

**NARASI GENDER DI BALIK HUBUNGAN PERBEDAAN BIOLOGIS  
DAN TAFSIR: STUDI KOMPARATIF PENAFSIRAN ZAINAB  
GHAZALI DAN SAYYID QUTB**

**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)



OLEH:  
NURJANAH  
NIM: 212510139

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



## ABSTRAK

Tesis ini menjelaskan tentang narasi gender dalam tafsir yang diasumsikan oleh feminis muslim seperti Riffat Hassan, Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah Hibri dan lainnya bahwa perbedaan biologis seorang mufasir mempengaruhi hasil penafsiran. Ada beberapa ayat Al-Qur`an yang berkaitan dengan perempuan sering kali dipersoalkan oleh feminis muslim karena dianggap sebagai pendukung adanya subordinasi atas perempuan. Asumsi yang muncul kemudian adalah karena penafsiran yang ada hanya dilakukan oleh laki-laki dan berdasarkan kepentingannya sebagai laki-laki untuk memperkuat superioritasnya. Hal inilah yang mendasari feminis muslim untuk mempersoalkan bukan hanya tentang eksklusivitas laki-laki dalam teks Al-Qur`an, tetapi juga menggugat eksklusivitas peran laki-laki dalam penafsiran. Para feminis muslim di atas meyakini bahwa penafsiran yang dilakukan oleh perempuan terkait ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan akan melahirkan penafsiran yang lebih adil gender. Hal ini mengantarkan kepada kesimpulan akhir bahwa perbedaan biologis akan mempengaruhi hasil penafsiran.

Pembahasan ini penting untuk dikaji dengan tujuan dapat mengungkap sejauh mana perbedaan biologis mempengaruhi hasil penafsiran. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan dan menggunakan teknik dokumentasi. Melalui metode komparatif, penulis berusaha menganalisis hasil penafsiran Zainab Ghazali (sebagai perwakilan dari mufasir berjenis kelamin perempuan) dan Sayyid Quthb (sebagai perwakilan dari mufasir berjenis kelamin laki-laki) terhadap empat ayat yang berkaitan dengan perempuan. Empat ayat tersebut mencakup tentang penciptaan perempuan awal, bagian waris anak perempuan, *qiwamah*, dan persaksian perempuan.

Kesimpulan tesis ini adalah adanya perbedaan biologis mufasir tidaklah memiliki pengaruh yang signifikan terhadap hasil penafsiran. Hal ini berdasarkan hasil penafsiran Zainab dan Quthb terhadap empat ayat tersebut memiliki kesamaan. Perbedaan biologis antar keduanya tidaklah mempengaruhi subjektivitas penafsiran. Kesimpulan tesis ini menjawab asumsi feminis muslim di atas yang mengatakan bahwa perbedaan biologis akan mempengaruhi hasil penafsiran. Hasil kesimpulan tesis ini memiliki kesamaan dengan penelitian yang dilakukan ah. Fawaid (2015), Taufik Apandi (2015), Kusmana (2022) dan Hadia Mubarak (2022), yang menyatakan bahwa banyak faktor yang mempengaruhi secara signifikan terhadap hasil penafsiran mufasir, bukan berdasarkan perbedaan jenis kelamin.

**Kata kunci: Zainab Ghazali, Sayyid Quthb, Narasi Gender, Tafsir, Perbedaan Biologis**



## ABSTRACT

*This thesis explains the gender narrative in tafsir which is assumed by Muslim feminists such as Riffat Hassan, Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah Hibri and others that the biological differences of an interpreter influence the results of the interpretation. Here are several verses in the Qur'an relating to women that are often questioned by Muslim feminists because they are seen as supporting the subordination of women. The assumption that emerged then was because the existing interpretation was only carried out by men and was based on their interests as men to strengthen their superiority. This is what underlies Muslim feminists to question not only the exclusivity of men in the text of the Qur'an, but also to challenge the exclusive role of men in interpretation. The Muslim feminists above believe that the interpretation made by women regarding verses relating to women will give rise to a more gender-just interpretation. This leads to the final conclusion that biological differences will influence the results of the interpretation.*

*This discussion is important to study with the aim of revealing the extent to which biological differences influence interpretive results. This research is qualitative research with the type of library research and uses documentation techniques. Through a comparative method, the author attempts to analyze the results of the interpretation of Zainab Ghazali (as a representative of a female mufasir) and Sayyid Qutb (as a representative of a male mufasir) of four verses relating to women. These four verses cover the initial creation of women, the inheritance of daughters, qiwamah, and women's testimony.*

*The conclusion of this thesis is that the biological differences of interpreters do not have a significant influence on the interpretation results. This is based on the results of Zainab and Qutb's interpretation of the four verses which have similarities. Biological differences between the two do not affect the subjectivity of interpretation. The conclusion of this thesis answers the Muslim feminist assumption above which states that biological differences will influence the results of interpretation. The conclusions of this thesis are similar to the research conducted by Ah. Fawaid (2015), Taufik Apandi (2015), Kusmana (2022) and Hadia Mubarak (2022), who stated that many factors significantly influence the results of interpreters' interpretations, not based on gender differences.*

**Keywords: Zainab Ghazali, Sayyid Qutb, Gender Narrative, Tafsir, Biological Differences**



## خلاصة

تشرح هذه الأطروحة عن خطاب الجندرية في التفسير الذي افترضته النسويات المسلمات مثل رفعت حسن وأمينة ودود وأسماء برلس وعزيزة الحبري وغيرهنّ أن اختلاف جنس المفسر سيؤثر على نتائج التفسير. وكانت الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة موضع تساؤل من قبل النسويات المسلمات أنه معتمد على دعم تبعية المرأة. وكان الافتراض بعده أن التفسير الموجود ما كتبه الرجال يكتب على مصالحهم لتعزيز تفوقهم. وهذا ما يدفع النسويات المسلمات إلى تشكيك في تخصيص الرجال في نص القرآن وأيضاً في دورهم في التفسير. قد اعتقدت النسويات المسلمات المذكورة أن المرأة التي تفسر الآيات المتعلقة بالمرأة ستؤدي العدالة. فالاستنتاج النهائي أن الاختلاف بين الجنسين سوف تؤثر على نتائج التفسير.

قد اهتمّ هذا البحث لكشف عن مدى تأثير الاختلاف الجنسية على النتائج التفسيرية. واعتبر هذا البحث بحثاً نوعياً مكتوباً بتقنيات التوثيق. ومن خلال المنهج المقارن، حاول الكاتب تحليل بين تفسيري زينب الغزالي (كالمفسرة) وسيد قطب (كالمفسر) لأربع آيات متعلق بالنساء. وهذه الآيات الأربعة تتحدث عن خلق النساء، وميراث، والقوامة، وشهادة النساء. وخلاصة هذه الأطروحة أن اختلاف جنس المفسر ليس له تأثير كبير على نتائج التفسير. بناءً على ما فسرتة زينب وقطب (كالمفسر) للآيات الأربعة لهذه الآيات الأربعة متساوية. فاختلاف الجنس بينهما لا يؤثر على ذاتية التفسير. وإن نتيجة هذه الأطروحة تجيب على افتراض النسويات المسلمات القائلات بأن الفروق بين الجنسين ستؤثر على نتائج التفسير. استنتاجات هذه الأطروحة توفق بالبحث الذي كتبه آه. فوايد (2015)، توفيق أباندي (2015)، كوزمانا (2022)، وهادية مبارك (2022)، الذين ذكروا أن العديد من العوامل تؤثر بشكل كبير على نتائج التفسير، وليس على أساس الفروق بين الجنسين.

الكلمات الرئيسية: زينب الغزالي، سيد قطب، خطاب الجندرية، التفسير، اختلاف البيولوجية





## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Nurjanah  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510139  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Narasi Gender Di Balik Hubungan Perbedaan Biologis dan Tafsir: Studi Komparatif Penafsiran Zainab Ghazali dan Sayyid Qutb

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan 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 dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 30 Januari 2024  
Yang membuat pernyataan,

  
  
Nurjanah



## TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul Tesis

Narasi Gender Di Balik Hubungan Perbedaan Biologis dan Tafsir: Studi  
Komparatif Penafsiran Zainab Ghazali dan Sayyid Qutb

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar  
Magister Agama

Disusun oleh:

Nurjanah

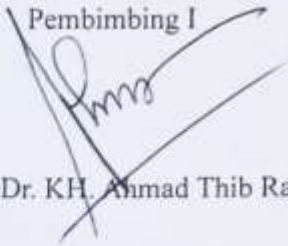
NIM: 212510139

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

Jakarta, 30 Januari 2024

Menyetujui :

Pembimbing I



(Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A.)

Pembimbing II



(Dr. H. Abd. Muid N, M.A.)

Mengetahui,

Ketua Program Studi/Konsentrasi



(Dr. H. Abd. Muid N, M.A.)



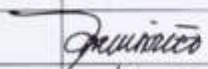


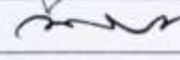


## TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis  
Narasi Gender Di Balik Hubungan Perbedaan Biologis dan Tafsir: Studi  
Komparatif Penafsiran Zainab Ghazali dan Sayyid Qutb

Disusun oleh:

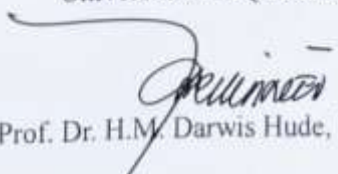
Nama : Nurjanah  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510139  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:  
31 Januari 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji I	
3.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A	Pembimbing I	
5.	Dr. H. Abd. Muid N, M.A	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid N, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 30 Januari 2024

Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta,

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



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
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	هـ	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: رَبَّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Ī*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *Ū*, misalnya: القارة 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'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, 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

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada :

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) yang telah memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah menginisiasi program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal ini.
3. Direktur Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta sekaligus dosen pembimbing I tesis, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, MA., yang telah

- meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada penulis dalam menyusun tesis ini.
4. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., yang selalu memberikan semangat beriring doa.
  5. Manajer Program Pendidikan Kader Ulama Perempuan (PKUP) Masjid Istiqlal Jakarta, Rosita Tandos, S.Ag, M.A, M.ComDev. PhD., yang selalu memberikan motivasi agar menjadi perempuan yang berdaya.
  6. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta sekaligus dosen pembimbing II tesis, Dr. H. Abd. Muid N, M.A., yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada penulis dalam menyusun tesis ini.
  7. *Ummu al-wâfidîn* (orang tua pelajar asing) yang menjabat sebagai Penasihat Grand Syekh Al-Azhar sekaligus Dekan Fakultas Ulum Islamiyah Al-Azhar, Dr. Nahla Al-Saeedi, beserta wakilnya, Dr. Ishom Faruq, yang telah memberikan kesempatan untuk belajar kepada para ulama senior Al-Azhar dalam program *short course* PKUMI di Universitas Al-Azhar Kairo.
  8. Dosen Pembimbing selama *short course* di Universitas Al-Azhar, Dr. Muhammad Abul Hamdi dan Dr. Shobah Tanthawi, yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada penulis dalam menyusun tesis ini.
  9. Dosen Penguji WIP 1 dan WIP 2 Dr. Nur Arfiyah Febriani, MA yang telah meluangkan waktu serta memberikan masukan terhadap penelitian ini
  10. Segenap civitas akademika Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, terkhusus untuk para dosen kami yang sudah begitu banyak membagi ilmunya serta membuka wawasan untuk penulis.
  11. Suami tercinta Muhamad Kirman dan putri tercinta Khaulah Taqiyya yang selalu mendukung penuh dan memotivasi penulis, baik secara moril dan materil, sekaligus mengiringi penulis dengan doa dan cinta setiap waktu.
  12. Ibu Hj. Bonih, Ibu Rabinem (mertua), Bapak Badawi (mertua), serta keluarga besar penulis yang selalu mendukung penuh, baik secara moril dan materil, sekaligus mengiringi penulis dengan doa setiap waktu.
  13. Seluruh teman seperjuangan PKUMI 1.0 terkhusus S2 PKUP yang solid dan kompak dikala suka dan duka dalam perkuliahan
  14. Dan seluruh pihak yang telah mendukung perjuangan selama di kampus terkhusus selama penelitian dan penyusunan penelitian ini. Semoga Allah SWT memberikan balasan pahala jariyah yang terus mengalir.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 30 Januari 2024  
Penulis

(Nurjanah)



## 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.....	xxi
<b>BAB I. PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Masalah .....	8
1. Identifikasi Masalah.....	8
2. Pembatasan Masalah .....	9
3. Perumusan Masalah .....	9
4. Tujuan Penelitian .....	10
5. Manfaat Penelitian .....	10
6. Kerangka Teori.....	10
7. Tinjauan Pustaka .....	12
8. Metode Penelitian .....	14
1. Pemilihan Objek Penelitian .....	14
2. Data dan Sumber Data .....	14
3. Teknik Input dan Analisis Data .....	15
4. Pengecekan Keabsahan Data .....	15
9. Sistematika Penulisan .....	16

<b>BAB II. RELASI TAFSIR DAN GENDER</b>	
A. Problematika Tafsir .....	17
B. Menyoal Term Gender dalam Kajian Feminis .....	20
C. Mendialogkan Interaksi Narasi Gender dalam Tafsir .....	26
D. Wacana Perbedaan Jenis Kelamin Berimplikasi pada Hasil Penafsiran .....	49
<b>BAB III. MELACAK GENEALOGI ZAINAB AL-GHAZALI DAN SAYYID QUTHB</b>	
A. Zainab dan Quthb: Sketsa Biografi .....	55
1. Zainab al-Ghazali .....	55
2. Sayyid Quthb .....	60
B. Zainab dan Quthb: Sketsa Sosio-Histori .....	63
C. Zainab dan Quthb: Sketsa Pergerakan .....	73
D. Zainab dan Quthb: Sketsa Penafsiran .....	85
1. Tafsir <i>Nazharât fî Kitâbillâh</i> karya Zainab al-Ghazali .....	85
2. Tafsir <i>Fî Zhilâl Al-Qur`ân</i> karya Sayyid Quthb .....	91
<b>BAB IV. ANALISIS KRITIS RELASI JENIS KELAMIN DAN TAFSIR: PENAFSIRAN ZAINAB AL-GHAZALI DAN SAYYID QUTB TENTANG AYAT-AYAT PEREMPUAN</b>	
A. Penciptaan Perempuan Pertama .....	98
1. Penciptaan Perempuan dalam Tafsir <i>Nazharât fî Kitâbillâh</i> ..	102
2. Penciptaan Perempuan dalam Tafsir <i>Fî Zhilâl Al-Qur`ân</i> ...	104
B. Bagian Waris Perempuan .....	109
1. Waris Anak perempuan dalam Tafsir <i>Nazharât fî Kitâbillâh</i> .	113
2. Waris Anak Perempuan dalam Tafsir <i>Fî Zhilâl Al-Qur`ân</i> .....	114
C. <i>Qiwāmah</i> .....	116
1. <i>Qiwāmah</i> dalam Tafsir <i>Nazharât fî Kitâbillâh</i> .....	118
2. <i>Qiwāmah</i> dalam Tafsir <i>Fî Zhilâl Al-Qur`ân</i> .....	121
D. Persaksian Perempuan .....	128
1. Saksi Perempuan dalam Tafsir <i>Nazharât fî Kitâbillâh</i> .....	131
2. Saksi Perempuan dalam Tafsir <i>Fî Zhilâl Al-Qur`ân</i> .....	132
E. Analisis Wacana Perbedaan Jenis Kelamin Berimplikasi pada Hasil Penafsiran.....	136
<b>BAB V. PENUTUP</b>	
A. Kesimpulan .....	149
B. Saran .....	153
DAFTAR PUSTAKA .....	155
DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....	

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Tuduhan feminis Barat bahwa Islam merupakan agama patriarki dan misoginis, masih menjadi cambuk bagi para intelektual muslim untuk membuktikan sekaligus membantahnya dengan terus mengkaji Islam. Praktik patriarki dalam Islam memang diakui oleh sebagian kaum intelektual muslim seperti Fatima Mernisi<sup>1</sup>, Alya Baffoun<sup>2</sup> dan lainnya. Pengakuan tersebut diasumsikan dengan melihat beberapa norma yang berlaku di tengah masyarakat muslim khususnya di Timur Tengah. Namun, norma tersebut

---

<sup>1</sup> Fatima Mernisi (1940 M—2015 M) -yang selanjutnya disebut dengan Mernisi- merupakan seorang feminis asal Maroko yang mendedikasikan dirinya dalam gerakan perempuan di dunia Arab. Ia juga merupakan seorang sosiolog dan penulis yang memiliki fokus kajian pada perempuan. Raja Rahouni, “Mernissi, Fatima”, dalam <https://oxfordre.com/africanhistory/display/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-481;jsessionid=C30E4B703C6C0034FB1E6BBE135F43CA?rsk=yxitLv&result=241>. Diakses pada 15 Januari 2024.

<sup>2</sup> Alya Baffoun (1969 M) merupakan seorang feminis asal Tunisia.

hanyalah sebuah cara berislam yang dipahami dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari di mana patriarki memamanfaatkan agama.<sup>3</sup>

Subordinasi atas perempuan dalam Islam dilihat dari beberapa hal di antaranya adanya harem, anjuran berhijab, kepemimpinan laki-laki atas perempuan, penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki, anjuran poligami, persaksian perempuan 2:1 atas laki-laki, bagian waris perempuan setengah dari bagian laki-laki, dan lainnya. Semua hal ini dituduh bersumber dari Al-Qur`an dan hadis, sebagai kedua sumber hukum dan pedoman hidup umat Islam. Tuduhan bahwa Al-Qur`an dan hadis sebagai penyumbang ketidakadilan diperkuat dengan diperlihatkannya ayat-ayat atau hadis yang secara redaksional terkesan patriarki.

Menjawab tuduhan di atas, perlu melihat bagaimana kondisi sosial perempuan di Arab pra-Islam dan bagaimana kondisi sosial perempuan di Arab setelah Islam dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Pada masa awal kehadiran Islam di Jazirah Arab, eksistensi perempuan tidak dianggap; kelahirannya tidak diharapkan; pernikahannya bisa dipaksa; dipoligami tanpa batas dan tanpa perlindungan keadilan; diceraikan kapan saja, berapa kali saja, dan dirujuk kembali tanpa aturan; tidak ada kepastian hak-hak pasca perceraian; tidak mewarisi tapi bisa diwarisi; bisa dipaksa ke dalam dunia pelacuran; dan tentu saja pikiran dan pandangannya sama sekali tidak diperhitungkan. Kemudian Islam datang memberikan solusi yang sangat revolusioner di tengah keadaan perempuan yang sama sekali tidak diperhitungkan keberadaannya. Eksistensi perempuan mulai dimunculkan, kelahiran anak perempuan memiliki keutamaan, pernikahannya harus dengan ijinnya, poligami dibatasi maksimal empat, perceraian dan rujuk dibatasi, hak pasca perceraian diatur, mendapatkan hak waris, tidak dijadikan sebagai barang warisan, dan lain sebagainya.

Peningkatan derajat perempuan sebetulnya sudah sangat maksimal bersamaan dengan lahirnya Islam. Apa yang dituntut oleh feminis Barat sudah lebih awal digagas oleh Islam. Namun, untuk praktiknya di tengah masyarakat, memang membutuhkan waktu bertahap sejalan dengan peleburan antara agama dan budaya. Peningkatan derajat perempuan yang diberikan Islam tidak hanya berlaku untuk kawasan Jazirah Arab. Seiring dengan perkembangan Islam di berbagai daerah, sejauh itu pula para perempuan mendapatkan peningkatan derajatnya. Meski demikian, hadirnya Islam di berbagai daerah tidaklah lepas dari budaya-budaya sebelumnya, seperti eksistensi harem<sup>4</sup> bagi

---

<sup>3</sup> Margot Badran, "Islam, Patriarchy, and Feminism in the Middle East." Dalam jurnal *Middle East*, 1973, hal. 15.

<sup>4</sup> Dalam aplikasi KBBI V diartikan sebagai bagian rumah terpisah khusus untuk kaum perempuan di negeri Arab.



para raja atau sultan di kawasan Timur Tengah sejak ratusan tahun sebelum masehi<sup>5</sup> hingga abad ke-19.

Institusi harem itulah yang melanggengkan stereotip Eropa-Amerika terhadap perempuan Arab muslim. Para Perempuan di harem digambarkan sebagai korban, ditindas oleh budaya dan agama, ditakdirkan untuk seumur hidup dalam ketidaktahuan dan penaklukan. Mereka memandang budaya Islam di Arab sebagai bentuk misoginis terhadap perempuan. Pandangan mereka seolah perempuan muslim Arab diperlakukan lebih buruk dari pada para perempuan yang ada di Barat.<sup>6</sup> Institusi harem ini sering dijadikan objek misoginis di dunia Islam, baik oleh para orientalis Barat maupun reformis muslim, sebagai penjara yang mencegah partisipasi perempuan di ranah publik.<sup>7</sup>

Berawal dari kehadiran harem hingga berlanjut ke persoalan penciptaan perempuan, hijab bagi perempuan, *qiwamah* bagi laki-laki, poligami, kebolehan memukul istri, hak waris perempuan 1:2 dengan laki-laki, sedangkan saksi perempuan 2:1 dengan laki-laki, dan lain sebagainya yang tertulis dalam Al-Qur`an yang dianggap memisoginiskan perempuan. Semua persoalan di atas tentunya memiliki dampak nyata bagi kehidupan muslim, khususnya perempuan. Berangkat dari hal inilah, para feminis muslim seperti Riffat Hasan<sup>8</sup>, Asma Barlas<sup>9</sup>, Amina Wadud<sup>10</sup> dan lainnya mulai mempertanyakannya apakah Al-Qur`an mengajarkan ketidaksetaraan bagi perempuan.

Selain narasi gender yang dibawa oleh feminisme Barat, banyak juga faktor yang mempengaruhi kesadaran para feminis muslim untuk menggugat

---

<sup>5</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 17.

<sup>6</sup> Pauline Lewis, "Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism," dalam *Journal of History*, 2007, hal. 7. Pernyataan tersebut dirangkum oleh Lewis dari bukunya Henry Harris Jessup yang berjudul *The Women of the Arabs*

<sup>7</sup> Pauline Lewis, "Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism," dalam *Journal of History*, ..., hal. 8. Pernyataan tersebut dirangkum oleh Lewis dari bukunya Nadjie al-Ali yang berjudul *Secularism, Gender and the State in the Middle East*.

<sup>8</sup> Riffat Hasan (1943 M) -yang selanjutnya disebut dengan Hasan- merupakan seorang Professor emerita studi agama di Universitas Louisville yang terkenal sebagai sarjana feminis Al-Qur`an berkebangsaan Pakistan. Admin, "Riffat Hassan," dalam <https://louisville.edu/artsandsciences/news/events/hallofhonor/inductees/riffat-Hasan>. Diakses pada 07 September 2023.

<sup>9</sup> Asma Barlas (1950 M) -yang selanjutnya disebut dengan Barlas- merupakan seorang intelektual asal Pakistan yang kini menjadi professor di Ithaca College. Barlas memiliki fokus keilmuan dalam topik agama, kekuasaan dan kekerasan kolonial, seksual/tekstual dan epistemik. Admin, "Asma Barlas", dalam <https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas>. Diakses pada 29 Agustus 2023.

<sup>10</sup> Amina Wadud (1952 M) -yang selanjutnya disebut dengan Wadud- merupakan konsultan internasional mengenai Islam, keadilan dan martabat manusia. Admin, "Amina Wadud is The Lady Imam", dalam <https://aminawadud.com/about-amina-wadud/>. Diakses pada 26 September 2023.

pemahaman Al-Qur`an, seperti pengalaman pribadi Mernissi yang dibesarkan dalam institusi harem, Hasan yang berada di antara konflik internal keluarga, Barlas yang tinggal di negara yang ia anggap sangat mendiskriminasi perempuan, dan lain sebagainya.

Untuk menghilangkan keresahan dalam diri mereka, maka mereka berusaha untuk mengkaji ulang ayat-ayat Al-Qur`an secara keseluruhan dan ayat-ayat yang memiliki keterkaitan dengan perempuan. Hasil kajian mereka adalah bahwa Al-Qur`an justru menghendaki keadilan bagi perempuan, sebuah penafsiranlah yang memasukkan penindasan, ketidaksetaraan dan patriarki. Pembacaan misoginis terhadap Islam sama sekali tidak bersumber dari ajaran Al-Qur`an, para mufasirlah yang melegitimasi adat kebiasaan pada zaman mereka dengan merincikannya dalam penafsiran Al-Qur`an.

Ada beberapa penyebab lainnya yang menghasilkan pembacaan patriarki, di antaranya adalah pembacaan berdasarkan ayat-ayat tertentu maupun perlakuan Al-Qur`an yang berbeda terhadap laki-laki dan perempuan dalam prihal nikah, cerai, dan waris, yang kemudian disimpulkan bahwa laki-laki dan perempuan bukan hanya berbeda secara biologis, namun tidak memiliki kesetaraan. Selain itu, metode yang digunakan dalam membaca Al-Qur`an tidaklah memperhatikan bahwa Al-Qur`an itu sendiri sebagai sebuah teks yang memiliki latar belakang historis dan sebuah totalitas hermeneutika yang kompleks.<sup>11</sup>

Pentingnya mempertimbangkan konteks historis pewahyuan Al-Qur`an untuk memahaminya dengan baik, maka penting pula mempertimbangkan konteks historis penafsirannya untuk memahami penafsiran mana yang konservatif dan tidak. Hal ini tidak hanya diperlukan dalam memahami tafsir Al-Qur`an, melainkan karya otoritatif lainnya seperti hukum dan hadis.<sup>12</sup>

Barlas mengutip pernyataan Cragg bahwa adanya kenyataan tentang Al-Qur`an yang diturunkan dengan latar belakang sistem patriarki juga bisa memperkuat pernyataan Wadud yang menjelaskan mengapa tafsir dan karya yang sepenuhnya dihasilkan oleh laki-laki akan terus dipengaruhi oleh kepentingan dan pengalaman laki-laki sembari menampik pengalaman perempuan atau menerjemahkannya berdasarkan visi, perspektif, keinginan, dan kepentingan laki-laki.<sup>13</sup> Dalam hal ini, yang menjadi fokus utama Wadud adalah tafsir klasik. Dalam analisis akhir Wadud, ia mengatakan bahwa tidak terdengarnya suara perempuan dalam paradigma utama yang digunakan untuk menganalisis dan mendiskusikan Al-Qur`an dan penafsirannya, secara keliru dipandang sebagai kebungkaman teks itu sendiri terhadap kepentingan

---

<sup>11</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, London: Oxford University Press, 2003, hal. 7—8.

<sup>12</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 9.

<sup>13</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 9.

perempuan. Kesalahpahaman akan kebungkaman itulah yang memungkinkan timbulnya konsensus persoalan perempuan di tengah-tengah umat Islam, walaupun terdapat perbedaan penafsiran di antara mereka.<sup>14</sup>

Hasan, sebagai pendahulu feminis muslim, ia mengatakan bahwa hingga saat ini, tradisi Islam masih sangat kental dengan sistem patriarki. Tidak ada dorongan bagi perempuan untuk berkiprah dalam ilmu keagamaan, meskipun Islam sendiri pernah mencatat dalam sejarah tentang keberadaan tokoh perempuan terkemuka. Semua sumber syariat yaitu Al-Qur`an, hadis, dan fikih ditafsirkan oleh laki-laki. Maka, laki-laki memiliki wewenang yang sangat luas dalam menafsirkan syariat Islam dan enggan mendefinisikan kedudukan perempuan baik secara ontologis, teologis, sosiologis, eskatologis.<sup>15</sup>

Melihat pembacaan patriarki yang marak mengakar, Barlas pun menawarkan pembacaan pembebasan dengan memasuki lingkaran/pusaran hermeneutika dalam proses penafsirannya. Hermeneutika yang digunakan oleh Barlas adalah hermeneutik prapemahaman Martin Heidegger.<sup>16</sup> Dari prapemahaman ini, Barlas mencoba membaca Al-Qur`an dalam kapasitasnya sebagai seorang perempuan mukmin.

Sebagai perempuan, Barlas menyatakan bahwa ia akan mengajukan beberapa pertanyaan terkait Al-Qur`an yang mungkin tidak diajukan oleh laki-laki. Barlas meyakini bahwa perempuan tampak lebih mungkin membaca Al-Qur`an untuk tujuan pembebasan dibandingkan laki-laki, karena keduanya berada di tingkat risiko berbeda dalam sistem patriarki, sehingga upaya pembebasan dari sistem tersebut pun berbeda. Meski demikian, ia tidak menafikan adanya kemungkinan bagi laki-laki untuk melakukan pembacaan pembebasan. Jikalau hasilnya nanti ada perbedaan gagasan pembebasan, Barlas melihatnya bukan karena perbedaan biologis, melainkan karena perbedaan intelektual dan ideologi. Namun, ini masih sebuah kemungkinan bagi Barlas. Ia tetap meyakini bahwa pengalaman perbedaan biologis yang berbeda memiliki peran penting dalam membentuk kerangka berpikir.<sup>17</sup>

Dari Pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa Wadud dan Barlas melihat adanya keterpengaruhan konteks historis penafsiran terhadap hasil penafsiran. Namun, keduanya tetap menekankan bahwa perbedaan biologislah yang memiliki peran penting terhadap hasil penafsiran karena berangkat dari

---

<sup>14</sup>Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women Rereading the Secret Text from a Women's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 2.

<sup>15</sup>Riffat Hasan, "Isu Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam", dalam buku Fatima Mernisi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, diterjemahkan oleh Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995, hal. 98.

<sup>16</sup>Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 19.

<sup>17</sup>Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 20—21.

kepentingan dan pengalaman yang berbeda. Hal inilah yang digaungkan oleh Hasan untuk mengkritik penafsiran syariat Islam yang kebanyakan dilakukan oleh laki-laki. Mengambil celah dari apa yang telah dikaji oleh Hasan, Wadud dan Barlas, mereka tidak menampilkan hasil penafsiran dari mufasir perempuan lainnya untuk dikaji dan dibandingkan dengan hasil penafsiran mufasir laki-laki. Wadud dan Barlas dalam karyanya mengkritik mufasir klasik laki-laki namun hanya menampilkan kutipan terjemahan Al-Qur`an berbahasa Inggris milik Abdullah Ali<sup>18</sup> dan Muhammad Marmaduke Pickthall<sup>19</sup>, yang kemudian dikritisi oleh pemahaman keduanya sebagai perwakilan penafsiran perempuan.

Berbicara mufasir klasik<sup>20</sup>, para sahabat perempuan pun banyak yang berkiprah dalam ranah penafsiran Al-Qur`an, seperti Aisyah bint Abu Bakar, Ummu Salamah, Hafshah bint Umar, dan lainnya. Hanya saja, hingga saat ini, tidak ditemukan bentuk fisik dari naskah tafsir mereka. Hal ini dikarenakan pada era klasik belum terjadi pengkodifikasian tafsir. Maka, untuk melihat penafsiran mereka, tidaklah lepas dari era pertengahan awal yang dikenal dengan *ashr al-tadwīn* (masa kodifikasi) yang karakter penafsirannya adalah bil ma'tsur, Seperti *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ayy Al-Qur'ân* karya Ibnu Jarir al-Thabari, *al-Kasyf wa al-Bayân* karya al-Tsa'labi, *Ma'âlim al-Tanzîl* karya al-Baghawi, dan tafsir lainnya yang memiliki sanad. Untuk mengetahui penafsiran perempuan dari sahabat maupun tabi'in, bisa ditemukan dalam tafsir-tafsir tersebut. Sayangnya, penafsiran mereka justru tidak dikutip. Apabila kesimpulan terkuat adalah adanya peran perbedaan biologis mempengaruhi hasil penafsiran -penafsiran yang ada dianggap bias disebabkan karena dilakukan oleh laki-laki- maka, nyatanya ada puladi lain sisi mufasir laki-laki yang hasil penafsirannya dibidang tidak bias<sup>21</sup>, Seperti Tafsir *Al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dan lainnya.

---

<sup>18</sup> Abdullah Yusuf Ali (1872 M—1953 M) merupakan intelektual muslim asal India yang mendedikasikan dirinya untuk menerjemahkan AL-Qur`an dengan Bahasa Inggris.

<sup>19</sup> Muhammad Marmaduke William Pickthall (1875 M—1936 M) merupakan intelektual muslim Barat yang mendedikasikan dirinya untuk menerjemahkan Al-Qur`an dengan Bahasa Inggris.

<sup>20</sup> Berdasarkan klasifikasi Abdul Mustaqim, periode tersebut terjadi pada abad 1—2 H (6—7 M). Periode klasik dimulai dari masa Rasulullah, sahabat, tabi'in, hingga generasi awal atba' tabi'in. Artinya, periode klasik ini terjadi pada masa Rasulullah hingga akhir masa Daulah Bani Umayyah atau awal Daulah Bani Abbasiyah. Pada periode ini, umumnya tafsir belum dibukukan dan masih berbentuk tradisi oral atau periwayatan. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Udea Press, 2016, hal. 39-40.

<sup>21</sup> Berdasarkan indikator yang ditulis oleh Abdullah Mustaqim, setidaknya ada empat syarat bahwa sebuah penafsiran dapat dikatakan tidak bias: tidak ada jenis kelamin yang tersubordinasi, tidak ada jenis kelamin yang termarginalisasi, tidak ada jenis kelamin yang mendapatkan stereotipe, dan tidak ada jenis kelamin yang menanggung beban lebih berat. Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis; Membaca Al-Qur`an dengan Optik Perempuan*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th, hal. 185. Indikator ini dikutip oleh Mustaqim dari tulisan

Berangkat dari pernyataan dan celah di atas, penulis berusaha untuk memastikan bahwa mufasir perempuan akan melahirkan penafsiran yang tidak subjektif dan menguji relevansi pernyataan tersebut terhadap para mufasir modern dan terhadap para perempuan yang tidak terpapar wacana gender. Untuk menjawab semua ini, penulis akan membuktikannya dengan cara melihat langsung hasil penafsiran mufasir perempuan dan mufasir laki-laki ke dalam kitab tafsir mereka. Penulis ingin melihat apakah hasil penafsiran keduanya berbeda atau tidak. Kemudian, penulis akan mengkaji genealogi keduanya untuk melihat bagaimana keterpengaruhannya terhadap hasil penafsiran keduanya. Penulis memilih tokoh mufasir perempuan dan mufasir laki-laki yang hidup dalam waktu yang sama, dalam ruang lingkup yang sama, dan dalam organisasi yang sama, agar lebih mudah menganalisis prapemahaman keduanya, yaitu Zainab al-Ghazali dengan kitab tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* dan Sayyid Qutb dengan kitab tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*.

Zainab al-Ghazali dan Sayyid Qutb merupakan tokoh reformis Mesir pada abad ke-20 yang hidup di masa pergolakan besar bagi perempuan dan bangsa Mesir secara keseluruhan. Sejak awal abad 19, masyarakat di Timur Tengah telah mengalami transformasi sosial yang fundamental, salah satunya adalah Mesir. Perubahan-perubahan ekonomi dan sosial yang dipengaruhi oleh Eropa menjadi berlapis-lapis dan rumit, termasuk kemunculan dan evolusi perdebatan tentang perempuan yang dipengaruhi oleh feminis Barat. Munculnya para feminis Mesir seperti Malak Hifni Nasif<sup>22</sup>, Mai Ziyadah<sup>23</sup>, dan Huda Sya'rawi<sup>24</sup> tidak sepenuhnya menghadapi jalan yang mulus. Mereka tetap menghadapi penderitaan secara langsung karena sistem yang berlaku bersifat destruktif pada kaum perempuan. Selain itu, kubu pejuang Perempuan ini dianggap sebagai kubu westernis yang bersitegangan dengan kubu Islamis.<sup>25</sup>

Persoalan perempuan yang menjadi inti dalam perdebatan ini adalah persoalan peran perempuan baik dalam ruang privat maupun dalam ruang publik. Institusi harem diklaim sebagai praktik nyata adanya tembok kokoh untuk kaum perempuan berperan di ruang publik. Ketegangan wacana eksistensi perempuan antara para pejuang perempuan kubu westernis dan

---

Wardah Hafidz, "Feminisme Islam" dalam *Majalah Suara Hidayatullah*, Vol. 10/VIII, Februari 1996, hal. 76—77.

<sup>22</sup> Malak Hifni Nasif (1886 M—1918 M) merupakan seorang feminis Mesir yang aktif menyuarakan kemajuan perempuan Mesir pada awal abad 20.

<sup>23</sup> Mei Ziyadah (1886 M—1941 M) merupakan seorang feminis Mesir asal Lebanon yang aktif juga dalam bidang sastra.

<sup>24</sup> Huda Sya'rawi (1879 M—1947 M) -yang selanjutnya disebut dengan Sya'rawi- merupakan pendiri sekaligus pemimpin tertinggi komunitas perempuan al-Ittihad al-Asasi. Lihat Huda Sya'rawi, *Mudzakarât Hudâ Sya'râwi*, Kairo: Hindawi Nasyirun, 2012, hal. 9.

<sup>25</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 127—200.

Islamisme semakin memuncak. Kubu westernis dianggap sudah menyimpang jauh dari ajaran Islam dan dianggap sebagai sebuah ancaman untuk para perempuan muslim. Sebagai perwakilan pejuang perempuan dari kubu Islamisme, muncullah al-Ghazali dengan dedikasinya sebagai pendakwah dan penafsir Al-Qur`an yang diberi judul kitab *Nazharât fî Kitâbillâh*. Begitu pula dengan lahirnya Sayyid Qutb sebagai penafsir Al-Qur`an yang diberi judul kitab *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*. Keduanya hadir di tengah polemik di atas dengan mendedikasikan diri melalui karya tafsir Al-Qur`an yang bertujuan mengembalikan umat Islam kepada Al-Qur`an untuk menjawab persoalan aktual.

Melihat berbagai penelitian yang sudah ada, penulis mengakui telah banyaknya kajian tafsir yang bertalian dengan wacana feminis maupun gender bahkan sudah menjadi sebuah diskursus sendiri yaitu tafsir feminis. Penulis melihat bahwa penelitian-penelitian tersebut kebanyakan berkutat pada satu, dua, atau beberapa tokoh dan hanya fokus mengkaji satu atau beberapa tema untuk digali lebih dalam suatu konsep maupun epistemologi dari tokoh tersebut. Dari beragamnya wacana gender dalam tafsir, Penulis menemukan masih sedikit penelitian yang mengomparasikan hasil penafsiran mufasir perempuan dan mufasir laki-laki. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengomparasikan penafsiran mufasir perempuan dengan mufasir laki-laki yang hidup dalam satu wilayah di tengah perkembangan masyarakat dan organisasi yang sama untuk melihat seberapa besarkah pengaruh perbedaan biologis keduanya terhadap hasil penafsiran. Hasil analisis tulisan ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih literatur dalam kajian ilmu Al-Qur`an dan tafsir kontemporer khususnya yang bersentuhan dengan wacana gender.

## **B. Masalah**

### **1. Identifikasi Masalah**

Pemaparan latar belakang masalah di atas menerangkan tentang adanya persepsi Barat bahwa Islam adalah agama misoginis. Persepsi tersebut dipicu dari beberapa aspek dalam ajaran Islam yang dianggap mensubordinasikan perempuan. Sebagai pemeluknya, tentunya umat Islam merasa tuduhan tersebut tidaklah benar. Oleh karenanya, banyak intelektual muslim berusaha memberikan penjelasan untuk menjawab beragam tuduhan tersebut. Usaha tersebut menghasilkan kesimpulan bahwa Islam bukanlah agama misoginis. Penafsiran-penafsiran ajaran Islam (Al-Qur`an, hadis, maupun fikih) yang kebanyakan dilakukan oleh laki-laki yang menjadi penyumbang pemahaman yang tidak adil gender.

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, penulis mengidentifikasi beberapa masalah, di antaranya:

- a. Fakta bahwa ajaran Islam melebur dengan budaya setempat di mana Islam itu dianut menimbulkan kesulitan untuk membedakan antara budaya dan Islam itu sendiri.
- b. Faktor penyebab lahirnya kajian baru dalam tafsir yaitu dengan menginteraksikan wacana gender di dalamnya.
- c. Argumen para intelektual muslim pengkaji Al-Qur`an yang menyimpulkan bahwa perbedaan biologis dapat mempengaruhi hasil penafsiran.
- d. Masih minimnya penelitian yang mencoba untuk mengomparasikan hasil penafsiran antara mufasir laki-laki dan mufasir perempuan.

## 2. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, penulis membatasi masalah penelitian ini pada:

- a. Kajian teoritis tentang interaksi wacana gender dalam tafsir. Penulis akan memaparkan secara umum pandangan bahwa perbedaan biologis akan berimplikasi pada hasil penafsiran.
- b. Penafsiran mufasir perempuan yaitu Zainab al-Ghazali dalam kitab tafsir *Nazharât fi Kitâbillâh* dan penafsiran mufasir laki-laki yaitu Sayyid Qutb dalam kitab tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* untuk melihat relevansi dari pandangan bahwa perbedaan biologis akan berimplikasi pada hasil penafsiran.

## 3. Perumusan Masalah

Setelah mengidentifikasi masalah dan membatasinya, pada dasarnya penulis ingin menguji argumen yang mengatakan bahwa perbedaan biologis akan berimplikasi pada hasil penafsiran. Kenyataan bahwa syariat Islam (Al-Qur`an, hadis, dan fikih) yang selama ini ditafsirkan oleh laki-laki diklaim subjektif sehingga menghasilkan penafsiran yang misoginis. Hasil penafsiran tersebut akan berbeda jika dilakukan oleh perempuan. Oleh karena itu, fokus penelitian ini adalah “bagaimana relevansi narasi gender tentang perbedaan biologis yang berimplikasi pada hasil penafsiran”?

Dari rumusan masalah ini, kemudian dirinci kepada beberapa pertanyaan berikut:

- a. Bagaimana interaksi wacana gender dalam tafsir?
- b. Bagaimana genealogi Zainab al-Ghazali dan Sayyid Quthb?
- c. Bagaimana penafsiran ayat-ayat terkait perempuan dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali dan Sayyid Quthb?

### **C. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan masalah yang telah dirumuskan di atas. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Menganalisis interaksi wacana gender dengan tafsir dan bagaimana keduanya saling berintegrasi dalam melahirkan diskursus baru dalam ilmu tafsir.
2. Menemukan genealogi Zainab al-Ghazali dan Sayyid Quthb untuk diketahui bagaimana prapemahaman keduanya mempengaruhi hasil penafsiran.
3. Mengungkap sejauh mana perbedaan biologis mempengaruhi hasil penafsiran dengan mengomparasikan penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali dan Sayyid Quthb.

### **D. Manfaat Penelitian**

Setiap penelitian yang dilakukan pada dasarnya bertujuan untuk menyajikan ragam manfaat, ada dua manfaat yang akan didapatkan dari penelitian ini, yaitu manfaat secara teoritis dan praktis.

Manfaat teoritis, yaitu untuk:

1. Memperkuat keamanan kajian baru dalam tafsir yang terintegrasi dengan wacana gender.
2. Mengungkap kehadiran mufasir perempuan yang selama ini absen dari pandangan masyarakat muslim dan menyangkal persepsi bahwa hak menafsirkan Al-Qur`an dan memiliki tafsir hanya milik laki-laki.

Manfaat praktis, yaitu untuk:

1. Memberikan sumbangsih karya ilmiah bagi para akademisi terkait kajian baru dalam tafsir yang terintegrasi dengan wacana gender.
2. Memberi inspirasi bagi para intelektual muslim untuk menganalisis wacana gender lainnya yang terintegrasi dalam tafsir untuk meningkatkan keamanan kajian tafsir.
3. Memperkaya pengetahuan masyarakat terhadap hasil penafsiran mufasir perempuan sehingga dapat merubah stigma masyarakat bahwa hanya laki-lakilah yang mampu melakukan penafsiran terhadap Al-Qur`an.
4. Menjadi acuan bagi penulis yang ingin melakukan penelitian lebih mendalam di masa yang akan datang.

### **E. Kerangka Teori**

Kerangka teori yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah wacana gender dalam tafsir. Adanya kesenjangan sosial antara laki-laki dan Perempuan menjadi pembahasan menarik sejak beberapa abad terakhir ini. Pembahasan terkait perbedaan tersebut dikenal sebagai pembahasan gender,



karena berkaitan dengan struktur sosial. Berbeda halnya dengan perbedaan laki-laki dan perempuan secara biologis yang dikenal dengan pembahasan *sex* (jenis kelamin). Adapun kesenjangan gender yang terjadi di masyarakat diklaim bersumber dari agama. Dalam Islam, tentu saja yang menjadi objek tuduhnya adalah Al-Qur`an, sebagai kitab suci dan pedoman hidup umat Islam. Tuduhan ini kemudian berhasil ditepis oleh para intelektual muslim sehingga melahirkan kesimpulan bahwa Al-Qur`an sejatinya menghendaki keadilan dan penafsirannya-lah yang menggiring kepada paham kesenjangan. Berangkat dari sinilah awal mula wacana gender bersentuhan dengan diskursus tafsir.

Seiring perkembangan zaman yang semakin sadar akan pentingnya menghargai kemanusiaan, para feminis muslim turut andil dalam proyek merelativasikan pesan Al-Qur`an dengan realitas yang sedang berkembang, salah satunya adalah wacana keadilan dan kesetaraan gender. Ada beragam cara pembacaan yang dilakukan oleh para feminis muslim. Aysha A. Hidayatullah<sup>26</sup> membaginya menjadi tiga metode:<sup>27</sup>

#### 1. Metode historis kontekstual

Dalam metode ini, pendekatan yang digunakan adalah konteks sejarah turunnya wahyu Al-Qur`an. Pendekatan ini mencakup peristiwa turunnya suatu ayat, membedakan ayat-ayat yang bersifat deskriptif (ayat-ayat yang menggambarkan praktik agama bangsa Arab abad ke-7 yang menjadi objek) dan preskriptif (ayat-ayat yang mengatur amalan untuk umum), membedakan ayat-ayat universal dan partikular, dan mengidentifikasi situasi sejarah yang membentuk konteks wahyu di Arab pada abad ke-7 dan praktik penafsiran berikutnya.

#### 2. Metode intratekstual

Dalam metode ini, Al-Qur`an diperlakukan secara holistik, menelusuri istilah-istilah linguistik yang digunakan dalam Al-Qur`an, membandingkan ayat-ayat Al-Qur`an satu dan yang lainnya, dan membaca gerakan Al-Qur`an yang menjunjung tinggi keadilan dan kesetaraan seluruh manusia.

#### 3. metode tauhidi

Dalam metode ini, pendekatan yang digunakan adalah konsep keesaan Tuhan. Dengan konsep ini, maka hanya Tuhanlah yang diagung-agungkan. Praktik seksisme dikategorikan sebagai bentuk penyembahan

---

<sup>26</sup> Aysha Hidayatullah -yang selanjutnya disebut dengan Hidayatullah- adalah seorang associate professor studi Islam dan mengajar tentang Islam, gender, ras, dan etika pada tingkat mahasiswa sarjana di Universitas San Francisco. Ia menyandang gelar BA dari Universitas Emory dalam studi Wanita, dan menyandang gelar MA dan PhD di Universitas California dalam studi keagamaan. Admin, "Aysha Hidayatullah", dalam <https://www.usfca.edu/faculty/aysha-hidayatullah>. Diakses pada 20 Oktober 2023.

<sup>27</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an*, ..., hal. 16—17.

berhala, karena praktik ini menganggap laki-laki berperan seperti Tuhan yang diagung-agungkan dari pada perempuan.

Hadia Mubarak<sup>28</sup> membaginya menjadi tiga pembacaan:<sup>29</sup>

#### 1. Pembacaan skripturalis

Dalam pembacaan ini, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan terhadap kitab suci yang memisahkan penggambaran dan perlakuan Al-Qur`an terhadap perempuan dari penafsirannya. Perlakuan Al-Qur`an terhadap perempuan adalah satu hal, dan penafsiran terhadap ayat tersebut adalah hal lain. Pembacaan seperti ini dilakukan secara tekstualis, kemudian dikontekstualisasikan dengan tetap megacu kepada makna dasar teks.

#### 2. Pembacaan egalitarian

Dalam pembacaan ini, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan feminis yang memisahkan Al-Qur`an dari penafsirannya dengan tujuan memulihkan epistemologi antipatriarki Al-Qur`an. Pendekatan ini hampir sama dengan pendekatan pertama, sama-sama membedakan Al-Qur`an dari penafsirannya. Hal yang membedakan adalah kesimpulan apriori bahwa Al-Qur`an adalah teks yang egaliter. Tujuan dari pendekatan ini adalah menegaskan epistemologi egaliter Al-Qur`an melalui analisis tekstual yang mendalam terhadap Al-Qur`an tanpa bergantung pada penafsirannya.

#### 3. Pembacaan kritis

Dalam pembacaan ini, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan filosofis dan metodologis. Pendekatan ini bisa dikatakan menantang subjektivitas, fundamentalisme teks, dan kekakuan metodologis feminis terhadap Al-Qur`an.

### F. Tinjauan Pustaka

Meninjau penelitian terdahulu tentang tema yang dijadikan fokus pada penelitian ini, tentu sudah banyak sekali peneliti yang melakukannya. Hasil dari penelitian-penelitian tersebut, penulis gunakan untuk menunjang rancangan penelitian yang diajukan. Hasil penelitian tersebut di antaranya:

*Pertama*, penelitian yang membahas tentang narasi gender dalam tafsir. Misalnya, Aysha A. Hidayatullah<sup>30</sup> dan Hadia Mubarak<sup>31</sup> yang mencoba

---

<sup>28</sup> Hadia Mubarak merupakan seorang asisten professor agama di Universitas Queens, Charlotte. Ia mengajar mata kuliah tentang Islam, perbandingan kitab suci, perempuan dan gender dalam Islam, dan lainnya.

<sup>29</sup> Hadia Mubarak, "Women's Contemporary Readings of The Qur'an," dalam *The Routledge Companion to the Qur'an* diedit oleh Gerage Archer, Maria M. Dakake, dan Daniel A. Madigan, New York: Routledge, 2022, hal. 321.

<sup>30</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, New York: Oxford University Press, 2014.

<sup>31</sup> Hadia Mubarak, "Women's Contemporary Readings of The Qur'an," dalam *The Routledge Companion to the Qur'an* diedit oleh Gerage Archer, Maria M. Dakake, dan Daniel A. Madigan, New York: Routledge, 2022.

memetakan pembacaan kelompok feminis muslim terhadap Al-Qur`an. Dari pembagian pembacaan tersebut, muncul beberapa tokoh feminis muslim yang memiliki metodologi penafsiran perspektif adil gender, seperti Rifat Hasan,<sup>32</sup> Amina Wadud,<sup>33</sup> Azizah al-Hibri,<sup>34</sup> Asma Barlas,<sup>35</sup> Ashgar Ali Engineer,<sup>36</sup> dan lainnya. Selain itu, ada juga buku yang mengulas metodologi para feminis muslim tersebut, seperti Abdullah Mustaqim<sup>37</sup> yang mengulas metodologi penafsiran Rifat Hassan, Retno Prayudi<sup>38</sup> yang mengulas metodologi penafsiran mufasir perempuan Ahmad Baidowi yang juga mengulas metodologi penafsiran beberapa tokoh feminis<sup>39</sup> Dalam buku karya tokoh Indonesia, ada Nasaruddin Umar,<sup>40</sup> Zaitunah Subhan,<sup>41</sup> Yunahar Ilyas,<sup>42</sup> dan Faqihuddin Abdul Kodir<sup>43</sup> yang membahas tema-tema Al-Qur`an yang penafsirannya diperdebatkan dan menyajikan hasil penafsiran yang telah direkonstruksi oleh para feminis muslim.

*Kedua*, penelitian yang membahas tentang Zainab Ghazali serta Penafsirannya. Misalnya, Retno Prayudi,<sup>44</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid,<sup>45</sup> Khadijah Muhammad Mahmud,<sup>46</sup> dan Buali Yasin<sup>47</sup> yang mengulas metodologi mufasir

---

<sup>32</sup> Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarki*, diterjemahkan oleh Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.

<sup>33</sup> Amina Wadud, *Qur`an and Woman; Rereading the Secred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

<sup>34</sup> Azizah al-Hibri, *Qur`anic Foundations of The Rights of Muslim Women in The Twenty First Century*, t.tp:t.p, t.th.

<sup>35</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, London: Oxford University Press, 2003.

<sup>36</sup> Ashgar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi dan Cicik Farcha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA, 1994,

<sup>37</sup> Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis; Membaca Al-Qur`an dengan Optik Perempuan*, Jogyakarta: Logung Pustaka, t.th.

<sup>38</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern: Sebuah Revolusi Besar dari Kesarjanaan Kaum Hawa*, Sukabumi: Haura, 2023

<sup>39</sup> Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis Kajian Perempuan dalam Al-Qur`an dan Para Mufasir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2012

<sup>40</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, Makassar: Kreatif Lenggara, 2023.

<sup>41</sup> Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur`an*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

<sup>42</sup> Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur`an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

<sup>43</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā`ah Mubādalāh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

<sup>44</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern: Sebuah Revolusi Besar dari Kesarjanaan Kaum Hawa*, Sukabumi: Haura, 2023

<sup>45</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhūd al-Mar`ah fi Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm fi al-Ashr al-Hadīts" dalam jurnal *Majalah Ilmiah Mahkamah*, no. 25, tahun 2007

<sup>46</sup> Khadijah Muhammad Mahmud, *Abraz Juhūd an-Nisā fi Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm mundzu al-Qarn ar-Rābi` 'Asyr al-Hijrī*, Sudan: Karimeknes 79 editeurs, 2021

<sup>47</sup> Buali Yasin, *Azimat al-Mar`at fi al-Mujtama' adz-Dzukūrī al-'Arabī*, t.tp: t.p, t.th.

perempuan. Selain itu, ada juga penelitian tesis yang membahas penafsiran Zainab dalam tema-tema tertentu, seperti Siti Leilatul Qamariyah<sup>48</sup> dan Fitriyah.<sup>49</sup>

*Ketiga*, penelitian yang membahas tentang Sayyid Quthb serta Penafsirannya. Misalnya Shalah Abdul Fatah Khalidi<sup>50</sup> yang membahas tentang biografi Quthb hingga metode penafsirannya. Selain itu, ada juga Halimah Bashri<sup>51</sup> sebagai disertasi yang membahas konsep gender menurut Quthb.

*Keempat*, penelitian yang berangkat dari permasalahan yang sama yaitu tuduhan bahwa penafsiran yang ada dianggap bias karena dilakukan oleh laki-laki. Misalnya Ah. Fawaid<sup>52</sup> dan Taufik Apandi.<sup>53</sup>

## G. Metode Penelitian

### 1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian yang dipilih penulis dalam penelitian ini adalah ayat dalam Al-Qur`an yang berkaitan erat dengan perempuan, yaitu pembahasan tentang penciptaan perempuan pertama, bagian waris anak perempuan, *qiwwamah* (kepemimpinan) dan persaksian perempuan. Ayat tersebut dilihat penafsirannya dalam kitab tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* dan *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, yang kemudian hasil penafsiran dari keduanya dianalisis mendalam untuk menguji wacana gender dalam tafsir bahwa perbedaan biologis mempengaruhi hasil penafsiran.

### 2. Data dan Sumber Data

Setelah menentukan objek penelitian, penulis membutuhkan data penelitian yaitu penafsiran dari ayat Al-Qur`an yang berkenaan dengan perempuan. Adapun Sumber data penelitian ini terdiri dari dua macam, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer penelitian ini adalah tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* yang ditulis oleh Zainab al-Ghazali, tafsir *Fî Zhilâl Al-*

---

<sup>48</sup> Siti Leilatul Qamariyah, "Kedudukan Perempuan dalam Rumah Tangga Menurut Zainab al-Ghazali dalam Tafsir Nazarat fi Kitabillah," *Tesis*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017.

<sup>49</sup> Fitriyah, "Kesetaraan Gender menurut Zainab al-Ghazali Studi Analisis Tafsir Nazharat fi Kitabillah," *Tesis*, Tangerang: Pascasarjana institut Ilmu Qur`an Jakarta, 2017.

<sup>50</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyâd*, Beirut: Darus Syamiyah, 1994; Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Madkhal ilâ Zilâl al-Qur`ân*, Yordania: Dar amar, 2000, dan Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Al-Manhaj al-Harakî fî Zilâl al-Qur`ân*, Yordania: Dar amar, 2000.

<sup>51</sup> Halimah Bashri, "Konsep Relasi Gender dalam Tafsir Fî Zhilâl Al-Qur`ân", Disertasi, Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

<sup>52</sup> Ah. Fawaid, "Pemikiran Mufasir Perempuan Tentang Isu-Isu perempuan," dalam jurnal *Karsa*, Vol. 23 No. 1, Juni 2015.

<sup>53</sup> Taufik Apandi, "Kritik atas Pemahaman Kaum Feminis terhadap Otoritas Mufasir laki-laki," dalam *Jurnah Kalimah*, Vo. 13, No. 1, Maret 2015.

*Qur`ân* yang ditulis oleh Sayyid Qutb, dan tulisan-tulisan yang ditulis oleh al-Ghazali dan Qutb baik dari buku, jurnal ilmiah, maupun surat kabar. Sementara sumber sekunder penelitian ini adalah buku-buku saduran dan hasil kajian orang lain tentang pemikiran al-Ghazali dan Qutb, baik berupa karya penelitian akademik dalam bentuk tesis, disertasi, maupun jurnal yang berkaitan dengan pemikiran al-Ghazali dan Qutb ataupun tema peran perempuan. Sumber-sumber di atas diperoleh melalui buku, jurnal, majalah, koran, manuskrip, *website*, *Prosiding workshop* atau seminar, dan sumber-sumber pustaka lainnya, baik dalam bentuk cetak maupun dalam bentuk elektronik.

### 3. Teknik Input dan Analisis Data

Setelah memaparkan data dan sumber data dalam penelitian ini, maka dapat diidentifikasi bahwa teknik input data dalam penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi. Teknik dokumentasi merupakan salah satu cara dalam mengumpulkan data penelitian secara yang didapatkan melalui dokumen-dokumen pendukung yang berhubungan dengan data yang akan diteliti.<sup>54</sup> Berdasarkan teknik ini, maka jenis penelitian yang diterapkan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang semua datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto, dan lain-lain yang semuanya berkenaan dengan Al-Qur`an dan tafsirannya.<sup>55</sup>

Penelitian kepustakaan ini merupakan penelitian kualitatif, pendekatan yang dilakukan secara utuh kepada subjek penelitian dimana peneliti menjadi instrumen kunci dalam penelitian dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.<sup>56</sup> Analisis data dalam penelitian kualitatif ini bersifat deduktif, yaitu suatu analisis yang berangkat dari hal-hal yang bersifat umum yaitu ayat Al-Qur`an yang berkenaan dengan perempuan kemudian mengamati kenyataan yang ada di lapangan atau di tengah masyarakat untuk menghasilkan sebuah kesimpulan.<sup>57</sup>

### 4. Teknik Penulisan

Dalam penulisan penelitian ini, teknik yang digunakan penulis ialah mengikuti buku *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi* yang ditulis oleh Nur Arfiyah Febriani, *et al*, dan diterbitkan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta tahun 2017.

---

<sup>54</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2019, hal. 82.

<sup>55</sup> Nasharuddin Baidan, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, hal. 27—28.

<sup>56</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, ..., hal. 18.

<sup>57</sup> Nasharuddin Baidan, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, ..., hal. 75—80.

## H. Sistematika Penulisan

Pembahasan materi dalam penelitian ini dibagi ke dalam lima bab untuk mendapatkan hasil yang baik dan sistematis, dengan rincian sebagai berikut:

Bab pertama dari penelitian ini berisi pendahuluan. Pendahuluan ini merupakan gambaran umum atas pembahasan pada bab-bab berikutnya atau sebagai pengantar untuk bab berikutnya. Dalam pendahuluan ini, poin pertama yang dimunculkan adalah uraian tentang latar belakang masalah sebagai gambaran umum untuk membangun argumen pentingnya penelitian ini, lalu beranjak kepada identifikasi masalah, pembatasan dan perumusannya sebagai titik sentral dari keseluruhan penelitian ini, selanjutnya penentuan tujuan dan manfaat penelitian untuk melihat signifikansi dari penelitian ini, lalu penjelasan kerangka teori sebagai landasan konseptual penelitian ini, kajian Pustaka dari hasil penelitian sebelumnya untuk menentukan posisi penelitian ini, metodologi penelitian sebagai panduan penelitian ini, dan sistematika penulisan sebagai gambaran dari susunan penelitian ini.

Bab kedua dari penelitian ini berisi landasan teori yang memaparkan gambaran umum terkait wacana gender dan tafsir. Dalam bab ini, poin pertama yang dipaparkan adalah pengertian tafsir dan gender, kemudian dilanjutkan dengan penjelasan tentang relasi wacana gender dan tafsir, dan ditutup dengan penjelasan tentang wacana perbedaan biologis akan berimplikasi pada hasil penafsiran.

Bab ketiga dari penelitian ini berisi tentang objek kajian yang memaparkan genealogi Zainab al-Ghazali dan Sayyid Quthb. Dalam bab ini, secara khusus akan dipaparkan sisi kesamaan antara keduanya, yaitu pada poin pertama akan dibahas terkait tempat hidup keduanya, pada poin kedua akan dibahas terkait masa hidup keduanya, pada poin ketiga akan dibahas terkait organisasi keduanya, dan terakhir akan dibahas terkait genealogi keilmuannya keduanya.

Bab keempat dari penelitian ini berisi uji hipotesis berupa analisis komparatif penafsiran Zainab al-Ghazali dan Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan. Dalam bab ini, poin pertama yang akan dipaparkan adalah Penafsiran ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan dalam kitab *Nazharât fî Kitâbillâh* dan *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, selanjutnya hasil komparasi kedua penafsiran tersebut dianalisis lebih mendalam untuk menguji pengaruh perbedaan biologis terhadap hasil penafsiran.

Bab kelima dari penelitian ini berisi kesimpulan dan saran. Kesimpulan pada bab ini merupakan jawaban dari rumusan masalah pada bab pendahuluan, dan setelahnya akan dipaparkan saran-saran yang membangun.

## **BAB II**

### **INTERAKSI NARASI GENDER DALAM TAFSIR**

#### **A. Problematika Tafsir**

Tafsir merupakan salah satu diskursus kajian Al-Qur'an yang membahas maksud Tuhan dalam Al-Qur'an. Kajian ini sebetulnya sudah ada bersamaan dengan diturunkannya Al-Qur'an itu sendiri kepada Nabi Muhammad, namun keberadaannya belumlah menjadi sebuah diskursus keilmuan. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an yang diturunkan kepada bangsa Arab menggunakan Bahasa Arab, sehingga kebanyakan dari mereka sudah memahaminya. Apabila ada ayat yang maknanya belum dipahami oleh para sahabat, maka mereka akan bertanya langsung kepada Nabi dan langsung pula mendapatkan jawabannya. Begitupun pascawafatnya Nabi, kegiatan menafsirkan Al-Qur'an terus dilanjutkan oleh para sahabat dan para tabiin. Sayangnya, penafsirannya mereka masih bersifat oral atau periwayatan. Kajian ini baru berkembang menjadi sebuah diskursus keilmuan sekaligus dibukukan pada abad 2 H, atau yang dikenal dengan '*ushûr at-tadwîn* (masa pengkodifikasian).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> '*Ushûr al-tadwîn* (masa pengkodifikasian) ini diklasifikasikan juga sebagai periode pertengahan perkembangan tafsir. Pada periode ini, tafsir yang dibukukan merupakan hasil penafsiran para sahabat baik yang mendengar langsung penjelasannya dari Nabi maupun hasil

Pada permulaannya, penafsiran yang ada kebanyakan secara literal. Bahkan ada yang sampai saat ini masih mempertahankannya. Tentu saja ini akan ditentang oleh kelompok paham hermeneutik. Menafsirkan Al-Qur`an tidak lagi sesederhana mencari makna di balik teks-teks ayat dalam Al-Qur`an. Ada intensi-intensi tafsir di balik penafsirannya yang harus diungkap. Tidak hanya berkaitan dengan teks, menafsirkan Al-Quran juga harus berinteraksi dengan beragam objek sosial. Seiring perkembangan zaman yang semakin modern, penafsiran Al-Qur`an mulai bersentuhan dengan metode hermeneutika, yaitu sebuah metode penafsiran yang berusaha menyingkap makna dengan mempertimbangkan horizon-horizon, baik horizon pembaca maupun teks itu sendiri.<sup>2</sup> Gadamer<sup>3</sup> mengistilahkannya dengan teori lingkaran hermeneutik.

Dalam ulumul Qur`an sendiri, secara umum lebih memahami menafsirkan sebagai menyingkap makna di balik teks dan tidak sedang mencari intensi-intensi tafsir di balik penafsirannya. Hal ini terbukti dari etimologi term tafsir yang merupakan *mashdar* dari *fi'il tsulâtsi mazîd* "fassara-yufassira-tafsîran" yaitu *al-wadhhu* (penjelasan)<sup>4</sup>, dan *al-kasyfu wa al-idzhâr* (menyingkap atau menampakkan)<sup>5</sup>. Jika melihat artinya dari *fi'il tsulâtsi mujarrad* yaitu "fasara-yafsiru-fasran" maka memiliki beberapa arti, yaitu *al-ibânah* (penjelasan)<sup>6</sup>, *kasyfu al-mughatha* (menyingkap yang

---

ijtihad mereka sendiri. Begitu juga dengan hasil penafsiran para tabi'in, baik yang mendengar langsung penjelasannya dari sahabat maupun hasil ijtihad mereka sendiri. Muhammad Sayyid Husein Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., Jilid. 1, hal. 104.

<sup>2</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2021, hal. 182.

<sup>3</sup> Hans Georg Gadamer (1900 M—2002 M) -yang selanjutnya disebut dengan Gadamer- merupakan tokoh hermeneutik filosofis yang mengembangkan gagasan gurunya yang bernama Heidegger. Ia memiliki karya monumental dengan judul *Wahrheit und Methode*.

<sup>4</sup> Sebagaimana perkataan orang Arab *fassara al-sya'u* diartikan dengan *wadhahahu* (menjelaskannya), *wa âyâtû al-Qur`ân al-karîm syarahahâ wa wadhaha mâ tanhawî 'alahi min ma`ânin wa asrârin wa ahkâmin* (menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an mencakup maknanya, rahasianya, serta hukumnya). Ibrahim Mustafa, *et.al, Mu'jam al-Wasîth*, t.tp: Darul Dakwah, t.th. Jilid. 2, hal. 688.

<sup>5</sup> Ali bin Muhammad Jurjani, *at-Ta'rifât*, Beirut: Darul Kutub Arabi, 1405 H, hal. 87.

<sup>6</sup> Sebagaimana perkataan orang Arab *fasara al-sya'a yafsiruhu* (dengan kasrah) *wa yafsuruhu* (dengan dhammah) *fasran wa fassarahu* diartikan dengan *abânahu* (menjelaskan sesuatu). Muhammad bin Makram ibn manzhur, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dar Shadir, 1414 H, Jilid.5, hal.55; Muhammad bin Yaqub Fairuzabadi, *al-Qamus al-Muhith*, t.tp: t.th., Jilid. 2, hal. 110.



tertutup)<sup>7</sup>, *nadzru at-thabîb ila al-mâ`* (dokter melihat ke air)<sup>8</sup>, *al-wadhhu* (penjelasan)<sup>9</sup>, dan *bayân wa tafshîl lil kitâb* (penjelasan bagi suatu kitab)<sup>10</sup>. Dapat disimpulkan bahwa term tafsir ini bermakn sebagai sebuah penjelasan.

Lebih jelasnya, terminologi term tafsir yang dipahami oleh ulama ulumul Qur`an seperti al-Zarkasyi<sup>11</sup> adalah suatu ilmu yang digunakan untuk memahami Kitabullah (Al-Qur`an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dan menjelaskan maknanya, hukumnya serta hikmah (pelajaran) yang dapat diambil darinya.<sup>12</sup> Begitu pun dengan Zarqani<sup>13</sup>, ia mendefinisikan term tafsir sebagai suatu ilmu yang membahas tentang dalil-dalil Al-Qur`an (mengungkapkan petunjuk) yang dimaksud oleh Allah sesuai kemampuan mufasir.<sup>14</sup> Menurut Abu Hayyan Andalusi<sup>15</sup>, term tafsir merupakan suatu ilmu yang membahas tentang bagaimana membaca lafaz-lafaz Al-Qur`an (ragam *qirâ`at*), dalil-dalilnya, hukum-hukumnya baik yang berbentuk *mufrad* (tunggal) maupun yang berbentuk *murakkab* (tersusun), makna-maknanya baik secara zahir maupun secara majaz, serta pengetahuan lainnya seperti

---

<sup>7</sup> Sebagaimana perkataan orang Arab *at-tafsîr kaysf al-murâd`an al-lafdzi al-musykil* (tafsir itu adalah menyingkap maksud dari lafaz yang masih sulit dipahami). Muhammad bin Makram ibn manzhur, *Lisân al-Arab*, ..., Jilid. 5, hal. 55; Muhammad bin Yaqub Fairuzabadi, *al-Qamus al-Muhith*, ...Jilid. 2, hal. 110.

<sup>8</sup> Maksudnya adalah ketika memeriksa pasien (orang yang sakit), sang dokter akan melihat warna air seni pasien untuk mendiagnosa penyakit. Muhammad bin Makram ibn manzhur, *Lisân al-Arab*, ..., Jilid. 5, hal. 55. Begitu juga sebagaimana perkataan orang Arab *wa al-thabîbu nadzara ilâ baul al-marîdh liyustadalla bih`ala maradhihi* (dokter memeriksa air seni pasien untuk didiagnosa penyakitnya). Ibrahim Mustafa, *et.al, Mu`jam al-Wasîth*, t.tp: Darul Dakwah, t.th. Jilid. 2, hal. 688; Muhammad bin Yaqub Fairuzabadi, *Al-Qamus al-Muhith*, ...Jilid. 2, hal. 110.

<sup>9</sup> Sebagaimana perkataan orang Arab *fasara al-sya`u* diartikan dengan *wadhahahu* (menjelaskannya). Ibrahim Mustafa, *et.al, Mu`jam al-Wasîth*, .... Jilid. 2, hal. 688.

<sup>10</sup> Abdur Rahman Khalil Farahidi, *Kitâb al-`Ain*, t.tp: Maktabah Hilal, t.th., Jilid. 7, hal. 247.

<sup>11</sup> Memiliki nama lengkap Badruddin Muhammad bin Abdullah bin Bahadur Zarkasyi (w. 794 H). Ia merupakan salah satu ulama ahli ilmu Al-Qur`an dari Mesir, bahkan karyanya yang terkenal dengan *al-Burhân fi`Ulûm al-Qur`ân* menjadi karya pertama terlengkap yang mencakup seluruh ulumul Qur`an.

<sup>12</sup> Abu Abdillah Badruddin Zarkasyi, *al-Burhân fi Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Darul Ma`rifah, 1957, Jilid. 1, hal. 13.

<sup>13</sup> Memiliki nama lengkap Muhammad Abdul Azim Zarqani (w. 1367 H). Ia merupakan salah seorang ulama yang bergelut dalam ilmu Al-Qur`an. Salah satu karyanya yang terkenal adalah *Manâhi al-`Irfân fi`Ulûm al-Qur`ân*.

<sup>14</sup> Muhammad Abdul Adzim Zarqani, *Manâhi al-`Irfân fi`Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Darul Fikr, 1996, Jilid. 2, hal. 4.

<sup>15</sup> Memiliki nama Lengkap Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Hayyan Andalusi (w. 745 H). Ia merupakan salah satu mufasir Al-Qur`an asal Andalusia. Ia memiliki karya tafsir yang terkenal yaitu *Al-Bahr al-Muhith*.

*naskh*, sebab diturunkan, kisah, dll.<sup>16</sup> Sedangkan menurut Jurjani, term tafsir adalah menjelaskan makna ayat, situasinya, kisahnya, dan sebab diturunkannya dengan ungkapan yang jelas.<sup>17</sup> Dari pengertian di atas, penulis lebih memilih pengertian al-Zarqani karena sejatinya semua mufasir adalah orang yang berusaha memberikan pemahaman dengan jelas tentang maksud Tuhan sejauh kemampuan yang dimilikinya.

Berdasarkan pengertian-pengertian di atas, sangat jelas bahwa menafsirkan menurut ulumul Qur'an hanya sebatas berkaitan dengan teks. intensi-intensi tafsir yang ada di balik penafsirannya justru luput dari perhatian. Sedangkan yang ingin dikembangkan dalam penelitian ini, selain mencari makna di balik teks, ada di luar teks yang mempengaruhi penafsiran. Setiap mufasir pasti berada dalam situasi tertentu yang dapat mempengaruhi pemahamannya. Seperti tradisi, budaya, pengalaman biologis, dan kondisi sosial lainnya. Maka, setiap tafsir yang dilahirkan oleh para mufasir tidak jarang melibatkan kepentingan penafsir.

## B. Menyoal Term Gender dalam Kajian Feminis

Dalam kajian para feminis, kata gender merupakan kata kunci analisis dari fokus pembahasan mereka dengan membedakan antara pengertian seks dan gender. Seks sering kali didefinisikan sebagai perbedaan perempuan dan laki-laki secara biologis (jenis kelamin), sedangkan gender didefinisikan sebagai perbedaan perempuan dan laki-laki secara konstruksi sosial yang merujuk kepada perilaku, budaya, dan psikologis.<sup>18</sup> Lebih jelasnya Maggie Humm<sup>19</sup> mengartikan seks sebagai jenis kelamin biologis dari semenjak lahir, sedangkan gender adalah jenis kelamin sosial berupa atribut maskulin dan feminin yang merupakan konstruksi budaya.<sup>20</sup> Jadi, atribut maskulin tidak identik melekat pada laki-laki, begitu pun dengan atribut feminin tidak identik melekat pada perempuan. Laki-laki dan perempuan bisa saja memiliki kedua atribut tersebut karena atribut tersebut bukanlah bawaan semenjak lahir yang bersifat kodrati, melainkan hasil konstruksi sosial yang bisa dipertukarkan.

Perbedaan kedua kata di atas sebetulnya masih mengalami permasalahan ketika diterjemahkan dari bahasa aslinya ke dalam bahasa lain.

<sup>16</sup> Abu Hayyan Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2001, Jilid. 1, hal. 121.

<sup>17</sup> Ali bin Muhammad Jurjani, *Al-Ta'rifat*, Beirut: Darul Kutub Arabi, 1405 H, hal. 87.

<sup>18</sup> Kamus online Merriam webster, "Gender", dalam [Gender Definition & Meaning - Merriam-Webster](#). Diakses pada 04 Agustus 2023

<sup>19</sup> Maggie Humm merupakan tokoh akademisi feminis di Inggris dan seorang professor kajian budaya di Universitas London. Admin, "Maggie Humm", dalam <http://www.maggielum.net/>. Diakses pada 28 November 2023.

<sup>20</sup> Maggie Humm, *Dictionary of Feminist Theories*, diterjemahkan oleh Mundi Rahayu, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007, hal. 177—178.

Misalnya Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata gender masih memiliki pengertian yang sama dengan kata seks yaitu jenis kelamin. Dalam Bahasa Malaysia, kata seks dan gender pun semakna yaitu jantina (jantan atau betina). Begitu pula dengan Bahasa India, Jepang, Korea, Arab, China, Prancis, dan lainnya.<sup>21</sup>

Secara etimologi, kata gender muncul pada abad pertengahan dari Bahasa Inggris yaitu *genre* yang memiliki arti *a particular type and style of literature, art, film or music that you can recognize because of its special feature* (jenis dan gaya sastra, seni, film, atau musik tertentu yang dapat Anda kenali karena ciri-ciri khususnya).<sup>22</sup> Selain itu, kata gender juga dikatakan berasal dari Bahasa Anglo-French yaitu *genre* dan *gendre*, dari Bahasa Latin yaitu *gener, genus birth, race, kind, dan gender*. Pada abad ke-20, kata gender dimaknai dengan mengacu kepada *behavior, cultural, or psychological traits typically associated with one sex* (perilaku, budaya, atau sifat psikologis yang biasanya dikaitkan dengan satu jenis kelamin).<sup>23</sup>

Term *gender* sendiri dalam bentuk *noun* (kata benda) memiliki arti *the state of being male or female as expressed by social or cultural distinctions and differences* (Keadaan menjadi laki-laki atau perempuan sebagaimana diungkapkan oleh perbedaan sosial atau budaya);<sup>24</sup> *a subclass within a grammatical class (such as noun, pronoun, adjective, or verb) of a language that is partly arbitrary but also partly based on distinguishable characteristics (such as shape, social rank, manner of existence, or sex) and that determines agreement with and selection of other words or grammatical forms* (subkelas dalam kelas tata bahasa (seperti kata benda, kata ganti, kata sifat, atau kata kerja) dari suatu bahasa yang sebagian bersifat arbitrer tetapi juga sebagian didasarkan pada karakteristik yang dapat dibedakan (seperti bentuk, peringkat sosial, cara hidup, atau jenis kelamin) dan yang menentukan persetujuan dan pemilihan kata lain atau bentuk tata bahasa); dan *membership of a word or a grammatical form in such a subclass* (keanggotaan suatu kata atau bentuk tata bahasa dalam subkelas tersebut).<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Dinar Dewi Kania, *et.al, Delusi Keteraan Gender Tinjauan Kritis Konsep Gender*, Jakarta: Yayasan Aila Indonesia, 2020, hal. 31.

<sup>22</sup> Kamus online Oxford, “Gender”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=genre>. Diakses pada 28 Agustus 2023

<sup>23</sup> Kamus online Merriam webster, “Gender”, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/gender>. Diakses pada 04 Agustus 2023

<sup>24</sup> Kamus online Oxford, “Gender”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=gender>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>25</sup> Kamus online Merriam webster, “Gender”, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/gender>. Diakses pada 25 November 2023

Adapun dalam bentuk *verb* (kata kerja), term *gender* merupakan kalimat *intransitive* (tidak membutuhkan objek) yang memiliki arti *to copulate* (untuk berkopulasi); *to assign or attribute a gender to*; *to divide, classify, or differentiate on the basis of gender* (Untuk menetapkan atau mengatribusikan gender ke; untuk membagi, mengklasifikasikan, atau membedakan berdasarkan gender).<sup>26</sup> term *gender* pun merupakan kalimat *transitive* (membutuhkan objek) yang memiliki arti *to identify (someone) as being either male or female* (untuk mengidentifikasi (seseorang) sebagai laki-laki atau perempuan); *to treat (someone) as either male or female* (untuk memperlakukan (seseorang) sebagai laki-laki atau perempuan); dan *to design or create (something) for members of a particular sex* (untuk merancang atau membuat (sesuatu) untuk anggota jenis kelamin tertentu).<sup>27</sup>

Menilik sekilas kepada sejarah munculnya kata gender, term seks dan gender pertama kali digaungkan oleh para psikiater, serta petugas medis Amerika dan Inggris sekitar tahun 1960-an hingga 1970-an ketika menangani pasien transseksual dan interseks. Lalu, dua term tersebut diadopsi oleh para feminis untuk membantah pandangan bahwa faktor biologi gender merupakan sebuah takdir, yang kemudian dijadikan sebuah konsep oleh gerakan feminis global dalam kajian analisis perkembangan gender.<sup>28</sup>

Menurut Hilary M. Lips,<sup>29</sup> pada masa lalu, term seks dan gender sering dipakai secara bergantian. Namun, sekarang keduanya menjadi istilah yang berbeda sejak digagas oleh Rhoda Unger<sup>30</sup> pada tahun 1979. Term seks digunakan untuk merujuk kepada kejantanan dan keperempuanan seseorang, sedangkan term gender digunakan untuk merujuk kepada aspek nonfisiologis

---

<sup>26</sup> Kamus online Oxford, “Gender”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=gender>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>27</sup> Kamus online Merriam webster, “Gender”, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/gender>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>28</sup> Moh. Khuza’i, “Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture”, dalam Dinar Dewi Kania, *et.al, Delusi Keteraan Gender Tinjauan Kritis Konsep Gender*, Jakarta: Yayasan Aila Indonesia, 2020, hal. 32, berdasarkan hasil kutipannya dalam buku *Gender and Sex: A Sample of Definitions* yang ditulis oleh Emily Esplen dan Susie Jolly, Brighton: Bridge, 2006, hal. 2-4.

<sup>29</sup> Hilary M. Lips merupakan professor Emerita dan fakultas penelitian psikolog di Universitas Radford kelahiran 1949 di Kanada. Ia memperoleh gelar BA dari Universitas Windsor pada tahun 1970 dan gelar PhD dari Universitas Northwestern pada tahun 1974. Admin, “Hilary Lips”, dalam <https://feministvoices.com/profiles/hilary-lips>. Diakses pada 28 November 2023.

<sup>30</sup> Rhoda Unger (1939 M) merupakan ahli psikologi dari fisiologis hingga sosial. Ia profesor psikologi di Montclair State University di New Jersey

dari sekedar menjadi perempuan atau laki-laki, namun lebih ke ekspektasi budaya terhadap feminitas dan maskulinitas.<sup>31</sup>

Secara terminologi, gender adalah peran dan tanggung jawab yang ditujukan baik kepada laki-laki maupun perempuan, di mana hal tersebut merupakan hasil konstruksi masyarakat di ranah budaya. Lebih spesifik lagi, term gender merupakan pembahasan yang mengacu kepada akses, peran, dan kontrol keduanya dalam masalah sumber-sumber kehidupan, tanggung jawab, hak, manfaat, dan lain sebagainya.<sup>32</sup> Artinya, perempuan dan laki-laki memiliki kesempatan yang sama untuk menjalankan peran serta kewajiban yang ada di ranah sosial. Maka, dapat disimpulkan bahwa gender bukanlah hal yang kodrati, melainkan dapat dikompromikan.

Adanya perbedaan antara perempuan dan laki-laki yang dipotret dari sisi biologisnya telah menjadi kesepakatan yang utuh. Namun, adanya keterkaitan perbedaan tersebut dengan sifat maskulin dan feminin masih menjadi perdebatan. Dari perdebatan ini, lahirlah dua konsep untuk melerainya, yaitu konsep *nature* dan *nurture*. Namun, kedua konsep ini nampaknya belum berhasil berjalan berdampingan seperti yang diharapkan.

### *Nature*

Secara etimologi, term *nature* muncul pada abad ke-14 dari Bahasa Inggris pertengahan, dan Bahasa Prancis pertengahan. Dalam Bahasa Latin, *natura* dan *natus* memiliki arti *the inherent character or basic constitution* (sifat yang melekat atau konstitusi dasar).<sup>33</sup> Term *Nature* dalam bentuk *noun* (kata benda) memiliki arti *the phenomena of the physical world collectively* (Gejala dunia fisik secara kolektif)<sup>34</sup>; *the external world in its entirety* (dunia luar secara keseluruhan); *natural scenery* (pemandangan alam); *a kind or class usually distinguished by fundamental or essential characteristics* (suatu jenis atau kelas yang biasanya dibedakan berdasarkan ciri-ciri mendasar atau esensial); *a creative and controlling force in the universe* (kekuatan kreatif dan pengontrol di alam semesta); dan *a spontaneous attitude* (sikap yang spontan).<sup>35</sup> Dalam bentuk *verb* (kata kerja), term *nature* merupakan kalimat *transitive* (membutuhkan objek) yang memiliki arti *to endow with a (new)*

---

<sup>31</sup> Hilary M. Lips, *Sex and Gender: an Introduction*, London: Mayfield Publishing Company, 1993, hal. 4.

<sup>32</sup> Ikhlasiah Dalimoenthe, *Sosiologi Gender*, Jakarta: Bumi Aksara, 2020, hal. 12.

<sup>33</sup> Kamus online Merriam webster, "Nature", dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/nature>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>34</sup> Kamus online Oxford, "Nature", dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=Nature&tl=true>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>35</sup> Kamus online Merriam webster, "Nature", dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/nature>. Diakses pada 25 November 2023

*nature* (untuk memberkahi sifat baru) dan *to give (a created thing, esp. a species) a particular nature* (Untuk memberi (sesuatu yang diciptakan, khususnya spesies) sifat tertentu)<sup>36</sup>.

Secara terminologi, teori *nature* dalam kajian gender diartikan sebagai teori atau argumen yang menyatakan bahwa perbedaan psikologis antara laki-laki dan perempuan disebabkan oleh perbedaan biologis.<sup>37</sup> Teori ini disebut *nature* karena menggambarkan bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan itu natural dan alami. Dari perbedaan alami inilah muncul perbedaan bawaan berupa atribut maskulin maupun feminin yang melekat secara alami pula. Setiap jenis kelamin hendaknya menyadari bahwa sifat yang melekat padanya merupakan sebuah anugerah Tuhan yang harus diberdayakan tanpa menilai mana yang lebih tinggi dan mana yang lebih rendah antara maskulin dan feminim.<sup>38</sup>

Teori ini dikatakan secara ilmiah bahwa Charles Darwin yang mencetuskan teori ini dengan dukungan teori hereditas milik Gregor Mendel. Terkadang, teori ini pun dikaitkan dengan Rousseau, Kant, dan Hegel. Semua tokoh yang disebutkan ini merupakan tokoh-tokoh ilmuwan klasik dan religious. Namun, dikatakan bahwa yang memperkenalkannya dalam teori gender ialah Carol Gilligan dan Alice Rossi yang lambat laun justru berbelok dari apa yang digadang-gadangkan oleh kaum feminisme.<sup>39</sup>

Di saat kaum feminisme membedakan antara seks (perbedaan berdasarkan jenis kelamin dan tidak bisa ditukar) dan gender (perbedaan berdasarkan konstruksi sosial yang bisa ditukar), justru dalam teori ini seolah mengembalikan konsep bahwa adanya perbedaan peran gender. Ketika teori ini berjalan berdampingan dengan teori ekofeminisme, teori ini justru menjadi lebih dominan. Meski terkesan berbelok dari apa yang dikokohkan oleh kaum feminisme, teori ini dilahirkan untuk menciptakan keharmonisan dalam ranah sosial, kesetaraan dan keadilan dalam keragaman.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Kamus online Oxford, “Nature”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=Nature&tl=true>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>37</sup> A. Nunuk P. Murniati, *Getar Gender*, Magelang: Indonesi Tera, 2004, hal. 61.

<sup>38</sup> Moh. Khuza’i, “Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture”, dalam Dinar Dewi Kania, *et,al, Delusi Keteraan Gender, ...*, hal. 32, berdasarkan hasil kutipannya dalam buku *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender* yang ditulis oleh Ratna Megawangi, Bandung: Mizan, 1999, hal. 101.

<sup>39</sup> Moh. Khuza’i, “Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture”, dalam Dinar Dewi Kania, *et,al, Delusi Keteraan Gender, ...*, hal. 32—33.

<sup>40</sup> Moh. Khuza’i, “Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture”, dalam Dinar Dewi Kania, *et,al, Delusi Keteraan Gender, ...*, hal. 32—33.

## *Nurture*

Secara etimologi, term *nurture* muncul pada abad ke-14 dari Bahasa Inggris pertengahan (*nurture*), Bahasa Anglo-Prancis (*nurture*), Bahasa Latin akhir (*nutriture act for nursing*). Dalam Bahasa Latin *nutritus* memiliki arti *training, upbringing* (pelatihan, pendidikan).<sup>41</sup> Term *nurture* dalam bentuk *noun* (kata benda) memiliki arti *the bringing up, rearing, or training of a person or animal* (membesarkan, membesarkan, atau melatih seseorang atau hewan)<sup>42</sup>; *something that nourishes* (sesuatu yang memberi nutrisi); dan *the sum of the environmental factors influencing the behavior and traits expressed by an organism* (jumlah faktor lingkungan yang mempengaruhi perilaku dan sifat yang diekspresikan oleh suatu organisme). Dalam bentuk *verb* (kata kerja), term *nurture* merupakan kalimat *transitive* (membutuhkan objek) yang memiliki arti *to feed or nourish* (untuk memberi makan); *to support and raise to maturity* (untuk mendukung dan meningkatkan kedewasaan); dan *to rear* (ke belakang);<sup>43</sup> *to supply with nourishment* (untuk memasok makanan); *educate* (mendidik); *to further the development of* (untuk lebih mengembangkan).<sup>44</sup>

Teori *nurture* dalam kajian gender merupakan teori yang memandang bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan disebabkan oleh sebagian besar dari sosialisasi atau hasil ciptaan manusia dan lingkungannya.<sup>45</sup> Teori ini disebut *nurture* karena atribut gender maupun stereotip jenis kelamin tertentu terbentuk oleh faktor-faktor sosial dan budaya. Pembentukan ini selama seseorang berada dalam pengasuhan keluarga atau masyarakat yang praktiknya selalu dilakukan secara turun temurun, sehingga tertanam di alam bawah sadar bahwa hal ini terjadi secara alami.<sup>46</sup>

Teori ini dikatakan bahwa yang mencetuskannya adalah para tokoh humaniora yang humanis dan dekonstruktivis, yaitu Margaret Mead, Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Sigmund Freud, Hilary M. Lips, Ann Oakley, Nancy Chodorow, Judith Butler, dan lainnya. Perbedaan latar belakang antara

<sup>41</sup> Kamus online Merriam website, “Nurture”, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/nurture>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>42</sup> Kamus online Oxford, “Nurture”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=nurture&tl=true>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>43</sup> Kamus online Oxford, “Nurture”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=nurture&tl=true>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>44</sup> Kamus online Merriam website, “Nurture”, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/nurture>. Diakses pada 25 November 2023

<sup>45</sup> A. Nunuk P. Murniati, *Getar Gender*, ..., hal. 61.

<sup>46</sup> Moh. Khuza'i, “Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture”, dalam Dinar Dewi Kania, *et al, Delusi Keteraan Gender*, ..., hal. 34.



pencetus teori *nature* dan *nurture* menyebabkan perbedaan metodologi dan cara pandang latar keduanya, sehingga masih belum menemukan titik temu.<sup>47</sup>

### C. Mendialogkan Interaksi Narasi Gender dan Tafsir

Perkembangan modernitas yang hampir menyentuh seluruh belahan dunia, membuat umat Islam harus berkonfrontasi dari berbagai aspek, salah satunya persoalan tentang posisi perempuan. Berawal dari gerakan modernis yang menyoal realitas di masyarakat secara umum, lalu disusul oleh banyaknya perempuan muslim kelas atas yang melek huruf turut secara khusus menyoal kesetaraan perempuan, salah satunya adalah tentang identitas dan peran perempuan. Hal ini berimplikasi pada banyaknya perempuan muslim yang semakin masif melakukan diskusi publik terkait peran dan identitas mereka yang terus berkembang di masyarakat modern. Temuan adanya kesenjangan struktur sosial antara laki-laki dan perempuan menjadi pembahasan yang semakin menarik sejak beberapa abad terakhir ini, dikenal dengan wacana gender. Kesenjangan gender yang tumbuh di masyarakat diklaim salah satunya adalah karena bibit dari agama.

Dalam Islam, tentu saja yang menjadi objek tuduhannya adalah Al-Qur'an dan hadis. Sebagai pedoman hidup umat Islam. Tuduhan ini kemudian memicu reaksi para intelektual muslim untuk menepisnya dan mencoba memberikan pemahaman bahwa Al-Qur'an sejatinya menghendaki keadilan dan pemahaman penafsirlah yang menggiring kepada paham kesenjangan. Bagi mereka, ironisnya adalah ketika masyarakat muslim begitu mengkultuskan hasil penafsiran para mufasir seperti kultusnya Al-Qur'an itu sendiri, sehingga apa yang disampaikan oleh mufasir diterima dan dijalankan dalam kehidupan sehari-hari.

Berangkat dari kondisi di atas, penulis melihat bahwa inilah awal mula wacana gender bersentuhan dengan diskursus tafsir. Para akademisi mulai melontarkan kritikan terhadap penafsiran agama yang dianggap sebagai sumber bias gender, salah satunya adalah penafsiran Al-Qur'an. Selanjutnya, mereka mulai memasukkan wacana gender dalam penafsiran Al-Qur'an dengan asumsi akan melahirkan penafsiran Al-Qur'an yang lebih berkeadilan dalam gender dan terciptanya masyarakat yang egaliter.

Masuknya wacana gender dalam diskursus tafsir merupakan bagian dari perkembangan penafsiran kontemporer. Tentunya dua komponen ini saling bersentuhan karena adanya faktor sosial yang sedang memuncak. Penafsiran semacam ini kini masyhur dengan istilah penafsiran feminis.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Moh. Khuza'i, "Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture", dalam Dinar Dewi Kania, *et,al, Delusi Keteraan Gender, ...*, hal. 36.

<sup>48</sup> Penyebutan tafsir feminis sejalan dengan apa yang dikonstruksikan Aysha A. Hidayatullah yaitu sebuah tafsir kontemporer yang berbeda dengan karya tafsir premodern,



Hidayatullah membagi gelombang penafsiran feminis<sup>49</sup> ini menjadi dua generasi.<sup>50</sup> Generasi pertama diwakili oleh tokoh Riffat Hassan<sup>51</sup>, Azizah Hibri<sup>52</sup>, dan Amina Wadud<sup>53</sup> yang dimulai pada tahun 1970-an hingga 1980-

---

yaitu menjelaskan Al-Qur`an bukan dengan melanjutkan secara sistematis keseluruhan isi dari tafsir tersebut, tetapi memilih ayat-ayat yang sesuai dengan penerapannya terhadap tema-tema yang menarik bagi penafsir untuk menjelaskan perlakuan Al-Qur`an yang lebih luas terhadap tema yang dipilih. Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an*, New York: Oxford University Press, 2014, hal. 4; Ahmad Baidowi pun mengistilahkannya dengan tafsir feminis karena adanya keterlibatan pengaruh feminisme dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an, yaitu dengan menggunakan unsur analisis gender. Seorang yang melakukan penafsiran feminis semacam ini disebut dengan mufasir feminis. Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis Kajian Perempuan dalam Al-Qur`an dan Para Mufasir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2012, hal. 26.

<sup>49</sup> Pada bagian pendahuluan dari bukunya yang berjudul *Feminist Edges of the Qur`an*, Hidayatullah menyebutkan bahwa kemungkinan adanya pembaca yang keberatan dengan klasifikasinya atas karya tersebut sebagai karya feminis, mengingat beberapa di antara mereka sendiri tidak setuju dengan istilah feminis. Namun Hidayatullah menggunakan istilah ini untuk menekankan tantangan mereka ketika membahas kekuasaan laki-laki dan dihubungkan dengan pemikiran feminis. Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an*, ..., 2014, hal. 4.

<sup>50</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an*, ..., hal. 6—7.

<sup>51</sup> Riffat Hassan -yang selanjutnya disebut dengan Hassan- merupakan seorang Professor emerita studi agama di Universitas Louisville. Hassan terkenal sebagai sarjana feminis Al-Qur`an berkebangsaan Pakistan yang lahir di daerah Lahore pada 23 Juli 1943. Pada tahun 1964, Hassan memperoleh gelar B.A dalam bidang Bahasa Inggris dan Filsafat, dan pada tahun 1968 ia mendapatkan gelar Ph.D dalam bidang filsafat di Universitas Durham, Inggris. Admin, “Riffat Hassan”, dalam <https://louisville.edu/artsandsciences/news/events/hallofthonor/inductees/riffat-Hassan>. Diakses pada 07 September 2023.

<sup>52</sup> Azizah Y. Hibri -yang selanjutnya disebut dengan Hibri- merupakan perempuan muslim Amerika pertama yang menjadi profesor di sekolah hukum Amerika. Kini ia menjabat sebagai profesor Emerita di fakultas hukum Universitas Richmond. Ia juga seorang pendiri *Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights*, sebuah organisasi nirlaba yang berkomitmen untuk mempromosikan hak asasi manusia secara global, khususnya tentang isu kesetaraan gender, kebebasan beragama, dan hak-hak sipil di Amerika Serikat. Admin, “Dr. Azizah Hibri”, dalam <https://azizahhibri.com/about/bio/>. Diakses pada 22 September 2023.

<sup>53</sup> Amina Wadud -yang selanjutnya disebut dengan Wadud- merupakan konsultan internasional mengenai Islam, keadilan dan martabat manusia. Ia pernah menjadi peneliti tamu di Sekolah Starr King School untuk kementerian setelah pensiun dari jabatan profesor studi Islam di Universitas Virginia pada tahun 2008. Ia memperoleh gelar B.S di Universitas Pennsylvania dalam bidang Pendidikan dan memperoleh gelar doktoral di Universitas Michigan dalam bidang studi Islam dan Bahasa Arab pada tahun 1988. Wadud mendirikan sebuah organisasi yang bernama *Sister in Islam* (SIS) saat ia berada di Malaysia dan mengajar di Universitas Islam Internasional Malaysia pada tahun 1993. Admin, “Amina Wadud is The Lady Imam”, dalam <https://aminawadud.com/about-amina-wadud/>. Diakses pada 26 September 2023.

an. Generasi kedua diwakilkan oleh Sadiyya Shaikh<sup>54</sup>, Asma Barlas<sup>55</sup>, dan Kecia Ali<sup>56</sup> yang dimulai pada akhir 1990-an dan awal 2000-an.

Hidayatullah membaginya menjadi dua generasi karena ia melihat adanya perbedaan latar belakang pada dua generasi tersebut. Generasi pertama dilatar belakangi karena bangkitnya Islam dan merebaknya Islamisme di berbagai belahan dunia yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Generasi pertama ini bergerak di bawah tekanan pragmatis yang luar biasa untuk mengatasi gelombang agresif pembatasan yang menindas perempuan muslim. Hidayatullah mengkritisi bahwa yang disayangkan dari generasi pertama ini adalah tidak adanya kolaborasi antara satu dengan yang lainnya, meskipun proyeksi mereka itu sama dan menghadapi tantangan yang luar biasa pula. Sedangkan generasi kedua, meskipun terlibat dalam proyek-proyek aktivis namun mereka tidak didorong oleh tuntutan-tuntutan aktivisme yang dibutuhkan oleh kebangkitan Islam seperti pada generasi pertama. Para akademisi di generasi kedua ini sudah saling berkolaborasi satu dengan yang lainnya.<sup>57</sup>

Kembali menelisik secara sekilas tentang kehidupan beberapa tokoh di atas, sebagai tindak lanjut dari apa yang dikatakan oleh Hidayatullah terkait perbedaan latar belakang pada dua generasi penafsiran feminis. Berikut adalah beberapa tokoh yang akan dijelaskan sebagai perwakilan dari kedua generasi tersebut beserta metodologi penafsirannya.

---

<sup>54</sup> Sa'diyya Shaikh -yang selanjutnya disebut dengan Shaikh- merupakan professor studi keagamaan di Universitas Cape Town. Ia meraih gelar PhD di Universitas Temple pada tahun 2004. Sampai saat ini, ia masih bergelut dalam bidang studi Islam, etika gender, dan teori feminis. Admin, "Director: Sa'diyya Shaikh", dalam <https://humanities.uct.ac.za/contemporary-islam/faculty/director-sadiyya-shaikh>. Diakses pada 26 September 2023.

<sup>55</sup> Asma Barlas -yang selanjutnya disebut dengan Barlas- merupakan seorang intelektual kelahiran Pakistan pada tahun 1950, yang kini menjadi professor di Ithaca College. Barlas memiliki fokus keilmuan dalam topik agama, kekuasaan dan kekerasan kolonial, seksual/tekstual dan epistemik. Ia memulai pendidikannya di Universitas Kinnaird, Lahore Pakistan, pada tahun 1969 untuk mendapat gelar B.A dalam bidang sastra Inggris dan Filsafat. Ia melanjutkan pendidikannya pada tahun 1971 di University of the Punjab Pakistan untuk mendapat gelar M.A. dalam bidang jurnalistik. Kemudian, Barlas menempuh pendidikan di negara yang berbeda yaitu di Universitas Denver, Colorado Amerika Serikat, tepatnya dalam bidang Internasional studies pada tahun 1986 dan mendapat dua gelar yaitu M.A dan Ph.D. Admin, "Asma Barlas", dalam <https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas>. Diakses pada tanggal 29 Agustus 2023.

<sup>56</sup> Kecia Ali -yang selanjutnya disebut dengan Ali- merupakan seorang sarjana agama, gender, dan etnik. Ia menyelesaikan studi sarjananya di Universitas Stanford untuk mendapatkan gelar BA dalam Sejarah dalam kajian feminis. Ia melanjutkan program Pendidikan MA dan Ph.Dnya di Universitas Duke dalam bidang agama. Kecia Ali, "About Me", dalam <https://www.keciaali.com/aboutme>. Diakses pada tanggal 22 September 2023.

<sup>57</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., hal. 7—8.

Hassan misalnya, sebagai perwakilan dari generasi pertama. Dikatakan oleh Hidayatullah bahwa ia menghadapi Islamisme besar-besaran di tanah kelahirannya di Pakistan,<sup>58</sup> oleh Ziaul Haque.<sup>59</sup> Selain itu, ia juga memiliki pengalaman pribadi dalam internal keluarga yang membuatnya terkekang. Hassan berasal dari keluarga Sayyid yang cukup terpandang. Ayahnya bernama Begum Shahiba, seorang tokoh konservatif dan tradisional yang berideologi patriarki. Sedangkan ibunya bernama Dilara (putri dari seorang ilmuwan dan penyair yaitu Hakim Ahmad Syuja), seorang yang berideologi feminis radikal. Meskipun ibunya seorang yang begitu memperjuangkan anak perempuannya dari kekangan ayahnya, namun ibunya justru menomorduakan anak laki-lakinya.<sup>60</sup> Dalam hal ini, Hassan kurang setuju dengan sikap ibunya yang tidak adil. Adanya kontradiksi yang tidak hanya pada ideologi namun juga pada emosi dan karakter yang dimiliki kedua orangtuanya, berujung pada konflik internal keluarga berkepanjangan yang membuat masa kecil Hassan kurang bahagia seperti anak pada umumnya. Kekayaan dan kemasyhuran yang sudah menyelendangi kedua orangtuanya tidaklah berarti sedikit pun bagi Hassan, jika semua itu melekat tanpa adanya cinta dan kedamaian.

Sebagai anak perempuan dari sang ayah konservatif-patriarki, pastinya banyak hal yang membuat Hassan merasa terkekang. Semua kehidupannya berada di bawah kendali ayahnya, seperti ia diharuskan menikah pada usianya yang keenam belas tahun bersama calon suami yang dipilihkan oleh ayahnya. Tentu saja, ini menjadi momok bagi Hassan meskipun hanya sekedar dibayangkan saja. Hassan mengungkapkan sendiri bahwa hubungannya dengan ayahnya sangat renggang begitu pula hubungannya dengan ibunya. Meski ibunya seorang feminis radikal yang secara tegas membela anak-anak perempuannya dari kekangan patriarki, Hassan justru merasa tidak berharga di mata ibunya. Kerap kali ibunya berkata “aku tidak mencintaimu, tapi mencintai kualitasmu”.<sup>61</sup> Inilah yang memicu Hassan untuk terus berkualitas agar dapat dicintai.

Potret keluarga di atas dapat menggambarkan bagaimana berkecamuknya perasaan Hassan kala itu, hidup di antara dua kaki yang berbeda. Inilah salah satu yang menyebabkan Hassan untuk keluar jauh dari

---

<sup>58</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an, ...*, hal. 7.

<sup>59</sup> Ziaul Haque (1924 M—1988 M) -yang selanjutnya disebut dengan Haque- merupakan seorang perwira militer di Pakistan yang pernah menjabat sebagai presiden keenam Pakistan.

<sup>60</sup> Riffat Hassan, “Jihad Fi Sabilillah: Perjalanan Iman Seorang Perempuan Muslim, dari Perjuangan ke Perjuangan,” dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarki*, diterjemahkan oleh Tim LSPPA. Yogyakarta: LSPPA, 1995, hal. 4—7.

<sup>61</sup> Riffat Hassan, “Jihad Fi Sabilillah: Perjalanan Iman Seorang Perempuan Muslim, dari Perjuangan ke Perjuangan,” dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, ...*, hal. 16—17.

tempurung kehidupan seperti di atas dengan mencoba berjuang dalam mewujudkan keadilan dan kebebasan bagi perempuan. Ketertarikan Hassan pada problematika perempuan secara umum sudah tumbuh dalam dirinya berdasarkan pengalaman pribadinya sendiri, namun ia baru saja bersentuhan dengan problematika perempuan dalam Islam ketika ia menjadi dosen penasihat *Moslem's Student Association* (Organisasi Mahasiswa Islam) dan diminta untuk membicarakan hal tersebut.

Semangatnya pun dalam membela perempuan semakin bergejolak ketika kondisi politik di negerinya memuncak panas, dimana terjadi gerakan Islamisasi besar-besaran oleh pemerintahan Haque. Bagi Hassan, gerakan ini dianggap sangat mendiskriminasi perempuan muslim, karena diawali dengan merumahkan para perempuan muslim, keharusan berbusana menutupi semua aurat, dan membatasi tingkah-laku perempuan muslim dengan sebuah aturan.<sup>62</sup> Tentunya ini mengundang protes para perempuan muslim. Inilah awal mula ia merumuskan pemahaman yang benar terhadap ayat-ayat Al-Qur`an sebagai *jihād fi sabilillāh* yang ditunjukkan untuk membela kebebasan para perempuan muslim.

Hassan mencoba untuk mempelajari teks-teks Al-Qur`an khususnya ayat-ayat yang berkaitan erat dengan perempuan untuk menghasilkan sebuah penafsiran Al-Qur`an dengan perspektif nonpatriarki. Sebagai sosok yang mengaku menjadi teolog feminis,<sup>63</sup> ia berpandangan bahwa kenyataan subordinasi yang menimpa perempuan berakar pada teologi. Ada tiga keyakinan yang memperkokoh bahwa laki-laki menduduki superstruktur atas perempuan: *Pertama*, keyakinan bahwa laki-laki adalah makhluk pertama yang diciptakan, sedangkan perempuan hanyalah makhluk yang diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. *Kedua*, keyakinan bahwa perempuan yang menyebabkan manusia pertama terusir dari surga. *Ketiga*, keyakinan bahwa perempuan tidak hanya diciptakan dari laki-laki, melainkan diciptakan untuk melayani laki-laki.<sup>64</sup> Dari ketiga keyakinan teologi inilah, Hassan mencoba mengembangkan teologi feminis dalam Islam yang di antaranya dengan merekonstruksi penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an yang lebih berkeadilan dalam gender.

---

<sup>62</sup> Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis Kajian Perempuan dalam Al-Qur`an dan Para Mufasir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2012, hal. 87. data tersebut dirangkum oleh Baidowi dari sebuah jurnal yang ditulis oleh Wardah Hafidz, "Feminisme dan Al-Qur-an: Sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan," dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, Vol. II Tahun 1990, hal. 86.

<sup>63</sup> Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki – Perempuan dalam Tradisi Islam," dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, ...*, hal. 35.

<sup>64</sup> Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki – Perempuan dalam Tradisi Islam," dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, ...*, hal. 43—44.

Hassan merumuskan sebuah metodologi penafsiran nonpatriarki dengan menggunakan<sup>65</sup>:

a. Metode historis-kritis-kontekstual

Ada beberapa langkah dalam mengaplikasikan metode ini, yaitu:

- 1) Menggunakan kata-kata Al-Qur'an secara konsisten filosofis tanpa bertentangan dengan salah satu kriteria filosofis konsistensi.
- 2) Melihat secara langsung tema-tema Al-Qur'an dengan merujuk kepada ilmuan klasik agar dapat memahami maksud dari ayat tersebut sesuai dengan budaya yang mengelilinginya.
- 3) Berperilaku etis dan praktis menurut Al-Qur'an, yaitu berlandaskan kepada prinsip keadilan Tuhan.

b. Pendekatan penafsiran

Metode di atas harus dilakukan secara lengkap menggunakan satu perangkat dan dua pendekatan penafsiran bertingkat:

- 1) Pendekatan ideal normatif, yaitu dengan melihat nilai ideal normatif yang terkandung dalam Al-Qur'an, khususnya terkait perempuan.
- 2) Pendekatan historis-empiris, yaitu dengan melihat secara cermat dan kritis nilai normatif dalam Al-Qur'an, sembari melihat realitas empiris-historis yang terjadi di masyarakat, khususnya terkait perempuan.

Abdul Mustaqim<sup>66</sup> memasukan pendekatan ini ke dalam model deduktif. Hassan melihat terlebih dahulu nilai ideal normatif yang terdapat dalam Al-Qur'an tentang perempuan, kemudian melihat kenyataan empiris yang terjadi di masyarakat.<sup>67</sup>

Selanjutnya adalah Wadud. Wadud memiliki nama kecil Maria Teasley yang merupakan keturunan Afrika-Amerika. Ayahnya merupakan seorang pendeta asal Amerika, sedangkan ibunya merupakan keturunan campuran asal Afrika. Nama kecilnya berubah menjadi Amina Wadud pada tahun 1974, tepat di usianya yang ke-22 tahun, yaitu dua tahun setelah ia menjadi muallaf pada tahun 1972.<sup>68</sup> Tidak hanya ayahnya yang tertarik terhadap Islam, ia juga mencoba mempelajari dan memahami agama-agama lain dan mendapatkan kesimpulan bahwa setiap agama dan keadilan memiliki relevansi yang kuat.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern: Sebuah Revolusi Besar dari Kesarjanaan Kaum Hawa*, Sukabumi: Haura, 2023, hal. 239.

<sup>66</sup> Abdul Mustaqim -yang selanjutnya disebut dengan Mustaqim- merupakan professor di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Ia menyandang gelar sarjana hingga doktoral dari UIN Sunan Kalijaga.

<sup>67</sup> Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis; Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th, hal. 180.

<sup>68</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern, ...*, hal. 277.

<sup>69</sup> Mardety, "Hermeneutika Feminisme Menuju Tafsir Al-Qur'an Berkeadilan Gender: Refleksi Filosofis Terhadap Pemikiran Amina Wadud," *Disertasi*. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2015, hal. 27—29.

Dikatakan oleh Hidayatullah bahwa ia menghadapi Islamisme di tanah singgahnya di Malaysia.<sup>70</sup> Namun, belum ditemukan jawaban terkait penjelasan lebih lanjut sebab Malaysia menjadi latar belakang lahirnya pemikiran Wadud. Sementara data yang berhasil ditemukan adalah ketika Wadud kembali ke Malaysia pada tahun 1989, ia bertemu dengan Dr. Chandra Muzaffar. Saat itulah Wadud mendapatkan banyak usulan ide terkait karya perdananya yang monumental yaitu *Qur`an and Woman; Rereading the Secred Text from a Woman's Perspective*.<sup>71</sup>

Selain itu, Hidayatullah juga menjelaskan bahwa salah satu yang melatar belakangi sang tiga serangkai; Hassan, Hibri, dan Wadud dalam mengembangkan penafsiran feminis mereka adalah ketika mereka sedang meniti karir di Amerika kemudian melihat reaksi masyarakat Amerika terhadap perempuan.<sup>72</sup> Bagi Wadud sendiri, ia melihat adanya rasisme terhadap orang Amerika dengan keturunan Afrika di Amerika.<sup>73</sup> Terlebih ia sebagai seorang perempuan muslim, di mana Islam dipandang bukan hanya agama patriarki, namun agama yang penuh kekerasan tepatnya pascatragedi 11 November. Wadud betul-betul merasakan beban ganda dalam menghadapi rasisme di Amerika. Adanya ketidakadilan yang menyelubungi para perempuan, memotivasi Wadud untuk melakukan apa yang ia namai dengan jihad gender.<sup>74</sup>

Jihad gender yang ia maksudkan adalah membela hak dan kewajiban perempuan secara umum dan memperlakukan perempuan dengan perlakuan yang adil di masyarakat. Semakin ia memahami perempuan khususnya dalam Islam, ia pun semakin menemukan sebuah faktor penyebab dari praktik masyarakat yang salah terhadap perempuan. Yaitu adanya penafsiran Al-Qur`an yang dinilai kurang komprehensif sehingga melahirkan pandangan terhadap perempuan sebagai makhluk inferior. Anggapan inilah yang menyiram Wadud menumbuhkan bibit keinginannya untuk merekonstruksi penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an yang ada menjadi pemahaman yang lebih berkeadilan dalam gender.

Metodologi penafsiran yang digunakan oleh Wadud adalah sebuah model hermeneutik. Pemilihan model ini dianggap oleh Wadud sebagai salah satu metodologi penafsiran paling tepat untuk meinterpretasikan ayat-ayat Al-Qur`an. Setidaknya ada tiga aspek yang akan selalu bertalian dalam menghasilkan sebuah penafsiran: *Pertama*, konteks saat teks ditulis, yaitu

<sup>70</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an, ...*, hal. 7.

<sup>71</sup> Amina Wadud, *Qur`an and Woman; Rereading the Secred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. xxiii.

<sup>72</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an, ...*, hal. 7.

<sup>73</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an, ...*, hal. 13.

<sup>74</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women Rereading the Secred Text from a Women's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999 hal. x.

konteks saat Al-Qur`an diwahyukan dengan menelisik data sejarah beserta keadaan yang mengelilinginya, baik bersifat umum maupun khusus. *Kedua*, komposisi gramatikal teks, yaitu bagaimana Al-Qur`an menggunakan sebuah ungkapan khususnya dalam bentuk *mudzakkar* dan *muannats*. Inilah yang sangat ditekankan oleh Wadud, karena baginya diksi Bahasa Arab yang diungkapkan oleh Al-Qur`an terkadang bersifat eksklusif untuk laki-laki atau perempuan saja, bahkan untuk kedua-duanya. Artinya, ada beberapa diksi yang memang bersifat netral atau tidak mencerminkan salah satu jenis kelamin tertentu. *Ketiga*, teks secara keseluruhan atau *Weltanschauung* (pandangan dunia), yaitu urgensi adanya kesatuan antara konteks dan pengalaman sosial untuk memperoleh pemahaman yang luwes dan dinamis.<sup>75</sup> Wadud menekankan bahwa ketiga aspek ini harus sangat diperhatikan, karena adanya perbedaan penafsiran berakar pada penekanan yang berbeda di salah satu aspek tersebut.

Metode penafsiran Al-Qur`an seperti itu bukanlah hal baru yang ditelurkan oleh Wadud, melainkan metode yang ia adopsi dari pemikiran Fazlur Rahman<sup>76</sup> yang terkenal dengan *double movement*. Sebuah metode memahami Al-Qur`an dengan mencoba menoleh kembali historisitas ayat itu diturunkan, lalu mengambil pesan Al-Qur`an yang terkandung, kemudian menarik pemahaman implikasinya dengan konteks terkini untuk memahami maksud dari ayat tersebut.<sup>77</sup> Bagi Wadud, metode seperti ini diyakini paling akurat dalam memahami maksud ayat-ayat Tuhan di masa sekarang untuk diterapkan di abad terkini dengan mengambil inti pesan dari abad 7 M.

Dapat disimpulkan bahwa ada dua metodologi yang diusung oleh Wadud dalam menafsirkan Al-Qur`an. Hal ini sejalan dengan kesimpulan Prayudi dalam bukunya bahwa corak penafsiran yang ditawarkan oleh Wadud terbagi menjadi dua<sup>78</sup>: *Pertama*, corak holistik Intratekstual, yaitu mempertimbangkan kembali semua metode tafsir Al-Qur`an tentang personal sosial, moral, ekonomi, politik modern, termasuk isu tentang wanita dari sudut pandang Al-Qur`an secara menyeluruh dengan memperhatikan prinsip-prinsip utamanya.<sup>79</sup> *Kedua*, corak kontekstualisasi historis, yaitu memperhatikan tiga aspek penafsiran yang telah disebutkan di atas antara lain konteks, gramatikal, dan *Weltanschauung* (pandangan dunia)<sup>80</sup>.

---

<sup>75</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women*, ..., hal. 3—4.

<sup>76</sup> Fazlur Rahman -yang selanjutnya disebut dengan Rahman- merupakan seorang pemikir modernis Islam yang melahirkan gagasan-gagasan emas dan banyak dikutip oleh para intelektual. Ia merupakan seorang kelahiran Pakistan, pada tanggal 21 September 1919 M. Rahman menyanggah gelar sarjana sastra Arab dan master studi Timur Tengah dari Universitas Punjab-Lahore, Sedangkan gelar doktornya diraih dari Universitas Oxford.

<sup>77</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women*, ..., hal. 4.

<sup>78</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern*, ..., hal. 284.

<sup>79</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women*, ..., hal. 4.

<sup>80</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern*, ..., hal. 284.

Adapun tokoh mufasir feminis dari generasi kedua, di antaranya adalah Barlas. Hidayatullah mengatakan bahwa latar belakang generasi kedua ini mengalami perbedaan dari yang pertama. Mereka ini, meskipun terlibat dalam proyek-proyek aktivis namun tidak digerakkan oleh tuntutan-tuntutan aktivisme yang dibutuhkan oleh kebangkitan Islam seperti pada generasi pertama.

Dalam bukunya yang berjudul *Believing Women in Islam*, Barlas mencoba menawarkan pembacaan Al-Qur'an yang dianggapnya tepat yaitu dengan semangat pembebasan. Berdasarkan analisisnya, Barlas menyimpulkan bahwa pembacaan Al-Qur'an yang ada selama ini belum tepat karena masih berimplikasi pada pemahaman yang diskriminasi bagi perempuan. Diceritakan oleh Syafiq Hasim, bahwa salah satu yang melatarbelakangi buku tersebut ialah pengalaman Barlas yang tinggal di Pakistan sebagai negara dengan mayoritas umat Islam sehingga menjadikan syariah Islam sebagai hukum positif pada rezim Haque. Barlas pernah melihat salah satu kasus pelecehan kepada perempuan berupa pemerkosaan yang menyebabkan perempuan tersebut hamil. Kasus ini menjadi bukti bagi pengadilan untuk memutuskan bahwa perempuan tersebut dihukumi bersalah karena telah melakukan perzinahan dan dirajam. Pemerkosa terbebas dari tuntutan hukum, namun perempuan tersebut dihukum karena tidak mengenali pelaku sebab kebutaannya.<sup>81</sup>

Masalah kesaksian perempuan yang kurang menjadi sorotan Barlas sebagai faktor pendukung terjadinya ketidakadilan antara laki-laki dan perempuan. Terlebih dengan diberlakukannya kasus rajam tanpa dibedakan antara pezina dan korban pemerkosaan. Kemirisan yang ia rasakan sebagai seorang perempuan muslim terhadap segala kejadian yang ia saksikan, membawanya untuk mencoba merumuskan sebuah wacana penafsiran Al-Qur'an yang berkeadilan. Barlas menganggap bahwa hal tersebut terjadi karena penafsiran Al-Qur'an yang ada dinilai kurang berkeadilan dalam gender.

Selain itu, ketika Barlas tinggal di Amerika, ia pun merasakan betapa sulitnya seorang muslim khususnya perempuan muslim untuk memiliki kebebasan, terutama pascatragedi 11 November. Masyarakat Amerika memiliki penilaian yang buruk tentang Islam, padahal itu adalah hal yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan Islam. Islam dipandang sebagai agama patriarki yang memarginalkan perempuan. Sebagai muslim dan seorang perempuan, tentunya Barlas menilai akan sulitnya mendapatkan kesan yang baik ataupun sebuah kebebasan di Amerika, namun ada beberapa hak personal

---

<sup>81</sup> Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, Diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dari judul *Believing Women in Islam*, Jakarta: Serambi, 2005, hal.8. Keterangan ini dikutip dari bagian kata pengantar oleh Syafiq Hasyim.



yang ia berhasil peroleh ketimbang di tanah kelahirannya di Pakistan.<sup>82</sup> Dua keresahan yang dialami oleh Barlas di atas, berhasil membakar semangat Barlas untuk merekonstruksi pemahaman Islam dalam kitab suci Al-Qur`an dengan semangat pembebasan.

Dalam merelasikan wacana gender dan tafsir, metodologi yang ia gunakan adalah dengan membangun tiga prinsip penafsiran: *Pertama*, tauhid (ke-Esa-an Tuhan), yaitu kedaulatan Tuhan hanya milik Tuhan, tidak dapat diwakilkan oleh siapapun. Prinsip ini dijadikan prinsip dasar oleh Barlas untuk menolak paradigma bahwa laki-laki adalah wakil Tuhan untuk perempuan, di mana setiap perempuan (istri) harus taat kepada suaminya. *Kedua*, keadilan, yaitu Allah adalah Zat Yang Maha Adil dan mustahil bagi-Nya untuk berbuat zalim. Maha adilnya Allah secara otomatis menitis pada firman-Nya, maka tidak ada satu pun ayat dalam Al-Qur`an yang menghendaki ketidakadilan, diskriminasi, atau subordinasi atas perempuan. Jika memang ditemukan, bukanlah ayatnya yang salah melainkan pemahaman terhadap ayat tersebut yang keliru. *Ketiga*, Keistimewaan Tuhan, yaitu ketidaksebandingan Tuhan dengan siapa pun. Prinsip yang ketiga ini masih bertalian dengan prinsip yang pertama, tauhid.<sup>83</sup>

Ketiga prinsip ini digunakan oleh Barlas dalam menafsirkan Al-Qur`an dengan metode interpretasi tematik,<sup>84</sup> yaitu memahami Al-Qur`an berdasarkan tema yang telah ditentukan dengan mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki kesatuan tema untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif terhadap satu tema khusus. Langkah-langkah yang dilakukan Barlas dalam mewujudkan wacana rekonstruksi penafsiran Al-Qur`an dengan semangat kemerdekaan ada lima: *Pertama*, menjelaskan kosa kata yang menjadi kata kunci atau paling penting dalam ayat yang diteliti. *Kedua*, menghubungkan ayat yang sedang diteliti dengan ayat-ayat lainnya yang memiliki kesamaan tema. *Ketiga*, menjelaskan historisitas ayat tersebut. *Keempat*, merujuk kepada pemahaman para mufasir terdahulu. *Kelima*, menggunakan kunci hermeneutik untuk menghasilkan suatu pembacaan Al-Qur`an berdasarkan ontologi ketuhanan.

Penjelasan di atas merupakan sekilas latar belakang beberapa tokoh feminis Islam yang menyentuhkan wacana gender dengan tafsir beserta metodologi penafsiran yang digunakan, baik sebagai perwakilan dari generasi pertama maupun kedua. Setelah membaginya menjadi dua generasi,

---

<sup>82</sup> Asma Barlas, *Cara Qur`an Membebaskan Perempuan*, Diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dari judul *Believing Women in Islam, ...*, hal.8. Keterangan ini dikutip dari bagian kata pengantar oleh Syafiq Hasyim.

<sup>83</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, London: Oxford University Press, 2003, hal. 13—14.

<sup>84</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern, ...*, hal. 253—254.

Hidayatullah mengklasifikasikan cara pembacaan Al-Qur'an yang digunakan oleh feminis muslim menjadi tiga metode, yaitu metode historis kontekstual, metode intratekstual, dan metode tauhidi. Sedangkan Mubarak memklasifikasikannya menjadi tiga pembacaan, yaitu pembacaan skripturalis, pembacaan egalitarian, dan pembacaan kritis. Berangkat dari pengklasifikasian kedua tokoh tersebut, Kusmana<sup>85</sup> merangkumnya dan mereklasifikasikannya menjadi dua kelompok besar, yaitu pembacaan feminis egalitarianisme dan pembacaan feminis androsentrisme.<sup>86</sup>

### **Pertama, pembacaan feminis dan egalitarianism Al-Qur'an**

Dalam mendefinisikan pembacaan ini, Kusmana mengutip pendapat Mubarak bahwa pembacaan yang dimaksud adalah pembacaan feminis yang memisahkan Al-Qur'an dari penafsirannya dengan tujuan memulihkan epistemologi antipatriarki Al-Qur'an.<sup>87</sup> Pembacaan ini menekankan sebuah kesimpulan apriori bahwa Al-Qur'an adalah teks yang egaliter. Tujuan dari pendekatan ini adalah menegaskan epistemologi egaliter Al-Qur'an melalui analisis tekstual yang mendalam terhadap Al-Qur'an tanpa bergantung pada penafsirannya.<sup>88</sup>

Kelompok yang melakukan pembacaan seperti ini mengklaim bahwa penafsiran yang mengarah kepada kesan Tuhan tidak adil melalui firmannya merupakan penafsiran yang salah. Suatu hal yang janggal ketika Tuhan tidak bisa dianggap misoginis, tetapi firmannya justru misoginis. dalam pembacaan ini, Tuhan adalah otoritas utama dan mengesampingkan syariat Islam lainnya, seperti hadis, tafsir maupun fikih. Gagasan inilah yang diusung oleh Barlas. Selain itu, Hassan dan Hibri menegaskan kedefinitifan makna dalam Al-Qur'an. Selama ini, kebenaran dalam Al-Qur'an dikaburkan dari teksnya oleh para mufasir laki-laki yang bias selama ratusan tahun. Oleh karenanya, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an terkait perempuan yang bersifat hierarki menyalahi epistemologi Al-Qur'an itu sendiri sebagai kitab suci yang berisi keadilan.<sup>89</sup>

Pembacaan kelompok ini terbagi menjadi tiga metode, yaitu tiga metode yang diklasifikasikan oleh Hidayatullah. Tiga metode tersebut mencakup:

---

<sup>85</sup> Kusmana (1965 M) merupakan seorang guru besar ilmu tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

<sup>86</sup> Kusmana, Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Quran Feminis, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022, hal. 17.

<sup>87</sup> Kusmana, Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia, ..., hal. 17.

<sup>88</sup> Hadia Mubarak, "Women's Contemporary Readings of The Qur'an," dalam *The Routledge Companion to the Qur'an* diedit oleh Gerage Archer, Maria M. Dakake, dan Daniel A. Madigan, New York: Routledge, 2022, hal. 321.

<sup>89</sup> Kusmana, Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia, ..., hal. 18—19.

## 1. Metode historis kontekstual.

Dalam metode ini, pendekatan yang digunakan adalah konteks sejarah turunnya wahyu Al-Qur'an. Pendekatan ini mencakup peristiwa turunnya suatu ayat, membedakan ayat-ayat yang bersifat deskriptif (ayat-ayat yang menggambarkan praktik agama bangsa Arab abad ke-7 yang menjadi objek) dan preskriptif (ayat-ayat yang mengatur amalan untuk umum), membedakan ayat-ayat universal dan partikular, dan mengidentifikasi situasi sejarah yang membentuk konteks wahyu di Arab pada abad ke-7 dan praktik penafsiran berikutnya.<sup>90</sup>

Dalam hal ini, Hassan mengkritik mufasir yang telah ada bahwa banyak dari mereka yang menganggap diri mereka telah menafsirkan Al-Qur'an, padahal mereka hanya menafsirkan secara harfiah saja tanpa mempertimbangkan konteks. Menurut Hassan, Bahasa Arab itu seperti bahasa semit lainnya yang makna katanya berpegang pada pengertian secara etimologi (akar kata). Akar kata yang memiliki beragam makna sejatinya tidaklah lepas dari konteksnya. Maka, untuk memahami setiap kata Bahasa Arab dalam Al-Qur'an, bukan sekedar memahami akar katanya saja, melainkan harus memahami konteks penggunaannya. Hassan kembali menegaskan bahwa penafsiran yang ada yang hanya menafsirkan Al-Qur'an secara linguistik tanpa memperhatikan konteks penggunaannya merupakan penafsiran yang tidak tepat, karena sejatinya ia telah melakukan sesuatu yang tidak mungkin.<sup>91</sup>

Wadud menambahkan bahwa tafsir tradisional menggeneralkan ayat Al-Qur'an hingga melampaui ruang dan waktu dengan memaksakan perspektif masyarakat zaman Nabi kepada masyarakat modern. Ini suatu hal kebuntuan dalam diskursus tafsir, karena bertentangan dengan tujuan universal Al-Qur'an.<sup>92</sup> Begitu pula menurut Ashgar Ali Engineer<sup>93</sup>, penafsiran itu harus menemukan makna sosiologis atas Al-Qur'an. Sebuah penafsiran tidak dapat diterapkan pada semua zaman dan tempat, karena kondisi sosiologi terus berubah seiring perubahan waktu dan tempat.<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., hal. 16—17.

<sup>91</sup> Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis*, ..., hal. 92. data tersebut dirangkum oleh Baidowi dari sebuah jurnal yang ditulis oleh Wardah Hafidz, "Feminisme dan Al-Qur'an, ..., hal. 86—87.

<sup>92</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, ..., hal. 6.

<sup>93</sup> Asghar Ali Engineer -yang selanjutnya disebut dengan Engineer- merupakan seorang pemikir Islam sekaligus seorang dai kelahiran India pada 10 maret 1939. Engineer menempuh Pendidikannya sejak SD hingga perguruan tinggi di tanah kelahirannya, India. Pada tahun 1962, ia berhasil meraih gelar Sarjana Teknik Sipil dari Universitas Vikram. Ia dan keluarganya merupakan penganut taat dari aliran Syiah Ismailiyah. Ketaatannya inilah yang mendekatkannya untuk mengkaji Al-Qur'an. hal. 84.

<sup>94</sup> Asghar Ali engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, ..., hal. 4.

Menanggapi kritikan-kritikan di atas, ketika Hassan mengkritik bahwa banyak mufasir yang mengaku telah menafsirkan Al-Qur'an padahal mereka hanya menafsirkan secara harfiah saja, hal ini bisa dikembalikan dengan pengertian dari tafsir itu sendiri. Penulis memilih pengertian tafsir secara terminologi yang didefinisikan oleh al-Zarqani bahwa tafsir adalah suatu ilmu yang membahas tentang dalil-dalil Al-Qur'an (mengungkapkan petunjuk) yang dimaksud oleh Allah sesuai kemampuan mufasir. Menafsirkan Al-Qur'an, meskipun hanya secara harfiah, maka orang yang melakukannya sudah dapat dibilang sebagai mufasir, karena ia termasuk orang yang mengungkapkan maksud Tuhan yang disesuaikan dengan kemampuannya.

Dalam metode penafsiran pun ada yang dinamakan *al-tafsîr ijmâlî*, yaitu penafsiran Al-Qur'an secara ringkas yang hanya memaparkan penjelasan makna umum dari tiap ayat tanpa pemaparan secara rinci, seperti kedudukan i'rab, makna bahasa, jenis balaghoh, maupun faidah dari ayat tersebut.<sup>95</sup> Artinya, pengakuan menjadi seorang mufasir meskipun hanya menafsirkan Al-Qur'an secara harfiah saja, pengakuannya diterima dan diakui. Orang tersebut pantas mendapat gelar seorang mufasir, seorang yang telah berusaha sesuai kemampuannya untuk menjelaskan maksud kalam Tuhan.

Mustaqim pun mengkritik Hassan pada poin ini, yaitu begitu sulitnya bagi seorang mufasir untuk menggunakan makna teks berdasarkan konteks historis-sosiologis saat kata itu digunakan. Jarak yang sudah terlampaui sangat jauh antara situasi sosial saat itu dengan situasi saat ini mengakibatkan kesulitan untuk dapat menganalisisnya, karena dikhawatirkan akan ada bias kesejarahan, mengingat tidak semua ayat memiliki *asbâb al-nuzûl*, dan sekali pun ada akan dijumpai periwayatan yang berbeda-beda.<sup>96</sup>

Penulis sangat setuju dengan pendapat Engineer bahwa suatu penafsiran tidak dapat diterapkan pada semua zaman dan tempat, karena kondisi sosiologi terus berubah seiring perubahan waktu dan tempat. Namun, penulis kurang setuju dengan pendapat Wadud yang mengatakan bahwa tafsir tradisional menggeneralkan ayat Al-Qur'an hingga melampaui ruang dan waktu dengan memaksakan perspektif masyarakat zaman Nabi kepada masyarakat modern. Pernyataan ini seolah menuduh para mufasir klasik melakukan hal tersebut. Penulis meyakini bahwa tidak terbesit sedikit pun bagi para mufasir klasik untuk memaksakan penafsirannya yang menggambarkan kondisi masyarakat zaman Nabi untuk terus diterapkan pada zaman modern. Hal ini justru bertentangan dengan pendapatnya Wadud sendiri yang mengatakan bahwa salah satu unsur unik dalam menafsirkan teks adalah prior teks, yaitu latar belakang, persepsi, dan keadaan individu penafsir. Prior

---

<sup>95</sup> Musaid al-Thayyar, *fushûl fî Ushûl al-Tafsîr*, t.tp.: Dar Ibn Jauzi, 1423 H, Jilid. 1, hal. 33.

<sup>96</sup> Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, ..., hal.231.

teks inilah yang membuat keragaman serta keunikan setiap mufasir.<sup>97</sup> Lantas, mengapa Wadud mengkritik hasil penafsiran mufasir klasik bahwa mereka memaksakan perspektif masyarakat zaman Nabi kepada masyarakat modern? Bukankah ini bagian dari prior teks yang Wadud maksud? Apabila ditemukan penafsiran dari mufasir klasik yang dianggap sudah kurang relevan (selain masalah akidah) maka hal itu bukanlah kesalahan dari mufasir klasik, namun kesalahan bagi yang masih merujuk pemahaman yang memang sudah tidak relevan lagi dan tetap diterapkan di zaman modern.

Adapun contoh dari metode yang pertama ini adalah penafsiran Surah An-Nisa'/4:34 tentang *qiwwâmah*.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ  
 أَمْوَالِهِمْ ... ﴿٣٤﴾

*Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya... (An-Nisa'/4:34)*

Menurut mufasir feminis, ayat ini kerap kali dijadikan acuan dalam menggambarkan relasi antara laki-laki dan perempuan, khususnya suami dan istri. Kata kunci dari ayat ini adalah *qawwâmun*, yang sering dialihbahasakan sebagai pelindung, pemelihara, penguasa, dan pemilik keunggulan. Posisi tersebut seolah sudah menjadi hak mutlak bagi laki-laki, karena laki-laki diberikan kelebihan oleh Tuhan dan memiliki kemampuan menafkahi. Penafsiran seperti ini sering kali menjadikan kesan superioritas mutlak laki-laki atas perempuan.

Hidayatullah mengutip pendapatnya Shaikh, bahwa sistem patriarki yang mengelilingi mufasir saat itu dapat mempengaruhi hasil penafsirannya, yaitu yang menggambarkan betapa laki-laki memiliki kelebihan rasionalitas, intelektualitas, dan spiritualitas dibanding perempuan. Pemahaman ayat ini sangat baik jika diterapkan kala itu pada masyarakat awal Islam sebagai gambaran awal relasi gender antara suami istri. Namun, jika ditarik dalam konteks saat ini, maka diperlukan penafsiran ulang.<sup>98</sup>

Mengacu kepada metode ini, historis-kontekstual, Hassan menawarkan penafsiran alternatif pada ayat ini dengan cara membalikkan ayat yang deskriptif menjadi normatif. Hassan menganggap bahwa kalimat tersebut bukanlah bersifat deskriptif, tetapi normatif. Artinya, ayat ini bukan

<sup>97</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, ..., hal. 5.

<sup>98</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., hal. 80.

menyatakan bahwa semua suami adalah pemberi nafkah. Ada sebagian laki-laki yang tidak dapat memberi nafkah. Ayat ini lebih menekankan secara normatif bahwa setiap suami diharuskan memiliki kemampuan sebagai pemberi nafkah bagi istri dan keluarganya. Keharusan yang bersifat normatif inilah membicarakan pembagian kerja dalam sebuah struktur keluarga dan masyarakat. Mengingat beban berat yang dipikul istri pun jauh lebih berat yaitu melahirkan dan membesarkan anak, maka seorang istri tidak memiliki keharusan mencari nafkah di waktu yang bersamaan. Namun, ketidakharusan bukan berarti ketidakbolehan. Seorang istri boleh saja berperan sebagai pemberi nafkah, khususnya untuk dirinya sendiri. Allah menyatakan secara jelas bahwa Dia memberikan kekuatan kepada sebagian atas sebagian yang lain (laki-laki atau perempuan). Jadi, penafsiran yang tepat secara kontekstual adalah sebagian laki-laki memiliki rezeki (yang lebih banyak) berperan menjadi pemberi nafkah (yang lebih baik) dibanding laki-laki lainnya.<sup>99</sup>

Lalu, Wadud menawarkan penafsiran alternatif pada ayat ini dengan cara membalikkan ayat yang universal menjadi khusus. Wadud mengkritik penafsiran klasik yang memahami kata *qawwâm* dalam ayat ini sebagai pemimpin, yaitu laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Menurut Wadud, kata *qawwâm* ini diperkuat dengan kata *bi* pada penggalan ayat *bimâ fadhhalallâh ba'dhukum 'alâ ba'dhi wa bimâ anfaqû min amwâlihîm*. Kata *bi* menunjukkan makna bahwa karakter sebelumnya itu ditentukan berdasarkan apa yang diuraikan setelahnya. Artinya, laki-laki berperan sebagai pemimpin atas perempuan jika memenuhi dua syarat ini, yaitu sanggup membuktikan kelebihanannya dan sanggup menafkahi atau menggunakan hartanya untuk istrinya. Jika kedua syarat ini tidak dapat terpenuhi oleh laki-laki atau suami, maka ia bukanlah sebagai pemimpin bagi istrinya.<sup>100</sup>

Kelebihan yang dimaksud dalam ayat ini pun masih dipertanyakan oleh Wadud. Kelebihan semacam apa yang benar-benar dimaksud Tuhan. Para mufasir klasik memahami kelebihan ini dengan melihat kepada ayat sebelumnya tentang warisan laki-laki 2:1 atas perempuan. Bagi Wadud, kelebihan ini bersifat material bukan absolut. Jumlah warisan yang didapat oleh seorang laki-laki atau suami belum tentu lebih banyak dari warisan yang didapat oleh perempuan atau istri. Jumlah tersebut tergantung pada kekayaan milik keluarga yang diwariskan. Selanjutnya, syarat pertama ini pun bertalian erat dengan syarat kedua, yaitu menafkahi istrinya. Terdapat sebuah hubungan timbal balik antara syarat pertama dan kedua, yaitu hak istimewa yang diterima dengan kewajiban tanggung jawab. Di sisi lain, ada juga mufasir yang memaknai *fadhhalâ* ini dari sisi fisik dan akal, yaitu laki-laki lebih unggul

---

<sup>99</sup> Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam Pascapatriarki," dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, ...*, hal. 91.

<sup>100</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women, ...*, hal. 70.

dibanding perempuan dari sisi fisik dan akal.<sup>101</sup> Dari dua perbedaan penafsiran kata *fadhhdhala*, Wadud tidak menghiraukan makna kedua yang mengatakan kelebihan di sini adalah fisik dan akal. Wadud lebih jauh mendalami makna pertama yang mengatakan kelebihan warisan (bersifat material).

Ayat ini menekankan tentang kondisi ekonomi khusus bagi suami sebagai pemberi nafkah terhadap istri dan anak-anaknya. Namun bagi Wadud, kondisi seperti ini hanya berlaku dalam kondisi spesifik bagi suami yang Allah utamakan dengan kemampuan ekonominya untuk memberikan nafkah, baik yang berasal dari warisan maupun dari hasil kerja kerasnya sendiri. Hal ini sebagai sebuah jaminan bentuk tanggung jawab yang saling menguntungkan dan adil bagi keluarga. Pemahaman ini apabila ditarik kepada konteks saat ini, seperti pada kasus orang tua *single motherhood*, maka pemahaman tersebut tidak bisa digunakan. Oleh karenanya, Wadud menawarkan pembacaan yang tidak sama sekali menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan yaitu dengan memahami kata *qawwâm* sebagai responsibilitas komunal.<sup>102</sup>

Berbeda dengan Hibri, Hibri lebih melihat dari sisi konteks ayat ini diturunkan. Menurut Hibri, konteks ayat ini adalah menggambarkan kondisi perempuan saat itu yang lemah secara ekonomi. Para perempuan kala itu hanya bergantung secara finansial kepada laki-laki. Al-Qur`an hadir dengan memberikan jaminan keamanan finansial bagi perempuan. Hibri menggaris bawahi bahwa dalam hal ini, Al-Qur`an menanggapi kebutuhan situasi kontekstual namun tidak mendukung situasi kontekstual tersebut. Kata *qawwâm* bagi Hibri, lebih tepat diartikan sebagai penasihat atau pemberi arahan, dalam artian bahwa suami memiliki peran sebagai penasihat kepada istri. Namun, tidak untuk membatasi kebebasan istri untuk menerima maupun menolaknya, karena itu hanya bersifat arahan saja. Dalam hal ini, Hibri tidak mengaitkan ayat ini pada ayat sebelumnya yang berbicara tentang warisan, seperti yang dilakukan Wadud. Hibri lebih menekankan pada adanya syarat bagi suami sebagai penasihat, yaitu suami harus memiliki kelebihan/kualitas berupa kecerdasan yang dibutuhkan untuk memberi nasihat kepada istrinya dan suami harus menjadi pemberi nafkah, artinya jika suami tidak memiliki kualitas dalam memberi nasihat maupun sebagai pemberi nafkah, maka suami bukanlah *qawwâm* bagi keluarganya.<sup>103</sup>

Perspektif Wadud dan Hibri memiliki kesamaan bahwa penggalan *bimâ fadhhdhalallâh ba'dhukum 'alâ ba'dh wa bimâ anfaqu min amwâlihîm* merupakan syarat bagi seorang suami menduduki posisi *qawwâm*. Apabila kedua syarat itu tidak terpenuhi oleh suami, maka suami tidak bisa dijadikan *qawwâm* bagi istrinya. Namun, keduanya berbeda dari memahami kata

<sup>101</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women*, ..., hal. 70—71.

<sup>102</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an*, ..., hal. 72.

<sup>103</sup> Azizah Hibri, *Qur`anic Foundations of The Rights of Muslim Women in The Twenty First Century*, t.tp:t.p, t.th, hal. 16—17.

*fadhhalah* dalam ayat ini. Wadud memahami *fadhhalah* dengan mengaitkannya kepada ayat sebelumnya tentang warisan laki-laki 2:1 atas perempuan, sedangkan Hibri memahaminya dengan kualitas kecerdasan. Penafsiran kata *qawwâm* pun berbeda antara keduanya. Wadud menafsirkan sebagai pemimpin, sedang Hibri menafsirkan sebagai pemberi nasehat.

## 2. Metode intratekstual.

Dalam metode ini, Al-Qur'an diperlakukan secara holistik, menelusuri istilah-istilah linguistik yang digunakan dalam Al-Qur'an, membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an satu dan yang lainnya, dan membaca gerakan Al-Qur'an yang menjunjung tinggi keadilan dan kesetaraan seluruh manusia.<sup>104</sup> Mufasir feminis menganggap metode ini sebagai metode yang paling tepat untuk memahami ayat Al-Qur'an, karena metode ini berusaha memunculkan pesan Al-Qur'an yang tinggi yaitu keadilan. Tentu hal ini sangat sejalan dengan visi mereka, yaitu memperjuangkan keadilan di masyarakat, khususnya bagi kaum perempuan.

Metode semacam ini sebetulnya telah dilakukan oleh mufasir klasik yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Ulama tafsir menganggap bahwa metode ini merupakan metode terbaik dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebab apa yang disinggung oleh Al-Qur'an dalam satu ayat, akan dijelaskan di ayat lainnya. Apa yang dipaparkan secara singkat dalam satu ayat, akan dipaparkan secara rinci pada ayat lainnya. Maka, memahami koherensi ayat-ayat dalam Al-Qur'an, baik dari sisi akar kata maupun makna, sangatlah penting untuk menghasilkan pemahaman yang utuh.

Mufasir modern justru mengkritik metode penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang telah dipraktikkan oleh ulama klasik. Misalnya, menurut Rahman, penafsiran klasik yang ada alih-alih memperlakukan Al-Qur'an sebagai satu kesatuan, namun pada kenyataannya terkesan atomistik dan partial.<sup>105</sup> Para mufasir klasik dapat dikatakan gagal dalam memahami kesatuan mendasar Al-Qur'an. Rahman menawarkan cara baca yang lebih koheren dan menyeluruh melalui pemahaman kata kunci yang ditafsirkan dalam Al-Qur'an secara keseluruhan, memahamai cakrawala teks dan cakrawala penafsir, dan menganalisis keduanya untuk memahami maksud Tuhan. Inilah metode yang digenggam oleh Wadud dan Barlas dalam memperjuangkan keadilan dan kesetaraan..

Dalam karyanya *Qur'an and Woman*, Wadud seolah mengungkapkan kegelisahannya bahwa ia belum menemukan pembahasan substansial secara utuh tentang perempuan dalam Al-Qur'an berdasarkan prinsip dasarnya yaitu

<sup>104</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an, ...*, hal. 17.

<sup>105</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, London: The University of Chicago Press, 1982, hal. 2—3.



keadilan.<sup>106</sup> Metode kedua ini diprediksi bisa membantu mufasir feminis untuk mengembangkan epistemologi nonpatriarki, sehingga dapat menyingkap diskriminatif perempuan, terlebih bagi Barlas yang mencoba melakukan pembacaan Al-Qur'an dengan semangat pembebasan.

Adapun contoh dari metode yang kedua ini adalah penafsiran Surah An-Nisa'/4:1 tentang penciptaan makhluk.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ  
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ... ﴿١﴾

*Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak... (An-Nisa'/4:1)*

Ayat ini menjadi sorotan utama mufasir feminis. Hasil penafsiran mufasir klasik dianggap sebagai penyumbang bahkan penguat adanya praktik patriarki di masyarakat. Hassan memasukkan ayat ini dengan satu dari tiga landasan teologis yang harus direkonstruksi pemahamannya, yaitu keyakinan bahwa ciptaan Tuhan yang utama adalah laki-laki, bukan perempuan.

Menurut Hassan, Perempuan dan laki-laki diciptakan dari jiwa yang sama, bukan diciptakan dari laki-laki. Hassan dan Wadud sepakat bahwa kata *nafs* bermakna netral, tidak mengidentifikasikan laki-laki atau perempuan, meskipun secara bahasa menunjukkan feminin (*muannast*).<sup>107</sup> Hassan berargumen berbeda dengan pemahaman pada umumnya. Menurutnya, tidak ada bukti teks atau bahasa yg mengidentifikasikan atribut laki-laki pada kata *nafs* atau jiwa awal itu adalah Adam. Term Adam sendiri bukanlah istilah Arab, melainkan istilah Ibrani yang bermakna tanah. Dalam Bahasa Yunani, term Adam digunakan untuk menunjukkan manusia (spesies) secara umum, bukan manusia laki-laki. Adapun term Adam dalam Al-Qur'an dimunculkan sebanyak dua puluh satu kali, dan semuanya menunjukkan makna umat manusia. Hassan menyimpulkan bahwa manusia pertama yang diciptakan Allah bukanlah laki-laki atau perempuan, namun keduanya diciptakan dengan cara yang sama, asal yang sama dan waktu yang sama.<sup>108</sup> Artinya, keduanya sejajar dalam penciptaan.

<sup>106</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, ..., hal. 3.

<sup>107</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, ..., hal. 19; Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam Pascapatriarki," dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah*, ..., hal. 19.

<sup>108</sup> Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam Pascapatriarki," dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah*, ..., hal. 75—76.

Argumen ini diperkuat oleh Hassan dengan term *zauj* yang disandingkan dengan term *nafs*. Term tersebut tidaklah mengatributkan laki-laki atau perempuan, walaupun secara linguistik bersifat maskulin (*mudzakkar*). Jikalau term *nafs* diasumsikan sebagai Adam (laki-laki), seharusnya term yang sepadan disandingkan adalah *zaujah* (istri). Artinya, term *zauj* di sini lebih tepat diartikan suami bahkan suami istri atau pasangan, bukan hanya istri.<sup>109</sup> Menurut Wadud, kata *min* bukan bermakna “dari” tapi bisa juga dengan sifat yang sama untuk menunjukkan kesejajaran bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari jiwa yang sama.<sup>110</sup>

Kesejajaran laki-laki dan perempuan yang dipahami oleh mufasir feminis pun tergambar dalam ayat lain, baik sejajar dalam spiritualitas (saling berbuat kebaikan) yaitu dalam Surah al-Ahzab/33:35:

﴿١٣٥﴾ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ ...

*Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, ... (Al-Ahzab/33:35)*

Sejajar dalam moralitas (saling menolong), yaitu dalam Surah at-Taubah 9:71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... ﴿٧١﴾

*Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, ... (At-Taubah 9:71)*

Maupun sejajar dalam mendapatkan kompensasi segala kebaikan dan keburukan, yaitu Surah al-Jasiah/45:21-22

<sup>109</sup> Riffat Hassan, “Perempuan Islam dan Islam Pascapatriarki,” dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, ...*, hal. 47—48.

<sup>110</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women, ...*, hal. 20.

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٢١﴾ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ  
وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٢٢﴾

*Apakah orang-orang yang melakukan keburukan itu mengira bahwa Kami akan menjadikan mereka seperti orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, yaitu sama kehidupan dan kematian mereka? Alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.*

*Allah menciptakan langit dan bumi dengan hak dan agar setiap jiwa diberi balasan (setimpal) dengan apa yang diusahakan serta mereka tidak akan dizalimi. (al-Jasiyah/45:21-22)*

### 3. Metode tauhidi.

Dalam metode ini, pendekatan yang digunakan adalah konsep keesaan Tuhan. Dengan konsep ini, maka hanya Tuhanlah yang diagung-agungkan. Praktik seksisme dikategorikan sebagai bentuk penyembahan berhala, karena praktik ini menganggap laki-laki berperan seperti Tuhan yang diagung-agungkan dari pada perempuan.<sup>111</sup> Pendapat tersebut terlalu berlebihan, karena bagaimana pun laki-laki adalah manusia yang berpotensi besar melakukan salah dan dosa.

Menurut Hidayatullah, metode ini lebih sering digunakan untuk menghubungkan antara manusia dan wahyu. Mufasir feminis menggunakannya untuk menekankan bahwa menganggap superioritas laki-laki atas perempuan sama halnya dengan syirik. Al-Qur'an dengan jelas menegaskan bahwa semua manusia memiliki metafisik mendasar yang sama sebagai makhluk Tuhan, semua manusia memiliki kemampuan yang sama sebagai agen moral, semua manusia diciptakan dari jiwa yang sama, dan hal yang membedakan antara manusia adalah tingkat ketakwaannya di hadapan Tuhan. Tentu saja, penilaian tingkat ketakwaan tersebut bukanlah permasalahan eksternal yang bisa dijangkau oleh manusia. Oleh karenanya, yang berhak menilai manusia berbeda satu dan lainnya adalah Tuhan.<sup>112</sup>

Barlas memasukkan metode tauhid (keesaan) ini kedalam prinsip pertama dari tiga prinsip untuk menghasilkan pembacaan Al-Qur'an dengan semangat pembebasan. Pendekatan ini melambangkan sebuah gagasan tentang keesaan Tuhan dan ketidakberbagian kedaulatan Tuhan pada yang lain. Kedaulatan Tuhan bersifat absolut. Artinya, tidak ada pihak mana pun yang

<sup>111</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., hal. 17.

<sup>112</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., hal. 111—113.

mengaku menyamai kedaulatan Tuhan.<sup>113</sup> Adapun contoh dari metode yang ketiga ini adalah penafsiran Surah An-Nisa’/4:34. Menurut para mufasir feminis, penafsiran yang ada tentang ayat ini semuanya bertentangan dengan tauhid. Adapun penjabaran mufasir feminis tentang ayat ini, tawaran penafsirannya sudah ditulis pada bagian metode pertama, historis kontekstual.

Kesimpulannya adalah bahwa kata kunci *qawwâmun* pada ayat ini yang sering dialihbahasakan sebagai pelindung, pemelihara, penguasa, pemilik keunggulan dan penguasa, bukanlah hak mutlak bagi laki-laki. Adanya kesan superioritas mutlak laki-laki atas perempuan merupakan kesalahpahaman yang fatal. Menganggap laki-laki lebih superioritas dari perempuan, sama halnya dengan menganggap laki-laki setara dengan Tuhan. Kesalahpahaman ini merupakan bagian dari dosa syirik, dosa yang Allah kecam sendiri bahwa akan mengampuni semua dosa kecuali dosa syirik ini. Kelebihan yang telah Allah berikan kepada laki-laki dan kemampuan menafkahi keluarga bukanlah alasan tepat untuk menyatakan superioritas laki-laki, namun ayat ini hanya menggambarkan pembagian peran jika memang laki-laki tersebut memiliki dua syarat tersebut yaitu sanggup membuktikan kelebihanannya dan sanggup menafkahi atau menggunakan hartanya untuk istrinya.

## **Kedua, pembacaan feminis dan androsentri Al-Qur`an**

Dalam mendefinisikan pembacaan ini, Kusmana melihat bahwa feminis yang mengakui androsentrisme dalam Al-Qur`an akan membiarkan Al-Qur`an menyatu dengan penafsirannya. Mufasir akan mengungkap makna dan fungsi dari redaksi sebuah ayat, baik dari sisi linguistik maupun dari sisi eksistensi Al-Qur`an itu sendiri di tengah masyarakat awal dan di ruang lingkup konteks mufasir. pembacaan ini diklasifikasikan oleh Kusmana menjadi dua pembacaan, yaitu dua pembacaan yang diklasifikasikan oleh Hidayatullah. Dua pembacaan tersebut mencakup:

### **1. Pembacaan Skripturalis**

Dalam pembacaan ini, objek yang dikaji adalah sumber-sumber preseden keagamaan yang membahas tentang perempuan, yaitu Al-Qur`an dan hadis. Dalam kajian Al-Qur`an, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan yang memisahkan perlakuan Al-Qur`an terhadap perempuan dari penafsirannya. Artinya, perlakuan Al-Qur`an terhadap perempuan adalah satu hal, dan penafsiran terhadap ayat tersebut adalah hal lain. Keduanya merupakan hal yang berbeda tapi perlu untuk dipahami secara mandiri untuk menghasilkan hikmah yang bisa dipetik.<sup>114</sup> Pembacaan seperti ini dilakukan

<sup>113</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam, ...*, 2003, hal. 13—14.

<sup>114</sup> Hadia Mubarak, “Women’s Contemporary Readings of The Qur`an, ...”, hal. 321.

oleh sebagian mufasir klasik dan modern secara tekstualis, kemudian dikontekstualisasikan dengan tetap megacu kepada makna dasar teks. Mereka menganggap bahwa ayat-ayat yang secara redaksioanal bersifat hierarki adalah pesan dari Tuhan, lalu ayat-ayat tersebut diungkap makna tersirat yang terkandung di dalamnya dengan menghubungkan kepada konteks dan realita yang ada. Mufasir yang melakukan pembacaan seperti ini pastinya mereka yang menerima wacana gender dan memandang bahwa praktik patriarki masyarakat awal Islam adalah suatu yang alami. Sayangnya, pembacaan seperti ini justru tetap saja dianggap bias oleh kaum feminis.<sup>115</sup> Tokoh-tokoh yang menggasan pembacaan seperti ini diwakilkan oleh Lois Lamy Faruqi,<sup>116</sup> Barbara Stowasser<sup>117</sup> dan Celene Ibrahim.<sup>118</sup>

Adapun contoh dari pembacaan ini adalah penafsiran Surah Al-Baqarah/2:228 tentang idah istri yang bercerai adalah tiga suci dan Surah An-Nisa'/4:34 tentang posisi suami sebagai pelindung atas istri. Menurut Faruq, ayat ini sering dianggap sebagai sumber yang mensubordinasi perempuan. Padahal, ayat ini justru menyerukan kesetaraan gender dengan menghormati perempuan dan mencegah pertikaian yang terjadi dalam keluarga. Pemahaman Faruq ini sejajar dengan pemahaman Abduh dan Ridha yang mengatakan bahwa visi Al-Qur'an tentang kesetaraan ini tidaklah mutlak. Laki-laki dipilih sebagai pelindung untuk menjaga perpecahan dalam rumah tangga. Begitupun dnegan Stowasser, ia menjelaskan bahwa Al-Qur'an memperlakukan perempuan dengan hormat dan secara bersamaan memperlakukan perempuan dengan kesan memomorduakannya merupakan sebuah fakta yang ahrus diterima.<sup>119</sup>

## 2. Pembacaan Kritis

Dalam pembacaan ini, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan filosofis dan metodologis. Pendekatan ini bisa dikatakan menantang subjektivitas, fundamentalisme teks, dan kekakuan metodologis feminis terhadap Al-Qur'an. Asumsi bahwa "teks Al-Qur'an tidaklah bersifat patriarki

---

<sup>115</sup> Kusmana, Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia, ..., hal. 30—31.

<sup>116</sup> Lois Lamy Faruqi (1948 M—1986 M) -yang selanjutnya disebut Faruqi- merupakan ahli seni dan musik. Ia memiliki buku tentang perempuan Islam yang berjudul *Women, Muslim Society and Islam* (1970).

<sup>117</sup> Barbara Stowasser -yang selanjutnya disebut Stowasser- merupakan tokoh feminis sekaligus professor dalam studi Islam dan Arab. Ia memiliki buku terkait perempuan dalam Islam yang berjudul *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*

<sup>118</sup> Celene Ibrahim -yang selanjutnya disebut Ibrahim- merupakan intelektual multidisiplin dalam studi agama yang fokus dalam kajian sejarah intelektual Islam, studi gender, dan etika terapan. Ia memiliki buku terkait perempuan dalam Islam yang berjudul *Women and Gender in the Qur'an*. Admin, "Celene Ibrahim," dalam <https://www.celeneibrahim.org/about>. Diakses pad 20 Januari 2024.

<sup>119</sup> Hadia Mubarak, "Women's Contemporary Readings of The Qur'an," ..., hal. 322.

namun mufasirlah yang mengaburkannya” mendapatkan kritik secara metodologis oleh para intelektual lainnya, seperti Ali, Raja Rhouni,<sup>120</sup> Ebrahim Moosa,<sup>121</sup> dan Hidayatullah. Mubarak mengutip kritikan Ali, Rhouni, dan Hidayatullah yang mengatakan bahwa pembacaan egaliter terhadap Al-Qur`an bersifat subjektif. Ketika feminis menemukan suatu ayat yang agak sulit dimaknai sejalan dengan wacana kesetaraan gender, maka secara tidak sadar, mereka telah dipengaruhi oleh sejarah yang ada dalam diri mereka tentang pandangan kesetaraan gender. Mereka akan memaksakan teori kesetaraan gender dari Islam ke dalam penafsiran Al-Qur`an yang seolah itu adalah pandangan Al-Qur`an<sup>122</sup>

Feminis yang melakukan pembacaan tersebut diperingati agar tidak memprioritaskan komitmen kesetaraan yang diperlukan untuk keadilan sebagaimana mufasir klasik mewajarkan superioritas dan dominasi laki-laki dalam keluarga dan masyarakat. Perdebatan ini seolah terjadi tarik menarik antara mufasir feminis egalitarianism dengan mufasir klasik. Menurut Rhouni, feminis muslim telah menarik kembali kebenaran egaliter Islam, sebagaimana kesalahan mufasir klasik yang menarik kebenaran superioritas laki-laki yang terjadi secara alami. Begitupun menurut Ali, temuan intelektual modern yang menunjukkan bahwa budaya mufasir tentang perempuan telah menyebabkan penafsiran yang salah terhadap ayat-ayat tertentu, pun terjadi pada sebagian feminis muslim yang jatuh dalam perangkap yang sama dengan membiarkan asumsi-asumsi mereka yang salah.<sup>123</sup>

Kusmana mengutip pendapatnya Rhouni bahwa pembacaan feminis egalitarian berimplikasi pada tiga problem. *Pertama*, otentisitas. Problem ini berkaitan dengan pemahaman keaslian Al-Qur`an sebagai firman Tuhan. Mereka akan kesulitan untuk memahami ayat yang redaksinya hierarki, sehingga memaksakannya sesuai konsep kesetaraan gender, yang mana bisa diperoleh secara empiris melalui proses dan upaya. Namun, mereka melupakan proses tersebut malah mendesak kesetaraan gender dalam Al-Qur`an. *Kedua*, mistifikasi. Problem yang pertama berimplikasi pada problem kedua ini, yaitu pemaksaan ayat-ayat yang secara redaksional tidak ada kesetaraan menjadi setara. *Ketiga*, fondasionalisme. Problem ini ialah menjadikan Islam masa

---

<sup>120</sup> Raja Rhouni -yang selanjutnya disebut dengan Rhouni- merupakan salah satu intelektual perempuan yang mengkritik feminis muslim dalam bukunya yang berjudul *Secular an Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*.

<sup>121</sup> Ebrahim Moosa -yang selanjutnya disebut dengan Moosa- merupakan professor studi Islam di Universitas Notre Damedengan keahlian di bidang etika muslim, filsafat dan sastra Islam modern. Admin, “Ebout Ebrahim”, dalam <https://ebrahimmoosa.com/>. Diakses 20 Januari 2024.

<sup>122</sup> Hadia Mubarak, “Women’s Contemporary Readings of The Qur`an,” ..., hal. 326—327.

<sup>123</sup> Hadia Mubarak, “Women’s Contemporary Readings of The Qur`an,” ..., hal. 327.

awal sebagai tolak ukur memahami Islam, yaitu dengan memaksakan Islam pada esensi ajaran Islam masa awal.

#### **D. Wacana Perbedaan Biologis Berimplikasi Pada Hasil Penafsiran**

Gerakan modernis muslim berbondong-bondong menentang ulama klasik yang berada di garda terdepan keilmuan Islam yang seolah dianggap telah menutup pintu ijtihad dalam perjalanannya pada abad ke-10 M. Adanya sebagian klaim ulama atas larangan penggunaan akal dalam memahami ayat Al-Qur'an dipandang sebagai penyebab kejumudan dan penafsiran yang tidak relevan dari Al-Quran. Oleh karena itu, para modernis muslim bekerjasama untuk merevitalisasi ijtihad yang ada dengan menyesuaikan kembali.

Salah satu sub yang dievaluasi oleh para modernis muslim adalah kedudukan perempuan dalam teks Al-Qur'an. Keadilan dan kesetaraan gender sebagai prinsip dasar Al-Qur'an semakin digadang-gadangkan untuk melumpuhkan otoritas agama klasik yang dinilai telah memonopoli bidang keilmuan Islam. Bukan hanya perempuan, namun ada juga dari kalangan laki-laki yang turut serta dalam merekonstruksi pemahaman Al-Qur'an untuk memperkuat klaim kesetaraan antara perempuan dan laki-laki. Hidayatullah menyebut era ini dengan *Qur'an-based Islamic feminism* (feminisme Islam berbasis Al-Qur'an). Otoritas yang dimaksud tersebut bukan hanya otoritas klasik secara umum, melainkan otoritas eksklusivitas laki-laki dalam menafsirkan keilmuan Islam. Hasil penafsir klasik dan pascaklasik diklaim berdasarkan pada pengalaman laki-laki dan pertanyaan seputar laki-laki.<sup>124</sup> Kondisi ini mendesak para modernis muslim untuk menambah perspektif perempuan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

Nazira Zainuddin<sup>125</sup> dalam karyanya *Al-Sufûr wa al-Hijâb*, dikutip oleh Hidayatullah bahwa ia mengklaim dirinya memiliki otoritas untuk menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan pembacaanya sendiri. Ia betul-betul menentang adanya pemisahan jenis kelamin dan segala bentuk inferioritas perempuan terhadap laki-laki.<sup>126</sup> Zainuddin pun berpendapat bahwa perempuan memiliki hak untuk terlibat dalam keilmuan Islam. Artinya, perempuan juga berhak berpartisipasi dan berijtihad, baik dalam penafsiran maupun penakwilan. Bahkan, keterlibatan perempuan lebih diutamakan dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hak dan kewajiban perempuan,

---

<sup>124</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., hal. 35.

<sup>125</sup> Nazirah Zainuddin seorang aktivis muslim kelahiran Irak pada (1908—1976 M). Ia menetap di Mesir hingga namanya sejajar dengan para aktivis feminis Mesir seperti Huda Sya'rawi dll. Ia memiliki tulisan berbahasa Arab dengan judul *Al-Sufûr wa al-Hijâb* dan *Al-Fatâh wa al-Syuyûkh*.

<sup>126</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, ..., hal. 35.

karena ia lebih memahami apa yang menjadi persoalan dalam dirinya sendiri dari pada orang lain.<sup>127</sup>

Nampaknya, apa yang dicetuskan oleh Zainuddin ini mampu menyihir para intelektual perempuan muslim untuk bangkit menjadi bagian yang berarti dalam dunia intelektual Islam. Lahirnya para intelektual perempuan muslim menciptakan satu gerakan senada untuk mendobrak pemahaman yang dianggap sebagai sumber langgengnya praktik patriarki di masyarakat, yaitu penafsiran Al-Qur`an. Hidayatullah menyebutkan bahwa era ini muncul sekitar akhir abad ke-20, baik secara individu maupun organisasi. Kelompok yang bergerak secara individu ialah mereka yang pemikirannya telah dipaparkan di atas, seperti Hassan, Wadud, Barlas, Hibri, dan lainnya. Sedangkan kelompok yang bergerak secara organisasi di antaranya adalah *Women Living Under Muslim Laws* di kancan internasional, *Sisters in Islam* di Malaysia dan majalah *Zanan* di Iran.<sup>128</sup>

Para intelektual perempuan muslim secara khusus (meskipun ada juga dari kalangan laki-laki) merasa termotivasi untuk berjihad dalam melahirkan pembacaan Al-Qur`an yang sesuai dengan masa kini, tentunya dengan optik perempuan dan berlandaskan nilai dasar Al-Qur`an. Merespon hal ini, Hidayatullah mengutip pernyataan Hibba Abugideiri<sup>129</sup> bahwa para intelektual perempuan muslim yang berada di Amerika melakukan penafsiran Al-Qur`an sebagai bentuk kritikan mereka terhadap hasil penafsiran tradisional yang telah dianggap sebagai warisan dunia penafsiran Al-Qur`an. Mereka merombak identitas perempuan secara khusus dan masyarakat secara umum, bahwa setiap orang bisa berhubungan langsung dengan Tuhan tanpa perantara manusia lainnya seperti ulama. Abugideiri pun mengomentari fenomena ini sebagai hal yang menggoyangkan pondasi pengetahuan agama Islam yang selama ini dipandang sebagai hal otoritatif dan sekarang terkesan sebagai hal yang dikonstruksikan.<sup>130</sup>

Berbicara tentang eksklusivitas laki-laki dalam menafsirkan Al-Qur`an sebagai salah satu penyumbang mengeraknya budaya patriarki di masyarakat muslim, Hassan pun turut menyuarakannya. Hassan mengakui adanya perempuan emas di masa awal Islam, seperti Ibunda Khadijah, Ibunda Aisyah, Rabiah Adawiyah, dan lainnya. Namun, hal yang membuat Hassan heran adalah mengapa hingga saat ini tradisi Islam pada umumnya masih kaku

<sup>127</sup> Anisa Nazira Zainuddin, *Al-Sufûr wa al-Hijâb*, Beirut: t.p, 1928, hal. 30

<sup>128</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an*, ..., hal. 35.

<sup>129</sup> Hibba Abugideiri -yang selanjutnya disebut dengan Abugideiri- merupakan seorang professor muda sejarah di Universitas Villanova. Ia meraih gelar MA di bidang studi Arab dan gelar PhD di bidang sejarah Timur Tengah di Universitas Georgetown. Admin, "Biodetail Hibba Abugideiri, PhD", dalam [https://www1.villanova.edu/villanova/artsci/africana/facstaff/biodetail.html?mail=hibba.abugideiri@villanova.edu&xsl=bio\\_long](https://www1.villanova.edu/villanova/artsci/africana/facstaff/biodetail.html?mail=hibba.abugideiri@villanova.edu&xsl=bio_long). Diakses pada 25 November 2023.

<sup>130</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur`an*, ..., hal. 36.



dengan sistem patriarki. Pemikiran agama yang ada didominasi oleh para intelektual laki-laki, bahkan bisa dibalang kehadiran perempuan seperti tenggelam dari peradaban intelektual. Tradisi Islam seolah secara terang-terangan tidak mendukung perempuan untuk berkiprah dalam ilmu keagamaan. Pada kenyataannya, semua sumber-sumber ajaran Islam, seperti Al-Qur`an, sunnah, hadis dan fiqih, hanya ditafsirkan oleh laki-laki muslim, yang pada kenyataannya belum memiliki kesiapan untuk memaknai status ontologis, teologis, sosiologis dan eskatologis perempuan muslim.<sup>131</sup>

Menyimpulkan dari apa yang dipersoalkan oleh Hassan, penulis lebih melihat bahwa Hassan selain menyoalkan eksklusivitas laki-laki dalam tafsir agama, juga menyoal tentang tidak adanya keterlibatan hasil karya perempuan dalam dunia penafsiran agama, dalam hal ini penafsiran Al-Qur`an. Dengan demikian, kehadiran pemikiran para perempuan emas di ranah paham keagamaan tidak dapat terpublikasi. Masyarakat kurang memiliki akses untuk membaca hasil pemikiran perempuan, karena memang semua karya didominasi oleh laki-laki, sehingga pemahaman yang sampai ke masyarakat adalah hasil pemikiran laki-laki yang dinilai oleh Hassan belum mencakup ontologis, teologis, sosiologis dan eskatologis perempuan

Masih dengan narasi yang sama, Wadud mengatakan bahwa:

*what concerns me most about 'traditional' tafasir is that they were exclusively written by males. This means that men and men's experiences were included and women and women's experiences were either excluded or interpreted through the male vision, perspective, desire, or needs of woman.*<sup>132</sup>

*yang menjadi perhatian utama saya tentang tafsir tradisional adalah bahwa tafsir tersebut secara eksklusif ditulis oleh laki-laki. Artinya, laki-laki dan pengalamannya dilibatkan dalam penafsiran itu, sementara perempuan dan pengalamannya ditiadakan, atau ditafsirkan berdasarkan visi, perspektif, keinginan, atau kebutuhan laki-laki terhadap perempuan.*

Lalu Wadud melanjutkan hasil analisis terakhirnya dengan mengatakan:

*The basic paradigms through which we examine and discuss the Qur'an and Qur'anic interpretation were generated without the participation and firsthand representation of women. Their voicelessness during critical periods of development in Qur'anic*

---

<sup>131</sup> Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-Laki Perempuan dalam Tradisi Islam," dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, ...*, hal. 75—76.

<sup>132</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women, ...*, hal. 2.

*interpretation has not gone unnoticed, but it has been mistakenly equated with voicelessness in the text itself.*<sup>133</sup>

*paradigma dasar yang kami gunakan untuk menelaah dan membahas Al-Qur`an dan penafsirannya adalah hal itu dilakukan tanpa partisipasi dan representasi perempuan sebagai pihak pertama. Tidak terdengarnya suara perempuan selama periode kritis perkembangan penafsiran Al-Qur`an tidaklah diperhatikan, justru secara salah dipersamakan dengan kebungkaman teks (Al-Qur`an) itu sendiri.*

Secara gamblang, Wadud mengkritisi hasil penafsiran mufasir tradisional yang dianggap sama sekali tidak mendengarkan suara perempuan. Tafsir tradisional yang dimaksud bukan hanya tafsir klasik, tapi juga tafsir modern. Wadud lebih menekankan istilah tersebut untuk mengklasifikasi penafsiran yang dianggap hanya bersifat atomistik, yaitu penafsiran yang hanya membahas Al-Qur`an dari ayat pertama, lanjut ayat kedua, lanjut ayat ketiga, dan seterusnya tanpa memaparkan tema dan hubungan antar ayat. Di sisi lain, Wadud mengatakan bahwa nyaris tidak didapati dari penafsiran yang ada yang mencoba membaca Al-Qur`an dengan prinsip-prinsip atau kesamaan tema.

Dalam pendahuluan bukunya, Wadud menyampaikan bahwa semua metode penafsiran Al-Qur`an yang ada bersifat subjektif, tidak ada yang sepenuhnya objektif.<sup>134</sup> Artinya, setiap hasil penafsiran mengandung kepentingan dari si mufasir. Apabila selama ini yang mendominasi penafsiran adalah laki-laki, maka sudah dapat dipastikan bahwa hasil penafsiran yang ada berangkat dari kepentingan dan pengalaman mereka sebagai laki-laki. Inilah yang mengunggah langkah para intelektual perempuan untuk berkiprah dalam ranah penafsiran agama, yaitu penafsiran Al-Qur`an untuk dapat melahirkan pembacaan yang berdasarkan pengalaman perempuan. Sebuah hasil pembacaan yang diharapkan mampu melahirkan sebuah keadilan khususnya bagi kaum perempuan.

Wacana ini pun diperkuat dengan pernyataan Barlas yang mengatakan:

*Even though as a woman I ask some question of the Qur`an that a man may not perhaps think of asking, and even though I believe that women are more likely than men to read the Qur`an for liberation*

---

<sup>133</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women*, ..., hal. 2.

<sup>134</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur`an and Women*, ..., hal. 1.

*(because women and men have different stakes in patriarchy and thus also in liberation from it).<sup>135</sup>*

*Sebagai seorang perempuan, saya akan mengajukan beberapa pertanyaan seputar Al-Qur`an yang tidak mungkin diajukan oleh laki-laki. Saya percaya bahwa dibandingkan laki-laki, perempuan tampak lebih mungkin membaca Al-Qur`an untuk semangat pembebasan (karena laki-laki dan perempuan memiliki tingkat resiko yang berbeda dalam sebuah sistem patriarki sehingga berbeda pula dalam mengupayakan pembebasan diri dari sistem tersebut).*

Sebetulnya Barlas tidak menafikan bahwa adanya kemungkinan bagi laki-laki untuk melakukan pembacaan dengan semangat pembebasan perempuan. Mungkin saja gagasan pembebasan tersebut berbeda, namun perbedaan itu bukan semata-mata karena perbedaan biologis, perbedaan intelektual dan ideologilah yang begitu mempengaruhinya.<sup>136</sup> Di sisi lain, Barlas mempertegas dengan sebuah pernyataan:

*This is not to say that different experiences of sex/gender play no role in structuring our ideas; nor does it mean that sex/gender is not a site for creating, subverting, and critiquing meaning. It is merely shared discourse of meanings in spite of sex/gender differences.<sup>137</sup>*

*Hal ini bukan berarti bahwa perbedaan pengalaman jenis kelamin tidak begitu berpengaruh dalam membentuk gagasan seseorang; bukan berarti pula bahwa jenis kelamin bukan sebuah wilayah untuk menciptakan, mengubah dan mengkritisi makna. Itu hanyalah semata-mata untuk menegaskan (adanya kemungkinan bagi laki-laki dan perempuan) untuk tiba pada wacana makna yang disepakati bersama, terlepas dari perbedaan jenis kelamin/gender.*

Dari pernyataan kedua dapat disimpulkan bahwa Barlas tetap meyakini adanya keterpengaruhannya dari perbedaan biologis terhadap gagasan berpikir seseorang, dalam hal ini hasil pembacaan dan penafsiran terhadap ayat Al-Qur`an. Kalaupun nantinya akan ada sebuah pembacaan yang sama (pembacaan pembebasan), Barlas masih mengandai-andainya dengan kata kemungkinan. Barlas mengungkapkan bahwa pernyataan yang seolah kontradiktif ini, menunjukkan bahwa ia tidak menganut paham deterministik terkait hubungan antara jenis kelamin/gender dan bentuk

---

<sup>135</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., 2003, hal. 20.

<sup>136</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., 2003, hal. 20.

<sup>137</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., 2003, hal. 20—21.

pembacaan.<sup>138</sup> Artinya, kenyataan bahwa penafsiran laki-laki memiliki pengaruh terhadap pemahaman masyarakat terhadap Al-Qur'an (yang dituduhkan sebagai penyumbang paham patriarki) itu ada. Namun, sebuah kemungkinan di mana laki-laki dan perempuan akan melahirkan bacaan yang sama, baik bacaan pembebasan maupun bacaan patriarki, tetap saja ada, karena semua itu adalah hubungan antara teks dan konteks.

Dari semua wacana yang telah dipaparkan di atas, dapat disimpulkan bahwa adanya praktik patriarki di masyarakat yang sangat mendeskriminasikan perempuan disebabkan karena eksklusifitas laki-laki dalam menafsirkan agama, salah satunya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Artinya, praktik patriarki yang disoroti ini bukan hanya di ranah kehadiran laki-laki yang mendominasi dalam pengetahuan agama Islam saja, melainkan hasil penafsirannya pun dianggap sebagai tiang untuk memperkuat praktik patriarki di masyarakat. Hasil penafsiran seperti perempuan diciptakan dari laki-laki, otoritas kepemimpinan laki-laki atas perempuan, Perempuan merupakan makhluk kurang akal karena persaksiannya setengah dari laki-laki, perempuan lemah ekonomi, dan lain sebagainya pun dipahami sebagai pupuk untuk menumbuhkan suburkan praktik patriarki di masyarakat. Eksklusivitas laki-laki dalam menafsirkan agama dinilai sangat subjektif, di mana hasil penafsirannya diklaim berujung pada keuntungan eksistensi laki-laki semata di masyarakat.

Kesimpulan yang lebih mengerucut lagi adalah bahwa perbedaan biologis mempengaruhi hasil penafsiran. Hasil penafsiran laki-laki akan berbeda dengan hasil penafsiran perempuan. Perbedaan ini bisa saja disebabkan karena pengalaman dan kepentingan yang berbeda. Hal ini sebagaimana disinggung oleh Barlas di atas bahwa untuk pembacaan dengan semangat pembebasan, maka perempuanlah yang lebih memungkinkan dibanding laki-laki, karena laki-laki dan perempuan memiliki tingkat resiko yang berbeda dalam sebuah sistem patriarki sehingga berbeda pula dalam mengupayakan pembebasan diri dari sistem tersebut.

---

<sup>138</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam, ...*, 2003, hal. 21.

### **BAB III**

## **MELACAK GENEALOGI ZAINAB GHAZALI DAN SAYYID QUTHB**

### **A. Zainab dan Quthb: Sketsa Biografi**

Zainab Ghazali dan Sayyid Quthb merupakan dua mufasir yang lahir, tumbuh dan wafat di Mesir. Keduanya terlahir di awal abad 20 dengan pergolakan politik yang sangat rumit. Latar belakang kehidupan keduanya memiliki kesamaan yaitu terlahir di tengah keluarga yang terhormat dan sangat agamis. Potret masa kecil keduanya dapat dijadikan sebagai cermin atas pencapaian yang mereka peroleh di masa depan. Kesuksesan dan keberhasilan keduanya, tentunya adalah buah dari bibit yang disemai oleh kedua orangtuanya sejak mereka kecil sehingga keduanya tumbuh sebagai sosok yang cerdas, berani, dan memiliki khidmah yang tinggi terhadap Islam.

#### **Zainab Ghazali**

Zainab bint Muhammad Ghazali Jubaili, masyhur dengan panggilan Zainab Ghazali -yang selanjutnya disebut dengan Zainab- dilahirkan pada 2 Januari 1917 M (8 Rabiul Awal 1335 H) di Mit Ya'ish, Mit Ghamr, Dakahlia, provinsi Baherah, salah satu wilayah di Mesir. Zainab merupakan seorang bangsa Arab yang masih memiliki tali keturunan nasab dengan sahabat Umar bin Khattab dari jalur ayahnya, dan keturunan Sahabat Hasan bin Ali dari jalur

ibunya.<sup>1</sup> Merupakan hal yang wajar jika kedua orangtuanya adalah golongan terkemuka di kampungnya. Kakeknya adalah seorang saudagar kapas terkenal, sedangkan ayahnya merupakan salah satu dari lulusan Al-Azhar yang juga bergelut dalam perdagangan kapas.<sup>2</sup>

Zainab diperkenalkan dan diajarkan Islam oleh ayahnya langsung dan ditanamkan pula rasa cinta pada agama sedari dini agar kelak ia menjadi seorang pendakwah. Dari potret kehidupan Zainab kecil, dapat dilihat bagaimana seorang ayah memberikan kesempatan kepada seorang putrinya untuk turut andil dalam menjaga dan menyebarkan tradisi Islam. Memberdayakan seorang anak perempuan dan memberikan sebuah harapan yang sama dengan anak laki-lakinya.

Pada tahun 1928 M, Ayahnya wafat dan ia masih berusia sebelas tahun. Kemudian, ia dan ibunya berniat pindah ke Kairo untuk belajar di sana, mengikuti jejak saudara perempuannya, namun saudara laki-lakinya yang paling tua, Muhammad Ali, tidak mengijinkannya. Ibunya pun akhirnya menyuruh Zainab untuk menaati kakaknya, sebagai pengganti sosok ayah di keluarganya. Melihat kecerdasan dari Zainab, kakaknya berinisiatif membelikan Zainab beberapa buku, salah satunya buku karya Aisyah Temoriyah tentang perempuan, yang Sebagian besar isinya sudah dihafal oleh Zainab. Ia sangat menikmati dan menekuni membaca buku-buku tersebut, namun baginya itu sangat tidak cukup, ia tetap harus melanjutkan studinya. Akhirnya, ia menemui seorang kepala sekolah dan menceritakan tentang segala keinginannya dan kendalanya. Kepala sekolah tersebut merasa bangga dengan kegigihan dan keberanian Zainab, ia pun sudah mengetahui seluk beluk keluarganya dengan baik, kemudian ia meminta kakanya Zainab untuk mendaftarkan adiknya ke sekolah yang diinginkan oleh Zainab, hingga akhirnya Zainab bisa mewujudkan keinginannya untuk melanjutkan studinya.<sup>3</sup>

Di Kairo, selain belajar di sekolah negeri, ia juga memperdalam ilmu agama kepada para syekh Al-Azhar. Di antara guru beliau adalah Syekh Abdul

---

<sup>1</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhūd al-Mar`ah fi Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm fi al-Ashr al-Hadīts" dalam jurnal *Majalah Ilmiah Mahkamah*, no. 25, tahun 2007, hal. 202. Data tersebut dikutip oleh Hamid dari bukunya Ibnu Hasyimi yang berisi kumpulan tulisan Zainab Ghazali yang diberi judul *ad-Dā'iyah Zainab al-Ghazāli Masīrata Jihād wa Hadīs min al-Dzukūriyāt min Khilāl Kitābihā*.

<sup>2</sup> Muhammad Majdzub, *Ulamā wa Mufakkirūn 'araftuhum*, Kairo: Darus Syawaf, 1992, Jilid. 2, hal. 124.

<sup>3</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhūd al-Mar`ah fi Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm fi al-Ashr al-Hadīts" ..., hal. 203..

Majeed Labban<sup>4</sup>, Syekh Muhammad Suleiman Najjar<sup>5</sup> dan Syekh Ali Mahfouz<sup>6</sup>, yang semuanya ini adalah teman dekat ayahnya.<sup>7</sup> Dari sinilah, Zainab mengintegrasikan keilmuan dalam dirinya antara pengetahuan modern dan klasik.

Zainab merupakan pelajar yang sangat bersungguh-sungguh, ia berharap bisa menjadi seperti yang diharapkan oleh ayahnya. Ia selalu unggul di antara teman-temannya dan memiliki kemampuan *Speaking* yang sangat bagus. Setelah lulus dari Aliyah, ia bergabung dengan persatuan perempuan Mesir di bawah pimpinan Huda Sya'rawi<sup>8</sup>, yang kala itu sedang membuka seleksi pengiriman tiga orang siswa sebagai utusan dalam kegiatan yang diadakan di Prancis. Kecakapannya dan kemasyhuran ayahnya mengantarkan ia menjadi terpilih sebagai salah satu dari tiga utusan tersebut. Namun, beberapa hari kemudian, diceritakan bahwa ia bermimpi bertemu dengan ayahnya dan ayahnya tidak meridhai keberangkatannya ke Prancis. Sifat kepatuhan yang dimiliki Zainab, pada akhirnya membuat Zainab memutuskan untuk tidak melanjutkan kesempatan tersebut.<sup>9</sup>

Keputusan Zainab untuk tidak mengambil kesempatan di atas, ternyata bukanlah sebuah bumerang dalam hidupnya. Zainab justru mendapatkan kesempatan lainnya, yaitu terpilih sebagai anggota dewan direksi pada persatuan tersebut. Zainab mendukung proyeknya Sya'rawi dalam pembebasan perempuan dan selalu mengadopsi slogan-slogannya untuk meningkatkan dan mengembangkan minat bakat perempuan. Zainab melihat bahwa isu pembebasan ini sangat diminati oleh para perempuan kala itu khususnya kalangan muda. Tingginya minat perempuan terhadap proyeknya Sya'rawi ini, membuat Zainab semakin semangat untuk terus

---

<sup>4</sup> Abdul Majeed Labban (1288 H) -yang selanjutnya disebut dengan Labban- merupakan seorang ulama besar di Mesir yang nasabnya masih tersambung dengan cucu Rasulullah, Imam Hasan bin Ali bin Abi Thalib. Ia pernah menjabat sebagai ketua pengawas Pendidikan Universitas Al-Azhar. Zaki Fahmi, *Safwah al-'Asr fi Târîkh wa Rusûm Masyâhîr Rijâl Mishr*, Kairo: Maktabah Marbuli, 1995 M, hal. 505—506.

<sup>5</sup> Muhammad Suleiman Najjar -yang selanjutnya disebut dengan Najjar\_ merupakan Kepala Departemen *al-Wa'zu wa al-Irsyad* (Dakwah dan Bimbingan) di Al-Azhar dan sebagai penasihat utama kelompok *as-Sayyidât al-Muslimât*. Muhammad Majdzub, *'Ulamâ wa Mufakirûn 'Araftuhum*, Kairo: Darus Syuruq, 1992, Jilid 2, hal.125—127.

<sup>6</sup> Ali Mahfouz merupakan salah satu Dewan ulama Senior Al-Azhar.

<sup>7</sup> Muhammad Ali Syahin, "Zainab bint Muhammad Ghazali al-Jubaili," dalam *Majalah al-Ghuraba al-Iliktruniyah*, tahun 2020. <https://www.alghoraba.com/index.php/2015-12-26-10-56-13/391-2020-10-10-05-05-20>, diakses pada 28 September 2023.

<sup>8</sup> Huda Sya'rawi (1879 M—1947 M) -yang selanjutnya disebut dengan Sya'rawi- merupakan pendiri sekaligus pemimpin tertinggi komunitas perempuan al-Ittihad al-Asasi. Huda Sya'rawi, *Mudzakarât Hudâ Sya'râwi*, Kairo: Hindawi Nasyirun, 2012, hal. 9.

<sup>9</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîts" ..., hal. 203.

menyuarakannya. Semangat yang menggebu-gebu dalam jiwa Zainab membuatnya benar-benar tenggelam dalam pemikiran liberal Sya'rawi.

Diceritakan dalam sebuah pertemuan antara ulama Al-Azhar, mereka memutuskan bahwa gerakan yang dipimpin oleh Sya'rawi ini justru ingin membuat para perempuan muslim jauh dari mempelajari dan memahami Islam. Namun, Zainab berusaha dengan keras untuk menyangkal tuduhan itu dan membela segala apapun dari proyeknya Sya'rawi. Kemudian, Zainab ditemui oleh gurunya, Syekh Muhammad Najjar, lalu mengajak berdiskusi kepadanya secara baik-baik terkait dakwah dalam Islam. Gurunya menjelaskan kepadanya bahwa dakwah yang baik itu adalah dakwah yang membersamai Allah dan Rasulnya di setiap langkah dan tujuannya, sedangkan yang dilakukan Sya'rawi justru ingin bertolak belakang. Lalu, gurunya menanyakan kepada Zainab, apakah dia akan tetap kembali berjalan dengan Sya'rawi atau melepas diri darinya. Akhirnya, Zainab mengambil keputusan bahwa ia akan melanjutkan berjalan dengan Sya'rawi sembari membersamai Allah dan Rasul-Nya di setiap langkah dalam pergerakan tersebut. Zainab justru ingin menjadi penyeimbang dalam pergerakan tersebut.<sup>10</sup>

Setelah beberapa waktu bergabung, ia akhirnya merasakan ketidaknyamanan. Ia merasa bahwa orang-orang yang berada dalam pergerakan ini justru berusaha untuk tidak melibatkan perspektif Islam ketika membicarakan hak perempuan. Usaha yang dia lakukan, sepertinya sudah tidak bisa berjalan berdampingan, karena hal ini sangat bertentangan dengan jiwanya yang sangat mencintai Islam dan bercita-cita mensyiarkan Islam. Kegelisahan yang Zainab rasakan dalam pergerakan di atas, mengantarkan Zainab untuk bertemu kepada Hasan Banna<sup>11</sup>. Kemudian, Zainab berbaiat kepadanya pada tahun 1962 M/1382 H. Inilah awal mula Zainab mengabdikan dirinya pada organisasi Ikhwanul Muslimin.<sup>12</sup>

Semangat Zainab dalam berdakwah -sebagaimana harapan ayahnya kepadanya- sangatlah tinggi. Diceritakan bahwa ia menikah di usia muda, namun usia pernikahannya tidak berumur panjang. Ia meminta cerai dengan suaminya karena suaminya sering mencoba menghalanginya dalam berdakwah. Belum sempat dikarunia seorang anak oleh Allah dari pernikahannya, Zainab sangat memanfaatkan kondisi tersebut untuk fokus dalam berdakwah. Ketika ia menikah yang kedua kali, ia memastikan bahwa

---

<sup>10</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar`ah fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîts" ..., hal. 204—205.

<sup>11</sup> Hassan Ahmad Abdurrahman Banna (1906 M—1949 M) -yang selanjutnya disebut dengan Banna- merupakan seorang pelopor pergerakan yang mendirikan sekaligus memimpin pergerakan Ikhwanul Muslimin. Jum`ah Amin Abdul Aziz, *Awrâq min Târîkh al-Ikhwân al-Muslimîn: Zhurûf an-Nasy`ah wa Syakhshiyah al-Imâm al-Muassis*, t.tp: Darut Tauzi' wa Nasr Islami, t.th, hal. 41.

<sup>12</sup> Muhammad Ali Syahin, "Zainab bint Muhammad Ghazali al-Jubaili," ..., diakses pada 07 Oktober 2023.



suami barunya tidak akan melarang dan mencegah aktifitas dakwahnya.<sup>13</sup> Dari cerita ini dapat dilihat bagaimana Zainab memiliki komitmen yang begitu tinggi terhadap dunia dakwah. Semangat yang ditanamkan ayahnya sejak kecil melekat kuat hingga akhir hayatnya. Sebagai seorang perempuan, meskipun sudah berstatus sebagai istri, khidmah Zainab untuk masyarakat luas mengantarkan ia menjadi seorang pemimpin publik yang unggul.

Zainab memiliki beberapa karya yang di tulis dengan Bahasa Arab, di antaranya: *Ilâ Ibnatî*, buku ini terdiri dari dua jilid yang berisi nasihat dan harapan kepada seluruh perempuan muslim di dunia; *Ayyâmun min hayâti*, buku ini berisi cerita tentang beliau ketika berada dalam penjara pada masa Gamel Abden Naseer<sup>14</sup>; *Nahwa Ba'ts Jadîd*, buku ini berisi nasihat dan petunjuk untuk umat Islam; *Musykilâtu al-Syabâb wa at-Fatayât fî Marhalah al-Murâhaqah*, buku ini terdiri dari dua jilid dan berisi tentang perkumpulan pertanyaan dan jawaban dari Zainab terkait permasalahan yang sering dihadapi oleh para remaja; *Nazharât fî Kitâbillâh*, buku ini merupakan penafsiran beliau terhadap Al-Qur'an yang tersaji dalam dua jilid; *Nazharât fî ad-Dîn wa al-Hayâh*; *Syarh al-Arba'în an-Nabâwiyah*; *Mulk wa Âmâl Sya'b*; dan karya lainnya yang belum sempat dicetak seperti *Asmâ Allah al-Husnâ wa Ligharîzah al-Mar'ah*.

Dari karya-karyanya tersebut, ada beberapa yang diterjemahkan ke dalam bahasa lainnya, seperti *Problematika Muda-Mudi: Zainab Zainab Menjawab*, terjemahan berbahasa Indonesia dari bukunya yang berjudul *Musykilâtu al-Syabâb wa at-Fatayât fî Marhalah al-Murâhaqah*; *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*; *Return of the Pharaoh: Memoir in Nasir's Prison*, dan lainnya.

Zainab wafat pada hari Rabu, 3 Agustus 2005 M di Kairo ketika usianya mencapai 88 tahun. Namun, jenazahnya baru dikuburkan pada tanggal 4 Agustus 2005 M di Masjid Rabi'ah al-Adawiyah di Kota Nashr, Kairo Timur.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Pauline Lewis, "Zainab Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism," dalam *Journal of History*, 2007, hal. 3.

<sup>14</sup> Gamel Abden Naseer (1918 M— 1970 M) -yang selanjutnya disebut Naseer-merupakan sosok yang pernah menjabat sebagai presiden Mesir yang ke-2 sejak 24 Juni 1956 M hingga ia tutup usia. Admin, "Jamâl 'Abd an-Nashr" dalam <https://www.presidency.eg/ar/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A6%D8%A7%D8%B3%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A4%D8%B3%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D8%A8%D9%82%D9%88%D9%86/%D8%AC%D9%85%D8%A7%D9%84-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1/>. Diakses pada 1 Desember 2023.

<sup>15</sup> Muhammad Ali Syahin, "Zainab bint Muhammad Ghazali al-Jubaili," ..., diakses pada 07 Oktober 2023.

## Sayyid Quthb

Sayyid bin Quthb Ibrahim Husein Al-Syaribi, masyhur dengan panggilan Sayyid Quthb -yang selanjutnya disebut dengan Quthb-dilahirkan pada 9 Januari 1906 M di Kampung Musyah, daerah Asyut, Mesir.<sup>16</sup> Meskipun ia terlahir di Mesir, namun ada pendapat yang mengatakan bahwa Quthb ini bukanlah keturunan orang Mesir, melainkan keturunan orang India. Quthb menyebutkan bahwa kakeknya yang keenam merupakan keturunan India yang kemudian hijrah ke Mesir.<sup>17</sup> Ia terlahir dari keluarga terhormat di kampungnya yang dikenal sangat patuh terhadap ajaran agama dalam kesehariannya. Ayahnya pun terkenal sebagai orang yang selalu menghidupkan hari-hari besar Islam, khususnya bulan Ramadhan, yang diisi dengan pembacaan ayat-ayat Al-Qur`an, kemudian memberikan jamuan kepada tamu yang hadir.<sup>18</sup> Sekilas dari cerita masa kecil Quthb, terlihat bahwa Quthb bertumbuh di lingkungan yang Islami. Ia sudah diajarkan untuk peduli kepada sesama dan ditanamkan jiwa dengan semangat yang tinggi dalam menjaga dan menghidupkan ajaran Islam.

Pada tahun 1912 M—1918 M, Quthb mulai sekolah dasar di kampung kelahirannya. Lalu, sekolahnya terpaksa terputus selama dua tahun disebabkan adanya revolusi pada tahun 1919 M. Pada tahun 1920 M, tepat di usianya yang keempat belas tahun, Quthb berangkat ke Kairo untuk melanjutkan sekolahnya dan tinggal bersama pamannya bernama Ahmed Hussein Othman di wilayah az-Zeitun. Pada tahun 1922 M, Quthb mendaftar sekolah di Madrasah Abdel Aziez hingga ia berhasil mendapatkan sertifikat dan kualifikasi pendidikan dasar. Quthb ini merupakan siswa yang sangat cerdas. Kecerdasannya mengantarkannya diterima sebagai pelajar di sekolah persiapan Darul Ulum pada tahun 1925 M. Sekolah ini memang terkenal sebagai sekolah dengan siswa-siswa yang unggul. Siswa yang masuk ke sekolah tersebut akan diterima sebagai mahasiswa di perguruan tinggi Darul Ulum (sekarang telah berubah menjadi Universitas Kairo) secara otomatis. Lalu, pada tahun 1929 M—1933 M, ia resmi menjadi mahasiswa di perguruan tinggi Darul Ulum dan mendapatkan gelar sarjana di bidang sastra.<sup>19</sup> Salah satu guru yang paling berpengaruh bagi Quthb dalam bidang sastra adalah Abbas Aqqad<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyhâd*, Beirut: Darus Syamiyah, 1994, Cet. 4, hal. 15.

<sup>17</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyhâd*, ..., hal. 29.

<sup>18</sup> Abu Bakar Adanan Siregar, "Analisis Kritis terhadap Tafsir *Fi Zhilâl al-Qur`ân*, dalam jurnal *Ittihad*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2017, hal. 256.

<sup>19</sup> Abu Bakar Adanan Siregar, "Analisis Kritis terhadap Tafsir *Fi Zhilâl al-Qur`ân*, ..., hal. 256.

<sup>20</sup> Abbas Mahmud Aqqad (1889 M—1964 M) -yang selanjutnya disebut dengan al-Aqqad- merupakan seorang sastrawan asal Mesir yang menjadi salah satu anggota di Persatuan Bahasa Arab sekaligus menjabat sebagai Majelis Perwakilan Mesir. Admin, "Abbâs Mahmûd al-Aqqâd" dalam [عباس محمود العقاد - Noor Library \(noor-book.com\)](https://www.noor-book.com). Diakses pada 14 Desember 2023.

Ketika ia sedang berada di bangku kuliah, ia ditinggalkan oleh ayahnya ke pangkuan Tuhan. Tidak berselang lama dari kepergian ayahnya, ibunya pun menyusul kepergian ayahnya. Tentu saja Quthb merasakan kesedihan dan kesepian yang mendalam karena ditinggalkan oleh kedua orang tuanya. Namun, kesedihannya tidak berlarut-larut dan menjadikannya putus asa, justru ia bangkit menjadi pribadi yang kuat.<sup>21</sup>

Setelah lulus, pada tahun 1933 M, Quthb bergabung menjadi pengajar di Kementerian Pendidikan selama 6 tahun. Tugas pertama yang diterimanya adalah mengajar di sekolah Dawudiyah Kairo, namun hanya selama dua tahun (sampai tahun 1935 M). Lalu ia dipindahtugaskan untuk mengajar di Sekolah Dasar Dimyat. Akan tetapi, kondisi tubuhnya tidak begitu cocok dengan kondisi udara di Dimyat, sehingga ia sering sakit. Akhirnya ia memutuskan untuk pindah dari Dimyat. Lalu ia dipindahtugaskan lagi ke Sekolah Bani Yusuf. Setahun kemudian, pada tahun 1926 M, ia dipindahtugaskan lagi ke Sekolah Dasar Halawan. Ini adalah sekolah terakhir yang ia ajar selama bergabung dengan Kementerian Pendidikan. Ia mengajar di sana selama tiga tahun hingga tahun 1929 M. Ketika mengajar di Halawan, ia membeli rumah di sana. Rumah tersebut dihuninya bukan hanya selama mengajar di Sekolah Dasar Halawan saja, tetapi sampai ia tutup usia.<sup>22</sup>

Selepas bergabung sebagai pengajar di Kementerian Pendidikan, ia kini pindah posisi menjadi pegawai di Kementerian Pendidikan dengan beberapa jabatan yang telah diamanahi, seperti sebagai pengawas kebudayaan Bangsa Arab, penerjemah, dan pengamat kurikulum tingkat sekolah dasar. Ketika menjabat sebagai pengamat kurikulum, Quthb terpilih sebagai utusan dari Kementerian untuk berangkat ke Amerika dalam rangka meninjau kurikulum pendidikan selama dua tahun dan pulang ke Kairo pada tahun 1950.<sup>23</sup> Salah satu hikmah yang ia petik dari pengalamannya tinggal di Amerika, ia menyadari bahwa paham materialisme dapat menimbulkan permasalahan-permasalahan sosial di masyarakat. Ia pun semakin yakin bahwa Islamlah satu-satunya ajaran yang dapat menyelamatkan manusia dari candunya paham materialisme yang tentunya membuat setiap orang merasa tidak pernah puas.<sup>24</sup>

Seusai melakukan pengamatan kurikulum di Amerika, ia ditetapkan sebagai asisten pengamat di kantor Menteri Ismail Qabbani<sup>25</sup>. Pada tahun 1951

---

<sup>21</sup> Sayyid Quthb, *Fi Zhilâl al-Qur`ân*, diterjemahkan oleh Abdul Aziz Salim, Jakarta: Gema Insasi Press, 2000, Jilid. 12, hal. 386

<sup>22</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyhâd*, ..., hal. 20.

<sup>23</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyhâd*, ..., hal. 15.

<sup>24</sup> Sayyid Quthb, *Fi Zhilâl al-Qur`ân*, diterjemahkan oleh Abdul Aziz Salim, ..., hal. 386

<sup>25</sup> Ismail Qabbani (1889 M—1963 M) merupakan seorang reformis pendidikan Mesir yang mengembalikan sistem pendidikan di Mesir yang awalnya dipengaruhi oleh Inggris dan Prancis menjadi sistem pendidikan yang bersifat pribumi, yaitu berpedoman pada budaya

M, ia dipindahtugaskan ke daerah Kairo Selatan. Setahun kemudian, ia kembali lagi bertugas di kantor Menteri al-Qabbani bidang penelitian Teknik dan proyek. Selanjutnya, setelah ia mengabdikan diri selama Sembilan belas tahun di Kementerian Pendidikan -terhitung sejak ia bergabung sebagai pengajar- ia baru menemukan ketidakcocokan dengan pegawai senior. Pada akhirnya, ia terpaksa mengundurkan diri. Padahal, jika Quthb menggenapkan masa kerjanya selama dua puluh tahun, ia berhak masuk kategori pensiun dan mendapatkan tunjangannya. Melihat pengabdianya yang sudah terbilang lama di Kementerian Pendidikan, al-Qabbani berusaha untuk menahannya agar tidak mengundurkan diri saat itu, Namun, Quthb tetap dengan pendiriannya. Akhirnya Qabbani menyerahkan surat pengunduran diri tersebut kepada Dewan Menteri dan meminta mereka untuk menambah masa baktinya setahun lagi. Namun, Dewan Menteri justru mengabulkan surat pengunduran dirinya, tepat pada tahun 1954 M.<sup>26</sup>

Sejak muda, Quthb sudah memiliki kegemaran menulis, terlebih setelah ia tinggal di Kairo bersama pamannya, seorang jurnalis. Quthb terlihat sangat menyukai kritik sastra. Sifat kritis yang sudah tertanam dalam jiwanya dapat melahirkan beragam tulisan kritis, baik dalam bentuk artikel maupun dalam bentuk buku. Selain itu, ia juga sangat gemar membuat syair dan puisi yang kemudian dikodifikasi dalam sebuah buku. Hal ini terbukti dengan banyaknya tulisan Quthb yang dimuat di koran-koran sejak usianya dua belas tahun. Tulisan pertamanya dimuat di koran *al-Balagh* pada tahun 1922, tepat satu tahun sejak ia tinggal di Kairo. Menurut Ali Ahmad Amir, ia bahkan pernah membaca syair karya Quthb yang dimuat dalam koran *al-Hayat al-Jadidah* ketika Quthb berusia tiga belas tahun. Kemudian, ia pun pernah membacanya di koran *al-Balagh*, dan sekarang sedang membaca syairnya di koran *al-Ahram* dan *al-Wasba*.<sup>27</sup>

Namun, sejak ia beranjak usia yang keempat puluh tahun, ia mencoba beralih untuk mengabdikan dirinya kepada ayat-ayat suci Tuhan, yaitu Al-Qur'an. Ia mendalami Al-Qur'an dari sisi sastranya. Kajian Quthb terhadap Al-Qur'an justru mengantarkannya kepada gerbang perubahan baru yang menuntun langkah kakinya ke jalur advokasi dan perjuangan.<sup>28</sup> Quthb memiliki sekitar 29 karya tentang kritik sastra dan pemikiran Islam. Di antara karyanya adalah *Ma'âlim fî at-Tharîq*, *At-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur`ân al-Karîm*, *al-'Adalâh al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*, *Masyâhid al-Qiyâmah fî al-Qur`ân*, *Hâdzâ ad-Dîn*, *Limâdzâ A'dumûnî*, *Afrâh ar-Rûh*, *Khashâish at-*

---

Mesir dan Arab. Admin, "al-Qabbânî (Ismâîl), dalam <https://arab-ency.com.sy/ency/details/8162/15>. Diakses pada 14 Desember 2023.

<sup>26</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Mîlad ila al-Istisyhâd*, ..., hal. 15.

<sup>27</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Mîlad ila al-Istisyhâd*, ..., hal. 93—

<sup>28</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Mîlad ila al-Istisyhâd*, ..., hal. 16.

*Tashawur al-Islâmî, An-Naqd al-Adabî Ushûluhu wa Manâhijuhu, Haqîqah al-Jin fi Zhilâl al-Qur`ân, Al-Islâm wa Musykilât al-Hadhârah, Tifl min al-Qaryah, as-Salâm al-`Âlamî wa al-Islâm, Fi at-Târîkh Fikrah wa Minhaj, Dirâsât Islâmiyyah, Al-Mustaqbal li Hâdzâ ad-Dîn, Asywâq, Al-A`mâl asy-Syi`riyah al-Kâmilah, Syakhsiyât, Tafsîr Ayât al-Ribâ, Ma`rakatunâ ma`a al-Yahûd, Ma`rasah al-Islâm wa ar-Ra`sumâliyah, Tafsîr Surah as-Syûrâ, Muqawwamât at-Tashawur al-Islâmî, Al-Madînah al-Mashûrah, Nahwa Mujtama` Islâmî, dan yang paling monumental ialah kitab tafsir *Fi Zhilâl al-Qur`ân*.*

Di masa mudanya, Quthb pernah bergabung dengan partai Wafd hingga tahun 1942 M. Ketika bergabung, ia benar-benar memanfaatkan waktu untuk menerbitkan tulisannya, baik artikel, penelitian maupun puisi di surat kabar dan majalah milik partai Wafd, Setelah itu, selama sepuluh tahun, ia tidak bergabung dengan partai atau kelompok apapun. Pada tahun 1953 M, baru ia bergabung dengan kelompok Ikhwanul Muslimin.<sup>29</sup>

Quthb memiliki pemikiran reformasi yang sangat Islami. Sayangnya, pemikirannya tersebut justru dianggap bertentangan dengan pemerintah, yaitu masa kepemimpinannya Naseer. Hal inilah yang membuatnya harus bersahabat dengan penjara hingga menghembuskan nafas terakhirnya di waktu fajar pada hari Senin, 29 Oktober 1966 M, bertepatan pada 13 Jumadil Ula 1387 H, ketika ia berusia 59 tahun 10 bulan 20 hari.<sup>30</sup> Kematiannya yang sedang berada dalam penjara dikatakan syahid baginya oleh sebagian orang.

Dari potret biografi kedua mufasir ini, dapat diambil kesimpulan bahwa Zainab dan Quthb sejak kecil tumbuh di lingkungan keluarga yang agamis. Nilai-nilai keislaman yang diberikan oleh orangtua keduanya merupakan pupuk yang berhasil menumbuhkan suburkannya di kehidupan dewasa. Khidmah keduanya pada Islam, baik melalui karya-karyanya, pemikirannya, serta pergerakannya adalah bukti kesuksesan orangtua keduanya dalam menanam dan merawat bibit terbaik yang mereka miliki. Kepandaian keduanya dalam sastra tidak menutup *skill* keduanya dalam berretorika. Inilah yang menjadi salah satu kunci keberhasilan keduanya dalam berdakwah.

## **B. Zainab dan Quthb: Sketsa Sosio-Histori**

Membidik sosio-histori dari dua tokoh mufasir, Zainab dan Quthb, yang hidup di awal abad 20 M, tidaklah lepas dari kondisi Mesir yang mengalami transformasi sosial awal abad 19 M. Kala itu, Mesir adalah salah satu negara Timur Tengah yang mengalami transformasi sosial secara

---

<sup>29</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur`ân*, Yordania: Dar amar, 2000, hal. 25.

<sup>30</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur`ân*, ..., hal. 28.

fundamental oleh Barat, tepatnya oleh bangsa Eropa. Hal ini pun masih bertalian erat dengan konsep feminisme yang ditelurkan oleh Barat sendiri. Bagi bangsa Eropa, Alih-alih ingin memerdekakan perempuan muslim Timur Tengah dari ketertindasan yang ada, justru mereka hadir mendatangi negara-negara Timur Tengah sebagai kolonial dalam ranah ekonomi dan politik. Memang, sisi positif dari kehadiran para kolonial ini adalah terkikisnya praktik pemingitan bagi kaum perempuan, dalam hal ini tentunya perempuan kelas atas sebagai istri atau keluarga sultan yang dianggap terkekang dalam kehidupan harem. Namun, di sisi lain, tersingkirnya para perempuan kelas rendah dari kalangan petani dan pekerja pedesaan karena masuknya barang-barang buatan Eropa. Hal ini seperti dua sisi mata uang, berdampak positif bagi perempuan kelas atas, namun berdampak negatif bagi perempuan kelas rendah.

Perubahan-perubahan yang terjadi di Mesir, baik dari sisi ekonomi, politik, kultural maupun ideologi, sangat mempengaruhi kehidupan laki-laki dan perempuan. Terkhusus bagi kaum perempuan, mereka menjadi subjek kajian bagi kaum intelektual. Para kaum intelektual mulai mendiskusikan secara terbuka tentang status perempuan yang dianggap penting untuk dikaitkan dengan nasionalisme dan kebutuhan kemajuan nasional, politik, sosial, dan kultural. Tolak ukur yang digunakan adalah kemajuan bangsa Eropa yang harus disusul juga oleh umat muslim.<sup>31</sup>

Perkembangan-perkembangan di Mesir memiliki peranan yang sangat penting dalam membantu laju perubahan sosial, khususnya kebijakan-kebijakan yang disahkan oleh Muhammad Ali<sup>32</sup>. Berawal dari tujuannya yang ingin memerdekakan Mesir, Ali memulainya dengan meningkatkan penghasilan dengan memodernisasi angkatan bersenjata, pertanian, administratif, pendidikan dan industri.<sup>33</sup> Ia menilai bahwa semua perkembangan ini akan membantu laju perkembangan ekonomi, intelektual, kultural, dan Pendidikan yang kelak akan mengantarkan Mesir ke gerbang kemerdekaan dari pengaruh Barat.

Di sisi ekonomi, nyatanya perkembangan-perkembangan ini justru membunuh perlahan masyarakat kelas bawah khususnya perempuan yang kebanyakan berkecimpung dalam pertanian tradisional dan industri tekstil lokal. Akhirnya, para perempuan tersebut terpaksa bekerja di industri-industri modern meskipun harus menerima upah yang kecil. Di sisi budaya kultural,

---

<sup>31</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, London: Yale University Press, 1992, hal. 127—129.

<sup>32</sup> Muhammad Ali Pasha (1769 M—1849 M) -yang selanjutnya disebut dengan Ali-merupakan Gubernur Mesir asal Turki yang diangkat oleh Kekaisaran Ottoman pada tahun 1805 M dan berlangsung selama 43 tahun. Admin, “Muhammad ‘Alī Bâsyâ”, dalam <https://www.presidency.gov/ar/%D9%85%D8%B5%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%B9%D9%84%D9%89/>. Diakses pada 10 Desember 2023.

<sup>33</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 131.

seruan untuk meninggalkan kebudayaan asli sebagai solusi atas penindasan perempuan, nyatanya hanya berlaku bagi masyarakat terjajah. Retorika semacam ini terus menerus digaungkan dengan dominasi kolonial. Dalam konteks ini, relasi antara isu perempuan dan nasionalisme serta kebudayaan terus menerus ditempa. Perdebatan tentang Wanita menjadi mode dominan yang menyebabkan berbagai macam masalah penting lainnya saling beradu. Di sisi politik, negara mulai ikut campur di segala lini kehidupan masyarakat. Semua aktifitas masyarakat berada di bawah kontrol penuh negara. Hal ini mengakibatkan banyak masyarakat sipil yang tidak memiliki apa-apa untuk dikembangkan. Dari sisi ideologi, demi memperkuat modernisasi, dikirimlah para pelajar Mesir ke Eropa untuk mempelajari pengetahuan-pengetahuan yang berkembang di sana, sehingga sedikit demi sedikit, ideologi Barat mulai tumbuh berkembang di masyarakat Mesir dan memudahkan ideologi dan budaya Mesir itu sendiri.<sup>34</sup>

Wacana pembebasan perempuan Timur Tengah secara umum dan Mesir secara khusus, yang dari awal digadang-gadang oleh Barat, kini semakin terlihat jelas di ranah Pendidikan. Sekolah-sekolah khusus perempuan sudah mulai didirikan, seperti sekolah untuk penerjemah, sekolah untuk perawat maupun *kuttab*<sup>35</sup>. Namun, misi di balik berdirinya sekolah-sekolah ini tidak lain untuk menanamkan ideologi Eropa bagi para perempuan Mesir. Bahkan, sebelum *kuttab* didirikan, telah berdiri lebih dahulu sekolah-sekolah misionaris sebagai langkah agresif di tengah jumlah kaum muslim mayoritas yang menysasar kepada masyarakat kelas bawah, dan ada sejumlah kecil masyarakat muslim yang menghadirinya.<sup>36</sup>

Ketika Mesir di bawah pemerintahan Khedive Ismail<sup>37</sup>, ia banyak memberikan perubahan cemerlang untuk Mesir. Bukan hanya pembangunan infrastruktur, ekonomi, dan perluasan batas wilayah saja, ia pun sangat memperhatikan pendidikan. Baginya, sekolah adalah dasar setiap kemajuan. Ia mendirikan banyak sekolah, dari sekolah dasar hingga menengah, dari yang umum hingga yang khusus untuk anak perempuan. Ia masih bertekad untuk

---

<sup>34</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 131—134.

<sup>35</sup> Kuttab adalah sekolah tradisional khusus masyarakat menengah kelas menengah dan bawah untuk mempelajari membaca Al-Qur'an. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 135.

<sup>36</sup> Mary Louisa Whatley, *Child Life in Egypt*, Philadelphia: American Sunday School Union, 1866, hal. 45.

<sup>37</sup> Khedive Ismail Pasha atau disebut juga al-Khudaiwi Ismail Phasa (1830 M—1895 M) merupakan Gubernur Mesir yang mulai memerintah di bawah Kekaisaran Ottoman pada tahun 1863 M hingga 1879 M. Admin, "al-Khudaiwi Ismâil Bâsyâ", dalam <https://www.presidency.gov/ar/%D9%85%D8%B5%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%AF%D9%8A%D9%88%D9%8A-%D8%A5%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D9%84/> Diakses pada 10 Desember 2023.

terus memperbanyak pembangunan sekolah khususnya untuk perempuan. Sayangnya, kala itu perekonomian Mesir justru menurun dan ia keburu lengser dari kursi pemerintahan sebelum ia sempat untuk membangkitkannya kembali.<sup>38</sup>

Di tengah krisis ekonomi yang melanda Mesir, masuklah kolonial Inggris, tepatnya pada tahun 1882 M. Konflik militer yang terjadi antara keduanya dikenal dengan perang Anglo-Mesir. Kekalahan yang dialami Mesir, membuat Mesir -yang masih berada di bawah kekaisaran Ottoman- harus berada di bawah tali kekang Inggris. Sayangnya, kehadiran Inggris justru membuat pergerakan pendidikan khususnya untuk perempuan mulai melemah. Mereka hanya memfokuskan pada perekonomian dan keuntungan materialisme semata, meskipun Mesir banyak mengalami perubahan sosial, politik, maupun ekonomi di lain sisi.<sup>39</sup>

Selama Mesir berada sebagai protektorat<sup>40</sup> Inggris, pada awal abad 20 M, Mesir mengalami pertumbuhan yang sangat pesat dalam hal pembangunan infrastruktur dan modernisasi. Transportasi mulai canggih, saluran air pun mulai terpasang rapi, barang-barang mewah mulai bergelimangan seperti mobil dan telepon, bioskop pun mulai tersedia, semuanya kehidupan di Mesir terlihat begitu menggiurkan. Hal ini tentunya sangat menguntungkan sebagian kelas dalam masyarakat Mesir. Namun, di sisi lain, sikap kolonial yang menampakkan diskriminasi terhadap masyarakat Mesir sendiri menimbulkan kemuakan yang menyulut rasa anti Inggris. Meskipun Mesir mengalami kejayaan secara materi, namun Inggrislah yang memegang kontrol politik eksekutif. Semua posisi penting dalam administrasi pemerintahan dipegang oleh Inggris. Semua masyarakat pun harus tunduk patuh padanya, karena merekalah yang menentukan Nasib setiap orang. Sebagus apa pun kualitas orang Mesir, tetap saja tidak akan mampu menembus posisi kunci dalam pemerintahan. Bahkan, sampai ruang kerjanya pun dipisah antara orang Inggris dan Mesir dengan tujuan agar orang-orang Inggris tidak terpengaruh oleh orang-orang Mesir.<sup>41</sup>

Kemuakan masyarakat Mesir kepada kolonial Inggris semakin hari semakin menggunug. Hal ini disebabkan karena kemakmuran yang ada tidaklah merata, hanya dirasakan oleh daerah-daerah yang berpotensi menguntungkan bagi Inggris saja. Bagi daerah yang tidak dilirik oleh kolonial, justru semakin hari terus mengalami kemiskinan ekonomi. Sumber perekonomian yang diandalkan hanya produksi kapas. Pada awal abad ke-20,

---

<sup>38</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 136.

<sup>39</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 136.

<sup>40</sup> Protektorat adalah tanah (negara) yang berada di bawah perlindungan negara lain. Aplikasi KBBI VI.

<sup>41</sup> Jamal Mohammed Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London: Oxford University Press, 1960, hal. 66.



para intelektual dan nasionalis Mesir terpicu semangat untuk memperjuangkan hak mereka dalam kontrol pemerintahan, bahkan menuntut kemerdekaan mutlak bagi Mesir dan membentuk pemerintahan yang demokratis.

Pada tahun 1919 M, pecahlah pemberontakan masyarakat Mesir yang dikenal dengan revolusi 1919. Revolusi ini dipicu karena Inggris menolak Saad Zaghloul<sup>42</sup> dan delegasinya<sup>43</sup> untuk pergi ke Paris melakukan negoisasi perjanjian Versailles<sup>44</sup>. Nasib Zaghloul dan delegasinya justru berakhir di penangkapan dan pengasingan oleh Inggris. Artinya, Inggris tidak mengizinkan Mesir untuk merdeka darinya. Ketegangan antara Mesir dan Inggris semakin memuncak. Inggris terus mempertahankan kekuasaannya atas Mesir, sehingga bersikap keras terhadap segala jenis gerakan kemerdekaan. Revolusi ini merupakan sebuah kebangkitan baru bagi dunia perpolitikan Mesir, di mana semua lapisan masyarakat turun, baik dari kelas bawah hingga kelas atas, baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan, baik dari masyarakat hingga pelajar, semuanya bersatu untuk turun ke jalan melawan kolonial Inggris.<sup>45</sup>

Menjelang revolusi 1919, gerakan nasionalis terus semangat untuk memperjuangkan kedaulatan yang sejati. Setidaknya ada dua partai yang mewakili gerakan nasionalis ini, yaitu *hizb al-wafd* (Partai Wafd) yang dipimpin oleh Saad Zaghloul dan *hizb al-wathan* (Partai Nasional) yang dipimpin oleh Mustapha Kamil<sup>46</sup>. Ayah Quthb sendiri merupakan kader dari Partai Nasional. Ia rutin membaca kabar politik dari surat kabar *al-Liwâ* yang diterbitkan oleh Partai Nasional. Sebagai kader partai, ia mewakafkan rumahnya sebagai tempat berkumpul masyarakat di kampungnya untuk mengakses dan mendiskusikan perkembangan politik, baik yang sedang terjadi di Mesir maupun di kancah internasional. Di rumahnya pun, sering diadakan perkumpulan rahasia untuk mempersiapkan strategi revolusi 1919.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Saad Zaghloul Pasha (1857 M—1927 M) -yang selanjutnya disebut dengan Zaghloul- merupakan tokoh nasionalis Mesir sekaligus bapak revolusi 1919 yang mendirikan partai Wafd untuk mengampanyekan perlawanan sipil agar Mesir Merdeka dari kekuasaan Inggris.

<sup>43</sup> Saad Zaghloul ditemani oleh Ismail Sabri Pasha, Muhammad Mahmud Pasha, dan Hamd al-Bashil Pasha. Jum'ah Amin Abdul Aziz, *Awrâq min Târikh al-Ikhwân al-Muslimîn: Zhurûf al-Nasy'ah wa Syakhshiyah al-Imâm al-Muassis*, ..., hal. 41.

<sup>44</sup> Perjanjian Versailles merupakan perjanjian damai di istana Versailles Prancis untuk mengakhiri perang dunia I antara pihak sekutu (Inggris, Prancis, Rusia, Italia dan Amerika Serikat) dan pihak sentral (Jerman, Austria-Hungaria dan kesultanan Utsmaniyah) pada tanggal 28 Juni 1919. Semua negara yang bertikai menyerukan perundingan damai internasional di sana.

<sup>45</sup> Gilad James, *Pengantar Mesir*, t.tp: Gilad James Mystery School, t.th., hal. 120.

<sup>46</sup> Mustapha Kamil Pasha (1874 M—1908 M) merupakan seorang aktivis nasionalis Mesir kelahiran Kairo yang mendirikan partai nasionalis untuk menentang kolonial Inggris di Mesir.

<sup>47</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyhâd*, ..., hal. 34—35.

Detik-detik sebelum pergolakan inilah, Quthb dan Zainab dilahirkan. Keduanya hanya selisih usia sekitar sebelas tahun. Quthb dilahirkan pada tahun 1906 M, sedangkan Zainab dilahirkan pada tahun 1917 M. Artinya, masa pembentukan keduanya ialah di tengah perjuangan masyarakat Mesir awal abad 20. Kondisi ini sangatlah mempengaruhi terhadap perkembangan diri keduanya. Sangatlah wajar jika keduanya tumbuh dewasa dengan semangat jiwa perjuangan, terutama Quthb yang kala itu sudah berusia belasan tahun.

Membicarakan gerakan nasionalis Mesir kala itu, mereka juga bergantung pada mobilisasi perempuan yang kehadirannya pun memiliki peran di ruang publik. Perjalanan Mesir abad 18 M hingga abad 19 M yang bersentuhan dengan ideologi Barat, di mana sempat disinggung bahwa alih-alih kehadirannya ingin memberikan kebebasan kepada perempuan muslim Mesir, nyatanya mereka hadir dengan segudang kepentingan politik dan ekonomi sebagai sang kolonial. Meski demikian, pada masa-masa itulah, bangkitnya kesadaran feminis di kalangan elit masyarakat Mesir mulai dipertontonkan.

Saat para laki-laki pejuang kemerdekaan diasingkan oleh Inggris, karena takut pergerakannya semakin masif, maka istri-istri merekalah yang maju menggantikannya, di antaranya adalah Safia Zaghloul<sup>48</sup> dan Huda Sya'rawi<sup>49</sup>. Di bawah komando Huda Sya'rawi, para perempuan berkumpul turun ke jalan untuk melakukan protes.<sup>50</sup> Dapat disimpulkan bahwa feminisme di Mesir bukan hanya menyentuh ranah intelektual saja, namun sudah melebarkan sayapnya ke ranah organisasional dan politik. Feminisme Mesir bukan lagi memperjuangkan hak perempuan namun turut pula dalam memperjuangkan hak rakyat Mesir secara keseluruhan.

Bagaimana pun itu, gerakan feminisme dan gerakan nasionalisme berjalan berdampingan untuk mengusir kolonial dari Mesir. Melihat gerakan feminisme pun memiliki kekuatan, akhirnya gerakan nasionalisme menjanjikan bahwa setelah berjuang bersama-sama untuk kemerdekaan nanti, para perempuan akan memperoleh posisi dan kondisi yang lebih baik. Berjalan bersama dengan gerakan feminisme, walhasil gerakan nasionalisme dapat mengantongi deklarasi kemerdekaan untuk Mesir pada 28 Februari 1922 M, setelah mengalami tipu daya yang panjang oleh pihak Inggris. Namun, deklarasi kemerdekaan ini justru dianggap sebagai sebuah taktik belaka Inggris. Inggris memang mendeklarasikan kedaulatan penuh untuk Mesir kecuali dalam empat hal: memelihara seluruh alat transportasi milik Kerajaan Inggris yang berada di Mesir; membela masyarakat Mesir dari serangan asing, baik pembelaan secara langsung maupun melalui perantara; menjaga segala

---

<sup>48</sup> Safia Zaghloul adalah Istri Saad Zaghloul Pasha, pemimpin partai Wafd.

<sup>49</sup> Huda Sya'rawi adalah Istri Ali Sya'rawi, salah satu pendiri partai Wafd bersama Saad Zaghloul.

<sup>50</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 173—174.

bentuk kepentingan asing yang ada di Mesir; dan masalah Sudan (terusan suez).<sup>51</sup>

Setelah deklarasi kemerdekaan, Mesir dipimpin oleh seorang raja yang disebut Sultan Fuad atau Raja Fuad I<sup>52</sup>. Mesir kini menjadi Kerajaan otonom yang sudah berlepas diri dari kekaisaran Ottoman. Para gubernur Mesir dari kekaisaran Ottoman yang selama ini berafiliasi dengan kolonial Inggris, pun ikut tumbang dengan tumbangnya penguasaan Inggris atas Mesir. Dalam kondisi politik yang baru ini, di bawah kepemimpinan Raja Fuad I, Mesir membuat undang-undang negara pada tahun 1923 M. Sayangnya, pembuatan undang-undang ini pun tidak berjalan mulus. Perumusannya tentang prinsip kedaulatan rakyat masih mengalami perdebatan, di mana isinya dinilai justru lebih mementingkan kepentingan raja. Aura pemberontakan pun masih memanas di jiwa masyarakat Mesir. Mencium aroma ketidakadilan yang akan lahir bersama undang-undang, masyarakat Mesir kembali menggugat. Akhirnya, Raja luluh dengan keinginan rakyat yaitu terciptanya undang-undang yang berpusat pada kedaulatan rakyat.<sup>53</sup> Meskipun undang-undang ini berpotensi untuk diintervensi oleh Inggris, namun masyarakat Mesir akan mati-matian mengawalinya jika dilanggar atau dikhianati,

Berbicara janji yang akan diberikan oleh gerakan nasionalisme kepada gerakan feminisme, nyatanya, semua itu hanya pemanis belaka. Posisi perempuan justru tidak seindah yang dijanjikan. Lalu, perempuan semakin sadar bahwa laki-laki belum siap dengan janjinya untuk mengintegritaskan perempuan dalam politik. Pada akhirnya, kaum perempuan menjadi militan dengan memulai karir politik baru mereka.<sup>54</sup> Adanya karir politik para perempuan Mesir inilah yang nantinya akan berpengaruh dengan pergerakan yang akan dilakukan Zainab dalam dakwahnya.

Setelah runtuhnya kekuasaan Ottoman atas Mesir pada tahun 1922 M, runtuh pula Kerajaan Ottoman secara umum pada tahun 1924 M. Artinya, kekhilafahan Islam pun sudah. Keruntuhan ini berawal dari perang dunia I

<sup>51</sup> Abdurrahman al-Rafii, *Fî A'qâb al-Tsaurah al-Mishriyah*, Kairo: Maktabah Nahdah Mishriyah, 1959 M. Jilid 1, hal. 43—44.

<sup>52</sup> Raja Ahmad Fuad I (1868 M—1936 M) merupakan raja pertama Mesir pascamerdeka dari kolonial Inggris. Ia merupakan anak dari Ismail Pasha. Admin, “al-Mulk Ahmad Fuad al-Awwal”, dalam <https://www.presidency.eg/ar/%D9%85%D8%B5%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D9%81%D8%A4%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84/>. Diakses pada 15 Desember 2023.

<sup>53</sup> Musthafa Abu Zaid Fahmi, *an-Nizhâm al-Dustûrî al-Mishrî (Asâs as-Sulthah as-Siyâsiyah fî al-Bilâd)*, t.tp: t.p, 2010, hal. 52.

<sup>54</sup> Morgot Badran, “Feminists, Islam, and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt,” dalam Bonnie G. Smith, *Global Feminism Since 1945*, London: Routledge, 2000, hal. 13.

pada tahun 1914, di mana khalifah Ottoman, Sultan Mehmed V<sup>55</sup>, memerintahkan perang kepada seluruh umat Islam untuk melawan para musuh yang menjajah wilayah kekuasaan Ottoman. Inggris yang dari mula memang sudah mempunyai niat ingin menguasai Mesir secara utuh dan memisahkannya dari kekuasaan Turki, maka Inggris sangat menyambut ajakan perang ini hingga berakhirnya perang dunia I pada tahun 1918 M dan Turki mengalami kerugian besar. Lalu, muncullah Mustafa Kamal ataturk<sup>56</sup> yang ingin mengembalikan kejayaan Turki dengan melawan Yunani. Inggris dan Yunani adalah musuh lama Turki. Pada kesemoatan ini, Inggris memberikan bantuannya kepada Yunani untuk memporagporandakan Turki kembali. Ternyata, Turki mengantongi kemenangan dan menjadi secercah harapan bagi kaum muslimin untuk meneruskan kekhalifah Islam. Hadirnya sosok Attaturk nyatanya bukan untuk membangun kembali kekaisaran Ottoman, melainkan ingin mengakhirinya dan mendirikan Republik Turki.<sup>57</sup> Pada tahun 1924 M inilah, berakhirilah kekhalifah Islam di dunia.

Berakhirnya kekaisaran Ottoman membuat orang muslim membicarakan tentang kekhalifahan Islam selanjutnya, namun karena banyaknya perjuangan untuk mempertahankan tanah air dari kolonial Barat, akhirnya obrolan ini tidak mencapai kesepakatan. Di sinilah muncul sosok Banna yang ingin membangkitkan semangat umat Islam dan mengembalikan kejayaan Islam yang terampas. Motivasi inilah yang mengantarkan Banna untuk mendirikan gerakan Ikhwanul Muslimin<sup>58</sup> pada tahun 1928 M.

Kembali menilik kekuasaan Mesir kala itu, Raja Fuad yang sedang menjabat dan Raja Farouk<sup>59</sup> sebagai pewaris raja setelahnya, keduanya dinilai

<sup>55</sup> Sultan Mehmed V (1844 M—1918 M) merupakan sultan terakhir Kerajaan Ottoman atas kekuasaannya penuh. Dikatakan demikian karena sultan selanjutnya dalam Kerajaan Ottoman hanyalah boneka yang dikendalikan oleh Kemal Attaturk, yang kemudian digulingkan dan dihapuslah kekhalifah menjadi republik.

<sup>56</sup> Mustafa Kamal ataturk (1881 M—1938 M) -yang selanjutnya disebut dengan Attaturk- merupakan pendiri dan presiden pertama Turki dan mengakhiri kekhalifahan Islam Kerajaan Ottoman.

<sup>57</sup> Jum'ah Amin Abdul Aziz, *Awrâq min Târîkh al-Ikhwân al-Muslimîn: Zhurûf al-Nasy'ah wa Syakhshiyah al-Imâm al-Muassis, ...*, hal. 47—49.

<sup>58</sup> Ikhwanul Muslimin merupakan organisasi yang didirikan oleh Hassan al-Banna pada 22 Maret 1928 M. awalnya organisasi ini hanya sebagai wadah untuk menyebarkan nilai-nilai Islam, namun lambat laun melebarkan sayapnya menjadi gerakan politik yang mempunyai visi misi memusnahkan pengaruh Barat. Jum'ah Amin Abdul Aziz, *Awrâq min Târîkh al-Ikhwân al-Muslimîn: Zhurûf an-Nasy'ah wa Syakhshiyah al-Imâm al-Muassis, ...*, hal. 52.

<sup>59</sup> Raja Farouk (1920 M—1965 M) merupakan raja Mesir untuk meneruskan kepemimpinan ayahnya Raja Fuad I. Ia menjabat selama enam belas tahun dari tahun 1936 M hingga digulingkan ketika revolusi pada tahun 1952 M. Admin, "al-Mulk al-Fârûq", dalam <https://www.presidency.gov/ar/%D9%85%D8%B5%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83-%D9%81%D8%A7%D8%B1%D9%88%D9%82/>. Diakses pada 15 Desember 2023.

diktator absolut di Mesir. Melihat hal ini, majulah gerakan Ikhwanul Muslimin dengan pemikirannya untuk menggugat sistem pemerintahan merugikan masyarakat Mesir.<sup>60</sup> Sistem monopoli dan kapitalis yang semakin merajalela memicu kembali masyarakat Mesir untuk melakukan revolusi kepemimpinan. Banna mulai mencari simpatisan dari masyarakat kelas bawah sebagai kalangan yang sangat merasakan kerugian dari pemerintahan Farouk. Banna mulai menjalin hubungan dengan kelompok masyarakat lainnya seperti Partai Wafd, Partai Nasionalis, dan Gerakan *Free Officers* (Perwira Militer Bebas) Mesir untuk mengusir Bangsa Eropa dan menggulingkan raja Farouk di bawah komando Naseer. Revolusi Mesir tahun 1952 M yang berlangsung pada tanggal 23 Juli, berhasil menggulingkan raja Farouk yang monarki absolut dan menaikkan Jenderal Mohammed Naguib<sup>61</sup> menjadi presiden pertama Mesir dengan sistem republik.<sup>62</sup>

Terpilihnya Naguib sebagai presiden merupakan ide dari Naseer. Meskipun Naseer memiliki semangat nasionalisme yang tinggi, namun ia tidak mencalonkan dirinya dengan pertimbangan bahwa ia masih muda dan masyarakat Mesir kurang begitu suka dengan pemimpin yang masih muda. Masyarakat pun tidak ada yang protes atas terpilihnya Naguib. Masyarakat hanya berharap kepada siapa pun itu yang menjabat dengan sistem pemerintahan yang baru, ia dapat mensejahterakan masyarakat Mesir.

Proses transisi pemerintahan dari monarki absolut menuju republik, menyebabkan para “perwira bebas” menduduki Dewan Revolusi yang memiliki kontrol penuh. Setelah duduk nyaman di kursinya, para militer justru khawatir dengan kehadiran Ikhwanul Muslimin. Ia khawatir akan menjadi objek selanjutnya jika kepemimpinannya merugikan rakyat. Ketakutan akan apa yang ia lakukan terhadap Raja Farouk akan terulang padanya, membuat hubungan Ikhwanul Muslimin dengan Militer menjadi tidak manis lagi. Kemudian, Dewan Kepemimpinan Revolusi, Naseer, melakukan banyak penangkapan dan pengeblosan ke penjara bagi mereka para anggota Ikhwanul Muslimin.

---

<sup>60</sup> Jum'ah Amin Abdul Aziz, *Awrâq min Târîkh al-Ikhwân al-Muslimîn: Zhurûf al-Nasy'ah wa Syakhshiyah al-Imâm al-Muassis*, ..., hal. 60.

<sup>61</sup> Mohammed Naguib (1901 M—1984 M) -yang selanjutnya disebut dengan Naguib-merupakan presiden pertama Mesir dengan sistem republic. Admin, “Muhammad Najib”, dalam

<https://www.presidency.eg/ar/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A6%D8%A7%D8%B3%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A4%D8%B3%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D8%A8%D9%82%D9%88%D9%86/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D9%86%D8%AC%D9%8A%D8%A8/>. Diakses pada 15 Desember 2023.

<sup>62</sup> Shalahuddin al-Ayyubi, “Pengaruh Perang Dunia II Terhadap Revolusi Mesir 1952”, dalam *Buletin Al-Turas*, Vol. XXII, No. 2, 2016, hal. 278.

Naseer, meskipun ia memilih Naguib menjadi presiden, namun ia tetap berperan mendominasi pemerintahan. Bahkan, Naseer selalu mendikte semua keputusan yang dibuat oleh Naguib, seolah Naguib adalah bonekanya Naseer. Tentunya, keduanya memiliki kepentingan pribadi dalam dunia pemerintahan, walhasil sering terjadi perselisihan antara keduanya. Semakin hari pamor Naseer pun semakin memuncak, terutama setelah ia maju sebagai delegasi perundingan konflik Suez. Pergesekan antara Naseer dan Naguib semakin memanas hingga tiba saatnya pemilu presiden diadakan. Naseer yang sedang naik daun di mata masyarakat Mesir, akhirnya terpilih menjadi presiden. Inilah posisi yang Naseer tunggu-tunggu untuk dapat memimpin Mesir. Pada tanggal 18 Juni 1956 M, resmilah Naseer menjadi presiden Mesir.<sup>63</sup>

Di tengah rumitnya panggung perpolitikan di Mesir, pergerakan Feminisme pun semakin masif. Kemapanan feminisme awal abad 20 ini, membuatnya terbagi menjadi dua aliran, feminisme dominan dan feminisme alternatif. Dikatakan feminisme dominan karena aliran ini yang mendominasi pemikiran masyarakat Mesir bahkan Timur Tengah sepanjang abad ini. Aliran ini bisa dikategorikan sebagai aliran yang berafiliasi dengan sekularisasi dan westernisasi. Aliran ini banyak dianut oleh para perempuan kelas atas, menengah atas, dan menengah untuk bisa maju mengikuti masyarakat Barat. Sedangkan feminisme alternatif ialah aliran yang kurang begitu dikenal sebagai suara feminisme pada abad ini. Aliran ini sangat bertolak belakang dengan Barat. Aliran ini justru berusaha untuk mengartikulasikan subjektivitas dan afirmasi posisi perempuan secara Islami.<sup>64</sup>

Dari paparan sosio-historis di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa Zainab dan Quthb hidup di masa pergolakan politik yang rumit. Hadirnya Barat di tanah Mesir, meskipun membawa banyak perubahan dan perkembangan cemerlang untuk Mesir, namun di lain sisi justru membuat masyarakat Mesir tercekik dengan tali kekang milik kolonial. Infrastruktur dan modernisme yang dicekikkan kepada masyarakat Mesir, nyatanya hanya kedok belaka untuk meraup kedaulatan masyarakat Mesir sendiri. Uniknya, di tengah mencuatnya isu politik dan ekonomi di Mesir, subjek tentang perempuan pun tidak kalah hangatnya. Tentunya, perempuan yang awalnya hanya alat propaganda bagi para kolonial untuk mendatangi Mesir, nyatanya berhasil membangunkan para perempuan Mesir untuk bangkit. Partisipasi mereka merupakan tanda adanya perubahan dramatis dalam norma sosial mengenai perempuan dan perannya dalam kehidupan publik, meskipun hal ini menimbulkan pro kontra bagi masyarakat Mesir sendiri. Tentunya, bukan

---

<sup>63</sup> Alan R. Taylor, *The Arab Balance of Power*, Syracuse: Syracuse University Press, 1982, hal. 35.

<sup>64</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 174.

hanya perubahan fisik yang dirasakan, namun juga pengaruh ideologi kebarat-baratan yang mulai merasuk ke sendi-sendi pemikiran masyarakat Mesir.

Proses panjang sejak awal abad 18 M, barulah semua itu memuncak di awal abad 20 M. Bukan hanya puncak perjuangan masyarakat Mesir secara umum, awal abad 20 M pun bisa dikatakan sebagai puncak bagi pergerakan kaum perempuan di Mesir. Keduanya berjalan berdampingan melawan kolonial demi satu tujuan yang sama, kemerdekaan absolut bagi Mesir. Kedua gerakan ini pastinya memiliki pengaruh besar terhadap karakter anak zamannya. Zainab sebagai seorang perempuan yang mengambil jalan dakwah berupa perjuangan untuk kaum perempuan dari sayap Islami, nama dan perannya tidaklah kecil. Begitu pun dengan Quthb, jiwa perjuangannya yang menggebu dengan mempertahankan nilai-nilai keislaman, membuatnya banyak dikenang oleh para pengikut dan pengagumnya.

### **C. Zainab dan Quthb: Sketsa pergerakan**

Sebagai anak yang lahir dan tumbuh di tengah pergolakan politik, tidak heran jika Zainab dan Quthb pun mengabdikan dirinya dalam dunia pergerakan. Jiwa-jiwa perjuangannya sudah tertanam kuat sejak kecil. Sebagaimana telah dipaparkan di atas, bahwa ayah Quthb sendiri merupakan seorang kader partai dari Partai Nasional. Tentu saja hal ini menjadi bibit atas semangat perjuangan Quthb. Sedangkan Zainab, meskipun penulis belum menemukan peran ayah Zainab dalam pergerakan politik, namun diceritakan bahwa ayah Zainab selalu mengajarkan Zainab untuk menjadi seorang perempuan yang berdaya. Mimpinya terhadap putrinya sangat tinggi, agar Zainab tumbuh menjadi perempuan yang berdaya dan mengabdikan dirinya dalam berdakwah. Diceritakan bahwa ketika ibunya Zainab memanggil putrinya untuk masak di dapur -ibunya bermaksud melatih putrinya dengan budaya yang semestinya, yaitu perempuan berkecimpung di dapur- Namun, ayahnya sangat marah. Ayahnya menginginkan putrinya bukan hanya berakhir di dapur, tapi harus bermanfaat untuk masyarakat luas.<sup>65</sup> Tentu saja hal ini bertalian dengan kondisi bangkitnya para perempuan Mesir abad itu.

---

<sup>65</sup> Muhammad Majdzub, *Ulamâ wa Mufakkirûn 'araftuhum, ...*, Jilid. 2, hal. 125.

Tokoh perempuan Mesir kala itu yang bergerak dalam ranah politik dan pendidikan, didahului oleh Nabawiyya Musa<sup>66</sup> dan Malak Hinif Nasif<sup>67</sup>. Keduanya mengawali pergerakan di belakang gerakan nasionalisme. Ketika gerakan nasionalis mulai masif memperjuangkan kemerdekaan Mesir dari kolonial, para partisipasi perempuan pun mulai turut serta. Hal ini merubah lanskap gender tradisional, karena perempuan bukan lagi bergerak di pinggiran atau di belakang layar, namun memainkan peran utama di tengah masyarakat.

Diawali dengan membahas Zainab, tentu saja apa yang ayahnya tekankan padanya agar ia pun, sebagai seorang perempuan, bisa menjadi bagian dari masyarakat yang berdaya. Ayahnya sering kali menceritakan tentang *shahâbiyah* (sahabat perempuan) yang berperan penting untuk masyarakat. Selain *ummu al-mu`minîn* (para istri Nabi), ayahnya sering menceritakan peran sahabat Nusaibah yang berjihad membantu masyarakat yang terluka pada perang Uhud.<sup>68</sup> Hikmah yang ingin ayahnya tanamkan adalah semangat jihad seorang perempuan dalam membantu permasalahan umat.

Zainab sejak remaja sudah aktif di sebuah organisasi. Ketika tinggal di Kairo, organisasi yang pertama kali ia ikuti adalah komunitas feminis liberal yaitu *Agyptian Feminist Union* (EFU)<sup>69</sup> yang dipimpin oleh Sya'rawi. Ia sangat aktif dalam menyuarakan hak-hak perempuan di masyarakat sehingga namanya menjadi dikenal banyak orang. Kedekatannya pun dengan Sya'rawi semakin kuat. Ia terus menggaungkan slogan-slogan Sya'rawi untuk mengembangkan perempuan dan mempersiapkan mereka berdaya secara budaya dan sosial.<sup>70</sup> Pemikiran-pemikirannya tentang perempuan pun sudah

---

<sup>66</sup> Nabawiyya Musa Muhammad Badawiyah (1886 M ) merupakan pemudi Mesir yang pertama kali mendapatkan gelar sarjana dan perempuan pertama yang menjabat sebagai kepala sekolah dasar di Mesir. Ia adalah seorang penulis sekaligus pelopor Pendidikan dan pekerja sosial bagi perempuan pada awal abad 20. Admin, "Nabawiyyah Mûsâ", dalam [https://www.noor-book.com/?search\\_for=%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9+%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%8A](https://www.noor-book.com/?search_for=%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9+%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%8A). Diakses pada 13 Desember 2023.

<sup>67</sup> Malak Hinif Nasif (1886 M—1918 M) merupakan seorang feminis Mesir yang aktif menyuarakan kemajuan perempuan Mesir pada awal abad 20.

<sup>68</sup> Muhammad Majdzub, *Ulamâ wa Mufakkirûn 'araftuhum*, ..., Jilid. 2, hal. 125.

<sup>69</sup> *Agyptian Feminist Union* (EFU) -dalam Bahasa Arab disebut *al-Ittihâd al-Nisâi ahl-Mishrî*- merupakan organisasi feminis pertama di Mesir bahkan di negara Arab yang didirikan pada 16 Maret 1923. Organisasi ini didirikan oleh Huda Sya'raawi dan beberapa perempuan lainnya dalam rangka memperjuangkan kemerdekaan Mesir. Huda Sya'rawi, *Mudzakarât Hudâ Sya'rawi*, ... hal. 167.

<sup>70</sup> Khadijah Muhammad Mahmud, *Abraz Juhûd an-Nisâ fî Tafîsîr al-Qur`ân al-Karîm mundzu al-Qarn ar-Râbi' 'Asyr al-Hijrî*, Sudan: Karimeknes 79 editeurs, 2021, hal. 40.



sama dengan para feminis liberal Barat, hingga ia sempat memutuskan untuk melepas jilbabnya.<sup>71</sup>

Melihat pemikiran Zainab semakin jauh dari ajaran Al-Azhar, bahkan dikatakan menentang doktrin Al-Azhar, guru Zainab, Najjar, mencoba mengajaknya berdiskusi secara intens dengan pendekatan emosional antara murid dan guru. Dalam diskusi ini, Zainab memaparkan tujuan mulia dari organisasi yang didirikan oleh Sya'rawi dan bagaimana ide-ide yang digagasnya. Seolah Zainab ingin mempertegas betapa bagus organisasi ini. Setelah Zainab memaparkan semua pandangannya tentang Sya'rawi dan organisasinya, di pertemuan terakhir diskusi, Najjar memberitahukan tentang dakwah yang benar dalam Islam, yaitu dakwah yang membersamai Allah dan Rasulnya di setiap langkah dan tujuannya. Zainab merasa heran karena selama ini ia merasa membersamai Allah dan rasul-Nya dalam kehidupan sehari-hari. Ia shalat, ia puasa, ia berdakwah, yang semua itu adalah wujud ia mengabdikan pada Allah dan ajaran rasul-Nya. Namun, bukan itulah yang dimaksud oleh Najjar. Gurunya sempat mengatakan bahwa apa yang dilakukan Sya'rawi justru bertolak belakang dari dakwah yang seharusnya. Hebatnya, Najjar tidak langsung menyuruh Zainab untuk keluar dari organisasi tersebut. Ia meminta Zainab untuk merenunginya apakah organisasi tersebut betul-betul sudah sesuai dengan dakwah yang sesungguhnya. Lalu, Najjar menutup diskusinya dengan mendoakan muridnya.<sup>72</sup>

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَسْمَائِكَ الْحُسْنَى وَبِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ أَنْ تَجْعَلَهَا لِلْإِسْلَامِ  
إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ, أَسْأَلُكَ بِالْقُرْآنِ أَنْ تَجْعَلَهَا لِلْإِسْلَامِ.

*Ya Allah, sesungguhnya aku memohon kepada-Mu dengan nama-nama-Mu yang indah, dengan kitab suci yang Engkau turunkan, dan dengan Nabi yang Engkau utus agar Engkau menjadikannya berada dalam jalan Islam, sesungguhnya Engkau Maha kuasa atas segala sesuatu. Aku pun memohon kepada-Mu dengan keagungan Al-Qur'an agar Engkau menjadikannya selalu berada dalam koridor Islam*

Ada banyak Pelajaran yang dapat kita petik dari cerita antara Zainab dan gurunya ini. *Pertama*, seorang guru hendaknya mengkonfirmasi terlebih dahulu apa yang muridnya lakukan, tidak langsung menghakimi bahkan memarahinya. *Kedua*, seorang guru memiliki peran untuk menasihati dan memberikan petunjuk yang benar, bukan memaksa harus mengikuti

<sup>71</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern: Sebuah Revolusi Besar dari Kesarjanaan Kaum Hawa*, Sukabumi: Haura, 2023, hal. 49.

<sup>72</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhūd al-Mar'ah fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm fi al-Ashr al-Hadīth" ..., hal. 204—205.

kehendaknya tanpa ada alasan. *Ketiga*, seorang guru memberikan kebebasan kepada muridnya untuk memilih mana yang terbaik, karena ia yakin bahwa muridnya memiliki kemampuan dan hak untuk menentukan hidupnya sendiri dan menanggung konsekuensi dari pilihannya. *Keempat*, seorang guru hendaknya selalu melangitkan doa terbaik untuk muridnya agar muridnya selalu berada dalam petunjuk yang benar serta perlindungan dari Tuhan.

Dari kebebasan yang gurunya berikan kepadanya, akhirnya Zainab memilih untuk terus berjalan bersama Sya'rawi dan terus belajar kepada gurunya, Najjar. Ia masih terus membersamai Sya'rawi dalam pergerakannya, hingga suatu waktu ia mengalami kejadian yang menjadikan titik balik pemikirannya. Suatu hari ketika ia sedang memasak, kompor gas yang ia gunakan meledak dan apinya membakar seluruh tubuhnya. Bersyukur ia masih diberikan kesempatan untuk hidup walaupun ia hanya bisa berbaring di tempat tidur karena luka bakar di tubuhnya. Bahkan, Zainab sempat mendengar percakapan dokter dengan kakaknya bahwa harapan untuk hidup baginya sangat kecil. Zainab lalu melangitkan doa memohon kesembuhan pada Allah. Zainab mengadu dalam doanya, jika apa yang menimpanya adalah akibat dari pengabdianya kepada Sya'rawi, ia berjanji akan memutuskan hubungan pergerakan dengannya. Jika apa yang menimpanya karena ia menanggalkan jilbabnya dan menggantinya dengan topi, maka ia berjanji akan kembali mengenakan jilbabnya. Apabila ia diberikan kesempatan untuk hidup dan sembuh dari luka yang menyakitkan ini, ia berjanji akan mengabdikan dirinya untuk berdakwah di jalan yang benar. Ia akan membuat organisasi tandingan Sya'rawi yang mengabdikan pada Allah dan rasul-Nya. Ia berharap bahwa pengakuan yang ia langitkan diterima oleh Allah. Ketulusan dari pengakuannya ternyata menjadi perantara mukjizat atas kesembuhannya.<sup>73</sup>

Setelah ia sembuh, ia langsung menunaikan janjinya pada Allah. Ia memakai kembali jilbabnya dan kemudian mengajukan pengunduran diri dari organisasi EFU. Meskipun Sya'rawi terus mempertahankannya, namun keputusan Zainab sudah mantap, ia akan menunaikan janjinya pada Allah. Sebelum ia mengalami kejadian tersebut, sebetulnya ia mulai menyadari bahwa misi EFU ini sebetulnya semakin menjauh dari Islam secara perlahan. Dengan adanya kejadian tersebut, ia semakin sadar bahwa apa yang ia lakukan merupakan kesalahan. Zainab pun teringat akan doa gurunya kala itu, sehingga ia merasa bahwa doa tersebut telah teraminkan dan ia telah dibukakan hati pikirannya untuk mengambil jalan lain yang murni mengabdikan diri pada Allah dan rasul-Nya.

Zainab pergi mendatangi gurunya. Najjar, lalu menceritakan apa yang dialaminya. Ia juga menceritakan janjinya kepada Allah apabila ia diberikan

---

<sup>73</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhūd al-Mar`ah fi Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm fi al-Ashr al-Hadīts" ..., hal. 205.

kesembuhan. Kini, ia akan menunaikan janji itu. Setelah berdiskusi secara intens dengan gurunya, Zainab bertekad akan mendirikan organisasi yang bergerak di ranah perempuan yang berada di jalan Allah dan rasul-Nya. Pada tahun 1937 M, berdirilah *Moslem Ladies Assosiation* (MLA)<sup>74</sup> di bawah khidmah Zainab. Zainab berniat ingin mengabdikan dirinya untuk menyerukan pembebasan perempuan yang dibalut dengan visi Islam. Semua penindasan yang terjadi pada perempuan dikaitkan dengan kurangnya pengetahuan perempuan akan agamanya. Maka, solusi yang ia tawarkan kepada para perempuan adalah memperdalam memahami agama dengan benar. Organisasinya ini telah mengantongi ijin dari Kementerian Wakaf Mesir. Melalui organisasi ini, Zainab melakukan beragam kegiatan seperti merawat anak yatim, berdakwah, mendirikan masjid, dan kepedulian sosial lainnya. Organisasi ini pun memiliki majalah politik dan sosial yang diberi nama *as-Sayyidât al-Muslimât* untuk menyebarkan lebih luas lagi pemikirannya.<sup>75</sup>

Sempat disinggung di atas bahwa pergerakan feminisme Mesir terpecah menjadi dua aliran. Aliran yang disebut dominan dikenal sebagai kubu westernisasi, sedangkan aliran alternatif dikenal sebagai kubu Islamisasi. Kubu westernis berpendapat bahwa akar penindasan bagi perempuan adalah tradisi Islam yang diinterpretasikan secara keliru, seperti harem dan hijab. Berseberangan dengan kubu tersebut, kubu Islamis justru melihat bahwa penindasan perempuan terjadi karena kurangnya agama. Keduanya sama-sama bicara tentang penindasan perempuan namun dengan hasil analisis yang berbeda. Kubu feminis westernis inilah yang dipimpin oleh Sya'rawi, sedangkan kubu feminisme Islamis dipimpin oleh Zainab

Persentuhan Mesir dengan Barat memang melahirkan sejumlah pertanyaan, apakah pengaruh Barat ini membawa keberkahan yang mengantarkan Mesir ke gerbang modernitas atau justru racun berbahaya yang melahirkan para boneka yang mudah dikendalikan dengan mengorbankan tradisi dan kedaulatan kepada para kolonial. Bukan hanya hukum, militer, dan Pendidikan saja, namun peran perempuan dan aturan berpakaian pun menjadi subjek paling menghasut, karena keduanya dipotret sebagai bentuk penindasan kepada perempuan muslim Arab. Di sinilah kubu Islamis berusaha untuk mempertahankan warisan bangsa Mesir sebagai negara Arab muslim.

Uniknya dari kedua kubu ini adalah kubu westernis mengklaim bahwa mereka merupakan reformis muslim pribumi yang sama sekali tidak mengkhianati budaya mereka kepada imperialism Inggris. Begitu pun kubu Islamis, bukan berarti mereka tidak terpengaruh oleh Eropa. Kedua kubu ini,

---

<sup>74</sup> *Moslem Ladies Assosiation* (MLA) -dalam Bahasa Arab disebut dengan *Jam'iyah as-Sayyidât al-Muslimât*- yang didirikan oleh Zainab Ghazali pada tahun 1937 M sebagai wadah perkumpulan perempuan Mesir dan telah memiliki cabang di seluruh Mesir.

<sup>75</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîts" ..., hal. 205.

meskipun terlihat seperti saling berseberangan, sesungguhnya keduanya memiliki keterikatan satu sama lain yang tidak mudah dipisahkan. Sejarah telah mencatat bahwa pergerakan kubu westernis Sya'rawi telah memonopoli gerakan perempuan muslim Mesir selama separuh awal abad, sedangkan kubu Islamis Zainab baru merebak setelahnya.

Sebagai kubu baru, Zainab hadir sebagai pengkritik segala macam bentuk pergerakan perempuan atas pengaruh Barat. Tidak hanya hasil pemikiran Sya'rawi, namun juga pemikiran pendahulu keduanya yaitu Qasim Amin<sup>76</sup>. Kebebasan perempuan yang diusung oleh Amin, jika dicermati akan terlihat nada patriarkinya. Ia melihat emansipasi perempuan dari segi keuntungan apa yang akan didapat oleh laki-laki, bukan tentang kewajiban moral yang harus diberikan kepadanya.

وإنما مثلنا الآن مثل رجل يملك رأس مال عظيم فيدعه في الصندوق، ويكتفي بأن يفتح صندوقه كل يوم؛ ليتمتع برؤية الذهب، ولو عرف لاستعمله وانتفع منه وضاعفه في سني قليلة<sup>77</sup>.

*Situasi kita saat ini mirip dengan orang yang sangat kaya yang mengunci emasnya di dalam peti. Pria ini membuka petinya setiap hari untuk menikmati hartanya. Jika dia tahu menggunakannya, dia akan menginvestasikan emasnya dan menggandakan kekayaannya dalam waktu singkat.*

Dari pernyataan Amin di atas, Zainab semakin kuat pandangannya bahwa pendekatan Barat atas pembebasan perempuan didasarkan atas keserakahan kapitalis untuk mengeksploitasi perempuan sebagai komoditas. Hal ini harus segera dibenahi. Pembebasan terhadap perempuan merupakan sebuah kewajiban moral yang harus diberikan kepadanya. Pendekatan yang digunakan untuk melakukan pembebasan tersebut tidak lain dengan cara memahami ajaran Islam dengan benar.

Sebagai organisasi yang baru tumbuh, banyaknya peminat yang bergabung dalam organisasi ini menunjukkan bahwa apa yang diperjuangkan oleh Zainab mencapai kesuksesan. Di bawah naungan organisasi tersebut, Zainab membuat *al-Markaz al-'Am li al-Sayyidât al-Muslimât* (Pusat Umum Perempuan Muslim), yang di dalamnya diisi dengan kegiatan pembelajaran bagi remaja perempuan untuk memahami Bahasa Arab, hadis, tafsir, dan

---

<sup>76</sup> Qasim Amin (1861 M—1908 M) -yang selanjutnya disebut dengan Amin- merupakan tokoh pembaharuan Mesir yang mendedikasikan karyanya untuk membahas kesetaraan gender bagi kaum perempuan, khususnya perempuan muslim Mesir.

<sup>77</sup> Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, Kairo: Hindawi, 2012, hal. 18.

metode dakwah. Mendengar adanya kegiatan ini, Abdul Latif al-Sya'Syai<sup>78</sup> mendatanginya dan memperkenalkan Ikhwanul Muslimin kepadanya. Di sini lah awal mula ia mengenal sosok Banna serta pemikirannya, lalu memintanya untuk menjadi salah satu pengajar di pusat pembelajaran tersebut.<sup>79</sup>

Pada tahun 1938 M, ia pernah mendapatkan undangan untuk mengisi ceramah di depan para perempuan muslim di rumah milik Ikhwanul Muslimin. tren pergerakan perempuan pun menjadi perhatian khusus bagi kelompok *Ikhwân al-Muslimîn*. Setelah selesai, ia mendapatkan undangan dari Banna untuk menemuinya setelah salat magrib. Dalam pertemuannya tersebut, Banna menyampaikan bahwa ia pun ingin membentuk organisasi untuk perempuan dengan nama *al-Akhawât al-Muslimât*<sup>80</sup>. Banna bermaksud untuk menyatukan dua organisai perempuan miliknya dan Zainab, namun dengan dua kepemimpinan yang berbeda. Zainab tetap sebagai pemimpin MLA, sedangkan *al-Akhawât al-Muslimât* dipimpin oleh al-Sya'Syai. Zainab tidak langsung memutuskannya. Ia meminta waktu untuk berdiskusi terlebih dahulu kepada anggotanya. Banna terus meyakinkan pentingnya kolaborasi ini untuk memperkuat barisan dan visi misi yang sama, namun Zainab tetap tidak bisa memberikan keputusan sepihak. Setelah kembalinya Zainab, ia pun langsung berdiskusi dengan anggotanya. Hasil keputusannya adalah kesediannya untuk berintegrasi dengan organisasi *al-Akhawât al-Muslimât* namun dengan tetap menjaga independensi dari masing-masing organisai.<sup>81</sup>

Pada tahun 1948 M, sepuluh tahun setelah mengenal Banna, barulah Zainab berbaiat untuk menjadi pengikutnya Banna dan menjadi anggota Ikhwanul Muslimin.<sup>82</sup> Zainab menghabiskan usianya selama 53 tahun di jalan dakwah. Selain bergerak dengan organisasinya, ia pun bergabung dengan partai politik secara luas yang terkenal yaitu Ikhwanul Muslimin. Tentu saja ia memiliki pengaruh yang kuat dari Banna, sosok yang memang berkhidmah untuk memasyarakatkan ajaran-ajaran Islam. Visi misi yang sama inilah membuat Zainab dan Banna memiliki keterikatan ideologi, khususnya dalam ranah pergerakan.

Dalam loyalitasnya terhadap Ikhwanul Muslimin, bertemulah Zainab dengan sosok Quthb pada tahun 1962 M, yang juga merupakan anggota

---

<sup>78</sup> Abdul Latif Sya'Syai (1914 M—1974 M) -yang selanjutnya disebut dengan al-Sya'syai- merupakan anggota Ikhwanul Muslimin yang dipercaya sebagai pemimpin organisasi *al-Akhawât al-Muslimât* di bawah naungan Ikhwanul Muslimin.

<sup>79</sup> Muhammad Majdzub, *Ulamâ wa Mufakkirûn 'araftuhum, ...*, Jilid. 2, hal. 127.

<sup>80</sup> *al-Akhawât al-Muslimât* merupakan organisasi yang dibentuk oleh Ikhwanul Muslimin sebagai wadah bagi para perempuan muslim di Mesir untuk belajar agama. Organisasi ini adalah lanjutan dari program *al-Akhawât* yang dipimpin pertama kali oleh Labibah Ahmad. Program tersebut membesar dan menjadi sebuah organisai dengan nama *al-Akhawât al-Muslimât* di bawah kepemimpinan Abdul Latif Sya'Syai.

<sup>81</sup> Muhammad Majdzub, *Ulamâ wa Mufakkirûn 'araftuhum, ...*, Jilid. 2, hal. 128.

<sup>82</sup> Muhammad Majdzub, *Ulamâ wa Mufakkirûn 'araftuhum, ...*, Jilid. 2, hal. 129.

Ikhwanul Muslimin. Sebetulnya, Zainab sudah lebih dahulu bertemu dengan Quthb namun bukan secara fisik, melainkan dari karya-karya Quthb yang luar biasa. Pemikiran-pemikiran Zainab banyak mengadopsi dari tulisan Quthb terutama tentang peran perempuan dalam Islam yang ia tulis dalam buku *Al-‘Adalâh al-Ijtimâ’iyah fî al-Islâm* pada tahun 1945 M. Dari pemikiran Quthb ini, Zainab menyimpulkan bahwa semua penyakit akan disembuhkan dengan cara Islamisasi. Begitu pun dengan permasalahan perempuan, semuanya akan terselesaikan jika mereka memperoleh rasa hormat dan hak yang layak melalui Islamisasi. Tujuan feminis yang selama ini digaungkan sebetulnya dapat dicapai melalui Islam, bukan pemahaman sebaliknya yang mengatakan bahwa Islamlah yang menyebabkan penindasan bagi perempuan.

Quthb di mata kebanyakan orang adalah seorang tokoh pergerakan yang mempengaruhi gerakan-gerakan ekstrim seperti Ayatullah Khomeini, organisasi al-Qaeda, dan gerakan lainnya. Jika diteliti lebih luas lagi dari karyanya, justru pemikirannya lebih kaya dan beragam dari sekedar revolusi kekerasan. Salah satu contohnya adalah keadilan dalam Islam. Keadilan dalam Islam ini mencakup keadilan gender. Bagi Quthb, keadilan gender tidak kalah pentingnya dengan keadilan hubungan lainnya dalam masyarakat. Islam telah memberikan kesetaraan bagi laki-laki dan perempuan, baik setara spiritual, intelektual, maupun finansial. Islam tidak membedakan jenis kelamin, semuanya setara di hadapan Tuhan.<sup>83</sup>

Perempuan dan laki-laki setara secara spiritual berdasarkan Surah an-Nisa/4:124

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا  
*Siapa yang beramal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia beriman, akan masuk ke dalam surga dan tidak dizalimi sedikit pun.*

Perempuan dan laki-laki setara secara finansial berdasarkan Surah an-Nisa/4:7

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا  
*Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan*

<sup>83</sup> Sayyid Quthb, *Al-‘Adalâh al-Ijtimâ’iyah fî al-Islâm*, Kairo: Darus Syuruq, 1995, hal.47.

*kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan.*

Perempuan dan laki-laki setara secara intelektual berdasarkan Surah an-Nisa/58:11

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

*Wahai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu “Berilah kelapangan di dalam majelis-majelis,” lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Apabila dikatakan, “Berdirilah,” (kamu) berdirilah. Allah niscaya akan mengangkat orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat. Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.*

Quthb merespon serangan Barat yang mengatakan bahwa Islam adalah agama misoginis terhadap perempuan. Alih-alih datang ke Timur tengah, khususnya Mesir, dengan misi membebaskan perempuan dan menawarkan isu feminisme Barat, nyatanya itu hanyalah alat propaganda ingin menjadi kolonial, namun memiliki pengaruh yang signifikan bagi perempuan Mesir. Perempuan mengalami kemajuan dalam sistem masyarakat di berbagai kelas sosial. Sayangnya, pemikiran yang diadopsi adalah butir-butir pemikiran Barat yang justru menjauh dari Islam.

Pemikiran Zainab tentang pembebasan perempuan melalui kacamata Islam menemui kecocokan dengan Islamisasi yang dirumuskan Quthb. Meskipun tidak sepenuhnya setuju, ada beberapa poin yang dikritik oleh Zainab, namun Quthb menjadi salah satu dari orang yang berpengaruh bagi Zainab dalam menelurkan pemahaman tentang peran dan status perempuan. Dalam organisasi yang dibentuk, Zainab berusaha untuk mewujudkan tiga poin kesetaraan bagi para perempuan Mesir, yaitu kesetaraan spiritual, intelektual, dan finansial.

Sebelum bergabung dengan Ikhwanul Muslimin, Quthb pernah bergabung dengan partai Wafd. Meskipun ayahnya adalah kader partai nasional, nyatanya hal itu tidak mempengaruhinya untuk turut bergabung ke partai tersebut. Sewaktu Quthb pindah ke Kairo untuk meneruskan pendidikannya, ia tinggal di rumah pamannya, Usman, yang merupakan kader Partai Wafd. Begitu pun dengan guru sastranya, al-Aqqad, yang juga merupakan kader Partai Wafd. Kedua orang inilah yang mempengaruhi Quthb untuk bergabung dengan Partai Wafd. Sekitar tujuh belas tahun lamanya Quthb bergabung dengan Partai Wafd hingga akhirnya memutuskan keluar pada

tahun 1942 M dikarenakan pemimpinnya menerima tawaran Inggris menjadi menteri. Quthb adalah orang pertama yang mengundurkan diri, lalu disusul oleh beberapa orang lainnya sehingga Partai Wafd kehilangan banyak pendukungnya. Lalu para pendukung yang mengundurkan diri membentuk partai baru dengan nama Partai Sa'dayin, meminjam nama pendiri Partai Wafd, Sa'ad Zaghloul. Quthb sempat bergabung dengan partai ini namun hanya sebentar. Pada tahun 1945 M, ia benar-benar tidak mengikuti partai apapun lagi.<sup>84</sup>

Selanjutnya, Quthb memilih untuk melakukan dakwah secara independen untuk perbaikan politik, sosial, ekonomi, dan Pendidikan masyarakat Mesir. Ia aktif menyuarakan pemikirannya melalui Majalah Risalah dan Majalah Saqafah. Ia mengumpulkan para pemuda di rumahnya untuk mendiskusikan pemikirannya yang tertuang dalam tulisan-tulisannya.<sup>85</sup> Sebagaimana pernah diceritakan sebelumnya bahwa pada tahun 1948, Quthb pernah terpilih sebagai utusan dari kementerian tempat ia bekerja untuk berangkat ke Amerika dalam rangka meninjau kurikulum pendidikan selama dua tahun. Perjalanan dinas ke Amerika tidak hanya memperoleh bagaimana perkembangan kurikulum pendidikan di sana, namun ia juga melihat perkembangan dinamika sosial masyarakat Amerika yang banyak terpapar paham materialisme. Paham ini selalu mengajak para penganutnya rasa tidak pernah puas. Setelah pulang ke Kairo, ia semakin yakin bahwa Islamlah ajaran yang sangat menjaga umatnya dari bahaya candunya materialisme. Sebagai seorang penulis, bertambahlah sumbangsih tulisan-tulisannya yang bernarasi Islami untuk menghimbau umat Islam agar tidak terpapar bahayanya paham materialisme. Ia pun sering mengadakan pertemuan-pertemuan dan mengisi ceramah tentang narasi yang sama. Quthb pun aktif mengkritik sistem monopoli dan kapitalis yang merebak dalam pemerintahan Mesir hingga tiba revolusi mesir pada tanggal 23 Juli 1952 M.

Pascarevolusi Mesir 1952 M, keaktifan Quthb dalam menulis membuat Naseer tertarik padanya. Naseer mencoba menawarkan Quthb menjadi Menteri Pendidikan, namun Quthb menolaknya. Meskipun Quthb belum bergabung dengan Ikhwanul Muslimin, Quthb sudah tertarik dengan sikap kelompok Ikhwanul Muslimin yang menolak bekerja sama dengan tokoh revolusi. Mereka melihat bahwa Naseer sama saja seperti pemimpin sebelumnya yang berkiblat kepada orang Barat-Amerika demi mendapatkan simpati dari negara adidaya. Mereka menuruti keinginan para liberalisme untuk tidak menerapkan hukum Islam dalam pemerintahan.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyahad*, ..., hal. 266.

<sup>85</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyahad*, ..., hal. 274.

<sup>86</sup> Abdul Mutaal Jabiri, *Pembunuhan Hasan al-Banna*, Bandung: Pustaka, 1986, hal.



Ketertarikan Quthb pada Ikhwanul Muslimin mengantarkan langkahnya berjalan bersama barisan Ikhwanul Muslimin pada tahun 1953 M. Bakatnya sebagai seorang penulis sudah dikenal oleh orang-orang Ikhwanul Muslimin, sehingga ia diamanati untuk menerbitkan surat kabar Ikhwanul Muslimin dalam waktu dekat. Dituduh pemikiran Islaminya menghujat pemerintahan, pada tahun 1954 M, Quthb dan beberapa anggota Ikhwanul Muslimin ditangkap oleh anak buah Naseer dan di penjara selama tiga bulan. Selang berapa lama dari pembebasannya, pada tahun 1955 M, Quthb kembali ditangkap dan dipenjara pascatragedi al-Mansyiyah<sup>87</sup> dengan vonis selama lima belas tahun penjara. Ia dituduh terlibat dalam usaha pembunuhan Naseer di al-Mansyiyah. Belum genap mencapai lima belas tahun, pada tahun 1964 M, ia dibebaskan setelah sepuluh tahun mendapatkan siksaan kejam dalam penjara.<sup>88</sup>

Sebagai anggota Ikhwanul Muslimin, Zainab pun ikut mendapatkan intimidasi dari anak buah Naseer. Meskipun pemikiran Zainab di ranah keperempuanan, Naseer melihat bahwa Zainab pun sudah terlihat bibit-bibit akan menghujat pemerintah. Pada tahun 1964 M, dalam perjalanan pulang ke rumah, mobil Zainab ada yang sengaja menbarak hingga terbalik. Zainab pun mengalami luka parah dan masih bisa diselamatkan. Ketika dalam perawatan di rumah sakit, ternyata MLA mendapat surat pembubaran dari pemerintah dan beritanya disembunyikan dari Zainab. Setelah sembuh, Zainab sangat marah. Ia dihadapkan dengan dua pilihan, MLA bergabung dengan Front Kesatuan Sosial Arab atau MLA dibubarkan. Ia memilih untuk tidak menandatangani surat pernyataan bergabung dengan front tersebut dan tetap mempertahankan MLA agar tidak dibubarkan.<sup>89</sup>

Setelah intimidasi dan percobaan pembunuhan Zainab oleh anak buah Naseer gagal, Quthb dibebaskan dari penjara sebelum masa vonisnya selesai. Kekejaman yang Quthb rasakan di penjara menjadi sebuah cambuk yang membangkitkan semangatnya untuk terus melakukan pergerakan. Quthb menjabat sebagai ketua dalam organisasi Ikhwanul Muslimin yang baru. Ia memimpin Ikhwanul Muslimin yang baru secara intelektual dan praktis. Zainab turut membantu dalam pergerakan baru ini. Melihat pergerakan Quthb yang semakin masif dan dinilai berbahaya untuk pemerintahan, maka pada

---

<sup>87</sup> al-Mansyiyah merupakan nama suatu tempat di Alexandria. Tragedi al-Mansyiyah merupakan upaya penembakan Naseer pada tanggal 26 Oktober 1954 saat ia menyampaikan pidato di al-Mansyiyah. Dalam hal ini, Naseer menuduh Ikhwanul Muslimin yang melakukannya.

<sup>88</sup> Shalah abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyahd*, ..., hal. 282.

<sup>89</sup> Zainab Ghazali, "Ayyâm min hayâti," dalam *Naskah Elektronik Torath Ikhwan*, hal. 7—11.

tahun 1965, Quthb dipenjara kembali hingga mendapatkan eksekusi hukuman mati.<sup>90</sup>

Setelah menyaksikan satu persatu anggota Ikhwanul Muslimin yang ditangkap, dipenjara, dan disiksa oleh anak buah Naseer, Zainab sudah bersiap diri jika gilirannya akan tiba. Hal ini sama sekali tidak memadamkan semangatnya untuk berdakwah. Ia terus menjalankan aktivitasnya tanpa takut sedikit pun. Apapun yang akan menimpanya kelak, ia yakini sebagai sebuah jihad di jalan Allah. Ia turut membantu para keluarga dari anggota Ikhwanul Muslimin yang tertangkap. Gerak jihadnya semakin luas hingga tiba gilirannya pada tanggal 20 Agustus 1965 M. Pada hari Jumat pagi, rumahnya digrebek oleh sekelompok orang dan mengacak-ngacak semua isi rumahnya, khususnya berkas yang ada di ruang kerjanya. Mereka adalah anak buah Naseer yang ditugaskan untuk menangkapnya. Tibalah pada hari itu ia ditangkap dan dijebloskan di penjara khusus perempuan di al-Qanatir. Mulailah ia menjalani hari-harinya di balik jeruji besi bersama para anggota Ikhwanul Muslimin lainnya.<sup>91</sup>

Zainab, Quthb, dan para anggota Ikhwanul Muslimin lainnya menjalani hari-hari di penjara dengan penuh penyiksaan dan kezaliman. Segala macam upaya dilakukan agar mereka mau mengakui bahwa memang merekalah yang melakukan percobaan penembakan Naseer di Alexandria kala itu. Segala penyiksaan yang kejam dilakukan untuk mengakuinya. Di sini Zainab melihat bahwa tidak semua anggota Ikhwanul Muslimin memiliki keteguhan hati. Ada di antara mereka yang berbohong demi menyelamatkan diri dari siksaan. Zainab sendiri lebih memilih jujur meskipun akan mendapatkan siksaan yang amat keji.<sup>92</sup>

Menyimpulkan dari sketsa pergerakan keduanya, Zainab dan Quthb berjalan dalam koridor yang sama yaitu ingin menjaga ideologi masyarakat Mesir dari pengaruh Barat. Keduanya berusaha untuk menyebarkan nilai-nilai Islam yang dianggap oleh keduanya sebagai ajaran yang selalu cocok untuk menyikapi segala bentuk perkembangan. Tidak ada satu ideologi apapun yang lebih baik dari pada ajaran Islam. Segala macam bentuk penindasan dan kemunduran yang dialami masyarakat bukanlah disebabkan oleh keterlambatan dalam mengikuti perkembangan ideologi Barat, melainkan karena kelemahan dalam memahami ajaran Islam itu sendiri.

Pertemuan keduanya dalam satu pergerakan organisasi terkenal Ikhwanul Muslimin yang didirikan oleh Banna menjadi sorotan penting dalam membentuk kelanjutan pemikiran dan landasan pergerakan keduanya.

---

<sup>90</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Sayyid Quthb min al-Milad ila al-Istisyhâd*, ..., hal. 282.

<sup>91</sup> Zainab Ghazali, "Ayyâm min hayâti," dalam *Naskah Elektronik Torath Ikhwan*, hal. 60—64.

<sup>92</sup> Pauline Lewis, "Zainab Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism," dalam *Journal of History*, 2007, hal. 28.

Meskipun hanya Ghazali yang sempat bertemu dengan Banna, namun Quthb pun mewarisi ideologi pergerakan Banna dari muridnya. Artinya keduanya bermuara pada satu tokoh yang sama yaitu Banna. Melacak keilmuan dari Banna, Banna merupakan salah satu murid dari Rasyid Ridha<sup>93</sup>, Ridha adalah salah satu murid gemilang milik Muhammad Abduh<sup>94</sup>, dan Abduh adalah murid yang sangat memperjuangkan pemikiran gurunya bahkan melengkapinya yaitu Jamaluddin Afghani. Dari silsilah ini dapat diambil kesimpulan bahwa pergerakan keduanya terdapat pengaruh dari tokoh pembaharu Afghani<sup>95</sup>, seorang tokoh modernis-Islamis yang moderat.

#### D. Zainab dan Quthb: Sketsa penafsiran

Zainab Zainab dan Sayyid Quthb sama-sama memiliki tafsir secara lengkap 30 juz. Zainab menamai tafsirnya dengan *Nazharât fi Kitâbillâh*, sedangkan Quthb menamai tafsirnya dengan *Fi Zhilâl al-Qur`ân*. Kedua tafsir ini tergolong ke dalam tafsir modern abad 19. Terpilihnya kedua tafsir ini menjadi subjek inti dalam penelitian ini, bukan sekedar ingin membandingkan *manhaj* atau metodologi yang digunakan oleh masing-masing mufasir, Namun ingin melihat apakah hasil penafsiran seorang perempuan dan hasil penafsiran seorang laki-laki terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan, akan menghasilkan pemahaman yang sama atautkah berbeda. Keistimewaan dan kekurangan yang menjadi sebuah keniscayaan dalam setiap karya tafsir, akan dipaparkan pada bagian ini.

#### Tafsir *Nazharât fi Kitâbillâh* karya Zainab Ghazali

Dalam mukadimah tafsir *Nazharât fi Kitâbillâh*, Zainab mengatakan bahwa tafsir ini ditulis olehnya ketika ia sedang berada di penjara pada masa

---

<sup>93</sup> Muhammad Rasyid Ridha (1865 M—1935 M) -yang selanjutnya disebut dengan Ridha- merupakan murid dari Muhammad Abduh yang juga menjadi tokoh pembaharu Islam. Loyalitasnya kepada gurunya, mengantarkan ia untuk merampungkan karya gurunya dalam bidang Tafsir yaitu *Tafsîr al-Mannâr*, yang dikenal sebagai embrio lahirnya tafsir kontemporer lainnya. Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Jam`u al-`Abîr fi Kutub al-Tafsîr*, ..., Jilid.2, hal. 357.

<sup>94</sup> Muhammad Abduh (1849 M—1905 M) -yang selanjutnya disebut dengan Abduh- merupakan seorang tokoh pembaharu Islam yang pernah menjabat sebagai mufti Mesir pada tahun 1899—1905. Pemikirannya yang moderat menjadikan ia dijadikan rujukan oleh kaum intelektual. Ia memiliki karya yang sangat monumental dalam bidang Tafsir yaitu *Tafsîr al-Mannâr*. Tafsir ini dirampungkan oleh muridnya kesayangannya yaitu Rasyid Ridha. Kehadiran tafsir ini memberikan Cahaya penerangan dalam dunia tafsir kontemporer karena memperkenalkan corak baru yang sesuai dengan perkembangan zaman. Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Jam`u al-`Abîr fi Kutub al-Tafsîr*, ..., Jilid.2, hal. 357.

<sup>95</sup> Muhammad bin Safdar Husaini yang dikenal dengan Jamaluddin Afghani (1838 M—1839 M) merupakan tokoh pembaharu modernis-Islamis yang pemikirannya sangat moderat. Bukan hanya mengikuti perkembangan zaman namun juga diimbangi dengan kacamata Islam.

Naseer. Menurut Zainab, penjara di mata orang-orang beriman merupakan tempat untuk berkhalwat dan mendekatkan diri kepada Allah.<sup>96</sup> Dalam penjara itulah, Zainab menyelami keindahan ayat-ayat Al-Qur'an dan memahami maksud Tuhan yang terkandung di dalamnya. Hal seperti ini memang sudah sangat lumrah bagi para ulama sebelumnya yang mengalami nasib serupa dengannya, seperti Muhammad bin Ahmad al-Sarkhasi<sup>97</sup> menulis kitab *Al-Mabsûth* di penjara.

Zainab tidak menyebutkan secara eksplisit tentang latar belakang kepenulisan tafsir ini. Dalam mukadimah kitabnya, ia hanya mengatakan bahwa ia telah hidup lama bersama ayat-ayat Allah dan menjalankan kehidupan bersamanya hingga Allah semakin membukakan pintu hatinya dengan keutamaannya.<sup>98</sup> Pernyataan tersebut membuat kesan bahwa Zainab ingin menebus dosanya di masa silam karena sudah bergabung dengan kelompok yang pemikirannya tidak sejalan, bahkan bisa dikatakan berseberangan dengan Islam, menurutnya. Kemudian, ia mendapatkan hidayah dari Allah melalui sosok gurunya Najjar untuk kembali berdakwah karena Allah dan Rasul-Nya. Bisa juga dikatakan bahwa tafsir ini merupakan hasil refleksi dari masa lalunya. Zainab ingin memperluas pemahaman yang benar untuk meluruskan pemahaman yang keliru tentang perempuan dalam Islam, khususnya bagi para kaum perempuan agar tidak terjebak ke dalam lobang yang sama dengannya.<sup>99</sup> Dikatakan pula bahwa Zainab ingin menempuh cara dakwah ini (menafsirkan Al-Qur'an) untuk memberikan pemahaman kepada anak-anaknya (anak ideologis) akan kandungan Al-Qur'an.<sup>100</sup>

Zainab pun tidak menjelaskan alasan penamaan karyanya dengan *Nazharât fî Kitâbillâh*. Dalam mukadimah tafsirnya, ketika bermaksud mengatakan Al-Qur'an, kata yang ia gunakan adalah *Kitâbillâh*. Ditemukan pula bahwa ia mengulangi sebanyak dua kali kata *ma'a Kitâbillâh*. Dari sini penulis mengasumsikan bahwa dinamainya kitab tersebut dengan *Nazharât fî Kitâbillâh* karena Zainab ingin mengungkapkan bagaimana pandangan-pandangan hidup dalam Al-Qur'an yang sepatutnya kita jadikan pedoman. Islam memiliki pedoman hidup yang jelas yang telah Allah berikan. Sejauh apapun modernitas yang berkembang, sepatutnya untuk tetap kembali memahami bagaimana pandangan-pandangan hidup dalam Al-Qur'an.

---

<sup>96</sup> Zainab Ghazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, Kairo: Darul Suruq, 1994, cet.1, Jilid.1, hal. 11.

<sup>97</sup> Muhammad bin Ahmad al-Sarkhasi merupakan seorang ulama ahli ushul yang wafat sekitar tahun 500 H. Zainuddin Qasim bin Qutlubugha, *Tâj al-Tarâjum fî Thabaqât al-Hanafiyah*, Damaskus: Darul Qalam, 1992 H, Jilid.1, hal. 234.

<sup>98</sup> Zainab Ghazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., Jilid.1, hal. 11.

<sup>99</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern*, ..., hal. 55

<sup>100</sup> Khadijah Muhammad Mahmud, *Abrâz Juhûd al-Nisâ fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm mundzu al-Qarn al-Râbi' 'Asyr al-Hijrî*, ..., hal. 43.

Tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* terdiri dari dua jilid. Waktu penyelesaiannya agak lama, karena Zainab pun sibuk berdakwah. Zainab mulai menulis kitab ini sekitar tahun 1937 M, sejak ia aktif di organisasi yang ia bangun, hingga tahun 1990-an.<sup>101</sup> Jilid yang pertama berisi Surah al-Fatihah hingga Surah Ibrahim ayat 52, sedangkan sisanya dari Surah Ibrahim ayat 53 hingga surah An-Nas berada pada jilid kedua. Jilid pertama dicetak pada tahun 1994 M di Percetakan Darus Syuruq, Kairo<sup>102</sup> dan diberikan kata pengantar oleh Abdul Hay Farmawi<sup>103</sup>. Namun, belum sempat mencetak jilid kedua dari tafsir ini, pemilik percetakan Darus Syuruq, Ustad Muhammad Muallim wafat, sehingga penyetakan jilid kedua dari tafsir ini harus tertunda. Beberapa tahun kemudian, percetakan Darut Tauzi' wa Nasyr Islamiyah mencetak tafsir ini secara utuh pada tahun 2006 M,<sup>104</sup> tepatnya setelah penulisannya wafat, dengan dieditori oleh Farmawi. Meskipun tafsir ini ditulis dalam penjara dan hanya terdiri dari dua jilid saja, tafsir ini disajikan dengan menggunakan Bahasa Arab yang sangat mudah untuk dipahami sehingga dapat memberikan pemahaman ayat dengan sangat jelas.

Tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* ditulis berdasarkan urutan ayat dan surah dalam mushaf Utsmani. Secara umum, sistematika penulisan dalam tafsir ini memiliki kesamaan dengan tafsir pada umumnya. Penulisan tafsir ini dimulai dengan menyebutkan nama surah; diikuti setelahnya dengan keterangan *makkiyah* atau *madaniyah*; disebutkan jumlat ayat; dijelaskan keutamaan dari surah tersebut; dipaparkan hal-hal penting yang terkandung dalam surah tersebut; lalu Ayat demi ayat disebutkan *nashnya* dan ditafsirkan dengan penjelasan yang tidak terlalu panjang dan tidak pula terlalu singkat, kecuali ada beberapa ayat yang memang membutuhkan penjelasan yang lebih luas, maka akan dijelaskan dengan kalimat yang lebih panjang.

Dalam menafsirkan, Zainab menggunakan ayat untuk menafsirkan suatu ayat (*tafsîr al-qur`ân bi al-qur`ân*), menggunakan hadis baik sebagai tafsiran suatu ayat (*tafsîr al-qur`ân bi al-sunnah*) maupun sebagai penguat terhadap penjelasan suatu ayat, menggunakan *atsar* (perkataan) dari sahabat dan tabiin dan menggunakan pendapatnya sendiri (*tafsîr al-qur`ân bi ar-ra`yi*) untuk dikaitkan dengan realitas umat Islam. Dari penjelasan di atas, dapat

<sup>101</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern*, ..., hal. 55.

<sup>102</sup> Zainab Ghazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., cet.1, Jilid.1.

<sup>103</sup> Abdul Hay Farmawi (1942 M—2017 M) -yang selanjutnya disebut dengan al-Farmawi- merupakan kelahiran Kafr Tablouha, daerah Menoufia yang menjadi seorang dosen sekaligus ketua jurusan Tafsir dan Ilmu Al-Qur`an di Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Mesir.

<sup>104</sup> Khadijah Muhammad Mahmud, *Abraz Juhûd an-Nisâ fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm mundzu al-Qarn ar-Râbi` 'Asyr al-Hijrî*, ..., hal. 43.

disimpulkan bahwa sumber penafsiran tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* adalah *bi al-mâtsur*<sup>105</sup> dan *bi ar-râyi*<sup>106</sup>.

Tertuang dalam kata pengantar tafsir ini yang ditulis oleh al-Farmawi, seorang dosen tafsir di Universitas Al-Azhar, bahwa hadis yang digunakan oleh Zainab sebagai sumber penafsiran merupakan hadis shahih. Selain berfungsi untuk menjelaskan ayat, hadis shahih yang maknanya mendekati dengan suatu ayat, ia gunakan sebagai contoh untuk memberikan pemahaman yang lebih jelas.<sup>107</sup>

Dalam tafsirnya, untuk menambahkan pemahamannya, Zainab mengutip kitab-kitab tafsir *bi al-ma`tsûr* terdahulu seperti tafsir karya al-Qurthubi<sup>108</sup>, tafsir karya Ibnu Katsir<sup>109</sup>. Selain itu, Zainab pun mengutip dari tafsir karya al-Alusi<sup>110</sup>, Abu Saud<sup>111</sup>, al-Qasimi<sup>112</sup>, al-Ahwazi, dan Quthb<sup>113</sup>.<sup>114</sup> Dari semua tafsir yang ia kutip, Zainab lebih condong kepada hasil penafsiran al-Qurthubi dan Ibnu Katsir, terutama dalam ayat yang berhubungan dengan hukum fikih.<sup>115</sup> Selain itu, Zainab pun menjelaskan ayat-ayat dari hasil pemahamannya sendiri berdasarkan ilmu pengetahuan yang mufasir kuasai dari ulama masa itu, seperti Syekh al-Labban, Syekh Najjar, dan Syekh Ali Mahfouz, dan Syekh Ali Ja'far (Anggota Depertemen Dakwah dan Bimbingan Al-Azhar).<sup>116</sup>

Setiap ayat dikaji makna dan kandungannya, diawali dengan menceritakan secara ringkas *asbâb al-nuzûl* (jika ada) dengan merujuk kepada riwayat-riwayat, baik dari Nabi maupun dari para sahabat dan tabiin.

<sup>105</sup> *Tafsîr bi al-mâtsur* Dikenal juga sebagai *tafsîr bi ar-riwâyah*, karena penjelasan yang digunakan dalam menjelaskan ayat Al-Qur`an diperoleh secara oral/periwayatan. *tafsîr bi al-mâtsur* atau *bi ar-riwâyah* yaitu mencakup tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, tafsir Al-Qur`an dengan sunnah, dan tafsir Al-Qur`an dengan atsar baik dari sahabat maupun tabiin. Muhammad Ali al-Shabuni, *at-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Tehran: Dar Ihsan, 1388 H, hal. 67

<sup>106</sup> *Tafsîr bi ar-râyi* yaitu penafsiran yang menggunakan ijtihad (bukan jalur periwayatan) berdasarkan dasar-dasar dan kaidah-kaidah yang benar. Muhammad Ali al-Shabuni, *at-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Tehran: Dar Ihsan, 1388 H, hal. 155

<sup>107</sup> Zainab Ghazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., Jilid.1, hal. 8.

<sup>108</sup> Syamsuddin Qurthubi (w. 671 H) menulis tafsir yang dinamai dengan tafsir *Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*.

<sup>109</sup> Ismail bin Katsir Dimasyqi (w. 774 H) menulis tafsir yang dinamai dengan tafsir *Al-Qur`ân al-'Azhîm*.

<sup>110</sup> Syihabuddin Alusi (w. 1270 H) menulis tafsir yang dinamai dengan *Rûh al-Ma`âni fî Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm wa al-Sab'u al-Matsânîf*. Karya al-Alusi lainnya yang dikutip oleh Ghazali adalah *Irsyâd al-'Aql as-salîm ila Mazâya al-Qur`ân al-karîm*.

<sup>111</sup> Abu Suud Amadi menulis tafsir yang dinamai dengan *Tafsîr Abî Su'ud*.

<sup>112</sup> Jamaluddin Qasimi menulis tafsir yang dinamai dengan *Mahâsin al-Ta`wîl*.

<sup>113</sup> Sayyid Quthb (w. 1387 H) menulis tafsir yang dinamai dengan *Fî Zhilâl al-Qur`ân*.

<sup>114</sup> Zainab Ghazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., Jilid.1, hal. 11.

<sup>115</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern*, ..., hal. 57.

<sup>116</sup> Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar`ah fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm fî al-Ashr al-Hadîts" ..., hal. 209.

Selanjutnya, terkadang setiap ayat dijelaskan *munâsabah al-ayah* (hubungan antar ayat) dan perbedaan pendapat antar mufasir terhadap pemahaman ayat tersebut. Berdasarkan penjelasan di atas, penulis menyimpulkan bahwa Zainab dalam tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* ini menggunakan metode tahlili<sup>117</sup> ringkas<sup>118</sup>.

Zainab adalah seorang mufasir yang berangkat dari sebuah permasalahan sosial saat itu, dimana ia melihat bahwa modernisasi sudah mempengaruhi kehidupan sosial masyarakat. Zainab mencoba menyumbangkan karyanya dalam bidang tafsir Al-Qur`an yang dikemas secara ringkas dengan menghubungkan makna dan hukum Al-Qur`an terhadap realitas. Tujuannya adalah untuk mengevaluasi realitas yang tengah terjadi ini berdasarkan makna dan hukum yang terkandung dalam Al-Qur`an dan memberikan solusi terhadap permasalahan masyarakat.

Contohnya adalah ketika Zainab merekonstruksi makna jihad dengan tidak lagi berperang. Jihad juga bisa diartikan dengan mengerahkan kemampuan berfikir dan memperkaya pengetahuan. Hal yang ia ingin tekankan adalah merespon penjajahan Barat terhadap negara-negara Islam, khususnya Mesir yang kala itu dalam kondisi genting dengan seperangkat kepemimpinannya yang sangat fanatisme. Pendidikan di Mesir mengalami kemunduran. Nilai-nilai Al-Qur`an sudah mulai meluntur di tengah masyarakat.<sup>119</sup> Oleh karenanya, Zainab berusaha untuk memberikan solusi terhadap problem yang dihadapi oleh masyarakat ini dengan memberikan kesadaran penuh pentingnya memahami Al-Qur`an yang mengandung beragam petunjuk di dalamnya.

Seperti dalam menafsirkan Surah al-Taubah/10:39

إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

وفي عصرنا هذا أصبح المسلمون لا وزن لهم, إلى أن يعودوا للجهاد يمارسون فيه وبه الحياة. ويا ليت المسلمون اليوم يعقلون ذلك فيدرسوا القرآن ثم السنة من جديد,

<sup>117</sup> Metode tahlili, sebagaimana dijelaskan oleh Ali As-Sahbuni dengan mengutip pendapat Muhammad Baqir Sadr, bahwa metode ini mengkaji ayat-ayat Al-Qur`an dari segala segi dan maknanya, ayat demi ayat dan surat demi surat, sesuai dengan urutan dalam mushaf utsmani. Dalam metode ini, penafsir mengurai kosa kata dan lafadz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, menjelaskan apa yang dinisbatkan dari ayat serta mengemukakan kaitan antar ayat-ayat dan relevansinya dengan surat sebelum dan sesudahnya. Untuk itu semua, penafsir merujuk sebab-sebab turun ayat, hadis hadis RAsulullag SAW dan riwayat dari para sahabat dan tabiin. Ali Sahbuni, *Kamus Al-Qur`an: Quranic Explorer*, buku elektronik: Shahih, 2016, hal. 821.

<sup>118</sup> Dikatakan ringkas, karena disajikan dengan kalimat yang jelas dan padat.

<sup>119</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern, ...*, hal. 77.

كي يعلموا أن عزة الإنسان المسلم وكرامته متوقفة على أن يبذل نفسه وماله وجاهه في سبيل الله, فينال الخلود في الدنيا تاريخاً ومجداً وسمعة حسنة, وفي الآخرة مغفرة من الله من الله ورضواناً وجنات عرضها السموات والأرض.<sup>120</sup>

*Pada zaman kita sekarang ini, orang-orang muslim tidak memiliki beban, sampai mereka kembali berjihad, mempraktikannya dan menjalaninya. Semoga orang-orang muslim masa kini memikirkannya, lalu mereka mempelajari kembali Al-Qur`an dan Sunnah, agar mereka memahami bahwa kemuliaan seorang muslim bergantung pada pengorbanan dirinya, hartanya dan martabanya di jalan Allah. Maka dia akan memperoleh kekekalan di dunia; sejarahnya, kemuliaannya dan nama baiknya, dan di akhirat memperoleh ampunan, ridha dan syurga dari Allah yang luasnya seluas langit dan bumi.*

Berdasarkan penjelasan di atas, maka tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* dapat digolongkan ke dalam corak *ijtimâ`î*<sup>121</sup>. Pendapat ini selaras dengan apa yang ditulis oleh Muhammad Afifuddin Dimiyathi dalam karyanya *Jam`u al-`Abîr fî Kutub al-Tafsîr*, yang mengatakan bahwa tafsir Al-Qur`an karya Zainab bercorak *ijtimâ`î* (sosial).

Corak *al-ijtima`i* yang terdapat dalam tafsir ini tergambar dengan adanya keterhubungan antara makna dalam Al-Qur`an dengan kondisi sosial kala itu. Dalam tafsir ini, Zainab berusaha untuk mengeluarkan sebuah nilai berharga yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur`an untuk dijadikan petunjuk dan pedoman dalam permasalahan masyarakat. Sisi yang paling ditekankan oleh Zainab ialah bagaimana pemahaman terhadap Al-Qur`an ini dapat membantu mengembangkan kualitas seorang muslim baik secara individual maupun sosial dalam memahami dan melaksanakan ajaran Islam secara komprehensif.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Zainab Ghazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., Jilid.1, hal. 563.

<sup>121</sup> Corak *ijtimâ`î* sering kali digabungkan penyebutannya dengan corak *al-adabî al-ijtimâ`î*, yaitu corak penafsiran yang menganalisis ayat-ayat Al-Qur`an berdasarkan ketelitian ungkapan-ungkapan yang digunakan dan menekankan makna pokok Al-Qur`an, lalu mengaplikasikannya pada tatanan sosial. Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, Jilid. 2, hal. 401. Menyimpulkan dari pengertian tersebut, maka corak *ijtimâ`î* dapat diartikan sebagai corak penafsiran yang menekankan makna pokok Al-Qur`an lalu mengaplikasikannya pada tatanan sosial untuk memecahkan permasalahan-permasalahan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat.

<sup>122</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Jam`u al-`Abîr fî Kutub al-Tafsîr*, Kairo: Darul Nurul Yaqin, 2019, Jilid.2, hal. 530.



Merangkum karakter tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh* karya Zainab ini, ada beberapa poin penting untuk diketahui. *Pertama*, tafsir ini menggunakan dua sumber, yaitu *bi al-ma'tsûr* (ayat, hadis dan atsar) dan *bi al-ra'y* (ijtihad pemahaman mufasir). Dalam menggunakan hadis, Zainab selalu memprioritaskan menggunakan hadis shahih dari Bukhari dan Muslim. *Kedua*, tafsir ini disusun berdasarkan susunan mushaf. *Ketiga*, metode yang digunakan dalam tafsir ini adalah tahlili ringkas. Dikatakan tahlili ringkas, karena memang tafsir ini berusaha menjelaskan *asbâb al-nuzûl* dan *munâsabah al-â'yât* dengan paparan yang terbilang ringkas. *Keempat*, redaksi yang digunakan dalam menjelaskan sangat mudah, sehingga tujuannya untuk memberikan pemahaman Al-Qur'an sebagai pedoman hidup kepada anak-anaknya secara khusus dan kepada masyarakat luas secara umum pun mudah tercapai. *Kelima*, semangat yang dituju oleh Zainab adalah semangat dakwah yang sangat kuat untuk menghidupkan kewajiban dalam Islam yang begitu berharga, seperti menjalankan hukum Allah, mengerjakan apa yang telah disyariatkan untuk menyelamatkan hamba dan menjaga kehidupan mereka. *Keenam*, corak yang tertuang dalam tafsir ini adalah *ijtimâ'i*. Zainab selalu menghubungkan dakwahnya dengan realitas kala itu, seperti masyarakat yang mulai mengabaikan hukum Allah serta kewajiban berjihad.<sup>123</sup> *Ketujuh*, apabila ada perbedaan pendapat, Zainab tidak menjelaskannya. Ia hanya mengatakan bahwa ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Tidak disebutkan rinciannya juga sikap/ pendapat yang ia pilih bahkan kritikan darinya<sup>124</sup>. *Kedelapan*, lebih mendominasi pengutipan pendapat Ibnu Katsir dibanding yang lain.<sup>125</sup>

### **Tafsir *Fi Zhilâl al-Qur`ân* karya Sayyid Quthb**

Kitab *Fi Zhilâl al-Qur`ân* merupakan sebuah karya Quthb yang paling monumental dalam bidang tafsir. Sebagai seorang yang berlatar belakang sastrawan, ungkapan-ungkapan penjelasan yang ada dalam kitab *Fi Zhilâl al-Qur`ân* disuguhkan dengan rangkaian bahasa sastra yang sangat indah dengan memperhatikan *qâfiyah*<sup>126</sup>. Bagi para pembaca, terutama yang sangat menyukai sastra Arab, pasti akan larut tenggelam dengan keindahan-keindahan linguistik yang disajikan. Namun, semua keindahan tersebut ternyata lahir di balik jeruji besi. Sebagaimana Zainab, Quthb pun melahirkan ide-ide pemahamannya terhadap Al-Qur'an ketika ia berada di dalam penjara. Ia menjadikan penjara adalah tempat untuk berkhalwat kepada Al-Qur'an; membacanya,

<sup>123</sup> Zainab Ghazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., Jilid.1, hal. 7.

<sup>124</sup> Khadijah Muhammad Mahmud, *Abrâz Juhûd al-Nisâ fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm mundzu al-Qarn al-Râbi` 'Asyr al-Hijrî*, ..., hal. 61.

<sup>125</sup> Retno Prayudi dan Abdul Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern*, ..., hal. 79.

<sup>126</sup> Qafiyah adalah huruf terakhir dari bait. Ali al-Jurjani, *Al-Ta'rifât*, Beirut: Darul Kutub Arabi, 1405 H, hal. 215.

mentadaburinya, menyelami makna-maknanya, dan hidup di bawah naungannya.

والحمد لله.. لقد منّ عليّ بالحياة في ظلال القرآن فترة من الزمان، ذقت فيها من نعمته ما لم أذق قط في حياتي. ذقت فيها هذه النعمة التي ترفع العمر وتباركه وتركه<sup>127</sup>.

*Segala puji hanya bagi Allah, yang telah memberikan kepadaku kehidupan di bawah naungan Al-Qur`an dalam waktu yang sangat lama. Aku merasakan sebuah nikmat yang belum pernah aku rasakan sama sekali dalam hidupku. Aku merasakan sebuah nikmat yang dapat mengangkat umurku menjadi lebih berkah dan lebih suci.*

Quthb pun tidak menyebutkan secara eksplisit tentang latar belakang penulisan tafsir ini. Dalam mukadimahya, Quthb sering mengulangi kalimat *Fî Zhilâl al-Qur`ân* (di bawah naungan Al-Qur`an) lalu memaparkan apa yang ia rasakan. Dari semua ungkapan yang ia utarakan, seolah ia ingin menegaskan bahwa tidak ada yang dapat memberikan kedamaian dalam hidup, ketenangan jiwa dan kemuliaan umur, kecuali dengan kembali kepada Allah dan berpegang teguh kepada petunjuk-Nya, yaitu Al-Qur`an. Quthb selalu membaca dan memahami Al-Qur`an, sehingga ia selalu berada di bawah bayang-bayang Al-Qur`an. Setiap kali membaca, banyak muncul pertanyaan-pertanyaan tentang Al-Qur`an yang kemudian ia hayati secara mendalam sampai bayang-bayang pertanyaan itu terjawab. Setelah ia merampungkan teori penggambaran artistik dalam Al-Qur`an dalam buku *Al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur`ân*, ia berniat ingin menyajikan keseluruhan pemahaman Al-Qur`an berdasarkan landasannya. Akhirnya, Quthb dapat merealisasikan niatnya dengan terciptanya kitab tafsir yang ia beri nama *Fî Zhilâl al-Qur`ân*.<sup>128</sup>

Quthb pun tidak menuliskan alasan mengapa karyanya tersebut dinamai dengan *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Hal ini memungkinkan masih adanya keterkaitan dengan bayang-bayang pertanyaan yang sering muncul tiap kali ia membaca Al-Qur`an dan bayang-bayang keinginannya untuk menyajikan pemahaman Al-Qur`an secara utuh. Pengulangan kalimat *Fî Zhilâl al-Qur`ân* dalam mukadimahya pun seolah ia ingin menggambarkan betapa Al-Qur`an memiliki keilmuan yang sangat rindang, sehingga akan memberikan naungan kepada para pembacanya.

Kitab *Fî Zhilâl al-Qur`ân* ditulis dalam tiga fase. *Pertama*, pada akhir tahun 1951 M melalui majalah *Al-Muslimûn*, sebuah majalah yang berisi

<sup>127</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, Kairo: Darus Syuruq, 1412 H, Jilid. 1, hal. 11.

<sup>128</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur`ân*, ..., hal. 42.

pemikiran Islam yang terbit setiap bulan. Edisi pertama terbit pada Februari 1952 M yang berisi Surah al-Fatihah. Edisi selanjutnya adalah beberapa ayat dari Surah al-Baqarah, dan seterusnya. *Kedua*, menjelang Quthb ditangkap. Setelah edisi ketujuh dari majalah *Al-Muslimûn*, Quthb sudah mengumumkan bahwa kelanjutan dari penafsirannya itu akan dibukukan secara terpisah sebanyak tiga puluh juz. Setiap edisinya akan terbit per dua bulan sekali. Edisi pertama dimulai pada bulan September dan terbit pada bulan Oktober 1952 M. *Ketiga*, Quthb dalam penjara. Sebelum ditahan, Quthb sempat menyetak enam belas juz. Selama tiga bulan di penjara (Januari—Maret 1954 M), ia sempat menulis sebanyak dua juz, juz 17 dan juz 18. Setelah keluar dari penjara, ia tidak sempat melanjutkan juz berikutnya, karena begitu banyak permasalahan yang ia hadapi, hingga akhirnya pada November di tahun yang sama, ia masuk lagi ke dalam penjara. Dalam penjara, ia sempat tidak diijinkan untuk menulis apapun. Namun, setelah bernegosiasi, akhirnya Quthb diijinkan untuk merampungkan kitab ini lengkap tiga puluh juz.<sup>129</sup>

Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* ditulis berdasarkan urutan ayat dan surah dalam mushaf Utsmani. Sistematika penulisan dalam tafsir ini dimulai dengan menyebutkan nama surah; diikuti setelahnya dengan keterangan *makkiyah* atau *madaniyah*; disebutkan jumlah ayat; dijelaskan kapan ayat tersebut diturunkan dan diturunkan setelah surah apa; dipaparkan keutamaan dari surah tersebut; dijabarkan hal-hal penting yang terkandung dalam surah tersebut; dituliskan keterkaitan antar tema dalam surah tersebut; dituliskan nash ayat berdasarkan satu tema kesatuan; lalu Ayat demi ayat ditafsirkan dengan penjelasan yang deskriptif; dijelaskan *asbâb an-nuzûl* dari tiap ayat jika ada; dan dijelaskan keterkaitan antar ayat sebelum dan sesudahnya.

Dalam kitab *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, Quthb menggunakan ayat untuk menafsirkan suatu ayat (*tafsîr al-qur`ân bi al-qur`ân*), menggunakan hadis baik sebagai tafsiran suatu ayat (*tafsîr al-qur`ân bi al-sunnah*) maupun sebagai penguat terhadap penjelasan suatu ayat, menggunakan *atsar* (perkataan) dari sahabat dan tabiin dan menggunakan pendapatnya sendiri (*tafsîr al-qur`ân bi al-ra`yi*) yang dikaitkan dengan semangat pergerakan. Dalam merujuk kepada hadis atau *atsar*, Quthb sangat menghindari periwayatan yang lemah bahkan periwayatan *isrâilliyât*. Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa sumber penafsiran tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* adalah *bi al-mâtsur* dan *bi al-râyi*.

Kitab *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, selain dilengkapi dengan *asbâb al-nuzûl*, Quthb pun melengkapainya dengan kondisi sosio historis saat Al-Qur`ân diturunkan secara umum. Pada awal Surah al-Baqarah/2 misalnya, Quthb menceritakan tentang sejarah suku Aus dan Khazraj yang sejak dulu selalu bermusuhan. Selain dilengkapi dengan *munâsabah al-âyah*, Quthb pun

---

<sup>129</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur`ân*, ..., hal. 42—46.

menghiasi tafsirnya dengan sisi-sisi artistik dan linguistik dalam Al-Qur'an. Berdasarkan penjelasan di atas, penulis menyimpulkan bahwa Quthb dalam tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* ini menggunakan metode tahlili.

Bukan hanya Zainab yang tafsirnya berangkat dari sebuah permasalahan sosial saat itu, Quthb pun demikian. Ia mengedepankan rasionalitas dalam memahami ayat-ayat, terutama disesuaikan dengan pemahaman masa kini. Seperti ketika menafsirkan sihir dalam Surah al-Baqarah/2: 102—103. Dalam ayat ini diceritakan tentang kondisi orang-orang yang mendengarkan bisikan setan zaman Nabi Sulaiman. Mereka mempelajari sihir dari kedua malaikat Harut dan Marut, yang mana keduanya selalu mengingatkan bahwa keduanya adalah fitnah bagi mereka dan jangan sampai mereka kufur. Namun, mereka kufur dan menggunakan sihir itu untuk kejahatan. Dalam tafsirnya, Quthb mencoba untuk mengajak masyarakat menggunakan rasionya dalam memahami sihir ini. Jangan sampai apa yang dilakukan oleh bangsa Nabi Sulaiman terulang kembali. Bagaimana hal itu bisa terjadi pada manusia, mengamini sesuatu yang belum diketahui kejadiannya. Hendaknya setiap orang menggunakan rasionya dengan bijak dalam menghadapi perkara sihir yang ada di luar kemampuan atau di luar batas yang seharusnya.<sup>130</sup>

Sebagai sosok mufasir yang memiliki latar belakang di bidang sastra, sudah sewajarnya jika corak sastra dalam tafsirnya begitu kental. Dimiyathi<sup>131</sup> mengklasifikasi kitab *Fî Zhilâl al-Qur`ân* ini ke dalam tafsir yang bercorak *al-adabi* (sastra)<sup>132</sup>. Selain itu, tafsir ini juga termasuk ke dalam corak *haraki* (pergerakan)<sup>133, 134</sup>. Quthb merasa bahwa umat Islam jaman sekarang terlalu tunduk dengan paham materialisme dan melupakan nilai-nilai spiritual

<sup>130</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, ..., Jilid. 1, hal. 95—97.

<sup>131</sup> M. Afifuddin Dimiyathi adalah sosok ulama Nusantara kelahiran 1979 M di Jombang. Ia merupakan salah satu pengasuh pondok pesantren Darul Ulum Jombang. Salah satu keahliannya adalah di bidang tafsir yang ia dapatkan secara khusus ketika belajar di Universitas Al-Azhar Mesir, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an, yang lulus pada tahun 2002.

<sup>132</sup> Corak *al-adabi* sering kali digabungkan penyebutannya dengan corak *al-adabî al-ijtimâ'î*, yaitu corak penafsiran yang menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan ketelitian ungkapan-ungkapan yang digunakan dan menekankan makna pokok Al-Qur'an, lalu mengaplikasikannya pada tatanan sosial. Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., Jilid. 2, hal. 401. Menyimpulkan dari pengertian tersebut, maka corak *al-adabi* dapat diartikan sebagai corak penafsiran yang menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan ketelitian dan keindahan ungkapan-ungkapan yang digunakan dan menekankan makna pokok Al-Qur'an.

<sup>133</sup> corak *haraki* adalah corak penafsiran yang menganalisis ayat-ayat AL-Qur'an dengan nuansa semangat pergerakan, baik itu pergerakan dalam ranah Pendidikan maupun perjuangan.

<sup>134</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Jam'u al-'Abîr fî Kutub al-Tafsîr*, ..., Jilid.2, hal. 420.

ketuhanan. Kondisi politik Mesir kala itu yang mana pemerintahlah yang memegang kendali gerak-gerik masyarakatnya, maka Quthb berusaha melakukan pendekatan kepada umat Islam secara umum dan Masyarakat Mesir secara khusus dengan pemahaman Al-Qur'an yang bernafaskan pergerakan.

Jika merunut corak Quthb dalam kajian Al-Qur'an, setidaknya ada tiga corak yang ditonjolkan olehnya. *Pertama*, corak *al-jamâlî* (keindahan). Sebagai pegiat artistik linguistik, Quthb sangat menampakkan corak keindahan gramatikal Al-Qur'an. Corak ini pertama kali ditekuni oleh Quthb pada akhir tahun tiga puluhan, yang kemudian dipublikasikan melalui majalah al-Muqtathof dengan judul *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur`ân al-Karîm* pada tahun 1939 M. Enam tahun setelahnya, yaitu pada tahun 1945, Quthb menjadikan *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur`ân al-Karîm* sebuah buku khusus yang dianggapnya sebagai teori baru yang di dalamnya membahas artistik linguistik Al-Qur'an. Quthb pun melahirkan buku yang kedua terkait Al-Qur'an dari sisi artistic ini yang ia beri judul *masyâhid al-Qiyâamah fî al-Qur`ân*. *Kedua*, corak *al-Fikrî* (pemikiran). Setelah mendalami corak keindahan Al-Qur'an, Quthb juga menyadari ada corak lain dalam Al-Qur'an dari sisi intelektual, reformasi, dan juga sosial. Kemudian, Quthb mulai mendalami masalah intelektual, isu-isu sosial, pendekatan reformis, serta sistem kehidupan yang ada dalam Al-Qur'an. Dari hasil kajiannya ini, lahirnya karya ketiga terkait Al-Qur'an yang ia beri judul *Al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*. Dari beberapa karya Quthb terkait Al-Qur'an yang menggunakan corak ini, ternyata tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* pun masuk ke dalamnya, namun hanya pada cetakan pertama. *Ketiga*, corak *al-harakî* (pergerakkan). Setelah melakukan revisi, tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* pun mengalami pergeseran corak dari yang awalnya bercorak *al-Fikrî* (pemikiran) menjadi bercorak *al-harakî* (pergerakkan). Hal ini lantaran apa yang menimpa Quthb beserta kawanannya dari Ikhwanul Muslimin dalam peristiwa al-Mansyiah yang dituduh ingin melakukan percobaan pembunuhan pada pemerintah Mesir kala itu, yaitu Naseer. Quthb dan kawanannya dijebloskan ke penjara dan mendapatkan penyiksaan oleh pemerintah yang dianggap zalim. Akhirnya, Quthb merubah corak dalam tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* menjadi *al-harakî* (pergerakkan) dan *al-Tarbawî* (pendidikan) dengan tujuan agar umat Islam memiliki pandangan pergerakan dalam melawan kezaliman. Meski demikian, corak corak *al-jamâlî* dan corak *al-Fikrî* masih tetap da dalam kitab *Fî Zhilâl al-Qur`ân* pasca direvisi, namun bukan sebagai corak dasar dalam kitab tersebut.<sup>135</sup>

Merangkum karakter tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* karya Quthb ini, ada beberapa poin penting untuk diketahui. *Pertama*, tafsir ini menggunakan dua sumber, yaitu *bi al-ma'tsûr* (ayat, hadis dan atsar) dan *bi al-ra'y* (ijtihad

---

<sup>135</sup> Shalah Abdul Fatah Khalidi, *Al-Manhaj al-Harakî fî Zhilâl al-Qur`ân*, Yordania: Dar amar, 2000, hal. 14—30.

pemahaman mufasir). Dalam menggunakan hadis maupun *atsar*, Quthb berusaha untuk meninggalkan periwayatan yang lemah termasuk periwayatan *isrâilliyât*. *Kedua*, tafsir ini disusun berdasarkan susunan mushaf. *Ketiga*, metode yang digunakan dalam tafsir ini adalah tahlili. *Keempat*, redaksi yang digunakan dalam menjelaskan ayat demi ayat sangat sarat akan sastra (*uslûb al-adâbî*). Gramatikal yang digunakan sangat menjunjung tinggi artistic linguistik dengan memperhatikan *qâfiyah* setiap kalamatnya. *Kelima*, semangat yang dituju oleh Quthb adalah semangat pergerakan dan bersifat realistis untuk menghidupkan kembali Ayat-ayat Al-Qur`an dalam melawan kezaliman penguasa dan paham materialism yang sudah mewabah umat Islam. *Keenam*, corak yang tertuang dalam tafsir ini adalah *adâbî* (sastra) dan *harakî* (pergerakan). *Ketujuh*, tidak membahas perbedaan dalam hal fikih<sup>136</sup>. *Kedelapan*, tidak berpanjang lebar dalam membahas permasalahan yang masih samar.

Kedua karya monumental dalam bidang tafsir dari sosok Zainab dan Quthb menemukan titik persamaan yaitu berorak *ijtimâ'i* untuk merespon perkembangan zaman. Keduanya menghadirkan pemahaman-pemahaman Al-Qur`an untuk menjawab permasalahan masyarakat. Bedanya, Zainab menyajikannya dengan penjelasan yang singkat agar mudah dipahami oleh semua kalangan masyarakat, sedangkan Quthb menyajikannya dengan penjelasan yang lebih panjang dan bernuansa sastra. Kehadiran dua tafsir yang ditulis oleh dua tokoh yang berjenis kelamin berbeda namun memiliki kesamaan sosio-historis dan pergerakan, menjadikan kedua tafsir ini sangat penting untuk dikaji. Penafsiran Zainab dan Quthb terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan merupakan kunci dari penelitian ini. Hasil penafsiran keduanya akan dianalisis untuk membuktikan wacana gender dalam tafsir “apakah perbedaan biologis dapat mempengaruhi hasil penafsiran?”

---

<sup>136</sup> Muhammad Zaedi, “Karakteristik Tafsir Fi Zilâl al-Qur`ân”, dalam *Al-Muhafîdz: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, 2021, hal. 36.

## **BAB IV**

### **ANALISIS KRITIS RELASI PERBEDAAN BIOLOGIS DAN TAFSIR: PENAFSIRAN ZAINAB GHAZALI DAN SAYYID QUTB TENTANG AYAT-AYAT PEREMPUAN**

Ayat-ayat terkait perempuan merupakan bagian dari objek kajian ini. ayat-ayat tersebut dibatasi pada beberapa hal yang sering dipersoalkan oleh para feminis sebagai dalil penguat pandangan inferior terhadap perempuan. Penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut dianggap kurang tepat karena menyebabkan pemahaman yang bias sehingga perlu direkonstruksi. Eksklusivitas laki-laki dalam menafsirkan syariat Islam termasuk Al-Qur`an diklaim sebagai penyumbang pemahaman yang bias tersebut. Pengalaman dan kepentingan laki-laki tentunya lebih dikedepankan tanpa mempertimbangkan pengalaman perempuan sehingga melahirkan penafsiran yang bias. Tidak terdengarnya suara perempuan pun menjadi penyebab kuat langgengnya pandangan inferior terhadap perempuan. Oleh karena itu, para intelektual perempuan muslim hadir untuk merekonstruksi penafsiran tersebut dan menawarkan pembacaan dengan kaca mata perempuan. Barlas meyakini bahwa perempuan dan laki-laki akan menghasilkan pemahaman yang berbeda karena berangkat dari pengalaman yang berbeda dalam sistem patriarki.

Dalam bab ini, wacana adanya perbedaan biologis yang berimplikasi terhadap penafsiran akan dianalisis secara kritis dengan melihat hasil penafsiran mufasir perempuan yang diwakili oleh Zainab dan hasil penafsiran

mufasir laki-laki yang diwakili oleh Quthb. Hasil penafsiran keduanya terhadap ayat-ayat yang problematik terkait perempuan menjadi objek analisis untuk mengetahui sejauh mana perbedaan biologis mempengaruhi hasil penafsiran. Adapun Ayat-ayat yang ramai diperdebatkan antara lain berkenaan dengan hal sebagai berikut:

### A. Penciptaan Perempuan Pertama

Polemik awal penciptaan perempuan merupakan salah satu isu krusial tentang perempuan. Isu ini melahirkan persepsi masyarakat terhadap inferioritas perempuan dan superioritas laki-laki. Penciptaan perempuan dianggap berbeda dari penciptaan laki-laki. Pandangan bahwa perempuan diciptakan dari jiwa laki-laki membuahakan kesan bahwa perempuan adalah makhluk nomor dua. Pemahaman seperti ini digugat oleh para feminis muslim sebagai penyebab atas subordinasi perempuan. Dalam Al-Qur'an, ayat yang berkenaan dengan penciptaan perempuan pertama yang hangat diperdebatkan adalah Surah An-Nisa'/4:1.

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

*Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak.143) Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu. (An-Nisa'/4:1)*

Terjemahan ayat ini diambil dari terjemahan Kemenag versi terbaru tahun 2019. Dalam terjemahan ini, kata *nafs wâhidah* diartikan Adam, kata *minhâ* diartikan darinya dan *zaujâhâ* diartikannya pasangannya (Hawa). Hal inilah yang diperdebatkan oleh para intelektual perempuan muslim karena dianggap sebagai pemahaman yang bias. Pemahaman bahwa Hawa diciptakan dari sosok Adam dapat menjadikan perempuan tersubordinasi. Perempuan akan dianggap sebagai makhluk kelas dua. Inilah yang memicu para intelektual muslim untuk merekonstruksi pemahaman seperti ini dengan pemahaman yang dianggap lebih adil gender.

Dengan redaksi yang sama yaitu term *nafs wâhidah*, *minhâ* dan *zaujâhâ*, selain dalam Surah An-Nisa'/4:1, ada pula dalam Surah Al-A'raf/7:189 dan Surah Az-Zumar/39:6. Dari ketiga ayat di atas, yang paling sering dipersoalkan adalah Surah An-Nisa'/4:1. Hassan memasukkan ayat ini sebagai satu dari tiga landasan teologis yang harus direkonstruksi



pemahamannya, yaitu keyakinan bahwa ciptaan Tuhan yang utama adalah laki-laki, bukan perempuan. Menurut Hassan dan Wadud, kata *nafs wâhidah* lebih tepat diartikan dengan unsur yang satu. Artinya, laki-laki dan perempuan diciptakan dari unsur yang sama dan tentunya dengan cara dan waktu yang sama. Dengan demikian, penjelasan ini dapat meluruskan keyakinan yang keliru bahwa ciptaan Tuhan yang utama adalah laki-laki dan dari laki-laki itulah baru diciptakan perempuan. Pemahaman seperti ini dianggap lebih adil gender, karena berimplikasi pada sebuah asumsi bahwa keduanya adalah makhluk yang setara.

Bukan hanya Wadud dan Hassan yang mencoba menawarkan pemahaman rekonstruktif terhadap ayat ini, sudah banyak intelektual muslim -khususnya dari Indonesia- yang memaparkannya secara panjang lebar seperti Zaitunah Subhan,<sup>1</sup> Nasaruddin Umar,<sup>2</sup> Faqihuddin Abdul Kodir,<sup>3</sup> dan lainnya. Mereka mamaparkan segala argumen yang mendukung bahwa kata *nafs wâhidah* lebih tepat diartikan sebagai unsur yang satu. Perempuan dan laki-laki berasal dari unsur yang satu. Dengan begitu, pemahaman seperti ini akan menjauhkan masyarakat dari asumsi inferioritas perempuan.

Selama ini, jumbuh mufasir<sup>4</sup> mengartikan kata *nafs wâhidah* dengan “Adam”, kata *minhâ* dengan “dari tubuh Adam”, dan kata *zaujâhâ* dengan “istrinya Adam yaitu Hawa”. Artinya, perempuan pertama (Hawa) diciptakan dari jiwa Adam. Pemahaman para mufasir ini didasarkan pada adanya hadis nabi yang mengatakan bahwa perempuan pertama (Hawa) diciptakan dari

<sup>1</sup> Zaitunah Subhan (1950 M) -yang selanjutnya disebut dengan Subhan- dalam karyanya yang berjudul *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Al-Qur'an* menjelaskan tentang penafsiran ayat-ayat yang dipandang bias gender, termasuk Surah An-Nisa'/4:1 ini.

<sup>2</sup> Nasaruddin Umar (1959 M) -yang selanjutnya disebut dengan Umar- merupakan ulama Nusantara moderat sekaligus guru besar dalam bidang tafsir UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Karyanya yang merupakan perpanjangan dari disertasinya berjudul *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* menjelaskan tentang identitas dan konsep gender dalam Al-Qur'an. Perihal substansi manusia dalam Al-Qur'an dibahas dalam karya tersebut secara detail termasuk di dalamnya tentang awal penciptaan perempuan.

<sup>3</sup> Faqihuddin Abdul Kodir (1971 M) -yang selanjutnya disebut dengan Kodir- dalam karyanya yang berjudul *Qir'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* membahas tentang isu-isu yang berkaitan dengan perempuan dalam Al-Qur'an dan hadis, termasuk tentang awal penciptaan perempuan.

<sup>4</sup> Abu Ja'far Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, t.tp: al-Risalah, 2000, jilid.7, hal. 514; Syamsuddin Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Darul Kutub Mishriyah, 1964, jilid.5, hal. 2; Muhammad Jamaluddin Qasimi, *Mahâsin at-Ta'wîl*, Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 1418 H, jilid. 3, hal. 5; Abdur Rahman Tsa'alibi, *al-Jawâhir al-Hisân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dar Ihya Turats, 1418 H, jilid. 2, hal. 159; Abul Fida Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, t.tp: Dar Tayyibah, 1999, jilid. 2, hal. 206; Abu Muhammad Husain Baghawi, *Ma'âlim at-Tanzîl fi Tafsîr al-Qur'ân*, t.tp: Dar Thayyibah, 1997, jilid. 2, hal. 159; dan Abul Qasim Zamakhsyari, *al-Kaysâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Darul Kutub Arabi, 1407 H, jilid. 1, hal. 461.

tulang rusuk Adam. Seperti Ibnu Katsir yang mengutip hadis sahih riwayat Muslim nomor 1468 dari Abu Hurairah:

وفي الحديث الصحيح: "إن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن استمعت بها استمعت بها وفيها عوج<sup>5</sup>

*Dalam hadis yang sahih dikatakan bahwa sesungguhnya perempuan itu diciptakan dari tulang rusuk, dan bagian yang paling bengkok adalah tulang rusuk yang paling atas, jika kamu berusaha untuk meluruskannya, niscaya akan patah, jika kamu membiarkannya, dia akan senantiasa bengkok*

Hadis ini memiliki dua versi dengan implikasi makna yang berbeda.

Pertama, *من ضلع* (dari tulang rusuk). Kedua, *كالضلع* (seperti tulang rusuk).

Redaksi yang pertama berimplikasi pada pemahaman penciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk Adam. Hal ini yang diperdebatkan sebagai penyumbang posisi perempuan untuk terus menjadi inferior. Sedangkan redaksi hadis yang kedua berimplikasi pada pemahaman sifat perempuan yang seperti tulang rusuk. Hal ini tidak sekrusial redaksi hadis yang pertama, karena tidak berkaitan dengan eksistensi perempuan pada awal penciptaannya.

Quraish Shihab<sup>6</sup> menanggapi para jumbuh mufasir yang menggunakan hadis ini sebagai landasan penafsiran kata *nafs wāhidah*. Dalam tafsirnya, Shihab mengatakan bahwa mufasir terdahulu memahami hadis ini secara harfiah, sedangkan mufasir kontemporer memahaminya dalam arti metafora. Mufasir yang memahaminya dalam arti metafora menjelaskan bahwa hadis ini adalah pengingat para laki-laki untuk bersikap bijak dalam menghadapi perempuan. Perempuan memiliki sifat dan kodrat bawaan yang berbeda dari laki-laki, sehingga jika tidak mengertinya dengan baik maka akan

<sup>5</sup> Abul Fida Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur`ân al-`Adzîm*, ..., jilid. 2, hal. 206. Namun, penulis tidak menemukan redaksi hadis tersebut dalam kitab *Shahîh Muslim*. Penulis menemukan hadis nomor 1468 yang diriwayatkan juga oleh Abu Hurairah juga dengan redaksi "كالضلع".

إِنَّ الْمَرْأَةَ كَالضَّلْعِ إِذَا ذَهَبَتْ تُقِيمُهَا كَسَرَتْهَا وَإِنْ نَزَّكَتْهَا اسْتَمَعَتْ بِهَا وَفِيهَا عَوْجٌ

*sesungguhnya perempuan itu seperti tulang rusuk, jika kamu berusaha untuk meluruskannya, niscaya akan patah, jika kamu membiarkannya, dia akan senantiasa bengkok*

<sup>6</sup> Quraish Shihab (1944 M) -yang selanjutnya disebut dengan Shihab- merupakan ulama Nusantara yang moderat sekaligus mufasir kontemporer. Ia memiliki karya tafsir yang monumental dengan judul *Tafsir Al-Misbah*. Dedikasinya terhadap Al-Qur`an melahirkan gerakan membumikan Al-Qur`an yang diwujudkan melalui Lembaga Pusat Studi Al-Qur`an (PSQ). Admin, "Profil Singkat M. Quraish Shihab", dalam <https://quraishshihab.com/profil-mgs/>. Diakses pada 15 Januari 2024.

membuat laki-laki tersebut untuk melakukan hal yang tidak wajar. Sifat dan kodrat bawaan itu tidak bisa diubah oleh manusia. jadi, kalau ada laki-laki yang berusaha untuk merubah kodrat bawaan tersebut, maka akan berakibat fatal, sefatal usaha meluruskan tulang rusuk yang bengkok.<sup>7</sup> Dari penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa Shihab memakai hadis yang redaksinya كالضلع (seperti tulang rusuk), bukan من ضلع (dari tulang rusuk).

Shihab pun mengutip pendapat mufasir kontemporer seperti Thabathabai<sup>8</sup> dan Ridha<sup>9</sup> yang mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari unsur yang sama dengan Adam. Bahkan at-Thabathabai menegaskan bahwa ayat ini sama sekali tidak berbicara penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Ridha pun menjelaskan bahwa cerita seperti ini terdapat dalam Perjanjian Lama (Kejadian 11: 21—22). Andai cerita ini tidak ada, maka tidak akan pernah juga lahir pemikiran seperti di atas dalam benak umat Islam.<sup>10</sup> Lantas bagaimana dengan hadis من ضلع (dari tulang rusuk) yang berstatus sahih di atas?

Terlihat mengiyakan akan kandungan hadis ini, Shihab menekankan bahwa pasangan Adam diciptakan dari tulang rusuk Adam bukan berarti bahwa kedudukan-kedudukan perempuan selain Hawa pun demikian atau bahkan lebih rendah dari laki-laki. Semua perempuan dan laki-laki adalah anak keturunan Adam yang sama-sama lahir dari gabungan laki-laki dan perempuan. Jadi, tidak ada perbedaan dari sisi kemanusiaan. Shihab melanjutkannya bahwa “kekuatan laki-laki dibutuhkan oleh perempuan dan kelembutan perempuan didambakan oleh laki-laki”. Shihab menganalogikan laki-laki dengan jarum, dan perempuan dengan kain. Jarum harus lebih kuat dari kain, dan kain harus lebih lembut dari jarum. Jika tidak, maka jarum tidak akan berfungsi, dan kain tidak akan terjahit. Dengan begitu, maka akan terbentuk pakaian yang indah, serasi dan nyaman.<sup>11</sup> Inilah hakikat

---

<sup>7</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Tangerang: Lentera Hati, 2005, Volume. 2, hal. 331.

<sup>8</sup> Muhammad Husain Thabathabai (1904 M—1981 M) -yang selanjutnya disebut dengan Thabathabai- merupakan mufasir kontemporer yang memiliki karya tafsir dengan judul *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur`ān* dan menjadi kitab tafsir Syiah yang paling penting. Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Jam`u al-`Abīr fī Kutub at-Tafsīr*, Kairo: Darul Nurul Yaqin, 2019, Jilid.2, hal. 463—464.

<sup>9</sup> Muhammad Rasyid Ridha (1865 M—1935 M) -yang selanjutnya disebut dengan Ridha- telah dijelaskan di bab sebelumnya.

<sup>10</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an, ...*, Volume. 2, hal. 331—332.

<sup>11</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an, ...*, Volume. 2, hal. 332.

dari yang namanya pasangan. Perbedaan yang ada bukan untuk diunggulkan, tapi untuk saling melengkapi agar menjadi sebuah pasangan yang sempurna.

Untuk pemahaman *nafs wāhidah* sebagai unsur penciptaan yang sama, sebagaimana usulan rekonstruksi makna oleh para feminis muslim, tertuang juga dalam karya tafsir beberapa mufasir. Penjelasan seperti ini ditemukan dalam tafsir kontemporer seperti *Tafsir al-Maraghi*<sup>12</sup> dan *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân*.<sup>13</sup> Sebetulnya, selain kedua tafsir ini, ada juga tafsir yang membahas makna *nafs wāhidah* sebagai unsur yang sama, sayangnya mufasir tidak menyimpulkan pendapat yang ia unggulkan, seperti Abduh<sup>14</sup> dan Shihab.

### **Penciptaan perempuan dalam tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh***

Zainab memberikan penjelasan pada Surah An-Nisa' 4:1 ini bahwa laki-laki dan perempuan merupakan satu jiwa. Setengah dari jiwa laki-laki adalah jiwa perempuan. Kehidupan salah satunya tanpa pasangannya adalah kehidupan yang tidak sempurna. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan merupakan kesatuan yang utuh. Kesatuan yang akan melahirkan dari keduanya keturunan manusia lainnya. Sebuah peran penting yang dimainkan manusia dalam mengembangkan bumi. Tentunya peran ini dapat terlaksana dengan adanya pernikahan. Maka, pernikahan merupakan bagian dari syariat Allah, sebagai suatu cara bagi manusia untuk dapat melaksanakan perannya bagi kemakmuran bumi.

Zainab mengatakan:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ...

إن الرجل والمرأة هما معا نفس واحدة. كانت الرجل فشطر منها نفس ثانية هي المرأة. ومعنى ذلك أن حياة أحدهما بغير صاحبه حياة غير مكتملة. وقد أراد الله سبحانه وتعالى أن يثرى العالم بالحياة والوجود؛ فبث من آدم وحواء كثرة كثيرة من الرجال والنساء؛ وبذلك كانت حركة الخلق في إنماء الأرض. فالآية: تقرر حياة قائمة بين رجل

<sup>12</sup> Mustafa Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Mesîr: al-Halabi, 1946, jilid.4, hal. 175

<sup>13</sup> Muhammad Husein Thabathabai, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân*, Beirut: Muassasah A'lam, 1997, Jilid. 4, hal. 139

<sup>14</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, Makassar: Kreatif Lenggara, 2023, hal. 220.

وامرأة، تتكاثر بهما الذرية بإنجاب شرعي، وهو الزواج. فالزواج شريعة الله، ونظام تقوم به الحياة، منذ بدء الخلق إلى أن ينتهي العالم، تلك حكمة الله وإرادته.<sup>15</sup>

*Sesungguhnya laki-laki dan perempuan keduanya sama-sama satu jiwa. Setengah jiwa laki-laki adalah jiwa kedua, yaitu perempuan. Maksudnya adalah bahwa kehidupan keduanya tanpa pasangannya merupakan kehidupan yang tidak sempurna. Allah telah menghendaki untuk mengadakan alam ini dengan kehidupan dan eksistensi, maka berkembang biaklah dari Adam dan Hawa laki-laki dan perempuan yang banyak. Demikian itulah aktifitas seorang makhluk dalam mengembangkan bumi. Ayat ini telah menentukan sebuah kehidupan yang dibangun oleh laki-laki dan perempuan, yang berkembang biak dari keduanya keturunan dengan proses sesuai syariat yaitu pernikahan. Maka, pernikahan adalah sebuah syariat dari Allah yang dibangun dengannya sebuah sistem kehidupan sejak diciptakan makhluk pertama hingga berakhirnya alam ini. Begitulah hikmah dari kehendaknya Allah.*

Dari penafsiran di atas, penulis melihat bahwa Zainab tidak membahas maksud dari kata *nafs wâhidah*, apakah bermakna Adam (yang mengindikasikan laki-laki sebagaimana kebanyakan mufasir sebelumnya) atau bermakna jenis/unsur yang sama. Penjelasan Zainab ini memungkinkan dua pemahaman tersebut. Pertama, *nafs wâhidah* yang berarti Adam, yang kemudian diciptakan darinya (Adam) pasangannya (Hawa). Pemahaman seperti ini sebagaimana kebanyakan mufasir. Kedua, *nafs wâhidah* yang berarti unsur penciptaan. Artinya, laki-laki diciptakan dari unsur tersebut, lalu diciptakan pula darinya (unsur penciptaan) pasangannya (istrinya). Pemahaman seperti ini sebagaimana yang direkonstruksikan oleh mufasir feminis.

Zainab hanya mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan merupakan satu jiwa. Setengah dari jiwa laki-laki adalah jiwa perempuan. Dari penafsiran tersebut dapat disimpulkan bahwa Zainab mengasumsikan jiwa perempuan pertama itu berasal dari setengah jiwa laki-laki (Adam). Meski demikian, Zainab menegaskan bahwa keduanya adalah satu jiwa yang utuh yang saling melengkapi. Artinya, Zainab ingin menegaskan bahwa posisi laki-laki dan perempuan adalah sama. Tidak ada yang saling mengungguli satu dari lainnya, karena keduanya adalah satu jiwa yang sama. Tidak ada yang saling merasa istimewa satu dari lainnya, karena keduanya saling membutuhkan untuk menjadi jiwa yang sempurna.

---

<sup>15</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, Kairo: Darul Suruq, 1994, cet.1, jilid.1, hal. 281

Penafsiran Zainab terhadap ayat penciptaan ini menekankan bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara. Allah menciptakan keduanya untuk saling melengkapi dan bekerjasama dalam menjalankan peran untuk mengembangkan kehidupan di bumi. Keduanya saling berperan dalam menghasilkan keturunan yang banyak untuk memakmurkan bumi. Sebagai satu jiwa yang utuh, laki-laki dan perempuan tidak ada yang merasa paling unggul bahkan diunggulkan. Sejatinya, yang menjadi pembeda di hadapan Tuhan adalah seberapa besar ketakwaan dari setiap manusia, baik laki-laki maupun perempuan.

Zainab melanjutkan penafsirannya terhadap ayat ini dengan mengatakan bahwa Allah telah memerintahkan manusia untuk bertakwa kepada-Nya dan menjaga hubungan persaudaraan/silaturahmi. Dua perintah ini harus senantiasa dijalankan, karena manusia selalu berada di dalam pengawasan-Nya.<sup>16</sup> Penulis melihat bahwa Zainab ingin menekankan inti dari ayat ini adalah perintah bertakwa kepada Allah. Dengan meningkatkan ketakwaan, maka tidak ada lagi manusia, baik laki-laki maupun perempuan, yang merasa lebih unggul dari lainnya, merasa lebih baik dari lainnya, dan merasa lebih mulia dari lainnya.

Zainab tidak memperpanjang pembahasan tentang makna *nafs wâhidah*, Selain metode yang digunakan adalah tahlili ringkas, pendekatan yang dilakukan oleh Zainab pun bukan makna tersebut. Penulis melihat bahwa Zainab lebih menekankan bahwa laki-laki dan perempuan merupakan pasangan yang saling membutuhkan. Terlepas apakah perempuan diciptakan dari Adam atau unsur yang sama dengan Adam. Kehadiran keduanya merupakan sebuah pasangan yang tak terpisahkan dan akan bersama-sama menjalankan perannya untuk memakmurkan bumi dengan melahirkan keturunan yang banyak. Pasangan yang ideal adalah pasangan yang tidak merasa lebih baik, lebih sempurna atau lebih utama dari yang lain, karena pasangan selalu sejajar untuk bisa berjalan bersama dengan beban dan tanggungjawab yang sama.

### **Penciptaan perempuan dalam tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân***

Pada ayat ini, Quthb menjelaskan bahwa manusia berasal dari *nafs wâhidah*, yang kemudian darinya diciptakan pula pasangannya. Quthb pun tidak membahas maksud dari kata *nafs wâhidah* sebagaimana Zainab. Quthb hanya menegaskan bahwa penjelasan penciptaan manusia tersebut sebetulnya dapat membantah pemahaman yang keliru yang menganggap rendah terhadap perempuan. Perempuan yang selalu dipandang sebagai makhluk yang hina dan sumber malapetaka, sejatinya perempuan tercipta dari *nafs* yang pertama dengan naluri dan wataknya. Allah menciptakannya sebagai pasangan bagi

---

<sup>16</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., jilid.1, hal. 281

laki-laki untuk bersama-sama mengembangkan keturunan manusia. Tidak ada perbedaan antara perempuan dan laki-laki, baik dari asal maupun naluri. Perbedaan tersebut hanya terletak pada kecenderungan dan fungsi.

Quthb mengatakan:

أنه من النفس الواحدة «خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا». كانت كفيلة - لو أدركتها البشرية - أن توفر عليها تلك الأخطاء الأليمة، التي تردت فيها، وهي تتصور في المرأة شتى التصورات السخيفة، وتراها منبع الرجس والنجاسة، وأصل الشر والبلاء. وهي من النفس الأولى فطرة وطبعاً، خلقها الله لتكون لها زوجاً، وليبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً، فلا فارق في الأصل والفطرة، إنما الفارق في الاستعداد والوظيفة.<sup>17</sup>

*Sesungguhnya manusia itu diciptakan dari jiwa yang satu, lalu diciptakan darinya pasangannya. Jika manusia memahaminya, pemahaman adanya jiwa yang satu ini merupakan sebuah jaminan agar terhindar dari kesalahan fatal yang berulang-ulang, yaitu menggambarkan seorang perempuan dengan beragam gambaran yang hina dan melihatnya sebagai sumber kekejian, kekotoran, keburukan dan malapetaka. Sejatinya perempuan juga berasal dari jiwa yang pertama, baik naluri dan wataknya. Allah memang menjadikannya dengan pasangannya agar terlahir dari keduanya banyak laki-laki dan perempuan. Maka, tidak ada perbedaan apapun (antara laki-laki dan perempuan), baik dari asal maupun naluri. Perbedaan tersebut hanya terletak pada kecenderungan (bakat) dan fungsi.*

Kalimat di atas “manusia itu diciptakan dari *nafs wāhidah* (jiwa yang satu), lalu diciptakan darinya pasangannya” Quthb tidak menjelaskan apakah *nafs wāhidah* (jiwa yang satu) bermakna Adam atau bermakna jenis/unsur yang sama. Pada kalimat selanjutnya, Quthb mengatakan “sejatinya perempuan juga berasal dari jiwa yang pertama, baik naluri dan wataknya” seolah Quthb berasumsi bahwa perempuan merupakan jiwa kedua, yang diciptakan dari jiwa pertama. Artinya, perempuan pertama diciptakan dari laki-laki (Adam). Di lain kalimat, Quthb juga mengatakan bahwa “tidak ada perbedaan apapun (antara laki-laki dan perempuan), baik dari asal maupun naluri. Artinya, perempuan bukan bagian dari jiwa laki-laki, tapi dari unsur yang sama dengan laki-laki.

<sup>17</sup> Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur`ān*, Kairo: Darus Syuruq, 1412 H, jilid. 1, hal. 574

Dari kalimat-kalimat di atas, penulis belum menemukan pemahaman Quthb terhadap kata *nafs wâhidah*. Pada paragraf selanjutnya, Quthb mengatakan:

كذلك توحى الآية بأن قاعدة الحياة البشرية هي الأسرة. فقد شاء الله أن تبدأ هذه النبتة في الأرض بأسرة واحدة. فخلق ابتداءً نفساً واحدة، وخلق منها زوجها. فكانت أسرة من زوجين<sup>18</sup>.

*Ayat ini juga mengandung basis kehidupan manusia yaitu keluarga. Allah telah menciptakan tunas di bumi dengan satu keluarga. Allah menciptakannya satu jiwa sebagai permulaan, lalu menciptakan darinya pasangannya. Maka, adanya keluarga itu terdiri dari dua pasang.*

Dari pernyataan ini, penulis melihat secara jelas arah pemahaman Quthb terhadap kata *nafs wâhidah*. Kalimat “Allah menciptakannya satu jiwa sebagai permulaan, lalu menciptakan darinya pasangannya” memberikan gambaran bahwa yang dimaksud *nafs wâhidah* oleh Quthb adalah Adam. Quthb memang tidak secara jelas menyebutkan kata Adam, namun penulis memahami redaksi tersebut mengarah ke Adam. Kalimat yang digunakan oleh Quthb bukan lagi kata *min* yang bermakna “dari”, melainkan kata *ibtidâan* yang berarti “sebagai permulaan”. Maka, *nafs wâhidah* ini bukan lagi merujuk kepada makna unsur yang satu, tetapi lebih tepat ke objek yang telah diciptakan.

Pemahaman Quthb seperti itu bisa saja dianggap bias oleh para feminis muslim. Namun, Quthb menekankan bahwa pemahaman seperti ini harusnya dapat menghindari dari kesalahan fatal yang berulang-ulang, yaitu persepsi yang menggambarkan seorang perempuan dengan beragam gambaran yang hina dan melihatnya sebagai sumber kekejian, kekotoran, keburukan dan malapetaka. Adanya kesatuan jiwa antara laki-laki dan perempuan memberikan makna bahwa keduanya adalah sama. Bagaimana mungkin sosok perempuan menjadi hina ketika ia berasal dari jiwa laki-laki. Jika memang begitu, artinya jiwa laki-laki pun penuh kehinaan sehingga jiwa yang menjadi bagiannya mengandung kehinaan.

Ada penafsiran Quthb yang penulis jadikan sebuah kesimpulan akhir dari pandangan Quthb bahwa “tidak ada perbedaan apapun (antara laki-laki dan perempuan), baik dari asal maupun naluri. Perbedaan tersebut hanya terletak pada kecenderungan dan fungsi”. Dari pernyataan ini, penulis melihat bahwa Quthb sama sekali tidak membedakan posisi perempuan dengan

<sup>18</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur`ân*, ..., jilid. 1, hal. 574.



laki-laki, meskipun perempuan merupakan bagian dari laki-laki. Keduanya adalah pasangan yang memiliki kesamaan asal usul secara umum beserta nalurinya. Perbedaan yang ada hanya terletak pada fungsi biologis.

Pandangan rendah terhadap perempuan yang sejak kala itu sudah ramai dipersoalkan, membuat Quthb membahasnya dalam tafsirnya ini. Ia mengatakan bahwa perjuangan hak asasi manusia bagi perempuan yang ada saat ini sudah keliru. Alih-alih ingin memberikan haknya, justru perempuan dilucuti dengan pemahaman liberal. Perempuan dianggap sama dalam semua hal seolah bahwa keduanya adalah serupa tanpa ada batasan. Banyak perempuan yang mulai melupakan kodrat dan fungsinya sebagai perempuan. Lalu, Quthb mengatakan:

أَنْهَمَا لَيْسَا فَرْدَيْنِ مَتَمَاثِلَيْنِ، إِنَّمَا هُمَا زَوْجَانِ مَتَكَامِلَانِ<sup>19</sup>

*Sesungguhnya keduanya (laki-laki dan perempuan) bukanlah dua pribadi yang serupa, sejatinya keduanya adalah dua pasangan yang saling menyempurnakan.*

Penggalan kalimat di atas sejalan dengan apa yang ditekankan oleh Zainab dan Shihab bahwa laki-laki dan perempuan adalah pasangan yang saling menyempurnakan. Artinya, ia memiliki porsi dan fungsi masing-masing untuk saling mengisi menjadi sempurna. Meski demikian, hal ini tidak menjadikan hina satu dari lainnya. Dikatakan pasangan, artinya keduanya sama, sejajar, dan selaras dalam hal kemuliaan. Jika salah satu ada yang merasa lebih dari yang lainnya, maka tidak pas jika dikatakan pasangan. Pasangan sesungguhnya adalah yang hadir untuk saling melengkapi dan menyempurnakan. Rasa saling membutuhkan satu sama lain untuk menjadi sempurna hendaklah membuat keduanya untuk selalu berjalan bersama dengan posisi sejajar dan setara.

Sebelum menjelaskan tentang *nafs wâhidah*, Quthb lebih dahulu menekankan bahwa ayat ini ditujukan untuk mengingatkan manusia agar bertakwa kepada-Nya. Ayat ini dibuka dengan seruan *yâ ayyuhâ al-nâs* (wahai manusia), maka yang menjadi objek pembicaraan adalah manusia. Perintah yang menjadi inti dari ayat ini adalah takwa. Manusia diperintahkan untuk bertakwa kepada Allah dengan diingatkan bahwa Allah-lah yang telah menciptakannya. Quthb menjelaskan bahwa ayat ini mengingatkan manusia bagaimana asal usul ia lahir ke dunia ini. Banyak manusia yang seolah lupa dengan asal usulnya, sehingga ia pun lalai dari bertakwa kepada Allah.

Perintah bertakwa kepada Allah dengan mengingat bahwa Allah yang telah menghadirkan manusia ke muka bumi dengan kehendak-Nya, bukan kehendak manusia sendiri. Inilah yang menjadi inti penekanan dari ayat ini. Quthb tidak memperpanjang penjelasan *nafs wâhidah* sebagaimana yang

<sup>19</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur`ân*, ..., jilid. 1, hal. 574.

dilakukan oleh mufasir feminis yang membedahnya secara detail. Hal serupa dilakukan juga oleh Shihab dalam menafsirkan ayat ini. Perbedaan ini dikarenakan adanya perbedaan dalam penekanan nilai moral yang terkandung dalam ayat ini. mufasir feminis lebih menekankan makna *min nafs wâhidah wa khalaqa minhâ jauzahâ*, karena penjelasan dari penggalan ayat ini sangat penting dalam menentukan posisi perempuan. Jika penggalan ayat ini dipahami dengan pemahaman bahwa perempuan tercipta dari Adam, maka akan berimplikasi pada asumsi bahwa perempuan adalah makhluk kelas dua. Namun, jika dipahami bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan dari unsur yang satu, maka akan berimplikasi pada pemahaman bahwa keduanya adalah setara.

Penekanan Quthb dalam ayat ini adalah bahwa Allah-lah dengan segala kehendak-Nya yang menjadi penyebab hadirnya manusia. Allah-lah yang memiliki kehendak menciptakan manusia berpasang-pasangan. Allah-lah yang berkehendak dalam mengembangkan populasi manusia di bumi melalui satu keluarga pertama, Adam dan pasangannya. Andai saja Allah menghendaki, bisa saja Allah menghadirkan banyak laki-laki dan perempuan secara bersamaan, lalu terbentuk banyak pasangan keluarga hingga melahirkan banyak pula keturunannya secara bersamaan. Namun, Allah hanya memilih satu keluarga, agar manusia mengingat dan merasakan bahwa mereka memiliki hubungan satu rahim dari perempuan pertama yang diciptakan. Oleh karena itu, setelah perintah bertakwa, Allah pun memerintahkan untuk menjaga silaturahmi.

Sejatinya semua manusia yang ada di bumi adalah berasal dari pasangan keluarga yang satu, rahim yang satu, nasab yang satu, keturunan yang satu, dan asal usul yang satu. Namun, kebanyakan manusia sudah melupakan identitas asal mereka. Menurut Quthb, ayat ini merupakan sebuah pengingat bagi konflik ras serta perbudakan yang hingga kini masih terjadi. Jika mereka merenungi ayat ini, maka mereka akan mengingatkannya bahwa mereka semua adalah satu asal usul dari nenek moyang yang sama. Meski demikian, di antara milyaran manusia yang berasal dari satu nenek moyang, tidak ada satu pun yang memiliki persamaan identik. Setiap orang memiliki karakter masing-masing. Hal ini terjadi bukan secara kebetulan tanpa ada Sang Pencipta Yang Maha Agung. Allah-lah yang berkehendak dan berkuasa atas semua ini. Menurut Quthb, inilah hikmah yang terkandung dari diawali dan diakhirinya ayat ini dengan perintah takwa.

Dari penafsiran Zainab dan Quthb terhadap ayat ini, keduanya tidak membahas secara detail makna *nafs wâhidah* yang ramai dipersoalkan. Keduanya sama sekali tidak menyebut kata “Adam” sebagai maksud dari kata *nafs wâhidah*, juga tidak menyebut kata “Hawa” sebagai maksud dari *zaujahâ*, meskipun arah penafsiran keduanya sama-sama menuju ke sana. Zainab menyebut nama keduanya ketika mengatakan bahwa “terlahir dari Adam dan

Hawa keturunan yang banyak”, bukan dalam konteks menjelaskan dua term di atas. Keduanya tidak pula menggunakan hadis من ضلع (dari tulang rusuk) ataupun كالضلع (seperti tulang rusuk) sebagaimana para jumbuh yang mengartikan kata *nafs wâhidah* dengan Adam.

Zainab dan Quthb hanya menekankan bahwa laki-laki dan perempuan adalah pasangan yang harus saling melengkapi untuk menjadi sempurna. Keduanya mengakui adanya perbedaan sifat bawaan laki-laki dan perempuan, namun perbedaan ini justru sebagai ajang untuk saling melengkapi, bukan berimplikasi pada perbedaan posisi dan kedudukan di masyarakat. Hal serupa dilakukan oleh Shihab ketika menganalogikan pasangan laki-laki dan perempuan seperti jarum dan kain. Perbedaan karakter keduanya saling dibutuhkan untuk bisa menjadi sempurna dalam menjalankan peran untuk memakmurkan bumi, bukan untuk membedakan posisi atau kedudukan di antara keduanya.

Penulis melihat bahwa keduanya tidak begitu mempermasalahkan makna *nafs wâhidah* sebagaimana dianggap penting oleh para feminis muslim sebagai pemahaman yang berimplikasi pada kedudukan inferioritas perempuan. Zainab dan Quthb tidak memperpanjang hal itu. Untuk menjawab polemik awal penciptaan perempuan ini yang terkesan memorduakan perempuan berdasarkan hasil penafsiran jumbuh mufasir, keduanya hanya menekankan bahwa laki-laki dan perempuan adalah satu jiwa yang sama, dengan pemahaman bahwa setengah jiwa laki-laki adalah jiwa perempuan. Jika setengah jiwa laki-laki adalah jiwa perempuan, maka jiwa mereka adalah jiwa yang satu. Kedudukan jiwa keduanya sama dan setara. Bagaimana mungkin jika perempuan berasal dari setengah jiwa laki-laki menjadikan dia hina dan laki-laki itu mulia. Bukankah jika perempuan dianggap hina, maka jiwa asalnya sudah tentu bersifat hina juga. Oleh karenanya, Zainab dan Quthb menegaskan bahwa ayat ini serta pemahaman bahwa perempuan berasal dari setengah jiwa laki-laki tidaklah mengindikasikan ketidaksetaraan serta ketidakadilan. Disebut pasangan, karena laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan yang sama. Jika tidak, maka akan sulit menyocokkan pasangan tersebut.

## **B. Bagian Waris Perempuan**

Stereotipe bahwa Islam adalah agama misoginis didasarkan salah satunya adanya perbedaan pembagian hak waris antara laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki mendapatkan bagian dua kali lipat dibanding perempuan atau bagian perempuan setengah dari bagian laki-laki. Setidaknya ada empat keadaan dimana perempuan mendapatkan setengah bagian waris dari laki-laki, yaitu ketika anak perempuan mewarisi bersama anak laki-laki

atau cucu perempuan mewarisi bersama cucu laki-laki; ketika ibu mewarisi bersama ayah dalam keadaan tidak ada anak, suami atau istri yang menjadi ahli warisnya; ketika saudari perempuan kandung mewarisi bersama saudara laki-laki kandung; ketika saudari perempuan seayah mewarisi bersama saudara laki-laki seayah.<sup>20</sup>

Ketidaksamaan dalam besaran bagian ini mulai dibincangkan karena dianggap tidak adil. Bukan hanya persoalan perbedaan besarnya, namun penjelasan mufasir terhadap alasan diberikannya bagian laki-laki lebih besar dari perempuan yang sangat mensubordinasi perempuan. Tuduhan diskriminasi seperti ini terhadap perempuan terus membayang-bayangi para intelektual muslim sehingga mencoba mereaktualisasi ketentuan waris ayat ini meskipun sudah dinilai *qath'i*<sup>21</sup> oleh ulama *ulûm al-Qur`ân* maupun ulama fikih. Dalam Al-Qur`an, ayat waris yang paling dipersoalkan adalah ayat yang berkenaan dengan pembagian waris anak laki-laki dan perempuan, yaitu Surah An-Nisa'/4:11.

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ...﴾

*Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan... (An-Nisa'/4:11)*

Sejauh ini, para mufasir memang menjelaskan ayat ini dengan narasi yang sama, yaitu bagian anak laki-laki 2:1 atas bagian anak perempuan. Selain ayat ini memang sudah jelas bilangannya, para mufasir belum ada yang memasukan permasalahan waris saat ini ke dalam ranah penafsirannya, baik tafsir yang bercorak fikih maupun *ijtimâ'i* (sosial), baik tafsir kontemporer apalagi klasik. Permasalahan waris yang dimaksud adalah pernyataan bolehnya diberikan 1:1 bagian anak laki-laki dan perempuan dengan pertimbangan-pertimbangan yang ada sebagaimana yang telah dilakukan oleh sebagian intelektual muslim. Penulis melihat, bahwa semua mufasir memang tidak melihat perbedaan besaran waris sebagai sebuah masalah apalagi menganggapnya suatu yang tidak adil.

---

<sup>20</sup> Ali Jum`ah Muhammad, *al-Mar`ah fi al-Hadhârah al-Islâmiyah baina Nushûsh al-Syar`i wa Turâst al-Fiqh wa al-Wâqi' al Ma`îsy*, Kairo: Darus Salam, 2007, hal. 30.

<sup>21</sup> Sebuah dalil dikatakan *qath'i* apabila sudah jelas dan tidak membutuhkan penjelasan, seperti angka-angka yang tersebut dalam ayat. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 144.

Mengutip pendapat Buthi<sup>22</sup> dan Ali Jum'ah<sup>23</sup> bahwa klaim ketidakadilan dalam Islam dengan melihat 2:1 bagian waris laki-laki atas perempuan merupakan suatu kekeliruan. 2:1 bagian laki-laki atas perempuan bukanlah hal yang mutlak, tergantung kondisi siapa saja ahli waris yang mewariskan. Laki-laki mendapatkan bagian 2:1 atas perempuan hanya di empat keadaan yang telah disebutkan di atas. Selain itu, perempuan juga memiliki kesempatan untuk mendapatkan bagian waris yang setara dengan laki-laki, yaitu ketika ayah dan ibu mewarisi bersama cucu laki-laki; ketika saudara seibu mewarisi bersama saudari seibu; ketika saudara perempuan sekandung mewarisi bersama saudara laki-laki dan perempuan seibu; ketika anak perempuan mewarisi bersama paman atau ahli waris yang lebih dekat dengan ayah (selama tidak ada ahli waris penghalang), dan beberapa keadaan lainnya. Bahkan ada keadaan di mana perempuan mendapatkan bagian lebih besar dari laki-laki, yaitu ketika suami mewarisi bersama anak perempuan tunggal; ketika suami mewarisi bersama dua anak perempuan; ketika anak perempuan mewarisi bersama paman-pamannya, dan keadaan lainnya.<sup>24</sup> Artinya, memotret ketidakadilan dalam Islam hanya lewat satu sisi di mana perempuan mendapatkan bagian setengah dari pada laki-laki dalam bagian waris merupakan sebuah ketidakadilan.

Selain perbedaan besaran bagian waris, penjelasan mufasir terhadap alasan diberikannya bagian laki-laki lebih besar dari perempuan pun memicu persoalan karena dianggap mensubordinasi perempuan. Seperti yang dilakukan Qasimi<sup>25</sup> yang menjelaskan bahwa hikmah dilipat gandakan bagian anak laki-laki atas perempuan dalam waris, selain karena kebutuhan laki-laki lebih besar untuk menafkahi keluarga, karena perempuan itu kurang akal dan besar syahwatnya sehingga akan boros dalam mengelola bagiannya.<sup>26</sup> Begitu pun dengan Razi<sup>27</sup>, ia menjelaskan bahwa ada tiga hikmah diberikannya bagian perempuan setengah dari laki-laki. *pertama*, karena laki-laki lebih banyak

---

<sup>22</sup> Said Ramadhan Buthi (1929 M—2013 M) -yang selanjutnya disebut dengan Buthi- merupakan ulama kontemporer yang moderat dan gigih membela ajaran empat mazhab dan aqidah ahlu sunnah waljama'ah.

<sup>23</sup> Ali Jum'ah Muhammad (1952 M) -yang selanjutnya disebut dengan Jum'ah- merupakan mufti republik Arab mesir sejak tahun 2003 hingga sekarang. Ia juga merupakan guru besar ushul fikih pada kuliah Dirasat Islamiyah wal Arabiyah lil banin Universitas Al-Azhar.

<sup>24</sup> Ali Jum'ah Muhammad, *al-Mar'ah fi al-Hadhârah al-Islâmiyah baina Nushûsh al-Syar'i wa Turâst al-Fiqh wa al-Wâqi' al Ma'îsy*, ..., hal. 30—35 dan Said Ramadhan Buthi, *al-Mar'ah baina Thugyân an-Nizhâm al-Gharbî wa lathâif at-Tasyrî' ar-Rabbânî*, Mesir: Darul fikr, 2023, hal. 104—107.

<sup>25</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad Jamaluddin Qasimi (1866 M—1914 M). Ia merupakan seorang mufasir asal Syiria dan memiliki tafsir yang berjudul *Maḥâsin al-Ta'wîl*.

<sup>26</sup> Muhammad Jamaluddin Qasimi, *Maḥâsin al-Ta'wîl*, ..., jilid. 3, hal. 38

<sup>27</sup> Nama lengkapnya Fakhruddin Razi (1150 M—1210 M) -yang selanjutnya disebut dengan Razi -merupakan seorang mufasir, teolog sekaligus filosof berkebangsaan Persia.

keluar rumah untuk mencari nafkah, sedangkan perempuan tidak. Oleh karenanya, laki-laki lebih banyak membutuhkan harta dari pada perempuan. *Kedua*, karena kondisi laki-laki lebih sempurna dari pada perempuan, baik dari segi penciptaan, akal, maupun kedudukannya dalam ajaran agama. Seperti diperbolehkannya bagi laki-laki untuk menjadi hakim dan imam, sedangkan bagi perempuan, kesaksiannya saja setengah dari kesaksian laki-laki. *Ketiga*, karena perempuan itu sedikit akalnya dan banyak syahwatnya. Apabila ia diberikan lebih banyak harta, maka akan menimbulkan kefasadan (keborosan). *Keempat*, karena laki-laki memiliki akal yang sempurna yang dapat mendistribusikan hartanya kepada hal yang bermanfaat, baik untuk kehidupan di dunia maupun di akhirat. Bukan hanya penjelasan hikmah perbedaan waris yang bernarasi mensubordinasi perempuan, namun Razi menjelaskan alasan didahulungkannya penyebutan *adz-dzakar* atas *al-untsâ* karena laki-laki lebih mulia, maka penyebutannya didahulukan.<sup>28</sup>

Narasi-narasi mufasir seperti di atas yang mengundang polemik karena dianggap sangat memisoginiskan perempuan. Untuk perbedaan besaran bagian waris yang memang sudah ditentukan oleh Allah saja masih digugat karena terlihat mendiskriminasi perempuan. Apalagi hanya hasil penafsiran mufasir, tentunya akan digugat oleh para feminis muslim. Narasi-narasi tersebut yang dicoba oleh para intelektual muslim dikover dengan narasi-narasi mufasir yang lebih adil gender.

Adapun persoalan besaran waris 2:1 antara bagian laki-laki dan perempuan, sudah ada yang mencoba memformulasikan ulang. Munawir Sjadzali<sup>29</sup> mencoba merformulasikan ulang hukum Islam berdasarkan kondisi saat ini. Salah satu permasalahan yang direaktualisasi oleh Syadjali adalah pembagian waris. Syadjali mencoba mengikuti jejak Khalifah Umar yang mencoba menggeser ketentuan ganimah, pembagian zakat bagi mu'alaf, had bagi pencuri, had bagi pezina, dan lainnya yang sudah tertuang jelas dalam Al-Qur'an lalu disesuaikan dengan realita saat itu. Artinya, had dalam pembagian waris bisa saja bergeser dari ketentuan yang tertuang jelas dalam Al-Qur'an.<sup>30</sup> Saat ini, para perempuan (istri) sudah banyak yang berkiprah dalam sektor pekerjaan, bahkan ada perempuan yang penghasilannya melebihi suaminya. Tentu kondisi ini berbeda dengan perempuan Arab kala itu. Inilah yang menjadi pertimbangan para intelektual muslim untuk reaktualisasi hukum

---

<sup>28</sup> Fakhruddin Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihya Turats Arabi, 1420 H, jilid. 9, hal. 511

<sup>29</sup> Munawir Sjadzali (1925 M—2004 M) -yang selanjutnya disebut dengan Syadjali-pernah menjabat menjadi Menteri Agama RI periode 1983 M—1993 M. Syadjali merupakan ilmuwan yang ahli dalam hukum Islam fikih *siyâsah* (politik).

<sup>30</sup> Abdul Pirol, *Reaktualisasi Ajaran Islam (Studi atas Gagasan dan Pemikiran Munawir Sjadzali*, Gorontalo: Sultan Amai Press, 2008, hal. 86.

pembagian waris. Syadjali melihat adanya kemungkinan memformulasikan ulang berdasarkan asas keadilan yang sesuai realita saat ini.

Berbeda dengan tanggapan Buthi, meskipun perempuan saat ini sudah banyak yang bekerja dan menghasilkan keuangan yang banyak, tetap saja hak waris anak laki-laki dan perempuan yang mewarisi bersama mendapatkan 2:1. Kecuali anak perempuan tersebut mewarisi tidak bersama anak laki-laki tetapi bersama pamannya, maka anak perempuannya akan mendapatkan 1:1 dengan laki-laki yang bersamanya (pamannya).<sup>31</sup> Maka, dapat disimpulkan bahwa Buthi tidak sepatutnya dengan adanya reaktualisasi bagian waris 1:1 sebagaimana digagas oleh Syadjali.

### Waris anak perempuan dalam Tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh*

Zainab menjelaskan bahwa ayat ini masih berhubungan dengan ayat terakhir surah an-Nisa ayat 176 yang membahas tentang warisan atau *farâidh*. Dengan adanya ayat-ayat waris ini, Allah memerintahkan manusia untuk berlaku adil di antara anak-anaknya, baik laki-laki maupun perempuan. Pada zaman jahiliyah sebelum datangnya Islam yang mendapatkan warisan hanya anak laki-laki saja, anak perempuan tidak mendapatkannya. Setelah Islam datang, melalui ayat ini Allah memerintahkan manusia untuk berlaku adil kepada anak-anaknya untuk diberikan warisan. Dalam pembagiannya, anak laki-laki memang mendapatkan dua kali lipat dari pada anak perempuan. Dibaginya laki-laki 2:1 atas perempuan karena Allah Maha Mengetahui kebutuhan hamba-Nya. Laki-laki lebih banyak membutuhkannya dari pada perempuan, karena laki-laki memiliki beban yang harus ditanggungnya, yaitu sebagai pemberi nafkah keluarga. Beban lebih berat yang ditanggung laki-laki dari pada perempuan inilah yang menyebabkannya mendapatkan dua bagian lebih banyak dibandingkan perempuan.

Zainab mengatakan:

(و للذكر مثل حظ الأنثيين) في الآية لعله يعلمها الحكيم الخبير مؤداها، والله أعلم، احتياج الرجل إلى مؤنة النفقة والكلفة، ومصاعب العمل، والتكسب، والتجارة، وتحمل المشاق، فكان حقاً أن يأخذ ضعف ما تأخذه الأنثى.<sup>32</sup>

*(Bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan) dalam ayat ini dikarenakan Allah lebih mengetahui maksudnya. Kebutuhan laki-laki untuk memberikan nafkah dan biaya hidup; menghadapi berbagai permasalahan kerja, usaha, dan*

<sup>31</sup> Said Ramadhan Buthi, *al-Mar`ah baina Thugyân an-Nizhâm al-Gharbî wa lathâif at-Tasyrî' ar-Rabbânî*, ..., hal. 108—111.

<sup>32</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., jilid.1, hal. 285

*dagang; menanggung segala kesulitan membuatnya mendapatkan dua kali lipat dari bagian perempuan.*

Penjelasan Zainab dalam ayat ini merupakan jawaban terhadap tuduhan kaum feminis yang mengatakan bahwa perbedaan pembagian waris dalam ayat ini dianggap sebagai penyumbang praktik diskriminasi atas perempuan dalam Islam. Zainab menegaskan bahwa sejatinya ayat ini mengandung nilai keadilan yang Allah perintah kepada umat Islam. Untuk memahaminya, memang perlu melihat bagaimana perlakuan masyarakat jahiliyah sebelum datangnya Islam terhadap perempuan, khususnya dalam pembagian waris. Kala itu, perempuan sama sekali tidak mendapatkan bagian warisan, bahkan dia yang menjadi barang warisan yang diwariskan. Setelah Islam datang, keberadaan perempuan mulai diperhitungkan. Perempuan tidak lagi menjadi barang yang diwariskan atau tidak menerima bagian waris. Melalui ayat ini, Allah memerintahkan untuk berlaku adil pula kepada anak perempuan untuk mendapatkan bagian waris. Tentu saja hal ini merupakan sebuah revolusi besar dalam Islam terhadap perempuan.

Adapun perbedaan besaran dalam pembagiannya antara laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki memperoleh dua kali lipat dari perempuan, bukanlah bentuk diskriminasi atas perempuan. Perbedaan tanggung jawab dan beban yang dipikul oleh laki-laki menyebabkan mereka mendapatkan bagian yang lebih besar. Zainab menyatakan bahwa ayat ini adalah ayat yang mengandung nilai keadilan. Penulis sependapat dengan Zainab bahwa ayat ini memang mengandung nilai keadilan. Nilai keadilan ini didasarkan dari adanya semangat revolusi untuk mengubah perlakuan terhadap perempuan sebelum Islam, dari yang tidak mendapatkan bagian waris hingga mendapatkannya. Nilai keadilan lainnya didasarkan pada besaran pembagian berdasarkan kebutuhan. Inilah pengertian adil yang sesungguhnya, yaitu meletakkan sesuatu sesuai tempatnya atau porsinya.<sup>33</sup> Adil tidak harus sama rata, karena yang dinilai adil adalah jika diberikan sesuai kebutuhan. Jadi, jika ada yang memahami bahwa perbedaan besaran bagian waris antara laki-laki dan perempuan dalam ayat ini adalah sumber diskriminasi, maka pemahamannya telah keliru besar.

### **Waris anak perempuan dalam Tafsir *Fi Zhilâl Al-Qur`ân***

Quthb mengatakan bahwa ayat ini merupakan ayat pembuka dalam permasalahan waris. Ada 3 ayat dalam Surah an-Nisa ini yang membicarakan tentang waris. *Pertama*, ayat 11 ini yang mengatur pembagian bagi ahli waris

---

<sup>33</sup> *Al-`Adl: i`thâu al-mar`i mâ lahû wa akhdzu mâ `alaih* (Adil: memberikan seseorang sesuai haknya dan mengambil darinya sesuai kewajibannya). Ibrahim Mustafa, dkk, *Mu`jam al-Wasîth*, Mesir: Maktabah Syuruq Dauliyah, 2011, hal. 609,



*ushûl* (orangtua dan ke atasnya) dan *furû'* (anak dan ke bawahnya). *Kedua*, ayat 12 yang mengatur pembagian waris bagi ahli waris *zaujiyah* (suami istri) dan *kalâlah* (tidak ada ahli waris jalur *ushûl* dan *furû'*). *Ketiga*, ayat 176 (ayat terakhir) yang melengkapi pengaturan pembagian bagi ahli waris *kalâlah*. Dari ketiga ayat waris tersebut, Allah mengawalinya dengan mewasiatkan kepada orang tua untuk anak-anaknya. Artinya, Allah lebih menyayangi, lebih baik dan lebih berlaku adil dari pada orang tua kepada anak-anaknya.

Menyikapi perbedaan besaran bagian waris antara anak laki-laki dan perempuan dalam teks ayat *لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ*, Quthb mengatakan:

وليس الأمر في هذا أمر محاباة لجنس على حساب جنس. إنما الأمر أمر توازن وعدل، بين أعباء الذكر وأعباء الأنثى في التكوين العائلي، وفي النظام الاجتماعي الإسلامي: فالرجل يتزوج امرأة، ويكلف إعالتها وإعالة أبنائها منه في كل حالة، وهي معه، وهي مطلقة منه.. أما هي فإما أن تقوم بنفسها فقط، وإما أن يقوم بها رجل قبل الزواج وبعده سواء. وليست مكلفة نفقة للزوج ولا للأبناء في أي حال. فالرجل مكلف - على الأقل - ضعف أعباء المرأة في التكوين العائلي، وفي النظام الاجتماعي الإسلامي. ومن ثم يبدو العدل كما يبدو التناسق بين الغنم والغرم في هذا التوزيع الحكيم<sup>34</sup>.

*Ini bukan soal memihak salah satu jenis kelamin atas jenis kelamin lainnya. Ini adalah persoalan keseimbangan dan keadilan antara beban laki-laki dan perempuan dalam sistem keluarga dan sosial dalam Islam. Laki-laki ketika menikahi perempuan, maka ia dibebankan untuk menafkahnya dan anak-anaknya dalam segala hal, baik ketika masih dalam ikatan pernikahan ataupun sudah bercerai. Sedangkan perempuan, dia hanya menanggung dirinya sendiri atau dia mendapatkan tanggungan dari laki-laki, baik sebelum nikah (dari ayah) maupun setelah nikah (dari suami). Perempuan tidak dibebankan untuk menafkahi suami dan anak-anaknya dalam segala hal. maka, beban laki-laki lebih berat dari pada perempuan dalam urusan keluarga. Oleh karena itu, inilah bentuk keadilan sebagaimana keselarasan antara rugi dan untung dalam pembagian ini.*

<sup>34</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur`ân*, ..., jilid. 1, hal. 591

Sebagai halnya Zainab, Quthb pun melihat bahwa adanya perbedaan besaran bagian waris antara anak laki-laki dan anak perempuan bukanlah bentuk diskriminasi atas perempuan, justru bentuk keadilan dari Sang Maha Adil. Allah memberikan bagian lebih besar kepada anak laki-laki dari pada perempuan karena kebutuhan anak laki-laki lebih besar dari pada anak perempuan untuk menanggung beban yang dilimpahkan kepadanya. Itulah mengapa Allah disebut Maha Adil, karena Allah memberikan segala sesuatu berdasarkan kebutuhan hambanya.

Quthb telah menegaskan bahwa Allah telah mengatur segalanya dengan sepaling baik cara dan ketetapan. Perihal pembagian waris yang telah Allah tetapkan, sudah ditentukan berdasarkan kebutuhan masing-masing. Bisa saja di mata manusia hal tersebut terlihat tidak adil. Keterbatasan kemampuan yang dimiliki manusia terkadang membuat mereka menggugatinya. Salah satu contohnya adalah masalah pembagian waris bagi anak laki-laki dan anak perempuan ini. Para feminis mengklaim bahwa pembagian ini merupakan bentuk diskriminasi, sehingga mereka menggugat pemahaman ayat ini. Tentu saja ini adalah sebuah kekeliruan besar.

Kesimpulan yang bisa dipetik dari penafsiran Zainab dan Quthb terhadap ayat ini adalah keduanya menegaskan bahwa perbedaan besaran waris antara anak laki-laki dan anak perempuan tidaklah mengindikasikan adanya subordinasi atas perempuan. Melihat sosio-historis perempuan pra-Islam, ini merupakan gerakan revolusioner dalam mengangkat derajat perempuan, dari yang tidak mendapatkan waris bahkan menjadi barang warisan menjadi bagian ahli waris. Adapun hikmah dibalik penetapan 2:1 bagian laki-laki atas perempuan, Zainab dan Quthb memaparkannya dengan narasi yang dapat diterima oleh akal. Beban yang nantinya ditanggung oleh laki-laki lebih besar dari pada perempuan, yaitu sebagai pemberi nafkah keluarga. Jadi, perbedaan besaran waris ini tidak sama sekali mengarah kepada ketidakadilan. Keadilan tidak hanya dilihat secara kuantitas atau angka. Keadilan di mata manusia tentu saja jauh berbeda dengan keadilan di mata Tuhan. Selain itu, kondisi 2:1 ini hanya berlaku dalam kondisi tertentu di mana anak perempuan mewarisi bersama anak laki-laki. Namun, di lain kondisi, anak perempuan bisa mendapatkan 1:1 ketika mewarisi dengan laki-laki lain seperti pamannya. Maka, membidik ketikadalam Islam hanya lewat satu sisi ini saja merupakan suatu ketidakadilan.

### **C. *Qiwāmah***

*Qiwāmah* atau *qawwām* sering diartikan sebagai kepemimpinan dalam rumah tangga. Dalam fikih ditegaskan bahwa yang memegang posisi *qawwām* ini adalah laki-laki (suami). Ketentuan ini menimbulkan sebuah asumsi negatif di kalangan masyarakat, di mana laki-laki semakin merasa

superior dan perempuan semakin merasa inferior. Perempuan dapat diperlakukan seperti bawahan yang harus siap untuk diperintah dan melayani suami. Superioritas ini pun kian meluas bukan hanya di ranah rumah tangga, namun di ranah publik. Sosok yang boleh menjadi pemimpin di segala hal hanyalah laki-laki. Problematika inilah yang memicu para feminis untuk merekonstruksi penafsiran dalam Surah An-Nisa'/4:34 yang dipahami sebagai sumber subordinasi atas perempuan.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطُتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

*Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (An-Nisa'/4:34)*

Dalam terjemahan Kemenag versi terbaru (2019), kata *qawwām* diartikan sebagai penanggung jawab. Suami adalah penanggung jawab atas istrinya. Secara redaksional, ayat ini menjelaskan mengapa laki-laki yang menjadi *qawwām* atas perempuan, yaitu karena laki-laki diberikan kelebihan oleh Tuhan dan karena laki-laki diberikan beban untuk menafkahi istrinya. Dua alasan ini direkonstruksi oleh Hassan dan lainnya sebagai sebuah normatif. Artinya, secara normatif, dua hal tersebut harus dimiliki oleh laki-laki untuk bisa menjadi *qawwām*. Apabila salah satu tidak terpenuhi, maka laki-laki tidak bisa lagi menjadi *qawwām*.

Kelebihan yang dimaksud pun masih diperdebatkan. Kebanyakan mufasir mengaitkannya dengan kelebihan fisik (laki-laki lebih kuat), ilmu (laki-laki lebih cerdas) dan kemuliaan.<sup>35</sup> Namun hal ini tidak disinggung oleh

<sup>35</sup> Mustafa Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., jilid.5, hal. 26; Abul Fida Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur`ân al-`Adzîm*, ..., jilid. 2, hal. 292; Fakhrudin Razi, *Mafâtîh al-Ghaib*, ..., jilid. 10, hal. 70 dan Abul Qasim al-Zamakhsyari, *Al-Kaysâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, ..., jilid. 1, hal. 505.

Wadud dan lainnya. penulis menyimpulkan bahwa semua hal tersebut memang berpotensi besar menjadikan perempuan ter subordinasi sehingga secara langsung ditinggalkan untuk dibahas. Ada juga mufasir yang mengaitkannya dengan kelebihan bagian waris laki-laki yang mendapatkan dua kali lipat dari perempuan.<sup>36</sup> Wadud melihat hal ini sebagai kelebihan yang bersifat materi bukan absolut. Artinya, jumlah warisan yang didapat oleh laki-laki, meskipun dua kali lipat dari perempuan, belum tentu lebih banyak dari jumlah warisan yang didapat perempuan. Hal tersebut tergantung warisan yang ditinggalkan oleh pewaris. Wadud pun mengaitkan syarat yang pertama dengan yang kedua. Kelebihan yang diterima oleh laki-laki sebanding dengan kewajiban yang diemban laki-laki yaitu menafkahi keluarga.<sup>37</sup> Berbeda dengan Hibri, ia tidak mengaitkan kelebihan di sini dengan bagian waris. Dikarenakan kata *qawwām* menurut Hibri adalah pemberi nasihat, maka kelebihan disini ialah kemampuan untuk memberikan nasihat.<sup>38</sup>

Selain kata *qawwām*, kata *wadhribuhunna* (pukullah mereka) pun dipersoalkan. Ayat ini dianggap melegalkan kekerasan yang dilakukan suami terhadap istrinya yang terindikasi nusyuz. Wadud dan Barlas lebih memilih untuk mengartikannya dengan “memberi contoh”. Pengertian semacam ini dianggap lebih aman dari adanya praktik kekerasan dalam rumah tangga yang dikhawatirkan akan melampaui batas. Kalaupun diartikan “memukul” Barlas lebih memilih kata *wadhribuhunna* dalam arti batasan, bukan perintah. Pada masa pra-Islam, para laki-laki memperlakukan istrinya secara semena-mena. Lalu, kata *wadhribuhunna* pada ayat ini hadir dengan artian batasan. Artinya laki-laki boleh memukul istrinya dengan tidak melukainya sebagai batasan dari kekerasan fisik yang semena-mena.<sup>39</sup> Itulah mengapa Barlas lebih memilih sebagai batasan bukan perintah.

### ***Qiwāmah dalam Tafsir Nazharât fi Kitâbillâh***

Zainab menjelaskan bahwa dalam ayat ini, Allah telah menetapkan laki-laki sebagai *qawwām* bagi perempuan. Laki-laki memiliki hak untuk memimpin dalam keluarga. Namun, hal tersebut tidak menafikan peran perempuan dalam rumah. Perempuan juga penanggungjawab segala urusan yang ada di rumah, seperti menjaga kemaslahatan dan keselamatan keluarga.

---

<sup>36</sup> Mustafa Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., jilid.5, hal. 26 dan Syamsuddin al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Darul Kutub Mishriyah, 1964, jilid.5, hal. 168.

<sup>37</sup> Amina Waadud Muhsin, *Qur'an and Women Rereading the Secret Text from a Women's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 70—71.

<sup>38</sup> Azizah Hibri, *Qur'anic Foundations of The Rights of Muslim Women in The Twenty First Century*, t.tp:t.p, t.th, hal. 17.

<sup>39</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, London: Oxford University Press, 2003, hal. 188.

Dalam menjelaskan penggalan ayat *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ*, Zainab mengatakan:

والأصل في القوامة : المسؤولية ، بمعنى أن الرجل هو صاحب النفقة على الزوجة والأولاد ، ومسئول كذلك عن مشاركة زوجته في كل شئون البيت ، متخذين من القرآن الكريم ، وسنة الحبيب المصطفى، نهجا وقدوة وسلوكا . فالأسرة هي مدرسة الأمة الأولى . والزوجة هي ولية أمرها داخل البيت . وهي محاسبة أمام الله على سلامة الزوج والأولاد . وذلك كله لا يتأتى إلا بتسليم المرأة عن رضا وحب وطاعة الله بأن قوامة الرجل عليها هي عين العدل ، وفي صالحها . لأن القوامة تكلف الرجل حسن المعاملة والإنصاف تجاهها في كل ما تحتاج إليه من خدمة ، وحفظ لكرامتها وعزتها وإنسانيتها ؛ لأنها بولايته عليها أصبحت أمانة بين يديه.<sup>40</sup>

*Kata al-qiwâmah memiliki arti asal sebagai penanggung jawab. Artinya, laki-laki merupakan penanggung jawab atas pemberian nafkah kepada istri dan anak-anaknya. Ia juga bertanggung jawab untuk memastikan keterlibatan istrinya dalam segala urusan rumah, dengan menjadikan Al-Qur`an dan hadis sebagai pendekatan dan panutan. Keluarga adalah sekolah pertama bagi umat. Istri adalah penanggung jawab urusan-urusannya dalam rumah. Ia akan dimintai pertanggung jawaban di hadapan Allah atas keselamatan suami dan anaknya. Tentunya semua ini akan terwujud dengan keridaan, kecintaan, dan ketaatan sang istri atas ketetapan Allah bahwa laki-laki adalah qawwâm baginya dan ini merupakan suatu ketetapan yang adil dan memiliki masalah di dalamnya. Laki-laki terbebani dengan qawwâm tersebut untuk memperbaiki interaksi bersama istrinya, memenuhi segala kebutuhannya, menjaga kehormatan dan kemuliaannya, karena perempuan bagi laki-laki adalah sebuah amanat.*

Penjelasan Zainab terhadap makna *qawwâm* dalam ayat ini lebih mengarah kepada makna penanggung jawab dalam ruang lingkup keluarga. Seorang laki-laki (suami) merupakan penanggung jawab atas nafkah istri dan anak-anaknya. Bukan hanya itu, seorang suami juga harus memastikan bahwa istrinya terlibat dalam segala urusan rumah tangga. Penulis melihat bahwa

<sup>40</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., jilid.1, hal. 297

terlibatnya istri dalam urusan rumah tangga ini, bukan sekedar untuk masak dan membersihkan rumah, tetapi terlibat dalam berdiskusi, mengemukakan pendapat, menentukan kebijakan, bahkan mengambil keputusan dalam segala macam permasalahan dalam rumah tangga.

Zainab menyebutkan bahwa istri juga akan dimintai pertanggung jawaban di hadapan Allah atas kewajibannya dalam menjaga keselamatan suami dan anak-anaknya. Penulis melihat bahwa menjaga keselamatan bukanlah perkara ringan. Artinya, istri pun terlibat dalam tanggung jawab berat dalam rumah tangga. Suami memastikan istri dan anaknya terpenuhi segala kebutuhan pangan, sandang dan papannya, sedangkan istri harus memastikan suami dan anaknya sehat fisik dan psikisnya. Dengan begitu, posisi *qawwâm* yang disandang oleh suami tidaklah menjadi alasan baginya untuk bisa bertindak semena-mena terhadap istrinya.

Penulis menilai bahwa penafsiran Zainab seperti di atas tidaklah bias bagi perempuan. Zainab justru menjelaskan pembagian peran antara suami dan istri dalam ranah rumah tangga. Suami memang berhak menjadi *qawwâm* atas istrinya, dengan segala ketentuan yang sudah Allah persiapkan yaitu bagian waris yang berbanding dua dengan bagian perempuan. Zainab menegaskan bahwa ketentuan *qawwâm* bagi laki-laki merupakan suatu ketetapan yang adil dan memiliki masalah di dalamnya.

Zainab melanjutkan penjelasannya bahwa pemahaman *qiwâmah* seperti ini akan membantu para perempuan untuk mengerti maksud dan tujuan di balik ayat ini. Para perempuan akan menerima pembagian peran ini dengan penuh kerelaan hati. Sejatinya, Islam menghendaki bagi setiap pasangan untuk membangun taman di dalam kehidupan keluarganya. Sang suami sebagai penanggung jawab harus memastikan taman itu selalu indah dan harum mewangi. Seorang suami harus menjamin kebahagiaan keluarganya. Dengan begitu, akan tercipta keluarga yang tumbuh stabil dan terbentuk masyarakat yang maju.

Selanjutnya adalah penjelasan kalimat *وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ*, Zainab mengatakan:

والنشوز هو الارتفاع، فالمرأة الناشز هي التي ترتفع على زوجها تاركة لأمره، كارهة له - فلنا أن نعظهن ، وأن نخوفهن عقاب الله في عصيانه.<sup>41</sup>

*Dan kata an-nusyûz ialah bermakna meninggi. Seorang perempuan dikatakan nusyuz ketika ia merasa tinggi dari suaminya dengan meninggalkan segala perintahnya dan merasa terpaksa terhadapnya, maka kita harus menasihatinya dan mengingatkannya akan siksa Allah karena kelalaiannya*

<sup>41</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., jilid.1, hal. 298.

Apabila istrinya terindikasi berbuat nusyuz, yaitu merasa lebih tinggi dari suaminya, meninggalkan perintah suaminya bahkan ada perasaan terpaksa kepada suaminya, maka langkah pertama adalah mengingatkannya dan menasihatinya. Apabila langkah pertama ini sudah tidak efektif lagi, maka langkah kedua yaitu pisah ranjang atau tidur membelakanginya dan tidak melakukan hubungan ranjang dengannya. Jika langkah kedua ini dirasa tidak efektif juga, maka langkah terakhir yaitu memukulnya dengan pukulan yang tidak meninggalkan luka. Pada langkah terakhir ini, jangan sampai suami memukulnya dengan keras, karena tujuan dari dibolehkannya memukul ini hanya ingin mengingatkannya untuk kembali dari perbuatan nusyuz, maka cukup dengan pukulan yang sangat ringan. Terlebih langkah terakhir ini telah didahului oleh kedua langkah lainnya yang dinilai berat juga bagi istri, mengingatkannya dan pisah ranjang.<sup>42</sup>

Zainab mengutip hadis nabi: *ولا يضرب إلا شراركم* (dan tidaklah ia memukul kecuali orang yang paling buruk di antara kalian). Zainab mengatakan bahwa nabi mengatakan kalimat tersebut sambil membaca ayat ini. Menurut Zainab, para suami yang melakukan hal keji atau sewenang-wenang kepada istrinya ialah mereka yang pemahamannya terhadap Islam sangat kurang.<sup>43</sup> Penulis melihat bahwa penjelasan ini merupakan respon Zainab terhadap sikap laki-laki yang mudah sekali menyakiti istrinya secara fisik. Banyak sekali yang berdalil dengan ayat ini untuk melakukan kekerasan fisik terhadap istrinya. Padahal Allah telah menegaskan dalam ayat ini bahwa jika mereka tidak nusyuz, maka janganlah kamu mencari-cari celah untuk menghukum mereka, baik dengan pengabaian apalagi pemukulan.

### ***Qiwāmah dalam Tafsir Fī Zhilāl Al-Qur`ān***

Sebelum Quthb menjelaskan makna *qawwām* dalam ayat ini, terlebih dahulu ia memaparkan inti kandungan ayat ini secara keseluruhan. Menurut Quthb, ayat ini merupakan ayat pembuka bagi kelompok ayat yang menjelaskan tentang aturan institusi keluarga, pembagian tanggung jawab, penetapan tugas dan kewajiban, dan cara penyelesaian segala urusan keluarga. Quthb megulas sekilas beberapa hal tentang institusi keluarga, cara membangunnya, cara menjaganya, serta tujuan-tujuannya dalam Islam secara umum. *Pertama*, fitrah manusia adalah diciptakan secara berpasang-pasangan (Surah Az-Zariyat/51:49). *Kedua*, manusia yang berpasang-pasangan merupakan dua bagian dari satu jiwa (Surah An-Nisa'/4:1). *Ketiga*, kedua

<sup>42</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fī Kitâbillâh*, ..., jilid.1, hal. 298.

<sup>43</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fī Kitâbillâh*, ..., jilid.1, hal. 298.

bagian ini bertemu, lalu menghadirkan ketentraman bagi jiwa, ketenangan bagi saraf-saraf, kenyamanan bagi raga, dan mengembang biakan keturunan (Surah Ar-Rum/30:21, Al-Baqarah/2:187, Al-Baqarah/2:233, At-Tahrim/66:6, dan At-Tur/51:21. *Keempat*, kebersamaan dua bagian ini memiliki kedudukan yang setara di hadapan Allah, kemuliaan yang sama, dan hak yang sama (pahala, harta, warisan, dan kemerdekaan jiwa).<sup>44</sup> Keempat poin inilah yang menjadi landasan dasar dalam institusi keluarga.

Dalam menjelaskan penggalan ayat *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ*, Quthb mengatakan:

ويذكر من أسباب هذه القوامة: تفضيل الله للرجل بمقومات القوامة، وما تتطلبه من خصائص ودربة، وتكليف الرجل الإنفاق على المؤسسة. وبناء على إعطاء القوامة للرجل، يحدد كذلك اختصاصات هذه القوامة في صيانة المؤسسة من التفسخ وحمايتها من النزوات العارضة وطريقة علاج هذه النزوات - حين تعرض - في حدود مرسومة.<sup>45</sup>

*Disebutkan sebab adanya qiwâmah ini adalah karena Allah telah memberikan kelebihan kepada laki-laki untuk menjalankannya dilengkapi dengan sifat-sifat yang dibutuhkannya dan karena beban (yang Allah berikan) kepada laki-laki untuk memberikan nafkah kepada keluarga. Berdasarkan sebab pemberian qiwâmah ini atas laki-laki, maka ditentukan pula bersamaan kekhususan posisi qiwâmah ini kepada laki-laki yaitu seorang laki-laki (suami) harus melindungi keluarganya dari kehancuran dan menjaganya dari adanya hasrat yang memicu perselisihan dan telah dijelaskan pula langkah-langkah solusinya ketika ada gejala dari hasrat itu yang mendekati batas-batas yang telah ditentukan.*

Dari penjelasan Quthb di atas, maka dapat disimpulkan bahwa dalam ayat ini Allah telah menentukan laki-laki sebagai *qawwâm* atas perempuan. Quthb mengatakan bahwa ketentuan ini didasarkan karena laki-laki memang telah diberikan keutamaan oleh Allah untuk menjadi *qawwâm*, sifat-sifat dan pendidikan yang diperlukan, dan beban untuk memberikan nafkah keluarga. Quthb tidak menjelaskan makna *qawwâm* yang dimaksud dalam ayat ini, apakah bermakna pemimpin, pelindung, penanggung jawab atau lainnya. Quthb hanya memaparkan bahwa ketika laki-laki adalah *qawwâm* bagi keluarganya, ia juga harus menjalankan perannya untuk menjaga dan melindungi keluarganya dari kehancuran. Dari pemaparan ini, penulis melihat

<sup>44</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur`ân*, ..., jilid. 2, hal. 648— 649.

<sup>45</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur`ân*, ..., jilid. 2, hal. 649.



bahwa makna *qawwām* yang Quthb jelaskan mengandung makna pelindung keluarga dan pemberi nafkah.

Menurut Quthb, keluarga merupakan institusi awal dalam kehidupan manusia. Titik awal segala tahapan kehidupan dimulai dari keluarga, dari mulai pembentukan hingga perkembangan manusia. Itulah mengapa institusi keluarga diatur dengan sedemikian detail dalam Al-Qur'an. Peran suami dan istri dibagi secara adil berdasarkan fitrah dan bakat dari masing-masing. Pemberian beban pun didasarkan pada kesiapan menanggungnya oleh masing-masing pasangan. Sejatinya, laki-laki dan perempuan adalah sama-sama makhluk Tuhan. Tuhan tidak mungkin menindas makhluk-Nya. Oleh karenanya, Tuhan telah menentukan tugas bagi masing-masing dan mempersiapkan yang dibutuhkannya. Dalam hal mengembangkan alam ini, laki-laki dan perempuan ditakdirkan menjadi pasangan untuk dapat melakukannya.

Perempuan mengemban peran untuk mengandung, melahirkan, lalu menyusui. Selain berat, beban ini pun sangat bahaya. Peran ini tidaklah mudah karena sering kali dilakukan tanpa persiapan matang secara biologis, psikologis, dan mental oleh perempuan itu sendiri. Maka, hal yang wajar dan sangat adil jika peran untuk memenuhi segala keperluan keluarga dibebankan kepada laki-laki. Selain itu, laki-laki juga berperan untuk melindungi perempuan terutama ketika ia menjalankan perannya yang berat tersebut. Semua fungsi biologis, mental, dan psikologis sudah dipersiapkan oleh Allah kepada masing-masing untuk menjalankan perannya dengan baik. Selain bekal di atas, Allah pun telah menyiapkan watak berbeda sebagai pendukung untuk menjalankan peran masing-masing. Perempuan dibekali oleh Allah dengan kelembutan, penuh kasih sayang, kepekaan emosional, kecepatan respon terhadap anak-anak tanpa berpikir sebelumnya. Semua ini telah Allah atur sejak pertama kali menciptakan sel-sel dalam tubuh perempuan.<sup>46</sup>

Adapun laki-laki, ciri-ciri umum yang dimiliki olehnya ialah watak keras dan kasar. Laki-laki kurang begitu peka dan kurang responsif. Namun, laki-laki selalu menggunakan logika dan pertimbangan-pertimbangan sebelum bertindak atau merespon sesuatu hal. Itulah mengapa laki-laki mendapatkan peran sebagai pelindung istri dan anak-anaknya dan penyedia kebutuhan hidup. Peran yang dimainkan oleh laki-laki ini memang membutuhkan pertimbangan yang cermat sebelum mengambil keputusan. Laki-laki dianggap lebih mampu untuk melakukan peran ini, meskipun tidak menafikan peran sebagian perempuan yang menjadi kepala keluarga.

Inilah peran yang telah Allah tentukan dengan segala persiapannya yang sangat sempurna. Quthb menegaskan bahwa inilah suatu keadilan dari Tuhan. Peran-peran tersebut tidak semudah itu dipertukarkan, karena tidak

---

<sup>46</sup> Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur`ān*, ..., jilid. 2, hal. 651.

sesuai dengan persiapan-persiapan yang Allah tentukan untuk mengemban peran tersebut. Penulis melihat bahwa penjelasan Quthb di atas merupakan jawaban dari tren ideologi feminisme yang kala itu sudah masuk ke Mesir. Mereka menggaungkan bahwa perempuan bisa menduduki posisi yang ditempati oleh laki-laki termasuk sebagai *qawwâm* dalam keluarga. Quthb melihat bahwa ini hal yang bahaya. Allah telah menyiapkan sedemikian rupa dari awal pembentukan manusia, baik dari susunan biologis maupun karakter, disesuaikan dengan peran masing-masing kelak. Jika dipertukarkan, betapa sulitnya untuk menyesuaikan persiapan tersebut, karena menyalahi sifat bawaan.

Selain menjelaskan apa yang seharusnya, Quthb pun menyinggung permasalahan masyarakat saat ini. Dalam realitanya, ada beberapa faktor yang membuat perempuan menjalankan peran laki-laki. Ada kondisi di mana seorang perempuan merasa perlu untuk bertukar peran ketika suaminya tidak menjalankan perannya sebagai *qawwâm* dalam keluarga, seperti kondisi suami lebih lemah dari istri atau kondisi istri yang ditinggalkan oleh suami. Bisa saja perempuan tersebut menjalankan peran laki-laki, namun ada beberapa titik di mana ia akan hadir dengan sifat bawaanya sebagai perempuan. Meskipun para perempuan mencoba untuk mengingkari fitrahnya, tetap saja perempuan tidak bisa lepas darinya.

Merespon tuduhan Barat bahwa ditetapkan laki-laki sebagai *qawwâm* atas perempuan merupakan bentuk diskriminasi dan subordinasi atas perempuan, Maka Quthb menekankan bahwa posisi *qawwâm* bagi laki-laki tidak sama sekali bertujuan untuk mendiskriminasi atau mensubordinasi atas perempuan, baik di ranah privat (rumah) maupun di ranah publik. Ini hanya pembagian tugas untuk mengelola, menjaga, dan melindungi sebuah institusi yang amat penting ini. Adanya seorang yang ditunjuk sebagai penanggung jawab tidak berarti menghilangkan eksistensi dan hak mitranya dalam menjalankan fungsi dan perannya. Islam menegaskan bahwa laki-laki sebagai *qawwâm* hendaknya memperhatikan kebaikan, perhatian, pemeliharaan, penjagaan, dan etika yang ditunjukkan kepada istrinya.

Pendapat Quthb tentang *qawwâm* sejalan dengan pandangan Buthi dalam menjawab tuduhan bahwa ditetapkan laki-laki sebagai *qawwâm* mengindikasikan subordinasi atas perempuan. Berdasarkan hadis nabi yang artinya “ketika ada tiga orang dalam bepergian maka hendaklah mereka menjadikan salah satu mereka sebagai pemimpin”, maka dapat disimpulkan bahwa kepemimpinan dalam Islam sangat diperlukan. Hadis tersebut berbicara dalam durasi yang sempit yaitu ketika bepergian, lantas bagaimana dengan rumah tangga yang durasinya lebih lama, pastinya kepemimpinan sangat dibutuhkan. Pemimpin yang terpilih belum tentu orang yang paling baik atau derajatnya paling tinggi di sisi Allah, tapi orang yang mampu memikul tanggung jawab dan memiliki kompetensi untuk mengelola. Oleh karena itu,

kepemimpinan dalam Islam berdiri atas asas pemeliharaan dan pengelolaan, bukan dominasi dan penguasaan. Pemimpin bukanlah sebuah gelar yang memiliki keutamaan di mata Tuhan, tetapi sebuah kompetensi untuk menanggung beban pertanggung jawaban.<sup>47</sup>

Setelah Quthb memaparkan tentang pembagian peran dalam institusi keluarga, Quthb melanjutkan menjelaskan tentang kriteria perempuan mukmin yang saleh. Ada dua poin yang disebutkan dalam ayat ini, *qânitât* (taat) dan *hâfîzhât* (menjaga diri). Kata *qânitât* merupakan sebuah ketaatan yang berlandaskan keinginan, kecenderungan, dan cinta, bukan berlandaskan keterpaksaan dan ingin berlepas diri. Kata ini berbeda dengan kata *thâi'ât* yang berarti taat juga, karena kata *qânitât* mencakup prihal psikologi seseorang yang bernuansa lebih lembut dan lunak. Inilah yang menjadi aspek penting agar terbentuknya keluarga *sâkinah* (penuh ketenangan) dan *mawaddah* (penuh kasih sayang). Selain taat, seorang perempuan mukmin yang shalihah hendaknya menjaga kehormatatan pernikahannya, baik ketika sedang bersama dengan suaminya maupun ketika berjauhan dengan suaminya.

Larangan untuk dilakukan oleh seorang perempuan bukanlah perkara yang ditetapkan olehnya sendiri atau oleh suaminya melainkan Allah langsung yang menentukannya. Larangan itu tidak ada kaitannya dengan ridanya suami atas perilaku istrinya (saat ada suaminya maupun tidak), bukan juga perkara yang membuat suaminya marah, atau perkara yang didiktekan oleh masyarakat buruk. Sejatinya larangan itu berkaitan dengan ketentuan Allah, di mana Allah sendiri telah menjaganya.

Adapun perempuan yang tidak memiliki kriteria shalihah, ia disebut sebagai perempuan yang nusyuz. Kata nusyuz dalam Bahasa Arab berarti sesuatu yang menonjol dari tanah. Penggunaan istilah ini untuk mengekspresikan keadaan psikologis seorang perempuan yang berusaha menonjolkan ketidaktaatannya. Menurut Quthb, Islam tidak pernah menunggu sesuatu yang buruk sampai benar-benar terjadi. Islam selalu melakukan tindakan preventif. Seperti dalam ayat ini, Islam tidak menunggu keluarga ini benar-benar hancur, karena akan sangat sulit untuk memperbaikinya. Oleh karena itu, dalam ayat ini, Allah menjelaskan tindakan preventif apabila sudah melihat tanda-tanda kenusyuzan dari sang istri, sang suami sebagai pelindung keluarga harus segera melakukan tindakan tersebut. Ada beberapa tahapan yang harus dilakukan.<sup>48</sup>

*Pertama*, menasihatinya. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa posisi laki-laki sebagai *qawwâm* atas istrinya dalam keluarga, bukan berarti tidak memuliakan istrinya, tidak memperhatikan hak-haknya, dan tidak memberikan ruang kebebasan untuk istrinya mengatur

---

<sup>47</sup> Said Ramadhan Buthi, *al-Mar'ah baina Thugyân an-Nizhâm al-Gharbî wa lathâif at-Tasyrî' ar-Rabbânî*, ..., hal. 96—97.

<sup>48</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, ..., jilid. 2, hal. 653—655.

dirinya sendiri. Seorang suami harus memastikan kebebasan istrinya dalam menentukan segala perkara pribadinya, selama itu terlihat tidak dikendalikan oleh hawa nafsu belaka. Apabila itu terjadi, maka seorang suami berkewajiban untuk mengingatkannya.

*Kedua*, pisah ranjang. Apabila hati sudah dibutakan oleh hawa nafsu, terkadang cara pertama agak sulit berhasil. Maka, barulah suami melakukan tahapan kedua yaitu pisah ranjang. Perihal dalam ranjang ini biasanya sangat menggoda bagi kedua pihak pasangan. Oleh karenanya, jika suami terlebih dahulu mampu menaklukkan hasratnya dalam hal ini, maka, ini pun menjadi sebuah peringatan bagi istri.

*Ketiga*, memukulnya dengan sepaling lembut pukulan. Awalnya, Rasulullah melarang suami untuk memukul istrinya, kemudian Umar mengadukan sikap para perempuan yang bersikap melewati batas terhadap suaminya. Lalu, Rasulullah memberikan keringanan kebolehan bagi suami untuk memukul istrinya namun dengan pukulan yang paling lembut, karena sebagai bentuk pengajaran. Quthb menekankan, bahwa kebolehan memukul istri ini bukanlah ajang untuk menyakiti istri. Quthb mengutip hadis nabi:

خيركم خيركم لأهله. وأنا خيركم لأهلي

*Sepaling baik kalian adalah yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah sepaling baik terhadap keluargaku*

Ketiga tindakan preventif yang ditawarkan oleh Al-Qur'an ini bersifat *tartib*. Artinya, harus melakukan tahapan pertama terlebih dahulu, lalu tahapan kedua, lalu tahapan terakhir. Tahapan-tahapan merupakan solusi yang sangat adil dan dianggap sangat memuliakan perempuan. Seorang suami tidak bisa semena-mena untuk melakukan kekerasan ketika melihat adanya kesalahan pada diri istrinya. Suami harus menasihatinya terlebih dahulu, dan tentunya bukan hanya dilakukan sekali saja langsung ke tahapan kedua. penulis melihat bahwa Quthb memberikan pemahaman terhadap tahapan-tahapan ini yaitu dilakukan dengan tekun hingga menemukan titik buntu, baru diperkenankan untuk melakukan tahapan selanjutnya.

Menyimpulkan dari penafsiran Zainab dan Quthb, keduanya sama-sama menegaskan bahwa dalam ayat ini terlihat bagaimana Allah telah mengatur segala hal dengan begitu detail termasuk permbagian peran dalam keluarga. Pembagian peran tersebut sudah Allah atur sedemikian rupa mulai dari awal penciptaanya untuk disesuaikan dengan fungsinya masing-masing. Perempuan dibekali oleh Allah dengan kelembutan, penuh kasih sayang, kepekaan emosional, kecepatan respon terhadap anak-anak tanpa berpikir sebelumnya sejak pertama kali menciptakan sel-sel dalam tubuh perempuan. Sedangkan laki-laki dibekali oleh Allah dengan watak yang keras dan kasar, kurang begitu peka, kurang responsif dan selalu menggunakan logika dan pertimbangan-pertimbangan lainnya sebelum bertindak atau merespon sesuatu

hal. Bukan hanya sifat bawaan, Allah pun telah menyiapkan kondisi fisik laki-laki dan perempuan untuk menjalankan perannya, sebagaimana Allah ciptakan sistem yang begitu sempurna dalam tubuh perempuan untuk bisa menjalankan perannya ketika mengandung, melahirkan dan menyusui.

Penafsiran Quthb sejalan dengan penafsiran Shihab bahwa Allah telah menciptakan laki-laki dan perempuan berdasarkan fungsi dan perannya, baik dari sisi fisiknya maupun psikisnya.<sup>49</sup> Penulis melihat bahwa perbedaan sifat bawaan yang dipaparkan Shihab tidak selamanya menunjukkan laki-laki lebih baik dan perempuan lebih buruk. Ada kalanya fisik laki-laki lebih unggul dan ada kalanya fisik perempuan lebih unggul. Ada kalanya sifat laki-laki lebih positif dan ada kalanya sifat perempuan lebih positif. Artinya, perbedaan yang ada pada diri laki-laki dan perempuan tidak untuk dianggap superioritas maupun inferioritas. Keduanya telah diciptakan sebagai pasangan untuk saling melengkapi dalam menjalankan peran masing-masing.

Dalam ruang lingkup keluarga, Allah telah menentukan suami sebagai *qawwâm* bagi istrinya. Zainab dan Quthb tidak mengartikan kata *qawwâm* ini sebagai pemimpin. Zainab lebih mengarah kepada makna “penanggung jawab”, sedangkan Quthb lebih mengarah kepada makna “pelindung keluarga dan pemberi nafkah”. Bagi keduanya, peran laki-laki sebagai *qawwâm* bukan berarti menafikan peran istri dalam keluarga. Penulis menemukan adanya perbedaan sisi pemotretan dari Zainab dan quthb dalam menggambarkan peran istri. Menurut Zainab, sebagai seorang yang bertanggung jawab maka suami harus memastikan bahwa istrinya pun terlibat dalam segala urusan rumah tangga, seperti terlibat menentukan kebijakan dan mengambil keputusan dalam persoalan rumah tangga dengan mengajaknya berdiskusi dan mengemukakan pendapat. Adapun menurut Quthb, sebagai pelindung dan pemberi nafkah maka seorang suami harus memastikan istrinya merasa nyaman dan tenang dalam menjalankan perannya ketika mengandung, melahirkan dan menyusui. Walau demikian, bukan berarti Quthb tidak memperhatikan keterlibatan istri dalam menentukan kebijakan keluarga dan lainnya. Jadi, tuduhan bahwa penempatan laki-laki sebagai *qawwâm* merupakan bentuk subordinasi terhadap perempuan adalah tidak benar.

Selanjutnya adalah kata *shâlihât*. Zainab tidak menyinggung makna ini, tapi Quthb menegaskannya bahwa kesalihan seorang perempuan yang dinilai dari ketaatannya dan penjagaan dirinya, tidak ada kaitannya dengan ridanya suami atas perilaku istrinya (saat ada suaminya maupun tidak), bukan juga perkara yang membuat suaminya marah, atau perkara yang didiktekan oleh masyarakat buruk. Sejatinya kesalihan itu berkaitan dengan ketentuan Allah. Artinya, dua nilai tersebut lebih berkaitan dengan ketaatan pada Tuhan. Apabila seorang istri terindikasi tidak memenuhi kriteria shalihah,

---

<sup>49</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an, ...*, Volume. 2, hal. 426—427.

maka suami diperintahkan untuk mengingatkannya. Bagi Quthb, ada hal yang menarik dalam ayat ini selain pembagian peran, yaitu adanya tindakan preventif yang Allah telah persiapkan dengan gamblang. Merupakan sebuah pelajaran penting bagi manusia untuk selalu melakukan tindakan preventif dalam hal apapun sebagai bentuk antisipasi sebelum mengalami hal terburuk.

Hal preventif yang ada dalam ayat ini adalah tahapan-tahapan peringatan suami kepada istrinya jika istrinya terindikasi tidak lagi taat. Sebelum terlampau sangat jauh, maka tindakan-tindakan preventif ini sangat diperlukan. Tindakan preventif ini sifatnya tahapan bukan pilihan. Artinya, langkah yang diambil harus sesuai urutannya. Pertama, menasihatinya. Langkah pertama ini bukan dilakukan hanya sekali saja yang kemudian langsung ke tahap kedua, tapi langkah ini terus dilakukan berulang sampai dirasa sudah kurang efektif. Kedua, pisah ranjang. Langkah kedua ini dilakukan sebagai bentuk pengajaran yang lebih berat dari langkah pertama, yaitu dengan menahan diri untuk merenungi kesalahan. Terakhir, memukulnya tanpa melukainya atau dengan sepaling lembut cara. Namun, ini adalah tahapan terakhir yang mungkin saja tidak akan dilalui apabila sudah semaksimal mungkin dalam tahapan pertama.

Dari gambaran penyelesaian masalah di atas, komunikasi antara pasangan suami istri adalah langkah utama yang ditawarkan oleh Tuhan untuk menyelesaikan segala permasalahan. Komunikasi yang baik akan melahirkan hubungan yang sehat. Itulah mengapa komunikasi ditempatkan di tahapan pertama oleh Tuhan. Dengan komunikasi, eksistensi seorang istri pun terlihat. Keterlibatannya dalam mengemukakan pendapat atau sekedar mengkonfirmasi perasaannya adalah salah satu bentuk keadilan dan kebebasan bagi perempuan. Memukul bukanlah cara pintas yang ditentukan Tuhan, menempatkannya di urutan pertama merupakan kesalahan besar yang melanggar ketentuan Tuhan. Ini merupakan jawaban dari tuduhan bahwa Islam adalah agama misoginis karena telah menentukan laki-laki sebagai pemimpin dan membolehkannya sebagai pemukul istri. Ayat ini tidak sesederhana itu pemahamannya. Ayat ini sama sekali tidak mengandung ketidakadilan sebagaimana ramai dipersoalkan. Justru, ayat ini menggambarkan sebuah relasi yang adil antara laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga.

#### **D. Persaksian Perempuan**

Selain persoalan 2:1 dalam bagian waris laki-laki atas perempuan, isu lainnya adalah 1:2 dalam persaksian laki-laki atas perempuan. Isu ini pun merupakan isu krusial yang ramai diperdebatkan. Adanya hadis nabi yang mengatakan bahwa perempuan kurang akal dikarenakan persaksiannya sebanyak dua orang sejajar dengan seorang laki-laki. Para feminis melihat ini sebagai bentuk misoginis terhadap perempuan. Perempuan tersubordinasi dan

semakin merasa inferior. Ayat yang menyebutkan secara jelas hal itu adalah Surah al-Baqarah/2:282

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ آجَلٍ مَّسْمُومٍ فَاكْتُبُوهُ <sup>ظ</sup> وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ <sup>ظ</sup> وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتٌ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى <sup>ظ</sup> وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ... ﴿٢٨٢﴾

*Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya. Hendaklah seorang pencatat di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah pencatat menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkan kepadanya. Hendaklah dia mencatat(-nya) dan orang yang berutang itu mendiktekan(-nya). Hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia menguranginya sedikit pun. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnya, lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. 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. Janganlah saksi-saksi itu menolak apabila dipanggil... (Al-Baqarah/2:282)*

Melalui ayat ini, Allah menjelaskan aturan transaksi berjangka dengan sebuah tindakan preventif agar tidak terjadi perselisihan nantinya yaitu dengan adanya pencatat dan saksi sebagai bukti. Transaksi berjangka ini bisa berupa hutang piutang atau pembelian dengan pembayaran kredit. Transaksi seperti ini yang memakan waktu lama sangat rentan terjadinya perselisihan, baik terkait nominal maupun waktu pembayaran. Inilah salah satu bentuk tindakan preventif dari Allah dengan menentukan keharusan adanya pencatat dan saksi.

Dalam ayat ini, keberadaan seorang saksi haruslah dua orang laki-laki. apabila tidak ada, maka dibolehkan seorang laki-laki dan dua orang perempuan. Inilah yang dipersoalkan oleh feminis karena membedakan jumlah

persaksian antara laki-laki dan perempuan. Ayat ini pun diperkuat dengan keberadaan hadis nabi yang mengatakan bahwa perempuan itu kurang akal oleh karenanya Allah menentukan pada ayat ini dua kesaksian perempuan setara dengan seorang laki-laki. Pemahaman secara tekstual bahwa perempuan kurang akal dianggap sebagai sumber subordinasi atas perempuan.

Ibnu Asyur<sup>50</sup> menjawab tuduhan yang mengatakan bahwa kehadiran saksi perempuan baru dibutuhkan ketika salah satu saksi laki-laki tidak tersedia. Tuduhan ini mengindikasikan bahwa perempuan hanya cadangan bukan keperluan utama. Menurut Ibnu Asyur, justru hal ini adalah langkah revolusioner ketika perempuan kala itu (zaman jahiliyah) tidak berpartisipasi dalam muamalah yang berkenaan dengan uang, kemudian Allah melibatkan perempuan dalam hal tersebut dengan memperhitungkan kesaksian dua orang perempuan meskipun setara dengan kesaksian seorang laki-laki dengan tujuan saling mengingatkan di kala lupa.<sup>51</sup> Artinya, Allah mengangkat derajat perempuan dengan melibatkannya di ranah publik, bukan untuk merendahkan. Zuhaili<sup>52</sup> memperkuat dengan pendapatnya bahwa perempuan kala itu kurang begitu memperhatikan muamalat yang berkaitan dengan transaksi sehingga pengetahuannya sedikit dan terbatas. Oleh karenanya, Allah mulai melibatkannya meskipun dua perempuan setara dengan seorang laki-laki dalam persaksian transaksi tersebut. Kalaupun dibandingkan dengan perempuan saat ini yg berkecimpung dalam transaksi keuangan, tetap saja tidak merubah hukum menjadi 1:1. Zuhaili melihat karena hukum ini dibentuk secara umum, di mana perempuan pada umumnya lebih menyibukan diri di rumah.<sup>53</sup>

Razi menambahkan bahwa perempuan itu sering lupa dan ini adalah sifat bawaan karena banyaknya hawa dingin dan lembap dalam wataknya. Jadi, kalau kesaksiannya dijadikan 1:1 dengan laki-laki, maka akan menimbulkan kesalahan yang berlipat. Itulah salah satu hikmah ditempatkan persaksian dua orang perempuan dalam satu tempat kesaksian seorang laki-laki untuk saling mengingatkan.<sup>54</sup> Menanggapi pendapat Razi yang seolah kesaksian perempuan selamanya hanya bisa dilakukan oleh dua orang untuk menyamai kesaksian

<sup>50</sup> Memiliki nama lengkap Muhammad Thahir bin Asyur (1879 M—1973 M) -yang selanjutnya disebut dengan Ibn Asyur- merupakan ulama Tunisia yang memiliki karya tafsir yang monumental dengan judul *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*.

<sup>51</sup> Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: Darut Tunisia, 1984, jilid. 3, hal. 109.

<sup>52</sup> Memiliki nama lengkap Wahbah Zuhaili (1932 M—2015 M) -yang selanjutnya disebut dengan Zuhaili- merupakan ulama asal Syiria yang memiliki banyak karya rujukan intelektual muslim, di antaranya adalah *At-Tafsîr al-Munîr*, *Al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*, dan lainnya.

<sup>53</sup> Wahbah Zuhaili, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Darul Fikr, 1418 H, jilid. 3, hal. 110—111.

<sup>54</sup> Fakhruddin Razi, *Mafâtîh al-Ghaib*, ..., jilid 7, hal. 96



seorang laki-laki, penulis mengutip pendapatnya Jum'ah yang mengatakan bahwa hal itu hanya berlaku dalam hal transaksi keuangan, di mana perempuan kala itu kurang berpartisipasi dalam masalah keuangan. Di lain keadaan, kesaksian perempuan 1:1 dengan kesaksian laki-laki yaitu ketika sumpah *li'ân*. Bahkan, kesaksian seorang perempuan sudah dianggap cukup tanpa kesaksian laki-laki, yaitu ketika melihat hilal bulan Ramadan dan segala perkara yang berkaitan dengan perempuan terkait seperti masalah kelahiran, persusuan, nasab, pengasuhan, idah, dan lainnya.<sup>55</sup> Sebagai halnya waris, menyoroiti ketidakadilan dalam Islam hanya karena persaksian laki-laki 1:2 atas perempuan merupakan tindakan tidak adil.

Buthi menegaskan bahwa syarat menjadi saksi itu tidak ada kaitannya dengan jenis kelamin laki-laki atau perempuan. Ada dua syarat esensial yang harus diperhatikan. *Pertama*, keadilan dan kecermatan saksi. Sebaiknya yang menjadi saksi bukanlah orang yang memiliki kedekatan atau memiliki permusuhan dengan orang yang diberikan kesaksiannya, karena khawatir akan tidak objektif. *Kedua*, seorang saksi harus benar-benar menyaksikan langsung apa yang akan ia persaksikan.<sup>56</sup> Dua syarat ini yang benar-benar perlu diperhatikan, bukan sekedar laki-laki atau perempuan.

### **Saksi Perempuan dalam Tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh***

Zainab menjelaskan bahwa ayat ini adalah ayat tentang diperbolehkannya jual beli dengan pembayaran kredit atau hutang. Oleh karenanya, untuk memudahkan proses tersebut, Allah memerintahkan untuk melakukan pencatatan dengan baik. Orang yang mencatat hutang ini hendaklah orang yang adil, yang mencatat semuanya dengan benar. Orang yang berhutang pun harus merincikannya dengan detail. Apabila isi penghutang ini *safih* (orang yang dikhawatirkan berbuat boros atau belum mampu mengelola keuangan) atau *dha'if* (orang yang lemah secara akal maupun fisik) atau tidak bisa melakukannya karena sakit atau tidak paham atau sedang pergi jauh, maka walinya atau orang yang bertanggung jawab atasnya harus merincikannya kepada si pencatat hutang.<sup>57</sup>

Ketika proses pencatatan, hendaknya menghadirkan saksi. Dari ayat ini, Zainab memaparkan persyaratan menjadi saksi itu harus beragama Islam dan dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki bersama dua orang perempuan. Dalam hal ini, dua orang perempuan setara dengan satu orang laki-laki, untuk saling mengingatkan satu dan yang lainnya jika lupa. Ketentuan ini pun berlaku untuk perkara lainnya yang membutuhkan saksi dan berlaku pula

<sup>55</sup> Ali Jum'ah Muhammad, *al-Mar'ah fî al-Hadhârah al-Islâmiyah*, ..., hal. 41.

<sup>56</sup> Said Ramadhan Buthi, *al-Mar'ah baina Thugyân an-Nizhâm al-Gharbî wa lathâif at-Tasyrî' ar-Rabbânî*, ..., hal. 145.

<sup>57</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., jilid.1, hal. 182.

untuk semua perempuan tanpa terkecuali. Saksi yang dihadirkan tentunya saksi yang memang telah diridai atau disepakati, baik oleh masyarakat secara umum maupun oleh kedua belah pihak.

Zainab hanya mengatakan:

وفي الشهادة على المدائبات: اشترط الإسلام ضرورة توافر شاهدين من الرجال. ثم جعل احتمال وقوع الضلال أو النسيان سببا في كون شهادة المرأتين تعادل شهادة الرجل. وجعل عموم الحكم على ذلك. فأوقعه على عموم النساء، وإن كان الأمر لا يخلو من وجود من لا تغفل ولا تنسى. ثم اشترط المولى: الرضا بالشهود.<sup>58</sup>

*Dalam perkara persaksian terhadap transaksi hutang piutang, disyaratkan bahwa seorang saksi beragama Islam dan terdapat dua orang laki-laki yang menjadi saksi. Selanjutnya, untuk mengantisipasi kemungkinan terjadinya kesalahan atau kelupaan, maka itulah sebab mengapa persaksian dua orang perempuan sebanding dengan seorang laki-laki. hal ini merupakan ketentuan umum. Ketentuan ini pun berlaku kepada semua perempuan secara umum, meskipun semua perkara tidak ada yang luput dari adanya ketidakklaian dan ketidakklaian. Lalu, Allah pun mensyaratkan adanya keridaan terhadap yang menjadi saksi.*

Zainab tidak memperpanjang masalah kesaksian perempuan yang dua kesaksiannya setara dengan seorang kesaksian laki-laki. Zainab hanya menekankan secara umum bahwa persaksian ini berlaku untuk semua perempuan, yaitu perempuan yang memang sudah disepakati untuk menjadi saksi. Penulis membaca bahwa Zainab ingin mengatakan bahwa semua perempuan memiliki potensi yang sama untuk menjadi saksi.

### **Saksi Perempuan dalam Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân***

Quthb memulai penjelasan ayat ini dengan memaparkan isi kandungan ayat ini secara umum. Ayat ini mengandung hukum tentang hutang piutang, perdagangan, dan juga pergadaian sebagai penyempurna pembahasan hukum sebelumnya tentang sedekah dan riba. Ketika Allah melarang adanya praktik riba dalam segala transaksi, maka pada ayat ini Allah kembali menegaskan kebolehan transaksi yang ada seperti hutang piutang tapi tanpa riba dan tanpa bunga. Quthb pun menuliskan kekagumannya terhadap ketetapan hukum yang Allah tuangkan dalam Al-Qur`ân. Allah selalu menetapkan hukum yang memiliki risiko dengan tindakan preventif. Setelah

<sup>58</sup> Zainab Gazali, *Nazharât fî Kitâbillâh*, ..., jilid.1, hal. 182—183.

Allah melarang adanya praktik riba dalam jual beli maupun hutang piutang, kemudian Allah masih membolehkan transaksi tersebut asalkan tidak terdapat praktik riba di dalamnya. Untuk menghindari terjadi hal yang samar, maka Allah menetapkan tindakan preventif dengan memerintahkan untuk mencatatnya dan menghadirkan saksi. Tujuannya adalah agar tidak terdapat bunga maupun kelebihan lainnya yang mengarah kepada praktik riba.

Hadirnya pencatat hutang sebagai orang ketiga di antara pemberi hutang dan orang yang berhutang, tujuannya agar tidak ada keberpihakan yang merugikan kedua belah pihak. Oleh karena itu, Allah mensyaratkan bagi pencatat hutang ini dilakukan oleh orang yang adil, yaitu orang yang tidak memiliki kecondongan terhadap salah satu pihak dan tidak akan menambah maupun mengurangi catatan. Selain adil, pencatat hutang pun harus segera mencatat dan tidak menunda-nunda bahkan menolak dan merasa terbebani dengan tugasnya ini.<sup>59</sup>

Kemudian, orang yang berhutang hendaklah memberikan rincian secara detail kepada pencatat hutang terkait besaran hutangnya dan jangka waktunya. Quthb menjelaskan alasan mengapa yang memberikan rinciannya adalah orang yang berhutang bukan orang yang berpihak. Hal ini karena dikhawatirkan akan terjadi ketidakadilan yang merugikan pihak peminjam hutang jika yang merincikannya adalah si pemberi hutang, seperti besaran nominal yang dibesarkan atau jangka waktu yang dikurangi. Jika terjadi hal seperti ini, maka orang yang berhutang tidak bisa berbuat apa-apa karena ia merasa butuh dengan orang tersebut. ia merasa dirugikan tapi tidak bisa menolaknya. Oleh karena itu, Allah menentukan bahwa yang mendikte rincian hutangnya adalah orang yang berhutang. Dengan begitu, ia tidak memiliki kepentingan untung berlaku curang. Selain itu, orang yang berhutang akan lebih mengingat bahwa ia memiliki hutang dengan besaran sekian dan jangka waktu sekian. Apabila orang yang berhutang ini *safih* (orang yang belum mampu mengelola keuangan) atau *dha'if* (orang yang lemah akal atau masih kecil) atau tidak bisa melakukannya karena tidak paham atau cacat lidahnya atau karena sebab lainnya, baik cacat indera atau akal, maka walinya atau orang yang bertanggung jawab atasnya harus merincikannya kepada si pencatat hutang. Dalam hal ini, sang wali pun disyaratkan dilakukan oleh orang yang adil. Quthb menyebutkan hikmah disyaratkan adil pada wali tersebut adalah untuk menjaga keakurasian. Mungkin saja wali ini melakukan kelalaian, karena hutang ini bukan urusannya secara pribadi. Meski jarang terjadi, agar terjamin aman, sang wali pun disyaratkan harus dilakukan oleh orang yang adil.<sup>60</sup>

Selain hadirnya pencatat hutang dan wali (bagi yang membutuhkan), transaksi hutang piutang ini pun dihadiri saksi yang diridai. Diridai dalam hal

<sup>59</sup> Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur`ān*, ..., jilid. 1, hal. 355.

<sup>60</sup> Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur`ān*, ..., jilid. 1, hal. 335.

ini mencakup dua keadaan, yaitu saksi yang adil yang sudah disenangi dan dipercaya oleh kebanyakan orang atau saksi yang memang telah disepakati oleh kedua pihak (pemberi hutang dan orang yang berhutang). Allah menentukan dua orang laki-laki sebagai saksi, jika tidak ada, maka diperbolehkan satu orang laki-laki bersama dua orang perempuan.

Dari ketentuan di atas, saksi laki-laki diutamakan dari pada perempuan. Quthb melihat bahwa hal tersebut dikarenakan kondisi kala itu di mana laki-laki lebih banyak bergerak di ruang publik dibanding perempuan. Perempuan lebih banyak bergerak di rumah dalam mengurus anak sebagai asset generasi masa depan. Apabila tidak memenuhi dua saksi laki-laki, maka cukup satu laki-laki bersama dua orang perempuan. Mungkin menimbulkan pertanyaan “mengapa satu orang laki-laki disetarakan dengan dua orang perempuan”. Quthb menjelaskan bahwa alasannya sudah dijelaskan dalam nas ayat ini yaitu agar saling mengingatkan jika menyesatkan (ada yang salah atau lupa). Quthb mengungkapkan kekhawatiran terjadinya hal yang menyesatkan oleh seorang saksi perempuan disebabkan karena banyak hal, di antaranya perempuan kala itu memiliki sedikit pengalaman dalam perihal transaksi sehingga kurang memahami detail keadaannya dan pikirannya tidak cukup jernih untuk memberikan kesaksian yang akurat sehingga membutuhkan pihak lain untuk saling mengingatkan. Quthb memahami bahwa kondisi perempuan seperti itu dikarenakan sifat emosional yang menjadi bawaan perempuan. Fungsi biologis seorang perempuan memerlukan respon psikologis yang dibutuhkan untuk cepat tanggap secara emosional terhadap kebutuhan anak-anaknya tanpa berpikir lambat. Ini sudah menjadi fitrah bagi perempuan. Sementara dalam masalah persaksian dalam transaksi ini menuntut seseorang untuk melepaskan emosional dan berdasarkan fakta. Itulah mengapa Allah menentukan dua orang perempuan setara dengan satu orang laki-laki dalam hal persaksian agar saling mengingatkan ketika ia mulai terbawa emosional ketika bersaksi.<sup>61</sup>

Quthb mengatakan:

ففي مجال التشريع يكون كل نص محدداً واضحاً معللاً: «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى». والضلال هنا ينشأ من أسباب كثيرة. فقد ينشأ من قلة خبرة المرأة بموضوع التعاقد، مما يجعلها لا تستوعب كل دقائقه وملابساته ومن ثم لا يكون من الوضوح في عقلها بحيث تؤدي عنه شهادة دقيقة عند الاقتضاء، فتذكرها الأخرى بالتعاون معاً على تذكر ملابسات الموضوع كله. وقد ينشأ من طبيعة المرأة الانفعالية.

<sup>61</sup> Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur`ān*, ..., jilid. 1, hal. 336.

فإن وظيفة الأمومة العضوية البيولوجية تستدعي مقابلاً نفسياً في المرأة حتماً. تستدعي أن تكون المرأة شديدة الاستجابة الوجدانية الانفعالية لتلبية مطالب طفلها بسرعة وحيوية لا ترجع فيهما إلى التفكير البطيء. وذلك من فضل الله على المرأة وعلى الطفولة. وهذه الطبيعة لا تتجزأ، فالمرأة شخصية موحدة هذا طابعها - حين تكون امرأة سوية - بينما الشهادة على التعاقد في مثل هذه المعاملات في حاجة إلى تجرد كبير من الانفعال، ووقوف عند الوقائع بلا تأثر ولا إيجاء. ووجود امرأتين فيه ضمانته أن تذكر إحداها الأخرى - إذا انحرفت مع أي انفعال - فتتذكر وتفيء إلى الوقائع المجردة.

*Dalam ketetapan syarak, ada nas yang telah ditentukan alasan secara jelas, (dalam perkara ini) "hendaknya jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya". Lupa di sini disebabkan karena berapa faktor. Disebabkan karena sedikitnya pengalaman perempuan dalam perkara transaksi sehingga ia kurang menguasai detail-detailnya dan segala hal yang melingkupinya sehingga pemikirannya kurang jernih untuk memberikan kesaksian yang akurat terkait hal yang diperlukan, maka hendaklah (saksi perempuan) yang lain mengingatkannya dengan saling tolong menolong bersama untuk menyebutkan segala hal yang mencakupnya. Disebabkan juga karena sifat emosional perempuan. Sesungguhnya untuk menjalankan peran sebagai ibu berdasarkan fungsi biologisnya pasti membutuhkan emosional dalam diri perempuan. Seorang perempuan harus memiliki emosional yang sangat responsif untuk memenuhi kebutuhan anaknya dengan cepat dan penuh semangat tanpa berpikir panjang. Itulah keutamaan Allah yang diberikan kepada perempuan dan anak-anak. Sifat tersebut tidak dapat dipisahkan. Maka, seorang perempuan yang sifat tersebut menyatu dalam dirinya -ketika ia menjadi perempuan pada umumnya- ketika menjadi saksi dalam transaksi seperti ini membutuhkan untuk berlepas diri dari emosional tersebut dan bersikap tanpa pengaruh dan sugesti apapun. Keberadaan dua orang perempuan (dalam persaksian) memberikan jaminan untuk saling mengingatkan -apabila terjadi penyimpangan bersama emosional tersebut- maka dia akan mengingat dan mengembalikannya kepada fakta sebenarnya.*

Narasi penafsiran yang sama dengan Shihab bahwa perbedaan jumlah kesaksian perempuan dalam ayat ini yang dituduhkan karena kemampuan intelektualnya, justru Shihab melihatnya karena perbedaan tugas utama dan fungsi perempuan. Islam telah mengatur pembagian kerja dalam keluarga. Suami memiliki tugas untuk mencari nafkah yang secara otomatis akan memiliki perhatian yang lebih pada hal yang berkaitan dengan keuangan. Sedangkan perempuan, perempuan memiliki tugas utama untuk membina rumah tangga dengan fokus memastikan tumbuh kembang anak-anaknya baik. Meski demikian, Shihab menegaskan bahwa pembagian kerja ini tidaklah mutlak, bisa saja dipertukarkan. Pembagian kerja yang dimaksud lebih mengacu kepada ketentuan umum. Pada umumnya, ingatan perempuan dalam perihal rumah tangga akan lebih kuat dibanding laki-laki, begitu juga dengan laki-laki yang ingatannya akan lebih kuat dalam hal keuangan karena ia berperan sebagai pencari nafkah. Atas dasar inilah, ketentuan persaksian dalam hal hutang piutang ditentukan. Shihab melihat bahwa hikmah yang bisa dipetik adalah harapan Al-Qur'an untuk para perempuan agar fokus dalam memperhatikan persoalan rumah tangganya.<sup>62</sup> Jadi, ketentuan persaksian dalam ayat ini sama sekali tidak untuk merendahkan perempuan karena alasan kurang intelektualnya, tapi lebih kepada fokus berbeda sesuai dengan sifat bawaan penciptaan dan fungsinya.

### **E. Analisis Kritis Wacana Perbedaan Biologis Berimplikasi pada Hasil Penafsiran**

Salah satu problem dalam kajian tafsir saat ini adalah semakin luasnya persentuhan tafsir dengan ilmu sosial lainnya, salah satunya adalah dengan narasi kesetaraan gender. Selain menyoal eksklusivitas laki-laki dalam teks Al-Qur'an, para feminis muslim pun menggugat eksklusivitas laki-laki dalam penafsiran. Dobrakan yang dilakukan Zainuddin dalam melakukan pembacaan Al-Qur'an berdasarkan kacamata perempuan, memicu semangat para perempuan lainnya untuk meruntuhkan eksklusivitas peran laki-laki dalam penafsiran agama. Kehadiran laki-laki yang mendominasi dalam tafsir agama, menghasilkan lahirnya tuduhan bahwa yang menjadi penyebabnya adalah kesalahpahaman dalam membaca teks-teks yang secara redaksional bersifat hierarki. Kesalahpahaman pembacaan tersebut pun akibat dari dilakukannya oleh laki-laki. Dua hal ini akan terus berputar menjadi sebuah polemik tersendiri bagi feminis muslim.

Kajian tafsir dalam perkembangannya, sering kali luput memperhatikan intensi-intensi tafsir yang ada di balik penafsiran. Sejatinya, setiap mufasir pasti berada dalam situasi tertentu yang dapat mempengaruhi pemahamannya. Seperti tradisi, budaya, politik, pengalaman jenis kelamin,

---

<sup>62</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbāh*, ..., Volume. 1, hal. 607.

dan kondisi sosial lainnya. Sehingga setiap tafsir yang dilahirkan oleh para mufasir tidak jarang melibatkan kepentingan mufasir. Inilah yang ingin dikembangkan dalam penelitian ini yaitu untuk menguji seberapa besar relevansi narasi gender tentang perbedaan biologis yang berimplikasi pada hasil penafsiran.

Ada beberapa anak pertanyaan yang dibutuhkan untuk sampai pada jawaban pertanyaan besar di atas. Apakah hasil penafsiran laki-laki selalu bias demi memperkuat superioritasnya? Apakah hasil penafsiran perempuan sudah tentu tidak bias? Apakah hanya laki-laki yang hasil penafsirannya subjektif? Apakah hasil penafsiran perempuan lebih aman dari subjektivitas? dan apakah wacana di atas hanya relevan untuk mufasir klasik dan tidak untuk mufasir modern? Jawaban dari beberapa anak pertanyaan ini akan dikonklusikan untuk menjawab pertanyaan besar apakah perbedaan biologis akan berpengaruh terhadap hasil penafsiran.

Untuk menjawab beberapa anak pertanyaan di atas, perlu untuk membincang terlebih dahulu tentang pemahaman. Sesungguhnya pemahaman awal seseorang pasti dipengaruhi oleh situasi di sekelilingnya. Situasi-situasi tersebut berpartisipasi membentuk pemahaman awal seseorang terhadap apa yang akan ia pahami selanjutnya. Begitu juga dengan seorang mufasir, keterpengaruhan oleh situasi sekelilingnya membentuk apa yang disebut “prapemahaman” oleh Gadamer. Prapemahaman ini merupakan hasil bertemunya tradisi dan otoritas yang kemudian membentuk kesatuan prasangka umum.<sup>63</sup> Bisa dikatakan bahwa prapemahaman ini sebagai salah satu kunci bagi mufasir untuk memahami teks di hadapannya. Tanpa prapemahaman, seseorang akan kesulitan untuk memahami apa yang ada di depannya dengan baik.

Memotret tokoh mufasir yang menjadi objek dalam penelitian ini, yaitu Zainab dan Quthb, keduanya pasti memiliki prapemahaman sebelum menafsirkan Al-Qur`an. *Pertama*, tradisi. Tidak ada seorang pun yang bisa berpikir tanpa adanya pengaruh tradisi. Zainab dan Quthb sama-sama lahir dan tumbuh di lingkungan keluarga yang agamis dan memiliki semangat dakwah yang tinggi. Bahkan, ayah Quthb merupakan orang yang selalu menghidupkan rumahnya dengan bacaan-bacaan Al-Qur`an dan kajian agama masyarakat di sekitarnya. Spirit beragama inilah yang mewarnai hasil penafsiran keduanya, bahkan penafsiran Quthb bercorak *harakî* (pergerakan). Selain tradisi di lingkungan rumah, tradisi yang berkembang secara luas di sekelilingnya pun turut andil dalam membentuk prapemahaman keduanya. Modernisme yang diusung oleh Barat tidak hanya dalam wujud materi, namun juga dalam wujud ideologi. Paham feminisme Barat sedikit demi sedikit merasuki masyarakat

---

<sup>63</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2021, hal. 182.

Mesir dengan objek yang digaungkan adalah pembebasan kedudukan perempuan dari budaya Arab yang patriarki.

Di tengah maraknya gerakan Westernisasi di Mesir kala itu, keduanya hadir menjelma bersama kelompok Ikhwanul Muslimin untuk mengembalikan nilai-nilai keislaman pada masyarakat yang mulai luntur terbawa arus modernisme. gerakan pembebasan perempuan pun tidak kalah masifnya. Sedikit demi sedikit perempuan muslim Mesir mulai menganut kebebasan versi Barat yang dinilai oleh keduanya telah melampaui batas.

*Kedua*, otoritas. Setiap tradisi yang meliputi seseorang, pasti ada otoritas yang dipercaya. Selain sosok ayah yang memupuk prapemahaman kepada keduanya sejak kecil, ada sosok guru yang turut berperan. Zainab memiliki Muhammad Najjar yang mengingatkannya untuk kembali kepada ajaran Islam dikala ia mulai terbawa arus liberalnya tokoh feminis Mesir, Huda Sya'rawi. Sama halnya dengan Quthb, ia memiliki Abbas Aqqad yang bukan hanya meningkatkan *skill*-nya dalam bidang sastra tapi juga pandangan keislaman. Bahkan, Aqqad ini memiliki karya yang berjudul *al-Mar'ah fi al-Qur'an*. Selanjutnya, Sebagai sesama anggota kelompok Ikhwanul Muslimin, tentunya otoritas Banna sangat berpengaruh pada keduanya.

Mengeksplor lebih jauh dari prapemahaman keduanya adalah dengan melihat secara ringkas hasil penafsiran keduanya terhadap empat ayat Al-Qur'an yang berkenaan dengan perempuan, yaitu penciptaan perempuan awal, bagian waris anak perempuan, *qiwamah*, dan kesaksian perempuan dalam perkara hutang piutang. Keempat ayat ini merupakan bagian dari ayat-ayat yang mendapat tuduhan sebagai penyumbang subordinasi atas perempuan. Oleh karenanya, hasil penafsiran keduanya terhadap keempat ayat ini akan dianalisis apakah terindikasi bias atau tidak. pengklasifikasian bias dinilai berdasarkan indikator yang ditulis oleh Mustaqim, setidaknya ada empat syarat bahwa sebuah penafsiran dapat dikatakan tidak bias; tidak ada jenis kelamin yang tersubordinasi, tidak ada jenis kelamin yang termarginalisasi, tidak ada jenis kelamin yang mendapatkan stereotipe, dan tidak ada jenis kelamin yang menanggung beban lebih berat.<sup>64</sup> Fakih<sup>65</sup> menambahkan satu indikator lagi hingga menjadi lima, yaitu tidak ada jenis kelamin yang mendapatkan kekerasan.<sup>66</sup>

Memotret penafsiran keduanya, secara literal memiliki kesamaan penafsiran dengan para mufasir yang penafsirannya dikritik oleh para feminis

---

<sup>64</sup> Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis; Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan*, Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th, hal. 185. Indikator ini dikutip oleh Mustaqim dari tulisan Wardah Hafidz, "Feminisme Islam" dalam *Majalah Suara Hidayatullah*, Vol. 10/VIII, Februari 1996, hal. 76—77.

<sup>65</sup> Mansour Fakih (1953 M—2004 M) -yang selanjutnya disebut dengan Fakih-merupakan seorang pendidik yang mengabdikan dirinya sekaligus sebagai peneliti.

<sup>66</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: INSISTPress, 2022, hal. 12.



muslim. *Pertama*, penafsiran tentang penciptaan perempuan awal. Keduanya memang tidak secara langsung menyebut bahwa kata *nafs wâhidah* bermakna “Adam” dan *minhâ* bermakna “dari jiwa Adam” dan *zaujâhâ* bermakna “pasangan Adam (Hawa)”. Namun, keduanya menyebutkan bahwa setengah dari jiwa laki-laki adalah jiwa perempuan. Artinya, penafsiran keduanya hampir sama dengan penafsiran mufasir yang dikritik oleh feminis muslim karena dianggap bias. Meski demikian, penulis melihat bahwa penafsiran tersebut tidaklah bias.

Penulis mempertimbangkan penjelasan lain dari Zainab dan Quthb yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan adalah satu jiwa. Menurut Zainab, keduanya adalah pasangan yang saling menyempurnakan. Satu dan lainnya saling membutuhkan. Maka, kedudukan keduanya adalah sama. Begitu pun dengan Quthb yang menegaskan bahwa kesatuan jiwa antara laki-laki dan perempuan menunjukkan bahwa keduanya adalah sama, tidak ada yang unggul dan yang hina. Keduanya bukanlah pribadi yang serupa, tetapi keduanya adalah pasangan yang saling menyempurnakan. Narasi-narasi seperti di atas tidaklah masuk dalam kategori bias. Berbeda halnya jika penafsiran keduanya hanya mengatakan bahwa “setengah dari jiwa laki-laki adalah jiwa perempuan” tanpa penegasan bahwa keduanya adalah jiwa yang sama. Narasi seperti itu bisa saja terindikasi bias karena rentan disalahpahami oleh masyarakat sebagai dalil superioritas atas laki-laki.

*Kedua*, penafsiran tentang bagian waris anak perempuan. Zainab dan Quthb memaparkan bahwa perbedaan besaran bagian waris anak laki-laki dan perempuan bukanlah bentuk diskriminasi atas perempuan, justru bentuk keadilan di mana perempuan kala itu (zaman jahiliyah) tidak mendapatkan bagian waris sama sekali bahkan menjadi barang warisan. Maka, perbedaan tersebut bukanlah bagian dari pendiskriminasi terhadap perempuan. Alasan perbedaan besaran tersebut pun dijelaskan oleh Zainab dan Quthb dengan penalaran yang adil gender, tidak memuat kalimat “karena perempuan kurang akal”. Keduanya sepakat bahwa bagian anak laki-laki lebih besar dari pada anak perempuan karena kebutuhan anak laki-laki kelak lebih besar dari pada anak perempuan untuk menanggung beban yang dilimpahkan kepadanya, yaitu pemberi nafkah. Ketentuan ini dianggap sangat adil karena Allah memberikan segala sesuatu berdasarkan kebutuhan hambanya. Berdasarkan narasi di atas, dapat disimpulkan bahwa hasil penafsiran keduanya tidak bias.

*Ketiga*, penafsiran tentang *qiwâmah*. Zainab mengartikan kata *qawwâm* sebagai penanggung jawab, sedangkan Quthb mengartikannya sebagai pelindung dan pemberi nafkah keluarga. Meski demikian, keduanya tidak menafikan ada peran istri dalam rumah tangga. Sebagai penanggung jawab, maka suami harus memastikan istrinya terlibat dalam menjalankan peran rumah tangga lainnya yang sama pentingnya yaitu memastikan keselamatan suami dan anak-ananya. Begitu pula sebagai pelindung dan

pemberi nafkah keluarga, suami harus memastikan bahwa istrinya merasa aman dan nyaman ketika menjalankan peran lainnya yang berat pula seperti mengandung, melahirkan dan lainnya. Quthb menakankan bahwa pembagian peran ini bukan berarti mendomestikasi perempuan. Perempuan boleh saja menjalankan peran laki-laki terlebih bila ada beberapa faktor mendesak, namun tetap saja perempuan akan menjalankan perannya dengan sifat bawaan perempuan.

Quthb lebih panjang lagi dengan memberikan alasan mengapa laki-laki yang terpilih sebagai *qawwâm*, bukan perempuan. Memang Allah telah mendesain setiap laki-laki dan perempuan berdasarkan fungsi yang akan dijalani nantinya. Perbedaan fungsi itu akan terlihat ketika keduanya bersatu menjadi pasangan yang kodratnya saling menyempurnakan satu sama lain. Keduanya sama-sama menjalani peran yang berat berdasarkan versinya, sehingga kedudukan *qawwâm* bagi laki-laki bukan untuk sewenang-wenang pada istrinya.

Dari pemahaman tentang *qawwâm* ini, Zainab dan Quthb tidak mencoba merekonstruksi pemahaman kata *ar-rijâl* dengan makna “sifat maskulin” dan kata *an-nisâ`* dengan makna “sifat feminin” sebagaimana yang digagas oleh sebagian feminis muslim dan dikalim sebagai pemahaman yang adil gender. Meski demikian, penulis melihat bahwa penafsiran keduanya tidaklah bias. Zainab dan Quthb menjelaskan sebuah pembagian peran yang sudah Allah pertimbangkan sejak awal penciptaan. Penegasan bahwa laki-laki dan perempuan menjalankan peran yang sama-sama berat sebagai pasangan yang saling melengkapi, tidaklah menyisakan pemahaman yang bias. Tidak ada yang tersubordinasi dari narasi tersebut, karena laki-laki dan perempuan diminta untuk saling menghormati dengan peran masing-masing.

Begitu pun tentang pemahaman perempuan yang saleh, Quthb menjelaskannya bahwa kesalehannya itu berkaitan erat dengan ketentuan Tuhan. Berbeda dengan Zainab yang mengaitkannya dengan suami. Sehingga, apabila perempuan meninggalkan perintah suami dan merasa tinggi dari suami, maka ia terbilang nusyuz. Adapun untuk mengingatkan istri apabila istri terindikasi nusyuz, Zainab dan Quthb sama-sama mengatakan bahwa tiga bentuk perbaikan yang disebutkan dalam ayat bersifat tartib. Memberi nasihat lalu pengabaian dengan pisah ranjang lalu memukul dengan lembut. Meskipun Zainab dan Quthb tidak merekonstruksi makna *dharaba* ini dengan “memberi contoh” sebagaimana hasil rekonstruksi feminis muslim, namun keduanya menekankan bahwa itu adalah jalan akhir yang ditempuh jika memang dua cara sebelumnya tidak efektif setelah bersungguh-sungguh melakukannya. Kalaupun harus melakukannya, harus pula dilakukan dengan penuh kelembutan. Penulis menilai bahwa narasi seperti di atas tidaklah bias. Penulis juga melihat bahwa sentuhan fisik di sini sebagai teguran terakhir yang dapat menyadarkan. Sebagaimana yang terjadi pada maraknya kasus hipnotis, orang

yang terhipnotis akan sadar jika memang sudah dipukul lembut. Artinya, sentuhan fisik memang dibutuhkan namun tetap mendahulukan kelembutan, bukan nafsu belaka dengan kekerasan sekeras-kerasnya. Dengan begitu, tidak ada yang ter subordinasi dari narasi di atas ini.

*Keempat*, penafsiran tentang saksi perempuan dalam masalah keuangan. Zainab tidak menekankan penafsiran pada pembahasan ini. Ia hanya mengatakan bahwa pelibatan perempuan dalam persaksian berlaku untuk semua perempuan. Artinya, semua perempuan mempunyai potensi untuk menjadi saksi. Quthb menjelaskan dengan lebih rinci bahwa perbedaan jumlah saksi dalam hal ini adanya perbedaan fokus dalam kehidupan sosial. Pengalaman perempuan dalam transaksi seperti ini lebih sedikit, sehingga tidak begitu memahami secara detail. Oleh karenanya, dua kesaksiannya setara dengan seorang laki-laki dengan tujuan saling melengkapi atau mengingatkan jika ada yang keliru. Selain itu, perbedaan sifat emosional antara laki-laki dan perempuan berbeda. Secara emosional, respon perempuan lebih cepat untuk memenuhi kebutuhan anak-anaknya. Sedangkan dalam persaksian, sifat emosional harus dilepaskan berdasarkan fakta. Inilah mengapa dua persaksiannya disetarakan dengan seorang laki-laki. Menyimpulkan dari narasi penafsiran Quthb terhadap hal ini, penulis menilai tidak ada potensi untuk menimbulkan bias gender. Semuanya dijelaskan dengan penjelasan yang bisa diterima oleh akal.

Memakai parameter ketidakadilan gender yang lima menurut Fakhri, yaitu tidak ada jenis kelamin yang ter subordinasi, tidak ada jenis kelamin yang termarginalisasi, tidak ada jenis kelamin yang mendapatkan stereotipe, tidak ada jenis kelamin yang mendapatkan kekerasan dan tidak ada jenis kelamin yang menanggung beban lebih berat. Maka, berdasarkan penafsiran Zainab dan Quthb terhadap empat ayat tersebut, dapat disimpulkan bahwa penafsiran keduanya tidaklah bias. Meskipun ditemukan dalam penafsiran keduanya terhadap beberapa kata yang memiliki kesamaan dengan penafsiran mufasir klasik yang diklaim bias oleh feminis muslim. Namun, penjelasan-penjelasan serta penekanan-penekanan dari keduanya menggiring pembaca untuk berasumsi bahwa laki-laki dan perempuan memiliki derajat yang sama, meskipun memiliki peran yang berbeda karena tercipta dengan struktur penciptaan yang berbeda pula yang sudah disesuaikan dengan fungsinya. Adanya penekanan-penekanan seperti ini membuat penafsiran keduanya tidak masuk dalam parameter ketidakadilan gender.

Adapun terkait penilaian bias, apabila feminis muslim mengklaim bahwa hasil penafsiran mufasir terdahulu (klasik) terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan itu bias sehingga mereka berusaha untuk merekonstruksinya, artinya mereka telah menggeneralisasikan penilaian bias. Penilaian bias yang dialamatkan kepada seorang mufasir atau sebuah tafsir sebetulnya kurang pas, apalagi langsung menggeneralikan pada sebuah periode

penafsiran (mufasir klasik). Terkadang seorang mufasir memiliki pendapat yang nampaknya bias di satu sisi namun tidak bias di sisi yang lain. Penilaian ini tidak bisa digeneralikan.

Seperti Tsa'alabi<sup>67</sup>, ia termasuk ke dalam kelompok mufasir yang menafsirkan kata *nafs wâhidah* dengan "Adam", kata *minhâ* dengan "dari tubuh Adam", dan kata *zaujâhâ* dengan "istrinya Adam yaitu Hawa". Tentu saja penafsiran seperti ini dianggap oleh mufasir feminis sebagai penafsiran yang bias, karena rentan menjadikan perempuan ter subordinasi, termarginalisasi, dan lainnya. Di lain tempat, Tsa'alabi termasuk ke dalam kelompok mufasir yang tidak menafsirkan kata *fadhhdhala al-Allâh ba'dakum 'alâ ba'dh* dengan mengaitkannya kepada kemuliaan. Artinya, ia tidak mengatakan bahwa laki-laki dipilih sebagai *qawwâm* karena ia lebih mulia dari perempuan. Tentu saja penafsiran seperti ini dianggap bias karena dapat mensubordinasi perempuan. Tsa'alabi justru memahaminya bahwa kelebihan itu berkaitan dengan pemberian waris. Pemahaman seperti ini masih diterima oleh mufasir feminis dari pada pendapat mufasir lainnya yang justru mengaitkan dengan kemuliaan. Hal ini sangat bertentangan dengan Surah Al-Hujurat/49:13. Oleh karenanya, tidak bisa mengeneralikan semua penafsiran klasik itu bias terlebih karena mufasir klasik mayoritas adalah laki-laki.

Secara umum, hasil komparasi antara penafsiran Zainab dan Quthb terhadap empat ayat yang berkaitan dengan perempuan, dapat disimpulkan bahwa hasil penafsiran keduanya tidaklah bias. Lantas, apakah hasil penafsiran laki-laki selalu bias demi memperkuat superioritasnya? dan apakah hasil penafsiran perempuan sudah tentu tidak bias? Berdasarkan hasil penafsiran Zainab dan Quthb, maka jawaban untuk kedua pertanyaan di atas adalah tidak. Hasil penafsiran laki-laki tidak selalu bias demi memperkuat superioritasnya, begitu juga dengan hasil penafsiran perempuan yang belum tentu tidak bias. Contohnya adalah penafsiran Zainab terhadap kata *shâlihât* (An-Nisa/4:34). Zainab mengaitkannya dengan suami. Sehingga, apabila perempuan meninggalkan perintah suami dan merasa tinggi dari suami, maka ia terbilang nusyuz. Penafsiran seperti inilah yang dikritik oleh feminis muslim karena menimbulkan asumsi bahwa seorang istri itu menghamba kepada suami. Dibandingkan dengan Quthb, justru ia menjelaskannya bahwa kesalahannya itu berkaitan erat dengan ketentuan Tuhan yaitu ketaatan pada-Nya. Justru penafsiran seperti ini tidaklah dipermasalahkan.

Merespon penilaian bias terhadap suatu penafsiran, nampaknya penilaian tersebut adalah wacana kelompok pembacaan Al-Qur'an yang egalitarian.<sup>68</sup> Proyek kelompok ini adalah memisahkan Al-Qur'an dari

---

<sup>67</sup> Memiliki nama lengkap Abdurrahman bin Muhamad Makhluf Tsa'alabi (w. 875 H). Ia merupakan mufasir klasik yang memiliki kitab tafsir berjudul *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafshîr al-Qur'ân*.

<sup>68</sup> Pembagian kelompok pembacaan Al-Qur'an feminis telah diuraikan di bab II.

penafsirannya dengan tujuan memulihkan epistemologi antipatriarki Al-Qur'an. Keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah teks yang egaliter, membawa kelompok ini dengan mudah menilai penafsiran yang ada bersifat bias atau tidak. Tolak ukur yang mereka gunakan sudah sangat jelas, yaitu epistemologi egaliter Al-Qur'an. Jika ada penafsiran yang agak kabur dari esensi egaliter, maka akan dengan mudah dihukumi bias.

Kelompok pembacaan egalitarian ini sebetulnya mendapatkan kritikan dari kelompok pembacaan kritis. Mereka tidak mengakui secara jelas redaksi Al-Qur'an yang bersifat hierarki sehingga berusaha untuk merekonstruksinya agar sesuai dengan nilai egaliter Al-Qur'an. Ketika mereka menilai bahwa mufasir yang ada telah mengaburkan epistemologi egaliter Al-Qur'an, sejatinya mereka pun melakukan hal yang sama, yaitu mengaburkan redaksi Al-Qur'an yang hierarki. Kusmana melihat bahwa kelompok pembacaan kritis telah mengingatkan kelompok pembacaan egalitarian untuk menghormati redaksi Al-Qur'an yang bersifat hierarki. Kenyataan bahwa hadirnya Al-Qur'an ialah untuk merespon praktik tidak sempurna masyarakat awal Islam secara bijak disesuaikan dengan keterbatasan kapasitas, emosi, dan juga perkembangan masyarakat awal penerima wahyu.<sup>69</sup>

Kembali membaca prapemahaman mufasir, penulis melihat bahwa tradisi dan otoritas yang mengelilingi Zainab dan Quthb sangat mempengaruhi hasil penafsiran keduanya. Sebagai sosok yang dari kecil sudah dicekoki pemahaman Al-Qur'an versi mufasir yang ada, maka bisa dibilang hasil penafsirannya hampir sama dengan mufasir klasik. Namun, penafsirannya lebih berwarna karena sudah ditambahkan penjelasan yang sesuai tuntutan zaman yang semakin melek untuk menghargai kemanusiaan. Adanya warna-warna itulah yang menyelamatkan keduanya dari kemungkinan dimasukkannya ke dalam parameter ketidakadilan gender oleh kelompok pembacaan egaliter. Keterpengaruhannya dari situasi yang mewacanakan pembebasan perempuan kala itu disebut sebagai *effective history* (kesadaran keterpengaruhannya oleh sejarah). Kesadaran ini berhubungan dengan tradisi, budaya, dan pengalaman hidup yang mengitarinya.<sup>70</sup>

Selanjutnya, untuk menjawab pertanyaan apakah hanya laki-laki yang hasil penafsirannya subjektif? Apakah hasil penafsiran perempuan lebih aman dari subjektivitas? Menurut Gadamer, hal ini sangat tidak mungkin. Inilah yang dikritik Gadamer terhadap hermeneutik Schleiermacher yang mencoba menghadirkan kembali makna-makna masa lalu seutuhnya agar tidak ada kesalahpahaman oleh pembaca masa kini.<sup>71</sup> Artinya, mufasir sama sekali tidak

---

<sup>69</sup> Kusmana, *Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Quran Feminis*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022, hal. 43.

<sup>70</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, diterjemahkan oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall dari judul *Wahrheit und Methode*, London: Continuum, 2006, hal. 301

<sup>71</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami, ...*, 2021, hal. 162.

terlibat agar tidak terjadi kesalahpahaman. Hal ini dibantah oleh Gadamer bahwa ketidakmungkinan tidak adanya peran mufasir. Setiap mufasir pasti subjektif, tidak ada yang objektif. Memahami teks itu tidak mungkin steril dari keterlibatan mufasir dengan segala wacana kekinian. Dalam konteks Al-Qur'an, seorang mufasir tidak ada yang tau pasti maksud Tuhan. Semuanya hanya berusaha untuk memahami maksud Tuhan dengan realitas masing-masing mufasir.

Seperti mengadopsi hermeneutik Gadamer, Kusmana mengatakan bahwa setiap mufasir pasti mempunyai realitas yang kompleks dalam dirinya. Realitas tersebut berbeda-beda antar mufasir, mencakup lintasan, kapasitas, kebiasaan, arena, lingkungan, dan kecenderungan mufasir. Selain itu, setiap mufasir pun memiliki kapasitas berbeda, usaha berbeda, serta kekuatan sosial yang berbeda seperti bahasa, keluarga maupun sistem negara. Kompleksitas realitas tiap mufasir inilah yang berimplikasi pada kualitas hasil penafsiran dan corak penafsiran.<sup>72</sup>

Pernyataan Kusmana ini memperkuat pemahaman bahwa tidak ada mufasir yang penafsirannya objektif. Semuanya hanya sedang berusaha sesuai kapasitasnya untuk memahami maksud Tuhan yang sekiranya dianggap paling sesuai. Artinya, ada kekeliruan pada asumsi yang mengatakan bahwa penafsiran-penafsiran yang ada -yang dilakukan oleh laki-laki- hasilnya bias karena menafsirkannya secara subjektif, sedangkan penafsiran-penafsiran yang dilakukan oleh perempuan akan lebih aman dari subjektivitas karena perempuan menafsirkannya secara objektif.

Dalam pembacaan kritis, sejumlah tokoh intelektual muslim mengkritik pembacaan feminis egalitarian yang selalu meyakini bahwa penafsiran mereka tidaklah subjektif. Ali, Rhouni, dan Hidayatullah yang mengatakan bahwa pembacaan egaliter terhadap Al-Qur'an itu bersifat subjektif. Ketika kelompok feminis menemukan suatu ayat yang agak sulit dimaknai sejalan dengan wacana kesetaraan gender, maka secara tidak sadar, mereka telah dipengaruhi oleh sejarah yang ada dalam diri mereka tentang pandangan kesetaraan gender. Mereka akan mencoba memberikan pemahaman dengan kacamata kesetaraan gender yang telah melekat dalam pola pikir mereka. Mencari beragam pendekatan untuk bisa membuktikan epistemologi egaliter Al-Qur'an.

Menyikapi hal ini, Rhouni melihat bahwa konsep kesetaraan gender sebetulnya bisa dikonstruksi dari data empirik yang ada sebagai sebuah usaha atau proses untuk menggapai status, relasi, fungsi, dan peran yang setara. Namun proses ini seringkali diabaikan. Para feminis muslim lebih senang memaksakan kesetaraan gender dalam Al-Qur'an. Kusmana mengutip *statement* yang cukup menarik dari Ali dan Rhouni bahwa janganlah

---

<sup>72</sup> Kusmana, *Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia, ...*, hal. 4.

menjadikan Al-Qur'an sebagai repositori peraturan yang harus dilaksanakan sepanjang zaman, tetapi jadikanlah sebagai kesempatan untuk kebebasan menerjemahkannya sebagai petunjuk kesetaraan gender.<sup>73</sup>

Inilah yang dikatakan Rhouni sebagai pembacaan Al-Qur'an yang tarik menarik. Kelompok pembacaan feminis melakukan pembacaan dengan mewajarkan segala langkah dalam menemukan komitmen kesetaraan yang diperlukan untuk keadilan bagi perempuan, sebagaimana mufasir klasik pun mewajarkan superioritas dan dominasi laki-laki dalam keluarga dan masyarakat. Tarik menarik inilah menunjukkan bahwa keduanya masuk dalam perangkap yang sama, yaitu subjektivitas penafsir. Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa tidak ada penafsiran yang objektif. Semua penafsiran bersifat subjektif dengan prapemahaman yang berbeda-beda antar mufasir. Baik mufasir laki-laki maupun perempuan, keduanya akan melahirkan penafsiran yang sama-sama subjektif, sebagaimana yang dikatakan oleh Gadamer.

Selanjutnya, berdasarkan pengklasifikasian Kusmana terhadap pembacaan tafsir, penulis melihat bahwa pembacaan Zainab dan Quthb masuk ke dalam kelompok pembacaan skriptualis. Zainab dan Quthb tetap mempertahankan penafsiran secara tekstualis, kemudian dikontekstualisasikan dengan tetap megacu kepada makna dasar teks. Dari pembacaan tersebut terlihat bahwa Zainab dan Quthb menganggap ayat-ayat yang secara redaksional bersifat hierarki, lalu keduanya mengungkap makna tersirat yang terkandung di dalam ayat-ayat tersebut dengan menghubungkan kepada konteks dan realita yang ada. Hal serupa juga dilakukan oleh mufasir modern lainnya seperti Shihab dalam tafsirnya.

Kembali dengan teori *effective history* (kesadaran keterpengaruhannya oleh sejarah). Sebetulnya, Barlas telah mempertimbangkan konteks historis mufasir untuk menilai penafsiran yang konservatif dan tidak. Sama halnya dengan Wadud dan Hassan yang mengakui bahwa berlangsungnya sistem patriarki saat Al-Qur'an diturunkan pun mempengaruhi mufasir. Namun, dikarenakan penafsiran yang ada didominasi oleh laki-laki, bahkan hampir tidak ada perempuan yang terlibat, maka muncullah tuduhan bahwa penafsiran laki-laki akan terus dipengaruhi oleh kepentingan dan pengalaman laki-laki sembari menampik pengalaman perempuan atau menerjemahkannya berdasarkan visi, perspektif, keinginan, dan kepentingan laki-laki untuk melanggengkan sistem patriarki itu. Hasan menilai bahwa penafsiran yang dilakukan oleh laki-laki belumlah mencakup ontologis, teologis, sosiologis dan eskatologis perempuan. Barlas pun menegaskan bahwa ia sebagai seorang perempuan, ia akan menghasilkan pembacaan yang berbeda dari laki-laki,

---

<sup>73</sup> Kusmana, *Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia, ...*, hal. 37.

karena dia (sebagai perempuan) berangkat dari pengalaman yang berbeda dengan laki-laki.

Narasi-narasi ini menimbulkan keambiguan. Pertama, Wadud dan Hasan mengkritik mufasir klasik yang didominasi oleh laki-laki bahwa hasil penafsirannya adalah bias. Kemudian, Barlas memperkuatnya dengan pernyataan bahwa ia sebagai perempuan akan menghasilkan pembacaan yang berbeda yakni tidak bias. Ini ada sebuah ketimpanagn di mana objek yang dikritik Wadud dan Hassan adalah mufasir klasik yang konteks historisnya masih sangat kental dengan praktik patriarki dan minim sekali dengan paham kesetaraan. Sedangkan Barlas membicarakan dirinya di tengah konteks historis di mana masyarakat sudah mulai melek dengan nilai kesetaraan. Artinya, mereka mengabaikan keterpengaruhan sejarah dan lebih menekankan adanya perbedaan pada jenis kelamin. Jika yang ditekankan adalah perbedaan konteks, maka bisa saja perempuan yang menafsirkan di era klasik terindikasi bias, sedangkan laki-laki yang menafsirkan di era modern sudah tidak lagi terlihat bias. Keambiguan ini sekaligus menjadi kisi-kisi jawaban atas pertanyaan yang terakhir, yaitu apakah wacana perbedaan jenis kelamin terhadap hasil penafsiran hanya relevan untuk mufasir klasik dan tidak untuk mufasir modern?

Penulis juga tidak setuju dengan pendapatnya Wadud yang seolah menggeneralkan mufasir klasik (laki-laki) yang ada itu konservatif (pemahamannya bias). Nyatanya, ada juga mufasir klasik (laki-laki) namun pada ayat tertentu tidaklah bias. Ia hanya bias pada ayat-ayat tertentu, misalnya. Ini pun perlu dipertimbangkan. Hal yang memungkinkan pula bagi perempuan yang apabila turut dalam menafsirkan Al-Qur'an kala itu menghasilkan narasi penafsiran yang sama seperti laki-laki, karena dipengaruhi oleh latar belakang sistem yang sama.

Dalam teori *effective history*, Hardiman<sup>74</sup> meringkas sejarah efektif ini dengan empat lapisan kesadaran: *Pertama*, kesadaran peneliti akan ketersituasiannya, yakni kenyataan bahwa ia berada di dalam situasi hermeneutis tertentu. *Kedua*, kesadaran akan berpengaruhnya sejarah dan tradisi di dalam setiap pemahaman. *Ketiga*, kesadaran seseorang yang mengambil bagian dalam kesadaran suatu zaman atau kesadaran sebagai anak zaman. *Keempat*, refleksi diri sejarah pengaruh itu sendiri, bukan sebagai klaim atau superioritas, melainkan sebagai kesadaran akan keterbatasannya.<sup>75</sup>

Situasi-situasi di atas di antaranya tradisi, budaya, dan pengalaman hidup. Kusmana bahkan memasukan lintasan, kapasitas, kebiasaan, arena, lingkungan, kecenderungan mufasir, usaha serta kekuatan sosial (seperti bahasa, keluarga maupun sistem negara) yang dapat mempengaruhi hasil

---

<sup>74</sup> F. Budi Hardiman (1962 M) merupakan guru besar filsafat di Universitas Pelita Harapan Jakarta. Ia pun aktif mengisis kajian hermeneutika di berbagai *platform online*

<sup>75</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, ..., hal. 178



penafsiran. Dari sini terlihat bahwa bukan hanya perbedaan biologis yang dapat membedakan hasil penafsiran. Banyak faktor yang dapat membedakannya. Ada perbedaan posisi, perbedaan keyakinan, perbedaan kepekaan, perbedaan pendidikan, hingga perbedaan cara pembacaan.

Kemudian, untuk mengetahui sejauh mana perbedaan biologis dapat mempengaruhi perbedaan penafsiran bisa dilihat dari hasil penafsiran Zainab sebagai perwakilan dari mufasir perempuan dan Quthb sebagai perwakilan dari mufasir laki-laki. Dengan mengomparasikan penafsiran keduanya terhadap empat ayat yang sama, maka akan terlihat seberapa pengaruhnya perbedaan biologis terhadap hasil penafsiran. Selain itu, kedua mufasir ini pun dipilih karena berada dalam tempat yang sama, budaya yang sama, tradisi yang sama, waktu yang sama, kondisi politik yang sama, serta tantangan yang sama. Dari semua situasi ini, maka akan memperkuat analisis terhadap sejauh mana perbedaan biologis mempengaruhi hasil penafsiran dan sejauh mana kondisi historis lainnya mempengaruhi hasil penafsiran.

Berdasarkan hasil penafsiran Zainab dan Quthb terhadap empat ayat yang berkaitan dengan perempuan, yaitu penciptaan awal perempuan, bagian waris anak perempuan, *qiwamah*, dan persaksian perempuan, maka dapat disimpulkan bahwa penafsiran keduanya tidak ada perbedaan secara esensi pemahaman. Perbedaannya hanya pada corak penafsiran dan metode penafsiran. Dari kesimpulan ini dapat pula menjawab bahwa perbedaan biologis tidak memiliki pengaruh yang signifikan dibanding perbedaan sosio historis atau perkembangan zaman kala itu. Empat lapisan dalam teori *effective history* ini sangat mempengaruhi hasil penafsiran Zainab dan Quthb.

Merespon hasil penafsiran mufasir klasik yang dianggap bias, Sejatinya bukan karena ia berjenis kelamin laki-laki saja, namun ada pengaruh yang lebih kuat lagi yaitu lapisan kesadaran akan keterpengaruhan oleh sejarah. Kesadaran para mufasir kala itu masih tersandera dengan kondisi praktik patriarki. Mereka menganggap bahwa praktik itu adalah hal yang alami dan sudah menjelma menjadi suatu adat. Kusmana melihat bahwa merupakan hal wajar jika perempuan kala itu memiliki penilaian yang lebih kecil karena keterlibatannya di ruang publik pun lebih sedikit. Kusmana juga menegaskan bahwa jika ditemukan penafsiran yang berimplikasi pada ketidakadilan gender oleh mufasir klasik, hal itu disebabkan karena mufasir kala itu belum memiliki kesadaran kesetaraan gender sebagaimana mufasir modern<sup>76</sup> seperti Zainab dan Quthb. Kesadaran kesetaraan gender mulai muncul seiring pergerakan kondisi sosial masyarakat modern yang lebih demokrasi, lebih menghargai hak asasi manusia, dan lebih menjunjung tinggi keadilan.

Dikatakan bahwa kesadaran untuk menggugat eksklusivitas mufasir laki-laki berawal dari kesadaran aliran teologi feminis, yaitu sebuah teologi

---

<sup>76</sup> Kusmana, *Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia, ...*, hal. 37.

pembebasan yang dicetuskan oleh James Cone<sup>77</sup> pada tahun 1960. Teolog feminis ini dikonstruksikan untuk perubahan struktural berkeadilan gender melalui paham keagamaan. Aliran ini mencoba untuk merasuki masyarakat untuk menggugat agama masing-masing yang dianggap sebagai salah satu sumber patriarki, termasuk masyarakat muslim.<sup>78</sup> Dari sini dapat disimpulkan bahwa gugatan feminis muslim terhadap penafsiran laki-laki tidaklah lepas dari tradisi dan kepentingan Barat. Kepentingan tersebut dianggap sebagai bentuk justifikasi untuk mendekonstruksi syariat yang dianggap misoginis untuk menggiringnya kepada standar hak asasi manusia dan kesetaraan gender peradaban Barat.<sup>79</sup> Hal ini sangat disayangkan karena secara tidak sadar telah mengikuti gerakan teolog feminis yang ingin mengambil alih kekuasaan, wewenang, dan kekuatan dari tangan laki-laki. Sebetulnya, gerakan teolog feminis ini mengikuti jejak masyarakat sosialis yang menganggap perbedaan biologis sebagai penyumbang perbedaan kelas sosial. Oleh karenanya, gugatan teolog feminis muslim pun membidik hal yang sama yaitu menggugat mufasir laki-laki (berdasarkan jenis kelaminnya) sebagai penyebab lahirnya ajaran Islam yang dianggap memisoginiskan perempuan.<sup>80</sup>

Menyikapi hal ini, sebetulnya Islam sendiri sudah sangat progresif dalam memberikan hak asasi dan keadilan pada perempuan sejak Islam itu lahir. Sedangkan agama yang digugat di Barat adalah agama Kristen yang hadir lebih dulu dari Islam. Jikalau feminis muslim menggugat seperti apa yang digugat oleh teolog feminis Barat, maka itu seperti memundurkan esensi Islam itu sendiri jauh ke belakang. Meski demikian, penulis tidak menganggap hal itu tidak baik bahkan salah. Meskipun tidak ada garansi kebenaran namun bukan berarti tidak terdapat kebenaran sama sekali. Perkembangan zaman yang sudah semakin modern melahirkan sebuah harapan besar kepada para mufasir untuk bisa mengapresiasi perubahan dan meresponnya dengan baik. Seorang mufasir dituntut untuk lebih bijak dalam melahirkan nilai-nilai Al-Qur'an dan merelevansikan pesan Al-Qur'an sesuai tuntutan perkembangan realita yang semakin kompleks dan semakin menghargai nilai kemanusiaan dengan tetap menghormati Al-Qur'an itu sendiri.

---

<sup>77</sup> James Cone (1938 M—2018 M) merupakan seorang teolog kristen yang pernah menjabat seorang pendeta.

<sup>78</sup> Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 150.

<sup>79</sup> Taufik Apandi, "Kritik atas Pemahaman Kaum Feminis terhadap Otoritas Mufasir Laki-laki," dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 13, No. 1, Maret 2015, hal. 17.

<sup>80</sup> Taufik Apandi, "Kritik atas Pemahaman Kaum Feminis terhadap Otoritas Mufasir Laki-laki," ..., hal. 9.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa adanya perbedaan biologis mufasir tidaklah memiliki pengaruh yang signifikan terhadap hasil penafsiran dibanding perbedaan sosio historis atau perkembangan zaman kala itu. Empat lapisan dalam teori *effective history* Gadamer itulah yang sangat mempengaruhi hasil penafsiran Zainab dan Quthb, yaitu: 1) kesadaran peneliti akan ketersituasiannya, yakni kenyataan bahwa ia berada di dalam situasi hermeneutis tertentu. 2) kesadaran akan berpengaruhnya sejarah dan tradisi di dalam setiap pemahaman. 3) kesadaran seseorang yang mengambil bagian dalam kesadaran suatu zaman atau kesadaran sebagai anak zaman. 4) refleksi diri sejarah pengaruh itu sendiri, bukan sebagai klaim atau superioritas, melainkan sebagai kesadaran akan keterbatasannya.

Situasi-situasi di atas di antaranya tradisi, budaya, pengalaman hidup, lintasan, kapasitas, kebiasaan, arena, lingkungan, kecenderungan mufasir, usaha mufasir, kekuatan sosial (seperti bahasa, keluarga maupun sistem negara), perbedaan posisi, perbedaan keyakinan, perbedaan kepekaan, perbedaan pendidikan, hingga perbedaan cara pembacaan. Semua inilah yang

secara bersamaan membentuk prapemahaman dan mempengaruhi hasil penafsiran. Sekalipun setiap tafsir terlahir dari kepentingan mufasir, namun kepentingan itu tidak berlandaskan atas kepentingan pribadi, yang dalam hal ini kepentingan sebagai seorang laki-laki maupun seorang perempuan. Kalaupun ditemukan narasi penafsiran yang patriarki dari mufasir laki-laki, hal itu bukan karena dia adalah laki-laki, melainkan karena budaya patriarki saat tafsir itu lahir yang membentuk hasil penafsiran.

Adanya perbedaan masa penafsiran antara feminis muslim yang melakukan pembacaan egaliter dengan mufasir klasik membuat hasil penafsiran keduanya terlihat berbeda. Hal ini dikarenakan perbedaan situasi antar keduanya. Kesimpulan ini terbukti dengan persamaan pandangan antar mufasir modern, baik laki-laki maupun perempuan, khususnya terkait ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan. Andai kala itu, perempuan turut berkiprah dalam penafsiran, bisa saja hasil penafsirannya sama dengan hasil penafsiran mufasir laki-laki, karena keduanya berangkat dari situasi yang sama.

Kesimpulan penelitian ini berangkat dari adanya temuan-temuan sebagai berikut:

*Pertama*, perkembangan modernitas yang diusung oleh Barat mulai meluas ke dunia Islam hingga menyentuh ke ranah agama. Tuduhan bahwa Islam adalah agama yang memisoginiskan perempuan berangkat dari adanya teks-teks Al-Quran maupun hadis yang secara redaksional bersifat hierarki. Tuduhan ini memicu lahirnya para feminis muslim yang mencoba berusaha untuk menjawab tuduhan tersebut. Bukan hanya menyoal eksklusivitas laki-laki dalam teks Al-Qur'an, para feminis muslim pun turut menggugat eksklusivitas peran laki-laki dalam penafsiran. Kehadiran laki-laki yang mendominasi dalam tafsir agama, melahirkan tuduhan bahwa yang menjadi penyebab Islam dipandang sebagai agama misoginis adalah kesalahpahaman dalam membaca teks-teks yang secara redaksional bersifat hierarki. Kesalahpahaman pembacaan terhadap teks-teks tersebut pun disebabkan karena subjektivitas mufasir. berangkat dari sinilah, awal mula wacana gender berinteraksi dengan tafsir.

Hasil interaksi antara wacana gender dengan tafsir melahirkan diskursus baru dalam kajian tafsir yaitu tafsir feminis. Para feminis muslim meyakini bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang menghendaki keadilan bagi perempuan, sebuah penafsiranlah yang memasukkan penindasan, ketidaksetaraan dan patriarki. Ketidakpuasan terhadap penafsiran yang ada yang diklaim mensubordinasi perempuan, membuat mereka mencoba merekonstruksi pemahaman terhadap ayat-ayat yang secara redaksional bersifat hierarki -yang dituduh sebagai sumber memisoginiskan perempuan- dengan pemahaman yang sesuai dengan prinsip keadilan gender.

*Kedua*, Zainab Ghazali dan Sayyid Quthb merupakan dua tokoh mufasir yang hidup di tempat yang sama, dalam rentang waktu yang sama, serta mengabdikan pada pergerakan yang sama. Tiga kesamaan inilah yang menjadikan keduanya cukup kuat untuk dijadikan objek dalam penelitian. Zainab dan Quthb sama-sama dilahirkan pada awal abad 20 dengan pergolakan politik yang sangat rumit. Zainab dilahirkan pada tahun 1917 M, sedangkan Quthb dilahirkan pada tahun 1906 M. Keduanya lahir dan tumbuh di lingkungan keluarga yang agamis dan memiliki semangat dakwah yang tinggi. Selain sosok ayah yang memupuk prapemahaman kepada keduanya sejak kecil, ada sosok guru yang turut berperan. Zainab memiliki Muhammad Najjar yang mengingatkannya untuk kembali kepada ajaran Islam dikala ia mulai terbawa arus liberalnya tokoh feminis Mesir, Huda Sya'rawi. Begitupun dengan Quthb, ia memiliki Abbas Aqqad yang bukan hanya meningkatkan *skill*-nya dalam bidang sastra tapi juga pandangan keislaman.

Selain tradisi di lingkungan rumah, tradisi yang berkembang secara luas di sekelilingnya pun turut andil dalam membentuk prapemahaman keduanya. Modernisme yang diusung oleh Barat tidak hanya dalam wujud materi, namun juga dalam wujud ideologi. Paham feminisme Barat sedikit demi sedikit merasuki masyarakat Mesir dengan objek yang digaungkan adalah pembebasan kedudukan perempuan dari budaya Arab yang patriarki. Di tengah maraknya gerakan Westernisasi di Mesir kala itu, keduanya hadir menjelma bersama kelompok Ikhwanul Muslimin untuk mengembalikan nilai-nilai keislaman pada masyarakat yang mulai luntur terbawa arus modernisme. gerakan pembebasan perempuan pun tidak kalah masifnya. Sedikit demi sedikit perempuan muslim Mesir mulai menganut kebebasan versi Barat yang dinilai oleh keduanya telah melampaui batas.

Semua lapisan yang membentuk prapemahaman keduanya mengantarkan keduanya pada karya tafsir yang monumental. Hasil penafsiran Zainab diberi judul *Nazharât fi Kitâbillâh*, sedangkan hasil penafsiran Quthb diberi judul *Fi Zhilâl al-Qur`ân*. Penafsiran keduanya memiliki kesamaan, yaitu merupakan tafsir *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'y*; disusun berdasarkan susunan mushaf; metode yang digunakan adalah tahlili; dan corak penafsirannya adalah *ijtimâ'i*. Adapun perbedaannya adalah tafsir Zainab menggunakan tahlili ringkas, sedangkan Quthb merupakan tahlili yang lebih terperinci; dan selain bercorak *ijtimâ'i*, tafsir Quthb pun bercorak *adâbi* (sastra) dan *harakî* (pergerakan).

*Ketiga*, Ayat-ayat terkait perempuan yang merupakan bagian dari objek kajian ini dibatasi pada empat permasalahan yang sering dipersoalkan, yaitu:

1. Penciptaan perempuan awal. Keduanya memang tidak secara langsung menyebut bahwa kata *nafs wâhidah* bermakna "Adam" dan *minhâ* bermakna "dari jiwa Adam" dan *zaujâhâ* bermakna "pasangan Adam

- (Hawa)”. Namun, keduanya menyebutkan bahwa setengah dari jiwa laki-laki adalah jiwa perempuan. Selanjutnya, keduanya menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan adalah satu jiwa sebagai pasangan yang saling membutuhkan dan menyempurnakan, sehingga kedudukan keduanya adalah sama.
2. Bagian waris anak perempuan. Keduanya melihat bahwa ketentuan ini adalah bentuk pengangkatan derajat perempuan dari yang sebelumnya tidak mendapatkan waris bahkan jadi barang waris menjadi ahli waris. Keduanya sepakat bahwa bagian anak laki-laki lebih besar dari pada anak perempuan karena kebutuhan anak laki-laki kelak lebih besar dari pada anak perempuan untuk menanggung beban yang dilimpahkan kepadanya, yaitu pemberi nafkah. Ketentuan ini dianggap sangat adil karena Allah memberikan segala sesuatu berdasarkan kebutuhan hambanya.
  3. *Qiwamah*. Zainab mengartikan kata *qawwâm* sebagai penanggung jawab, sedangkan Quthb mengartikannya sebagai pelindung dan pemberi nafkah keluarga. Meski demikian, keduanya tidak menafikan ada peran istri dalam rumah tangga. Sebagai penanggung jawab, maka suami harus memastikan istrinya terlibat dalam menjalankan peran rumah tangga lainnya yang sama pentingnya yaitu memastikan keselamatan suami dan anak-ananya. Begitu pula sebagai pelindung dan pemberi nafkah keluarga, suami harus memastikan bahwa istrinya merasa aman dan nyaman ketika menjalankan peran lainnya yang berat pula seperti mengandung, melahirkan dan lainnya.
  4. persaksian perempuan. Zainab tidak menekankan penafsiran pada pembahasan ini. Ia hanya mengatakan bahwa pelibatan perempuan dalam persaksian berlaku untuk semua perempuan. Artinya, semua perempuan mempunyai potensi untuk menjadi saksi. Quthb menjelaskan dengan lebih rinci bahwa perbedaan jumlah saksi dalam hal ini adanya perbedaan fokus dalam kehidupan sosial. Pengalaman perempuan dalam transaksi seperti ini lebih sedikit, sehingga tidak begitu memahami secara detail. Oleh karenanya, dua kesaksiannya setara dengan seorang laki-laki dengan tujuan saling melengkapi atau mengingatkan jika ada yang keliru. Selain itu, perbedaan sifat emosional antara laki-laki dan perempuan berbeda.

Secara umum, hasil komparasi antara penafsiran Zainab (sebagai perwakilan dari mufasir perempuan) dan Quthb (sebagai perwakilan dari mufasir laki-laki) terhadap empat ayat di atas tidaklah bias. Perbedaan biologis antar keduanya tidaklah mempengaruhi subjektivitas penafsiran.

## B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, penulis merekomendasikan beberapa saran sebagai berikut kepada:

### 1. Peneliti berikutnya.

Penelitian ini berfokus pada uji relevansi narasi gender tentang perbedaan biologis yang berimplikasi pada hasil penafsiran. Seiring berjalannya penelitian ini, penulis menemukan tema-tema lain yang tidak kalah menariknya untuk dikaji. Seperti pembacaan penafsiran feminis dengan semangat egalitarian dan pembacaan penafsiran feminis dengan semangat androsentris, pengaruh penafsiran selain perbedaan biologis, epistemologi mufasir perempuan, dan lain sebagainya. Penelitian ini belum sampai pada tahap yang sempurna, namun diharapkan dapat memberikan kontribusi ilmiah dalam pengembangan kajian ilmu tafsir. Oleh karena itu, penulis menyarankan kepada peneliti selanjutnya untuk mengeksplor lebih jauh lagi terkait perkembangan wacana tafsir feminis yang semakin berkembang ini.

Selanjutnya, pembahasan terkait mufasir perempuan (perempuan yang benar-benar memiliki karya tafsir) seperti karya Zainab Ghazali, Aisyah Abdurrahman, karimah Hamzah, Hanan Laham, Nailah Hasyim Sabri, dan lainnya masih sangat minim sekali. Sejauh ini, karya mufasir perempuan yang banyak dibahas adalah karya yang dikenal dengan tafsir feminis seperti karya Amina Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan, dan lainnya yang hanya berfokus pada penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan yang penafsirannya selama ini dianggap bias oleh mereka dan dilengkapi dengan teori rekonstruksi penafsiran yang lebih adil gender. Oleh karena itu, penulis pun menyarankan kepada peneliti untuk membahas hasil karya mufasir perempuan lainnya, baik dari sisi epistemologi, metodologi, corak, dan lainnya untuk lebih memperkaya penelitian dalam ilmu Al-Qur'an dan tafsir ini.

### 2. Intelektual Islam

Intelektual Islam, guru, dosen, yang memiliki akses mengajar dan membimbing masyarakat dapat senantiasa memberikan pemahaman akan relativitas sebuah penafsiran, sehingga tidak mengkultuskan satu penafsiran sebagaimana mengkultuskan Al-Qur'an itu sendiri. Perkembangan zaman yang terus maju beregerak menuntut pula adanya perkembangan penafsiran. Oleh karenanya, kebenaran bukanlah suatu yang tidak lekang oleh waktu, melainkan dapat berubah sesuai situasi dan kondisi, baik secara waktu, permasalahan yang ada, dan banyak faktor lainnya.

Selain itu, para Intelektual Islam pun disarankan untuk membumikan kitab-kitab tafsir karya mufasir perempuan kepada masyarakat, seperti karya Zainab Ghazali, Aisyah Abdurrahman, karimah Hamzah, Hanan Laham, Nailah Hasyim Sabri, dan lainnya. Hal ini sangat diperlukan agar masyarakat pun mengetahui bahwa bukan hanya laki-laki saja yang memiliki karya tafsir,

tetapi perempuan pun memilikinya. Dengan begitu, diharapkan para perempuan termotivasi untuk terus mengkaji Al-Qur'an, karena perempuan pun memiliki kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk memahami Al-Qur'an.

### 3. Para pembaca

Penelitian ini mengulas penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi gender antara laki-laki dan perempuan, baik di ranah keluarga maupun di ranah publik, menurut Zainab dan Quthb. Sebagai hasil penafsiran yang dinilai Islamis-modernis ini, penulis menyarankan kepada pembaca untuk menjadikan hasil penafsiran dari kedua tokoh ini sebagai pertimbangan dalam memahami relasi gender atau dijadikan pedoman untuk menjalankan relasi gender yang ideal di masyarakat.



## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Jamal Mohammed. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. London: Oxford University Press, 1960.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. London: Yale University Press, 1992.
- . *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press, 1992.
- Al-Ayyubi, Shalahuddin. "Pengaruh Perang Dunia II Terhadap Revolusi Mesir 1952", Jakarta: *Buletin Al-Turas* (2016): Vol. XXII, No. 2.
- Al-Jabiri, Abdul Mutaal. *Pembunuhan Hasan al-Banna*. Bandung: Pustaka, 1986.
- Rafii, Abdurrahman. *Fî A'qâb al-Tsaurah al-Mishriyah*. Kairo: Maktabah Nahdah Mishriyah, 1959.
- Amin, Qasim. *Tahrîr al-Mar`ah*. Kairo: Hindawi, 2012.
- Andalusi, Abu Hayyan. *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*. Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 2001.
- Apandi, Taufik. "Kritik atas Pemahaman Kaum Feminis terhadap Otoritas Mufasir laki-laki" dalam *Jurnah Kalimah*, Vo. 13, No. 1, Maret 2015.
- Aziz, Jum'ah Amin Abdul. *Awrâq min Târîkh al-Ikhwân al-Muslimîn: Zhurûf an-Nasy`ah wa Syakhshiyah al-Imâm al-Muassis*. t.tp: Darut Tauzi' wa Nasyr Islami, t.th.

- Badran, Margot. *Islam, Patriarchy, and Feminism in the Middle East*. Washington: Middle East. 1973.
- , "Feminists, Islam, and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt", dalam: Bonnie G. Smith, *Global Feminism Since 1945*. London: Routledge, 2000.
- Baghawi, Abu Muhammad Husain. *Ma'âlim at-Tanzîl fî Tafshîr al-Qur`ân*. t.tp: Dar Thayyibah, 1997, jilid. 2.
- Baidan, Nasharuddin. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Baidowi, Ahmad. *Tafsir Feminis Kajian Perempuan dalam Al-Qur`an dan Para Mufasir Kontemporer*. Bandung: Nuansa, 2012
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam*, London: Oxford University Press, 2003.
- Bashri, Halimah. "Konsep Relasi Gender dalam Tafsir Fî Zhilâl Al-Qur`ân", *Disertasi*, Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.
- Ibn Qutlubugha, Zainuddin Qasim. *Tâj al-Tarâjum fî Thabaqât al-Hanafiyah*. Damaskus: Darul Qalam, 1992.
- Buthi, Saïd Ramadhan. *al-Mar`ah baina Thugyân an-Nizhâm al-Gharbî wa lathâif at-Tasyrî' ar-Rabbânî*. Mesir: Darul fikr, 2023.
- Dalimoenthe, Ikhlasiyah. *Sosiologi Gender*. Jakarta: Bumi Aksara, 2020.
- Dimyathi, Muhammad Afifuddin. *Jam'u al-'Abîr fî Kutub at-Tafsîr*. Kairo: Darul Nurul Yaqin, 2019.
- Dzahabi, Muhammad Sayyid Husein. *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., Jilid. 1.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi dan Cicik Farcha Assegaf. Yogyakarta: LSPPA, 1994,
- Esplen, Emily dan Susie Jolly. *Gender and Sex: A Sample of Definitions*. Brighton: Bridge, 2006.
- Fahmi, Musthafa Abu Zaid. *Al-Nizhâm al-Dustûrî al-Mishrî (Asâs al-Sulthah al-Siyâsiyah fî al-Bilâd)*. t.tp: t.p, 2010.
- Fahmi, Zaki. *Safwah al-'Asr fî Târîkh wa Rusûm Masyâhîr Rijâl Mishr*. Kairo: Maktabah Marbuli, 1995.
- Fairuzabadi, Muhammad bin Yaqub. *al-Qamus al-Muhith*. t.tp: t.p. t.th.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: INSISTPress, 2022.
- Farahidi, Abdur Rahman Khalil. *Kitâb al-'Ain*. t.tp: Maktabah Hilal, t.th.
- Fawaid, Ah. "Pemikiran Mufasair Perempuan Tentang Isu-Isu perempuan," dalam jurnal *Karsa*, Vol. 23 No. 1, Juni 2015.
- Fitriyah, "Kesetaraan Gender menurut Zainab al-Ghazali Studi Analisis Tafsir Nazharat fî Kitabillah," *Tesis*. Tangerang: Pascasarjana institut Ilmu Qur`an Jakarta, 2017.

- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*, diterjemahkan oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall dari judul *Wahrheit und Methode*, London: continuum, 2006/
- Gazali, Zainab. *Nazharât fî Kitâbillâh*. Kairo: Darul Suruq, 1994, cet.1, jilid.1.  
----- . “Ayyâm min hayâtî,” dalam *Naskah Elektronik Torath Ikhwan*.
- Hamid, Afaf Abdul Ghafur “Min Juhûd al-Mar`ah fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîts” dalam jurnal *Majalah Ilmiah Mahkamah*, no. 25, tahun 2007.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2021.
- Hasan, Riffat. “Isu Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam” dalam buku Fatima Mernisi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, diterjemahkan oleh Tim LSPPA. Yogyakarta: LSPPA, 1995.  
----- . “Jihad Fi Sabilillah: Perjalanan Iman Seorang Perempuan Muslim, dari Perjuangan ke Perjuangan,” dalam Riffat Hasan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarkhi*, diterjemahkan oleh Tim LSPPA. Yogyakarta: LSPPA, 1995.  
----- dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarkhi*, diterjemahkan oleh Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- Hibri, Azizah. *Qur`anic Foundations of The Rights of Muslim Women in The Twenty First Century*. t.tp:t.p, t.th.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur`an*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Humm, Maggie. *Dictionary of Feminist Theories*, diterjemahkan oleh Mundi Rahayu/ Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007/
- Ibn Katsir, Abul Fida Ismail. *Tafsîr al-Qur`ân al-`Adzîm*. t.tp: Dar Tayyibah, 1999, jilid. 2.
- Ibn manzhur, Muhammad bin Makram. *Lisân al-Arab*. Beirut: Dar Shadir, 1993.
- Ibnu Asyur, Muhammad Thahir. *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Tunisia: Darut Tunisia, 1984, jilid. 3.
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur`an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- James, Gilad. *Pengantar Mesir*. t.tp: Gilad James Mystery School, t.th.
- Jurjani, Ali bin Muhammad. *at-Ta`rifât*. Beirut: Darul Kutub Arabi, 1984.
- Kania, Dinar Dewi, et al. *Delusi Kesetaraan Gender Tinjauan Kritis Konsep Gender*. Jakarta: Yayasan Aila Indonesia, 2020.

- Khalidi, Shalah Abdul Fatah. *Al-Manhaj al-Harakî fi Zhilâl al-Qur`ân*. Yordania: Dar amar, 2000.
- . *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur`ân*. Yordania: Dar amar, 2000.
- . *Sayyid Quthb min al-Mîlad ila al-Istisyhâd*. Beirut: Darus Syamiyah, 1994
- Khuza'i, Moh. "Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture," dalam: Dinar Dewi Kania, et al., *Delusi Kesetaraan Gender Tinjauan Kritis Konsep Gender*. Jakarta: Yayasan Aila Indonesia, 2020.
- . "Problem Definisi Gender: Kajian atas Konsep Nature dan Nurture," dalam: Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1999.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qirâ`ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kusmana, *Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Quran Feminis*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakaarta, 2022.
- Lewis, Pauline. "Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism" dalam *Journal of History*, 2007.
- Lips, Hilary M. *Sex and Gender: an Introduction*. London: Mayfield Publishing Company, 1993.
- Mahmud, Khadijah Muhammad. *Abraz Juhûd al-Nisâ fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm mundzu al-Qarn al-Râbi' 'Asyr al-Hijrî*. Sudan: Karimeknes 79 Editeurs, 2021.
- Majdzub, Muhammad. *Ulamâ wa Mufakirûn 'Araftuhum*. Kairo: Darus Syuruq, 1992.
- Maraghi, Mustafa. *Tafsîr al-Marâghî*. Mesir: al-Halabi, 1946, jilid.4.
- Mardety, "Hermeneutika Feminisme Menuju Tafsir Al-Qur`an Berkeadilan Gender: Refleksi Filosofis Terhadap Pemikiran Amina Wadud," *Disertasi*. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2015.
- Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1999.
- Mubarak, Hadia. "Women's Contemporary Readings of The Qur'an" dalam Archer, Gerage, et.al. (ed) *The Routledge Companion to the Qur'an*. New York: Routledge, 2022.
- Muhammad, Ali Jum`ah. *al-Mar`ah fi al-Hadhârah al-Islâmiyah baina Nushûsh al-Syar'i wa Turâst al-Fiqh wa al-Wâqi' al Ma'îsy*. Kairo: Darus Salam, 2007.
- Muhsin, Amina Waadud. *Qur'an and Women Rereading the Secret Text from a Women's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Murniati, A. Nunuk P. *Getar Gender*. Magelang: Indonesi Tera, 2004.
- Mustafa, Ibrahim, et al. *Mu'jam al-Wasîth*. t.tp: Darul Dakwah, t.th.

- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Udea Press, 2016.
- . *Paradigma Tafsir Feminis; Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th.
- Pirol, Abdul. *Reaktualisasi Ajaran Islam (Studi atas Gagasan dan Pemikiran Munawir Sjadzali*, Gorontalo: Sultan Amai Press, 2008.
- Prayudi, Retno dan Abdul Hamid. *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern: Sebuah Revolusi Besar dari Kesarjanaan Kaum Hawa*. Sukabumi: Haura, 2023.
- Qamariyah, Siti Leilatul. “Kedudukan Perempuan dalam Rumah Tangga Menurut Zainab al-Ghazali dalam Tafsir Nazarat fi Kitabillah,” *Tesis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017.
- Qasimi, Muhammad Jamaluddin. *Mahâsin at-Ta`wîl*. Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 1418 H, jilid. 3.
- Qurthubi, Syamsuddin. *al- Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*. Kairo: Darul Kutub Mishriyah, 1964, jilid.5.
- Quthb, Sayyid. *al-`Adalâh al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*. Kairo: Darus Syuruq, 1995.
- . *Fi Zhilâl al-Qur`ân*, diterjemahkan oleh Abdul Aziz Salim, Jakarta: Gema Insasi Press, 2000, Jilid. 12.
- . *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Kairo: Darus Syuruq, 1412 H.
- Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. London: The University of Chicago Press, 1982.
- Razi, Fakhruddin. *Mafâtîh al-Ghaib/* Beirut: Dar Ihya Turats Arabi, 1420 H, jilid. 9.
- Shabuni, Muhammad Ali. *Kamus Al-Qur'an: Quranic Explorer*. t.tp: Shahih, 2016.
- . *At-Tibyân fî `Ulûm al-Qur`ân*. Tehran: Dar Ihsan, 1968.
- Shihab, M. Quraish *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2005, Volume. 2.
- . *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 144.
- Siregar, Abu Bakar Adanan. “Analisis Kritis terhadap Tafsir *Fi Zhilâl al-Qur`ân*, dalam jurnal *Ittihad*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2017.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2019.
- Sya'rawi, Huda. *Mudzakarât Hudâ Sya'râwi*. Kairo: Hindawi Nasyirun, 2012.
- Taylor, Alan R. *The Arab Balance of Power*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.
- Thabari, Abu Ja'far. *Jâmi' al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*. t.tp: al-Risalah, 2000, jilid.7.

- Thabathabai, Muhammad Husein. *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Beirut: Muassasah A`lam, 1997, jilid. 4.
- Thayyar, Musaid. *Fushûl fî Ushûl at-Tafsîr*. t.tp.: Dar Ibn Jauzi, 2002.
- Tsa`alibi, Abdur Rahman. *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Beirut: Dar Ihya Turats, 1418 H, jilid. 2.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender*. Makassar: Kreatif Lenggara, 2023.
- Whatley, Mary Louisa. *Child Life in Egypt*. Philadelphia: American Sunday School Union, 1866.
- Yasin, Buali. *Azimat al-Mar`at fî al-Mujtama` adz-Dzukûrî al-`Arabî*, t.tp: t.p, t.th.
- Yasin, R. Cecep Lukman. "Believing Women in Islam", dalam: Asma Barlas, *Cara Qur`an Membebaskan Perempuan*. Jakarta: Serambi, 2005.
- Zaedi, Muhammad. "Karakteristik Tafsir Fî Zilâl al-Qur`ân", dalam *Al-Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, 2021.
- Zainuddin, Anisa Nazira. *Al-Sufûr wa al-Hijâb*. Beirut: t.p, 1928.
- Zamakhsyari, Abul Qasim. *al-Kaysâf `an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*. Beirut: Darul Kutub Arabi, 1407 H, jilid. 1.
- Zarkasyi, Abu Abdillah Badruddin. *Al-Burhân fî Ulûm Al-Qur`ân*. Beirut: Darul Ma`rifah, 1957.
- Zarqani, Muhammad Abdul Adzim. *Manâhi al-`Irfân fî `Ulûm Al-Qur`ân*. Beirut: Darul Fikr, 1996.
- Zuhaili, Wahbah. *At-Tafsîr al-Munîr fî al-`Aqîdah wa asy-Syarî`ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Darul Fikr, 1418 H, jilid. 3.

### Website

- Syahin, Muhammad Ali. "Zainab bint Muhammad al-Ghazali al-Jubaili," *Majalah al-Ghuraba al-Iktrunyah*, 2020, dalam <https://www.alghoraba.com/index.php/2015-12-26-10-56-13/391-2020-10-10-05-05-20>. Diakses pada 28 September 2023.
- Rahouni, Raja. "Mernissi, Fatima", dalam <https://oxfordre.com/africanhistory/display/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-481?jsessionid=C30E4B703C6C0034FB1E6BBE135F43CA?rskey=yxitLv&result=241>. Diakses pada 15 Januari 2024.
- Kamus online Merriam website, "Nurture", dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/nurture>. Diakses pada 25 November 2023
- Kamus online Merriam webster, "Gender", dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/gender>. Diakses pada 25 November 2023

Kamus online Merriam webster, “Nature”, dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/nature>. Diakses pada 25 November 2023

Kamus online Oxford, “Gender”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=genre>. Diakses pada 28 Agustus 2023

Kamus online Oxford, “Nature”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=Nature&tl=true>. Diakses pada 25 November 2023

Kamus online Oxford, “Nurture”, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=nuture&tl=true>. Diakses pada 25 November 2023

Admin, “Abbâs Mahmûd al-Aqqâd “ dalam [عباس محمود العقاد - Noor Library \(noor-book.com\)](http://noor-book.com). Diakses pada 14 Desember 2023.

Admin, “al-Mulk Ahmad Fuâd al-Awwal”, dalam <https://www.presidency.eg/ar/%D9%85%D8%B5%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D9%81%D8%A4%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84/>. Diakses pada 15 Desember 2023.

Admin, “al-Mulk al-Fârûq”, dalam <https://www.presidency.eg/ar/%D9%85%D8%B5%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83-%D9%81%D8%A7%D8%B1%D9%88%D9%82/>. Diakses pada 15 Desember 2023.

Admin, “Celene Ibrahim,” dalam <https://www.celeneibrahim.org/about>. Diakses pada 20 Januari 2024.

Admin, “Ebout Ebrahim”, dalam <https://ebrahimmoosa.com/>. Diakses 20 Januari 2024.

Admin, “Hilary Lips”, dalam <https://feministvoices.com/profiles/hilary-lips>. Diakses pada 28 November 2023.

Admin, “Jamâl ‘Abd an-Nashr” dalam <https://www.presidency.eg/ar/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A6%D8%A7%D8%B3%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A4%D8%B3%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D8%A8%D9%82%D9%88%D9%86/%D8%AC%D9%85%D8%A7%D9%84-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1/> diakses pada 1 Desember 2023.

- Admin, “Maggie Humm”, dalam <http://www.maggiehummm.net/>. Diakses pada 28 November 2023.
- Admin, “Muhammad ‘Alī Bâsyâ”, dalam <https://www.presidency.eg/ar/%D9%85%D8%B5%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%B9%D9%84%D9%89/> . Diakses pada 10 Desember 2023.
- Admin, “Nabawiyyah Mûsâ”, dalam [https://www.noor-book.com/?search\\_for=%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9+%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%8A](https://www.noor-book.com/?search_for=%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9+%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%8A). Diakses pada 13
- Admin, “Profil Singkat M. Quraish Shihab”, dalam <https://quraishshihab.com/profil-mqs/>. Diakses pada 15 Januari 2024.
- Admin. “Amina Wadud,” dalam <https://aminawadud.com/about-amina-wadud/>. Diakses pada tanggal 26 September 2023.
- Admin. “Asma Barlas,” dalam <https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas>. Diakses pada tanggal 29 Agustus 2023.
- Admin. “Aysha Hidayatullah,” dalam: <https://www.usfca.edu/faculty/aysha-hidayatullah>. Diakses pada tanggal 20 Oktober 2023.
- Admin. “Azizah Y. al-Hibri,” dalam: <https://azizahal-hibri.com/about/bio/>. Diakses pada tanggal 22 September 2023.
- Admin. “Biodetail Hibba Abugideiri, PhD,” dalam [https://www1.villanova.edu/villanova/artsci/africana/facstaff/biodetail.html?mail=hibba.abugideiri@villanova.edu&xsl=bio\\_long](https://www1.villanova.edu/villanova/artsci/africana/facstaff/biodetail.html?mail=hibba.abugideiri@villanova.edu&xsl=bio_long). Diakses pada 25 November 2023.
- Admin. “Hilary M. Lips,” dalam <https://feministvoices.com/profiles/hilary-lips>. Diakses pada tanggal 28 November 2023.
- Admin. “Ismail al-Qabbani,” dalam: <https://arab-ency.com.sy/ency/details/8162/15>. Diakses pada tanggal 14 Desember 2023.
- Admin. “Kecia Ali,” dalam <https://www.keciaali.com/aboutme>. Diakses pada tanggal 22 September 2023.
- Admin. “Maggie Humm” dalam <http://www.maggiehummm.net/>. Diakses pada tanggal 28 November 2023.
- Admin. “Riffat Hasasn,” dalam <https://louisville.edu/artsandsciences/news/events/hallofhonor/inductees/riffat-Hasan>. Diakses pada tanggal 7 September 2023.
- Admin. “Sa’diyya Shaikh,” dalam <https://humanities.uct.ac.za/contemporary-islam/faculty/director-sadiyya-shaikh>. Diakses pada tanggal 26 September 2023.
- Admin. *Amina Wadud is The Lady Imam*. Lihat dalam: <https://aminawadud.com/about-amina-wadud/>. Diakses pada tanggal 26 September 2023.



Admin. *Asma Barlas*. Lihat dalam <https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas>. Diakses pada tanggal 29 Agustus 2023.

Admin. *Riffat Hassan*. Lihat dalam: <https://louisville.edu/artsandsciences/news/events/hallofhonor/inductees/riffat-Hasan>. Diakses pada tanggal 7 September 2023.

KBBI VI, aplikasi android.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Nurjanah  
Tempat, tanggal lahir : Bogor, 11 Agustus 1993  
Jenis Kelamin : Perempuan  
Alamat : Kp. Tipar RT.05 RW. 011 Kelurahan. Mekarsari,  
Kecamatan. Cimanggis, Depok  
Email : [nurjanah@mhs.ptiq.ac.id](mailto:nurjanah@mhs.ptiq.ac.id)

### Riwayat Pendidikan:

<b>Pendidikan Formal</b>			
<b>No.</b>	<b>Jenjang</b>	<b>Nama Sekolah</b>	<b>Tahun Lulus</b>
1.	MI/SD	MI Tarbiyatus Shibyan - Depok	2005
2	MTs/SMP	MTs As-Syafi'iyah 03 - Bekasi	2008
3	MA/SMP	MA Al-Kahfi - Bekasi	2011
4	S1	UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	2016
<b>Pendidikan Nonformal</b>			
1.	MTs-MA	Pesantren Tradisional As-Syafi'iyah	2011
2.	S1	Darus Sunnah International Institute for Hadith Sciences	2017

### Riwayat Pekerjaan:

<b>No.</b>	<b>Jabatan</b>	<b>Tempat Bekerja</b>	<b>Tahun</b>
1	Guru Tahfiz dan Tahsish	SDIT Al-Hikmah	2017
2	Guru Bahasa Arab	SDIT Pondok Duta	2021
3	Guru Al-Qur'an dan Studi Islam	TPQ Al-Hidayah	Sekarang

### Daftar Karya Tulis Ilmiah

<b>No.</b>	<b>Jenis Tulisan</b>	<b>Judul</b>	<b>Tahun</b>
1	Skripsi	<i>Maḥmûm 'Âmil az-Zakât Wa ar-Riqâb wa Haqqihimâ fî al-Fiqh al-Islâmî wa Tathbîquhâ fî Baznas (Dirâsah Tahlilyah)</i>	2016

2	Buku	<i>Tahqîq 'alâ Kitâb at-Tibyân fî an-Nahy 'an Muqâtha'ah ar-Arhâm wa al-Aqârib wa al-Ikhwân li Syaikh Muhammad Hasyim Asy'ari</i>	2016
3	Buku	<i>Lubbu al-Aurâd fî Takhrij al-Istighâtsah al-Mutadhamminah li Alfâdz al-Tauhid</i>	2017

Daftar Kegiatan Ilmiah:

<b>No.</b>	<b>Tempat Kegiatan</b>	<b>Jenis Kegiatan</b>	<b>Tahun</b>
1	MUI Jakarta	Pendidikan Kader Ulama (PKU)	2017
2	Mesir	Short Course	2023