² Sadaf Afreen, et al., "Structuring Gender: A Study of Unidentified Self of Jack in The Confessions of the Fox by Rosenberg," *Central European Management Journal*, Vol. 31 No. 1 Tahun 2023, hal. 750-759.

diinternalisasi, dan diperankan melalui interaksi sosial. 2). Peran gender. Peran gender mengacu pada ekspektasi sosial yang diberikan kepada laki-laki dan perempuan berdasarkan konstruksi gender dalam masyarakat. Peran-peran gender mencakup aktivitas, pekerjaan, peran dalam keluarga, dan perilaku yang dianggap sesuai dengan gender tertentu.³³ 3). Stereotip Gender. Stereotip gender adalah gambaran umum atau keyakinan yang berlaku dalam masyarakat tentang bagaimana laki-laki dan perempuan seharusnya berperilaku, berpenampilan, dan berfungsi. Stereotip gender dapat mempengaruhi ekspektasi dan perlakuan terhadap individu berdasarkan jenis kelamin mereka.³⁴

2. Gender Perspektif *Outsider*

Outsider merujuk pada seseorang yang berada di luar kelompok atau komunitas tertentu. Sebagai *outsider*, seseorang bisa jadi tidak memiliki ikatan emosional, pengetahuan, atau pengalaman yang sama dengan seseorang yang berada dalam kelompok tersebut, yang disebut dengan *insider*. *Outsider* disini disematkan kepada para feminis di luar Islam atau mereka para cendekiawan yang mengkaji tentang Islam dan Timur Tengah.

Periodisasi pemikiran gender di Barat dapat dilihat sebagai berikut:

a. Abad Pencerahan (*Enlightenment*)

Salah satu tokoh terkemuka dalam pemikiran gender pada abad ke-17 adalah Mary Astell. Ia merupakan seorang penulis dan filosof Inggris yang aktif pada abad ke-17 dan ke-18. Dia menulis karya-karya yang membahas peran dan hak perempuan dalam masyarakat. Salah satu karyanya yang terkenal adalah "*A Serious Proposal to the Ladies*" (1694).³⁵ Buku ini merupakan salah satu karya paling terkenal Astell dan memiliki pengaruh besar dalam pemikiran feminis pada masa itu. Astell menyoroti pentingnya pendidikan bagi perempuan (*education for women*) dan menyuarakan perlunya pendidikan yang setara dengan yang diberikan kepada laki-laki.³⁶ Astell juga menyoroti ketidakadilan dalam pernikahan pada masa itu.³⁷ Ia

³³ Edmore Mutekwe and Joyce Zikhali, "Ambitious but Constrained: An Exploration of the Plight of the Zimbabwean Girl Child Towards Gender Sensitivity as A 21st Century Pedagogical Imperative for Education," *Somerville: African Journal of Gender and Women Studies*, Vol 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 1-14.

³⁴ Li Shao, "Racial and Gender Stereotypes in Immigration Attitudes: Evidence from China," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol 49 No. 9 Tahun 2023, hal. 2391-2415.

³⁵ Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, London: Source Book Press, 2010.

³⁶ Deborah J. Brown and Jacqueline Broad, "Petticoat Power? Mary Astell's Appropriation of Heroic Virtue for Women." *Journal of the American Philosophical Association*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2023, hal. 214-233.

³⁷ Laura Valentina Coral Gomez, "Reason as a Gift from God: Radical Unitarians, Feminism and Mary Leman Grimstone," *International Journal on Diversity and Inclusion*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2022, hal. 53-72.

mengkritik praktik pernikahan yang memberikan kekuasaan dan kendali penuh kepada suami, sementara perempuan sering kali menjadi objek yang tergantung pada kehendak suami. Astell mengajukan gagasan bahwa perempuan harus memiliki hak untuk memilih pasangan hidup mereka dengan bijaksana dan tidak hanya menjadi objek dalam institusi pernikahan.

Dalam karyanya tersebut, Astell menggunakan beberapa teori. Salah satunya adalah teori kontrak sosial. Astell terinspirasi oleh teori kontrak sosial yang dikemukakan oleh filsuf abad ke-17, Thomas Hobbes dan John Locke.³⁸ Astell mengadopsi gagasan bahwa masyarakat dan institusi seperti pernikahan didasarkan pada kesepakatan antara individu-individu yang terlibat. Dalam konteks pernikahan, Astell berpendapat bahwa perempuan harus memiliki hak untuk memilih pasangan hidup mereka dengan bijaksana dan setuju dengan kontrak yang adil. Astell juga menganut pemikiran rasional dalam karyanya. Ia menekankan pentingnya pendidikan bagi perempuan agar mereka dapat mengembangkan potensi intelektual mereka. Astell berpendapat bahwa perempuan memiliki kemampuan berpikir dan memahami seperti laki-laki, dan oleh karena itu, mereka harus diberi kesempatan untuk mendapatkan pendidikan yang setara.

Selanjutnya adalah Mary Wollstonecraft. Ia adalah seorang penulis, filosof, dan feminis Inggris yang dikenal karena karyanya yang berpengaruh, *“A Vindication of the Rights of Woman”* (1792).³⁹ Dalam karyanya tersebut, Wollstonecraft menegaskan bahwa perempuan tidak boleh berada di bawah laki-laki dalam hierarki sosial.⁴⁰ Ia menyuarakan pentingnya kesetaraan gender dan menentang segala bentuk penindasan terhadap perempuan. Wollstonecraft melihat struktur sosial yang menempatkan perempuan di bawah laki-laki sebagai bentuk penindasan tertinggi terhadap perempuan. Ia percaya bahwa ketidaksetaraan gender adalah akar dari banyak masalah dan ketidakadilan dalam masyarakat.⁴¹ Oleh karena itu, Wollstonecraft menyerukan revolusi mental bagi perempuan, di mana mereka harus mengubah cara pandang mereka tentang peran dan posisi dirinya dalam masyarakat.

³⁸ Signy Gutnick Allen, et al., “Social Contract Theory and Its Critics,” in Majeet Ramgotra & Simon Choat (ed) *Rethinking Political Thinkers*, United Kingdom: Oxford University Press, 2033, hal. 75.

³⁹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, Augsburg: Jazzybee Verlag, 2017.

⁴⁰ Yahdiani Hanani and Radea Yuli A. Hambali, “Fashion Style Milenial Perspektif Feminisme Mary Wollstonecraft,” *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19 Tahun 2023, hal. 795-807.

⁴¹ Nkama Uchenna Nympha and Aja Ngozi. “Wollstonecraft on Patriarchy, the Myth of African Matriarchy and Emancipation of African Women through the SDGs.” *Formosa Journal of Multidisciplinary Research*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2023, hal. 1137-1152.

Salah satunya ia menekankan pentingnya pendidikan yang setara bagi perempuan, sehingga mereka dapat mengembangkan potensi mereka dan menjadi individu yang berdaya dalam masyarakat.⁴² Wollstonecraft percaya pada kesetaraan inheren antara laki-laki dan perempuan. Dia menolak pandangan bahwa perempuan secara alami lebih lemah atau inferior dibandingkan laki-laki. Menurutnya, perbedaan dalam kekuatan fisik tidak dapat digunakan untuk membenarkan ketidakadilan sosial dan politik yang dialami oleh perempuan. Karyanya menjadi landasan penting dalam gerakan feminis dan mempengaruhi perubahan sosial yang signifikan dalam perjuangan untuk kesetaraan gender.

Selain Wollstonecraft, Jean-Jacques Rousseau juga merupakan tokoh yang cukup berpengaruh pada abad ke-18. Dia adalah seorang filsuf Prancis yang memiliki pengaruh yang signifikan pada pemikiran gender pada abad ke-18. Dalam karyanya "*Emile*" (1762), Rousseau membahas peran gender dan pendidikan anak. Namun, pandangan Rousseau cenderung patriarkis, sehingga tidak heran jika pemikirannya sering menimbulkan kontroversi dalam studi gender.⁴³ Misalnya, peran perempuan dalam rumah tangga, Rousseau menggambarkan perempuan sebagai ibu yang bertanggung jawab atas pendidikan anak-anak dan menjaga keharmonisan dalam rumah tangga. Baginya, perempuan seharusnya lebih fokus pada peran domestik daripada berpartisipasi dalam urusan publik. Kemudian pendidikan dan perbedaan gender, Rousseau berpendapat bahwa pendidikan harus disesuaikan dengan perbedaan alamiah antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya, laki-laki harus diberikan pendidikan yang lebih formal dan terarah, sementara perempuan lebih cocok untuk pendidikan yang lebih praktis dan fokus pada peran rumah tangga.

Rousseau mengungkapkan bahwa perempuan secara umum lebih lemah dalam aspek fisik dan emosional dibandingkan dengan laki-laki.⁴⁴ Menurutnya perempuan memiliki peran yang berbeda dalam masyarakat, terutama sebagai ibu dan pengasuh anak-anak. Perempuan sejatinya sebagai pendamping yang setia dan pengasuh yang penuh kasih, yang bertanggung jawab untuk membentuk karakter anak-anak.⁴⁵ Dengan demikian, Rousseau menganggap bahwa kebahagiaan sejati bagi perempuan terletak pada

⁴² Anasuya Adhikari and Birbal Saha, "The Three Epochs of Education: Outlining Mary Wollstonecraft, Maria Montessori and Nel Noddings," *International Journal of Research and Review*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2023, hal. 698-703.

⁴³ Narimanova Jamola Yuldashbayevna, "Feminism and Its Basic Categories in Learning Women's Issues." *Horizon: Journal of Humanity and Artificial Intelligence*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2023, hal. 136-141.

⁴⁴ Maria Tausiet Carles, "Solitude and Sensibility: Female Identities in the Spanish Enlightenment," *Dieciocho*, Vol. 45 No. 1 Tahun 2022, hal. 53-74.

⁴⁵ Sandrine Berges. "Domesticity and Political Participation: At Home with the Jacobin Women," *Political Research Quarterly*, Vol. 76 No. 1 Tahun 2023, hal. 213-223.

pemenuhan peran gender mereka sebagai ibu dan istri. Ia menekankan pentingnya perempuan menyesuaikan diri dengan peran-peran tradisional ini untuk mencapai kebahagiaan. Karena itu, pemikirannya tentang gender tersebut dikritik karena membatasi kebebasan dan otonomi perempuan, serta memperkuat struktur patriarki yang membatasi peran perempuan dalam masyarakat. Pemikiran-pemikirannya tentang gender cenderung mencerminkan pandangan sosial dan budaya pada zamannya yang memposisikan perempuan dalam peran tradisional.

b. Abad ke-19: Gerakan Feminis Pertama

Gerakan feminis pertama pada abad ke-19 melibatkan sejumlah tokoh penting yang memperjuangkan hak-hak perempuan dan kesetaraan gender. Beberapa tokoh dan pemikiran yang muncul pada periode ini antara lain:

Pertama, Elizabeth Cady Stanton. Stanton adalah salah satu pemimpin gerakan feminis di Amerika Serikat pada abad ke-19.⁴⁶ Ia bersama-sama dengan Lucretia Mott menjadi penyelenggara Konvensi Seneca Falls pada tahun 1848, dimana mereka mengeluarkan “*Declaration of Sentiments*” yang menuntut kesetaraan gender.⁴⁷ Stanton juga berperan penting dalam penulisan “*The Woman’s Bible*” yang mengkritik penafsiran patriarkal terhadap kitab suci.⁴⁸ Salah satu perjuangan utama Stanton adalah hak pilih perempuan. Ia adalah salah satu tokoh utama dalam gerakan hak suara perempuan di Amerika Serikat pada abad ke-19.⁴⁹ Stanton bersama dengan Susan B. Anthony dan aktivis lainnya, berjuang untuk mendapatkan hak suara bagi perempuan sebagai bagian dari gerakan kesetaraan gender. Stanton berpendapat bahwa perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki untuk berpartisipasi dalam proses politik dan pengambilan keputusan. Ia mengkritik ketidakadilan yang dihadapi saat itu, bahwa perempuan dilarang memberikan suara dalam pemilihan umum, sementara laki-laki memiliki hak untuk memilih pemimpin dan mempengaruhi kebijakan publik. Stanton berargumen bahwa hak pilih adalah hak asasi perempuan yang harus diakui dan dilindungi.

⁴⁶ Megan Threlkeld. “International Arbitration and the Roots of Women’s Foreign Policy Activism.” *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, Vol. 22 No. 3 Tahun 2023, hal. 278-295.

⁴⁷ Tina M. Ellsworth and Karen Burgard, “Widening the Lens: Towards A More Inclusive Suffrage Story.” *Social Studies Research and Practice*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2023, hal. 65-79.

⁴⁸ Bema Rita D. Diesto, “Mary Magdalene: A Woman and Disciple,” *Journal of Namibian Studies: History Politics Culture*, Vol. 34 No. 2 Tahun 2023, hal. 1234-1249.

⁴⁹ Jessica Enoch and Cheryl Glenn. “Centennial Reflections on Suffrage Scholarship: Feminist Intersectional Assessments.” *Journal for the History of Rhetoric*, Vol. 26 No. 1 Tahun 2023, hal. 78-100.

Stanton juga memperjuangkan hak perempuan atas kepemilikan aset dalam kehidupan keluarga.⁵⁰ Ia mengkritik sistem hukum yang memberikan kekuasaan dan kontrol atas harta benda kepada pria dalam pernikahan, sehingga mengurangi kemandirian dan otonomi perempuan. Ia memperjuangkan perlakuan yang adil dan kesetaraan hak dalam hal kepemilikan dan pengaturan harta benda. Stanton menolak pandangan stereotip tentang perempuan sebagai makhluk yang lemah, tak berdaya, atau inferior. Ia berpendapat bahwa perempuan memiliki kapasitas intelektual, kemampuan berpikir, dan kekuatan yang sama dengan laki-laki. Ia memperjuangkan perlakuan yang adil dan pengakuan atas kontribusi perempuan dalam berbagai bidang.

Kedua, Susan B. Anthony (1820-1906). Anthony juga merupakan seorang aktivis sosial dan mitra kerja Stanton dalam gerakan hak suara perempuan. Ia adalah salah satu tokoh terkemuka dalam gerakan feminis dan berperan penting dalam memperjuangkan hak suara perempuan di Amerika Serikat.⁵¹ Anthony menentang stereotip gender yang mengikat perempuan dalam peran-peran tradisional yang terbatas. Tidak jauh berbeda dengan pendahulunya, Ia menolak pandangan bahwa perempuan hanya terbatas pada peran domestik dan mengadvokasi kesempatan yang sama bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik dan memilih jalur karir yang mereka inginkan.

Ia berpendapat bahwa perempuan memiliki kapasitas dan potensi yang sama dengan laki-laki, termasuk dalam bidang politik, ekonomi, dan pendidikan.⁵² Anthony menganjurkan perempuan untuk bebas memilih jalan hidupnya sendiri, termasuk memilih karier di luar ranah domestik jika itu adalah keinginan mereka. Dengan kata lain, Susan B. Anthony menolak ide “*domestikasi perempuan*” yang mempersempit peran perempuan hanya pada tugas domestik dan mengabaikan potensi dan aspirasi mereka di luar itu. Ia berjuang untuk memberikan perempuan pilihan yang lebih luas dan kesempatan yang setara dengan laki-laki dalam berbagai aspek kehidupan.

Ketiga, John Stuart Mill. Ia adalah seorang filsuf yang memberikan kontribusi penting terhadap pemikiran feminis pada abad ke-19. Mill dapat dianggap sebagai salah satu laki-laki pertama yang secara terang-terangan mendukung kesetaraan gender. Buku “*The Subjection of Women*” yang

⁵⁰ Andrew Wender Cohen and Carol Faulkner. “Enforcing Gender at the Polls: Transing Voters and Women’s Suffrage before the American Civil War,” *Journal of Social History*, Vol. 56 No. 2 Tahun 2022, hal. 386-410.

⁵¹ Michael Tom Miner, “Feminist Recollection: A Research Essay on the Significance of Ida Husted Harper’s Involvement in the Woman Suffrage Movement,” *Indiana Magazine of History*, Vol. 118 No. 3 Tahun 2022, hal. 202-221.

⁵² Medani P. Bhandari, “Women and Society A Major Field of Studies to Understand the Discrimination,” ..., hal. 78-93.

ditulis pada tahun 1869, merupakan salah satu karya awal yang mencerminkan dukungan laki-laki terhadap hak-hak perempuan dan isu kesetaraan gender. Dalam karyanya tersebut ia menekankan perlunya menghapuskan sistem hukum dan sosial yang menghambat kebebasan dan otonomi perempuan.⁵³

Maka salah satu konsep yang ditawarkan adalah “*utilitarianisme*,” pandangan etika yang menyatakan bahwa tindakan yang benar atau salah dinilai berdasarkan konsekuensi yang menghasilkan kebahagiaan atau kesengsaraan bagi individu atau masyarakat secara keseluruhan.⁵⁴ Mill mengembangkan utilitarianisme dengan menekankan pentingnya kebebasan individu dan peningkatan kesejahteraan sosial. Baginya, kebebasan individu adalah kunci untuk mencapai kebahagiaan. Dalam konteks kesetaraan gender, Mill menghubungkan pandangannya tentang utilitarianisme dengan argumen bahwa penindasan dan ketidaksetaraan gender menyebabkan kesengsaraan dan menghambat kemajuan kaum perempuan secara keseluruhan. Ia berpendapat bahwa kesetaraan gender adalah prinsip utilitarian yang penting untuk mencapai kebahagiaan dan perkembangan sosial yang lebih besar.⁵⁵ Dengan menggabungkan pandangan utilitarianisme dan dukungannya terhadap kesetaraan gender, Mill memberikan argumen moral yang kuat untuk mengatasi subordinasi gender dan memperjuangkan hak-hak perempuan. Pendekatan ini membantu memperluas pemahaman tentang kesetaraan gender dan memberikan landasan etis yang kokoh bagi gerakan feminis.

c. Abad ke-20: Feminisme Gelombang Kedua

Feminisme gelombang kedua adalah gerakan feminis yang muncul pada abad ke-20, terutama pada tahun 1960-an dan 1970-an.⁵⁶ Gerakan ini fokus pada isu-isu seperti kesetaraan politik, sosial, dan ekonomi, hak reproduksi, kekerasan terhadap perempuan, dan peran gender dalam masyarakat. Berikut adalah beberapa tokoh penting dalam gerakan feminisme gelombang kedua:

Pertama, Simone de Beauvoir (1908-1986). Beauvoir adalah salah satu tokoh utama dalam gerakan feminis dan penulis buku terkenal berjudul “*The*

⁵³ Aurelie Knufer, “Gender and Race in John Stuart Mill’s the Subjection of Women,” *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 44 No. 1 Tahun 2023, hal. 53-79.

⁵⁴ Christopher Woodard, “Mill, Socialism, and Utilitarianism: on Helen Mccabe’s John Stuart Mill, Socialist,” *History of European Ideas*, Vol. 49 No. 1 Tahun 2023, hal. 185-187.

⁵⁵ Wenxin Xu, “An Analysis of John Stuart Mili’s Feminist Theory and Its Relevance Today,” in *2023 2nd International Conference on Social Sciences and Humanities and Arts (SSHA 2023)*, Atlantis Press, 2023, hal. 1370-1373.

⁵⁶ Linda M. Ambrose, et al., “Forum Introduction: Challenging Orthodoxies: Religion, Secularism and Feminism Among English-Canadian Women, 1960s–1980s,” *Gender & History*, Vol. 34 No. 2 Tahun 2022, hal. 317-324.

Second Sex” (1949).⁵⁷ Simone de Beauvoir adalah seorang filosof dan penulis yang memberikan kontribusi penting dalam bidang eksistensialisme dan feminisme.⁵⁸ Bagi Beauvoir, manusia tidaklah ditentukan secara statis atau terdefiniskan secara inheren, tetapi melalui kegiatan dan aktivitasnya. Ia menekankan bahwa manusia adalah makhluk yang terlibat dalam dunia material dan memiliki kebebasan untuk bertindak dalam dunia ini. Beauvoir menekankan pentingnya fakta dan realitas dalam memahami kondisi manusia. Ia menolak pandangan yang mengabaikan aspek material dan objektif dalam menganalisis kehidupan manusia. Baginya, pemahaman manusia harus didasarkan pada pengamatan dan analisis yang akurat terhadap realitas yang ada.

Dengan pendekatan materialisnya, Beauvoir mengarahkan perhatian pada realitas material dan pentingnya memperjuangkan perubahan yang nyata dalam masyarakat.⁵⁹ Pandangannya yang mengacu pada fakta dan realitas membantu menghindari idealisasi atau romantisasi, dan mendorong tindakan konkret dalam perjuangan untuk kesetaraan gender. Ini melibatkan pengakuan akan realitas material dan pengalaman nyata perempuan, serta upaya untuk mengubah struktur dan norma yang membatasi kebebasan dan kesetaraan perempuan.

Berkaitan dengan mitos, ia berpendapat bahwa mitos adalah objektivitas palsu yang menciptakan pandangan yang tidak akurat tentang realitas transenden atau yang melebihi pengalaman manusia.⁶⁰ Dalam konteks nilai-nilai yang dikaitkan dengan wanita, Beauvoir menekankan bahwa beberapa atribut seperti kecantikan dan kelembutan sering kali dianggap sebagai keunggulan wanita. Namun, menurut Beauvoir, mitos ini sebenarnya digunakan sebagai perangkap bagi wanita, membatasi kebebasan mereka untuk berekspresi secara bebas. Mitos ini lahir dari spontanitas laki-laki dalam menjelaskan dan mengartikan kehadiran wanita dalam dunia. Mitos sering kali dilegalkan dan dianggap sebagai bentuk pseudo-objektivitas atau disebut dengan ilusi.

Beauvoir menyatakan bahwa mitos-mitos tersebut dapat menciptakan stereotip dan ekspektasi yang tidak akurat tentang perempuan, memperkuat

⁵⁷ Syeda Rija Rizvi and Ismail Abbasi, “Textual Analysis of Danai Guriras play” Eclipsed” from the lens of Simone de Beauvoir’s Existentialist Feminist Theory,” ..., hal. 37-46.

⁵⁸ Iryna Soroka, “Gerontophobia “in the Coming of Age” by Simone De Beauvoir: An interdisciplinary study,” *International Journal of Arts, Humanities & Social Science*, Vol. 4 No. 4 Tahun 2023, hal. 63-72.

⁵⁹ Fedaa Qassim and Rasha Abdulmunem Aziz, “The Female Economic Independence in Mother Courage and Her Children,” *Journal of the College of Languages (JCL)*, Vol. 48 Tahun 2023, hal. 42-69.

⁶⁰ Uttara Bisht, “Deconstructing Motherhood: From Myth to Self-realization,” *Contemporary Literary Review India*, Vol. 9 No. 4 Tahun 2022, hal. 115-130.

dominasi laki-laki dan membatasi kebebasan perempuan untuk mengekspresikan diri mereka dengan cara yang autentik.⁶¹ Beauvoir menekankan perlunya melawan mitos ini dan menciptakan ruang bagi perempuan untuk membebaskan diri dari perangkap nilai-nilai yang tidak akurat. Ia mendorong perempuan untuk mengekspresikan diri mereka dengan cara yang sesuai dengan identitas dan keinginan mereka sendiri, tanpa terikat oleh ekspektasi yang dibentuk oleh mitos tersebut.

Kedua, Betty Friedan (1921-2006). Friedan adalah seorang aktivis dan penulis Amerika Serikat yang dikenal sebagai salah satu tokoh utama dalam gerakan feminis pada abad ke-20. Salah satu karyanya yang populer adalah buku berjudul *“The Feminine Mystique”* (1963).⁶² Dalam buku tersebut Friedan mengkritik peran perempuan sebagai ibu rumah tangga yang dianggap sebagai satu-satunya pilihan dan tujuan hidup yang layak. Ia menyoroti bahwa banyak perempuan yang merasa tidak puas, terkekang, dan kehilangan identitas pribadi mereka dalam peran domestik yang tradisional.⁶³ Friedan menggambarkan perasaan frustrasi dan rasa tidak terpenuhi yang dialami oleh banyak perempuan sebagai *“misteri feminin”* yang menghalangi kemajuan mereka dalam mencapai kesetaraan dan kebebasan. Friedan memperjuangkan kesetaraan gender dalam bidang pekerjaan, pendidikan, dan hak-hak reproduksi. Friedan juga menekankan pentingnya kebebasan memilih, baik itu memilih menjadi ibu rumah tangga maupun memilih untuk berkarier di luar rumah. Selain itu, Friedan berperan penting dalam pendirian *National Organization for Women* (NOW) pada tahun 1966.⁶⁴ Organisasi ini menjadi salah satu gerakan feminis terkemuka yang memperjuangkan kesetaraan gender di berbagai bidang kehidupan.

Ketiga, Gloria Marie Steinem. Ia adalah seorang jurnalis dan aktivis sosial-politik Amerika yang muncul sebagai pemimpin yang diakui secara nasional dalam gerakan feminisme gelombang kedua di Amerika Serikat.⁶⁵ Pada tahun 1972, Steinem bersama rekan-rekannya mendirikan majalah Ms.

⁶¹ Farah Deeba, et al., “Romance, Power, and Female Oppression: A Textual Analysis of Shah Nawaz’s *The Heart Divided*,” *Pakistan Languages and Humanities Review*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023, hal. 419-428.

⁶² Narimanova Jamola Yuldashbayevna, “Feminism and Its Basic Categories in Learning Women’s Issues,” ..., hal. 136-141.

⁶³ Kieu Thanh Uyen, “The Issue of Femininity in The Short Story Collection of The Wind Flows Through By Le Minh Khue,” *Journal Section: Social Sciences and Humanities*, Vol. 13 No. 4 Tahun 2023, hal. 32-47.

⁶⁴ Sylvia A. Sweeney, “The Role of the 20 th Century Women’s Movement in Liturgical Renewal in the Episcopal Church,” *Anglican and Episcopal History*, Vol. 92 No. 2 Tahun 2023, hal. 185-212.

⁶⁵ Katherine Parkin, “The Women’s National Abortion Action Coalition & the Abortion Tribunals, 1971–1972,” *Journal of Family History*, Vol. 47 No. 4 Tahun 2022, hal. 367-400.

Magazine yang bertujuan untuk memberikan wadah bagi suara-suara perempuan dan mengangkat isu-isu yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dan feminisme.⁶⁶ Steinem juga mengenalkan konsep feminisme interseksional, pendekatan feminis yang mengakui dan memperhatikan bagaimana ketimpangan berdasarkan gender saling terkait dengan ketimpangan yang lain, seperti ras, kelas sosial, agama, orientasi seksual, dan disabilitas.⁶⁷ Konsep ini mengakui bahwa setiap individu memiliki identitas yang kompleks dan bahwa pengalaman dan perlakuan mereka dalam masyarakat dipengaruhi oleh banyak faktor yang saling terkait. Maka Steinem menyadari pentingnya memperhatikan dan mengatasi ketimpangan yang berbeda-beda yang dialami oleh perempuan dari latar belakang ras, kelas, agama, dan orientasi seksual yang berbeda. Steinem berargumen bahwa gerakan feminis harus memperjuangkan kesetaraan yang sejati bagi semua perempuan, tanpa membiarkan perbedaan tersebut memecah-belah gerakan.

Keempat, Audre Lorde. Lorde adalah seorang penyair, penulis, dan aktivis Afrika-Amerika Serikat yang sangat berpengaruh dalam pemikiran gender. Pemikirannya menggabungkan isu-isu feminisme, rasisme, dan seksisme untuk menyuarakan kebebasan dan keadilan bagi kelompok-kelompok yang terpinggirkan dalam masyarakat.⁶⁸ Salah satu konsep utama dalam pemikiran gender Audre Lorde adalah *womanism* (wanitaisme)⁶⁹ Kritik Audre terhadap feminis pada tahun 1960an adalah bahwa gerakan feminis pada saat itu tidak memperhatikan isu-isu yang berkaitan dengan ras, kelas sosial, usia, gender, dan seksualitas. Audre menggunakan istilah "*womanism*" untuk membedakan pengalaman wanita hitam dan minoritas dari pengalaman yang dianggap universal dalam feminisme. Pada masa itu, feminisme diartikan sebagai gerakan dan ideologi yang bertujuan untuk mencapai kesetaraan gender dan hak-hak perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, seperti hak sosial, pribadi, budaya, ekonomi, dan politik. Namun, Audre mengkritik pandangan tersebut karena dianggap terlalu menyederhanakan perbedaan pengalaman yang dialami oleh perempuan yang

⁶⁶ Lisa Phillips, "Every Year There's a Pretty Girl Who Comes to New York and Pretends to Be a Writer, Gender, the New Journalism, and the Early Careers of Gloria Steinem and Gail Sheehy," *Literary Journalism Studies*, Vol. 13 No. 1 and 2 Tahun 2021, hal. 76-99.

⁶⁷ Lauren E. Duncan, "Gloria Steinem: The Childhood Foundations of a Feminist," *Journal of Personality*, Vol. 91 No. 1 Tahun 2023, hal. 193-206.

⁶⁸ Sasha Ann Panaram, "Andaiye and Audre Lorde's Black Transnational Sisterhood; or, 'I Want You in This World,'" *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2023, hal. 19-33.

⁶⁹ Kristina Popiel, "Audre Lorde, Labor Theorist: Rethinking Integrity within Late Capitalism," *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 44 No. 2 Tahun 2023, hal. 1-25.

berasal dari latar belakang ras, kelas sosial, usia, gender, dan seksualitas yang berbeda.

Kemudian tentang “*identitas personal*,” ia mengatakan bahwa setiap individu memiliki keunikan dan perbedaan yang membuat mereka menjadi diri mereka sendiri. Identitas personal mencakup berbagai aspek, termasuk ras, etnisitas, agama, gender, orientasi seksual, kelas sosial, usia, disabilitas, dan sebagainya.⁷⁰ Teori ini kemudian dikenal dengan “*interseksionalitas*,” sebuah konsep yang mengacu pada pemahaman bahwa identitas seseorang tidak bisa dipahami secara terpisah atau terisolasi, tetapi saling terkait dan saling berinteraksi. Faktor-faktor ini saling berinteraksi dan saling mempengaruhi perlakuan seseorang dalam masyarakat. Misalnya, seorang perempuan kulit hitam bisa jadi menghadapi diskriminasi yang berbeda dari seorang perempuan putih. Maka menurut Audre mengakui dan menghormati identitas personal orang lain juga merupakan bagian penting dari memperjuangkan kesetaraan dan inklusi dalam masyarakat.

d. Abad ke-21: Feminisme Kontemporer

Feminisme kontemporer mencakup berbagai gerakan, gagasan, dan aktivitas yang berfokus pada pemberdayaan perempuan, kesetaraan, dan penghapusan ketidakadilan gender dalam berbagai aspek. Gerakan ini mengakui bahwa kesetaraan gender tidak hanya relevan bagi perempuan saja, tetapi juga penting bagi semua orang yang mengidentifikasi diri sebagai perempuan, termasuk perempuan trans, nonbiner atau *genderqueer*. Feminisme kontemporer berusaha untuk memperluas definisi femininitas dan memecah batasan-batasan gender yang konvensional. Feminisme kontemporer juga telah mengadopsi pendekatan interseksional, yang mengakui bahwa identitas gender dan pengalaman perempuan terkait dengan faktor-faktor lain seperti ras, kelas sosial, orientasi seksual, agama, dan disabilitas. Pendekatan ini berusaha untuk memahami dan mengatasi ketidakadilan yang dialami oleh perempuan dalam konteks yang lebih luas dan kompleks.

Namun demikian, feminisme kontemporer juga menghadapi tantangan dan kritik. Beberapa orang masih memandang gerakan ini sebagai ancaman terhadap struktur sosial yang ada atau merasa gerakan ini mengabaikan isu-isu lain di luar gender. Terdapat pula perbedaan pendapat dalam gerakan itu sendiri mengenai tujuan dan strategi yang seharusnya diadopsi. Secara keseluruhan, feminisme kontemporer di abad ke-21 terus berkembang dan mengubah lanskap sosial, budaya, dan politik.

Ada banyak tokoh feminisme kontemporer dari kalangan non-Muslim di Barat yang telah berperan penting dalam memajukan gerakan

⁷⁰ Rachel Contos, “Intersectionality and Orthodox Theology: Searching for Spandrels,” *Journal of Moral Theology*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2023, hal. 132-156.

kesetaraan gender, antara lain: Chimamanda Ngozi Adichie. Dia adalah seorang penulis Nigeria yang dikenal karena karyanya yang berjudul *“We Should All Be Feminists”* (2014), telah menjangkau audiens internasional dan menjadi sumber inspirasi bagi banyak orang.⁷¹ Adichie membahas makna sebenarnya dari feminisme, yang sering kali disalahpahami. Ia mengklarifikasi bahwa feminisme adalah gerakan untuk mencapai kesetaraan gender dan bukan berarti mengabaikan atau memerangi laki-laki.⁷² Dia juga membahas mengapa kesetaraan gender penting dan mengapa semua orang harus peduli terhadapnya. Ia menyoroti bagaimana ketidakadilan gender berdampak pada kehidupan perempuan dan laki-laki, serta mengapa memperjuangkan kesetaraan adalah tugas bersama. Adichie menggarisbawahi pentingnya melibatkan laki-laki dalam perjuangan feminisme. Ia mengajak laki-laki untuk bekerja bersama dalam mencapai kesetaraan gender.

Selain Adichie, Roxane Gay seorang penulis dan profesor Amerika Serikat juga menulis tentang relasi gender. Dia dikenal karena karyanya yang menggabungkan feminisme, ras, dan kelas. Buku-bukunya seperti *“Bad Feminist”* (2014) dan *“Hunger: A Memoir of (My) Body”* (2017) telah memberikan kontribusi penting dalam memperluas narasi feminisme dan membahas isu-isu yang dihadapi oleh perempuan, terutama perempuan dari latar belakang marginal.⁷³ Dalam bukunya yang berjudul *“Bad Feminist,”* Roxane Gay menyoroti perbedaan pengalaman dan perspektif perempuan dari latar belakang yang berbeda serta pentingnya memahami kompleksitas dalam gerakan feminis. Ia juga memberikan wawasan tentang bagaimana budaya pop dan media mempengaruhi persepsi tentang perempuan dan feminisme.⁷⁴

Budaya pop menurutnya sering kali memperkuat objektifikasi perempuan, memperlakukan mereka sebagai objek seksual untuk memenuhi keinginan pria. Ini tercermin dalam iklan, film, musik video, dan berbagai bentuk media lainnya. Objektifikasi dapat merendahkan martabat perempuan dan merancang pandangan mereka sebagai objek konsumsi. Karena itu,

⁷¹ Jennifer Terry, “It Was A Departure of Sorts’: Glocal Homes in Recent Short Fiction by Chimamanda Ngozi Adichie, Efemia Chela, Chibundu Onuzo and Lesley Nneka Arimah,” *Cultural Studies*, Vol. 37 No. 2 Tahun 2023, hal. 224-242.

⁷² Hawzhen Rashadaddin Ahmed and Mardin Sadradin Noori, “Rewriting the Construction of Blackness in Chimamanda Ngozi Adichie’s Selected Works,” *International Journal of Social Sciences & Educational Studies*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2023, hal. 165-194.

⁷³ Ana Mendes and Lisa Lau, “Wither the Plurality of Decolonising the Curriculum? Safe Spaces and Identitarian Politics in the Arts and Humanities Classroom,” *Arts and Humanities in Higher Education*, Vol. 21 No. 3 Tahun 2022, hal. 223-239.

⁷⁴ Monica García Morgado, “Their Time, Their Moment, Their City: A Critique and Black Feminist Reading of Harlem,” *REDEN. Revista Española de Estudios Norteamericanos*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023, hal. 36-54.

budaya pop dan media dapat memainkan peran besar dalam cara perempuan digambarkan dalam narasi. Posisi perempuan dalam cerita sering kali terbatas pada peran pendukung atau sebagai pelengkap untuk karakter pria, sehingga mengurangi representasi perempuan sebagai tokoh utama yang kuat dan independen. Karena itu, ia menyuarakan agar feminisme dapat menjadi gerakan yang inklusif, serta bagaimana setiap individu dapat berkontribusi dalam perjuangan untuk kesetaraan gender.

3. Gender Perspektif *Insider*

Sementara periodisasi gender dari perspektif feminis Muslim dapat mencakup beberapa fase atau periode yang mencerminkan perubahan dalam pemikiran dan gerakan feminis dalam konteks Islam. Penting untuk dicatat bahwa feminisme Muslim telah menyajikan kerangka kerja, perspektif, pendekatan dan interpretatif yang beragam dalam konteks studi gender. Berikut adalah periodisasi pemikiran feminis Muslim:

a. Era Awal Aktivisme Feminis

Era Awal Aktivisme Feminis Muslim merujuk pada periode di mana gerakan feminis mulai muncul secara signifikan dan terorganisir untuk memperjuangkan hak-hak perempuan dan kesetaraan gender dalam konteks Islam. Meskipun perjuangan terhadap hak-hak perempuan sejatinya telah ada sejak lama, namun era ini ditandai dengan peningkatan kesadaran dan mobilitas yang secara signifikan menantang ketidakadilan gender dalam kerangka agama dan budaya. Selama era ini, beberapa tokoh dan organisasi mulai berperan penting dalam mengartikulasikan isu-isu feminis dan mendorong perubahan sosial. Mereka mengkritik interpretasi patriarkal terhadap agama Islam yang telah memberikan justifikasi untuk ketidakadilan gender dalam masyarakat Muslim. Beberapa tokoh yang cukup berpengaruh pada era, antara lain:

Pertama, Nana Asma'u (1793-1864). Ia merupakan seorang tokoh feminis Muslim awal, penyair, pendidik, dan reformis asal Nigeria.⁷⁵ Ia seorang guru sufi perempuan dari Tarekat *Qâdiriyyah* yang memiliki peran penting dalam komunitas *Qâdiriyyah* di Afrika Barat pada abad ke-19.⁷⁶ Ia mendirikan *Jâji*,⁷⁷ sebuah kelompok guru perempuan yang melakukan perjalanan di seluruh Kekhalifahan Sokoto untuk memberikan pendidikan

⁷⁵ Jean Boyd and Beverley Mack, *Educating Muslim Women The West African Legacy of Nana Asma U 1793-1864*, South Parade: Kube Publishing Limited, 2013, hal. 225.

⁷⁶ Taiyaba Nazli, "Education and Muslim Women—The Contribution of the Wives of Prophet Mohammad," *International Journal of Society and Education*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 1-9.

⁷⁷ Abdullahi Yahuza Zainawa and Riyaudeen Zubairu Maitama, "The Media and Democratic Practice in Nigeria: A Discourse on The Fourth Republic," *Zamfara Journal of Politics and Development*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, hal. 9.

kepada perempuan di rumah mereka. Kehadiran *Jâji* dan upaya Nana Asma'û dalam mendidik perempuan di rumah mereka memiliki dampak yang signifikan dalam memperluas akses pendidikan bagi perempuan di wilayah Hausa. Mereka mendorong perempuan untuk mengembangkan pengetahuan dan pemahaman mereka tentang agama, sastra, dan budaya, sehingga memainkan peran penting dalam memperkuat peran perempuan dalam masyarakat.

Asma'û dalam pandangannya tentang gender menegaskan bahwa perempuan dapat memiliki peran yang aktif dan berpengaruh dalam kehidupan keagamaan dan sosial.⁷⁸ Keagamaan dan spiritualitas tidak terbatas pada gender tertentu, dan bahwa perempuan juga dapat menjadi pemimpin, guru, dan sarjana yang dihormati dalam tradisi Islam. Oleh karena itu, dia memandang kebebasan dan kemandirian perempuan sebagai hal yang penting. Dalam pendidikan Islam klasiknya, dia akrab dengan karya-karya seperti "*Shifat al-Shafwâ*" karya Ibn al-Jawzi pada abad ke-13, yang mencantumkan nama-nama sufi perempuan yang merupakan para pemimpin agama dari kaum wanita.

Kedua, Qasim Amin (1863-1908). Qasim Amin adalah seorang penulis dan pemikir Mesir yang dianggap sebagai salah satu pelopor gerakan feminis Muslim modern.⁷⁹ Buku terkenalnya, "*Tahrîr al-Mar'ah*" atau "*The Liberation of Women*" (1899), mengkritik sistem patriarkal terhadap perempuan dalam masyarakat Muslim dan menyerukan pendidikan dan kebebasan perempuan. Ia mengkritik tradisi dan budaya yang membatasi peran perempuan dalam masyarakat.⁸⁰ Dia menyoroti pentingnya meninjau kembali interpretasi yang patriarkal terhadap ajaran agama dan melahirkan penafsiran-penafsiran inklusif yang memberikan kesempatan yang sama bagi perempuan. Ia juga menyoroti isu-isu dalam perkawinan dan kehidupan rumah tangga yang menghasilkan ketidakadilan gender. Pembebasan perempuan adalah kunci bagi kemajuan sosial dan ekonomi suatu negara. Dia berpendapat bahwa ketika perempuan diberdayakan dan diberikan kesempatan yang sama dalam pendidikan dan pekerjaan, maka negara akan mengalami kemajuan yang lebih besar.

Ketiga, Huda Sha'rawi (1879-1947). Ia adalah seorang aktivis sosial dan feminis Mesir yang menjadi salah satu tokoh terkemuka dalam

⁷⁸ Jody Benjamin, "Historicizing Fashion in Western Africa," in Joann McGregor, et al. (eds) *Creating African Fashion Histories: Politics, Museums, and Sartorial Practices*, Indiana: Indiana University Press, 2022, hal. 41.

⁷⁹ Maha F. Habib, "Modern Articulations of Gender Parity: the 'New Woman' Debate in the British Victorian Era and the Modern Muslim World," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 25 No. 1 Tahun 2023, hal. 1-14.

⁸⁰ Qasim Amin, *Tahrîr al-Mar'ah*, Kairo: Hindawi Foundation for Education and Culture, 2012, hal. 17-19.

perjuangan untuk hak-hak perempuan di dunia Arab.⁸¹ Sha'rawi adalah pendiri dan presiden pertama *Egyptian Feminist Union* (Asosiasi Perempuan Mesir) pada tahun 1923, dan terkenal karena memimpin demonstrasi pertama oleh perempuan Mesir pada tahun 1924.⁸² Pada saat itu, wanita di Mesir dibatasi hanya di dalam rumah atau sebagai harem, yang dianggapnya sebagai sistem yang sangat ketinggalan zaman. Sha'rawi merasa tidak puas dengan pembatasan gerak perempuan, dan akibatnya ia mulai mengorganisir diskusi-diskusi di kalangan perempuan mengenai topik-topik yang menarik bagi mereka. Pada saat *The 9th Conference of the International Woman Suffrage Alliance Congress* (Konferensi Kesembilan Kongres Aliansi Hak Suara Perempuan Internasional) di Roma, ia melepas hijab, sebuah peristiwa penting dalam sejarah feminisme Mesir. Hal tersebut dinilai sebagai langkah penting dalam perjuangan Sha'rawi untuk pembebasan dan kesetaraan perempuan di Mesir.⁸³ Dia mengkritik penindasan terhadap perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, baik di dalam rumah tangga maupun di masyarakat. Dia menentang praktik seperti poligami yang tidak adil dan kekerasan terhadap perempuan. Dia mengajukan penafsiran ulang terhadap ajaran agama dalam konteks kesetaraan gender. Dia menegaskan bahwa Islam memperbolehkan dan mendukung kesetaraan gender, dan bahwa penindasan terhadap perempuan sebagian besar berasal dari interpretasi yang patriarkal. Dia mendorong perempuan untuk membaca dan memahami agama secara langsung, tanpa tergantung pada penafsiran laki-laki.

Keempat, Rokeya Sakhawat Hossain (1880-1932). Rokeya Sakhawat Hossain adalah seorang penulis dan aktivis feminis asal Bangladesh. Salah satu karyanya adalah "*Sultana's Dream: A Feminist Utopia: And Selections from The Secluded Ones*" (1905), sebuah cerita fiksi yang menggambarkan dunia yang diatur oleh perempuan.⁸⁴ Cerita ini berlatar di sebuah dunia yang disebut "*Ladyland*", di mana perempuan berperan sebagai pemimpin dan laki-laki di dalam rumah. Dalam dunia ini, perempuan memiliki kekuasaan

⁸¹ Roxanne Douglas, "Buried in the Desert and Lost in the City: Gothic Spaces in Egyptian Feminist Writing," *Journal of Postcolonial Writing*, Vol. 59 No. 1 Tahun 2023, hal. 57-71.

⁸² Christina Phillips, "Ahmed Saadawi's Frankenstein in Baghdad as a case study of consecration, annexation, and decontextualization in Arabic-English literary translation," *The Journal of Commonwealth Literature*, Vol. 58 No. 2 Tahun 2023, hal. 375-390.

⁸³ Asmaa Mansour, "Decolonizing Islamic Feminism: Zaynab al-Ghazali's Spiritual Activism in Return of the Pharaoh," *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 38 No. 1 Tahun 2022, hal. 149-166.

⁸⁴ Opeyemi Emmanuel Matiluko, "Literary Depiction of Rokeya Sakhawat Hossain's Vision of an Equitable and Developed Society with The Cooperation of Empowered Women in Sultana's Dream and Padmarag," *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*, Vol. 11 No. 7 Tahun 2023, hal. 63-78.

penuh dan menggunakan teknologi yang lebih maju, sementara laki-laki dianggap lemah dan tidak berdaya.⁸⁵ Menurutnya, ketika perempuan memiliki kesempatan untuk menjadi pemimpin, mereka dapat membawa perubahan positif dalam masyarakat dan memperjuangkan hak-hak perempuan.

Dia menyajikan nilai-nilai dasar yang berbeda secara fundamental ketika perempuan menjadi seorang pemimpin, seperti empati, refleksi diri, dan kasih sayang, sebagai landasan hubungan sosial di Ladyland.⁸⁶ Dalam ceritanya, Hossain menggambarkan bahwa para wanita di Ladyland merancang sistem hukuman yang berbeda dengan yang berlaku saat itu. Mereka menolak hukuman mati dan menggantinya dengan kesempatan untuk bertobat. Jika seseorang yang dijatuhi hukuman mati dapat menunjukkan penyesalan yang tulus, mereka akan diampuni. Namun, jika mereka tidak mampu melakukannya, mereka akan diwajibkan meninggalkan negara tersebut. Pendekatan ini dalam perspektif Sakhawat Hossain menunjukkan nilai-nilai empati dan humanis daripada hukuman mati. Hossain juga mengemukakan bahwa satu-satunya agama yang ada di Ladyland adalah agama yang didasarkan pada "*Cinta dan Kebenaran*."⁸⁷ Dalam pandangannya, agama bukanlah tentang peraturan yang kaku atau dogma yang membatasi, tetapi tentang saling mengasihi dan menjadi jujur dengan diri sendiri dan orang lain.

Dengan demikian, dalam konteks ini Hossain menggabungkan fiksi utopia, fiksi ilmiah, dan tema ecofeminisme untuk menunjukkan agensi yang dimiliki perempuan dan alam jika mereka bebas dari patriarki dan kolonialisme. Ia memberikan kritik ganda terhadap masyarakat patriarki dan era kolonial dengan membalikkan peran gender antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Bengali yang konservatif. Melalui karya ini, Hossain membayangkan dunia di mana perempuan, ilmu pengetahuan, dan alam bekerja sama untuk membangun masyarakat yang ramah lingkungan dan *sustainable* (berkelanjutan).

b. Pemikiran Feminis Islam Kontemporer

Pemikiran feminis Islam kontemporer ini mencakup perkembangan dan keragaman pemikiran feminis Islam kontemporer yang muncul pada era

⁸⁵ Labiba Rifah Nanjeeba, "Ecofeminism in the Early Twentieth Century Bengali Literature: Rokeya Sakhawat Hossain's *Sultana's Dream*," *The Columbia Journal of Asia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, hal. 8-14.

⁸⁶ Mst Rahima Akter, "Empowering Women as the Means of Emancipation: A Critical Study of Rokeya Sakhawat Hossain's *Sultana's Dream*," *International Journal of Asian History, Cultures and Traditions*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2023, hal. 9-21.

⁸⁷ Samadrita Kuiti, "Decolonizing the Feminist Utopia: Interfaith Sisterhood and Anticolonial Feminist Resistance in Rokeya Sakhawat Hossain's *Sultana's Dream* and *Padmarag*," *Utopian Studies: The Journal of the Society for Utopian Studies*, Vol. 33 No. 2 Tahun 2022, hal. 240-256.

1980-an hingga saat ini. Pemikiran ini menyoroti kebutuhan untuk mempertimbangkan perspektif gender dalam interpretasi teks-teks agama dan mengkritik penafsiran yang patriarkal dan diskriminatif. Beberapa tokoh penting yang ikut mewarnai pemikiran feminis Islam kontemporer antara lain:

Pertama, Fatima Mernissi (1940-2015), seorang cendekiawan dan feminis Muslim dari Maroko, telah memberikan kontribusi yang signifikan dalam pemikiran gender dalam konteks Islam.⁸⁸ Salah satu karyanya adalah *“Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society”* (1975). Buku ini merupakan karya pertama Mernissi yang membahas tentang peran gender dalam masyarakat Muslim modern.⁸⁹ Ia mengkritik interpretasi patriarkal terhadap ajaran Islam dan menyoroti perubahan-perubahan dalam masyarakat yang mempengaruhi perempuan. Karya kedua adalah *“The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam”* (1991). Buku ini menyelidiki sejarah dan perkembangan pemahaman terhadap hak-hak perempuan dalam tradisi hukum Islam. Mernissi mengkaji konsep-konsep seperti hijab, poligami, dan akses perempuan terhadap pendidikan dan pekerjaan. Salah satu pendekatan yang digunakan oleh Mernissi dalam membicarakan persoalan gender adalah pendekatan kontekstual dan kritik hadis.⁹⁰

Pendekatan kontekstualis yang digunakan oleh Mernissi memungkinkannya untuk memahami teks-teks agama dalam konteks sosial dan sejarah yang spesifik. Ia mengakui bahwa teks-teks agama, termasuk hadis, tidak dapat dipahami secara terisolasi dari konteks budaya dan sosial yang melingkupinya. Sementara pendekatan kritik hadis, yang melibatkan penelitian kritis terhadap koleksi hadis yang ada. Ia meneliti keaslian dan validitas hadis-hadis yang digunakan oleh ulama klasik untuk membatasi peran perempuan dalam masyarakat. Dengan menggunakan metodologi ini, Mernissi dapat menantang pandangan tradisional dan membuktikan bahwa hadis-hadis yang mengekang perempuan tidak selalu dapat diterima secara benar.

Selain itu, Mernissi secara signifikan mengubah paradigma etnosentris dalam karya terobosannya yang berjudul *“Beyond the Veil,”* yang

⁸⁸ Moha Ennaji, “Mernissi’s Impact on Islamic Feminism: A Critique of the Religious Approach,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 49, No. 4 Tahun 2022, hal. 629-651.

⁸⁹ Maheep Maheep and Yahya Jahanghiri, “Whither Arab Women? The Arab Feminist Legacy and The Role of Women in The Arab Spring,” *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022, hal. 63-80.

⁹⁰ Uyesi Hacer Ayaz, “Methodological Approaches Used in the Works of Fatima Mernissi on Issues of Islam and Gender Equality,” *International Journal of Social Science*, Vol.7 No. 29 Tahun 2023, hal. 236-246.

diterbitkan pada tahun 1975.⁹¹ Dalam bukunya tersebut, Mernissi membahas dan membongkar stereotip etnosentris Barat terhadap Islam, khususnya terkait dengan perempuan Muslim. Menurutnya Barat telah mempersepsikan perempuan Muslim sebagai korban yang tak berdaya dari agama mereka dan laki-laki di dalam komunitas agama mereka. Ia berpendapat bahwa asumsi semacam itu bersumber dari etnosentrisme dan berkontribusi pada pemeliharaan stereotip negatif tentang Islam. Dalam konteks ini, Mernissi menekankan bahwa penindasan tidak eksklusif terhadap agama atau masyarakat tertentu. Sebaliknya, ia berpendapat bahwa baik perempuan Barat maupun perempuan Muslim mengalami penindasan dalam institusi sosial tertentu. Dengan menarik paralel antara pengalaman perempuan dalam konteks budaya yang berbeda, ia menganjurkan pemahaman interseksional terhadap isu-isu perempuan yang melampaui batas-batas budaya dan agama.

Kedua, Amina Wadud. Wadud merupakan seorang cendekiawan Muslim yang terkenal karena kontribusinya dalam studi gender. Dia lahir pada tahun 1952 di Maryland, Amerika Serikat.⁹² Wadud telah bekerja sebagai profesor di bidang Studi Agama dan Studi Gender di berbagai universitas di Amerika Serikat. Salah satu karyanya yang populer antara lain; *“Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective”* (1999), *“Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam”* (2006), *“Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur’anic Analysis”* (2018).

Wadud mengkritik metode interpretasi Al-Qur’an dalam hubungannya dengan teks-teks perempuan, dan mengkritik formulasi fikih klasik yang dianggap diskriminatif terhadapnya.⁹³ Wadud telah mampu merekonstruksi interpretasi Al-Qur’an yang berbasis gender. Keunikan dari model metodologis Wadud dalam interpretasi Al-Qur’an adalah bahwa model pembacaan ulang Al-Qur’an yang didasarkan pada pengalaman perempuan dan tanpa melibatkan stereotipe yang menjadi kerangka interpretasi laki-laki. Wadud menawarkan model interpretasi yang holistik-akomodatif. Oleh karena itu, Wadud mulai mencari reformulasi metodologi interpretasi yang relevan dengan semangat universalitas Al-Qur’an. Wadud menyajikan interpretasi kritis, yaitu hermeneutika teistik (*theistic hermeneutics*).

⁹¹ Shafaque Hyder, “Global Rise of Islamic Feminism and Its Status,” *Interdisciplinary Journal of Applied and Basics Subjects*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, hal. 1-13.

⁹² Dahlia Kartika Ariesita and Galant Nanta Adhitya, “Seeing Muslim Men and Women Hermeneutically: A Liberal-Feminist Study on Amina Wadud’s Qur’an Exegesis,” *Rubikon: Journal of Transnational American Studies*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2023, hal. 89-100.

⁹³ Sukron Ma’mun and Ibnu Akbar Maliki, “A Socio-Historical Study of Women’s Rights Advocacy in Islamic Legal Construction,” *Journal of Southeast Asian Human Rights*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2023, hal. 1-20.

Pendekatan ini berfokus pada penerapan prinsip-prinsip tauhid (keesaan Tuhan) dalam memahami teks-teks agama, terutama dalam konteks kajian gender.⁹⁴ Dalam hermeneutika tauhid, teks-teks agama dipahami sebagai wahyu yang memiliki dimensi universal dan abadi seperti keadilan, kesetaraan, dan kebebasan individu dalam memahami ajaran agama. Pendekatan ini mencoba untuk menggali nilai-nilai egaliter dalam teks-teks agama dan menafsirkan ulang interpretasi tradisional yang dinilai mengandung bias gender.

Salah satu yang dinilai kontroversial dari seorang Amina Wadud ialah saat ia memimpin khutbah dan imam salat Jum'at yang makmumnya terdiri dari laki-laki. Banyak kritikan ditujukan kepadanya, termasuk dari Yusuf Al-Qardhawi dan Sayyid Thantawi Mesir.⁹⁵ Menurutnnya, apa yang dilakukan oleh Wadud merupakan suatu penyimpangan karena bertolak belakang dengan ketentuan nas. Wadud menyatakan keinginannya bukan untuk mengubah struktur masjid-masjid Muslim yang sudah ada, melainkan untuk mendorong hati umat Islam, baik dalam urusan publik, pribadi, maupun ritual, agar mereka percaya bahwa perempuan dan laki-laki adalah satu dan setara.

Ketiga, Asma Barlas. Dia adalah seorang cendekiawan dan penulis yang terkenal dengan analisisnya tentang peran perempuan dalam Islam. Beberapa karya terkenalnya yang membahas gender adalah "*Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*" (2002).⁹⁶ Barlas meyakini bahwa pembacaan patriarkal terhadap Al-Qur'an telah berdampak negatif terhadap kemajuan perempuan, dan potensial menghalangi mereka untuk mengambil peran tertentu dalam ranah publik.⁹⁷ Hal ini menciptakan mentalitas patriarkal yang mengemukakan bahwa perempuan perlu dikucilkan dari ranah publik. Argumen utama Barlas adalah bahwa perintah berhijab dan pengucilan perempuan dalam ranah publik merupakan diskriminasi yang melanggar hak-hak perempuan karena perintah-perintah Al-Qur'an tidak secara tegas menyatakan bahwa

⁹⁴ Mohammad Muslih, et al., "The Problem of Relativism and Its Implication on Contemporary Issues in Islam Based on Al-Attas' Worldview Theory," *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 94-110.

⁹⁵ Naili Rosa Urbah Rusydiana & Hadiana Trendi Azami, "Interpretation QS. Al-Nisa': 34 Perspectives of Amina Wadud Muhsin and The Implication of Her Thinking in Indonesia," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 29 No. 1 Tahun 2021, hal. 87-100.

⁹⁶ Mohammad Sadegh Hedayatzadeh and Soheila Piruzfar, "Explaining and Evaluating the Views of Islamic Feminists Regarding Verse 34 of Surah An-Nisa'; A Case Study of Asma Barlas's Perspective," *Islamic Studies in the Contemporary World*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 415-430.

⁹⁷ Alberta Constance, "Critiquing Islamic Feminism from a Social Psychological Perspective," *Journal of Modern Islamic Studies and Civilization*, Vol. 1 No. 02 Tahun 2023, hal. 50-66.

perempuan harus dikucilkan dan tubuh mereka adalah aurat yang harus ditutupi.

Dengan kata lain, Al-Qur'an tidak memberlakukan mode berpakaian tertentu bagi perempuan. Oleh karena itu, memaksakan berhijab dan pengasingan pada perempuan merupakan pelanggaran yang kuat terhadap hak-hak perempuan yang tidak memiliki makna; oleh karena itu, hal ini seharusnya tidak diterima. Maka dalam konteks ini Barlas berusaha merekonstruksi paradigma model penafsiran yang cenderung mengabaikan peran perempuan, baik dalam konteks keagamaan, politik, maupun sosial. Asma ingin kebenaran pemahaman cara membaca agama (Al-Qur'an) dan juga menginginkan perempuan bebas dari citra negatif dalam Islam yang telah berkembang.

Keempat, Leila Ahmed, seorang sejarawan Muslim yang mempelajari sejarah Islam dan perempuan dalam konteks agama dan budaya. Dia telah menyumbangkan pemikiran tentang peran perempuan dalam sejarah Islam dan mengkritik penindasan patriarkal. Salah satu karyanya yang populer adalah "*Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*" (1992).⁹⁸ Buku ini merupakan salah satu karya paling terkenal dari Leila Ahmed. Ia meneliti peran perempuan dalam sejarah Islam dan membahas bagaimana interpretasi agama dan praktek sosial telah mempengaruhi kedudukan perempuan dalam masyarakat Muslim. Ia mengkaji perkembangan pemahaman gender dalam tradisi Islam dari masa awal hingga modern. Ahmed melacak berbagai interpretasi dan perubahan dalam pandangan Islam terhadap perempuan dari masa awal hingga era modern.

Argumentasinya menyoroti bahwa penindasan terhadap perempuan di Timur Tengah bukanlah dampak langsung dari ajaran Islam itu sendiri, melainkan lebih merupakan konsekuensi dari interpretasi patriarki terhadap agama tersebut. *Pertama*, ada struktur etika yang mendorong kesetaraan moral dan spiritual bagi semua manusia. *Kedua*, terdapat struktur hierarkis yang menjadi dasar relasi antara laki-laki dan perempuan, membentuk hierarki berbasis gender/sexual.⁹⁹ Pemikiran ini menegaskan bahwa doktrin Islam terjadi dalam konteks masyarakat yang didominasi oleh pandangan androsentris dan misoginis. Salah satunya ia menyebutkan Irak pada zaman Abbasiyah, di mana adat kebiasaannya sebagian besar diwarisi dari

⁹⁸ Aya Abdallah Elreedy, et al., "Investigating Diasporic Identities in the Arab-American Autobiographies of Leila Ahmed and Edward Said: A Socio-Cognitive Approach," *Insights into Language, Culture and Communication*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2023, hal. 138-156.

⁹⁹ Noureddine Bendouma & Salim Kerboua, "Islamic Feminism at the Crossroads between Apologetics and Defending Women: Rajaa Alsanea's Girls of Riyadh in Context," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 25 No. 1 Tahun 2023, hal. 11.

Kekaisaran Sasanian. Masyarakat tersebut menginstitusionalisasikan suara hierarki berbasis gender, serta meredam suara kesetaraan dan keadilan. Sebagai konsekuensinya, Islam sebagai agama menjadi wacana bagi kelompok elit yang mendominasi secara politik, yaitu kaum laki-laki. Ahmed menyebutkan bahwa nilai-nilai era Abbasiyah di Irak tidak bersifat universal bagi Islam, melainkan spesifik untuk suatu waktu, budaya, dan masyarakat tertentu.¹⁰⁰ Teks Islam perlu dipisahkan dari budaya patriarki dan penilaian/apresiasi terhadap seseorang harus berdasarkan kualitas, keberhasilan dan prestasi yang dimilikinya. Ahmed mendorong para feminis, baik Muslim maupun Barat, untuk melaksanakan tugas ini dengan terlibat secara kritis, menantang, dan mendefinisikan ulang warisan agama dan budaya yang beragam di wilayah Timur Tengah.

Kelima, Kecia Ali, seorang cendekiawan dan penulis yang telah meneliti berbagai isu gender dalam Islam, termasuk pernikahan, seksualitas, dan hukum Islam.¹⁰¹ Pemikirannya memperjuangkan perspektif yang inklusif terhadap perempuan dalam ajaran Islam. Ia telah berhasil menulis buku *“Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence”* (2006). Kecia Ali menyoroti isu-isu yang berkaitan dengan perempuan Muslim, khususnya dalam konteks pakaian dan kebebasan berekspresi di ruang publik. Dalam literatur fikih klasik sering kali dikatakan bahwa hasrat seksual perempuan lebih besar dan bahwa perempuan harus dibatasi kehadirannya di ruang publik.¹⁰² Dengan membatasi kehadiran perempuan di ruang publik dapat meminimalisir kemungkinan terjadinya *“kekacauan seksual.”* Ali mengusulkan pandangan yang mengarah pada pemikiran yang lebih progresif dan inklusif dalam konteks hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam Islam.

Ali menekankan pentingnya prinsip persetujuan (*consent*) dan ketersalingan (*reciprocity*) dalam relasi antara laki-laki dan perempuan, terutama dalam hubungan suami istri.¹⁰³ Ali memandang bahwa kedua prinsip tersebut tidak hanya mencerminkan nilai-nilai Barat, tetapi juga sesuai dengan nilai-nilai Islam dan bahkan dapat ditemukan dalam berbagai tradisi keagamaan. Pandangan Ali tentang konsep persetujuan dan

¹⁰⁰ Zohreh Nosrat Kharazmi, “Revising the Islamic Feminism Thinking Norm on the Boundary of Islam and Modernity: Leila Ahmed’s Reading on Islam and its Compatibility with Modern Gender Norms,” *The International Journal of Humanities*, Vol. 29 No. 4 Tahun 2022, hal. 1-22.

¹⁰¹ Rosemary Admiral, “Navigating Consent: On Women's Sexual Agency in the Premodern Islamic West,” *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 39 No. 1 Tahun 2023, hal. 69-86.

¹⁰² Zainab Saleem. “Comments on “Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence,” by Kecia Ali.” *Islamic Studies*, Vol. 62 No. 2 Tahun 2023, hal. 289-294.

¹⁰³ Rosemary Admiral. “Navigating Consent: On Women's Sexual Agency in the Premodern Islamic West,” ..., hal. 69-86.

ketersaligan tidak hanya menjadi acuan untuk menilai apakah suatu tindakan bermoral atau tidak, tetapi juga berusaha untuk mengubah etika seksual dalam masyarakat, membuatnya lebih terbuka untuk didiskusikan dan diperbincangkan secara inklusif. Kecia Ali menggunakan studi kasus tentang topik-topik pernikahan, perceraian, perbudakan, hubungan seks, agensi laki-laki, dan tubuh perempuan dalam Al-Qur'an serta diskusi tentang pernikahan Nabi dengan Aisyah, setiap bab menganalisis dan mengungkapkan ketegangan antara interpretasi hukum Islam klasik dan modern.

Di Indonesia, terdapat gerakan feminis Muslim yang menekankan kesetaraan gender dalam Islam dan memperjuangkan hak-hak perempuan dalam masyarakat Indonesia. Gerakan ini muncul pada akhir tahun 1980-an dan awal 1990-an sebagai respons terhadap diskriminasi gender dalam masyarakat Indonesia dan kurangnya representasi perempuan dalam ruang publik dan politik. Gerakan ini menyuarakan kesetaraan gender, penafsiran agama yang inklusif, dan perlindungan hak-hak perempuan dalam rangka membangun masyarakat yang adil dan egaliter.

Beberapa tokoh feminis Muslim Indonesia di antaranya: Lies Marcus Natsier, Mansour Fakih, Siti Musdah Mulia, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad, Nur Rofi'ah, Zaitunah Subhan, Alimatul Qibtiyyah, dan lain-lain. Mereka adalah para akademisi, aktivis, dan pemikir Islam yang mendalami isu-isu perempuan dan Islam. Meski dalam konteks kesetaraan gender mereka memiliki teori dan cara pandang yang berbeda, namun secara umum mereka berada dalam satu visi yaitu memperjuangkan hak-hak perempuan.¹⁰⁴ Mereka berbicara tentang pentingnya kesetaraan gender dalam Islam dan bagaimana Islam sebenarnya mendukung kesetaraan tersebut. Mereka menekankan bahwa kesetaraan gender adalah hak yang dijamin oleh Islam dan perlu diperjuangkan dalam konteks masyarakat Indonesia.

Secara garis besar, pemikiran mereka mencerminkan perkembangan dan keragaman dalam gerakan feminis di kalangan Muslim pada era modern. Beberapa poin penting yang mencakup pemikiran feminis Islam kontemporer adalah sebagai berikut: *pertama*, reinterpretasi terhadap teks agama. Pemikiran feminis Islam kontemporer menekankan perlunya menafsirkan ulang teks-teks agama dengan memperhatikan perspektif gender. Mereka mengkritik penafsiran yang patriarkal dan menyoroti nilai-nilai kesetaraan dan keadilan gender yang ada dalam ajaran agama Islam. *Kedua*, kesetaraan gender dan keadilan sosial.¹⁰⁵ Mereka menyoroti ketidakadilan dan

¹⁰⁴ Kate Fitch, et al., "Opening Spaces for Researching Feminism and Public Relations: Perspectives from Australia, Indonesia and Malaysia," *Public Relations Inquiry*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2023, hal. 93-111.

¹⁰⁵ Irsyad Dhahri, "The Role of International Human Rights Norms in Combating Discrimination and Promoting Equality," *The Easta Journal Law and Human Rights*, Vol. 1 No. 03 Tahun 2023, hal. 137-146.

diskriminasi yang dialami oleh perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam keluarga, hukum, pendidikan, dan pekerjaan. *Ketiga*, pemberdayaan perempuan.¹⁰⁶ Pemikiran feminis Islam kontemporer mendorong pemberdayaan perempuan dalam masyarakat. *Keempat*, penolakan atas segala bentuk kekerasan terhadap perempuan, secara fisik maupun verbal, termasuk kekerasan dalam rumah tangga, perkawinan paksa, mutilasi genital perempuan, dan perdagangan manusia. *Kelima*, representasi perempuan dalam posisi kepemimpinan. Pemikiran feminis Islam kontemporer menekankan pentingnya representasi perempuan dalam posisi kepemimpinan, baik dalam ranah politik, agama, pendidikan, maupun pekerjaan. Mereka memperjuangkan partisipasi aktif perempuan dalam pengambilan keputusan dan pembentukan kebijakan yang memengaruhi kehidupan mereka.

C. Konsep Pendekatan Sejarah

1. Pendekatan Sejarah dalam Tataran Ontologis

Istilah “*sejarah*” dalam beberapa konteks juga disebut sebagai hikayat, babad, tambo, riwayat, atau *târikh*. Istilah-istilah ini merujuk pada pengkajian peristiwa masa lalu serta proses penemuan, pengumpulan, pengorganisasian, dan penyajian informasi mengenai peristiwa tersebut. Istilah-istilah ini digunakan secara umum untuk menggambarkan aktivitas dan disiplin ilmu yang berkaitan dengan penelitian dan penulisan tentang peristiwa-peristiwa historis. Dalam konteks ini, sejarah melibatkan penelitian terhadap sumber-sumber sejarah, seperti dokumen, arsip, artefak, dan saksi mata, serta interpretasi dan analisis terhadap informasi yang ditemukan. Tujuannya adalah untuk memahami masa lalu, mengungkap kebenaran, dan menyajikan narasi yang akurat tentang peristiwa-peristiwa historis.

Para ahli telah memberikan beberapa definisi tentang sejarah, antara lain: Edward Hallet Carr, menurutnya sejarah adalah sebuah interpretasi yang dilakukan oleh seorang sejarawan terhadap peristiwa masa lalu berdasarkan bukti-bukti yang tersedia.¹⁰⁷ Menurut Ibnu Khaldun, sejarah adalah ilmu yang mempelajari dan menganalisis peristiwa-peristiwa masa lalu, termasuk perubahan sosial, politik, dan ekonomi yang terjadi dalam masyarakat.¹⁰⁸ Sedangkan menurut Kuntowijoyo sejarah dapat diartikan sebagai suatu

¹⁰⁶ Rachael Diprose, “Brokerage, Power and Gender Equity: How Empowerment-Focused Civil Society Organisations Bolster Women’s Influence in Rural Indonesia,” *Journal of International Development*, Vol. 35 No. 3 Tahun 2023, hal. 401-425.

¹⁰⁷ Eugen Zelenak, “On Plurality and Relativism in History,” *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2023, hal. 243-264.

¹⁰⁸ Muhammad Faqih Nidzom, “The Historical Criticism and Causality in The Philosophy of History: Ibn Khaldun’s Perspective,” *Tsaqafah*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2022, hal. 227-246.

proses rekonstruksi peristiwa masa lalu dengan tujuan untuk menghubungkannya dengan konteks kehidupan saat ini dan masa depan.¹⁰⁹ Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa sejarah adalah bidang studi yang mempelajari peristiwa, kejadian, dan perkembangan yang terjadi pada masa lampau dengan tujuan untuk memahami masa kini dan masa depan. Para ahli memberikan definisi tentang sejarah sebagai sebuah interpretasi, perjalanan manusia berdasarkan waktu, ilmu pengetahuan, dan narasi tentang peristiwa masa lalu.

2. Ragam Pendekatan Penelitian Sejarah

Pendekatan dalam konteks penelitian merupakan pandangan umum atau landasan konseptual yang mengarahkan peneliti dalam memahami dan mendekati suatu masalah atau pertanyaan penelitian. Pendekatan ini sebenarnya menjabarkan sudut pandang atau perspektif yang dianut oleh peneliti dalam memandang subjek penelitian mereka. Ketika peneliti memilih suatu pendekatan, maka secara esensial ia sedang menentukan bagaimana cara menjelajahi dan menganalisis masalah yang ia teliti.¹¹⁰ Pendekatan ini mengemukakan sejumlah pertimbangan utama tentang bagaimana data seharusnya dikumpulkan, diolah, dan ditafsirkan. Ini mempengaruhi langkah-langkah konkret yang akan diambil dalam penyelidikan. Dengan demikian, pendekatan melandaskan seluruh metode dan strategi dalam pelaksanaan penelitian. Melalui penentuan pendekatan yang sesuai, peneliti berupaya menciptakan fondasi yang kuat, yang mampu memberikan landasan yang memadai untuk penyelidikan lebih lanjut.

Pendekatan ini bukan hanya membentuk fondasi yang memandu setiap aspek riset, tetapi juga berfungsi sebagai prinsip berpikir yang mengarahkan pembentukan metode yang diadopsi. Metode, yang merupakan instrumen konkrit dalam menjalankan riset, menjadi cermin suatu pendekatan, yang menghantar peneliti menuju langkah-langkah yang kohesif dalam mencapai pemahaman yang mendalam. Dalam konteks sejarah, pendekatan mengacu pada cara atau metode yang digunakan untuk mempelajari dan memahami peristiwa, proses, dan fenomena yang terjadi di masa lampau. Terdapat ragam pendekatan historis yang dapat digunakan untuk memahami dan menganalisis peristiwa sejarah, antara lain:

¹⁰⁹ Singgih Tri Sulistiyono, "Anniversaries in Historical Perspective: A Methodological Odyssey in Search of Identity," *IHiS: Indonesian Historical Studies*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2023, hal. 47-61.

¹¹⁰ Yuyun Dwi Haryanti. "The Urgency of Social Studies Learning through Strengthening Authentic Assessment for Teachers in Elementary School." *Pegem Journal of Education and Instruction*, Vol. 13 No. 4 Tahun 2023, hal. 140-148.

a. Pendekatan Deskriptif-Naratif

Pendekatan historis deskriptif naratif adalah salah satu pendekatan dalam penelitian sejarah yang berfokus pada deskripsi dan penjelasan peristiwa masa lalu berdasarkan bukti-bukti historis yang ada.¹¹¹ Pendekatan ini bertujuan untuk menggambarkan secara akurat peristiwa-peristiwa sejarah dan memahami konteksnya. Pendekatan ini dimulai dengan mengidentifikasi dan mengumpulkan berbagai sumber historis yang relevan, seperti dokumen, arsip dan lain sebagainya. Sumber-sumber ini menjadi dasar untuk memahami dan menceritakan peristiwa masa lalu.¹¹² Pendekatan historis deskriptif berfokus pada deskripsi peristiwa-peristiwa sejarah secara rinci. Tahap ini melibatkan penulisan narasi yang menggambarkan kronologi peristiwa, melibatkan tokoh-tokoh penting, dan memberikan konteks yang jelas. Deskripsi ini harus didasarkan pada bukti-bukti historis yang ada dan tidak boleh ditambahi dengan asumsi atau spekulasi yang tidak dapat dibuktikan secara jelas.

Menurut Hayden White, pendekatan historis deskriptif adalah pendekatan yang bertujuan untuk merekonstruksi peristiwa masa lalu secara akurat dan objektif.¹¹³ Dalam salah satu gagasannya ia mengatakan “*Wie es eigentlich gewesen*” (bagaimana kejadian yang sebenarnya). Pernyataan tersebut untuk menjelaskan bahwa sejarah harus mencoba merekonstruksi peristiwa masa lalu seakurat mungkin.¹¹⁴ White menekankan pentingnya menggunakan sumber-sumber historis yang autentik dan melakukan penelitian yang cermat untuk mengumpulkan bukti-bukti yang relevan. Ia berpendapat bahwa tugas seorang sejarawan adalah menyajikan peristiwa sejarah dengan cara yang objektif dan memadai. Ia menekankan bahwa sejarah harus didasarkan pada fakta-fakta yang dapat diverifikasi dan bukan spekulasi belaka.

Pendekatan historis deskriptif menekankan pentingnya menghindari penilaian subjektif atau interpretasi yang berlebihan dalam penyajian peristiwa sejarah. Seorang sejarawan harus berperan sebagai pengamat netral yang mencatat dan menggambarkan peristiwa tersebut dengan seakurat mungkin. Pendekatan ini juga menekankan pentingnya memahami konteks

¹¹¹ Rashid Manzoor Bhat, et al. “Concepts and Contexts: The Interplay of Philosophy and History in Understanding Human Society.” *East Asian Journal of Multidisciplinary Research*, Vol. 2 No. 7 Tahun 2023, hal. 2581-2590.

¹¹² Gregory Ferguson-Cradler. “Narrative and computational text analysis in business and economic history.” *Scandinavian Economic History Review*, Vol. 71 No. 2 Tahun 2023, hal. 103-127.

¹¹³ Hossin Abdul Moula. “Hayden White’s Theory of History as Narrative in the Light of New Historicism.” *Eurasian Journal of English Language and Literature*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023, hal. 27-39.

¹¹⁴ Samuel Byrskog. “Memory and Hermeneutics—Concluding Reflections.” *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Vol. 99 No. 2 Tahun 2023, hal. 179-190.

sosial, politik, dan budaya peristiwa masa lalu untuk menghindari kesalahan interpretasi.¹¹⁵ Historis deskriptif juga menekankan pentingnya penggunaan sumber-sumber primer atau sumber-sumber yang langsung terkait dengan peristiwa yang sedang diteliti. Ia berpendapat bahwa sumber-sumber primer memiliki nilai yang lebih tinggi daripada sumber-sumber sekunder karena hal itu lebih dekat dengan peristiwa yang sebenarnya terjadi. Secara keseluruhan, pendekatan historis deskriptif menurut Hayden White menekankan pentingnya akurasi, objektivitas, dan penggunaan sumber-sumber historis autentik dalam merekonstruksi peristiwa masa lalu. Pendekatan ini telah memberikan landasan penting dalam pengembangan metodologi penelitian sejarah dan menjadi dasar bagi banyak sejarawan dalam menyajikan peristiwa sejarah dengan cara yang akurat dan objektif.

b. Pendekatan Analitis Kritis

Pendekatan historis analitis kritis bertujuan untuk memahami peristiwa sejarah dengan cara yang lebih mendalam dan kritis, dengan fokus pada faktor-faktor sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang mempengaruhi peristiwa tersebut.¹¹⁶ Dalam pendekatan historis analitis kritis, sejarawan tidak hanya memeriksa fakta-fakta dan kronologi peristiwa, tetapi juga berusaha untuk mendapatkan pemahaman yang lebih dalam tentang bagaimana peristiwa tersebut terjadi. Sejarawan menggunakan pemikiran kritis untuk mengevaluasi sumber-sumber yang ada, mengidentifikasi bias atau kepentingan tertentu yang mungkin mempengaruhi interpretasi sejarah, dan mencari pemahaman yang lebih objektif dan akurat. Pendekatan historis analitis kritis melibatkan analisis terhadap narasi sejarah yang ada. Sejarawan mencoba untuk melihat di balik narasi yang mungkin dipengaruhi oleh kepentingan politik atau ideologi tertentu. Dalam konteks ini, sejarawan berusaha mencari bukti-bukti tambahan, mempertanyakan asumsi yang mendasari narasi tersebut dan mencoba memahami sudut pandang yang berbeda.

Pendekatan ini menekankan pentingnya melihat sejarah sebagai hasil dari interaksi kompleks antara berbagai kekuatan dan faktor.¹¹⁷ Pendekatan ini mengakui bahwa peristiwa sejarah tidak dapat dipahami secara terisolasi atau sebagai hasil dari satu faktor tunggal, tetapi sebagai hasil dari berbagai faktor yang saling terkait dan saling mempengaruhi. Sejarawan yang

¹¹⁵ Djono, et al., *Gerak Sejarah Integratif-Multidimensional: Warisan Sartono Kartodirdjo Bagi Filosofi Pendidikan Sejarah Menuju Society 5.0*, Criksetra: *Jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 9, No. 1, 2020, hal. 32-46.

¹¹⁶ Sohail Akhtar, et al., "History, Islam and Philosophy of History: A Critical Thinking in History as the Lesson of the Past." *Al-Qamar*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023, hal. 41-56.

¹¹⁷ Arianna Sforzini, "Foucault and the History of Anthropology: Man, before the 'Death of Man'." *Theory, Culture & Society*, Vol. 40 No. 1-2 Tahun 2023, hal. 37-56.

menggunakan pendekatan ini melihat sejarah sebagai jaringan yang kompleks dari interaksi sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Mereka menganalisis bagaimana faktor-faktor ini saling berinteraksi dan saling mempengaruhi untuk membentuk peristiwa sejarah yang kompleks. Sebagai contoh, dalam menganalisis perubahan politik pada masa lampau, sejarawan akan mempertimbangkan bagaimana faktor-faktor sosial, ekonomi, dan budaya mempengaruhi perubahan tersebut, serta bagaimana perubahan politik tersebut dapat mempengaruhi faktor-faktor lainnya.

Dengan melihat sejarah sebagai hasil dari interaksi kompleks antara berbagai kekuatan dan faktor, pendekatan historis analitis kritis membantu dalam memahami sejarah secara lebih komprehensif dan menyajikan kerangka kerja yang lebih holistik untuk menganalisis dan menafsirkan peristiwa sejarah. Pendekatan ini juga memungkinkan sejarawan untuk mengidentifikasi dan menganalisis kekuatan dan faktor yang mungkin terabaikan dalam narasi sejarah yang dominan, yang pada gilirannya dapat menghasilkan pemahaman yang lebih kaya dan inklusif tentang masa lalu.

Karena itu, ada beberapa aspek penting yang harus diperhatikan dalam historis analitis,¹¹⁸ antara lain; *pertama, genesis* (asal mula). Genesis adalah aspek penting dalam analisis historis yang berkaitan dengan pemahaman tentang bagaimana suatu peristiwa atau fenomena dimulai dalam konteks sejarah.¹¹⁹ *Kedua, causes* (sebab akibat), berkaitan dengan pemahaman tentang hubungan sebab dan akibat dari suatu peristiwa atau fenomena dalam konteks sejarah. Dalam konteks ini, peneliti berusaha untuk mengidentifikasi faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya peristiwa tersebut.¹²⁰ *Ketiga, trend* (tren/kecenderungan). Tren sangat berkaitan dengan pemahaman tentang pola atau arah perubahan yang terjadi dari waktu ke waktu.¹²¹ Dalam konteks ini, peneliti berusaha untuk mengidentifikasi dan menganalisis pola-pola yang muncul dari data historis. Ada beberapa hal yang harus dipertimbangkan ketika menganalisis terkait tren, misalnya perubahan sosial. Analisis tren dapat melibatkan pemahaman tentang perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat. Hal ini mencakup perubahan dalam kebiasaan, norma, nilai-nilai, atau struktur sosial. Contohnya, peneliti dapat melihat

¹¹⁸ Suhartono W. Pranoto, *Teori dan metodologi sejarah*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010, jilid 3, hal. 1.

¹¹⁹ Louis Shawn. "The Rise and Decline of ISIS: An Analysis of the Islamic State's Genesis, Expansion, and Demise." *International Journal of Science and Society*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023, hal. 412-418.

¹²⁰ Nejat Mohammadifar. "An Analysis of the Causes and Process of the Islamic Revolution Based on the Natural History Theories of Revolutions." *Islamic Revolution Research*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, hal. 165-184.

¹²¹ Muhammad Mumtaz Ali. "Islamic Thought from Voices of Resurgent Islam to the Reformist Voices of Islam: An Analysis of New Trends and Themes in the Muslim World." *AL-Qalam*, Vol. 28 No. 1 Tahun 2023, hal. 1-22.

perubahan dalam dalam sistem politik, pemerintahan, atau kebijakan. Peneliti dapat mengamati pergeseran dalam kekuasaan politik, perubahan dalam ideologi politik, atau perubahan dalam kebijakan publik.

Keempat, changes (kondisional & kontekstual). Historis kritis mengakui bahwa peristiwa dan fenomena dalam sejarah memiliki latar belakang sejarah dan konteks yang unik yang membentuk dan mempengaruhinya.¹²² Misalnya, untuk memahami perang dunia secara utuh, penting untuk memahami konteks politik, sosial, dan ekonomi pada saat itu serta peristiwa-peristiwa yang memicu terjadinya perang. Dengan memahami bahwa sejarah adalah kondisional dan kontekstual, peneliti sejarah dapat menghindari kesalahan dalam menggeneralisasi atau mengabaikan faktor-faktor penting yang mempengaruhi suatu peristiwa atau fenomena.

Selain itu, terdapat dua metode analitis kritis dalam kajian historis, yaitu kritik eksternal dan kritik internal. Metode kritik eksternal dalam kajian historis diterapkan pada fisik sumber sejarah. Tujuan kritik eksternal adalah untuk memeriksa dan memvalidasi keaslian dan keotentikan sumber tersebut. Dalam melakukan kritik eksternal, sejarawan akan melibatkan pengamatan langsung terhadap sumber sejarah, seperti dokumen, artefak, atau benda fisik lainnya.¹²³ Mereka akan memperhatikan tanda-tanda fisik seperti tinta, tulisan tangan, materi, dan teknik produksi untuk menentukan usia dan keaslian sumber tersebut. Selain itu, sejarawan juga akan mencari bukti tambahan, seperti cap tangan, cap stempel, atau tanda-tanda lainnya yang dapat memvalidasi keaslian sumber sejarah.

Sementara metode kritik internal dalam kajian historis ditujukan pada isi atau konten sumber sejarah. Tujuannya adalah untuk mempertanyakan dan menganalisis pesan, narasi, dan interpretasi yang terkandung dalam sumber tersebut.¹²⁴ Sejarawan akan mempelajari dan menganalisis teks atau isi sumber sejarah dengan cermat untuk memahami perspektif, tujuan, dan pesan yang ingin disampaikan oleh penulis atau pembuat sumber tersebut. Sejarawan juga akan membandingkan sumber sejarah dengan sumber-sumber lain yang relevan untuk memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif.

Secara garis besar perbedaan antara historis deskriptif dan analitis kritis dapat dilihat melalui tabel berikut:

¹²² Fauzan Arrasyid. "The Progressivity of Umar Ibn Al-Khattab's Ijtihad in Responding to Community Social Changes." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vo. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 21-36.

¹²³ Sulasman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, Bandung: Pustaka Setia, 2014, hal. 102.

¹²⁴ Sulasman, *Metodologi Penelitian Sejarah, ...*, hal. 104.

Tabel II.1.
Perbedaan Historis Deskriptif dengan Analitis Kritis

	Historis Deskriptif	Historis Analitis-Kritis
Tujuan Utama	Mendeskripsikan dan memahami peristiwa atau fenomena dari masa lampau secara detail dan mendalam	menganalisis dan mengkritisi struktur kekuasaan, norma sosial, ideologi, dan aspek-aspek politik, ekonomi, atau budaya dalam konteks sejarah.
Pendekatan terhadap Data	Interpretasi data lebih berorientasi pada deskripsi daripada analisis kritis.	Menekankan pada analisis mendalam tentang konteks sosial, politik, dan budaya yang mempengaruhi peristiwa sejarah.
Tafsiran Hasil	Penekanannya lebih pada menyajikan fakta dan kronologi peristiwa.	Analisis ini sering kali melibatkan pemikiran kritis dan interpretasi yang lebih dalam.
Posisi Peneliti	Peneliti menghindari penilaian atau interpretasi yang terlalu mendalam.	Peneliti memiliki peran yang lebih aktif dalam mengidentifikasi dan menganalisis data.

Tabel di atas menunjukkan adanya sisi perbedaan antara historis deskriptif dan analitis kritis yang kemudian terbagi ke dalam dua macam, yaitu kritik eksternal dan kritik internal. Namun dalam penelitian ini (*Dialektika Al-Qur'an dan Budaya Patriarki*) peneliti hanya akan menitikberatkan pada analisis internal, yaitu terkait dengan isi atau konten sumber sejarah terkait tema tersebut. Hal ini penting karena dengan menganalisis dan mengevaluasi isi sumber sejarah, peneliti akan mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang tema yang sedang diteliti. Dengan demikian, penelitian ini akan memberikan kontribusi yang berharga dalam memperluas pengetahuan sejarah dan pemahaman tentang tema yang sedang diteliti.

c. Pendekatan Historis Humanistik

Pendekatan historis humanis adalah salah satu pendekatan dalam penelitian sejarah yang menempatkan fokus pada pengertian dan pengalaman

manusia dalam konteks sejarah.¹²⁵ Pendekatan ini berusaha untuk memahami aspek-aspek kemanusiaan seperti nilai-nilai, keyakinan, dan pengalaman individu dan kelompok dalam peristiwa masa lampau. Pendekatan historis humanis menekankan pada hubungan antara individu dan konteks sosial, budaya, dan historis yang mempengaruhi kehidupan mereka. Pendekatan historis humanis memberikan pendekatan yang lebih kaya terhadap studi sejarah dengan mengutamakan pemahaman terhadap aspek-aspek manusiawi dari peristiwa masa lampau.

Pendekatan ini mengakui bahwa peristiwa sejarah tidak hanya terjadi sebagai rangkaian fakta dan kronologi, tetapi juga sebagai hasil dari interaksi kompleks antara individu, kelompok, dan konteks sosial serta budaya yang melingkupinya.¹²⁶ Pendekatan historis humanis memberikan gambaran yang lebih komprehensif tentang alasan di balik tindakan-tindakan historis, serta bagaimana peristiwa tersebut mempengaruhi kehidupan dan pandangan dunia manusia pada masa itu. Pendekatan ini juga mendorong pembaca untuk merenungkan, berempati, dan menghubungkan dengan manusia yang hidup dalam lintasan sejarah yang berbeda. Pendekatan ini melampaui sekadar informasi faktual dan menggali dimensi emosional serta psikologis dari peristiwa sejarah, serta berusaha menghasilkan relevansi dan signifikansi yang lebih besar dalam konteks kompleksitas manusia modern. Secara ringkas, pendekatan sejarah humanis berkontribusi dalam memperkaya penelitian sejarah dengan merevitalisasi pengalaman manusia di masa lalu, merangkul kerumitan identitas dan motivasi manusia, dan memberikan wawasan yang lebih ekstensif mengenai suatu peristiwa.

Terdapat beberapa konsep fundamental dalam perspektif historis humanis yang membentuk dasar pemahaman tentang dimensi humanisme dalam konteks sejarah. Berikut adalah konsep-konsep utama yang membentuk dasar pemahaman ini:

Pertama, pengalaman individu (*subjective experience*). Historis humanis menekankan bahwa pemahaman terhadap dimensi individual dan pengalaman pribadi manusia memiliki relevansi substansial dalam proses pemaknaan peristiwa sejarah.¹²⁷ Pendekatan ini menitikberatkan pada penciptaan narasi sejarah yang tidak hanya terfokus pada fakta-fakta

¹²⁵ Marianna Olivadese and Maria Luisa Dindo. "Historic and Contemporary Gardens: A Humanistic Approach to Evaluate Their Role in Enhancing Cultural, Natural and Social Heritage." *Land*, Vol. 11 No. 12 Tahun 2022, hal. 2214.

¹²⁶ Fabrizio Conti. "The Uses of the Past: Humanism, History, and Liberal Arts Education." In Fabrizio Conti and Stefan Lorenz Seogner (ed), *Humanisms and Beyond: Past, Present, and Future of the Humanities in Liberal Arts Education*, Hungary: Triven Publishing, 2023, hal. 57.

¹²⁷ Paul Rodaway. "Humanism and people-centred methods," in Stuart Aitken and Gill Valentine (eds.) *Approaches to human geography*, London: Sage Publications, 2006, hal. 263-272.

eksternal, tetapi juga menggali kedalaman internal subjek-sejarah. Dalam kerangka ini, perasaan, ambivalensi, paradoks eksistensial (konflik batin yang muncul dari pertentangan antara makna hidup dan kenyataan eksistensial), serta refleksi pribadi menjadi unsur-unsur kunci yang diangkat dalam eksplorasi sejarah. Peneliti atau sejarawan melalui pendekatan ini berupaya untuk merekonstruksi perspektif psikologis dan emosional individu-individu yang terlibat dalam peristiwa sejarah.

Kedua, interaksi sosial (*social interaction*).¹²⁸ Konsep ini menggarisbawahi pentingnya melihat interaksi manusia dengan masyarakat dan lingkungannya. Sejarawan humanis memahami bahwa manusia selalu berinteraksi dengan kelompok sosial, nilai-nilai, norma, dan struktur masyarakat yang membentuk tindakan dan keputusan mereka.

Ketiga, humanisme dan pengaruh sejarah (*humanism and historical impact*).¹²⁹ Konteks sejarah sebagai pengaruh yang kuat dalam membentuk manusia. Perubahan sejarah, peristiwa penting, dan pergeseran sosial-politik memengaruhi cara manusia berinteraksi dengan dunia mereka. Saat manusia hidup dalam suatu periode sejarah tertentu, mereka akan terinteraksi pada peristiwa-peristiwa yang membentuk landasan budaya, norma, dan nilai-nilai yang menjadi bagian integral dari kehidupan mereka. Maka refleksi nilai dan norma merupakan upaya untuk memahami dan menganalisis nilai-nilai dan norma-norma yang mendefinisikan suatu periode atau masyarakat tertentu dalam sejarah. Manusia di masa lalu hidup dalam kerangka nilai-nilai sosial, politik, dan agama yang memengaruhi cara mereka berpikir, bertindak, dan berinteraksi dengan dunia sekitarnya.

Tiga pendekatan historis di atas (historis deskriptif, analitis-kritis dan humanis) mencerminkan keberagaman pendekatan yang dapat digunakan oleh para peneliti. Karena itu, penting bagi seorang peneliti untuk memilih pendekatan yang sesuai dengan tujuan penelitian. Penggunaan pendekatan historis kritis dan humanis dalam penelitian ini merupakan langkah yang sangat beralasan dan relevan. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk secara mendalam dan komprehensif mengurai kompleksitas hubungan antara teks suci Al-Qur'an dengan dinamika budaya patriarki yang ada dalam masyarakat.

¹²⁸ Sukino. "Akhlak In Public Spaces (Highways) and Its Social Impacts (Humanism-Religious Perspective)." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11 No. 03 Tahun 2023, hal. 1-14.

¹²⁹ Zuhridin Juraev and Young-Jin Ahn. "Essay: Humanist Perspective of Space and Place." *Formosa Journal of Multidisciplinary Research (FJMR)*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2023, hal. 1131-1136.

3. Urgensi Pendekatan Historis dalam Kajian Islam

Pendekatan sejarah sangat penting dalam studi Islam karena Islam datang kepada seluruh manusia dalam waktu tertentu, dengan menghadapi situasi sosial dan politik yang sangat spesifik dan memberikan pedoman dan solusi yang relevan bagi umat Muslim pada saat itu.¹³⁰ Oleh karena itu, memahami kondisi sosial, budaya, dan politik pada saat itu membantu seseorang memahami maksud dan tujuan di balik pensyariaan hukum Islam (*'asyru al-tasyri'*).¹³¹ Melalui pendekatan sejarah, seseorang diajak untuk memasuki keadaan yang sebenarnya terkait dengan penerapan suatu peristiwa. Dalam konteks Islam, Al-Qur'an dan Hadis merupakan teks-teks suci yang menjadi pedoman utama bagi umat Muslim. Namun, untuk memahami secara menyeluruh pesan dan ajaran yang terkandung dalam teks-teks ini, penting untuk memahami konteks sejarah di mana teks-teks tersebut diturunkan. Selain itu, dalam konteks Al-Qur'an, sejarah dipandang sebagai sumber pelajaran (*'ibrah*) bagi manusia. Ada beberapa ayat dalam Al-Qur'an yang menunjukkan makna sejarah sebagai *'ibrah*: “Dan Kami ceritakan kepadamu kisah-kisah (sejarah) orang-orang yang terdahulu dan telah Kami berikan kepadamu pelajaran dari kisah-kisah (sejarah) itu.” (QS. Yusuf/12: 111). Ayat tersebut menunjukkan bahwa sejarah orang-orang terdahulu dapat dijadikan pelajaran bagi manusia untuk mengambil hikmah dan menghindari kesalahan yang sama di masa depan.

Sejarah memiliki beberapa fungsi yang sangat penting dalam kehidupan manusia, di antaranya: *pertama*, sebagai sumber pengetahuan. Sejarah merupakan sumber pengetahuan tentang masa lalu yang dapat memberikan wawasan dan pemahaman tentang peristiwa-peristiwa yang telah terjadi dan bagaimana peristiwa tersebut memengaruhi kehidupan manusia saat ini. *Kedua*, Sebagai sumber inspirasi.¹³² Sejarah juga dapat menjadi sumber inspirasi bagi manusia dalam menghadapi tantangan dan mengembangkan diri. Melalui kisah-kisah tokoh-tokoh sejarah yang inspiratif, manusia dapat memperoleh semangat dan motivasi dalam menghadapi masa depan. *Ketiga*, sebagai sumber identitas.¹³³ Sejarah juga dapat membantu manusia dalam memahami identitas dan budaya mereka

¹³⁰ Sohail Akhtar, et al., “History, Islam and Philosophy of History: A Critical Thinking in History as the Lesson of the Past,” ..., hal. 41-56.

¹³¹ Nurliana, “Hikmatut Tasyri’ Marriage Perspective of Islamic Law,” *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari’ah dan Ahwal Al-Syakhsiyyah*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023, hal. 14-26.

¹³² Yuyun Yunita, et al., “Islamic Cultural History as A Life Paradigm,” *Nizham: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2023, hal. 101-109.

¹³³ Roy Suddaby, et al., “Rhetorical History as Institutional Work.” *Journal of Management Studies*, Vol. 60 No. 1 Tahun 2023, hal. 242-278.

sendiri. *Keempat*, sejarah sebagai sumber perubahan (*agent of change*).¹³⁴ Sejarah dapat membantu manusia untuk memahami bagaimana perubahan dapat terjadi dan menginspirasi manusia untuk melakukan perubahan yang positif dalam kehidupan mereka.

Sementara dalam konteks kajian dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki, pendekatan historis memungkinkan peneliti untuk melihat korelasi antara teks-teks Al-Qur'an dan konteks budaya patriarki pada masa lalu, baik pra-pewahyuan maupun pasca-pewahyuan, sehingga dapat memperoleh pengetahuan yang mendalam dan komprehensif. Misalnya, dalam konteks pra-pewahyuan, pendekatan historis dapat membantu peneliti memahami peran dan status perempuan dalam masyarakat Arab pra-Islam dan bagaimana Al-Qur'an datang sebagai wahyu yang menantang norma-norma yang diskriminatif terhadap perempuan dan menawarkan solusi-solusi yang lebih humanis. Selanjutnya, dalam konteks pasca-pewahyuan, pendekatan historis membantu seorang peneliti untuk dapat melacak perkembangan budaya patriarki dalam masyarakat Muslim dan bagaimana hal itu mempengaruhi interpretasi dan praktik keagamaan.

D. Konsep Humanisme

Istilah "*humanisme*" merupakan gabungan dari dua kata kunci, yaitu "*human*" dan "*isme*." Kedua kata ini berasal dari bahasa Latin, yang memiliki relevansi signifikan dengan konsep humanisme, yaitu "*humanus*," yang secara harfiah dapat diterjemahkan sebagai "*manusia*."¹³⁵ Selain itu, kata "*ismus*" dalam bahasa Latin mengacu pada konsep paham atau aliran.¹³⁶ Selain itu, kata "*humanus*" dalam bahasa Latin ini memiliki makna dasar yang lebih luas, yaitu "*tanah*" atau "*bumi*." Dari kata "*humanus*" ini, muncul kata "*homo*," yang merujuk kepada manusia sebagai "*makhluk bumi*."¹³⁷ Dalam konteks ini, "*homo*" adalah manifestasi konkret dari manusia yang memiliki hubungan erat dengan bumi atau alam. Karena itu, kata "*humanus*" juga mengandung makna sifat atau karakteristik yang bersifat "*membumi*" atau "*manusiawi*." Ini mencerminkan pengertian bahwa manusia memiliki sifat-sifat yang terkait dengan alam atau kehidupan di

¹³⁴ Rashid Manzoor Bhat, et al., "Concepts and Contexts: The Interplay of Philosophy and History in Understanding Human Society," *East Asian Journal of Multidisciplinary Research*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2023, hal. 2581-2590.

¹³⁵ Ajip Rosidi, *Kamus Istilah Sastra Indonesia*, Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 2018, hal. 89.

¹³⁶ Muhammad Aminullah, "Humanisme Religius Perspektif Al-Qur'an (Titik Temu Agama dan Filsafat)," *TAJIDID: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 219-242.

¹³⁷ Pether Sobian, *Pengantar Antropologi*, Jawa Tengah: Penerbit Lakeisha, 2022, hal. 57.

bumi, seperti kemampuan berpikir, merasakan, dan memahami dunia sekitarnya.¹³⁸

Sementara istilah humanisme dalam bahasa Arab erat kaitannya dengan kata “*insân*” atau “*insâniyyah*,” yang merujuk kepada sifat-sifat manusiawi, kemanusiaan, atau hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan manusia. Dalam Al-Qur’an sendiri, kata “*insan*” disebutkan sebanyak 65 kali.¹³⁹ Kata tersebut digunakan untuk merujuk kepada manusia dalam segala totalitasnya, mencakup aspek-aspek fisik, mental dan rohani. Al-Qur’an mengakui perbedaan-perbedaan yang ada di antara manusia, baik dalam hal fisik, mental, kecerdasan, maupun karakteristik individu lainnya. Dengan kata lain, perbedaan-perbedaan yang ada di antara manusia direncanakan oleh Allah sebagai sarana untuk menciptakan hubungan yang seimbang dan harmonis antara individu dan masyarakat. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Zukhruf/43: 32. Karena itu, konsep “*insân*” atau manusia memang jauh lebih mendalam daripada sekadar makhluk fisik. Dengan diberikan akal (*al-‘aql*), pengetahuan (*al-‘ilm*), kemampuan berbicara (*al-bayân*), dan kemampuan membedakan antara yang baik dan buruk (*al-tamyîz*) manusia memiliki tanggung jawab moral dan etika yang tinggi.¹⁴⁰ Sementara dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* dikemukakan bahwa humanisme merupakan paham atau aliran yang bertujuan untuk menghidupkan atau memperkuat rasa kemanusiaan, serta menekankan pentingnya pemikiran rasional dan pemahaman terhadap kondisi manusia dalam upaya mencapai pergaulan hidup yang lebih baik.¹⁴¹ Selain itu, dalam pandangan humanisme, manusia menjadi pusat perhatian dan merupakan objek studi yang sangat penting.

Menurut Loren Bagus, humanisme merupakan suatu aliran filsafat yang menempatkan individu yang berpikir rasional sebagai prinsip nilai yang paling tinggi. Humanisme menekankan bahwa individu sebagai sumber nilai yang paling utama yang mendorong perkembangan moral secara rasional, tanpa mengacu pada konsep-konsep otoritatif.¹⁴² Paul Edwards juga menjelaskan bahwa humanisme adalah suatu paham filsafat yang menjunjung tinggi nilai dan peran manusia, serta menjadikannya sebagai

¹³⁸ Zulfan Taufik, *Diaektika Islam dan Humanisme Pembacaan Ali Shari’ati*, Tangerang Selatan: Onglam Books, 2015, hal. 23.

¹³⁹ Muhammad Abd al-Baqi, *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfâdz al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1980, hal. 120.

¹⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, cet. V, Bandung: Mizan, 1997, hal. 280.

¹⁴¹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 412.

¹⁴² Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Cet. 3, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002, hal. 295.

kriteria atau tolak ukur untuk segala hal.¹⁴³ Sedangkan dalam perspektif Ali Syari'ati, humanisme diartikan sebagai aliran filsafat yang memiliki tujuan utama yang berkaitan dengan keselamatan dan kesempurnaan manusia. Dalam pandangan ini, manusia dipandang sebagai makhluk yang memiliki martabat tinggi, dan prinsip-prinsip humanisme didasarkan pada pemenuhan kebutuhan-kebutuhan dasar yang membentuk hakikat manusia.¹⁴⁴

Uraian di atas dapat dipahami bahwa humanisme merupakan aliran filsafat yang menekankan nilai dan martabat manusia, yaitu memposisikan manusia sebagai fokus utama dan nilai tertinggi dalam berbagai aspek kehidupan. Humanisme menekankan kemampuan rasional manusia, pemikiran kritis, dan pengembangan moral sebagai landasan untuk mencapai kesejahteraan individu dan masyarakat. Sementara Paul Edwards menekankan bahwa humanisme melibatkan penggunaan akal budi dalam memahami dan menjalani kehidupan, Loren Bagus menyoroti pentingnya pemikiran rasional dan pengembangan kreativitas individu tanpa bergantung pada otoritas eksternal. Ali Syari'ati, di sisi lain, menegaskan bahwa humanisme bertujuan untuk mencapai keselamatan dan kesempurnaan manusia dengan memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok yang mendefinisikan hakikat manusia sebagai makhluk mulia.

Konsep Humanisme sebagai kerangka pemikiran filosofis memiliki akar yang kuat dalam sejarah pemikiran klasik, terutama dalam tradisi filsafat Yunani dan Romawi kuno.¹⁴⁵ Pada zaman Yunani kuno, konsep ini terkait dengan sistem pendidikan yang dikenal sebagai "*paidea*," yang dipandang sebagai sebuah sistem pendidikan yang memiliki visi yang jelas. *Paidea* memiliki tujuan untuk membimbing dan membentuk manusia agar mencapai potensi mereka sebagai individu dan anggota masyarakat yang ideal.¹⁴⁶ Pada masa itu, para tokoh peradaban Barat tidak dihadapkan pada masalah sistem religius yang absolut, seperti yang akan dihadapi oleh generasi-generasi berikutnya pada Abad Pertengahan. Perspektif Humanisme pada periode ini didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan yang mendasar tentang kodrat manusia. Dengan kata lain, Humanisme pada masa itu mengejar pemahaman tentang makna kodrat manusia yang lebih universal dan hal ini menjadi landasan dalam pengembangan pemikiran filosofis dan pendidikan pada masa itu.

¹⁴³ Muhammad Arfan, et al., "The Elements of Contemporary Western Culture-An Analytical Study," *Journal of Positive School Psychology*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023, hal. 1-17.

¹⁴⁴ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996, hal. 39.

¹⁴⁵ F. Budi Hardiman, *Filsafat modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004, hal. 9.

¹⁴⁶ F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2013, hal. 7.

Pada Abad Pertengahan, periode bersejarah yang sangat dipengaruhi oleh pemikiran agama, kaum terpelajar dan klerikus, terutama mereka yang menganut keyakinan Katolik, mencerminkan pandangan filosofis dan teologis yang berakar dalam pemikiran tokoh-tokoh seperti Santo Augustinus dan Santo Thomas Aquinas.¹⁴⁷ Pandangan ini menekankan bahwa manusia bukan hanya makhluk kodrati, tetapi juga makhluk ilahi. Mereka mengembangkan pemahaman yang lebih rinci tentang perbedaan antara divinitas (keilahian) dan humanitas. Dalam pandangan ini, divinitas mengacu pada domain pengetahuan dan aktivitas yang diberikan oleh ajaran agama dan Kitab Suci. Manusia dianggap memiliki aspek-aspek ilahi yang terkait dengan pemahaman dan praktik spiritual yang bersumber dari ajaran agama, serta keberadaan mereka sebagai makhluk yang mencari makna dalam hubungannya dengan Yang Ilahi. Sementara itu, humanitas dipahami sebagai suatu praktik kehidupan manusia yang terkait dengan aspek-aspek dunia dan kemanusiaan yang unik.¹⁴⁸ Dalam konteks ini, humanisme mencakup segala aspek, seperti budaya, seni, moralitas, dan etika.

Pandangan tersebut mencerminkan pemahaman tentang peran manusia dalam menjalani kehidupan sehari-hari mereka, yang tidak hanya terbatas pada aspek spiritual, tetapi juga mencakup keberadaan mereka dalam dunia yang konkret. Dengan demikian, perspektif humanisme pada Abad Pertengahan ini membentuk dasar pemikiran mereka tentang hubungan antara manusia, agama, dan dunia, serta bagaimana manusia dapat mengintegrasikan aspek-aspek ini dalam kehidupan mereka. Hal ini mencerminkan kompleksitas pemikiran dan pandangan yang berkembang selama periode Abad Pertengahan yang penuh dengan pengaruh agama dan filosofis yang sifatnya profunditas. Saat itu, dominasi agama dan gereja sangat kuat, sedangkan perhatian terhadap kehidupan dunia ini sering kali terabaikan. Manusia pada masa itu merasakan keterbatasan dalam konsep diri mereka sendiri karena agama dan negara bersatu dalam satu entitas yang kuat untuk mengendalikan individu. Konsep-konsep doktrinal dan akhlak ditetapkan oleh gereja dan negara, dan manusia memiliki sedikit ruang untuk mengembangkan pemikiran dan tindakan mereka secara independen. Situasi ini dianggap anti-humanis karena tidak memberikan kesempatan bagi manusia untuk mengaktifkan potensi terbesar mereka, yaitu akal budi, untuk mengatur kehidupan mereka sendiri.

Pada akhirnya, gereja, agama, dan bahkan Tuhan sendiri menjadi objek perlawanan bagi para humanis yang menentang dominasi ini dan

¹⁴⁷ Mahfud Junaedi dan Mirza Mahbub Wijaya, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2021, hal. 254.

¹⁴⁸ Simplesius Sandur, *Etika Kebahagiaan Fondasi Filosofis Etika Thomas Aquinas*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2020, hal. 549.

menginginkan pembebasan kemanusiaan.¹⁴⁹ Humanisme muncul sebagai suatu gerakan pemikiran yang membawa harapan segar di tengah-tengah struktur sosial yang sudah usang dan mulai merosot pada era tersebut.¹⁵⁰ Gerakan ini mengejar pembebasan dari kendali agama demi kemanusiaan yang lebih besar dan memberikan manusia kesempatan untuk merancang kehidupan mereka sesuai dengan potensinya. Inilah titik awal dari munculnya humanisme sebagai sebuah gerakan intelektual yang penting dalam sejarah pemikiran manusia.

Humanisme modern, yang juga dikenal sebagai humanisme kritis, muncul sebagai fenomena intelektual selama periode Pencerahan (*the Age of Enlightenment*).¹⁵¹ Perkembangan humanisme modern ini beriringan dengan kemajuan dalam bidang filsafat dan ilmu pengetahuan pada masa itu. Kaum humanis dalam periode ini dikenal dengan pendekatan rasional mereka terhadap pemahaman tentang manusia. Mereka tidak semata-mata menerima otoritas wahyu ilahi, melainkan lebih cenderung untuk melakukan penelitian yang cermat dan kritis tentang sifat keduniawian dan alamiah manusia. Dalam konteks ini, terjadi pergeseran yang signifikan dalam kebudayaan, yang mulai menggeser peran agama. Manusia dalam pandangan humanisme modern dipahami terutama melalui kemampuan-kemampuan alamiahnya, seperti minat intelektual, pembentukan karakter, dan apresiasi aspek-aspek efektif kehidupan.¹⁵² Sebagai hasilnya, humanisme modern menjadi sebuah pergerakan intelektual yang terkenal karena pendekatan rasionalnya terhadap manusia, pemahaman tentang kemampuan alamiah individu, dan penekanan pada nilai-nilai seperti toleransi, kasih sayang, persahabatan dan sebagainya. Gerakan ini memainkan peran penting dalam perkembangan pemikiran manusia selama periode Pencerahan dan berdampak luas pada berbagai aspek kehidupan sosial dan budaya.

Uraian di atas menggarisbawahi bahwa sebagai terminologi ilmiah, istilah "*humanisme*" pertama kali diadopsi pada abad ke-16 untuk merujuk kepada kelompok penulis dan sarjana Renaisans Eropa yang menekankan kembali pada studi dan pemahaman mendalam terhadap karya sastra klasik

¹⁴⁹ Yabouri Namiyate, "Education for All as A Point of Convergence of Ideologies: Understanding the Foundations," *Journal of Namibian Studies: History Politics Culture*, Vol. 33 Tahun 2023, hal. 3514-3531.

¹⁵⁰ Muhammad Adres Prawira Negara and Muhlas Muhlas, "Prinsip-Prinsip Humanisme Menurut Ali Syari'ati," *Jurnal Riset Agama*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023, hal. 357-371.

¹⁵¹ Valerii Akopian and Viktoriya Timashova, "The Discourse of Humanism in the Context of the Civilizational Process in the 21 st Century," *Philosophy & Cosmology*, Vol. 30 Tahun 2023, hal. 24-32.

¹⁵² Paul A. Erickson dan Liam D. Murphy, *Sejarah Teori Antropologi Penjelasan Komprehensif*, diterjemahkan oleh Mutia Nurul Izzati dari judul *A History of Anthropological Theory*, Jakarta: Prenada Media, 2018, hal. 8.

Yunani dan Romawi, serta pengembangan kemampuan berpikir kritis. Namun, perlu dicatat bahwa istilah ini sebenarnya diciptakan oleh Friedrich Immanuel Niethammer seorang pendidik berkebangsaan Jerman pada tahun 1808.¹⁵³ Ini merupakan tahap awal dalam formalisasi dan perkembangan konsep ini sebagai suatu disiplin ilmu yang lebih terstruktur. Penggunaan istilah “*humanisme*” dalam bahasa Inggris baru menjadi lebih umum sekitar tahun 1860-an, menandai penyebaran dan pengakuan yang lebih luas terhadap perannya yang penting dalam pemikiran intelektual.¹⁵⁴ Sejak saat itu, humanisme telah menjadi salah satu aliran pemikiran yang signifikan dalam sejarah pemikiran Barat, dengan penekanan kuat pada studi manusia, kemanusiaan, dan pemahaman mendalam terhadap warisan budaya klasik sebagai fondasi bagi kemajuan ilmu pengetahuan dan humanitas. Pemahaman yang mendalam tentang perkembangan istilah “*humanisme*” ini memberikan wawasan yang berharga dalam konteks evolusi pemikiran manusia dan sejarah pemikiran intelektual.

Pada abad ke-19, dalam ranah pemikiran di Jerman, sejumlah tokoh intelektual seperti J. G. Von Herder, J. J. Winckelmann, Friedrich Schiller, dan Goethe, mengaitkan istilah “*Humanismus*” dengan gagasan mengenai idealisme Yunani dan semangat Renaisans. Mereka melihat humanisme sebagai konsep yang mendorong pengembangan potensi khas manusia melalui pendidikan yang berfokus pada sastra klasik.¹⁵⁵ Dalam konteks yang lebih klasik, Humanismus dapat dianggap sebagai gerakan sosio-kultural yang berusaha secara sistematis untuk mengartikulasikan makna dari humanitas atau hakikat manusia. Hal ini mencerminkan upaya untuk memahami, menghargai, dan mengembangkan potensi manusia dalam konteks budaya dan pendidikan.

Sementara itu, di Inggris pada abad yang sama, seorang pemikir bernama Mathew Arnold mengaitkan konsep humanisme dengan arah perkembangan yang lebih universal. Arnold melihat humanisme sebagai konsep yang dapat membantu masyarakat mencapai pemahaman yang lebih mendalam tentang makna kemanusiaan secara umum.¹⁵⁶ Dengan demikian, pada abad ke-19, konsep humanismus menjadi penting dalam pemikiran intelektual di berbagai negara Eropa, dengan beragam interpretasi dan

¹⁵³ Rainer E. Zimmermann, “Humanism Revisited: Keynote Lecture,” *New Explorations: Studies in Culture and Communication*, 2 No. 3 Tahun 2022, hal. 6-13.

¹⁵⁴ Kusmawati, et al., “Perkembangan Pendidikan di Eropa Pada Masa Abad Pencerahan,” *Educationist: Journal of Educational and Cultural Studies*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, hal. 248-256.

¹⁵⁵ Tim Mehigan, “Schiller and Early German Romantics (Kleist, Hölderlin, Goethe),” in *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*. Cham: Springer International Publishing, 2023, hal. 541-557.

¹⁵⁶ Laurence W. Mazzeno, *Matthew Arnold: The Critical Legacy*, USA: Camden House, 1999, hal. 69.

penekanan pada pengembangan potensi manusia dan pemahaman akan esensi kemanusiaan. Kompleksitas tersebut mencerminkan komitmen untuk memahami peran penting humanisme secara universal dan menginisiasi pengembangan diri dalam dinamika sosial dan budaya masyarakat pada waktu itu.

Sebagaimana halnya dengan rasionalisme dan liberalisme, humanisme juga merupakan hasil dari perkembangan Renaisans.¹⁵⁷ Meskipun ketiganya adalah aliran pemikiran yang muncul pada periode yang sama, masing-masing memiliki target dan tujuan yang berbeda. Rasionalisme menekankan peran dominan akal dalam proses pemikiran dan pengetahuan, sementara liberalisme menekankan kebebasan individu dan pasar kompetitif dalam masyarakat.¹⁵⁸ Di sisi lain, humanisme berfokus pada peneguhan dan peningkatan aspek kemanusiaan, yaitu dengan menempatkan nilai ini sebagai titik pusat dalam pemikiran dan tindakan manusia. Ini adalah salah satu dari beberapa aliran pemikiran yang muncul selama Renaisans yang membawa perubahan signifikan dalam cara manusia memahami diri mereka sendiri dan dunia sekitarnya.

Selain itu, dalam pemahaman tentang humanisme, terdapat dua klasifikasi utama yang mendefinisikan dua perspektif yang berbeda terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Klasifikasi tersebut adalah humanisme sekuler dan humanisme religius.

1. Humanisme Sekuler

Humanisme sekuler adalah suatu aliran pemikiran yang memiliki landasan filosofis yang mendasari pandangannya bahwa agama tidak memiliki signifikansi yang dominan atau menentukan dalam kehidupan manusia. Pandangan ini berakar pada konsep antroposentrisme, yang menempatkan manusia sebagai subjek utama dan pusat perhatian dalam pemahaman dunia dan eksistensi.¹⁵⁹ Pada dasarnya, humanisme sekuler menekankan bahwa nilai-nilai, tindakan, dan etika manusia tidak harus diarahkan oleh otoritas agama, tetapi oleh pertimbangan rasional dan etika yang bersifat universal. Ini adalah pendekatan yang didasarkan pada pemikiran rasional dan ilmiah yang menempatkan pengetahuan, pengalaman,

¹⁵⁷ Ostonaqulov Mavlonberdi G'ayratovich, "Philosophy of History in the Renaissance," *Central Asian Journal of Social Sciences and History*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023, hal. 149-151.

¹⁵⁸ Hasan Yusufian, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-isu Agama*, Jakarta Selatan: Sadra Press, 2014, hal. 8.

¹⁵⁹ Muhammad Arif Khan and Shahid Hussain Shahid, "Secular and Religious Humanism in Selected Pakistani English Fiction," *Annals of Human and Social Sciences*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023, hal. 346-360.

dan penalaran manusia sebagai sumber utama pemahaman dan pengambilan keputusan.

Salah satu prinsip utama humanisme sekuler adalah keyakinan bahwa manusia memiliki kapasitas untuk mengatur dirinya sendiri dan mengambil keputusan yang didasarkan pada akal budi dan penalaran rasional.¹⁶⁰ Pandangan ini menekankan otonomi individu dalam menjalani kehidupan mereka dan menentukan nilai-nilai serta tindakan moral mereka tanpa ketergantungan pada otoritas agama atau kepercayaan supranatural. Selanjutnya, humanisme sekuler mengadopsi pandangan desakralisasi, yang upaya untuk mengaburkan pandangan yang memberikan karakter sakral atau suci pada aspek-aspek tertentu dalam kehidupan manusia. Ini mencakup pemisahan agama dari kehidupan sosial, karena nilai-nilai universal dan etika dapat dihasilkan melalui penalaran rasional dan pengembangan norma-norma sosial yang berlaku secara luas.

Menurut aliran ini, doktrin-doktrin yang bersifat mengikat dan otoritatif secara tegas dinilai berlawanan dengan prinsip dasar humanisme. Humanisme, pada hakikatnya senantiasa memberikan kebebasan kepada tiap individu manusia dalam menentukan jalannya kehidupan, baik dalam ranah agama, ekspresi pendapat, bahkan dalam klaim terhadap hak-haknya. Meskipun begitu, nilai-nilai mendasar kemanusiaan dan hak-hak sesama tetap dijunjung dan diperhatikan. Mengenai hal tersebut, Kemas Kamaruddin menggarisbawahi bahwa manusia adalah makhluk yang pada hakikatnya memiliki atribut kebebasan.¹⁶¹ Manusia diberikan kapasitas untuk mengembangkan dirinya sendiri, berpartisipasi dalam aktivitas, dan melakukan inovasi tanpa bergantung pada pemaksaan atau otoritas eksternal. Pandangan ini mencerminkan pemahaman fundamental dalam humanisme, yang menempatkan individu manusia pada posisi sentral.

Humanisme sekuler mendorong pengembangan etika yang bersifat universal, yang dapat diterapkan pada semua individu tanpa memandang latar belakang agama atau kepercayaan. Mereka berupaya mencari prinsip-prinsip moral yang dapat diterima secara luas oleh masyarakat yang beragam. Bagi humanisme sekuler, moralitas bukanlah sekadar seperangkat peraturan atau perintah agama, tetapi lebih sebagai panduan untuk menjalani kehidupan yang bermakna dan berarti. Mereka melihat etika dan moralitas sebagai landasan untuk berinteraksi dengan sesama manusia secara adil, berempati, dan bertanggung jawab.

¹⁶⁰ Paul C. Mocombe, "The Pathologies of Modernity: Liberalism, Nihilism, Conservatism, Postmodernism, Intersectionality/Identity Politics, and Secular Humanism," *Philosophy*, Vol. 13 No. 4 Tahun 2023, hal. 183-189.

¹⁶¹ Kemas Baharuddin, *Filsafat Pendidikan Islam*, Cet.I, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2007, hal. 60-61.

Terdapat variasi cara individu atau kelompok mendasarkan sistem moral mereka dalam konteks humanisme sekuler. *Pertama*, utilitarianisme. Beberapa penganut humanisme sekuler mendasarkan moral mereka pada prinsip utilitarianisme. Utilitarianisme adalah aliran etika yang menekankan bahwa tindakan yang baik adalah tindakan yang menghasilkan kebahagiaan atau manfaat terbesar bagi seseorang.¹⁶² *Kedua*, prinsip etika evolusioner, yaitu suatu pendekatan dalam pemahaman mengenai baik dan buruknya tindakan yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang senantiasa berubah seiring dengan pengaruh perubahan budaya di suatu wilayah.¹⁶³ Pendekatan ini mengakui dinamika evolusi budaya yang terjadi dalam masyarakat, dan bagaimana pemahaman etika juga beradaptasi dengan perubahan tersebut. Ini adalah contoh bagaimana etika evolusioner mencoba untuk menjelaskan prinsip-prinsip moral yang mendasari perilaku manusia dengan merujuk pada proses evolusi yang telah terjadi selama berjuta-juta tahun.

Humanisme sekuler dalam konteks ini menetapkan bahwa segala aspek kehidupan dan pengambilan keputusan diatur dan ditetapkan oleh individu manusia. Pendekatan ini menekankan kebebasan individu yang berlaku secara mutlak, selama kebebasan tersebut tidak merugikan orang lain dalam masyarakat.¹⁶⁴ Permasalahan moral atau etika tidak melibatkan agama atau kepercayaan supranatural sebagai pedoman atau otoritas yang mengatur perilaku. Pendekatan ini menyatakan bahwa individu adalah agen moral tunggal yang bertanggung jawab atas tindakan dan keputusan mereka sendiri. Mereka memiliki otonomi untuk menentukan nilai-nilai, prinsip-prinsip, dan etika yang akan mereka ikuti dalam kehidupan sehari-hari. Keputusan yang dibuat dalam permasalahan moral didasarkan pada pertimbangan rasional dan evaluasi dampak tindakan tersebut terhadap individu dan masyarakat secara keseluruhan.

2. Humanisme Religius

Humanisme religius adalah suatu aliran pemikiran yang memiliki landasan filosofis yang mendasarkan pandangannya bahwa agama memiliki eksistensi yang signifikan dalam kehidupan manusia. Pandangan ini berakar pada konsep teosentrisme, yang menempatkan Tuhan atau entitas ilahi sebagai pusat perhatian dan otoritas tertinggi dalam pemahaman dunia dan

¹⁶² Dale Eugene Kratt, "The Secular Moral Project and the Moral Argument for God: A Brief Synopsis History," *Religions*, 14 No. 8 Tahun 2023, hal. 982.

¹⁶³ Insanul Qisti Barriyah, "Representasi Perempuan Masa Kini Tubuh, Konsumerisme, dan Metafora," *Perempuan, Seni & Dirinya*, Vol. 2 Tahun 2023, hal. 111.

¹⁶⁴ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 24.

eksistensi manusia.¹⁶⁵ Dalam konteks humanisme religius, agama dilihat sebagai sumber nilai-nilai moral, etika, dan spiritualitas yang memberikan arah pada kehidupan manusia. Konsep teosentrisme menegaskan bahwa Tuhan atau entitas ilahi adalah sumber utama otoritas moral dan panduan untuk individu dan masyarakat. Agama tidak hanya dianggap sebagai aspek penting, tetapi juga esensial dalam membimbing tindakan dan keputusan manusia.

Menurut Nottingham, agama memiliki pengaruh signifikan dalam membentuk sistem nilai yang bersifat mutlak dan menjadi dasar utama dalam integrasi sosial.¹⁶⁶ Dalam berbagai tradisi agama, terdapat seperangkat ajaran dan nilai-nilai yang dianggap sebagai panduan moral. Agama senantiasa mengajarkan prinsip-prinsip seperti kasih sayang, keadilan, dan empati, yang membentuk kerangka kerja etika dan moral bagi penganutnya.¹⁶⁷ Ajaran-ajaran ini menentukan tindakan manusia dalam hubungan dengan sesama manusia dan dengan alam semesta. Agama juga memberikan struktur bagi individu dalam membuat keputusan yang bersifat etis. Melalui etika agama, individu memiliki pedoman yang jelas mengenai tindakan yang dianggap baik atau buruk berdasarkan prinsip-prinsip keagamaan mereka. Hal ini membantu individu dalam menghadapi dilema moral dan membuat keputusan yang sesuai dengan nilai-nilai agama mereka. Dengan demikian, agama telah dianggap sebagai sumber potensial dalam memberikan solusi terhadap berbagai problematika yang dihadapi manusia.

Humanisme-religius pada dasarnya merupakan suatu pendekatan yang menggabungkan gagasan untuk mengembangkan seluruh potensi manusia dengan membimbingnya sesuai dengan nilai-nilai agama.¹⁶⁸ Humanisme religius merujuk pada pendekatan humanisme yang dijiwai oleh nilai-nilai suci yang ditemukan dalam ajaran agama. Konsep ini menekankan pada adanya sinergi dan integrasi antara pandangan manusia sebagai makhluk yang memiliki potensi yang perlu dikembangkan sepenuhnya dan bagaimana pengembangan ini dapat dilakukan tanpa bertentangan atau menyimpang dari ajaran agama yang dianut. Pendekatan ini mencerminkan upaya untuk menggabungkan aspek-aspek positif dari humanisme dengan nilai-nilai

¹⁶⁵ Marcel A. Boisard, *Humanism in Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003, hal. 23.

¹⁶⁶ Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, diterjemahkan oleh Abdul Muis Naharong dari judul *Religious and society*, Jakarta: Rajawali, 1985, hal. 52.

¹⁶⁷ Afif Alfiyanto, et al., "The Concept of Islamic Education Based on Religious Humanism Said Nursi's Perspective," *Journal on Education*, Vol. 5 No. 3 Tahun 2023, hal. 9552-9562.

¹⁶⁸ Anggraini, et al., "Da'wah Bil Hal and Muslim Women's Religious Humanist Ideology in Indonesian Film," *Muharrrik: Jurnal Dakwah dan Sosial*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2022, hal. 321-336.

spiritual yang luhur dalam agama. Ini dapat menjadi landasan untuk mengembangkan individu dan masyarakat yang lebih seimbang secara holistik, di mana pengembangan potensi manusia dan komitmen pada nilai-nilai agama tidak saling bersaing (*contradiction*), tetapi saling melengkapi (*interdependent*) dalam upaya mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan manusia.

Gagasan ini berangkat dari realitas bahwa manusia modern sering kali diidentifikasi dengan gaya hidup sekuler. Gaya hidup sekuler ini mengacu pada cenderungnya manusia modern untuk menafikan peran agama dan elemen-elemen yang bersifat transenden dalam kehidupan mereka. Hal ini dapat dilihat dalam berbagai aspek kehidupan manusia modern, termasuk dalam pendidikan, ilmu pengetahuan, etika, dan cara manusia menjalani kehidupan sehari-hari. Sains dan teknologi telah mendapatkan perhatian yang istimewa dalam kehidupan manusia modern. Kedua bidang ini dianggap sebagai alat yang sangat penting dalam mengatasi berbagai masalah dan persoalan yang dihadapi.¹⁶⁹ Namun bagi Sayyed Hossein Nasr, manusia dapat menjaga martabat kemanusiaannya dan mencegah agar tidak terjerumus ke dalam tingkatan yang lebih rendah hanya dengan mempertahankan keyakinannya bahwa dirinya adalah cerminan dari sesuatu yang melebihi batas kemanusiaan semata.¹⁷⁰ Konsep ini menekankan bahwa nilai-nilai kemanusiaan dianggap hanya mungkin terwujud jika terdapat keselarasan dengan dimensi spiritual yang merupakan sumber nilai-nilai moral dan etika manusia.

Selain itu, pandangan sekuler yang mengabaikan aspek-aspek spiritual dalam kehidupan manusia modern dinilai telah menciptakan krisis multidimensi.¹⁷¹ Krisis ini mencakup masalah seperti kerusakan lingkungan, ancaman perang, kehilangan nilai moral, krisis spiritual, dan kekurangan solusi untuk masalah yang dihadapi masyarakat modern. Meskipun sains dan teknologi telah maju, tantangan-tantangan ini masih belum terselesaikan dengan baik, mengindikasikan dampak dari pergeseran menuju pandangan dunia yang lebih sekuler.¹⁷² Solusi untuk mengatasi krisis multidimensi ini memerlukan pendekatan yang lebih holistik yang menggabungkan aspek-aspek spiritual dan etika dalam pengambilan keputusan dan tindakan manusia modern.

¹⁶⁹ Niyazi Berkes, *Development of Secularism in Turkey*, Canada: Mc Gill University Press, 1964, hal. 5.

¹⁷⁰ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*, New York: Longman, 1975, hal. 14.

¹⁷¹ Shofiyah, et al., "Tujuan Penciptaan Manusia dalam Kajian Al-Quran," *ZAD Al-Mufasssirin*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023, hal. 1-17.

¹⁷² Sayyed Hosein Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*, ..., hal. 27.

Atas dasar ini, humanisme spiritual atau religius merupakan alternatif yang penting untuk mengatasi dinamika kompleks dalam masyarakat global yang sering kali kehilangan makna spiritual. Karakteristik utama dari humanisme religius adalah penekanan pada penghargaan terhadap kedua dimensi ini, yaitu aspek fisik dan religius atau spiritual manusia. Pandangan ini mengangkat eksistensi manusia ke tingkat yang lebih tinggi, di mana manusia diharapkan untuk menghargai kemanusiaannya dalam arti fisik, sekaligus mengakui pentingnya dimensi spiritual atau ketuhanan dalam dirinya. Dengan demikian, manusia yang diidealkan dalam humanisme spiritual adalah manusia yang memahami dan menghargai kedua sisi ini, menciptakan keseimbangan antara dimensi fisik dan spiritual dalam kehidupannya.

Karena itu, jika ditelisik lebih jauh, konsep manusia dalam Islam dan pandangan Barat memiliki perbedaan mendasar dalam pemahaman tentang peran manusia dan nilai-nilai moral. Di Barat, terdapat penekanan kuat pada individualisme, di mana manusia dianggap sebagai individu yang memiliki otonomi dan kebebasan moral. Pandangan ini sering kali menempatkan nilai-nilai etika pada pribadi subyektif, seperti hedonisme atau utilitarianisme. Di sisi lain, dalam konteks humanisme religius, khususnya dalam agama Islam memiliki pandangan yang berbeda. Manusia dalam Islam dianggap sebagai makhluk yang memiliki kedudukan tinggi dan diberikan tugas moral yang melibatkan berbagai aspek kehidupan. Islam memandang masyarakat sebagai tempat di mana nilai-nilai moral yang tinggi dapat diwujudkan. Pandangan moral dalam Islam juga bersumber dari ajaran agama dan dianggap sebagai tata moral ilahi yang harus diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Humanisme religius juga menekankan pentingnya menghormati dan memperjuangkan hak asasi manusia, keadilan, dan kebebasan, penekanan pada nilai-nilai kasih sayang, empati, dan kepedulian terhadap sesama. Humanisme religius juga menekankan pada kesadaran akan tanggung jawab setiap individu terhadap perbuatan dan keputusan mereka. Oleh karena itu, penganut humanisme religius diharapkan tidak hanya menggunakan kebebasan mereka dengan bijak tetapi juga mempertimbangkan dampak moral dari setiap tindakan atau keputusan. Dalam konteks humanisme religius, seseorang diharapkan menjalankan sistem kehidupan yang bertolak belakang/kontradiksi dengan nilai-nilai agama yang dianutnya. Hal ini mencerminkan sebuah komitmen untuk menjalani roda kehidupan sesuai dengan ajaran agama, dengan menyadari bahwa setiap tindakan manusia memiliki dampak yang tidak hanya pada diri mereka sendiri, namun juga pada masyarakat atau lingkungan sekitarnya.

Uraian tersebut menunjukkan bahwa humanisme religius dapat menciptakan keselarasan antara nilai-nilai humanisme yang sering kali dianggap sekuler dengan nilai-nilai agama. Dengan demikian, pendekatan ini

mencoba mengatasi potensi konflik antara pandangan dunia sekuler dan agama, menciptakan ruang untuk inklusivitas, dialog, dan penghargaan terhadap keragaman keyakinan. Berikut adalah tabel tentang perbedaan antara humanisme sekuler dan humanisme religius dari berbagai aspek termasuk sumber nilai, peran agama, kebebasan berpikir, etika dan moral, serta tujuan dari masing-masing.

Tabel II.2.
Perbedaan Humanisme Sekuler dan Humanisme Religius

Aspek	Humanisme Sekuler	Humanisme Religius
Sumber Nilai-nilai	Nilai-nilai kemanusiaan bersumber dari rasionalitas, pemikiran ilmiah, dan pengalaman manusia.	Nilai-nilai agama dan spiritualitas diintegrasikan ke dalam nilai-nilai kemanusiaan.
Peran Agama	Pemisahan antara agama dan urusan publik.	Agama tetap menjadi bagian integral dari pandangan dunia dan menginspirasi nilai-nilai kemanusiaan.
Kebebasan Berpikir	Mendorong kebebasan individu dalam berpikir dan bertindak, termasuk kebebasan dalam memilih keyakinan agama.	Kebebasan berpikir terkait dengan keyakinan agama tertentu dan dapat memiliki batasan dalam hal ini.
Etika Moral	Menekankan Prinsip-prinsip etika dan moralitas secara universal.	Etika dan moralitas didasarkan pada ajaran dan norma-norma agama.
Tujuan Pemikiran	Mencari pemahaman lebih dalam tentang nilai-nilai kemanusiaan yang tidak bergantung pada agama tertentu.	Mencapai pemahaman tentang nilai-nilai kemanusiaan yang terintegrasikan dengan ajaran agama.

BAB III

MUHAMMAD THALBI: MENYELAMI SEJARAH MELALUI *QIRĀAH UNASIYYAH*

A. Biografi Muhammad Thalbi

1. Jejak Intelektual Muhammad Thalbi

Muhammad Thalbi adalah seorang sejarawan dan intelektual Muslim asal Tunisia, Afrika Utara.¹ Ia dilahirkan pada tanggal 16 September 1921. Ia dikenal sebagai seorang sarjana Muslim yang berpengaruh dalam perkembangan pemikiran Islam. Thalbi mendapatkan pendidikan linguistik Arab di Universitas Tunisia, yang kemudian membentuk landasan pemikirannya dalam memahami pemikiran dan literatur Islam klasik. Pengetahuannya tentang bahasa Arab tidak hanya berasal dari lingkungan sekolah, tetapi telah tertanam dalam keluarganya sejak awal. Thalbi memiliki lingkungan yang sangat mendukung pembelajaran, terutama karena kakeknya memiliki perpustakaan pribadi di rumah. Koleksi buku-buku berharga dalam perpustakaan kakeknya juga memainkan peran penting dalam pembentukan pemahamannya, termasuk karya-karya seperti “*Maqâmât al-Harîrî*” dan berbagai tafsir Al-Qur’an, termasuk “*Mafâtiḥ al-Ghaib*” karya Fakhruddin al-Razi.² “*Maqâmât al-Harîrî*” sering kali menyajikan pesan moral dan kritik sosial melalui kisah-kisah yang disajikan di dalamnya, sedangkan “*Mafâtiḥ al-Ghaib*” mencakup analisis mendalam tentang ayat-ayat Al-Qur’an. Hal tersebut dapat merangsang pemikiran kritis

¹ Fitzroy Morrissey and Ronald L. Nettler. “Mohamed Thalbi's Discussion of Ibnu Khaldūn as the Pioneer of Reason and Modernity.” *The Maghreb Review*, Vol. 47 No. 3 Tahun 2022, hal. 260-291.

² Muhammad Thalbi, *ʿIyālullāh: Afkārūn Jadīdah fī ʿAlāqat al-Muslim bi Naḥsih wa bi al-Ākharīn*, Tunis: Dār Sarās li al-Nashr, 1992, hal. 16

Muhammad Thalbi dan memperluas wawasannya tentang bahasa, budaya dan sejarah dalam konteks Islam.

Pada tahun 1947, Thalbi memutuskan melanjutkan studi doktoralnya di Sorbonne University Prancis pada bidang sejarah.³ Keputusannya untuk berangkat ke Prancis adalah langkah yang penting dalam karier intelektualnya. Prancis, pada saat itu memang dikenal sebagai pusat kegiatan intelektual yang beragam dan penuh dengan pergulatan pemikiran dari berbagai bidang keilmuan. Studinya di Prancis memberinya akses ke sumber-sumber akademis yang luas, jaringan intelektual yang beragam, dan lingkungan yang menginspirasi pemikirannya. Dengan berada di tengah-tengah pergulatan pemikiran dan peradaban yang kuat di Prancis pada saat itu, Thalbi dapat bersentuhan dengan berbagai perspektif dan pendekatan akademis yang dapat memperkaya wawasan dan analisisnya terhadap sejarah Afrika Utara.

Beberapa tokoh yang disebutkan oleh Thalbi, seperti Voltaire, Jean-Paul Sartre, Maurice Thorez, dan Jacques Duclos, masing-masing mewakili berbagai arus pemikiran dari spektrum politik dan intelektual. Voltaire seorang pakar filsafat sejarah, dikenal dengan pemikirannya tentang kebebasan berpendapat dan toleransi. Sartre adalah salah satu tokoh penting dalam eksistensialisme, yaitu berkaitan dengan kebebasan manusia. Sementara Maurice Thorez dan Jacques Duclos merupakan salah satu tokoh partai komunis yang memiliki pengaruh signifikan dalam perdebatan politik pada saat itu. Namun menurut hemat peneliti, dari beberapa tokoh yang disebutkan di atas, Voltaire dan Sartre yang paling berpengaruh terhadap pemikiran Thalbi.

Pemikiran eksistensialisme yang dipersembahkan oleh Jean-Paul Sartre telah memainkan peran penting dalam membentuk pendekatan kritis Thalbi terhadap tradisi dan realitas kontemporer. Eksistensialisme adalah aliran filsafat yang menyoroti eksistensi individu manusia dalam mencari makna eksistensinya. Aliran ini berkembang pada abad ke-19 dan ke-20 sebagai reaksi terhadap pemikiran rasionalisme dan empirisme yang mendominasi pemikiran Barat pada masa itu.⁴ Eksistensialisme menekankan bahwa keberadaan manusia mendahului esensinya, yang berarti bahwa manusia terlebih dahulu ada sebelum memiliki makna atau tujuan tertentu

³ Abd. Rahman. "Hermeneutika Muhammad Thalbi: Diskursus Pemimpin Non-Muslim dalam Konteks Indonesia." *Al-Irfâni: Journal of Al Qur'anic and Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020, hal. 62-77.

⁴ Charles Nweke and Emmanuel Osemiedua Dibia, "An Ethical Inquiry on Sartre's Concept of Freedom." *Sist Journal of Religion and Humanities*, Vo. 3 No. 1 Tahun 2023, hal. 8-18.

dalam hidupnya.⁵ Individu memiliki kebebasan untuk menciptakan makna hidupnya sendiri melalui pilihan dan tindakan yang diambilnya. Aliran ini mengajak manusia untuk mengeksplorasi diri sendiri, mengevaluasi nilai-nilai dan tujuan hidup, serta mencari eksistensi mereka melalui pengalaman dan refleksi diri.

Konsep eksistensialisme, yang berfokus pada kebebasan individu untuk mengambil keputusan dan menentukan arah hidupnya, memiliki implikasi penting dalam pendekatan kritis yang diusung oleh Thalbi terhadap tradisi-tradisi yang sering kali diikuti dan diyakini kebenarannya tanpa pemikiran yang lebih mendalam. Dengan menerapkan prinsip eksistensial ini, ia dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai nilai-nilai yang diyakininya, dan sejauh mana nilai-nilai tersebut masih relevan dalam konteks sosial dan budaya yang terus berubah. Eksistensialisme memberikan pijakan kuat bagi pendekatan berpikir kritis yang dianut oleh Thalbi dalam melihat bagaimana peran individu dalam membentuk masyarakat, serta dampaknya terhadap perubahan yang diinginkan dalam masyarakat tersebut. Ia telah mendasarkan pendekatannya terhadap studi sejarah pada fondasi akademis yang kuat. Realitas tersebut juga dapat mempengaruhi pendekatan kritisnya terhadap pemahaman sejarah dan cara ia menganalisis naratif-naratif sejarah. Ketertarikannya terhadap kajian sejarah juga tercermin dalam usahanya untuk mengurai lapisan-lapisan sejarah, mengidentifikasi tautan antara peristiwa dan konteks sosial. Thalbi melalui pendekatan tersebut berusaha mengungkap makna implisit dan konsekuensi sejarah secara intensif dalam interpretasi agama.

Pada tahun 1966, Thalbi menjadi pengajar di Institut Pendidikan Tinggi Tunis. Ia juga mengemban peran sebagai direktur jurnal ilmiah *Les Cahiers de Tunisie*. Pada tahun yang sama, Thalbi juga menjadi dekan pertama dari Sekolah Sastra dan Ilmu Humaniora Tunis.⁶ Dengan demikian, melalui peran-peran yang diemban, Thalbi tidak hanya memberikan sumbangsih nyata dalam mengembangkan dunia pendidikan dan penelitian, tetapi juga berperan dalam membentuk pemikiran dan pandangan intelektual di kalangan mahasiswa dan komunitas akademik secara luas.

Pada tahun 1968, Thalbi berhasil menyelesaikan perjalanan studi doktoralnya dengan prestasi gemilang. Ia berhasil mempertahankan disertasinya yang berjudul "*The Aghlabid Emirate, a Political History,*" di

⁵ Amit Joshi, et al., "Scientific Philosophy: Exploring Existential, Metaphysical, and Ethical Research Philosophy Behind the Question "WHO AM I?"" *Journal of Pharmaceutical Negative Results*, Vol. 14 No. 3 Tahun 2023, 1648-1671.

⁶ Leonard C. Chiarelli and Mohammad Mirfakhrai, "Dr. Aziz Suryal Atiya and the Establishment of the Middle East Center and the Aziz S. Atiya Library for Middle Eastern Studies at the University of Utah." *Perspektywy Kultury*, Vol. 31 No. 4 Tahun 2020, hal. 43-60.

lingkungan Universitas Sorbonne. Disertasi ini merupakan karya monumental yang memusatkan perhatian pada dinasti pertama Tunisia yang berbasis Muslim, dikenal sebagai Kekhalifahan Aghlabid.⁷ Ia mampu menguraikan lapisan-lapisan kesejarahan yang membingkai keberadaan Kekhalifahan Aghlabid, mengungkapkan makna politik yang tertanam dalam dinamika kekuasaan dan struktur pemerintahannya. Thalbi dengan cermat menelusuri jejak-jejak kebijakan dan dinamika politik yang membentuk garis waktu pemerintahan yang pada penelitian-penelitian sebelumnya belum terungkap secara komprehensif.

Pada tahun 1994, Thalbi memegang posisi yang sangat penting yaitu sebagai *Member of the Universal Academy of Cultures* (Akademi Universal Kebudayaan), organisasi ini diakui secara internasional yang berfokus pada pemajuan dan pemeliharaan keragaman budaya, dialog antarbudaya, dan pertukaran intelektual di seluruh dunia.⁸ Ia juga menjadi salah satu anggota yang sangat dihormati di *Universal Academy of Cultures*. Thalbi secara sistematis telah menyumbangkan dedikasinya dalam berbagai inisiatif yang berkolaborasi dalam rangka mendukung efusifnya pemahaman yang berjembatan antara kultur-kultur beragam. Melalui partisipasinya dalam organisasi ini, Thalbi mendedahkan bukan hanya rekognisi atas kapasitas intelektualnya yang berkualitas, tetapi juga menggarisbawahi peran sentral yang ia emban dalam merangsang dan mendorong terciptanya kesejahteraan global melalui prisma damai, toleran, serta harmoni, semuanya teralirkan melalui medium kebudayaan yang menjadi saluran efektif dalam menjalin kerjasama yang erat dan keberlanjutan di tingkat global.

Pada tahun 2011, Thalbi diberi amanat untuk menduduki posisi sebagai presiden di Akademi Ilmu Pengetahuan, Sastra, dan Seni Tunisia (*The Tunisian Academy of Sciences, Letters, and Arts*) atau disebut sebagai *Bait al-Hikmah*.⁹ Posisi ini tidak hanya mencerminkan penghargaan terhadap kontribusinya yang luar biasa dalam ranah ilmu pengetahuan, sastra, dan seni di Tunisia, tetapi juga merupakan bentuk pengakuan atas kemampuan dan keahliannya yang meluas dalam berbagai disiplin ilmu akademik.¹⁰ Sebagai pemimpin tertinggi di lingkungan akademi, ia memainkan peran sentral

⁷ Antonia Bosanquet, "Ifriqiya's Status in the Caliphal Hierarchy in the Marwânid Period." *Al-Masâq*, Vol. 34 No. 3 Tahun 2022, hal. 217-236.

⁸ Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*, New York: Walter de Gruyter, 2002, hal. 144.

⁹ Ellya Rakhmawati, et al., "Pemahaman Pendidikan Multikultural Islam dan Kristen Menurut Pandangan M. Thalbi 'Iyââlullâh: *Afkâr Jadidah fî 'Alâqah Al-Muslimîn*," *Fikrotuna, Jurnal Pendidikan dan Manajemen Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 1096-1102

¹⁰ Anis Mkacher and Mohamed Benabbès, "Contemporary historiography on the beginnings of Islam in North Africa," *Contemporary historiography on the beginnings of Islam in North Africa* (2021), hal. 381-395.

dalam mengarahkan dan membentuk arah kegiatan akademik, penelitian, dan pengembangan kreatif di berbagai cabang ilmu pengetahuan, sastra, dan seni.

Sebagai *President of Tunisian Academy of Sciences, Letters, and Arts*, Thalbi tentu terlibat dalam merumuskan dan menjalankan kebijakan-kebijakan strategis yang memfasilitasi perkembangan serta peningkatan mutu dalam aktivitas-aktivitas akademik. Ia bertanggung jawab untuk membangun sinergi antara berbagai disiplin ilmu, menggalang kolaborasi lintas disiplin, serta merangsang pencapaian tingkat keunggulan di bidang ilmu pengetahuan, sastra, dan seni. Selain itu, posisinya sebagai presiden juga memberinya peluang untuk memelopori inisiatif-inisiatif berpengaruh yang dapat merangsang penelitian mendalam, inovasi kreatif, serta pengembangan pengetahuan di berbagai ranah akademik. Melalui kepemimpinannya dalam ranah Akademi Ilmu Pengetahuan, Sastra, dan Seni, Tunisia menjadi tempat bagi pertukaran gagasan yang produktif, pertumbuhan keilmuan, dan penyuburan perkembangan intelektual yang berdampak positif terhadap masyarakat Tunisia dan komunitas akademik secara luas.

Hal menarik lainnya adalah bahwa Thalbi secara aktif terlibat dalam sejumlah dialog lintas agama yang melibatkan komunitas Kristen di Afrika Utara dan Eropa, bahkan ia juga lantang dalam mengutarakan pandangan kritisnya konteks dialog ini. Semua ini mencerminkan sikap multifasetnya terhadap interaksi lintas agama.¹¹ Dalam sebuah artikel penting yang diterbitkan pada tahun 1987, Thalbi menyampaikan kritik tajam terhadap kekurangan yang ada dalam beberapa inisiatif Muslim atau tanggapan reaktif yang terjadi selama dialog Muslim-Kristen. Dalam konteks tersebut, Thalbi mengungkapkan ketidakpuasan terhadap kurangnya keaktifan atau kemiskinan inisiatif dari pihak Muslim pada masa itu terkait dengan dialog lintas agama. Kritiknya tidak hanya ditujukan pada rendahnya respons dari komunitas Muslim terhadap inisiatif dialog tersebut, tetapi juga pada kualitas respons yang dianggapnya tidak memadai. Dengan kata lain, ia menyoroti kelemahan dan keterbatasan dalam partisipasi serta tanggapan Muslim terhadap dialog antaragama tersebut pada periode waktu tertentu.

Pandangan Thalbi terhadap dialog antaragama muncul sebagai elemen yang sangat penting dalam pandangan religiusnya. Pendekatan ini menguatkan keyakinannya akan pentingnya wacana agama, yang melampaui batas-batas keagamaan untuk mengatasi isu-isu bersama dan membudayakan nilai-nilai *oikumenisme* (kebersamaan). Melalui partisipasinya dalam dialog lintas agama, Thalbi menunjukkan pendekatan yang menggabungkan refleksi kritis dengan komitmen tulus untuk mendorong keterlibatan yang positif dan inklusif antara keyakinan dan budaya yang berbeda. Oleh karena itu, dialog

¹¹ Abdul Gaffar, et al., "Inclusive Islamic Education in the Framework of Inter-Religious Harmony: A Study of Mohammad Thalbi's Thoughts," *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2022, hal. 207-220.

antaragama bukan hanya sebagai formalitas, tetapi sebagai alat untuk memahami, berbagi, dan membangun pemahaman yang lebih dalam antara berbagai keyakinan.

2. Karya-karya Akademik Muhammad Thalbi

Thalbi adalah seorang penulis produktif yang telah menghasilkan banyak karya dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Prancis, Italia, dan Arab. Karya-karya ini mencerminkan jangkauan luas minat dan kompetensinya dalam berbagai bidang, dari sejarah dan pemikiran Islam hingga konteks sosial dan budaya.

Beberapa karyanya dalam bahasa Prancis antara lain: *Histoire Générale de la Tunisie* (1965), berisi pandangan komprehensif tentang sejarah Tunisia. Dalam buku ini, Thalbi berusaha untuk memberikan pandangan yang mendalam dan luas mengenai perjalanan sejarah Tunisia, mulai dari masa lampau hingga saat penulisannya.¹² Karya ini menjadi penting karena bukan hanya sekadar narasi kronologis, tetapi juga upaya analitis yang berusaha untuk menganalisis dan menginterpretasi berbagai peristiwa dan dinamika sejarah yang telah memengaruhi perkembangan Tunisia. Thalbi mencoba untuk menyajikan gambaran yang obyektif tentang sejarah Tunisia, mencakup berbagai periode signifikan, termasuk masa kolonialisme, perjuangan kemerdekaan, dan transisi menuju negara modern. Selain sebagai sumber pengetahuan sejarah, buku ini juga menjadi saksi warisan intelektual Thalbi dalam menghargai identitas budaya Tunisia dan perannya dalam konteks regional dan global.

Histoire politique (1966), Karya ini berfokus pada analisis sejarah politik dari Emirat Aghlabid, sebuah dinasti awal yang memegang peranan sentral dalam sejarah Tunisia.¹³ Karya ini berupaya untuk mengurai dan memahami perkembangan politik yang terjadi selama masa kekuasaan dinasti Aghlabid, serta dampaknya terhadap berbagai aspek masyarakat dan budaya pada periode tersebut. Melalui analisis yang cermat terhadap kebijakan politik, konflik internal, dan interaksi dengan kekuatan eksternal, buku ini mungkin membongkar lapisan-lapisan kompleks dari periode tersebut.¹⁴ Selain itu, karya ini juga menghadirkan gambaran tentang bagaimana dinasti ini mempengaruhi transformasi sosial dan budaya, baik dalam konteks lokal maupun regional. Dengan didukung oleh referensi historis yang kuat, buku ini mungkin mengungkap peran krusial Emirat Aghlabid dalam membentuk struktur politik dan identitas budaya Tunisia.

¹² Glaire D. Anderson, et al., *The Aghlabids and Their Neighbors Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leiden: Brill, 2017, hal. 77.

¹³ Emmanuel Kwaku Akyeampong and Henry Louis Gates, Jr., *Dictionary of African Biography*, London: Oxford University Press, 2012, hal. 495

¹⁴ Brett, *The Rise of the Fatimids*, Leiden: Brill, 2021, hal. 8-11.

Biographies Aghlabides Extraites des Madarik du Cadi Iyad (1968), karya ini berisi edisi kritis dari biografi-biografi tokoh-tokoh Aghlabid yang diambil dari “*al-Madârik*” karya Qadi Iyâd.¹⁵ *Réflexions sur le Coran*, adalah sebuah karya yang ditulis bersama-sama oleh Muhammad Thalbi dan Maurice Bucaille (seorang dokter Prancis yang juga memiliki minat dalam kajian Al-Qur’an), diterbitkan oleh edisi Seghers, Paris, pada tahun 1989.¹⁶ Dalam karya ini, kedua penulis menghadirkan pendekatan yang berbeda dalam menyajikan aspek-aspek tertentu dari Al-Qur’an. Muhammad Thalbi fokus pada aspek-aspek yang lebih berhubungan dengan dimensi spiritual dan metafisik. Ia mendalami pemahaman tentang ajaran-ajaran Al-Qur’an yang terkait dengan kerohanian dan makna-makna mendalam di balik teks tersebut. Sementara itu, Maurice Bucaille mengambil pendekatan yang berlandaskan pada pengetahuan ilmiah modern. Ia menyajikan penelitian yang didasarkan pada ilmu pengetahuan dan pengetahuan kontemporer. Kolaborasi ini menciptakan dinamika unik dalam karya tersebut, di mana dua pendekatan yang berbeda membuka pintu bagi pemahaman yang lebih mendalam tentang Al-Qur’an. Pendekatan spiritual dan metafisik dari Thalbi serta pendekatan ilmiah modern dari Bucaille bersatu untuk memberikan sudut pandang yang lebih luas dan beragam tentang makna dan nilai-nilai Al-Qur’an.

Selain itu, ia juga menulis buku berjudul “*Méditations sur le Coran: Vérité, Rationalité, Ijâz Scientifique*,” sebuah karya yang mengeksplorasi aspek-aspek kebenaran, rasionalitas, dan fenomena ilmiah yang terkandung dalam Al-Qur’an. Dalam buku ini, Thalbi mengadopsi pendekatan ilmiah dan analitis untuk menguraikan beberapa konsep kunci dalam Al-Qur’an.¹⁷ Salah satu aspek yang ditekankan dalam buku ini adalah konsep kebenaran. Thalbi membahas bagaimana Al-Qur’an mengandung berbagai pernyataan yang secara harmonis sesuai dengan temuan ilmiah modern. Thalbi menyajikan argumentasi yang dibangun atas dasar penalaran rasional. Salah satu poin penting yang diangkat oleh Thalbi dalam buku ini adalah konsep “*Ijâz scientifique*” atau keajaiban ilmiah. *Ijâz scientifique* mengacu pada keunikan Al-Qur’an dalam menyampaikan informasi ilmiah yang baru ditemukan oleh penelitian modern, meskipun diturunkan dalam bahasa dan konteks zaman Nabi Muhammad SAW. Thalbi mengilustrasikan bagaimana beberapa pengetahuan ilmiah yang baru-baru ini diakui oleh sains, seperti fenomena

¹⁵ Muhammad Thalbi, *Biographies Aghlabides. Extraits des Madarik du Cadi Iyad*, Tunis: Publications de l’Université de Tunis, 1968.

¹⁶ Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, London: Oxford University Press, 2006, hal. 238.

¹⁷ Muhammad Thalbi, *Méditations sur le Coran: Vérité, Rationalité, Ijâz Scientifique*, Nirvana, 2016.

alam dan proses biologis, sebenarnya telah diinspirasi oleh Al-Qur'an berabad-abad yang lalu.

Beberapa karyanya yang ditulis dalam bahasa Italia antara lain: *Rispetto nel Dialogo Islamismo e Cristianesimo* (1994), *Un'urgenza dei Tempi Moderni: il Dialogo Fra Gli Universi Culturali* (1997) dan *Le Vie Del Dialogo Nell'Islam* (1999). Tiga karya tersebut secara umum berisi refleksi tentang dialog antaragama, dengan penekanan pada nilai-nilai inklusifitas dan toleransi dalam konteks dialog antar agama. Terakhir adalah karya berjudul *Universalità del Corano* (2007), buku ini berbicara tentang konsep universalitas yang terkandung dalam ajaran-ajaran Al-Qur'an.¹⁸ Thalbi mengulas tentang bagaimana pesan-pesan Al-Qur'an memiliki relevansi dan aplikabilitas yang luas di berbagai konteks budaya, sejarah, dan sosial. Konsep universalitas dalam konteks Al-Qur'an merujuk pada keyakinan bahwa pesan-pesan yang terkandung dalam kitab suci tersebut tidak terbatas oleh ruang dan waktu tertentu. Artinya, ajaran-ajaran Al-Qur'an dianggap relevan dan berlaku bagi seluruh umat manusia, tidak hanya untuk komunitas atau masyarakat tertentu pada masa tertentu.

Sementara karya-karya Thalbi dalam bahasa Arab antara lain: *Tarâjim Aglabiyah Mustakhrajah min Madârik al-Qâdi 'Iyâd* (1968). Karya ini merupakan sebuah kumpulan biografi atau profil tentang keluarga Aglabid, dinasti yang memerintah di wilayah Ifriqiyyah (kini termasuk Tunisia, Aljazair, dan Libya) pada abad ke-9 hingga ke-10.¹⁹ Karya ini merupakan ekstraksi dari karya "*Tartîb al-Madârik wa Taqrîb al-Masâlik li Ma'rifati A'lami Madzâhibi Mâlik*" karya Qadi Iyad yang merupakan sebuah karya monumental dalam ilmu hadis. Kemudian *Manhajiyât Ibni Khaldûn al-Târîkhiyyah* (1981),²⁰ sebuah karya yang ditulis oleh Thalbi, merupakan sebuah analisis ilmiah yang mendalam terhadap metodologi sejarah yang dikembangkan oleh Ibn Khaldun, seorang cendekiawan terkemuka dalam bidang ilmu sejarah dan sosiologi pada abad pertengahan. Karya ini secara rinci membahas konsep-konsep utama yang terkandung dalam pemikiran sejarah Ibn Khaldun, termasuk teori tentang siklus-siklus peradaban. Dalam karya ini, Thalbi menggali lebih dalam tentang bagaimana Ibn Khaldun mengaplikasikan konsep-konsep ini dalam pemahaman sejarahnya. Thalbi membahas aspek-aspek seperti bagaimana Ibn Khaldun mengumpulkan data sejarah, bagaimana dia menganalisis pola-pola dalam peradaban, dan

¹⁸ Emmanuel Kwaku Akyeampong and Henry Louis Gates, Jr., *Dictionary of African Biography*, ..., hal. 495-496

¹⁹ Muhammad Thalbi, *Tarâjim Aglabiyah Mustakhrajah Min Madârik al-Qâdi 'Iyâd*, Tunis: Mansyurât al-Jâmi'ah al-Tûnisiyyah, 1968.

²⁰ Muhammad Thalbi, *Manhajiyat Ibni Khaldûn al-Târîkhiyyah*, Beirut: Dâr al-Hadâtsah, 1981.

bagaimana dia menggunakan pendekatan ini untuk mengantisipasi perkembangan masa depan.

Dirâsât fî Târîkh Ifrîqîyah wa-fî al-Hadhârah al-Islâmîyah fî al-‘Ashr al-Wasîth (1982), Karya ini berfokus pada analitis terhadap sejarah Ifriqiya.²¹ Dalam konteks karya ini, Thalbi menyajikan penelitian yang berfokus pada berbagai aspek sejarah, sosial, dan budaya yang berkaitan dengan wilayah Ifriqiya. Ini mencakup kajian tentang peristiwa-peristiwa penting, struktur masyarakat, dan perkembangan budaya yang berlangsung di wilayah ini selama abad pertengahan. Penelitian ini diperkaya oleh analisis mendalam terhadap faktor-faktor yang memengaruhi perkembangan sejarah dan transformasi sosial di wilayah tersebut. Kemudian *Al-Dawlatu al-Aglabiyyah: Al-Târîki al-Siyâsi* (1985),²² karya ini berfokus pada sejarah dinamika politik masa Dinasti Aglabiyyah, sebuah dinasti yang memerintah di wilayah Afrika pada periode abad pertengahan. Dalam karya ini, ia menganalisis sejarah politik Dinasti Aglabiyyah dalam berbagai aspek seperti pemerintahan, hubungan internasional, perang, kebijakan, dan dinamika politik lainnya yang mewarnai periode pemerintahan dinasti tersebut.

Ummat al-Wasath: al-Islâm wa Tahdiyât al-Mu’âsharah (1996),²³ dalam karya ini, Thalbi menjelaskan tentang konsep “*ummat al-wasath*” yang mengacu pada umat yang moderat dan bagaimana Islam dapat memberikan solusi terhadap tantangan-tantangan sosial dalam konteks masyarakat modern. Thalbi mengemukakan esensi dari kebutuhan akan sebuah narasi keagamaan yang tidak hanya memfokuskan diri pada dimensi spiritualitas, tetapi juga mampu memberikan kontribusi yang substansial terhadap kemajuan peradaban. Selain itu, ia menegaskan relevansi akan suatu narasi alternatif yang transparan dan terintegrasi, yang terbebas dari keterbelengguan oleh norma-norma yang terlalu ketat. Narasi ini seharusnya memiliki fleksibilitas untuk beradaptasi dengan lanskap zaman yang terus bergerak maju, tanpa mengesampingkan landasan nilai inti yang membentuk identitasnya. Pendekatan ini senada dengan prinsip pentingnya memelihara keseimbangan yang harmonis antara tradisi dan transformasi, yang didorong oleh evolusi dinamis zaman.

Al-Islâm: Hurriyatun wa Hiwâr (1999),²⁴ judul ini dapat diterjemahkan sebagai “*Islam: Kebebasan dan Dialog.*” Thalbi dalam

²¹ Muhammad Thalbi, *Dirâsât fî Târîkh Ifrîqîyah wa-fî al-Hadhârah al-Islâmîyah fî al-‘Ashr al-Wasîth*, Tunis: Bait al-Hikmah, 2008.

²² Muhammad Thalbi, *Al-Dawlat al-Aglabiyyah: Al-Târîkh al-Siyâsi*, Tunis: Dâr al-Garb al-Islâmi, 2008.

²³ Muhammad Thalbi, *Ummat al-Wasath: al-Islâm wa Tahdiyât al-Mu’âsharah*, Tunis: Sarâs li al-Nasyr, 1999.

²⁴ Muhammad Thalbi, *Al-Islâm: Hurriyatun wa Hiwâr*, Libanon: Markaz Dirâsât al-Wahdat al-‘Arabiyyah, 2000.

karyanya tersebut membahas isu-isu terkait kebebasan individu dalam Islam serta pentingnya dialog antara umat Islam dan antara agama-agama yang berbeda. Ia mengajukan sebuah gagasan tentang bagaimana Islam dapat berkontribusi dalam membentuk masyarakat yang inklusif dan saling menghormati, tanpa adanya suatu paksaan atau ancaman. *Qadhiyyat al-Haqîqah* (2015),²⁵ dalam buku ini, Thalbi membahas tindakan seseorang yang keluar dari atau menolak ajaran-ajaran Allah setelah mereka memiliki pengetahuan tentangnya. Ia mengakui bahwa individu memiliki kebebasan dalam memilih dan memutuskan keyakinan agama mereka, apakah itu atheis, deis, atau yang lainnya. Setiap individu memiliki hak untuk memilih dan mengekspresikan pandangan mereka. Akan tetapi, merupakan sebuah kemunafikan baginya, apabila seseorang secara diam-diam meninggalkan keyakinannya tanpa mengungkapkannya secara jujur. Ia menyuarakan pentingnya kritik terhadap tindakan ini dan mendesak agar keyakinan dan kebenaran diutamakan dalam interaksi antarindividu. Buku ini juga melibatkan pertimbangan tentang apa yang dianggap sebagai kebenaran, bagaimana kebenaran dapat diidentifikasi, serta bagaimana persepsi dan interpretasi individu dapat mempengaruhi pandangan seseorang terhadap kebenaran.

Salah satu karya Thalbi yang menjadi rujukan utama dalam penelitian ini adalah “*‘Iyâlullah: Afkârun Jadîdah fi ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn* (1992).” Buku ini mengusung tema tentang hubungan individu Muslim dengan dirinya sendiri dan dengan orang lain dalam konteks dunia modern. Karya tersebut merupakan sumbangan intelektual yang signifikan dalam membuka ruang untuk kajian Islam yang lebih kritis dan mendalam, sekaligus dalam upaya merangsang pembaruan pemikiran Islam dalam konteks kontemporer. Thalbi dengan latar belakang pendidikan dan pengetahuannya yang mendalam tentang sejarah dan budaya Islam, berhasil mengeksplorasi tentang aspek sejarah, budaya, termasuk pembahasan tentang pengalaman dialog agama dengan keyakinan lain.

Buku “*‘Iyâlullah...*” ini terdiri dari 195 halaman dan terbagi menjadi tiga bab utama. Bab pertama tentang “*dzikrayât wa tadqîqât.*”²⁶ *Dzikrayât* ialah pembahasan tentang biografi dan perjalanan intelektual Muhammad Thalbi. Sementara “*tadqîqât*” membahas poin-poin penting seperti *al-Jâmi’ah al-Tûnîsiyah* (Universitas Tunis). Ini mendeskripsikan tentang Universitas Tunis, serta sumbangan akademik dan pemikirannya di dalamnya. Kemudian pembahasan tentang *al-ummah fi mustawiyâtihâ al-mahalliyah wa al-‘Arabiyah wa al-Islâmiyah* (masyarakat dalam dimensinya

²⁵ Muhammad Thalbi, *Qadiyyat al-Haqîqah*, Jâmi’ al-Huqûq Mahfuzhât li al-Muallif, t.tp., 2015.

²⁶ Muhammad Thalbi, *‘Iyâlullâh: Afkârun Jadîdah fi ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 11.

yang lokal, Arab, dan Islam), *al-‘ilmu baina dharûrât al-akhlâq wa hatmiyat al-ma‘rifah* (ilmu di antara tuntutan etika dan pengetahuan), *qirâat al-târîkh baina al-mâriksiyah wa al-rûhâniyah* (pembacaan sejarah antara materialisme dan spiritualitas), *al-ikhhlâsh wa al-târîkh* (ketulusan hati dan sejarah), *kitâbât al-târîkh wa al-taatsur bi al-Qur‘an* (penulisan sejarah dan pengaruhnya dari al-Qur‘an). Ini mengacu pada gagasan tentang bagaimana pesan, nilai-nilai, dan panduan dari Al-Qur‘an memengaruhi pemahaman seseorang tentang sejarah.

Bab kedua berisi tentang respons Thalbi atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya dalam ranah akademis terkait beragam isu kesialaman kontemporer. Di antaranya ia merespons tentang *al-ta‘addudiyah wa al-nash Al-Qur‘âni* (Al-Qur‘an dan keragaman), ia menolak istilah *al-tasâmuh* (toleransi) dan menggantinya dengan “*al-ihthirâm*” (penghormatan), karena dianggap lebih tinggi dan mencerminkan kesetaraan.²⁷ Di sisi lain, kata “*toleransi*” terkadang dapat diartikan sebagai kesediaan untuk mentoleransi sesuatu yang dianggap berbeda atau bahkan kurang, dan dapat menyiratkan superioritas satu kelompok terhadap yang lain. Dengan menggantikan istilah ini dengan “*penghormatan*,” Thalbi merangkul ide kesetaraan dan sikap terbuka yang mencerminkan nilai-nilai universal dari pesan-pesan agama. Kemudian Thalbi membahas tentang *ta‘wîl al-nash al-dînî* (takwil teks keagamaan), *al-qirâ‘ah al-jadidah li al-nash al-dînî* (pembacaan kontemporer terhadap teks keagamaan), *al-islâm al-siyâsi wa al-dînî* (Islam politik dan keagamaan), *al-ummah al-islamiyah wa haqâiq al-târîkh* (umat Islam dan fakta-fakta sejarah), yaitu suatu analisis tentang bagaimana peristiwa sejarah mempengaruhi dan membentuk perkembangan dan identitas umat Islam.

Sementara pada bab ketiga, Thalbi mencoba mengangkat isu-isu penting yang relevan dengan problematika kontemporer (*masâil hadhâriyah khathîrah*), seperti dialog antaragama, panduan seputar dialog antaragama (*mathâ‘in al-hiwâr*), ketidakhadiran Muslim dalam ruang dialog (*giyâb al-muslim ‘an sâhat al-hiwâr*), ia juga menekankan pentingnya berkomunikasi dan bekerja sama dalam mengatasi masalah dan membangun hubungan yang baik antara individu, kelompok, khususnya antaragama. Maka menurutnya tidak ada alternatif yang dapat menggantikan pentingnya melakukan dialog dan kerja sama tersebut (*lâ badîla ‘an al-hiwâr wa al-ta‘âyush*). Selain itu dalam bab ini juga membahas tentang relasi agama dan hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah keluarga (*al-ahwâl al-syakhsiyah*), termasuk perkawinan, perceraian, kewarisan, wasiat, dan proses peradilan agama. Hukum-hukum ini bertujuan untuk menjaga keadilan, memastikan hak dan

²⁷ Muhammad Thalbi, *‘Iyâlullâh: Afkârun Jadidah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharin*, ..., hal. 63.

kewajiban setiap individu, serta memelihara nilai-nilai dan norma-norma Islam dalam kehidupan sehari-hari.

3. Peta Pemikiran Muhammad Thalbi

1. *Qirâah Târîkhiyah: Membaca Nash Secara Historis*

Pendekatan sejarah yang dikembangkan oleh Thalbi menekankan urgensi pengakuan atas prinsip toleransi dan keterbukaan dalam mengartikulasikan pemahaman mengenai sistem kepercayaan dan pemikiran manusia. Fokus ini didasarkan pada pemahaman bahwa dimensi individualitas dalam hal gagasan memiliki dampak sentral dalam membentuk identitas dan pandangan ontologis seseorang. Meskipun demikian, penting untuk mengintegrasikan wacana diskursif serta meletakkan dasar bagi perdebatan yang sifatnya dinamis, karena variasi pandangan yang berbeda mampu memperkaya spektrum interpretasi dan pemahaman atas berbagai hal. Dalam konteks ini, tidak mungkin bagi seseorang untuk sepenuhnya melepaskan diri dari identitasnya, sebab identitas itu sendiri berperan sebagai kerangka interpretatif yang mendasari persepsi serta respon individu terhadap realitas sosial dan eksistensial.²⁸ Karena itu, pendekatan ini menggarisbawahi peran identitas dalam membentuk pemahaman dan pandangan individu terhadap realitas sosial dan eksistensial. Identitas individu, termasuk identitas keagamaan atau filosofis, dianggap sebagai kerangka interpretatif yang memengaruhi persepsi individu terhadap dunia. Dalam literatur akademik, ini memunculkan pertanyaan penting tentang bagaimana identitas individu memainkan peran dalam pembentukan dan interpretasi sistem kepercayaan.

Prinsip ini juga berlaku dalam konteks sejarah. Berbagai interpretasi terhadap dokumen sejarah dapat menghasilkan perspektif yang berbeda-beda. Kebebasan untuk menafsirkan dan mendiskusikan dokumen-dokumen tersebut membantu mengembangkan wawasan yang lebih kaya dan mendalam terhadap sejarah manusia.²⁹ Maka menjaga keseimbangan antara keyakinan pribadi dan keterbukaan terhadap pandangan orang lain memiliki implikasi yang signifikan.³⁰ Tanpa kebebasan dan keluasan dalam penafsiran, seorang sejarawan dapat berubah menjadi sekadar narator atau penyimpan catatan sejarah. Ini memang telah terjadi pada sebagian besar sejarawan di masa lalu. Mereka menjadi narator yang hanya menceritakan kembali tanpa mempertimbangkan sepenuhnya pemahaman dan integritas.

²⁸ John Michael Sasan, "Existentialism and its Influence on Our Understanding of Knowledge, Truth, Morality, Values, and Religion," *European Journal of Learning on History and Social Sciences*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 40-48.

²⁹ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 51.

³⁰ Porter, et al., "Predictors and consequences of intellectual humility," *Nature Reviews Psychology*, Vol. 1 No. 9 Tahun 2022, hal. 524-536.

Pernyataan Thalbi tersebut mengacu pada pentingnya kebebasan interpretasi dalam disiplin sejarah. Dalam konteks sejarah, interpretasi merujuk pada proses analisis dan rekonstruksi peristiwa masa lalu berdasarkan sumber-sumber yang ada. Thalbi menyoroti bahwa jika seorang sejarawan terbatas dalam kebebasan interpretasi, maka ia dapat terperangkap dalam peran yang lebih sederhana seperti pencatat atau narator, yang hanya mengulang kembali informasi tanpa mengembangkan pemahaman yang mendalam.³¹ Interpretasi dalam studi sejarah memiliki peran penting dalam mengungkapkan makna di balik peristiwa-peristiwa sejarah dan konteksnya. Sejarawan harus memiliki kebebasan untuk menganalisis sumber-sumber, mengeksplorasi berbagai sudut pandang, dan mengembangkan penafsiran yang kritis. Namun, Thalbi juga menunjukkan bahaya dari interpretasi yang terlalu dangkal atau sederhana, yang dapat menyebabkan pemahaman yang kurang mendalam dan ketidakakuratan dalam merepresentasikan fakta-fakta sejarah.

Thalbi juga menyentuh konsep integritas dalam penafsiran sejarah. Integritas sejarawan diukur oleh kemampuannya untuk mempertahankan kejujuran interpretasinya.³² Dalam konteks ini, “*kejujuran*” mengacu pada upaya seorang sejarawan untuk mendekati fakta-fakta sejarah dengan prinsip objektivitas dan kritikalitas, serta menghindari manipulasi atau penyesuaian yang tidak akurat terhadap fakta-fakta sejarah. Pendekatan yang sederhana dan tidak kritis dalam interpretasi sejarah dapat menghasilkan representasi yang terlalu menyederhanakan kompleksitas peristiwa sejarah.³³ Karena itu, dalam upaya merekonstruksi sejarah dengan tepat dan mendalam, sejarawan perlu menjaga keseimbangan antara kebebasan interpretasi dan integritas dalam pendekatannya. Hal ini akan memastikan bahwa interpretasi sejarah yang dihasilkan mencerminkan pemahaman yang akurat, kritis, dan jujur terhadap fakta-fakta yang ada.

Dalam upaya merekonstruksi sejarah yang tepat, akurat dan komprehensif, sejarawan memiliki peran penting dalam merinci peristiwa masa lalu berdasarkan sumber-sumber yang ada.³⁴ Namun, dalam melaksanakan tugas ini, sejarawan menghadapi dua prinsip yang sering kali berlawanan: kebebasan interpretasi dan integritas penelitian. Kebebasan interpretasi adalah konsep fundamental dalam disiplin sejarah. Sejarawan

³¹ Muhammad Thalbi, *‘Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 52.

³² Muhammad Thalbi, *‘Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 53.

³³ Muhammad Iqbal Suma, *Dinamika Wacana Islam*, Jakarta: Penerbit Nagamedia, 2014, hal. 18-19.

³⁴ Nyayu Soraya, et al., *Historiografi Islam & Perkembangannya*, Kota Serang: Desanta Mulia Visitama, 2021, hal. 226.

memiliki kebebasan untuk menganalisis dan menginterpretasikan sumber-sumber sejarah sesuai dengan perspektif dan metode mereka. Sumber sejarah sering kali ambigu, dan sejarawan perlu beradaptasi dengan sudut pandang yang berbeda serta konteks sosial, budaya, dan politik yang dapat memengaruhi sumber-sumber tersebut. Kebebasan ini memberikan ruang untuk pengembangan berbagai narasi sejarah yang dapat memperkaya pemahaman tentang masa lalu. Namun, kebebasan interpretasi ini harus diimbangi dengan integritas. Integritas ini mencerminkan komitmen sejarawan untuk melakukan penelitian secara cermat, jujur, dan berdasarkan bukti. Kejujuran dalam hal ini mencakup penggunaan metode ilmiah yang benar, perhatian terhadap konteks historis yang akurat, dan kerangka kerja interpretatif yang seimbang. Penting untuk menghindari manipulasi atau penafsiran yang tidak benar terhadap fakta-fakta sejarah dalam rangka mendukung pandangan tertentu.

Menurut Thalbi sejarah memiliki peran yang sangat penting dalam peradaban. Sejarah merupakan salah satu cabang ilmu manusia yang paling lengkap, namun juga merupakan salah satu ilmu yang paling berbahaya bagi manusia pada saat yang bersamaan, terutama ketika sejarah mempengaruhi ingatan kolektif manusia, menginduksi pada lapisan bawah sadarnya, jejak-jejak peradaban serta memori kolektif yang tercermin dalam sejarah. Dalam salah satu tulisannya ia mengatakan:

إِنَّ التَّارِيخَ شَيْءٌ عَظِيمٌ فِي الْحَضَارَةِ فَهُوَ أَكْثَرُ عُلُومِ الْإِنْسَانِ اِكْتِمَالًا، وَهُوَ أخطرُ عُلُومِ
الْإِنْسَانِ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي نَفْسِ الْوَقْتِ.³⁵

Sejarah adalah sebuah fenomena besar dalam peradaban manusia. Ia adalah salah satu ilmu yang paling sempurna dan, pada saat yang bersamaan, salah satu ilmu yang paling berbahaya bagi manusia.

Rangkaian peristiwa tertentu dalam konteks ini bisa mengarah pada eskalasi ketegangan yang mengkhawatirkan, terutama bagi pihak-pihak yang berkepentingan. Sebagai contoh konkret, Thalbi menyebutkan masalah “*al-urûsyiyah*” di Tunisia, konflik dan pertikaian yang terjadi antara beberapa keluarga memiliki akar yang sangat dalam, yang berasal dari pengaruh ingatan terhadap sejarah masa lalu keluarganya. Fenomena ini tampak tidak hanya dalam unit sosial yang paling kecil, yakni dalam lingkup keluarga, melainkan juga dalam unit sosial yang jauh lebih besar, yakni dalam entitas negara serta kelompok-kelompok manusia yang lebih besar secara sosial.³⁶ Sejarah memiliki pengaruh kuat terhadap identitas dan konflik manusia,

³⁵ Muhammad Thalbi, *‘Iyâ lullâh: Afkârun Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharin*, ..., hal. 56.

³⁶ Muhammad Thalbi, *‘Iyâ lullâh: Afkârun Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharin*, ..., hal. 56.

terutama ketika peristiwa-peristiwa masa lalu memicu emosi dan persepsi yang dapat memengaruhi keputusan dan tindakan mereka.

Dengan demikian, tantangan dalam penulisan sejarah adalah upaya penghindaran bias dan berupaya mencapai pemahaman secara komprehensif. Sebagai seorang sejarawan, upaya yang harus dilakukan ialah mengetahui risiko yang mungkin muncul ketika merumuskan catatan sejarah.³⁷ Kepekaan terhadap potensi risiko ini memungkinkan untuk menghindari lahirnya sentimen agresif di antara para pembaca, serta mencegah sejarah menjadi panggung peradilan di mana putusan dan hukuman dijatuhkan. Tujuan yang ingin dicapai adalah menghasilkan narasi sejarah yang mampu mencakup pandangan yang luas, tidak hanya membatasi diri pada kelompok manusia tertentu. Kepedulian terhadap perspektif inklusif dan humanistik tercermin dalam pandangan Thalbi, yang berbeda dari bentuk-bentuk kebanggaan yang eksklusif atau bersifat agresif.

Upaya selanjutnya yang harus ditekankan dalam rangka penulisan sejarah ialah menghindari sudut pandang yang terlalu terbatas. Ketika penulisan sejarah membatasi pandangan hanya pada satu perspektif, kemungkinan besar akan melewatkan faktor-faktor penting lainnya yang memengaruhi peristiwa sejarah tersebut.³⁸ Sebaliknya, perhatian harus ditujukan pada penyajian sejarah secara inklusif, yang mencakup berbagai kelompok manusia, bukan hanya terbatas pada elemen identitas seperti etnis, agama, atau kebangsaan. Tindakan ini bertujuan untuk menjauhkan diri dari penulisan sejarah yang dipengaruhi oleh pandangan kelompok tertentu yang dimiliki oleh penulis, seperti identitas Arab, Islam, Tunisia, Maroko, atau Timur Tengah. Dengan menggunakan pendekatan ini, diharapkan dapat menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif dan obyektif tentang peristiwa sejarah bagi pembaca, serta menghindari upaya untuk merusak atau mempersempit pandangan sejarah hanya dengan memfokuskan pada identitas tertentu.

Tujuan yang ingin dicapai adalah menjadikan sejarah sebagai sarana untuk menyebarkan pesan perdamaian dan harmoni melalui pemahaman tentang manusia. Maka ia mengatakan:

أُرِيدُ أَنْ يَكُونَ التَّارِيخُ رِسَالَةَ السَّلَامِ وَالسَّلَامِ عَنْ طَرِيقِ فَهْمِ الْإِنْسَانِ لِأَنَّ رِسَالَةَ بَحْثِ عَمَّا
يُبْرِزُ الْعُدْوَانِيَّةَ وَالْإِعْتِدَاءَ.

³⁷ Syamsul Bakri and Dinar Bela Ayu Naj'ma, "Membangun Metodologi Penelitian Sejarah Untuk Pengembangan Islamic Studies," *Academica: Journal of Multidisciplinary Studies*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 39-54.

³⁸ Rashid Manzoor Bhat, et al., "Redressing Historical Bias: Exploring the Path to an Accurate Representation of the Past." *Journal of Social Science*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2023, hal. 698-705.

*Saya ingin menekankan bahwa sejarah seharusnya menjadi pesan perdamaian dan keharmonisan melalui pemahaman manusia, bukan menjadi dasar untuk menjustifikasi permusuhan dan penyerangan.*³⁹

Pernyataan tersebut menggarisbawahi bahwa sejarah tidak boleh digunakan sebagai alasan untuk menjustifikasi tindakan agresif, penyerangan, atau konflik. Artinya, tidak boleh ada upaya untuk menggunakan interpretasi sejarah yang tendensius atau manipulatif untuk menggerakkan tindakan yang merugikan orang lain. Misalnya dalam konteks sejarah perang, pendekatan ini bukan hanya sekedar menguraikan tindakan agresif dan serangan, melainkan memiliki dimensi yang lebih luas dan konstruktif. Dengan demikian, sejarah perang menjadi lebih dari sekedar narasi tindakan kekerasan. Ini menjadi alat untuk memahami dinamika yang kompleks di balik konflik, dengan harapan bahwa pemahaman yang lebih baik akan membantu mencegah perang di masa depan dan mempromosikan rekonsiliasi serta perdamaian. Pendekatan ini membantu mewujudkan potensi sejarah sebagai sumber pembelajaran yang kuat untuk manusia.

Arnold J. Toynbee, seorang sejarawan Inggris yang terkenal dengan karyanya yang monumental *"A Study of History"* berpendapat bahwa peradaban-peradaban manusia sering mengalami tantangan dan konflik internal maupun eksternal. Ia membandingkan berbagai peradaban dari berbagai belahan dunia dan periode waktu. Ia mengidentifikasi pola-pola tertentu dalam perkembangan peradaban, yang disebutnya sebagai *"siklus peradaban."* Peradaban sering kali mengalami fase pertumbuhan, kemunduran, dan bahwa respon terhadap tantangan dan konflik adalah salah satu faktor kunci yang memengaruhi perspektif manusia tentang peradaban itu sendiri.⁴⁰ Maka sejarah, dalam semua kompleksitasnya, adalah sebuah narasi yang merekam bagaimana manusia telah melakukan berbagai upaya diplomatik untuk mengakhiri konflik. Ini adalah kronik yang tidak hanya mencatat tindakan kekerasan dan pertempuran, tetapi juga usaha-usaha yang dilakukan manusia untuk mencapai rekonsiliasi, harmoni, dan kedamaian.

Selain itu, Thalbi menyatakan bahwa hal menarik yang dapat ditemukan dalam Al-Qur'an adalah bahwa pesan yang terkandung di dalamnya ditujukan kepada seluruh umat manusia.⁴¹ Konsep yang sama juga tercermin dalam risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, dimana ia hidup dalam lingkungan yang geografis dan sosialnya dipengaruhi oleh

³⁹ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn, ...*, hal. 57.

⁴⁰ Yelena Kovalenko, "Civilizational Paradigm of the Study of Management Culture Phenomenon: Theoretical and Methodological Aspect." *Socio-Cultural Management Journal*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023, hal. 27-54.

⁴¹ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn, ...*, hal. 57.

ikatan kelompok suku dan juga di tengah konflik yang tak pernah mereda. Namun, aspek yang menarik dalam literatur Al-Qur'an adalah bahwa hanya ada satu rujukan kepada suku Quraish, yaitu sebagaimana terdapat dalam QS. Quraish/106: 1-4, dan tidak ada rujukan lain kepada suku lain atau bahkan kepada bangsa Arab secara umum. Meskipun dalam Surah Al-Tawbah, Al-Ahzab, dan Al-Fath, dijumpai penyebutan orang-orang *A'râb* dan orang-orang *'Ajâm*, namun tidak ada penjelasan khusus.

Secara konsisten, Al-Qur'an mengarahkan pesannya baik kepada individu manusia yang bertanggung jawab atas dirinya sendiri, seperti yang dijelaskan dalam QS. Al-An'am/6: 164, QS. Al-Isra'/17: 15, QS. Fatir/35: 18, QS. Al-Zumar/39: 7, QS. Al-Najm/53: 38, maupun kepada manusia secara umum, seperti dalam Firman-Nya, "*Dan kami tidak mengutusmu, melainkan kepada seluruh manusia sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan.*" (QS. Saba'/34: 28).⁴² Dengan demikian, pesan Al-Qur'an secara konsisten ditujukan kepada semua manusia tanpa memandang latar belakang etnis, agama, atau kelompok tertentu. Ini mencerminkan semangat universalitas dan inklusivitas dalam risalah agama Islam yang memberi nilai pada keadilan, perdamaian, dan keselarasan di antara seluruh umat manusia.

Pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an membawa perubahan signifikan dalam pandangan dan kehidupan manusia.⁴³ Dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang menjelaskan humanisme secara umum, yang kemudian dikontekstualisasikan dengan budaya yang ada pada saat Al-Qur'an diturunkan, yaitu konsep-konsep *makkiyyah* dan *madaniyyah* yang selalu menjadi titik sentral dalam penafsiran. Ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat *makkiyyah* sering kali menekankan nilai-nilai universal seperti keadilan, kasih sayang, empati, dan perhatian terhadap kesejahteraan manusia dalam kerangka spiritual dan moral yang luas. Di sisi lain, ayat-ayat *madaniyyah* memberikan panduan konkret tentang bagaimana menerapkan nilai-nilai ini dalam struktur sosial dan hukum yang ada di Madinah.

Dengan demikian, Al-Qur'an menurut Thalbi telah membawa era baru, membuka pintu bagi pemahaman yang lebih luas dan inklusif terhadap aspek kesatuan umat manusia (*unity of humanity*). Pesan ini membawa pergeseran dari kelompok-kelompok yang sebelumnya terkotak-kotak berdasarkan ikatan darah (suku) atau budaya (bangsa), menuju sebuah perspektif yang mengedepankan kesatuan dalam kesadaran akan akar kekerabatan yang sama dan persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam

⁴² Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkârûn Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 57.

⁴³ Ermita Zakiyah, "The Foundation of Understanding the Living al-Qur'an as a Reinforcement of Islamic Humanism in the Context of Civil Society." *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023, hal. 62-75.

satu keluarga, yang disebut dalam hadis sebagai “*‘Iyâlullah*” (keluarga Allah).⁴⁴ Perbedaan dan ciri khas dalam kelompok-kelompok ini menjadi faktor yang tidak memisahkan, tetapi justru memperkaya saling pengertian dan kasih sayang.⁴⁵ Pentingnya pesan ini tercermin dalam kutipan dari Al-Qur’an, “*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan dan Kami menjadikan kamu berbagai bangsa dan suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu.*” (QS. Al-Hujurat/49: 13). Ayat ini menegaskan pentingnya hubungan yang positif antar manusia, tanpa memandang perbedaan-perbedaan yang ada.

Terdapat dua jenis ikatan yang digambarkan oleh Al-Qur’an, ikatan suku yang berdasarkan pada garis keturunan darah yang sama, dan ikatan bangsa yang didasarkan pada elemen budaya. Namun tidak peduli apakah hubungan ini didasarkan pada aspek darah atau didasarkan pada faktor budaya dan peradaban, yang pasti Al-Qur’an mendorong seluruh manusia untuk mengintegrasikan perbedaan dan ciri khas yang membedakan mereka sebagai alat untuk memupuk saling pengertian, kasih sayang, dan kompetisi dalam melakukan kebaikan.⁴⁶ Hal ini merupakan seruan Al-Qur’an untuk menciptakan harmoni dalam hal kebajikan. Pesan universalitas dan inklusivitas dalam ayat Al-Qur’an tersebut mencerminkan suatu prinsip yang mengilhami tindakan kemanusiaan dalam berbagai dimensi kehidupan. Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa pendekatan historis yang digagas oleh Thalbi adalah pendekatan historis humanistik. Pendekatan historis humanistik menempatkan manusia dan pengalaman manusia sebagai pusat dari rekonstruksi sejarah. Pendekatan ini mengutamakan pemahaman mendalam tentang pengalaman manusia dalam sejarah, serta dampaknya terhadap identitas, nilai, dan tindakan manusia.

Pendekatan Thalbi dalam penulisan sejarah terpengaruh oleh Al-Qur’an sebagai landasan utama. Penulisan sejarah ini dilakukan dengan pandangan bahwa sejarah adalah narasi tentang perjalanan umat manusia.⁴⁷ Sebagai individu yang tumbuh dan berkembang dalam naungan Al-Qur’an, tidaklah mungkin baginya untuk mengabaikan pengaruh ini dalam penulisan sejarah. Langkah yang diambil oleh Thalbi ialah membaca pandangan

⁴⁴ Muhammad Thalbi, *‘Iyâlullâh: Afkârûn Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 58.

⁴⁵ Syahputri, et al. “The Application of Islamic Law to Improve Cultivating Humanity in Indonesia in Terms of Multicultural Fiqh.” *Jurnal Mahkamah: Kajian Ilmu Hukum Dan Hukum Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 57-70.

⁴⁶ Syarif Syarif and Saifuddin Herlambang, “Building Peace Through Qur’anic Interpretation in Muslim Communities in the Post-Conflict West Kalimantan.” *Ulumuna*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2023, hal. 141-171.

⁴⁷ Muhammad Thalbi, *‘Iyâlullâh: Afkârûn Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 58.

berbagai peneliti lain, dan dengan demikian, ia mencoba untuk menjaga keseimbangan dalam penafsiran. Dalam konteks ini, ia sering memasukkan sudut pandangnya saat membahas pandangan lain, untuk memberikan nuansa pemahaman yang lebih komprehensif. Namun, pada akhirnya, Al-Qur'an tetap menjadi landasan yang membentuk perspektifnya.

Fokus Thalbi dalam menggagas sebuah tulisan sejarah ialah melibatkan eksplorasi tentang sejarah manusia secara keseluruhan. Bagaimana perjalanan manusia membentuk masyarakat modern saat ini, bagaimana manusia beradaptasi dan bertahan dalam era prasejarah seperti Zaman Batu, bahkan sebelum sejarah tercatat. Ini mencakup aspek-aspek yang mendalam, seperti tahap-tahap awal perkembangan manusia, yang bahkan bisa merentang jutaan tahun ke belakang, dan bagaimana manusia mengalami evolusi dalam berbagai tahap perjalanan tersebut. Tidak hanya itu, perhatiannya juga ditujukan pada bagaimana manusia mengatasi tantangan yang sulit, bagaimana menghadapi perbedaan dan konflik yang mungkin timbul dalam masyarakat. Thalbi berusaha untuk menjadikan sejarah sebagai alat untuk memahami dan memberikan konteks pada proses ini, serta menggambarkan perjalanan panjang yang membentuk kondisi manusia di era modern saat ini.

Pertanyaan yang muncul adalah, bagaimana manusia kontemporer dapat mencapai taraf perkembangan dan perubahan seperti yang ada saat ini? Dalam upaya menganalisis kondisi ini, pendekatan sejarah menjadi alat untuk memahami transformasi manusia dari masa ke masa.⁴⁸ Sejarah menjadi jendela yang memungkinkan sejarawan melihat perjalanan evolusi manusia dalam hal pikiran, budaya, dan interaksi sosial. Penting untuk memahami bahwa sejarah manusia bukan hanya sekumpulan peristiwa kronologis, tetapi juga refleksi dari keinginan dan kecenderungan manusia untuk mencari kebenaran dan keadilan.⁴⁹ Dalam berbagai lapisan masyarakat, nilai-nilai ini memiliki peran penting dalam membentuk pandangan hidup dan interaksi antarindividu. Meskipun manusia memiliki kapasitas intelektual yang mengagumkan dan potensi kreatif yang luar biasa, ia juga dapat terjerumus dalam emosi negatif dan konflik yang menghambat kemajuan kolektif.

Manusia sebagai subjek penelitian telah menciptakan visi dunia yang mempertimbangkan prinsip-prinsip moral dan etika.⁵⁰ Dengan demikian, seiring dengan pencapaian kecerdasan dan teknologi, manusia tetap

⁴⁸ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkârûn Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 58.

⁴⁹ Rashid Manzoor Bhat, et al., "Concepts and Contexts: The Interplay of Philosophy and History in Understanding Human Society," *East Asian Journal of Multidisciplinary Research*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2023, hal. 2581-2590.

⁵⁰ Rebecca E. Olson, "Emotions in human research ethics guidelines: Beyond risk, harm and pathology," *Qualitative Research*, Vol. 23 No. 3 Tahun 2023, hal. 526-544.

berhadapan dengan konflik batin yang bisa mempengaruhi keputusan dan tindakan mereka. Ini sesuai dengan pemahaman Al-Qur'an bahwa manusia diciptakan dalam bentuk yang sempurna, namun memiliki potensi untuk mengalami dekadensi moral akibat dorongan negatif dalam dirinya (QS. Al-Tin/95: 4-5). Dalam konteks psikologi dan etika, konflik batin yang dihadapi manusia menggambarkan dinamika internal antara dorongan-dorongan yang bersifat positif dan negatif. Konflik ini dapat memengaruhi proses pengambilan keputusan, sehingga manusia sering kali berjuang untuk menghasilkan tindakan yang sesuai dengan nilai-nilai moral dan etika yang dianutnya.

Manusia, sebagai entitas, menunjukkan ambivalensi yang menarik dalam sejarah evolusinya. Dalam konteks ini, manusia memperlihatkan eksistensinya yang kompleks dan beragam. Meskipun dalam sejarahnya ia dapat terjebak dalam lingkaran tindakan yang menghina dan merusak, sekaligus ia juga memiliki kapasitas luar biasa untuk melakukan pencapaian-pencapaian yang memiliki implikasi positif terhadap perkembangan sosial dan peradaban.⁵¹ Inilah yang disebut oleh Nurbaiti dkk., sebagai efikasi diri, yaitu keyakinan seseorang bahwa dirinya mampu menyelesaikan berbagai problem yang dihadapinya tanpa rasa putus asa.⁵² Dalam bingkai pemahaman ini, sejarah dipandang bukan hanya sebagai jejak peristiwa belaka, melainkan juga sebagai jendela kritis yang mengungkap sifat dualitas manusia.

Diskursus seputar identitas dan kesadaran sejarah sering kali menimbulkan pertanyaan mengenai bagaimana individu menghubungkan diri dengan identitas nasional dan sejarah manusia secara keseluruhan. Seorang individu mungkin ditanya apakah mereka merasa terikat dengan sejarah negara tempat mereka lahir atau apakah mereka lebih melihat diri mereka sebagai bagian dari kemanusiaan yang lebih luas. Persoalan ini menjadi penting karena memperlihatkan keragaman persepsi yang ada di antara individu dalam konteks identitas dan sejarah. Pemahaman identitas nasional dapat menjadi kuat, berakar dalam faktor-faktor seperti budaya, bahasa, sejarah politik, dan pengalaman pribadi. Namun, di sisi lain spektrum individu memiliki pandangan yang lebih kosmopolitan, melihat diri mereka sebagai anggota masyarakat global yang lebih luas.

Penting untuk diakui bahwa identitas individu dapat melampaui batas-batas nasional dan etnis. Thalbi memberikan sebuah ilustrasi, seorang individu yang lahir di Tunisia memiliki identitas nasional sebagai orang Tunisia, namun mereka juga harus menyadari bahwa mereka adalah bagian

⁵¹ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal.58-59.

⁵² Nurbaiti, dkk., "Kesejahteraan Psikologis Berbasis Al-Qur'an Sebagai Imunitas Psikis-Spiritual," *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 21 No. 02 Tahun 2021, hal. 199-217.

dari kemanusiaan secara umum.⁵³ Dalam konteks ini, kesadaran akan sejarah tidak hanya terbatas pada sejarah nasional, tetapi juga melibatkan pemahaman tentang perjalanan manusia sebagai entitas dunia.⁵⁴ Pentingnya memahami sejarah dalam konteks global terletak pada kenyataan bahwa perjalanan manusia tidak terbatas pada peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalam batas-batas negara tertentu. Manusia telah mengalami pergerakan, pertukaran budaya, dan interaksi lintas batas yang telah memberikan dampak yang signifikan terhadap perkembangan peradaban dan masyarakat di berbagai penjuru dunia. Karena itu, untuk mendapatkan gambaran yang lengkap dan akurat tentang evolusi manusia dan peradaban, penting bagi kita untuk melampaui pandangan sempit yang hanya berfokus pada sejarah nasional.

Pernyataan tersebut dalam konteks analisis ilmiah menggambarkan pentingnya perspektif yang melihat perbedaan dan persamaan antara individu dari sudut pandang yang inklusif dan universal. Pernyataan ini mencerminkan penekanan atas perlunya menghindari diskriminatif terhadap individu berdasarkan faktor nasionalitas. Sebaliknya, pernyataan ini menekankan pandangan bahwa setiap individu memiliki nilai yang setara dan potensi untuk memberikan kontribusi positif dalam memajukan nilai-nilai berharga dalam masyarakat. Karena itu, dalam upaya untuk membangun pemahaman yang inklusif dan bermakna tentang sejarah, terdapat kebutuhan untuk menghindari narasi yang memicu sentimen negatif atau persaingan yang merugikan. Sebaliknya, penulisan sejarah yang berasaskan kerjasama, saling pengertian, dan kedamaian perlu ditekankan. Tujuan akhirnya adalah untuk mendorong individu untuk menjadikan sejarah sebagai sarana untuk memahami perjalanan manusia secara lebih luas dan mengembangkan nilai-nilai universal yang mendorong harmoni dan kesatuan di tengah keragaman.

Tidak heran jika dalam penelitian sejarah, sering kali sejarawan mengabdikan waktu yang lama, bahkan bertahun-tahun, untuk mengkaji dan memeriksa secara mendalam fenomena yang sangat spesifik dalam sejarah atau kehidupan individu. Seorang sejarawan melihat manusia sebagai individu yang memiliki karakteristik unik, bergerak di dalam koordinat waktu dan tempat dalam struktur sosial yang juga khas dan berubah-ubah. Struktur sosial ini dapat menyempit dan melebar, serta berinteraksi dengan komponen lainnya, sehingga mencari ciri-ciri dan karakteristik yang khas.

⁵³ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 59.

⁵⁴ Stefan Berger and Holger Nehring, *The History of Social Movements in Global Perspective: A Survey*, London: Palgrave Macmillan UK, 2017, hal. 292.

Selain itu, sejarawan juga harus memandang manusia sebagai elemen-elemen yang membentuk suatu entitas yang lebih besar.⁵⁵ Perspektif ini memiliki pandangan yang inklusif, di mana sejarawan melihat hubungan yang erat dan harmonis antara komponen individual manusia dan konsep keseluruhan manusia.⁵⁶ Thalbi mencontohkan bidang ilmu biologi, ada ilmuwan yang memfokuskan penelitian pada sel itu sendiri dan karakteristik-karakteristiknya secara mendetail, sedangkan yang lain memusatkan perhatian pada inti sel atau gen-gen, menggali spesifikasi yang lebih kompleks. Namun, semua ini tidak melupakan hakikat manusia sebagai kesatuan yang utuh.⁵⁷ Analogi ini menggambarkan bahwa pekerjaan seorang sejarawan serupa dengan spesialis dalam ilmu biologi. Ketika menulis tentang detail-detail sejarah suatu peristiwa tertentu, sejarawan tidak pernah melupakan fakta bahwa peristiwa tersebut merupakan bagian integral dari keseluruhan entitas manusia. Sejarawan harus mengakui bahwa peristiwa yang diungkapkan adalah bagian integral dari perjalanan kolektif manusia.

Secara eksplisit uraian tersebut menggambarkan bahwa Thalbi memahami sejarah sebagai salah satu cabang ilmu dari berbagai cabang ilmu yang berkaitan dengan manusia. Bahkan, ia berpendapat bahwa sejarah merupakan salah satu cabang ilmu yang paling komprehensif dalam menggambarkan manusia dan perjalanannya.⁵⁸ Entitas sejarah secara signifikan membentuk memori manusia, membangkitkan imajinasi, serta memberikan landasan bagi pemahaman seseorang tentang perjalanan umat manusia. Dengan demikian, entitas sejarah adalah cermin yang menampilkan warisan kolektif manusia.

Selain itu, sejarah merupakan cerita yang terus berlanjut, melibatkan peristiwa-peristiwa masa lampau beserta pengaruhnya pada masa kini dan masa depan. Ini adalah medium untuk dapat memahami keputusan-keputusan, pilihan, dan perubahan yang membentuk jalan panjang manusia. Sejarah, dengan segala kekayaan dan kompleksitasnya, tidak hanya membentuk identitas manusia, tetapi juga mengarahkan arah perjalanan menuju kelanjutan dan peningkatan dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Dalam rentang waktu yang panjang, manusia terus mengalami transformasi menuju puncak kemanusiaannya melalui berbagai perjalanan

⁵⁵ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn, ...*, hal. 59-60.

⁵⁶ Erich Fromm, *Lari dari Kebebasan*, diterjemahkan oleh Noa Dhegaska dari judul *Escape from Freedom*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 16.

⁵⁷ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn, ...*, hal. 60-61.

⁵⁸ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn, ...*, hal. 61.

dan ujian. Karena itu, sejarah memainkan peran yang mulia dalam mengangkat martabat dan kompleksitas manusia.

2. *Qirâah Unâsiyyah*: Mengurai Teks Melalui Lensa Humanistik

Qirâah unâsiyyah, pada hakikatnya merupakan suatu paradigma metodologis yang signifikan yang telah mengakar dalam ranah analisis dan interpretasi teks-teks keagamaan, terutama dalam pengkajian Al-Qur'an. Pendekatan ini memiliki implikasi yang mendalam terhadap pemahaman dan konteks pembacaan Al-Qur'an serta mempengaruhi sejauh mana pesan-pesan keagamaan dapat diaplikasikan dalam realitas kehidupan manusia. Pendekatan ini juga memainkan peran penting dalam membuka pemahaman yang lebih dalam dan relevan tentang Al-Qur'an serta menyelaraskan ajaran Islam dengan perubahan zaman. Ini adalah paradigma metodologis yang terus berkembang dalam pengkajian keagamaan dan merupakan kontribusi berharga dalam pemahaman Islam kontemporer.

Lensa interpretasi dalam *qirâah unâsiyyah* ditempatkan pada esensi yang paling mendasar dari teks, yaitu tujuan utama (*maqâshid*) yang ingin disampaikan.⁵⁹ Ini melibatkan proses pemahaman yang lebih mendalam dari sekadar membaca teks secara harfiah. Penekanan diberikan pada melampaui batas permukaan kata demi kata, dan menuju kepada penemuan makna-makna universal yang ingin diungkapkan oleh nas Al-Qur'an. Pendekatan ini bukan hanya menghadirkan interpretasi lebih mendalam dari teks-teks keagamaan, melainkan juga mendorong refleksi filosofis dan etis yang lebih berdampak dalam menjembatani kesenjangan antara tradisi dan dinamika zaman.

Misalnya dalam konteks ini, Thalbi melakukan sebuah analisis mengenai isu murtad dan hubungannya dengan kebebasan berkeyakinan.⁶⁰ Menurutnya, Islam secara inheren mengakui prinsip kebebasan berkeyakinan, dan dalam teks Al-Qur'an tidak ada penunjuk yang jelas mengenai sanksi atau hukuman terhadap individu yang memutuskan untuk meninggalkan agama. Dalam analisisnya, Thalbi juga mengungkapkan bahwa pada masa lalu, terutama pada masa perang dan situasi konflik, tindakan murtad diartikan sebagai tindakan pengkhianatan terhadap negara dan komunitas.⁶¹ Dalam perspektif sejarah ini, tindakan murtad dipandang

⁵⁹ Farid Chokri, "Maqasid-based Tafsir of the Holy Qur'an between Activation and Disruption," *Journal of Contemporary Maqasid Studies*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, hal. 35-60.

⁶⁰ Muhammad Thalbi, *'Iyâlullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharin*, ..., hal. 142.

⁶¹ Muhammad Thalbi, *'Iyâlullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharin*, ..., hal. 142.

sebagai langkah yang mengancam kestabilan dan persatuan masyarakat dalam kondisi yang penuh tantangan.

Uraian tersebut tampak jelas bahwa ajaran yang diwahyukan dalam Al-Qur'an secara signifikan mencerminkan dimensi humanis, dengan memberikan penekanan pada kebebasan berkeyakinan kepada individu. Ajaran ini menegaskan hak asasi manusia untuk memilih keyakinan dan merumuskan pandangannya. Namun pada saat yang sama, perbuatan murtad (keluar dari agama) berpotensi menimbulkan *mafsadah* (kerusakan/ dampak negatif) yang lebih besar, meliputi stabilitas sosial, terganggunya kesatuan komunitas, yang pada akhirnya dapat melanggar nilai-nilai kemanusiaan dan perdamaian dalam skala yang lebih besar. Sejumlah studi lainnya juga telah dilakukan oleh Thalbi. Penting untuk diakui bahwa peran sejarawan memiliki dampak yang signifikan dalam memahami isu-isu agama yang kompleks, dengan meletakkan isu-isu tersebut dalam konteks sejarah dan kemanusiaan.⁶² Kualitas Thalbi sebagai akademisi yang terampil dalam menganalisis dinamika historis telah berkontribusi dalam menginisiasi pentingnya memasukkan aspek-aspek religius ke dalam bingkai sejarah dan rangkaian peristiwa manusia. Pendekatan ini membawa dampak yang signifikan dalam membuka lapisan pemahaman yang lebih mendalam mengenai isu-isu tersebut.

Pemahaman isu-isu dalam konteks dimensi historis dan kemanusiaan menjadi pemicu kolaborasi antara penulis dan Maurice Bucaille dalam merumuskan pandangan yang terefleksikan dalam karya "*Reflexion Sur le Coran*" (Refleksi tentang Al-Qur'an).⁶³ Karya ini menjadikan dasar untuk penyusunan karya kedua, "*Coran et Lei-Bas*" (Al-Qur'an dan Kehidupan Dunia), yang menjadi kelanjutan pesan dari karya sebelumnya. Karya ini menggarisbawahi pentingnya konteks sejarah dan pandangan manusiawi dalam memahami ajaran agama. Kolaborasi antara penulis dan Bucaille menunjukkan tekad mereka untuk membuka perspektif lebih dalam terhadap pesan-pesan Al-Qur'an, dengan mempertimbangkan perjalanan sejarah sebagai kerangka interpretasi yang penting. Mereka bermaksud memberikan pandangan yang lebih kontekstual dan relevan terkait bagaimana agama berkembang dan memberi respons pada dinamika perubahan dalam kehidupan manusia.

Meskipun dalam karyanya, Thalbi secara eksplisit menyatakan bahwa *qirâah unâsiyyah* yang merupakan bagian dari *maqâshid al-syarî'ah* bukanlah suatu gagasan baru, melainkan telah didiskusikan oleh para ulama terdahulu. Namun dalam era sekarang ini, ketika dinamika sosial dan budaya terus mengalami perubahan dan perkembangan, pendekatan *qirâah*

⁶² Neneng Nurhasanah, dkk., *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Amzah, 2018, hal. 43.

⁶³ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharin*, ..., hal.142.

unâsiyyah menghadapi tantangan untuk tetap relevan dan efektif dalam memahami teks-teks keagamaan. Hal ini menunjukkan bahwa konsep *qirâah unâsiyyah*, meskipun telah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya, perlu mendapatkan sentuhan, dorongan dan semangat yang segar dalam upaya mengaplikasikannya dalam kerangka kontemporer.

Salah satu di antara pandangan yang telah disampaikan oleh Thalbi adalah mengenai pendekatan dalam membaca teks-teks dengan fokus pada tujuan-tujuan hukum Islam (*maqâshid al-syari'ah*). Pendekatan ini, menurut Thalbi, memiliki jangkauan yang lebih luas dibandingkan pendekatan *qiyâs* (analogi hukum), yang sebelumnya pernah mendapatkan penolakan dari sebagian besar ulama fikih di masa lalu.⁶⁴ *Qiyâs* dalam konteks konvensional, sebagaimana telah banyak diuraikan dalam literatur *Ushûl Fiqh*, merujuk pada pendekatan yang digunakan dalam upaya untuk menyamakan hukum dari situasi yang tidak memiliki ketetapan hukum dalam teks wahyu, dengan hukum dari situasi lain yang memiliki penjelasan hukum dalam teks wahyu.⁶⁵

Pendekatan ini berlandaskan pada kesamaan dasar dari *reasoning* atau *'illat* hukum. Konsep ini sering diilustrasikan dengan contoh kasus yang melibatkan upaya untuk menyamakan hukum berbagai jenis minuman memabukkan yang tidak memiliki ketentuan hukum yang jelas dalam nas, dengan hukum minuman khamar yang memiliki ketentuan hukum yang tegas dalam nas Al-Qur'an. Pendekatan ini mencerminkan usaha untuk mencari kesamaan dasar dalam alasan atau prinsip hukum yang melandasi keduanya, dengan tujuan untuk mengambil keputusan hukum yang relevan dalam situasi yang tidak tercakup secara eksplisit dalam nas.

Qiyâs dalam definisi dan contoh yang telah diuraikan sebelumnya sebenarnya merujuk pada suatu prinsip analogi yang memiliki cakupan yang spesifik dan terbatas. *Qiyâs juz'î* semacam ini berkonsentrasi pada proses penghubungan hukum antara hukum *fara'* (cabang) dengan hukum *ashl* (pokok), atau antara hukum turunan dengan hukum asal.⁶⁶ Menurut Thalbi, meskipun proses analisis ini merujuk pada prinsip kemaslahatan, namun masih mengalami pembatasan yang signifikan akibat minimnya hukum asal yang dapat dijadikan sebagai dasar pembandingan dalam proses analogi.

⁶⁴ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 143.

⁶⁵ Arip Purkon, "Rethinking of Contemporary Islamic Law Methodology: Critical Study of Muhammad Shahrûr's Thinking on Islamic Law Sources," *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, Vol. 78 No. 4 Tahun 2022, hal. 1-7.

⁶⁶ Muchamad Toif Chasani, "Analysis of a System Approach in Islamic Law Philosophy (Jasserauda's Perspective)," *Journal of Social Interactions and Humanities* Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 141-156.

Sementara di sisi lain, terjadi pergerakan dinamis dalam perkembangan kasus hukum muamalah.⁶⁷

Inilah letak urgensi mengembangkan diskusi mengenai prinsip *qiyâs* (analogi), sebagaimana telah dijelaskan dalam kerangka *qiyâs juz 'î* di atas, agar dapat mengambil dimensi yang lebih luas dan merangkul dinamika yang berkembang sesuai dengan perubahan konteks. Dalam upaya ini, penting untuk menginisiasi wacana mengenai *qiyâs kullî*, yang mengarah pada dinamika pemikiran hukum Islam yang lebih progresif.⁶⁸ *Qiyâs kullî* ini melibatkan pendekatan yang berbeda, dengan tidak lagi terfokus pada hubungan hukum asal dan hukum turunannya, tetapi lebih kepada bagaimana hukum-hukum dapat dibangun berdasarkan prinsip-prinsip *kullî* yang mengatur isu-isu secara umum.⁶⁹ Dalam praksisnya, *qiyâs kullî* ini meresapi substansi prinsip *maqâshid al-syarî'ah* dalam bingkai kemanusiaan dan kemaslahatan yang melandasi hukum Islam.⁷⁰ Pendekatan ini memungkinkan terciptanya kerangka hukum yang lebih adaptif dan responsif terhadap kebutuhan manusia dalam berbagai situasi. Maka pada dasarnya, pandangan ini bertujuan untuk menjaga dan melindungi kepentingan hidup manusia secara lebih baik, dengan tetap mengacu pada landasan hukum Islam yang fundamental.

Karena itu, *qirâah târîkhiyyah unâsiyyah* harus menjadi panduan dalam setiap upaya penafsiran teks agar pemahaman tentang konteks turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) dan tujuan syariat (*maqâshid al-syarî'ah*) sama-sama terhubung secara kohesif.⁷¹ Dalam konteks ini, pemahaman historis-humanis menjadi penting untuk merumuskan konteks turunnya ayat Al-Qur'an dan mengidentifikasi tujuan yang diinginkan. Misalnya praktik perbudakan dalam masyarakat Islam. Seiring waktu, konsep tersebut telah mengalami transformasi dari masa sebelumnya yang mengakui legalitas perbudakan. Aspek legalitas perbudakan tercermin dalam norma-norma sosial dan hukum Islam, yang memungkinkan kepemilikan budak dalam masyarakat. Akan tetapi, perubahan sosial, interpretasi agama, nilai-nilai yang menganjurkan perlakuan adil terhadap sesama manusia dan

⁶⁷ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal.143.

⁶⁸ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal.143.

⁶⁹ Muhammad Nazir Alias, "A Review of Maslahah Mursalah and Maqasid Shariah as Methods of Determining Islamic Legal Ruling," *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)*, Vol. 12 No. 3 Tahun 2021, hal. 2994-3001.

⁷⁰ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal.143.

⁷¹ Tazul Islam, "Expansion of Maqasid Thought Beyond Maqâsid al-Syarî'ah: Maqasid Al-Qur'an As A New Paradigm," *Hamdard Islamicus*, Vol. 45 No. 4 Tahun 2022, hal. 79-95.

penghargaan terhadap martabat individu telah memainkan peran penting dalam pergeseran konsep perbudakan dalam masyarakat Islam. Namun, penting untuk ditegaskan kembali bahwa walaupun terdapat transformasi dan perubahan dalam pandangan masyarakat Islam terhadap perbudakan, praktik ini tidak hilang begitu saja. Dalam beberapa wilayah dan masyarakat, praktik perbudakan masih ada, meskipun dalam skala yang jauh lebih terbatas. Praktik ini dapat ditemukan dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk aspek sosial, ekonomi, dan budaya.

Selain itu, Thalbi mengatakan bahwa teks-teks yang terdapat dalam Al-Qur'an secara faktual meningkatkan status budak dengan memberikan hak-hak dan jaminan yang substansial kepada mereka, yang tidak pernah didapatkan sebelumnya. Hal ini tercermin dalam QS. Al-Baqarah/2: 177, QS. Al-Nisa'/4: 92, QS. Al-Balad/5: 89, QS. Al-Mujadilah/58: 2, QS. Al-Balad/90: 13, dan QS. Al-Tawbah/9: 60, yang secara tegas mendorong setiap individu untuk turut andil dalam mengatasi perbudakan.⁷² Oleh karena itu, Thalbi menyajikan dua langkah yang harus ditempuh dalam menyelesaikan persoalan seperti ini: *pertama*, kondisi budak sebelum turunnya wahyu (*mâ qabla al-tanzîl*), dan *kedua*, kondisi budak setelah turunnya wahyu (*mâ ba'da al-tanzîl*).⁷³ Dua langkah yang disajikan oleh Thalbi untuk menyelesaikan persoalan perbudakan dalam konteks Al-Qur'an tersebut dalam rangka untuk memahami perubahan dan perkembangan isu terkait perbudakan sebelum dan setelah turunnya wahyu.

Dengan mengaitkan kedua aspek ini, Thalbi memperlihatkan suatu kerangka pemikiran yang mengarah pada suatu arah atau pandangan hukum Islam terhadap fenomena perbudakan, yang ia sebut dengan (*vecture oriente*), kemudian menjadikan tujuan-tujuan hukum (*maqâshid al-syarî'ah*) yang berorientasi pada aspek kemanusiaan tersebut sebagai panduan dalam interpretasi teks (*analyse vectorielle*).⁷⁴ Pendekatan ini melibatkan interpretasi terhadap gerak perubahan teks, lebih dari sekadar makna harfiahnya,⁷⁵ dan menjadikannya sebagai penjelasan terhadap tujuan hukum dalam arti yang lebih luas. Pendekatan bacaan yang berorientasi pada tujuan ini, pada tahap awal, bergantung pada analisis vektor untuk teks itu sendiri. Pendekatan ini mengandung dimensi historis dan humanis, yang membentuk

⁷² Mohammad Akmal Hikmawan, "Konsep Ummâh Al-Wâsthi Perspektif Hermeneutika Mohamed Thalibi," *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 1-12.

⁷³ Muhammad Thalbi, *'Iyâlullâh: Afkârûn Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal.143.

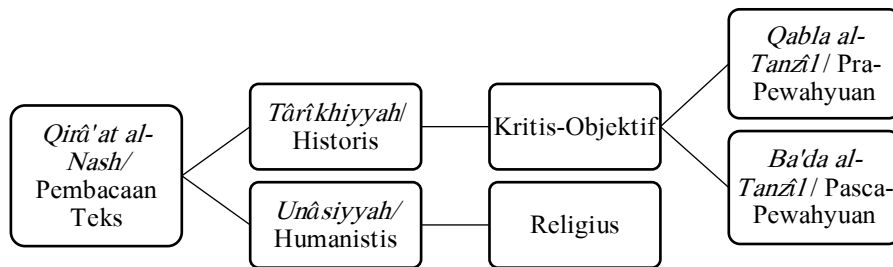
⁷⁴ Muhammad Thalbi, *'Iyâlullâh: Afkârûn Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal.144.

⁷⁵ Lisa Salimatus Sa'diyah, et al., "Berbagai Pendekatan Dalam Memahami Agama," *Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia (JPPI)*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 130-138.

cara baca yang tidak hanya terbatas dimensi harfiah dari suatu teks. Analisis vektor dalam pandangan ini digunakan sebagai alat untuk melacak dinamika pergerakan teks, yang pada gilirannya merefleksikan perkembangan konsep-konsep hukum Islam dalam konteks waktu yang berbeda sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa humanisme yang digagas oleh Thalbi adalah humanisme yang bersifat religius, yaitu humanisme yang diilhami oleh cahaya ketuhanan. Hal ini sebagaimana ia kemukakan “*al-Qirâ’at al-unâsiyyatu harakatun mutawâshilatun fî tharîqin yunîruhullâhu.*”⁷⁶ Berikut adalah skema tentang pemikiran Muhammad Thalbi dalam konteks pembacaan nas (*qirâat al-nushûsh al-dîniyyah*).

Skema III.1
Peta Pemikiran Muhammad Thalbi



Thalbi menilai bahwa pendekatan humanistik sebagai langkah awal dalam proses epistemologis untuk memahami makna teks dalam landasan dan tujuannya. Pendekatan humanistik dalam konteks ini berfungsi sebagai fondasi pemahaman yang memungkinkan sejarawan untuk menggali solusi-solusi serta menyoroti panduan interpretatif yang sejalan dengan ajaran agama. Thalbi menyatakan bahwa pendekatan ini membantu seorang sejarawan Muslim untuk menemukan solusi dan menentukan jalan yang benar (*istijlâ' al-hulûl wa tabyîn al-tharîq*). Dengan melihat teks agama dalam konteks sejarah, seseorang dapat menemukan solusi untuk masalah atau pertanyaan yang muncul dan memahami dengan lebih baik bagaimana teks tersebut harus diinterpretasikan dan diimplementasikan dalam kehidupan. Kemudian ia menyimpulkan bahwa tujuan akhir dari pendekatan ini adalah untuk menemukan jalan yang lurus (*al-shirâth al-mustaqîm*).

Thalbi dalam konteks ini tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan “*al-shirâth al-mustaqîm*” tersebut. Akan tetapi jika merujuk kepada pendapat Fakhrudin al-Razi dalam tafsirnya “*Mafâtih al-Ghaib*” bahwa terminologi *al-shirâth al-mustaqîm* dapat diartikan sebagai *al-manhaj al-haq*

⁷⁶ Muhammad Thalbi, ‘*Iyâllullâh: Afkârun Jadîdah fî ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn, ...*, hal. 145.

dan *al-wasthu*.⁷⁷ *Al-manhaj al-haq* merupakan jalan atau metode yang sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Sementara *al-wasthu* adalah seimbang. Ini mengindikasikan bahwa jalan yang lurus dalam Islam adalah jalan yang berada di tengah, tidak ekstrem kanan maupun kiri, melainkan seimbang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam yang sejati.

Namun pada akhir pembahasannya, Thalbi menegaskan bahwa pendekatan yang diambilnya bukanlah pandangan yang absolut, melainkan hasil dari usaha yang terbuka untuk diperdebatkan dan didiskusikan lebih lanjut. Ia mengajukan argumen bahwa krisis pemikiran yang dihadapi memerlukan dialog dan perdebatan untuk mengatasi berbagai problematika yang ada. Pendekatannya dalam konteks pemikiran Islam mencerminkan sikap intelektual yang dinamis, terbuka, dan responsif terhadap perubahan. Dia menekankan bahwa pemahaman agama adalah hasil dari dialog, perdebatan, dan refleksi yang terus-menerus. Pendekatan ini mencerminkan semangat pembelajaran, eksplorasi, dan pencarian pemahaman yang lebih dalam tentang ajaran-ajaran agama dalam menghadapi berbagai tantangan dan dinamika zaman.

⁷⁷ Fakhruddin Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihyâ' Turâts al-'Araby, 1999, jilid 1, hal. 164.

BAB IV

ANALISIS AYAT-AYAT GENDER MELALUI PENDEKATAN HISTORIS HUMANISTIS MUHAMMAD THALBI

Bab ini merupakan analisis terkait dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki sebelum dan setelah pewahyuan, dengan fokus pada peran serta representasi perempuan. Pendekatan historis humanistik Muhammad Thalbi menjadi landasan utama dalam analisis ini. Dalam penelusuran konteks sejarah pra-pewahyuan, peneliti ingin mengeksplorasi peran perempuan dalam pusran budaya patriarki, yaitu dengan menganalisis peran dan representasi perempuan dalam tradisi Yahudi, Kristen, dan masyarakat Arab. Selanjutnya, peneliti akan merinci respons Al-Qur'an terhadap persepsi terhadap perempuan pra-pewahyuan, menelusuri transformasi sosial dan bagaimana Al-Qur'an membangun paradigma baru terkait hak dan status perempuan. Pembahasan ini juga mencakup polemik seputar peran perempuan dalam ranah domestik dan publik, kontroversi berhijab bagi perempuan, pembagian waris anak laki-laki dan perempuan, serta perbandingan jumlah kesaksian laki-laki dan perempuan. Dengan pendekatan analisis kritis dan terperinci, diharapkan bab ini akan memberikan kontribusi signifikan dalam membuka pemahaman terhadap relevansi pendekatan historis humanistik Muhammad Thalbi dalam membaca dan menafsirkan ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an, serta implikasinya terhadap pandangan atas perempuan dalam tradisi Islam.

A. Konteks Sejarah Budaya Patriarki Pra-Pewahyuan

1. Perempuan dalam Pusran Budaya Patriarki

Penting bagi peneliti dalam konteks diskursus seputar sejarah budaya patriarki pra-pewahyuan, untuk meresonansi kompleksitas lapisan sosial dan gender yang membentuk masyarakat pada periode tersebut. Periode pra-

pewahyuan ini merupakan masa di mana perempuan menghadapi berbagai problema dan tantangan yang sangat signifikan dalam upaya mencapai keadilan dan kesetaraan dalam kehidupan masyarakat. Sebagai akibatnya, perempuan sering kali mendapati diri mereka dalam posisi yang terpinggirkan (alienasi), menjadi eksklusif dalam pandangan sosial, dan dibatasi dalam hak-hak mereka. Dengan demikian, memahami budaya patriarki pra-pewahyuan adalah langkah awal yang krusial dalam menjelajahi perubahan yang terjadi setelah munculnya Al-Qur'an. Tradisi-tradisi yang berkembang pra-Islam, seperti Mesopotamia, India Kuno, Mesir Kuno, Yunani, dan Romawi, memiliki peran yang signifikan dalam membentuk kerangka konseptual yang memandu perilaku individu dan struktur sosial di dalamnya. Selain itu, ajaran agama-agama pra-Islam juga memiliki peran yang tidak dapat diabaikan dalam membentuk pandangan sosial, norma, dan nilai-nilai yang berkaitan dengan gender. Asumsi dasar yang digunakan dalam ajaran agama sering kali digunakan untuk mendiskreditkan perempuan dalam panggung kehidupan sosial.

Ruby Rohrlich dalam "*State Formation in Sumer and the Subjugation of Women*," menyatakan bahwa munculnya ideologi patriarki secara historis dapat ditarik kembali kepada perkembangan sosial dan budaya yang terjadi selama Zaman Neolitikum di wilayah Mesopotamia Kuno.¹ Zaman Neolitikum merupakan periode transisi penting dalam sejarah manusia, ketika masyarakat pertanian mulai berkembang dan manusia beralih dari gaya hidup berburu menjadi pola hidup pertanian dan pemukiman tetap. Pada periode antara tahun 3500-3000 SM, wilayah Mesopotamia yang merupakan wilayah yang subur antara sungai Tigris dan Efrat, menjadi saksi munculnya negara-negara kota.² Menurut Gioele Zisa, sebelum kemunculan daerah-daerah kota, masyarakat Mesopotamia Kuno sering kali hidup dalam lingkungan agraris yang lebih terdesentralisasi. Dalam lingkungan ini, perempuan memiliki peran yang lebih aktif dalam produksi dan pertanian, serta terlibat dalam berbagai pekerjaan yang diperlukan untuk mempertahankan komunitas mereka.³

Pernyataan tersebut juga mengindikasikan sebaliknya, yaitu dengan munculnya daerah-daerah kota, terjadi pergeseran ekonomi dan sosial yang signifikan. Dalam sistem yang semakin terpusat, perempuan sering kali mulai didiskualifikasi dari sektor pekerjaan publik. Pekerjaan yang pada awalnya

¹ Ruby Rohrlich, "State Formation in Sumer and The Subjugation of Women," *Feminist Studies*, Vol. 6 No. 1 Tahun 1980, hal. 76-102.

² Patricia Souther, *The Story of Stonehenge*, Stroud: Amberley Publishing, 2012, hal 4.

³ Gioele Zisa, "Conceptual Metaphors and Social Action: Divine Sex as Political-Economic and Gender Paradigm in Ancient Mesopotamia," *Aula Orientalis*, Vol. 41 No. 1 Tahun 2023, hal. 109-131.

dapat diakses oleh perempuan, seperti pertanian atau kerajinan, mengalami proses yang mengarah pada segregasi gender yang lebih mencolok, dengan laki-laki mendominasi sektor-sektor tersebut. Dampak dari fenomena ini adalah terjadinya isolasi perempuan dari “*ruang publik*.”

Selain itu, ketidakadilan gender juga terekam dalam sistem hukum yang berlaku pada masa itu. Hukum-hukum tertulis dan institusi politik serta negara memberikan legitimasi dan dukungan kepada dominasi laki-laki atas perempuan. Hal ini memperkuat dan mengukuhkan hierarki gender dalam masyarakat Mesopotamia Kuno. Pada masa berlakunya Undang-undang Hammurabi sekitar tahun 1750 SM, perempuan mengalami regulasi dan pembatasan yang kuat dalam hal pergerakan dan partisipasi dalam kehidupan publik.⁴ Hukum Hammurabi juga mencakup sejumlah regulasi yang bersinggungan dengan aspek-aspek hukum yang melibatkan perempuan.

John R. Kirkup dalam “*A History of Limb Amputation*” menyebutkan salah satu peraturan yang terfokus pada perempuan dalam Hukum Hammurabi tersebut adalah norma yang mengatur tindakan fisik terhadap pria, disebutkan bahwa apabila seorang wanita (istri) melakukan perlawanan terhadap seorang pria (suami) selama pertengkaran, hukuman yang dijatuhkan adalah amputasi pada jari-jari wanita tersebut.⁵ Karena itu, Hukum Hammurabi merupakan suatu sistem hukum kuno yang tidak hanya mencerminkan dominasi patriarki, tetapi juga merepresentasikan peraturan hukum berdasarkan kelas sosial yang mengatur baik perempuan maupun laki-laki. Struktur hukum ini memberikan gambaran tentang tata aturan yang mengontrol interaksi sosial dan keseimbangan kekuasaan di dalam masyarakat Mesopotamia pada masa itu.

Meskipun kode hukum Hammurabi mencerminkan ketidaksetaraan perlakuan antara perempuan dan laki-laki, namun pada kebijakan hukum lainnya terdapat ketentuan yang memberikan perlindungan khusus kepada perempuan dalam beberapa situasi tertentu. Misalnya dalam konteks perbandingan antara Undang-undang Hammurabi dan Undang-undang Assyiri, dapat diidentifikasi perbedaan yang signifikan dalam perlakuan terhadap perempuan. Misalnya dalam hal perceraian, menurut Undang-undang Hammurabi,⁶ seorang laki-laki yang menceraikan istrinya diharuskan membayar ganti rugi kepada mantan istrinya dan mengembalikan semua harta benda yang sudah menjadi haknya.

⁴ Ramlani Lina Sinulan, “The Implementation of Nature Law on Human Rights Law of Women Economic Workers,” *Perfecto: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 9-14.

⁵ John R. Kirkup, *A History of Limb Amputation*, London: Springer, 2007, hal. 178.

⁶ Fatima Murad, et al., “Comparison of Family Laws of Pakistan and Code of Hammurabi: A Legal Analysis with Reference to Existing Statutes and Case Laws,” *Islamabad Law Review*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 136-154.

Hal ini dapat memberikan perempuan sejumlah hak yang dapat memfasilitasi kehidupan mereka setelah perceraian. Namun, perbedaan mencolok muncul dalam Undang-undang Assyiria yang diberlakukan sekitar 1200 SM. Misalnya, dalam Undang-undang Assyiria dinyatakan bahwa jika seorang laki-laki menceraikan istrinya, ia memiliki hak untuk memberikan sejumlah tertentu kepada mantan istrinya. Namun jika suami tersebut memilih untuk tidak memberikan apapun kepada mantan istrinya, maka perempuan tersebut harus pergi dengan tangan kosong, tanpa hak apapun.⁷ Selain itu, jika terjadi pemerkosaan terhadap seorang gadis, maka laki-laki yang bersangkutan diwajibkan membayar harga gadis tersebut kepada ayahnya dan mengawininya.⁸

Hal ini menunjukkan bahwa perempuan tidak memiliki kendali atas prakarsa mereka sendiri, dan keputusan mengenai pernikahan dan hak-hak mereka sering kali ditentukan oleh laki-laki, baik sebagai suami atau sebagai pelaku pemerkosaan. Disparitas hak tampak jelas dalam pernikahan, di mana kontrol sumber daya dan keputusan umumnya berada di tangan laki-laki. Pada kasus pemerkosaan, penyelesaian konflik ditempatkan pada laki-laki yang bertanggung jawab, tanpa mempertimbangkan hak atau keinginan perempuan yang menjadi korban. Secara keseluruhan, kedua undang-undang di atas mencitrakan dominasi laki-laki dalam pengambilan keputusan. Argumen ini dapat diperkuat dengan melihat pola-pola yang terdapat dalam ketentuan-ketentuan hukum tersebut yang secara konsisten memberikan kontrol dan kekuasaan lebih kepada pria, sementara perempuan cenderung berada dalam posisi yang kurang menguntungkan.

Dalam konteks India kuno, pandangan terhadap perempuan dan perannya dalam masyarakat tercermin dalam hukum Manu, yang juga dikenal sebagai *Manusmriti*. Asghar Ali Engineer dalam "*Tafsir Perempuan*" mengatakan bahwa Hukum Manu adalah sebuah teks hukum Hindu kuno yang mengatur berbagai aspek kehidupan, termasuk hukum pernikahan, keluarga, dan sosial.⁹ Dalam pandangan yang dijelaskan dalam hukum Manu, perempuan tidak memiliki hak untuk mandiri dari ayah, suami, atau anak laki-lakinya.¹⁰ Perempuan dilihat sebagai individu yang selalu

⁷ Doniwen Pietersen, "Re-interpreting Deuteronomy to Empower Women (of South Africa)," *Old Testament Essays*, Vol. 34 No. 3 Tahun 2021, hal. 768-788.

⁸ Katri Gadd and Faleha Ubeis, "Freedom is a Treasure That Only Those Who Lose it Can Know: A Spatiotemporal Exploration of 22 Iraqi Women's Interlegalities," *Fennia-International Journal of Geography* 201, No. 1 Tahun 2023, hal. 79-93.

⁹ Asghar Ali Engineer, *Tafsir Perempuan: Wacana Perjumpaan Al-Qur'an, Perempuan, dan Budaya Kontemporer*, diterjemahkan oleh Ahmad Affandi & Muh. Ihsan dari judul *The Qur'an, Women, and Modern Society*, Yogyakarta: Diva Press, 2022, hal. 80.

¹⁰ Naseera NM and Moly Kuruvilla, "The Sexual Politics of the Manusmriti: A Critical Analysis with Sexual and Reproductive Health Rights Perspectives," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 23 No. 6 Tahun 2022, hal. 21-21.

bergantung pada seorang laki-laki dalam kehidupan mereka. Ketika semua laki-laki yang terkait dengan seorang perempuan meninggal, hukum Manu mengatur bahwa dia harus “dimiliki” oleh seorang laki-laki dari keluarga suaminya yang masih hidup. Menurut Jeanne Becher salah satu aspek yang paling kontroversial dan tragis dari hukum Manu adalah praktik “sati” atau dalam istilah Jawa disebut dengan “Pati Obong,”¹¹ di mana seorang perempuan harus mati bersama suaminya setelah kematian suaminya.¹² Dalam tradisi ini, perempuan diharapkan untuk mengorbankan nyawa mereka dengan cara dibakar hidup-hidup di atas satu tungku api sebagai tanda kesetiaan kepada suami yang telah meninggal. Tradisi ini berlangsung hingga abad ke-17 ketika dihapus oleh para pemuka agama Hindu yang lebih moderat. Praktik tersebut juga mendapat atensi dari pemerintah kolonial Inggris (William Bentinck) pada 1829 M, yang saat itu memimpin di Bengal,¹³ mengeluarkan regulasi yang menandai praktik *sati* sebagai tindakan yang merusak martabat manusia dan sebagai pelanggaran hukum.

Secara faktual, sumber hukum Hindu mengatribusikan perempuan dengan kedudukan terhormat dan mulia. Dalam konteks budaya Hindu sejak zaman Veda, status perempuan dianggap setara dengan laki-laki dan diperlakukan dengan penuh penghormatan.¹⁴ Perempuan dalam Kitab Sruti, Sila, dan Smerti dianggap sebagai mitra bagi laki-laki, dan keterlibatannya melibatkan sejumlah peran esensial. Dalam kehidupan keluarga Hindu, terdapat tanggung jawab suci yang harus diemban oleh mereka sebagai pilar kehidupan religius keluarga. Hal ini termanifestasikan dalam pelaksanaan berbagai kegiatan upacara keagamaan yang menjadi bagian integral dari praktik kehidupan sehari-hari. Perempuan religius diharapkan melaksanakan peran tersebut sebagai ekspresi dari pengabdian dan komitmen spiritual dalam konteks kehidupan keluarga Hindu yang sarat dengan nilai-nilai keagamaan. Meskipun demikian, terdapat kontroversi di antara berbagai kitab mengenai perspektif perempuan, yang mana beberapa kitab menggambarkan perempuan sebagai makhluk yang lemah. Sebagai contoh,

¹¹ Bre Redana, *Majapahit Milenia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019, hal. 40.

¹² Jeanne Becher, *Perempuan, Agama & Seksualitas, diterjemahkan oleh Indriani Bone dari Women, Religion and Sexuality: Studies on the Impact of Religious Teaching on Women*, Jakarta: WCC Publications 1990, hal. 114-115.

¹³ Pramod Kumar Chaudhary, “Advocacy for Women’s Rights and Political Empowerment: Raja Ram Mohan Roy’s Contribution to Indian Polity,” *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2022, hal. 155-159.

¹⁴ Sharyn Graham Davies, *Keberagaman Gender di Indonesia*, diterjemahkan oleh Santri Hendrawati & Catharina Indirastuti dari judul *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010, hal. 83.

dalam kitab *Sarasamuscaya*,¹⁵ perempuan disebutkan sebagai penggoda keimanan (*seductress*) dan sebagai penyebab kehancuran.

Selain itu, dalam pandangan agama Hindu, perempuan dianggap memiliki peran esensial dan tanggung jawab yang spesifik dalam domain domestik.¹⁶ Tanggung jawab khusus tersebut dinilai sejalan dengan kodratnya. Konsep ini terwujud melalui pemahaman bahwa kelahiran dan pembentukan karakter seorang tidak terlepas dari peran sentral perempuan sebagai ibu. Tidak hanya itu, penghormatan kepada perempuan dalam agama Hindu mencapai puncaknya melalui penegasan sifat ke-Ibu-an dari Tuhan. Perayaan hari raya Durga Puja Navaratri sebagai puncak pengabdian kepada Tuhan dalam bentuk Dewi Sarasvati, Laksmi, dan Durgha menandakan rasa hormat yang mendalam terhadap peran ibu dan perempuan dalam melaksanakan tugas domestik serta peran pentingnya dalam mendidik dan membentuk masyarakat Hindu.¹⁷

Pandangan agama Hindu yang diuraikan di atas, dapat disimpulkan bahwa pandangan tersebut membawa nilai positif sekaligus menegaskan bahwa tugas domestik merupakan inti dari peran utama perempuan. Nilai positif terletak pada penghargaan dan pengakuan terhadap peran perempuan sebagai ibu, pengasuh, dan pembentuk karakter dalam kehidupan keluarga. Di sisi lain, pandangan ini secara eksplisit menegaskan bahwa tanggung jawab domestik menjadi tugas pokok perempuan. Dengan kata lain, pandangan ini menggambarkan suatu dualitas di mana nilai positif terkandung dalam penghargaan terhadap perempuan sebagai pemegang peran sentral dalam keluarga, namun sekaligus menegaskan bahwa peran tersebut secara signifikan terfokus pada tanggung jawab domestik. Aspek ini mencerminkan suatu dinamika kompleks antara apresiasi terhadap kontribusi perempuan dan harapan terhadap pelaksanaan tugas-tugas domestik sebagai inti dari peran mereka dalam konteks agama Hindu.

Uraian di atas mencerminkan bahwa perempuan dalam beberapa ajaran Hindu Kuno memiliki kendali yang sangat terbatas atas hidup mereka sendiri. Pandangan ini juga menggambarkan praktik-praktik sosial dan agama yang menghambat hak-hak dan kebebasan perempuan dalam masyarakat India Kuno. Namun perlu digarisbawahi bahwa praktik-praktik seperti ini tidak dapat dianggap mewakili semua masyarakat Hindu kuno. Budaya Hindu kuno sangat beragam, dan praktik-praktik tersebut dapat

¹⁵ Gede Mahardika, "Perempuan Dalam Kitab *Sarasamuccaya*," *Widyacarya: Jurnal Pendidikan, Agama dan Budaya*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 57-75.

¹⁶ Bhushan Sharma, "Changing Ideologies of Marriage in Contemporary Indian Women's Novels," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 25 No. 3 Tahun 2023, hal. 9.

¹⁷ Robin Rinehart, *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, New York: Bloomsbury Publishing, 2004, hal. 147.

bervariasi di berbagai wilayah India. Selain itu, seiring berjalannya waktu, banyak praktik tersebut mengalami penolakan dan reformasi oleh pemuka agama Hindu. Hal ini mencerminkan kompleksitas lapisan sosial dan religius yang membentuk masyarakat. Terdapat variasi dalam cara perempuan dipersepsikan dan diperlakukan, dengan beberapa praktik yang menghormati perempuan sebagai perantara spiritual, sementara yang lain mengorbankan mereka dalam praktik yang sangat merugikan. Pemahaman tentang praktik-praktik ini penting dalam melihat peran perempuan dalam masyarakat Hindu kuno dan bagaimana pandangan terhadap perempuan berkembang seiring waktu.

2. Peran dan Representasi Perempuan dalam Tradisi Yahudi dan Kristen Pra-Islam

Beberapa sekte Yahudi Tradisional, sebagaimana disebutkan oleh Benjamin H. Dunning dalam *“The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality,”* menganggap perempuan memiliki posisi yang lebih rendah, bahkan mereka dianggap sebagai pelayan (*servants*) bagi laki-laki dan keluarga.¹⁸ Misalnya, dalam beberapa kasus, ayah memiliki otoritas yang lebih besar dalam pengambilan keputusan terkait perempuan dalam keluarga, termasuk hak untuk menjual atau memberikan perempuan sebagai hadiah.¹⁹ Perempuan dalam beberapa kelompok Yahudi hanya dapat menerima warisan jika ayah mereka tidak memiliki keturunan laki-laki selama 42 generasi setelah Ayub. Selain itu, dalam beberapa kelompok Yahudi, terdapat pandangan yang menganggap perempuan sebagai *excommunication* (laknat),²⁰ yang didasarkan pada keyakinan bahwa perempuan memiliki peran dalam kisah tentang Hawa yang menggoda Adam dalam pandangan agama Yahudi.

Pandangan ini juga mencerminkan interpretasi terhadap Taurat, yang menggambarkan perempuan sebagai sumber malapetaka, dan hanya satu pria yang dianggap sebagai orang yang benar di hadapan Tuhan, sedangkan tidak ada satu perempuan pun yang dianggap demikian. Pandangan ini mencerminkan bagian dari pemahaman agama dan tradisi interpretatif dalam beberapa kelompok Yahudi yang mengutamakan narasi kejadian dalam kitab-kitab suci sebagai landasan keyakinan dan norma sosial. Kisah tentang Hawa yang menggoda Adam dianggap sebagai asal-usul dosa manusia, yang kemudian menjadi dasar bagi pandangan negatif terhadap peran perempuan

¹⁸ Benjamin H. Dunning, *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, Oxford: Oxford University Press, 2019, hal. 45.

¹⁹ A Baker, *The Jewish Woman in Contemporary Society: Transitions and Traditions*, London: Palgrave Macmillan UK, 1993, hal. 19.

²⁰ A Baker, *The Jewish Woman in Contemporary Society: Transitions and Traditions*, ..., hal. 19-20.

dalam sejumlah interpretasi teologis. Menurut Abu Ghadhah dalam “*Al-Mar’atu fî al-Yahûdiyyah wa al-Masîhiyyah wa al-Islâm*”, perempuan digambarkan sebagai *al-gâwiyah al-syarîrah allatî tabhatsu ‘an gawâyat al-syabâb al-bâri’* (wanita jahat yang mencari godaan pada pemuda yang suci).²¹ Stereotip negatif seperti ini mencapai puncaknya dalam menggambarkan perempuan sebagai entitas yang cenderung menggoda dan mengalihkan pemuda yang tulus dari jalan yang benar.

Salah satu contoh wanita yang dianggap sebagai perwakilan dari sifat licik dan tipu daya dalam beberapa literatur adalah Izebel, istri Raja Ahab. Izebel digambarkan sebagai simbol ketamakan dan kegilaan yang sangat ekstrem. Dia menggunakan kecerdasan dan tipu daya untuk mencapai tujuan-tujuan yang sering kali bertentangan dengan nilai-nilai moral dan etika. Izebel dikenal karena perannya dalam cerita tentang akuisisi atau pengambilalihan tanah milik seorang petani bernama Nabot, yang berada di dekat istana Raja Ahab. Izebel merencanakan dan melaksanakan tindakan kejam untuk mengambil alih tanah Nabot, termasuk menyusun bukti-bukti palsu dan memberikan kesaksian palsu yang menyebabkan pengadilan yang tidak adil yang mengakibatkan kematian Nabot.²² Kisah tersebut mencerminkan partialitas dan ketidakmoralan seorang perempuan bernama Izebel dalam mengejar keinginannya. Selain itu, Izebel juga dikenal karena memerintahkan penyembahan berhala Baal dan memerangi agama Yahudi tradisional, yang inkompatibilitas dan kontradiksi dengan kepercayaan Raja Ahab.

Uraian dalam kisah tersebut terkesan kontradiksi dengan konsep humanisme dalam konteks literatur dan karakterisasi. Konsep humanisme dalam sastra menekankan pemahaman yang komprehensif tentang sifat manusia, termasuk kebaikan dan keburukan yang ada dalam diri manusia. Namun, deskripsi karakter Izebel dalam pernyataan tersebut secara kuat menekankan sifat-sifat negatifnya dan menggambarkan Izebel sebagai sosok yang penuh kejahatan, licik, dan tipu daya. Dalam konsep humanisme sastra, karakter-karakter kompleks sering kali digambarkan dengan nuansa yang lebih ekstensif, mengeksplorasi lapisan-lapisan psikologis mereka dan memahami apa yang mendasari tindakan mereka. Namun, dalam deskripsi Izebel, fokusnya sangat terbatas pada sifat-sifat negatifnya, seperti ketamakan, psikosis, dan ketidakmoralan, tanpa memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang latar belakang psikologis atau motifnya. Selain itu, konsep humanisme dalam sastra sering mendorong untuk melihat sisi

²¹ Zaki Ali Al-Sayyid Abu Ghadhah, *Al-Mar’atu fî al-Yahûdiyyah wa al-Masîhiyyah wa al-Islâm*, Kairo: Dar al-Wafa’, 2003, hal. 24.

²² Zaki Ali al-Sayyid Abu Ghadhah, *Al-Mar’atu fî al-Yahûdiyyah wa al-Masîhiyyah wa al-Islâm*, ..., hal. 37.

kemanusiaan yang lebih kompleks dalam karakter, bahkan dalam karakter-karakter yang memiliki kelemahan atau melakukan tindakan yang salah. Namun, pernyataan tersebut cenderung menggambarkan Izebel secara sangat stereotip sebagai tokoh antagonis tanpa memberikan nuansa yang lebih kompleks, sehingga perspektif terhadap perempuan dapat menjadi negatif.

Contoh lain yang disajikan ialah bahwa perempuan dalam tradisi Yahudi digambarkan dengan ungkapan negatif, menyiratkan bahwa Allah menciptakan manusia sebagai pria karena perempuan adalah makhluk yang lemah (*weaks*) dan *ineligebel* (tidak layak).²³ Stereotip negatif tersebut diyakini telah menyebabkan pandangan yang merendahkan terhadap perempuan dalam sejarah, bahkan sampai ke titik menggambarkan mereka sebagai *ibrîq mala'a bi al-qadzûrat wa fammuhâ mala'a bi al-dam* (bejana penuh najis dan mulutnya penuh darah).²⁴ Dalam literatur ini, perempuan diilustrasikan dalam konteks yang hina, dengan penggunaan kata-kata yang mengandung konotasi negatif. Pandangan ini merefleksikan interpretasi tradisi dalam konteks budaya Yahudi yang terkadang menempatkan perempuan pada posisi yang lebih rendah secara sosial dan agama.

Pernyataan tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip humanisme yang diuraikan oleh Muhammad Thalbi dalam beberapa aspek. *Pertama*, representasi perempuan dengan diksi-diksi negatif dan stereotip yang merendahkan, menciptakan pandangan yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip humanisme yang menganut kebebasan, keadilan dan penghargaan terhadap martabat semua individu tanpa memandang apapun gendernya (*al-tahrîr al-mutawâshil* dan *al-'adlu al-mutawâshil*).²⁵ Konsep “*unasiyyah*” Muhammad Thalbi menekankan kesetaraan dan penghargaan terhadap hak asasi manusia, sehingga menghindari prejudis yang merendahkan atau dikotomi terhadap kelompok tertentu. *Kedua*, pernyataan yang menyiratkan bahwa perempuan diciptakan sebagai makhluk yang lemah atau tidak layak bertentangan dengan konsep humanisme yang menghargai potensi yang dimiliki setiap individu. Prejudis yang merendahkan seperti ini tidak sejalan dengan prinsip-prinsip egaliter dan hak asasi manusia yang menjadi bagian integral dari pemikiran humanistik.

Selain itu, secara historis kisah tentang Adam, Hawa, dan ular dalam *Kitab Kejadian* juga merupakan narasi mitologis yang ditemukan dalam teks

²³ Eli Buchbinder & Suzy Shoukair-Khoury, “Women Empowering Women: The Intercultural Impact of Arab Women Interactions with Jewish Women in Abused Women’s Shelter,” *Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work*, Vol. 32 No. 2 Tahun 2023, hal. 79-90.

²⁴ Zaki Ali Al-Sayyid Abu Ghadhah, *Al-Mar'atu fi al-Yahûdiyyah wa al-Masîhiyyah wa al-Islâm*, ..., hal. 24.

²⁵ Muhammad Thalbi, *'Iyâlullâh: Afkârûn Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, Tunis: Dâr Sarâs li al-Nashr, 1992, hal. 144.

agama Yahudi. Dalam analisis teologis, kisah ini sering kali diinterpretasikan sebagai cerminan tentang dosa, kesalahan, pengetahuan, dan pengorbanan dalam agama Kristen.²⁶ Adam dan Hawa melanggar perintah Tuhan dengan memakan buah *khuldi* setelah dipengaruhi oleh ular, yang dalam tradisi Kristen dianggap sebagai simbol dari Setan atau iblis. Eskalasi ini mengakibatkan kesadaran akan dosa di antara manusia, serta hukuman yang diberikan oleh Allah sebagai akibatnya. Hukuman tersebut mencakup kutukan terhadap Hawa dan Adam. Hawa dihukum dengan kesulitan dalam melahirkan, sementara Adam dihukum dengan pekerjaan yang keras untuk mencari rezeki. Kisah ini juga menciptakan konsep dosa warisan, yang berarti keturunan manusia turun-temurun mewarisi dosa yang dilakukan oleh Adam dan Hawa.

Konsep dosa asal yang muncul dalam kisah ini terkesan menvalidasi bahwa manusia lahir dalam dosa karena tindakan Adam, terutama Hawa sebagai determinan atau agen penyebab diusirnya Adam dari Surga. Ini menunjukkan bahwa dalam tradisi Yahudi dan Kristen dosa merupakan warisan yang diteruskan dari generasi ke generasi (dosa generasional). Dalam perspektif humanistik religius, yang sering menekankan pada kognisi personal dan kemanusiaan universal, konsepsi bahwa manusia terlahir dalam keadaan dosa tanpa mempertimbangkan kedua aspek tersebut dianggap sebagai pandangan yang kurang berorientasi pada dimensi humanitas. Hal ini dikarenakan pandangan bahwa manusia terlahir dalam keadaan dosa mengarah pada pandangan yang negatif terhadap manusia sebagai makhluk yang inheren buruk atau terkutuk, yang bertentangan dengan pandangan humanisme tentang nilai-nilai positif yang melekat pada manusia.

Selain itu, salah satu tradisi Yahudi mengatur bahwa jika seorang pria meninggal tanpa meninggalkan keturunan dari pernikahannya, maka kewajiban beratnya jatuh kepada saudara laki-laki dari suaminya atau kerabat terdekat lainnya. Pihak tersebut diharuskan untuk menikahi wanita tersebut, dan jika mereka memiliki anak, maka anak tersebut akan dianggap sebagai anak mendiang suaminya.²⁷ Praktik tersebut adalah bagian integral dari tradisi hukum Yahudi yang merepresentasikan nilai-nilai dan norma-norma dalam kehidupan keluarga dan sosial. Praktik ini merujuk pada konsep hukum waris yang dikenal dalam tradisi hukum Yahudi sebagai "*Yibbum*."²⁸

²⁶ Muriwali Yanto Matalu, *Dogmatika Kristen: Dari Perspektif Reformed*, Malang: Gerakan Kebangunan Kristen Reformed, 2017, hal. 366.

²⁷ Siti Muslikhati, *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hal. 24.

²⁸ *Yibbum* adalah istilah dalam agama Yahudi yang merujuk pada praktik menikahi janda dari saudara laki-laki yang meninggal tanpa keturunan. Praktik ini diatur dalam Kitab Taurat, khususnya dalam Kitab Ulangan 25:5-10. Kata "*yibbum*" berasal dari bahasa Ibrani (*yavam*), yang berarti "*menikahi*" atau "*mengambil sebagai istri*." Susanne Härtel. "The Authority to Define a Jew: The Controversy about Levirate Marriage between Jacob Ibn

Tujuannya adalah untuk memperingati dan memastikan kelangsungan nama dan keturunan mendiang di antara orang-orang Israel. Dalam kasus di mana pihak yang seharusnya melaksanakan kewajiban ini menolak untuk melakukannya, maka wanita tersebut memiliki hak untuk merendahkan mereka di khalayak ramai. Ini mencakup tindakan seperti melepas sandal dari kaki pria tersebut, meludahi wajahnya, berteriak, dan mengutuknya. Tindakan ini menurut Musthafa Zhahar dalam *“Muqârabât fî Dirâsat al-Nash al-Taurati”* dilakukan dengan tujuan untuk menyuarakan kelalaian terhadap kewajiban tersebut dan akan mengakibatkan pria tersebut mendapatkan sebutan *“bait makhlûl al-na’al,”*²⁹ yang secara harfiah berarti *“tempat tinggal yang melepaskan sandal.”*

Praktik ini tidak selaras dengan prinsip-prinsip humanisme. Praktik tersebut membatasi kebebasan individu, baik pihak laki-laki maupun perempuan yang terlibat, untuk membuat keputusan tentang kehidupan pernikahan mereka sendiri. Hal ini dapat mengurangi hak individu dalam menentukan nasib mereka sendiri berdasarkan nilai-nilai emansipasi dan hak asasi mereka. Selain itu, praktik ini juga bertentangan dengan nilai-nilai kasih sayang, empati, dan dignitas personal karena melibatkan tindakan merendahkan seperti melepas sandal dan meludahi pria yang menolak kewajiban mereka. Hal tersebut merupakan wujud degradasi dan pelanggaran terhadap personalisme atau martabat manusia.

Sementara dalam konteks tradisi Kristen, penulis ingin memulai dengan pernyataan Garda Lerner. Lerner dalam *“The Creation of Patriarchy”* menyatakan secara tegas bahwa pengaruh Alkitab dalam membentuk paradigma masyarakat Barat tentang gender dan moralitas sangat signifikan.³⁰ Dalam konteks ini, *Kitab Kejadian*, yang merupakan bagian pertama dari Alkitab menyajikan sejumlah narasi dan kisah yang telah menjadi bagian integral dalam budaya Barat, dan khususnya dalam pandangan tentang gender. Misalnya, *Kitab Kejadian* yang secara eksplisit mencakup cerita tentang dosa asal, di mana peran Hawa dalam menggoda Adam dan membawa dosa ke dunia telah menjadi ranah esensial dalam pandangan moralitas Barat.³¹ Peran Hawa dalam cerita ini sering kali dilihat sebagai simbol kemerosotan moral manusia, yang kemudian mengakibatkan

Ḥabib and Elijah Mizraḥi at the Beginning of the Sixteenth Century,” *European Judaism*, Vol. 56 No. 2 Tahun 2023, hal. 63-74.

²⁹ Musthafa Zahar, *Muqârabât fî Dirâsat al-Nash Al-Taurâti*, Damaskus: Dâr Shafahât, 2012, hal. 352.

³⁰ Garda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York: Oxford University Press, 1986, hal. 161.

³¹ Seher Ozsert, “A Distinctive Reading of the Creation Story: Adam, Eve and the Serpent in the Traditional Accounts from the Feminist Perspective,” *Journal of Academic Social Science Studies*, Vol. 16 No. 96 Tahun 2023, hal. 79-90.

pandangan moralitas yang mencirikan perempuan sebagai sumber dosa atau dalam terminologi Kristen disebut dengan *Original Sin*.

Oleh karena itu, perspektif ini menyiratkan bahwa tanggung jawab terhadap fenomena ini ditempatkan pada perempuan. Hal ini muncul karena keterlibatan perempuan dalam kehidupan masyarakat, memungkinkan mereka untuk menikmati hiburan dan berinteraksi dengan pria sesuai dengan keinginan mereka. Akibatnya, mereka menyatakan bahwa pernikahan adalah dosa dan bahwa hidup selibat di hadapan Tuhan lebih mulia daripada pernikahan. Mereka bahkan menyebut pernikahan sebagai "*pintu kejahatan*" dan menyatakan bahwa perempuan harus malu akan kecantikannya karena kecantikannya adalah senjata setan untuk menciptakan godaan. Sejumlah tokoh Kristen awal seperti Tertullian mengatakan bahwa perempuan adalah pintu masuk Setan (*women are gateways to the devil*) ke dalam jiwa manusia dan mengecam perempuan sebagai makhluk yang bertentangan dengan kodrat,³² dan St. Augustine menyebut perempuan sebagai *dangerous angels* (malaikat yang berbahaya), yang menimbulkan risiko dan *threat* (ancaman) bagi keluarga.³³ Mereka menganggap perempuan sebagai sesuatu yang dihias dengan tipu daya. Pada abad ke-5, Konsili Macon (*The Council of Macon*) diadakan untuk mempertimbangkan apakah perempuan memiliki jiwa atau tidak, dan akhirnya memutuskan bahwa perempuan tidak memiliki jiwa yang dapat diselamatkan dari siksaan neraka, kecuali bagi Maria ibu Yesus Kristus.³⁴

Pandangan tersebut mencerminkan pemahaman yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip humanisme dan sering kali mengandung unsur-unsur moralitas yang ketat serta stereotip gender yang merugikan. Selain itu, menyalahkan perempuan atas godaan dan dosa dalam masyarakat merupakan bentuk stereotip gender yang merugikan. Pandangan ini memposisikan perempuan sebagai pemicu godaan, sementara pria dipandang sebagai korban godaan. Ini adalah contoh pengkategorian yang tidak adil. Mengaitkan kecantikan perempuan dengan senjata setan juga menciptakan citra negatif terhadap perempuan. Ini merupakan stigmatisasi terhadap perempuan yang secara tidak adil menyalahkan mereka atas situasi yang kompleks dan bervariasi. Perempuan dipandang dengan skeptis dan dicurigai sebagai sumber godaan dan dosa, sehingga menghasilkan pandangan patriarki yang kuat dalam teologi Kristen awal.

³² Megan K. McCabe, "Rethinking Feminist Theologies of Sin in Light of White Women's Racist Violence," *Horizons*, Vol. 50 No. 1 Tahun 2023, hal. 200-207.

³³ Judith Chelius Stark, *Feminist Interpretations of Augustine*, Pennsylvania State University Press, 2010, hal. 99.

³⁴ Salim 'Ali Bahnasawi, *Woman Between Islam and World Legislations: A Comparative Study*, Dubai: Dar al-Qalam, 1985, hal. 18.

Lerner juga menyoroiti adanya perubahan dalam tradisi Kristen, yaitu perubahan dalam organisasi keluarga dari matrilokal dan matrilineal ke patrilokal dan patrilineal dalam konteks cerita para patriark dalam Kitab Kejadian.³⁵ Awalnya, praktik pernikahan matrilokal ditemukan dalam beberapa suku, yang memungkinkan wanita untuk tetap tinggal di rumah orang tuanya dan memberinya hak untuk bercerai. Namun, praktik ini kemudian digantikan oleh pernikahan patrilokal yang mengharuskan pria membawa istrinya ke rumah keluarganya dan menghapus hak wanita untuk bercerai. Indikasi peralihan ini dapat ditemukan dalam cerita-cerita seperti pernikahan Yakub dengan Leah dan Rahel serta referensi dalam *Kitab Kejadian* mengenai seorang pria meninggalkan ayah dan ibunya untuk bersekutu dengan istrinya.³⁶

Pernikahan matrilokal di mana istri tetap tinggal di rumah orang tuanya sementara suami tinggal bersamanya, memberikan wanita lebih banyak otonomi dan kebebasan dalam berbagai aspek. Dalam narasi Alkitab, pernikahan ini disebut pernikahan “*beena*”. Namun, pernikahan patrilokal yang dijelaskan sebagai pernikahan “*ba’al*” kemudian menggantikan pernikahan matrilokal dalam beberapa suku. Hal ini mengharuskan wanita untuk tinggal di rumah suaminya dan sering kali mereka kehilangan hak-haknya. Uraian tersebut menunjukkan bahwa asumsi dasar yang digunakan dalam menguatkan pemahaman patriarki ini sering kali terkait dengan interpretasi teks-teks suci dan tradisi agama yang telah berlangsung selama berabad-abad. Terjemahan dan interpretasi teks-teks suci, yang sering kali dilakukan oleh para pemimpin agama laki-laki, dapat menciptakan pemahaman yang menguntungkan laki-laki dan merendahkan peran perempuan. Selain itu, dalam masyarakat yang dipengaruhi oleh ajaran agama tertentu, pemahaman patriarki dapat diinternalisasi dan diterima sebagai bagian dari budaya yang sah. Misalnya dalam gereja Kristen, sering kali hanya laki-laki yang diizinkan menjadi imam atau pemimpin rohani, sementara perempuan memiliki peran yang lebih terbatas atau bahkan dikecualikan dari beberapa posisi penting.

Sami ‘Amiri dalam “*Al-Mar’atu Baina al-Islâm wa al-Ilhâd wa al-Nashrâniyyah*,” menyebutkan bahwa para pemimpin gereja, seperti Pastor, Uskup, Imam, Pendeta senantiasa berasal dari pemimpin laki-laki. Mereka disebut sebagai *abâ’ al-kanîsah* (*bapa-bapa Gereja*). Sementara perempuan sering kali digambarkan sebagai *mashdar al-fitnah/ umm al-fitân* (sumber fitnah).³⁷ Dalam kasus gereja Kristen yang disebutkan, ketika hanya laki-laki

³⁵ Garda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, ..., hal. 161.

³⁶ Berlina Lumban Gaol, “Kedudukan Perempuan dalam Alkitab dan Masa Kini,” *Filadelfia: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 15-35.

³⁷ Sami ‘Amiri, *Al-Mar’atu Baina al-Islâm wa al-Ilhâd wa al-Nashrâniyyah*, Kairo: Rawasekh, 2022, hal. 39.

yang diizinkan menjadi imam atau pemimpin rohani, sedangkan perempuan memiliki peran yang lebih terbatas atau bahkan dikecualikan dari beberapa posisi penting, maka hal ini menciptakan ketidakadilan gender yang kontradiksi dengan nilai-nilai humanisme. Humanisme mengakui bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk berpartisipasi dalam semua aspek kehidupan masyarakat, termasuk dalam bidang agama dan kepemimpinan spiritual. Selain itu, ketika perempuan dikecualikan dari posisi penting dalam gereja, ini juga dapat mengurangi kontribusi mereka dalam membangun komunitas keagamaan dan mengikis potensi penuh mereka dalam peran spiritual. Ini juga bertentangan dengan nilai-nilai humanisme yang menghargai kontribusi semua individu dalam membangun masyarakat yang inklusif dan heterogenitas.

Ketika bangsa-bangsa di wilayah Barat mengadopsi agama Kristen, terjadi perubahan signifikan dalam pandangan terhadap perempuan.³⁸ Pandangan ini, yang berakar dalam interpretasi dan ajaran agama Kristen, memberikan dampak besar terhadap persepsi atas perempuan di masyarakat. Seiring waktu, norma sosial dan hukum patriarki menjadi dominan, mewujudkan pandangan negatif terhadap perempuan dan mengimpos pembatasan terhadap hak-hak mereka.³⁹ Dalam konteks sejarah, pandangan negatif terhadap perempuan dan pembatasan hak-hak mereka telah terus berlanjut selama berabad-abad, bahkan selama Abad Pertengahan. Konsep patriarki, yang memberikan keunggulan dan dominasi kepada laki-laki dalam struktur sosial dan hukum, menjadi dasar bagi sistem kehidupan masyarakat Barat. Hal ini tercermin dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari, termasuk norma sosial, sistem hukum, dan struktur kekuasaan.

Fenomena ini telah menjadi objek analisis yang mendalam, termasuk dari kalangan feminis Barat, seperti Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Gloria Steinem, Bell Hooks (Gloria Jean Watkins), Angela Davis, Audre Lorde, Susan B. Anthony, Virginia Woolf, Emma Watson, dan Chimamanda Ngozi Adichie dan lain-lain. Penelitian di bidang studi agama dan gender telah mengungkapkan bagaimana interpretasi agama dapat memengaruhi struktur sosial dan peran gender dalam masyarakat. Penelitian-penelitian tersebut menyoroti pentingnya memahami bagaimana agama dipahami dan diinterpretasikan dalam konteks budaya tertentu. Agama sering kali bukan hanya sekedar sistem kepercayaan, tetapi juga merupakan bagian integral dari struktur sosial suatu masyarakat. Oleh karena itu, eksplorasi mendalam tentang peran agama dalam membentuk pandangan patriarkis dalam

³⁸ A. Sophie Lauwers, "Religion, Secularity, Culture? Investigating Christian Privilege in Western Europe," *Ethnicities*, Vol. 23 No. 3 Tahun 2023, hal. 403-425.

³⁹ Kweku Bimpong, et al., "The Gender Pain Gap: Gender Inequalities in Pain Across 19 European Countries," *Scandinavian Journal of Public Health*, Vol. 50 No. 2 Tahun 2022, hal. 287-294.

masyarakat adalah kunci untuk mengubah norma-norma sosial yang mendasarinya. Salah satu upaya yang dapat dilakukan adalah mereinterpretasi ajaran-ajaran agama, menekankan pemahaman yang lebih inklusif, dan membangun kesadaran terhadap dampak hierarki gender dalam masyarakat. Dengan demikian, pemahaman ini adalah langkah awal yang penting dalam upaya untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil, inklusif, dan sejalan dengan nilai-nilai humanisme yang menghargai martabat, kebebasan, dan kesetaraan hak asasi manusia untuk semua individu, tanpa memandang identitas gender mereka.

3. Perempuan dalam Konteks Arab Pra-Pewahyuan

Konteks masyarakat Arab sebelum munculnya Islam, juga terdapat fenomena sosial di mana perempuan sering kali menduduki posisi sosial yang lebih rendah dan lebih rentan dibandingkan dengan laki-laki.⁴⁰ Periode ini dikenal dengan sebutan "*jâhiliyyah*," yang dapat diterjemahkan sebagai masa kebodohan atau zaman pra-Islam. Selama periode ini, terdapat berbagai praktik sosial dan budaya yang terkesan kontroversi dengan nilai-nilai kemanusiaan, terutama dalam kaitannya dengan perempuan dan anak perempuan. Salah satu praktik yang mencolok adalah praktik penguburan hidup bayi perempuan. Praktik ini dapat dikategorikan sebagai tindakan yang sangat tragis dan tidak berperikemanusiaan.

Al-Wahidi menyebutkan dalam "*Al-Wasîth fî Tafsîr al-Qur'ân al-Madjîd*"⁴¹ bahwa ketika seorang wanita mengalami kehamilan dan saatnya melahirkan tiba, mereka menggali lubang yang akan digunakan sebagai tempat kelahiran. Ketika proses persalinan dimulai, wanita tersebut akan melahirkan di dalam lubang tersebut. Namun, nasib bayi yang baru lahir sangat bergantung pada jenis kelaminnya. Jika bayi yang dilahirkan adalah seorang perempuan, ia akan dibiarkan dalam lubang tersebut, kemudian ditinggalkan tanpa rasa belas kasihan. Sebaliknya, jika bayi yang lahir adalah seorang laki-laki, praktik ini tidak diterapkan. Anak laki-laki tersebut akan diselamatkan.

Jawwad Ali dalam bukunya "*Al-Mufassshal fî Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm*" juga menyebutkan bahwa praktik ini memiliki sejarah yang terkait dengan peristiwa yang terjadi pada masa pemerintahan Al-Nu'man bin al-Munzir, yang merupakan seorang Kristen Nestorian Arab sekaligus raja Lakhmid terakhir dari Al-Hirah (582-602 M).⁴² Pada saat itu, suku Bani

⁴⁰ Andy J. Johnson, *Religion and Men's Violence Against Women*, New York: Springer New York, 2015, hal. 322.

⁴¹ Al-Wahidi, *Al-Wasîth fî Tafsîr al-Qur'ân al-Madjîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994, jilid 3, hal. 67

⁴² Jawwad Ali, *Al-Mufassshal fî Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Sâqi, 2001, jilid 8, hal. 77.

Tamim menolak membayar pajak atau kontribusi yang ditetapkan oleh pemerintahan Al-Nu'man. Akibatnya, raja tersebut mengorganisir sebuah ekspedisi militer melawan suku tersebut. Pasukan ekspedisi ini sebagian besar terdiri dari pria-pria dari suku Bani Bakr ibn Wa'il. Akibatnya suku Bani Tamim mengalami kekalahan dan anak-anak mereka diambil sebagai tawanan. Setelah suku Bani Tamim berhasil meredakan kemarahan raja dan berbicara dengannya tentang pembebasan tawanan, Al-Nu'man memutuskan untuk menyerahkan keputusan mengenai tawanan kepada para wanita.⁴³ Ia memerintahkan bahwa setiap wanita dapat memilih apakah mereka ingin mengembalikan tawanan atau tidak. Ketika wanita-wanita tersebut diberikan pilihan, mereka memiliki pendapat yang berbeda-beda tentang tawanan yang mereka miliki. Dalam konteks ini, salah satu tawanan wanita adalah seorang anak perempuan dari Qais ibn 'Asim Al-Minqari.⁴⁴ Kelompok Al-Nu'man memilih untuk mempertahankan tawanan tersebut dan menolak untuk mengembalikannya kepada suku Bani Tamim. Karena itu, Qais ibn Asim berjanji untuk mengubur semua bayi perempuan yang dilahirkan dalam tanah sebagai bentuk hukuman kepada mereka.

Menurut ahli sejarah tradisi tragis ini tersebar luas di kalangan suku-suku Arab, tetapi tidak semua suku atau individu mengikuti praktik tersebut. Beberapa suku yang tercatat melakukan hal tersebut ialah meliputi suku Bani Tamim, Kandah, Qais, Hudzail, Asad, dan Bani Bakr bin Wa'il, Khuza'ah, Kinanah, dan Mudhar.⁴⁵ Namun dari sekian banyak suku, Suku Bani Tamim dianggap sebagai salah satu suku yang paling kuat dalam melakukan praktik ini. Bahkan Qais bin 'Ashim sendiri telah membunuh delapan anak perempuan hidup-hidup.⁴⁶ Ia melakukan perbuatan keji tersebut karena beberapa alasan, seperti adanya ketakutan akan kemarahan atau balas dendam dari suku-suku lain akibat konflik, serta beberapa kondisi individu yang tidak mampu dalam merawat anak perempuan.

Selain itu, motivasi di balik tindakan ini sering kali berakar pada pandangan bahwa laki-laki dianggap sebagai "*aset militer keluarga*." Mereka dipandang sebagai individu yang akan tumbuh menjadi pelindung keluarga dan kelompok mereka. Pemikiran ini muncul karena laki-laki dianggap lebih mampu dalam hal fisik, keberanian, dan kemampuan melindungi keluarganya serta menghadapi ancaman dari luar. Oleh karena itu, lahirnya seorang anak laki-laki dianggap sebagai berkah, karena

⁴³ Hasyim Yahya Al-Malah, *Al-Wasîth fî Tarikh al-'Arab Qabla al-Islâm*, Kairo: Dar al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2008, hal. 228.

⁴⁴ Ibrahim Syamsuddin, *Nawâdir al-Nisâ' fî Kitâb al-Mustathraf wa Kutub al-Turâts al-'Araby*, Kairo: Dâr al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2022, hal. 153.

⁴⁵ Jawwad Ali, *Al-Mufassshal fî Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm*, ..., jilid 9, hal. 91.

⁴⁶ Ibnu 'Adil Al-Hanbali, *Al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, Kairo: Dâr al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2011, hal. 90.

diharapkan dia akan memenuhi peran ini dalam keluarga dan masyarakat. Sementara perempuan dianggap sebagai individu yang memiliki peran yang pasif dalam masyarakat. Mereka dipandang tidak memiliki kemampuan untuk berkontribusi dalam peran yang dianggap penting, seperti melindungi keluarga atau terlibat secara aktif dalam urusan sosial dan ekonomi. Selain itu, terdapat keyakinan dalam masyarakat tersebut yang mengaitkan anak perempuan dengan berbagai aspek negatif. Salah satunya ada keyakinan bahwa kehadiran bayi perempuan dapat mengakibatkan kemiskinan dan malapetaka dalam keluarga.

Hal ini sangat bertentangan dengan konsep hak asasi manusia yang mendasari nilai-nilai kemanusiaan dan humanisme, termasuk hak untuk hidup, hak untuk diperlakukan dengan baik, dan hak untuk tidak didiskriminasi. Praktik penguburan hidup bayi perempuan dengan jelas melanggar hak asasi manusia mereka untuk hidup dan berkembang tanpa diskriminasi. Selain itu, praktik ini juga merusak martabat perempuan secara mendasar. Melakukan tindakan yang merendahkan atau merusak martabat seseorang, seperti tindakan penguburan hidup bayi perempuan, adalah bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Praktik ini menempatkan perempuan pada posisi yang sangat rentan dan tidak dihormati, dan memperlakukan mereka sebagai *object of violence* (objek kekerasan).

Namun, di tengah gelombang perlawanan yang menghentak tradisi masa Jahiliah, terdapat satu nama yang menonjol dalam sejarah perubahan sosial di Arabia kuno, yaitu Zaid bin Amr, seorang Arab Nasrani. Dia berupaya mengubah pandangan masyarakat Arab tentang praktik tersebut dan menggelitik ingatan mereka akan kekejaman yang terjadi.⁴⁷ Meskipun upayanya mulai memberikan pengaruh, perubahan ini belum mencapai titik signifikan dalam masyarakat Arab pada saat itu. Kemudian, peran Sha'sha'ah bin Najiyah, kakek dari penyair terkenal Al-Farazdaq, juga menjadi penting dalam mengubah persepsi masyarakat terhadap praktik penguburan hidup-hidup anak perempuan.⁴⁸ Dia mengambil tindakan yang eksentrik dengan membeli anak perempuan yang akan dikubur hidup-hidup oleh pemiliknya. Tindakan ini mencerminkan tekad untuk menyelamatkan nyawa perempuan-perempuan tersebut dan merupakan langkah mulia dalam melawan praktik kejam tersebut. Meskipun perubahan ini merupakan langkah awal yang penting dalam menghapuskan praktik penguburan hidup-hidup anak perempuan, perjalanan menuju keadilan gender dalam masyarakat Arab pada masa itu masih memerlukan waktu yang lebih panjang dan upaya yang lebih besar.

⁴⁷ Muhammad Imarah, *Al-Tahrîr Al-Islâmi li al-Mar'ah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2002, hal. 52.

⁴⁸ Ibnu Khalikan, *Min Wafayât al-A'yân wa Abnâ'i Abnâ'i al-Zamân*, Kairo: Mathba'ah Bulaq, 2007, hal. 261.

Pada fase berikutnya, perempuan mengalami situasi yang sangat mencekam, dimana mereka rentan menjadi objek perbudakan. Pada masa Jahiliah, budak perempuan dianggap sebagai harta benda yang dimiliki oleh seseorang. Namun demikian, praktik perbudakan bukanlah fenomena yang muncul di wilayah Arab tetapi juga di seluruh belahan dunia. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, terdapat definisi yang jelas untuk dua konsep yang relevan, yaitu “budak” dan “perbudakan.” Kata “budak” didefinisikan sebagai individu yang bekerja dalam peran hamba atau pelayan (*servant*).⁴⁹ Sementara itu, “perbudakan” diartikan sebagai suatu kondisi di mana sekelompok manusia kehilangan kebebasan mereka untuk menjalani kehidupan yang independen dan digunakan sebagai alat untuk bekerja dalam rangka memenuhi kebutuhan manusia lain,⁵⁰ tanpa menerima gaji, serta memiliki status yang setara dengan barang milik yang dapat diperdagangkan.

Istilah “budak” dalam bahasa Inggris disebut dengan “*slave*,” dan asal-usul kata ini memiliki kaitan sejarah yang menarik. Kata “*slave*” berasal dari kata dalam bahasa Latin, yaitu “*sclavus*,” yang merujuk kepada Bangsa Slavia (Slavs) yang merupakan kelompok etnis di Eropa Timur pada masa awal abad pertengahan.⁵¹ Pada periode tersebut, terjadi praktik penangkapan dan perbudakan terhadap banyak orang Slavia selama perang dan konflik. Penggunaan kata “*slave*” dalam bahasa Inggris muncul karena budak-budak yang berasal dari Bangsa Slavia menjadi salah satu kelompok yang paling banyak dijadikan budak di Eropa pada saat itu. Mereka menjadi sumber tenaga kerja dalam berbagai sektor, seperti pertanian, pertambangan, dan perdagangan. Oleh karena itu, istilah “*slave*” berkembang sebagai istilah yang merujuk kepada individu yang kehilangan kebebasannya dan dianggap sebagai properti atau milik seseorang, dengan kewajiban untuk bekerja tanpa kompensasi finansial.

Habib Al-Ziyat dalam salah satu karyanya *Al-Mar’ah fi al-Jâhiliyyah* telah menyebutkan tentang latar belakang historis maraknya perbudakan perempuan di Jazirah Arabiyah pra Islam.⁵² Menurutnya, pada masa Jahiliah, masyarakat Arab hidup di daerah padang pasir yang memiliki kondisi lingkungan yang sangat keras. Ketika terjadi kekeringan, masyarakat Arab Jahiliah menghadapi masalah ekonomi yang serius. Defisitnya sumber daya

⁴⁹ Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam <https://kbbi.web.id/budak>. Diakses pada 10 Oktober 2023.

⁵⁰ Mohammad Omar Farooq, “Analogical Reasoning (Qiyas) And the Commodification of Women: Applying Commercial Concepts to The Marital Relationship in Islamic Law,” *Islam and Civilisational Renewal*, Vol. 3 No. 1. Tahun 2011, hal. 154-180.

⁵¹ Jelle Bruning & Said Reza Huseini, “Slavery in Byzantium and the Medieval Islamic World: Texts and Contexts,” *Slavery & Abolition*, Vol. 44 No. 4 Tahun 2023, hal. 583-592.

⁵² Habib Al-Ziyat, *Al-Mar’at fi al-Jâhiliyyah*, Kairo: Muassasât Handâwi li al-Ta’lîm wa al-Tsaqâfah, 2012, hal. 9.

alam yang mereka hadapi dapat menyebabkan kelaparan, baik bagi manusia maupun hewan-hewan yang mereka pelihara. Dalam situasi seperti ini, mereka terpaksa melakukan tindakan ekstrem, seperti perampokan terhadap kelompok-kelompok lain atau bahkan menculik perempuan dari suku lain sebagai budak perempuan demi mensuplai kebutuhan mereka.

Namun demikian, perbudakan merupakan fenomena sosial yang telah hadir dalam hampir semua peradaban dan masyarakat kuno di berbagai belahan dunia.⁵³ Praktik ini mencakup sejumlah besar peradaban, seperti Sumeria, Mesir Kuno, Tiongkok Kuno, Imperium Akkad, Asiria, India Kuno, Yunani Kuno, Kekaisaran Romawi, Khilafah Islam, orang Ibrani di Palestina, serta masyarakat-masyarakat yang ada di Amerika sebelum kedatangan Christopher Columbus. Perbudakan dalam konteks berbagai peradaban tersebut menunjukkan variasi dan sebab-sebab yang berbeda.

Ahli sejarah bahkan meyakini bahwa praktik perbudakan telah muncul sejak ribuan tahun yang lalu, jauh sebelum Islam.⁵⁴ Pada masa tersebut, budak-budak terdiri dari beberapa kelompok, termasuk individu yang dianggap sebagai penjahat, orang-orang yang tidak mampu membayar hutang mereka, serta kelompok yang kalah dalam konflik perang. Praktik perbudakan pertama kali terdokumentasikan dalam sejarah manusia terjadi di wilayah Mesopotamia, yang meliputi daerah seperti Sumeria, Babilonia, Asiria, dan Chaldea.⁵⁵ Wilayah-wilayah ini dikenal karena perekonomiannya yang bergantung pada pertanian. Pada masa itu, perbudakan merupakan bagian alamiah dari kehidupan dan dianggap sebagai sesuatu yang wajar. Perbudakan dianggap sebagai kondisi yang bisa menimpa siapa saja dan kapan saja.

Pandangan mengenai perbudakan dalam konteks Yunani Kuno mencerminkan pemahaman yang mendasar tentang hierarki sosial yang kuat,⁵⁶ di mana masyarakat dibagi menjadi dua kelas utama: mereka yang terlahir merdeka dan mereka yang terlahir sebagai budak. Filsuf Yunani kuno, seperti Plato dan Aristoteles, tidak mempertegas upaya pembebasan budak. Sebaliknya, mereka mendukung konsep bahwa manusia dapat dibagi berdasarkan kemampuan mereka. Orang merdeka dianggap memiliki

⁵³ Albert LA. Hogeterp, "Our Freedom in Christ: Revisiting Pauline Imagery of Freedom and Slavery in His Letter to the Galatians in Context," *Religions*, Vol. 14 No. 5 Tahun 2023, hal. 672.

⁵⁴ Nancy E. van Deusen, "In the Tethered Shadow: Native American Slavery, African Slavery, and the Disappearance of the Past," *The William and Mary Quarterly*, Vol. 80 No. 2 Tahun 2023, hal. 355-388.

⁵⁵ Seth Richardson, "Mesopotamian Slavery," In *the Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*, Cham: Springer International Publishing, 2023, hal. 17-39.

⁵⁶ Kostas Vlassopoulos, "Slavery in Ancient Greece," in *The Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*. Cham: Springer International Publishing, 2023, hal. 67-85.

kemampuan intelektual dan menduduki posisi penting dalam administrasi, sedangkan budak dilihat sebagai mereka yang hanya memiliki kemampuan fisik dan bertanggung jawab atas pekerjaan fisik serta pelayanan kepada orang merdeka. Plato, dalam karyanya yang terkenal, *“Republik,”* menyatakan bahwa kaum budak tidak berhak atas kewarganegaraan dan harus tunduk serta taat kepada pemilik mereka.⁵⁷ Paradigma ini berlanjut ke dalam budaya Romawi, di mana bangsa yang kalah dalam perang dianggap sebagai entitas yang memiliki derajat yang rendah dan tidak memiliki hak-hak yang setara. Para pemenang Romawi memiliki kendali penuh atas nasib tawanan perang, bahkan sampai ke tingkat mengirim mereka ke arena gladiator sebagai hiburan publik. Pedagang budak Romawi juga mengikuti pasukan Romawi untuk membeli tawanan perang.⁵⁸ Hal itu menunjukkan bagaimana perbudakan telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan sosial masyarakat pada masa itu. Pemahaman tentang perbudakan dalam Yunani kuno dan Romawi tersebut memberikan gambaran bahwa status sosial seseorang ditentukan oleh kelahiran dan kemampuan mereka.

Menurut sejarawan, perbudakan di Mesir Kuno memiliki peran penting dalam pembangunan infrastruktur dan proyek-proyek besar seperti piramida. Kaum budak, yang umumnya merupakan tawanan perang, orang-orang yang dihukum, atau mereka yang terjerat dalam utang, dipekerjakan untuk melakukan pekerjaan fisik yang berat dan membutuhkan tenaga manusia yang besar.⁵⁹ Dalam konteks ini, kaum budak dianggap sebagai sumber daya manusia yang dapat dimobilisasi untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Kaum budak juga digunakan dalam pertanian, perdagangan, dan pelayanan rumah tangga. Mereka tidak memiliki kebebasan dan hak-hak yang sama dengan warga negara Mesir yang merdeka. Sementara itu, di Cina Kuno, perbudakan diyakini muncul karena masalah kemiskinan,⁶⁰ di mana individu yang terpinggirkan secara ekonomi dapat jatuh menjadi budak sebagai cara untuk bertahan hidup. Hal ini mencerminkan kompleksitas dan beragamnya konteks sosial, ekonomi, dan budaya yang mendorong praktik perbudakan dalam berbagai masyarakat kuno. Selain itu, uraian tersebut juga

⁵⁷ Robert A. Ballingall, “Plato’s Second Republic: An Essay on the Laws, Written by André Laks,” *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, Vol. 40 No. 3 Tahun 2023, hal. 539-546.

⁵⁸ Damian A. Pargas, “Introduction: Historicizing and Spatializing Global Slavery.” *The Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*, Cham: Springer International Publishing, 2023, hal. 1-13.

⁵⁹ Alexandre A. Loktionov, “Regulating Labour through Foreign Punishment? Codification and Sanction at Work in New Kingdom Egypt,” *International Review of Social History*, Vol. 68 No. 31 Tahun 2023, hal. 33-52.

⁶⁰ Mosleh Habibullah and Ulfa Sufiya Rahmah, “The Patriarchal Power for Traditional Chinese Women in Pearl S. Buck’s “The Good Earth,” *OKARA: Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2023, hal. 134-152.

mencatat bahwa perlakuan terhadap budak pada masa pra-Islam sering kali sangat tidak manusiawi.

Perbudakan secara signifikan melibatkan partisipasi dan dampak yang substansial terhadap kaum perempuan dalam rentang sejarah. Kaum perempuan sering kali menjadi korban berbagai bentuk kekerasan dan eksploitas. Jenis perbudakan yang melibatkan kaum perempuan mencakup perbudakan seksual, perbudakan di sektor pekerjaan rumah tangga, dan perbudakan yang terjadi dalam konteks konflik bersenjata. Dalam beberapa kasus, perempuan bahkan dijadikan budak oleh pihak yang terlibat dalam konflik, sebagaimana diuraikan sebelumnya dalam konteks masyarakat Arab Jahiliah. Fenomena ini memberikan gambaran bahwa perbudakan tidak hanya mencakup dimensi ekonomi dan politik, tetapi juga menyoroti dimensi gender yang kompleks dalam dinamika perbudakan.

Budak perempuan mengalami stigmatisasi sosial dan marginalisasi dalam masyarakat pra-Islam. Mereka hidup dalam kondisi ekonomi yang terpinggirkan dan terhambat dalam akses terhadap hak-hak dasar, terutama hak atas emansipasi. Namun, meskipun berada dalam situasi yang tersulit, budak perempuan sering kali mengejar potensi untuk mendapatkan “*self-liberation*” dari pemilik mereka karena mereka merasa terdistorsi dalam status sosial mereka dan memiliki dorongan yang kuat untuk mencapai “*self-autonomy*.” Terlepas dari perlakuan yang mungkin mereka terima dari pemiliknya, dorongan untuk mencapai “*self-liberation*” tetap lebih mendominasi.

Selain itu, sebelum Islam, dalam masyarakat Arab Jahiliah, terdapat penerapan sistem warisan patrilineal yang tidak memberikan hak warisan kepada perempuan.⁶¹ Pembagian harta warisan ini bersandar pada prinsip adat istiadat yang diwariskan dari generasi ke generasi oleh nenek moyang mereka. Dalam kerangkini, perempuan mengalami deprivasi dari hak penerimaan harta warisan. Pada masa itu, waris-mewarisi mengikuti tiga faktor utama: *Pertama*, hubungan nasab atau keturunan.⁶² Pada konteks Jahiliah, sistem pewarisan dalam masyarakat Arab berlandaskan pada prinsip-prinsip nasab dan kerabatan. Dalam konteks ini, mekanisme warisan dibatasi hanya untuk anak laki-laki yang telah mencapai usia dimana mereka mampu untuk berpartisipasi dalam pertempuran untuk membela kehormatan keluarga dan juga berpartisipasi dalam perolehan harta rampasan perang.

⁶¹ Muhammad Ruslan, “Tinjauan Al-Qur’an Terhadap Kesetaraan Gender Dalam Pembagian Warisan (Studi Analisis Pada Surah Al-Nisa Ayat 11),” *Ar-Rosyad: Jurnal Keislaman dan Sosial Humaniora*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 168-199.

⁶² Abu Alim, “Adopsi Dalam Perspektif Hukum Islam,” *Constitutum: Jurnal Ilmiah Hukum*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, hal. 28-42.

Kedua, pengakuan atau sumpah setia.⁶³ Di samping sistem keturunan yang telah disebutkan sebelumnya, metode pembagian harta warisan juga dapat berdasarkan pada perjanjian verbal atau sumpah yang dilakukan antara individu-individu tertentu.

Sebagai contoh, apabila seorang pria menyatakan kepada rekannya dengan kalimat seperti “*darahku, darahmu, tertumpahnya darahmu berarti tertumpahnya darahku. Engkau menuntut hakku dan aku menuntut hakmu.*” Dengan pernyataan semacam ini, mereka pada akhirnya akan berbagi harta warisan dalam perbandingan yang disebutkan, yakni setiap individu menerima seperenam dari harta tersebut. *Ketiga*, pengangkatan anak.⁶⁴ Pada masa Jahiliah, praktik pengangkatan anak merujuk pada tindakan seseorang mengambil anak dari orang lain untuk dijadikan anak angkat dengan memberikan status yang setara dengan anak kandung. Fenomena ini memiliki kesamaan konseptual dengan adopsi yang terjadi dalam masyarakat adat Tionghoa dan budaya Barat secara umum.⁶⁵ Dalam praktik pengangkatan anak pada masa Jahiliah, anak angkat diberikan status yang sama dengan anak kandung dalam hal hak waris, meskipun hubungan darah atau nasab antara anak angkat dan orang tua kandungnya tetap ada.

Namun, ketiga faktor ini belum mencukupi untuk mendapatkan hak waris sepenuhnya, karena harus ditambahkan dengan dua syarat lagi, yaitu mencapai usia dewasa dan memiliki status sebagai laki-laki.⁶⁶ Dalam konteks ini, perempuan dianggap tidak memiliki hak untuk menerima warisan dengan sendirinya. Konsep ini mencerminkan ketidakadilan gender dalam sistem pewarisan pada masa tersebut, di mana perempuan dianggap tidak memenuhi syarat untuk menerima warisan secara langsung. Ketidakadilan ini mengakibatkan kaum perempuan kehilangan akses kepada sumber-sumber ekonomi yang signifikan. Sebagai konsekuensinya, perempuan menjadi rentan terhadap keterbatasan ekonomi dan ketergantungan pada laki-laki dalam keluarga mereka. Selain itu, perlakuan ini juga mencerminkan merosotnya martabat perempuan pada masa itu. Keterbatasan hak waris bagi perempuan menjadi salah satu faktor yang mempersempit peran mereka dalam masyarakat. Hal ini menciptakan hierarki gender yang kuat, di mana laki-laki memiliki kendali atas sumber daya ekonomi dan perempuan sering kali tidak memiliki keputusan atau kontrol atas aset atau harta mereka sendiri.

⁶³ Johan Sullivan, “Kajian Hukum Sebab-Sebab Mendapat dan Tidak Mendapat Warisan Menurut Hukum Waris Islam,” *Lex Privatum*, Vol. 7 No. 3 Tahun 2019, hal. 87-94.

⁶⁴ Ali Wahdi, “Historis Waris Jahiliah dan Awal Islam,” *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 86-96.

⁶⁵ Theo Oematan, “Akibat Hukum Pengangkatan Anak Secara Langsung Dalam Masyarakat Tionghoa,” *To-ra*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2021, hal. 75-88.

⁶⁶ Al-Wahidi, *Al-Wajîz li al-Wâhdî*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1994, hal. 253.

Perempuan dalam konteks pernikahan, pada masa sebelum Islam tidak memiliki hak-hak khusus dalam pernikahan. Perempuan tidak diberikan hak yang sama dengan pria, dan mereka sering kali diperlakukan sebagai objek yang dapat diperdagangkan. Beberapa hak khusus yang tidak dimiliki wanita dalam pernikahan sebelum Islam meliputi:

Pertama, hak untuk memilih pasangan sendiri.⁶⁷ Wanita tidak memiliki hak untuk memilih pasangan sendiri, dan pernikahan sering kali diatur oleh keluarga mereka. Sistem pernikahan yang umum di banyak masyarakat pra-Islam melibatkan perjodohan, di mana orang tua atau keluarga mendominasi dalam pemilihan pasangan untuk anak-anak mereka. Faktor-faktor seperti status sosial, keturunan, kekayaan, dan kepentingan keluarga juga sering menjadi pertimbangan utama dalam proses ini. Status sosial merupakan salah satu faktor utama dalam penentuan pasangan pernikahan. Dalam masyarakat pra-Islam, status sosial dapat mencakup kedudukan dalam hierarki sosial, seperti kasta atau kelas, dan pengaruh serta prestise yang dimiliki oleh calon mempelai. Calon mempelai yang berasal dari keluarga berstatus tinggi atau memiliki hubungan dengan keluarga-keluarga berpengaruh sering dianggap lebih diinginkan sebagai pasangan hidup. Selain itu, faktor kekayaan atau harta juga sering menjadi pertimbangan utama dalam proses pernikahan. Dalam masyarakat di mana aset dan harta benda sangat dihargai, calon mempelai yang memiliki harta atau potensi kekayaan yang signifikan sering dianggap sebagai pilihan yang terbaik. *Kedua*, hak untuk bercerai.⁶⁸ Hal ini berdasarkan pada pandangan bahwa suami memiliki wewenang untuk memberikan talak (perceraian) kepada istri, sedangkan istri tidak memiliki wewenang yang sama. Dalam hal ini, suami memiliki kekuasaan untuk mengakhiri perkawinan tanpa persetujuan istri. *Ketiga*, hak untuk waris.⁶⁹ perempuan tidak memiliki hak untuk mewarisi harta dari keluarga mereka, dan warisan mereka sering kali diberikan kepada kerabat laki-laki. Keempat, hak untuk mendapatkan hak asuh anak: Wanita tidak memiliki hak untuk mendapatkan hak asuh anak dalam kasus perceraian, dan hak asuh sering kali diberikan kepada sang ayah.

Selain itu, Abdus Salam al-Tarmanini dalam bukunya "*Al-Zawâj 'Inda al-'Arab*" menyebutkan bahwa terdapat beberapa jenis pernikahan pada masa Arab Jahiliah, antara lain:⁷⁰

⁶⁷ Al-Khatib Al-Syirbini, *Al-Sirâj al-Munîr*, Kairo: Al-Amirah, 1868, jilid 4, hal. 221.

⁶⁸ Abubakar Ibrahim Usman, "An Elucidation of The Position of Women Before the Advent of Islam As Described in The Glorious Qur'an," *Spektra: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023, hal. 31-46.

⁶⁹ Abu Hafs Al-Nasfi, *Al-Taysîr fi al-Tafsîr*, Istanbul: Dâr al-Lubâb li al-Dirâsât wa Tahqîqi al-Turâts, 2019, jilid 5, hal. 6.

⁷⁰ Abdus Salam al-Tarmanini, *Al-Zawâj 'Inda al-'Arab*, Kuwait: 'Alam al-Ma'rifah, 1984, hal. 17.

a. *Nikah al-Ba'ulah.*

Pernikahan ini cukup populer pada masa itu dan memiliki karakteristik khusus. Pernikahan *Al-Ba'ulah* adalah praktik yang memungkinkan seorang lelaki Arab untuk menikahi banyak perempuan, namun dengan syarat bahwa persetujuan dari anak-anaknya harus diperoleh terlebih dahulu. Jumlah istri yang dapat dinikahi oleh seorang lelaki tersebut bervariasi, mulai dari lima hingga mencapai angka yang signifikan seperti sepuluh, dua puluh, atau bahkan hingga enam puluh istri. Keputusan tentang jumlah istri yang akan dinikahi oleh seorang lelaki sangat dipengaruhi oleh kedudukan sosial dan reputasi individu tersebut di dalam komunitas suku mereka. Praktik poligami ini bukanlah fenomena terbatas pada suku tertentu, melainkan tersebar di berbagai suku Arab. Bahkan, beberapa suku secara proaktif memacu dan mendukung pernikahan semacam ini, karena percaya bahwa keturunan yang dihasilkan dari pernikahan seperti itu akan menjadi suatu kebanggaan (*identity pride*) bagi suku tersebut. Kepercayaan ini lebih diperkuat jika ayah dari keturunan tersebut dianggap sebagai sosok yang terhormat dan mulia di mata masyarakat suku.

Selain pertimbangan status sosial dan kehormatan suku, praktik poligami juga dapat dipahami sebagai respons terhadap kebutuhan khusus yang ada dalam konteks kehidupan mereka. Salah satu kebutuhan utama yang mendorong pernikahan semacam ini adalah keinginan untuk memiliki keturunan yang banyak, yang pada gilirannya diharapkan dapat membantu dalam situasi perang atau konflik lainnya. Oleh karena itu, praktik poligami ini tidak hanya mencerminkan aspek sosial dan budaya masyarakat Arab pra-Islam, tetapi juga menggambarkan faktor-faktor ekonomi dan strategis yang memengaruhi dinamika pernikahan dalam ranah sosial tersebut.

b. *Nikâh Al-Maqthû' / Al-Dhaiẓân / Warâtsat al-Nikâh*

Kata "*dhaiẓân*" memiliki arti "*tidak setuju*," sedangkan kata "*maqthû'*" berarti "*benci*." Konteks pernikahan jenis ini sebenarnya tidak disetujui dan bahkan dibenci oleh masyarakat Arab.⁷¹ Namun, pernikahan semacam ini tetap dilakukan oleh orang-orang Arab karena mendasarkan pada tradisi yang telah dilakukan oleh leluhur mereka. Alasan di balik praktik ini sering kali memiliki latar belakang politis, yaitu untuk menjaga hubungan baik secara politis di antara kelompok suku yang terlibat dalam pernikahan semacam ini. Pernikahan *Maqthu'* merupakan suatu bentuk pernikahan yang melibatkan seorang pria dengan ibu tirinya.⁷² Praktik ini merupakan bagian dari kebiasaan yang berlaku pada masa pra-Islam di wilayah Arab. Pada

⁷¹ Muhammad Al-Basytawi, *Laisa Mujarrada Sardin: Ashlu al-Hikâyah fi al-Turâts Al-'Araby*, Al-Nashirun wa Muwazzi'un, 2015, hal. 57.

⁷² Ismi Lathifatul Hilmi, "Mu'âsyarah Bil Ma'rûf Sebagai Asas Perkawinan (Kajian QS. Al-Nisa: 19 dan QS. Al-Baqarah: 228)," *Misykât al-Anwâr Jurnal Kajian Islam dan Masyarakat*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2023, hal. 155-174.

periode tersebut, terdapat tradisi di mana anak laki-laki dapat menerima warisan berupa istri-istri dari ayah mereka yang telah meninggal dunia tanpa akad dan mahar.⁷³ Namun, jika anak tersebut masih berusia anak-anak atau belum dewasa, keluarganya memiliki tanggung jawab untuk menahan istri tersebut sampai sang anak mencapai usia dewasa yang memungkinkan dia untuk menikah.

Praktik ini mencerminkan tatanan sosial dan hukum yang berlaku pada masa tersebut, di mana hak kepemilikan dan warisan memiliki peran yang sangat signifikan dalam dinamika pernikahan dan keluarga. Namun, jika anak tertua memutuskan untuk tidak menikahi istri yang ditinggalkan oleh ayah mereka, hak tersebut akan diturunkan kepada anak berikutnya. Hal ini terus berlanjut hingga salah satu dari anak-anak suami tersebut menerima hak untuk menikahi istri tersebut. Namun dalam masyarakat yang tidak memiliki pewarisan anak laki-laki, hak untuk menikahi istri yang ditinggalkan oleh suami akan diberikan kepada kerabat pria terdekat dalam hierarki keluarga. Karena itu, konsep pewarisan perkawinan ini memiliki keterkaitan erat dengan hukum waris dan struktur keluarga dalam budaya tertentu. Anak yang menerima hak untuk menikahi istri tersebut dalam konteks ini disebut sebagai “*al-dhazin*.”

c. *Nikâh al-Istibdhâ*'

Pernikahan *Istibdhâ*' adalah suatu bentuk pernikahan yang melibatkan sepasang pria dan wanita, di mana setelah pernikahan terjadi, sang suami menginstruksikan istrinya untuk menjalani hubungan seksual dengan seorang pria lain yang dihormati dan memiliki derajat atau kedudukan yang tinggi dalam masyarakat. Sebagaimana diungkapkan oleh Sa'dy Abu Jayb dalam *Al-Qamus Al-Fiqhy*:

نِكَاحُ الْاِسْتِبْضَاعِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ: هُوَ اَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَقُولُ لِامْرَأَتِهِ اِذَا طَهَّرَتْ مِنْ طُمَئِهَا:
 اَرْسَلِي اِلَى فُلَانٍ. فَاسْتَبْضِعِي مِنْهُ. وَيَعْتَزِلُهَا زَوْجَهَا. وَلَا يَمَسُّهَا حَتَّى يَتَبَيَّنَ حَمْلُهَا مِنْ ذَلِكَ
 الرَّجُلِ الَّذِي تَسْتَبْضِعُ مِنْهُ.⁷⁴

Nikâh al-Istibdhâ' dalam *Jahiliah*: Adalah ketika seorang pria mengatakan kepada istrinya setelah suci dari haid: “Pergilah kepada fulan, lalu bersetubuhlah dengannya.” Kemudian suami tersebut menjauhinya dan tidak menyentuhnya sampai kehamilannya dari pria yang kedua terbukti.

Pernikahan *istibdhâ*' juga disebut sebagai perkawinan poliandri, yaitu bentuk sistem perkawinan di mana seorang wanita memiliki lebih dari satu

⁷³ Nur Azizah, “Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah Dunia Dan Islam Berkesetaraan Gender,” *Setara; Jurnal Studi Gender Dan Anak*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 21-35.

⁷⁴ Sa'dy Abu Jayb, *Al-Qâmus Al-Fiqhy*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1988, hal. 37.

suami secara bersamaan. Ini merupakan kebalikan dari poligini, di mana seorang pria memiliki lebih dari satu istri.⁷⁵ Menurut Rifa'at Al-Thahthawi dalam "*Nihâyah al-Îjaz fî Sairati Sâkin al-Hijâz*," menyoroti bahwa pada periode Jahiliah terdapat beberapa model pernikahan yang cenderung memberikan kerugian khususnya bagi kaum perempuan, termasuk salah satunya adalah pernikahan *istibdhâ'*.⁷⁶

Praktik ini didasari oleh tujuan untuk memiliki keturunan yang dianggap sebagai hasil dari hubungan dengan pria yang memiliki status sosial yang tinggi. Setelah terjadinya kehamilan, suami sahnya kemudian meminta agar istrinya kembali kepada dirinya dan menjalani kehidupan sebagai suami dan istri seperti biasanya. Praktik pernikahan *istibdhâ'* ini dapat mencerminkan pandangan negatif terhadap istri atau pasangan yang dipandang kurang memiliki kualitas yang diinginkan. Hal ini dapat memunculkan pertanyaan tentang hak dan perlindungan bagi individu yang terlibat dalam praktik ini, terutama bagi para wanita. Pernikahan *istibdhâ'*, dalam kerangka tradisi Jahiliah, dianggap sebagai bentuk perkawinan yang melanggar dan manipulatif.

Perempuan dalam konteks pernikahan *istibdhâ'* mengalami dampak negatif yang mencakup keterbatasan hak dan kebebasan, di mana mereka dianggap sebagai objek yang tunduk pada kehendak suami, dan hak mereka untuk memilih pasangan hidup tereduksi. Keberadaan hak untuk menolak permintaan suami terkait hubungan dengan pria lain juga terbatas, menciptakan ketergantungan dan hilangnya kontrol terhadap tubuh dan hak pribadi perempuan. Selain itu, pandangan perempuan sebagai alat untuk memperbaiki keturunan suami mencerminkan dehumanisasi, di mana perempuan dianggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan suami tanpa mempertimbangkan hak dan martabat mereka sebagai individu setara dengan laki-laki. Implikasinya adalah pernikahan *istibdhâ'* dapat merugikan perempuan, menyebabkan dispresepsi terhadap hak-hak mereka sebagai manusia. Karena itu, dalam konteks ajaran Islam, pernikahan *istibdhâ'* diharamkan karena bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan kemanusiaan. Prinsip Islam menegaskan bahwa pernikahan harus didasarkan pada kesepakatan dan kasih sayang antara suami dan istri, serta menghargai hak dan martabat perempuan sebagai manusia setara dengan laki-laki.

⁷⁵ Neng Eri Sofiana and Muhammad Ismail Sunni, "The Application of Article 53 of KHI (Islamic Law Compilation) Regarding Pregnant Marriage in Lottery Marriage," *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2021, hal. 122-135.

⁷⁶ Rifa'at Al-Thahthawi, *Nihâyat al-Îjaz fî Sairati Sâkin al-Hijâz*, Kairo: Dâr al-Dakhair, 1998, jilid 1, hal. 30.

d. *Nikâh al-Mukhâdanah*

Pernikahan *mukhâdanah* merupakan bentuk pernikahan seorang wanita menikahi lebih dari satu pria secara bersamaan.⁷⁷ Pernikahan ini juga termasuk katagori pernikahan poliandri.⁷⁸ Namun, yang membuat praktik ini unik adalah ketika wanita tersebut hamil dan melahirkan anak, ia kemudian mengundang semua pria yang pernah menjalin hubungan seksual dengan dirinya dan secara pribadi memilih salah satu dari mereka sebagai ayah biologis dari bayi tersebut. Pria yang dipilih oleh wanita ini, tanpa memandang kesetujuannya, diharuskan untuk mengakui bahwa bayi tersebut adalah anak biologisnya.⁷⁹ Jika praktik ini melibatkan anggota keluarga, umumnya saudara tertua dianggap sebagai suami resmi wanita tersebut. Ketika seorang anak lahir dari pernikahan ini, anak tersebut akan dianggap sebagai anak saudara tertua, sedangkan saudara-saudara lainnya akan dianggap sebagai pamannya.

Praktik pernikahan *mukhâdanah* ini dapat dilihat sebagai aspek yang sejalan dengan hak asasi manusia, khususnya hak-hak individu untuk mengendalikan keputusan terkait kehidupan pribadinya. Hak tersebut mencakup hak untuk menentukan orang tua biologis anak. Namun demikian, praktik ini juga dapat dianggap bertentangan dengan norma agama atau humanisme religius, terutama dalam konteks nilai-nilai dan prinsip-prinsip etika yang mendasari berbagai kepercayaan keagamaan. Dalam banyak tradisi keagamaan, konsep pernikahan umumnya diatur oleh norma-norma moral dan etika tertentu yang melihat praktik semacam ini sebagai melanggar tatanan nilai yang dijunjung tinggi.

e. *Nikâh al-Syigâr/ Musyâgarah*

Pernikahan *Syigâr* adalah suatu bentuk pernikahan yang melibatkan seorang ayah yang menikahkan anak perempuannya atau saudara perempuannya dengan seorang pria tanpa adanya pembayaran mahar yang biasanya menjadi bagian integral dari prosedur pernikahan. Namun, sebagai ganti, pria yang menikahi anak perempuan atau saudara perempuan tersebut harus memberikan anak perempuan atau saudara perempuannya kepada ayah perempuan yang bersangkutan untuk menjadi istri dari ayah tersebut.⁸⁰ Abdu Salam Al-Tarmanini menyebutkan bahwa praktik nikah *al-syigâr* ini sering

⁷⁷ Hanan Bishara, "Sex and Sexual Fantasy among the Arabs in the Middle Ages," *Advances in Social Sciences Research Journal*, Vol. 7 No. 5 Tahun 2020, hal. 96-116.

⁷⁸ Sopa Masfufah, et al., "Pemahaman Feminisme dan Gender dalam Islam melalui Pendekatan Tafsir Maudhu'I," *ReligioTransdis: Jurnal Kajian Agama Lintas-Bidang*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 25-38.

⁷⁹ Ali Muhammad Shallabi, *Wasathiyah Dalam Al-Qur'an Nilai-nilai Moderasi Islam dalam Akidah, Syariat, dan Akhlak*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020, hal. 611.

⁸⁰ Marzuki, *Analisis Gender Dalam Kajian-Kajian Keislaman*, Yogyakarta: UNY Press, 2020, hal. 4.

terjadi di berbagai kelompok masyarakat primitif di berbagai wilayah dunia, seperti di Australia, beberapa wilayah India, Siberia, Asia Tengah, dan Afrika.⁸¹ Praktik ini sejatinya adalah bentuk alternatif dari pembelian seorang istri, terutama jika seorang pria tidak mampu membelinya. Jika seorang pria memiliki anak perempuan atau saudara perempuan dan tidak mampu membeli istri, maka dia bisa mengadakan kesepakatan dengan pria lain yang berada dalam situasi serupa, untuk saling menikahi anak perempuan atau saudara perempuan mereka.

f. Nikâh al-Makhtûfât/ al-Musabbiyât

Pada zaman kuno, ketika suku Arab melakukan perang penaklukan terhadap suku-suku lain, mereka sering kali menjarah harta benda mereka, menawan pria-pria mereka, dan mengambil wanita-wanita mereka sebagai budak perang.⁸² Praktik ini mencakup pemisahan pria dan wanita, dan dalam beberapa kasus, perempuan yang tertawan dipecah belah dan dibagi-bagikan di antara para pejuang dengan cara yang disebut "*nikâh al-makhtûfât.*" Dalam praktik pernikahan ini, pria yang terlibat dalam peperangan akan memilih beberapa wanita dari tawanan perang. Wanita-wanita ini disebut "*al-akhîdah,*" dan anak-anak yang lahir dari pernikahan mereka dengan pria Arab ini disebut "*awlâd al-akhîdah*" (anak-anak dari wanita-wanita tawanan).⁸³ Pria yang mendapatkan seorang wanita tawanan memiliki hak untuk menikmati hubungan dengan wanita tersebut karena dianggap sebagai pemiliknya. Namun, ada juga praktik di mana jika seorang pria tidak ingin atau tidak mampu merawat wanita tawanan yang menjadi bagiannya, ia dapat menjual wanita tersebut jika tidak ada yang ingin menebusnya dari suku asal wanita tersebut.

Sementara istilah "*al-makhtûfât*" berasal dari kata "*al-khathfu*" artinya merampas, merebut atau menculik.⁸⁴ *Al-khathfu* merujuk pada tindakan seorang individu, biasanya seorang pria, yang menggunakan kekuatan fisiknya untuk menculik seorang wanita dengan tujuan untuk menikahnya. Selama periode Jahiliah (era pra-Islam), praktik ini tidak jarang terjadi, terutama di antara suku-suku dengan struktur sosial yang kurang terorganisir dan lebih lemah. Misalnya salah satu kasus yang menimpa Arwa bint Abdul Muttalib, yang diculik oleh Arwa bin Al-Ward, seorang pemimpin Arab yang berpengaruh pada masanya. Meskipun awalnya tinggal bersama

⁸¹ Abdus Salam al-Tarmanini, *Al-Zawâj 'Inda al-'Arab, ...*, hal. 27.

⁸² Sofiyân, et al., "*Assyubhañ Fî Milku Al-Yamîn Wa Åsaruhâ Fî Al-Ahkâm: In Proceeding of The International Conference on Qur'anic Studies and Tafseer*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 219-232.

⁸³ Muhammad Khatib, *Al-Mujtama' Al-'Araby Al-Qâdim*, Dâr 'Alauddin, 2005, hal. 96

⁸⁴ Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Lughah Al-'Arabiyyah Al-Mu'âshirah*, Cairo: 'Alam al-Kutub, 2008, jilid 1, hal. 666.

penculiknya dan bahkan melahirkan seorang anak dengannya, ia kemudian meminta keluarganya untuk membayar uang tebusan guna memastikan kembalinya ke rumah keluarganya.⁸⁵

g. *Nikâh al-Badal/ Tabâdul al-Zaujât*

Pernikahan *Badal* adalah suatu bentuk pernikahan yang terjadi ketika pria dan wanita saling menukar istri mereka tanpa melibatkan proses talak (perceraian).⁸⁶ Pernikahan ini dilakukan berdasarkan kesepakatan antara suami-suami yang terlibat, dengan tujuan utama untuk memuaskan nafsu seksual mereka.⁸⁷ Dalam praktik ini, istri-istri yang terlibat dalam pertukaran tersebut menjadi pasangan seksual bagi suami-suami yang tidak hanya miliknya. Hal ini menunjukkan bahwa dalam beberapa kasus, aspek seksualitas dapat menjadi faktor penting dalam dinamika pernikahan, bahkan melebihi pertimbangan lainnya seperti cinta atau ikatan emosional. Pernikahan semacam ini juga mengungkapkan adanya perubahan dalam norma-norma pernikahan dan nilai-nilai sosial yang memengaruhi cara individu mengatur hubungan pernikahan mereka.

h. *Nikâh al-Râyah*

Kata "*al-rayah*" memiliki asal-usul etimologi yang merujuk kepada kata "*bendera*." Pada zaman Jahiliah (pra-Islam), istilah "*al-râyah*" atau bendera yang ditempatkan di pintu rumah digunakan sebagai tanda bahwa di dalam rumah tersebut terdapat wanita yang tersedia untuk hubungan seksual dengan laki-laki yang menginginkannya.⁸⁸ Dalam konteks ini, laki-laki memiliki kebebasan untuk datang ke rumah dan berhubungan dengan wanita yang berada di dalamnya.⁸⁹ Jika akibat dari hubungan tersebut seorang wanita hamil, ia akan mengumpulkan para laki-laki yang telah tidur dengannya dan akan menunjuk seorang *qâif*, yaitu seseorang yang memiliki keahlian khusus dalam mengidentifikasi tanda-tanda pada bayi yang baru lahir. *Qâif* bertugas untuk menentukan orangtua atau ayah dari bayi tersebut. Praktik *al-rayah* pada masa Jahiliah dapat dijelaskan sebagai bentuk poliandri yang ada pada periode tersebut, di mana seorang wanita dapat memiliki beberapa suami sekaligus. Kehadiran seorang *qâif*, yang memiliki peran penting dalam menentukan ayah dari bayi yang lahir akibat praktik ini,

⁸⁵ Abdus Salam al-Tarmanini, *Al-Zawâj 'Inda al-'Arab, ...*, hal. 32.

⁸⁶ Ismatul Izza, et al., "Diskriminasi Gender Pada Masa Pra Islam Terhadap Lahirnya Kesetaraan Gender," *Dewaruci: Jurnal Studi Sejarah dan Pengajarannya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 65-80.

⁸⁷ Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani Lubis and Ali Akhbar Abaib Mas, "Nikah Mutah: Kontekstualisasi Narasi dan Nalar Nikah Mutah," *Istinath J. Huk. dan Ekon. Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2020, hal. 102-127.

⁸⁸ Ibnu Yunus Al-Saqly, *Al-Jâmi' li Masâil al-Mudunah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2013, jilid 2, hal. 466.

⁸⁹ Isma'il Al-Taimy Al-Ashbihani, *Syarah Shahîh al-Bukhârî*, Kuwait: Dar Asfar, 2021, jilid 5, hal. 14.

menunjukkan bahwa praktik *ashâb al-râyah* bukanlah hal yang tersembunyi, tetapi lebih merupakan fenomena sosial yang dikenal secara umum pada masa Jahiliyah.

i. Nikâh al-Mut'ah

Nikah Mut'ah adalah sebuah bentuk pernikahan yang memiliki karakteristik tertentu. Pernikahan ini ditandai dengan adanya batas waktu tertentu yang telah ditetapkan dalam akad pernikahan, dan secara otomatis, akad pernikahan ini akan berakhir setelah batas waktu tersebut tanpa memerlukan proses perceraian dari pihak suami.⁹⁰ Selain itu, dalam nikah Mut'ah, tidak ada ketentuan mengenai hak waris antara pasangan suami dan istri.⁹¹ Mut'ah adalah sebuah praktik pernikahan yang memiliki akar dalam tradisi pra-Islam. Meskipun sering dikaitkan dengan kelompok Syiah, praktik ini secara resmi diakui dan diamini hanya oleh kelompok Syiah tradisional, terutama dalam sekte Imamiyyah dan Ja'fariyyah.⁹² Praktik Mut'ah dinamakan demikian karena tujuannya adalah untuk memperoleh kenikmatan seksual (*istimtâ'*) dalam batas waktu tertentu yang telah ditetapkan (*ajal*) dan dengan biaya tertentu (*ajr*). Berbeda dengan pernikahan sunni yang umumnya bertujuan untuk memperoleh keturunan (*procreation*),⁹³ Mut'ah lebih menekankan pada aspek kenikmatan dalam hubungan seksual (*sexual satisfaction*).⁹⁴

Ragam praktik pernikahan di atas mendeskripsikan bahwa dalam konteks pernikahan pada masa pra-pewahyuan (*mâ qabla al-tanzîl*), perempuan sering kali mengalami diskriminasi dan ketidakadilan. Mereka tidak memperoleh hak-hak mereka secara adil dan manusiawi. Pernikahan pada masa itu sering kali hanya dipandang sebagai sarana untuk memenuhi kebutuhan seksual dan memiliki keturunan yang baik, tanpa memperhatikan hak-hak dan perlindungan yang seharusnya diberikan kepada wanita. Sistem pernikahan pada masa tersebut cenderung lebih menguntungkan pihak laki-laki daripada perempuan, dan tujuan pernikahan tidak selalu menitikberatkan pada aspek kesejahteraan atau keadilan bagi kaum perempuan.

Uraian ini menunjukkan bahwa pada masa pra-Islam, praktik pernikahan tidak jauh berbeda dengan praktik prostitusi dalam konteks saat ini. Bahkan, praktik kawin kontrak yang marak terjadi saat ini sering kali

⁹⁰ Joni Helandri, et al., "Mut'ah Marriage in Islamic Perspective," *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 38-47.

⁹¹ Fitriah Wardi, *Nikah Muth'ah*, Selangor: PTS Publishing House, 2015, hal. 49.

⁹² M Quraish Shihab, *Kosakata Keagamaan*, Tangerang Selatan: Lentera Hati Group, 2020, hal. 208.

⁹³ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 76.

⁹⁴ Iman Lechkar, "The Role of Temporary Marriage in the Formation of a 'Modern' Islamic Sexual and Relational Ethics for Halal Dating among Young Pious Muslim Men," *Religion and Gender*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2022, hal. 129-150.

menggunakan dalil agama sebagai alat legitimasi. Mereka menyamakan kawin kontrak dengan nikah mut'ah yang sempat dipraktikkan pada zaman Nabi. Namun praktik nikah mut'ah ditolak oleh mayoritas ulama karena sangat bertentangan dengan nilai-nilai keislaman. Mereka berargumentasi bahwa kebolehan nikah mut'ah pada saat itu ialah pada kondisi yang mendesak (*al-dharûriyyah*). Pada saat itu, Islam masih dalam proses adaptasi dengan budaya Arab, dan proses menuju transformasi ke arah yang lebih baik, yaitu menuju konsep pernikahan yang sempurna (*al-nikâh al-dâ'im*). Karena itu dalam melihat praktik pernikahan dalam Islam harus memperhatikan konteks budaya yang berkembang sebelum Islam/ Al-Qur'an diwahyukan (*mâ qabla al-tanzîl*) dan budaya yang berkembang setelah turunnya Al-Qur'an (*mâ ba'da al-tanzîl*). Dengan demikian akan diperoleh gambaran yang utuh, komprehensif dan objektif terkait pandangan Al-Qur'an dan orientasi kebijakan Al-Qur'an terkait pernikahan dan segala aspek-aspek penting di dalamnya termasuk seputar hak-hak perempuan.

Berbagai model pernikahan mencerminkan beragam pemaknaan terhadap pernikahan yang lazim terjadi. Namun, hal yang menarik adalah perempuan sering kali menduduki posisi yang lebih rendah dan keberadaannya cenderung dieksploitasi dalam konteks pernikahan. Misalnya, dalam pernikahan al-dizan, perempuan sering kali dianggap sebagai objek yang dapat dipindahkan dan diwarisi oleh keluarganya. Dalam hal ini, mereka bahkan bisa dianggap sebagai barang warisan yang dimiliki oleh keluarga mereka, daripada sebagai individu yang memiliki hak-haknya sendiri. Dengan demikian, hakikat pernikahan yang seharusnya menjadi wadah untuk membangun kasih sayang dan hubungan antara suami dan istri tidak terwujud. Ketiadaan akad pernikahan yang sah juga berarti bahwa perempuan dapat dimiliki oleh beberapa pria sekaligus. Pertanggungjawaban dalam hubungan ini hanya muncul saat seorang perempuan hamil, di mana ia harus memilih salah satu dari pria-pria yang terlibat untuk dianggap sebagai ayah anak tersebut. Situasi ini mencerminkan kondisi ketidakadilan gender dan eksploitasi terhadap perempuan dalam pernikahan pada masa pra-Islam, di mana mereka sering kali kehilangan hak dan martabat mereka dalam dinamika pernikahan yang tidak memiliki landasan akad yang sah.

Selain itu, praktek nikah mut'ah dapat membuka pintu bagi *human trafficking*⁹⁵ (perdagangan manusia) yang ilegal dan bahkan prostitusi yang tersembunyi, dengan menganggap hubungan seksual sebagai suatu komoditas yang bisa diperdagangkan dengan imbalan finansial.⁹⁶ Hal ini

⁹⁵ Hardi Alunaza, et al., "Socialization of The Human Trafficking Crimes Protection in Sajingan Besar District, Sambas Regency," *Community Empowerment*, Vol. 7 No. 6 Tahun 2022, hal. 953-963.

⁹⁶ Cucu Solihah and Henny Nuraeny, "Perlindungan Hukum Terhadap Korban Kawin Kontrak Perspektif Hukum Pidana dan Hukum Islam: Perlindungan Hukum Terhadap

tentu bertentangan dengan visi Islam yang humanis dan menekankan keadilan dalam hubungan antara individu, termasuk dalam konteks pernikahan. Secara konseptual, nikah mut'ah merupakan bentuk transaksi di mana objeknya adalah perempuan. Dalam bahasa yang lebih tegas, mut'ah terkesan lebih menitikberatkan pada kepentingan laki-laki, sementara perempuan dalam konteks ini hanya dianggap sebagai pihak yang "dipekerjakan" dan *musta'jar* (disewa) untuk memenuhi kebutuhan seksual dalam jangka waktu tertentu.

B. Tinjauan Historis Atas Budaya Patriarki Pasca-Pewahyuan

1. Respons Al-Qur'an terhadap Persepsi Perempuan Pra-Pewahyuan

Tradisi mengubur bayi perempuan hidup-hidup pada zaman Jahiliyah merupakan salah satu praktik yang direpon secara tegas oleh Al-Qur'an. Salah satu ayat yang sangat relevan dalam hal ini teridentifikasi dalam QS. Al-Nahl/16: 57-59, yang berbunyi:

وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَرَّى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

Mereka menetapkan bagi Allah anak-anak perempuan; Mahasuci Dia, sedangkan untuk mereka sendiri apa yang mereka sukai (anak-anak laki-laki). (Padahal,) apabila salah seorang dari mereka diberi kabar tentang (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam) dan dia sangat marah (sedih dan malu). Dia bersembunyi dari orang banyak karena kabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan (menanggung) kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ingatlah, alangkah buruk (putusan) yang mereka tetapkan itu! (QS. Al-Nahl/16: 57-59).

Ayat ini menyoroti dua aspek penting: *pertama*, praktik penyembahan berhala dan atribusi anak perempuan kepada Allah. Suku-suku Khazā'ah dan Kinānah meyakini bahwa malaikat-malaikat adalah anak perempuan Allah.⁹⁷ Pernyataan bahwa Allah memiliki anak perempuan, yang diwujudkan dalam bentuk malaikat, dapat dipahami sebagai proyeksi emosi negatif terhadap anak perempuan dan perasaan ketidakpuasan atau bahkan benci terhadap mereka. Manusia cenderung memproyeksikan emosi dan keyakinan mereka ke dalam konsep agama atau dewa-dewa yang mereka sembah. Namun, ayat

Korban Kawin Kontrak Perspektif Hukum Pidana dan Hukum Islam," *Jurnal Hukum to-ra: Hukum untuk Mengatur dan Melindungi Masyarakat*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 88-103.

⁹⁷ Abdul Qahir Al-Jurjani, *Darju al-Durar fi Tafsiiri al-Āyi wa al-Suwar*, Urdun: Dār al-Fikr, 2009, jilid 2, 187.

ini secara jelas menyucikan Allah dari apa yang dinyatakan oleh mereka. *Kedua*, perlakuan negatif terhadap anak perempuan dalam masyarakat Jahiliah.

Terdapat gambaran tentang reaksi yang sangat negatif terhadap kelahiran anak perempuan dalam konteks kondisi masyarakat Arab Jahiliah yang digambarkan dalam QS. Al-Nahl/16: 57-59 tersebut.⁹⁸ Izzah Darwazah menggambarkan reaksi orang-orang Jahiliah saat mendengar kelahiran anak perempuannya. Mereka merasa marah dan malu, sehingga wajahnya menjadi hitam (*iswadda wajhuhû*), hatinya penuh dengan kebencian (*imtala'a shadruhû gaizhan*).⁹⁹ Kelahirannya dianggap sebagai suatu kegagalan, aib yang akan merusak reputasi keluarga atau bahkan malapetaka dalam kehidupan mereka. Reaksi mereka yang penuh rasa malu, kemarahan, dan kesedihan saat mendapati anak perempuan mencerminkan diskriminasi mendalam terhadap perempuan dalam sistem budaya mereka. Ketimpangan gender ini termanifestasi dalam praktik penguburan bayi perempuan secara hidup-hidup. Ini adalah tindakan yang sangat keji dan mengerikan, di mana bayi perempuan yang tak berdaya dibiarkan mati karena pandangan negatif terhadapnya. Bayi perempuan dianggap sebagai beban yang harus dihilangkan, dan praktik ini mencerminkan derajat rendah yang diberikan kepada perempuan dalam masyarakat Jahiliah.

Jawwad Ali dalam "*Al-Mufasshal fi Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm*" mengatakan bahwa sebagian masyarakat Arab kuno memiliki keyakinan dan praktik yang menggambarkan mereka sebagai orang yang menolak anak perempuan dengan ciri-ciri tertentu. Ciri-ciri ini termasuk warna kulit, seperti "*al-zarqâ*" yang berarti kulit yang berwarna biru atau kebiruan, "*al-syaimâ*" yang mengacu pada kulit yang kemerahan, atau "*al-kasha*" yang mengacu pada kulit yang terlihat sangat pucat. Sebuah contoh yang dikemukakan oleh Jawwad Ali adalah kisah Saudah binti Zuhrah, yang merupakan seorang tabib perempuan dan bibi dari Wahb, ayah dari Aminah, ibu Nabi Muhammad SAW. Dikatakan bahwa ia dihantar ke Al-Hajun untuk dibuang oleh ayahnya karena memiliki ciri-ciri tertentu yang dipandang buruk. Kemudian, ia ditinggalkan sampai akhirnya menjadi seorang tabib perempuan yang sangat terkenal.¹⁰⁰ Sebagai akibat dari keyakinan ini, mereka yang memiliki anak perempuan dengan ciri-ciri tersebut akan menolak dengan cara menguburnya hidup-hidup.

Karena itu, ayat terakhir (أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) di atas adalah bagian dari Al-Qur'an yang mengandung pesan kritis tentang pandangan manusia terhadap jenis kelamin dan penilaian mereka terhadap Allah SWT. Ayat ini

⁹⁸ Al-Wahidi, *Al-Wajîz li al-Wâhidi*, ..., hal. 510.

⁹⁹ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub Al-'Arabiyyah, 1963, jilid 4, hal 494.

¹⁰⁰ Jawwad Ali, *Al-Mufasshal fi Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm*, ..., hal. 89.

menunjukkan betapa buruknya keyakinan tersebut, karena manusia tidak memiliki otoritas untuk menilai peran Allah dalam penciptaan manusia.¹⁰¹ Abu Muhammad Al-Bagawi menyebutkan beberapa suku seperti Mudhar, Khuzâ'ah, dan Tamim yang dikenal dengan praktik mengubur hidup-hidup anak perempuan mereka disebabkan takut akan kemiskinan atau karena mereka lebih menginginkan anak laki-laki. Para pria dari suku Arab, ketika mereka memiliki seorang anak perempuan dan ingin menjaga kehormatannya, dia mengenakan jubah dari bulu domba kepadanya dan meninggalkannya pada saat menggembalakan unta atau domba di padang pasir. Pada beberapa kasus, ketika anak tersebut mencapai usia enam tahun, mereka menguburnya dengan cara menggali sumur kecil dan kemudian menimbunnya dengan tanah.¹⁰² Praktik ini, dalam konteks budaya suku Arab, diartikulasikan sebagai bentuk pemeliharaan kehormatan keluarga.

Al-Nahl adalah salah satu surah dalam Al-Qur'an yang mengandung petunjuk-petunjuk moral dan etika, serta mengoreksi praktik-praktik negatif yang ada dalam masyarakat Arab Jahiliyah sebelum datangnya Islam. Ayat 57 hingga 59 dalam surah ini secara tegas menyatakan bahwa Allah menciptakan manusia dalam berbagai bentuk, termasuk lelaki dan perempuan, dan bahwa perempuan memiliki nilai dan kedudukan yang sama dengan lelaki di hadapan-Nya. Surat ini juga menekankan bahwa perempuan tidak boleh dianggap sebagai defisiensi (aib atau beban). Hal ini mengindikasikan bahwa Islam, melalui ajaran-ajarannya, berusaha menghapuskan ketidakadilan dan praktik-praktik diskriminatif terhadap perempuan yang ada pada masa Jahiliyah. Penelitian ini mencatat bahwa Surat An-Nahl Ayat 57 hingga 59 adalah salah satu contoh konkret dari bagaimana Al-Qur'an, sebagai kitab suci dalam agama Islam, berperan dalam proses transformasi nilai-nilai dan praktik-praktik sosial dalam masyarakat Arab pra-Islam. Ini juga menggarisbawahi pentingnya ajaran Islam dalam memuliakan setiap individu tanpa memandang gender mereka.

Ahli tafsir, seperti Ibnu Jarir Al-Thabari¹⁰³ dan Al-Suyuthi¹⁰⁴ dalam konteks QS. Al-An'am/6: 140 menyebutkan bahwa ayat ini turun sebagai kritikan terhadap praktik penguburan hidup-hidup anak perempuan oleh suku-suku Arab, khususnya suku Rabi'ah dan Mudhar. Selain itu, QS. Al-

¹⁰¹ Siddiq Hasan Khan, *Fathu al-Bayan fi Maqashid al-Qur'an*, Beirut: Al-Maktabah Al-'Ashriyyah, 1992, jilid 7, hal. 262.

¹⁰² Abu Muhammad Al-Bagawi, *Tafsîr Al-Bagawî*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts, t.th., jilid 3, hal. 83.

¹⁰³ Ibnu Jarir Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîli Âyi al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Hijr li al-Thabâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî' wa al-I'lân, 2001, jilid 9, hal. 592.

¹⁰⁴ Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Durru al-Manshûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jilid 3, hal. 366.

Takwir/81: 8-9 juga dalam rangka merespons praktek atau tradisi Jahiliah tersebut,

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

Apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, Karena dosa apa dia dibunuh. (QS. Al-Takwir/81: 8-9).

Ayat ini menegaskan bahwa tindakan mengubur bayi perempuan hidup-hidup adalah dosa besar dan tidak dapat dibenarkan dalam Islam. Selain itu, Al-Qur'an juga memberikan pengajaran tentang perlunya menghormati hak-hak perempuan, termasuk hak atas kehidupan, perlindungan, dan penghormatan. Selain ayat-ayat yang langsung mengutuk praktik ini, ajaran Islam secara keseluruhan menekankan nilai-nilai kemanusiaan, persamaan gender, dan perlindungan terhadap kaum yang lemah (*mustadh'afin*), termasuk perempuan (*al-nisâ'*) dan anak-anak (*wildân*). Hal ini mencerminkan upaya Islam untuk mengubah budaya dan praktik-praktik yang merugikan manusia yang ada pada masa Jahiliah dan mengantarkan manusia ke arah peradaban yang gemilang.

Al-Thabari, berkaitan dengan ayat tersebut menyebutkan salah satu riwayat bahwa suatu ketika Qais bin 'Ashim Al-Tamimi mendatangi Nabi Muhammad SAW. Qais mengungkapkan bahwa pada masa Jahiliah (sebelum kedatangan Islam), ia telah mengubur hidup-hidup delapan anak perempuan. Respons Nabi Muhammad SAW terhadap pengakuan Qais adalah sangat penting dari sudut pandang nilai-nilai Islam dan pemahaman tentang keadilan gender. Nabi memberikan sebuah perintah yang sangat essensial:

فَاعْتِقْ عَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ بَدَنَةً.¹⁰⁵

Bebaskanlah (atau tebuslah) dari setiap anak perempuan tersebut dengan memerdekakan satu orang perempuan.

Perintah ini mengandung nilai-nilai penting dalam Islam terkait dengan defensi terhadap hak-hak perempuan. Menurut Yusuf Abdul Ghani dalam "*Darhu al-Wa'izhîn wa Irsyâd al-Hâirîn*," ketetapan ini menggarisbawahi pentingnya memberikan kebebasan dan hak kepada anak perempuan yang telah dianggap sebagai beban pada masa Jahiliah.¹⁰⁶ Abu Al-Fazi Izzati dalam "*The Spread of Islam: The Contributing Factors*" juga menegaskan bahwa ketetapan mengenai pembebasan budak yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis menunjukkan suatu inisiatif yang positif dan

¹⁰⁵ Abu Ja'far ibn Jarir Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîli Âyi al-Qur'ân*, ..., jilid 24, hal. 147.

¹⁰⁶ Yusuf Abdul Ghani, *Durrat al-Wâ'idzîn wa Irsyâd al-Hâirîn*, Ktab INC, 2023, hal. 109.

progresif dalam konteks sosial dan kemanusiaan.¹⁰⁷ Dengan demikian, Islam menyajikan perubahan fundamental yang mencakup transformasi sikap terhadap anak perempuan, yang sebelumnya dianggap sebagai beban. Hal ini juga mencerminkan pengaruh kuat agama dalam membentuk etika dan moral individu, yang pada gilirannya dapat mempengaruhi perilaku sosial dan budaya dalam masyarakat yang lebih luas. Karena itu, muatan Al-Qur'an senantiasa mendorong individu untuk merenungkan tindakan masa lalu mereka dan berusaha untuk melakukan transisi ke arah yang lebih baik.

Dalam ayat-ayat yang telah disebutkan sebelumnya, Al-Qur'an mengedukasi beberapa nilai humanisme yang sangat penting terkait dengan perempuan:

Pertama, penolakan diskriminasi (*rejection of discrimination*). Ayat-ayat tersebut secara tegas menolak pandangan negatif terhadap anak perempuan dan praktik diskriminatif terhadap mereka yang ada pada masa Jahiliah. Strategi yang diinisiasi oleh Al-Qur'an mencerminkan nilai humanisme yang menghargai hak setiap individu tanpa memandang jenis kelaminnya.

Kedua, perlindungan terhadap hak-hak kaum tertindas, termasuk perempuan (*protection for oppressed people*) atau dalam terminologi Al-Qur'an disebut sebagai "*mustadh'afin*". Pada era Jahiliah, perempuan merupakan bagian dari kelompok kaum tertindas (*mustad'afin*), menghadapi sejumlah perlakuan tidak adil dalam kerangka sosial masyarakat. Al-Qur'an merespons hal tersebut dengan menyuarakan perlindungan terhadap hak-hak mereka. Aspek ini menunjukkan nilai humanisme yang kuat yang mendorong perlindungan terhadap yang lemah dan tidak berdaya dalam masyarakat.

Ketiga, keadilan dan kepedulian (*justice and sensitivity*). Ayat-ayat Al-Qur'an menekankan pentingnya mendekati perempuan dengan keadilan, sosialitas, sensitivitas dan empati. Semua aspek tersebut merefleksikan nilai-nilai humanisme religius yang sangat fundamental. Surah al-Nahl ayat 57-59 memberikan gambaran tentang transformasi sosial dalam masyarakat Arab terkait dengan perlakuan terhadap perempuan. Sebelum Islam, anak perempuan dianggap sebagai sesuatu yang memalukan bagi keluarga, namun Islam datang untuk mendelesi atau menghapuskan praktik-praktik yang diktator tersebut.

Keempat, keserasian dan keselarasan gender (*gender harmony and compatibility*) dalam Islam. Al-Qur'an menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peran dan kelebihan masing-masing dalam kehidupan, sehingga dapat saling melengkapi satu dengan lainnya. Kelebihan seseorang bukan terletak pada jenis kelaminnya apa, tetapi pada kualitas masing-masing

¹⁰⁷ Abu Al-Fazi Izzati, *The Spread of Islam: The Contributing Factors*, London: Islamic College for Advanced Studies Press 2002, hal 263.

individu. Laki-laki bisa jadi lebih tinggi posisinya dari perempuan, sebaliknya perempuan juga memiliki peluang untuk melebihi laki-laki.

Hal ini senada dengan pernyataan Betty A. Reardon dan Dale T. Snauwaert dalam "*Betty A. Reardon: Key Texts in Gender and Peace*," bahwa perbedaan antara wanita dan pria bukanlah faktor yang menentukan martabat mereka.¹⁰⁸ Sebaliknya, martabat seseorang terkait dengan kualitas kepribadiannya dan hubungannya dengan berbagai aspek kehidupan, termasuk hubungannya dengan diri sendiri, orang lain, alam, dan yang paling penting, hubungannya dengan Tuhannya. Konsep ini mencerminkan pandangan bahwa laki-laki dan perempuan dianggap sebagai rekan yang saling melengkapi dalam menjalani kehidupan. Mereka memiliki peran yang berbeda dalam masyarakat dan keluarga, tetapi kedua peran tersebut dianggap sama-sama penting dan memiliki nilai yang setara dalam mencapai tujuan hidup yang lebih besar. Poin pentingnya adalah bahwa nilai seseorang dalam pandangan ini tidak ditentukan oleh jenis kelaminnya, tetapi oleh kualitas moral, spiritual, dan hubungan mereka dengan Allah dan sesama manusia.

Selain itu, Al-Qur'an juga menyinggung isu perbudakan. Pada abad ke-7 Masehi, ketika Al-Qur'an pertama kali diwahyukan, perbudakan merupakan bagian integral dari kehidupan sosial masyarakat di seluruh Jazirah Arabia.¹⁰⁹ Namun, menariknya, pada masa itu, tidak ada pergerakan atau upaya yang serius untuk mengakhiri praktik perbudakan tersebut.¹¹⁰ Alasan utama di balik ketidakmampuan untuk mengakhiri perbudakan pada saat itu ialah bahwa perbudakan telah menjadi bagian dari realitas hidup yang diterima di semua lapisan masyarakat dunia, sehingga sulit untuk menggoyahkan keyakinan ini. Tidak heran jika perbudakan masih tetap eksis hingga masa awal Islam. Dalam karya-karya klasik sering kali pembahasan mengenai perbudakan berfokus pada penyebab seseorang menjadi budak dan kemudian dihubungkan dengan kondisi sosial atau perang. Selain itu, pandangan klasik dalam masyarakat sering kali melihat budak sebagai harta yang dapat dimiliki dan dapat dimanfaatkan sesuai keinginan majikannya.

Kehadiran Al-Qur'an sejatinya memberikan dasar untuk reformasi sosial terkait perbudakan.¹¹¹ Terdapat ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang

¹⁰⁸ Betty A. Reardon dan Dale T. Snauwaert, *Betty A. Reardon: Key Texts in Gender and Peace*, New York: Springer International Publishing, 2014, hal. 10.

¹⁰⁹ Valentina A. Grasso, "Slavery in First Millennium Arabia: Epigraphy and the Qur'an," *Millennium*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2023, hal. 65-89.

¹¹⁰ Sanjeev Kumar, "Human Rights and Religious Education: A Study with Special Reference to Islam," *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2022, hal. 71-78.

¹¹¹ Ahmad Rabbanikhah, et al., "The Qur'an's Encounter with Slavery in The Linear Path of Descent," *A Semiannual Journal of Qur'an and Hadith Historical Studies*, Vol. 28, No. 71 Tahun 2022, hal. 256-275.

menggarisbawahi perlunya perlakuan yang adil terhadap budak dan melindungi hak-hak mereka. Dengan demikian, meskipun dalam realitas sosialnya Al-Qur'an mencerminkan perbudakan yang ada pada zamannya, inti ajaran Al-Qur'an sebenarnya menciptakan landasan untuk pemikiran yang progresif terkait perbudakan dan mendukung pembebasan budak serta perlakuan yang lebih adil terhadap mereka. Ini adalah langkah awal dalam proses evolusi sosial yang lebih luas dalam mencapai keadilan dan kemanusiaan yang lebih besar. Salah satu upaya Al-Qur'an yang mencerminkan kesungguhan dalam menghilangkan perbudakan terlihat dalam peraturan kafarat atau sanksi yang diberlakukan kepada seseorang yang melakukan zihar kepada istrinya. Sanksi tersebut berupa memerdekakan budak sebagai opsi utamanya, seperti yang tercantuk dalam QS. Al-Mujadilah/58: 3:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ
تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Orang-orang yang menzihar istrinya kemudian menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan wajib memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu berhubungan badan. Demikianlah yang diajarkan kepadamu. Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Mujadilah/58: 3).

Terdapat referensi kepada tindakan “*tahrîr al-raqabah*” yang diterjemahkan sebagai “*memerdekakan seorang budak*” dalam konteks ayat di atas. Aturan ini bahkan berlaku tidak hanya untuk budak yang beragama Islam, tetapi juga untuk budak yang bisa saja memiliki kepercayaan agama yang berbeda “*mu'minah aw kâfirah*”.¹¹² Namun konteks pembunuhan tidak sengaja, Al-Qur'an menetapkan bahwa sanksinya adalah memerdekakan budak yang seiman, sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Nisa'/4: 92,

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ
مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا

Tidak patut bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin, kecuali karena tersalah (tidak sengaja). Siapa yang membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) memerdekakan seorang hamba sahaya mukmin dan (membayar) tebusan yang diserahkan kepada keluarganya (terbunuh), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) membebaskan pembayaran. (QS. Al-Nisa'/4: 92).

¹¹² Abu Al-Barakat Al-Nasfy, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998, jilid 3, hal. 446.

Ayat ini menggariskan ketentuan hukum dalam Islam terkait pembunuhan yang terjadi antara individu Muslim. Ayat tersebut menegaskan bahwa seorang Muslim tidak seharusnya membunuh seorang Muslim lainnya, kecuali jika pembunuhan tersebut terjadi secara tidak disengaja (خَطَأً).¹¹³ Dalam konteks pembunuhan yang tidak disengaja, pelaku memiliki kewajiban untuk melakukan kafarat atau tindakan penebusan dosa. Salah satu opsi kafarat yang disebutkan dalam ayat tersebut adalah "فَتَّحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" artinya "memerdekakan seorang budak Muslim." Syarat mukmin dalam ayat ini hanya berlaku dalam konteks pembunuhan yang tidak disengaja antara individu Muslim. Dalam ayat lain dalam Al-Qur'an, terdapat ketentuan yang lebih luas yang mengatur pembebasan budak, dan dalam konteks ini, pembebasan budak bisa melibatkan budak Muslim atau non-Muslim. Urgensi dari poin ini adalah bahwa perintah untuk memperlakukan budak dengan baik, memberikan mereka hak-hak yang adil, dan memberi mereka kesempatan untuk memperoleh kebebasan adalah prinsip-prinsip yang berlaku untuk semua budak, terlepas dari agama atau latar belakang mereka. Ini adalah manifestasi dari prinsip-prinsip kemanusiaan yang universal dalam Al-Qur'an yang berlaku bagi semua individu, tanpa memandang agama atau latar belakang mereka.

Hal serupa juga terdapat dalam kafarat/sanksi sumpah yang dusta (QS. Al-Maidah/5: 89) dan Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan pemilik budak untuk memperlakukan mereka dengan baik, dan bahkan memasukkan mereka sebagai salah satu penerima zakat dalam Surah al-Tawbah [9]: 60. Selain itu, konsep *mukâtab*, yang dijelaskan dalam Surah al-Nur/24: 33, memberikan budak kesempatan untuk menebus diri mereka sendiri dari perbudakan dengan membayar pemilik mereka.¹¹⁴ Hal ini memberikan harapan dan alternatif bagi seorang budak untuk mendapatkan kebebasan mereka. Konsep budak *mukâtab* dalam QS. Al-Nur/24: 33 mengawali dengan menggambarkan situasi di mana budak perempuan yang dimiliki oleh seseorang menginginkan perjanjian kebebasan.

Muhammad Abu Zahrah dalam "*Zahrat al-Tafâsir*" menjelaskan bahwa dalam situasi ini, pemilik budak wajib hukumnya membuat perjanjian dengan mereka, terutama jika pemilik mengetahui bahwa budak tersebut memiliki niat yang baik dan jelas bahwa kebebasan akan membawa manfaat bagi mereka¹¹⁵. Namun, yang lebih penting lagi, ayat ini menekankan bahwa pemilik budak tidak boleh memaksa budak perempuan mereka untuk

¹¹³ Abu Ja'far ibn Jarir Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wili Âyi al-Qur'ân*, ..., jilid 9, hal. 30.

¹¹⁴ Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Durru al-Manshûr fi al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, ..., jilid 6, hal. 189.

¹¹⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Zahrat al-Tafâsir*, Kairo: Dâr al-Fikr Al-'Araby, t.th., jilid 10, hal. 189-190.

melakukan pelacuran. Ini adalah manifestasi nyata dari nilai-nilai kemanusiaan yang digaungkan oleh Al-Qur'an, yang menghormati martabat dan hak-hak individu, terutama dalam hal perlindungan terhadap pemaksaan dan eksploitasi seksual.

Uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an mengarah kepada penghapusan perbudakan sebagai langkah yang harus diambil secara sistemik, yaitu dengan cara menutup sebab-sebab yang membuat seseorang menjadi budak di satu sisi dan membuka jalan yang luas untuk membebaskan budak di sisi lain. Salah satunya Al-Qur'an telah berhasil mengatasi isu keturunan dan kesukuan yang telah membudaya di masyarakat Jahiliah. Dalam konteks ini Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia berkedudukan sama di sisi Allah, yang membedakan mereka hanyalah kualitas keimanannya (QS. Al-Hujurat/49: 13) dan pernyataan bahwa semua manusia adalah makhluk mulia (QS. Al-Isra/17: 70). Oleh karena itu, tidak ada dasar untuk menjadikan keturunan seseorang sebagai budak secara otomatis.

Hal ini mengacu kepada pendapat Ibnu Al-Mundzir, tentang budak yang disebut *Ummu al-Walad*, yaitu jika seorang budak yang dinikahi oleh tuannya melahirkan anak, anak tersebut dianggap sebagai anak yang merdeka. Ibunya, yang adalah seorang budak, tidak diizinkan untuk dijual kepada orang lain, melainkan harus tetap bersama tuannya. Namun, jika tuan tersebut meninggal dunia, ibu tersebut akan menjadi merdeka dengan sendirinya.¹¹⁶ Di samping itu, sesuatu yang perlu digarisbawahi bahwa meskipun dalam konteks modern tindakan seperti menikahi atau menggauli budak tanpa nikah terdengar tidak etis, namun penting untuk diingat bahwa kondisi sosial dan norma saat itu sangat berbeda. Praktik ini sudah mengakar dalam tradisi dan budaya masyarakat pada masa itu. Namun, yang terpenting adalah bahwa Al-Qur'an mengakhiri keyakinan yang berlaku selama itu, bahwa keluarga budak akan tetap menjadi budak selamanya. Dengan cara ini, Al-Qur'an berhasil menerapkan perubahan yang signifikan dalam masyarakat saat itu dengan menghapuskan praktik-praktik perbudakan yang tidak berkeadilan dan menerapkan prinsip pembebasan budak secara bertahap.

Persoalan berikutnya yang mendapat atensi atau respons tegas dari Al-Qur'an adalah tentang pernikahan dan tradisi poligami dalam kehidupan masyarakat Arab. Salah satu ayat yang sering kali dijadikan sebagai sumber pijakan poligami, baik bagi kalangan yang pro maupun yang kontra adalah QS. Al-Nisa'/4: 3:

¹¹⁶ Ibnu Al-Mundzir, *Al-Isyrâf 'alâ Madzâhib al-Ulamâ*, Uni Emirat Arab: Maktabah Makkah Al-Tsaqafiyah, 2004, jilid 7, hal. 68.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مَثَلَىٰ ۚ وَتِلْكَ أَرْبَعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۗ

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 zalim. (QS. Al-Nisa'/4: 3).

Poligami yang dijelaskan dalam ayat QS. Al-Nisa'/4: 3 dalam Al-Qur'an sering dianggap sebagai sisa praktik pernikahan dari masa jahiliah atau pra-Islam. Poligami merupakan bagian dari budaya dan tradisi masyarakat Arab sebelum datangnya Islam.¹¹⁷ Dalam Al-Qur'an, praktik poligami diatur dengan syarat-syarat yang sangat ketat,¹¹⁸ termasuk perlakuan yang adil terhadap istri-istri yang dimiliki. Stephen Sheehi, seorang intelektual Amerika Serikat yang mengkaji tentang Timur Tengah (*Middle East Studies*) dalam karyanya "*Islamophobia: The Ideological Campaign Against Muslims*," mengungkapkan bahwa Islam adalah cerminan budaya masyarakat Arab "*the structure of Islam is the structure of Arab culture*."¹¹⁹

Pernyataan ini menggambarkan bahwa Islam melalui ajaran Al-Qur'an merefleksikan realitas sosial yang ada pada masa tersebut, termasuk perlakuan terhadap perempuan. Mengamati fakta sosial pada periode itu, perempuan sering kali berada dalam posisi yang terpinggirkan, tidak menguntungkan, dan penuh problematis. Al-Qur'an secara jelas merekam kondisi sosial perempuan saat itu melalui teks-teksnya yang masih dipelajari hingga saat ini. Dalam hal poligami, Al-Qur'an mengakui praktik ini karena merupakan bagian dari realitas sosial masyarakat Arab pada waktu itu. Dengan kata lain, penjelasan ini mencerminkan bahwa Al-Qur'an, selain menegaskan nilai-nilai moral dan etika yang lebih tinggi, juga berfungsi sebagai refleksi dan penyesuaian terhadap realitas sosial masyarakat Arab pada masa pra-Islam. Al-Qur'an mengatur praktik poligami dengan tujuan mengendalikan dan mensistematisasi praktik ini sesuai dengan prinsip-prinsip kemanusiaan dalam cakupan yang lebih luas.

¹¹⁷ Nela Aprilia Rismilda, "The Relationship between Islamic Law and the Concept of Gender Equality Based on Maqasid Sharia Perspective," *Sinergi International Journal of Law*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2023, hal. 175-183.

¹¹⁸ Muhammad Dzakwan Ma'ruf, et al., "Poligamy in Islamic Point of View," *Religion: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 1 No. 6 Tahun 2023, hal. 277-289.

¹¹⁹ Stephen Sheehi, *Islamophobia: The Ideological Campaign Against Muslims*, Atlanta: Clarity Press, 2010.

Ayat ke-3 dari Surah Al-Nisa dalam konteks sosio-historis berusaha menjelaskan hubungan antara disposisi atau penyelarasan poligami dalam Islam dengan masalah ketidakadilan yang terjadi terhadap anak-anak yatim pada masa itu.¹²⁰ Untuk memahami pernyataan ini, perlu merekonstruksi sejarah ketika ayat tersebut diturunkan pada tahun ke-4 Hijriyah. Pada periode tersebut, Islam sedang mengalami kondisi yang sangat kritis. Umat Islam baru saja mengalami kekalahan besar dalam Perang Uhud yang menyebabkan tewasnya sekitar 70 sahabat sebagai *syuhadâ*.¹²¹ Jumlah ini merupakan angka yang signifikan jika dinisbatkan kepada jumlah kaum pria Muslim pada saat itu. Situasi ini menyebabkan perubahan dramatis dalam struktur keluarga dan sosial masyarakat Muslim. Dengan kata lain, Madinah yang saat itu merupakan pusat pemerintahan Islam yang baru berkembang, menghadapi masalah serius karena banyaknya janda dan anak-anak yatim yang berisiko mengalami keterlantaran, karena kehilangan stabilator dalam urusan finansialnya. Oleh karena itu, ayat ini mencoba mengatasi masalah sosial yang dihadapi pada saat itu dengan memberikan panduan mengenai praktik poligami, yang dalam konteks tersebut dapat menjadi solusi bagi masalah ini.

Praktik poligami diotorisasi, tetapi dengan syarat-syarat tertentu untuk memastikan bahwa anak-anak yatim dan perempuan yang menjadi janda tidak terlantar dan diberikan perlindungan dalam masyarakat yang sedang bertransformasi secara signifikan. Karena saat itu, perkembangan Hijaz sebagai jalur perdagangan penting yang menghubungkan wilayah Yaman dan Syiria memiliki dampak yang signifikan terhadap perkembangan sosial masyarakat Arab.¹²² Koneksi perdagangan ini membawa kelimpahan sumber daya dan kemakmuran ekonomi ke kota Hijaz, yang selanjutnya memengaruhi pola hidup dan interaksi sosial masyarakat setempat. Kesenjangan sosial juga semakin muncul karena peningkatan ekonomi, yang pada gilirannya mengakibatkan eksploitasi terhadap kelompok yang lebih lemah dalam masyarakat. Dalam situasi di mana sumber daya keuangan negara tidak mencukupi untuk mengatasi krisis tersebut secara optimal, upaya dilakukan untuk melibatkan individu-individu yang memiliki sumber daya materiil yang cukup untuk berperan aktif dalam memberikan asistensi kepada individu-individu yang terdampak oleh krisis tersebut.

Praktik poligami dalam konteks ini dipertimbangkan sebagai salah satu solusi yang dapat diambil untuk menjaga stabilitas sosial dalam situasi

¹²⁰ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 8, hal. 12.

¹²¹ Lisanatul Layyinah, "Poligami Dalam Perspektif Hadis," *El-Nubuwwah: Jurnal Studi Hadis*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 1-29.

¹²² Kaslam Kaslam, "Kajian Geografi Politik Pada Peristiwa Penaklukan Khaibar di Masa Pemerintahan Nabi Muhammad SAW," *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, Vol. 25 No. 2 Tahun 2023, hal. 273-287.

yang emergensi tersebut. Namun praktik ini diatur dengan ketat untuk memastikan adanya keseimbangan dan keadilan dalam struktur keluarga. Dengan kata lain, poligami, dalam konteks sejarah ini, bukanlah usaha untuk mengembalikan masyarakat ke masa lalu, melainkan merupakan tindakan adaptasi dan penyesuaian dengan realitas sosial yang terjadi pada saat itu. Selain itu, Al-Qur'an hadir untuk memastikan terwujudnya kemaslahatan dan kesejahteraan kelompok yang paling rentan dalam masyarakat tersebut. Sebaliknya, praktik poligami yang tidak sejalan dengan nilai-nilai kemaslahatan, keadilan dan kemanusiaan justru bertentangan dengan visi dari ayat itu sendiri.

2. Paradigma Al-Qur'an: Transformasi Sosial terhadap Hak dan Status Perempuan

Perubahan sosial merupakan suatu proses perubahan besar pada struktur, sistem sosial, dan budaya masyarakat yang memengaruhi cara individu dan kelompok berinteraksi, berpikir, dan berperilaku.¹²³ Perubahan sosial dapat disebabkan oleh berbagai faktor, antara lain perkembangan teknologi, pertumbuhan penduduk, interaksi dengan budaya lain, perubahan politik, gerakan sosial, perubahan kebijakan publik dan sebagainya.¹²⁴ Max Weber, seorang tokoh sosiologi sebagaimana dikutip oleh Muhammad Khodafi dalam *"Menafsir Realitas Keagamaan Secara Sosiologis,"* menginterpretasikan perubahan sosial sebagai perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat sebagai akibat dari ketidaksesuaian atau pertentangan antar unsur-unsur pembentuk masyarakat.¹²⁵

Perspektif ini menggambarkan pemahaman Weber tentang dinamika sosial dan peran konflik dan disonansi dalam mendorong perubahan sosial. Weber menekankan bahwa masyarakat terdiri dari berbagai elemen seperti nilai, norma, institusi, dan individu dengan tujuan dan aspirasi yang berbeda-beda. Inkompatibilitas atau inharmoni terjadi ketika unsur-unsur tersebut tidak lagi sesuai atau tidak konsisten satu sama lain. Hal ini dapat mencakup ketidaksesuaian antara nilai-nilai tradisional dan perubahan zaman, antara aspirasi individu dan batasan struktur sosial yang ada, atau antara norma sosial dan perubahan struktur ekonomi. Perbedaan pendapat yang terjadi dapat menimbulkan ketegangan, konflik, atau perubahan dalam masyarakat. Masyarakat cenderung mencari solusi untuk mengatasi kontradiksi tersebut, dan hal inilah yang memicu terjadinya proses perubahan sosial.

¹²³ Brady Wagoner, et al., *Culture and Social Change: Transforming Society Through the Power of Ideas*, North Carolina: Information Age Publishing, 2012, hal. 277.

¹²⁴ Fadhilah Dwi Widiyanti, "Dampak Globalisasi Di Negara Indonesia," *JISP (Jurnal Inovasi Sektor Publik)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal. 73-95.

¹²⁵ Muhammad Khodafi, "Menafsir Realitas Keagamaan Secara Sosiologis," *The Sociology of Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023, hal. 1-13.

Ketidaksesuaian ini sering kali menjadi pendorong utama perubahan sosial dan dapat memengaruhi perubahan nilai, institusi, dan struktur sosial. Weber juga mengidentifikasi peran aktor sosial, seperti kelompok kepentingan dan individu, yang bertindak sebagai pemimpin atau mediator dalam memediasi perselisihan dan mengarahkan perubahan sosial yang terkoordinasi. Karena itu, proses perubahan sosial bukanlah fenomena sederhana, melainkan suatu proses kompleks yang melibatkan interaksi antar elemen masyarakat dan perubahan besar dalam struktur sosial.

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam dalam konteks ini memainkan peran penting dalam menginisiasi dan membentuk transformasi sosial dalam masyarakat Muslim. Perubahan sosial yang diinisiasi oleh Al-Qur'an dapat terjadi melalui pemahaman, interpretasi, dan implementasi ajaran-ajaran agama dalam masyarakat. Al-Qur'an adalah sumber nilai dan ajaran yang memengaruhi perubahan sosial dalam masyarakat Islam dan mencerminkan upaya untuk mencapai masyarakat yang lebih adil dan bermoral sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Peran Al-Qur'an dalam mengarahkan perubahan sosial dapat dipahami sebagai sebuah petunjuk bagi manusia untuk berperan secara aktif dalam berbagai aspek kehidupan. Di dalamnya terdapat kerangka kerja moral yang kuat yang membimbing umat Islam dalam berinteraksi dengan dunia sekitarnya. Dalam mengorientasikan transformasi sosial, Al-Qur'an mengajarkan bahwa perubahan sosial ke arah yang dicita-citakan dapat terimplementasikan apabila mengedepankan nilai-nilai humanisme dan keadilan.¹²⁶ Karena itu, upaya perubahan harus selalu memperhatikan prinsip-prinsip tersebut, sehingga upaya perubahan tidak hanya menguntungkan satu kelompok atau golongan tertentu, tetapi juga memperhatikan kepentingan bersama dan kesejahteraan semua individu dalam masyarakat. Karena itu, peran Al-Qur'an dalam mengarahkan perubahan sosial adalah untuk membimbing individu dan masyarakat dalam berperilaku secara moral dan bertanggung jawab. Dengan demikian, Al-Qur'an bukan hanya berperan sebagai petunjuk rohani, tetapi juga sebagai panduan etika yang mendorong perubahan sosial yang positif dan sesuai dengan ajaran agama.

Transformasi ini tercermin dalam berbagai aspek, termasuk hak-hak perempuan, status sosial, dan peran mereka dalam masyarakat. Berikut adalah beberapa cara di mana Al-Qur'an telah melakukan transformasi sosial terkait perempuan:

a. Perempuan sebagai Objek Waris

Salah satu transformasi signifikan yang diinisiasi oleh Al-Qur'an dalam konteks hak dan status perempuan adalah pengakuan terhadap

¹²⁶ Anis Ahmad, "The Role of Values in Social Change: An Analysis from The Qur'anic Perspective," *Al-Milal: Journal of Religion and Thought*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2020, hal. 1-36.

perempuan sebagai objek waris. Musthafa Al-Siba'i dalam "*Al-Mar'atu Baina al-Fiqh wa al-Qânûn*," menyebutkan bahwa sebelum datangnya ajaran Al-Qur'an, praktik waris di masyarakat Arab pra-Islam umumnya cenderung merugikan perempuan. Perempuan sering kali dikecualikan dari hak waris.¹²⁷ Sebaliknya, warisan secara umum menguntungkan pihak laki-laki, terutama mereka yang memiliki kemampuan berperang. Praktik tersebut terkait dengan prinsip yang disebutkan dalam sebuah ungkapan, yaitu *la yaritsu al-rajulu min walidihî illâ man athâqa al-qitâl*,¹²⁸ artinya "seorang laki-laki hanya mewarisi anaknya jika ia cukup kuat untuk berperang." Dalam rangka merespons realitas tersebut, Al-Qur'an hadir membawa gagasan pembebasan dan pemuliaan perempuan dengan memberikan hak-hak yang proporsional untuk memutus rantai ketidakadilan yang melanda mereka.

Penulis meyakini bahwa salah satu permasalahan sentral yang menjelaskan mengapa perempuan, baik pada masa Jahiliah maupun hingga saat ini, terus menghadapi diskriminasi dan ketidaksetaraan adalah keterbatasan daya ekonomi mereka. Peran perempuan dalam masyarakat terkait erat dengan sejarah ketidakadilan gender (*gender injustice*), yang pada awalnya tercermin dalam masa Jahiliah Arab dan masih berlanjut di berbagai masyarakat saat ini. Salah satu elemen penting dalam mengkaji ketidakadilan tersebut adalah aspek ekonomi. Pada masa Jahiliah, perempuan sering kali memiliki akses terbatas terhadap aset atau sumber daya ekonomi. Hal ini menciptakan kerentanan ekonomi yang berdampak pada ketidakmampuan perempuan untuk membuat keputusan, melindungi diri mereka, dan mencapai potensi mereka sepenuhnya.

Hal ini senada dengan pernyataan Maryse Helbert dalam bukunya *Women, Gender and Oil Exploitation* bahwa dengan keterbatasan ekonomi (*economic vulnerability*), perempuan sering kali terbatas dalam pilihan mereka, termasuk ketika menghadapi situasi yang berpotensi membahayakan seperti kekerasan dalam rumah tangga (*violence against women*) atau marginalisasi dan sebagainya.¹²⁹ Selain itu, perbudakan, perdagangan perempuan (*woman trafficking*) dan masalah yang melibatkan keluarga sering kali memiliki akar penyebab yang terkait dengan persoalan finansial dan ekonomi yang dialami oleh perempuan.¹³⁰ Perbudakan adalah bentuk ekstrem dari eksploitasi manusia, dan sering kali ditemukan dalam konteks

¹²⁷ Musthafa Al-Siba'i, *Al-Mar'atu Baina al-Fiqh wa al-Qânûn*, Beirut: Dâr al-Waraq, 1999, hal. 19.

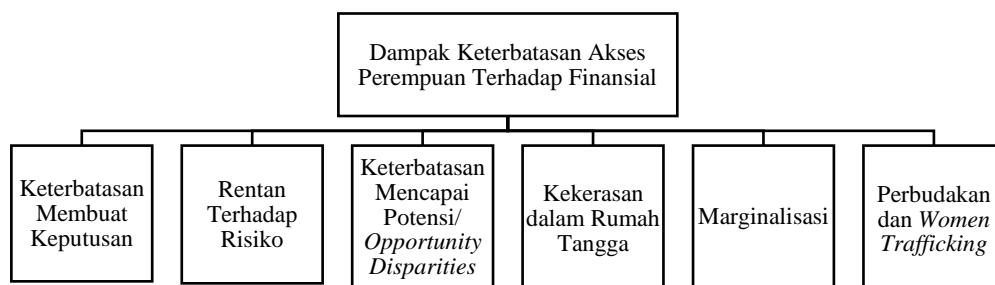
¹²⁸ Jawwad Ali, *Al-Mufassshal fi Târîkh al-'Arab Qabla al-Islâm*, ..., jilid 10, hal. 234.

¹²⁹ Maryse Helbert, *Women, Gender and Oil Exploitation*, New York: Springer International Publishing 2021, hal. 31.

¹³⁰ Rose Broad, et al., "The financial Aspects of Human Trafficking: A Financial Assessment Framework," *Criminology & Criminal Justice*, Vol. 22 No. 4 Tahun 2022, hal. 581-600.

ekonomi yang tidak adil. Mereka dapat diperdagangkan, atau diperlakukan sebagai komoditas yang dapat dimanfaatkan untuk tujuan tertentu, seperti keuntungan ekonomi atau kepuasan seksual, tanpa mempertimbangkan hak asasi manusia mereka. Diskriminasi terhadap perempuan dalam pernikahan juga sering kali terkait dengan faktor ekonomi. Dalam beberapa kasus, perempuan dipaksa untuk menikahi seseorang karena masalah keuangan, seperti membayar utang atau untuk mendapatkan mahar (*dower*) yang tinggi.

Skema IV.1. Dampak Keterbatasan Akses Perempuan terhadap Finansial



Karena itu, Al-Qur'an secara tegas mengatur hak waris perempuan dan mewajibkan keadilan dalam pembagiannya. Ini adalah transformasi sosial yang signifikan karena memperlakukan perempuan sebagai subjek hukum yang memiliki hak-hak waris yang jelas. Dalam Al-Qur'an, prinsip-prinsip pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan diatur salah satunya dalam QS. Al-Nisa'/4: 7-12, Al-Qur'an menyatakan bahwa bagian perempuan dalam warisan adalah setengah dari bagian yang diterima oleh laki-laki. Ini adalah langkah konkret dalam menjadikan perempuan sebagai objek waris dengan hak yang sama dengan laki-laki. Meskipun menurut beberapa peneliti seperti Asmaa Shehata,¹³¹ Harvey J. Sindima,¹³² dan Katerina Dalacoura,¹³³ ketentuan ini masih menuai perdebatan karena terkesan menyisakan ketidaksetaraan dalam pembagian, namun perlu digarisbawahi bahwa Al-Qur'an telah membawa perubahan besar kala itu dalam membela hak-hak perempuan.

Ketetapan Al-Qur'an menggarisbawahi bahwa pembagian harta waris telah berdasarkan pada prinsip keadilan dan kemanusiaan, bukan pada

¹³¹ Asmaa Shehata, *Women's Rights in Islam: A Critique of Nawal El Saadawi's Writing*, Berlin: De Gruyter, 2023, hal. 113.

¹³² Harvey J. Sindima, *Major Issues in Islam: The Challenges Within and Without*, London: Hamilton Books, 2017, hal. 193.

¹³³ Katerina Dalacoura, *Islam, Liberalism and Human Rights*, London: I.B. Tauris, 2007, hal. 60.

kemampuan berperang atau faktor lainnya. Hak waris yang diberikan Al-Qur'an kepada perempuan memiliki kontribusi yang signifikan dalam merubah paradigma masyarakat Arab sebelum Islam yang sering kali mengabaikan perempuan dalam pembagian waris. Kontribusi tersebut antara lain: *pertama*, pemberian hak waris membantu menciptakan keadilan ekonomi antara perempuan dan laki-laki. Sebelum Islam, perempuan dikecualikan dalam pembagian waris, yang mengakibatkan ketidaksetaraan ekonomi yang menciptakan diskriminasi terhadapnya. *Kedua*, hak waris tersebut dapat memberdayakan perempuan secara ekonomi, sehingga memungkinkan mereka untuk memiliki aset dan menjadi lebih mandiri secara finansial. Ini merupakan perubahan signifikan dari masa lalu di mana perempuan sering kali tergantung pada laki-laki dalam hal ekonomi. *Ketiga*, hak waris perempuan dalam Al-Qur'an memberikan perlindungan hukum. Artinya perempuan mempunyai dasar hukum untuk menuntut hak waris, hal ini penting untuk melindungi mereka dari kemungkinan terjadinya ketidakadilan dan penindasan dalam urusan waris. Ketentuan Al-Qur'an menciptakan kepastian hukum yang mendukung perempuan dalam menjalankan hukum waris yang adil.

Selain itu, secara historis Al-Qur'an berperan dalam membebaskan perempuan dari belenggu tradisi Jahiliah yang sering kali merampas hak asasi mereka. Hak asasi perempuan, termasuk hak untuk hidup mandiri dan hak untuk berkembang, sering kali terlupakan. Al-Qur'an mengakhiri praktik diskriminatif tersebut dan membuka jalan bagi perempuan untuk memiliki hak finansial yang adil. Michael Argyle dan Adrian Furnham dalam "*The Psychology of Money*" menyatakan bahwa kepemilikan aset finansial menjadi simbol kekuatan dan status sosial seseorang.¹³⁴ Perempuan yang memiliki hak waris tidak hanya diberikan akses lebih besar ke sumber daya finansial, tetapi juga diberikan kesempatan untuk meraih keberhasilan ekonomi yang dapat meningkatkan status mereka dalam masyarakat. Mereka dapat berinvestasi, memulai bisnis, atau berpartisipasi dalam aktivitas ekonomi yang berpotensi memberikan kontribusi yang signifikan dalam pembangunan ekonomi dan sosial yang berkelanjutan (*sustainable development*).¹³⁵ Hak waris yang adil juga memberikan perempuan kontrol terhadap keputusan yang memiliki dampak signifikan pada kehidupan mereka. Dengan hak ini, perempuan dapat melakukan perencanaan masa depan pribadi mereka (*strategic planning*), memenuhi kebutuhan keluarga, mengembangkan karier (*career planning*), serta merancang strategi finansial

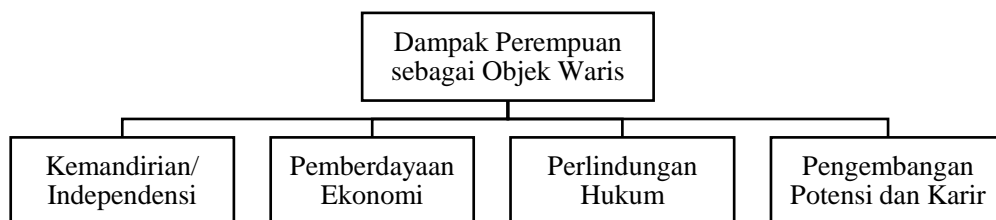
¹³⁴ Michael Argyle & Adrian Furnham, *The Psychology of Money*, London: Routledge Taylor & Francis Group, 2013, hal. 102

¹³⁵ Iqbal Saujan, et al., "Islamic Law of Inheritance and Its Implication amongst Muslim Society: An Empirical Analysis," *Journal of Contemporary Islamic Law*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022, hal. 35-51.

yang sejalan dengan tujuan mereka (*financial planning*).¹³⁶ Dengan demikian, dampak positif yang ditimbulkan bukan hanya dalam bentuk penghasilan yang lebih substansial, melainkan juga dalam peningkatan keterlibatan perempuan dalam ranah bisnis dan keuangan.

Hak waris yang adil (*equitable inheritance*) tidak hanya menciptakan peluang finansial yang lebih luas, tetapi juga mendukung perempuan untuk mengambil peran yang lebih proaktif dalam pengembangan sektor ekonomi dan kemajuan masyarakat (*societal progress*) secara keseluruhan. Ketika perempuan memiliki akses keuangan yang independen, mereka dapat lebih efektif mengatasi situasi tak terduga yang mungkin terjadi dalam hidup mereka, seperti kehilangan pekerjaan dan sebagainya. Hal ini sejalan dengan pernyataan Lester Parrott dalam "*Social Work and Social Care*," bahwa kemandirian finansial memungkinkan perempuan untuk memiliki fleksibilitas dalam mencari solusi untuk mencukupi kebutuhan ekonomi mereka sendiri, tanpa bergantung sepenuhnya pada pihak lain.¹³⁷ Selanjutnya kemandirian finansial memainkan peran penting dalam menciptakan rasa aman bagi perempuan dari hubungan yang tidak sehat atau merugikan bagi dirinya.¹³⁸ Berikut adalah skema berkaitan dengan beberapa dampak positif pemberian hak waris perempuan terhadap status mereka.

Skema IV.2. Dampak Positif Perempuan sebagai Objek Waris dalam Islam



Skema di atas menunjukkan bahwa problem dan ketidaksetaraan ekonomi dapat berperan sebagai akar penyebab perbudakan, diskriminasi dalam pernikahan, dan masalah dalam keluarga. Memahami faktor-faktor ekonomi ini adalah langkah penting dalam upaya mengatasi masalah ini dan

¹³⁶ Nurul Arifah Mahadi, et al., "Islamic Financial Wealth Management: Empowering Women in Islamic Societies," *International Journal of Management and Applied Research*, Vol. 6 No. 3 Tahun 2019, hal. 116-129.

¹³⁷ Lester Parrott, *Social Work and Social Care*, London: Routledge: Taylor & Francis Group, 2003, hal. 1921

¹³⁸ Sunita Dewitt, et al., "Family Dynamics and Relationships in Female Entrepreneurship: An Exploratory Study." *Journal of Family Business Management*, Vol. 13 No. 3 Tahun 2023, hal. 626-644.

menciptakan masyarakat yang lebih adil dan berkeadilan gender. Dalam masyarakat yang berupaya untuk mengurangi ketidakadilan ekonomi dan memberdayakan perempuan secara finansial, peluang terjadinya perbudakan, diskriminasi dalam pernikahan, dan masalah keluarga dapat diminimalkan. Kondisi tersebut sangat berubah ketika Al-Qur'an, sebagai sumber referensi utama umat Islam, hadir membawa transformasi sosial yang mengangkat martabat perempuan dalam banyak aspek dan merupakan kontras yang sangat berbeda dengan tradisi yang berkembang sebelumnya. Salah satunya dimulai dengan memperhatikan hak perempuan dalam soal waris. Karena itu, hak waris yang setara bagi perempuan dalam Al-Qur'an memang bisa dianggap sebagai titik awal atau "*starting point*" untuk memulai pemberdayaan perempuan dalam masyarakat.

b. Peran Perempuan sebagai Saksi

Transformasi yang diinisiasi oleh Al-Qur'an selanjutnya adalah pengakuan dan pemberian peran yang lebih signifikan bagi perempuan yaitu sebagai saksi. Dalam banyak budaya pada periode sebelum Islam, perempuan tidak memiliki status dan hak dalam mengemukakan kesaksian, bahkan dalam literatur fikih klasik dinyatakan bahwa kesaksian perempuan dalam hal-hal tertentu, seperti perkara hudud tidak dapat diterima.¹³⁹ Namun pandangan ini tidak disepakati oleh beberapa ulama, seperti Imam Ahmad dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah yang mengatakan bahwa kesaksian perempuan yang *tsiqah* (terpercaya) dapat diterima.¹⁴⁰ Tradisi dan norma yang berlaku pada masa sebelum Islam cenderung mendiskriminasi dan membatasi partisipasi perempuan dalam bidang hukum. Sebagai contoh, di beberapa masyarakat kuno, seperti Romawi, Yunani, dan Arab pra-Islam, perempuan dianggap tidak dapat diandalkan sebagai saksi. Mereka dianggap tidak memiliki kredibilitas yang sama dengan laki-laki, atau dianggap tidak kompeten dalam memberikan kesaksian dalam pengadilan.¹⁴¹ Mereka sering kali diperlakukan sebagai objek yang tidak memiliki otoritas atau suara yang sama dalam ranah hukum. Partisipasi mereka dalam proses hukum dibatasi secara signifikan. Namun, Al-Qur'an mengubah paradigma ini dengan memberikan perempuan hak yang sama dalam kesaksian. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa saksi perempuan memiliki validitas yang sama dengan saksi laki-laki, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah/2: 282:

¹³⁹ Syahatah Shaqr, *Al-Ikhtilâth baina al-Rijâl wa al-Nisâ'*, Kairo: Dar al-Yasr, 2011, jilid 2, hal. 660.

¹⁴⁰ Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyah, *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyâsah Al-Syar'iyah*, Beirut: Dâr Ibni Hâzm, 2019, jilid 1, hal. 210.

¹⁴¹ Ahmad Musta'id, "The Position of Women in Islamic History," *Journal of Islamic History and Manuscript*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, hal. 21-34.

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتٌ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى^ق

Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya. (QS. Al-Baqarah/2: 282).

Dalam konteks peran perempuan sebagai saksi dalam Al-Qur'an, pendekatan humanisme dapat mengidentifikasi aneka nilai dan prinsip yang terkandung dalam teks suci tersebut. Sebagaimana diuraikan sebelumnya bahwa dalam pandangan humanisme, fokus utamanya ialah menyoroti esensi kemanusiaan yang melekat pada setiap individu. Pendekatan ini menekankan pentingnya memperlakukan setiap individu dengan adil dan mengakui kapabilitas dan kontribusi mereka, tanpa diskriminasi berdasarkan kebijaksanaan biner gender. Pengakuan dan pemberian peran sebagai saksi kepada perempuan di dalam Al-Qur'an adalah langkah ke arah keadilan gender yang lebih besar. Selain itu, pendekatan humanisme menghormati martabat dan mempercayai kredibilitas setiap individu sebagai manusia yang memiliki nilai intrinsik.

Ini merupakan cara atau langkah revolusioner Al-Qur'an dalam menghadapi norma dan budaya patriarki pada saat itu. Karena itu, kehadiran Al-Qur'an menurut Ivan Kalmar sejatinya untuk melawan otoritas budaya patriarki "The Koran Fight Back Against Patriarchal Authority."¹⁴² Transformasi ini juga berdampak pada peran perempuan di masyarakat secara lebih luas. Dengan diberikannya hak dan pengakuan sebagai saksi, perempuan dapat berperan aktif dalam mengungkap kebenaran, melawan ketidakadilan, dan mendukung sistem hukum yang adil.¹⁴³ Selain itu, penghargaan terhadap perempuan sebagai saksi dalam Al-Qur'an juga mendorong perempuan untuk meningkatkan pengetahuan mereka dan berpartisipasi dalam kehidupan sosial dan politik dengan percaya diri.¹⁴⁴

Dengan demikian, melalui perbedaan ini, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an membawa transformasi sosial yang penting dalam menegakkan

¹⁴² Ivan Kalmar, *Early Orientalism, Imagined Islam and the Notion of Sublime Power*, London: Routledge Taylor & Francis Group, 2013, hal. 153.

¹⁴³ Mansi Jain, "Women Victims and the Criminal Justice System: A Comparative Analysis Between Common Law and Civil Law Countries," *Journal of Legal Studies & Research*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2023, hal. 136-158.

¹⁴⁴ Khusnul Abdiyah, et al., "The Position of Women in The Public Space: Quran and Cultural Perspective," In *Proceeding of Saizu International Conference on Transdisciplinary Religious Studies*, 2023, hal. 73-88.

persamaan, keadilan, dan martabat perempuan (*women's dignity*). Keputusan Al-Qur'an untuk memberikan hak kesaksian kepada perempuan memiliki empat implikasi penting. *Pertama*, Al-Qur'an mencerminkan pengakuan terhadap kapasitas intelektual mereka. Ini menunjukkan bahwa Islam menghargai dan memandang setara kemampuan berpikir dan menyampaikan informasi baik pada laki-laki maupun perempuan. *Kedua*, dengan memberikan hak kesaksian kepada perempuan, Al-Qur'an secara efektif membuka pintu untuk partisipasi perempuan dalam peran publik dan hukum. Mereka tidak hanya diakui sebagai pihak yang berhak memberikan kesaksian, tetapi juga sebagai individu yang dapat memengaruhi keadilan dan kebenaran dalam konteks peradilan. *Ketiga*, pemberian hak kesaksian kepada perempuan dapat dipahami sebagai langkah menuju peningkatan status sosial mereka. Ini mempengaruhi cara masyarakat melihat perempuan, memberikan penghargaan terhadap peran dan kontribusi mereka. *Keempat*, hak kesaksian yang setara dalam Al-Qur'an juga dapat dianggap sebagai pendorong perubahan normatif dalam tradisi Islam. Hal ini dapat merubah pandangan dan nilai-nilai tradisional terkait dengan peran perempuan, membentuk paradigma baru yang lebih inklusif dan adil.

Uraian ini menunjukkan sebuah urgensi untuk melihat teks agama dan tradisi dengan kacamata yang lebih inklusif dan progresif untuk memperjuangkan keadilan gender dalam konteks yang lebih luas. Pendekatan yang progresif terhadap pemahaman terhadap ajaran agama dan tradisi dapat membuka pintu bagi pembaharuan dalam interpretasi dan implementasi norma-norma gender, yang pada gilirannya dapat mendukung perubahan positif dalam struktur sosial dan hukum. Melalui pendekatan ini, diharapkan masyarakat dapat mencapai inklusivitas yang lebih besar, mengakui hak-hak individu tanpa memandang jenis kelamin, dan menciptakan lingkungan yang mendukung perkembangan semua anggota masyarakat tanpa diskriminasi gender.

c. Perempuan sebagai Subjek yang Setara dalam Pernikahan

Selain menginisiasi peran perempuan sebagai saksi, Al-Qur'an juga memperkenalkan transformasi signifikan dengan memandang perempuan sebagai subjek yang setara dalam konteks pernikahan. Sebelum Islam, dalam banyak budaya dan tradisi, perempuan sering kali dianggap sebagai objek yang dipandang hanya sebagai properti atau aset bagi suami.¹⁴⁵ Pernikahan sering kali berpusat pada kepentingan laki-laki, sementara perempuan memiliki sedikit atau bahkan tidak ada otonomi untuk terlibat secara aktif dalam proses pernikahan.¹⁴⁶ Namun, Al-Qur'an mengubah paradigma ini dengan mengakui dan menegaskan kesetaraan perempuan dalam konteks

¹⁴⁵ Will Durant, *Qisshat al-Hadhârah*, Beirut: Dâr al-Jayl, jilid 1, hal. 62.

¹⁴⁶ Taufik Baruw, *Târîkh al-'Arab Al-Qâdim*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2001, hal. 246.

pernikahan. Al-Qur'an menekankan pentingnya kemitraan, saling pengertian, dan saling menghormati antara suami dan istri. Al-Qur'an menyatakan dalam QS. Al-Rum/30: 21:

Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. (QS. Al-Rum/30: 21).

Pernikahan dalam Al-Qur'an dipandang sebagai ikatan yang menghubungkan dua individu dalam sebuah hubungan yang bertujuan untuk menciptakan "sakīnah" atau ketenteraman.¹⁴⁷ Dua modal utama yang ditekankan adalah "mawaddah" (kasih sayang) dan "rahmah" (belas kasih). Menurut Abu Muhammad Al-Bagawi kedua aspek ini harus dimiliki oleh masing-masing pasangan, guna mencapai kehidupan yang harmonis.¹⁴⁸ Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah menciptakan pasangan hidup agar mereka saling mencintai, merasa tenteram, dan memiliki rasa kasih sayang satu sama lain. Pernikahan tidak hanya sebagai kesepakatan belaka, tetapi sebagai yang melibatkan komitmen emosional dan spiritual antara suami dan istri.¹⁴⁹ Kebahagiaan dan ketenteraman merupakan keadaan psikologis dan emosional di mana individu merasakan kepuasan dengan kehidupannya. Konsep ini kompleks dan dipengaruhi oleh berbagai faktor. Faktor-faktor tersebut meliputi kesehatan fisik dan mental, kualitas hubungan sosial, pencapaian pribadi, serta adanya arti hidup dan tujuan yang pasti.¹⁵⁰ Individu yang meraih tujuan dan pencapaian dalam berbagai aspek kehidupan, memiliki hubungan sosial yang positif, dan merasa memiliki arti hidup cenderung mencapai tingkat kebahagiaan yang lebih tinggi. Selain itu, kedamaian batin dan kemampuan untuk mengatasi stres juga berperan penting dalam mencapai kebahagiaan.

Pendekatan humanistik religius yang termanifestasi dalam Al-Qur'an dalam konteks pernikahan senantiasa menekankan pada aspek hubungan interpersonal yang positif. Sedikitnya terdapat empat aspek penting yang ditekankan;

¹⁴⁷ Al-Mawardi, *Tafsīr Al-Mawardi*, Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyah, jilid 4, hal. 305.

¹⁴⁸ Abu Muhammad Al-Bagawi, *Tafsīr Al-Bagawī*, ..., jilid 6, hal. 266.

¹⁴⁹ Hidayatul Sakinah Mohd Zulkifli, et al., "Approach in Managing Conflict in ALong Distance Marriage," *Journal of Contemporary Islamic Studies*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 49-72.

¹⁵⁰ Zahra Khezri, et al., "Factors affecting marital satisfaction and marital communication among marital women: Literature of review," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 10 No. 16 Tahun 2020, hal. 220-236.

Pertama, pernikahan sebagai ikatan berdasarkan kasih sayang (*care/compassion*). Pendekatan humanistik menekankan pentingnya kasih sayang sebagai elemen utama dalam pernikahan dan ini sejalan dengan yang dimuat dalam Al-Qur'an. Kasih sayang merupakan refleksi dari ketulusan dan kepedulian antara suami dan istri. Dalam hubungan pernikahan yang didasarkan pada kasih sayang, pasangan saling memberikan dukungan, saling mendengarkan, dan memberikan cinta tanpa syarat. Kasih sayang dapat memperkuat hubungan pasangan dan menciptakan keseimbangan emosional dalam rumah tangga.

Kedua, *ma'rûf* (kebaikan) sebagai landasan pernikahan. Dalam pendekatan humanistik, kebaikan dianggap sebagai elemen esensial dalam pernikahan. *Ma'rûf* dapat merujuk pada apa yang diketahui atau diterima oleh akal sehat dan nalar. *Ma'rûf* juga dapat merujuk pada norma-norma atau tindakan yang diakui dan diterima dalam masyarakat (*al-'urf*).¹⁵¹ Ini mencakup perilaku sosial yang dianggap baik dan sesuai dengan nilai-nilai budaya atau agama. Dalam konteks pernikahan dalam budaya Islam, kata "*ma'rûf*" mengacu pada sopan santun, saling menghormati, kemurahan hati, kesepahaman dan komunikasi yang baik,¹⁵² dan norma-norma yang diakui oleh masyarakat dan sesuai dengan ajaran Islam. Konsep ini sejalan dengan ide humanistik bahwa setiap individu dapat mencapai potensi penuhnya ketika diberikan kondisi lingkungan yang positif dan penuh kasih. Karena itu, QS. Al-Nisa'/4: 19 menggarisbawahi pentingnya mempraktikkan kebaikan "*al-ma'rûf*" dalam pernikahan. Pasangan yang menjalani pernikahan berdasarkan nilai-nilai kebaikan akan membentuk ikatan yang kuat dan harmonis. Karena itu, mempraktikkan kebaikan dalam berinteraksi, berkomunikasi dengan baik, dan menghormati kepentingan dan kebutuhan satu sama lain juga merupakan salah satu manifestasi dari konsep "*mawaddah*" dan "*rahmah*" dalam pernikahan.

Ketiga, kewajiban dan tanggung jawab suami dalam memberikan nafkah dan perlindungan.¹⁵³ Al-Qur'an menegaskan bahwa suami memiliki kewajiban untuk memberikan nafkah kepada istri sebagai bentuk tanggung jawab dalam pernikahan. Nafkah mencakup kebutuhan dasar seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, dan kebutuhan lainnya. Selain itu, suami juga diamanahkan untuk melindungi istri dari ancaman fisik maupun

¹⁵¹ Abu Jakfar ibn Jarir Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîli Âyi al-Qur'ân*, ..., jilid 13, hal 331.

¹⁵² Hilda Ainissyifa., "Analysis of the Qaulan Concept in the Qur'an as a Communication Model for Educators and Learners," *International Journal of Islamic Khazanah*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2022, hal. 72-85.

¹⁵³ Erwin Hamonangan Pane & Nur Hakima Akhirani Nasution, "Legal Concept of Providing a Family from Begging According to Islamic Law," *International Journal of Educational Research Excellence (IJERE)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, hal. 73-92.

emosional, menciptakan lingkungan yang aman dan nyaman bagi istri. Para pakar tafsir mengacu pada ayat-ayat Al-Qur'an, seperti Surah Al-Nisa/4:34, yang menyatakan bahwa suami bertanggung jawab untuk memberikan nafkah kepada istri dan sebagai "*qawwâm*," berasal dari kata "*qiyâm*," artinya berdiri di atas sesuatu. Etimologinya menekankan tanggung jawab suami untuk melindungi dan menopang keluarga. Konsep ini mencakup peran suami sebagai pelindung terhadap bahaya dan penopang dalam memberikan dukungan materi dan emosional.

Keempat, pentingnya kerjasama, saling membantu, dan menghormati keputusan bersama dalam masalah-masalah penting.¹⁵⁴ Hal ini mencakup pembagian tugas, tanggung jawab, dan kerja sama dalam kehidupan sehari-hari. Keputusan bersama bersifat egaliter dan dibangun melalui dialog, saling pengertian, dan sikap saling menghargai.¹⁵⁵ Prinsip-prinsip tersebut dapat ditemukan dalam berbagai ayat Al-Qur'an, termasuk QS. Al-Nisa'/4: 128, yang menekankan perlunya bersama-sama mencapai kesepakatan dalam masalah penting.

Jika seorang perempuan khawatir suaminya akan nusyuz atau bersikap tidak acuh, keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Perdamaian itu lebih baik (bagi mereka), walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Jika kamu berbuat kebaikan dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tidak acuh) sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Nisa'/4: 128).

Al-Qur'an dalam hal ini merevolusi persepsi terhadap perempuan dalam pernikahan dengan menggeser peran mereka dari objek menjadi subjek yang memiliki hak dan otonomi yang setara. Persamaan hak-hak ini tercermin dalam sekian banyak ayat yang pada dasarnya menekankan pentingnya menghormati perempuan sebagai mitra dan rekan hidup yang setara bagi laki-laki. Sebagai contoh, QS. Surah Al-Nisa/4: 19 mencerminkan keadilan dan kesetaraan dalam pernikahan, dan menekankan pentingnya saling menghormati antara suami dan istri. Al-Qur'an mengajarkan bahwa perempuan memiliki hak untuk diperlakukan dengan rasa hormat, tanpa adanya penekanan atau perlakuan yang merendahkan. Dalam visi Al-Qur'an, pernikahan adalah hubungan kerjasama, di mana suami dan istri saling mendukung, menghormati, dan saling membantu dalam membangun keluarga yang harmonis. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an mendorong pernikahan yang didasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan. Al-Qur'an

¹⁵⁴ Siti Mas'udah, "Power Relations of Husbands and Wives Experiencing Domestic Violence in Dual-Career Families in Indonesia," *Millennial Asia*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2023, hal. 5-27.

¹⁵⁵ Makiko Imamura, et al., "Transmission of Gender Ideology Through Family Discourse: Japanese Mothers and Their Career Choices," *Journal of Asian Pacific Communication*, Vol. 33 No. 1 Tahun 2023, hal. 12-37.

berperan sebagai sumber inspirasi yang memotivasi perubahan sosial dalam hal memajukan peran dan status perempuan dalam masyarakat. Visinya adalah untuk menciptakan hubungan pernikahan yang adil, egaliter, dan bermartabat bagi setiap individu yang terlibat di dalamnya. Berikut adalah tabel berkaitan dengan perbandingan paradigma pernikahan pra pewahyuan dan pasca pewahyuan.

Tabel IV. I.
Perbandingan Paradigma terhadap Perempuan dalam
Pernikahan Pra dan Pasca Pewahyuan

No	PARADIGMA TERHADAP PEREMPUAN DALAM PERNIKAHAN	
	Pra-Pewahyuan	Pasca-Pewahyuan
1	Objek dalam pernikahan	Subjek dalam pernikahan
2	Hak dan kewajiban sangat terbatas	Lebih inklusif dan progresif dalam hak dan kewajiban perempuan
3	Perceraian dapat dilakukan dengan mudah oleh suami	Al-Qur'an mengatur prosedur cerai dengan syarat dan hak-hak perempuan yang dijamin
4	Kurangnya perlindungan hukum untuk perempuan	Perlindungan hukum yang jelas terhadap perempuan
5	Kurangnya penekanan pada nilai-nilai moral dan spritual dalam pernikahan	Al-Qur'an menanamkan nilai-nilai cinta (<i>mawaddah</i>), kasih sayang (<i>rahmah</i>), <i>mu'asyarah bi al-ma'ruf</i> (perlakuan baik).

Tabel tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah melakukan transformasi sosial terhadap status dan hak perempuan dalam konteks pernikahan. Transformasi ini mendorong implementasi gagasan tentang keberadaan dan peran perempuan sebagai individu yang memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam menciptakan dan membangun kehidupan keluarga yang harmonis dan berlandaskan cinta dan rahmat. Ini yang disebut sebagai paradigma Qur'ani (*Qur'anic paradigm/model*). Dengan demikian, transformasi yang diinisiasi oleh Al-Qur'an dalam memandang pernikahan membawa pergeseran paradigma sosial yang penting, melibatkan perempuan sebagai subjek yang setara dalam hubungan perkawinan yang didasarkan

pada kemitraan (*partnership*), cinta, dan saling pengertian (*mutual understanding*).

d. Perempuan sebagai Pemimpin

Beberapa karya tafsir klasik, termasuk *Tafsîr Ibnu Abî Hatim*,¹⁵⁶ *Al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîri al-Qur’ân*,¹⁵⁷ *Tafsîr Ibnu Katsîr*,¹⁵⁸ dan beberapa tafsir modern, seperti *Tafsîr Al-‘Utsaimin*,¹⁵⁹ *Al-Tafsîr Al-Munîr*,¹⁶⁰ *Al-Lubâb fî ‘Ulûm al-Kitâb*,¹⁶¹ masih terlihat memarginalkan perempuan dalam konteks kepemimpinan. Beberapa tafsir dapat menekankan otoritas laki-laki dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an. Hal ini dapat menyebabkan pemahaman yang tidak seimbang tentang peran perempuan dan laki-laki dalam konteks sosial dan politik. Beberapa tafsir menggunakan bahasa dan *framing* yang patriarkal dalam menjelaskan peran perempuan. Pemilihan kata dan cara ayat-ayat diartikan dapat menciptakan pemahaman bahwa perempuan memiliki peran yang terbatas atau sekunder dalam masyarakat. Misalnya Ibnu ‘Utsaimin mengatakan:

إِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَصْلُحُ إِطْلَاقًا لِلْوَلَايَةِ. اللَّهُمَّ إِلَّا عَلَى بَنِي جَنْسِهَا. فَهَذَا رُبَّمَا لِأَنَّ الضَّعِيفَ
للضعيف.¹⁶²

Sesungguhnya wanita sama sekali tidak layak menduduki jabatan kepemimpinan, kecuali di kalangan sesama wanita, karena yang lemah cocok untuk yang lemah.

Pernyataan tersebut merupakan representasi stereotip negatif terhadap perempuan. Pernyataan ini menciptakan citra bahwa perempuan secara umum dianggap tidak mampu atau tidak layak untuk memimpin dalam konteks umum, kecuali dalam konteks yang dibatasi oleh gender mereka sendiri. Pemisahan ini berdasarkan jenis kelamin dapat dianggap tidak hanya sebagai generalisasi yang tidak ilmiah, tetapi juga sebagai asumsi yang merendahkan peran perempuan dalam kepemimpinan yang bersifat umum. Pandangan ini bertentangan dengan prinsip-prinsip kesetaraan gender dan meritokrasi, yang menekankan bahwa penunjukan seseorang untuk suatu posisi atau tanggung jawab seharusnya didasarkan pada kemampuan, kualifikasi, dan kompetensi mereka, bukan sekadar berdasarkan jenis

¹⁵⁶ Ibnu Abi Hatim, *Tafsîr Ibnu Abî Hâtim*, Saudi Arabia: Maktabah Nazzar Musthafâ Al-Bâz, 1998, jilid 13, hal. 788.

¹⁵⁷ Al-Tsa’labi, *Al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîri al-Qur’ân*, Saudi Arabia: Dâr al-Tafsîr, 2015, jilid 20, hal. 227.

¹⁵⁸ Ibnu Katsîr, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Kairo: Dar Thaibah, 1999, jilid 2, hal. 292.

¹⁵⁹ Ibnu Utsaimin, *Tafsîr Al-Utsaimin*, Saudi Arabia: Muassasah al-Syaikh Muhammad bin Shâlih Al-‘Utsaimin Al-Khairiyyah, 2015, hal. 88.

¹⁶⁰ Wahbah Zuhaili, *Al-Tafsîr Al-Munîr*, ..., hal. 288.

¹⁶¹ Ibnu ‘Adil, *Al-Lubâb fî ‘Ulûm al-Kitâb*, ..., jilid 15, hal. 139.

¹⁶² Ibnu Utsaimin, *Tafsîr Al-Utsaimin*, ..., hal. 88.

kelamin. Selain itu, relevansi pandangan tersebut dalam konteks sekarang dapat dipertanyakan. Seiring dengan perubahan sosial, perempuan saat ini memiliki akses yang lebih besar ke pendidikan dan peluang untuk mengembangkan keterampilan kepemimpinan. Penolakan terhadap kemampuan perempuan untuk memimpin dapat dianggap tidak memperhitungkan potensi dan kontribusi yang dapat mereka berikan dalam berbagai bidang, termasuk kepemimpinan.

Al-Qur'an sejatinya telah menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak, tanggung jawab, dan peluang yang sama untuk berkontribusi dalam kehidupan, serta mendapatkan balasan yang setara atas amal perbuatan mereka di hadapan Allah, seperti dalam QS. Al-Ahzab/ 33:35 dan QS. Al-Nahl/ 16: 97. Selain itu, terdapat beberapa aspek yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an memperkenalkan transformasi dalam konteks kepemimpinan perempuan. Al-Qur'an menggeser paradigma yang ada pada masa itu dengan mengakui dan memberikan hak-hak setara bagi perempuan dalam berbagai bidang, termasuk dalam kepemimpinan.

Pertama, Al-Qur'an menegaskan prinsip bahwa perempuan memiliki potensi dan kapasitas untuk menjadi pemimpin. Dalam Al-Qur'an, tidak ada pengecualian eksplisit yang melarang perempuan dari menjadi pemimpin. Al-Qur'an menekankan pentingnya keadilan dan kecakapan dalam memilih pemimpin, tanpa memandang gender. Ayat Al-Qur'an, seperti QS. Shad/38: 26, QS. Al-Nisa'/4: 58 menggarisbawahi perlunya memilih pemimpin yang berdasarkan kelebihan dan kualitas kepemimpinan (*leadership*), bukan berdasarkan jenis kelamin (*gender*). Kedua ayat tersebut memberikan landasan untuk menghargai dan mengapresiasi potensi seseorang, baik laki-laki maupun perempuan dalam mengemban peran kepemimpinan. Penekanan pada keadilan dan kecakapan dalam memilih pemimpin yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an membuka jalan untuk interpretasi bahwa perempuan bisa memiliki posisi kepemimpinan yang sama dengan laki-laki dalam ranah sosial dan politik. Hal ini mencerminkan transformatif paradigma Al-Qur'an mengenai peran perempuan dalam masyarakat dan mendorong adanya keterlibatan yang lebih luas dari perempuan dalam kepemimpinan.

Pendekatan humanistik menekankan pada pentingnya penghargaan terhadap kemampuan individu untuk mencapai aktualisasi diri.¹⁶³ Humanisme menolak segala bentuk diskriminasi terhadap siapapun, baik laki-laki maupun perempuan.¹⁶⁴ Dengan menekankan pada potensi dan kredibilitas dalam memilih pemimpin, Al-Qur'an sejalan dengan prinsip-prinsip humanistik yang menghargai potensi dan kualitas individu sebagai

¹⁶³ David Capuzzi & Mark D. Stauffer, *Foundations of Couples, Marriage, and Family Counseling*, Canada: John Wiley & Sons, Inc., 2015, hal. 180.

¹⁶⁴ Muhammad Thalbi, *'Iyâ'lullâh: Afkârûn Jadidah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 144.

landasan dalam penentuan peran kepemimpinan. Dengan memberikan kesempatan yang adil dan memperhitungkan kemampuan individu, suatu entitas masyarakat dapat mencapai perwujudan nilai-nilai humanistik yang melibatkan partisipasi dan kebebasan individu dalam upaya mengejar kepemimpinan yang paling sesuai dengan kualifikasi mereka. Dalam rangka mewujudkan visi humanistik yang inklusif, interpretasi Al-Qur'an dalam konteks kepemimpinan menjadi penting.

Kedua, terdapat bukti empiris dalam sejarah awal Islam yang menunjukkan partisipasi perempuan dalam kepemimpinan.¹⁶⁵ Ada sejumlah perempuan yang didokumentasikan dalam sejarah Islam sebagai pemimpin dalam berbagai konteks. Misalnya yang paling populer adalah Siti Aisyah. Dalam banyak catatan sejarah, Siti Aisyah dikenal atas kepemimpinannya yang berhasil mengarahkan puluhan ribu pasukan perang yang tunduk pada komando dan perintahnya, tepatnya pada saat Perang Jamal.¹⁶⁶ Reputasi ini merupakan bukti nyata dari kekuatan perempuan dalam sejarah Islam yang tidak boleh diabaikan. Pentas sejarah ini tidak hanya mencatat kisah-kisah heroik perempuan, tetapi juga mengilhami pemahaman yang lebih mendalam tentang kontribusi perempuan dalam perkembangan Islam klasik.

Kemudian salah satu ayat dalam Al-Qur'an yang sering dikaitkan dengan kepemimpinan perempuan adalah kisah Ratu Bilqis. Kisah ini terdapat dalam Surah Al-Naml/ 27:23-44. Kisah ini menunjukkan bahwa Ratu Bilqis adalah seorang pemimpin yang berwibawa dan bijaksana dalam mengelola kerajaannya. Ia telah mampu menjalankan tugas dan tanggung jawab kepemimpinan dengan optimal. Kesanggupannya dalam mengelola dan memerintah mencerminkan kecakapan yang luar biasa dalam menghadapi berbagai tantangan yang ada. Karena itu, Ibnu Qutaibah dalam kitab "*Al-Ma'arif*" mengatakan:

وَكَاَنَتْ مِنْ أَفْضَلِ النَّاسِ فِي زَمَانِهَا وَأَعْقَلِهِمْ وَأَحْرَمِهِمْ

*Dia adalah salah satu orang terbaik di zamannya, paling bijaksana dan paling terampil.*¹⁶⁷

Kisah tentang Nabi Sulaiman dan Ratu Bilqis juga mengilustrasikan keahliannya dalam menjalankan diplomasi dan kepemimpinan, dengan menjaga stabilitas dan eksistensi bangsanya.¹⁶⁸ Al-Qur'an melalui kisah

¹⁶⁵ Muhammad Amin, et al., "Inspiration of Women's Leadership in the Qur'an," *At-Tafkir*, Vol.15 No. 2 Tahun 2022, hal. 218-237.

¹⁶⁶ Farjana Mahbuba & Sumaiya Rabeya, "Female Leadership in Muslim Societies: Theological and Socio-Cultural Debates in Contemporary Literature," *Australian Journal of Islamic Studies*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2023, hal. 96-115.

¹⁶⁷ Ibnu Qutaibah, *Al-Ma'arif*, Kairo: Al-Hai'ah Al-Mishriyyah Al-'Âmmah, 1992, jilid 1, hal. 528.

¹⁶⁸ Abdurrohman Al Asy'ari & Robingun Suyud El Syam, "Kepemimpinan Wanita menurut Al-Qur'an (Kajian Komparasi Tafsir As-Sya'rawi dan Shafwatut At-Tafasir Surat

tersebut ingin menunjukkan bahwa perempuan juga dapat menjadi pemimpin yang dihormati dan memiliki otoritas yang mumpuni dalam lingkup pemerintahan. Kehadirannya sebagai seorang ratu yang disegani dan dihormati menunjukkan kemampuan perempuan untuk mencapai dan memegang posisi kepemimpinan yang relevan. Kemudian, dalam QS. Saba'/34: 15 terdapat ayat yang memberikan pengetahuan tentang masyarakat kaum Saba' dan menyatakan bahwa mereka tinggal di suatu tempat yang diberkahi dengan keberlimpahan sumber daya alamnya "*Baldataun thayyibatun wa rabbun gafûr*".

Kesimpulan yang dapat diekstraksi dalam konteks kepemimpinan perempuan dari ayat di atas adalah bahwa keberadaan kaum perempuan dalam masyarakat kaum Saba' juga memiliki potensi untuk memberikan kontribusi yang sejajar dengan kaum pria dalam pengembangan dan kemajuan komunitas mereka. Sebagai individu dengan kemampuan dan potensi yang dapat dioptimalkan, kaum perempuan memiliki kesempatan untuk menyejahterakan masyarakat melalui partisipasi aktif dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk ekonomi, pendidikan, sosial, dan politik. Dalam perspektif humanistik, Ratu Bilqis dapat dipandang sebagai contoh aktualisasi diri dan pengembangan potensi yang mencerminkan prinsip-prinsip humanistik. Keberhasilannya dalam memimpin bangsanya, kemampuan diplomasi yang ditunjukkan, dan kebijaksanaannya dalam mengelola negara, semuanya merupakan bukti dari potensi kepemimpinan yang dimiliki perempuan.

QS. Al-Naml/27: 42-44 menyoroti sikap rendah hati dan ketaatan Ratu Bilqis kepada Allah yang ditunjukkan ketika dia menyadari kebesaran Istana Raja Sulaiman. Kaitannya dengan kepemimpinan perempuan, ayat ini menunjukkan bahwa Ratu Bilqis adalah seorang pemimpin bijaksana yang memiliki kualitas etika dan spiritual yang tinggi. Dalam konteks kepemimpinan, pesan ayat-ayat ini membawa pemahaman bahwa perempuan mampu menjadi pemimpin yang memadukan integritas, kebijaksanaan, dan kualitas moral yang sangat penting dalam peran kepemimpinan. Kesimpulan ayat tersebut ialah bahwa perempuan dapat mengemban tanggung jawab kepemimpinan dengan integritas yang tinggi, kecerdasan, dan kebijaksanaan yang dimiliki. Integritas dalam buku "*Emotions, Ethics and Decision-Making*," dianggap sebagai landasan moral yang mendasari tindakan seorang pemimpin, dengan menekankan pada konsistensi, kejujuran, dan keterbukaan dalam interaksi dengan berbagai pihak (*the basis of transformational leadership is its moral foundation*).¹⁶⁹ Sementara itu, menurut Peter

An-Naml Ayat 29-33," *Jurnal Pendidikan, Sains Sosial, dan Agama*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 241-252.

¹⁶⁹ Wilfred J. Zerbe, et al., *Emotions, Ethics and Decision-Making*, Leeds Emerald Group Publishing Limited, 2008, hal. 159.

Verthezen kebijaksanaan mencakup kemampuan untuk membuat keputusan yang bijaksana, mempertimbangkan berbagai faktor, dan mengambil tindakan yang sesuai dengan kepentingan jangka panjang.¹⁷⁰ Temuan ini mendukung gagasan bahwa dalam konteks kepemimpinan yang efektif, perhatian harus difokuskan pada atribut-atribut kualitatif yang lebih krusial daripada mempertimbangkan faktor gender.

C. Menakar Beberapa Polemik Seputar Gender Melalui Tinjauan Historis Humanistis

Fokus pembahasan ini tertuju pada eksaminasi beragam isu kesetaraan gender melalui pendekatan histori humanistik. Pendekatan historis digunakan untuk menggali dinamika perspektif dan praksis yang berkaitan dengan konsep peran gender dalam beragam lanskap budaya, sosial, dan religius. Permasalahan yang tercakup meliputi peran gender dalam ranah domestik dan publik, evolusi paradigma berhijab, serta diskursus mengenai warisan dan kesaksian. Penelusuran historis ini akan mengungkap akar-akar pemikiran gender serta memberikan wawasan yang lebih dalam tentang perubahan dan tantangan yang dihadapi dalam upaya mencapai keadilan gender yang lebih besar dalam masyarakat, khususnya pasca pewahyuan (*ba'da al-tanzîl*). Sementara humanistik untuk melacak dimensi kemanusiaan yang terkandung dalam ayat relasi gender dan realitas yang terjadi pasca turunnya Al-Qur'an. Dengan melibatkan pendekatan humanistik, analisis ini tidak hanya memeriksa aturan formal, tetapi juga memperhatikan nilai-nilai, keyakinan, dan pandangan sosial yang memengaruhi peran gender dari sisi humanisme.

1. Perempuan Antara Domestik dan Peran Publik

Polemik tentang peran domestik dan publik perempuan telah menjadi perdebatan yang ada sejak lama. Secara konseptual, domestikasi perempuan (*domestication of women*) mengacu pada proses pengkondisian atau pembentukan norma-norma yang memandang perempuan semata-mata sebagai entitas yang terbatas pada peran dan tanggung jawab dalam konteks rumah tangga.¹⁷¹ Paradigma ini dinilai telah mempersempit peran perempuan,¹⁷² memandangnya hanya sebagai subjek yang terlibat dalam

¹⁷⁰ Peter Verhezen, *Making Wise Decisions in A Smart World: Responsible Leadership in An Era of Artificial Intelligence (Student Edition)*, Singapore: World Scientific Publishing Company 2023, hal. 59.

¹⁷¹ Donald Brenneis, *The Matrix of Language: Contemporary Linguistic Anthropology*, London: Routledge Taylor & Francis, 2018, hal. 126.

¹⁷² Barbara Rogers, *The Domestication of Women Discrimination in Developing Societies*, London: Routledge Taylor & Francis, 2005, hal. 38.

urusan domestik. Sementara peran publik (*public engagement*) merujuk pada keterlibatan perempuan dalam aktivitas sosial, ekonomi, dan politik di luar wilayah domestik.¹⁷³ Sebagaimana diuraikan sebelumnya bahwa peran perempuan sering kali terbatas pada tugas-tugas domestik dan memiliki akses terbatas untuk berpartisipasi dalam kegiatan publik. Namun, peran perempuan dalam masyarakat telah mengalami perubahan seiring dengan kemajuan sosial, budaya, dan ekonomi. Mereka semakin terlibat dalam dunia pekerjaan, politik, pendidikan, dan berbagai bidang kehidupan masyarakat. Polemik ini melibatkan diskusi mengenai sejauh mana perempuan perlu tetap dalam peran domestik yang sudah menjadi tradisi, atau apakah mereka seharusnya terlibat dalam peran yang lebih besar.

Perdebatan ini juga telah menjadi subjek analisis yang luas dan bervariasi. Berbagai macam bidang pengetahuan dan pendekatan akademis telah diterapkan untuk memahami serta menguraikan perdebatan tersebut. Beberapa aspeknya meliputi analisis sejarah,¹⁷⁴ sosiologi,¹⁷⁵ antropologi,¹⁷⁶ dan sebagainya. Namun, dalam tulisan ini, penulis akan memberikan atensi khusus pada dua pendekatan yang penting, yaitu pendekatan historis/sejarah dan pendekatan humanistik. Pendekatan sejarah digunakan untuk melacak bagaimana dinamika peran perempuan dalam masyarakat seiring berjalannya waktu. Hal ini melibatkan penelusuran terhadap perubahan dalam persepsi, norma, dan praktik seputar relasi gender dari berbagai periode sejarah, terutama pra dan pasca pewayuhan. Pendekatan humanistik dalam kajian gender digunakan untuk menyoroti dimensi kemanusiaan. Pendekatan ini menekankan pemahaman yang lebih mendalam terhadap peran individu, hubungan interpersonal, dan konstruksi sosial yang membentuk identitas gender.

Fakta historis menunjukkan bahwa dalam banyak tradisi masyarakat kuno, perempuan mengalami pembatasan peran yang lebih rendah dibandingkan dengan laki-laki. Sebelum Islam, beberapa contoh sejarah domestikasi perempuan mencakup peran utama mereka dalam mengurus rumah tangga, termasuk tanggung jawab seperti memasak, membersihkan, dan melayani anggota keluarga.¹⁷⁷ Peran ibu dalam mendidik anak-anak

¹⁷³ Sonia Cancian, *Families, Lovers, and Their Letters Italian Postwar Migration to Canada*, Canada: University of Manitoba Press, 2010, hal. 95.

¹⁷⁴ Bob Pierik, "Patriarchal Power as A Conceptual Tool for Gender History," *Rethinking History*, Vol. 26 No. 1 Tahun 2022, hal. 71-92.

¹⁷⁵ James Dowd, et al., "Movies, Gender, and Social Change: The Hollywood Romance Film." *Journal of Gender Studies*, Vol. 32 No. 2 Tahun 2023, hal. 201-214.

¹⁷⁶ Furoidatul Husniah, et al., "Representation of the Strengths of Santri Women in Pesantren Novels: A Feminism Anthropological Perspective," *Resmilitaris*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2022, hal. 740-752.

¹⁷⁷ Albert Hourani, *Al-Fikr al-'Araby fi 'Ashr al-Nahdhah*, Beirut: Dar al-Nahr, 1987, hal 202.

dianggap sebagai tugas utama mereka. Pembagian kerja yang kuat berdasarkan jenis kelamin juga terjadi, di mana laki-laki sering memiliki peran yang lebih terkait dengan pekerjaan di luar rumah, sementara perempuan bertanggung jawab atas pekerjaan domestik.

Beberapa tokoh, seperti Musthafa Al-Siba'i, Abu al-A'la Al-Maududi, bahkan tokoh feminis bernama Jean-Jacques Rousseau mendukung gagasan domestikasi perempuan sebagai bagian dari tatanan budaya dan tradisi yang ada.¹⁷⁸ Musthafa Al-Siba'i mengemukakan pandangan bahwa perempuan memiliki peran utama sebagai ibu yang bertanggung jawab atas pendidikan anak-anak dan menjaga harmoni dalam rumah tangga. Baginya, perempuan seharusnya lebih fokus pada peran domestik daripada berpartisipasi dalam urusan publik. Al-Siba'i mendasarkan pandangannya pada nilai-nilai Islam dan tradisi yang menekankan pentingnya perempuan sebagai pengasuh dan pemelihara rumah tangga.¹⁷⁹ Al-Maududi, seorang pemikir Islam, juga memandang perempuan sebagai pemelihara rumah tangga (*rubbat al-baît*) yang harus memprioritaskan peran domestiknya. Menurutnya, perempuan yang mengejar karier di luar rumah dapat mengancam stabilitas keluarga.¹⁸⁰ Selain itu, Jean-Jacques Rousseau, seorang tokoh feminis dalam sejarah pemikiran Barat, dalam bukunya yang berjudul "*Emile, or On Education*"¹⁸¹ mengemukakan gagasan bahwa perempuan seharusnya memainkan peran utama dalam pendidikan anak-anak dan menjaga keseimbangan dalam rumah tangga. Rousseau menekankan urgensi perempuan dalam membentuk karakter anak-anak dan mengembangkan kualitas moral dalam keluarga.

Sementara kaum feminis, seperti Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Judith Butler, dan sebagian besar feminis muslim mengkritik domestikasi perempuan karena dianggap memperpetuasi ketidaksetaraan gender dan membatasi potensi perempuan dalam mengembangkan diri mereka. Paling tidak ada tiga hal yang menjadi pertimbangan mereka untuk menolak domestikasi perempuan. *Pertama*, keterbatasan karier (*career*

¹⁷⁸ Ajay Kumar, et al., "Misogyny and Western Political Philosophers: An Analytical Study," *British Journal of Philosophy, Sociology and History*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, hal. 25-35.

¹⁷⁹ Musthafa Al-Siba'i, *Al-Mar'atu baina al-Fiqh wa al-Qânûn*, ..., hal. 122-123.

¹⁸⁰ Abu Al-A'la Al-Maududi, *Al-Islâm fî Muwâjahati al-Tahdiyât al-Mu'âsharah*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1980, hal. 263-264.

¹⁸¹ Buku ini merupakan sebuah karya filsafat dan pendidikan yang ditulis oleh Jean-Jacques Rousseau. Karya ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1762. Dalam karya ini, Rousseau membahas gagasannya tentang pendidikan dan pengasuhan anak. "Emile" karya ini dianggap sebagai karya yang sangat berpengaruh dalam filsafat pendidikan. Buku ini ditulis dalam bentuk novel dan mengikuti karakter fiksi bernama Emile dari bayi hingga dewasa. Jane Roland Martin, *Changing the Educational Landscape Philosophy, Women, and Curriculum*, London: Routledge, 1994, hal. 67.

employment).¹⁸² Perempuan berpotensi dapat kehilangan kesempatan untuk mengembangkan diri (*self-actualization*), mengakses pendidikan atau pekerjaan, atau memainkan peran yang lebih aktif dalam keputusan keluarga dan masyarakat. *Kedua*, ketergantungan ekonomi (*economic dependence*).¹⁸³ Perempuan yang terlalu tergantung pada pasangan mereka secara ekonomi dapat menjadi rentan jika hubungan berakhir atau jika suami atau pasangan mengalami masalah finansial. Sementara perempuan sering kali tidak memiliki keterampilan atau pengalaman yang relevan untuk menunjang kebutuhan diri sendiri. *Ketiga*, beban yang berlebihan (*excessive burden*).¹⁸⁴ Peran domestik sering kali membebani perempuan dengan tugas rumah tangga dan merawat anak-anak, yang dapat mengarah pada stres dan kelelahan fisik dan mental.

Uraian di atas menjelaskan bahwa domestikasi perempuan sejatinya memberikan dampak yang cukup signifikan, baik positif maupun negatif, dalam struktur masyarakat. Terdapat argumen yang kuat dari pihak yang mendukung dan menentang praktik domestikasi perempuan. Oleh karena itu, diperlukan suatu upaya untuk menjembatani pandangan yang berbeda ini. Pendekatan historis-humanistik diusulkan sebagai metode analisis yang dapat memberikan wawasan yang lebih komprehensif terhadap fenomena ini.

Pada masa pra-pewahyuan dan masa awal Islam, peran perempuan cenderung terfokus pada lingkup domestik dan keluarga sebagai ibu, istri, dan anggota keluarga yang bertanggung jawab atas pekerjaan rumah tangga. Meskipun demikian, penting untuk diingat bahwa Al-Qur'an sendiri telah mengangkat derajat perempuan dalam beberapa aspek. Misalnya, Al-Qur'an menegaskan bahwa perempuan memiliki hak atas warisan (QS. Al-Nisa'/4: 11), hak untuk mendapatkan pendidikan (QS. Al-Mujadilah/58: 11), hak untuk membuat keputusan dalam pernikahan (QS. Al-Nisa'/4: 128 dan 30), dan hak-hak lainnya yang melindungi kepentingan dan kesejahteraan mereka. Selain itu, Al-Qur'an juga memberikan contoh-contoh positif tentang perempuan yang berpengaruh dalam sejarah Islam, seperti Siti Khadijah sebagai pengusaha sukses sebagaimana digambarkan oleh Izzah Darwazah dalam bukunya "*Al-Tafsîr Al-Hadîts*" ketika menafsirkan QS. Al-Dhuha/93: 8.¹⁸⁵ Khadijah adalah istri pertama Nabi Muhammad dan juga merupakan seorang pengusaha sukses. Sebelum menikah dengan Nabi SAW, ia memiliki

¹⁸² Dana Rognlie, "Repeating Her Autonomy: Beauvoir, Kierkegaard, and Women's Liberation," *Hypatia*, Vol. 38 No. 3 Tahun 2023, hal. 453-474.

¹⁸³ Margaret Chitiga-Mabugu, et al., "Climate Change and Women-Impacts and Adaptation," *International Review of Environmental and Resource Economics*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2023, hal. 99-152.

¹⁸⁴ Alfonso Munte and Monica Monica, "Bargaining Power, Economic Independence, Decision Making: Case Study of Women Informal Workers Through Philosopher John Stuart Mill," *Al-Qalam*, Vol. 29 No. 2 Tahun 2023, hal. 231-243.

¹⁸⁵ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 8, hal. 19.

bisnis perdagangan yang berkembang pesat. Kemampuan bisnisnya membuatnya dikenal sebagai salah satu pedagang terkemuka di Makkah.

Siti Khadijah memainkan peran sentral dalam mendukung dakwah nabi, baik dalam aspek immaterial maupun material.¹⁸⁶ Secara immaterial, Siti Khadijah menunjukkan dukungan spiritual dan moral yang kuat terhadap misi kenabian, memberikan dukungan emosional dan kepercayaan penuh pada risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Selain itu, peran Siti Khadijah juga mencakup dukungan material yang signifikan, termanifestasi dalam kontribusi finansialnya untuk mendukung perjalanan dakwah dan aktivitas keagamaan. Keberaniannya dalam menyokong dakwah dalam segala aspek memperkuat fondasi Islam pada periode awal dan menunjukkan peran istimewa perempuan dalam menyebarkan ajaran agama. Perannya dalam menyebarkan agama Islam juga melibatkan partisipasinya dalam pertemuan dan perjanjian yang mengatur hubungan antara Nabi Muhammad dan pemimpin lainnya. Misalnya, ia ikut serta dalam Perjanjian *Hilf al-Fudhûl*.

Perjanjian ini melibatkan beberapa tokoh utama termasuk Nabi Muhammad muda, tepatnya pada abad ke-7 sebelum masa kenabian.¹⁸⁷ Perjanjian ini diselenggarakan dengan tujuan utama untuk memelihara ketertiban dan keadilan dalam konteks kegiatan perdagangan, yang merupakan elemen sentral dalam kehidupan sosio-ekonomi masyarakat Mekah pada periode tersebut. Siti Khadijah dalam perjanjian tersebut menunjukkan peran aktifnya dalam menjalin kesepakatan dan berkontribusi pada konteks sosial dan politik yang lebih luas. Kontribusi dan komitmennya terhadap agama membuatnya menjadi salah satu perempuan yang paling dihormati dan dihargai dalam sejarah Islam.

Selain Khadijah, Siti Aisyah binti Abu Bakar juga memiliki kiprah yang signifikan dalam ranah publik pada masa awal Islam. Selain sebagai istri Nabi Muhammad, Siti Aisyah juga dikenal sebagai salah satu ulama perempuan terkemuka pada masanya dan memiliki kontribusi yang besar dalam menyebarkan ajaran Islam. Dia tidak hanya disegani karena kedudukannya sebagai istri Nabi Muhammad SAW, tetapi juga karena kecerdasan dan pengetahuannya tentang ajaran agama.¹⁸⁸ Ia menjadi sumber pengetahuan dan narator hadis-hadis yang diajarkan oleh Nabi. Banyak sahabat dari kalangan laki-laki dan perempuan datang kepadanya untuk

¹⁸⁶ Samsul Ma'arif and Irfan Tamwif, "Educational Leadership in the Family Gender Equality Perspective in Surah Al-Nisa'verse 34," *Educatio: Journal of Education*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 101-112.

¹⁸⁷ Halim Rane, *Islam and Contemporary Civilisation*, Victoria: Melbourne University Publishing, 2010, hal. 16.

¹⁸⁸ Sabt Ibnu Al-Jauzy, *Mir'ât al-Zamân fî Tawârîkh al-A'yân*, Damaskus: Dâr al-Risâlah Al-'Alamiyyah, 2013, jilid 11, hal. 184.

mempelajari agama dan mengambil periwayatan hadis. Kepandaiannya dalam berbicara dan argumen logis menjadikannya sebagai salah satu otoritas dalam hal penafsiran Al-Qur'an dan hadis-hadis.

Selama periode kekhalifahan, Siti Aisyah juga terlibat dalam berbagai urusan politik dan pemerintahan. Ia memberikan nasihat politik kepada para khalifah dan berperan dalam menjaga stabilitas dalam masyarakat Muslim. Ketajaman intelektual dan wawasannya dalam berbagai masalah sosial dan politik membuatnya menjadi sosok yang dihormati. Ia terlibat dalam pertempuran dan peristiwa-peristiwa penting dalam sejarah Islam. Salah satu contohnya adalah pertempuran di Uhud, di mana ia membantu merawat para prajurit yang terluka dengan memberikan perawatan medis.¹⁸⁹ Dia juga menjadi pimpinan politik dan perang pada peristiwa Perang Jamal. Perang Jamal, yang dikenal juga sebagai Perang Unta, merupakan konflik bersenjata antara pasukan yang dipimpin oleh istri Nabi Muhammad SAW, Aisyah, dan menantu Nabi, Ali bin Abi Thalib. Pertempuran ini terjadi pada tahun 36 Hijriyah atau 656 Masehi, di wilayah Basra, Irak.¹⁹⁰ Konflik tersebut melibatkan pertempuran fisik antara dua faksi yang memiliki kedudukan penting dalam sejarah awal Islam, yakni kelompok yang mendukung Aisyah dan kelompok yang mendukung Ali bin Abi Thalib. Karena itu, kiprah Siti Aisyah dalam ranah publik menginspirasi perempuan Muslim untuk lebih berperan aktif dalam masyarakat dan berpartisipasi dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan politik.

Umm Salamah (Hindun binti Abi Umayyah) juga memiliki kiprah yang penting dalam ranah publik pada masa awal Islam. Ummu Salamah merupakan satu dari 14 perempuan yang turut serta dalam Pertempuran Uhud sebagai partisipan aktif, mendampingi Rasulullah Muhammad SAW.¹⁹¹ Perempuan-perempuan lain yang ikut memberikan kontribusi kepada Rasulullah dalam Pertempuran Uhud melibatkan Aisyah binti Abu Bakar, Syafiyah binti Abdul Muttalib, Asma binti Abu Bakar, Fatimah Al-Zahra binti Muhammad SAW, Nusaibah binti Ka'ab Al-Anshariyah, dan Khaulah binti Azwar Al-Sulaimiyah. Partisipasi mereka menunjukkan kontribusinya dalam mendukung dan memperkuat semangat juang umat Islam dalam mengatasi tantangan dalam konteks Perang Uhud. Keberadaannya mencerminkan nilai-nilai keberanian, kesetiaan dan dedikasi yang tinggi terhadap Islam.

¹⁸⁹ Ibnu Hajar Al-'Asqalani, *Fath̃ al-B̃ari bi Syarh al-Bukh̃ari*, Mesir: Maktabah Salafiyah, 1970, jilid 6, hal. 78.

¹⁹⁰ Majid Hamid Ahmad Al-Alusi, *Al-Ahd̃ats Al-Muhimmah fi T̃arikh al-Ummah*, Abu Zh̃abi: Al-Manhal, 2015, hal. 40

¹⁹¹ Muhammad Fuad Abdu Al-Baqi, *Al-Lu'lu' u wa al-Marj̃an fima Itafaqa 'alaihi al-Syaikh̃an*, Kairo: D̃ar al-Had̃its, 1986, jilid 2, hal. 237.

Selain Khadijah, Aisyah, dan Umm Salamah, masih banyak perempuan lainnya pada masa awal Islam yang memiliki peran aktif dalam sektor publik. Mereka berperan dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Muslim, meliputi pendidikan, politik, perdagangan, serta penyebaran ajaran Islam dan sebagainya. Mereka di antaranya adalah Fatimah binti Qais (seorang pedagang terkenal), Nusaybah binti Ka'ab atau yang dikenal dengan Umm Ammarah (pasukan perang dari kalangan perempuan yang berperan dalam pertempuran penting seperti Perang Hunain), Rufaidah Al-Aslamiyah (perawat pertama dalam sejarah Islam), yang menginspirasi pentingnya peran perempuan dalam sektor kesehatan dan peran-peran sosial.¹⁹² Perempuan-perempuan ini adalah contoh dari banyaknya perempuan pada masa awal Islam yang aktif terlibat dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Muslim.

Fakta historis ini memperlihatkan bahwa ajaran Al-Qur'an memberikan ruang bagi perempuan untuk berkiprah dalam berbagai bidang, seperti pendidikan, politik, bisnis, kesehatan, dan banyak lagi. Al-Qur'an menegaskan bahwa perempuan memiliki nilai, hak, dan kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk berkontribusi dalam masyarakat. Beberapa ayat Al-Qur'an yang dapat menunjukkan hal ini adalah QS. Al-Taubah/9: 71: *Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.328) Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. (QS. Al-Taubah/9: 71).*

Ayat ini menunjukkan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki peran sebagai penolong satu sama lain dalam melakukan kebaikan dan mencegah kemungkaran.¹⁹³ Kemudian dalam QS. Al-Nahl/16: 97, Allah memberikan kesempatan kepada laki-laki dan perempuan untuk melakukan amal saleh, dan balasan yang diberikan-Nya tidak tergantung pada apakah dia laki-laki atau perempuan, tetapi sejalan dengan amal yang dilakukan.¹⁹⁴ Bahkan Islam melalui pesan ayat di atas mendorong perempuan untuk dapat mengembangkan potensi mereka dan berdaya guna dalam menjalankan perannya di dunia.

Perempuan pada masa awal Islam, seperti Khadijah, Aisyah, Ummu Salamah, dan perempuan lainnya, adalah bukti nyata bahwa Islam

¹⁹² Muhammad Adib Nuruzzaman, et al., "Women's Contributions in Islam: Tracing Their Journey from Historical Contexts to Modern Digital Educational Environments," *Social Studies in Education*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 23-40.

¹⁹³ Al-Ragib Al-Ashfihani, *Tafsîr Al-Râgib Al-Ashfihânî*, Mesir: Jami'ah Thantha, 1999, jilid 4, hal. 249.

¹⁹⁴ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 8, hal. 364.

memberikan kebebasan dan kesempatan bagi perempuan untuk aktif dalam ranah publik. Mereka tidak hanya menjadi contoh inspiratif, tetapi juga menunjukkan kepada umat Muslim bahwa perempuan dapat memiliki peran penting dalam masyarakat dalam berbagai bidang. Para perempuan tersebut tidak hanya sebagai peran pembantu, tetapi telah menjadi aktor dalam pembangunan masyarakat, berperan dalam pengambilan keputusan, memberikan kontribusi dalam ekonomi, memberikan nasihat dan bimbingan, serta berpartisipasi dalam menjaga dan menyebarkan nilai-nilai agama. Namun bagaimana dengan ketentuan dalam QS. Al-Ahzab/33: 33-34 yang menyatakan bahwa sebaiknya perempuan berada dalam rumah.

Tetaplah (tinggal) di rumah-rumahmu dan janganlah berhias (dan bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu. Tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, serta taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hanya hendak menghilangkan dosa darimu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya. Ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu yakni ayat-ayat Allah (Al-Qur'an) dan hikmah (sunah Nabimu). Sesungguhnya Allah Mahalembut lagi Mahateliti. (QS. Al-Ahzab/33: 33-34)

Ketentuan dalam QS. Al-Ahzab/33: 33-34 yang menyatakan bahwa sebaiknya perempuan berada dalam rumah telah menjadi topik perdebatan di kalangan para ulama dari kalangan mufasir. Terdapat beragam pendapat dan penafsiran terkait ayat tersebut. Beberapa mufasir menginterpretasikan ayat ini, bahwa perempuan sebaiknya berada di rumah dan tidak terlibat dalam aktivitas di luar rumah. Pendapat ini diakui oleh Al-Suyuthi dalam "*Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*", dengan mengutip beberapa hadis yang menyatakan bahwa wanita adalah aurat. Ketika ia keluar, setan akan mengintainya.¹⁹⁵ Hadis ini sering dikutip oleh beberapa ulama lainnya seperti Musthafa Al-Maragi dalam "*Tafsîr Al-Marâgî*"¹⁹⁶ dan Muhammad Al-Amin Al-Sinqithi dalam "*Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*" untuk mendukung pandangan bahwa wanita sebaiknya berperan di wilayah domestik.¹⁹⁷

Pandangan ini didasarkan pada keyakinan bahwa wanita memiliki sifat aurat, yaitu sesuatu yang harus dijaga dan disembunyikan dari pandangan orang lain. Meskipun dalam beberapa pernyataan, Al-Sinqithi juga mengemukakan pandangannya bahwa hak-hak perempuan untuk bekerja di luar rumah sebanding dengan hak-hak laki-laki. Kendati demikian, ketika berada dalam kondisi hamil, menyusui, atau masa nifas, perempuan

¹⁹⁵ Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Manshûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, ..., jilid 6, hal. 599.

¹⁹⁶ Musthafa Al-Maragi, *Tafsîr Al-Marâgî*, Mesir, Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushtafâ Al-Babi Al-Halabî, 1946, jilid 22, hal. 6.

¹⁹⁷ Muhammad Al-Amin Al-Sinqithi, *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 jilid 6, hal. 251.

menghadapi keterbatasan untuk melakukan pekerjaan berat akibat kondisinya yang spesifik. Apabila perempuan keluar bersama suaminya, segala tanggung jawab rumah tangga, seperti pengasuhan anak-anak kecil, menyusui bayi yang masih dalam masa menyusui, dan menyiapkan kebutuhan makan dan minum suami ketika pulang dari pekerjaan, terabaikan.¹⁹⁸ Pandangan tersebut juga mengandung nilai-nilai humanisme, bahwa dengan kewajiban laki-laki memberikan nafkah kepada perempuan dan tugas perempuan yang membantu di wilayah domestik dapat terjadi keseimbangan tugas dan peran dalam kehidupan keluarga.

Namun, penafsiran ini juga diimbangi dengan penafsiran lain yang lebih kontekstual dan memperhatikan kondisi sosial pada masa itu. Menurut Izzah Darwazah, Ada banyak hadis yang sahih yang menyebutkan bahwa para wanita yang beriman pernah keluar bersama Rasulullah SAW dan yang lainnya untuk berjihad. Partisipasi wanita dalam jihad ini mencerminkan semangat kerjasama antara laki-laki dan perempuan dalam mempertahankan agama dan komunitas mereka. Salah satunya adalah hadis riwayat Muslim, Abu Daud dan Turmizi dari Anas bin Malik:

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو بِأَمْرِ سُلَيْمٍ وَنِسْوَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مَعَهُ فَيَسْقِيَنَّ الْمَاءَ وَيُدَاوِيَنَّ
الْجُرْحَى.¹⁹⁹

Sesungguhnya Rasulullah SAW berperang bersama dengan Ummu Sulaim dan beberapa wanita Anshar lainnya. Mereka memberi minum kepada pasukan dan merawat orang-orang yang terluka.

Hadis riwayat Bukhari dan Muslim dari Anas bin Malik,

لَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ انْتَهَرَمَ النَّاسُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: وَلَقَدْ رَأَيْتُ عَائِشَةَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ وَأُمَّ سُلَيْمٍ
وَإِنَّهُمَا لَمَشْتَرَتَانِ أَرَى خَدَمَهُمَا سَوْقَهُمَا تَنْقِرَانِ الْقِرْبَ. وَقَالَ غَيْرُهُ: تَنْقِرَانِ الْقِرْبَ عَلَى مَتْنُوهِمَا
ثُمَّ تَنْفِرَانِيهِ فِي أَفْوَاهِ الْقَوْمِ ثُمَّ تَرْجِعَانِ فَتَمْلَأْنِيهَا ثُمَّ تَحْيِيَانِ فَتَنْفِرَانِيهِ فِي أَفْوَاهِ الْقَوْمِ.²⁰⁰

Pada hari Pertempuran Uhud, orang-orang meninggalkan Rasulullah. Aku melihat Aisyah binti Abu Bakar dan Ummu Sulaim dengan pakaian terangkat. Aku melihat keduanya membawa air di atas pundak mereka, kemudian mereka menuangkan air itu ke mulut para sahabat yang terkapar akibat perang, lalu mereka kembali dan mengisi air itu lagi, kemudian mereka datang dan melakukan hal yang sama.

¹⁹⁸ Muhammad Al-Amin Al-Sinqithi, *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, ..., jilid 2, hal. 478.

¹⁹⁹ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 6, hal. 382.

²⁰⁰ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 7, hal. 377.

Hadis riwayat Bukhari dan Muslim:

قَالَتِ الرَّبِيعُ بِنْتُ مُعَوِّذٍ قَالَتْ: « كُنَّا نَعْزُرُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَتَنْسِقِي الْقَوْمَ وَتَخْدُمُهُمْ وَتَرُدُّ الْجَرْحَى وَالْقَتْلَى إِلَى الْمَدِينَةِ.²⁰¹

Rabi'ah binti Mu'awwadh berkata: Kami berperang bersama Rasulullah. Kami mengurus makanan untuk mereka, merawat orang-orang yang terluka, dan mengurus orang-orang yang sakit hingga kembali ke Madinah.

Hadis-hadis ini menunjukkan partisipasi aktif kaum perempuan dalam perang dan jihad pada masa Rasulullah SAW. Mereka memberikan dukungan logistik, merawat orang-orang yang terluka, dan menjaga orang-orang yang sakit. Fenomena ini memberikan indikasi yang jelas bahwa perempuan Muslim memiliki kontribusi yang substansial dalam mendukung dan mengambil bagian dalam perjuangan agama Islam. Karena itu QS. Al-Ahzab/33: 33 di atas tidak bisa dijadikan sebagai justifikasi untuk mengisolasi atau mengekang partisipasi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan sosial, ekonomi, pendidikan, dan sebagainya. Sebaliknya, ayat tersebut menurut Al-Sya'rawi secara spesifik ditujukan kepada para istri Nabi (*fiha fi khithâbihî li zaujât al-nabi*),²⁰² untuk tidak melakukan apa yang disebut sebagai “*tabarruj*” sebuah istilah yang mengacu pada tindakan berlebihan atau tidak pantas dalam berhias dan berpenampilan, yang biasanya terjadi pada masa Jahiliah atau sebelum datangnya wahyu Al-Qur'an (*qabla al-tanzîl*).

Data historis di atas mengafirmasi bahwa QS. Al-Ahzab/33: 33-34 disampaikan dalam rangka memberikan panduan khusus kepada istri-istri Nabi Muhammad. Ayat tersebut tidak bersifat mutlak melarang perempuan berperan di ranah publik, melainkan memberikan arahan agar perempuan senantiasa menjaga kehormatan diri mereka. Oleh karena itu, ketentuan dalam ayat tersebut perlu dipahami dalam konteks yang lebih luas dan tidak dapat dijadikan sebagai dasar untuk membatasi peran perempuan dalam masyarakat. Sebaliknya, Islam mengajarkan agar perempuan dapat berkontribusi sesuai dengan potensi dan kemampuan mereka, dengan tetap menjaga nilai-nilai moral dan harga diri mereka.

Pentingnya partisipasi perempuan dalam domain publik diakui oleh Al-Qur'an. Bahkan, secara eksplisit dinyatakan bahwa salah satu ciri ideal seorang Muslimah adalah memiliki kemandirian politik, sebagaimana diuraikan dalam QS. Al-Mumtahanah/60: 12.

²⁰¹ Al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhâri*, Damaskus: Dârul Yamâmah, 1993, jilid 3, hal. 1056.

²⁰² Muhammad Mutawalli Al-Sya'rawi, *Tafsîr Al-Sya'rawî*, Giza Mesir: Mathabi' Akhbir al-Yaum, 1997, jilid 1, hal. 590.

Wahai Nabi, apabila perempuan-perempuan mukmin datang kepadamu untuk mengadakan baiat bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka adakan antara tangan dan kaki mereka⁷¹⁵) dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, terimalah baiat mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Mumtahanah/60: 12).

Ayat ini memberikan arahan kepada Nabi Muhammad SAW terkait sikap terhadap perempuan yang datang untuk berikrar setia kepada Islam.²⁰³ Poin-poin tertentu dalam ayat tersebut seperti mempertahankan dan memegang teguh keyakinan agama, menjaga integritas dan berupaya secara konsisten untuk menyebarkan kebaikan, merupakan tanggung jawab moral dan kewajiban etis yang juga ditekankan kepada perempuan muslimah. Menurut Al-Mawardi, peristiwa ini terjadi ketika Nabi SASW memasuki Kota Makkah pada *‘Am al-Fath* (hari kemenangan). Setelah para lelaki bersumpah setia (*bai’at*) kepadanya, wanita-wanita juga datang untuk memberikan sumpah setia. Ada perbedaan pendapat mengenai bagaimana Nabi menerima sumpah setia dari wanita tersebut, dengan tiga pendapat yang berbeda:²⁰⁴ *Pertama*, bahwa beliau duduk di atas Shafa [dengan Umar duduk di bawahnya], lalu beliau menyuruh Umar untuk menerima sumpah setia dari wanita-wanita. Ini dikatakan oleh Muqatil. *Kedua*, bahwa beliau menyuruh Ummu Hani, saudara perempuan Khadijah, bibi Fatimah putri Rasulullah, setelah mereka bersumpah setia, untuk menerima sumpah setia dari wanita-wanita tersebut. Ini dikatakan oleh Muhammad bin al-Munkadir dari Ummu Hani. *Ketiga*, bahwa beliau secara langsung menerima sumpah setia dari wanita-wanita tersebut dengan meletakkan pakaian di atas tangan beliau dan menyuruh mereka bersumpah sambil memegang pakaian tersebut. Bahkan Izzuddin bin ‘Abdissalam mengatakan bahwa ia meletakkan wadah berisi air, mencelupkan tangannya, dan menyuruh wanita-wanita tersebut merendam tangan mereka di dalamnya.²⁰⁵ Inilah yang disebut sebagai sumpah setia wanita-wanita tersebut.

Ayat ini menunjukkan bahwa para wanita yang datang untuk memberikan sumpah setia tidak hanya memiliki peran sebagai anggota masyarakat pasif, tetapi juga aktif terlibat dalam keputusan-keputusan signifikan yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa besar dalam masyarakat Muslim awal. Dalam konteks politik, partisipasi para wanita

²⁰³ Nashiruddin Al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts Al-‘Araby, jilid 5, hal. 207.

²⁰⁴ Al-Mawardi, *Tafsîr Al-Mâwardî*, ..., jilid 5, hal. 524.

²⁰⁵ Izzuddin bin ‘Abdissalam, *Tafsîr ‘Izzuddin bin ‘Abdissalâm*, Beirut: Dâr Ibni Hazm, jilid 3, hal. 311.

dalam memberikan sumpah setia menyoroti bahwa peran mereka tidak terbatas pada urusan domestik atau privatis. Mereka secara aktif terlibat dalam momen-momen yang berkaitan dengan kepemimpinan dan arah politik umat Islam. Partisipasi mereka dalam momen-momen penting sejarah tidak hanya mencerminkan tanggung jawab moral dan spiritual, tetapi juga menunjukkan adanya kemandirian perempuan dalam peran publik, termasuk dalam urusan politik. Kemandirian politik bagi seorang muslimah merujuk pada kapasitasnya untuk memiliki kesadaran dan pengetahuan yang memadai dalam memberikan kontribusi konstruktif terhadap pembangunan masyarakat yang adil dan sejahtera, dengan merujuk pada prinsip-prinsip nilai Islam. Sementara kemandirian politik menurut Andreas Eriksen mencakup pemahaman mendalam terhadap sistem politik, kebijakan publik, dan isu-isu sosial lainnya yang relevan.²⁰⁶ Seorang muslimah yang memiliki kemandirian politik diharapkan mampu berbicara dengan tekad yang kuat, memperjuangkan prinsip keadilan, serta terlibat dalam organisasi dan gerakan yang bertujuan meningkatkan kualitas hidup dan kesejahteraan umat manusia.

Kisah Negeri Saba' sebagaimana diuraikan sebelumnya menyajikan suatu contoh konkret tentang kemandirian perempuan dalam ranah publik dan politik. Perempuan dapat menjadi agen perubahan dalam lingkup pemerintahan dan dapat mengambil keputusan yang memengaruhi kehidupan masyarakat secara luas. Ia mengambil keputusan strategis, menjalankan pemerintahan dengan baik, dan menunjukkan kepemimpinan yang efektif, dalam hal ini memimpin kerajaan "superpower" atau dalam terminologi Al-Qur'an disebut dengan "*arsyun azhîm*." Bahkan QS. Al-Taubah/9: 71, memberikan indikasi bahwa dalam Islam, perempuan diberi ruang untuk melakukan gerakan oposisi terhadap sistem yang bersifat tirani demi tegaknya kebenaran. Perempuan memiliki tanggung jawab untuk berpartisipasi dalam menyuarakan kebenaran, membangun masyarakat yang sesuai dengan prinsip-prinsip agama, dan melawan sistem atau ketidakadilan yang bertentangan dengan Islam, namun tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip etika, moralitas, keadilan, dan kebaikan.

Namun, apakah peran perempuan khususnya dalam ranah domestik merupakan diskriminasi terhadap perempuan? Sebagaimana diuraikan pada bab sebelumnya bahwa pendekatan humanistik menekankan pada nilai-nilai kemanusiaan, pemenuhan potensi individu, dan penghargaan terhadap kebebasan, otonomi, dan hak asasi manusia. Berikut adalah analisis dengan pendekatan humanistik terhadap domestikasi perempuan: *pertama*,

²⁰⁶ Andreas Eriksen., "The Political Literacy of Experts," *Ratio Juris*, Vol. 33 No. 1 Tahun 2020, hal. 82-97.

pengembangan pribadi (*personal development*).²⁰⁷ Dalam banyak konteks, perempuan yang terlibat dalam peran domestik memiliki pengaruh yang signifikan dalam pembentukan keluarga dan perkembangan anak-anak. Dalam pendekatan humanistik, ini dapat dianggap sebagai pemberian nilai yang tinggi pada kemampuan perempuan untuk memengaruhi secara positif terhadap perkembangan pribadi anak-anak dan anggota keluarga lainnya. *Kedua*, hak untuk memilih (*personal right*).²⁰⁸ Pendekatan humanistik menekankan pentingnya hak individu untuk memiliki pilihan dalam kehidupan mereka. Beberapa perempuan lebih memilih untuk berperan di wilayah domestik karena dinilai sesuai dengan aspirasi dan nilai-nilai mereka. Ini menunjukkan bahwa penting untuk menghargai kebebasan perempuan untuk membuat keputusan tentang bagaimana mereka ingin menjalani kehidupan mereka. *Ketiga*, kualitas hidup (*quality of life*).²⁰⁹ Faktor-faktor seperti kebahagiaan, kesejahteraan emosional, dan kepuasan hidup merupakan aspek penting dalam pendekatan humanistik. Jika perempuan merasa bahagia dan memenuhi peran domestik, ini dapat dianggap sebagai dampak positif dari peran tersebut.

Al-Qur'an, dalam perspektifnya, juga memberikan apresiasi terhadap peran perempuan di ranah domestik, khususnya dalam konteks keberhasilan melahirkan dan mendidik generasi yang berkualitas. Ayat-ayat Al-Qur'an menyoroiti kebutuhan akan peran perempuan dalam mengelola rumah tangga serta memberikan perhatian dan pengasuhan yang optimal kepada anak-anak. Salah satu contoh yang diambil sebagai teladan terdapat dalam QS. Al-Tahrim/66: 11-12, yang menggambarkan perempuan-perempuan yang menjadi figur inspiratif, antara lain Siti Maryam ibu dari Nabi Isa, dan istri Fir'aun yang memelihara dan membesarkan Nabi Musa (QS. Al-Qashash/28: 9).²¹⁰ Jill Dubisch dalam "*Gender and Power in Rural Greece*," mengatakan bahwa apresiasi terhadap peran perempuan dalam ranah domestik sejalan dengan konsep pembentukan keluarga sebagai unit dasar masyarakat.²¹¹ Karena itu, Al-Qur'an secara tersirat menggarisbawahi pentingnya peran perempuan dalam menciptakan lingkungan keluarga yang harmonis dan

²⁰⁷ Ezzeldin R., Aly & R. McNealy, "Socioeconomic Impacts on Youth Athletics-Analysis Study," *Journal of Physical Education*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2021, hal. 71-80.

²⁰⁸ Barbara Bertolani & Paolo Boccagni, "Domestic Religion and The Migrant Home: The Private, The Diasporic and The Public in The Sacralization Of Sikh Dwellings in Italy," *Ethnicities*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2023, hal. 284-305.

²⁰⁹ S. Yu Golovina & K. L. Tomashevski, "Social Justice and Humanism as Axiological Principles of Labor Law and the Concept of the Quality of Working Life," *Kutafin Law Review*, Vol. 9 No. 4 Tahun 2023, hal. 611-640.

²¹⁰ Nimet Seker, "Women and Gender in the Qur'an, Written by Celene Ibrahim," *Die Welt des Islams*, Vol. 63 No. 3 Tahun 2023, hal. 367-371.

²¹¹ Jill Dubisch, *Gender and Power in Rural Greece*, New Jersey: Princeton University Press, 2019, hal. 18.

mendidik generasi yang memiliki nilai-nilai positif sesuai dengan ajaran agama. Kesimpulannya, Al-Qur'an menghargai peran perempuan dalam kehidupan domestik dan melihatnya sebagai aktivitas yang mulia dan penting. Meskipun demikian, dalam konteks ajaran Islam, terdapat pengakuan terhadap hak perempuan untuk mengejar pendidikan dan karier di luar wilayah rumah tangga, dengan catatan hal tersebut sesuai dengan keinginan pribadi mereka.

Keseimbangan antara penghargaan terhadap peran domestik dan memberikan kebebasan kepada perempuan untuk mengejar potensi penuh mereka di luar rumah mencerminkan pandangan Islam yang inklusif terhadap perempuan sebagai individu yang berhak atas kebebasan dan pilihan dalam kehidupan mereka. Tentu hal ini sejalan dengan prinsip-prinsip teori humanistik. Teori humanistik menekankan pada pengembangan penuh potensi manusia, penekanan pada kebebasan individu, dan penghargaan terhadap hak setiap individu untuk mengejar kebahagiaan dan pemenuhan pribadi.

Pertanyaan tentang manakah yang lebih sejalan dengan nilai-nilai humanis antara pekerjaan di wilayah domestik atau publik tidak dapat dijawab secara definitif, karena kedua area tersebut memiliki peran dan kontribusi yang berbeda dalam kehidupan manusia. Pekerjaan di wilayah domestik (rumah tangga) melibatkan perhatian khusus terhadap kepentingan dan kebutuhan anggota keluarga, mencakup pengasuhan anak, merawat rumah, dan menjaga keharmonisan keluarga. Sam Frankel & Sally McNamee menegaskan bahwa dalam konteks ini, seseorang memiliki kesempatan untuk mengembangkan hubungan interpersonal yang intim dan membangun koneksi yang erat dengan keluarga, khususnya anak.²¹² Dalam pandangan sosiologi, membangun hubungan yang erat dengan keluarga juga terkait dengan konsep struktur keluarga dan dinamika keluarga.²¹³ Studi-studi ini mengeksplorasi bagaimana interaksi di dalam keluarga dapat membentuk identitas individu dan memengaruhi kemampuan mereka untuk membina hubungan interpersonal yang sehat di masyarakat lebih luas. Aspek ini juga relevan dalam studi ilmu komunikasi interpersonal, yang membahas strategi dan faktor-faktor yang mempengaruhi kualitas hubungan antarindividu. Kemampuan membentuk hubungan yang erat dengan keluarga juga dapat memengaruhi dinamika komunikasi interpersonal, baik secara verbal maupun nonverbal.

²¹² Sam Frankel & Sally McNamee, *Bringing Children Back into the Family Relativity, Connectedness and Home*, Leeds: Emerald Publishing Limited, 2020, hal. 97

²¹³ Katherine R. Allen, "Feminist Theory, Method, and Praxis: Toward A Critical Consciousness for Family and Close Relationship Scholars," *Journal of Social and Personal Relationships*, Vol. 40 No. 3 Tahun 2023, hal. 899-936.

Di sisi lain, pekerjaan di wilayah publik melibatkan berbagai macam pekerjaan di luar rumah yang berkaitan dengan karier, pendidikan, bisnis, kebijakan publik, atau kontribusi masyarakat lainnya. Di sini, individu memiliki kesempatan untuk berkontribusi dalam skala yang lebih luas. Uraian tersebut memberikan pesan bahwa keduanya memiliki relevansi dalam konteks kemanusiaan, karena masing-masing memberikan kontribusi unik dalam membantu dan memenuhi kebutuhan manusia. Kehidupan manusia tidak bisa dipisahkan antara kegiatan di wilayah domestik dan publik, karena kedua area tersebut saling melengkapi. Janak Pandey dalam *"Nature and Dynamics of Social Influence: Interpersonal and Organizational Contexts,"* mengatakan bahwa urgensi peran seseorang tergantung pada konteks, kebutuhan individu, dan preferensi pribadi.²¹⁴ Dengan demikian, setiap individu memiliki kebebasan untuk memilih jalur hidup yang sesuai dengan nilai-nilai, minat, dan kebutuhan mereka sendiri. Karena itu, tidak ada asumsi bahwa salah satu pekerjaan lebih humanis daripada yang lain. Semua tergantung pada masing-masing individu. Karena itu, penting bagi setiap individu untuk menentukan apa yang paling bermakna bagi kehidupan mereka secara pribadi maupun secara lebih luas dalam konteks kehidupan mereka masing-masing.

2. Paradigma Berhijab Bagi Perempuan

Perdebatan seputar penggunaan hijab bagi perempuan telah menjadi topik yang mendapatkan atensi luas di kalangan masyarakat global. Argumen yang sering diajukan adalah pandangan bahwa hijab berfungsi sebagai simbol dominasi laki-laki terhadap perempuan.²¹⁵ Namun, untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif mengenai isu ini, penting untuk melibatkan analisis yang lebih intensif terkait ajaran Islam dan konteks budaya yang membentangnya. Pendekatan historis humanistik memiliki relevansi yang signifikan dalam membahas tentang hijab, karena memungkinkan seseorang, khususnya bagi peneliti untuk melacak perkembangan, perubahan, dan pemahaman mengenai penggunaan hijab, khususnya dalam konteks budaya dan sosial pada saat turunnya Al-Qur'an. melalui uraian ini, dapat diamati bagaimana hijab dapat digunakan sebagai simbol identitas religius, politik, sosial, atau budaya oleh komunitas dan kelompok tertentu dalam suatu konteks sejarah. Analisis ini membantu peneliti untuk menghindari pandangan yang terlalu simplistik atau essentialistik mengenai hijab, dan

²¹⁴ Janak Pandey, *Nature and Dynamics of Social Influence: Interpersonal and Organizational Contexts*, Singapore: Springer Nature Singapore, 2022, hal. 78.

²¹⁵ Syeda Sadia Mehjabin, "Analysing the Position of Female Muslims In Patriarchal Society and Their Choice of Donning Hijab Amidst Socio-Political Context," *Malala*, Vol. 8 No. 11 Tahun 2020, hal. 51-69.

memahami hijab sebagai praktik yang dapat bervariasi secara historis dan dapat memiliki makna yang berbeda bagi individu dan masyarakat.

Sementara dalam kerangka pendekatan humanistik terhadap ayat hijab bagi kaum perempuan, terdapat penekanan pada urgensi memahami dan menghormati kebebasan individu, otonomi, dan pilihan pribadi dalam konteks nilai-nilai agama. Pendekatan humanistik mengakui bahwa setiap individu sebagai entitas yang unik memiliki hak, kebebasan, dan keunikan untuk membuat keputusan yang sesuai dengan keyakinan dan nilai-nilai pribadinya. Namun humanistik religius, terdapat penekanan pada perlunya kesinambungan atau keterkaitan yang harmonis antara hak-hak individu manusia dan ajaran serta nilai-nilai agama. Konsep ini dapat dikaitkan dengan teori integrasi nilai-nilai, di mana hak-hak individu diarahkan untuk terintegrasi secara positif dengan nilai-nilai dan norma-norma agama yang bersangkutan. Hal ini bertujuan untuk menghindari ketidakharmonisan antara aspirasi individu dan prinsip-prinsip agama, dan sebaliknya, memastikan bahwa praktik agama tidak menghambat hak-hak dasar individu.

Terdapat tiga istilah dalam Al-Qur'an yang sering dikaitkan dengan pakaian wanita, yaitu *hijâb*, *jilbâb* dan *khimâr*.²¹⁶ Istilah "*hijâb*" sendiri tidak secara eksplisit merujuk pada penutup kepala atau pakaian tertentu yang digunakan oleh perempuan muslim. Dengan kata lain, istilah "*hijâb*" dalam Al-Qur'an tidak memiliki definisi yang spesifik dalam konteks pakaian atau kerudung seperti yang dikenal dalam budaya Indonesia atau konteks modern saat ini. Istilah "*hijâb*" sendiri berasal dari bahasa Arab dan bermakna "*penghalang*," "*tabir*," atau "*penutup*,"²¹⁷ seperti dalam QS. Al-Ahzab/33: 53. Dalam konteks ayat ini, "*hijâb*" merujuk pada tabir atau penghalang yang memisahkan orang-orang yang mengajukan permintaan kepada istri-istri Nabi Muhammad SAW.²¹⁸ Tindakan ini bertujuan untuk mengamankan integritas privasi keluarga Nabi serta untuk memberikan penghormatan terhadap hak-hak tamu yang datang dari kalangan sahabat.

Istilah "*jilbab*" muncul dalam QS. Al-Ahzab/33: 59.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ
يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

²¹⁶ Amin Mukrimun & Moh Faisal Aulia, "Hijab According to The Interpretation of Quraish Shihab and Musthafa Al-Maraghi," *Al Fattah Ejournal Smaalmuhammadcepu*, Vol. 2 No. 02 Tahun 2023, hal. 1-13.

²¹⁷ Al-Wahidi, *Al-Tafsîr Al-Basîth*, Saudi Arabia: 'Imâdat al-Bahtsi al-'Ilmi, 2009, jilid 13, hal. 349.

²¹⁸ Abu Ja'far Ibnu Jarir Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîli Âyi al-Qur'ân*, ..., jilid 19, hal. 166.

Wahai Nabi (Muhammad), katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin supaya mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Ahzab/33: 59).

Dalam bahasa Arab, “*jilbâb*” adalah sebuah pakaian longgar yang digunakan untuk menutupi seluruh tubuh.²¹⁹ Dalam konteks penggunaan pakaian wanita, jilbab merujuk pada busana yang mencakup aurat secara menyeluruh, termasuk rambut dan tubuh, dengan menutupi dada, punggung, dan seluruh tubuh secara longgar. Istilah “*jilbâb*” juga dapat mengacu pada jenis pakaian luar yang menutupi kepala dan tubuh, dan sering kali disebut sebagai “*al-ridâ*” (mantel atau selendang).²²⁰ Sementara istilah “*khimâr*” juga muncul dalam Al-Qur’an, yaitu dalam QS. Al-Nur/24: 31.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ^ط

Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. (QS. Al-Nur/24: 31).

“*Khimâr*” merujuk pada kerudung atau selendang panjang yang digunakan untuk menutupi kepala, leher, dan dada.²²¹ Dalam konteks ini, “*khimâr*” sering diterjemahkan sebagai kerudung atau penutup kepala. konteks sejarah dan budaya tentang bagaimana perempuan pada masa itu memahami dan melaksanakan perintah dalam Al-Qur’an untuk menutupi dada mereka dengan kerudung (*khimâr*). Aisyah, sebagaimana dikutip oleh Ibnu Katsir memberikan gambaran konkret bahwa para perempuan saat itu menggunakan sarung mereka, membelahnya, dan mengenakannya sebagai kerudung.²²² Sementara menurut Al-Farraa sebagaimana dikutip oleh Al-Sinqithi dalam *Adhwâ’ al-Bayân* bahwa pada zaman Jahiliah, para perempuan cenderung memakai kerudung dengan hanya menutupi bagian belakang kepala mereka saja, sementara bagian depannya tidak tertutup.²²³

²¹⁹ Abu al-Mudhaffar Al-Sam’ani, *Tafsîr Al-Sam’ânî*, Riyadh: Dâr al-Wathan, 1997, jilid 4 hal. 307.

²²⁰ Al-Mawardi, *Tafsir Al-Mawardi*, ..., jilid 4, hal. 423.

²²¹ Muhammad Amin Al-Sinqithi, *Adhwâ’ al-Bayan fi Idhah al-Qur’an bi Al-Qur’an*, ..., jilid 6, hal. 554.

²²² Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, ..., jilid 6, hal. 43.

²²³ Muhammad Amin Al-Sinqithi, *Adhwâ’ al-Bayan fi Idhah al-Qur’an bi Al-Qur’an*, ..., jilid 6, hal. 250.

Oleh karena itu, direktif untuk memakai kerudung dalam konteks ini dapat diinterpretasikan sebagai suatu upaya reformasi atau perubahan signifikan dari praktek atau adat kebiasaan yang ada sebelumnya.

Ketiga terminologi, yakni *hijâb*, *jilbâb*, dan *khimâr*, dalam konteks Indonesia sering merujuk pada konsep berpakaian perempuan Muslim yang mencakup penutup kepala, atau lebih sering dikenal sebagai “kerudung.”²²⁴ Penggunaan istilah “*keurudung*” di Indonesia mencerminkan adaptasi dan variasi linguistik yang timbul dalam budaya dan bahasa Indonesia untuk merujuk pada praktik berbusana yang sejalan dengan prinsip-prinsip Islam sebagaimana tertera dalam Al-Qur’an. Meskipun terdapat perbedaan istilah, prinsip-prinsip dasar berbusana dalam Islam tetap tercermin dalam semua konsep tersebut.

Konteks historis turunnya ayat perintah hijab dalam Al-Qur’an terkait dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat Arab pada saat itu. Pada masa itu, wanita sering kali menjadi objek pelecehan dan perlakuan tidak menyenangkan dari kalangan kafir Quraish dan orang-orang munafik.²²⁵ Karena itu, QS. Al-Ahzab/33: 59 memerintahkan istri-istri Nabi Muhammad, putrinya, dan perempuan Muslim secara umum untuk menggunakan jilbab mereka ketika mereka hendak keluar ke tempat umum, sehingga mereka dapat dikenali sebagai perempuan Muslim dan tidak diintimidasi. Ayat tersebut diturunkan untuk melindungi perempuan dan untuk menegaskan identitas yang jelas bagi perempuan Muslim. Namun, terdapat berbagai pendapat mengenai alasan pasti turunnya ayat ini. Salah satunya adalah riwayat yang dikutip oleh Al-Syaukani dalam tafsirnya:

وَأَخْرَجَ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَابْنُ سَعْدٍ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ وَابْنُ الْمُنْذِرِ وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ أَبِي مَالِكٍ قَالَ: كَانَ نِسَاءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ لِحَاجَتِهِنَّ وَكَانَ نَاسٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ يَتَعَرَّضُونَ لَهُنَّ فَيُؤْذِينَ فَقِيلَ: ذَلِكَ لِلْمُنَافِقِينَ فَقَالُوا: إِنَّمَا نَفَعَلُهُ بِالْإِمَاءِ.²²⁶

Sa'id bin Mansur, Ibnu Sa'ad, Abdul bin Hamid, Ibnu al-Mundzir, dan Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari Abu Malik. Dia berkata, Para istri Nabi SAW keluar pada malam hari untuk keperluan mereka, dan beberapa orang munafik mencoba untuk mengganggu mereka dan menyakitinya. Ketika itu

²²⁴ M. Al Qautsar Pratama & Zulfan Nabrisah, “Halima Aden Muslimah dalam Industri Mode Dunia,” *Advances in Humanities and Contemporary Studies*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 97-106.

²²⁵ Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Durru al-Manshûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, ..., jilid 6, hal. 559.

²²⁶ Al-Syaukani, *Fath al-Qâdir li al-Syaukânî*, Beirut: Dâr Ibnî Katsîr, 1993, jilid 4, hal. 352.

dikatakan kepada mereka, Itu adalah perbuatan munafik, mereka menjawab, 'Kami hanya melakukannya terhadap budak-budak.

Menurut sumber tersebut, ayat ini diturunkan ketika istri-istri Nabi Muhammad keluar pada malam hari untuk tujuan tertentu dan diintimidasi oleh beberapa orang munafik. Orang munafik kemudian dikonfrontir dan mengklaim bahwa mereka hanya mengganggu budak perempuan. Ayat tersebut kemudian diturunkan untuk menegaskan identitas yang jelas bagi perempuan Muslim dan melindungi mereka dari intimidasi. Sumber historis ini banyak dikutip di dalam kitab-kitab tafsir, seperti *Tafsîr Al-Mâwardi*, *Tafsîr Al-Mâturîdi*, *Tafsîr Al-Alûsi*, *Tafsîr Al-Thabari*, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya Al-Qurthubi, *Tafsîr Al-Wasîth* karya Sayyid Thanthawi, *Silsilat al-Tafsîr* karya Al-'Adawi dan sebagainya. Sementara sumber lain, seperti tafsir *Rûh al-Ma'âni*, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr* dan *Ta'wîlatu Ahli al-Sunnah* juga menyatakan bahwa ayat ini diturunkan ketika beberapa perempuan dari suku Anshar keluar dengan pakaian yang menyerupai pakaian perempuan non-Muslim pada saat itu.²²⁷ Ayat tersebut kemudian diturunkan untuk menegaskan identitas yang jelas bagi perempuan Muslim dan membedakan mereka dari perempuan non-Muslim

Selain itu, wanita juga sering kali menjadi korban perang dan dijadikan budak oleh musuh-musuh mereka. Perintah berhijab dalam Islam, selain dikarenakan tempat tinggal istri-istri Nabi yang berdekatan dengan masjid, juga dipengaruhi oleh situasi politik dan sosial di Madinah pada masa itu yang tidak selalu ramah terhadap perempuan.²²⁸ Ia mengklaim bahwa di tengah situasi tersebut, perempuan sering kali menjadi korban tindakan kekerasan di mana laki-laki mencegat perempuan di jalan-jalan untuk mengajaknya berbuat zina. Oleh karena itu, perintah berhijab dipandang sebagai langkah “rasional” untuk melindungi perempuan dari potensi bahaya tersebut.

Perintah berhijab dalam konteks sejarah Madinah mengacu pada era di mana perempuan memainkan peran yang cukup signifikan dalam kehidupan sosial dan ekonomi masyarakat. Perempuan di Madinah terlibat dalam perdagangan, pertanian, dan berkontribusi dalam berbagai aspek kehidupan publik.²²⁹ Pada saat yang sama, Madinah juga menjadi tempat pertemuan berbagai suku dan kelompok etnis yang berbeda. Dalam konteks ini, perintah

²²⁷ Ali Al-Shabuni, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr al-Qur'ân Al-Karîm, 1981, jilid 2, hal. 115.

²²⁸ Robiatu Soleha, et al., “Critical Study of Muhammad Syahrur's Hermeneutics on The Veil and Its Relevation In the Indonesian Context,” *International Journal of Educational Research and Social Sciences (IJERSC)*, Vol. 4 No. 5 Tahun 2023, hal. 903-909.

²²⁹ Teresa A. Meade & Merry E. Wiesner-Hanks, *A Companion to Gender History*, Victoria: Blackwell Publishing, 2008, hal. 236.

berhijab dapat diinterpretasikan sebagai upaya untuk melindungi perempuan dari potensi ancaman dan pelecehan seksual yang kerap kali terjadi pada periode sejarah tersebut. Dengan demikian, perintah berhijab dalam konteks sejarah Madinah dapat dimaknai sebagai upaya yang lebih kompleks daripada sekadar aturan berpakaian. Namun hal ini juga mencerminkan perhatian terhadap keselamatan, privasi, dan martabat perempuan dalam konteks yang bersifat dinamis dan kompleks.

Hijab tidak dapat dipahami secara homogen. Berhijab memang tidak lepas dari konteks budaya, termasuk bentuknya setiap negara, daerah bisa jadi berbeda. Namun, menurut Mamta Chandrashekhar hijab di beberapa negara, termasuk India dianggap sebagai ketentuan yang terlalu memaksa perempuan dan dinilai telah melanggar hak asasi manusia.²³⁰ Asumsi tersebut dapat dibantah dengan mengacu pada QS. Al-Ahzab/33: 59 dan QS. Al-Nur/24: 31 bahwa ada batasan-batasan aurat perempuan dalam Islam yang tetap harus ditaati, meskipun mode cara menutupnya berbeda-beda. Mereka yang memilih untuk berhijab juga merupakan hak asasi mereka yang harus dilindungi.

Karena itu, berdasarkan uraian di atas dapat dikatakan bahwa berhijab bukanlah bentuk dominasi laki-laki terhadap perempuan. Berhijab merupakan bentuk ketaatan kepada Allah SWT (*devotion to God*) dan identitas sebagai seorang Muslimah (*muslimah identity*). Pernyataan tersebut juga mengacu pada paradigma humanisme religius, yang mengintegrasikan prinsip-prinsip agama dengan prinsip penghormatan terhadap hak asasi manusia, sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Thalbi.²³¹ Dalam kerangka ini, berhijab dapat dilihat sebagai ekspresi ketaatan agama dan hak individu untuk menjalankan keyakinan agama mereka sesuai dengan prinsip-prinsip yang diyakini. Ini mengilustrasikan bagaimana aspek-aspek nilai agama dan hak asasi manusia dapat bersinergi dalam sistem kehidupan. Karena itu, penggunaan jilbab tidak memiliki tujuan untuk membatasi agensitas, aktualisasi diri, progres, atau perkembangan perempuan. Jilbab juga tidak dimaknai sebagai lambang keterbelakangan, atau kelemahan perempuan terhadap kelompok tertentu dalam suatu konteks sejarah atau zaman tertentu.

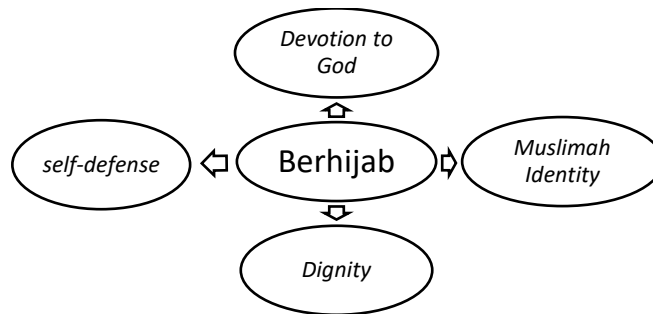
Para wanita Muslimah yang memilih untuk berhijab melakukannya atas dasar kepercayaan dan ketaatan kepada agama, bukan karena tekanan atau dominasi dari laki-laki. Bahkan, menurut Omar Mizel dalam jurnal yang berjudul "*My Hijab Reflects my Identity Rather my Religion*" banyak wanita Muslimah yang memilih untuk berhijab sebagai bentuk kebebasan dan

²³⁰ Mamta Chandrashekhar, *Human Rights, Women and Violation*, New Delhi: Educreation Publishing, 2016, hal. 101

²³¹ Muhammad Thalbi, *'Iyâ lullâh: Afkâr un Jadidah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*, ..., hal. 144.

pilihan mereka sendiri.²³² Oleh karena itu, berhijab sebenarnya merupakan bentuk perlindungan (*self-defense*) dan penghormatan (*dignity*) terhadap diri sendiri dan agama, bukan bentuk dominasi laki-laki terhadap perempuan (inferioritas). Berikut adalah skema bagaimana nilai-nilai humanisme yang terkandung dalam kewajiban/ketentuan berhijab bagi perempuan dalam Al-Qur'an.

Skema IV.3.
Nilai-nilai Humanisme dalam Ketentuan Berhijab



Skema tersebut menunjukkan hubungan relasional yang mengilustrasikan makna dan tujuan berhijab melalui dua dimensi kunci: perlindungan (*self-defense*) dan penghormatan (*dignity*). Hubungan antara berhijab dan perlindungan dapat dijelaskan bahwa berhijab bukanlah sekadar tindakan fisik semata, melainkan sebagai bentuk perlindungan terhadap diri seorang perempuan. Selain itu, berhijab dipahami sebagai wujud ketaatan dalam beragama, bahkan dapat dikatakan sebagai identitas wanita muslimah.

Namun beberapa penelitian menunjukkan adanya bukti bahwa wanita Muslimah yang memilih untuk mengenakan hijab, sebagai tindakan yang merupakan ekspresi agama dan kepercayaan pribadi mereka, sering mengalami diskriminasi dan pelecehan dari orang lain dalam berbagai konteks sosial.²³³ Diskriminasi dan pelecehan ini mencakup perlakuan diskriminatif yang bersifat fisik atau verbal, serta perlakuan yang tidak menghormati hak-hak dasar mereka. Faktor-faktor yang mendorong diskriminasi terhadap perempuan Muslimah yang berhijab melibatkan aspek sosial, budaya, dan bahkan politik. Diskriminasi ini menurut Nada Alfeir dapat terjadi di tempat kerja, di lingkungan sekolah, di tempat umum, serta

²³² Omar Mizel, "My Hijab Reflects My Identity Rather My Religion," *Akademik Platform Islami Araştırma Dergisi*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 209-217.

²³³ Nasreen Lalani, et al., "Glass Ceiling for Women Who Wear Hijab," *International Journal of Social Science & Entrepreneurship*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023, hal. 316-327.

di berbagai platform media sosial.²³⁴ Karena itu, penelitian ini telah menunjukkan bahwa beberapa perempuan Muslimah berhadapan dengan ketidaksetaraan dalam akses pekerjaan, peluang pendidikan, serta perlakuan yang tidak adil di berbagai lingkungan sosial ini. Fenomena ini mencerminkan adanya stigma dan prasangka negatif terhadap agama Islam (Islamofobia), khususnya dalam konteks Barat. Stigma ini dapat mendorong terjadinya diskriminasi dan pelecehan terhadap individu yang memilih untuk mengenakan hijab sebagai tindakan ekspresi agama mereka.

Perlu adanya upaya untuk mengedukasi masyarakat global tentang pentingnya menghormati hak-hak perempuan Muslimah dan menghargai keputusan mereka untuk berhijab. QS. Al-Nisa'/4: 19 menyatakan tidak ada diskriminasi atau perlakuan buruk terhadap satu kelompok tertentu. Semua orang, baik laki-laki maupun perempuan, memiliki hak yang sama dan harus dihormati. Ayat ini mengingatkan bahwa boleh jadi sesuatu yang tidak disukai tersebut terdapat kebaikan-kebaikan di dalamnya. Persoalan berikutnya adalah muncul pertanyaan besar mengapa perintah menutup aurat dalam Al-Qur'an terkesan lebih ditekankan kepada perempuan? Apakah ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an diskriminasi terhadap perempuan? Stigma bahwa Al-Qur'an diskriminasi terhadap perempuan karena hanya memerintahkan perempuan berhijab tidaklah benar. Al-Qur'an justru menegaskan keadilan dan prinsip humanisme dalam konteks perintah menutup aurat bagi perempuan, yaitu dengan turunnya ayat dalam QS. Al-Nur/24: 30 yang memuat perintah terhadap laki-laki untuk menjaga pandangannya.

Katakanlah kepada laki-laki yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya dan memelihara kemaluannya. Demikian itu lebih suci bagi mereka. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang mereka perbuat. (QS. Al-Nur/24: 30).

Al-Qur'an memerintahkan laki-laki untuk menjaga pandangan mereka dari sesuatu yang haram untuk dipandang. Laki-laki harus menjaga pandangan mereka agar tidak terjerumus pada kemaksiatan yang lebih besar seperti zina.²³⁵ Perintah menutup aurat bagi perempuan dan menjaga pandangan bagi laki-laki merupakan bentuk keadilan gender. Kedua perintah ini bertujuan untuk melindungi dan menjaga kesucian diri masing-masing, serta mencegah terjadinya tindakan yang merugikan diri sendiri dan orang lain. Oleh karena itu, perintah ini harus dilaksanakan dengan penuh kesadaran (*awareness*), bukan karena tekanan atau dominasi dari pihak lain.

²³⁴ Nada Alfeir, "Question of Freedom: Muslim Women and Image Reproduction in the West," *The Journal of Communication and Media Studies*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 75.

²³⁵ Izzuddin bin Abdissalam, *Tafsîr al-'Izzî ibn Abdi al-Salâm*, ..., jilid 2, hal. 397.

3. Pembagian Waris Anak Lak-laki dan Perempuan 2:1

Al-Qur'an telah memberikan pedoman mengenai pembagian warisan melalui beberapa ayat yang terdapat dalam Surah Al-Nisa/4: 7-14, 33, dan 176. Dalam ayat-ayat tersebut, Allah dengan jelas menegaskan bagian yang seharusnya diterima oleh setiap ahli waris yang berhak menerimanya. Pengaturan yang rinci ini membantu menghindari konflik dan ketidakjelasan dalam pembagian warisan, serta memastikan bahwa hukum waris dalam Islam berjalan sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan. Dalam konteks ini, keadilan bermakna bahwa Allah tidak mengabaikan hak setiap ahli waris. Sebaliknya, Dia dengan teliti dan penuh bijaksana menentukan pembagian hak setiap ahli waris, sehingga hal ini dapat dijalankan dengan adil dan sesuai dengan kehendak-Nya. Farhad Malekian dalam "*Classical Morality in International Preemptory Criminal Law*" menegaskan bahwa keadilan merupakan prinsip fundamental dalam setiap sistem hukum, dan hal ini tidak terkecuali dalam kerangka hukum Islam.²³⁶ Hukum Islam bertujuan untuk menyelaraskan struktur masyarakat dan mengintegrasikan prinsip-prinsip keadilan dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam domain hukum waris Islam.

Salah satu ayat yang menjadi fokus dan sumber perdebatan berkelanjutan dalam konteks kesetaraan gender adalah pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana tertulis dalam surah Al-Nisa' (4) ayat 11-12, dengan rasio pembagian 2:1. Oleh karena itu, penting untuk memahami dengan cermat konteks sejarah dan interpretasi ayat-ayat ini dalam surah Al-Nisa'. Prinsip-prinsip keadilan dalam kerangka Islam harus dinilai dalam wawasan yang lebih luas, mencakup nilai-nilai sosial, ekonomi, dan budaya yang berkembang pada masa turunnya Al-Qur'an, serta dalam upaya untuk mewujudkan perubahan positif dalam struktur masyarakat.

Sementara perbedaan dalam pemahaman makna keadilan dalam konteks formula pembagian warisan anak laki-laki dan perempuan 2:1 juga menjadi pembahasan yang menarik. Beberapa pihak menganggap ini sebagai bentuk ketidakadilan gender,²³⁷ sementara yang lain melihatnya sebagai bentuk keadilan karena selaras dengan aspek-aspek sosial, ekonomi, dan budaya pada masa itu.²³⁸ Perbedaan dalam pemahaman makna keadilan dalam konteks formula pembagian warisan anak laki-laki dan perempuan 2:1 adalah sumber dari perdebatan yang melibatkan berbagai pihak yang

²³⁶ Farhad Malekian, *Classical Morality in International Preemptory Criminal Law*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2018, hal. 244.

²³⁷ Navtej Singh and Ayush Vardhan, "Property Rights of Women: A Ceaseless Problem of Women among Different Religions," *Issue 2 Indian JL & Legal Rsch*, No. 5 Tahun 2023, hal. 1.

²³⁸ Muhammad Mutawalli Al-Sya'rawi, *Tafsir Al-Sya'rawi*, ..., jilid 4, hal. 2025.

memiliki sudut pandang yang berbeda. Perdebatan ini mencakup kelompok yang pro dan kontra terhadap prinsip ini.

Di sinilah letak urgensi merumuskan konsep keadilan itu sendiri. Urgensi tersebut terletak pada pentingnya memiliki panduan atau prinsip yang dapat digunakan untuk memastikan pembagian warisan yang adil dan sesuai dengan nilai-nilai sosial, budaya, dan agama yang berlaku. Meskipun terdapat perbedaan pemahaman dan sudut pandang yang beragam, konsep keadilan dalam waris membantu dalam menentukan bagaimana aset dan harta warisan harus didistribusikan secara adil dan sesuai dengan konteks yang relevan. Secara sederhana keadilan dapat dipahami sebagai perbuatan atau tindakan yang tidak didasarkan pada kesewenang-wenangan.²³⁹ Menurut Aristoteles keadilan adalah tindakan yang terletak di antara memberikan terlalu banyak dan sedikit, dapat diartikan memberikan sesuatu kepada setiap orang sesuai dengan apa yang menjadi haknya.²⁴⁰ Notonegoro mengatakan bahwa suatu keadaan dikatakan adil jika sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.²⁴¹ Pendapat Notonegoro tersebut mencerminkan prinsip hukum, yaitu penerapan aturan hukum yang berlaku secara konsisten dan adil kepada semua individu tanpa diskriminasi. Hal ini berlandaskan pada prinsip bahwa hukum harus diterapkan dengan adil, terlepas dari latar belakang, status, atau kepentingan individu. Sementara keadilan menurut Frans Magnis Suseno adalah keadaan antarmanusia yang diperlakukan dengan sama sesuai dengan hak dan kewajibannya masing-masing.²⁴²

Dengan demikian, keadilan pada dasarnya merupakan konsep yang mencakup prinsip-prinsip etika, hukum, dan moral yang mengatur perlakuan dan tindakan manusia dalam masyarakat. Keadilan bukan didasarkan pada kesewenang-wenangan, melainkan pada prinsip memberikan apa yang menjadi hak dan kewajiban masing-masing individu. Berbagai pandangan yang diberikan oleh Aristoteles, Notonegoro, dan Frans Magnis Suseno menggambarkan beragam aspek keadilan, termasuk distribusi sumber daya ekonomi (uang, barang, aset, dan lain-lain), penerapan hukum yang adil, dan perlakuan setara antarmanusia.

²³⁹ Mirlinda Batalli & Islam Pepaj, "Citizens'right To Seek Judicial Review of Administrative Acts and Its Impact on Governance Reforms," *Corporate Governance and Organizational Behavior Review*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 85-94.

²⁴⁰ Peter Lautner, "Aristotle and Natural Justice," *Pázmány Law Review*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2021, hal. 57-65.

²⁴¹ Muhammad Hanif al-Hakim & Hudzaifah Muhammad Maricar, "On Islamic Concept of Man and Justice in Pancasila," *Tsaqafah*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2023, hal. 335-351.

²⁴² Tara Nadya Andiani, et al., "Evidence from Indonesia on The Legal Policy Confronting Discrimination of Minority Groups Based on Race and Ethnicity," *Wacana Hukum*, Vol. 29 No. 2 Tahun 2023, hal. 146-162.

Menurut Umar Anwar dalam buku “*Pengantar Ilmu Hukum*,” terdapat enam macam keadilan hukum yang dapat diidentifikasi:²⁴³ *pertama*, keadilan komunikatif (*iustitia communicativa*). prinsip ini menekankan pentingnya memberikan kepada setiap individu apa yang menjadi haknya dalam konteks interaksi sosial. keadilan komunikatif menuntut agar masing-masing orang diperlakukan secara timbal balik dan sesuai dengan haknya terhadap objek tertentu. *Kedua*, keadilan distributif (*iustitia distributiva*). Keadilan distributif adalah konsep yang berakar dari pemikiran Aristoteles dan diuraikan kembali oleh Thomas Aquinas. Konsep ini mengacu pada prinsip distribusi sumber daya, hak, dan kewajiban yang harus diberikan kepada individu secara proporsional. *Ketiga*, keadilan legal (*iustitia legalis*). Keadilan legal mengacu pada penerapan hukum yang adil berdasarkan undang-undang yang berlaku. *Keempat*, keadilan vindikatif (*iustitia vindicativa*). Keadilan vindikatif adalah bentuk keadilan yang berkaitan dengan hukuman dan sanksi atas pelanggaran hukum. prinsip ini menekankan pentingnya memberikan hukuman atau restitusi yang sebanding dengan pelanggaran atau kejahatan yang dilakukan oleh individu. *Kelima*, keadilan kreatif (*iustitia creative*). Keadilan kreatif adalah konsep yang menyoroti hak individu untuk menciptakan kreativitas dan inovasi dalam berbagai aspek kehidupan. Prinsip ini menekankan pentingnya memberikan kebebasan individu untuk mengembangkan potensinya masing-masing. *Keenam*, keadilan protektif (*iustitia protektiva*). Keadilan protektif adalah bentuk keadilan yang melibatkan perlindungan individu dari tindakan sewenang-wenang oleh pihak lain.

Karena itu, konsep keadilan tidak selalu berarti bahwa setiap orang harus mendapatkan hal yang sama secara persis. Menurut Lason Gabriel, keadilan dapat bervariasi tergantung pada prinsip yang diadopsi dan konteks yang relevan.²⁴⁴ Argumentasi untuk ketidaksetaraan dalam distribusi sumber daya adalah bahwa setiap individu memiliki kebutuhan, kontribusi, dan kapasitas yang berbeda.²⁴⁵ Dalam pandangan ini, keadilan sosial dapat dicapai dengan memberikan sumber daya lebih banyak kepada mereka yang membutuhkan atau yang memberikan kontribusi yang lebih besar atau memiliki kapasitas yang lebih tinggi. Dalam hal ini, ketidaksetaraan dalam distribusi sumber daya dapat dikategorikan sebagai salah satu bentuk keadilan. Namun penting untuk memastikan bahwa ketidaksetaraan dalam

²⁴³ Umar Anwar, dkk., *Pengantar Ilmu Hukum*, Pidie Provinsi Aceh: Yayasan Penerbit Muhammad Zaini 2022, hal. 155.

²⁴⁴ Lason Gabriel, “Toward A Theory of Justice for Artificial Intelligence,” *Daedalus*, Vol. 151 No. 2 Tahun 2022, hal. 218-231.

²⁴⁵ Purna Laxmi Jamatia, “The Role of Youth in Combating Social Inequality: Empowering the Next Generation,” *International Journal of Social Science, Educational, Economics, Agriculture Research and Technology*, Vol. 2 No. 8 Tahun 2023, hal. 229-238.

distribusi sumber daya tidak menciptakan ketimpangan yang signifikan atau menyebabkan penderitaan yang berlebihan bagi mereka yang kurang beruntung atau rentan. Oleh karena itu, penting untuk mencari keseimbangan yang tepat antara keadilan yang bersifat merata dan keadilan yang mempertimbangkan disparitas atau perbedaan peran masing-masing individu.

Beberapa dimensi keadilan yang perlu dipertimbangkan dalam formula pembagian warisan 2:1 melibatkan pertimbangan berbagai aspek, termasuk historis, sosial, ekonomi dan sebagainya. Formula pembagian warisan 2:1 ini memiliki akar sejarah yang terkait dengan situasi sosial dan ekonomi pada masa ketika hukum waris Islam pertama kali dikonfigurasi. Menurut Al-Thabari masyarakat Arab pra-Islam saat itu memiliki praktik warisan yang sangat diskriminatif terhadap perempuan.²⁴⁶ Bahkan pada uraian sebelumnya disebutkan perempuan pra-Islam sama sekali tidak mendapatkan hak waris. Dalam konteks ini, pembagian 2:1 dapat dikatakan sebagai perubahan yang lebih adil dan manusiawi dan merupakan upaya Al-Qur'an dalam membawa misi perlindungan dan pengakuan terhadap hak perempuan. Kemudian aspek sosial dan budaya yang menjadi pertimbangan ialah bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peran dan tanggung jawab yang berbeda dalam kehidupan keluarga, dan oleh karena itu, terdapat perbedaan dalam pembagian warisan.

Selain itu, praktik pernikahan dalam budaya Islam mengandung serangkaian tradisi yang mencakup kewajiban suami terhadap istri dan keluarga. Dalam konteks ini, Al-Mawardi mengatakan ada beberapa kewajiban yang diamanatkan oleh Al-Qur'an kepada laki-laki, yang mencakup pemberian mahar dan nafkah kepada istri dan keluarga.²⁴⁷ Mahar merupakan simbol tanggung jawab suami dalam mengikat ikatan pernikahan. Sementara pemberian warisan kepada anak laki-laki (2:1) dijadikan sebagai persiapan (*preparatory stage*) ketika memasuki tahap pernikahan.²⁴⁸ Warisan tersebut memberikan bekal bagi anak laki-laki untuk memulai kehidupan pernikahan mereka dengan lebih baik dan memberikan stabilitas dalam kehidupan keluarga. Kewajiban ini disebutkan dalam QS. Al-Nisa'/ 4: 4.

وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُنَّ فَكُلُوهُ هُنَيْئًا مَّرِيئًا

Berikanlah mahar kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (mahar) itu dengan senang hati, terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati. (QS. Al-Nisa'/ 4: 4).

²⁴⁶ Ibnu Jarir Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîli Âyi al-Qur'ân*, ..., jilid 6, hal. 457.

²⁴⁷ Al-Mawardi, *Tafsîr Al-Mâwardî*, ..., jilid 1, hal. 480.

²⁴⁸ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 6, hal. 448.

Imam al-Nasfy menggambarkan istilah “*nihlah*” yang mengacu pada mahar sebagai sesuatu yang diberikan oleh suami kepada istri-istri mereka, seperti pemberian dari lebah (نحلة) yang menghasilkan madu.²⁴⁹ Dengan demikian, mahar diibaratkan sebagai sesuatu yang diberikan oleh suami kepada istri dengan niat baik dan dari sumber yang baik. Penggunaan kata “*نِحْلَةً*” mengandung makna yang mengindikasikan perbuatan memberikan dengan penuh kerelaan, sehingga mencerminkan pentingnya memberikan mahar dengan ikhlas dan kerelaan dari hati suami. Bahkan QS. Al-Nisa’/4: 20-21 dengan tegas melarang seorang suami yang hendak menceraikan istrinya untuk menarik kembali mahar atau harta lainnya yang telah diberikan kepadanya. Sementara kewajiban nafkah bagi suami dinyatakan dalam QS. Al-Nisa’/4: 34. Nafkah tersebut mencakup pemenuhan kebutuhan dasar seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, dan keperluan lainnya yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan keluarga.²⁵⁰ Kewajiban ini ditegaskan dalam Al-Qur’an sebagai bagian dari ajaran Islam yang berfungsi sebagai kerangka etik dalam pernikahan.

Dengan demikian, perdebatan mengenai dimensi keadilan dalam formula ini mencakup pertimbangan ekonomi, dengan memerhatikan bahwa tanggung jawab finansial perempuan dalam beberapa situasi dapat bersifat lebih ringan dibandingkan dengan laki-laki. Argumen ini dapat menjadi dasar untuk mempertimbangkan penyesuaian dalam pembagian warisan agar mencapai tingkat keadilan yang lebih optimal. Namun, problem selanjutnya adalah bagaimana jika seorang istri secara finansial lebih mempunyai dari suami, apakah kewajiban memberi nafkah gugur padanya? Dalam hukum Islam, kewajiban suami untuk memberikan nafkah kepada istri tidak tergantung pada perbandingan kekayaan atau kemampuan finansial suami dan istri. Dalam pandangan Islam, suami tetap memiliki kewajiban memberikan nafkah kepada istri, terlepas dari situasi finansial masing-masing. Kewajiban ini berdasarkan pada prinsip-prinsip hukum Islam yang mengatur pernikahan dan hak-hak keluarga.

Ibnu Asyur dalam tafsir “*Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*” menyatakan “*fainna hâjat al-nisâ’ ila al-rijâl min hâdzihi al-nâhiyah mustamirrah wa in kânat taqwâ wa tadh’afu,*”²⁵¹ artinya kebutuhan seorang istri selamanya menjadi tanggung jawab suami, baik istri tersebut memiliki kemampuan finansial atau tidak. Lebih lanjut ia menyatakan, bahwa menggunakan *fi’il mâdhi* (kata kerja untuk masa lampau) pada redaksi “*bimâ anfaqû*” dalam

²⁴⁹ Abu al-Barakat Al-Nasfy, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta’wîl*, ..., jilid 1, hal. 329.

²⁵⁰ Erwin Hamonangan Pane & Nur Hakima Akhirani Nasution, “Legal Concept of Providing a Family from Begging According to Islamic Law,” *International Journal of Educational Research Excellence (IJERE)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, hal. 73-92.

²⁵¹ Ibnu Asyur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, ..., jilid 5, hal. 39.

QS. Al-Nisa’/4: 34 menegaskan bahwa ketentuan tersebut tidak lepas dari tradisi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat Arab jauh sebelum Islam dan terus berlanjut hingga saat itu.²⁵² Pada zaman prasejarah, mereka memburu, berperang, bertani untuk memenuhi kebutuhan keluarganya.²⁵³ Di zaman peradaban pun, laki-laki tetap menjadi pencari nafkah untuk keluarganya melalui berbagai aktivitas seperti pertanian (*al-gars*), perdagangan (*al-tijârah*), persewaan (*al-ijârah*), pembangunan (*al-abniyah*), dan pekerjaan lainnya. Pernyataan tersebut mencerminkan tradisi peran gender yang berlaku dalam masyarakat Arab pada masa itu. Selain itu, pernyataan tersebut menunjukkan bahwa pemahaman tentang peran suami dan istri dalam Islam memiliki akar yang dalam dalam tradisi Arab dan dipahami sebagai bagian integral dari agama.

Dari uraian data historis dan konsep keadilan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam konteks pembagian warisan dengan perbandingan 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan, konsep keadilan yang paling sesuai adalah “*keadilan distributif*.” Keadilan distribusi mengacu pada prinsip keadilan yang didasarkan pada prinsip berimbang dalam hal hak dan kewajiban, di mana keadilan tidak berarti pembagian yang sama rata, tetapi sejalan dengan tanggung jawab yang diterima. Argumentasi tersebut mencakup prinsip proporsionalitas, di mana perbandingan 2:1 mencerminkan kontribusi atau peran yang berbeda dalam konteks pembagian warisan, serta pembagian hak dan kewajiban yang sesuai dengan peran sosial dan ekonomi yang berbeda antara laki-laki dan perempuan dalam konteks Arab saat itu.

Dalam konteks pembagian warisan tersebut juga dapat dikaitkan dengan pendekatan humanistik sebagai pandangan yang menekankan esensi nilai dan martabat manusia. Pendekatan humanistik Muhammad Thalbi menyoroti signifikansi humanisasi individu dan pengakuan akan kebutuhan (*requisite*) yang dimiliki setiap individu.²⁵⁴ Dalam pembagian warisan, perbandingan 2:1 memperlihatkan bahwa, meskipun terdapat perbedaan dalam pembagian harta waris, namun di sisi lain Al-Qur’an justru mengangkat martabat perempuan sebagai individu yang wajib dilindungi dan dijamin kesejahteraannya. Selain itu, praktik mahar dalam konteks pernikahan juga dapat dipahami melalui lensa humanistik. Pemberian mahar oleh suami kepada istri sebagai tanda komitmen dalam pernikahan mencerminkan penghargaan terhadap harkat dan martabat perempuan. Praktik ini sejalan dengan prinsip-prinsip humanistik yang mengedepankan perhatian terhadap individu (*attention*) dan pemberdayaan manusia (*empowerment*). Karenanya,

²⁵² Ibnu Asyur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, ..., jilid 5, hal. 39-40.

²⁵³ Paul R. Ehrlich & Anne H. Ehrlich, “Returning to “Normal” Evolutionary Roots of the Human Prospect, *BioScience*, Vol. 72 No. 8 Tahun 2022, hal. 778-788.

²⁵⁴ Muhammad Thalbi, *‘Iyâ lullâh: Afkâr un Jadidah fi ‘Alâqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Âkharîn*..., hal. 144.

teori humanistik dalam konteks pembagian warisan anak laki-laki dan perempuan dengan perbandingan 2:1 serta praktik mahar dalam pernikahan merupakan upaya untuk memanusiakan manusia dalam berbagai aspek kehidupan.

4. Kesaksian Laki-laki dan Perempuan 1:2

Kesaksian dalam terminologi hukum Islam disebut dengan istilah “*syahâdah*”,²⁵⁵ yaitu mengacu pada pernyataan yang diberikan oleh seseorang sebagai saksi. Menurut *fuqahâ* (ahli fiqih), *syahâdah* memiliki arti yang sama dengan *bayyinah* (bukti yang jelas).²⁵⁶ *Syahâdah*, dalam konteks hukum Islam, berasal dari kata dasar “*musyâhadah*,”²⁵⁷ yang memiliki makna dasar “*melihat dengan mata.*” Sebab di balik penggunaan kata “*syahâdah*” terkandung ide dasar bahwa “*syâhid*” (orang yang memberikan kesaksian) merupakan individu yang menyaksikan atau mengalami suatu peristiwa atau fakta tertentu secara langsung. Keberadaan saksi memiliki peranan yang penting dalam memberikan kesaksian terkait suatu peristiwa atau fakta yang menjadi inti dari persidangan. Dalam prinsip hukum Islam, seorang saksi diharapkan untuk bersikap objektif dan memegang teguh prinsip keadilan. Memberikan kesaksian yang jujur dan objektif sangat ditekankan dalam konteks kesaksian, yaitu tanpa ada pengaruh atau sudut pandang yang dapat mempengaruhi kesaksian itu sendiri. Ini menunjukkan bahwa seorang saksi harus memiliki integritas dan kejujuran ketika memberikan kesaksian.

Kata *syahâdah* dalam Al-Qur’an dengan segala derivasinya disebut sebanyak kurang lebih 160 kali. Dari 160 tersebut hanya ada satu ayat yang disandingkan dengan kata “*mar’ah*” (perempuan). Artinya hanya ada satu ayat dalam Al-Qur’an yang secara spesifik menyinggung eksistensi kesaksian perempuan, sedangkan lainnya tidak ada perbedaan yang signifikan. Ketentuan yang dijelaskan dalam Surah Al-Baqarah ayat 282 dalam Al-Qur’an mengenai persaksian sebagaimana akan menjadi fokus kajian dalam penelitian ini memiliki karakteristik khusus. Secara esensial, ayat ini menetapkan bahwa dalam beberapa situasi, persaksian seorang perempuan harus didukung oleh dua saksi perempuan untuk dianggap valid,

²⁵⁵ Syafruddin Syam, et al., “Studi Legalitas Saksi Syahadah Al-Istifadah Dalam Pembuktian Perkara Itsbat Nikah: Pendekatan Maqashid Syari’ah,” *Al-Qadha: Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2022, hal. 394-407.

²⁵⁶ Ola Sri Ulfa and Gamal Achyar, “Putusan Bebas Terhadap Tindak Pidana Penggelapan Barang Bukti dalam Tinjauan Hukum Pidana Islam,” *Sahifah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 10-21.

²⁵⁷ Muhammad Shidqi, *Mausû’ah Al-Qawâid Al-Fiqhiyyah*, Beirut: Mu’assasât Al-Risâlah, 2003, jilid 5, hal. 141.

sementara persaksian seorang laki-laki dapat diterima dengan hanya satu saksi laki-laki.

Logika Al-Qur'an dalam ayat ini menyatakan “*Jika salah satu dari wanita saksi itu lupa, yang satu dapat mengingatkan yang lain.*” Ayat ini menegaskan bahwa dalam transaksi keuangan, ada persyaratan khusus untuk saksi perempuan. Idealnya, dua orang laki-laki harus menjadi saksi, tetapi jika tidak ada dua orang laki-laki yang tersedia, maka bisa digunakan satu laki-laki dan dua wanita sebagai saksi. Ayat ini sejatinya untuk memastikan ketelitian dan keabsahan saksi ketika terjadi lupa atau kesalahan. Al-Thabari mengemukakan interpretasi tentang ayat “*fa tudzakkira ihdâhuma al-ukhrâ,*” bahwa ulama berbeda pendapat menyangkut ayat ini. Sebagian berpendapat kata “*fatudzakkira*” bermakna “*dzakr*” artinya laki-laki, sehingga maksudnya adalah, ketika dua orang perempuan menjadi saksi maka kesaksian keduanya sama dengan kesaksian laki-laki. Dengan kata lain, kesaksian dua perempuan memiliki bobot yang sama dengan kesaksian seorang laki-laki dalam urusan hutang-piutang (*al-daîn*).²⁵⁸ Sementara sebagian lainnya berpendapat bahwa kata “*fatudzakkira*” bermakna “*tadzkr*” artinya mengingatkan.²⁵⁹

Kaitannya dengan problematika yang dibahas ini, juga terdapat sebuah hadis yang menarik sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Sa'id Al-Khudry. Dalam hadis tersebut, Rasulullah SAW bersabda:

أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ. قُلْنَا: بَلَى. قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا.²⁶⁰

Bukankah kesaksian seorang perempuan setara dengan separuh kesaksian seorang laki-laki? Para sahabat menjawab, “Ya.” Kemudian Nabi Muhammad SAW menyatakan, “Itu karena kekurangan akalnyanya. (HR. Bukhari).

Beberapa ulama dan kelompok berpendapat bahwa hadis ini mengindikasikan bahwa kesaksian seorang perempuan memiliki bobot yang lebih rendah daripada kesaksian seorang laki-laki, bahkan dalam kitab ‘*Umdat al-Qâri*’, Imam Badruddin Al-Iyni menyebutkan beberapa ulama seperti Ibnu al-Musayyab, Al-Nakha’I, Al-Zukhry, Imam Malik, Al-Lais, Imam Al-Syafi’i dan Imam Ahmad sepekat atas ketidakbolehan perempuan menjadi saksi dalam perkara *hudûd* dan *qishâs*.²⁶¹ Perbedaan dalam aturan kesaksian laki-laki dan perempuan ini telah menjadi sumber kontroversi dan perdebatan di kalangan intelektual. Beberapa pihak menganggap bahwa

²⁵⁸ Ibnu Jarir Al-Thabari, *Jâmi’ Al-Bayân ‘an Ta’wîli Âyi al-Qur’ân*, ..., jilid 6, hal. 64.

²⁵⁹ Abu Al-Mudhaffar Al-Sam’ani, *Tafsîr Al-Sam’ânî*, ..., jilid 1, hal. 285.

²⁶⁰ Al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhârî*, ..., jilid 1, hal. 68.

²⁶¹ Badruddin Al-Iyni, *‘Umdât al-Qâri Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts Al-‘Araby, t.th., jilid 13, hal. 222.

perbedaan dalam jumlah saksi dapat diartikan sebagai anggapan bahwa kesaksian perempuan memiliki nilai yang lebih rendah atau kurang dapat diandalkan dibandingkan kesaksian laki-laki. Perbedaan dalam aturan kesaksian sebagai contoh konkret bagaimana perempuan mengalami stereotip dalam konteks hukum Islam. Namun, perbedaan ini bisa jadi relevan dengan konteks sosial dan budaya pada masa turunnya ayat-ayat Al-Qur'an, di mana peran perempuan dalam urusan publik dan hukum bisa jadi lebih terbatas dibandingkan laki-laki. Namun, di era modern, di mana perempuan memiliki peran yang lebih aktif dan interaktif dalam berbagai aspek kehidupan publik, sehingga ketentuan-ketentuan tersebut perlu ditinjau kembali.

Karena itu, dalam mendiskusikan atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perbedaan dalam kesaksian laki-laki dan perempuan, sangat penting untuk merujuk pada konteks historis, sosial, politik, dan budaya pada saat ayat tersebut diturunkan. Dengan merujuk pada dimensi historis ayat ini, seseorang akan mendapatkan wawasan yang lebih komprehensif tentang tujuan dan makna aturan tersebut. Hamka Hasan juga meniscayakan pembacaan secara historis terkait ayat ini untuk mendapatkan gambaran yang komprehensif.²⁶² Ini membantu kita untuk menghindari penafsiran yang terlalu sederhana. Berkaitan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Saïd Al-Khudry tersebut, Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyah dalam "*Al-Thuruq al-Hukmiyah fi al-Siyâsah al-Syar'iyah*" menyebutkan bahwa redaksi "*nuqshani aqlihi*" dalam hadis di atas ialah bersifat spesifik, yaitu kesaksian perempuan dalam administrasi finansial pada masa turunnya Al-Qur'an.²⁶³

Perempuan pada saat itu memiliki pemahaman yang terbatas tentang transaksi keuangan, sehingga persyaratan dua saksi perempuan digunakan untuk memastikan kesaksian mereka lebih akurat dan meminimalkan risiko kesalahan dalam transaksi tersebut.²⁶⁴ Logikanya adalah tidak mungkin mereka diminta kesaksian terhadap sesuatu di luar kapasitasnya. Sebaliknya, dalam situasi di mana perempuan memiliki pemahaman yang lebih baik atau pengalaman dalam masalah seperti persusuan, melahirkan, atau haid, persyaratan untuk dua saksi tidaklah relevan,²⁶⁵ sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah/2: 282. Kesaksian dalam hal ini cukup dengan adanya satu saksi perempuan yang adil dan dapat dipercaya.

²⁶² Hamka Hasan, "Reinterpretasi Teks Tentang Wali Dan Saksi: Upaya Mewujudkan Kesetaraan Jender dalam Memahami al-Quran dan Hadis." *Holistic al-Hadis*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 105-130.

²⁶³ Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyah, *Al-Thuruq al-Hukmiyah fi al-Siyâsah al-Syar'iyah*, ..., hal. 128.

²⁶⁴ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 5, hal. 444.

²⁶⁵ Mujiruddin Al-'Alimi, *Fath al-Tahman fi Tafsîr al-Qur'ân*, ..., jilid 1, hal. 401.

Karena itu, pandangan mengenai perempuan yang dianggap bernilai setengah laki-laki dan kurang akal (*nuqshân al-‘aql*) sudah dipahami di luar konteksnya. Ungkapan tersebut memang terdapat dalam hadis tetapi sudah mengalami distorsi. Distorsi juga dapat terjadi ketika hadis diartikan secara harfiah tanpa mempertimbangkan unsur-unsur kontekstual, sejarah, budaya, dan lingkungan sosial pada saat hadis tersebut dinyatakan. Selain itu, distorsi dapat timbul akibat adanya agenda atau kepentingan politik, sosial, atau pribadi tertentu yang memengaruhi cara hadis itu dipahami dan diinterpretasikan. Disinilah pentingnya memahami sebab-sebab, konteks dan tujuan dari ayat Al-Qur’an atau hadis untuk memperoleh pemahaman yang akurat. Karena itu, dalam *‘Ulûm al-Qur’ân* terdapat ungkapan “*al-‘ilmu bi al-sabab yûritsu al-‘lma bi al-musabbab*,”²⁶⁶ yang menggarisbawahi pentingnya memahami sebab-sebab dan konteks di balik ayat-ayat Al-Qur’an atau hadis.

Hadis tersebut jika hanya dipahami secara harfiah maka akan bertentangan dengan ayat Al-Qur’an, yaitu QS. Al-Ahzab/33: 35, QS. Al-Nisa/4: 124, QS. Al-Nahl/16: 97 dan 78, serta QS. Al-Syams/91: 7-10 yang secara eksplisit tidak membedakan laki-laki dan perempuan, keduanya memiliki potensi, bakat, kesempatan dan hak yang sama. Justru hadis yang dipahami secara literlek tersebut akan bertentangan dengan data dan fakta empiris yang menunjukkan bahwa perempuan secara signifikan berhasil dalam berbagai bidang, bahkan melebihi laki-laki. Perempuan telah mencapai prestasi tinggi dalam bidang-bidang seperti pendidikan, ilmu pengetahuan, teknologi, politik, dan banyak lagi. Banyak perempuan telah membuktikan bahwa mereka memiliki kemampuan intelektual yang sama dengan laki-laki dan dapat bersaing dalam berbagai lini kehidupan.

Karena itu, berkaitan dengan interpretasi ayat tentang kesaksian perempuan di atas, Al-Sya’rawi dalam tafsirnya menyoroti pentingnya memahami bahwa hukum Islam menuntut individu memberikan kesaksian sesuai dengan kemampuan mereka, dan ini juga berlaku untuk perempuan. Ia menjelaskan bahwa persyaratan kesaksian ganda perempuan bertujuan untuk memastikan akurasi dalam kesaksian.²⁶⁷ Kehadiran dua perempuan sebagai saksi diharapkan dapat mengurangi risiko kesalahan atau lupa, sehingga mendukung prinsip keadilan dalam hukum Islam. Alasan mengapa Al-Qur’an mensyaratkan dua perempuan, karena pada saat itu perempuan tidak secara intens terlibat dalam sektor publik, termasuk urusan ekonomi dan hukum. Mereka lebih banyak terlibat dalam urusan domestik.

Menurut Izaah Darwazah ketentuan ini sama sekali tidak bertentangan dengan konsep kesetaraan gender, karena ayat tersebut khusus dalam konteks

²⁶⁶ Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Mesir: Al-Hai’ah Al-Mishriyyah Al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1974, jilid 1, hal. 108.

²⁶⁷ Mutawalli Al-Sya’rawi, *Tafsîr Al-Sya’rawi*, ..., jilid 2, hal. 225.

hutang (*daîn*), yang pada saat itu mereka tidak terlibat secara intensif di dalamnya.²⁶⁸ Sebaliknya, dalam konteks yang lain Al-Qur'an justru menegaskan bahwa kesaksian perempuan setara dengan laki-laki, seperti dalam QS. Al-Thalaq/65: 2, QS. Al-Nur/24: 2, 4 dan 6. Ia juga mencatat bahwa dalam kasus pelaku zina, pembunuhan dan pencurian Al-Qur'an menetapkan bahwa diperlukan empat saksi untuk membuktikan pelanggaran tersebut dan menetapkan hukuman yang sesuai. Selain itu, Darwazah menyatakan bahwa dalam konteks ini, larangan bagi perempuan untuk memberikan kesaksian tampaknya tidak sejalan dengan logika. Ia menilai bahwa jika larangan tersebut benar adanya, maka tidak dapat diterima secara rasional. Alasannya, jika perempuan tidak diizinkan memberikan kesaksian dalam kasus-kasus tersebut, maka kasus-kasus tersebut mungkin tidak akan mendapat kejelasan. Ia kemudian mengajukan pernyataan retorik, apakah mereka (orang-orang yang menolak kesaksian perempuan) akan membiarkan tindakan kriminal terjadi tanpa hukuman?²⁶⁹

Darwazah memberikan pernyataan bahwa saksi-saksi yang dimaksud dalam konteks ini adalah saksi-saksi yang dipilih oleh pihak yang terlibat dan mereka harus bersedia memberikan kesaksian atas peristiwa yang terjadi. Dalam konteks analisis ini, timbul pertanyaan mengenai prinsip-prinsip hukum yang berlaku ketika suatu peristiwa terjadi secara tiba-tiba, dan para saksi yang tersedia terdiri dari satu perempuan, dua perempuan, atau satu laki-laki dan satu perempuan, sementara kondisi tidak memungkinkan untuk membawa tambahan saksi. Dalam kerangka ini, pandangan yang muncul menyatakan bahwa kesaksian seorang perempuan, dua perempuan, atau satu perempuan dan satu laki-laki harus diakui sebagai sebuah validitas.

Pernyataan Darwazah tersebut dapat diperkuat dengan dalil Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Baqarah/2: 283. Ayat tersebut menunjukkan larangan untuk menyembunyikan kesaksian berlaku secara universal, tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Ini mengisyaratkan bahwa dalam konteks hukum Islam, kesaksian yang diberikan oleh perempuan memiliki nilai yang setara dengan kesaksian yang diberikan oleh laki-laki. Oleh karena itu, ayat dapat digunakan sebagai dasar dalam mendukung pandangan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam memberikan kesaksian, dan tidak ada dasar untuk menganggap salah satu di antara keduanya lebih tinggi atau lebih rendah. Selain itu, terdapat sebuah hadis yang diriwayatkan oleh 'Uqbah bin Harts, ia mengatakan:

²⁶⁸ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 6, hal. 514.

²⁶⁹ Muhammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, ..., jilid 6, hal. 514-515.

تَزَوَّجْتُ أُمَّ يَحْيَى بِنْتَ أَبِي إِهَابٍ فَدَخَلَتْ عَلَيْنَا امْرَأَةٌ سَوْدَاءٌ فَزَعَمَتْ أَنَّهَا أَرْضَعَتْنَا جَمِيعًا
فَأْتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَأَعْرَضَ عَنِّي. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ،
إِنَّهَا لَكَاذِبَةٌ. قَالَ: «وَمَا يُدْرِيكَ وَقَدْ قَالَتْ مَا قَالَتْ دَعَهَا عَنكَ».²⁷⁰

Saya menikahi Ummu Yahya binti Abi Ihab, kemudian datang seorang budak perempuan berkulit hitam dan mengatakan, bahwa dia telah menyusui kami. Lalu saya mendatangi Rasulullah SAW untuk menyampaikan persoalan ini, Rasulullah kemudian memerintahkan kepadaku untuk berpisah. Lantas saya menyampaikan kepadanya bahwa perempuan tersebut telah berdusta, Kemudian Rasulullah SAW bertanya, “apa yang membuatmu yakin? Budak tersebut sudah mengatakan yang sebenarnya. Karena itu, ceraihan istrimu! (HR. Abu Daud).

Hadis ini menggambarkan sebuah situasi di mana saksi seorang perempuan, dalam hal ini seorang budak (*amah*), diterima sebagai kesaksian yang sah. Dengan menerimanya Nabi atas kesaksian seorang budak perempuan menunjukkan pentingnya mempertimbangkan kesaksian perempuan, termasuk budak, sebagai alat bukti yang dapat dipercaya dalam proses hukum. Dalam hal ini Nabi menasihati ‘Uqbah untuk menceraikan istrinya berdasarkan klaim persusuan yang diajukan oleh budak perempuan tersebut. Oleh karena itu hadis ini menegaskan signifikansi partisipasi saksi perempuan dalam ikut serta menyelesaikan perselisihan dan persoalan hukum.

Uraian di atas secara keseluruhan menggarisbawahi bahwa disposisi dalam QS. Al-Baqarah/2: 282 tersebut menunjukkan kepedulian terhadap kondisi perempuan dalam masyarakat saat itu dan mengandung dimensi humanisme yang relevan. Dalam perspektif ini, Al-Qur’an dianggap menghindari memberikan beban berlebihan kepada perempuan dengan mengharuskan mereka terlibat dalam hal-hal yang bukan merupakan wilayah keahlian atau peran mereka. Hal ini dilakukan untuk menghindari kemungkinan kesulitan, beban yang tidak perlu, dan ketidaknyamanan yang mungkin timbul sebagai akibat dari tuntutan yang tidak sesuai dengan peran dan kapasitas perempuan dalam masyarakat. Dengan kata lain, Al-Qur’an, melalui ketentuan ini, berupaya melindungi perempuan dari tugas dan tanggung jawab yang dapat melebihi kemampuan atau peran mereka, dengan mempertimbangkan situasi sosial dan budaya pada masanya. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an tidak hanya memberikan pedoman moral,

²⁷⁰ Abu Daud, *Sunan Abi Daūd*, Beirut: Al-Maktabah Al-‘Ashriyyah, t.th., jilid 3, hal. 306.

tetapi juga memperhatikan aspek-aspek praktis dalam menjaga keharmonisan perempuan dalam interaksi sosial.

Ketika mengaitkan nilai-nilai humanisme religius dengan kasus kesaksian perempuan yang dibahas sebelumnya, dapat terlihat bahwa kesaksian perempuan tersebut konsisten dengan prinsip-prinsip humanisme religius. *Pertama*, kepedulian terhadap sesama (*empathy*).²⁷¹ Menerima kesaksian perempuan sebagai bukti yang sah mengindikasikan penghargaan dan kepedulian terhadap hak-hak perempuan untuk memberikan kesaksian dalam konteks hukum. *Kedua*, keadilan (*justice*).²⁷² Prinsip humanisme religius mendorong keadilan sosial, termasuk hak untuk setiap individu untuk memberikan kesaksian tanpa diskriminasi. Dalam kasus ini, menerima kesaksian perempuan adalah langkah menuju keadilan gender. *Ketiga*, toleransi dan harga diri (*tolerance and dignity*).²⁷³ Prinsip humanisme religius mengupayakan toleransi terhadap perbedaan dan penghargaan terhadap martabat setiap individu. Dalam hal ini, menerima kesaksian perempuan adalah bentuk penghargaan terhadap martabat perempuan dan upaya untuk mengatasi diskriminasi gender yang terjadi sebelum Islam. *Keempat*, Hak asasi manusia.²⁷⁴ Hak asasi manusia adalah hak-hak inheren yang melakat pada setiap manusia tanpa terkecuali. Dalam Al-Qur'an, kesaksian perempuan dianggap sama pentingnya dengan kesaksian laki-laki, sehingga menunjukkan adanya penghormatan terhadap hak asasi manusia perempuan dalam memberikan kesaksian (*syahâdah*). *Kelima*, ketersalingan (*interrelation*).²⁷⁵ Interelasi merujuk pada prinsip yang menggarisbawahi adanya hubungan yang kompleks dan timbal balik antara manusia dan lingkungannya. Kesaksian perempuan dalam QS. Al-Baqarah/2: 282 mencerminkan pengakuan terhadap ketersalingan yang ada antara keduanya dalam sektor administrasi finansial, ekonomi dan sebagainya.

Al-Qur'an dalam konteks kesaksian perempuan juga memainkan peran penting dalam membawa perubahan signifikan dalam pandangan terhadap

²⁷¹ Mohammed O., Razi, et al., "Decline of empathy among healthcare apprentices," *International Medical Education*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2023, hal. 232-238.

²⁷² Muhammad Thalbi, *'Iyâ'lullâh: Afkârûn Jadidah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn, ...*, hal. 144.

²⁷³ Amirullah Amirullah, et al., "Humanistic Education in Islam: A Study of Ahmad Syafii Maarif's Thoughts," *Muaddib: Studi Kependidikan dan Keislaman*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2022, hal. 184-199.

²⁷⁴ Siti Rohmah, "Human Rights and Islamic Law Discourse: The Epistemological Construction of Abul A'la Al-Maududi, Abdullahi Ahmed An-Naim, and Mashood A. Baderin," *Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2022, hal. 153-170.

²⁷⁵ Adiv Gal, "Attitude Construction toward Invasive Species through an Eco-Humanist Approach: A Case Study of the Lesser Kestrel and the Myna," *Education Sciences*, Vol. 13 No. 11 Tahun 2023, hal. 1076.

perempuan. Al-Qur'an mengemban misi yang besar, yaitu mengangkat derajat perempuan dan mengubah pandangan masyarakat tentang peran dan kontribusi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Hal ini tercermin dalam upaya Al-Qur'an untuk menegaskan bahwa perempuan tidak hanya terbatas pada peran domestik, tetapi dengan kapasitas dan kualitas yang dimiliki memungkinkan mereka untuk berkiprah dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Meskipun upaya menuju keadilan gender belum sepenuhnya tercapai pada masa awal Islam, namun misi yang disampaikan dalam ajaran Al-Qur'an maupun hadis mengarah kepada agenda keserasian, kemanusiaan dan keadilan gender.

Para figur muslimah pada masa awal Islam seperti Khadijah (*entrepreneur*), Aisyah (komandan Perang Jamal), Rufayda Binti Sa'ad, Asy-Syifa' binti Abdullah dan Zainab dari Bani Awad (ahli medis dan kesehatan), mereka adalah sebagian dari figur perempuan muslimah yang berbakat, mandiri, dan berkontribusi dalam berbagai bidang dengan mengoptimalkan bakat dan sumber daya yang mereka miliki. Saat ini, peran serta perempuan dalam sektor finansial, keuangan, dan perbankan semakin meningkat di seluruh dunia. Mereka menduduki posisi kepemimpinan, pelaku bisnis, dan turut berkontribusi dalam industri teknologi keuangan (*fintech*). Pendidikan dan kualifikasi mereka di bidang keuangan juga meningkat, sehingga kemungkinan untuk bersaing di pasar kerja semakin terbuka. Perubahan ini tidak menutup kemungkinan akan adanya perubahan dalam sistem hukum Islam, selagi sifatnya adalah *dzanny* (perkiraan/sangkaan antara benar dan salah).

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini memberikan kesimpulan bahwa menafsirkan ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an tidak dapat dilakukan hanya secara tekstual, parsial atau atas kepentingan ideologi semata, karena hal ini dapat menghasilkan pemahaman yang tidak mencerminkan gambaran keseluruhan pesan Al-Qur'an. Penelitian ini menegaskan pentingnya memahami konteks historis dan humanistik yang menjadi pisau analisa Muhammad Thalbi dalam pembacaan teks keagamaan (*qirâ'ât al-nushûsh al-dîniyyah*). Pemahaman terhadap konteks historis menjadi esensial untuk mengklarifikasi pengaruh periode waktu tertentu, kondisi sosial, dan peristiwa sejarah yang turut memengaruhi paradigma Al-Qur'an. Hasil penelitian menunjukkan, bahwa dalam mengkaji ayat-ayat gender, perlu melihatnya dalam dua konteks utama, yaitu pra-Islam (*mâ qabla al-wahy*) dan Islam (*mâ ba'da al-wahy*). Pemahaman tentang Jahiliah (kegelapan moral dan kebudayaan) pada periode ini menjadi penting, karena memberikan landasan untuk memahami transformasi nilai-nilai dan penyempurnaan yang diperkenalkan oleh Al-Qur'an. Tanpa memahami konteks Jahiliah secara komprehensif, sulit untuk mendapatkan pemahaman yang akurat terhadap nilai-nilai Al-Qur'an, terutama terkait dengan isu gender. Kesimpulan ini mendorong untuk menghindari generalisasi dalam konteks Islam dan peran perempuan, dan sebaliknya, merangsang dialog konstruktif guna memahami konteks kultural dan sejarah yang lebih luas. Sementara pendekatan humanistik menjadi kerangka analitis dalam ayat-ayat relasi gender tidak hanya menggali aspek-aspek hukum atau aturan, tetapi juga menelusuri nilai-nilai humanistik yang membentuk dasar bagi pengakuan hak asasi perempuan dan pemberdayaan mereka dalam berbagai aspek kehidupan.

Al-Qur'an melalui pendekatan historis humanistik memberikan landasan konseptual dan normatif yang konkret untuk melindungi, menghargai, dan memberdayakan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Ada 3 orientasi penting Al-Qur'an (*ittijâh al-Qur'ân/Qur'anic orientation*) dalam konteks budaya patriarki. *Pertama, rejection*. Al-Qur'an menolak sepenuhnya budaya patriarki. Budaya patriarki yang dianulir oleh Al-Qur'an ialah yang bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan. *Kedua, reduction*. Al-Qur'an mereduksi budaya patriarki yang berlebihan dan menawarkan budaya yang lebih humanis. *Ketiga, reception*. Al-Qur'an merepresentasikan budaya patriarki yang sudah berkembang sebelumnya dan dinilai tidak menimbulkan *mafsadah* (kerusakan). Budaya patriarki pada satu sisi menimbulkan *mafsadah*, namun di sisi lain juga mendatangkan *mashlahah* (kebaikan). Karena itu, diskursus keadilan gender harus melihat realitas yang terjadi dan paradigma yang humanis harus menjadi parameter dalam penyelesaian masalah (*problem solving*). Dengan demikian, pendekatan yang holistik dan kontekstual dalam menafsirkan ayat-ayat gender memungkinkan pemahaman yang lebih substantif terhadap maksud Al-Qur'an, sejalan dengan visi keadilan dan kemanusiaan yang diusung di dalamnya.

Relevansi pendekatan ini dapat dijelaskan sebagai berikut: *pertama*, pemahaman kontekstual ayat-ayat gender (*contextual understanding*). Kontekstualisasi akan membantu peneliti dalam memahami maksud dari ayat-ayat tersebut dan menghindari interpretasi yang terlalu literal atau *anachronistic*. *Kedua*, mengetahui dan memahami perubahan sosial dan kultural (*understanding social and culture transformation*) yang diinginkan oleh Al-Qur'an. Dengan memperhatikan konteks sejarah dan budaya, pendekatan historis humanistik juga membantu melihat bagaimana ajaran-ajaran Al-Qur'an dapat diaplikasikan secara relevan dalam berbagai konteks zaman. *Ketiga*, dapat menghindari anakronisme dan stereotip gender (*Anachronism-Free Gender Analysis*). Dengan melibatkan pendekatan historis humanistik, seseorang dapat menghindari anakronisme, yaitu menilai sesuatu dari sudut pandang masa kini dan menerapkannya pada masa lalu. *Keempat*, perangkat historis-humanistik membantu dalam meningkatkan objektivitas dan inklusivitas (*objectivity and inclusivity*) dalam penafsiran ayat-ayat gender. Karena itu, pemahaman yang lebih holistik/komprehensif (*holistic understanding*) tentang tujuan wahyu memungkinkan penafsiran yang lebih adil dan menghindari kesalahan penafsiran yang dapat merugikan suatu kelompok tertentu.

B. Masukan dan Saran

Penelitian ini memberikan kontribusi dalam menganalisis dan menggali bagaimana dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki dalam

pendekatan historis humanistis. Penelitian ini telah membuka wawasan kita bagaimana Al-Qur'an berinteraksi dengan budaya patriarki, apakah dalam rangka mendukungnya (*reception*), menolaknya (*rejection*), atau memberikan alternatif bagi pandangan patriarki (*reduction*). Hal ini dapat membantu menggambarkan kompleksitas hubungan antara agama dan budaya dalam konteks pemikiran Islam dan bagaimana faktor-faktor sejarah dapat membentuk pandangan seseorang terhadap isu-isu sosial dan gender. Oleh sebab itu, dengan tekad untuk memperjuangkan transformasi positif, penulis ingin menyajikan rekomendasi langkah-langkah konkret sebagai panduan operasional. Melalui serangkaian saran ini, diharapkan kita dapat menetapkan jejak perubahan yang lebih relevan dengan konteks zaman saat ini. Berikut adalah langkah-langkah konkret yang diusulkan:

1. Kepada Peneliti Berikutnya

Penelitian ini memberikan dorongan kepada para peneliti berikutnya untuk mengeksplorasi lebih jauh beberapa hal urgen berikut: *Pertama*, peneliti harus melibatkan analisis lebih lanjut tentang relevansi pemikiran Muhammad Thalbi dalam konteks kontemporer. Bagaimana pemikirannya dapat diaplikasikan atau dikritisi dalam kerangka waktu dan kondisi sosial yang berbeda? *Kedua*, peneliti berikutnya dapat melakukan studi perbandingan dengan pemikiran tokoh-tokoh lain dalam tradisi Islam atau lintas agama terkait isu-isu gender. Hal ini dapat memberikan perspektif lebih luas tentang pendekatan-pendekatan yang berbeda terhadap isu-isu ini. *Ketiga*, peneliti berikutnya dapat menganalisis lebih lanjut dampak pemikiran Thalbi terhadap praktik keagamaan dan masyarakat. Apakah ada implementasi praktis dari gagasan-gagasannya yang dapat mengubah dinamika sosial dan gender dalam masyarakat?

2. Kepada Cendekiawan Muslim

Penulis ingin menawarkan sejumlah saran kepada cendekiawan Muslim, sebagai panduan reflektif dan aksi dalam menghadapi tantangan yang ada. Langkah-langkah ini diharapkan dapat membantu para cendekiawan Muslim dalam menjalankan peran mereka dengan lebih efektif dan responsif terhadap dinamika kontemporer, beberapa saran tersebut antara lain: *pertama*, kritik dan reinterpretasi konsep tradisional. Peneliti mendorong cendekiawan Muslim untuk secara kritis meninjau dan menginterpretasikan kembali konsep-konsep tradisional dalam konteks modern. Proses ini dapat membantu mengembangkan pemahaman yang lebih relevan dan komprehensif terhadap ajaran Islam yang sesuai dengan tuntutan zaman. *Kedua*, analisis kontekstual. Peneliti mendorong cendekiawan untuk melakukan analisis kontekstual Al-Qur'an dengan mempertimbangkan aspek-aspek budaya, sejarah, dan sosial yang mengitari pewahyuan Al-Qur'an secara objektif komprehensif. Hal ini dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana teks suci itu sendiri berinteraksi

dengan konteks budaya patriarki pada zamannya. *Ketiga*, penting bagi para cendekiawan Muslim untuk mengeksplorasi interaksi pemikiran Thalbi dengan pemikiran modern dan posmodern, khususnya dalam hal pengembangan teori-teori gender dan hak asasi manusia. Apakah pemikiran Thalbi dapat diintegrasikan dengan paradigma dan konsep-konsep kontemporer?

3. Kepada Pemerintah

Berikut adalah beberapa saran untuk pemerintah terkait dengan penelitian: *Pertama*, integrasi hasil penelitian dalam kebijakan publik. Integrasi ini merupakan aspek penting yang memerlukan perhatian penuh dari para pemangku kebijakan. Pemerintah dalam konteks ini diharapkan untuk memperkuat kolaborasi antara lembaga penelitian, pemangku kebijakan, dan praktisi untuk mencapai sinergi yang efektif antara penelitian dan kebijakan publik. Hal ini dapat mencakup pembentukan forum-dialog dan mekanisme komunikasi yang memfasilitasi pertukaran gagasan dan informasi antara para pemangku kebijakan dan peneliti. *Kedua*, pengembangan program edukasi keadilan gender. Tujuan dari inisiatif ini adalah perancangan dan implementasi program pendidikan khusus yang menggalang keadilan gender, dengan mengintegrasikan pemahaman mendalam terhadap Al-Qur'an dan pemikiran para cendekiawan Muslim sebagai kerangka konseptual. Pendekatan ini menitikberatkan perspektif kesetaraan gender yang bersifat holistik dan berdimensi ganda, sehingga tidak mengecualikan kontribusi atau peran yang dimainkan oleh setiap kelompok gender. Dengan mengefektifkan pendekatan inklusif seperti ini, diharapkan program pendidikan akan mampu menjadi wahana transformasi sosial yang membawa dampak positif bagi keadilan gender, merespon serta merespon dinamika masyarakat dengan memerhatikan peran dan hak setiap individu, tanpa mengabaikan dimensi kompleksitas yang terkandung dalam kehidupan masing-masing. *Ketiga*, mendorong riset dan pengembangan inovatif berwawasan gender. Hal ini mencakup dukungan pemerintah terhadap penelitian yang secara khusus mengeksplorasi dampak kebijakan dan praktik tertentu pada perempuan dan laki-laki secara berbeda, dengan tujuan memahami dan mengatasi ketidaksetaraan gender yang ada.

4. Kepada Pembaca

Berikut adalah beberapa saran untuk pembaca penelitian tentang "*Dialektika Al-Qur'an dan Budaya Patriarki dalam Tinjauan Historis Humanistik Muhammad Thalbi*": *Pertama*, peneliti menganjurkan pembaca untuk mengeksplorasi karya-karya penuh Muhammad Thalbi secara lebih mendalam. Memahami pemikirannya secara komprehensif dapat memberikan konteks yang lebih baik untuk memahami perspektifnya terhadap dialektika Al-Qur'an dan budaya patriarki. *Kedua*, mendorong pembaca untuk membandingkan pandangan Muhammad Thalbi dengan

perspektif cendekiawan Muslim lainnya serta dengan pemikiran di luar tradisi Islam. Hal ini tentu dapat membantu pembaca membentuk pandangan yang lebih kaya dan nuansawan mengenai isu-isu yang dibahas dalam penelitian. *Ketiga*, mengajak para pembaca untuk mempertimbangkan implikasi praktis dari penelitian ini dalam kehidupan sehari-hari. Bagaimana pemikiran Thalbi dan dialektika Al-Qur'an dapat memberikan panduan untuk mengatasi isu-isu gender dalam masyarakat? Adakah pelajaran atau *'ibrah* yang dapat diterapkan dalam upaya menegakkan keadilan gender? Dengan menerapkan saran-saran ini, pembaca diharapkan dapat mengambil manfaat maksimal dari penelitian ini dan menjadikannya sebagai titik tolak untuk refleksi pribadi dan aksi nyata dalam mendukung nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan dalam konteks relasi gender.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

- Abdulgani, Ruslan. *Penggunaan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Prapanca 1963.
- Ahmad, Dadang. *Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Akyeampong, Emmanuel Kwaku and Henry Louis Gates, Jr., *Dictionary of African Biography*. London: Oxford University Press, 2012.
- Ali, Jawwad. *Al-Mufassshal fî Târîkh al-‘Arab Qabla al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Sâqi, 2001.
- Allen, Signy Gutnick et al., “Social Contract Theory and Its Critics,” in Mnjeet Ramgotra & Simon Choat (ed) *Rethinking Political Thinkers*. United Kingdom: Oxford University Press, 2033.
- Amin, Qasim. *Tahrîr al-Mar’ah*. Kairo: Hindawi Foundation for Education and Culture, 2012.
- ‘Amiri, Sami. *Al-Mar’atu Baina al-Islâm wa al-Ilhâd wa al-Nashrâniyyah*, Kairo: Rawasekh, 2022.
- Anderson, Glaire D., et al., *The Aghlabids and Their Neighbors Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*. Leiden: Brill, 2017.
- April, Wilfred Isak. *Culture and Identity*. London: IntechOpen. 2018.
- Al-Aqqad, Abbas Mahmud *Al-Mar’atu fî al-Qur’an*. Mesir: Nahdhatu Mishra, 2005.
- Al-Ashbihani, Isma’îl Al-Taimy. *Syarah Shahîh al-Bukhâri*, Kuwait: Dar Asfar, 2021.
- Astell, Mary. *A Serious Proposal to the Ladies*. London: Source Book Press, 2010.
- ‘Asyur, Muhammad Thahir Ibnu. *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyyah*. Yordania: Dar al Nafâis, 2001.

- Azizah, Siti, *et.al.*, *Kontekstualisasi Gender Islam dan Budaya*, Makassar: Seri Kemitraan Universitas Masyarakat UIN Alauddin, 2016.
- Al-Bagawi, Abu Muhammad. *Tafsîr Al-Bagawî*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts, t.th.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Cet. 3. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Baharuddin, Kemas. *Filsafat Pendidikan Islam*. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2007.
- Bahnasawi, Salim 'Ali. *Woman Between Islam and World Legislations: A Comparative Study*, Dubai: Dar al-Qalam, 1985.
- Baker, A., *The Jewish Woman in Contemporary Society: Transitions and Traditions*, London: Palgrave Macmillan UK, 1993.
- Al-Basytawi, Muhammad. *Laisa Mujarrada Sardin: Ashlu al-Hikâyah fi al-Turâts Al-'Araby*, Al-Nashirun wa Muwazzi'un, 2015.
- Berger, Stefan and Holger Nehring. *The History of Social Movements in Global Perspective: A Survey*. London: Palgrave Macmillan UK, 2017.
- Berkes, Niyazi. *Development of Secularism in Turkey*. Canada: Mc Gill University Press, 1964.
- Al-Biqâ'i, Burhanuddin. *Nadhmû al-Durar fî Tanâsub al-Âyat wa al-Suwar*. Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, t.th., jilid 12, hal. 90.
- Boisard, Marcel A. *Humanism in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003.
- Brett, *The Rise of the Fatimids*. Leiden: Brill, 2021.
- Buchbinder, Eli & Suzy Shoukair-Khoury, "Women Empowering Women: The Intercultural Impact of Arab Women Interactions with Jewish Women in Abused Women's Shelter," *Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work*, Vol. 32 No. 2 Tahun 2023.
- Cixous, Hélène. *Stigmata: escaping texts*, London: Routledge, 1998.
- Darma, Yoce Aliah. *Pemahaman Konsep Literasi Gender*. Tasikmalaya: Langgam Pustaka, 2022.
- Darwazah, Muhammad Izzah. *Al-Tafsîr Al-Hadîts*, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub Al-'Arabiyyah, 1963.
- Davies, Sharyn Graham. *Keberagaman Gender di Indonesia*, diterjemahkan oleh Santri Hendrawati & Catharina Indirastuti dari judul *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010.
- Dunning, Benjamin H., *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Engineer, Asghar Ali. *Tafsir Perempuan: Wacana Perjumpaan Al-Qur'an, Perempuan, dan Budaya Kontemporer*, diterjemahkan oleh Ahmad

- Affandi & Muh. Ihsan dari judul *The Qur'an, Women, and Modern Society*, Yogyakarta: Diva Press, 2022.
- Erickson, Paul A., dan Liam D. Murphy, *Sejarah Teori Antropologi Penjelasan Komprehensif*, diterjemahkan oleh Mutia Nurul Izzati dari judul *A History of Anthropological Theory*, Jakarta: Prenada Media, 2018.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: INSIST Press, 2008.
- Fromm, Erich. *Lari dari Kebebasan*, diterjemahkan oleh Noa Dhegaska dari judul *Escape from Freedom*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Ghadhah, Zaki Ali Al-Sayyid Abu. *Al-Mar'atu fi al-Yahûdiyyah wa al-Masîhiyyah wa al-Islâm*, Kairo: Dar al-Wafa', 2003.
- Ghani, Yusuf Abdul. *Durrat al-Wâ'idzîn wa Irsyâd al-Hâirîn*, Ktab INC, 2023.
- Al-Hanbali, Ibnu 'Adil. *Al-Lubâb fi 'Ulûm al-Kitâb*, Kairo: Dâr al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2011.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- , *Humanisme dan Sesudahnya*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2013.
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Imarah, Muhammad. *Al-Tahrîr Al-Islâmi li al-Mar'ah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2002.
- Istomin, Eugene, et al., *Geospatial Aspects of Managing the Development of Complex Systems*. Switzerland: Springer Nature Switzerland, 2023.
- Jayb, Sa'dy Abu. *Al-Qâmus Al-Fiqhy*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1988.
- Johnson, Andy J., *Religion and Men's Violence Against Women*, New York: Springer New York, 2015.
- Junaedi, Mahfud dan Mirza Mahbub Wijaya, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam*. Jakarta: Prenada Media, 2021.
- Al-Jurjani, Abdul Qahir. *Darju al-Durar fi Tafsîri al-Âyi wa al-Suwar*, Urdun: Dâr al-Fikr, 2009.
- Khalikan, Ibnu. *Min Wafayât al-A'yân wa Abnâ'i Abnâ'i al-Zamân*, Kairo: Mathba'ah Bulaq, 2007.
- Khan, Siddiq Hasan. *Fathu al-Bayan fi Maqashid al-Qur'an*, Beirut: Al-Maktabah Al-'Ashriyyah, 1992.
- Khatib, Muhammad. *Al-Mujtama' Al-'Araby Al-Qâdim*, Dâr 'Alauddin, 2005.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1986.

- Mahardika, Gede. "Perempuan Dalam Kitab Sarasamuccaya," *Widyacarya: Jurnal Pendidikan, Agama dan Budaya*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018.
- Al-Malah, Hasyim Yahya. *Al-Wasîth fî Tarikh al-'Arab Qabla al-Islâm*, Kairo: Dar al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2008.
- Marzuki. *Analisis Gender dalam Kajian-kajian Keislaman*. Yogyakarta: UNY Press, 2018.
- Matalu, Muriwali Yanto. *Dogmatika Kristen: Dari Perspektif Reformed*, Malang: Gerakan Kebangunan Kristen Reformed, 2017.
- Al-Maturidi, Abu Mansur. Jilid 3. *Tafsîr al-Matûridî: Takwîlatu Ahli al-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005.
- Al-Maududi, Abu al-A'la. *Al-Islâm fî Muwâjahati al-Tahdiyât al-Mu'âsharah*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1980.
- Mazzeno, Laurence W., *Matthew Arnold: The Critical Legacy*. USA: Camden House, 1999.
- Megawangi, Ratna. *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1999.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi*. Jakarta: Pustaka Oasis, 2010.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Mulia, Musda *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Al-Mundzir, Ibnu. *Al-Isyrâf 'alâ Madzâhib al-Ulamâ*, Uni Emirat Arab: Maktabah Makkah Al-Tsaqafiyah, 2004.
- Al-Munawar, Said Aqil Husin & Abdul Halim, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Muslikhati, Siti. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Al-Nasfi, Abu Hafis. *Al-Taysîr fî al-Tafsîr*. Jilid 4. Istanbul: Dâr al-Lubâb li al-Dirâsât wa Tahqîqi al-Turâts, 2019.
- Al-Nasfy, Abu Al-Barakat. *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islam and Plight of Modern Man*. New York: Longman, 1975.
- Nasrullah, et al. "Enrichment of Methods and Approaches in the Interpretation of the Quran," *Syahadah: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2023.
- Nottingham, Elizabeth K., *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, diterjemahkan oleh Abdul Muis Naharong dari judul *Religious and society*, Jakarta: Rajawali, 1985.
- Nurhasanah, Neneng, dkk., *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Amzah, 2018.

- Osiek, Carolyn. "The Feminist and The Bible: Hermeneutical Alternatives", dalam A.Y. Collins (ed.) *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico, CA: Scholar Press, 1997.
- Pargas, Damian A., "Introduction: Historicizing and Spatializing Global Slavery." *The Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*," Cham: Springer International Publishing, 2023.
- Pranoto, Suhartono W., *Teori dan metodologi sejarah*. Jilid 3. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010.
- Al-Razi, Fakhrudin. *Mafâtiḥ al-Ghaîb*. Jilid 1. Beirut: Dâr Ihyâ' Turâts al-'Araby, 1999.
- Reardon, Betty A. dan Dale T. Snauwaert, *Betty A. Reardon: Key Texts in Gender and Peace*, New York: Springer International Publishing, 2014.
- Richardson, Seth. "Mesopotamian Slavery," In *the Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*, Cham: Springer International Publishing, 2023.
- Rinehart, Robin. *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, New York: Bloomsbury Publishing, 2004.
- Sandur, Simplesius. *Etika Kebahagiaan Fondasi Filosofis Etika Thomas Aquinas*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2020.
- Al-Saqly, Ibnu Yunus. *Al-Jâmi' li Masâil al-Mudunah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2013.
- Sastrawati, Nila. *Laki-laki dan Perempuan Identitas yang Berbeda: Analisis Gender dan Politik Perspektif Post-Feminisme*. Makassar: Alauddin Press, 2018.
- Shallabi, Ali Muhammad. *Wasathiyah Dalam Al-Qur'an Nilai-nilai Moderasi Islam dalam Akidah, Syariat, dan Akhlak*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- Sharma, Bhushan. "Changing Ideologies of Marriage in Contemporary Indian Women's Novels," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 25 No. 3 Tahun 2023.
- Sheehi, Stephen. *Islamophobia: The Ideological Campaign Against Muslims*, Atlanta: Clarity Press, 2010.
- El-Shibiny, Mohamed. *The Threat of Globalization to Arab Islamic Culture: The Dynamics of World Peace*, Pennsylvania: Dorrance Publishing, 2005.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran*. Cet. V. Bandung: Mizan, 1997.
- . *Kosakata Keagamaan*, Tangerang Selatan: Lentera Hati Group, 2020.
- Al-Siba'i, Musthafa. *al-Mar'atu baina al-Fiqh wa al-Qânûn*. Beirut: Dâr al-Warrâq, 1999.
- Sobariyah, Lina. *Tradisi, Gender dan Islam: Identitas Perempuan di Antara Budaya dan Agama*. Yogyakarta: KBM Indonesia, 2020.

- Soraya, Nyayu, et al., *Historiografi Islam & Perkembangannya*. Kota Serang: Desanta Mulia Visitama, 2021.
- Southern, Patricia. *The Story of Stonehenge*, Stroud: Amberley Publishing, 2012.
- Stark, Judith Chelius. *Feminist Interpretations of Augustine*, Pennsylvania State University Press, 2010.
- Stewart, Trae and Nicole Webster, *Exploring Cultural Dynamics and Tensions Within Service-Learning*, Charlotte: Information Age Publishing Incorporated, 2011.
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Sulasman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Suma, Muhammad Iqbal. *Dinamika Wacana Islam*. Jakarta: Penerbit Nagamedia, 2014.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Durru al-Manshûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Syamsuddin, Ibrahim. *Nawâdir al-Nisâ' fî Kitâb al-Mustathraf wa Kutub al-Turâts al-'Araby*, Kairo: Dâr al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2022.
- Al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Mu'jizat al-Qur'ân*, Kairo: Al-Mukhtâr Al-Islâmy, 1978.
- Syari'ati, Ali. *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl Al-Syari'ah*. Mesir: Matba'at al-Maktabah al-Tujjâriyah, 1920.
- Al-Syirbini, Al-Khatib. *Al-Sirâj al-Munîr*, Kairo: Al-Amirah, 1868.
- Taji-Farouki, Suha. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. London: Oxford University Press, 2006.
- Al-Tarmanini, Abdus Salam. *Al-Zawâj 'Inda al-'Arab*, Kuwait: 'Alam al-Ma'rifah, 1984.
- Taufik, Zulfan. *Diaektika Islam dan Humanisme Pembacaan Ali Shari'ati*. Tangerang Selatan: Onglam Books, 2015.
- Al-Thahthawi, Rifa'at. *Nihâyat al-Ijâz fî Sairati Sâkin al-Hijâz*, Kairo: Dâr al-Dakhair, 1998.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Al-Thabari, Abu Jakfar Ibnu Jarir. *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîli Âyi al-Qur'an*. Makkah: Dar al-Tarbiyah wa al-Turats, t.th.
- Thalbi, Muhammad. *'Îyâlullâh: Afkârun Jadîdah fî 'Alâqat al-Muslim bi Nafsihî wa bi al-Âkharîn*. Tunis: Dâr Sarâs li al-Nashr, 1992.
- , *Méditations sur le Coran: Vérité, Rationalité, I'jaz Scientifique*, Nirvana, 2016.

- . *Tarâjim Aglabiyah Mustakhrajah Min Madârik al-Qâdî 'Iyâd*. Tunis: Mansyurât al-Jâmi'ah al-Tûnisiyyah, 1968.
- . *Manhajiyat Ibni Khaldûn al-Târîkhiyyah*. Beirut: Dâr al-Hadâtsah, 1981.
- . *Ummat al-Wasat: al-Islâm wa Tahdiyât al-Mu'âsharah*. Tunis: Sarâs li al-Nasyr, 1999.
- . *Al-Islâm: Hurriyatun wa Hiwâr*. Libanon: Markaz Dirâsât al-Wahdat al-'Arabiyyah, 2000.
- . *Dirâsât fî Târîkh Ifrîqiyyah wa-fî al-Hadhârah al-Islâmiyyah fî al-'Aşr al-Wasîth*. Tunis: Bait al-Hikmah, 2008.
- . *Al-Daulat al-Aglabiyyah: Al-Târîkh al-Siyâsi*. Tunis: Dâr al-Garb al-Islâmi, 2008.
- . *Qadiyyat al-Haqîqah*. Jâmi' al-Huqûq Mahfuzhât li al-Muallif, t.tp., 2015.
- Thanthawi, Muhammad Sayyid. Jilid 3. *Al-Tafsîr al-Wasîth*, Kairo: Dâr Nahdhati Mishra li al-Thabâ'ah wa al-Nasyr, 1997.
- Umar, Ahmad Mukhtar *Mu'jam al-Lugah Al-'Arabiyyah Al-Mu'âshirah*, Cairo: 'Alam al-Kutub, 2008.
- Vlassopoulos, Kostas. "Slavery in Ancient Greece," in *The Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*. Cham: Springer International Publishing, 2023.
- Waardenburg, Jacques. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. New York: Walter de Gruyter, 2002.
- Wagoner, Brady, et al., *Culture and Social Change: Transforming Society Through the Power of Ideas*, North Carolina: Information Age Publishing, 2012.
- Al-Wahidi. *Al-Wasîth fî Tafsîr al-Qur'ân al-Madjîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Wibowo, Hamid Sakti. *Islam di Kanada: Kehadiran, Tantangan, dan Kontribusi*, Semarang: Tiram Media, 2023.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men*. Augsburg: Jazzybee Verlag, 2017.
- Yusufian, Hasan. *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-isu Agama*, Jakarta Selatan: Sadra Press, 2014.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Zahratl-Tafâsîr*, Kairo: Dâr al-Fikr Al-'Araby, t.th.
- Zaprul Khan, *Rekontruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Zayd, Nashr Hamid Abu. *Reformation of Islamic Thought: A Critical History Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Al-Ziyat, Habib. *Al-Mar'at fî al-Jâhiliyyah*, Kairo: Muassasât Handâwi li al-Ta'lîm wa al-Tsaqâfah.

Jurnal:

- Adhikari, Anasuya and Birbal Saha, "The Three Epochs of Education: Outlining Mary Wollstonecraft, Maria Montessori and Nel Noddings," *International Journal of Research and Review*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2023.
- Admiral, Rosemary "Navigating Consent: On Women's Sexual Agency in the Premodern Islamic West," *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 39 No. 1 Tahun 2023.
- Afiyati, Alia "Cultural Identity and Symbolic Interactionism in Karma Brown's Novel "Recipe for A Perfect Wife," *Getsempena English Education Journal*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2021.
- Afreen, Sadaf, et al., "Structuring Gender: A Study of Unidentified Self of Jack in The Confessions of the Fox by Rosenberg," *Central European Management Journal*, Vol. 31 No. 1 Tahun 2023.
- Ahmad, Anis. "The Role of Values in Social Change: An Analysis from The Qur'ānic Perspective," *Al-Milal: Journal of Religion and Thought*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2020.
- Ahmed, Hawzhen Rashadaddin and Mardin Sadradin Noori, "Rewriting the Construction of Blackness in Chimamanda Ngozi Adichie's Selected Works," *International Journal of Social Sciences & Educational Studies*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2023.
- Akhtar, Sohail, et al., "History, Islam and Philosophy of History: A Critical Thinking in History as the Lesson of the Past." *Al-Qamar*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023.
- Akhter, Saira, et al., "Exploitation of Women in Arab Patriarchal Society in Saadawi's God Dies by the Nile: A Marxist Feminist Analysis," *Annals of Human and Social Sciences*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2023.
- Akopian, Valerii and Viktoriya Timashova, "The Discourse of Humanism in the Context of the Civilizational Process in the 21 st Century," *Philosophy & Cosmology*, Vol. 30 Tahun 2023.
- Akter, Mst. Rahima. "Empowering Women as the Means of Emancipation: A Critical Study of Rokeya Sakhawat Hossain's Sultana's Dream," *International Journal of Asian History, Cultures and Traditions*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2023.
- Alfiyanto, Afif et al., "The Concept of Islamic Education Based on Religious Humanism Said Nursi's Perspective," *Journal on Education*, Vol. 5 No. 3 Tahun 2023.
- Ali, Muhammad Mumtaz. "Islamic Thought from Voices of Resurgent Islam to the Reformist Voices of Islam: An Analysis of New Trends and

- Themes in the Muslim World.” *AL-Qalam*, Vol. 28 No. 1 Tahun 2023.
- Alias, Muhammad Nazir. “A Review of Maslahah Mursalah and Maqasid Shariah as Methods of Determining Islamic Legal Ruling,” *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (Turcomat)*, Vol. 12 No. 3 Tahun 2021.
- Alim, Abu. “Adopsi Dalam Perspektif Hukum Islam,” *Constitutum: Jurnal Ilmiah Hukum*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023.
- Ambrose, Linda M., et al., “Forum Introduction: Challenging Orthodoxies: Religion, Secularism and Feminism Among English-Canadian Women, 1960s–1980s,” *Gender & History*, Vol. 34 No. 2 Tahun 2022.
- Anggraini, et al., “Da’wah Bil Hal and Muslim Women’s Religious Humanist Ideology in Indonesian Film,” *Muharrrik: Jurnal Dakwah dan Sosial*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2022.
- Arfan, Muhammad, et al., “The Elements of Contemporary Western Culture-An Analytical Study,” *Journal of Positive School Psychology*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023.
- Ariesita, Dahlia Kartika and Galant Nanta Adhitya, “Seeing Muslim Men and Women Hermeneutically: A Liberal-Feminist Study on Amina Wadud’s Qur’an Exegesis,” *Rubikon: Journal of Transnational American Studies*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2023.
- Ariyani, Latifah Dwi and Farid Khamidan, “Marginalization of Female Character under Patriarchal System in Craig Brewer’s *Coming 2 America* (2021),” *Metaphor*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2022.
- Arrasyid, Fauzan. “The Progressivity of Umar Ibn Al-Khattab’s Ijtihad in Responding to Community Social Changes.” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023.
- As’ad, Muhammad Syafi’i and M. Sultan Latif Rahmatullah, “Contextual Interpretation: Correlation of KH Bisri Mustafa’s Interpretation and Abdullah Saeed’s Contextual Approach to Q.S. Yusuf: 55,” *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2022.
- Avnimelech, Gil and Yaron Zelekha, “Religion and The Gender Gap in Entrepreneurship,” *International Entrepreneurship and Management Journal*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2023.
- Ayaz, Uyesi Hacer. “Methodological Approaches Used in the Works of Fatima Mernissi on Issues of Islam and Gender Equality,” *International Journal of Social Science*, Vol.7 No. 29 Tahun 2023.

- Azizah, Nur. "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah Dunia Dan Islam Berkesetaraan Gender," *Setara; Jurnal Studi Gender Dan Anak*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.
- Bakri, Syamsul dan Dinar Bela Ayu Naj'ma, Membangun Metodologi Penelitian Sejarah untuk Pengembangan *Islamic Studies*, *Academica: Journal of Multidisciplinary Studies*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020.
- Ballingall, Robert A., "Plato's Second Republic: An Essay on the Laws, Written by André Laks," *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, Vol. 40 No. 3 Tahun 2023.
- Barriyah, Insanul Qisti. "Representasi Perempuan Masa Kini Tubuh, Konsumerisme, dan Metafora," *Perempuan, Seni & Dirinya*, Vol. 2 Tahun 2023.
- Becher, Jeanne. *Perempuan, Agama & Seksualitas, diterjemahkan oleh Indriani Bone dari Women, Religion and Sexuality: Studies on the Impact of Religious Teaching on Women*, Jakarta: WCC Publications 1990.
- Benjamin, Jody. "Historicizing Fashion in Western Africa," in Joann McGregor, et al. (eds) *Creating African Fashion Histories: Politics, Museums, and Sartorial Practices*, Indiana: Indiana University Press, 2022.
- Berges, Sandrine. "Domesticity and Political Participation: At Home with the Jacobin Women," *Political Research Quarterly*, Vol. 76 No. 1 Tahun 2023.
- Bhandari, Medani P. "Women and Society A Major Field of Studies to Understand the Discrimination, *SocioEconomic Challenges*," Vol. 7 No. 2 Tahun 2023.
- Bhat, Rashid Manzoor, et al. "Concepts and Contexts: The Interplay of Philosophy and History in Understanding Human Society." *East Asian Journal of Multidisciplinary Research*, Vol. 2 No. 7 Tahun 2023.
- et al., "Redressing Historical Bias: Exploring the Path to an Accurate Representation of the Past." *Journal of Social Science*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2023.
- Bimpong, Kweku et al., "The Gender Pain Gap: Gender Inequalities in Pain Across 19 European Countries," *Scandinavian Journal of Public Health*, Vol. 50 No. 2 Tahun 2022.
- Bishara, Hanan. "Sex and Sexual Fantasy among the Arabs in the Middle Ages," *Advances in Social Sciences Research Journal*, Vol. 7 No. 5 Tahun 2020.
- Bisht, Uttara. "Deconstructing Motherhood: From Myth to Self-realization," *Contemporary Literary Review India*, Vol. 9 No. 4 Tahun 2022.

- Bosanquet, Antonia. "Ifriqiya's Status in the Caliphal Hierarchy in the Marwânid Period." *Al-Masâq*, Vol. 34 No. 3 Tahun 2022.
- Brown, Deborah J. and Jacqueline Broad, "Petticoat Power? Mary Astell's Appropriation of Heroic Virtue for Women." *Journal of the American Philosophical Association*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2023.
- Bruning, Jelle & Said Reza Huseini, "Slavery in Byzantium and the Medieval Islamicate World: Texts and Contexts," *Slavery & Abolition*, Vol. 44 No. 4 Tahun 2023.
- Byrskog, Samuel. "Memory and Hermeneutics—Concluding Reflections." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Vol. 99 No. 2 Tahun 2023.
- Carles, Maria Tausiet. "Solitude and Sensibility: Female Identities in the Spanish Enlightenment," *Dieciocho*, Vol. 45 No. 1 Tahun 2022.
- Chasani, Muchamad Toif. "Analysis of a System Approach in Islamic Law Philosophy (Jasserauda's Perspective)," *Journal of Social Interactions and Humanities* Vol. 1 No. 2 Tahun 2022.
- Chaudhary, Pramod Kumar "Advocacy for Women's Rights and Political Empowerment: Raja Ram Mohan Roy's Contribution to Indian Polity," *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2022.
- Chiarelli, Leonard C. and Mohammad Mirfakhrai, "Dr. Aziz Suryal Atiya and the Establishment of the Middle East Center and the Aziz S. Atiya Library for Middle Eastern Studies at the University of Utah." *Perspektywy Kultury*, Vol. 31 No. 4 Tahun 2020.
- Chokri, Farid. "Maqasid-based Tafsir of the Holy Qur'an between Activation and Disruption," *Journal of Contemporary Maqasid Studies*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023.
- Cohen, Andrew Wender and Carol Faulkner. "Enforcing Gender at the Polls: Transing Voters and Women's Suffrage before the American Civil War," *Journal of Social History*, Vol. 56 No. 2 Tahun 2022.
- Constance, Alberta "Critiquing Islamic Feminism from a Social Psychological Perspective," *Journal of Modern Islamic Studies and Civilization*, Vol. 1 No. 02 Tahun 2023.
- Contos, Rachel. "Intersectionality and Orthodox Theology: Searching for Spandrels," *Journal of Moral Theology*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2023.
- Deeba, Farah, et al., "Romance, Power, and Female Oppression: A Textual Analysis of Shah Nawaz's The Heart Divided," *Pakistan Languages and Humanities Review*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023.
- Deusen, Nancy E. van. "In the Tethered Shadow: Native American Slavery, African Slavery, and the Disappearance of the Past," *The William and Mary Quarterly*, Vol. 80 No. 2 Tahun 2023.

- Dhahri, Irsyad "The Role of International Human Rights Norms in Combating Discrimination and Promoting Equality," *The Easta Journal Law and Human Rights*, Vol. 1 No. 03 Tahun 2023.
- Diesto, Bema Rita D. "Mary Magdalene: A Woman and Disciple," *Journal of Namibian Studies: History Politics Culture*, Vol. 34 No. 2 Tahun 2023.
- Diprose, Rachael. "Brokerage, Power and Gender Equity: How Empowerment-Focused Civil Society Organisations Bolster Women's Influence in Rural Indonesia," *Journal of International Development*, Vol. 35 No. 3 Tahun 2023.
- Djono, et al., Gerak Sejarah Integratif-Multidimensional: Warisan Sartono Kartodirdjo Bagi Filosofi Pendidikan Sejarah Menuju Society 5.0, Criksetra: *Jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 9, No. 1, 2020.
- Douglas, Roxanne. "Buried in the Desert and Lost in the City: Gothic Spaces in Egyptian Feminist Writing," *Journal of Postcolonial Writing*, Vol. 59 No. 1 Tahun 2023.
- Duncan, Lauren E., "Gloria Steinem: The Childhood Foundations of a Feminist," *Journal of Personality*, Vol. 91 No. 1 Tahun 2023.
- Ellsworth, Tina M. and Karen Burgard, "Widening the Lens: Towards A More Inclusive Suffrage Story." *Social Studies Research and Practice*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2023.
- Elreedy, Aya Abdallah, et al., "Investigating Diasporic Identities in the Arab-American Autobiographies of Leila Ahmed and Edward Said: A Socio-Cognitive Approach," *Insights into Language, Culture and Communication*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2023.
- Endang, M. Ikbar Andi, et al., "Dialectics of the Urgency of Reforming the Law of State Administrative Justice as a Synthesis," *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2022.
- Ennaji, Moha. "Mernissi's Impact on Islamic Feminism: A Critique of the Religious Approach," *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 49, No. 4 Tahun 2022.
- Enoch, Jessica and Cheryl Glenn. "Centennial Reflections on Suffrage Scholarship: Feminist Intersectional Assessments." *Journal for the History of Rhetoric*, Vol. 26 No. 1 Tahun 2023.
- Estrada-Cruz, Marina, et al., "The Influence of Culture on the Relationship Between the Entrepreneur's Social Identity and Decision-Making: Effectual and Causal Logic," *BRQ Business Research Quarterly*, Vol. 22 No. 4 Tahun 2019.
- Etieyibo, Edwin. "Disabilities in an African Cultural Worldview," *Review of Disability Studies: An International Journal*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2022.

- Farooq, Mohammad Omar “Analogical Reasoning (Qiyas) And the Commodification of Women: Applying Commercial Concepts to The Marital Relationship in Islamic Law,” *Islam and Civilisational Renewal*, Vol. 3 No. 1. Tahun 2011.
- Febriani, Nur. “Adult religious morality development from the Quranic perspective: Strategies to overcome Islamophobia and Christianophobia,” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Vol. 78 No. 4 Tahun 2022.
- Ferguson-Cradler, Gregory. “Narrative and computational text analysis in business and economic history.” *Scandinavian Economic History Review*, Vol. 71 No. 2 Tahun 2023.
- Fitch, Kate, et al., “Opening Spaces for Researching Feminism and Public Relations: Perspectives from Australia, Indonesia and Malaysia,” *Public Relations Inquiry*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2023.
- Gaffar, Abdul, et al., “Inclusive Islamic Education in the Framework of Inter-Religious Harmony: A Study of Mohammad Thalbi's Thoughts,” *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2022.
- G'ayratovich, Ostonaqulov Mavlonberdi. “Philosophy of History in the Renaissance,” *Central Asian Journal of Social Sciences and History*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023.
- Gaol, Berlina Lumban. “Kedudukan Perempuan dalam Alkitab dan Masa Kini,” *Filadelfia: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020.
- Gomez, Laura Valentina Coral. “Reason as a Gift from God: Radical Unitarians, Feminism and Mary Leman Grimstone,” *International Journal on Diversity and Inclusion*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2022.
- Grasso, Valentina A., “Slavery in First Millennium Arabia: Epigraphy and the Qur'nn,” *Millennium*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2023.
- Habib, Maha F., “Modern Articulations of Gender Parity: the ‘New Woman’ Debate in the British Victorian Era and the Modern Muslim World,” *Journal of International Women's Studies*, Vol. 25 No. 1 Tahun 2023.
- Habibullah, Mosleh and Ulfa Sufiya Rahmah, “The Patriarchal Power for Traditional Chinese Women in Pearl S. Buck’s “The Good Earth,”” *Okara: Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2023.
- Hanani, Yahdiani and Radea Yuli A. Hambali, “Fashion Style Milenial Perspektif Feminisme Mary Wollstonecraft,” *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19 Tahun 2023.
- Hartel, Susanne. “The Authority to Define a Jew: The Controversy about Levirate Marriage between Jacob Ibn Ḥabib and Elijah Mizraḥi at the

- Beginning of the Sixteenth Century,” *European Judaism*, Vol. 56 No. 2 Tahun 2023.
- Haryanti, Yuyun Dwi. “The Urgency of Social Studies Learning through Strengthening Authentic Assessment for Teachers in Elementary School.” *Pegem Journal of Education and Instruction*, Vol. 13 No. 4 Tahun 2023.
- Hasan, Hamka. “Reinterpretasi Teks Tentang Wali Dan Saksi: Upaya Mewujudkan Kesetaraan Jender dalam Memahami al-Quran dan Hadis.” *Holistic al-Hadis*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016.
- Hatta, Muhammad. “Abdullah Saeed’s Contextual Restructures of The Qur’an,” *International Journal of Islamic Thought and Humanities*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023.
- Hedayatzadeh, Mohammad Sadegh and Soheila Piruzfar, “Explaining and Evaluating the Views of Islamic Feminists Regarding Verse 34 of Surah An-Nisa’; A Case Study of Asma Barlas’s Perspective,” *Islamic Studies in the Contemporary World*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022.
- Helandri, Joni et al., “Mut’ah Marriage in Islamic Perspective,” *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023.
- Hikmawan, Mohammad Akmal. “Konsep Ummāh Al-Wāsthī Perspektif Hermeneutika Mohamed Thalibi,” *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Hukum*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022.
- Hilmi, Ismi Lathifatul. “Mu’āsyarah Bil Ma’rūf Sebagai Asas Perkawinan (Kajian QS. Al-Nisa: 19 dan QS. Al-Baqarah: 228),” *Misykāt al-Anwār Jurnal Kajian Islam dan Masyarakat*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2023.
- Hogeterp, Albert LA., “Our Freedom in Christ: Revisiting Pauline Imagery of Freedom and Slavery in His Letter to the Galatians in Context,” *Religions*, Vol. 14 No. 5 Tahun 2023.
- Islam, Tazul. “Expansion of Maqasid Thought Beyond Maqâsid al-Syarī’ah: Maqasid Al-Qur’an As A New Paradigm,” *Hamdard Islamicus*, Vol. 45 No. 4 Tahun 2022.
- Izza, Ismatul, et al., “Diskriminasi Gender Pada Masa Pra Islam Terhadap Lahirnya Kesetaraan Gender,” *Dewaruci: Jurnal Studi Sejarah dan Pengajarannya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022.
- Joshi, Amit, et al. “Scientific Philosophy: Exploring Existential, Metaphysical, and Ethical Research Philosophy Behind the Question “WHO AM I?”” *Journal of Pharmaceutical Negative Results*, Vol. 14 No. 3 Tahun 2023.
- Juraev, Zuhridin and Young-Jin Ahn. “Essay: Humanist Perspective of Space and Place.” *Formosa Journal of Multidisciplinary Research (FJMR)*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2023.

- Kasim, Muhammad Yusuf and Hasyim Haddade, "Understanding Text and Context for Productive Reading: An Analysis of Abu Zaid's Hermeneutics of the Qur'an," *ADDIN*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2021.
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr Ibnu Katsîr*. jilid 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1998.
- Khan, Muhammad Arif and Shahid Hussain Shahid, "Secular and Religious Humanism in Selected Pakistani English Fiction," *Annals of Human and Social Sciences*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023.
- Khodafi, Muhammad. "Menafsir Realitas Keagamaan Secara Sosiologis," *The Sociology of Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023.
- Knufer, Aurelie. "Gender and Race in John Stuart Mill's the Subjection of Women," *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 44 No. 1 Tahun 2023.
- Kovalenko, Yelena. "Civilizational Paradigm of the Study of Management Culture Phenomenon: Theoretical and Methodological Aspect." *Socio-Cultural Management Journal*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023.
- Kratt, Dale Eugene. "The Secular Moral Project and the Moral Argument for God: A Brief Synopsis History," *Religions*, 14 No. 8 Tahun 2023.
- Kuiti, Samadrita. "Decolonizing the Feminist Utopia: Interfaith Sisterhood and Anticolonial Feminist Resistance in Rokeya Sakhawat Hossain's Sultana's Dream and Padmarag," *Utopian Studies: The Journal of the Society for Utopian Studies*, Vol. 33 No. 2 Tahun 2022.
- Kumar, Sanjeev. "Human Rights and Religious Education: A Study with Special Reference to Islam," *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2022.
- Kuruvilla, Naseera NM and Moly. "The Sexual Politics of the Manusmriti: A Critical Analysis with Sexual and Reproductive Health Rights Perspectives," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 23 No. 6 Tahun 2022.
- Kusmana, "Kodrat Perempuan Dan Al-Qur'an Dalam Konteks Indonesia Modern: Isyarat dan Persepsi," *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2020.
- Kusmawati, et al., "Perkembangan Pendidikan di Eropa Pada Masa Abad Pencerahan," *Educationist: Journal of Educational and Cultural Studies*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023.
- Lauwers, A., Sophie. "Religion, Secularity, Culture? Investigating Christian Privilege in Western Europe," *Ethnicities*, Vol. 23 No. 3 Tahun 2023.
- Layyinah, Lisanatul. "Poligami Dalam Perspektif Hadis," *El-Nubuwwah: Jurnal Studi Hadis*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023.
- Lechkar, Iman. "The Role of Temporary Marriage in the Formation of a 'Modern' Islamic Sexual and Relational Ethics for Halal Dating

- among Young Pious Muslim Men,” *Religion and Gender*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2022.
- Loktionov, Alexandre A., “Regulating Labour through Foreign Punishment? Codification and Sanction at Work in New Kingdom Egypt,” *International Review of Social History*, Vol. 68 No. 31 Tahun 2023.
- Lubis, Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani and Ali Akhbar Abaib Mas. “Nikah Mutah: Kontekstualisasi Narasi dan Nalar Nikah Mutah,” *Istinath J. Huk. dan Ekon. Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2020.
- Maheep, Maheep and Yahya Jahanghiri, “Whither Arab Women? The Arab Feminist Legacy and The Role of Women in The Arab Spring,” *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022.
- Ma'mun, Sukron and Ibnu Akbar Maliki, “A Socio-Historical Study of Women's Rights Advocacy in Islamic Legal Construction,” *Journal of Southeast Asian Human Rights*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2023.
- Ma'ruf, Muhammad Dzakwan, et al., “Poligamy in Islamic Point of View,” *Religion: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 1 No. 6 Tahun 2023.
- Mansour, Asmaa “Decolonizing Islamic Feminism: Zaynab al-Ghazali's Spiritual Activism in Return of the Pharaoh,” *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 38 No. 1 Tahun 2022.
- Masfufah, Sopa, et al., “Pemahaman Feminisme dan Gender dalam Islam melalui Pendekatan Tafsir Maudhu'i,” *ReligioTransdis: Jurnal Kajian Agama Lintas-Bidang*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023.
- Matiluko, Opeyemi Emmanuel. “Literary Depiction of Rokeya Sakhawat Hossain’s Vision of an Equitable and Developed Society with The Cooperation of Empowered Women in Sultana’s Dream and Padmarag,” *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*, Vol. 11 No. 7 Tahun 2023.
- Mayhand, Dwight E. “Globalization: Understanding the Impact of Cultural Differences in Global Organizations,” *Open Journal of Leadership*, Vol. 9 No.1 Tahun 2020.
- McCabe, Megan K., “Rethinking Feminist Theologies of Sin in Light of White Women's Racist Violence,” *Horizons*, Vol. 50 No. 1 Tahun 2023.
- Mendes, Ana and Lisa Lau, “Wither the Plurality of Decolonising the Curriculum? Safe Spaces and Identitarian Politics in the Arts and Humanities Classroom,” *Arts and Humanities in Higher Education*, Vol. 21 No. 3 Tahun 2022.
- Miner, Michael Tom. “Feminist Recollection: A Research Essay on the Significance of Ida Husted Harper’s Involvement in the Woman

- Suffrage Movement,” *Indiana Magazine of History*, Vol. 118 No. 3 Tahun 2022.
- Mkacher, Anis & Mohamed Benabbès, “Contemporary historiography on the beginnings of Islam in North Africa,” *Contemporary historiography on the beginnings of Islam in North Africa*, 2021.
- Mocombe, Paul C., “The Pathologies of Modernity: Liberalism, Nihilism, Conservatism, Postmodernism, Intersectionality/Identity Politics, and Secular Humanism,” *Philosophy*, Vol. 13 No. 4 Tahun 2023.
- Mohammadifar, Nejat. “An Analysis of the Causes and Process of the Islamic Revolution Based on the Natural History Theories of Revolutions.” *Islamic Revolution Research*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2022.
- Morgado, Monica García. “Their Time, Their Moment, Their City: A Critique and Black Feminist Reading of Harlem,” *REDEN. Revista Española de Estudios Norteamericanos*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023.
- Morrissey, Fitzroy and Ronald L. Nettler. “Mohamed Thalbi's Discussion of Ibnu Khaldūn as the 'Pioneer of Reason and Modernity'.” *The Maghreb Review*, Vol. 47 No. 3 Tahun 2022.
- Moula, Hossin Abdul. “Hayden White’s Theory of History as Narrative in the Light of New Historicism.” *Eurasian Journal of English Language and Literature*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023.
- Moulin-Stožek, Daniel. The Social Construction of Character, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 49 No. 1 Tahun 2018.
- Mounadil, Tounssi. “Problems in Translating Culturally Specific References in the Holy Quran Surat “Nissaa” as a Case Study,” *AWEJ for Translation & Literary Studies*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023.
- Muassomah, et al., “Gender Inequality in Arabic Textbook: Misrepresentation of Women in Culture and Society,” *International Journal of Society, Culture & Language*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2023.
- Murad, Fatima, et al., “Comparison of Family Laws of Pakistan and Code of Hammurabi: A Legal Analysis with Reference to Existing Statutes and Case Laws,” *Islamabad Law Review*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022.
- Muslih, Mohammad et al., “The Problem of Relativism and Its Implication on Contemporary Issues in Islam Based on Al-Attas’ Worldview Theory,” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023.
- Mutekwe, Edmore and Joyce Zikhali, “Ambitious but Constrained: An Exploration of the Plight of the Zimbabwean Girl Child Towards Gender Sensitivity as A 21st Century Pedagogical Imperative for Education,” *Somerville: African Journal of Gender and Women Studies*, Vol 8 No. 1 Tahun 2023.

- Namiyate, Yabouri. "Education for All as A Point of Convergence of Ideologies: Understanding the Foundations," *Journal of Namibian Studies: History Politics Culture*, Vol. 33 Tahun 2023.
- Nanjeeba, Labiba Rifah. "Ecofeminism in the Early Twentieth Century Bengali Literature: Rokeya Sakhawat Hossain's Sultana's Dream," *The Columbia Journal of Asia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023.
- Nasriddinovich, Abdullayev Akmal. "A Culture of Tolerance in Islamic Religious Theoretical Sources," *Galaxy International Interdisciplinary Research Journal*, Vol. 10 No. 6 Tahun 2022.
- Nazli, Taiyaba. "Education and Muslim Women–The Contribution of the Wives of Prophet Mohammad," *International Journal of Society and Education*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022.
- Negara, Muhammad Adres Prawira and Muhlas Muhlas, "Prinsip-Prinsip Humanisme Menurut Ali Syari'ati," *Jurnal Riset Agama*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023.
- Nidzom, Muhammad Faqih. "The Historical Criticism and Causality in The Philosophy of History: Ibn Khaldun's Perspective," *Tsaqafah*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2022.
- Nurbaiti, dkk., "Kesejahteraan Psikologis Berbasis Al-Qur'an Sebagai Imunitas Psikis-Spiritual," *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 21 No. 02 Tahun 2021.
- Nurliana, "Hikmatut Tasyri' Marriage Perspective of Islamic Law," *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhsiyyah*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023.
- Nympha, Nkama Uchenna and Aja Ngozi. "Wollstonecraft on Patriarchy, the Myth of African Matriarchy and Emancipation of African Women through the SDGs." *Formosa Journal of Multidisciplinary Research*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2023.
- Nweke, Charles and Emmanuel Osemmedua Dibia, "An Ethical Inquiry on Sartre's Concept of Freedom." *Sist Journal of Religion and Humanities*, Vo. 3 No. 1 Tahun 2023.
- Oematan, Theo. "Akibat Hukum Pengangkatan Anak Secara Langsung Dalam Masyarakat Tionghoa," *To-ra*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2021.
- Olivadese, Marianna and Maria Luisa Dindo. "Historic and Contemporary Gardens: A Humanistic Approach to Evaluate Their Role in Enhancing Cultural, Natural and Social Heritage." *Land*, Vol. 11 No. 12 Tahun 2022.
- Olson, Rebecca E., "Emotions in human research ethics guidelines: Beyond risk, harm and pathology," *Qualitative Research*, Vol. 23 No. 3 Tahun 2023.
- Ozsert, Seher. "A Distinctive Reading of the Creation Story: Adam, Eve and the Serpent in the Traditional Accounts from the Feminist

- Perspective,” *Journal of Academic Social Science Studies*, Vol. 16 No. 96 Tahun 2023, hal. 79-90.
- Pakaja, Marina. “Relevance of Language, Thought and Culture: Systematic Literature Review.” *Open Access Repository*, Vol. 10 No. 5 Tahun 2023.
- Pakeeza, Shahzadi and Mariam Bushra, “The idea of Context and Contextual Qur’anic Interpretation,” *Al-Qantara*, Vol. 8 No. 4 Tahun 2022.
- Panaram, Sasha Ann. “Andaiye and Audre Lorde’s Black Transnational Sisterhood; or, “I Want You in This World,” *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2023.
- Parkin, Katherine. “The Women’s National Abortion Action Coalition & the Abortion Tribunals, 1971–1972,” *Journal of Family History*, Vol. 47 No. 4 Tahun 2022.
- Phillips, Christina. “Ahmed Saadawi’s Frankenstein in Baghdad as a case study of consecration, annexation, and decontextualization in Arabic–English literary translation,” *The Journal of Commonwealth Literature*, Vol. 58 No. 2 Tahun 2023.
- Phillips, Lisa. “Every Year There’s a Pretty Girl Who Comes to New York and Pretends to Be a Writer, Gender, the New Journalism, and the Early Careers of Gloria Steinem and Gail Sheehy,” *Literary Journalism Studies*, Vol. 13 No. 1 and 2 Tahun 2021.
- Pietersen, Doniwen. “Re-interpreting Deuteronomy to Empower Women (of South Africa),” *Old Testament Essays*, Vol. 34 No. 3 Tahun 2021.
- Popiel, Kristina. “Audre Lorde, Labor Theorist: Rethinking Integrity within Late Capitalism,” *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 44 No. 2 Tahun 2023.
- Porisky, Alesha and Aarie Glas, Insiders, “Outsiders, and Credible Visitors in Research,” *Political Science & Politics*, Vol. 56 No. 1 Tahun 2023.
- Porter, et al., “Predictors and consequences of intellectual humility,” *Nature Reviews Psychology*, Vol. 1 No. 9 Tahun 2022.
- Purkon, Arip. “Rethinking of Contemporary Islamic Law Methodology: Critical Study of Muhammad Shahrūr’s Thinking on Islamic Law Sources,” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Vol. 78 No. 4 Tahun 2022.
- Qassim, Fedaa and Rasha Abdulmunem Aziz, “The Female Economic Independence in Mother Courage and Her Children,” *Journal of the College of Languages (JCL)*, Vol. 48 Tahun 2023.
- Rabbanikhah, Ahmad. et al., “The Qur’an’s Encounter with Slavery in The Linear Path of Descent,” *A Semiannual Journal of Qur’an and Hadith Historical Studies*, Vol. 28, No. 71 Tahun 2022.
- Rachman, Adelia Hanny. “Different Perspectives in Defining Culture,” *Indonesian Journal of Social Sciences*,” Vol. 13 No. 02 Tahun 2021.

- Rahman, Abd., "Hermeneutika Muhammad Thalbi: Diskursus Pemimpin Non-Muslim dalam Konteks Indonesia." *Al-Irfâni: Journal of Al Qur'anic and Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020.
- Rakhmawati, Ellya, et al., "Pemahaman Pendidikan Multikultural Islam dan Kristen Menurut Pandangan M. Thalbi 'Iyalullah: Afkar Jadidah Fi 'Alaqah Al- Muslimin,'" *Fikrotuna, Jurnal Pendidikan dan Manajemen Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019.
- Rismilda, Nela Aprilia. "The Relationship between Islamic Law and the Concept of Gender Equality Based on Maqasid Sharia Perspective," *Sinergi International Journal of Law*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2023.
- Rizvi, Syeda Rija and Ismail Abbasi, "Textual Analysis of Danai Guriras play "Eclipsed" from the lens of Simone de Beauvoir's Existentialist Feminist Theory," *Journal of Academic Research for Humanities*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2023.
- Rodaway, Paul. "Humanism and people-centred methods," in Stuart Aitken and Gill Valentine (eds.) *Approaches to human geography*, London: Sage Publications, 2006.
- Rohrlich, Ruby. "State Formation in Sumer and The Subjugation of Women," *Feminist Studies*, Vol. 6 No. 1 Tahun 1980.
- Ruslan, Muhammad. "Tinjauan Al-Qur'an Terhadap Kesetaraan Gender Dalam Pembagian Warisan (Studi Analisis Pada Surah Al-Nisa Ayat 11)," *Ar-Rosyad: Jurnal Keislaman dan Sosial Humaniora*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023.
- Sa'diyah, Halimatus. "The Beauty of Al-Qur'an Language Style Surah Al-Mukminun The Perspective of Fadlil Shalih As-Samirro'i," *Dzil Majaz: Journal of Arabic Literature*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023.
- Saleem, Zainab. "Comments on "Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence," by Kecia Ali." *Islamic Studies*, Vol. 62 No. 2 Tahun 2023.
- Sari, Trie Yunita. "Between Religious Controversy and Commodification: A Study of Dauroh Poligami Indonesia," *Indonesian Journal of Religion and Society*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023.
- Sasan, John Michael. "Existentialism and its Influence on Our Understanding of Knowledge, Truth, Morality, Values, and Religion," *European Journal of Learning on History and Social Sciences*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023.
- Sayers, Sean, "The Rational Kernel of Hegel's Dialectic," *International Critical Thought*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2022.
- Sforzini, Arianna. "Foucault and the History of Anthropology: Man, before the 'Death of Man'." *Theory, Culture & Society*, Vol. 40 No. 1-2 Tahun 2023.

- Shawn, Louis. "The Rise and Decline of ISIS: An Analysis of the Islamic State's Genesis, Expansion, and Demise." *International Journal of Science and Society*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023.
- Shao, Li. "Racial and Gender Stereotypes in Immigration Attitudes: Evidence from China," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol 49 No. 9 Tahun 2023.
- Shofiyah, et al., "Tujuan Penciptaan Manusia dalam Kajian Al-Quran," *ZAD Al-Mufassirin*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023.
- Sinaulan, Ramlani Lina "The Implementation of Nature Law on Human Rights Law of Women Economic Workers," *Perfecto: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023.
- Soroka, Iryna. "Gerontophobia "in the Coming of Age" by Simone De Beauvoir: An interdisciplinary study," *International Journal of Arts, Humanities & Social Science*, Vol. 4 No. 4 Tahun 2023.
- Sofiana, Neng Eri and Muhammad Ismail Sunni. "The Application of Article 53 of KHI (Islamic Law Compilation) Regarding Pregnant Marriage in Lottery Marriage," *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2021.
- Sofiyah, et al., "Assyubhañ Fî Milku Al-Yamîn Wa Atsaruha Fî Al-Ahkâm: In *Proceeding of The International Conference on Qur'anic Studies and Tafseer*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022.
- Solihah, Cucu and Henny Nuraeny, "Perlindungan Hukum Terhadap Korban Kawin Kontrak Perspektif Hukum Pidana dan Hukum Islam: Perlindungan Hukum Terhadap Korban Kawin Kontrak Perspektif Hukum Pidana dan Hukum Islam," *Jurnal Hukum to-ra: Hukum untuk Mengatur dan Melindungi Masyarakat*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022.
- Suddaby, Roy, et al., "Rhetorical History as Institutional Work." *Journal of Management Studies*, Vol. 60 No. 1 Tahun 2023.
- Sukino. "Akhlak In Public Spaces (Highways) and Its Social Impacts (Humanism-Religious Perspective)." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11 No. 03 Tahun 2023.
- Sulistiyono, Singgih Tri. "Anniversaries in Historical Perspective: A Methodological Odyssey in Search of Identity," *IHiS: Indonesian Historical Studies*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2023.
- Sullivan, Johan. "Kajian Hukum Sebab-Sebab Mendapat dan Tidak Mendapat Warisan Menurut Hukum Waris Islam," *Lex Privatum*, Vol. 7 No. 3 Tahun 2019.
- Syahputri, et al. "The Application of Islamic Law to Improve Cultivating Humanity in Indonesia in Terms of Multicultural Fiqh." *Jurnal Mahkamah: Kajian Ilmu Hukum Dan Hukum Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023.

- Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," *Suhuf*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2019.
- Syarif, Syarif and Saifuddin Herlambang, "Building Peace Through Qur'anic Interpretation in Muslim Communities in the Post-Conflict West Kalimantan." *Ulumuna*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2023.
- Sweeney, Sylvia A., "The Role of the 20 th Century Women's Movement in Liturgical Renewal in the Episcopal Church," *Anglican and Episcopal History*, Vol. 92 No. 2 Tahun 2023.
- Terry, Jennifer. "It Was A Departure of Sorts': Glocal Homes in Recent Short Fiction by Chimamanda Ngozi Adichie, Efemia Chela, Chibundu Onuzo and Lesley Nneka Arimah," *Cultural Studies*, Vol. 37 No. 2 Tahun 2023.
- Threlkeld, Megan. "International Arbitration and the Roots of Women's Foreign Policy Activism." *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, Vol. 22 No. 3 Tahun 2023.
- Ubeis, Katri Gadd and Faleha. "Freedom is a Treasure That Only Those Who Lose it Can Know: A Spatiotemporal Exploration of 22 Iraqi Women's Interlegalities," *Fennia-International Journal of Geography* 201, No. 1 Tahun 2023.
- Usman, Abubakar Ibrahim. "An Elucidation of The Position of Women Before the Advent of Islam As Described in The Glorious Qur'an," *Spektra: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023.
- Uyen, Kieu Thanh. "The Issue of Femininity in The Short Story Collection of The Wind Flows Through By Le Minh Khue," *Journal Section: Social Sciences and Humanities*, Vol. 13 No. 4 Tahun 2023.
- Wahdi, Ali. "Historis Waris Jahiliah dan Awal Islam," *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019.
- Widianti, Fadhilah Dwi. "Dampak Globalisasi Di Negara Indonesia," *JISP (Jurnal Inovasi Sektor Publik)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022.
- Woodard, Christopher. "Mill, Socialism, and Utilitarianism: on Helen Mccabe's John Stuart Mill, Socialist," *History of European Ideas*, Vol. 49 No. 1 Tahun 2023.
- Xu, Wenxin. "An Analysis of John Stuart Mili's Feminist Theory and Its Relevance Today," in *2023 2nd International Conference on Social Sciences and Humanities and Arts (SSHA 2023)*, Atlantis Press, 2023.
- Yang, Bo, et al., "An Analysis of Hall's Theory of Cultural Identity and Its Application in Flipped Class," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 588 Tahun 2021.
- Yunita, Yuyun, et al., "Islamic Cultural History as A Life Paradigm," *Nizham: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2023.

- Yuldashbayevna, Narimanova Jamola. "Feminism and Its Basic Categories in Learning Women's Issues." *Horizon: Journal of Humanity and Artificial Intelligence*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2023.
- Zahar, Musthafa. *Muqârabât fî Dirâsat al-Nash Al-Taurâti*, Damaskus: Dâr Shafahât, 2012.
- Zainawa, Abdullahi Yahuza and Riyaudeen Zubairu Maitama, "The Media and Democratic Practice in Nigeria: A Discourse on The Fourth Republic," *Zamfara Journal of Politics and Development*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022.
- Zakiyah, Ermita. "The Foundation of Understanding the Living al-Qur'an as a Reinforcement of Islamic Humanism in the Context of Civil Society." *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023.
- Zelenak, Eugen. "On Plurality and Relativism in History," *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2023.
- Zimmermann, Rainer E. "Humanism Revisited: Keynote Lecture," *New Explorations: Studies in Culture and Communication*, 2 No. 3 Tahun 2022.
- Zisa, Gioele. "Conceptual Metaphors and Social Action: Divine Sex as Political-Economic and Gender Paradigm in Ancient Mesopotamia," *Aula Orientalis*, Vol. 41 No. 1 Tahun 2023.
- Zubair, Hassan Bin. "Socio-Cultural and Religious Taboos Trapped the South Asian Women: Analysing Female Struggle Against Male Chauvinist Society in Gita Mehta's Raj," *International Journal of Linguistics and Culture*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2023.

Website:

- Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam <https://kbbi.web.id/budak>. Diakses pada 10 Oktober 2023.
- Reza Pahlevi, "*Indeks Ketimpangan Gender Indonesia Terburuk di Bidang Politik*," dalam <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2022/07/18/indeks-ketimpangan-gender-indonesia-terburuk-di-bidang-politik>. Diakses pada 20 Januari 2023.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Syamsuri
Tempat, tanggal lahir : Pamekasan, 08 April 1993
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. Raya Cisauk-LAPAN, Kp. Cibadak RT. 01
RW. 02, Des. Suradita, Kec. Cisauk, Kab.
Tangerang, Banten.
Email : syamsurialmadury09@gmail.com

Riwayat Pendidikan Formal:

1. SDN Tlonto Raja II (2006)
2. MTs. Al-Mardliyyah Waru Pamekasan (2009)
3. MA Al-Mardliyyah Waru Pamekasan (2012)
4. S1 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2019)
5. S2 Universitas PTIQ Jakarta (2024)

Riwayat Pendidikan Non-Formal:

1. Madrasah Diniyah Bustanul Ulum (2006)
2. Pondok Pesantren Al-Mardliyyah Waru Pamekasan (2006-2012)
3. Pondok Pesantren Darullughah Waddirasatil Islamiyyah Pamekasan (2013)
4. Pondok Pesantren Bustanul Huffadz Assaidiyyah Sampang (2014)

Riwayat Pekerjaan:

1. Tutor Bahasa Arab Ulcee Institute, Ciputat (2015-2018)
2. Ketua Rumah Tahfidz Generasi Harapan Umat (2019-2020)
3. Guru SMA Annajah Rumpin Bogor (2019)
4. Guru MTs. Annajah Rumpin Bogor (2019-2022)
5. Guru Bahasa Arab Pondok Pesantren Annajah (2022)

DIALEKTIKA AL-QUR'AN DAN BUDAYA PATRIARKI DALAM TINJAUAN HISTORIS HUMANISTIS MUHAMMAD THALBI

ORIGINALITY REPORT

22%

SIMILARITY INDEX

19%

INTERNET SOURCES

9%

PUBLICATIONS

9%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
2	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
3	archive.org Internet Source	<1%
4	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	<1%
5	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	<1%
6	geograf.id Internet Source	<1%
7	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	<1%
8	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	<1%
9	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	<1%