

ADÂBÎ IJTIMÂ'Î DALAM PENAFSIRAN AYAT GENDER
PERSPEKTIF MUHAMMAD ABDUH

TESIS

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



Oleh:
SITI IYAM MUSLIMAH
NIM: 222510020

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

ABSTRAK

Berangkat dari argumen yang dipaparkan oleh Amina Wadud dan Zaitunah Subhan, bahwa penafsiran bias gender disebabkan oleh mufasir yang berjenis kelamin laki-laki. Maka dapat diasumsikan bahwa tidak ada mufasir laki-laki yang dapat melahirkan tafsir yang adil gender. Namun, penelitian ini menunjukkan bahwa ternyata penafsiran Muhammad Abduh memberikan nilai yangimbang dalam memandang ayat-ayat relasi gender. Sehingga, sampailah pada argumen bahwa realitas sosial masyarakat memberikan pengaruh signifikan terhadap seseorang dalam menafsirkan Al-Qur`an. Keadaan politik dan masyarakat yang memprihatinkan mendorong Abduh untuk melakukan dobrakan dan perubahan dalam menjunjung keadilan.

Isu gender terus mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Pembahasannya akan terus diperbincangkan untuk menghadirkan keadilan dan menghindari kemudharatan. Perubahan zaman juga diikuti dengan perubahan peran perempuan dan laki-laki dalam ruang domestik dan publik, yang membuat interpretasi mengenai gender juga mengalami penyesuaian. Penelitian ini akan membedah pemikiran Muhammad Abduh tentang relasi gender yang tertuang dalam magnum opusnya, *Tafsîr al-Manâr*. Tema-tema yang diambil adalah: Derajat Perempuan, Kesaksian Perempuan, Poligami, dan *Nusyûz* Istri. Dalam penelitian ini penulis mengaplikasikan metode kualitatif dengan studi kepustakaan murni. Pisau analisis yang digunakan untuk membedah penafsiran Muhammad Abduh ini adalah teori *adâbî ijtimâ'î* yaitu sebuah teori yang berusaha menghubungkan teks-teks Al-Qur`an dengan kondisi sosial masyarakat.

Melalui analisa dengan teori *adâbî ijtimâ'î* ini, dapat disimpulkan bahwa Muhammad Abduh memiliki pandangan yang progresif terhadap perempuan dalam Islam. Ia meyakini bahwa perempuan dan laki-laki memiliki nilai yang setara di hadapan Allah, dengan hak dan kewajiban yang sejajar. Meskipun ada perbedaan dalam aturan kesaksian antara pria dan wanita, hal itu bukan karena inferioritas wanita, melainkan karena konteks sosial pada masa itu. Abduh juga menyarankan agar praktik poligami dijadikan pilihan terakhir, bukan kewajiban, karena adanya masalah sosial yang timbul dari praktik tersebut. Selain itu, ia menolak pemukulan terhadap istri kecuali dalam keadaan darurat dengan syarat-syarat yang ketat dan tetap memperlakukannya dengan lemah lembut.

Kata Kunci: Muhammad Abduh, Relasi Gender, *Adâbî Ijtimâ'î*.

ABSTRACT

Departing from the arguments presented by Amina Wadud and Zaitunah Subhan, that gender-biased interpretations are caused by male mufasirs. So it can be assumed that there are no male mufasirs who can produce gender-just interpretations. However, this study shows that Muhammad Abduh's interpretation provides a balanced value in viewing gender relations verses. Thus, it comes to the argument that the social reality of society has a significant influence on a person in interpreting the Qur'an. The alarming political and societal situation encouraged Abduh to make a breakthrough and change in upholding justice.

Gender issues continue to evolve over time. The discussion will continue to be discussed to bring justice and avoid harm. The changing times are also followed by changes in the roles of women and men in the domestic and public spheres, which makes the interpretation of gender also undergo adjustments. This study will dissect Muhammad Abduh's thoughts on gender relations contained in his magnum opus, *Tafsîr al-Manâr*. The themes taken are: The Degree of Women, Women's Testimony, Polygamy, and Wife *Nusyûz*. In this research, the author applies a qualitative method with a pure literature study. The analytical knife used to dissect Muhammad Abduh's interpretation is the *adâbî ijtimâ'î* theory, a theory that seeks to connect the Qur'anic texts with the social conditions of society.

Through this analysis with *adâbî ijtimâ'î* theory, it can be concluded that Muhammad Abduh had a progressive view of women in Islam. He believed that women and men have equal value before God, with equal rights and obligations. Although there were differences in the rules of testimony between men and women, it was not because of the inferiority of women, but rather because of the social context at that time. Abduh also suggested that the practice of polygamy should be a last resort, not an obligation, because of the social problems arising from the practice. In addition, he rejected wife-beating except in emergencies under strict conditions and still treated her with gentleness.

Keywords: Muhammad Abduh, Gender Relations, *Adâbî Ijtimâ'î*.

خلاصة

قالت أمينة ودود وزيتونة سبحان بأن التفسيرات المتحيزة ضد المرأة سببها ذكور المفسرين. لذا يمكن الافتراض أنه لا يوجد مفتون ذكور يمكنهم إنتاج تفسيرات منصفة للجنسين. ومع ذلك، تبين هذه الدراسة أن تفسير محمد عبده يقدم قيمة متوازنة في عرض آيات العلاقات بين الجنسين. وهكذا، نصل إلى القول بأن الواقع الاجتماعي للمجتمع له تأثير كبير على الإنسان في تفسير القرآن. وقد شجع الوضع السياسي والمجتمعي المقلق محمد عبده على إحداث طفرة وتغيير في إقامة العدل.

تستمر القضايا الجنسانية في التطور مع مرور الوقت. وسيستمر النقاش حولها لتحقيق العدالة وتجنب الضرر. أن تغير الزمن يتبعه تغيرات في أدوار النساء والرجال في المجالين المنزلي والعام، مما يجعل التفسيرات المتعلقة بالنوع الاجتماعي تخضع أيضاً لتعدلات. سيعمل هذا البحث على تشريح أفكار محمد عبده حول العلاقات بين الجنسين الواردة في مؤلفه العظيم "تفسير المنار". والموضوعات التي تم تناولها هي: درجة المرأة، وشهادة المرأة، وتعدد الزوجات، ونشوز الزوجة. يطبق المؤلف في هذا البحث المنهج الكيفي مع دراسة أدبية خالصة. أما السكين التحليلية التي استخدمها في تشريح تفسير محمد عبده فهي النظرية الأدبي الاجتماعي، وهي نظرية تسعى إلى ربط النصوص القرآنية بالظروف الاجتماعية للمجتمع.

من خلال هذا التحليل بنظرية الأدبي الاجتماعي يمكن أن نستنتج أن محمد عبده كان له نظرة تقدمية للمرأة في الإسلام. كان يعتقد أن النساء والرجال متساوون في القيمة أمام الله، متساوون في الحقوق والواجبات. وعلى الرغم من وجود اختلافات في أحكام الشهادة بين الرجل والمرأة، إلا أن ذلك لم يكن بسبب دونية المرأة، بل بسبب السياق الاجتماعي في ذلك الوقت. اقترح عبده أيضاً أن تكون ممارسة تعدد الزوجات ملائماً أخيراً وليس فرضاً، وهذا بسبب المشاكل الاجتماعية الناشئة عن هذه الممارسة. بالإضافة إلى ذلك، فقد رفض ضرب الزوجة إلا في حالات الطوارئ في ظل ظروف صارمة ومعاملتها برفق.

الكلمات الرئيسية: محمد عبده، العلاقات بين الجنسين، الأدبي الاجتماعي.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Siti Iyam Muslimah
Nomor Induk Mahasiswa : 222510020
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Kosentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : *Adabul Ijtihad* dalam Penafsiran Ayat Gender Perspektif Muhammad Abduh

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, 02 Mei 2024
Yang membuat pernyataan,

A 10,000 Rupiah Indonesian banknote is shown with a signature written over it. The banknote features the Garuda Pancasila emblem and the text 'REPUBLIK INDONESIA' and 'DUA BELAS RIBU RUPIAH'. The serial number 'ED17CA.X284605482' is visible at the bottom.

Siti Iyam Muslimah

TANDA PERSETUJUAN TESIS

ADĀBĪ LTIMĀ'Ī DALAM PENAFSIRAN AYAT GENDER
PERSPEKTIF MUHAMMAD ABDUH

TESIS

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

Disusun oleh:
Siti Iyem Muslimah
NIM: 222510020

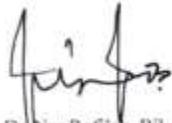
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

Jakarta, 02 Mei 2024

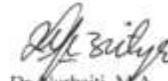
Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. Nur Rofi'ah, Bil. Uzm,



Dr. Surbaiti, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



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

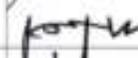
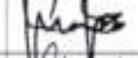
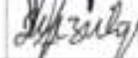
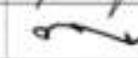
TANDA PENGESAHAN TESIS

ADĀBĪ IJTIMĀ'Ī DALAM PENAFSIRAN AYAT GENDER PERSPEKTIF MUHAMMAD ABDUH

Disusun oleh:

Nama : Siti Iyam Muslimah
NIMd : 222510020
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Kondentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqosyah pada tanggal:
10 Agustus 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si.	Penguji I	
3.	Dr. H. Abd. Muid. N, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.	Pembimbing I	
5.	Dr. Nurbaiti, M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid. N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 10 Agustus 2024
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	T	ق	Q
ب	b	س	S	ك	K
ت	t	ش	Sy	ل	L
ث	ts	ص	Sh	م	M
ج	j	ض	Dh	ن	N
ح	h	ط	Th	و	W
خ	kh	ظ	Zh	ه	H
د	d	ع	‘	ء	A
ذ	dz	غ	Gh	ي	Y
ر	r	ف	F	-	-

Keterangan:

1. Konsunan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبِّ) ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *Fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis í atau Í, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan û atau Ū, misalnya: (القارعة) ditulis *al-qâri’ah*, (المساكين) ditulis *al-masâkîn*, (المفلحون) ditulis *al-muflihûn*.
3. 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 boleh ditulis dengan transliterasi Qamariyyah dengan ditulis *al-rijâl*.
4. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h misalnya: (البقرة) ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis t, misalnya (زكاة المال) ditulis *zakat al-mâl* atau contoh (سورة النساء) ditulis *sûrat an-Nisâ’*. Sedangkan penulisan kata dalam kalimat ditulis sesuai tulisannya, misalnya: (وهو خير الرّازقين) ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat 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 para 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. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Dr. H. Abd. Mu'id N., M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis I, (Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.) dan Dosen Pembimbing Tesis II, (Dr. Nurbaiti, M.A.) yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan,

- pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Kepala Tata Usaha (TU) beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
 6. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
 7. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
 8. Kedua Orang Tua saya, Bapak Oyo dan Ibu Muyinah.
 9. Teman-teman Pascasarjana IAT Angkatan 2022.
 10. Segenap keluarga yang senantiasa memberikan dukungan.
 11. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini. Akhimya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan penulis khususnya. Amin.

Jakarta, 02 Mei 2024
Yang Membuat Pernyataan,

Siti Iyam Muslimah

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	11
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	11
1. Batasan Masalah.....	11
2. Rumusan Masalah	12
D. Tujuan Penelitian	12
E. Manfaat Penelitian	12
1. Manfaat Teoritis	12
2. Manfaat Praktis	12
F. Kajian Pustaka.....	13
G. Kerangka Teori	19
H. Metodologi Penelitian	23
I. Sistematika Penulisan	25
BAB II DISKURSUS <i>ADÂBÎ IJTIMÂ'Î</i>	27
A. Pengertian <i>Adâbî Ijtimâ'î</i>	28

B. Latar Belakang Munculnya Corak <i>Adâbi Ijtimâ'î</i>	30
C. Karakteristik Penafsiran <i>Adâbi Ijtimâ'î</i>	35
D. Tokoh Mufasir <i>Adâbi Ijtimâ'î</i>	44
1. Muhammad Abduh (1266 H/1849 M-1905) dan Rasyid Rida (1282 H-1354 H/1935 M) dengan karyanya dalam <i>Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)</i>	44
2. Ahmad Mustafa al-Maragi (w. 1945) dengan karyanya <i>Tafsîr al-Marâghi</i>	48
3. Sayyid Qutb dengan karyanya <i>Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân</i>	51
4. Hamka dengan karyanya <i>Tafsir al-Azhar</i>	54
5. M. Quraish Shihab dengan karyanya <i>Tafsir al-Misbah</i>	57
BAB III KONSEP KEADILAN GENDER DALAM PENAFSIRAN	63
A. Pengertian Keadilan dan Gender.....	63
B. Bias Gender dalam Tafsir	68
1. Faktor Penyebab Bias Gender	69
2. Bentuk-bentuk Bias Gender	74
C. Peran Mufasir dalam Memaknai Al-Qur`an	82
1. Perbedaan Al-Qur`an dan Tafsir	82
2. Objektivitas Teks dan Subjektivitas Mufasir	85
3. Faktor-faktor Subjektivitas Penafsir.....	89
D. Pandangan Al-Qur`an tentang Keadilan Gender	95
1. Laki-laki dan Perempuan Sama-sama sebagai Hamba Allah.	97
2. Laki-laki dan Perempuan Berperan sebagai Pengganti (Khalifah) di Bumi.	98
3. Laki-laki dan Perempuan Menerima Perjanjian Primordial.....	99
4. Adam dan Hawa, Terlibat Secara Aktif dalam Drama Kosmis.....	100
5. Kewajiban Amar Makruf, Nahi Mungkar	102
6. Laki-laki dan Perempuan Berpotensi Meraih Prestasi	102
BAB IV ANALISIS ADÂBÎ IJTIMÂ'Î DALAM AYAT GENDER PERSPEKTIF MUHAMMAD ABDUH	105
A. Derajat Perempuan.....	106
1. Penafsiran Muhammad Abduh.....	106
2. Analisis <i>Adâbi Ijtimâ'î</i> dan Gender.....	114
B. Kesaksian Perempuan	120
1. Penafsiran Muhammad Abduh.....	120
2. Analisis <i>Adâbi Ijtimâ'î</i> dan Gender.....	123
C. Poligami	128

1. Penafsiran Muhammad Abduh.....	128
2. Analisis <i>Adâbî Ijtimâ'î</i> dan Gender.....	135
D. <i>Nusyûz</i> Istri.....	140
1. Penafsiran Muhammad Abduh.....	140
2. Analisis <i>Adâbî Ijtimâ'î</i> dan Gender.....	146
BAB V PENUTUP	151
A. Kesimpulan	151
B. Saran.....	153
DAFTAR PUSTAKA	155
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Isu mengenai perempuan belakangan ini telah menjadi topik menarik untuk diselidiki oleh para akademisi dan praktisi di bidang gender. Dalam komunitas muslim, isu-isu ini bukanlah hal baru, melainkan telah menjadi bagian dari diskusi yang lebih dari sekadar wacana. Hal ini telah menjadi bagian dari warisan pemikiran dalam masyarakat muslim, menjadi suatu topik yang perlu diperhatikan untuk memahami dan mengungkap peran serta eksistensi perempuan dalam sejarah perkembangan filsafat, ilmu pengetahuan, dan peradaban dunia sebelum Al-Qur`an diperkenalkan. Informasi mengenai hal ini menjadi esensial agar dapat dipahami bagaimana revolusi hak-hak perempuan di dalam Islam terjadi. Dengan demikian, alat ukur yang digunakan dapat menunjukkan standar dan pandangan yang objektif dalam melihat perbedaan-perbedaan yang terjadi sebelum dan setelah munculnya Islam.¹

Pada zaman Yunani kuno, peran serta hak kewajiban perempuan tidak mendapatkan perhatian yang semestinya. Di kalangan kelas atas, wanita-wanita sering terisolasi di dalam istana-istana. Sementara itu, di lapisan masyarakat yang lebih rendah, mereka sering diperlakukan sebagai barang dagangan. Perempuan yang menikah sepenuhnya tunduk pada kekuasaan suami mereka, tidak memiliki hak-hak sipil, termasuk hak

¹ Shofyan Hadi, "Konsep Kesetaraan Gender Perspektif M. Quraish Shihab dan Nasaruddin Umar," *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2023, hal. 1.

warisan.² Begitupun dalam masyarakat Hindu, keadaan perempuan tidak lebih baik. Dalam ajaran Manu dinyatakan bahwa wabah penyakit, kematian, racun, ular, dan api semuanya lebih baik dibanding perempuan. Istri harus tunduk kepada titah suami sebagaimana ketundukan pada Tuhan. Ia harus berjalan di belakangnya, tidak boleh berbicara, dan tidak boleh makan bersamanya kecuali hanya memakan sisa-sisanya. Bahkan, sampai abad ke-17, seorang istri harus dibakar hidup-hidup pada saat mayat suaminya dibakar atau kalau ingin tetap hidup sang istri harus mencukur rambutnya dan memperburuk wajahnya agar terjamin bahwa ia tidak lagi akan diminati oleh lelaki manapun.³

Kaum musyrik Quraisy saat mengetahui istri-istrinya melahirkan anak perempuan, mereka merasa sangat terhina dan marah. Anak perempuan di masa itu dinilai sebagai aib bagi keluarga karena tidak bisa memberikan materi sebagaimana yang dilakukan para lelaki. Sampai disini jelaslah bahwa kelahiran anak perempuan menjadi mimpi buruk dan kelahiran anak laki-laki menjadi cita-cita serta harapan setiap orang tua pada masa itu. Menanggapi hal tersebut, mereka yang memiliki anak perempuan hanya disuguhkan pada dua pilihan; merawat bayinya dengan menanggung kehinaan di mata sosial atau mengubur anaknya hidup-hidup.⁴

Kehadiran Islam telah mengubah keadaan masyarakat Arab Jahiliah yang dulunya seram dan kelam menjadi cerah dan beradab. Perubahan ini tentunya disertai nilai-nilai luhur yang dibawa Islam dalam memuliakan perempuan dan menempatkannya pada posisi yang sangat terhormat. Namun, meskipun Islam datang dengan segudang pencerahannya, konstruksi sosial yang berhubungan dengan perempuan perlu dilakukan penyegaran seiring dengan perkembangan zaman yang terjadi. Isu gender ini mengambil posisi penting dalam meluruskan kesalahpahaman terhadap teks Al-Qur`an yang selama ini sudah mengakar dan membudaya.⁵

Istilah gender seringkali disamakan dengan *sex* (jenis kelamin). Namun, konsep dari kedua istilah tersebut sebenarnya memiliki perbedaan mendasar. Jenis kelamin atau seks adalah suatu penentuan atau pembagian jenis antara laki-laki dan perempuan berdasarkan ciri-ciri biologis. Sebagai contoh, laki-laki adalah jenis manusia yang memiliki penis dan

² R. Magdalena, "Kedudukan Perempuan dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Islam)," dalam *Harkat an-Nisa: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2 No.1, 2017, hal. 16.

³ M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022, hal. 104.

⁴ Wawan Iwandri, "Rasionalitas Penafsiran Gender dalam *Tafsîr al-Manâr*," Tesis, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2023.

⁵ Nur Arfiyah Febriyani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 130.

sperma, sementara perempuan adalah jenis manusia yang memiliki vagina dan organ reproduksi lainnya. Ciri-ciri ini secara alami melekat pada individu sesuai dengan jenis kelaminnya dan tidak dapat diubah. Berbeda dengan jenis kelamin, gender adalah suatu konstruksi atau pembagian yang dibentuk melalui interaksi sosial dan budaya antara laki-laki dan perempuan. Secara sosial gender ditentukan lewat pandangan dan praktek tentang bagaimana menjadi laki-laki atau perempuan. Adapun secara kultural gender ditentukan oleh norma, aturan, adat-istiadat, dan praktik yang berbeda-beda.⁶

Pemahaman mengenai keadilan gender atau kesetaraan gender sering keliru diinterpretasikan oleh beberapa orang. Banyak yang salah mengartikan bahwa upaya dari para aktivis gender untuk mencapai kesetaraan gender adalah usaha perempuan untuk bersaing dengan laki-laki. Padahal sebenarnya, tujuan dari para perempuan adalah untuk memperoleh perlakuan yang adil. Hal tersebut dikarenakan perlakuan yang adil terhadap perempuan tidak selalu terwujud di dalam lingkup rumah tangga maupun di dalam lingkungan sosial.⁷ Singkatnya, kajian tentang keadilan gender merupakan respon dari perlakuan tidak adil terhadap perempuan yang seharusnya mendapatkan perlakuan yang setara dengan laki-laki sebagai manusia.

Ketidakadilan bagi perempuan merupakan sisa-sisa dari budaya masa lalu yang masih mencengkram kuat dalam sistem masyarakat patriarki. Hal ini bermula dari anggapan bahwa kaum hawa selalu identik dengan peran domestik dan laki-laki selalu berkontribusi di ruang publik. Dalam arti, perempuan dianggap makhluk sekunder, dimana standar kemanusiannya ditentukan oleh laki-laki, sedangkan laki-laki dianggap makhluk primer yang selalu memperoleh kesempatan yang lebih besar dalam segala hal dibandingkan dengan perempuan. Lama kelamaan doktrin tersebut meresap ke dalam pikiran baik laki-laki maupun perempuan itu sendiri, bahkan menganggapnya sebagai sesuatu yang alamiah. Selanjutnya ketidakadilan ini berkembang menjadi *marginalisasi* (pemiskinan ekonomi), *subordinasi*, *stereotype* (pelabelan negatif), kekerasan (*violence*), dan beban ganda terhadap perempuan.

Dalam struktur sosial yang berlaku saat ini, sulit bagi perempuan untuk bisa sejajar dengan laki-laki. Mereka yang ingin terjun di ranah publik dengan bebas pada saat bersamaan harus berjuang keras memainkan peran ganda menjadi ibu rumah tangga yang diakui sebagai tanggung jawab tunggal seorang istri. Peran berlapis ini dibentuk oleh

⁶ I. Rahmaniyah, *Gender dan Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama*, Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2017, hal. 10.

⁷ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenada Media Grup, 2015, hal. 2.

budaya yang membebankan tugas pengasuhan anak, pelayanan terhadap suami, dan kewajiban berbakti kepada mereka. Hal yang telah menjadi bagian dari budaya dalam waktu yang lama ini disinyalir berasal dari pemahaman keagamaan yang berasal dari penafsiran teks-teks keagamaan yang bias gender.⁸ Adapun bias gender ini terjadi karena teks Al-Qur`an tidak dibaca secara *holistic* (utuh), melainkan secara parsial (sepotong-sepotong). Sehingga kurang bisa menyingkap spirit, ideal moral, yang dikandung oleh makna dibalik teks.

Ketidakadilan struktural yang dipengaruhi oleh peran gender dan perbedaan gender dalam masyarakat turut membentuk bias pemahaman seseorang dalam menafsirkan sebuah teks yang berujung pada bias gender. Namun, adanya unsur subjektivitas dalam sebuah penafsiran, tentu bukanlah sesuatu yang bisa terlepas begitu saja, karena setiap orang dalam menafsirkan teks akan selalu dipengaruhi oleh disiplin keilmuan dan konteks sosio-historis dimana dia memproduksi tafsir. Sebagaimana halnya jika teks suci agama ditafsirkan oleh lingkungan yang menganut sistem patriarki, maka sulit diingkari untuk tidak terjadi produk penafsiran yang bias pada kepentingan laki-laki. Abdul Mustaqim mengatakan, “Adanya bias kepentingan (subjektivitas) dalam penafsiran merupakan hal yang sulit dihindarkan, sebab sebelum mufasir berhadapan dengan teks Al-Qur`an, ia sendiri biasanya telah memiliki *prior text* berupa asumsi-asumsi, latar belakang, disiplin keilmuan yang ditekuni, dan pengalaman sosial.”⁹

Amina Wadud dalam *Qur`an and Women* mengungkapkan kegelisahannya terhadap para mufasir laki-laki yang seolah-olah meniadakan wujud perempuan, hak-hak, beserta nilainya sehingga menghasilkan tafsir yang tidak ramah perempuan. Ia mengatakan “...bahwa laki-laki dan pengalaman laki-laki dilibatkan dalam penafsiran. Sementara perempuan dan pengalaman perempuan ditiadakan atau ditafsirkan menurut visi, perspektif, kehendak, atau kebutuhan laki-laki.”¹⁰ Salah satu contohnya adalah terkait penafsiran derajat laki-laki dan perempuan. Az-Zamakhsyari menyatakan bahwa pria diberi kelebihan oleh Allah dalam kecerdasan, keadaan fisik, keteguhan hati, dan kekuatan fisiknya. Begitupun juga al-‘Aqqad berpendapat bahwa pria layak diutamakan dibandingkan perempuan. Menurut Amina, penafsiran tersebut

⁸ Abdul Hadi, “Relasi Gender dalam *Tafsîr Mutawallî Asy-Sya`râwî*,” *Disertasi*, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2021, hal. 1.

⁹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 10-11.

¹⁰ Amina Wadud. *Qur`an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dari Judul *Qur`an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman`s Perspective*. Jakarta: Serambi, 2006, hal. 17.

mengasumsikan bahwa pria adalah norma yang merupakan gambaran manusia yang sempurna, sementara perempuan secara implisit dianggap kurang manusiawi dibandingkan pria, dengan keterbatasan yang membuat mereka memiliki nilai yang lebih rendah. Pendekatan semacam ini menyebabkan munculnya stereotip yang membatasi potensi individu masing-masing gender. Selain itu, penafsiran seperti ini memberikan legitimasi untuk membatasi hak-hak perempuan dalam mencapai kebahagiaan pribadi dalam konteks Islam.

Senada dengan apa yang dipaparkan Amina Wadud, Zaitunah Subhan dalam penelitiannya menunjukkan bahwa kitab tafsir yang ditulis oleh mufasir laki-laki cenderung bias, memihak laki-laki, dan cenderung merugikan serta memarginalkan suara perempuan.¹¹ Hal ini juga terjadi pada pemahaman terhadap hadis, yang kemudian memunculkan istilah hadis misoginis¹² yaitu hadis yang membenci perempuan. Dari sini muncul anggapan bahwa tidak sedikit dari kaum muslimin merendahkan dan menomorduakan perempuan.

Adanya pemahaman bias yang dianggap lahir dari budaya patriarki dan dibawa melalui interpretasi mufasir laki-laki, maka perlunya pemahaman untuk dapat membedakan mana yang disebut sebagai agama, budaya, Al-Qur`an, dan tafsir. Agama adalah cara pandang (*worldview*), yaitu sesuatu yang menuntun dan menolong manusia untuk menentukan gambaran dunia ini dan bagaimana mereka berperan dalam dunia tersebut.¹³ Sedangkan budaya adalah kebiasaan umum yang mendasari cara kerja masyarakat secara umum atau pola kehidupan yang dijalani oleh banyak orang yang dilakukan secara sistematis, kemudian pola dan kebiasaan tersebut diturunkan dari orang tua ke anak-anaknya hingga ke generasi berikutnya, sehingga terbentuk gaya hidup tertentu yang dianggap paling baik sesuai lingkungannya.¹⁴ Dari dua definisi di atas terlihat jelas bagaimana pertentangan antara keduanya, sehingga perlu usaha yang cukup besar untuk dapat memisahkan mana agama dan mana budaya.

Adapun Al-Qur`an adalah *Jawâmi' al-Kalîm*, sehingga memungkinkan pemakaian lebih lanjut terhadap ayat-ayat Al-Qur`an dari sisi yang belum tersentuh oleh para mufasir terdahulu. Az-Zarkasyi

¹¹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, Yogyakarta: LkiS, 1999, hal. 81.

¹² Misoginy berarti kebencian terhadap perempuan. Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1987, hal. 382. Kajian mengenai hadis-hadis misoginis dipelopori oleh Fatima Mernissi, misalnya dalam buku *Wanita di Dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1991, hal. 62-104.

¹³ Abd. Muid Nawawi, *Islam vs Barat*, Jakarta: Eurabia, 2013, hal. 18.

¹⁴ Sumarto, "Budaya, Pemahaman, dan Penerapannya," dalam *Jurnal Literasiologi*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 146.

menyampaikan dalam *al-Burhân*, “Jika seseorang dianugerahkan oleh Allah untuk memahami satu ayat saja dari Al-Qur`an dengan seribu pemahaman, niscaya kandungan maknanya tidak akan habis. Karena ia adalah Kalam Allah yang tidak ada batasnya dan tidak mungkin dapat dilampaui oleh kemampuan manusia yang terbatas.”¹⁵ Dari pernyataan ini jelaslah bahwa Al-Qur`an dan tafsir adalah dua hal yang berbeda. Al-Qur`an adalah sesuatu yang telah selesai pewahyuannya dan kebenarannya mutlak, sedangkan tafsir adalah pemaknaan yang diberikan manusia terhadap ayat-ayat Al-Qur`an dan tidak menutup kemungkinan adanya kesalahan atau ketidaksempurnaan. Sehingga, Al-Qur`an akan selalu terjaga dan tidak pernah berubah sampai hari kiamat. Adapun tafsir memungkinkan terjadinya pembaruan dan perubahan sesuai tuntutan zaman yang ada.

Abd. Muid Nawawi menyatakan bahwa upaya penafsiran Al-Qur`an dilakukan untuk mencapai penafsiran yang paling mirip dengan maksud yang diinginkan oleh Yang Menurunkan Al-Qur`an sekaligus sesuai dengan dinamika kemampuan manusia dalam menafsirkan Al-Qur`an itu sendiri. Untuk sampai kesana, penafsir kadang terjebak dalam subjektivitasnya hingga terlalu dalam mengintervensi makna Al-Qur`an menurut keinginannya. Terkadang pula penafsir terlalu objektif hingga tafsir yang dihasilkan terasa tidak mengalami perkembangan berarti dari masa ke masa.¹⁶ Maka, diperlukan sebuah terobosan dan dobrakan baru dalam penafsiran Al-Qur`an untuk menjawab berbagai isu-isu sosial, terutama yang berkaitan erat dengan perempuan.

Muhammad Abduh adalah seorang sarjana modern yang memberikan angin segar terhadap pemikiran dan penafsiran Al-Qur`an di era baru. Abduh sangat menekankan aspek hidayah dalam setiap penjelasan ayat-ayatnya sehingga Al-Qur`an hadir sebagai solusi dalam kehidupan dan melahirkan kemaslahatan dunia dan akhirat.¹⁷ Diantara upayanya adalah dengan memerangi budaya taklid buta dan kembali menelaah Al-Qur`an dengan pendekatan yang lebih rasional sehingga mudah dipahami dan dijadikan pedoman dalam memperbaiki kehidupan individu dan kelompok. Diantara perbaikan yang menjadi sasarannya adalah perbaikan pemahaman agama, pendidikan, sosial, budaya, dan politik.¹⁸ Sehingga hal-hal yang berkaitan dengan perempuan dan

¹⁵ Mubaidillah, “Memahami Isti`arah dalam Al-Qur`an,” dalam *Jurnal Nur el-Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2017, hal. 131.

¹⁶ Abd. Muid Nawawi, Hermeneutika Tafsir Maudhu`i,” dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016, hal. 1.

¹⁷ Muhammad Imarah, *Al-A`mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad `Abduh*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1993, hal. 7.

¹⁸ Muhammad Imarah, *Al-Imâm Muḥammad `Abduh Mujaddid ad-Dunyâ bi Tajdid*

kesetaraan gender ikut termasuk dalam proyek besarnya. Gagasan-gagasan Muhammad Abduh ini kemudian diproyeksikan dalam sebuah karya monumental yang bernama *Tafsîr al-Manâr* atau *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm*. Muhammad Abduh sebagai peletak dasar dan muridnya Muhammad Rasyid Ridha sebagai pengembang *Tafsîr al-Manâr*.

Abduh mengemukakan dua pandangan terhadap kitab tafsir dan penafsiran pada masanya dan pada masa-masa sebelumnya¹⁹, yaitu: *pertama* ia menilai kitab-kitab tafsir pada saat itu tidak lain kecuali pemaparan berbagai pendapat ulama yang saling berbeda dan pada akhirnya menjauh dari tujuan diturunkannya Al-Qur`an. Sebagian mufasir menafsirkan Al-Qur`an dari sudut pandang keilmuan yang mereka miliki, misalnya seorang ahli bahasa hanya akan menafsirkan Al-Qur`an dari sisi makna bahasa saja. Sedangkan ahli fikih hanya akan fokus pada hukum dan seorang teolog sibuk menggali dan mencari makna yang dapat mendukung atau membenarkan golongannya.²⁰ Menurut Abduh, Allah SWT tidak akan menanyakan kepada hamba-Nya tentang hal tersebut, masyarakat pun tidak membutuhkannya, yang mereka butuhkan adalah petunjuk-petunjuk yang dapat mengantarkan mereka kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat. *Kedua*, dalam bidang penafsiran, Abduh menggarisbawahi bahwa dialog Al-Qur`an dengan masyarakat Arab *Ummiyyîn* (awam/yang tidak bisa baca tulis) tidak berarti bahwa ayat-ayat itu hanya ditujukan kepada mereka semata, tetapi berlaku umum untuk setiap masa dan generasi. Oleh karena itu, menjadi kewajiban setiap orang untuk memahami ayat-ayat Al-Qur`an sesuai dengan kemampuan masing-masing. Jalan pikiran Muhammad Abduh ini menghasilkan dua landasan pokok menyangkut pemahaman atau penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur`an yaitu peranan akal dan peranan kondisi sosial.²¹

Peranan kondisi sosial tersebut kemudian menjadi ciri khas daripada corak penafsiran Muhammad Abduh atau yang diistilahkan dengan *adâbî ijtimâ`î* (budaya kemasyarakatan).²² Corak ini menitikberatkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur`an pada segi ketelitian redaksinya, penyampaiannya dalam rangkaian redaksi yang indah, sehingga mampu dipahami dan dijadikan pedoman dalam kehidupan. Penjelasannya dihubungkan dengan

ad-Dîn, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1988, hal. 49.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur`an: Studi Kritis Atas Tafsîr al-Manâr*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 20.

²⁰ Wawan Iwandri, "Rasionalitas Penafsiran Gender dalam *Tafsîr al-Manâr*," Tesis, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2023, hal. 84.

²¹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur`an: Studi Kritis Atas Tafsîr al-Manâr ...*, hal. 22.

²² Abd. al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudhû`î*, Kairo: al-Hadhârah al-`Arabiyyah, 1997, hal. 23-24.

hukum-hukum alam yang berlaku di masyarakat dan pembangunan dunia.²³

Al-Qur`an merupakan panduan hidup manusia. Mereka yang berpegang teguh padanya akan selamat. Namun, pada masa Muhammad Abduh, masyarakat enggan kembali kepada Al-Qur`an karena mereka menganggap penafsiran yang ada hanya sebatas ulasan dari penafsiran ulama sebelumnya, sehingga tidak memberikan solusi bagi masalah yang dihadapi. Untuk mengembalikan minat dan menumbuhkan semangat manusia agar kembali kepada Al-Qur`an, diperlukan penafsiran yang mengangkat isu-isu kontemporer dengan bahasa yang menarik. Ketertarikan ini bisa muncul melalui penggunaan redaksi yang sangat indah, sehingga tujuan Al-Qur`an sebagai petunjuk dan rahmat dapat tercapai dengan baik.

Upaya Muhammad Abduh dalam mengaitkan penafsiran ayat Al-Qur`an dengan hukum alam yang berlaku di masyarakat bertujuan agar penafsiran tersebut mudah diterima oleh masyarakat. Dengan metode ini, masyarakat dapat lebih mudah memahami dan menghayati pesan-pesan Tuhan dalam Al-Qur`an karena penafsirannya berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi di sekitar mereka. Pendekatan ini dikenal sebagai tafsir kontekstual. Oleh karena itu, cara penyajian penafsiran yang ditawarkan oleh Muhammad Abduh menjadikan karyanya sebagai kitab tafsir modern yang berbeda dari karya tafsir lainnya yang menggunakan metode tafsir analisis (*tahlîlî*). Corak ini disebut corak *al-hidâ'i*, yaitu suatu metode penafsiran yang menjadikan Al-Qur`an sebagai petunjuk dan pedoman akhlak bagi masyarakat. Tujuan utama dari corak ini adalah memenuhi kebutuhan masyarakat akan penafsiran Al-Qur`an sebagai tuntunan, bukan sekadar bacaan. Salah satu tujuan lain dari penafsiran Al-Qur`an yang dilakukan oleh Muhammad Abduh adalah pembinaan akhlak melalui pesan-pesan Al-Qur`an.²⁴

Berangkat dari pandangan Amina Wadud yang mengatakan bahwa jika penafsiran yang ditulis oleh mufasir laki-laki berimplikasi pada biasanya suatu penafsiran maka antitesisnya adalah adanya mufasir laki-laki yang berikhtiar dalam mewujudkan tafsir yang adil. Dari sini menarik kiranya bagi penulis untuk mengkaji penafsiran Muhammad Abduh sebagai pembaru islam yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan pendekatan *adâbî ijtimâ'î*. Sehingga, setiap yang diinterpretasikan dapat

²³ Dudung Abdullah, "Pemikiran Syekh Muhammad Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr*," dalam *Jurnal al-Daulah*, Vol. 1 No. 1, Desember 2012, hal. 39.

²⁴ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, Membahas Kitab Tafsir Klasik Kontemporer, Ciputat: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012, hal. 97-98.

menjawab setiap kegelisahan sosial, terutama yang berkaitan dengan perempuan dan gender.

Guna membatasi penelitian agar tidak terlalu meluas, maka penulis memfokuskannya pada empat kajian relasi gender, yaitu derajat perempuan, nilai kesaksian perempuan, poligami, dan *nusyûz* istri. Alasan umum penulis mengambil empat kajian tersebut karena keempat kajian ini sangat menggambarkan proses Muhammad Abduh dalam mewujudkan tafsir yang adil gender. Di tengah bobroknya keadilan dan penindasan terhadap kaum rentan, Abduh berhasil melahirkan penafsiran yang mencerminkan kesetaraan dan penghargaan yang sama kepada laki-laki dan perempuan.

Secara garis besar, Muhammad Abduh menyebutkan dalam tafsirnya bahwa poligami adalah pintu darurat yang boleh diambil oleh laki-laki dalam keadaan tertentu. Hal ini ditujukan agar tercapainya cita keadilan bagi perempuan yang menjadi maksud inti daripada ayat ini. Begitu juga dengan ayat yang berbicara tentang pemukulan suami terhadap istri yang *nusyûz*, Abduh menegaskan bahwa hal tersebut harus diperhatikan secara baik-baik, karena *nusyûz* disini adalah kebobrokan moral seorang istri yang sudah fatal. Sehingga, pemukulan disini menjadi jalan paling terakhir bagi seorang suami, namun tetap menjaga kelemahan lembutannya dengan memberikan pukulan yang tidak menyakitkan.

Adapun alasan spesifiknya: *pertama*, dalam ranah domestik (rumah tangga), laki-laki sering dianggap memiliki derajat lebih karena *qawwâmahnya*. Tetapi pada kenyataannya, di zaman sekarang banyak para perempuan yang menjadi pencari nafkah tunggal karena beberapa faktor. Disamping kesibukannya bekerja mereka juga diharuskan mengurus rumah tangga seorang diri. Jika tidak, para perempuan akan dianggap tidak baik oleh orang tua laki-laki maupun masyarakat sekitar. Pandangan seperti ini menumbuhkan doktrin pada setiap perempuan bahwa mereka tidak perlu berpendidikan tinggi karena pada akhirnya mereka hanya akan mengurus rumah dan dapur.

Kedua, sebagian ulama menyebutkan sebab dari kesaksian dua perempuan dengan satu laki-laki adalah karena perempuan kurang akal dan agamanya kurang sempurna berdasarkan hadis Nabi SAW Padahal, kondisi sosial menunjukkan bahwa pada saat itu tidak banyak perempuan yang mengerti dan mahir dalam bidang keuangan seperti hari ini. Selain itu, konteks ayat ini berbicara tentang kesaksian dalam ranah utang piutang dan tidak bersifat umum. Dari sini, perlu kiranya pemahaman lebih lanjut dan mendalam, sehingga ayat dan hadis tersebut tidak disalahpahami apalagi dijadikan legitimasi untuk menunjukkan kelemahan perempuan.

Ketiga, ayat tentang poligami seringkali dijadikan legitimasi oleh kaum laki-laki untuk memenuhi hawa nafsu mereka dengan kedok pernikahan yang halal. Ayat poligami hanya dipahami sebagai teks saja, tidak dengan konteks dan hanya fokus terhadap ayat yang membolehkan poligami tanpa menghubungkan dengan ayat lain yang menegaskan bahwa untuk berlaku adil itu sangat sulit. Dalam implementasinya di lapangan, banyak orang yang menikah tanpa memiliki pengetahuan yang memadai untuk menjalani kehidupan dalam konteks pernikahan. Akibatnya, sering terjadi ketidakharmonisan dalam hubungan yang mengarah pada masalah pribadi, keluarga, bahkan sosial. Dalam pandangan kaum feminis dan eksistensialis, pernikahan dianggap sebagai institusi yang hanya menimbulkan penindasan terhadap perempuan dan menjadikan mereka sebagai objek yang disasar. Lebih lanjut, Mary Wollstonecraft menyatakan bahwa pernikahan merupakan bentuk legalisasi prostitusi. Meskipun perkawinan dianggap sebagai usaha untuk mengendalikan dan melindungi perempuan dari kebebasan seksualitas laki-laki, ironisnya, hal itu malah menjadi sumber kekerasan dan penyalahgunaan terhadap perempuan.²⁵

Jika tujuan pernikahan hanya berpusat pada kepuasan seksual, hasilnya adalah perempuan menjadi sekadar alat untuk memenuhi kebutuhan seksual tanpa memperhatikan kebahagiaan dan kenyamanan pasangan mereka. Kekerasan terhadap perempuan sering terjadi dalam hubungan monogami, namun pernikahan poligami membawa masalah yang lebih rumit.

Keempat, ketidakseimbangan peran antara laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga, menyebabkan hilangnya keharmonisan yang berujung pada kekerasan, terutama kekerasan dari pihak kuat (suami) kepada pihak lemah (istri). Mirisnya lagi, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) tidak selalu terungkap, bahkan sebagian orang berusaha untuk membungkamnya. Disinyalir, salah satu penyebab tersebut adalah ketidakmampuan korban untuk menyampaikan apa yang terjadi karena stigma yang mengatakan bahwa melaporkan tindak kekerasan yang dilakukan oleh suami sama halnya dengan menyebarkan aibnya. *Kelima*, masih terdapat perbedaan di kalangan mufasir sendiri mengenai derajat perempuan, nilai kesaksian, poligami, dan *nusyûz* istri.

Menurut hemat penulis, alasan-alasan di atas menunjukkan bahwa keempat persoalan tersebut merupakan isu-isu yang cukup kontroversial - menimbulkan pro dan kontra- dalam perbincangan gender dan tafsir. Tidak mungkin ayat Al-Qur`an hadir untuk mewujudkan ketidakadilan bagi manusia, justru sebaliknya bertujuan menghadirkan kemaslahatan,

²⁵ Mary Woolstonecraft, *The Vindications of The Rights of Women*, London: Penguin Books, 1992, hal. 172.

baik bagi individu perempuan ataupun laki-laki. Oleh karena itu, hal ini penting untuk dilakukan penelitian lebih lanjut, sehingga ditemukan titik temu antara kehadiran teks yang bertujuan sebagai pedoman dalam kehidupan dengan realitas sosial yang dihadapi.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan di atas, ditemukan adanya perbedaan antara kenyataan (*das sein*) dan harapan (*sollen*)²⁶ yang berkaitan dengan problematika perempuan, sehingga memunculkan ketidaksesuaian yang menarik perhatian peneliti untuk menyelidikinya lebih dalam. Hal tersebut menghasilkan sejumlah masalah sebagai berikut:

1. Problematika perempuan dari waktu ke waktu semakin bertambah dan selalu menjadi isu terhangat hingga hari ini. Hal ini menggambarkan bahwa isu perempuan baik di lingkungan keluarga maupun publik merupakan masalah yang sulit untuk dipecahkan dan harus terus dicari jalan keluarnya dengan melakukan penelitian dan pembaruan.
2. Adanya pemahaman yang keliru antara gender dan seks dengan Al-Qur`an dan tafsir.
3. Ketidakadilan terhadap perempuan disinyalir berasal dari teks-teks keagamaan bias gender yang kemudian dijadikan legitimasi oleh laki-laki untuk melakukan *marginalisasi*, *subordinasi*, dan lain-lain.
4. Adanya kejanggalan atau ketimpangan antara pemikiran yang disampaikan Amina Wadud dalam *Qur`an and Woman* tentang mufasir laki-laki yang bias gender dan kenyataan yang penulis temukan pada salah satu mufasir laki-laki yang penafsirannya menggambarkan sebuah proses atau ikhtiar dalam mewujudkan tafsir yang adil.
5. Muhammad Abduh menggunakan pendekatan *adâbi ijtimâ`i* dalam menafsirkan ayat-ayat gender sebagai upaya melahirkan solusi terhadap isu-isu gender di era modern.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah di atas serta supaya pembahasannya tidak melebar kemana-mana, maka penulis akan membatasi masalah yang dikaji dalam penelitian ini. Adapun yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah analisis penafsiran ayat-ayat relasi gender yang berkenaan dengan derajat perempuan, nilai kesaksian, poligami, dan *nusyûz* istri perspektif Muhammad Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr* sebagai kitab tafsir yang bercorak *adâbi ijtimâ`i*.

²⁶ Nasrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 84.

2. Rumusan Masalah

Adapun rumusan masalah terkait dengan penafsiran gender Muhammad Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr* adalah sebagai berikut: Bagaimana perspektif Muhammad Abduh tentang ayat relasi gender dalam *Tafsîr al-Manâr*?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pada rumusan masalah yang penulis sampaikan, ada tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini:

1. Untuk menjelaskan pemikiran serta penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat relasi gender yang berkenaan dengan derajat perempuan, nilai kesaksian, poligami, dan *nusyûz* istri dalam *Tafsîr al-Manâr*.
2. Untuk menganalisis penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat relasi gender dalam *Tafsîr al-Manâr*.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki dua jenis manfaat, yaitu manfaat dalam ranah teoritis yang berdampak pada perkembangan ilmu tafsir dan manfaat dalam ranah praktis yang berkaitan dengan kebutuhan dan pemahaman masyarakat terhadap relasi gender melalui perspektif tafsir. Kedua jenis manfaat ini mencakup:

1. Manfaat Teoritis
 - a. Penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah ilmu pengetahuan, terutama yang berkaitan dengan studi tafsir Al-Qur`an dan gender. Sehingga dapat meningkatkan penghayatan dan pemahaman terhadap nilai-nilai Al-Qur`an yang tidak terbatas, yang mana mampu menjawab segala persoalan di setiap zaman. Selain itu, penafsiran dari perspektif gender dapat memberikan pandangan baru tentang bagaimana prinsip-prinsip keadilan gender dalam Al-Qur`an dapat diintegrasikan di ranah sosial, politik, dan agama dalam masyarakat Islam kontemporer.
 - b. Untuk memenuhi salah satu syarat dalam menyelesaikan studi S2 di Universitas PTIQ Jakarta.
2. Manfaat Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran kepada para pengamat dan peneliti selanjutnya dalam menanggapi persoalan-persoalan gender melalui sudut pandang tafsir Al-Qur`an, sehingga dapat membuka gagasan baru yang lebih komprehensif.

F. Kajian Pustaka

Dalam sebuah penelitian ilmiah, penulis perlu mengkaji literatur dan penelitian terdahulu yang relevan dengan topik yang dibahas. Hal ini dilakukan guna menghindari kesamaan dalam penelitian atau memplagiasi karya peneliti lain. Selain itu penelitian terdahulu ini dapat dijadikan pijakan awal dan bahan rujukan dalam penelitian yang akan dilakukan.

Berdasarkan penelusuran yang penulis lakukan terhadap literatur yang ada, kajian terkait penafsiran gender telah banyak dilakukan dalam berbagai karya, baik itu berupa buku maupun jurnal. Tapi dalam penelitian ini kajian terkait penafsiran ayat-ayat gender dan penerapannya lebih difokuskan dari pemikiran Muhammad Abduh yang tertuang dalam karya-karyanya, terutama dalam *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm* yang lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Manâr*. Sebagai penguat dan perbandingan dalam alur berpikir maupun implikasinya, penulis juga mengambil kajian dari beberapa sumber lainnya. Berikut adalah buku dan beberapa literatur yang diambil:

1. Buku *Nalar Kritis Muslimah* yang ditulis oleh Nur Rofiah. Buku ini akan memberikan pemahaman tentang hubungan antara perempuan, manusia, dan Islam. Allah SWT menurunkan Al-Qur`an sebagai petunjuk bagi seluruh pembacanya agar mereka dapat berbuat adil. Namun pemahaman manusia telah melahirkan ketidakadilan, terutama pada perempuan. Pemahaman manusia terkadang melemahkan perempuan dan akhirnya perempuan menjadi dilema; percaya pada kelemahan diri sendiri hanya mendatangkan penderitaan baginya, namun neraka mengancam bagi mereka yang tidak mempercayainya. Oleh karena itu timbul pertanyaan penting dari sang penulis: “Mengapa agama hanya memberikan kebaikan pada perempuan?”²⁷ Buku ini menggali makna sebenarnya dari keadilan antara laki-laki dan perempuan, apa yang dikehendaki Allah dalam Al-Qur`an, dan menawarkan paradigma baru tentang bagaimana keadilan dapat ditegakkan dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.
2. Buku *Qirâ`ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, yang ditulis oleh Faqihuddin Abdul Kodir. Bahasa Arab merupakan Bahasa yang dipilih Allah untuk menyampaikan firman-Nya, yang ternyata sangat erat kaitannya dengan nilai-nilai gender. Kata *mubâdalah* dalam judulnya menjelaskan konsep keseimbangan gender dalam Al-Qur`an. Meskipun isinya berfokus pada keseimbangan gender, namun nilai-nilai keadilan yang disajikan dalam Al-Qur`an bersifat universal. Tantangannya adalah bagaimana mengekspresikan nilai-nilai keadilan tersebut. Kesalahpahaman tentang gender

²⁷ Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah*, Bandung: Afkaruna.id, 2021, hal. ix.

disebabkan oleh pemikiran dikotomis antara laki-laki dan perempuan. Pandangan bahwa yang satu lebih baik dari yang lain, bahwa perempuan adalah makhluk inferior sedangkan laki-laki makhluk superior merupakan cara pandang yang mengarah pada peminggiran perempuan. Faktanya, Al-Qur'an menggambarkan hubungan mereka sebagai mitra yang saling bekerja sama untuk melahirkan kemaslahatan.²⁸

3. Buku *Studi Kritis Tafsir al-Manâr* karya M. Quraish Shihab. Dalam buku tersebut, M. Quraish Shihab menyatakan bahwa M. Rasyid Ridha dinilai terlalu berani menggunakan teori ilmiah untuk menafsirkan Al-Qur'an. Dalam beberapa kasus, menggunakan kitab suci yang ditafsirkan untuk membenarkan suatu teori, terlihat begitu memaksakan. Rasyid Ridha adalah seorang mufasir yang sangat antusias terhadap gurunya sehingga ia melontarkan kritik yang cukup pedas dan terkadang melontarkan pernyataan yang tidak sesuai dengan maksud narasumbernya.
4. *Jurnal Karsa* yang berjudul "Pemikiran Mufasir Perempuan tentang Isu-isu Perempuan," yang ditulis oleh Ahmad Fawaid. Tulisan ini mengkaji tentang beberapa mufasir perempuan yang terlibat dalam perjuangan diskursif isu-isu perempuan di Timur Tengah, yaitu Ulfa Yusuf dan Hibba Rouf Izzat, serta mufasir perempuan dalam arti penulis tafsir lengkap, yaitu Zainab al-Ghazali dan Kariman Hamzah. Adapun topik-topik yang dibahas yaitu tentang perkawinan, poligini, dan kesaksian perempuan. Tulisan ini berusaha menjelaskan penafsiran ayat-ayat perempuan oleh para mufasir perempuan, dimana mereka memosisikan diri dalam menafsirkan ayat tentang perempuan, dan membuktikan apakah kesamaan jenis kelamin memungkinkan perempuan memiliki perspektif yang setara terhadap teks-teks suci tentang isu-isu perempuan. Kesimpulannya mengatakan bahwa tidak sepenuhnya benar tentang cara pandang laki-laki dalam membaca dan menafsirkan Al-Qur'an berpengaruh pada biasanya penafsiran atau sebaliknya. Persoalan tafsir terkait isu yang berkaitan dengan relasi gender bukan semata-mata persoalan persaingan antara laki-laki dan perempuan, melainkan lebih berhubungan dengan problem metodologis dalam berinteraksi dengan *nash* Al-Qur'an.²⁹
5. *Tesis* yang berjudul "Rasionalitas Penafsiran Gender dalam *Tafsir al-Manâr*," ditulis oleh Wawan Iwandri. Tesis ini mengkaji tentang ayat relasi gender yang dianalisa melalui teori pilihan rasional dan teori

²⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 30.

²⁹ Ahmad Fawaid, "Pemikiran Mufasir Perempuan tentang Isu-isu Perempuan," dalam *Jurnal KARSA*, Vol. 23 No. 1 2015, hal. 65.

kebutuhan prestasi. Kesimpulannya membuktikan bahwa hukum Islam sangat terkait dengan konteks sosial dimana teks tersebut ditujukan. Hukum bisa berlaku berbeda-beda untuk masyarakat di tempat dan waktu yang berbeda, sesuai dengan tujuan utama syariat dalam menghadirkan kemaslahatan bagi umat manusia. Memaksakan penafsiran untuk masyarakat tertentu dapat melahirkan masalah sosial yang pada akhirnya dapat merugikan teks itu sendiri. Seiring dengan isu gender yang terus berkembang dari masa ke masa, maka penafsiran ayat harus disesuaikan dengan perkembangan peran perempuan dan laki-laki dalam ruang domestik dan publik. Penafsiran Muhammad Abduh telah mengikis aspek superioritas laki-laki atas perempuan. Hal ini memungkinkan kepemimpinan bagi siapa pun yang memiliki kemampuan dan kemandirian dalam memimpin. Pernikahan monogami dipandang sebagai solusi yang lebih baik saat ini, mengingat dampak negatif dari poligami terhadap istri dan anak-anaknya. Masalah keluarga yang tidak teratasi dapat menjadi beban sosial dan bahkan menjadi sumber kriminalitas dan krisis moral dalam masyarakat. Penafsiran rasional seperti yang dilakukan oleh Muhammad Abduh bertujuan untuk membuktikan bahwa Al-Qur`an relevan untuk setiap tempat dan zaman. Penafsiran ini menghilangkan kesenjangan antara Al-Qur`an dan kehidupan sosial, menjadikannya sebagai panduan yang relevan dengan kehidupan sehari-hari.³⁰

6. *Tesis* yang berjudul “Konstruksi Perempuan dalam *Tafsîr Nazharât fî Kitâbillâh* Karya Zainab al-Ghazali (Telaah Epistemologi dan Gender),” ditulis oleh Ahmad Aqib. Penelitian ini membahas tentang konstruksi perempuan dalam tafsir Zainab al-Ghazali dengan tiga alasan utama yang melatarbelakanginya. *Pertama*, Zainab adalah seorang pejuang perempuan (da'iyah) yang sangat peduli terhadap Al-Qur`an. *Kedua*, dia adalah seorang mujahidah, pejuang dengan kepekaan tinggi terhadap isu-isu perempuan dan perkembangan ilmu Islam. *Ketiga*, sejarah hidupnya yang terlibat dalam perjuangan kemerdekaan dan transisi pemerintahan Mesir membentuk karakter dan pemikiran tafsirnya. Pembahasan penelitian ini berfokus pada epistemologi tafsir Zainab al-Ghazali, khususnya penafsirannya terhadap ayat-ayat tentang penciptaan, rasionalitas, dan kepemimpinan perempuan. Penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat ilmu dengan metode induktif, serta memanfaatkan pendekatan epistemologi Abid al-Jabiri, analisis gender, dan teori *Effective History* Gadamer untuk eksplorasi lebih mendalam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa

³⁰ Wawan Iwandri, “Rasionalitas Penafsiran Gender dalam *Tafsîr al-Manâr*,” ..., hal.

epistemologi tafsir Zainab al-Ghazali mengandalkan Al-Qur`an sebagai sumber utama, sedangkan hadis, realitas, akal, pendapat ulama, dan kisah hanya sebagai penguat. Metode tafsir yang digunakan adalah tartib surah dan bercorak *tahlili*, dengan validitas penafsiran didasarkan pada teori koherensi melalui Al-Qur`an dan akal sebagai tolok ukur kebenaran. Dalam analisis pemikiran Zainab al-Ghazali menggunakan teori Abid al-Jabiri, ditemukan bahwa epistemologinya cenderung *bayâni* yang menjadikan teks-teks otoritatif Al-Qur`an sebagai dasar utama. Mengenai penafsiran perempuan dalam hal penciptaan, rasionalitas, dan kepemimpinan, Zainab al-Ghazali berpendapat bahwa laki-laki dan perempuan memiliki porsi yang sama tanpa hierarki superioritas, namun ia tidak menafikan dominasi kultur patriarki dalam tafsirannya. Pengaruh sejarah terlihat jelas dalam penafsirannya yang sesuai dengan pandangan Ikhwanul Muslimin.³¹

7. Tesis yang berjudul “Pemikiran Relasi Gender Muhammad Asad dalam *The Message of The Qur`an*,” yang ditulis oleh Gamal Iskandarsyah Abidin. Masalah hubungan antara laki-laki dan perempuan telah menjadi tantangan yang lama bagi umat manusia, bahkan dalam peradaban-peradaban kuno yang dianggap maju dalam ilmu pengetahuan dan filsafat. Al-Qur`an yang relevan untuk setiap tempat dan waktu, membuktikan bahwa ia dapat menjawab semua masalah manusia. Rasulullah SAW telah menyelesaikan masalah ini dengan memberikan derajat yang setara dan keadilan yang sejati bagi perempuan. Namun, seiring berjalannya waktu, selalu ada upaya untuk memadamkan cahaya Islam, baik oleh pihak luar maupun oleh umat Islam sendiri. Hal ini disebabkan karena kesalahpahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur`an, terutama yang berkaitan dengan isu gender. Penelitian ini akan mengulas pandangan Muhammad Asad tentang hubungan gender yang terdapat dalam *The Message of The Qur`an* dan membuktikan atas tuduhan bahwa Al-Qur`an menuntun Islam menjadi agama yang memarginalisasikan perempuan dapat ditolak. Tema-tema yang dianalisis meliputi peran perempuan dalam keluarga, hukum waris, poligami, saksi, kepemimpinan, dan hijab. Analisis dilakukan dengan menggunakan teori keseimbangan, yang menekankan pada interaksi dan keseimbangan antara peran laki-laki dan peran perempuan. Implementasi wahyu yang diterima oleh Rasulullah SAW disesuaikan dengan konteks saat itu. Kemudian, teks tersebut diinterpretasikan oleh umat manusia, sehingga Al-Qur`an kehilangan fungsi aslinya sebagai petunjuk hidup. Dengan semangat revivalisme

³¹ Ahmad Aqib, “Konstruksi Perempuan dalam *Tafsîr Nazharât fî Kitâbillâh* Karya Zainab al-Ghazali (Telaah Epistemologi dan Gender),” *Tesis*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019, hal. 3-4.

Islam, Asad mencoba membedah Al-Qur`an dari sudut pandang yang jarang dilakukan oleh cendekiawan lain. Penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran Muhammad Asad menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama dan harus bekerja sama dalam menjalankan tanggung jawab yang diberikan oleh Allah SWT, yaitu menjadi khalifah di dunia ini.³²

8. *Disertasi* Nasaruddin Umar pada Program Pascasarjana IAIN Jakarta dalam bidang Studi Islam (1999), judul disertasinya adalah “Perspektif Gender Dalam Al-Qur`an.” Diterbitkan oleh Paramadina dalam bentuk buku berjudul *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur`an*. Menurut Nasaruddin Umar, Al-Qur`an telah memberikan indikasi yang baik tentang status perempuan. Setiap kisah yang menceritakan kedatangan Adam dan Hawa selalu menggunakan kata ganti untuk dua orang (*dhamîr mutsannâ*). Beratnya cobaan yang diterima keduanya dari Iblis penggoda ada pada tingkatan yang sama, karena mereka mendekati pohon terlarang itu bersama-sama, sehingga mendapatkan hukuman dengan tidak menetap lagi di surga dan berpindah ke bumi. Keduanya diampuni bersama dan akhirnya saling melengkapi. Pada perjalanan selanjutnya, anak keturunan keduanya akan menjadi *khalifah fi al-ardh* dengan potensi yang seimbang.³³ Menurut beliau, Al-Qur`an cenderung untuk membahas manusia sebagai pengabdikan dan sekaligus tangan kanan Tuhan di alam semesta. Kedudukan manusia tidak stagnan pada satu keadaan saja, melainkan selalu dinamis. Pada suatu saat ia mungkin menempati posisi tertinggi melampaui malaikat dan pada saat yang lain mungkin menempati posisi yang sangat rendah, melebihi kehinaan binatang. Dalam hal ini Al-Qur`an tidak membedakan laki-laki dan perempuan berdasarkan penampilan fisik ataupun susunan biologis.³⁴
9. *Disertasi* Zaitunah Subhan pada Program Pascasarjana UIN Jakarta, 1998 berjudul “Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Perspektif Islam.” Diterbitkan oleh penerbit LKiS Yogyakarta dengan judul *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur`an*, 1999. Tulisan lainnya ditulis dalam *Al-Qur`an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, memotret berbagai pemikiran dan pemahaman inferior terhadap wanita. Menurutnya munculnya ketidakadilan gender merupakan dampak dari pemahaman agama yang

³² Gamal Iskandarsyah Abidin, “Pemikiran Relasi Gender Muhammad Asad dalam The Message of The Qur`an (Kajian Tafsir Tematik),” ..., hal. iii.

³³ Nasaruddin Umar, “Perspektif Jender dalam Islam,” dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1 No. 1, 1998.

³⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur`an*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hal. 200-202.

tidak proporsional sehingga berujung pada kesalahpahaman konsep kemitraan yang setara. Interpretasi seringkali digunakan untuk melegitimasi mitos-mitos yang sebenarnya ada di masyarakat. Interpretasi lama mengenai isu gender masih bertahan di zaman modern. Pandangannya tentu saja mencerminkan penelitian mengenai dampak kesetaraan gender dan bagaimana hal itu harus diterapkan.³⁵

10. *Disertasi* yang berjudul *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli Asy-Sya'rawi*, ditulis oleh Abdul Hadi. *Disertasi* ini menyimpulkan bahwa meskipun asy-Sya'rawi bukan tokoh feminis, namun penafsirannya secara filosofis sejalan dengan pandangan kaum feminis yang mengadvokasi kesetaraan gender. Asy-Sya'rawi menekankan bahwa eksistensi laki-laki dan perempuan secara ontologis adalah sama, karena keduanya sama-sama diciptakan oleh Tuhan dengan proses yang sama. Dalam konteks hukum keluarga Islam, asy-Sya'rawi menafsirkan ayat-ayat tentang poligami sebagai ajakan untuk berlaku adil terhadap wanita yatim, bukan sebagai anjuran untuk berpoligami. Penafsirannya mengenai ketentuan hukum waris cenderung tekstualis, namun dia juga mampu menjelaskan kontekstualitasnya terkait dengan budaya pada saat ayat tersebut turun. Konsep kesetaraan gender yang diusung oleh asy-Sya'rawi sejalan dengan pandangan M. Quraish Shihab yang menggunakan pendekatan modern-kontekstual multidisipliner. Meskipun penafsiran modern ini telah mengatasi beberapa aspek diskriminasi gender, masih terdapat kesan bahwa kedudukan perempuan lebih rendah dari laki-laki terutama dalam konteks kepemimpinan. Asy-Sya'rawi membolehkan perempuan menjadi pimpinan publik, namun tetap menekankan ketaatan perempuan pada laki-laki sebagai pelengkap. Implikasi dari penelitian ini adalah bahwa penafsiran modern masih belum sepenuhnya menghilangkan kesan bahwa kedudukan perempuan lebih rendah dari laki-laki, terutama terkait dengan pembahasan kepemimpinan. Meski demikian, semangat menegakkan keadilan gender yang diusung oleh asy-Sya'rawi tidak bertentangan dengan semangat Al-Qur'an.³⁶

Dari beberapa kajian Pustaka yang telah disebutkan, telah ditemukan beberapa penelitian yang sejenis, namun penulis masih menemukan ruang kosong dalam pembahasan relasi gender antara laki-laki dan perempuan, yaitu pembahasan yang didasarkan oleh pemikiran Muhammad Abduh yang dikenal sebagai pendobrak penafsiran di era baru, yang kemudian menarik untuk dianalisis melalui teori *adâbî ijtimâ'î* dan gender.

³⁵ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2015.

³⁶ Abdul Hadi, "Relasi Gender dalam *Tafsir Mutawalli Asy-Sya'rawi*," ..., hal. iii.

G. Kerangka Teori

Kerangka teori adalah landasan konseptual atau sekumpulan, gagasan, ide, atau teori yang berkaitan dengan suatu kasus atau permasalahan yang digunakan sebagai pedoman teoritis.³⁷ Teori memiliki fungsi untuk menjelaskan penyebab atau alasan mengapa gejala khusus atau proses tertentu terjadi, dan teori tersebut harus diuji melalui pengujian terhadap fakta-fakta yang dapat mengkonfirmasi atau membantahnya.³⁸ Untuk menganalisis permasalahan yang disajikan dalam tesis ini, penulis menggunakan teori *adâbî ijtimâ'î* dan gender.

1. Teori *Adâbî Ijtimâ'î*

Salah satu bentuk penafsiran yang muncul dalam era modern kontemporer adalah penafsiran *adâbî ijtimâ'î*. Penafsiran ini dikembangkan oleh para cendekiawan Muslim dalam kajian mereka terhadap pemikiran dan interpretasi Muhammad Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr*. Utsman Amin, salah seorang yang memusatkan perhatiannya pada pemikiran Abduh, mencatat bahwa pendekatan interpretasi Abduh sangat berbeda dengan pendekatan yang telah ada sebelumnya. Abduh tidak hanya memberikan interpretasi literal terhadap teks Al-Qur'an, melainkan juga mempertimbangkan nilai-nilai universal dan semangat yang terkandung dalam teks tersebut.³⁹ Pendapat ini sejalan dengan pandangan Muhammad Husein adz-Dzahabi, yang menyatakan bahwa Abduh melalui pendekatannya dalam penafsiran *adâbî ijtimâ'î*, telah menciptakan paradigma baru dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an.⁴⁰

Corak tafsir *adâbî ijtimâ'î* adalah jenis tafsir yang menguraikan petunjuk-petunjuk ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta upaya-upaya untuk mengatasi masalah-masalah sosial atau masyarakat berdasarkan petunjuk-petunjuk ayat tersebut, kemudian menyampaikannya dengan bahasa yang indah dan sederhana.⁴¹ Melalui pendekatan ini, Muhammad Abduh berupaya untuk membebaskan masyarakat Mesir dari segala bentuk penindasan dan ketidakadilan, termasuk ketidakadilan dalam gender.

³⁷ M. Solly Lubis, *Filsafat dan Penelitian*, Bandung: Mandar Maju, 1994, hal. 80.

³⁸ M. Hisyam, *Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta: FEUI, 1996, hal. 203.

³⁹ Syafril dan Amaruddin Asra, "Tafsir *Adâbî Ijtimâ'î*: Telaah atas Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh," dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. 7 No.1, April 2019, hal. 2.

⁴⁰ Hamim Ilyas, "Mengembalikan Fungsi Al-Qur'an; Paradigma dan Metode *Tafsîr al-Manâr*," dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012, hal. 113.

⁴¹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007, cet. I, hal. 108.

Penafsiran mengenai ayat-ayat gender oleh para mufasir pada generasi sebelumnya telah berfungsi sebagai solusi dan panduan bagi masyarakat pada masa itu. Saat keadilan tidak memihak kepada perempuan, penafsiran tentang poligami menjadi solusi yang diterima. Ketika perempuan tidak memiliki kebebasan yang sama, penafsiran tersebut relevan. Namun, zaman telah berubah dan situasi tidak sama seperti dulu, dimana perempuan sekarang dapat melakukan hampir semua pekerjaan yang dilakukan oleh laki-laki. Setiap keunggulan yang diidentifikasi sebagai milik laki-laki dalam ayat-ayat gender pada umumnya juga bisa dicapai oleh perempuan. Selain itu, banyak laki-laki saat ini tidak memenuhi syarat-syarat keistimewaan yang dinyatakan dalam ayat-ayat gender.

Kondisi yang berbeda menyulitkan penerapan penafsiran ayat-ayat gender dari generasi sebelumnya. Sebagai contoh, dalam praktik poligami di masa lalu, seorang laki-laki bisa memiliki istri dalam jumlah yang tidak terbatas, yang jelas merugikan perempuan. Pembatasan poligami hanya pada empat istri, dengan syarat untuk berlaku adil, mungkin terlihat lebih sesuai. Dalam konteks sekarang, praktik poligami telah menimbulkan berbagai masalah sosial. Oleh karena itu, poligami yang dulunya dianggap sebagai solusi, kini menjadi sumber ketidakadilan dalam perlakuan seorang suami terhadap istri-istrinya. Sebagai gantinya, monogami mungkin menjadi solusi yang lebih tepat untuk mengatasi masalah tersebut.

Oleh karena itu, penafsiran ayat-ayat gender dalam *Tafsîr al-Manâr* sangat menarik untuk diteliti. Pendekatan *adâbî ijtimâ'î* yang digunakan dalam tafsir dapat mencerminkan bagaimana Abduh dalam mengupayakan tafsir yang adil gender, apakah interpretasinya akan sejalan dengan para penafsir sebelumnya namun tidak memberikan solusi bagi masalah yang ada, ataukah mencetuskan interpretasi yang baru namun tetap relevan dengan situasi yang sedang dihadapi.

2. Teori Gender

Istilah “gender” ini pertama kali diperkenalkan oleh Robert Stoller pada tahun 1968. Kemudian, dalam ilmu sosial, konsep dan interpretasi mengenai “gender” diperluas oleh Ann Oakley pada tahun 1972 dan Gayle Rubin pada tahun 1975. “Gender” dalam konteks ini diartikan sebagai konstruksi sosial atau atribut sosial yang dikenakan pada individu oleh budaya manusia.⁴²

Gender seringkali disamakan dengan seks (jenis kelamin), padahal keduanya berbeda. Seks digunakan untuk mengidentifikasi

⁴² Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengurus-Utamaannya di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 2-3.

perbedaan laki-laki dan perempuan berdasarkan anatomi biologis seperti komposisi kimia dan hormon tubuh, karakteristik fisik, fungsi reproduksi, dan atribut biologis lainnya. Seks mengacu pada klasifikasi dasar manusia berdasarkan ciri-ciri fisiknya saat lahir, seperti laki-laki dan perempuan. Misalnya, laki-laki memiliki penis sebagai alat reproduksinya, menghasilkan sperma, dan karakteristik fisik seperti jakala. Sedangkan Perempuan, ia memiliki rahim, sel telur, vagina, dan organ menyusui sebagai atribut biologis. Organ-organ ini secara biologis melekat pada manusia berjenis kelamin laki-laki dan perempuan, dan tidak dapat dipertukarkan satu sama lain. Prinsip-prinsip biologis ini dianggap sebagai bagian dari kodrat manusia yang tetap dan tidak berubah dari sifat manusia yang diciptakan oleh Tuhan.⁴³

Sementara gender dapat digambarkan sebagai sebuah konsep yang mencakup pembagian dan perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan yang dibentuk oleh faktor sosial dan budaya. Gender lahir dari hubungan sosial yang mengatur perbedaan peran dan fungsi antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan dalam fungsi dan peran ini tidak didasarkan pada perbedaan biologis atau kodrat, tetapi tergantung pada kedudukan, fungsi, dan peran masing-masing individu dalam berbagai aspek kehidupan dan pembangunan.⁴⁴

Singkatnya, seks dianggap sebagai sesuatu yang sudah ditentukan (*muyassar*), yakni suatu hal yang mengalir sesuai dengan kehendak Tuhan. Manusia tidak memiliki kebebasan untuk memilih dalam hal ini dan akan mendapatkan pahala ketika menerima dan memaksimalkan perannya. Sementara gender dianggap sebagai sesuatu yang dapat dipilih (*mukhayyar*), dimana manusia memiliki kebebasan untuk memilih. Sebagai contoh, ketika seseorang bangun di pagi hari, ia memiliki opsi untuk bangun atau melanjutkan tidurnya, atau ketika adzan berkumandang, seseorang diberi kebebasan untuk melaksanakan shalat atau menundanya bahkan meninggalkannya. Gender merupakan aspek dimana Allah memberikan balasan pahala atau dosa sesuai dengan pilihannya. Berbeda dengan seks, dimana seseorang tidak akan diminta pertanggungjawaban atas hal tersebut ketika ia menerima dan memaksimalkan perannya.⁴⁵

⁴³ Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 7-8.

⁴⁴ Noeleen Heyzer, *Daughters in Industry: Work, Skill, and Conscious of Women Workers in Asia*, Kuala Lumpur: Development Center, 1988, hal. 31.

⁴⁵ Wawan Iwandri, "Rasionalitas Penafsiran Gender dalam Tafsir al-Manar (Kajian Tafsir Tematik)," ..., hal. 2.

Perbedaan gender menjadi problematis ketika menjadi perhatian dalam konteks sosial dan budaya, sehingga menimbulkan berbagai bentuk ketidakadilan dan penindasan terhadap individu dengan jenis kelamin tertentu, terutama perempuan. Namun pada kenyataannya, perbedaan gender juga dapat menimbulkan ketidakadilan, tidak hanya bagi perempuan tetapi juga bagi laki-laki. Laki-laki, yang sering diberi peran sebagai pencari nafkah dan pelindung, seringkali diharapkan untuk menunjukkan kekuatan, efisiensi, dan rasionalitas, sehingga dapat mengorbankan sisi kelembutan dan sikap damai yang juga merupakan kebutuhan penting dalam kehidupan manusia. Mungkin faktor ini menjadi salah satu alasan utama mengapa laki-laki memiliki angka harapan hidup yang lebih pendek dibandingkan perempuan. Sebaliknya, perempuan yang seringkali diberi peran sebagai penanggung jawab pekerjaan domestik, sering dianggap memiliki sifat lemah dan pasif, yang kadang-kadang membatasi kemampuan mereka untuk berperan dalam ruang publik.⁴⁶

Ketidakadilan gender yang sering terjadi pada perempuan berawal dari ketidaksetaraan gender dalam berbagai bidang kehidupan, terutama dalam hal akses terhadap pendidikan dan sumber daya ekonomi. Ketidaksetaraan ini bisa muncul disebabkan oleh pandangan negatif terhadap perempuan yang dianggap lemah, akibat mitos-mitos yang diciptakan masyarakat. Misalnya saja mitos yang menganggap sperma sebagai inti kehidupan dan beranggapan bahwa perempuan hanya mampu menerima. Akibatnya, perempuan kerap dianggap lemah dan ditempatkan di urutan kedua.⁴⁷

Menyamakan antara gender dan seks dalam lingkup masyarakat, menjadikan ketidakadilan dalam memperlakukan laki-laki dan perempuan yang sebenarnya berada dalam ranah *mukhayyar* pun dianggap takdir (sudah ditetapkan dan tidak bisa dirubah). Memmpersoalkan ketidakadilan sering dianggap menggugat takdir-Nya. Begitu juga tafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sering disamakan dengan Al-Qur'an itu sendiri. Padahal, Al-Qur'an itu dari Allah yang Maha Adil, sedangkan tafsir atas ayat-ayat Al-Qur'an bersumber dari manusia yang tidak seorang pun dari mereka memiliki sifat Maha Adil. Oleh karena itu, Al-Qur'an pasti menempatkan laki-laki dan perempuan pada posisi yang adil, sedangkan tafsir atasnya memungkinkan untuk adil ataupun sebaliknya. Jika Al-Qur'an dan tafsir atas ayat-ayat Al-Qur'an disamakan, maka ketidakadilan pada

⁴⁶ Andersen M.L., *Thinking about Women*, New York: MacMilan Publishing Co Ind, 1983, hal. 41.

⁴⁷ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 33.

perempuan yang berada dalam lingkup tafsir akan dianggap berasal dari Al-Qur`an. Mempersoalkan tafsir bias gender juga dianggap menggugat Al-Qur`an.⁴⁸

Adanya sebuah perspektif yang dapat merespon terjadinya ketidakadilan atau bias gender merupakan suatu keharusan. Perspektif tersebut menjadi lensa dalam setiap aspek kehidupan, dimana dalam merumuskan kemanusiaan, keadilan, dan kemaslahatan akan selalu mempertimbangkan keberadaan perempuan, tidak hanya laki-laki. Keadilan gender ini adalah bagian yang tidak akan terpisahkan dari Al-Qur`an dan Islam, sehingga tersadarkan bahwa penyalahgunaan ajaran Islam untuk melegitimasi berbagai kepentingan duniawi merupakan suatu kezhaliman.

H. Metodologi Penelitian

Dalam penelitian ilmiah, aspek metodologis menempati bagian yang sangat penting. Penelitian adalah serangkaian upaya dengan tata cara yang tersusun secara sistematis dan bertujuan untuk memecahkan permasalahan serta melaporkan hasil penelitian.⁴⁹ Dengan perangkat metodologis, peneliti dapat fokus dan terarah kepada hasil penelitian yang diharapkan. Metode yang dimaksud di sini merupakan cara kerja untuk memahami objek yang menjadi sasaran penelitian yang bersangkutan. Berdasarkan jenis datanya, penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang bersifat kepustakaan (*library research*) karena menggunakan sumber data pustaka yang bersifat kualitatif sebagai acuan dan referensi.

1. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari sumber data primer dan sekunder. *Pertama*, sumber data primer yaitu sumber data yang diambil dari tangan pertama.⁵⁰ Sumber data primer dalam penelitian ini adalah *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. *Kedua*, sumber sekunder yang melengkapi sumber-sumber primer diantaranya adalah *Qur`an and Woman Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* karya Amina Wadud, *Tafsîr al-Kasyshâf* karya az-Zamakhsyari, dan *Tafsîr ath-Thabâri* karya Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari.

2. Pengumpulan Data

⁴⁸ Nur Rofiah, Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman, Bandung: Afkaruna, 2020, hal. 15.

⁴⁹ Hardani, Nur Hikmatul Auliya *et al.*, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2020, hal. 236

⁵⁰ Tim Penyusun, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017, hal. 11.

Model penelitian yang akan digunakan adalah penelitian *library research* (kapustakaan), karena penelitian ini fokus dengan data-data dari berbagai literatur yang merupakan bahan-bahan kepustakaan.⁵¹

Pengumpulan data pada penelitian ini yaitu: *pertama*, mendalami bagaimana penafsiran gender Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat relasi gender yang berkaitan dengan derajat perempuan, nilai kesaksian, poligami, dan *nusyûz* istri. *Kedua*, peneliti akan mendalami juga karya-karya tafsir, hadis, buku, jurnal, dan lain-lain yang menguatkan maupun melemahkan daripada pemikiran Muhammad Abduh.

3. Pengolahan Data

Data-data yang sudah terkumpul akan diklasifikasikan berdasarkan kategori primer atau sekunder. *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha akan dijadikan rujukan utama. Adapun literatur lain seperti *Tafsîr al-Kasysyâf* karya az-Zamakhsyari, *Tafsîr ath-Thabâri* karya Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab akan dijadikan sumber sekunder.

4. Analisis Data

Penelitian ini menggunakan jenis Analisa data dengan pendekatan deskriptif-analitik, yaitu suatu cara yang memiliki fungsi untuk memberikan gambaran pada objek yang diteliti melalui data yang telah dikumpulkan, kemudian dianalisis secara mendalam untuk mendapatkan informasi yang akurat.

Dalam penelitian ini, penulis menganalisis penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat relasi gender yang berkaitan dengan derajat perempuan, nilai kesaksian, poligami, dan *nusyûz* istri dalam *Tafsîr al-Manâr*. Adapun langkah-langkah yang akan penulis lakukan sebagai berikut: *Pertama*, menjelaskan biografi dan latar belakang penulisan *Tafsîr al-Manâr*. *Kedua*, menjelaskan diskursus penafsiran ayat-ayat relasi gender yang mengkaji tentang derajat perempuan, nilai kesaksian, poligami, dan *nusyûz* istri dalam *Tafsîr al-Manâr*. Kemudian, menganalisa penafsiran Muhammad Abduh ditinjau dari sudut pandang motif dan tujuannya dengan menggunakan teori *adâbi ijtimâ'î* dan gender. *Ketiga*, membuat kesimpulan sebagai jawaban dari rumusan masalah.

Untuk metode penelitian ini, penulis menggunakan standar transliterasi dan penulisan *footnote* dengan mengikuti buku Pedoman Penulisan Proposal, Tesis, dan Disertasi sesuai dengan ketentuan yang

⁵¹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013, hal. 4.

ditetapkan oleh Universitas Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta tahun 2017.

I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan memuat gambaran besar tentang isi penelitian bab per bab. Penulisan sistematika ini merupakan penjabaran dari outline penelitian. Penelitian ini terdiri dari lima bab dan di dalam bab terdapat sub bab pembahasan yang saling berkaitan. Adapun sistematika penulisan sebagai berikut:

Bab I. Pendahuluan yang menjadi acuan dan landasan pembahasan tesis ini. Bab ini memuat latar belakang masalah; permasalahan yang meliputi identifikasi masalah, batasan masalah, dan rumusan masalah; tujuan penelitian, manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II. Berjudul, "Diskursus *Adâbi Ijtimâ'î*." Di dalamnya mengulas tentang pengertian *adâbi ijtimâ'î*, latar belakang munculnya corak *adâbi ijtimâ'î*, memaparkan tentang karakteristik penafsiran *adâbi ijtimâ'î*, kemudian ditutup dengan pembahasan tokoh-tokoh mufasir *adâbi ijtimâ'î*.

Bab III. Berisi informasi tentang konsep keadilan gender dalam penafsiran. Bab ini terdiri dari empat sub bab, *sub bab pertama* membahas tentang pengertian keadilan dan gender. *Sub bab kedua* menguraikan tentang bias gender dalam tafsir, yang meliputi faktor penyebab bias gender dan bentuk-bentuk bias gender dalam tafsir. Selain itu, penulis juga melampirkan di dalamnya contoh-contoh penafsiran ayat, baik yang bersifat bias ataupun adil gender. *Sub bab ketiga* memaparkan tentang peran mufasir dalam memaknai Al-Qur'an. Dalam sub bab ini penulis menyajikan berbagai informasi tentang perbedaan Al-Qur'an dan tafsir, objektivitas teks dan subjektivitas mufasir, serta faktor-faktor subjektivitas penafsir. Kemudian sampailah pada *sub bab keempat* yang menjadi pembahasan inti, yaitu kajian mengenai pandangan Al-Qur'an tentang keadilan gender. Di dalamnya diuraikan secara komprehensif tentang indikator-indikator keadilan gender yang dapat digunakan untuk menganalisis suatu penafsiran ayat.

Bab IV. Pembahasan inti tentang analisis *adâbi ijtimâ'î* dalam penafsiran ayat-ayat gender perspektif Muhammad Abduh. Memuat penafsiran ayat-ayat relasi gender dalam *Tafsîr al-Manâr*, yang terdiri dari empat tema pokok, yaitu: derajat perempuan, nilai kesaksian perempuan, poligami, dan *nusyûz istri*. Kemudian keempat pembahasan ini dianalisis satu per satu melalui teori *adâbi ijtimâ'î* dan gender.

Bab V. Penutup yang berisi kesimpulan dan saran-saran. Bab ini menjawab rumusan masalah dalam penelitian sekaligus menyimpulkan

hasil temuan dalam tesis dan saran-saran untuk menindaklanjuti penelitian di masa yang akan datang.

BAB II

DISKURSUS *ADÂBÎ IJTIMÂ'Î*

Lahirnya penafsiran bercorak *adâbî ijtimâ'î* dimulai dari kebutuhan zaman yang terus berkembang. Salah satu pelopor terkemuka dari corak tersebut adalah Muhammad Abduh. Abduh berpendapat bahwa kemunduran panjang Islam di era modern disebabkan oleh dua faktor. Ali Rahnama dalam bukunya “Perintis Zaman Baru Islam” mengutip pernyataan Abduh bahwa kelemahan dan keterbelakangan ini berasal dari pihak eksternal, seperti hegemoni Eropa yang mengancam keberadaan masyarakat muslim sekitar abad ke-18. Adapun secara internal, kelemahan umat muslim disebabkan oleh perpecahan di antara mereka. Umat muslim terpecah menjadi berbagai bangsa kecil dengan sekte yang berbeda-beda, mereka sering kali bertikai demi kesetiaan kepada pemimpin masing-masing. Abduh menegaskan bahwa Eropa harus dihadapi karena prinsip-prinsip mereka yang tinggi tidak sesuai dengan perlakuan mereka terhadap rakyat yang dikuasai. Orang Mesir menderita karena terlalu percaya kepada orang asing tanpa membedakan mana yang jujur dan mana yang tidak. Mana yang bisa dipercaya dan mana yang berkhianat. Mana yang benar dan mana yang salah.¹

Walaupun Abduh mengkritik Eropa dan Kristianitas Barat dengan tajam, dia memiliki minat yang besar terhadap pengetahuan dan budaya Eropa. Dia bahkan fasih berbahasa Prancis dan rajin membaca literatur serta filsafat Prancis. Abduh meyakini bahwa perubahan dalam bahan bacaan dilakukan demi kebaikan dan kemajuan umat muslim. Dia mengakui bahwa kemajuan Eropa sangat mengesankan, tetapi tidak semua pencapaian itu dapat diterapkan oleh negara-negara non-Eropa dengan harapan sukses. Dia

¹ Iftahul Digarizki, “Corak Tafsir *Adâbî Ijtimâ'î* Menjawab Tantangan Zaman,” dalam <https://ibtimes.id/adabi-ijtimai/>. Diakses pada 15 Desember 2023.

juga percaya bahwa perubahan harus sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Pembaruan harus terjadi dalam kerangka Islam sendiri, bukan dengan membangun sistem baru yang asing.²

Dari dua asumsi di atas, dapat disimpulkan bahwa Abduh mengkritik kemunduran umat Islam pada masa itu yang dianggapnya stagnan dan enggan menggunakan akal secara proporsional. Kritik terhadap kondisi sosio-politik tersebut kemudian mendorong Abduh untuk menulis dalam majalah *al-Manâr*, yang kemudian menjadi landasan bagi *Tafsîr al-Manâr* yang ia tulis bersama Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsîr al-Manâr* merupakan sebuah tafsir yang mengusung konsep *adâbî ijtimâ'î* (budaya kemasyarakatan) sebagai respon terhadap tantangan zaman pada masa itu.

Pada bab ini penulis akan memaparkan secara komprehensif tentang teori *adâbî ijtimâ'î*, dimana teori ini akan dijadikan pisau analisis pada bab empat. Di dalamnya penulis mengulas tentang pengertian *adâbî ijtimâ'î*, latar belakang munculnya corak *adâbî ijtimâ'î*, memaparkan tentang karakteristik penafsiran *adâbî ijtimâ'î*, kemudian ditutup dengan pembahasan tokoh-tokoh mufasir *adâbî ijtimâ'î*.

A. Pengertian *Adâbî Ijtimâ'î*

Dalam interpretasi Al-Qur'an, mufasir memiliki metode dan corak penafsiran yang berbeda-beda. Metode digunakan untuk membantu mufasir dalam menganalisis dan menjelaskan makna suatu ayat. Sedangkan corak interpretasi dalam suatu penafsiran dapat memberikan gambaran tentang latar belakang intelektual atau situasi sosial politik dari mufasir pada waktu tertentu. Dalam kamus Bahasa Arab kata "corak" didefinisikan sebagai *laun* (warna) dan *syakl* (bentuk).³ Menurut Nashruddin Baidan, corak tafsir adalah warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi suatu karya tafsir.⁴ Dengan demikian, corak penafsiran Al-Qur'an dapat diartikan sebagai warna atau ragam penafsiran yang menunjukkan kekhasan suatu penafsiran. Secara lebih umum, corak penafsiran ini mengacu pada ciri yang digunakan mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an dan menjelaskan makna-makna yang terkandung di dalamnya.

Istilah *adâbî ijtimâ'î* merupakan bentuk kata majemuk dari dua suku kata, yaitu *adâbî* dan *ijtimâ'î*. Kata tersebut berasal dari bahasa Arab dan merupakan bentuk masdar, yang berasal dari kata kerja (*fi'il madhi*) "*aduba*", yang berarti sopan santun, tata karma, dan sastra. Secara

² Muhammad Imarah, *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad 'Abduh*, Beirut: al-Muassasah al-Arabiyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr, 1972, hal. 331.

³ Rusyadi, *Kamus Indonesia-Arab*, Jakarta: Rineka Cipta, 1995, hal. 181.

⁴ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 388.

leksikal, *adâbi* merujuk pada norma-norma yang menjadi pedoman bagi seseorang dalam perilaku sehari-hari dan dalam mengekspresikan seninya. Oleh karena itu, istilah *adâbi* dapat diterjemahkan sebagai sastra budaya.⁵ Muhammad at-Tunji mengemukakan pengertian lain tentang kata *adâb*. Baginya, kata *adâb* memiliki beragam makna. Pada abad pertama, misalnya, kata *al-adâb* merujuk pada pelatihan jiwa untuk melakukan perbuatan yang baik (التهديب الخلقى). Kemudian, kata ini juga digunakan untuk merujuk pada syair dan prosa dalam menggambarkan tentang nasab, berita, perumpamaan, pengetahuan, dan lain-lain. *Adâb* juga digunakan untuk menggambarkan aspek kehidupan dengan gaya bahasa yang indah.⁶

Kata *ijtimâ'î* dalam konteks ini mengacu pada interaksi yang luas dengan masyarakat atau dapat diartikan sebagai sesuatu yang bersifat sosial. Dengan demikian, tafsir yang memiliki nuansa *adâbi ijtima'î* mengacu pada tafsir yang berfokus pada sastra, budaya, dan interaksi sosial, atau dapat disebut sebagai tafsir sosio-kultural.⁷

Secara terminologi, konsep *adâbi ijtima'î* dalam studi tafsir seperti yang dijelaskan oleh al-Farmawiy adalah penafsiran Al-Qur'an yang menekankan keindahan redaksinya, kemudian mengorganisir penjelasan tersebut dengan cara yang menarik dengan menyoroti bagaimana Al-Qur'an memberikan keberkahan bagi kehidupan sosial masyarakat, serta mengaitkan makna-makna ayat tersebut dengan hukum dan pembangunan dunia, tanpa menggunakan terminologi yang kompleks.⁸

Menurut Muhammad Husain adz-Dzahabi, istilah *adâbi ijtima'î* merujuk pada penafsiran Al-Qur'an yang dimulai dengan mengeksplorasi bahasa Al-Qur'an, menganalisis makna-maknanya agar menjadi menarik, dan kemudian menerapkan isi Al-Qur'an sesuai dengan konteks masyarakat.⁹

Menurut Manna' Khalil Al-Qattan, *adâbi ijtima'î* adalah tafsir yang kaya dengan riwayat *salaf al-ummah* dan mengulas prinsip-prinsip yang

⁵ Hafid Nur M. dan Dewi Purwaningrum, "Corak *Adâbi Ijtima'î* dalam Kajian Tafsir Indonesia (Studi Pustaka Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Al-Azhar)," dalam *Al-Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 1, 2022, hal. 17.

⁶ Muh. At-Tunji, *al-Mu'jam al-Mufashshal fî al-Adab*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., hal. 46-48. Hal yang semakna juga dolontarkan oleh Jan Van Luxemburg-sastra- berarti; kreasi, ekspresi, otonomi, koherensi, sentesa, atau mengungkap hal-hal yang belum terungkap. Lihat Luxemburg dkk, *Pengantar Ilmu Sastra*, terj. Dick Hartako, Jakarta: Gramedia, 1989), hal. 10.

⁷ Hafid Nur M. dan Dewi Purwaningrum, "Corak *Adâbi Ijtima'î* dalam Kajian Tafsir Indonesia (Studi Pustaka Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Al-Azhar)," ..., hal. 18.

⁸ Abd. al-Hay al-Farmawiy, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: al-Hadharah al-Arabiyyah, 1977, hal. 23.

⁹ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz 2, Kairo: Darul Hadis, 2005, hal. 487.

berlaku dalam masyarakat. Tafsir ini menjelaskan gaya bahasa Al-Qur'an yang kompleks dengan menggunakan perumpamaan yang mudah dipahami, dan berusaha menjelaskan masalah-masalah yang sulit dengan tujuan untuk mengembalikan kehormatan Islam dan menyembuhkan penyakit masyarakat dengan bimbingan Al-Qur'an.¹⁰

Sedangkan menurut Quraish Shihab, *adâbî ijtimâ'î* adalah tafsir yang fokus pada penjelasan yang cermat tentang redaksi Al-Qur'an, kemudian mengatur isi ayat-ayat tersebut dalam sebuah narasi yang indah, dengan menekankan tujuan turunnya Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan. Selain itu, tafsir ini menghubungkan makna-makna ayat tersebut dengan hukum alam (*sunnatullah*) yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.¹¹

Dari pandangan para ulama tersebut, dapat disimpulkan bahwa tafsir dengan pendekatan *adâbî ijtimâ'î* adalah tafsir yang memprioritaskan aspek budaya masyarakat dimana tafsir tersebut dituliskan atau tempat dimana mufasir itu berada. Pendekatan ini menekankan pada penelitian keindahan bahasa Al-Qur'an dan ketepatan penggunaan terminologi, yang mana terdapat kebijaksanaan nilai-nilai Islam dan nilai-nilai intelektual dalam penafsirannya. Dalam gaya *adâbî ijtimâ'î*, makna yang terkandung dalam setiap ayat Al-Qur'an dihubungkan dengan hukum alam (*sunnatullah*), serta peran dan kedudukan akal yang sangat penting. Oleh karena itu, tafsir ini dianggap sebagai pedoman hidup bagi masyarakat.

B. Latar Belakang Munculnya Corak *Adâbî Ijtimâ'î*

Kajian tafsir mengalami perkembangan yang signifikan seiring dengan realitas sejarah yang memberikan informasi kepada para peneliti tafsir. Perbedaan dalam pendekatan dan metode penafsiran telah melahirkan karakteristik yang beragam dari satu generasi ke generasi berikutnya. Keberagaman karakteristik dalam tafsir ini dipengaruhi oleh berbagai faktor, salah satunya adalah perbedaan latar belakang sosial budaya masyarakat di sekitar yang menjadi dasar pemikiran seorang penafsir, serta fenomena-fenomena yang muncul di tengah masyarakat yang ikut membentuk cara pandangnya. Tafsir yang berkembang pada abad pertengahan, sebagai contoh, banyak dipengaruhi oleh perdebatan teologis, politis, dan fikih. Hal ini wajar, karena pada periode tersebut, masalah-masalah ini menjadi sangat sensitif, dimana setiap kelompok mencari legitimasi dari Al-Qur'an untuk mendukung dan mempertahankan mazhabnya.

¹⁰ Manna' Khalil al-Qattan, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1976, hal. 337.

¹¹ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia*, Depok: Sahifa Publishing, 2020, hal. 322.

Berbeda dengan masa sebelumnya, tafsir-tafsir yang muncul pada periode modern memiliki karakteristik yang berbeda. Jika pada periode pertengahan, pemahaman Al-Qur'an sering kali disesuaikan dengan kepentingan tertentu, maka pada periode modern, pemahaman Al-Qur'an lebih menekankan pada penggunaan Al-Qur'an sebagai petunjuk yang diberikan sebagai anugerah. Semangat untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai anugerah dalam semua aspek kehidupan manusia inilah yang pada akhirnya menciptakan karakteristik yang berbeda dengan masa sebelumnya.

Studi terhadap bahan-bahan tafsir tidak dapat dilepaskan dari pemahaman terhadap terminologi yang menjadi kunci dalam memahami sebuah karya tafsir, seperti tentang tokoh atau mufasir, pendekatan yang digunakan oleh mufasir dalam menafsirkan isi Al-Qur'an, serta karakteristik penulisan tafsir, yang mencerminkan latar belakang dan jejak intelektual mufasir. Ketiga elemen ini saling terkait dalam membentuk karakteristik atau corak suatu karya tafsir. Kecenderungan pemikiran dan pendekatan yang digunakan oleh seorang penafsir sangat berpengaruh dalam menciptakan karakteristik atau aliran dalam pemahaman Al-Qur'an. Perbandingan aliran atau mazhab dalam pemikiran Islam, baik secara teologis, politis, *fiqh*, maupun tafsir, pada dasarnya muncul dari perbandingan pendekatan atau kerangka berpikir dalam memahami teks-teks Al-Qur'an.¹²

Pada akhir abad pertengahan, saat dinasti Umayyah sedang berakhir dan dinasti Abbasiyah berkuasa, berbagai ideologi penafsiran Al-Qur'an mulai muncul. Salah satu periode penting dalam perkembangan ini adalah pada masa khalifah kelima dari dinasti Abbasiyah, yaitu Harun ar-Rashid (785-809 M). Pada masa ini, terjadi peningkatan yang signifikan dalam perkembangan ilmu pengetahuan, yang kemudian berlanjut pada masa kekuasaan khalifah berikutnya, al-Makmun (813-830 M). Masa keemasan intelektual Islam ini dikenal sebagai *golden age*.¹³ Pada masa pemerintahan Harun ar-Rashid, dunia intelektual Islam menjadi pusat perhatian dunia Barat, sehingga banyak ilmuwan Barat belajar dari kaum intelektual di bawah kekuasaan Abbasiyah. Dinasti ini mendukung para ilmuwan Islam dalam menulis karya mereka, sebagai bagian dari upaya untuk mempertahankan kekuasaan intelektual mereka.

Selain itu, Harun ar-Rashid mengirim surat kepada Konstantinopel serta mengirim karya-karya yang dihasilkan oleh ilmuwan dinasti yang sebagian besar berupa penerjemahan dari bahasa sansekerta atau 'asyriah

¹² Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Sampai Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003, hal. 15.

¹³ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 61.

ke bahasa Arab. Begitu juga pada masa dinasti Abassiyah telah ada perpustakaan dunia yang bernama *Baît al-Hikmah* dan *Dâr al-Hikmah* yang menjadi refrensi ilmu pengetahuan pada masa itu.¹⁴

Dalam buku sejarah kebudayaan Islam yang diterjemahkan dari karya *History and Culture* oleh Hasan Ibrahim Hassan, disebutkan bahwa pada masa dinasti Abbasiyah, orang-orang non-Arab atau orang Persia telah menunjukkan minat dalam ilmu tata bahasa, filologi, dan puisi Arab, sebelum Islam mulai mempelajari studi genealogi dan sejarah untuk memahami Al-Qur'an dan hadis. Namun, fenomena yang terjadi pada masa itu adalah kurangnya pemahaman umat Islam tentang seni dan kurangnya kajian keilmuan, mereka hanya fokus pada pemahaman Al-Qur'an dan hadis.¹⁵

Ilmu pengetahuan yang terkait dengan Islam pada masa dinasti Abbasiyah meliputi *fiqh*, kalam, tasawuf, bahasa, sastra, dan filsafat. Minat terhadap disiplin ilmu tersebut menjadikannya sebagai pengetahuan dasar dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, sehingga muncul berbagai pendekatan tafsir sesuai dengan pengetahuan dasar yang diberikan perhatian tinggi oleh khalifah, seperti tafsir *fiqhi*, tafsir *i'tiqadi*, tafsir *sufi*, tafsir *'ilmi*, dan tafsir *falsafi*.¹⁶

Pada abad ke-19 dunia Islam mengalami periode yang cukup sulit dengan penurunan yang signifikan, keterbelakangan, dan banyak negara muslim menghadapi pendudukan asing. Di tengah masa-masa ini, muncul seorang pemimpin yang menyerukan dan menghidupkan kembali umat Islam, yaitu Jamaluddin al-Afghani.¹⁷ Latar belakang munculnya gaya tafsir *adâbi ijtimâ'î* tidak dapat dipisahkan dari peran tokoh pemburu Mesir tersebut. Al-Afghani diakui sebagai tokoh Islam pertama yang menanggapi tantangan modernitas dengan tegas, mengajukan kembali tradisi Islam sebagai jawaban atas berbagai masalah penting yang timbul akibat modernitas yang diusung oleh Barat dan semakin mengganggu Timur Tengah dengan tradisi Islamnya yang konservatif. Salah satu tema besar yang diperjuangkan oleh al-Afghani adalah bahwa Islam memiliki peran yang sangat penting dalam menangkal pengaruh Barat. Selain itu, al-Afghani juga mengemukakan gagasan tentang kesetaraan antara pria

¹⁴ Hasan Ibrahim Hassan, *Sejarah Kebudayaan Islam*, terj. *Islamic History and Culture*, Yogyakarta: DEPAG IAIN SUKA, 1989, hal. 134.

¹⁵ Hasan Ibrahim Hassan, *Sejarah Kebudayaan Islam*, ..., hal. 130.

¹⁶ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2009, hal. 20.

¹⁷ Ahmad asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Firdaus, 2001, hal. 161.

dan wanita, bahwa keduanya sama dalam pandangannya, keduanya memiliki akal untuk berpikir.¹⁸

Semangat pembaruan yang dimulai oleh Jamaluddin al-Afghani sebagai tanggapan terhadap situasi sosial politik diikuti oleh para muridnya. Salah satunya adalah Muhammad Abduh, ia mengikuti pemikiran al-Afghani dengan melakukan reformasi melalui upaya menyadarkan umat akan pentingnya mengusir penjajah dan mengejar ketertinggalan dunia Islam dibanding dunia Barat. Wujud nyata dari gerakan reformasi keagamaan dan politik al-Afghani dan Abduh adalah majalah *al-'Urwah al-Wutsqâ*, yang berhasil menciptakan kesadaran kolektif di negara-negara Arab dan dunia Islam lainnya untuk menuju kemajuan dalam berbagai aspek.

Banyak ulama dan cendekiawan Islam yang tergerak dan mengikuti jejak mereka, termasuk Muhammad Rasyid Ridha, yang menyaksikan penderitaan umat dan penurunan kondisi sosial keagamaan. Dari situasi sosial politik yang demikian di Timur Tengah, mereka merumuskan *Tafsîr al-Manâr* bersama-sama. Harun Nasution mengutip pendapat Muhammad Abduh dalam bukunya *Al-Islâm Dîn al-'Ilm wa al-Madaniyah*, menyatakan bahwa kondisi sebagian umat Islam pada saat penulisan *Tafsîr al-Manâr* adalah kaku, statis, dan tidak berkembang karena tradisi Islam saat itu dipengaruhi oleh animisme dan masyarakatnya enggan menggunakan akal. Kondisi masyarakat seperti itu diperparah oleh sistem pemerintahan Mesir yang tampaknya sengaja membuat rakyat tetap bodoh.

Oleh karena itu, upaya pertama Abduh dalam gerakan pembaruan adalah memperbaiki sistem pendidikan sebagai inti umat Islam. Ketika perempuan-perempuan Mesir mulai mendapat pendidikan yang baik, baik dari institusi lokal maupun Barat, gelombang reformasi dan pembaruan yang diharapkan oleh Abduh mulai muncul. Di tengah situasi politik dan sosial yang seperti itu, terjadi respon politik yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah tafsir. Majalah *al-Manâr*, yang kemudian menjadi *Tafsîr al-Manâr*, ditulis dengan pendekatan baru dalam tafsir Al-Qur'an sebagai upaya menjawab tantangan zaman. Pendekatan tafsir yang dikembangkan oleh Abduh dan Rasyid Ridha kemudian dikenal sebagai pendekatan *adâbî ijtimâ'î*.

Menurut Muhammad Quraish Shihab, tafsir yang berfokus pada *adâbî ijtimâ'î*, menekankan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteks keindahan redaksi Al-Qur'an serta mengaitkan tujuan utama dari diturunkannya Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan, sambil

¹⁸ Alis muhlis, "Tafsir *Adâbî al-Ijtimâ'î*," dalam https://www.academia.edu/9985158/Tafsir_Adabi_al_Ijtimai. Diakses pada 17 Desember 2023.

menghubungkan makna ayat-ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.¹⁹

Tafsîr al-Manâr menonjolkan penekanan pada ketelitian redaksi ayat-ayat Al-Qur`an, menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat dengan bahasa yang menarik hati, serta upaya menghubungkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat. Abduh percaya bahwa setiap kalimat dalam Al-Qur`an disusun secara harmonis dan tidak ada kata yang digunakan secara sembarangan. Tidak ada satu frasa pun dalam Al-Qur`an yang disusun secara spesifik atau disusun ulang dengan tujuan khusus seperti yang dilakukan dalam puisi dan syair. Adanya susunan tertentu dalam puisi disebabkan oleh kebutuhan akan pola dan irama dalam puisi itu sendiri. Namun, menurut Abduh Al-Qur`an bukanlah kumpulan sajak. Al-Qur`an adalah kitab yang datang dari Tuhan yang memiliki kekuasaan atas segala hal dan Dialah yang menyusun segala sesuatu dengan harmonis. Oleh karena itu, setiap kata dalam Al-Qur`an tidak ditempatkan hanya karena kebutuhan atau keterpaksaan tertentu, melainkan dengan kearifan yang sempurna.²⁰

Penjelasan Al-Qur`an yang menggunakan kata-kata indah dan menarik, merupakan karakteristik khas dari tafsir *adâbî ijtimâ`î*. Abduh mengungkapkan bahwa penggunaan kata-kata yang menarik ini tidak lain bertujuan untuk menarik perhatian manusia dan mendorong mereka untuk aktif berbuat kebajikan serta mengamalkan ajaran Al-Qur`an, agar tujuan utama Al-Qur`an sebagai petunjuk dan rahmat (*hudan wa rahmah*) dapat terwujud sepenuhnya.²¹ Sementara usaha Abduh untuk menghubungkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hukum alam yang berlaku dalam masyarakat, bertujuan untuk membuat tafsirnya lebih mudah diterima oleh masyarakat. Hal ini disebabkan oleh keterkaitan yang ada antara isi ayat-ayat Al-Qur`an dengan realitas kehidupan yang dihadapi oleh mereka. Dengan kata lain, ketika mufasir menjelaskan pesan-pesan Al-Qur`an, mereka mengaitkannya dengan peristiwa-peristiwa atau kejadian-kejadian yang tengah terjadi di masyarakat.

Dari sinilah Muhammad Abduh dikenal sebagai pelopor pertama yang mengembangkan tafsir pada aspek sastra, budaya, dan sosial (*adâbî ijtimâ`î*). Ia memberikan gagasan baru bagi penafsir setelahnya dalam memunculkan kitab-kitab tafsir yang tidak menitikberatkan pada aspek-aspek seperti tata bahasa (*nahwu*), istilah-istilah retorika (*balaghah*),

¹⁹ Ahmad Thalabi Kharlie, "Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam *Tafsîr Al-Manâr*," dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 25 No.2, 2018, hal. 132.

²⁰ Abd al-Majid abd as-Salam al-Muhtasib, *Ittijâhât at-Tafsîr fî 'Ashr al-Hadîts...*, hal. 127.

²¹ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dar al-Fikr, juz III, t.th., hal. 25.

bahasa, dan sebagainya. Fokus utama dari kitab-kitab tafsir mereka adalah menghidupkan Al-Qur`an sebagai pedoman hidup dengan cara yang sesuai dengan ayat-ayat dan maknanya yang dalam, yakni memberikan peringatan dan kabar gembira. Tafsir yang bermanfaat bagi umat Islam adalah tafsir yang menjelaskan Al-Qur`an sebagai kitab yang berisi ajaran agama yang menunjukkan jalan menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat.²²

C. Karakteristik Penafsiran *Adâbî Ijtimâ`î*

Quraish Shihab menjelaskan bahwa *adâbî ijtimâ`î* memiliki tiga poin sentral dalam ciri khasnya. *Pertama*, dilihat dari ketelitian redaksinya. *Kedua*, mengatur ulang kembali kandungan makna yang dimaksud oleh ayat-ayat Al-Qur`an, sehingga penjelasannya fokus pada tujuan utama Al-Qur`an. *Ketiga*, pemahaman ayat yang berkaitan dengan *sunnatullah* dan berlaku dalam masyarakat.²³

Dalam *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* karya Muhammad Husain ad-Dzahabi, terdapat analisis mengenai kelebihan dan kekurangan dalam gaya penafsiran *adâbî ijtimâ`î*. Di antara kelebihannya adalah:

1. Sumber penafsiran berasal dari pemikiran yang luas dan kebebasan berpikir dalam memahami Al-Qur`an, sehingga kemungkinan besar tidak terpengaruh oleh fanatisme terhadap mazhab-mazhab tertentu. Tafsir ini juga cenderung tidak dipengaruhi oleh kisah-kisah israiliyyat, kebohongan, serta hadis-hadis yang sahih maupun palsu.
2. Tidak terlalu memusatkan perhatian pada bagian Al-Qur`an yang bersifat samar (*mutsyâbihât*), dan tidak membahas detail-detailnya Al-Qur`an (*juz`iyyât*).
3. Menunjukkan keagungan Al-Qur`an, baik dalam konteks pesannya maupun keunggulan linguistik dan keindahan bahasanya (*balaghah*).
4. Mampu mengungkap fenomena keagungan *sunnatullah* dan prinsip-prinsip tata kehidupan sosial masyarakat sehingga Al-Qur`an menjadi *problem solving* bagi setiap persoalan dan tantangan.

Sedangkan kelemahan dalam pendekatan tafsir yang berorientasi pada *adâbî ijtimâ`î* adalah:

1. Terlalu menggunakan kebebasan berpikir dalam menafsirkan makna Al-Qur`an, yang dapat mengakibatkan pemaknaan yang menyimpang dari makna syariat yang sebenarnya, dengan berpaling kepada majaz atau interpretasi simbolis.

²² Ali Hasan al-`Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: CV. Rajawali Pers, 1992, hal. 69-70.

²³ Quraish Shihab, "Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Pada Sastra, Budaya dan Masyarakat", *Makalah*, 1983, hal. 1.

2. Masuknya pemikiran muktazilah ke dalam wilayah tafsir dikarenakan tingginya tingkat kebebasan berpikir yang diterapkan oleh para mufasir dalam pendekatan *adâbi ijtimâ'î*.
3. Adanya kemungkinan munculnya pemikiran yang menganggap hadis-hadis sahih dan terdapat dalam kitab-kitab hadis sahih (seperti Bukhari dan Muslim) sebagai hadis yang lemah atau bahkan palsu.²⁴

Lebih lanjut, Abdullah Mahmud Syahatah menguraikan secara terperinci karakteristik penafsiran *adâbi ijtimâ'î* sebagai berikut:

1. Menganggap setiap surat dalam Al-Qur'an sebagai rangkaian ayat yang saling terkait.

Terdapat hubungan yang serasi antara satu ayat dengan ayat yang lain dalam satu surat. Pengertian satu kata dengan kalimat harus berkaitan erat dengan tujuan surat tadi secara keseluruhan. Prinsip ini dibangun berdasarkan kepentingan dan manfaat penulisan Al-Qur'an dalam satu mushaf. Prinsip ini dapat menjaga kelengkapan makna yang terdapat dalam surat dan juga berfungsi sebagai benteng terhadap penolakan makna universalitas dan komprehensivitas Al-Qur'an.

Contohnya, para mufasir berbeda pendapat dalam menjelaskan makna (والفجر وليال عشر) yang terdapat dalam surah al-Fajr.²⁵ Menurut Muhammad Abduh, perbedaan itu terjadi karena mengabaikan prinsip yang bertentangan dengan sistemisasi dan susunan ayat-ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an. Menurutnya, apabila Allah menghendaki penentuan atas sesuatu atau waktu tertentu, pasti disebutkan sifat atau identitasnya secara jelas. Contohnya, ketika Allah menjelaskan tentang hari kiamat dalam firman-Nya; (لا أقسم بيوم القيامة) atau (اليوم الموعود) dalam surah al-Burûj, atau (ليلة القدر) dalam surah al-Qadr. Jika waktu disebutkan tanpa dikaitkan dengan suatu peristiwa atau kejadian tertentu, maknanya mencakup segala sesuatu yang terjadi pada waktu tersebut, artinya berlangsung pada setiap waktu, seperti (والليل إذا عسعس) yang terdapat pada surah at-Takwîr ayat 17-18, *Demi malam apabila telah meninggalkan gelapnya dan subuh apabila fajarnya mulai menyingsing*.

Berdasarkan hal tersebut, kata *al-Fajr* di awal surat ini merujuk pada waktu ketika cahaya sinar matahari mulai muncul untuk mengusir kegelapan malam, seperti yang terjadi setiap hari saat subuh. Hal ini

²⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hal. 548-549.

²⁵ Muhammad Abduh, *Tafsîr Juz 'Ammâ*, Mesir: al-Jam'iyah al-Islamiyah al-Khairiyah. 1329 H, hal. 77.

diperkuat dengan penggunaan kata sandang *al* sebelum kata *Fajr*. Sedangkan yang dimaksud dengan (وليل عشر) adalah malam-malam khusus yang keadaannya mirip dengan keadaan fajar, dimana cahaya bulan berusaha mengusir dan mengejar kegelapan malam, sampai pada akhirnya kegelapan itu kembali menguasai.

2. Meyakini bahwa ajaran Al-Qur'an bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu.

Ciri ini menekankan bahwa petunjuk-petunjuk dalam ayat Al-Qur'an memiliki kelanjutan yang tidak terbatas pada suatu periode waktu dan tidak terbatas pada kelompok tertentu. Prinsip ini juga menjelaskan tentang adanya misi yang sama yang diemban oleh para nabi dalam menyampaikan risalahnya. Akan tetapi para nabi sebelumnya membawa risalah khusus kepada kaumnya pada waktu tertentu dan hal itu selalu mengalami perubahan menuju kesempurnaan sampai datangnya nabi Muhammad SAW sebagai nabi terakhir sehingga risalahnya bersifat universal dan komprehensif.²⁶

3. Mengakui Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam.

Muhammad Abduh menggambarkan konsep tersebut dengan mengatakan: "Saya berharap agar Al-Qur'an menjadi sumber utama bagi segala mazhab, ayat-ayatnya menjadi dasar dan pendukung bagi mazhab-mazhab tersebut."

Prinsip ini berpegang kepada penjelasan Rasulullah ketika mengutus Mu'adz sebagai hakim di negeri Yaman:

Hafsah bin Amr telah menceritakan kepada kita dari Syu'bah dari Abu 'Aun dari Harits bin Amru Ibu Akhi Al-Mughiroh bin Syu'bah dari Anas dari Penduduk Hamsh dari sahabat Mu'adz bin Jabal: menceritakan bahwa nabi Mahammad ketika mengutus Muadz bin Jabal: dia (Rasul) bertanya: Bagaimana Anda memutuskan jika dihadapkan kepadamu sebuah perkara. Dia berkata: Saya akan memutuskan dengan Kitab Allah. Rosul bertanya lagi: Jika Anda tidak menemukannya di dalam Kitab Allah? Dia berkata: Menurut Sunnah Rasulullah. Rasul bertanya lagi: Jika Anda tidak menemukannya dalam Sunnah Rasulullah atau dalam Kitab Allah? Dia berkata: maka saya akan berjihad dengan pendapat saya dan tidak membiarkan begitu saja. Maka Rasulullah SAW memukul dadanya dan berkata: Segala puji bagi Allah yang telah membimbing utusan Rasulullah untuk apa yang diridhai Rasulullah.

²⁶ Murtadha Muthaharri, *Falsafah Kenabian*, Jakarta: PustakaHidayat, 1991, hal. 30-32.

Para ulama mengatakan bahwa seorang imam mujtahid akan diberikan balasan oleh Allah walaupun hasil ijtihadnya salah. Namun, menurut Abduh hal itu tidak berarti seseorang dapat mengutamakan pendapat mereka di atas Al-Qur'an. Salah satu contohnya adalah ketika para mujtahid menganggap kemampuan sebagai syarat dalam melaksanakan taklid terhadap orang yang sakit atau musafir, padahal ayat itu sudah jelas dalam menyebutkan hal tersebut.

... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ... ﴿٦﴾
(المائدة/٥:٦)

... Jika kamu sakit, dalam perjalanan, kembali dari tempat buang air (kakus), atau menyentuh perempuan, lalu tidak memperoleh air; bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu... (QS. al-Mâidah/5: 6)

Menurut penafsiran pembaca terhadap ayat tersebut, orang sakit dan musafir apabila akan melaksanakan shalat, mereka dapat melakukan cara yang sama seperti orang yang berhadass kecil atau melakukan hubungan seksual. Oleh karena itu, Muhammad Abduh mengkritik praktik taklid.²⁷

4. Menekankan perlunya melawan sikap taklid di kalangan umat Islam.

Abduh berusaha dengan sungguh-sungguh untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an menganjurkan umatnya untuk menggunakan akal serta melarang mereka untuk mengikuti pandangan-pandangan sebelumnya. Bahkan, jika pandangan tersebut berasal dari orang yang seharusnya dihormati dan tidak adanya dasar yang kuat untuk mendukung pandangan tersebut, maka hendaknya tidak dijadikan pegangan.

Dalam usahanya memerangi taklid, Muhammad Abduh mengklasifikasikan pemahaman keagamaan sebagai berikut:

- a. Bagi masalah-masalah agama yang bersifat *mahdhah* (akidah dan ibadah), dalilnya harus berasal dari *nash-nash* Al-Qur'an atau penjelasan dari Rasul seperti yang dilakukan pada masa awal Islam oleh para sahabat. Terhadap *ijma'* dan kesepakatan sahabat, tidak ada alasan untuk menolaknya. Sedangkan terhadap perbedaan pendapat yang mereka miliki, penentuannya harus melalui *tarjih*

²⁷ Bustami Saladin, "Reaktualisasi Corak Tafsir *Adâb al-Ijtimâ'i* dalam Menjawab Realitas Sosial Kemasyarakatan dan Perkembangan Zaman," dalam *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam Dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Juli, Desember 2020, hal. 315.

(penilaian ulang) bukan berdasarkan asumsi. Hal ini dilakukan agar tidak ada alasan untuk memperkenalkan konsep ibadah baru yang tidak berasal dari Rasul dan para sahabatnya, tidak berdasarkan *qiyas* atau *ijma'* setelah mereka, atau berdasarkan maslahat semata. Hal ini disebabkan karena Allah telah menyempurnakan kitab-Nya dan penjelasan melalui Rasul-Nya.

b. Bagi masalah-masalah dunia seperti halal-haram, politik, peradilan, dan adab, penentuannya bergantung pada penunjukan dalil-dalil, yaitu:

1) Terhadap *nash sharih* (jelas) yang menjelaskan hukum *taqlid asy-syar'i* yang bersifat umum, maka kewajibannya adalah mengamalkan *nash* tersebut selama tidak ada dalil yang lebih kuat yang menjelaskan kekhususannya atau keumumannya. Hal ini termasuk dalam prinsip meniadakan kesulitan, menolak bahaya, dan menghindari kemudharatan. Sebagaimana disebutkan dalam kaidah ushul fikih الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ, artinya *keadaan darurat membolehkan suatu yang terlarang*. Kaidah tersebut diangkat dari dalil atau ayat Al-Qur`an QS. al-An`am/6: 119:

وَمَا لَكُمْ إِلَّا أَنْ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ... ﴿١١٩﴾ (الانعام/٦: ١١٩)

Mengapa kamu tidak mau memakan sesuatu (daging hewan) yang (ketika disembelih) disebut nama Allah. Padahal, Allah telah menjelaskan secara rinci kepadamu sesuatu yang Dia haramkan kepadamu, kecuali jika kamu dalam keadaan terpaksa. (QS. Al-An`am/6:119)

2) Penunjukan *nash* sahih yang bersifat umum atau adanya pengikatan, atau berdasarkan pemahamannya yang ditunjukkan oleh dalil yang jelas yang telah disepakati oleh para sahabat atau atas perbuatan kebanyakan mereka, dan mengetahui kejanggalan atas orang yang mengingkarinya, maka wajib mengamalkannya atas orang yang mengetahuinya.

3) Terhadap *nash* taklid yang tidak jelas, atau hadis yang tidak sahih, atau *nash* yang tidak diperselisihkan para sahabat atau para imam salaf dan para imam fikih, maka terhadap hal ini diserahkan kepada para mukalaf untuk melakukan ijtihadnya masing-masing, sebagaimana terjadi perbedaan pendapat para ulama dalam menetapkan hukum *thahârah* dan *najâsah*. Adapun terhadap hal-hal yang menyangkut orang banyak, maka hal itu

dimusyawarahkan dengan *ulil amri* untuk mencari *nash* yang paling sah terhadap penunjukan hukum.

- 4) Terhadap *nash-nash* Al-Qur'an dan hadis yang tidak terkait dengan taklid, seperti hadis tentang kebiasaan makan, minum, dan penyembuhan/kesehatan, sebaiknya seorang muslim mengamalkannya selama tidak ada dalil syar'i yang melarangnya atau karena manfaat dan kemaslahatan bagi orang umum maupun khusus.
 - 5) Allah memberi keringanan terhadap perbuatan yang tidak diwajibkan oleh syari'at untuk dilakukan atau ditinggalkan, sehingga tidak seharusnya seseorang membebani orang lain untuk melakukan atau meninggalkan suatu pekerjaan kecuali atas perintah *ulil amri*, selama tindakan tersebut tidak melibatkan maksiat kepada Allah.
5. Menyoroti pentingnya menggunakan akal dan metode ilmiah.

Hal ini dilatarbelakangi oleh keyakinan Abduh bahwa wahyu dan akal tidak mungkin saling bertentangan, sehingga baginya suatu keharusan menggunakan akal secara luas untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Prinsip ini banyak merujuk kepada ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang penggunaan akal, salah satunya adalah:

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٥٠﴾ (ق/٥٠):

﴿٦﴾

Apakah mereka tidak memperhatikan langit yang ada di atas mereka, bagaimana cara Kami membangunnya dan menghiasinya tanpa ada retak-retak padanya sedikit pun? (QS. Qaf/50:6)

6. Sangat kritis dalam menerima hadis-hadis Nabi SAW, perkataan sahabat dan tabi'in, dan menghindari israiliyyat.

Muhammad Abduh berpendapat bahwa sanad belum tentu dapat dipertanggung jawabkan. Sumber utama ajaran agama adalah Al-Qur'an dan sedikit dari sunnah yang bersifat praktis, begitu pula dengan jumlah hadis mutawatir. Oleh karena itu, Al-Qur'an harus menjadi landasan utama dalam pembentukan mazhab dan pandangan dalam agama.

Prinsip ini menekankan pada pemahaman yang mendalam terhadap Al-Qur'an dengan menggunakan Al-Qur'an itu sendiri, kemudian dengan hadis, terutama yang mencerminkan praktik akhlak, kebiasaan, dan muamalah Rasulullah. Hal ini dilakukan untuk menghindari kebutuhan akan penafsiran tambahan. Termasuk dalam prinsip ini adalah penolakan terhadap riwayat-riwayat israiliyyat yang

berasal dari orang-orang Nasrani dan Yahudi yang masuk Islam, seperti Wahb bin Munabbah (Yahudi) dan Ibnu Juraij (Nasrani), yang dianggap batal dalam penisbatan riwayat terhadapnya.²⁸

7. Tidak memberikan penjelasan rinci terhadap hal-hal ambigu dalam Al-Qur'an.

Sebagian mufasir memiliki kebiasaan menjelaskan secara rinci apa yang dimaksud daripada ayat Al-Qur'an yang tidak begitu jelas. Namun, dalam penjelasan ini seringkali mereka mencampurkan cerita atau kejadian yang banyak diambil dari israiliyyat, yaitu cerita-cerita dari tradisi Yahudi dan Nasrani, dimana umat muslim diperintahkan untuk tidak sepenuhnya mempercayainya atau tidak berdusta terhadap mereka (ahlul kitab) dalam hal-hal yang tidak diketahui. Sebagai contoh, terkait kata "sapi" yang disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2: 67 atau "anjing" yang menyertai *Ashabul Kahfi* dalam QS. Kahfi/18: 18, Abduh tidak memberikan penjelasan atau rincian yang mendalam.²⁹

Dalam menjelaskan suatu kejadian atau cerita, Muhammad Abduh menggunakan metode penafsiran yang sama seperti yang digunakan dalam menjelaskan ayat-ayat *mubham*, yaitu dengan menafsirkannya berdasarkan makna lafadz secara harfiah dan tidak lebih dari itu, sebagaimana yang dilakukan oleh mufasir lainnya.³⁰ Sebagai contoh, penafsiran Abduh terhadap lafaz *rizqun* yang diberikan Allah dalam kisah Maryam. Menurut Abduh, rizki yang diberikan kepada Maryam bukanlah seperti apa yang disampaikan kebanyakan mufasir, yaitu diberikannya buah-buahan musim dingin pada waktu musim panas. Di ayat tersebut Allah dan Rasul-Nya tidak membatasinya atau mengaitkannya dengan suatu tertentu.³¹

8. Pelaksanaan hukum dan interpretasi Al-Qur'an yang didasarkan pada akal.

Al-Qur'an dalam beberapa ayatnya memberikan penjelasan dan penghargaan terhadap akal sehingga akal dianggap sebagai salah satu sumber hukum (*at-tasyri'*). Menurut Muhammad Abduh, akal dapat menjadi panduan bagi manusia untuk mencapai kebahagiaan (surga) dan terhindar dari siksaan (neraka). Sebagaimana Firman Allah dalam QS. al-Mulk/67:10:

²⁸ Bustami Saladin, "Reaktualisasi Corak Tafsir *Adâb al-Ijtimâ'i* dalam Menjawab Realitas Sosial Kemasyarakatan dan Perkembangan Zaman," ..., hal. 321.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 55.

³⁰ Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj al-Imam Muhammad 'Abduh fî Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm*, Mesir: Majlis al-A'la li Ri'ayah al-Funun wa al-Adab, t.th., hal. 139-140.

³¹ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*, Kairo: al-Haiah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, Juz III, 1990, hal. 241.

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٧﴾ (الملك/٦٧: ١٧)

Mereka juga berkata, “Andaikan dahulu kami mendengarkan atau memikirkan (peringatan itu), tentulah kami tidak termasuk ke dalam (golongan) para penghuni (neraka) Sa’ir (yang menyala-nyala).” (Al-Mulk/67:10)

Akal dan wahyu berasal dari Allah dan pada saat yang sama menjadi bukti akan keberadaannya, sehingga di antara keduanya terdapat keteraturan:

- a. Keduanya berasal dari sumber yang sempurna sehingga tidak mungkin terjadi kontradiksi antara keduanya (*tanâqudh*).
 - b. Wahyu adalah sumber petunjuk dan akal manusia adalah sumber petunjuk, keduanya mengarahkan manusia ke jalan yang benar dalam menjalani kehidupannya. Jika terjadi perbedaan antara keduanya, hal itu disebabkan oleh penyimpangan terhadap wahyu atau kesalahan dalam menggunakan akal.
9. Menekankan pentingnya menciptakan keteraturan dalam kehidupan masyarakat yang merujuk pada petunjuk-petunjuk Al-Qur`an.

Dalam menafsirkan, Abduh selalu mengaitkannya dengan situasi sosial masyarakat, dengan tujuan mendorong kemajuan dan pembangunan. Abduh menilai bahwa keterbelakangan masyarakat Islam disebabkan oleh kekurangan pengetahuan dan kebodohan yang timbul dari taklid dan pengabaian terhadap peran akal.³²

Jika seseorang mengamati sejarah agama-agama samawi, ia akan menemukan bahwa semuanya merupakan petunjuk dari Allah untuk membentuk masyarakat di satu sisi dan untuk memperbaiki akidah di sisi lain, hingga datangnya Islam sebagai agama yang universal (Q.S. Saba`/34:28) dan komprehensif (Q.S. al-Mulk/67:38).

Prinsip ini membuat Muhammad Abduh menggunakan bahasa yang indah dan menarik dalam menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur`an dan selalu mengaitkannya dengan kehidupan sosial. Contohnya, dalam menafsirkan surah Al-‘Ashr.

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾ (العصر/١٣: ١-٣)

³²Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj al-Imâm Muhammad ‘Abduh fî Tafîsîr Al-Qur`an al-Karîm*, Kairo: Nasyr ar-Rasail al-Jami’ah, 2003, hal. 34.

Demi masa, Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian, Kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh serta saling menasihati untuk kebenaran dan kesabaran. (Al-'Asr/103:1-3)

Ayat (العصر) bermakna "demi masa." Istilah al-'Ashr merujuk pada masa atau waktu dimana segala perbuatan manusia terjadi, atau zaman yang sangat panjang. Menurut Ibn Abbas, ayat ini juga merujuk pada waktu dimulainya kewajiban shalat asar. Pada masa lalu, bangsa Arab memiliki kebiasaan berkumpul pada waktu asar untuk berdiskusi tentang hal-hal yang menjadi perhatian mereka. Dalam diskusi ini, kadang-kadang kata-kata kasar atau mengganggu digunakan, sehingga mereka menganggap waktu sebagai sesuatu yang tercela. Allah bersumpah demi waktu untuk mengingatkan bahwa waktu itu sendiri tidak patut dihina. Ini bertentangan dengan kebiasaan beberapa orang yang menyebut waktu sebagai "zaman yang sial" atau "waktu yang jelek," padahal waktu dapat diisi dengan hal yang baik atau buruk.

Allah bersumpah dengan waktu secara umum atau khusus, seperti yang telah disebutkan sebelumnya (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ). Penggunaan sumpah ini bertujuan untuk menekankan pentingnya tema yang dibicarakan dalam surah ini, yaitu bahwa semua manusia, yang sudah berakal dan dewasa, akan mengalami kerugian, kecuali mereka yang dikecualikan. Dalam kalimat tersebut, kata manusia (*insân*) disertai dengan kata sandang "al" (*al-insân*) untuk menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah pribadi-pribadi yang dikenal dan tergambar di benak para pendengar saat pembicaraan ini berlangsung. Jika kata "kullu" (semua) digunakan, hal itu akan mencakup semua manusia tanpa terkecuali, termasuk anak kecil yang belum bisa membedakan yang baik dan buruk, atau yang menguntungkan dan merugikan.³³

Dari pemaparan para tokoh di atas dapat disimpulkan, terdapat empat unsur utama dalam tafsir bercorak *adâbî ijtimâ'î*, yaitu: *pertama*, menjelaskan dengan seksama redaksi ayat-ayat Al-Qur'an. *Kedua*, menguraikan makna dan isi ayat-ayat Al-Qur'an dengan susunan kalimat yang indah. *Ketiga*, menekankan pada tujuan utama yang diuraikan Al-Qur'an. *Keempat*, menafsirkan ayat-ayat dan mengaitkannya dengan aturan-aturan umum yang berlaku dalam masyarakat.³⁴

³³ Muhammad Abduh, *Tafsîr Juz 'Amma*, Mesir: Jam'iyah al-Khairiyah, 1954, hal. 309-310.

³⁴ Abd al-Majid Abd as-Salam al-Muhtasib, *Ittijâhât at-Tafsîr fî 'Ashr al-Hadîts*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973, hal. 12.

D. Tokoh Mufasir *Adâbî Ijtimâ'î*

Berikut ini beberapa tokoh mufasir yang interpretasi Al-Qur`annya berorientasi pada corak *adâbî ijtimâ'î*:

1. Muhammad Abduh (1266 H/1849 M-1905) dan M. Rasyid Ridha (1282 H-1354 H/1935 M) dengan karyanya dalam *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*.

- a. Biografi Penulis

Muhammad Abduh memiliki nama lengkap Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah, lahir di desa Mahallat Nashr, Kabupaten al-Buhairah, Mesir pada tahun 1849 M. Abduh tumbuh di lingkungan keluarga petani, dimana semua saudaranya turut serta dalam pekerjaan pertanian bersama ayah mereka. Meskipun demikian, Abduh sangat dicintai oleh Ibu-Bapaknya, sehingga diberi kebebasan untuk mengejar ilmu pengetahuan tanpa harus terlibat dalam pekerjaan pertanian.

Pendidikan Abduh dimulai dengan belajar dari ayahnya di rumah. Pelajaran awal yang diterimanya meliputi membaca, menulis, dan menghafal Al-Qur`an. Dalam waktu dua tahun, Abduh berhasil menghafal seluruh ayat Al-Qur`an. Pada usia 14 tahun, ia dikirim ke Tanta untuk belajar di Mesjid al-Ahmadi.³⁵ Pada bulan Syawal 1282 H, yang bertepatan dengan bulan Februari 1866 M, Muhammad Abduh pergi ke Al-Azhar. Saat Muhammad Abduh menjadi mahasiswa, kondisi Al-Azhar masih sangat tertinggal dan konservatif.

Abduh dan rekan-rekannya memiliki kesempatan berdialog dengan Jamaluddin al-Afgani pada tahun 1870. Di sinilah Abduh pertama kali berkenalan dengan Jamaluddin, yang kemudian menjadi gurunya. Melalui Jamaluddin, Abduh mendalami berbagai bidang ilmu, termasuk filsafat, matematika, teologi, politik, dan jurnalistik. Dari pertemuannya ini, terjadi perubahan yang signifikan dalam diri Abduh sehingga dapat melahirkan berbagai karya, salah satu yang menjadi magnum opusnyanya adalah *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*.

Selain aktif di dunia Pendidikan, Abduh juga pernah terjun dalam bidang jurnalistik, dimana ia pernah memimpin surat kabar resmi pemerintah, yaitu *al-Waqâ'i al-Mishriyyah*. Melalui media tersebut, Abduh mengkritik pemerintah dan aparat-aparatnya yang

³⁵ Thahir at-Tanahi (ed.), *Mudzakkirât al-Imâm Muhammad 'Abduh*, Kairo: Dar al-Hilal, 2003, hal. 29.

bermasalah atau bersikap sewenang-wenang.³⁶ Abduh pernah menjabat berbagai profesi di antaranya, sebagai hakim di Pengadilan Negeri di Banha, menjadi Penasehat pada Mahkamah Tinggi, menjadi Mufti Mesir, dan Abduh juga pernah menjabat sebagai Anggota Majelis Syura, Dewan Legislatif Mesir. Muhammad Abduh meninggal dunia pada tanggal 11 Juli 1905 di Kairo, Mesir. Perjalanan hidup Muhammad Abduh tersebut, ikut membentuk pandangannya terhadap isu-isu agama dan masyarakat. Sehingga, Abduh mengajak umat Islam untuk kembali kepada ajaran dasar Islam dan mendorong pintu ijtihad dibuka lebih lebar.

Adapun Muhammad Rasyid ibn Ali Ridha ibn Muhammad Syamsuddin al-Qalamuni lahir di desa Qalamun pada tanggal 23 September 1865. Penggunaan gelar sayyid pada namanya menunjukkan bahwa Ridha berasal dari keluarga bangsawan, dimana garis keturunannya tersebut sampai kepada Husain ibn Ali, cucu Muhammad melalui Fatimah.³⁷

Rasyid Ridha memulai pendidikan formalnya di madrasah tradisional di Al-Qalamun. Selanjutnya, ia melanjutkan pendidikannya ke Sekolah Nasional Islam yang didirikan oleh al-Jishr di Tripoli. Sekolah ini tidak hanya mengajarkan pengetahuan agama dan bahasa Arab, tetapi juga menyertakan pembelajaran pengetahuan modern.

Pertemuan Rasyid Ridha dengan Muhammad Abduh terjadi ketika Muhammad Abduh diasingkan ke Beirut. Di sana, Rasyid Ridha bertemu dan berdialog dengan Muhammad Abduh, yang kemudian meyakinkannya untuk mengikuti pemikiran-pemikiran tersebut dan menjadikannya sebagai guru utama.

Selain berperan sebagai jurnalis, Rasyid Ridha juga merupakan penulis yang produktif dengan karya-karyanya, salah satunya adalah *Tafsîr al-Manâr*. Jika Muhammad Abduh berperan sebagai pemberi gagasan dalam tafsir, maka di sini Rasyid Ridha membantu Abduh dalam menuliskan gagasannya.

b. *Tafsîr al-Manâr*

Tafsîr al-Manâr yang dikenal sebagai *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hakîm*, mengenalkan dirinya sebagai satu-satunya karya tafsir yang menggabungkan riwayat-riwayat yang sahih serta pandangan akal yang kuat. Tafsir ini menjelaskan hikmah-hikmah syariah dan sunnatullah terhadap manusia, serta menjelaskan peran Al-Qur`an

³⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2004, Cet. I, hal. 15.

³⁷ Ahmad asy-Syirbasy, *Rasyîd Ridhâ Shâhib al-Manâr*, Mesir: Majlis A`la Lisyuun al-Islamiyah, 1970, hal. 100-105.

sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia, tidak terbatas pada waktu dan tempat. Selain itu, tafsir ini membandingkan petunjuknya dengan keadaan umat Islam saat itu dan juga dengan generasi salaf yang memegang teguh pedoman hidayah tersebut. Penulisnya berupaya menyusun teks dengan bahasa yang sederhana, agar dapat dimengerti oleh orang awam namun tetap relevan bagi cendekiawan.³⁸

Setelah pindah ke Mesir dan bergabung dengan Muhammad Abduh, hal pertama yang dilakukan Rasyid Ridha adalah mendorong Abduh untuk menafsirkan Al-Qur'an yang dijiwai oleh semangat artikel-artikel *al-'Urwah al-Wutsqâ*.³⁹ Meskipun usulan ini ditolak beberapa kali, akhirnya, dengan desakan dan argumentasi yang diajukan kepada Abduh, Rasyid Ridha berhasil meyakinkannya untuk mengajar tafsir dalam bentuk ceramah di kompleks Al-Azhar. Rasyid Ridha kemudian menyusun catatan-catatan dalam perkuliahan Abduh menjadi tulisan terstruktur dan diserahkan kepadanya untuk diverifikasi. Setelah disetujui, tulisan tersebut diterbitkan dalam majalah *al-Manâr* dan kemudian dikumpulkan menjadi *Tafsîr al-Manâr*.⁴⁰

Selama sekitar enam tahun, yang berlangsung dari tahun 1899 M hingga wafatnya pada tahun 1905, Muhammad Abduh berhasil menafsirkan Al-Qur'an sebanyak lima juz, mulai dari surah al-Fâatihah hingga surah an-Nisâ' ayat 129. Ketika Muhammad Abduh meninggal, ia baru menafsirkan sampai dengan surah an-Nisâ' ayat 125 atau hampir lima juz pertama dari Al-Qur'an. Kemudian, penafsirannya dilanjutkan oleh Rasyid Ridha hingga surah Yûsuf ayat 101. Akan tetapi, *Tafsîr al-Manâr* yang diterbitkan dalam bentuk buku seperti yang ada sekarang, hanya mencakup penafsiran Rasyid Ridha hingga ayat 52 surat Yûsuf, yaitu ayat terakhir dari juz 12.

Tafsîr al-Manâr memiliki peran besar dalam mendobrak kejumudan dan memberikan angin segar terhadap penafsiran Al-Qur'an di era baru. Abduh tidak hanya mengutip riwayat-riwayat, tetapi mencoba untuk mendialektikakan antara teks Al-Qur'an dengan realitas sosial yang ada. Sebagian ulama tertarik untuk mempelajarinya karena apa yang menjadi pembahasan dapat

³⁸M. Quriash Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, hal 67.

³⁹Wawan Iwandri, "Rasionalitas Penafsiran Gender dalam *Tafsîr al-Manâr*," *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2023, hal. 87.

⁴⁰Kafrawi Ridwan (ed), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2000, hal. 151, Juz 3, Cet. 9.

menjawab permasalahan modern dan mengikuti perkembangan zaman. Oleh karena itu Muhammad Abduh dikenal sebagai pelopor pertama dalam mengembangkan tafsir yang berfokus pada aspek sastra, budaya, dan sosial (*adâbî ijtimâ'î*).

c. Contoh Penafsiran *Adâbî Ijtimâ'î*

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۖ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۗ (الفيل/١٥: ٣-٤)

Dia mengirimkan kepada mereka burung yang berbondong-bondong, yang melempari mereka dengan batu dari tanah liat yang dibakar, (Al-Fil/105:3-4)

Kata *أبابيل* merujuk kepada kawanan burung atau kuda dan sejenisnya yang mengikuti kelompok lainnya. Sedangkan *طيرا* ialah hewan yang terbang di langit, baik berukuran kecil atau besar, dan dapat terlihat oleh mata atau tidak. Mereka dilempari dengan batu-batu dari tanah yang keras. Kata *سجّيل* berasal dari bahasa Persia yang dicampur dengan bahasa Arab, yang artinya tanah yang keras.

Dalam tafsir tersebut, Abduh menjelaskan bahwa kata *طيرا* merujuk kepada nyamuk atau lalat yang membawa benih penyakit tertentu. Sedangkan kata *بحجارة* mengacu pada tanah kering yang bercampur dengan racun, yang kemudian dibawa angin dan menempel di kaki-kaki binatang. Jika tanah yang tercampur racun itu menyentuh tubuh seseorang, racunnya akan masuk ke dalam tubuh melalui pori-pori, menyebabkan bisul-bisul yang pada akhirnya merusak tubuh dan menyebabkan daging terjatuh dari tubuh.⁴¹

Dengan demikian, terlihat bahwa penafsiran Abduh lebih bersifat sosial kemasyarakatan. Ia lebih menekankan pada keakuratan redaksi ayat-ayat tersebut, kemudian menjelaskan maknanya dengan bahasa yang menarik, serta berusaha mengaitkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat.

Berbeda dengan pendekatan lain yang dilakukan oleh beberapa ulama klasik atau pertengahan, seperti yang terlihat dalam *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân* karya al-Qurthubi yang cenderung bersifat fikih. Mereka cenderung menafsirkan ayat-ayat secara linguistik dan

⁴¹ Muhammad Abduh, *Tafsîr Juz 'Ammâ*, tej. Muhammad Bagir, Bandung: Mizan, 1999, hal. 320.

mengaitkannya dengan riwayat-riwayat dari beberapa sahabat, tanpa menghubungkannya dengan kehidupan sosial atau pengetahuan yang ada pada masa itu. Misalnya, dalam tafsir tersebut dijelaskan bahwa lafadz طيرا dapat berarti burung yang mirip dengan kelelawar yang berwarna merah dan hitam, seperti yang diriwayatkan Aisyah. Juga disebutkan bahwa lafadz tersebut dapat berarti burung *khudhur* (berdasarkan riwayat Said bin Jubair), dan sebagainya. Sedangkan mengenai lafadz بحجارة, dalam tafsir tersebut ditafsirkan sebagai batu yang terbuat dari tanah liat, yang dibakar di atas api neraka, dan pada batu-batu itu tertulis nama setiap orang yang berhak atasnya.⁴²

Dari contoh tersebut, dapat disimpulkan bahwa dalam pendekatan *adâbi ijtimâ'î* terdapat karakteristik khusus dalam penafsirannya. Pendekatan ini lebih menitikberatkan pada hubungan kehidupan sosial dan perkembangan pengetahuan yang terjadi pada masa modern.

2. Ahmad Musthafa al-Maragi (w. 1945) dengan karyanya *Tafsîr al-Marâghi*.

a. Biografi Penulis

Ahmad Musthafa al-Maragi bin Musthafa bin Muhammad bin 'Abd al-Mun'im al-Maragi, dikenal sebagai al-Maragi, lahir di Maragah, Provinsi Suhaj, sebuah kota kabupaten di tepi barat Sungai Nil sekitar 70 km di sebelah selatan Kairo, pada tahun 1300 H/1883 M.⁴³ Al-Maragi berasal dari keluarga ulama yang berpengetahuan luas. Sejak kecil, ia diajarkan Al-Qur'an dan bahasa Arab di kota kelahirannya, kemudian melanjutkan pendidikannya di Al-Azhar. Di sana, ia mempelajari bahasa Arab, tafsir, fikih, akhlak, dan ilmu falak. Beberapa guru besar yang mengajarnya antara lain Muhammad Abduh, Muhammad Hasan al-Adawi, Muhammad Bahis al-Muthi, dan Ahmad Rifa'i al-Fayumi.⁴⁴

Setelah lulus dan menjadi mahasiswa terbaik di Al-Azhar, al-Maragi menjadi guru di beberapa sekolah menengah dan kemudian dipercaya sebagai direktur sekolah di Fayum. Al-Maragi semakin dikenal baik sebagai birokrat maupun intelektual muslim. Ia pernah menjabat sebagai hakim di Sudan, sebagai Kepala Mahkamah

⁴² al-Qurthubi, *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, terj. Dudi Rosyadi dan Faturrahman, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, hal. 755-760.

⁴³ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Qur`an dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013, hal. 98.

⁴⁴ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, "*al-Marâghi*," dalam *Ensiklopedi Islam*, Jilid 3, Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 1997, hal. 165.

Tinggi Syari'ah, dan pada bulan Mei tahun 1928, ia menjadi rektor termuda sepanjang sejarah Universitas Al-Azhar.

Sebagai seorang ulama, kecerdasan al-Maragi tidak hanya terbatas pada bahasa Arab, tetapi juga pada ilmu tafsir, dan minatnya kemudian meluas ke ilmu fikih. Pandangannya tentang Islam terkenal tajam terutama dalam penafsiran Al-Qur'an dalam konteks kehidupan sosial dan pentingnya akal dalam penafsiran Al-Qur'an. Dalam ilmu tafsir, ia telah menciptakan karya yang menjadi bahan bacaan wajib di banyak perguruan tinggi Islam di seluruh dunia, yaitu *Tafsîr al-Marâghî* yang ditulis dalam waktu 10 tahun dari 1940 hingga 1950 M. Tafsir ini terdiri dari 30 juz dan telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia.⁴⁵

b. *Tafsîr al-Marâghî*

Tafsîr al-Marâghî merupakan salah satu karya terbesar dan fenomenal dari al-Maragi. Karyanya ini termasuk dalam kitab tafsir yang berorientasi pada aspek sosial, budaya, dan kemasyarakatan. Dalam pengantarnya, al-Maragi menyatakan bahwa masyarakat membutuhkan kitab-kitab tafsir yang dapat memenuhi kebutuhan mereka dengan penyajian yang sistematis, bahasa yang mudah dipahami, dan argumen-argumen serta bukti yang jelas untuk setiap masalah yang dibahas. Pendapat para ahli dalam berbagai cabang ilmu yang relevan dengan Al-Qur'an juga disertakan, sesuai dengan persyaratan penyajian yang berlaku dalam perkembangan ilmu pengetahuan modern.⁴⁶ Oleh karena itu, motivasi utama al-Maragi dalam menulis tafsir adalah karena banyak orang yang enggan membaca kitab-kitab tafsir yang ada. Hal ini disebabkan karena kitab-kitab tafsir yang ada sulit dipahami, dan seringkali menggunakan istilah-istilah yang hanya dapat dimengerti oleh mereka yang ahli dalam bidang tersebut.⁴⁷

Berdasarkan itu, al-Maragi menggunakan beberapa metode dalam menulis tafsirnya⁴⁸, antara lain:

- 1) Memulai pembahasan dengan menyampaikan ayat yang akan dijelaskan.
- 2) Memberikan penjelasan tentang kata-kata yang digunakan dalam ayat.

⁴⁵ Taufikurrahman, "Sketsa Biografis Ahmad Mustafa al-Maragi dan *Tafsîr al-Marâghî*," dalam *Jurnal al-Fath*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni 2020, hal. 3-4.

⁴⁶ Ahmad Musthafa al-Maragi, *Muqaddimah Tafsîr al-Marâghî*, Kairo: Huquq at-Tab' Mahfudzah, 1949, hal. 3-4.

⁴⁷ Ahmad Musthafa al-Maragi, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1992, hal. 20.

⁴⁸ Ahmad Musthafa al-Maragi, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., hal. 17-21.

- 3) Memberikan pengertian ayat secara ringkas.
- 4) Jika ada riwayat yang sahih, menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat.
- 5) Menghindari penggunaan istilah-istilah ilmiah yang rumit.
- 6) Menggunakan gaya bahasa yang mudah dipahami oleh pembaca zaman sekarang.
- 7) Memperhitungkan kemajuan sarana komunikasi di masa modern.
- 8) Memilih kisah-kisah yang relevan dari kitab tafsir.
- 9) Membuat tafsirnya terdiri dari 30 jilid, setiap jilid berisi satu juz Al-Qur'an.

c. Contoh Penafsiran *Adâbi Ijtimâ'î*

Jika dianalisis lebih lanjut, penjelasan al-Maragi dengan corak *adâbi ijtimâ'î* terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 102:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ ۗ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيْطِينَ
كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ
وَمَارُوتَ ۗ... (البقرة/٢: ١٠٢)

Mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa Kerajaan Sulaiman. Sulaiman itu tidak kafur, tetapi setan-setan itulah yang kafur. Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat di negeri Babilonia, yaitu Harut dan Marut. (Al-Baqarah/2:102)

Dalam ayat tersebut al-Maragi mengungkapkan bahwa sihir adalah tindakan yang tidak dapat dilihat dengan mata biasa dan sulit untuk diketahui penyebabnya. Selain itu, sihir juga dapat diartikan sebagai penipuan. Dalam bahasa Arab, ada pepatah yang mengatakan “*ainun sahira*” yang berarti mata yang memikat pandangan. Dalam hadis, disebutkan bahwa di balik ungkapan sastra terdapat daya tarik yang memikat, yang dapat dianggap sebagai sihir.⁴⁹

Sudah menjadi kebiasaan bahwa sihir seringkali menjadi mata pencaharian. Para praktisi sihir menggunakan kata-kata dan nama-nama asing serta abstrak. Nama-nama ini sering kali diasosiasikan dengan setan dan jin. Dalam keyakinan mereka, setan dan jin akan membantu para ahli sihir dan mengabdikan permintaan mereka karena jin tunduk pada mereka. Keyakinan ini menjadi sumber

⁴⁹ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., hal. 326.

keyakinan banyak orang bahwa sihir melibatkan bantuan dari setan dan ruh penasaran.⁵⁰

Contoh lainnya juga tergambar dalam penafsiran QS. al-Baqarah/2: 261-264. Al-Maragi menyampaikan terkait ayat tersebut bahwa beberapa anggota koperasi pertanian Mesir telah mengadopsi dan menyelidiki contoh yang tertera dalam ayat tersebut secara ilmiah di ladang-ladang gandum yang telah ditentukan untuk percobaan. Hasil percobaannya menunjukkan bahwa satu bibit biji tidak hanya menghasilkan satu bulir, tetapi dapat menghasilkan lebih dari itu. Sebuah bulir kadang-kadang dapat mengandung empat puluh biji, lima puluh atau bahkan enam puluh biji, atau bahkan lebih.

Pada tahun 1942, salah satu peneliti anggota koperasi menemukan biji benih yang dapat menghasilkan tujuh ratus buah biji. Temuan ini kemudian disampaikan kepada seluruh anggota koperasi dalam suatu pertemuan. Mereka semua melihat butir-butir biji tersebut dan menghitungnya satu per satu. Setelah melihatnya secara langsung, mereka akhirnya percaya pada teman mereka. Mereka mengucapkan terima kasih kepada teman mereka yang melakukan percobaan tersebut. Perkembangan zaman akan membuktikan kebenaran hal-hal yang disebutkan dalam Al-Qur'an, meskipun memerlukan waktu yang cukup lama. Setiap kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi semakin menegaskan kebenaran yang dinyatakan dalam Al-Qur'an.⁵¹

3. Sayyid Qutb dengan karyanya *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân* a. Biografi Penulis

Sayyid Qutb merupakan seorang intelektual Islam terkemuka di Mesir, lahir di Mosha tahun 1906. Pada usia sepuluh tahun, ia mulai menghafal Al-Qur'an, yang memberikan pengaruh besar dalam kehidupannya. Pada usia tiga belas tahun, ia belajar di Tahjiziyah *Dâr al-'Ulûm* dan kemudian melanjutkan studi di perguruan tinggi yang sama, meraih gelar sarjana muda pada tahun 1933.

Setelah menyelesaikan studinya, Sayyid Qutb menjabat sebagai pemilik sekolah di Departemen Pendidikan, namun kemudian ia meninggalkannya karena minatnya yang besar pada dunia tulis menulis. Ia sangat tertarik pada kesusasteraan Inggris dan menerjemahkan berbagai karya ke dalam bahasa Arab.

⁵⁰ Ahmad Musthafa al-Maragi, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., hal. 330.

⁵¹ Ahmad Musthafa al-Maragi, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., hal. 397.

Pada tahun 1938, ia pergi ke Amerika untuk belajar administrasi pendidikan di *Wilson Theaversers College* Washington DC selama dua tahun, di sana ia mulai menyadari ketidakadilan terhadap orang-orang Palestina. Setelah kembali ke Mesir, ia bergabung dengan gerakan *Ikhwân al-Muslimîn* dan mulai menulis tentang isu-isu Islam. Pada akhir Perang Dunia II, ia menjadi pelopor dalam menuntut kemerdekaan dari Inggris.

Pada tahun 1952, ia berperan dalam Revolusi Mesir dan diangkat sebagai konsultan dalam pembuatan konstitusi negara Republik Mesir. Namun, ia kecewa karena ide-idenya tidak didukung oleh banyak orang dan meninggalkan posisinya. Pada tahun 1953, ia memberikan ceramah komperasi di Suriah dan Yordania, namun kemudian ditangkap dan diadili atas tuduhan merencanakan pembunuhan Presiden Gamal Abdul Nasser. Dalam tahanan inilah dia mengadakan revisi tiga belas jilid pertama *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân* dan menulis beberapa buah buku. Setelah sepuluh tahun di penjara, ia dibebaskan namun kemudian ditahan kembali pada tahun 1965 dan dihukum mati. Pada tanggal 22 Agustus 1966, Sayyid Qutb meninggal dunia.

b. *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân*

Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân merupakan karya tafsir yang disusun oleh Sayyid Qutb berdasarkan kajian mendalam dari Al-Qur`an, as-Sunnah, dan literatur tafsir yang terpercaya. Sayyid Qutb menghabiskan sebagian besar hidupnya untuk membaca dan menganalisis berbagai bidang studi dan teori, aliran pemikiran, serta studi agama lainnya untuk menulis tafsir ini. Selain itu, ia juga melakukan penelitian di bidang penulisan, pengajaran, pendidikan, serta mengamati dengan cermat tren sosial-politik.⁵²

Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân ini ditulis dalam suasana penderitaan dan kesengsaraan akibat ketidakadilan dan pemerintahan yang tidak adil pada masa itu. Sayyid Qutb sendiri mengalami perlakuan brutal dan biadab, kesedihannya membuat Sayyid Qutb semakin berserah diri kepada Allah dan menghargai Al-Qur`an. Sehingga ia hidup dengan sepenuh jiwa di bawah bayang-bayang Al-Qur`an. Oleh sebab itu, karya tafsirnya diberi nama *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân*.⁵³

Tujuan Sayyid Qutb dalam menyusun tafsir ini adalah untuk membantu masyarakat dalam mengatasi persoalan-persoalan sosial

⁵²M. T. Rahman, *Social justice in Western and Islamic Thought: A comparative study of john rawls's and Sayyid Qutb's theories*, Scholars' Press, 2014.

⁵³M. Yoga Firdaus dan Eni Zulaeha, "Kajian Metodologis Kitab *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân* Karya Sayyid Qutb," dalam *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, Vol. 5 No. 6 (2023), hal. 2721.

dan politik pada masa itu. Selain memberikan penjelasan tafsir, kitab ini juga menghadirkan pandangan-pandangan tentang pemurnian Islam, hadis-hadis Rasulullah SAW, serta pandangan para ulama tentang masalah yang dibahas dalam tafsirnya.

Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân merupakan tafsir yang menekankan dominasi sastra dan aspek sosial kemasyarakatan. Hal ini dapat dilihat dari penjabarannya terkait solusi-solusi permasalahan sosial yang disajikan dalam dimensi sastra. Kedalaman Sayyid Qutb dalam ilmu sastra dan sosial dinilai lebih menonjol daripada aspek lainnya, hal ini disepakati oleh para ulama.⁵⁴

c. Contoh Penafsiran *Adâbi Ijtimâ`î*

Penafsiran *adâbi ijtimâ`î* Sayyid Qutb tergambar ketika ia menjelaskan karakteristik kaum Yahudi dalam QS. al-Mâidah/5: 80-81:

تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ ﴿٨٠﴾ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَسِقُونَ ﴿٨١﴾ (المائدة/٥: ٨٠-٨١)

Engkau melihat banyak di antara mereka bersekutu dengan orang-orang yang kufur (musyrik). Sungguh, itulah seburuk-buruk apa yang mereka lakukan untuk diri mereka sendiri (sehingga mengakibatkan) Allah murka kepada mereka. Mereka akan kekal dalam azab. Seandainya mereka beriman kepada Allah, Nabi (Muhammad), dan apa yang diturunkan kepadanya, niscaya mereka tidak akan menjadikan orang musyrik itu sebagai sekutu. Akan tetapi, banyak di antara mereka adalah orang-orang fasik. QS. (al-Maidah/5: 80-81)

Sayyid Quthb menjelaskan bahwa prinsip yang tercantum dalam ayat tersebut tidak hanya berlaku pada masa Rasulullah dan kaum Yahudi, tetapi juga berlaku untuk situasi mereka saat ini maupun di masa depan. Kaum Yahudi selalu loyal dan bersekongkol dengan kaum musyrikin untuk melawan kaum Muslimin. Dijelaskan juga dalam QS. an-Nisâ`/4: 51:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ﴿٥١﴾ (النساء/٥: ٥١)

⁵⁴ M. Yoga Firdaus dan Eni Zulaeha, "Kajian Metodologis Kitab *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân* Karya Sayyid Qutb," ..., hal. 2722.

Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang (Yahudi) yang telah diberi bagian (pengetahuan) dari Kitab (Taurat), (betapa) mereka percaya kepada jibt dan tagut (158) serta mengatakan kepada orang-orang kafir (musyrik Makkah) bahwa mereka itu lebih benar jalannya daripada orang-orang yang beriman. (An-Nisa'/4:51)

Sayyid Qutb menjelaskan bahwa kaum Yahudi memiliki tiga hakikat yang menonjol. *Pertama*, seluruh Ahli Kitab tidak beriman kepada Allah karena mereka tidak mengakui Rasul terakhir, kecuali sedikit saja. *Kedua*, seluruh Ahli Kitab diserukan untuk memeluk agama Allah melalui ajaran Nabi Muhammad SAW. Jika mereka menerima, maka mereka akan beriman kepada Allah; jika tidak, mereka akan tetap sesuai dengan sifat yang Allah gambarkan untuk mereka. *Ketiga*, tidak ada kesetiaan atau tolong-menolong antara mereka dan kaum muslimin dalam urusan apapun.⁵⁵

Sebagai tafsir yang bergerak (*harakah*), Sayyid Qutb terkadang memiliki penafsiran yang berbeda dengan Muhammad Abduh meskipun keduanya menggunakan corak *adâbî ijtimâ'î*. Sebagai contoh, dalam menjelaskan makna burung yang membinasakan bala tentara Abraha, Muhammad Abduh menafsirkan burung tersebut sebagai jenis nyamuk atau lalat yang membawa kuman penyakit, dan anak-anak batu yang dilemparkan adalah dari tanah kering yang beracun, menyebabkan penyakit seperti kudis atau cacar jika terkena badan. Namun, Sayid Qutb tidak setuju dengan penafsiran tersebut. Baginya, kejadian tersebut adalah hasil dari hukum Allah yang luar biasa, dimana Allah mengirim pasukan burung yang kuat membawa batu besar yang menyebabkan penyakit luar biasa.⁵⁶

4. Hamka dengan karyanya *Tafsir al-Azhar*.
 - a. Biografi Penulis

Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah atau yang dikenal sebagai Hamka adalah ahli tafsir yang lahir di Sumatra Barat pada 16 Februari 1908. Ia merupakan pelopor gerakan modern Islam di Indonesia. Beliau menuruni keilmuan ayah dan kakeknya, menguasai berbagai bidang keilmuan seperti sastra, budaya, dakwah, akademisi, sejarah, tafsir, dan politik.

Hamka memulai pendidikannya di rumah orang tuanya dengan belajar Al-Qur`an hingga khatam. Lalu, ia melanjutkan studinya di

⁵⁵Aneu Nandya Indayanti, "Implementasi Sumber, Pendekatan, Corak dan Kaidah Tafsir Karya Sayyid Quthb dalam Kitab *Tafsir fî Zhilâlil Qur`ân* Jilid 3," dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, hal. 298.

⁵⁶Sayyid Qutb, *Tafsir fî Zhilâlil Qur`ân*, t.tp., t.p., t.th., hal. 538-540.

sekolah desa dan sekolah diniyah. Pada 1924, Hamka pergi ke Yogyakarta untuk mengikuti kursus Muhammadiyah dan Syarikat Islam. Di sana, ia belajar tafsir dari Ki Bagus Hadikusumo, mendengarkan ceramah HOS Cokroaminoto, dan bertukar pikiran dengan tokoh Islam setempat. Pada usia 17 tahun, Hamka mulai menulis karya sastra dengan judul *Siti Rabiah*. Ia pun mulai mengembangkan dirinya di bidang jurnalistik dan meneliti karya-karya ulama Timur Tengah. Hamka telah menciptakan sekitar 118 karya sastra sejak usia 17 tahun.

Hamka menulis *Tafsir al-Azhar* pada tahun 1962 setelah menyelesaikan sejumlah karya lainnya. Tafsir ini disusun berdasarkan kuliah-kuliahnya di mesjid Al-Azhar antara tahun 1959 hingga 1964. Proses penulisannya juga dilakukan ketika Hamka dipenjara sekitar tahun 1964-1966 karena dianggap sebagai pihak oposisi yang mengganggu pemerintahan presiden Soekarno. Meskipun demikian, karya-karya dan tafsir Hamka tetap diminati oleh berbagai kalangan, mulai dari siswa hingga mahasiswa.

Selain berkiprah sebagai wartawan, penulis, dan pengajar. Ia juga pernah terjun dalam politik melalui Masyumi sampai partai tersebut dibubarkan, menjabat Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) pertama, dan aktif dalam Muhammadiyah hingga akhir hayatnya. Hamka meninggal di Jakarta, 24 Juli 1981 pada umur 73 tahun.⁵⁷

b. *Tafsir al-Azhar*

Tafsir ini awalnya adalah serangkaian kuliah subuh yang disampaikan oleh Hamka di Mesjid Al-Azhar di Kebayoran Baru sejak tahun 1959. Nama Al-Azhar untuk mesjid tersebut diberikan oleh Mahmud Shaltut, Rektor Universitas Al-Azhar, saat kunjungannya ke Indonesia pada Desember 1960, dengan harapan agar mesjid tersebut menjadi kampus Al-Azhar di Jakarta.

Ada beberapa faktor yang mendorong Hamka menulis tafsir ini, di antaranya adalah karena ia ingin menanamkan semangat dan kepercayaan Islam pada generasi muda Indonesia yang ingin memahami Al-Qur'an namun terkendala oleh kurangnya kemampuan bahasa Arab. Selain itu, ia ingin memudahkan pemahaman para *muballigh* dan pendakwah serta meningkatkan kesan dalam khutbah yang bersumber dari bahasa Arab. Hamka memulai penulisan *Tafsir al-Azhar* dari surah al-Mu'minun karena ia

⁵⁷Malkan, "Tafsir al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis," dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6 No. 3, Desember 2009, hal. 360-366.

merasa tidak akan sempat menyelesaikan tafsir tersebut selama hidupnya.⁵⁸

Mulai tahun 1962, kuliah tafsir yang disampaikan di mesjid Al-Azhar dimuat di majalah Panji Masyarakat. Kuliah ini berlanjut sampai terjadi kekacauan politik dimana mesjid tersebut dituduh sebagai sarang “Neo Masyumi” dan “Hamkaisme”. Pada tanggal 12 Rabi’ al-awwal 1383H/27 Januari 1964, Hamka ditangkap oleh penguasa orde lama dengan tuduhan berkhianat pada negara. Penahanan selama dua tahun ini ternyata membawa berkah bagi Hamka karena ia dapat menyelesaikan penulisan tafsirnya.⁵⁹

Adapun corak dominan dalam penafsiran Hamka adalah *adâbi ijtimâ’î*, yang tercermin dari latar belakangnya sebagai seorang sastrawan yang terkenal melalui karya-karya novelnya. Hal ini mendorongnya untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an dengan bahasa yang dapat dipahami oleh semua kalangan, bukan hanya oleh akademisi atau ulama. Selain itu, ia juga memberikan penjelasan berdasarkan kondisi sosial dan politik yang sedang berlangsung, seperti pada masa pemerintahan orde lama.

c. Contoh Penafsiran *Adâbi Ijtimâ’î*

Salah satu contoh penafsirannya adalah ketika ia menjelaskan Q.S. al-Furqân/25:63:

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا
سَلَامًا ٦٣

“Hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih itu adalah yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang bodoh menyapa mereka (dengan kata-kata yang menghina), mereka mengucapkan salam.” (QS. al-Furqân/25: 63)

Ia menyatakan dalam *Tafsir Al-Azhar*, bahwa orang-orang yang berhak disebut sebagai ‘*Ibâd ar-Rahmân* (Hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pemurah) adalah mereka yang berjalan di atas bumi Allah dengan sikap sopan santun, lemah lembut, tidak sombong, tidak angkuh, dan bersikap tenang.⁶⁰

Penjelasan Hamka di atas menggambarkan orang-orang yang disebut sebagai ‘*Ibâd ar-Rahmân* adalah individu yang memiliki sikap rendah hati dan lemah lembut. Gambaran ini menunjukkan bahwa orang-orang tersebut memiliki kedamaian jiwa, dimana hal tersebut tercermin dalam perilaku mereka yang membawa kedamaian tidak hanya bagi diri mereka sendiri tetapi juga bagi

⁵⁸Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, Jilid I, hal. 59.

⁵⁹Hamka, *Tafsir al-Azhar*, ..., hal. 48.

⁶⁰Hamka, *Tafsir al-Azhar* juz 19-20, Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 1984, hal. 43.

lingkungan di sekitar mereka. Hamka menjelaskan hal ini lebih lanjut dengan detail dalam tafsirnya:

Bagaimana dia akan mengangkat muka dengan sombong, padahal alam di kelilingnya menjadi saksi atasnya bahwa dia mesti menundukkan diri. Dia adalah laksana padi yang telah berisi, sebab itu dia tunduk. Dia tunduk kepada Tuhan karena insaf akan kebesaran Tuhan dan dia rendah hati terhadap sesama manusia, karena dia pun insaf bahwa dia tidak sanggup hidup sendiri di dalam dunia ini. Dan bila dia berhadapan, bertegur sapa dengan orang yang bodoh dan dangkal fikiran, sehingga kebodohnya banyaklah katanya yang tidak keluar daripada cara berfikir yang teratur, tidaklah ia lekas marah, tetapi disambutnya dengan baik dan diselenggarakannya. Pertanyaan dijawabnya dengan memuaskan, yang salah dituntunnya sehingga kembali ke jalan yang benar. Orang semacam itu pandai benar menahan hati.⁶¹

Contoh lain juga dijelaskan Hamka ketika menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 283:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَةً فَإِنْ أَتَىٰ بَعْضُكُم بِغَضًا فَلْيُوَدِّ الَّذِي آؤْتُمْنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَبِئْضِ اللَّهُ رَبَّهُ ۗ وَلَا تَكْنُمُوا الشَّهَادَةَ ۗ وَمَنْ يَكْنُمْهَا فَإِنَّهُ أَتَمَّ قَلْبُهُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝﴾

Jika kamu dalam perjalanan, sedangkan kamu tidak mendapatkan seorang pencatat, hendaklah ada barang jaminan yang dipegang. Akan tetapi, jika sebagian kamu memercayai sebagian yang lain, hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (utangnya) dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya. Janganlah kamu menyembunyikan kesaksian karena siapa yang menyembunyikannya, sesungguhnya hatinya berdosa. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Baqarah/2: 283)

Menurut Hamka, ayat tersebut mengindikasikan bahwa dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Dia juga menekankan bahwa Islam tidak hanya mengatur masalah ibadah dan puasa, tetapi juga urusan muamalah, atau hubungan antara manusia yang juga dikenal sebagai “hukum perdata”, yang secara jelas disebutkan dalam Al-Qur`an. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa masalah-masalah seperti itu juga termasuk dalam lingkup agama. Islam mengharapkan adanya hubungan yang harmonis antara keduanya, tanpa adanya kerusakan di antara keduanya.⁶²

5. M. Quraish Shihab dengan karyanya *Tafsir al-Mishbâh*
 - a. Biografi

⁶¹ Abdurrahman Rusli Tanjung, “Analisis terhadap Corak Tafsir *al-Adâbî al-Ijtimâ’î*,” dalam *Analytica Islamica*, Vol. 3 No. 1, 2014, hal. 172.

⁶² Hamka, *Tafsir al-Azhar* Jilid 2 Juz 1, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, hal. 36.

Muhammad Quraish Shihab lahir di Lotassalo, Sindenreng Rappang (Sidrap), Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944. Ayahnya, Abdurrahman Shihab merupakan seorang profesor tafsir Al-Qur'an di IAIN Alauddin, Makassar. Shihab tumbuh dengan didikan ketat dari ayahnya untuk mencintai Al-Qur'an, sehingga hal tersebut membentuk minatnya dalam studi Al-Qur'an.

Saat SMA Shihab mengenyam pendidikan di Pesantren Darul Hadis al-Fiqhiyah selama dua tahun di bawah bimbingan langsung Abdul Qadir Bilfaqih, seorang ulama ahli hadis. Pada tahun 1958, ia berangkat ke Kairo untuk melanjutkan studi di Universitas Al-Azhar hingga meraih gelar doktor terbaik melalui disertasinya tentang *Tafsir Nazhm ad-Durar* karya al-Biq'a'i.

Shihab mengabdikan hidupnya dalam dunia pendidikan keagamaan di Indonesia, menjadi rektor IAIN Jakarta pada 1992-1998, dan menjabat dalam berbagai organisasi keagamaan. Sejak 2004, ia mengembangkan gagasannya tentang "Membumikan Al-Qur'an" melalui PSQ (Pusat Studi Al-Qur'an) yang didirikannya.

Selain itu Shihab juga produktif dalam menyebarkan pemahaman Islam moderat dan toleran⁶³ dalam berbagai karya tulisnya. Karya-karya tulisnya merespon berbagai masalah kontemporer di masyarakat beragama dan menawarkan solusi. Dengan pendekatan tafsir tematik, Shihab menekankan pentingnya mengintegrasikan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari, menunjukkan relevansi dan signifikansi tafsir tematik sebagai pendekatan yang dapat disesuaikan dengan zaman. Salah satu karya monumentalnya adalah *Tafsir al-Mishbâh*.

b. Tafsir *Tafsir al-Mishbâh*

Tafsir al-Mishbâh adalah sebuah tafsir dalam bahasa Indonesia yang ditulis dengan penguasaan yang mendalam terhadap berbagai ilmu pengetahuan umum dan konteks masyarakat Indonesia.⁶⁴ Tafsir ini banyak memberikan penjelasan terhadap pendapat beberapa mufasir terkenal seperti Abdullah Darraz, Fakhruddin ar-Razi, Abu Ishaq asy-Syathibi, Ibrahim Ibn Umar al-Biq'a'i, dan Muhammad Husain at-Thabathaba'i, sehingga menjadi referensi yang kaya, informatif, dan argumentatif. Tafsir ini ditulis dengan gaya bahasa yang mudah dipahami oleh berbagai kalangan, mulai dari akademisi hingga masyarakat umum. Sebagaimana dijelaskan oleh Quraish

⁶³ Rahmatullah *et al.*, "M. Quraish Shihab dan Pengaruhnya terhadap Dinamika Studi Tafsir Al-Qur'an Indonesia Kontemporer," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 14 No. 1, Juni 2021, hal. 130-132.

⁶⁴ Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, hal. 374.

Shihab, pembaca akan menemukan penjelasan dari para ulama yang disajikan oleh penulis.⁶⁵

Tafsir al-Mishbâh ditulis atas dasar keinginan Shihab dalam memperkenalkan dan menyajikan pesan Al-Qur`an sesuai dengan kebutuhan dan harapan masyarakat Islam Indonesia. Penamaan *al-Mishbâh* menyiratkan tujuan penulisnya agar tafsir ini dapat menjadi penerang dan petunjuk bagi pembacanya, memudahkan umat Islam Indonesia untuk mengakses dan memahaminya.⁶⁶

Tafsir al-Mishbâh menyajikan penjelasan yang detail mulai dari surah Al-Fâtiḥah hingga An-Nâs sesuai dengan mushaf Utsmani. Penjelasannya mencakup analisis bahasa, *asbabun nuzul*, keterkaitan antar ayat dan surat, serta keserasian di berbagai aspek. Tafsir ini menggunakan metode *tahlîlî*, yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan memperhatikan segala aspek dan maknanya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir.⁶⁷

c. Contoh Penafsiran *Adâbi Ijtimâ`i*

M. Quraish Shihab adalah seorang mufasir terkemuka di Indonesia, ia telah menghasilkan banyak karya tentang tafsir dan Al-Qur`an. Salah satu karya besarnya adalah *al-Mishbâh*. Contoh penafsirannya yang bercorak *adâbi ijtimâ`i* terdapat dalam surah al-Qadr ayat 5:

سَلَّمَ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴿٥﴾ (القدر/٩٧: ٥)

Sejahteralah (malam) itu sampai terbit fajar. (Al-Qadr/97: 5)

Ia menjelaskan bahwa kata *salam* dalam surah al-Qadr ayat 5 bisa dimaknai sebagai keadaan, sifat, atau sikap. Dari sini, malam tersebut bisa dianggap sebagai malam yang penuh kedamaian bagi mereka yang mengalaminya, atau sikap para malaikat yang turun pada malam tersebut adalah sikap damai terhadap mereka yang merasakan keberuntungannya bertemu dengan malam tersebut.⁶⁸ Kemudian, M. Quraish Shihab mengutip pendapat Ibn al-Qayyim dalam kitabnya *ar-Rûh*, yang menyatakan bahwa hati yang mencapai

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol 1.

⁶⁶ Yusuf Budiana dan Sayiid Nurlie Gandara, "Kekhasan Manhaj Tafsir *al-Mishbâh* Karya M. Quraish Shihab," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1 No. 1, 2021, hal. 87.

⁶⁷ Yusuf Budiana dan Sayiid Nurlie Gandara, "Kekhasan Manhaj *Tafsir al-Mishbâh* Karya M. Quraish Shihab," ..., hal. 88.

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur`an al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Hidayah, cet. 2 September 1997, hal. 729.

kedamaian dan ketentraman akan membawa pemiliknya dari ragu kepada keyakinan, dari kebodohan kepada pengetahuan, dari kelalaian kepada ingat, dari khianat kepada amanah, dari riya' kepada ikhlas, dari kelemahan kepada kekokohan, dan dari kesombongan kepada introspeksi diri.

Apa yang disampaikan oleh M. Quraish Shihab adalah nilai-nilai Qur'ani, yang mana jika diterapkan dalam kehidupan manusia akan menciptakan masyarakat yang damai dan harmonis. Mereka yang telah merasakan kedamaian dalam hatinya tidak akan tergoda oleh gemerlap dunia dan berbagai hawa nafsu yang bisa menghancurkannya. Bahkan jika orang-orang yang tidak berpengetahuan mencoba untuk menyapa dengan maksud mengejek dan menghina mereka yang mendapat rahmat Allah, mereka tetap akan bersikap santun dan penuh kedamaian, sesuai dengan yang ditegaskan dalam surah al-Furqân ayat 63.

Contoh lainnya, dalam menjelaskan konsep *qishash*, Quraish Shihab menyatakan bahwa ada beberapa pemikir yang menolak hukuman mati bagi para terpidana. Mereka berpendapat bahwa hukuman mati dianggap kejam dan tidak beradab, karena pembunuhan terpidana hanya menggantikan satu nyawa dengan nyawa lain, yang pada akhirnya menimbulkan siklus balas dendam. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa hukuman terhadap pembunuh sebaiknya berupa penjara seumur hidup dan kerja paksa, dengan tujuan untuk mengurangi balas dendam dan mendorong pendidikan.

Begitupun juga ketika membicarakan kesetaraan gender, Quraish Shihab menyatakan bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan adalah hal yang pasti, karena sudah menjadi bagian dari kodrat yang diatur dalam Al-Qur'an. Perbedaan ini terutama bersifat biologis antara keduanya, yang diciptakan oleh Allah Swt dan menyebabkan adanya fungsi utama yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Meskipun demikian, hak dan kewajiban keduanya dianggap setara. Quraish Shihab juga menekankan bahwa selain menciptakan perbedaan, Allah Swt juga memberikan anugerah keistimewaan pada keduanya, seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an Surah An-Nisâ' ayat 32.

Selama ini banyak umat Islam menganggap bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, tetapi sebenarnya QS. Al-A'raf 189 menyatakan bahwa Adam dan Hawa diciptakan dari satu nafs.

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ... ﴾ (الاعراف/٧:١٨٩)

Dialah yang menciptakan kamu dari jiwa yang satu (Adam) dan darinya Dia menjadikan pasangannya agar dia cenderung dan merasa tenteram kepadanya. (Al-A'râf/7:189)

Quraish Shihab mengutip pendapat Rasyid Ridha tentang anggapan bahwa Hawa diciptakan dari rusuk Adam berasal dari kitab perjanjian lama, sedangkan Al-Qur'an tidak menyebutkan hal tersebut secara eksplisit. Al-Qur'an justru turun untuk menghapus perbedaan antara laki-laki dan perempuan, terutama dalam hal kemanusiaan. Hak-hak perempuan, seperti hak di luar rumah, pendidikan, dan politik, setara dengan hak-hak laki-laki, begitu juga dengan kewajiban dan peran mereka. Al-Qur'an mengaturnya dalam konteks keadilan dan kesetaraan.⁶⁹

⁶⁹M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu...*, hal. 89-90.

BAB III

KONSEP KEADILAN GENDER DALAM PENAFSIRAN

Uraian pada bab ini akan membahas tentang bagaimana keadilan gender menjadi sebuah perspektif dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sehingga pembahasan tidak hanya memuat teori keadilan gender saja, tetapi penulis juga memaparkan hal-hal yang memiliki korelasi sepadan dengan pembahasan inti di bab ini, dimana hal tersebut memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap adil atau tidaknya suatu penafsiran. Maka penulis memulai pembahasan tentang pengertian keadilan dan gender, potret bias gender dalam tafsir, kemudian menjelaskan faktor yang mempengaruhi mufasir dalam pemaknaan Al-Qur'an, dan diakhiri dengan pembahasan utama, yaitu keadilan gender sebagai perspektif tafsir.

A. Pengertian Keadilan dan Gender

Keadilan, berasal dari kata *'adl* dalam bahasa Arab, merujuk pada sikap dan tindakan yang berlandaskan pada keseimbangan. Keseimbangan ini mencakup keseimbangan antara hak dan kewajiban serta dapat hidup selaras dengan sesama makhluk. Singkatnya, keadilan adalah memperlakukan setiap individu sesuai dengan hak-hak dan kewajibannya. Setiap orang berhak diakui dan diperlakukan dengan harkat dan martabat yang sama di hadapan Tuhan Yang Maha Esa.

Teori Plato menekankan keadilan pada harmoni atau keselarasan. Menurut Plato, keadilan adalah *the supreme virtue of the good state*, dan orang yang adil adalah *the self disciplined man whose passions are controlled by reason*. Bagi Plato, keadilan tidak langsung terhubung

dengan hukum. Baginya, keadilan dan tata hukum adalah substansi umum dari suatu masyarakat yang membentuk dan memelihara kesatuan.¹

Dalam konsep Plato tentang keadilan, terdapat dua konsep, yaitu keadilan individual dan keadilan dalam negara. Plato berpendapat bahwa untuk memahami keadilan individual, kita perlu memahami sifat-sifat dasar dari keadilan dalam negara terlebih dahulu. Plato menyatakan, "*let us enquire first what it is the cities, then we will examine it in the single man, looking for the likeness of the larger in the shape of the smaller.*"² Meskipun demikian, Plato tidak menganggap bahwa keadilan individual sama dengan keadilan dalam negara. Plato melihat bahwa keadilan muncul ketika setiap bagian dari masyarakat mendapatkan tempat yang sesuai dan harmonis. Keadilan terwujud dalam masyarakat ketika setiap anggota melaksanakan tugasnya dengan baik sesuai dengan fungsinya.

Aristoteles memberikan pembahasan yang lebih rinci mengenai konsep keadilan. Jika Plato menekankan pada keharmonisan atau keselarasan, Aristoteles lebih menekankan pada perimbangan atau proporsi. Baginya, dalam suatu negara, semua hal harus diarahkan pada cita-cita yang mulia, yaitu kebaikan dan kebaikan tersebut harus tercermin melalui keadilan dan kebenaran. Aristoteles menekankan perimbangan atau proporsi dalam teorinya tentang keadilan, yang dapat dilihat dari pendapatnya bahwa kesamaan hak haruslah sama di antara orang-orang yang sama.³ Meskipun keadilan juga berarti kesamaan hak, tetapi Aristoteles juga memahami bahwa keadilan juga mencakup ketidaksetaraan hak. Teori keadilan Aristoteles didasarkan pada prinsip persamaan, yang dalam formulasi modernnya berarti bahwa keadilan tercapai ketika hal-hal yang sama diperlakukan secara sama dan hal-hal yang tidak sama diperlakukan secara berbeda.

Aristoteles membagi keadilan menjadi dua bentuk: *pertama*, keadilan komutatif. Keadilan komutatif berkaitan dengan penentuan hak yang adil di antara individu-individu yang setara, baik dalam bentuk fisik maupun non-fisik. Dalam konteks ini, hubungan antara individu atau kelompok dengan individu atau kelompok lainnya, penentuan hak yang adil masuk dalam domain keadilan komutatif. Objek hak individu lain dalam keadilan komutatif adalah apa yang menjadi hak milik seseorang dan harus dikembalikan kepadanya dengan adil. Objek hak milik ini dapat berupa kepentingan fisik dan moral, hubungan dan kualitas berbagai hal, baik yang bersifat keluarga maupun ekonomis, hasil kerja fisik dan

¹ Bahder Johan Nasution, "Kajian Filosofis tentang Konsep Keadilan dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern," dalam *Jurnal Yustisia*, Vol. 3 No.2, Mei - Agustus 2014, hal. 120.

² The Liang Gie, *Teori-teori Keadilan*, Yogyakarta: Sumber Sukses, 1982, hal. 22.

³ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Plato*, Jakarta: Rajawali Press, 1991, hal. 82.

intelektual, hingga hal-hal yang diperoleh melalui cara yang sah. Keadilan ini mengharuskan individu lain untuk menghormati hak tersebut dan memberikan kompensasi jika hak tersebut dikurangi, dirusak, atau tidak berfungsi dengan semestinya. *Kedua*, keadilan distributif, keadilan distributif adalah konsep keadilan yang menekankan bahwa setiap individu harus menerima bagian yang sesuai dengan haknya secara proporsional. Hal ini berhubungan dengan bagaimana hak-hak ditentukan dan didistribusikan secara adil dalam hubungan antara individu dan negara, dimana negara seharusnya memberikan kepada warganya apa yang seharusnya mereka terima. Hak-hak ini bisa berupa barang-barang yang tidak dapat dibagi (*undivided goods*), seperti perlindungan dan fasilitas publik, atau barang-barang yang dapat dibagi (*divided goods*), seperti hak-hak atau barang-barang yang dapat diberikan untuk memenuhi kebutuhan individu dan keluarganya. Keadilan distributif menciptakan situasi di mana setiap orang dapat menikmati hak-hak mereka tanpa mengganggu hak orang lain, dan jika keadilan distributif terwujud, maka kondisi tersebut akan mendekati apa yang disebut sebagai keadilan sosial bagi masyarakat.⁴

Menurut W.J.S. Poerwadarmint, keadilan berarti tidak memihak, sesuai dengan standar yang seharusnya, dan tidak sewenang-wenang. Dalam konteks ini, tindakan yang sewenang-wenang dianggap tidak adil. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), keadilan adalah sifat atau perbuatan yang adil, yang memberikan kepada pihak lain apa yang seharusnya diterima oleh mereka. Frans Magnis Suseno, dalam bukunya *Etika Politik*, mendefinisikan keadilan sebagai keadaan dimana semua orang dalam situasi yang sama diperlakukan secara sama.⁵

Lain halnya dengan Rawls, baginya keadilan harus dipahami sebagai kesetaraan, dimana bukan hanya orang-orang yang memiliki bakat dan kemampuan lebih unggul yang berhak mendapatkan manfaat sosial yang lebih besar, tetapi juga bahwa manfaat tersebut harus membuka peluang bagi mereka yang kurang beruntung untuk meningkatkan prospek hidup mereka. Oleh karena itu, tanggung jawab moral atas kelebihan yang dimiliki oleh orang-orang yang beruntung juga harus memperhitungkan kepentingan kelompok orang yang kurang mampu atau tidak memiliki bakat dan kemampuan sebaik mereka.⁶

Oleh karena itu, teori keadilan yang memadai menurut Rawls harus dibentuk melalui pendekatan kontrak, dimana prinsip-prinsip keadilan

⁴ Bahder Johan Nasution, "Kajian Filosofis tentang Konsep Keadilan dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern," ..., hal. 121.

⁵ Afifa Rangkuti, "Konsep Keadilan dalam Perspektif Islam," dalam *Tazkiya: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 6 No.1, Januari-Juni 2017, hal. 4.

⁶ Andre Ata Ujan, *Keadilan dan Demokrasi*, Yogyakarta: Kanisius, 2001, hal. 25.

yang dipilih sebagai pedoman bersama merupakan hasil kesepakatan dari semua individu yang merdeka, rasional, dan setara.⁷

Dari definisi di atas, terdapat prinsip kesetaraan yang menjadi asas suatu keadilan. Prinsip ini tidak bermaksud memberikan perlakuan yang sama kepada semua, tetapi memperlakukan semua sesuai dengan kesetaraannya dan memberikan perlakuan yang berbeda sesuai dengan perbedaan mereka. Setiap individu memang memiliki kesamaan, tetapi tidak seragam. Setiap individu memiliki kemerdekaan yang juga memerlukan tanggung jawab. Namun, seringkali terdapat perbedaan dalam penggunaan kemerdekaan tersebut. Oleh karena manusia adalah makhluk yang bertanggung jawab, tidak adil untuk memberikan perlakuan yang sama kepada orang yang malas dan orang yang rajin. Dalam konteks ini, perlunya perbedaan yang seimbang dan relevan dengan perbedaan individu.

Adapun Gender berasal dari bahasa latin, yaitu *genus* berarti tipe atau jenis. Kata Gender juga bisa diartikan sebagai sifat dan perilaku yang dilekatkan pada laki-laki dan perempuan yang dibentuk secara sosial maupun budaya. Hubungan erat antara gender dengan konstruksi sosial budaya ini, menjadikan makna gender selalu mengalami perubahan dan perkembangan. *World Health Organization (WHO)* menyatakan: “*Gender refers to the characteristics of women, men, girls and boys that are socially constructed. This includes norms, behaviours and roles associated with being a woman, man, girl or boy, as well as relationships with each other*”.⁸ Gender merujuk pada perbedaan karakteristik yang berkaitan dengan pria dan wanita yang terbentuk oleh norma-norma sosial. Konstruksi sosial dan budaya membentuk perbedaan peran antara kedua jenis kelamin karena perbedaan fisik yang ada sejak lahir, yang kemudian diresapi oleh masyarakat dan menjadi bagian dari kehidupan sosial. Lebih lanjut, WHO menentukan batasan gender sebagai tolak ukur peran, tingkah laku, pekerjaan, atribut yang dinilai pantas untuk pria ataupun juga wanita.

Menurut Sri Muliati, gender adalah seperangkat sikap, peran, tanggung jawab, fungsi, hak, dan perilaku yang melekat baik pada laki-laki maupun perempuan, akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat dimana manusia itu berada, tumbuh, dan dibesarkan.⁹ Siti

⁷ Moh. Fachri, “Keadilan dalam Perspektif Agama dan Filsafat Moral,” dalam *Jurnal Hakam*, Vol. 2 No. 2, Desember 2018, hal 79.

⁸ Gamal Iskandaryah Abidin, “Pemikiran Relasi Gender Muhammad Asad dalam The Message of The Qur’an (Kajian Tafsir Tematik),” *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2022, hal. 31.

⁹ Sri Muliati, *Upaya Mengintegrasikan Perspektif Gender*, Jakarta: Media Press: 2005, hal. 8.

Musda Mulia mengatakan bahwa gender adalah sifat serta peran laki-laki dan perempuan yang dibentuk oleh pandangan dan budaya yang berkembang dalam masyarakat.¹⁰ Dalam *Women's Studies Encyclopedia*, gender didefinisikan sebagai suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.

Wilson dalam *Sex and Gender* mengungkapkan bahwa gender adalah dasar untuk menentukan perbedaan sumbangan laki-laki dan perempuan yang berkembang pada kebudayaan dan kehidupan kolektif yang sebagai akibatnya mereka menjadi laki-laki dan perempuan.¹¹ Lebih tegasnya lagi Mansour Fakih menjelaskan bahwa gender adalah perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial. Bukanlah kodrat atau ketentuan Tuhan, melainkan diciptakan oleh manusia itu sendiri melalui proses sosial dan kultural yang panjang.¹²

Istilah gender seringkali diidentikan dengan jenis kelamin atau *sex*, padahal jika dilihat dari segi dimensi keduanya berbeda. Istilah seks (jenis kelamin) mengacu pada dimensi biologis seorang laki-laki dan perempuan, sedangkan gender mengacu pada dimensi sosial-budaya seorang laki-laki dan perempuan.¹³ Istilah seks lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologis seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Adapun gender lebih banyak berkonsentrasi pada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non-biologis lainnya.¹⁴ Gender bukan kodrati dan diciptakan manusia, sehingga terus mengalami perubahan dari waktu ke waktu, dari tempat ke tempat, bahkan dari kelas ke kelas. Sementara jenis kelamin (*sex*) diciptakan Tuhan, bersifat kodrati, dan tidak akan pernah berubah.

Dari beberapa definisi di atas dapat dipahami bahwa Gender adalah perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang didasarkan atas konstruksi sosial, tidak bersifat kodrati dan bukan ciptaan Tuhan melainkan hasil ciptaan manusia baik laki-laki maupun perempuan melalui proses sosial dan budaya yang panjang. Sedangkan seks adalah perbedaan biologis jenis

¹⁰ Siti Musda Mulia, *Keadilan dan Kesetaraan Jender*, Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 2003, hal. 8.

¹¹ Wilson, *Sex and Gender*, Making Culture Sense of Civilization: 1989, hal. 2.

¹² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 18.

¹³ Santrock, *Life Span Development: Perkembangan Masa Hidup*, Jakarta: Erlangga, 2013, hal. 365.

¹⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2013, hal. 35.

kelamin yang bersifat kodrati dan diciptakan Tuhan, sehingga secara permanen dan universal berbeda.

Contoh dari perwujudan konsep gender, misalnya jika dikatakan bahwa seorang laki-laki pasti lebih kuat dibanding perempuan, sifatnya keras, dan lebih cocok bekerja di luar rumah. Sementara perempuan sering dilabeli sebagai sosok yang lemah lembut, pandai melakukan pekerjaan rumah seperti memasak, mencuci baju, mengepel, dan sebagainya. Gender dapat berubah dari waktu ke waktu serta berbeda-beda antara satu wilayah dengan wilayah lainnya. Karena itu, mengidentifikasi seseorang berdasarkan perspektif gender tidaklah selalu berlaku secara universal. Misalnya, seorang dengan jenis kelamin laki-laki bisa memiliki sifat yang lebih feminim dan halus sehingga mampu melakukan pekerjaan rumah dan tugas-tugas yang umumnya dianggap sebagai milik kaum perempuan. Begitu pula sebaliknya, seorang perempuan dapat memiliki tubuh yang kuat, kecerdasan tinggi, dan mampu menjalankan pekerjaan yang selama ini dianggap sebagai maskulin dan merupakan wilayah dominasi kaum laki-laki.

Di sinilah sering muncul kesalahan dalam memahami konsep gender, dimana orang sering mengartikan gender sebagai sesuatu yang tidak dapat diubah dan merupakan bagian dari kodrat seseorang, padahal sebenarnya gender adalah hasil konstruksi sosial dan budaya yang terbentuk dari pengaruh pranata-pranata sosial yang diwariskan dari generasi ke generasi. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kodrat berarti “sifat asli, bawaan”. Dengan demikian, gender yang terbentuk sepanjang kehidupan seseorang melalui pranata sosial bukanlah kodrat.

Berdasarkan pandangan para ahli di atas, maka dapat disimpulkan bahwa keadilan gender adalah upaya untuk memastikan perlakuan adil terhadap laki-laki dan perempuan, sehingga tidak ada diskriminasi terhadap peran dan akses keduanya dalam berbagai aspek kehidupan, baik di ranah publik maupun di dalam rumah tangga.

B. Bias Gender dalam Tafsir

Kontroversi seputar isu gender seringkali terlihat di berbagai situasi, baik secara langsung maupun melalui platform sosial. Perempuan dan laki-laki seharusnya saling mendukung satu sama lain, bukan saling bertentangan. Namun kenyataannya, masyarakat masih tabu akan hak-hak yang seharusnya mereka dapatkan sebagai manusia. Mereka hanya mementingkan kewajiban yang berdasarkan adat atau tradisi turun temurun seperti kegiatan sehari-hari mencuci piring, memasak, dan lain sebagainya. Ini adalah contoh yang seringkali terjadi dalam kehidupan

sehari-hari. Selain itu, kesetaraan gender juga menjadi sumber perdebatan dalam masyarakat yang masih melekat pada stigma tertentu.¹⁵

Dalam lingkup ilmu-ilmu sosial, konsep gender merupakan serangkaian norma, tradisi, dan interaksi sosial dalam masyarakat dan budaya yang menetapkan ciri-ciri maskulinitas dan feminitas seseorang. Dalam konteks ini, gender merupakan batas yang membedakan atribut maskulin (yang bersifat kekelakian) dan atribut feminim (yang bersifat keperempuanan) yang terbentuk melalui aspek sosial dan budaya. Akibatnya, identitas gender dapat berubah dan berbeda sesuai dengan waktu dan konteks ruang yang berbeda pula.¹⁶

Perbedaan gender pada dasarnya adalah sesuatu yang alami dan merupakan bagian tak terhindarkan dari keberagaman budaya. Perbedaan tersebut tidak akan menjadi permasalahan jika tidak menimbulkan ketidakadilan. Namun, dalam kenyataannya, perbedaan tersebut menimbulkan berbagai bentuk ketidakadilan terutama terhadap kaum perempuan. Gender pada dasarnya masih dipahami oleh masyarakat sebagai perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan. Masyarakat belum sepenuhnya menyadari bahwa gender sebenarnya merupakan konstruksi budaya yang berkaitan dengan peran, fungsi, dan tanggung jawab sosial antara laki-laki dan perempuan. Situasi ini menghasilkan ketimpangan dalam peran sosial dan tanggung jawab, yang pada gilirannya menyebabkan diskriminasi terhadap kedua jenis kelamin tersebut. Hanya saja bila dibandingkan, diskriminasi terhadap perempuan kurang menguntungkan dibandingkan laki-laki.¹⁷ Diskriminasi inilah yang kemudian disebut sebagai bias gender.

1. Faktor Penyebab Bias Gender

Bias gender adalah ketidakseimbangan yang menguntungkan salah satu jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan, yang bisa mengakibatkan ketidakadilan. Ketidakadilan di sini merujuk pada situasi dimana salah satu jenis kelamin dianggap lebih unggul dalam hal kondisi, posisi, atau kedudukan. Bias gender ini seringkali terjadi terhadap kaum perempuan, yang dipicu oleh nilai-nilai dan norma-norma masyarakat yang cenderung membatasi peran perempuan. Hal ini mengakibatkan keterbatasan partisipasi kaum perempuan dalam

¹⁵ E. Anwar, *Jati Diri Perempuan Dalam Islam*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017, hal. 50.

¹⁶ Nur Laili Nabilah Nazahah Najiyah, et. al, "Melacak Bias Gender dalam Penafsiran Kementerian Agama RI Pada Al-Qur'an Surah an-Nisa dan al-Baqarah," dalam *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*, Vol. 18 No. 2, 2022, hal. 97.

¹⁷ Ridwan, *Kekerasan Berbasis Gender*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2006, hal. 25.

kepemimpinan atau pengambilan keputusan dalam berbagai hal.¹⁸ Ketidakadilan gender ini termanifestasikan dalam berbagai bentuk, yaitu:¹⁹

- a. Marginalisasi, yang menjadi perhatian dalam analisis gender adalah proses penurunan status ekonomi yang disebabkan oleh perbedaan gender. Sebagai contoh, banyak perempuan di pedesaan mengalami penurunan status ekonomi dan menjadi miskin karena program pertanian Revolusi Hijau²⁰ yang hanya mengedepankan petani laki-laki. Ini disebabkan oleh asumsi bahwa petani secara eksklusif merujuk kepada laki-laki. Akibatnya, banyak petani perempuan kehilangan akses ke ladang dan sektor pertanian, bersamaan dengan ketersediaan sumber daya seperti bantuan kredit yang hanya tersedia bagi petani laki-laki, serta pelatihan pertanian yang hanya ditujukan untuk mereka. Dengan demikian, fokus masalahnya adalah pada kemiskinan yang dialami petani perempuan akibat dari bias gender yang ada.
- b. Subordinasi (anggapan tidak penting), subordinasi terjadi ketika satu jenis kelamin, khususnya kaum perempuan, seringkali dianggap tidak penting atau kurang memiliki nilai, tidak hanya dalam lingkup rumah tangga dan masyarakat, tetapi juga di tingkat negara. Sebagai contoh, anggapan bahwa perempuan hanya akan berakhir di dapur sehingga tidak perlu mendapatkan pendidikan tinggi adalah contoh dari bentuk subordinasi tersebut. Proses dan mekanisme subordinasi ini bervariasi dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain. Sebagai contoh, pandangan bahwa perempuan bersifat emosional sehingga tidak pantas memimpin suatu partai politik atau menjabat sebagai manajer, merupakan proses subordinasi dan diskriminasi yang timbul karena gender. Selama berabad-abad atas dasar agama, perempuan dihambat untuk memegang peran

¹⁸ Susanti, "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *al-Munawwarah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11 No. 1, 2019, hal. 42-43.

¹⁹ Sunuwati dan Rahmawati, "Transformasi Wanita Karir Perspektif Gender dalam Hukum Islam (Tuntutan dan Tantangan Pada Era Modern)," dalam *an-Nisa'a: Jurnal Kajian Gender dan Anak*, Vol. 12 No. 2, 2017, hal. 109-111.

²⁰ Istilah Revolusi Hijau secara tidak resmi digunakan untuk menggambarkan perubahan mendasar dalam penerapan teknologi pertanian, khususnya di sektor pertanian pangan di berbagai negara yang sedang berkembang, terutama di wilayah Asia. Revolusi Hijau terjadi ketika banyak negara berkembang menghadapi tantangan dalam pasokan pangan. Untuk meningkatkan produksi gandum dan padi, mereka mengadopsi teknologi baru, seperti menggunakan benih unggul, pupuk kimia, pestisida anti hama, dan sistem pengairan yang efisien. Lihat Fathnur, Imran, *et al*, "Revolusi Hijau dan Modernisasi Teknologi Pertanian untuk Pengembangan Pertanian Organik," dalam *Jurnal Proceeding TREN D* (3), 2023, hal. 126.

kepemimpinan dalam masalah dunia, tidak dianggap sebagai saksi yang kredibel, bahkan tidak memiliki hak atas warisan. Penafsiran agama yang mengakibatkan subordinasi dan penyingkiran perempuan dari peran penting adalah yang menjadi pokok permasalahan.

- c. Pelabelan negatif (*stereotype*) terhadap jenis kelamin tertentu, dan konsekuensi dari stereotip tersebut adalah timbulnya diskriminasi dan berbagai bentuk ketidakadilan lainnya. Sebagai contoh, keyakinan umum di masyarakat bahwa laki-laki adalah pencari nafkah (*breadwinner*), membuat setiap pekerjaan yang dilakukan oleh perempuan hanya dianggap sebagai “tambahan”, sehingga sering kali dibayar dengan nilai yang lebih rendah. Contoh lainnya adalah dalam sebuah keluarga, profesi sopir (yang dianggap sebagai pekerjaan yang dilakukan oleh laki-laki) cenderung dibayar lebih tinggi daripada pekerjaan sebagai pembantu rumah tangga (yang terkait dengan peran gender perempuan), meskipun tidak ada kepastian bahwa pekerjaan sopir lebih berat atau sulit dibandingkan dengan pekerjaan memasak dan mencuci.
- d. Kekerasan (*violence*), yang dimaksud bukan hanya terbatas pada kekerasan fisik seperti pemerkosaan dan penganiayaan (termasuk kasus KDRT), tetapi juga termasuk kekerasan dalam bentuk yang lebih halus seperti pelecehan seksual dan penciptaan ketergantungan. Banyak insiden kekerasan yang terjadi terhadap perempuan yang timbul karena stereotip gender. Pandangan bahwa perempuan secara fisik dianggap lebih lemah dibandingkan dengan laki-laki karena perbedaan gender dan proses sosialisasi yang panjang, seringkali menjadi pembenaran bagi laki-laki untuk melakukan kekerasan fisik dan seksual terhadap perempuan. Banyak kasus pemerkosaan yang terjadi bukan semata-mata karena penilaian terhadap kecantikan, melainkan lebih pada penggunaan kekuasaan dan penerapan stereotip gender yang dilekatkan pada perempuan.
- e. Beban kerja ganda (*double burden*), merupakan beban kerja yang diperoleh oleh perempuan karena peran mereka sebagai pengurus rumah tangga. Ini menyebabkan perempuan menanggung lebih banyak dan lebih lama pekerjaan domestik, karena tumbuhnya tradisi dan pandangan masyarakat yang menetapkan bahwa mereka bertanggung jawab penuh terhadap pekerjaan domestik. Sosialisasi mengenai peran gender ini menciptakan perasaan bersalah pada perempuan jika mereka tidak menangani pekerjaan rumah tangga, sementara bagi laki-laki, tidak hanya mereka merasa bahwa itu bukan tanggung jawab mereka, tetapi banyak tradisi yang melarang mereka untuk ikut serta dalam pekerjaan rumah tangga. Beban kerja

ganda ini menjadi lebih berat terutama bagi perempuan yang juga bekerja di luar rumah. Kelima faktor di atas menurut penulis ikut membentuk bias pemahaman seseorang dalam menafsirkan sebuah teks yang berujung pada bias gender.

Sebelum Islam datang dalam kehidupan masyarakat, bias gender telah menjadi realitas yang eksis. Pada masa tersebut, mencapai hak dan status sosial bagi perempuan dianggap sebagai sesuatu yang amat sulit. Mereka terbatas pada peran yang telah diprediksi, seperti berdandan, memasak, melahirkan anak, diisolasi di dalam rumah, serta dilarang untuk beraktivitas di luar.²¹ Terdapat pandangan yang merendahkan, menganggap bahwa perempuan hanya cocok sebagai pembantu atau untuk memenuhi keinginan seksual semata. Bahkan, pada masa itu, perempuan tidak dianggap sebagai manusia yang layak.²² Mereka seringkali diperlakukan sebagai hadiah, jaminan hutang, atau diperlakukan sebagaimana warisan materi.²³

Bias gender sendiri menggambarkan ketidakadilan dalam pembagian peran dan posisi antara laki-laki dan perempuan. Perempuan dengan karakteristik feminimnya terkait dengan peran domestik, sementara laki-laki dianggap sesuai berada di ranah publik.²⁴ Pendekatan seperti ini sering kali didukung oleh penafsiran patriarkis terhadap Al-Qur`an. Menurut pandangan Asma Barlas, Al-Qur`an pada hakikatnya menegaskan kesetaraan dan menolak adanya diskriminasi serta ketidakadilan terhadap perempuan.²⁵

Dalam tataran normatif-idealnya, Islam sangat memulyakan dan menjunjung tinggi eksistensi perempuan. Hal ini ditegaskan dalam beberapa ayat seperti, QS. al-Baqarah/2: 228, QS. an-Nisâ`/4: 124, QS. an-Nahl/16: 97, QS. al-Isrâ`/17: 7, dan QS. al-Hujurât/49: 13. Spirit dan pesan moral inilah yang harus senantiasa dijadikan pijakan dan pedoman dalam memahami teks Al-Qur`an, khususnya ketika bersinggungan dengan kajian perempuan baik dalam ranah domestik ataupun publik.²⁶

²¹ B. al-Khauily, *Islam dan Persoalan Wanita Modern*, diterjemahkan oleh Team Ramadhani, t.tp: CV. Ramadhani, 1988, hal. 18.

²² I. Mushthafa, *Wanita Islam Menjelang 2000*, t.tp: Penerbit al-Bayan, 1990, hal 59.

²³ Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keberempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*, Bandung: Afkaruna, 2020, hal. 31.

²⁴ M. Yusuf, "Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Kearifan Lokal: Pemikiran Ulama Bugis dan Budaya Bugis," dalam *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Vol. 22 No. 1, 2015, hal. 69.

²⁵ E. Anwar, *Jati Diri Perempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 55.

²⁶ Ahmad Aqib, "Konstruksi Perempuan dalam Tafsir Nazharat fi Kitabillah Karya Zainab al-Ghazali (Telaah Epistemologi dan Gender)," *Tesis*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019, hal. 3-4.

Bias Gender juga bisa tercermin dalam interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur`an yang berkaitan dengan gender. Penafsiran semacam ini bisa dipengaruhi oleh berbagai faktor. Salah satu penyebab terjadinya penafsiran yang bias terhadap ayat-ayat gender adalah karena mayoritas mufasir merupakan kaum laki-laki.²⁷ Dalam realitas-empirik, seringkali ditemukan kesenjangan antara pemahaman ajaran agama yang tercantum dalam teks suci dengan realitas fenomena keagamaan yang terjadi. Meskipun pada tingkat ajaran, hubungan antara laki-laki dan perempuan dianggap setara, namun pada tingkat sosial, peran laki-laki cenderung dianggap lebih dominan daripada perempuan.²⁸ Sepintas tampak jelas adanya bias pemahaman dari apa sebenarnya bunyi teks, dan konteks teks dinarasikan. Dengan demikian, adanya ketidakseimbangan dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan tampaknya merupakan hasil dari penafsiran yang berbeda-beda terhadap teks, si penulisnya, dan pembaca, yang menjadi suatu keharusan dalam merespon ketimpangan relasi gender tersebut.

Ketika seseorang menafsirkan sebuah teks, unsur subjektivitas menjadi kemungkinan yang dapat terjadi karena penafsiran tersebut didasarkan pada disiplin ilmu yang dikuasai individu dan dipengaruhi oleh konteks sosial dan sejarah dimana penafsiran itu dibuat. Misalnya, jika teks suci agama ditafsirkan dalam lingkungan yang didominasi oleh sistem patriarki, sulit untuk menghindari terjadinya penafsiran yang cenderung memihak pada kepentingan laki-laki. Pemikiran ini diperkuat oleh Mustaqim yang menyatakan bahwa adanya bias kepentingan atau subjektivitas dalam penafsiran merupakan sesuatu yang sulit untuk dihindari. Sebelum seseorang yang menafsirkan Al-Qur`an berinteraksi dengan teks itu sendiri, individu tersebut sudah membawa asumsi-asumsi, latar belakang, disiplin ilmu yang ditekuninya, dan pengalaman sosial yang menjadi landasan sebelum melakukan penafsiran.²⁹

Dalam menafsirkan ayat Al-Qur`an, beberapa mufasir cenderung jauh dari nilai spirit Al-Qur`an yang seharusnya dapat menyelesaikan masalah, namun faktanya interpretasi tersebut tidak dapat menjawab suatu persoalan. Hal ini mengindikasikan bahwa sebuah penafsiran seharusnya dapat memberikan *problem solving* bagi pembaca dan sedapat mungkin harus bersifat objektif, yaitu mencerminkan gagasan-

²⁷ Zaitunah Subhan, "Gender dalam Tinjauan Tafsir," dalam *Kafa`ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, Vol. 2 No. 1, 2012, hal. 2.

²⁸ Muhammad Thalib, *Ensiklopedi Keluarga Sakinah*, Yogyakarta: Pro-U Media, 2008, hal. 331.

²⁹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2008, hal. 10-11.

gagasan Al-Qur`an secara *holistic* (menyeluruh), tidak terpengaruh oleh berbagai bias ideologis atau kepentingan, serta memiliki potensi untuk mengubah masyarakat menuju arah yang lebih baik.³⁰

Faktor penting yang turut menyebabkan adanya penafsiran bias gender adalah adanya asumsi dasar (epistem) mufasir tatkala melakukan dialog terhadap teks Al-Qur`an. Epistem yang dimaksud adalah struktur berpikir penafsir berkaitan dengan sumber dasar, metode memperoleh, dan keabsahan tafsir itu sendiri. Jika hasil dari penafsiran teks cenderung mendukung pihak laki-laki dan merugikan perempuan, mungkin itu mengindikasikan bahwa kerangka pengetahuan penafsir sangat terikat pada budaya patriarki yang sangat dominan. Sayangnya, situasi semacam ini tidak hanya terbatas pada bidang penafsiran saja, tetapi juga terjadi pada disiplin ilmu keislaman lainnya seperti Fikih, yang ikut serta dalam menciptakan dan mempertahankan ketidaksetaraan yang menguntungkan laki-laki dan merugikan perempuan.³¹ Dengan jelas, ini menunjukkan bahwa laki-laki cenderung menciptakan hegemoni³² struktural gender bahkan seksualitas. Seperti yang diungkapkan oleh Simone De Beauvoir, “Dunia ini diciptakan oleh laki-laki dan perempuan dianggap sebagai jenis kelamin yang lebih rendah”.³³ Hal ini menunjukkan bahwa pola pikir seperti ini berpotensi untuk terus menghasilkan dominasi epistemologi yang bersifat maskulin.

2. Bentuk-bentuk Bias Gender

Menurut Nasaruddin Umar, bias gender dalam penafsiran teks-teks Al-Qur`an dapat ditemukan dalam beberapa bentuk³⁴, seperti:

- a. Pengaturan penulisan huruf, tanda baca, dan variasi bacaan (qira`at).
 - 1) Contohnya, kata “*ya tha ha ra nun*” dapat dibaca sebagai “*yaththahharna*” atau “*yathhurna*” (al-Baqarah/2: 222). Bila dibaca sebagai “*yaththahharna*,” artinya perempuan yang telah mengalami menstruasi diwajibkan mandi besar (membersihkan seluruh tubuh dengan air), sesuai pandangan Imam Syafi`i. Namun, jika dibaca sebagai “*yathhurna*,” artinya perempuan

³⁰ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hal. 12.

³¹ Ahmad Aqib, *Konstruksi Perempuan dalam Tafsir Nazharat fi Kitabillah karya Zainab al-Ghazali (Telaah Epistemologi dan Gender) ...*, hal. 7.

³² Istilah *hegemony* diperkenalkan oleh Gramsci yang berarti *the ideological/cultural domination of one class by another, achieved by “engineering consensus” through controlling the content of cultural forms and major institutions*. Lihat David Jary and Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology* (Harper Collins Publisher, 1991), hal. 271.

³³ Mochamad Shodik, “Kesetaraan Gender sebagai Pemenuhan Hak Konstitusi,” dalam *Jurnal Musawa (Jurnal Studi Gender dan Islam)*, Vol. 1 No. 2, tahun 2012, hal. 229.

³⁴ Zaitunah Subhan, “Gender dalam Tinjauan Tafsir,” dalam *Kafa`ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender, ...*, hal. 3.

telah selesai menstruasi (sudah bersih tanpa mandi besar), sebagaimana pandangan Imam Abu Hanifah.

- 2) Kata “*wawu qaf ra' nun*” juga bisa dibaca sebagai “*waqarna*” atau “*waqirna*” (al-Ahzâb/33: 33). Jika dibaca sebagai “*waqarna*,” maknanya adalah perempuan dihimbau untuk selalu berada di dalam rumah. Sedangkan, bila dibaca sebagai “*waqirna*,” artinya perempuan dihimbau untuk tinggal di dalam rumah. Namun, arti ini tidak setegas ketika dibaca sebagai “*waqarna*.”

b. Pemahaman tentang kosakata (mufradat).

Perbedaan makna dalam suatu kosakata dapat memberikan implikasi dalam pengambilan hukum, seperti yang dijelaskan pada contoh-contoh berikut:

- 1) Misalnya, kata “*qurû`*” (al-Baqarah/2: 228) dapat diartikan sebagai “suci” atau “kotor” (haid). Jika diinterpretasikan sebagai “suci”, masa iddah seorang perempuan menjadi lebih panjang daripada jika diartikan sebagai “kotor”. Imam Abu Hanifah mendukung interpretasi pertama, sedangkan Imam Syafi’i mendukung yang kedua.
- 2) Kata “*lâmastum an-nisâ`*” (al-Mâidah/5: 6) bisa diartikan sebagai “menyentuh” atau “bersetubuh” (*al-Wath`u*). Jika diartikan sebagai “menyentuh”, maka menyentuh perempuan dapat membatalkan wudhu (pendapat Imam Syafi’i), sementara Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa yang membatalkan wudhu adalah berhubungan seksual dengan perempuan.

c. Penetapan rujukan kata ganti (dhamir).

Sebagai contoh dalam surat an-Nisâ`/4: 1, dhamir “*hâ*” dalam kata “*minhâ*” merujuk kepada kata “*nafsin wâhidah*” yang diartikan sebagai Adam. Interpretasi ayat selanjutnya dapat menyiratkan bahwa perempuan diciptakan setelah Adam (yang diidentifikasi sebagai laki-laki). Ada juga pandangan yang menyebut bahwa “*nafsin*” (jenis/genetik) adalah unsur penciptaan Adam yang menyarankan adanya persamaan substansi penciptaan laki-laki dan perempuan dari genetik yang sama.

Mayoritas mufasir (misalnya Ibnu Katsir, az-Zamakhshari, al-Alusi, dan lain-lain) menafsirkan kata *nafs wâhidah* sebagai Adam dan kata *zaujâhâ* adalah istrinya (Hawa). Hawa diciptakan dari bagian tubuh (tulang rusuk) Adam sebelah kiri. Argumen yang disampaikan adalah pertama kata *min* yang terdapat dalam kalimat *wa khalaqa minhâ zaujâhâ* adalah *lî at-tab`idh* (untuk menunjukkan makna sebagian), hal ini mengindikasikan bahwa Hawa diciptakan dari bagian Adam. Kedua, berdasarkan Hadits Rasulullah SAW yang

menyebutkan secara eksplisit bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, dalam beberapa riwayat baik oleh Bukhari maupun Muslim.

Sedangkan menurut mufasir Indonesia umumnya mengungkapkan bahwa *nafs wâhidah* artinya diri yang satu atau jenis yang sama, sehingga tidak ditafsirkan dengan bagian dari tubuh Adam atau tulang rusuk. Begitupun menurut mufasir al-Maragi, Rasyid Ridha, dan ulama kontemporer Murtadha Muthahhari, bahkan Rasyid Ridha mengatakan dalam tafsirnya bahwa ide penciptaan wanita dari tulang rusuk bermula dari ajaran yang ada di dalam kitab Perjanjian Lama, kitab Kejadian II ayat 21-22. Senada juga dengan pendapat para feminis muslim (seperti Riffat Hasan, Fatima Mernissi, dan Ali Asghar Engineer), dimana mereka mengomentari bahwa pendapat pertama dipandang bias karena telah memposisikan perempuan pada tempat yang inferior sedangkan pendapat kedua menggambarkan adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sebagai manusia ciptaan Tuhan.

d. Penetapan batas pengecualian (*mustannâ bi illâ*).

Misalnya, dalam konteks surah an-Nûr/24: 4-5. Pada ayat 5, terdapat kata pengecualian "*illâ*". Pandangan yang berbeda dari empat mazhab tentang pengecualian ini menunjukkan bahwa pandangan Abu Hanifah cenderung menguntungkan kaum perempuan.

e. Penetapan makna huruf '*athaf*'.

Huruf '*athaf*' memiliki fungsi sebagai kata sambung ('*athaf*'), *wawu hâl*, dan *wawu qasam*. Penggunaan *wawu 'athaf*' bisa diartikan tidak hanya sebagai "koma", tetapi juga sebagai "atau", dan "tambahan". Misalnya dalam surat an-Nisâ'/4: 3 *matsnâ wa tsulâtsa wa rubâ'*, huruf '*athaf*' dimaknai secara beragam oleh mufasir.

f. Pemaknaan dalam struktur bahasa, baik dalam kosa kata (*mufradat/vocabularies*), maupun dalam struktur kalimat.

Sebagai contoh, kata "*rajul*" dan "*rijâl*." Pada surah at-Taubah/9: 108, kata tersebut diartikan sebagai orang laki-laki atau perempuan. Namun, pada surah al-Anbiyâ'/21: 7, kata tersebut diinterpretasikan sebagai Nabi atau Rasul. Kemudian, pada surah Yâsin/36: 20, kata tersebut diartikan sebagai tokoh masyarakat, sementara pada surah al-Baqarah/2: 228 diartikan sebagai gender laki-laki. Berbeda dengan kata "*imra`ah*" atau "*annisâ`*" pada surah an-Nisâ'/4: 32 yang diartikan sebagai gender perempuan, sedangkan pada surah al-Baqarah/2: 222 diartikan sebagai istri-istri.

Dalam tradisi bahasa Arab, penggunaan *dhamir mudzakkar* (kata ganti maskulin) digunakan jika sasarannya mencakup laki-laki dan perempuan. Hal ini sering ditemukan dalam ayat-ayat Al-Qur'an, misalnya dalam perintah "*aqîmus shalâh*" (dirikanlah shalat) atau "*assalâmu'alaikum*" (salam sejahtera atas kalian). Namun jika ada pengecualian tertentu, maka biasanya hanya berlaku untuk perempuan. Sebagai contoh, "*wa qarna fî buyutikunna*" (dan hendaklah kalian tinggal di rumah-rumah kalian).

Sama halnya, struktur makna kata "*qawwâmun*" dalam surat an-Nisâ'/4: 34 dalam tafsir Departemen Agama RI diartikan sebagai "pemimpin". Namun, dalam bahasa Indonesia, kata "pemimpin" (yang cenderung memiliki konotasi otoriter) tidak selalu identik dengan kata "*qawwâmah*" dalam bahasa Arab. Yusuf Ali menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris sebagai *are the protectors and maintainers of women* (laki-laki adalah pelindung dan pemelihara perempuan).

g. Bias dalam kamus bahasa Arab.

Bias tersebut tampak pada konsep kepemimpinan dan kekuasaan yang secara eksklusif ditujukan untuk laki-laki. Sebagai contoh, kata "*khalîfah*" sering dihubungkan dengan struktur gramatika yang mengacu pada kata benda perempuan (*muannats*).

h. Bias dalam metode tafsir.

Beberapa penafsir menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an dengan dua pendekatan utama, yaitu menggunakan metode penafsiran berdasarkan pada Al-Qur'an, hadis, atau ijtihad sahabat (penafsiran *bil ma'tsûr*), serta metode penafsiran berdasarkan logika berpikir (penafsiran *bil ra'yi*). Namun, interpretasi dengan pendekatan ini terkadang masih mencerminkan bias gender. Untuk menghindari hal ini, diperlukan penafsiran kembali atau penyempurnaan agar mendekati kebenaran yang lebih akurat.

Salah satu metode tafsir yang dominan dalam sejarah intelektual dunia Islam adalah metode *tahlîli*. Metode ini merupakan suatu pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang menganalisis secara kronologis serta mengulas berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan urutan bacaan yang terdapat dalam mushaf utsmani.³⁵ Metode ini juga dikenal sebagai metode *tajzi`* karena pembahasannya berdasarkan beberapa bagian Al-Qur'an. Sebagai metode yang diakui oleh mayoritas ulama, pendekatan ini memiliki pengaruh yang signifikan terhadap

³⁵Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fî Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, Juz I, hal. 51.

masyarakat. Salah satu ciri khasnya adalah menempatkan teks Al-Qur'an sebagai titik pusat perhatian. Dalam menganalisis suatu permasalahan, metode ini menekankan fokus langsung pada teks yang ada, karena konsep perintah dan larangan dalam Al-Qur'an umumnya disampaikan dalam bentuk umum, meskipun terkadang disampaikan dalam konteks tertentu. Mayoritas ulama menegaskan prinsip bahwa *al-'ibratu bi 'umûm al-lafzhi, lâ bi khusûs as-sabab*. Dalam penyelesaian suatu kasus, perhatian utamanya adalah pada bentuk teks yang terkait dengan kasus tersebut, bukan hanya pada kasus itu sendiri.

Metode di atas berbeda dengan metode tematis (*madhu'i*) yang didefinisikan oleh M. Quraish Shihab sebagai tafsir yang menetapkan suatu topik tertentu dengan cara mengumpulkan seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surat yang membahas topik tersebut, lalu menghubungkannya satu sama lain sehingga pada akhirnya menyimpulkan secara menyeluruh tentang permasalahan tersebut menurut pandangan Al-Qur'an.³⁶ Metode ini lebih menitikberatkan pada apa yang secara umum diungkapkan oleh ayat-ayat Al-Qur'an tentang suatu subjek.

Dalam menganalisis suatu permasalahan, para pendukung metode tematis ini juga memperhatikan keberadaan teks. Mereka tidak hanya fokus pada satu teks di dalam kelompok ayat, tetapi secara cermat menganalisis semua ayat yang membahas kasus tersebut, termasuk mengkaji penyebab dari ayat-ayat tersebut yang kemudian mengarah pada sebuah kesimpulan. Sebagai contoh penafsiran QS. An-Nisâ`/4: 3 berikut:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتَلْتُمْ
وَرُبْعًا ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۗ



Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim. (QS. An-Nisâ`/4: 3)

³⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 110.

Ayat ini menggunakan *shigah* umum, yaitu menggunakan kata ganti jamak (تَعُولُوا, تُفْسِطُوا, خِفْتُمْ, فَانْكِحُوا, أَيَّمَاكُمْ), padahal ayat ini turun untuk menanggapi suatu sebab khusus yaitu kasus Urwah ibn Zubair sebagaimana hadis yang diriwayatkan Bukhari yang bersumber dari Aisyah, bahwa ia mempunyai seorang anak yatim yang hidup di dalam pengawasannya. Anak yatim tersebut, selain memiliki kecantikan, juga memiliki harta sehingga Urwah bermaksud untuk menikahinya, dan ayat ini menjadi panduan bagi Urwah dalam menyusun niatnya.³⁷ Berdasarkan metode *tahlili*, kesimpulan yang diambil adalah bahwa ayat tersebut mengizinkan poligami, dimana seorang laki-laki diperbolehkan untuk menikah lebih dari satu hingga empat wanita, dengan syarat ia mampu bertindak adil terhadap mereka. Namun, pendekatan metode *maudhu'i* mungkin memiliki kesimpulan yang berbeda, karena terdapat ayat di tempat lain yang tampaknya mengindikasikan bahwa syarat keadilan itu sulit dicapai oleh manusia. Ayat tersebut ialah QS. An-Nisâ`/4:129

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ١٢٩

Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(-mu) walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Oleh karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan memelihara diri (dari kecurangan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. An-Nisâ`/4:129)

Ayat tersebut dapat dimaknai sebagai penolakan terhadap poligami atau setidaknya menegaskan perlunya pelaksanaan yang lebih ketat terkait poligami. Syarat untuk melakukan poligami adalah kemampuan untuk bertindak adil, namun ayat ini menegaskan bahwa seseorang tidak mampu bertindak adil di antara beberapa istri yang dimilikinya. Kata *فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ* (*janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai)*) dalam ayat di atas, difahami sebagian mufasir sebagai penolakan kemustahilan berpoligami. Menurut al-Maragi, sebagian dari ayat tersebut seperti halnya memberikan makna kepada mereka yang tidak mampu

³⁷ Muhammad Ali ash-Shabuni, *Tafsir Âyat al-Ahkâm*, Dimasyq: Maktabah al-Ghazali, 1981, Jilid 1, hal. 464.

bertindak adil, sementara bagi mereka yang memiliki kemampuan untuk bertindak adil, bagian tersebut tidak memiliki relevansi. Oleh karena itu, bagian ayat ini menjelaskan bagian sebelumnya yang menyangkal kemampuan untuk bertindak adil terhadap wanita, dan dengan demikian, menolak kemungkinan poligami. Namun, metode *maudhu'i* dalam konteks poligami lebih ketat dibandingkan dengan metode *tahlili*.

Ayat pertama muncul pada saat perang Uhud baru saja dimulai, dimana pasukan Islam mengalami kekalahan. Dalam situasi perang, tergambar bahwa jumlah laki-laki relatif sedikit, sementara jumlah janda dan anak yatim meningkat, yang menyebabkan diperbolehkannya poligami pada awal-awal Islam. Sebuah sumber menyebutkan bahwa populasi muslim pada masa itu memiliki lebih banyak wanita daripada pria. Dari 500 orang, hanya sepertujuhnya yang mampu bertempur, sementara sisanya adalah perempuan dan anak-anak.³⁸ Dengan populasi yang terbatas dan kekalahan dalam pertempuran, poligami menjadi salah satu solusi yang mungkin dalam menangani masalah-masalah umat.

Untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan gender, diperlukan suatu metode yang komprehensif. Metode ini tidak hanya mengacu pada pendekatan yang dikenal dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an, tetapi juga melibatkan metode studi teks lainnya secara menyeluruh. Fathurrahman menyatakan bahwa untuk mendapatkan interpretasi yang akurat, diperlukan suatu metode penafsiran Al-Qur'an yang holistik, yang mencakup penafsiran keseluruhan Al-Qur'an sesuai dengan model hermeneutik yang mempertimbangkan unsur normatif dan kontekstual.³⁹

i. Bias riwayat *israiliyyat*.

Dalam penafsiran, pengaruh bias gender sering kali dipengaruhi oleh sejarah *Israiliyyat*.⁴⁰ Penggunaan kisah *Israiliyyat* dalam kitab-kitab tafsir yang dianggap sah bertujuan untuk memberikan penjelasan lebih lanjut tentang beberapa ayat dalam Al-Qur'an. Namun, hal ini kadang-kadang menyebabkan kesulitan dalam mengenali asal-usul ajaran Islam dalam tradisi masyarakat.

³⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, North America: Edingburgh University Press, 1968, hal. 3.

³⁹ Fathurrahman, "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Toshihiko Izutsu," *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2010, hal. 87.

⁴⁰ *Israiliyyat* adalah riwayat-riwayat yang berasal dari ahli kitab (Yahudi dan Nasrani), baik yang berhubungan dengan agama mereka ataupun yang tidak ada hubungannya sama sekali. Lihat Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-unsur Israiliyyat dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999, hal. 24.

Penafsiran mengenai ayat-ayat yang berhubungan dengan gender dalam Al-Qur`an sering menggunakan banyak elemen dari tradisi Yahudi-Kristen karena adanya “hukum adat” yang berpengaruh di Madinah, dimana ayat-ayat tradisional dalam hukum Al-Qur`an sangat dipengaruhi oleh tradisi Yahudi.

Salah satu contoh dari penggunaan kisah *Israiliyyat* dalam penafsiran Al-Qur`an adalah dalam menjelaskan asal-usul peristiwa perempuan. Kisah-kisah dalam Perjanjian Lama seringkali memiliki tujuan untuk menampilkan citra negatif tentang perempuan, seperti interpretasi feminis tentang eksistensi perempuan yang diciptakan untuk memenuhi kebutuhan pria. Perempuan sering dianggap sebagai ciptaan kedua dan sebagai penyebab jatuhnya Adam ke bumi karena diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Peran perempuan dalam drama kosmik yang mengakibatkan dosa keturunan mengharuskan mereka menanggung lebih banyak resiko. Kisah-kisah ini dijelaskan secara mendetail dalam Talmud, sebuah kumpulan tulisan yang menelaah ayat-ayat dalam Perjanjian Lama.⁴¹

Kisah-kisah *Israiliyyat* sering ditemukan dalam penjelasan beberapa kisah Al-Qur`an, seperti dalam komentar mengenai Ya`juj dan Ma`juj (QS. al-Anbiyâ`/21: 96), Dzul Qarnain (QS. al-Kahf/18: 83), Ashabul Kahfi (QS. al-Kahf/18: 9), kisah beberapa Nabi, dan Fir`aun. Penggunaan cerita *Israiliyyat* untuk memahami ayat-ayat Al-Qur`an tidak selalu dianggap negatif. Namun, permasalahannya adalah keaslian cerita yang dijadikan referensi. Jika referensi tersebut berasal dari cerita-cerita yang ada dalam Talmud, maka muncul masalah karena seperti yang telah dijelaskan, Talmud berisi banyak cerita rakyat Babilonia.⁴²

Memahami tradisi klasik masyarakat Babilonia yang terkait dengan mitos ini secara jelas akan memberikan dampak pada bias gender karena mitos tersebut cenderung menunjukkan bias terhadap wanita. Cerita rakyat di Timur Tengah sering memiliki unsur-unsur yang mendiskreditkan perempuan. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika komentar-komentar yang mengenalkan kisah-kisah Islam juga cenderung menampilkan interpretasi yang merendahkan perempuan.

j. Bias terhadap berbagai mitos.

Bias ini tersebar hampir di seluruh dunia dengan pelabelan yang merugikan kaum perempuan. Bahkan di wilayah kepulauan

⁴¹ Akmaliah dan Khamisah, “Gender Perspektif Interpretasi Teks dan Kontekstual,” dalam *Marwah: Jurnal Agama, Perempuan, dan Gender*, Vol. 19 No. 1, 2020, hal. 57.

⁴² Nasaaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur`an*, Jakarta Selatan: Paramadina, 1999, hal. 268.

seperti Indonesia, mitos-mitos tersebut turut memengaruhi pemahaman keagamaan yang sering kali terkait dengan lokasi atau tempat tinggal para ulama/guru.

Misalnya mitos tentang wanita menstruasi, sebagian masyarakat meyakini bahwa wanita menstruasi dilarang mencuci rambut atau memotong kuku, karena mereka menganggap hal ini bagian dari ajaran agama. Wanita yang mengalami menstruasi harus menjauhkan diri dari berbagai aktivitas dan harus tinggal di dalam rumah saja. Kepercayaan yang telah mengakar ini disebabkan oleh pandangan bahwa segala sesuatu yang dilakukan wanita menstruasi akan berujung pada kesialan. Contohnya membuat tape, makanan tersebut akan berubah warnanya menjadi merah kekuning-kuningan.

Ada juga mitos yang mengatakan bahwa kegiatan seksual bagi wanita hamil akan mengakibatkan kelahiran bayi prematur atau infeksi pada bayi jika hal tersebut dilakukan terus sampai menjelang kelahiran. Menurut Derek, hal ini tidak benar, karena secara umum perubahan-perubahan pada wanita hamil yang terjadi pada rahim, menyebabkan wanita hamil lebih berminat melakukan hubungan seksual.⁴³

Nyatanya, dalam Islam tidak ditemukan mitos atau takhayul yang berkenaan dengan masalah menstruasi ataupun hubungan seksual pada masa kehamilan. Al-Qur`an menyebutkan pandangan bahwa wanita menstruasi berada dalam keadaan tidak suci dan tidak ada larangan bagi wanita hamil untuk melakukan hubungan seksual selama ia tidak dalam keadaan menstruasi.

C. Peran Mufasir dalam Memaknai Al-Qur`an

1. Perbedaan Al-Qur`an dan Tafsir

Ada pandangan yang menyatakan bahwa kitab-kitab tafsir Al-Qur`an dianggap sebagai teks-teks yang suci. Namun, terkadang seseorang melupakan bahwa para penafsir tersebut sebenarnya manusia biasa yang tidak terlepas dari kesalahan, dan ilmu tafsir merupakan bidang studi yang luas. Seringkali, faktor-faktor pribadi yang dimiliki oleh penafsir juga ikut memengaruhi penafsiran mereka, yang akhirnya bisa menghasilkan interpretasi yang aneh dan menjauh dari maksud sebenarnya teks diturunkan.

Perbedaan antara Al-Qur`an dan tafsir sebenarnya sangat tampak pada definisi keduanya. Manna' Khalil al-Qattan mendefinisikan Al-Qur`an sebagai Kalam atau Firman Allah yang diturunkan kepada Nabi

⁴³ Derek Lewllyn dan Jenes MD, *Wanita dan Masalahnya*, Surabaya: Usaha Nasional: 1978, hal. 240.

Muhammad SAW yang pembacaannya merupakan suatu ibadah. Kata “kalam” berarti kelompok jenis yang meliputi segala kalam. Lalu, dihubungkannya kepada Allah (*Kalâmullâh*) berarti tidak termasuk semua kalam manusia, jin, dan malaikat. Kata “yang diturunkan” memiliki arti tidak termasuk Kalam Allah yang sudah khusus menjadi milik-Nya. Membatasi apa yang diturunkan dengan “hanya kepada Nabi Muhammad SAW”, berarti tidak termasuk yang diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya, seperti Taurat, Injil, dan yang lain. Sedangkan fungsi dari kata “yang pembacaannya merupakan suatu ibadah” adalah untuk mengecualikan hadis ahad dan hadis-hadis qudsi.⁴⁴ Adapun yang dimaksud tafsir adalah ilmu yang membahas Al-Qur'an al-Karim dari segi makna yang terkandung di dalamnya sesuai dengan maksud yang diinginkan oleh Allah SWT sebatas kemampuan manusia.⁴⁵

Definisi ini menunjukkan bahwa usaha untuk menafsirkan Al-Qur'an terbatas pada kemampuan manusia. Selain dari keterbatasan kapasitas, manusia dalam melakukan penafsiran Al-Qur'an juga dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan dan budaya yang berbeda. Berbeda dengan Al-Qur'an yang sudah menjadi final dan tidak berubah, produk-produk tafsirnya sangat mungkin beragam karena terkait dengan situasi dan kondisi yang berbeda di setiap era. Kehadiran tafsir yang memiliki variasi merupakan hal yang pasti secara sejarah maupun ilmiah. Semua ini mengindikasikan adanya perubahan dinamis dalam masyarakat ketika suatu kitab tafsir disusun. Inilah maksud dari pernyataan bahwa Al-Qur'an akan ditafsirkan sesuai dengan konteks zamannya (*Al-Qur`ân yufassiruhû az-zaman*).⁴⁶ Muhammad Arkoun, seorang intelektual kontemporer asal Aljazair, menyatakan bahwa Al-Qur'an memiliki potensi makna yang tidak terbatas. Pesan yang disampaikan oleh ayat-ayatnya terkait pemikiran dan penjelasan dalam berbagai dimensi adalah sangat luas. Oleh karena itu, setiap ayat selalu memiliki potensi untuk ditafsirkan kembali dengan interpretasi yang baru, tidak pernah memiliki kesimpulan yang pasti, dan tidak terbatas pada satu penafsiran tunggal.⁴⁷

⁴⁴ Manna' Khalil al-Qattan, *Mabâhith fi Ulûm al-Qur`ân*, Surabaya: al-Hidayah, 1973, hal. 21.

⁴⁵ M. Abdul Azhim az-Zarqaniy, *Manâhil al-Irfân fi Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2017, hal. 329.

⁴⁶ Hendriyan Rayhan, “Pentingnya Membedakan antara Al-Qur'an dan Tafsir,” dalam <https://ibihtafsir.id/2021/10/18/pentingnya-membedakan-antara-al-quran-dan-tafsir>. Diakses pada 02 Februari 2024.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 85.

Agama memiliki dua dimensi, yaitu yang bersifat sakral dan yang bersifat profan. Kadang-kadang, terjadi kesulitan dalam membedakan antara yang bersifat suci (agama) dan yang bersifat duniawi atau terkait dengan urusan dunia. Fazlur Rahman mengusulkan perbedaan antara Islam yang bersifat normatif dan Islam yang bersifat historis. Nasr Hamid Abu Zayd menggunakan istilah *ad-Dîn* (agama) dan *al-afkâr ad-dîniyyah* (pemikiran keagamaan) dalam konteks ini. Sementara itu, Muhammad Abid al-Jabiri mengembangkan konsep tentang *tsawâbit* (tetap) dan *mutaghayyirât* (berubah) terkait dengan epistemologi bayani, burhani, dan irfani.⁴⁸ Istilah-istilah tersebut berkaitan erat dengan perbedaan antara Al-Qur`an dan tafsir Al-Qur`an.

Ahsin Sakho Muhammad menegaskan bahwa perlu ada pemisahan yang jelas antara Al-Qur`an dan tafsir Al-Qur`an. Dia menyatakan bahwa Al-Qur`an adalah teks suci yang merupakan *kalâmullâh*. Al-Qur`an selalu dijaga kesuciannya, baik dalam aspek bacaan maupun tulisan. Setiap pernyataan dalam Al-Qur`an bersifat final dan mutlak. Namun, hal ini berbeda dengan tafsir Al-Qur`an yang merupakan upaya manusia untuk memahami *kalâmullâh*. Sebagai hasil usaha manusia, tafsir mungkin memiliki unsur subjektivitas. Cara seorang penafsir menyampaikan interpretasi dalam suatu tafsir mencerminkan keunikan pribadinya.⁴⁹

Pemaparan tersebut menekankan pentingnya membedakan antara Al-Qur`an dan tafsir Al-Qur`an. Kesulitan dalam membedakan kedua aspek ini bisa menciptakan fenomena yang disebut oleh Muhammad Arkoun sebagai *tâqdis al-afkâr ad-dîniyyah* (penyucian atau pengangkatan pemikiran keagamaan). Akibatnya, mungkin akan muncul sikap eksklusif yang menolak adanya beragam penafsiran. Namun, pada tingkat perubahan, keragaman penafsiran diizinkan selama masih berada dalam batas-batas kaidah penafsiran yang telah ditetapkan. Hal ini bukan berarti mengesampingkan atau merendahkan hasil penafsiran. Sebagai bagian dari pemikiran keagamaan, tafsir juga patut dihormati. Berbeda dengan penyucian satu tafsir tertentu, menghormati produk-produk penafsiran diwujudkan dengan menghargai ragam tafsir yang ada.

Yang paling penting dalam studi tafsir Al-Qur`an adalah bagaimana kita menginterpretasikan Al-Qur`an sesuai dengan maksud yang terkandung di dalamnya oleh Dzat yang menurunkannya, bukan

⁴⁸ Hendriyan Rayhan, "Pentingnya Membedakan antara Al-Qur`an dan Tafsir," dalam <https://ibihtafsir.id/2021/10/18/pentingnya-membedakan-antara-al-quran-dan-tafsir>. Diakses pada 02 Februari Desember 2024.

⁴⁹ Ahsin Sakho Muhammad, *Oase Al-Qur`an untuk Haji & Umroh*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 152.

sekadar mengikuti keinginan dari para penafsir. Jika tafsiran dilakukan sesuai dengan keinginan penafsir, kemungkinan besar akan timbul ketidaksesuaian dalam penafsiran itu. Namun, jika ditafsirkan sesuai dengan maksud atau kehendak Allah, penafsir akan lebih berhati-hati dan cermat dalam menafsirkan pesan yang terkandung dalam Al-Qur`an.⁵⁰ Oleh sebab itu, para ulama menetapkan berbagai persyaratan bagi seseorang yang akan menafsirkan Al-Qur`an dengan sangat cermat dan teliti, secara garis besar syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut: *pertama*, pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya; *kedua*, pengetahuan tentang ilmu-ilmu Al-Qur`an, sejarah turunnya, hadis-hadis nabi, dan ushul fiqh; *ketiga*, pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan; *keempat*, pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. Bagi mereka yang tidak memenuhi syarat-syarat di atas tidak dibenarkan untuk menafsirkan Al-Qur`an.⁵¹

2. Objektivitas Teks dan Subjektivitas Mufasir

Saat menafsirkan Al-Qur`an, seorang penafsir sering kali dipengaruhi oleh latar belakang pendidikannya dan ideologinya. Kondisi ini sering kali membawa dampak dalam usahanya untuk memahami Al-Qur`an.⁵² Sebagai contoh, seorang penafsir dengan latar belakang dalam bidang bahasa cenderung melakukan penafsiran Al-Qur`an secara linguistik, sementara seorang sufi cenderung melakukan penafsiran secara intuitif, dan pola serupa berlanjut. Penafsiran yang sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan dan ideologi diduga kehilangan objektivitasnya. Oleh karena itu, para ulama menetapkan dasar-dasar dan metodologi penafsiran yang ketat agar penafsir tidak terperangkap dalam romantisme pra-konsepsi dan ideologi yang dimilikinya di satu sisi, serta untuk memastikan bahwa penafsiran yang dihasilkan mencapai tingkat objektivitas yang lebih baik di sisi lain.⁵³

Salah satu pokok perdebatan yang serius dalam hermeneutika adalah apakah seorang pengkaji atau pembaca dapat menemukan makna objektif dari sebuah teks atau tidak. Pendekatan terhadap masalah ini membagi aliran hermeneutika menjadi dua kelompok, yaitu

⁵⁰ Dede Ahmad Ghazali dan Heri Gunawan, *Studi Islam Suatu Pengantar Dengan Pendekatan Interdisipliner*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015, hal. 105-106.

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an...*, hal. 63.

⁵² Mawardi, "Subjektivitas Dalam Penafsiran Al-Qur`an: Fenomena Tafsir Bercorak Sektarian," dalam *Jurnal at-Tibyan*, Vol. 3, No. 1, Juni 2018, hal. 126.

⁵³ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil fi at-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur`an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 44.

aliran objektivis dan aliran subjektivis.⁵⁴ Aliran objektivis menekankan interpretasi yang lebih fokus pada pencarian makna yang asli dari objek penafsiran. Dalam konteks ini, penafsiran diartikan sebagai upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Aliran ini meyakini bahwa penafsir seharusnya hanya memaparkan kembali apa yang dimaksud oleh penulis atau pencipta teks, karena menurut pandangan ini, makna ditentukan oleh penulis atau setidaknya oleh usaha pemahaman akan maksud penulis. Beberapa tokoh yang terkait dengan aliran ini termasuk pemikiran dari Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, dan Hirsch.⁵⁵

Untuk dapat mengungkap maksud pengarang menurut aliran ini, penafsir harus menggali dua sisi yang dimiliki setiap teks, yaitu sisi linguistik yang berkaitan dengan bahasa yang memungkinkan proses pemahaman, dan sisi psikologis yang mencerminkan isi pikiran pengarang yang tercermin dalam gaya bahasa yang digunakan. Kedua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang kemudian direkonstruksi oleh pembaca dalam usaha memahami pemikiran dan pengalaman pengarang tersebut. Menurut Schleiermacher, hubungan antara kedua aspek ini (linguistik dan psikologis) adalah hubungan dialektis. Ketika suatu teks muncul pada suatu periode, teks tersebut mungkin tampak samar bagi pembaca yang mengikutinya. Oleh karena itu, pembaca cenderung lebih dekat pada kesalahpahaman daripada pemahaman yang sepenuhnya benar. Oleh sebab itu, bagi mereka yang mempelajari teks, penting untuk memiliki dua keterampilan sekaligus, yaitu keahlian dalam linguistik dan kemampuan untuk mengakses pengalaman manusia.⁵⁶ Oleh karena itu alasan utama dari hermeneutika rekonstruktif (objektif) adalah agar analisis teks berupaya untuk menghindari campur tangan subjektifnya.

Sementara itu, hermeneutika subjektivis adalah teori yang memberikan penekanan lebih pada peran pembaca atau penafsir dalam proses pemaknaan terhadap teks. Teori ini menyatakan bahwa tafsir tidaklah bertujuan untuk menemukan makna yang bersifat objektif, melainkan untuk memahami apa yang tersurat dalam teks itu sendiri. Pemikiran ini meyakini bahwa makna dari suatu teks adalah apa yang dapat diterima dan dihasilkan oleh pembaca dengan mempertimbangkan seluruh horizon pengetahuan dan pengalaman

⁵⁴ Ahmad Hifni, *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta`wil Abd al-Qahir al-Jurjani dan Hermeneutika Paul Ricoeur*, Kuningan: Penerbit Nusa Litera Inspirasi, 2018, hal. 34.

⁵⁵ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017, hal. 45

⁵⁶ Ahmad Hifni, *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta`wil...*, hal. 34.

hidupnya.⁵⁷ Hermeneutika konstruktif (subjektif) ini mengasumsikan bahwa makna suatu teks adalah apa yang dapat diterima dan dihasilkan oleh pembaca dengan mempertimbangkan seluruh horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Yang paling penting adalah bagaimana teks tersebut berperan dalam masyarakat pembacanya. Tokoh-tokoh modern seperti Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, dan Roland Barthes merupakan pengembang aliran ini.⁵⁸

Ada sejumlah argumen yang disampaikan untuk mendukung pandangan ini. *Pertama*, seringkali seorang penafsir tidak lagi memiliki akses yang langsung kepada pengarang teks (penulis), sehingga usaha untuk menangkap makna asli dari teks menjadi hal yang tidak mungkin terwujud. *Kedua*, makna dari sebuah teks senantiasa berubah dari satu waktu ke waktu lainnya dan dari satu pembaca ke pembaca yang lain. *Ketiga*, makna dari sebuah teks dapat dipahami dengan menganalisis aspek-aspek bahasa dan simbol-simbol yang terdapat di dalam teks yang sedang ditafsirkan. Semua ini mengarah pada gagasan subjektivitas dalam proses penafsiran.⁵⁹

Ketika seorang penafsir berusaha memahami dan menafsirkan Al-Qur`an, dia menghadapi dua aspek penting. *Pertama*, seorang penafsir tidak bisa berasal dari suatu ruang kosong, melainkan sudah memiliki landasan pada suatu kerangka pemikiran tertentu. Ini berarti bahwa pemahaman terhadap sesuatu selalu dimulai dari pemahaman awal dan realitas yang dihadapi. *Kedua*, penafsir juga harus memperhatikan horizon dari teks yang memiliki makna tidak hanya bagi pengarangnya tetapi juga bagi pembaca teks tersebut.

Seperti yang disampaikan oleh Gadamer, seorang penelaah teks berada dalam suatu tradisi yang telah membentuk pemahaman awalnya terhadap teks sehingga tidak dimulai dari suatu pemahaman yang netral. Gadamer juga menegaskan bahwa proses penafsiran melibatkan penggabungan dari berbagai horizon, yakni horizon dari penulis atau pengarang dan horizon dari penafsir atau pembaca, juga menggabungkan antara masa lalu dan masa kini. Dengan demikian, makna dari teks sebagai hasil dari aktivitas penafsiran akan melampaui apa yang dimaksud oleh penulis atau pengarang teks. Oleh karena itu, pemahaman bukan sekadar reproduksi melainkan selalu merupakan sikap yang produktif. Hermeneutika Gadamer tidak bertujuan untuk mencapai pengetahuan yang bersifat objektif, tetapi lebih kepada

⁵⁷Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an...*, hal. 46.

⁵⁸Ahmad Hifni, *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta`wil...*, hal. 41.

⁵⁹Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an...*, hal. 47.

menjelaskan fenomena keberadaan dalam konteks temporalitas dan sejarahnya.⁶⁰

Dengan menerapkan konsep fusi horizon Gadamer, yang mengacu pada penggabungan horizon penafsir dengan horizon teks, dapat dipastikan bahwa setiap penafsir memiliki sudut pandang pribadinya sendiri, sambil mengungkapkan makna yang terdapat dalam teks dengan cara pandang yang subjektif.⁶¹ Gadamer berpendapat bahwa tidak ada pemahaman yang sepenuhnya steril atau objektif. Hal ini sekaligus menjadi kritik terhadap pendekatan hermeneutika sebelumnya yang menganggap proses pemahaman berada di luar horizon, sementara sebenarnya proses tersebut bergerak di dalam horizon. Oleh karena itu, tugas interpretasi adalah untuk memproyeksikan suatu horizon historis yang berbeda dari horizon saat ini. Dalam pandangan ini, interpretasi bukanlah sekadar rekonstruksi atau representasi, melainkan usaha produksi untuk menciptakan makna baru.⁶²

Bagi Gadamer, membaca dan memahami sebuah teks sebenarnya merupakan proses sintesis antara dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca. Ketiga hal ini menjadi pertimbangan penting dalam setiap pemahaman. Ketidakpedulian terhadap salah satu aspek ini akan mengakibatkan pemahaman yang dangkal terhadap teks. Sebaliknya, jika ketiga horizon ini diperhatikan dengan serius oleh peneliti teks, maka pemahaman yang komprehensif akan diperoleh dari keambiguan teks yang mungkin kabur bagi pembaca.⁶³

J. E. Garcia juga menyampaikan hal serupa, bahwa setiap interpretasi pasti mencakup nilai objektivitas dan subjektivitas secara bersamaan. Poin kunci di sini adalah sejauh mana peran subjektivitas penafsir dan objektivitas makna interpretandum dalam suatu interpretasi. Suatu interpretasi dianggap sangat subjektif jika hanya sedikit memperhatikan teks yang ditafsirkan dan faktor-faktor historis yang berpengaruh dalam menentukan makna teks. Sebaliknya, suatu interpretasi dianggap sangat objektif jika dalam interpretasi tersebut, teks historis (interpretandum) dan faktor-faktor penentu makna historis mendapat prioritas perhatian dari penafsir.⁶⁴

⁶⁰ Ahmad Hifni, *Hermenetika Moderat: Studi Teori Ta`wil...*, hal. 43.

⁶¹ Rahmatullah, "Menakar Hermeneutika Fusion of Horizon H.G. Gadamer dalam Pengembangan Tafsir Maqasid Al-Qur'an," dalam *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 2, 2017, hal. 150.

⁶² Rahmatullah, "Menakar hermeneutika fusion of horizons," ..., hal. 155.

⁶³ Ahmad Hifni, *Hermenetika Moderat: Studi Teori Ta`wil...*, hal. 45.

⁶⁴ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Penerbit Kencana, cet. ke-1, 2016, hal. 72.

Setiap mufasir tidak dapat terlepas sepenuhnya dari latar belakang individu mereka saat menafsirkan Al-Qur'an. Ada variasi kecenderungan yang berbeda antara satu mufasir dengan yang lain, sehingga berbagai corak tafsir muncul sesuai dengan kecenderungan masing-masing mufasir.⁶⁵ Dengan menggunakan teori fusi horizon Gadamer, ditemukan adanya dinamika antara objektivitas dan subjektivitas dalam diri seorang mufasir. Meskipun mufasir berusaha untuk mempertahankan sikap objektif dalam penafsirannya dengan merujuk pada sumber-sumber otoritatif seperti Al-Qur'an, hadis, dan pendapat para sahabat, namun pada sisi lainnya, mereka tidak dapat benar-benar menghilangkan unsur-unsur subjektivitasnya. Mufasir tidak dapat melepaskan diri dari sudut pandang pribadinya, meskipun berusaha untuk membuat tafsir mereka bersifat tekstual, tetapi tetap terikat pada konteks yang melingkupinya.

3. Faktor-faktor Subjektivitas Penafsir

Adapun faktor-faktor subjektif yang memengaruhi mufasir dalam pemaknaan Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

a. Faktor Politik

Konflik politik yang dimulai sejak periode kekhilafahan Utsman bin Affan hingga awal kekhilafahan Ali bin Abi Thalib dapat dianggap sebagai pemicu munculnya berbagai sekte yang saling berseteru dengan cara menciptakan hadis-hadis dan berbagai penafsiran yang bersifat sektarian. Pemanfaatan ayat-ayat Al-Qur'an menjadi hal yang lumrah, setiap generasi berkeinginan menggunakan Al-Qur'an sebagai pedoman hidupnya, bahkan dalam beberapa kasus dijadikan legitimasi untuk perilaku individu atau kelompok. Dalam beragam penafsiran dan pemanfaatan ayat-ayat Al-Qur'an serta metode penafsiran yang digunakan oleh umat muslim, banyak dari interpretasi dan pemanfaatan ayat-ayat tersebut dimanfaatkan untuk melegitimasi kepentingan politik. Politisasi dalam penafsiran telah terjadi sejak era klasik, dimana politik pada masa itu telah memiliki peran signifikan dalam memasuki ranah tafsir Al-Qur'an. Contoh nyatanya terjadi dalam perdebatan tentang tahkim pada masa Ali bin Abi Thalib yang memunculkan beberapa kelompok, termasuk Syiah yang mendukung Ali dan Khawarij yang menentang tahkim serta menanamkan sikap benci terhadap Ali bin Abi Thalib.⁶⁶

⁶⁵ Abdul Syukur, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 01, no. 01, Agustus 2015, hal. 84.

⁶⁶ Imam Fachruddin, "Pengaruh Politik Terhadap Tafsir: Meretas Sejarah Tafsir Dalam Persepektif Politik Pada Masa Sahabat," dalam *Jurnal Al-Tasyree*, Vol. 4, JuliDesember 2017, hal. 6.

Salah satu contoh lainnya adalah pandangan dari sekte Syiah Rafidhah pada ayat *tabbat yadâ abî lahabin wa tabb* (QS. al-Lahab/111: 1) ditafsirkan sebagai Abu Bakar dan Umar bin Khatthab, *Maraj al-Bahraini yaltaqiyân* (QS. ar-Rahmân/55: 19) merujuk pada Ali dan Fatimah, *al-Lu'lu' wa al-marjân* (QS. ar-Rahmân/55: 22) sebagai Hasan dan Husein, *'An an-Naba' al-'Azhîm* (QS. an-Naba'/72:2) merujuk pada Ali bin Abi Thalib⁶⁷, dan masih banyak penafsiran subjektif lainnya yang mendukung pandangan mereka.

Kemudian, periode dinasti Umayyah dan Abbasiyah muncul. Dinasti Abbasiyah berdiri di atas reruntuhan dinasti Umayyah dan menjadi masa transisi kekuasaan dari satu rezim ke rezim lainnya. Seperti umumnya masa transisi, peralihan kekuasaan tidak terjadi secara instan, namun dilakukan melalui berbagai cara dan strategi. Salah satu strategi yang digunakan adalah melalui kampanye yang mengedepankan isu agama, yang salah satunya adalah dengan melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Contoh penafsiran infiltratif yang dilakukan, terdapat dalam QS. al-Isrâ'/17: 60:

وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ ... ﴿٦٠﴾

Dan Kami tidak menjadikan ru'yâ yang telah Kami perlihatkan kepadamu, melainkan sebagai ujian bagi manusia dan (begitu pula) pohon yang terkutuk dalam Al-Qur'an...

Diriwayatkan dari Ya'la ibn al-Murrah ats-Tsaqafi bahwa yang dimaksud dengan *asy-syajarah al-mal'ûnah* (pohon terkutuk) adalah Bani Umayyah. Mereka meriwayatkan dari 'Aisyah RA. bahwa dia berkata kepada Marwan ibn Hakam (65 H). "Saya mendengar Rasulullah berkata kepada dan kakekmu, (wahai Marwan), kalian (Bani Umayyah) adalah *asy-syajarah al-mal'ûnah* yang disebutkan dalam surat QS. al-Isrâ'/17: 60.⁶⁸

b. Perbedaan Mazhab

Fanatisme terhadap suatu mazhab tertentu sering menjadi penyebab utama dalam lingkaran ulama tafsir. Fanatisme kadang-kadang timbul karena penutupan diri terhadap argumen yang berbeda dan terkadang disebabkan oleh kurangnya pengetahuan

⁶⁷ Muhammad Bakir al-Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Islami, t.th., Juz 37, hal. 96.

⁶⁸ Husein Muhammad Ibrahim Muhammad Umar, *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr al-Qur`ân al-karîm*, Kairo: Universitas al-Azhar, t.th, hal. 39-40.

serta alasan lainnya. Dampak dari fanatisme ini terlihat ketika para mufasir cenderung menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sejalan dengan pandangan imam atau mazhab yang mereka anut.⁶⁹

Mazhab keagamaan yang muncul tidak hanya berhubungan dengan akidah tetapi juga dalam ranah fikih dan gerakan politik, dimana hal-hal tersebut sangat memengaruhi penafsiran terhadap Al-Qur'an. Setiap golongan dari mazhab tersebut berupaya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sehingga dapat dijadikan sebagai dalil atas kebenaran mazhabnya atau setidaknya tidak bertentangan dengan mazhabnya.

Contoh dalam hal akidah adalah apa yang dilakukan Ahmadiyah Qadianiyah dalam menciptakan penafsiran subjektif terhadap berbagai ayat yang mereka yakini mendukung kepercayaan bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah seorang nabi. Mereka cenderung menafsirkan ayat-ayat tersebut sesuai dengan keyakinan mereka, termasuk ketika menafsirkan ayat dalam surah an-Nisâ`/4: 69:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ
وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾

Siapa yang menaati Allah dan Rasul (Nabi Muhammad), mereka itulah orang-orang yang (akan dikumpulkan) bersama orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.

Mereka menyatakan bahwa frasa *min an-Nabiyyîn wa ash-Shiddîqîn wa asy-Syuhadâ` wa ash-Shalihîn* adalah penjelasan untuk frasa sebelumnya, *wa man yuthi`i Allâh wa ar-Rasûl*. Berdasarkan penjelasan ayat ini, umat Muhammad memiliki peluang besar untuk mencapai empat tingkatan sebagaimana yang disebutkan dalam ayat tersebut: kenabian (*an-nubuwwah*), kebenaran (*ash-shiddîqiyyah*), persaksian (*asy-syahâdah*), dan kebaikan (*ash-shalâh*). Dengan demikian, setiap orang yang patuh kepada Allah dan Rasul-Nya mungkin dapat mencapai tingkatan kenabian, sebagaimana yang dialami oleh Ghulam Ahmad.⁷⁰

⁶⁹ Eko Zulfikar dan A. Zainal Abidin, "Ikhtilaf al-Mufassirin: Memahami Sebab-sebab Perbedaan Ulama dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal at-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4 No. 2, Desember 2019, hal. 303-304.

⁷⁰ Muhammad al-Khadhr Husain, *Al-Qâdiyaniyah wa al-Bahâiyah*, Lebanon: Dar al-Nawadir, 1431 H, hal. 47.

Tafsiran yang bersifat sektarian dan subjektif seperti ini menyebabkan distorsi dalam penafsiran Al-Qur'an semakin berkembang. Namun, jika seorang penafsir melihat ayat tersebut dengan jujur dan objektif tanpa terikat pada doktrin kenabian Ghulam Ahmad, dia akan dapat memberikan penafsiran yang universal dan sesuai untuk semua individu pada zaman ini. Mayoritas ulama menjelaskan bahwa ayat tersebut adalah penafsiran terhadap ayat ketujuh dalam surah al-Fâtiha. Dengan kata lain, jalan bagi mereka yang mendapat kemarahan Tuhan adalah dengan mentaati Allah dan Rasul-Nya, yang tercermin dan diterapkan oleh para nabi, orang-orang yang benar, para saksi yang setia, dan orang-orang yang berbakti.⁷¹

Contoh dalam ranah fikih tentang isu pernikahan tanpa wali, mayoritas ulama cenderung setuju bahwa wali merupakan syarat sah dalam pernikahan. Namun, al-Jashash dalam kitab tafsirnya *Ahkâm al-Qur'ân* memiliki pendapat yang berbeda. Ia sangat kental dengan fanatisme terhadap mazhab yang dianutnya, yaitu mazhab Hanafi. Hal ini tampak dalam penafsirannya atas QS. al-Baqarah/2: 232:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ... ﴿٢٣٢﴾

Apabila kamu (sudah) menceraikan istri(-mu) lalu telah sampai (habis) masa idahnya, janganlah kamu menghalangi mereka untuk menikah dengan (calon) suaminya apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang patut ...

Al-Jashash mengambil ayat tersebut sebagai justifikasi bagi perempuan yang telah bercerai (talak) dan telah melewati masa idahnya, bahwa ketika perempuan tersebut akan menikah kembali, wali tidak dianggap sebagai syarat yang diperlukan bagi perempuan itu untuk meminta izin kepadanya. al-Jashash menegaskan pandangannya ini dalam kitab tafsirnya, sebagai berikut:

وَجَمِيعُ مَا قَدَّمْنَا مِنْ دَلَائِلِ الْآيِ الْمَوْجِبَةِ لِجَوَازِ عَقْدِهَا تَفْضَى بِصِحَّةِ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ...⁷²

⁷¹ Muhammad Ulinuha, *Metode kritik ad-Dakhil fî at-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 73.

⁷² Abu Bakar Ahmad al-Jashash, *Ahkâm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1992, hal. 102.

Dalam menafsirkan ayat tersebut, al-Jashash tidak hanya memaparkan kemungkinan hukum-hukum yang dapat disimpulkan dari ayat-ayat Al-Qur`an, tetapi juga menguraikan secara terperinci dan jelas perdebatan fikih dan perbedaan pendapat di antara berbagai ulama, dengan menyajikan argumen-argumen mereka secara menyeluruh. Meskipun al-Jashash memiliki pengetahuan tentang semua argumen mayoritas ulama, namun pada akhirnya, ia tetap memilih untuk menyimpulkan pendapat yang dianut oleh imam Hanafi.

c. Kecenderungan Mufasir

Kecenderungan personal seorang mufasir, terutama terkait dengan latar belakang pendidikan yang mereka miliki, sangat memengaruhi hasil dari penafsiran Al-Qur`an yang mereka buat. Dengan munculnya suatu tafsir, akan terlihat pola khas yang menjadi ciri dari tafsir tersebut. Pola ini mencerminkan karakteristik mufasir dalam menjelaskan Al-Qur`an sejalan dengan spesifikasi ilmu yang dimilikinya. Selain itu, pola tafsir juga menggambarkan latar belakang aliran pemikiran, keahlian, dan bahkan motivasi dari ahli tafsir ketika menafsirkan Al-Qur`an. Tafsir Al-Qur`an memiliki beberapa pola, seperti tafsir *fiqhi*, *falsafi*, *nahwi*, *ilmi*, *tarbawi*, *akhlaqi*, *i'tiqadi*, dan *sufi*.

Adanya berbagai pola tafsir yang sangat bervariasi memberikan kemudahan bagi kita dalam menentukan pilihan tafsir yang sesuai. Pola khas dalam sebuah tafsir juga memberikan pesan tersirat tentang karakteristik penafsirnya. Namun, hal yang perlu diperhatikan adalah apakah kecenderungan ini digunakan sebagai alat untuk mendukung pandangan pribadi sang penafsir sehingga terjadi penggeseran dalam interpretasi Al-Qur`an sesuai dengan keinginannya, atau apakah kecenderungan tersebut hanya mencerminkan pilihan pribadi yang tidak bermaksud mengubah makna Al-Qur`an. Al-Qur`an seharusnya tetap menjadi landasan bagi pendapat seseorang, bukan sebaliknya, yaitu menjadikan Al-Qur`an sebagai justifikasi atas pandangan pribadinya.

Sebagai contoh subjektivitas yang disebabkan oleh kesalahan bahasa, az-Zamakhsyari menyampaikan pembelaan atas akidah muktazilahnya ketika menafsirkan ayat QS. an-Nisâ`/4: 164 (وَكَلَّمَ اللَّهُ) (مُوسَى تَكْلِيمًا) dalam al-Kasysyaf. az-Zamakhsyari menyebutkan penafsiran dari sebagian mazhabnya yang mengatakan bahwa كَلَّمَ disini tidak berarti “berbicara” tetapi bermakna جَرَّحَ (melukai). Oleh

karena itu, menurut pandangan mazhab muktazilah, interpretasi terhadap ayat tersebut menyatakan bahwa Allah SWT menguji Nabi Musa melalui berbagai ujian dan pujian, tidak melalui komunikasi langsung, berbeda dengan keyakinan mayoritas ulama.⁷³

Munculnya variasi penafsiran, seperti yang dinyatakan oleh az-Zamakhsyari, lebih disebabkan oleh tingkat subjektivitas dan fanatisme yang berlebihan terhadap mazhab muktazilah, yang tidak meyakini sifat-sifat bagi Allah (*nafy ash-Shifât*). Sebagai hasilnya, penafsir memutar makna asli kata *kallama* (berbicara) menjadi *jarraha* (melukai). Sebagai contoh lainnya, penafsiran ayat QS. al-Baqarah/2: 255:

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ

Siapa yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya?

Sebagian kaum sufi menafsirkan ayat di atas dengan cara memotong-motong ayat menjadi beberapa suku kata sesuai dengan doktrin ajaran tasawuf yang mereka yakini tanpa memperhatikan kaidah bahasa Arab. Mereka mengklaim bahwa:

(مِنْ) شَرْطِيَّةٍ (ذَلِّ) مِنْ الذَّلِّ (ذِي) إِشَارَةٌ إِلَى النَّفْسِ , (يَشْفَعُ) مِنْ الشِّفَاءِ جَوَابٌ مِنْ (ع) أَمْرٌ مِنَ الْوَعْيِ

*“Man merupakan isim syarat, dzalla berasal dari kata adz-dzull yang berarti tunduk, dzi mengindikasikan hawa nafsu, yasyfa berasal dari asy-Syifa yang berarti kesembuhan, u adalah fi'il amar dari al-wa'yu yang berarti kesadaran.”*⁷⁴

Berdasarkan pemisahan kata tersebut, kaum sufi mengartikan bahwa “Barang siapa yang menundukkan hawa nafsunya, ia akan mendapatkan kesembuhan dan kesadaran jiwa dari Allah SWT.” Namun, interpretasi semacam ini tidak memperhatikan konteks ayat dan norma bahasa Arab yang berlaku. Penafsiran ini muncul karena kurangnya pengetahuan mereka terhadap tata bahasa Arab dan sastra.

Contoh lain adalah dengan mengubah redaksi atau makna kata dalam Al-Qur'an, seperti yang dilakukan oleh kaum sufi dalam

⁷³ Mahmud bin Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta`wîl*, Riyadh: Maktabah al-Abaiqah, 1998/1418 H, Juz 1, hal. 398.

⁷⁴ Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fî Ulûm al-Qurân*, Beirut-Lebanon: Muassasah ar-Risâlah, 2008/1432 H, juz. 2, hal. 184.

menafsirkan kata *salsabil* (nama sumber mata air salsabil) dalam QS. al-Insân/76: 18,

عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا

(yang didatangkan dari) sebuah mata air (di surga) yang dinamakan Salsabil.

Mereka menafsirkannya dengan cara memecah kata tersebut menjadi dua bagian; *sal* (mintalah) dan *sabil* (jalan). Mereka menafsirkannya sebagai permintaan kepada Rasul dan umatnya untuk mencari jalan menuju sumber mata air tersebut.⁷⁵

Dari semua uraian di atas dapat dipahami, bahwa subjektivitas penafsir tidak bisa dihindarkan. Meski demikian, objektivitas untuk menekan seminimal mungkin bias kepentingan sangat diperlukan, karena tafsir adalah media penyampai pesan-pesan Tuhan.

D. Pandangan Al-Qur`an tentang Keadilan Gender

Salah satu tujuan Islam adalah membebaskan manusia dari segala bentuk ketidakadilan dan kekacauan. Islam sangat menekankan pentingnya keadilan dalam seluruh bidang kehidupan. Keadilan ini tidak dapat terwujud sepenuhnya kecuali jika golongan masyarakat yang lemah dan terpinggirkan dibebaskan dari penderitaan mereka. Al-Qur`an menegaskan bahwa orang-orang yang beriman diwajibkan untuk berjuang demi membebaskan golongan masyarakat yang lemah dan tertindas.

Pada saat Islam muncul, perempuan merupakan salah satu kelompok yang rentan dan tidak memiliki kekuatan, baik di dunia Arab maupun di luar wilayah tersebut. Al-Qur`an menjadi sumber pertama yang menyatakan hak-hak perempuan. Untuk pertama kalinya dalam sejarah, perempuan diakui sebagai individu yang layak tanpa syarat-syarat tertentu. Al-Qur`an menegaskan bahwa perempuan memiliki hak untuk menikah, dapat meminta perceraian dari suaminya tanpa syarat diskriminatif, berhak menerima warisan dari ayah, ibu, dan saudara lainnya, memiliki kepemilikan harta sendiri tanpa ada yang dapat mengambalnya, berhak mengasuh anaknya hingga anak dapat memilih, serta memiliki kebebasan untuk membuat keputusan sendiri.⁷⁶

Salah satu inti ajaran dalam Islam adalah kesetaraan antara semua manusia tanpa membedakan jenis kelamin, kebangsaan, ras, suku, atau keturunan; semuanya ditempatkan pada tingkat yang sama. Perbedaan

⁷⁵ Mahmud bin Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh at-Ta`wîl*, Riyadh: Maktabah al-Abaiqah, 1998/1418 H, Juz 6, hal. 281.

⁷⁶ Jihan Abdullah, "Kesetaraan Gender dalam Islam," dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 1 No. 1, Juni 2009, hal. 110-111.

yang ditekankan bukanlah terletak pada faktor-faktor tersebut, melainkan pada tingkat kesungguhan pengabdian dan kepatuhan seseorang kepada Allah. Konsep ini dikuatkan dalam QS. al-Hujurât/49: 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝ ١٣

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti. (QS. al-Hujurât/49: 13)

Ayat di atas memberikan isyarat bahwa masyarakat zaman dahulu melihat jati diri perempuan berdasarkan pada jenis kelamin, bangsa, dan suku. Allah SWT jelas mengingatkan dalam ayat tersebut bahwa perbedaan ketiga hal tadi tidak lain adalah untuk saling mengenal satu dengan lainnya serta hanya ketakwaan yang menentukan nilai jati diri seseorang.⁷⁷

Pentingnya gagasan keadilan terefleksikan di Al-Qur'an lebih dari 50 kali dalam berbagai konteks. Selain menggunakan istilah *al-'Adl*, kitab suci tersebut juga memakai kata-kata lain yang memiliki makna serupa dengan keadilan, seperti *al-Qisth*, *al-Wasath* (tengah), *al-Mizân* (seimbang), *as-Sawâ' al-Musâwah* (sama/persamaan), dan *al-Matsîl* (setara). Keadilan juga memiliki lawan kata seperti kezhaliman (*azh-Zhulmu*), tirani (*ath-Thugyân*), dan penyimpangan (*al-Jawr*). Hal ini menunjukkan bahwa keadilan memiliki aspek ganda yang harus diperjuangkan secara bersamaan: mempromosikan moralitas manusiawi yang tinggi serta menghapuskan penderitaan.

Definisi umum keadilan adalah memberikan sesuatu sesuai proporsi dan memberikan hak kepada yang berhak menerimanya. Definisi ini menekankan pentingnya memberikan hak yang seharusnya dimiliki seseorang kepada individu lain tanpa perlu diminta, karena hak tersebut merupakan sesuatu yang ada dan menjadi hak milik mereka.

Pandangan dari cendekiawan hukum Islam klasik seperti Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (w. 1350 M) menekankan bahwa dalam hukum Islam, tidak masuk akal jika terdapat ketidakadilan yang dihasilkan, bahkan dengan merujuk pada teks-teks ilahi. Jika hal ini terjadi, maka interpretasi dan formulasi hukum positif tersebut bisa saja terdapat kesalahan. Oleh

⁷⁷ Nur Rafiah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman...*, hal. 36.

karena itu, tafsir ajaran agama sensitif gender merupakan keniscayaan dalam menegakkan keadilan gender.

Ada perbedaan mendasar antara gender sebagai topik dan sebagai perspektif. Gender sebagai topik bersifat eksklusif, di dalamnya membahas relasi antara laki-laki dan perempuan. Sedangkan gender sebagai perspektif bersifat inklusif, dimana ia dapat menjadi lensa dalam melihat segala hal. Lies Marcoes mengatakan bahwa gender adalah lensa pelengkap dari berbagai lensa lainnya (seperti lensa kemanusiaan, kebangsaan, dan keislaman). Singkatnya, dalam merumuskan kemanusiaan, keadilan, dan kemaslahatan seseorang perlu mempertimbangkan keberadaan dan nilai perempuan yang kemudian hal ini disebut sebagai lensa keadilan gender.⁷⁸

Keadilan gender merupakan suatu proses dan perlakuan yang adil terhadap perempuan dan laki-laki. Konsep keadilan gender berarti menghindari pemaksaan peran-peran tertentu, beban ganda, pemihakan satu pihak atas yang lain, pengabaian, serta tindakan kekerasan terhadap perempuan maupun laki-laki. Kesetaraan dan keadilan gender tercapai saat tidak ada diskriminasi antara perempuan dan laki-laki, memungkinkan mereka untuk memiliki akses, kesempatan berpartisipasi, dan kontrol atas proses pembangunan. Hal ini juga menjamin bahwa mereka mendapatkan manfaat yang seimbang dan adil dari proses pembangunan tersebut.⁷⁹

Sehubungan dengan perspektif Islam tentang keadilan gender, maka ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip keadilan gender dalam Al-Qur'an. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut:⁸⁰

1. Laki-laki dan Perempuan Sama-sama sebagai Hamba Allah

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah Tuhan, sebagaimana firman Allah dalam surat az-Zariyat ayat 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦

Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku. (QS. adz-Dzâriyyât/51: 56)

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya punya potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba yang ideal. Hamba yang ideal

⁷⁸ Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keberempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman ...*, hal. 16-17.

⁷⁹ Iswah Adriana, "Kurikulum Berbasis Gender", dalam *Jurnal Tadrîs*, Vol. 4 Vol. 1, 2009, hal 139.

⁸⁰ Sarifa Suhra, "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Hukum Islam," dalam *Jurnal al-Ulum*, Vol. 13 No. 2, Desember 2013, hal. 380-386.

diistilahkan dengan orang-orang yang “bertakwa” dan untuk mencapai derajat takwa tersebut tidak dikenal perbedaan jenis kelamin, suku bangsa, atau kelompok etnis tertentu.

Allah memberikan kekhususan kepada laki-laki sebagai pelindung bagi perempuan, namun hal ini tidak menjadikan laki-laki sebagai hamba yang lebih utama di hadapan Allah SWT. Keistimewaan ini diberikan kepada laki-laki karena peran sosial dan publiknya yang lebih besar dibanding perempuan dalam masyarakat. Namun, baik laki-laki maupun perempuan akan mendapatkan penghargaan sesuai dengan tingkat pengabdian mereka sebagai hamba kepada Tuhan. Hal ini ditegaskan dalam Firman Allah dalam surah an-Nahl/16: 97

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧

Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia seorang mukmin, sungguh, Kami pasti akan berikan kepadanya kehidupan yang baik⁴²¹) dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang selalu mereka kerjakan.

2. Laki-laki dan Perempuan Berperan sebagai Pengganti (Khalifah) di Bumi

Tujuan penciptaan manusia di dunia tidak hanya untuk menjadi hamba yang patuh dan tunduk kepada Allah SWT, tetapi juga sebagai khalifah Allah di bumi (*khalifah fi al-ardh*). Tugasnya adalah mengelola, merawat, dan memanfaatkan sumber daya bumi. Istilah “khalifah” tidak terkait dengan jenis kelamin tertentu. Baik laki-laki maupun perempuan memiliki peran yang sama sebagai pengganti dan keduanya akan bertanggung jawab atas tugas kekhalfahannya seperti halnya mereka bertanggung jawab sebagai hamba Allah.

Tanggung jawab sebagai khalifah yang diberikan kepada manusia baik laki-laki maupun perempuan, sudah tentu memiliki implikasi tertentu. *Pertama*, secara alamiah, manusia akan terus berupaya berkembang baik dalam hal kuantitas maupun kualitas untuk mendapatkan manfaat sebesar mungkin. *Kedua*, terdapat perbedaan kodrati antara laki-laki dan perempuan karena peran yang berbeda, yang memungkinkan keduanya saling melengkapi guna mencapai manfaat yang optimal. *Ketiga*, mengingat martabat manusia sebagai pemegang misi kekhalfahan di bumi, ada serangkaian hak asasi yang merupakan hak inheren manusia itu sendiri.

3. Laki-laki dan Perempuan Menerima Perjanjian Primordial

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Sebelum kelahiran seseorang dari rahim ibunya, mereka pertama-tama harus menerima perjanjian dengan Tuhan mereka, sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. al-A'râf /7:172:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۝١٧٢

(Ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari tulang punggung anak cucu Adam, keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksiannya terhadap diri mereka sendiri (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami melakukannya) agar pada hari Kiamat kamu (tidak) mengatakan, “Sesungguhnya kami lengah terhadap hal ini.” (al-A'râf /7:172)

Fakhr ar-Razi menyatakan bahwa setiap individu yang lahir di dunia ini telah menyatakan janji akan keberadaan Tuhannya dan janji ini disaksikan oleh para malaikat. Tidak ada yang menolak janji ini. Dalam Islam, tanggung jawab pribadi dan independensi dimulai sejak awal kehidupan, bahkan sejak dalam kandungan. Oleh karena itu, dalam Islam tidak ada diskriminasi berdasarkan jenis kelamin karena baik laki-laki maupun perempuan sama-sama menyatakan kesetiaan terhadap Tuhan yang sama.

Kepercayaan diri perempuan dalam Islam seharusnya terbentuk sejak lahir karena tidak ada beban “dosa warisan” yang dikenakan pada mereka, seperti dalam keyakinan Yahudi-Kristen. Dua ajaran tersebut cenderung memberikan pandangan negatif sejak lahir terhadap perempuan, karena dalam kisah kosmisnya Hawa dianggap terlibat dalam pengusiran Adam dari surga, sebagaimana yang tercantum dalam Kitab Kejadian (3):12.

“Manusia itu menjawab: “Perempuan yang Kau tempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari buah pohon itu kepadaku, maka kumakan”.

Sebagai akibat kesalahan perempuan itu, sanksi tertentu dijatuhkan kepadanya sebagaimana yang disebutkan dalam Kitab Kejadian (3):16.

“Firmannya kepada perempuan itu: “Susah payahmu waktu mengandung akan kubuat sangat banyak; dengan kesakitan engkau akan melahirkan anakmu, namun engkau akan berahi kepada suamimu dan dia akan berkuasa atasmu.”

Berbeda dengan Al-Qur`an yang mempunyai pandangan lebih positif terhadap manusia. Al-Qur`an menegaskan bahwa Allah memuliakan seluruh anak cucu Adam sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Isrâ`/17: 70:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ٧٠

Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Kata *بَنِي آدَمَ* dalam ayat ini mengacu kepada seluruh keturunan Adam tanpa membedakan jenis kelamin, ras, atau warna kulit. Dalam Al-Qur`an, tidak ada satu pun ayat yang menunjukkan superioritas seseorang berdasarkan jenis kelamin atau keturunan suku tertentu. Kemandirian dan otonomi perempuan dalam tradisi Islam terlihat kuat sejak awal. Perjanjian, bai`at, sumpah, dan nazar yang dilakukan oleh perempuan memiliki kekuatan hukum yang sama dengan yang dilakukan oleh laki-laki.

Dalam tradisi Islam, perempuan mukalaf memiliki kemampuan untuk melakukan perjanjian, sumpah, dan nazar, baik dengan sesama manusia maupun dengan Tuhan. Tidak ada kekuatan yang dapat membatalkan perjanjian, sumpah, atau nazar mereka, seperti yang ditegaskan dalam surah al-Mâ'idah ayat 89.

4. Adam dan Hawa, Terlibat secara Aktif dalam Drama Kosmis

Setiap ayat yang mengisahkan peristiwa tersebut, yaitu kisah Adam dan pasangannya yang keluar dari surga dan menetap di bumi, selalu menyoroti keterlibatan aktif kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti jamak untuk mereka berdua (*humâ*), mengacu pada Adam dan Hawa. Hal ini dapat ditemukan dalam beberapa contoh kasus berikut:

- a. Keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surga, disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2: 35 sebagai berikut:

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾

“Wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga, makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana

sesukamu, dan janganlah kamu dekati pohon ini, sehingga kamu termasuk orang-orang zalim!”

- b. Keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari syaitan disebutkan dalam QS. al-A'râf/7: 20 sebagai berikut:

فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وَّرَىٰ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾

“Maka, setan membisikkan (pikiran jahat) kepada keduanya yang berakibat tampak pada keduanya sesuatu yang tertutup dari aurat keduanya. Ia (setan) berkata, “Tuhanmu tidak melarang kamu berdua untuk mendekati pohon ini, kecuali (karena Dia tidak senang) kamu berdua menjadi malaikat atau kamu berdua termasuk orang-orang yang kekal (dalam surga).”

- c. Sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat jatuh ke bumi, disebutkan dalam QS. al-A'râf/7: 22 sebagai berikut:

فَدَلَّهُمَا بِعُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْضِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾

Ia (setan) menjerumuskan keduanya dengan tipu daya. Maka, ketika keduanya telah mencicipi (buah) pohon itu, tampaklah pada keduanya auratnya dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (di) surga. Tuhan mereka menyeru mereka, “Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon itu dan Aku telah mengatakan bahwa sesungguhnya setan adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?”

- d. Sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan, disebutkan dalam QS. al-A'râf/7: 23 sebagai berikut:

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾

Keduanya berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan tidak merahmati kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.”

- e. Setelah di bumi, keduanya mengembangkan keturunan saling melengkapi dan saling membutuhkan, disebutkan dalam QS. al-Baqarah: 187 artinya sebagai berikut:

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ
عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ... ﴿١٧٧﴾

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu.

5. Kewajiban Amar Makruf Nahi Mungkar⁸¹

Dalam Al-Qur'an kewajiban amar makruf nahi mungkar berlaku bagi semua individu, tidak hanya terbatas pada laki-laki tetapi juga pada perempuan. Oleh karena itu, untuk dapat melaksanakan tugas tersebut, diperlukan keyakinan yang kuat, kepribadian yang baik dan sehat, perilaku yang terpuji, ketaatan dalam beribadah, serta kemampuan dan keinginan untuk mengajarkan kebaikan.

Bagi perempuan, kewajiban dalam amar makruf nahi mungkar, berarti mereka juga memiliki tanggung jawab dalam masyarakat untuk memperbaiki kesalahan, meningkatkan hal-hal yang kurang, dan menegakkan kebenaran. Mereka dapat memulainya dari diri sendiri, keluarga, dan lingkungan sekitar.

Islam memandang bahwa perempuan memiliki hak yang setara dengan laki-laki dalam menjalankan tugas amar makruf nahi mungkar. Perempuan juga diharapkan berperan sebagai pelopor pembebasan, pembaruan, dan kemajuan di tengah masyarakat, dengan syarat bahwa mereka memenuhi kriteria yang diperlukan bagi individu yang bertugas dalam lingkungan masyarakat.

6. Laki-laki dan Perempuan Berpotensi Meraih Prestasi

Peluang untuk meraih prestasi maksimum tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, ditegaskan secara khusus di dalam beberapa ayat di antaranya QS. Âli-Imrân/3: 195 sebagai berikut:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ
بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَتَلُوا لَأَكْفِرَنَّ
عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ
عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾

⁸¹ Ermagusti, "Prinsip Kesetaraan Gender dalam Islam," dalam *Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, hal. 191-194.

“Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan perbuatan orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka, orang-orang yang berhijrah, diusir dari kampung halamannya, disakiti pada jalan-Ku, berperang, dan terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai sebagai pahala dari Allah. Di sisi Allahlah ada pahala yang baik.””

Ayat tersebut menunjukkan ide keadilan gender yang diharapkan dan menegaskan bahwa pencapaian individu, baik dalam hal spiritual maupun karir profesional, tidak harus menjadi milik eksklusif dari salah satu jenis kelamin saja. Baik laki-laki maupun perempuan memiliki kesempatan yang sama untuk meraih prestasi yang optimal. Namun, dalam kenyataannya, konsep ideal ini memerlukan langkah-langkah dan proses sosialisasi karena masih terdapat berbagai hambatan, terutama terkait dengan kendala budaya yang sulit untuk diselesaikan.

Pada prinsipnya Islam tidak membedakan hak untuk meraih prestasi baik bagi laki-laki ataupun bagi perempuan, hanya saja harus disesuaikan dengan kemampuan intelektual dan keterampilannya. Oleh karena itu, perempuan mampu menjadi manusia yang produktif yang setara dengan laki-laki. Tidak ada halangan bagi perempuan untuk bekerja di sektor publik, profesi apapun, jika ia menjaga kesopanan dan melindungi kesuciannya.

Salah satu tujuan yang ditekankan dalam Al-Qur`an adalah terciptanya keadilan dalam masyarakat. Keadilan dalam pandangan Al-Qur`an melibatkan segala aspek kehidupan manusia, baik secara individual maupun sebagai anggota masyarakat. Al-Qur`an tidak mengizinkan penindasan dalam bentuk apapun, baik berdasarkan kelompok, etnis, warna kulit, suku bangsa, kepercayaan, maupun berdasarkan jenis kelamin. Jika terdapat pemahaman atau penafsiran yang menindas atau bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan yang tinggi, hasil pemahaman atau penafsiran tersebut dapat diperdebatkan atau direinterpretasi.

BAB IV

ANALISIS *ADÂBÎ IJTIMÂ'Î* DALAM AYAT GENDER PERSPEKTIF MUHAMMAD ABDUH

Dalam menginterpretasikan nas-nas agama, terutama Al-Qur'an, Muhammad Abduh tidak hanya mengkajinya dari sisi kebahasaan saja. Akan tetapi Abduh senantiasa menghubungkan teks-teks Al-Qur'an dengan kondisi sosial masyarakat dimana nas itu muncul. Sehingga, dalam kajian ilmu tafsir, pendekatan Abduh ini merupakan penafsiran yang berorientasi pada aspek sosial atau disebut juga sebagai *tafsîr al-adâbî al-ijtimâ'î*. Metode tersebut memberikan dampak yang sangat signifikan terhadap perkembangan pemikiran Islam. Keadaan politik dan masyarakat yang memprihatinkan, mendorong Abduh untuk membawa perubahan dari pola pikir yang jumud menjadi dinamis dan kritis. Sehingga tidaklah heran jika Abduh memberikan perhatian besar dalam hal persatuan, kebersamaan, dan keadilan.

Penafsiran ayat-ayat bias gender sering dianggap sebagai penafsiran yang memandang perempuan sebagai makhluk yang lebih rendah dari laki-laki. Ini terjadi karena pembacaan ayat secara harfiah tanpa memahami makna yang sebenarnya. Jenis penafsiran ini dapat merugikan, karena memberikan pembenaran bagi pandangan superior laki-laki terhadap perempuan serta mendukung perlakuan diskriminatif terhadap mereka. Hal ini menciptakan kondisi dimana perempuan dianggap tidak memiliki kedaulatan dan kebebasan atas diri mereka sendiri.

Oleh karena itu, berangkat dari apa yang telah dipaparkan di atas, dalam bab ini peneliti akan membahas dan mengupas pendekatan *adâbî ijtimâ'î* dalam relasi gender yang ditawarkan oleh Muhammad Abduh untuk menjawab persoalan yang terkandung dalam ayat-ayat yang menjadi ruang

lingkup penelitian, yaitu: derajat perempuan, kesaksian perempuan, poligami, dan *nusyûz* Istri.

A. Derajat Perempuan

1. Penafsiran Muhammad Abduh

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِ
أَرْحَامَهُنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا
إِصْلَاحًا ۗ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qurû` (suci atau haid). Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari Akhir. Suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Al-Baqarah/2:228)

Ketika niat perbaikan adalah dengan mengembalikan hak istri kepada kehormatan laki-laki, maka tujuan tersebut dapat tercapai dengan saling menunaikan hak masing-masing. Suami memenuhi hak-hak istri dan istri memenuhi hak-hak suami. Allah SWT menyebutkan hak masing-masing dengan ungkapan yang ringkas dan dianggap sebagai salah satu pilar perdamaian. Sebagaimana firman-Nya:

...وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... ﴿٢٢٨﴾

...Mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut... (Al-Baqarah/2: 228).

Kalimat di atas merupakan kalimat agung dan indah; disamping ungkapannya ringkas ia syarat akan makna, sehingga jika dijabarkan tidak membuat tulisan panjang lebar. Penggalan ayat ini berbicara tentang prinsip umum yang menyatakan bahwa hak yang dimiliki perempuan dan laki-laki adalah setara, kecuali dalam satu hal yang dijelaskan dalam firman-Nya:

...وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ... ﴿٢٢٨﴾

...Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka... (Al-Baqarah/2: 228).

Penggalan ayat *walahunna mitslu al-ladzi 'alaihinna bil ma'ruf* memberikan tolak ukur bagi seorang lelaki untuk menilai perlakuannya terhadap istrinya dalam semua aspek dan keadaan. Jika dia meminta sesuatu dari istrinya, maka dia harus ingat bahwa dia juga berkewajiban untuk memenuhi hal yang sama dengan cara yang adil.

Ibnu Abbas berkata: “Sesungguhnya aku berhias untuk istriku sebagaimana ia berhias untukku, karena ayat ini.” Yang dimaksud dengan “sebagaimana” di sini bukanlah sama persis dalam segala aspek dan karakteristik, tetapi maksudnya adalah saling memenuhi hak masing-masing dan keduanya memiliki kapasitas yang setara. Tidak ada suatu perbuatan pun yang dilakukan oleh istri untuk suaminya, kecuali suaminya melakukan sesuatu yang sebanding dengannya, meskipun mungkin dalam aspek yang berbeda. Namun secara hak dan perbuatan keduanya tetap setara, sebagaimana mereka juga setara dari sisi hakikat, perasaan, dan akal budi. Artinya, keduanya adalah manusia yang sempurna, memiliki akal budi untuk memikirkan kemaslahatan mereka, hati yang mencintai apa yang sesuai dan membuatnya bahagia, serta membenci hal-hal yang tidak sesuai dan menjauhkan diri darinya. Oleh karena itu, tidaklah adil jika salah satu dari keduanya menguasai yang lain dan menjadikannya sebagai budak yang tunduk dan dimanfaatkan untuk kepentingannya. Terutama setelah pernikahan dan hidup bersama, kebahagiaan hanya akan terwujud apabila mereka saling menghormati dan memenuhi hak-hak satu sama lain.

Muhammad Abduh menyampaikan:

Tidak ada yang pernah mengangkat derajat perempuan setinggi-tingginya, baik agama atau hukum syariat apapun kecuali Islam. Bahkan, tidak ada umat dari umat-umat sebelum Islam atau sesudahnya yang mencapai tingkatan ini. Eropa yang dikategorikan sebagai bangsa yang sangat maju dalam peradaban dan kemanusiaan, juga telah berhasil dalam memulyakan dan menghormati kaum perempuannya. Mereka peduli dengan pendidikan dan pengajaran wanita dalam ilmu dan seni. Namun, mereka belum bisa mencapai tingkatan yang Islam berikan terhadap perempuan. Beberapa hukum mereka masih menghambat para perempuan untuk berhak mengelola harta tanpa izin suaminya dan hak-hak lain yang telah diberikan oleh syariat Islam selama tiga belas setengah abad.¹

Sejak 50 tahun yang lalu wanita di Eropa diperlakukan seperti budak dalam segala hal, sebagaimana keadaan perempuan pada zaman jahiliah di kalangan Arab atau bahkan lebih buruk. Namun, dalam hal

¹ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur`ân al-Hakim: Tafsir al-Manâr*, Kairo: al-Haiyah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, Juz II, 1990, hal. 298.

ini tidak bisa dikatakan bahwa agama Kristen memerintahkan mereka melakukan perbuatan keji tersebut, karena pada saat itu ajaran Kristen tidak sepenuhnya terjaga dari perubahan-perubahan dan penyimpangan. Hal yang patut dicatat adalah bahwa apa yang mereka praktikkan dari agama tidak meningkatkan status perempuan, melainkan peningkatan tersebut berasal dari dampak peradaban baru pada abad yang lalu.

Orang-orang Eropa yang peradabannya jauh dari hukum Islam dalam memulyakan perempuan, dengan bangganya mengkritik Islam bahkan melemparkan tuduhan bahwa umat Islam telah memperlakukan perempuan dengan hina. Mereka bahkan mengklaim bahwa perlakuan hina tersebut merupakan pengaruh dari ajaran agama Islam. Muhammad Abduh menyampaikan pengalamannya bahwa salah satu wisatawan dari Eropa mengunjunginya di Al-Azhar. Ketika mereka berjalan-jalan di mesjid, dia melihat seorang perempuan yang sedang berjalan di dalamnya dan terkejut, kemudian berkata: "Apa ini? Wanita masuk ke mesjid?" Abduh menjawab: "Apa yang membuatmu terkejut? Turis itu berkata: "Kami percaya bahwa Islam menetapkan bahwa perempuan tidak memiliki jiwa dan tidak memiliki hak ibadah". Lalu Abduh menjelaskan kesalahpahaman tersebut dan menguraikan beberapa ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hak-hak perempuan. Setelah menjelaskan, wisatawan itu berkomentar, "Lihatlah bagaimana kami dianggap bersalah atas agama kami? dan ini adalah seorang pemimpin organisasi besar. Bagaimana dengan kebanyakan orang?"

Terkait hal ini Abduh juga menuturkan bahwa Allah telah memberikan hak yang sama kepada perempuan dan laki-laki kecuali dalam hal kepemimpinan. Maka tugas para lelaki sesuai dengan tanggung jawab mereka sebagai pemimpin, yaitu mengajarkan kepada istri mereka apa yang dapat mereka lakukan, memberikannya penghargaan dan apresiasi, membantu mereka dalam memahami hak-hak mereka, dan memudahkan jalan bagi mereka. Manusia secara alami menghormati orang yang berpendidikan, berwawasan luas, dan berperilaku sesuai dengan apa yang seharusnya mereka lakukan, sehingga mereka tidak mudah menghina atau menindas perempuan. Jika seseorang melanggar haknya, dia akan merasa bersalah dan menyalahkan dirinya sendiri, sehingga itu menjadi penghalang bagi tindakan serupa di masa depan.

Allah SWT memerintahkan perempuan untuk beriman, berpengetahuan, dan beramal saleh baik dalam bentuk ibadah ataupun muamalah sebagaimana Allah juga memerintahkan hal yang serupa kepada laki-laki. Allah menetapkan untuk mereka hak-hak dan kewajiban yang sama dengan yang diberikan-Nya kepada laki-laki, dan Dia juga selalu menyandingkan perempuan dan laki-laki yang

disebutkan di beberapa ayat dalam Al-Qur'an. Rasulullah SAW memberikan sumpah setia kepada para perempuan seperti yang dia lakukan kepada para lelaki dan memerintahkan mereka untuk belajar Al-Qur'an dan hadis sebagaimana juga perintah untuk para lelaki. Umat Islam sepakat berdasarkan Kitab dan sunnah, bahwa para perempuan akan diberikan balasan oleh Allah SWT atas amal yang mereka perbuat di dunia dan akhirat.² Jika dilihat secara logika, apakah mungkin setelah semua ini mereka dilarang untuk mengetahui kewajiban dan hak-hak mereka terhadap Tuhan mereka, suami mereka, anak-anak mereka, kerabat mereka, umat, dan masyarakat?

Mengetahui secara umum tentang apa yang diwajibkan adalah syarat untuk mengarahkan seseorang kepada hal tersebut, karena tidak masuk akal seseorang menuju kepada sesuatu yang tidak diketahuinya. Sementara mengetahui secara rinci terhadap kewajiban-kewajiban memberikan pemahaman akan manfaat dan bahaya yang mendorong pelakunya untuk selalu menjaga diri dan menghindari kelalaian. Misalnya, perempuan dapat memenuhi kewajiban dan haknya dengan baik ketika ia mengetahui hal tersebut secara umum maupun secara rinci. Sebaliknya, suatu umat diibaratkan binatang ternak jika mereka tidak memenuhi hak-hak Tuhan, dirinya sendiri, keluarganya, dan masyarakatnya. Sebagian orang mungkin mengalami kondisi tersebut, karena dia hanya melaksanakan sedikit dari apa yang diwajibkan kepadanya dan meninggalkan sisanya. Dalam hal ini, membantu sebagian dari mereka yang lemah untuk memahami dan melaksanakan apa yang diperlukan dalam ilmu dan amal, atau memberinya kewajiban sesuai dengan kekuasaan dan kepemimpinan yang dimilikinya adalah cara untuk mencegahnya dari kelalaian.

Apa yang dapat diketahui oleh seorang perempuan tentang keyakinan agamanya, tatakramanya, dan ibadahnya adalah terbatas. Namun, apa yang diminta darinya dalam menjalankan rumah tangga, mendidik anak-anak, dan hal lainnya yang berkaitan dengan urusan dunia, seperti hukum-hukum bertransaksi, akan berbeda sesuai dengan perubahan zaman, tempat, dan keadaan seperti halnya kewajiban-kewajiban yang ditetapkan untuk laki-laki.

Para fuqaha (ahli fikih) mewajibkan pada laki-laki untuk memberikan nafkah, tempat tinggal, dan pelayanan yang sesuai dengan kondisi wanita. Namun jika diamati kewajiban-kewajiban tersebut telah meluas dan bervariasi sesuai dengan perkembangan zaman. Jika sebelumnya cukup bagi seorang laki-laki untuk menjaga wilayahnya

² Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr...*, hal. 299.

dengan pedang dan panah, sekarang tugas pertahanan tersebut diserahkan kepada tentara, senjata api, dan benteng-benteng. Selain itu, banyak ilmu yang sebelumnya tidak wajib atau bahkan tidak ada, kini dianggap sebagai kewajiban.

Pada masa Rasulullah SAW dan *Khulafâ` ar-Râsyidîn*, merawat orang sakit dan menyembuhkan luka adalah tanggung jawab perempuan. Tetapi sekarang, tanggung jawab tersebut telah diambil alih oleh para sarjana yang mempelajari berbagai keterampilan dan pendidikan khusus. Antara kedua opsi tersebut, manakah yang lebih baik dalam pandangan Islam: seorang perempuan yang merawat suaminya ketika sakit, atau menggunakan perawat asing yang mungkin melihat auratnya dan menemukan rahasia rumahnya? Dan apakah mungkin bagi seorang perempuan untuk merawat suaminya atau anaknya jika dia sendiri tidak mengetahui ilmu kesehatan dan nama obat-obatan? Realitanya, banyak perempuan yang tidak berpengetahuan dengan mudahnya membunuh pasien mereka dengan obat beracun secara overdosis atau mengganti obat yang seharusnya dengan yang lain.

Ibn al-Mundzir dan al-Hakim meriwayatkan dari Ali RA tentang penafsiran QS. At-Tahrîm/66: 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا... ﴿٦﴾

Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka ... (At-Tahrîm/66:6).

Menurutnya, ayat ini mengajarkan kepada orang-orang beriman untuk mendidik diri mereka dan keluarga mereka dengan kebaikan dan adab. Keluarga di sini merujuk pada perempuan dan anak-anak, baik laki-laki maupun perempuan. Beberapa ulama menambahkan bahwa yang dimaksud dengan “keluarga” di sini termasuk hamba sahaya dan budak. Adapun *ahlu al-makan* (penghuni rumah) dalam beberapa pendapat adalah istri, dan *ahlu ar-rajul* (keluarga lelaki) melibatkan istri dan keluarga yang tinggal bersamanya, dan yang menjadi patokannya adalah hubungan kekerabatan. Jika seorang laki-laki melindungi dirinya dan keluarganya dari api neraka dengan mendidik dan mengajarkan adab kepada mereka, maka hal ini juga akan melindungi mereka dari kesengsaraan dan kekacauan dunia.

Ayat tentang derajat perempuan menunjukkan perlunya mempertimbangkan norma-norma (*al-‘urf*) dalam memenuhi hak setiap pasangan satu sama lain, selama tidak menjadikan apa yang dianggap wajar oleh norma sebagai sesuatu yang halal, namun ternyata hal

tersebut telah diharamkan oleh *nash* (teks Al-Qur'an atau hadis).³ Adat istiadat dapat berbeda-beda sesuai dengan perbedaan masyarakat dan zaman. Namun, mayoritas fuqaha dari berbagai mazhab umumnya berpendapat bahwa adanya hak laki-laki atas perempuan ditujukan agar dia tidak menahan dirinya tanpa alasan syar'i. Adapun hak perempuan atas laki-laki melibatkan tanggung jawabnya dalam memberikan nafkah, tempat tinggal, dan sejenisnya. Mereka juga berpendapat bahwa istri tidak wajib untuk melakukan tugas-tugas rumah tangga tertentu seperti membuat adonan roti, memasak, dan hal lainnya yang berkaitan dengan rumah dan harta milik suami. Pemahaman yang lebih mendekati petunjuk ayat ini adalah seperti apa yang disampaikan oleh beberapa ahli hadis dan penganut mazhab Hambali bahwa perempuan tidak diwajibkan melakukan hal-hal semacam itu.

Abu Bakr bin Abi Syaibah dan al-Jawzajani, berpendapat bahwa wanita wajib melakukan tugas rumah yang disepakati oleh masyarakat pada umumnya. Al-Jawzajani menyebutkan bahwa mereka merujuk pada kasus Ali dan Fatimah Ra, dimana Rasulullah SAW memerintahkan Fatimah untuk mengerjakan pekerjaan rumah sedangkan Ali diminta untuk bekerja di luar rumah. Oleh karena itu, menurut pandangan ini, perempuan berkewajiban untuk melakukan pekerjaan rumah yang dianggap wajar oleh masyarakat, seperti yang ditunjukkan oleh adat istiadat. Diriwayatkan juga oleh al-Jawzajani dari thariq lainnya bahwa Ali berkata, "Jika aku memerintahkan seseorang untuk sujud kepada orang lain, aku akan memerintahkan seorang istri untuk sujud kepada suaminya. Jika seorang suami memerintahkan istrinya untuk pindah dari gunung hitam ke gunung merah atau dari gunung merah ke gunung hitam, maka istrinya harus melakukannya karena hal tersebut merupakan hak suaminya."⁴

Taqiyy ad-Din menegaskan bahwa wanita berkewajiban melakukan hal yang baik berdasarkan kondisinya yang sebenarnya. Dalam kitab *al-Inshâf*, dia menyatakan bahwa seharusnya masalah ini dikembalikan kepada adat istiadat setempat. Apa yang diatur oleh Nabi Muhammad SAW terhadap putri dan menantunya, adalah berdasarkan fitrah Allah SWT, yang mana mencakup pembagian tugas antara pasangan suami istri. Tanggung jawab istri adalah mengelola rumah dan menjalankan tugas-tugas di dalamnya, sementara tanggung jawab suami adalah berusaha semaksimal mungkin dalam mencari nafkah di luar rumah. Ini adalah prinsip kesetaraan antara suami istri secara

³ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*, ..., hal. 300.

⁴ Abu Bakar Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah, *al-Mushannaf Ibnu Abi Syaibah* Juz 3, Riyad: Maktabah ar-Rusyid, 1989, hal. 558.

umum, namun tentunya tidak menghalangi keduanya untuk saling membantu dan mempekerjakan pembantu atau pekerja ketika dibutuhkan, dengan mempertimbangkan kemampuan dan kebutuhan. Prinsip utama dalam hal ini adalah pembagian tugas yang menguntungkan semua pihak dan yang tidak dapat diabaikan atau dikesampingkan dalam bekerja sama, sebagaimana firman Allah SWT dalam QS. al-Baqarah/2:286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ... ﴿٢٨٦﴾

Allah tidak membebani seseorang, melainkan sesuai dengan kesanggupannya (QS. Al-Baqarah/2:286).

Dan firmanNya dalam QS. al-Mâ'idah/5: 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِنِّمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ ... ﴿٢﴾

Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah...(Al-Mâ'idah/5:2)

Apa yang dikemukakan oleh Taqiy ad-Din dan yang dijelaskan olehnya dalam *al-Inshâf* bahwa kembali kepada adat tidak menyimpang sedikit pun dari apa yang terdapat dalam ayat ini. Jika ingin mengukur sejauh mana sebagian besar umat Islam menerapkan dan meyakini hukum agama mereka, maka dapat dilihat bagaimana mereka memperlakukan istrinya.

Menurut mayoritas fuqaha: “Tidak wajib bagi istri untuk melayani suami, memasak, mencuci, membersihkan rumah, atau merapikannya. Tidak ada kewajiban untuk menyusui anak atau mendidik anak, atau mengawasi pekerja-pekerja yang disewa untuk melakukan hal-hal tersebut. Mereka hanya berkewajiban tinggal di rumah dan menikmati kehidupan. Kedua hal tersebut tidak dapat dipisahkan, artinya tidak wajib bagi mereka untuk bekerja sama dengan suami sama sekali, juga tidak wajib bagi anak-anak selama ayah mereka masih ada.” Pemahaman ini terlihat berlebihan dalam membebaskan wanita dari tanggung jawab yang dibebankan oleh syari'at dan adat kepadanya, namun hal ini sebanding dengan apa yang terjadi dalam praktiknya, yaitu istri seringkali menerima tanggung jawab secara berlebihan. Para lelaki sering menzalimi istrinya sejauh yang mereka mampu dan hampir tidak ada yang menghentikan mereka dari berbuat zhalim kecuali ketidakmampuannya. Para lelaki juga membebaskan istrinya dengan tugas-tugas yang seharusnya tidak menjadi tanggung jawab sang istri, sehingga hal tersebut dijadikan

dalih oleh para suami untuk mengeluhkan kelalaian istrinya. Orang-orang yang tidak mengenal madzhab-madzhab fikih menuduh para ulama dengan merampas hak-hak perempuan, padahal itu merupakan dominasi tradisi dan kebiasaan, ditambah dengan kebodohan pada umumnya.

Adapun firman Allah SWT yang berbunyi:

وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ

Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. (Al-Baqarah/2: 228).

Penggalan ayat ini menjelaskan beberapa kewajiban bagi istri dan suami dan derajat yang dimaksud di sini adalah derajat kepemimpinan dan tanggung jawab dalam mengelola urusan rumah tangga yang tercantum dalam firman-Nya,

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

...

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. (QS. an-Nisa/4: 34)

Kehidupan pernikahan adalah kehidupan sosial, dan setiap masyarakat membutuhkan seorang pemimpin. Sebab, anggota masyarakat pasti memiliki perbedaan pendapat dan keinginan dalam beberapa hal. Kesejahteraan mereka hanya dapat tercapai jika mereka memiliki seorang pemimpin yang dapat mereka rujuk dalam perselisihan, agar setiap orang tidak bertindak secara bertentangan satu sama lain, sehingga persatuan dan tatanan masyarakat terjaga.

Laki-laki lebih berhak menjadi pemimpin karena dia lebih mengetahui kepentingan dan lebih mampu melaksanakannya dengan kekuatan dan harta yang dimilikinya. Oleh karena itu, dia berhak secara syariat untuk melindungi dan memberikan nafkah kepada istrinya. Istri wajib taat kepadanya dalam hal kebaikan. Jika dia melanggar ketaatan tersebut, suami dapat mengarahkannya dengan nasihat, memisahkannya dari ranjang, dan memberikan hukuman lain yang tidak melampaui batas, sebagai bentuk disiplin. Tindakan tersebut diizinkan oleh syariat bagi seorang suami demi kepentingan keluarga dan menjaga keharmonisan rumah tangganya. Namun, penindasan terhadap perempuan agar dapat mengendalikannya, menguasainya, atau

melepaskan kemarahannya adalah bentuk kezhaliman yang tidak boleh dilakukan. Rasulullah SAW bersabda:

كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ⁵

“Setiap dari kalian adalah pemimpin yang bertanggung jawab atas kepemimpinannya. Pemimpin umat bertanggung jawab atas umatnya, seorang laki-laki bertanggung jawab atas keluarganya, seorang perempuan bertanggung jawab atas rumah tangganya, dan seorang pembantu bertanggung jawab atas harta tuannya.” (HR. Bukhari)

Ayat tersebut diakhiri dengan firman-Nya, “Dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.” Muhammad Abduh menyatakan bahwa penyebutan kekuasaan dan kebijaksanaan di sini memiliki dua tujuan. *Pertama*, memberikan perempuan hak-hak yang sama dengan laki-laki setelah sebelumnya hak-hak mereka dihapuskan oleh suku Arab dan masyarakat lainnya. *Kedua*, menetapkan bahwa seorang yang tidak ridha dengan hukum-hukum ini seakan-akan menentang kekuasaan Allah dan menolak kebijaksanaan-Nya dalam hukum-hukum-Nya. Oleh karena itu, akhir ayat ini juga mencakup ancaman bagi orang-orang yang melanggar peraturan tersebut.⁶

2. Analisis *Adâbî Ijtimâ’î* dan Gender

Di antara beberapa teori *adâbî ijtimâ’î* yang telah diuraikan pada bab kedua, dalam hal ini penulis memilih teori Mahmud Syahatah untuk dijadikan pisau analisis, dikarenakan penjelasannya yang sangat mendalam terkait karakteristik penafsiran *adâbî ijtimâ’î*. *Pertama*, jika diamati secara seksama Muhammad Abduh memulai penafsiran ayat ini dengan ungkapan yang sangat indah, ringkas, dan padat akan makna. Hal tersebut dapat dilihat dari bagaimana Abduh merangkai redaksi dengan sangat teliti dan memandang secara luas terhadap hubungan kalimat dan makna sehingga memberikan nilai yang setara dan adil terkait relasi perempuan.

Walaupun Abduh memandang bahwa Allah memberikan keutamaan lebih pada laki-laki dalam hal kepemimpinan, tetapi ia menegaskan dalam pembukaanya bahwa kebaikan dalam rumah tangga

⁵ Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârîy* Juz 1, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1443 H, hal. 304, no. hadis 853, bab *al-Jum’ah fî al-Qur’ân wa al-Mudun*.

⁶ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr...*, hal. 302.

akan terwujud jika terciptanya “kesalingan” antara suami dan istri karena keduanya memiliki nilai yang setara di hadapan Allah. Kesalingan ini dapat ditemukan dengan adanya kerjasama yang baik dalam memenuhi setiap hak dan kewajiban masing-masing. Dalam arti lain, kepemimpinan yang dimaksud Abduh disini tidak bersifat mutlak melainkan tunduk pada batasan-batasan yang telah Allah tetapkan.

Pertanggungjawaban laki-laki sebagai pemimpin keluarga tidaklah absolut, karena ada dua syarat yang harus dipenuhi: kemampuan untuk menunjukkan kelebihan dan memberikan nafkah kepada keluarga. Ayat QS. an-Nisâ'/3: 228, yang menyatakan bahwa laki-laki memiliki satu tingkat kelebihan dari perempuan, membahas konteks keluarga terkait dengan perceraian. Ini menunjukkan bahwa kelebihan laki-laki dalam hal ini adalah hak untuk mengajukan perceraian kepada istri tanpa melalui pihak ketiga, berbeda dengan perempuan yang memerlukan pihak ketiga (seperti hakim) untuk mengajukan perceraian. Oleh karena itu, ayat tersebut tidak bisa dijadikan dasar untuk mengklaim bahwa kedudukan laki-laki lebih tinggi dari perempuan secara umum.⁷

Menurut konsep *mubâdalah*⁸, kepemimpinan adalah tentang menghapuskan batasan-batasan yang menghambat perempuan dalam kedudukan mereka terhadap laki-laki, baik dalam konteks keluarga maupun sosial. Kepemimpinan menciptakan lingkungan yang inklusif bagi laki-laki dan perempuan untuk berpartisipasi dan berkontribusi penuh dalam mencapai kebaikan bagi masyarakat. Oleh karena itu, penting untuk memberdayakan perempuan secara spiritual dengan fasilitas yang baik. Ketika laki-laki melayani, perempuan memiliki kesempatan yang cukup untuk memperdalam pengetahuan agama, sesuai dengan prinsip *hifzh ad-dîn*. Dalam konteks hubungan suami istri, *qawwâm* (kepemimpinan) bukanlah tentang dominasi, melainkan tentang kemitraan dan kerjasama yang adil di dalam rumah tangga,

⁷ Ali Yafie, *Fiqih Sosial*, Jakarta: Mizan, cet.I, 1997, hal. 169.

⁸ *Mubâdalah* adalah konsep interpretasi yang memperlakukan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang sama dalam teks-teks keislaman, dengan tujuan mengubah pandangan gender yang bias dan menghilangkan perbedaan-perbedaan yang dapat menyebabkan ketidakadilan di antara mereka. Jika sebuah teks berbicara kepada laki-laki, maka perempuan dimasukkan sebagai mitra (mukhatab) dan ditempatkan pada posisi yang sama dengan laki-laki, begitu pula sebaliknya. Konsep kesalingan ini menekankan bahwa hubungan antara laki-laki dan perempuan harus mengandung nilai-nilai kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik, dan prinsip resiprokal. Lihat Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCISoD, Februari 2019, hal. 141, 212.

yang didasarkan pada saling menghormati, menghargai, ingin melindungi, dan saling membahagiakan.⁹

Dalam pemahaman ayat tersebut, Muhammad Imarah menyatakan bahwa terdapat hikmah ilahi dalam ayat tersebut, di mana Al-Qur'an menghubungkan, melanjutkan, dan memberikan hubungan yang kuat antara persamaan antara perempuan dan laki-laki dengan kedudukan kepemimpinan laki-laki atas perempuan. Ayat tersebut tidak membahas tentang tingkat kepemimpinan, tetapi menekankan persamaan kedudukan dalam tingkat tersebut dengan penggunaan huruf *'athaf* (و) yang menunjukkan keterkaitan dan kesamaan. Dengan kata lain, persamaan dan kepemimpinan adalah dua konsep yang saling terkait seperti dua sisi koin yang berbeda. Kedua konsep saling berhubungan dan tidak saling bertentangan, sehingga tidak membuat orang berpikir bahwa kepemimpinan bertentangan dengan persamaan kedudukan.¹⁰

Dalam konsep *al-qawwamah* (kepemimpinan) ini, kedudukan laki-laki (suami) yang memimpin dan perempuan (isteri) yang dipimpin dianggap sejajar sebagai mitra. Artinya, posisi perempuan tidak berada di bawah dan laki-laki tidak berada di atas perempuan.

Kedua, dalam penafsirannya Abduh tidak membahas sisi bahasa dan gramatikal secara rinci dan panjang lebar sebagaimana sebagian mufasir. Ia berusaha memalingkan pusat perhatian pembaca pada poin inti yaitu tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an sebagai petunjuk manusia untuk meraih kehidupan yang lebih baik di dunia dan akhirat. Hal ini berangkat dari kegelisahan Abduh terhadap perkembangan kitab-kitab tafsir sebelumnya yang dinilai telah sedikit kehilangan fungsi Al-Qur'an sebagai pedoman manusia. Sebagian besar kitab tafsir menurutnya hanya memperhatikan struktur kalimat dari segi i'rab, lebih sebagai latihan praktis dalam bahasa Arab, dan akhirnya menjauh dari tujuan utama Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia. Meskipun demikian, menurut Abduh tidak semua tafsir memiliki masalah tersebut. Beberapa kitab tafsir yang ditulis oleh at-Thabari, al-Asfahani, dan al-Qurthubi, menurutnya tetap sesuai dengan tujuan Al-Qur'an sebagai petunjuk.¹¹

⁹ Erlies Ervina, "Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an: Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab tentang Konsep Al-Qawwamah dengan Perspektif *Qirâ'ah Mubâdalah*," dalam *Tesis*. Jakarta: Fakultas Pascasarjana Universitas PTIQ, 2021, hal. 83.

¹⁰ Muhammad Imarah, *Haqâiq wa Syubhât Haula Makânah al-Mar'ah fî al-Islâm*, Kairo: Dar as-Salam, 2010 M, hal. 36.

¹¹ Maolidya Asri S.F., Nurwadjah Ahmad, dan da R. Edi Komarudin, "Karakteristik dan Model Tafsir Kontemporer," dalam *Mashadiruna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1, 2024, hal. 56.

Melihat apa yang terjadi di lingkungan sekitar Abduh tentang bagaimana perempuan mengemban tanggung jawab rumah tangga secara tidak adil, maka perlu baginya meluruskan pemahaman yang menyimpang ini. Anggapan bahwa lelaki adalah raja yang dapat memperlakukan perempuannya seperti budak telah mengakar dalam masyarakat mereka dan dinilainya sebagai kebenaran mutlak. Maka, di sini Abduh berusaha melakukan interpretasi ulang bahwa kedudukan perempuan dan laki-laki di hadapan Allah adil dan setara. Memanfaatkan kekuasaan suami untuk melakukan tindak kekerasan, penghinaan, dan penindasan terhadap istri merupakan perbuatan zhalim yang diharamkan Allah SWT. Bahkan, dalam ayat ini ia seolah menunjukkan bahwa hal pertama yang harus diperhatikan sebelum hak-hak suami adalah kebaikan, kenyamanan, dan kedamaian yang berhak didapatkan oleh istri dari perlakuan suaminya. Sehingga segala aspek harus dipertimbangkan secara matang apakah yang dilakukan suami berdampak baik dan adil terhadap istrinya atau sebaliknya menguntungkan satu pihak dan merugikan yang lainnya.

Ketiga, ciri paling menonjol dari penafsiran Muhammad Abduh sebagai tafsir *adâbî ijtimâ'î* adalah keterkaitannya dengan kondisi sosial masyarakat. Hal ini terlihat jelas ketika Abduh menjelaskan kedudukan perempuan bukan dari riwayat-riwayat hadis ataupun perkataan para sahabat dan tabi'in, melainkan melalui pendekatan sosial. Menurutnya, metode seperti itu lebih mudah diterima oleh setiap golongan baik kalangan awam ataupun akademisi.

Dalam tafsirnya, Abduh melakukan perbandingan antara revolusi yang dilakukan Islam dalam mengangkat derajat perempuan dengan bangsa Eropa yang menyandang gelar sebagai negara termaju di dunia. Hasil penelitiannya menyatakan bahwa tidak ada yang lebih menghormati perempuan dalam segala aspeknya kecuali Islam. Bangsa Arab atau Eropa memiliki pengalaman yang sama-sama pahit dan menggertirkan tentang bagaimana perempuan di masa lalu tidak mendapatkan keadilannya, namun yang menjadi pembeda adalah respon yang diberikan kedua bangsa terhadap peristiwa tersebut sehingga memunculkan hasil yang berbeda dalam cara pandang mereka terhadap perempuan.

Selain itu, Abduh juga mengutip pengalamannya tentang bagaimana penduduk Eropa memandang sebelah mata terhadap Islam, hal ini juga mengantarkan mereka pada kesalahpahaman terhadap nilai-nilai Islam terutama yang berhubungan dengan perempuan. Mereka memandang bahwa Islam melarang para perempuan untuk beribadah serta memasuki tempat ibadah. Hal tersebut sangat keliru dan bertentangan dengan syariat Islam yang selalu menyandingkan peran

lelaki dan perempuan bahwa masing-masing mereka berhak melakukan amal shalih dan diberikan pahala atasnya.

Keempat, hal lain yang menarik dari penafsiran Abduh adalah penafsirannya yang berbasis logika. Metode ini sangat tepat untuk merespon dan menolak pandangan-pandangan barat yang liar. Penggunaan akal tersebut tergambar ketika Abduh menafsirkan hak-hak dan tanggung jawab suami istri yang sebagiannya mengalami perubahan sesuai perkembangan zaman. Redaksi yang disampaikan seolah mengajak para pembaca untuk berdialog dan mengasah nalar mereka. Tidak hanya berhenti dalam memaparkan tugas masing-masing, akan tetapi Abduh juga menguraikan hal mendasar tentang betapa pentingnya mengetahui hak dan kewajiban masing-masing. Ia menganalogikannya dengan seseorang yang hendak menuju suatu tempat, maka ia mesti mengetahui jalan menuju tempat tersebut supaya tidak tersesat. Cara seperti ini memberikan dampak terhadap diri seseorang untuk senantiasa bertanggung jawab. Hal ini tiada lain karena rasa kepemilikan yang ia sadari sejak dini.

Dalam teori gender ada beberapa variabel yang dapat dijadikan tolak ukur apakah suatu penafsiran bernilai adil atau bias. *Pertama*, memandang laki-laki dan perempuan sebagai hamba Allah. Jika dilihat dalam penafsiran Abduh tentang derajat perempuan, ia selalu melibatkan keduanya sebagai hamba Allah yang berhak melakukan berbagai amal shalih, melakukan berbagai ritual ibadah, termasuk memasuki rumah ibadah tanpa melihat identitas gender. Sebagaimana dalam Al-Qur'an Allah SWT selalu menyandingkan laki-laki dan perempuan dalam berbagai amal perbuatan:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّالِمِينَ وَالصَّالِمَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّكِرِينَ وَالذَّكِرَاتِ وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ٣٥

Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar. (QS. al-Ahzâb/33: 35)

Muhammad Abduh menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama dalam hak dan amal perbuatan. Mereka sama-sama memiliki kesamaan dalam identitas diri, perasaan, dan

akal.¹² Abduh memberikan pemahaman dan perbaikan dalam hubungan suami-istri dengan pandangannya yang ilmiah. Baginya, Islam benar-benar telah menyamakan laki-laki dan perempuan dalam hak dan kewajiban. Dalam menerapkan prinsip kesetaraan ini, penting untuk mempertimbangkan kebiasaan yang berkembang dalam masyarakat Muslim.

Abduh berpendapat bahwa persamaan yang ditetapkan Al-Qur`an antara laki-laki dan perempuan bertujuan untuk mengembalikan dan meningkatkan kedudukan perempuan ke fitrah yang benar. Fitrah ini telah dijadikan Allah sebagai perjanjian antara dua jenis manusia. Perjanjian ini menyebabkan seorang istri meninggalkan keluarganya dan menjadikan dirinya dalam perlindungan manusia yang baru dan asing dari keluarganya. Istri memberikan sesuatu yang belum pernah diberikannya kepada siapapun dari keluarganya. Dengan demikian, persamaan adalah pengembalian ke fitrah asli atau yang sebenarnya.¹³

Kedua, Memandang laki-laki dan perempuan sebagai *khalifah fi al-ardh*. Dalam tafsirnya, Abduh menyebutkan bahwa keduanya harus memiliki rasa saling. Rasa saling menandakan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki potensi yang sama dalam mengelola, memanfaatkan, dan menjaga apa yang ada di bumi termasuk kemaslahatan rumah tangga. Setiap pihak mempunyai tanggung jawab dan hak sesuai kapasitasnya masing-masing. Tidak membebankan seluruh tanggung jawab kepada satu pihak saja, melainkan mereka saling bekerjasama dan saling tolong menolong dalam mengurus urusan rumah tangga. Sebagaimana dikutip dalam penafsiran Abduh, jika istri kurang menguasai tugasnya maka suami membantunya untuk memberikan pemahaman dan mengasah keterampilannya dalam suatu hal. Begitu juga dengan suami, jika ia sangat disibukkan oleh pekerjaannya, maka istri boleh membantu suaminya dengan menyelesaikan tugas yang lain.

Ketiga, laki-laki dan perempuan berkewajiban untuk melakukan amar makruf nahi mungkar. Abduh menyebutkan dalam tafsirnya bahwa perempuan hanya boleh taat pada kebaikan, artinya jika yang diperintahkan oleh suami berupa keburukan maka ia tidak boleh mengikutinya. Oleh karena itu, suami dan istri harus saling membangun relasi yang positif, tidak ada norma yang mengatasnamakan identitas gender dalam mengingatkan kebaikan, siapapun baik istri ataupun

¹² Muhammad Imarah, *Haqâiq wa Syubhât Hâula Makânah al-Mar`ah fi al-Islâm*, ..., hal. 31.

¹³ Ahmad Zuhri Rangkuti, "Studi Analisis Konsep Muhammad Abduh (1266-1323 H/1849-1905) tentang *Al-Qawwâmah* dan Implikasinya Terhadap Kedudukan Perempuan dalam Hukum Islam," *Tesis*, Medan: Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, 2014, hal. 130.

suami berhak memberikan nasehat jika di antara mereka melakukan kesalahan.

Keempat, laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki potensi untuk meraih prestasi. Hal ini digambarkan secara gamblang oleh Abduh ketika menjelaskan kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam penafsirannya. Allah SWT memerintahkan perempuan untuk beriman, berpengetahuan, dan beramal saleh baik dalam bentuk ibadah ataupun muamalah sebagaimana Allah juga memerintahkan hal yang serupa kepada laki-laki. Rasulullah SAW memberikan sumpah setia kepada para perempuan seperti yang dia lakukan kepada para lelaki dan memerintahkan mereka untuk belajar Al-Qur'an dan hadis sebagaimana juga perintah untuk para lelaki.

Terdapat beberapa para perempuan yang sangat menonjol dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan dan bahkan menjadi rujukan beberapa tokoh dari kalangan laki-laki. Misalnya Khadijah binti Khuwailid istri pertama Nabi SAW yang sukses di bidang bisnis, Aisyah RA, Sakinah binti Husain bin Ali, asy-Syifa kepala pasar kota Madinah, Syuhrah guru asy-Syafi'i, Rabiah Adawiyah guru para sufi (Sufyan ats-Tsauri dan lainnya). Bahkan, tersebut tiga nama tokoh perempuan sebagai gurunya para imam madzhab, yaitu saudara Salahuddin al-Ayyubi (Mu'nisaat al-Ayyubiyah binti al-Malik al-Adil), Syamiat at-Taimiyah, dan Zainab bint Abdul Latif al-Baghdady, dan masih banyak lagi yang lain.¹⁴

B. Kesaksian Perempuan

1. Penafsiran Muhammad Abduh

... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتِنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدُهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدُهُمَا الْأُخْرَى ۗ ... ﴿٢٨٢﴾

... 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 ... (Al-Baqarah/2:282)

Melalui ayat ini, Allah menetapkan aturan bagi mereka yang terlibat dalam transaksi atau perjanjian yang melibatkan pembayaran non-tunai (kredit), dengan mengharuskan penggunaan bukti tertulis sebagai langkah pencegahan terhadap potensi perselisihan di masa

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 1996, hal 283.

mendatang. Bukti ini dapat berupa catatan tertulis dan kesaksian. Perjanjian seperti transaksi jual beli yang tidak melibatkan pembayaran tunai harus didokumentasikan oleh pihak yang terlibat, tanpa merugikan pihak lain atau kedua belah pihak (jika menggunakan orang ketiga sebagai penulis). Saksi adalah seseorang yang melihat atau menyaksikan peristiwa tersebut, dan dapat digunakan sebagai bukti yang valid untuk menyelesaikan masalah yang timbul.¹⁵

وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ maksudnya adalah, mintalah agar dua orang laki-laki di antara kalian menjadi saksi terhadap hal itu. Yang dimaksud dengan “saksi” di sini adalah orang yang memberikan kesaksian terhadap suatu peristiwa dan dia menyaksikannya dengan penuh kesadaran, sebagaimana diambil dari *shighah mubalaghah* وَاسْتَشْهَدَهُ yang berarti meminta seseorang untuk menjadi saksi ketika diperlukan. Kata شَهِيدٌ (saksi) juga diberlakukan pada seseorang yang dapat dipercaya dalam memberikan kesaksian, seperti yang terdapat dalam istilah *alfanos*.

Adapun yang dimaksud dengan firman-Nya مِنْ رِجَالِكُمْ, pembicaraan tersebut ditujukan kepada orang-orang mukmin, dimana mereka tidak akan meminta kesaksian orang yang bukan dari kalangan mereka. Jika dipahami secara sifatnya, kata ini menunjukkan bahwa bersaksi oleh orang lain yang bukan dari kalangan mereka tidak disyariatkan atau tidak diperbolehkan. Namun bukan berarti bahwa nash secara jelas menganggap kesaksian tersebut tidak sah atau tidak menunjukkan apa-apa. Para ulama sepakat bahwa syarat-syarat kesaksian dalam hal ini adalah Islam dan keadilan, sebagaimana firman-Nya dalam QS. Al-Baqarah/2: 65: *dan berilah kesaksian dengan dua orang yang adil di antara kamu*, dan QS. Al-Mâ'idah/5: 106: *maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan (agama) dengan kamu*.

Ibnu Qayyim telah menetapkan bahwa *bayyinah* (bukti nyata) dalam syariat lebih umum daripada kesaksian, sehingga setiap hal yang mengungkapkan kebenaran di dalamnya dapat dikategorikan sebagai *bayyinah*, seperti petunjuk-petunjuk yang jelas. Bisa jadi, pengertian seperti ini menunjukkan bahwa kesaksian non-muslim dapat diterima sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an, sunnah, dan bahasa Arab,

¹⁵ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2022, hal. 116.

“jika dapat membuktikan kepada hakim bahwa itu adalah sebuah kebenaran”.

Jika tidak ada dua orang laki-laki yang menjadi saksi, maka datangkanlah satu orang laki-laki dan dua orang perempuan yang memenuhi kriteria baik dari sisi agama ataupun keadilannya untuk bersaksi. Disandingkannya seorang laki-laki bersama dua orang perempuan dalam kesaksian ini dikarenakan lemahnya kesaksian perempuan dan kurangnya kepercayaan manusia terhadapnya. Sehingga, segala hal terkait masalah ini disesuaikan dengan persetujuan dari pihak yang meminta kesaksian. Setelah itu, Allah menjelaskan alasan mengapa dua perempuan dianggap setara dengan satu laki-laki, *أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى*, dikhawatirkan salah satu dari dua perempuan tersebut lupa atau tidak fokus, sehingga setiap dari mereka dapat saling mengingatkan dan menyempurnakan kesaksian. Selain itu, keduanya juga rentan terhadap kesalahan dan lupa (tidak mendapat petunjuk untuk memperbaiki keadaan). Sehingga, dibutuhkan kehadiran dua orang perempuan karena dengan saling mengingatkan antara keduanya dapat menyamai kedudukan satu orang laki-laki.

Kata *إِحْدَاهُمَا* diulang sebanyak dua kali untuk menunjukkan penekanan atau sebagai penjelas dan bukan berarti supaya perempuan yang pertama tidak lupa sehingga diingatkan oleh yang ke dua, sebagaimana diungkapkan oleh kebanyakan mufasir. Husain bin Ali al-Maghribi mengatakan bahwa jika salah satu saksi dari perempuan lupa, maka perempuan lainnya mengingatkan kesaksian tersebut. Dalam hal ini, yang pertama dianggap untuk kesaksian dan yang kedua untuk wanita yang mengingatkan. At-Thabari mendukung argumen ini dan menyatakan bahwa lupa dalam kesaksian tidak disebut sebagai kesesatan, karena maknanya adalah hilang atau tersesat, sedangkan perempuan tidak tersesat. Ia memberikan dalil atas hal tersebut dengan merujuk pada firman Allah SWT dalam QS. al-A'râf/7: 37: *semuanya telah lenyap dari kami* dan ayat yang serupa dalam QS. Thâhâ/20: 52: *Tuhanku tidak akan pernah salah ataupun lupa*. Disini, seolah-olah Muhammad Abduh setuju dengan apa yang disebutkan dan menolak pendapat beberapa orang yang memandangnya sebagai dekomposisi. Mereka menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *dhalâl* adalah lupa, berdasarkan hadis yang diriwayatkan dari Sa'id bin Jubair, adh-Dhahak, dan lainnya.

Sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan rentan berbuat salah dan lupa dikarenakan akal dan agama mereka kurang. Bahkan ada yang menyebutkan karena kemaluan mereka selalu dalam keadaan lembab. Mereka mengatakan apabila para perempuan terkena cuaca

dingin maka hal tersebut akan menyebabkan mereka lupa dan ini tidaklah logis.

Menurut Muhammad Abduh, alasan yang benar adalah karena para perempuan pada masa itu tidak terbiasa berkontribusi dalam urusan keuangan sehingga ingatan mereka tentang hal tersebut kurang. Berbeda halnya dengan urusan domestik, para perempuan lebih kuat ingatannya pada hal-hal tersebut dibanding laki-laki. Hal yang demikian wajar dan normal terjadi pada manusia baik laki-laki maupun perempuan, dimana mereka akan lebih kuat ingatannya terhadap sesuatu yang biasa mereka tekuni dan menyibukan diri di dalamnya. Tetapi hal tersebut tidak menafikan para perempuan di zaman sekarang yang bergelut dalam bidang keuangan ataupun memahami hal-hal yang berkaitan dengannya. Para perempuan ini bisa dikatakan masih sedikit jika dibanding laki-laki, sehingga hukum umum tidak ditetapkan kecuali berdasarkan kepada apa yang sering terjadi dan dikembalikan kepada hukum asalnya.¹⁶

Muhammad Abduh menyimpulkan bahwa Allah SWT menjadikan kesaksian dua perempuan sebagai satu kesaksian supaya apabila salah satu dari dua perempuan tersebut lupa atau melakukan kesalahan, maka yang lainnya dapat mengingatkan dan menyempurnakan kesaksian. Disini seorang Qadhi wajib bertanya kepada salah satunya dengan kehadiran perempuan yang lain dan menghitung kesaksian masing-masing sebagai satu kesaksian. Namun berbeda dengan laki-laki, ia tidak boleh mendapatkan bantuan dari yang lainnya apabila ia lupa, sehingga kesaksiannya ditetapkan bersalah walaupun yang dikatakan laki-laki lain itu benar adanya.¹⁷

2. Analisis *Adâbî Ijtima'î* dan Gender

Abduh membuka penafsiran ayat di atas dengan pembahasan singkat terhadap beberapa arti kosakata bahasa Arab yang berkaitan dengan kesaksian. Hal tersebut cukup membuktikan bahwa Abduh tidak bertele-tele dalam menyampaikan pesan yang dimaksud Al-Qur'an terutama dari sisi kebahasaan. Setelah itu, ia menyuguhkan berbagai perkataan para ulama dan mayoritas mufasir mengenai kesaksian perempuan. Cara seperti ini merupakan upaya Abduh untuk meluaskan cara pandang pembaca, sehingga dapat melihat berbagai pendapat dari segala sisinya dan menggunakan nalar yang mereka miliki untuk menilai dan mengkritisi hal tersebut. Abduh tidak

¹⁶ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr...*, juz III, hal. 124-125.

¹⁷ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr...*, hal. 125.

mengomentari atau mendukung pendapat tertentu kecuali setelah ia memaparkan semuanya.

Dalam penafsirannya ia mengungkapkan ketidaksetujuannya terhadap sebagian pendapat ulama yang menyatakan bahwa perempuan memiliki akal yang lemah. Menurutnya argumen yang mereka bangun tidaklah logis dan hanya menyampingkan martabat perempuan sebagai sosok yang utuh dan setara dengan lelaki. Jelaslah tanggapan itu menunjukkan bahwa Abduh menolak pandangan bias dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ia berupaya menghadirkan penafsiran yang adil bagi perempuan melalui kebebasannya dalam menggunakan akal serta menghubungkannya dengan realita yang terjadi di masyarakat.

Abduh berpandangan bahwa Islam memberikan kebebasan yang luas kepada umatnya dalam urusan sosial. Baginya, ajaran Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis mengenai kehidupan masyarakat tidaklah terlalu detail, melainkan hanya mengandung beberapa prinsip dasar dan umum. Menurut Abduh, prinsip-prinsip ini bersifat umum dan tidak terperinci. Ia mengklaim bahwa hal tersebut dapat disesuaikan dengan kebutuhan zaman. Untuk mengadaptasi prinsip-prinsip ini dengan situasi modern, diperlukan interpretasi baru yang harus membuka ruang bagi ijtihad. Baginya, ijtihad tidak hanya memungkinkan, tetapi juga penting dan perlu.¹⁸

Kalimat kedua saksi wanita dan satu saksi pria dalam teks ayat ini hanya berlaku untuk kontrak keuangan, tanpa menyebutkan kontrak lainnya.¹⁹ Lebih lanjut Ali Engineer mengatakan bahwa ayat ini merupakan anjuran, bukan kewajiban. Al-Qur'an ingin menegakkan keadilan bagi yang berutang dengan cara mencatatnya dan didukung oleh dua orang saksi yang dapat dipercaya. Bahkan, jika ada saling kepercayaan, maka persyaratan saksi dapat diabaikan (pendapat yang sama dengan Mahmud Yunus). Yang penting adalah adanya keadilan dan kesetaraan, sedangkan ayat yang menyebutkan "Jika salah satu dari keduanya lupa, yang lain akan mengingatkannya..." menunjukkan bahwa saksi perempuan dapat melakukan kesalahan dalam hal-hal keuangan karena kurangnya pengalaman mereka dalam transaksi semacam itu, bukan karena kurangnya kemampuan mereka. Dengan

¹⁸ Iskandar Usman, "Muhammad Abduh dan Pemikiran Pembaharuannya," dalam *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1, Januari-Juni 2022, hal. 77.

¹⁹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an, ...*, hal. 118.

demikian, ayat ini dianggap sebagai ayat kontekstual, bukan aturan yang bersifat normatif.²⁰

Menurut Abduh, secara logika ketidakmampuan perempuan dalam bidang keuangan pada saat itu disebabkan faktor lingkungan yang ikut mempengaruhinya. Perempuan belum diberikan ruang yang bebas dalam berbagai bidang seperti sekarang. Namun, walaupun realita di masa kini menunjukkan kepiawaian dan kecerdasan perempuan, hal tersebut tidak bisa dipukul rata. Sehingga hukum yang berlaku tetap ditinjau dari keadaan mayoritas masyarakat di suatu zaman. Penulis melihat, secara tidak langsung argumen Abduh menunjukkan bahwa belum diberlakukannya pola 1:1 antara kesaksian laki-laki dengan perempuan. Akan tetapi hal tersebut tidak menafikan usaha Abduh dalam melahirkan tafsir yang adil.

Islam memberikan perubahan yang sangat besar-besaran dari kondisi perempuan tidak mendapatkan hak sama sekali dalam bersaksi, akhirnya mendapat kewenangannya dalam memberikan kesaksian. Oleh karena itu, Abduh sangat memberikan perhatian besar terhadap dunia pendidikan baik untuk laki-laki maupun perempuan. Abduh meyakini bahwa semangat kebersamaan umat sangat penting untuk mengurangi semangat individualisme dan separatisme. Hal ini dapat dicapai melalui pendidikan yang tepat, yang didasarkan pada ajaran-ajaran agama Islam. Abduh mengungkapkan bahwa:

Hal yang paling dominan saat ini adalah kemajuan intelektual dan pemikiran. Bangsa yang memiliki pemikiran yang luas dan menguasai ilmu pengetahuan akan menjadi kuat dan berkuasa, serta dapat menguasai bangsa-bangsa lainnya. Jika kita memiliki pendidikan yang baik, maka akan ada perasaan kesatuan di antara kita. Setiap orang akan merasa memiliki kewajiban terhadap dirinya sendiri dan terhadap orang lain. Salah satu penyebab kemiskinan suatu negara adalah karena kurangnya pendidikan intelektual yang resmi, sehingga membuat setiap warga negara tidak merasakan manfaat dan bahaya negara sebagai manfaat dan bahaya bagi dirinya sendiri.²¹

Selain itu, redaksi yang dipilih dengan baik membuat penyampaian Abduh terlihat lebih halus dan tidak terkesan menyinggung perasaan laki-laki dan perempuan. Ia berusaha menunjukkan kelebihan dan kekurangan masing-masing. Laki-laki memang cukup menghadirkan satu saksi, namun ia memiliki batasan dimana kesaksian tersebut tidak boleh dibantu oleh orang lain. Sebaliknya, walaupun perempuan harus menghadirkan dua orang

²⁰ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, ..., hal. 119.

²¹ Iskandar Usman, "Muhammad Abduh dan Pemikiran Pembaharuannya," ..., hal. 77.

dalam bersaksi, namun ia diperbolehkan mendapatkan bantuan orang lain dalam kesaksiannya. Senada dengan Asghar Ali Engineer yang menginterpretasikan bahwa aturan kesaksian dua wanita setara dengan satu pria tidak mencerminkan inferioritas wanita. Meskipun hukum Islam mengenai kesaksian menetapkan bahwa satu saksi pria setara dengan dua saksi wanita, hal ini bukan berarti bahwa pria lebih unggul dari wanita. Hal ini lebih disebabkan oleh kurangnya pengalaman keuangan yang dimiliki oleh wanita pada masa itu. Al-Qur'an menyarankan dua saksi wanita agar dapat saling mengingatkan ketika terjadi kelupaan karena kurangnya pengalaman tersebut. Sebaliknya, pria dianggap memiliki pengalaman yang cukup sehingga tidak memerlukan pengingat seperti itu. Selain itu, peran wanita dalam aturan ini juga adalah sebagai pengingat jika ia meragukan kesaksiannya sendiri.²²

Adapun jika penafsiran kesaksian ditinjau dari sudut pandang gender, maka akan menghasilkan beberapa kesimpulan sebagai berikut: *pertama*, terlihat jelas dalam penafsiran Abduh bagaimana pandangannya tentang makna perempuan. Mereka tidak lagi didefinisikan sebagai makhluk yang akalnya lemah dan agamanya tidak sempurna, namun Abduh mengakui kesejajaran antara perempuan dan laki-laki bahwa mereka sama-sama merupakan hamba Allah yang berakal dan beragama, tidak ada yang bisa menilainya lebih rendah atau lebih tinggi daripada yang lainnya kecuali takwa mereka kepada Allah SWT.

Persoalan pria memiliki akal yang lebih sempurna dibandingkan dengan wanita, dan agama yang dimiliki wanita juga tidak sama dengan yang dimiliki pria, merupakan asumsi yang didasarkan pada interpretasi yang salah terhadap hadis Nabi SAW berikut ini:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ قَالَ تُكْفِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَغْلَبَ لِيذِي لُبٍّ مِنْكُمْ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَالَّذِينَ قَالَ أَمَّا نَقِصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نَقِصَانُ
الَّذِينَ^{٢٣}

²² Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici farkha Assegaf, Jakarta: LSPPA, 1994, hal. 87-88.

²³ Muslim an-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Afaq al-Haditsah, t.th., hal. 234.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Wahai kaum wanita! Bersedekahlah kamu dan perbanyakkanlah istighfar. Karena, aku melihat banyak di antara kalian adalah penghuni neraka." Lantas seorang wanita yang pintar di antara mereka bertanya, Wahai Rasulullah, kenapa kaum wanita banyak menjadi penghuni neraka?" Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: Kalian banyak mengutuk dan mengingkari (pemberian nikmat dari) suami. Aku tidak melihat kaum yang kurang akal dan agamanya itu lebih banyak dari yang lebih memiliki akal – kecuali dari golongan kalian." Wanita itu bertanya lagi, Wahai Rasulullah! Apakah maksud kekurangan akal dan agama itu?" Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: "Maksud kekurangan akal ialah persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang lelaki. Inilah yang dikatakan kekurangan akal." (HR. al-Bukhari)

Menurut penelitian Zaitunah Subhan, jika hadis ini dipahami secara harfiah, hal itu akan bertentangan dengan firman Tuhan dalam berbagai ayat Al-Qur'an, dimana Tuhan selalu menyebut manusia (baik pria maupun wanita) dengan kalimat *ulu al-albab*. Hal ini juga akan menimbulkan pertanyaan, apakah tidak mengerjakan shalat atau puasa itu atas kehendak wanita? Bukankah wanita, dalam menjalani kodratnya seperti menstruasi dan melahirkan, tidak melakukan shalat atau puasa karena taat kepada ketentuan agama? Bagaimana jika saat menjalani kodratnya wanita malah melakukan ibadah lain seperti berdoa, berdzikir, memperbanyak sedekah, dan sebagainya?

Apalagi, jika hadis ini dipahami secara komprehensif, Rasulullah SAW telah mengagumi kaum wanita yang mampu mengalahkan pria yang cerdas; hal ini juga diakui oleh Aisyah yang memuji kaum wanita Anshar yang lebih suka menuntut ilmu pengetahuan dibandingkan dengan wanita Muhajirin. Bagaimana jika wanita dianggap kurang akal, sementara kaum suami sejak dahulu sampai sekarang mempercayakan wanita untuk mengasuh, merawat, bahkan mendidik putra-putrinya, serta mengatur belanjaan dan sebagainya? Walaupun Rasulullah menjawab bahwa wanita dianggap kurang akal karena kesaksian mereka dinilai setengah dari pria, hal ini justru mendorong wanita untuk mengejar ketertinggalan mereka, karena wanita baru saja diangkat setelah kedatangan Islam; dan Tuhan tidak membedakan antara akal wanita dan pria.²⁴

²⁴ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an, ...*, hal. 175-176.

Kedua, ketika Islam datang, perempuan mengalami pergerakan yang sangat cepat, yang pada awalnya tidak mendapatkan pengakuan dan tindakan yang memanusiawikan manusia, akhirnya ia mendapatkan hak untuk bersaksi sebagaimana laki-laki. Walaupun Abduh menetapkan beberapa batasan terkait kesaksian perempuan, tetapi hal ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan adalah *khalifah fi al-ardh* yang memiliki kesempatan yang sama dalam mewujudkan kemaslahatan di muka bumi yaitu dengan menyatakan kebenaran di balik kesamaran suatu perkara sehingga terungkapnya fakta dan tegaknya keadilan.

Ketiga, Abduh menyebutkan dalam tafsirnya bahwa banyak perempuan di masa sekarang yang sangat mahir dan pandai dalam bidang keuangan, berbeda dengan masa lalu yang mana pergerakan perempuan terbatas dan arus informasi pun masih sangat lambat. Dari sini dapat dipahami, bahwa Abduh memandang sama baik kepada laki-laki maupun perempuan bahwa keduanya berpotensi untuk meraih prestasi dan sudah tentu prestasi tersebut tidak ditentukan oleh identitas gender, akan tetapi sesuai usaha yang diupayakan oleh masing-masing pihak, baik usaha lahir ataupun usaha batin. Allah SWT berfirman:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۗ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ۗ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ ۗ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝ ٣٢

Janganlah kamu berangan-angan (iri hati) terhadap apa yang telah dilebihkan Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. Bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. an-Nisâ/4: 32)

Keempat, kebolehan bersaksi bagi perempuan juga menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan berkewajiban untuk melakukan amar makruf nahi mungkar dengan berbuat adil dan jujur dalam kesaksian, tidak memalsukan bukti, berdusta ataupun berbuat curang, apalagi sampai menyuap seorang hakim hingga akhirnya kebenaran pun tidak terungkap.

C. Poligami

1. Penafsiran Muhammad Abduh

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ۗ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ ۚ وَرُبْعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۝ ٤

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim. (QS. an-Nisâ`/4: 3)

Pembahasan mengenai poligami dikaji secara khusus oleh Muhammad Abduh dalam QS. an-Nisâ`/4: 3. Dalam tafsirnya, ia tidak hanya membahas aspek hukum poligami, tetapi juga mencakup penjelasan yang komprehensif mengenai beberapa manfaat berpoligami dan hukum syariat terkait poligami yang dilakukan oleh Nabi SAW.

Pembahasannya dimulai dengan menyajikan beberapa riwayat dari Aisyah RA yang berasal dari *Shahîh Bukhâri dan Shahîh Muslim, Sunân an-Nasâ`i, Sunân Baihaqi*, serta kutipan dari *Tafsîr Jâmi' al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*. Riwayat-riwayat tersebut memberikan penjelasan terkait kasus-kasus yang menggambarkan poligami dan pandangan para ulama sebelumnya dalam menafsirkan ayat tersebut, disertai dengan uraian yang komprehensif. Kemudian, Rasyid Ridha menyampaikan pandangan gurunya, Muhammad Abduh, dengan rinci.

Abduh mengawali penafsirannya dengan menunjukkan munasabah isi kandungan ayat tersebut dengan ayat sebelumnya. Menurutnya, setelah Allah SWT menjelaskan tentang harta anak yatim pada ayat sebelumnya, maka di ayat ini Allah berbicara tentang hukum yang berkaitan dengan perempuan yatim.

Dalam hadis sahih, *Sunân an-Nasâ`i, Sunân Baihaqi, Tafsîr Jâmi' al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Ibnu Mundhir, dan Ibnu Abi Hatim, dari Urwah bin Zubair bahwa dia bertanya kepada bibinya Aisyah RA tentang ayat ini. Aisyah RA berkata, “Wahai keponakanku, yatim piatu ini akan berada dalam kekuasaan wali mereka, wali akan membagi-bagikan harta mereka, dan dia akan terpesona oleh kekayaan dan kecantikannya. Dia ingin menikahinya tanpa memberikan haknya yang adil dalam mahar, memberinya seperti apa yang diberikan kepada orang lain. Oleh karena itu, diharamkan bagi mereka untuk menikahinya kecuali wali tersebut berlaku adil terhadap mereka dan mencapai standar dalam mahar tertinggi. Mereka diarahkan untuk menikahi perempuan yang mereka sukai selain mereka.”

Urwah berkata, Aisyah berkata, “Kemudian, setelah ayat ini turun, orang-orang meminta fatwa kepada Rasulullah SAW perihal perempuan yatim tersebut. Maka Allah menurunkan firman-Nya:

وَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۗ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُثَلِّ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمِّي
النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ...

Mereka meminta fatwa kepada engkau (Nabi Muhammad) tentang perempuan. Katakanlah, "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedangkan kamu ingin menikahi mereka... (QS. an-Nisâ/4: 127).

Ibn Jarir menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan larangan menikah lebih dari empat kali, karena khawatir hilangnya harta anak yatim. Hal ini terjadi pada seorang Quraisy yang menikahi lebih dari sepuluh perempuan, sehingga habislah harta yang seharusnya digunakan untuk memberi nafkah kepada istri-istri yang lain. Oleh karena itu, cara semacam ini dilarang.

Dalam riwayat lain, Aisyah juga berkata bahwa ayat ini turun tentang seorang wali berkuasa atas perempuan yatim yang dalam asuhannya dan berkuasa atas hartanya. Jika perempuan yatim itu cantik, wali akan menikahi dan menguasai hartanya. Jika perempuan yatim itu buruk rupanya, wali menghalanginya menikah dengan laki-laki lain agar dia tetap dapat menguasai hartanya.

Setelah mengutip beberapa riwayat dari Aisyah, Muhammad Abduh menyimpulkan bahwa seorang wali yang ingin menikahi perempuan yatim, namun dia khawatir memakan harta anak yatim tersebut setelah pernikahannya, maka hendaklah menikahi perempuan lain yang ia sukai.

Selanjutnya, Abduh menghubungkan antara surah an-Nisâ' ayat 3 dan ayat 129. Dalam ayat 3, dijelaskan bahwa poligami diperbolehkan hingga empat istri jika suami dapat berlaku adil. Jika tidak dapat memenuhi syarat adil, suami cukup menikahi satu istri saja. Sementara itu, ayat 129 menyatakan bahwa seorang suami mungkin tidak dapat berlaku adil, meskipun sangat menginginkannya. Secara tekstual, kedua ayat ini tampaknya bertentangan. Menurut Abduh, adil dalam ayat 3 didefinisikan sebagai keadilan dalam hal yang bersifat materi. Adapun adil dalam ayat 129 adalah keadilan dalam memberikan rasa cinta dan kecenderungan hati. Jika yang dimaksud dalam ayat 129 adalah keadilan yang bersifat lahiriyah seperti nafkah, pakaian, pembagian bermalam, dan lainnya, maka penggabungan kedua ayat ini mungkin menghasilkan makna pelarangan poligami. Abduh mendukung pendapatnya dengan menghadirkan hadis Nabi SAW yang berisi do'a penyerahan atas ketidakmampuan Nabi SAW dalam berlaku adil

terhadap istri-istrinya, khususnya dalam membagi kecenderungan hati. Dengan demikian, secara keseluruhan, interpretasi Abduh menunjukkan bahwa kebolehan poligami sangatlah terbatas dengan syarat-syarat yang sulit dan hanya dapat diberlakukan sebagai dispensasi dalam keadaan darurat yang sangat mendesak.

Berikutnya, Abduh mengaitkan interpretasinya dengan perspektif historis dan sosial kontemporer. Dalam analisisnya, keberadaan poligami pada awal Islam dianggap sebagai petunjuk dan kebutuhan. Pada masa itu, perkawinan tidak teratur dan tanpa aturan yang jelas, yang berakibat perempuan menjadi korban dari kondisi tersebut. Islam kemudian memperkenalkan syarat poligami yang membatasi jumlah istri maksimal empat. Kehadiran poligami dianggap memberikan manfaat besar, terutama dalam memperkuat hubungan nasab dan kekeluargaan, yang pada gilirannya memperkuat rasa persaudaraan dalam agama (*nasabiyyah*). Namun, menurut Abduh, hal tersebut dapat tercapai karena pada masa Rasulullah, ajaran agama telah tertanam kuat di kalangan laki-laki dan perempuan, sehingga mereka siap untuk melaksanakan kewajiban mereka dalam menjaga keseimbangan dan berlaku adil.

Analisis Abduh terhadap kondisi sosial saat ini menunjukkan bahwa poligami telah menjadi sumber masalah yang dimulai dari isu keluarga hingga meluas menjadi masalah sosial. Dampak negatif dari poligami dirasakan oleh istri-istri dan anak-anak, yang dapat mengarah pada ketidakadilan, pencurian, bahkan kekerasan antara anggota keluarga. Islam hadir dengan tujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan kebaikan bagi umat manusia. Oleh karena itu, implementasi poligami harus dievaluasi dari perspektif kemaslahatan dan dampak negatifnya dalam pandangan masyarakat. Dengan dasar ini, hukum dapat berubah dalam penerapannya, disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dihadapi. Mungkin saja penetapan suatu hukum berbeda antar daerah atau bahkan antar generasi. Hal ini sesuai dengan kaidah ushul fiqh, yaitu *dar`u al-mafâsid muqaddamun `alâ jalbi al-mashâlih*, artinya mencegah kerusakan diutamakan daripada mencapai kebaikan. Muhammad Abduh menyimpulkan bahwa poligami dapat dinyatakan haram, disesuaikan dengan situasi dan kondisinya.

Menurut Ibn Jarir ath-Thabari dan para mufasir, aturan poligami dalam syariat Islam bertujuan untuk membatasi jumlah istri. Masyarakat sebelum Islam terbiasa melakukan pernikahan tanpa batasan jumlah, tanpa memperhatikan keadilan dan tanggung jawab

dalam memberikan nafkah.²⁵ Muhammad Abduh berpandangan bahwa kebolehan poligami bukanlah hukum yang tetap dan baku, melainkan implementasinya harus dinilai dari perspektif kemaslahatan dan dampak negatifnya. Jika dampak poligami berbeda dengan generasi sebelumnya, pelaksanaannya harus disesuaikan dengan situasi dan kondisi saat itu. Jika ternyata poligami menimbulkan dampak negatif, hukumnya dapat berubah berdasarkan kemaslahatan yang dihadapi pada saat itu.

Pemikiran Muhammad Abduh merupakan pandangan baru yang berbeda dari penafsiran ulama sebelumnya. Penafsiran sebelumnya cenderung bersumber dari interpretasi teks yang mengikuti realitas tanpa memberikan ruang untuk menghubungkan pemahaman teks dengan konteks sosial dan dinamika perubahan zaman. Penafsiran sebelumnya yang menganggap poligami sebagai aturan normatif dan tetap, tidak lagi relevan di era saat ini. Implementasi penafsiran tersebut jika dipertahankan dapat menghasilkan berbagai anomali.

Pertama, maksud dari ayat 3 dan ayat 129 dari surah an-Nisâ' sebenarnya tidak membahas kebolehan poligami secara umum. Ayat 3 mengatur kebolehan poligami dengan syarat adil, sedangkan ayat 129 menyatakan ketidakmampuan seorang suami untuk berlaku adil. Dengan demikian, pesan yang sebenarnya ingin disampaikan adalah bahwa kebolehan poligami tidak berlaku secara umum, melainkan terikat pada syarat-syarat yang ketat dan inklusif. Inklusif dalam pengertian bahwa poligami hanya dapat dilakukan oleh orang-orang tertentu dalam kondisi darurat, dengan memenuhi syarat berlaku adil dan terhindar dari kezaliman.²⁶

Kedua, dalam kenyataannya di masyarakat, syarat keadilan yang menjadi prasyarat poligami seringkali tidak ditegakkan. Akibatnya, praktek poligami hanya menyebabkan ketidakadilan, pelanggaran terhadap aturan, dan kehilangan kebahagiaan dalam lingkungan keluarga. Poligami seringkali menimbulkan sejumlah masalah, mulai dari hilangnya kepercayaan istri terhadap suaminya, konflik di antara istri-istri, hingga permasalahan yang semula terbatas pada ranah keluarga meluas menjadi masalah sosial.²⁷ *Ketiga*, izin untuk berpoligami sering dijadikan alasan oleh para suami untuk memenuhi keinginan nafsu mereka. Dengan demikian, poligami tidak lagi

²⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm Muhammad Abduh*, Kairo: Dar al-Manar, 1931 H, hal. 344–345.

²⁶ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dar al-Fikr, juz IV, t.th., hal. 25.hal. 349.

²⁷ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*, ..., hal. 350.

dijalankan untuk kemaslahatan, tetapi lebih kepada pemenuhan kebutuhan seksual yang tidak pernah terpuaskan. Kondisi semacam ini terjadi di masyarakat sebelum Islam, dan Islam datang sebagai upaya untuk mencegahnya.

Anomali-anomali ini semakin memuncak seiring berjalannya waktu, sehingga akhirnya permasalahan sosial di masyarakat tidak dapat dihindari. Muhammad Abduh sendiri menyaksikan langsung kondisi ini. Dampak negatif yang timbul mencapai tingkat yang mengkhawatirkan, menimbulkan dendam dan permusuhan antara keluarga, anak dan orangtua, serta antara sesama saudara. Pada akhirnya, hal ini membawa bencana dan kerusakan moral bagi seluruh umat.

Muhammad Abduh menyatakan:

...Jika seseorang menguraikan dengan cermat kejelekan dan berbagai madharat yang muncul sebagai hasil dari praktik poligami, maka dengan pasti akan terlihat dampak yang merisaukan pada seorang mukmin. Antara lain, dampak buruk dan musibah tersebut mencakup tindakan pencurian, perzinahan, kebohongan, pengkhianatan, ketidakberanian, kebohongan, dan termasuk pembunuhan, bahkan hingga kasus anak membunuh orangtuanya atau orangtua membunuh anaknya. Semua ini adalah kenyataan yang terjadi saat ini di pengadilan-pengadilan. Jika masalahnya seperti yang kita amati dan dengar, maka jelas bahwa tidak ada cara untuk membangun umat karena meningkatnya praktik poligami di tengah mereka. Oleh karena itu, para ulama harus benar-benar memperhatikan isu ini...²⁸

Disini terlihat bahwa Muhammad Abduh mengkritik interpretasi yang hanya berlandaskan pada analisis tekstual dari segi kebahasaan dengan memberikan kelonggaran terhadap praktik poligami. Analisis yang dilakukan tidak menghubungkan inti dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan konteks sosialnya, sehingga terdapat kesenjangan antara penafsiran Al-Qur'an dengan realitas kehidupan sosial. Penafsiran hadir semata untuk melengkapi analisis secara ilmiah tanpa bersinggungan dengan situasi dan kondisi, sehingga tujuan Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup tidak tercapai.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, Muhammad Abduh menyimpulkan bahwa izin untuk melakukan poligami seharusnya disertai dengan beberapa kualifikasi yang sulit dilakukan, sehingga terlihat seolah-olah poligami menjadi suatu larangan atau haram. Namun, Muhammad Abduh kemudian lebih lanjut menyatakan bahwa masalah terkait poligami yang terlihat dan terdengar saat ini tidak memberikan unsur pendidikan sama sekali kepada umat. Oleh karena

²⁸ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*, ..., hal. 394.

itu, menjadi suatu keharusan bagi para ulama untuk mengkaji kembali masalah ini, khususnya bagi penganut madzhab Hanafi yang menetapkan adanya bentuk poligami. Meskipun mereka tidak menyangkal bahwa agama Islam diturunkan untuk kemaslahatan dan kesejahteraan manusia, satu asas fundamentalnya adalah mencegah kemudharatan dan perilaku yang membahayakan. Jika penerapan pemahaman keagamaan pada suatu periode tidak lagi relevan dengan zaman sekarang, maka yang seharusnya dilakukan adalah mengubah hukum dan penetapannya agar sesuai dengan konteks zaman sekarang, berdasarkan prinsip ushul yang menyatakan bahwa meninggalkan kemudharatan lebih diutamakan daripada mengejar manfaat. Berpegang pada asumsi dasar ini, Abduh menyimpulkan bahwa agama Islam mengajarkan, poligami merupakan suatu larangan (haram) bagi mereka yang takut tidak dapat bersikap adil.

Muhammad Abduh menemukan dalam Al-Qur`an suatu legitimasi yang menyiratkan prinsip dasar monogami, terutama dalam hukum waris yang dijelaskan dalam surah an-Nisâ. Penemuan ini muncul ketika seorang laki-laki mempraktikkan poligami dan kemudian meninggal dunia, para istri bersaing untuk mendapatkan bagian warisan masing-masing. Hikmah yang paling jelas dari larangan poligami adalah sebagai petunjuk Tuhan agar dalam perilaku pernikahan, seorang laki-laki sebaiknya memadai dengan menikahi satu istri saja. Hal ini dikarenakan praktek poligami dapat menimbulkan berbagai kemudharatan. Meskipun poligami di dalam pandangan syari`ah dianggap sebagai suatu peristiwa yang jarang terjadi dan bukan merupakan tujuan utama, namun hukumnya tidak dijaga sepenuhnya. Setiap hukum ditetapkan berdasarkan prinsip yang menjadi dasar pelaksanaannya secara umum, tetapi dalam konteks-konteks tertentu, terkadang tidak ada hukum yang bersifat kaku.

Berdasarkan realitas yang dihadapi dan keterkaitan antara surah an-Nisâ` ayat 3 dan ayat 129, Muhammad Abduh menyimpulkan bahwa kebolehan poligami bersifat darurat, hanya boleh dilakukan dalam situasi darurat, dan hanya oleh orang yang berada dalam kondisi darurat dengan syarat mampu berlaku adil dan menjamin untuk tidak menimbulkan kezhaliman.²⁹ Baginya, hukum poligami menjadi mutlak haram bagi orang yang takut tidak bisa berlaku adil.³⁰

Sebagai rangkuman atas paradigma penafsiran Muhammad Abduh berdasarkan skema di atas dapat diungkapkan sebagai berikut:

²⁹ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr...*, hal. 349.

³⁰ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr...*, hal. 350.

Pertama, poligami diperbolehkan dalam kondisi darurat dan bersifat eksklusif. Kebolehan hanya berlaku untuk suami yang membutuhkan, dan terikat dengan syarat harus mampu berlaku adil. Perizinan poligami tidak bersifat terbuka, melainkan hanya untuk individu tertentu dalam keadaan tertentu dengan syarat-syarat tertentu. *Kedua*, kebolehan poligami bersifat kondisional, sangat tergantung pada situasi dan kondisi yang dihadapi. Implementasinya mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan kemudharatan. Oleh karena itu, poligami diperbolehkan jika situasinya mengharuskannya, tetapi sebaliknya, menjadi haram jika menimbulkan kemudharatan yang merata di kalangan umat. *Ketiga*, paradigma penafsiran Abdul berdasarkan surah an-Nisa ayat 3 menekankan bahwa selain memberikan pembatasan terhadap pernikahan poligami, ayat tersebut juga menuntut adil bagi yang akan melakukannya. Hal yang sama berlaku pada ayat 129 yang menekankan bahwa keadilan harus dijaga untuk menghindari penganiayaan. Jika keadilan hati sulit untuk diterapkan, maka hal-hal yang dapat memengaruhi dalam memberikan keadilan yang bersifat materi harus dihindari. *Keempat*, paradigma penafsiran ini memiliki orientasi untuk kemaslahatan dan pembinaan masyarakat.

2. Analisis *Adâbî Ijtimâ'î* dan Gender

Poligami adalah topik yang sering diperdebatkan dalam konteks hukum perkawinan dan kehidupan pasangan suami istri. Hal ini kontroversial dan selalu menjadi bagian dari pembahasan tentang hukum Islam. Meskipun banyak yang beranggapan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan poligami, sejarah menunjukkan bahwa poligami sudah ada sebelum kedatangan Islam. Dalam banyak budaya, seperti pada zaman yahudi kuno, poligami dianggap lumrah bahkan dalam keadaan tertentu diwajibkan.³¹ Praktik poligami tidak hanya dilakukan oleh orang biasa, tetapi juga oleh kalangan bangsawan dan hakim pada masa itu.³² Hal ini terekam dalam banyak ayat dalam Bible, seperti dalam Perjanjian Lama Kitab Kejadian 4:19 yang menyebutkan bahwa Lamekh memiliki dua istri.³³

Menurut Berkowitz, 83% masyarakat dunia secara kultural memperbolehkan poligami, sehingga tidak hanya penganut Islam yang

³¹ James P. Breckenridge, "Old Testament Teaching on Polygamy," dalam *Jurnal Torch Trinity*, Vol. 7 Tahun 2004, hal. 12.

³² Richard M. Davidson, "Condemnation and Grace: Polygamy and Concubinage in The Old Testament," dalam *Jurnal Christian Research*, Vol. 38 No. 5 2015, hal. 5

³³ Alkitab Perjanjian Lama, hal. 5.

melakukannya.³⁴ Namun, saat ini terkadang terkesan bahwa poligami adalah ajaran yang unik hanya dalam Islam. Hal ini terlihat dari hasil pencarian di internet, dimana kata kunci poligami sering kali diasosiasikan dengan Islam. Dalam penelitian, terkadang ayat an-Nisa/4:3 yang membahas poligami hanya dijelaskan sebagai "Marry women of your choice, Two, or three, or four," tanpa mendalami konteksnya lebih lanjut.³⁵

Poligami menjadi salah satu topik yang dibahas dengan panjang lebar di antara pembahasan lainnya dalam *Tafsîr al-Manâr*. Hal ini menunjukkan pentingnya bahasan tersebut, sehingga perlu dikaji, ditelaah, dan diteliti secara mendalam dan komprehensif. Abduh menjabarkan ayat poligami tersebut menjadi beberapa bagian penting; *pertama*, ia menjelaskan poligami dari sisi *asbâbun nuzûl* serta menyuguhkan pendapat para mufasir dan fuqaha ditinjau dari aspek hukum. *Kedua*, Abduh memaparkan dalam tafsirnya tentang manfaat serta madharat berpoligami. *Ketiga*, ia berusaha meninjau poligami dari sisi sejarahnya, baik yang terjadi pada masa Rasulullah SAW ataupun konteks sosial yang terus mengalami perubahan seiring berjalannya waktu. Ketiga bagian ini menggambarkan sistematika penulisan Abduh yang runtun, penuh ketelitian, dan memudahkan pembaca dalam mencerna setiap gagasan karena pemetaan konsep yang begitu cermat.

Rangkaian pembahasan di atas mengantarkan Abduh pada sebuah kesimpulan yang bijak dan tepat, dimana poligami bagi Abduh adalah pintu darurat terakhir yang boleh ditempuh oleh laki-laki dan melalui syarat-syarat yang ketat, artinya hanya orang-orang tertentu yang boleh melakukan poligami. Menurut penulis, pemikiran Abduh ini disebut bijak dan tepat karena dalam prosesnya menghasilkan suatu gagasan baru terkait poligami, ia tidak hanya mempertimbangkan satu hal saja tetapi melalui berbagai aspek seperti meninjau dari sudut pandang fikih, ushul fikih, sejarah yang terjadi pada masa nabi, realitas sosial yang sedang terjadi, konteks sosial yang selalu berubah-ubah, dan hal penting yang tersirat dalam penafsiran Abduh adalah aspek keadilan yang harus selalu ditegakkan bagi laki-laki maupun perempuan.

Semangat Abduh dalam menegakkan keadilan ini dilatarbelakangi oleh kondisi masyarakatnya yang mengalami penindasan. Penguasa-penguasa di bawah Muhammad Ali menggunakan kekerasan dalam mengumpulkan pajak dari penduduk

³⁴ Tsoaledi Daniel Thobejane dan Takayindisa Flora, "An Exploration of Polygamous Marriages: A Worldview," dalam *Jurnal Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 5 No. 27 Tahun 2014, hal. 1058.

³⁵ Tsoaledi Daniel Thobejane dan Takayindisa Flora, "An Exploration of Polygamous Marriages: A Worldview," hal. 1061.

desa, yang menyebabkan petani sering pindah tempat untuk menghindari beban berat tersebut. Ayah Abduh juga sering pindah dari desa ke desa, bahkan beberapa kali dalam satu tahun. Akhirnya, setelah membeli sebidang tanah di desa Nasr untuk dikelola, orang tua Abduh memutuskan untuk tinggal dan menetap di desa tersebut. Di sinilah Muhammad Abduh diasuh dan dibesarkan oleh orangtuanya yang meskipun tidak berpendidikan formal, namun memiliki kepribadian yang saleh dan taat. Mereka mampu membawa Abduh tumbuh menjadi pemuda yang dewasa dan cerdas.³⁶ Hal ini kiranya memberikan dorongan besar kepada Abduh untuk melindungi dan membenahi keadaan umat, terutama mereka yang rentan terhadap kezhaliman.

Prinsip keadilan menjadi tema utama dalam penafsiran Abduh terhadap ayat-ayat tentang poligami. Selain menganalisis prinsip keadilan dalam ayat 3 surah An-Nisâ', Abduh juga memberikan penafsiran yang tajam terhadap ayat 129 surah An-Nisâ'. Bagi Abduh, ayat ini merupakan peringatan dari Allah kepada manusia bahwa mereka hampir tidak mungkin dapat berlaku adil terhadap istri-istri mereka. Terutama dalam kasus perkawinan dengan beberapa istri yang didasarkan hanya pada keinginan birahi, tanpa niat untuk memelihara dan menjalankan kehidupan keluarga dengan baik. Akibatnya, suami akan melakukan tindakan sewenang-wenang dan tidak adil terhadap istri-istrinya.³⁷

Meskipun Abduh meyakini bahwa sulit bagi seorang suami untuk memperlakukan istri-istrinya dengan adil, keadilan yang dimaksud di sini adalah keadilan yang bersifat eksternal, bukan internal yang berakar dari perasaan dalam hati. Oleh karena itu, menurut Abduh, ayat 129 surah An-Nisâ' ini menggambarkan ketidakmampuan seseorang untuk membagi perasaan batin, termasuk Rasulullah sendiri. Pada akhir hidupnya, Rasulullah cenderung lebih dekat dengan Aisyah daripada istri-istri lainnya.³⁸

Pemikiran Abduh yang menekankan ketatnya penerapan poligami dipengaruhi oleh berbagai faktor. Faktor-faktor ini, baik secara langsung maupun tidak langsung ikut menentukan keputusan Abduh dalam menetapkan status hukum poligami. Pendidikan yang Abduh jalani ternyata sangat berpengaruh bagi perkembangan pemikirannya.

³⁶ Komaruzaman, "Studi Pemikiran Muhammad Abduh dan Pengaruhnya terhadap Pendidikan di Indonesia," dalam *Jurnal Tarbawi*, Vol. 3 No. 1, 2017, hal. 92.

³⁷ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr* Vol. 5, ..., hal. 450.

³⁸ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr* Vol. 4, ..., hal. 348.

Berbagai pengetahuan yang diperoleh dari guru-gurunya menjadikan Abduh sebagai pemikir modernis-rasionalis. Meskipun peran gurunya yang lain seperti ad-Darwisy, Hasan at-Tawil, dan lain-lain tidak dapat diabaikan, salah satu guru yang sangat berpengaruh dalam membentuk pola pikir Abduh adalah Jamaluddin al-Afgani. Dari al-Afgani, Abduh mulai terlibat dengan dunia Barat yang kaya akan kemajuan peradaban dan kebebasan berpikir. Hal ini berbeda dengan kondisi masyarakat Mesir pada saat itu yang tenggelam dalam kebuntuan pemikiran.³⁹

Pengaruh al-Afgani sangat berdampak pada perkembangan pemikiran Abduh. Abduh mulai mengadopsi sikap yang rasional, mencoba menggabungkan kepentingan agama yang bersifat ritualis dengan kondisi masyarakat yang bersifat sosial. Dalam konteks pemikirannya tentang poligami, pendekatan Abduh yang demikian juga ikut memengaruhi penentuan status hukum poligami.

Baginya, hukum Islam tentang poligami harus disesuaikan dengan konteks kehidupan masyarakat, bukan diterapkan secara umum tanpa pertimbangan. Selain pengaruh intelektual, kondisi sosial masyarakat juga sangat memengaruhi pemikiran Abduh. Secara politis, Abduh dibesarkan dalam situasi Mesir yang dikuasai oleh penjajah. Keluarganya terpaksa mengungsi ke desa terpencil di Mesir karena dianiaya oleh para pengusaha yang otoriter pada waktu itu. Di sana, terjadi diskriminasi yang meluas terhadap kaum perempuan, termasuk praktek poligami yang tidak adil oleh para pengusaha tersebut. Mereka memperlakukan istri-istri mereka dengan sewenang-wenang, menikahi atau menceraikan mereka tanpa memperhatikan keadilan. Kondisi ini sangat berbeda dengan situasi di dunia Barat saat itu, dimana gerakan feminisme sedang marak dan perempuan mulai menuntut kesetaraan. Melihat perbedaan ini, Abduh dan pengikutnya berusaha untuk merubah dan memodernisasi status perempuan dalam masyarakat Islam. Fokus pemikiran Abduh adalah untuk mengembalikan moral dalam masyarakat Islam. Dengan kata lain, perhatian Abduh sebenarnya terletak pada upaya reformasi untuk memperkuat kembali prinsip-prinsip agama.⁴⁰

Dalam konteks ini, pemikiran Abduh tentang status hukum poligami dapat dipahami. Berdasarkan orientasi pembaruan terhadap peran perempuan Mesir, Abduh menganggap penting untuk mereformasi praktik poligami. Bagi Abduh, konsep poligami dalam

³⁹ Sam'un, "Poligami dalam Perspektif Muhammad Abduh," dalam *al-Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Vol. 02 No. 01, Juni 2012, hal. 110.

⁴⁰ Harden, Nelly Van Doorn, *Perempuan di Mesir: Perspektif Budaya dan Agama* dalam Syafiq Hasyim, ed., *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan 1999, hal. 25-26.

Islam harus dievaluasi ulang agar sesuai dengan kondisi zaman. Oleh karena itu, dengan mempertimbangkan faktor sosial, Abduh melihat poligami sebagai tindakan yang hanya boleh dilakukan dalam keadaan darurat, bukan berlaku umum seperti yang dipahami sebelumnya.

Adapun jika dianalisis melalui teori gender, dalam penafsiran di atas Abduh berusaha menyampaikan pesan kesetaraan antar manusia sebagai makhluk yang penuh dan utuh. Hal tersebut dapat dicapai apabila tidak ada satu pihakpun yang merasa superioritas di atas yang lainnya sehingga bisa berbuat semaunya. Pesan poligami yang disampaikan Abduh menyiratkan bahwa lebih baik laki-laki tidak melakukan hal tersebut walaupun diperbolehkan, karena tidak ada seorang pun yang dapat berlaku adil perihal perasaan. Jika salah satu perasaan istri hancur dan terluka, dikhawatirkan timbulnya kekacauan dan ketidakharmonisan dalam rumah tangga, sedangkan Allah menyukai perdamaian.

Pesan monogami memberikan pengertian bahwa baik laki-laki maupun perempuan merupakan hamba Allah yang nilainya sama dalam pandangan-Nya. Jika istri taat kepada kebaikan yang diperintahkan suaminya, Allah menjanjikan pahala. Pun sebaliknya, jika suami melukai hati seorang istri maka ia akan mendapatkan balasan sesuai dengan apa yang telah diperbuatnya. Suami dan istri adalah manusia yang memiliki tugas untuk bersama-sama memakmurkan kehidupan dengan tidak berbuat kekacauan dan kegaduhan, hal ini dapat dimulai dari lingkungan terkecil seperti keluarga. Monogami memang tidak memastikan bahwa rumah tangga akan selalu berjalan mulus, tetapi ia memiliki peluang yang lebih besar untuk dapat berbuat adil antar anggota keluarga.

Abduh tidak melarang poligami secara mutlak, karena bagaimanapun poligami baginya memiliki sisi positif jika dilaksanakan sesuai syarat dan ketentuan yang berlaku dan juga memiliki sisi negatif yang harus dicegah lebih dulu keberadaannya. Hal ini menggambarkan bahwa laki-laki maupun perempuan sama-sama berkewajiban untuk memerintahkan kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran. Salah satu bentuk pengaplikasian kewajiban tersebut adalah dengan memberikan contoh potret rumah tangga yang baik, menciptakan kerukunan dan kedamaian. Selain itu juga, poin penting yang menjadi sorotan dalam berpoligami adalah laki-laki senantiasa menjauhi perbuatan tercela seperti memanfaatkan poligami sekadar untuk memenuhi hasrat seksualnya ataupun memperbanyak harta.

D. Nusyûz Istri

1. Penafsiran Muhammad Abduh

Adapun penafsiran Muhammad Abduh terkait *nusyûz* istri adalah sebagai berikut:

...وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾

...Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyûz, 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. (QS. an-Nisâ`/4: 34)

Nusyûz secara bahasa berarti naik atau kenaikan, istri yang menyimpang dari hak-hak seorang suami sama halnya dengan seseorang yang sedang berusaha untuk menjadikan orang lain berada di bawah kekuasaannya dan keluar dari kodratnya sebagai perempuan.

Sebagian ulama menafsirkan, kekhawatiran berbuat *nusyûz* yang dimaksud disini adalah terjadinya hal tersebut, dan sebagian yang lain menafsirkan bahwa kekhawatiran *nusyûz* disini adalah mengetahui akan hal tersebut. Namun, dari sini timbul pertanyaan. *Pertama*, jika yang dimaksud dengan kata *al-khauf* adalah *al-'ilm*, kenapa redaksi ayat yang dipakai adalah *al-khauf* dan bukan *al-'ilm*? *Kedua*, kenapa lafadz yang digunakan dalam permulaan ayat adalah *wallâti takhâfûna nusyûzahunna* dan bukan *wallâti yansyuzna* yang terkesan lebih ringkas dan padat? Tentunya ada hikmah dan pelajaran yang ingin Allah sampaikan kepada manusia tentang hal tersebut.

Ketika Allah SWT menyukai kehidupan suami istri sebagai kehidupan yang penuh dengan cinta, kasih sayang, keridhoan, dan tidak adanya keterpaksaan, maka Dia tidak menghendaki perbuatan *nusyûz* atas nama perempuan karena merekalah yang melakukannya. Akan tetapi Allah mengungkapkan hal tersebut dengan sebuah isyarat bahwa perbuatan *nusyûz* itu tidak akan terjadi, karena *nusyûz* merupakan perbuatan yang keluar dari fitrahnya seorang perempuan dan membuat berlangsungnya kehidupan menjadi kacau. Dalam ungkapan ini, terdapat peringatan halus terhadap kedudukan seorang perempuan, apa yang menjadi prioritas dalam kepentingannya, dan kewajiban seorang suami untuk memperlakukannya dengan baik dan lemah lembut. Sehingga, ketika ia merasa nyaman dengan dirinya, tidak timbul

kecenderungan untuk bersikap superior dan tidak memenuhi hak-hak pernikahan.

Apabila *nusyûz* itu terjadi, maka hal pertama yang harus dilakukan seorang suami adalah memberikan nasihat yang menurut pandangannya dapat memengaruhi hati istrinya. Bentuk nasihat dapat bervariasi tergantung pada situasi wanita tersebut. Ada yang lebih dipengaruhi oleh peringatan dari Allah SWT dan hukuman-Nya atas ketidaktaatan. Ada juga yang lebih takut dengan ancaman dan peringatan terhadap konsekuensi buruk dalam kehidupan dunia, seperti kecaman dari orang-orang atau pembatasan terhadap beberapa keinginan dari pakaian yang bagus dan perhiasan. Seorang suami yang bijak akan tahu jenis nasihat mana yang lebih memengaruhi hati istrinya.

Adapun *الْهَجْرُ* (pemisahan/penolakan) adalah salah satu bentuk mendisiplinkan istri yang mencintai suaminya namun merasa kesulitan karena suaminya menjauh darinya. Beberapa penafsir, termasuk Ibnu Jarir at-Thabari, berpendapat bahwa wanita yang bersikap keras kepala, tidak akan peduli dengan penolakan suaminya. Mereka juga berkata:

الْهَجْرُ (*al-hajr*) berarti membatasi/mengikat mereka, sebagaimana unta diikat dengan tali ketika dikendarai. Setelah dipaparkan arti secara bahasa mereka menjelaskan beberapa sifat *nusyûz* istri, dimana ia tidak berdiri teguh lagi pada karakter dan sifat perempuan; di antara mereka ada yang mencintai suaminya, tetapi dia mencoba untuk menyenangkan dirinya dengan perilaku kurang sopan dan perilaku yang merusak, menentang kewajiban terhadapnya. Di antara mereka juga ada yang mencoba menguji suaminya untuk menunjukkan sejauh mana keinginan dan perhatiannya terhadapnya atau untuk memperlihatkan kepadanya atau kepada orang lain sejauh mana suaminya mencintainya dan peduli terhadap kepuasannya.

Menurut penuturan Rasyid Ridha, Muhammad Abduh tidak menyinggung sedikitpun tentang *al-hajr* (perbuatan menghindari istri di tempat tidur) dalam persoalan ini. Hal itu disebabkan karena *al-hajr* merupakan sesuatu yang bersifat *badihiy* (sesuatu yang bisa diketahui dan dipahami dengan sendirinya tanpa sebuah proses pemikiran). Abduh menyatakan, beberapa penafsir berusaha menginterpretasikan hal-hal yang sebenarnya sudah jelas dan dimengerti oleh orang awam. Jika dikatakan kepada seorang yang awam bahwa ada seorang suami yang menghindari istrinya di tempat tidur atau di tempat berbaring, maka dia akan memahami maksud tersebut tanpa harus berpikir panjang.

Berbeda dengan para penafsir, kata *al-hajr* dapat memunculkan berbagai pemahaman di antara mereka. Sebagian menyatakan bahwa yang dimaksud adalah *kinayah*, sebagian yang lain mengatakan bahwa artinya adalah meninggalkan tempat tidur mereka yang menjadi tempat bermalam mereka, dan di antara mereka juga ada yang mengatakan bahwa maksudnya adalah meninggalkan mereka karena ketidaktaatannya pada suami mereka. Jika demikian, apakah *al-hajr* bagi perempuan tersebut adalah sebuah hukuman? Beberapa mufasir menafsirkan *al-hajr* sebagai pembatasan pada tempat tidur, maksudnya membatasi mereka secara paksa terhadap apa yang mereka tolak. Az-Zamakhsyari menyebut ini sebagai *tafsîr ats-tsuqalâ`* (tafsir orang-orang bodoh).

Adapun makna yang benarnya adalah apa yang secara otomatis muncul dalam pemahaman setiap orang tentang kata-kata tersebut. Namun, jika meninggalkan tempat tidur itu dengan sengaja atau untuk menambahkan hukuman terhadap istri, maka perbuatan tersebut dilarang oleh Allah SWT. Hal itu dikarenakan pertemuan di tempat tidur adalah sesuatu yang membangkitkan perasaan antara suami dan istri, sehingga hati masing-masing pasangan mereda satu sama lain dan keresahan yang disebabkan oleh peristiwa sebelumnya menjadi hilang. Jadi, jika seorang suami meninggalkan istrinya dalam keadaan tersebut, memungkinkan perasaan dan ketenangan hatinya terganggu sehingga bertanya-tanya terhadap apa yang dilakukan suaminya. Setelah muncul kesadaran dari pihak istri, segala bentuk perselisihan akan mencair dan berubah menjadi sebuah kesepakatan untuk saling memenuhi hak masing-masing dengan baik.

Mengenai pukulan, para mufasir mensyaratkan bahwa pukulan tersebut tidak boleh menyakitkan apalagi sampai menimbulkan luka. Ibnu Jarir meriwayatkan bahwa yang dimaksud dengan *tabrih* adalah bentuk penyiksaan yang ekstrem. Juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa pukulan yang dilakukan menggunakan siwak atau yang serupa dengannya, seperti pukulan dengan tangan atau tongkat kecil. Muqatil bin Hayyan menjelaskan tentang sebab turunnya ayat ini dalam kisah Sa'd bin Rabi'ah, yang merupakan salah satu pemimpin Quraisy dan memiliki istri bernama Habibah bint Zaid bin Abi Zuhair. Suatu ketika, Habibah melakukan pelanggaran terhadap suaminya, Sa'd, lalu ia pun memukulnya. Kemudian, ia dan ayahnya mengadakan perilaku suaminya kepada Rasulullah SAW, mengatakan bahwa "Ya Rasulullah, Saad telah memukul putri saya." Rasulullah kemudian berkata, "Putri Anda berhak membalas perlakuan suaminya." Setelah mereka selesai menghadap dan hendak pulang, Rasulullah SAW memanggil mereka kembali, "Tunggu, kembalilah. Barusan Jibril datang kepada saya. Dia

membawa wahyu dari Allah.” Kemudian Rasulullah SAW membacakan ayat ini dan mengatakan: “Kita menginginkan sesuatu, tetapi Allah SWT menghendaki hal yang lain, dan apa yang dikehendaki Allah Ta’ala adalah yang terbaik.” Al-Kalbi menyatakan bahwa ayat ini turun mengenai Saad bin ar-Rabi’ dan istrinya yang bernama Khulah binti Muhammad bin Salamah.

Muhammad Abduh mengungkapkan bahwa kebolehan memukul wanita tidaklah menjadi hal yang tercela menurut akal budi atau fitrah, akan tetapi membutuhkan penafsiran. Kebolehan memukul ini diperlukan ketika lingkungan dalam keadaan rusak dan kacau balau karena perilaku buruk yang mendominasi. Jika lingkungan sudah membaik dan wanita dapat menerima nasihat serta merespon teguran, atau bahkan menunjukkan penyesalan dengan *al-hajr*, maka suami dilarang memukulnya. Dalam syariat, setiap situasi memiliki hukum yang sesuai dengannya dan suami diwajibkan untuk selalu bersikap lembut terhadap istrinya dalam keadaan apapun, menghindari perlakuan yang zhalim, memperlakukan mereka dengan cara yang baik, atau memberi mereka kebebasan dengan penuh kebaikan.⁴¹

Hadis-hadis mengenai nasihat kepada wanita sangat banyak. Di antara hadis-hadis ini ada yang menunjukkan ketidaksetujuan terhadap pemukulan dan melarangnya. Salah satunya adalah hadis Abdullah bin Zam’ah yang terdapat dalam kedua kitab hadis shahih. Beliau berkata: “Rasulullah SAW bersabda: “Adakah salah seorang dari kalian memukul istrinya seperti memukul budak, lalu pada akhir hari ia bersenggama dengannya?”⁴² Dalam riwayat lain dari Aisyah, disampaikan oleh Abdurrazzaq, beliau berkata: “Apakah tidak ada rasa malu bagi salah seorang dari kalian yang memukul istrinya seperti memukul budak, memukulnya di awal hari, dan kemudian bersenggama dengannya di akhir hari?”⁴³

Hadis di atas mengingatkan para lelaki untuk selalu menyadari bahwa ia harus menciptakan ikatan yang kuat dengan istrinya. Setiap dari mereka merasakan bahwa hubungannya dengan yang lain lebih kuat daripada hubungan bagian-bagian tubuhnya sendiri. Jika seorang pria tahu bahwa ia membutuhkan hubungan dan kontak langsung dengan istrinya, yang merupakan bentuk pertemuan yang paling kuat

⁴¹ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr...*, hal. 62.

⁴² Abu Bakar Ahmad bin al-Husain bin Ali al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubrâ li al-Baihaqi* Juz 7, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, hal. 497, no. hadis 14780, bab *al-Ikhtiyâr fî tarki adh-Dharb*.

⁴³ Syihabuddin Mahmud bin Abdullah al-Alusi, *Ruh al-Ma`ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm wa as-Sab`i al-Matsâniy* Juz 3, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H, hal. 26.

antara dua manusia, bagaimana mungkin ia membuat istrinya yang seperti dirinya sendiri dihina seperti menghina seorang hamba dengan memukulnya menggunakan cambuk atau tangannya? Seorang lelaki yang sopan dan mulia pasti akan menjauhi sikap kasar semacam itu dan tidak akan memperlakukan istrinya secara hina layaknya seorang budak. Dari sini dapat dipahami, bahwa hadis ini mengungkapkan secara jelas tentang ketidaksetujuannya terhadap pemukulan wanita.

Lalu Abduh menjelaskan fakta yang terjadi di masyarakat. Ia mengungkapkan keheranannya terhadap para lelaki yang memukul atau menyakiti istrinya namun tetap dapat hidup bersama. Di sisi lain, terkadang suami merendahkan diri untuk memenuhi keinginan istri dan mencari perhatiannya. Tentu saja setiap orang memiliki pendekatan yang berbeda dalam menjalani kehidupan pernikahannya. Namun, disini Abduh menegaskan bahwa jika seorang istri tidak mendapat penghargaan yang seharusnya dari suaminya dan tidak mengubah perilaku buruknya setelah diberi nasehat dan dihindari, suami seharusnya bercerai dan membebaskannya dengan baik. Orang-orang yang baik dan bermoral tidak memukul wanita, meskipun ada izin untuk itu dalam keadaan darurat.

Baihaqi meriwayatkan dari Ummu Kultsum binti Abu Bakar, dia berkata: “Orang-orang dulu melarang laki-laki memukul istrinya, sehingga mereka mengeluhkan hal tersebut kepada Rasulullah SAW Lalu beliau menjadikan suatu batasan antara mereka dan pemukulan, kemudian bersabda: “Orang-orang yang baik di antara kalian tidak akan memukul wanita meskipun tindakan tersebut diizinkan dalam keadaan darurat. Singkatnya, pukulan itu seperti obat yang pahit, terkadang tidak dibutuhkan oleh setiap orang, namun selalu tersedia di dalam rumah dalam keadaan apapun, sebagaimana adab dan etika berlaku bagi perempuan dan laki-laki.”

Sebagian besar fuqaha telah menetapkan ciri-ciri perempuan *nusyûz* yang berhak dipukul oleh suaminya, diantaranya sikap tidak patuh terhadap suami, keluar dari rumah tanpa izin, atau meninggalkan perhiasan sementara suami menginginkannya. Beberapa di antara mereka bahkan mengatakan bahwa suami dapat memukul istrinya jika ia meninggalkan kewajiban keagamaan seperti mandi atau shalat. Padahal *nusyûz* di sini maknanya sangat luas, yaitu mencakup segala bentuk ketidaktaatan yang disebabkan oleh sikap angkuh dan keras kepala. Hal ini berarti, selama seorang istri patuh terhadap suaminya, maka ia tidak boleh menyulitkannya atau memperlakukannya secara tidak layak.

Muhammad Abduh berkata: jika mereka patuh dengan salah satu dari tindakan disipliner, jangan mencari jalan untuk menyulitkannya

dengan cara lain. Mulailah dengan apa yang Allah perintahkan, yaitu dengan nasihat. Jika itu tidak efektif, tinggalkan mereka (*al-hajr*). Jika ini juga tidak efektif, maka diperbolehkan memukul mereka dengan pukulan yang tidak menyakitkan. Jika ini juga tidak efektif, maka dapat diserahkan kepada seorang hakim yang dapat memecahkan masalah tersebut. Dari sini dapat dipahami bahwa istri yang taat tidak boleh disusahkan bahkan dengan nasihat dan dorongan sekalipun, apalagi dengan *al-hajr*, pemukulan, atau tindakan lebih lanjut.

Banyak mufasir mengungkapkan bahwa tahapan-tahapan yang disebutkan dalam ayat ini merupakan urutan yang bersifat wajib. Meskipun penggunaan kata *wa* (dan) dalam konteks ini tidak menunjukkan urutan, beberapa mengatakan bahwa urutan ini berasal dari penggunaan *wa* dalam beberapa elemen dengan intensitas dan kelemahan yang berbeda atau berurutan atas suatu perintah yang berjenjang. Sesungguhnya, nash itu sendiri menunjukkan urutan yang berarti: “Janganlah kamu mencari jalan untuk menyusahkan mereka, janganlah kamu memicu suatu hal yang dapat menyakiti mereka, baik dengan perkataan atau perbuatan.” *Al-baghyu* dalam ayat ini dapat diartikan pencarian atau melampaui batas, dengan kata lain: janganlah menganiaya mereka melalui cara tertentu. Jika perilaku mereka telah membaik secara nyata, jangan terus mencari-cari kesalahan dan kekurangan mereka yang sebenarnya tidak ada.

Di akhir ayat, Allah berfirman: *Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar*, artinya kekuasaan Allah atas mereka (para suami) di atas kekuasaan suami di dalam rumah tangga. Jika mereka berbuat zhalim terhadap istrinya, maka Allah akan memberikan hukuman kepada mereka, dan jika mereka melampaui batas dalam menghukum istri-istrinya, maka Allah juga akan berbuat demikian atas kesalahan yang mereka perbuat.

Muhammad Abduh mengatakan bahwa ungkapan tersebut datang setelah larangan berbuat zhalim. Hal ini ditujukan untuk menggambarkan bahwa laki-laki yang melakukan tindakan kekerasan dalam rumah tangga disebabkan karena keangkuhannya, merasa memiliki kedudukan yang paling tinggi, merasa lebih kuat dan mampu. Sehingga di akhir ayat ini Allah menegaskan dan mengingatkannya bahwa Allah lah yang paling berkuasa atas segala sesuatu dan paling tinggi kedudukannya. Laki-laki yang berusaha menindas perempuan dengan menganggap dirinya sebagai penguasa yang harus dilayani di rumahnya, sebenarnya tanpa sadar sedang menciptakan budak atau hamba sahaya di rumahnya. Artinya, perilakunya dapat mempengaruhi anak-anak yang tumbuh melihat dan dididik dengan cara yang zhalim, sehingga anak-anak tersebut menjadi seperti budak.

2. Analisis *Adâbî Ijtimâ'î* dan Gender

Nusyûz dapat terjadi dari berbagai pihak, baik suami ataupun istri. Namun, menyoroiti apa yang terjadi hari ini berbagai media mengungkapkan berita kekerasan dan pelecehan terhadap perempuan, menunjukkan adanya suatu kesenjangan atau kesalahpahaman masyarakat terkait pemukulan istri dalam norma agama. Sehingga, perlulah dilakukan analisis yang komprehensif mengenai hal tersebut.

Berdasarkan teori *adâbî ijtimâ'î* Mahmud Syahatah, penafsiran Muhammad Abduh menunjukkan hal-hal berikut ini: *pertama*, Abduh merangkai penjelasannya dengan redaksi yang runtun, indah, dan memberikan kesan serta pesan yang sangat penting. Abduh meyakini bahwa ayat-ayat dalam satu surat Al-Qur`an merupakan kesatuan utuh yang tidak dapat dipisahkan. Ini berarti bahwa setiap ayat dalam satu surat membentuk rangkaian yang lengkap dalam menggambarkan suatu masalah secara menyeluruh. Dengan pendekatan ini, Abduh memahami ayat dalam konteks universal yang terkandung dalam satu surat Al-Qur'an.⁴⁴

Jika di masa lalu perempuan belum mendapatkan tempatnya dan hari ini mereka telah dipandang sebagai manusia namun masih tetap mendapatkan perlakuan tidak manusiawi, maka ia menekankan dalam tafsirnya, bahwa kata *nusyûz* yang digabungkan dengan *dhamir* perempuan tidak memberikan arti perempuan menjadi sumber berbagai ketidakbaikan, akan tetapi hal tersebut memberikan poin penting. Poin ini adalah unsur fundamental yang ikut membentuk karakter seorang istri dalam rumah tangga. Apabila sejak awal unsur ini telah retak maka peluang untuk menjadi bangunan yang kokoh pun sangat kecil. Adapun poin tersebut adalah agar lelaki dapat memperhatikan dengan baik dan bijak segala hal yang berhubungan dengan perempuan, berperilaku lemah lembut, dan menghargai nilainya sebagai perempuan. Hal yang demikian akan membuat perempuan merasa dihargai dan menjadikan suatu keharusan baginya untuk memberikan yang terbaik bagi suami.

Kedua, Abduh menjabarkan setiap pandangan mufasir dan fuqaha terkait *nusyûz* beserta tahapannya. Pandangan tersebut saling bertolak belakang dengan didasari argumen yang kuat dari masing-masing pihak. Hal tersebut tidak menggambarkan bahwa Abduh mendukung setiap pandangan yang ada, melainkan ia ingin menyampaikan bahwa untuk dapat sampai kepada kesimpulan yang bijak dan tidak menimbulkan gagasan yang dapat merugikan perempuan, seseorang

⁴⁴ 'Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj al-Imâm Muhammad 'Abduh fî at-Tafsîr al-Qur`ân al Karîm*, Kairo: al-Majlis al A'lâ Ri'âyah al-Funûn wa al-Adab wa al-'Ulûm al-Ijtimâ'iyah, t.th., hal. 20.

harus berpikir kritis, terbuka, dan memiliki argumen yang tentunya tidak bertentangan dengan Al-Qur`an dan logika.

Ketiga, tujuan utama Al-Qur`an adalah memberikan *problem solving* terhadap berbagai masalah dan membenahi keadaan masyarakat menjadi lingkungan yang lebih baik. Tujuan ini sangat tergambar jelas dalam penafsiran Abduh. Setiap menguraikan tahapan-tahapan yang harus dilakukan suami dalam menasehati istrinya, ia selalu memberikan penekanan dalam redaksi tafsirnya, bahwa para lelaki harus tetap berlemah lembut dalam memperlakukan istrinya, bahkan ini adalah hal pertama yang harus mereka dahulukan. Lemah lembut dalam bertutur kata, melakukan *al-hajr* tidak disebabkan sebuah kesengajaan atau dilakukan secara berlebihan, dan pemukulan adalah pilihan terakhir dan ini hanya dilakukan ketika keadaan istri dan lingkungan sudah sangat fatal.

Selain itu, menurutnya tidak ada seorang lelaki shalih yang memukul istrinya walaupun diperbolehkan dalam keadaan darurat. Dalam hal ini, Abduh seolah melarang pemukulan terhadap istri kecuali dalam keadaan yang sangat darurat dengan syarat-syarat yang berlaku dan sudah melalui berbagai tindakan disipliner namun tidak membuahkan hasil. Artinya, seorang istri tidak boleh berada di tahap yang lebih lanjut jika di tahap pertama ia sudah menunjukkan penyesalan dan perubahan, apalagi jika ia perempuan baik-baik, sekadar menegurnya saja tidak boleh. Terkait ayat *nusyûz istri* ini ia memaparkan dengan penuh kehati-hatian agar pesan penting tentang tingginya derajat perempuan dapat dicerna dengan baik sehingga para lelaki tidak semena-mena dalam memperlakukan istrinya.

Keempat, apa yang disampaikan Abduh dalam tafsirnya, tentu tidak lepas dari keadaan lingkungan dimana ia tinggal. Dengan kata lain, penafsirannya adalah jawaban terhadap masalah yang terjadi. Abduh adalah warga negara Mesir yang mana penduduknya memiliki temperament yang kuat dan kasar, kental dengan budaya patriarki, sering terjadinya perceraian dan perlakuan kasar seorang suami kepada istrinya. Atas dasar hal tersebut, penting bagi Abduh sebagai seorang akademisi, ulama, dan qadhi untuk membenahi pemahaman mereka tentang nilai-nilai perempuan yang harus dijaga, dihargai, dan dihormati hingga akhirnya gagasan tersebut dapat tertanam kuat dalam pikiran dan hati mereka, lalu berbuah menjadi perilaku-perilaku yang bermoral dan beradab. Selain itu, Abduh juga pernah tinggal di Eropa sebagaimana ia mengutip dalam tafsirnya tentang bagaimana penduduk Eropa memperlakukan istri-istrinya. Mereka memperlakukan para perempuan dengan sangat sadis, tidak ada perempuan baik ataupun

jahat, karena bagi mereka keduanya mesti diperlakukan sama. Para perempuan dihina, ditindas, disiksa, dan diperlakukan seperti budak.

Kelima, karena sebagian *audience* Abduh adalah orang Barat, maka perlu bagi Abduh untuk memetakan penafsirannya dalam bentuk analogi. Suharto mengatakan: “Muhammad Abduh adalah seorang tokoh pembaru Islam yang sangat peduli dan prihatin dengan kemunduran umat Islam pada zamannya. Pengaruhnya meluas di Timur dan Barat. Ia dianggap sebagai contoh yang layak diikuti oleh umat Islam karena kemampuannya mengubah masyarakat dari sikap yang statis menjadi dinamis⁴⁵.”

Hal itu terbukti ketika Abduh menjelaskan pemukulan suami terhadap istri yang baik. Baginya, memukul istri bukanlah sesuatu yang masuk akal dan hanya akan dilakukan oleh orang-orang bodoh. Abduh mengibaratkan pasangan suami istri sebagai satu kesatuan anggota tubuh, jika ia menyakiti sebagian daripada anggota tubuhnya maka sama halnya dengan ia menyakiti dan membunuh diri sendiri secara perlahan.

Apabila dilihat dari kaca mata keadilan gender, *nusyûz* istri memberikan isyarat bahwa sebagai hamba Allah perempuan diberikan wewenang untuk senantiasa membenahi diri menjadi versi yang lebih baik. Perempuan bukanlah sumber keburukan seperti yang ditemukan dalam perjanjian lama. Perempuan dan laki-laki dapat menjadi sumber kebaikan apabila keduanya melakukan amal shalih dan sebaliknya, perempuan dan laki-laki akan menjadi sumber keburukan jika memberikan teladan yang salah. Artinya, label baik atau buruk itu tidak ditentukan oleh jenis gendernya melainkan sesuai dengan perbuatan yang telah dilakukan masing-masing pihak.

Sebagai sosok yang mengemban tugas kekhalfahan di muka bumi, ayat *nusyûz* istri tidak hanya menjabarkan peran suami sebagai pendamping dan pembimbing dalam mengarahkan istri kepada perbaikan. Melainkan ayat ini juga menggambarkan pesan tersirat bahwa dilarangnya berlaku kasar terhadap istri dapat menimbulkan kekacauan dan perselisihan, yang mana kedua hal tersebut dapat menghilangkan tujuan diutusnya manusia sebagai pendobrak perubahan, kemajuan, dan kedamaian dalam kehidupan. Begitupun juga perempuan memiliki andil besar dalam hal ini, karena ia sendiri adalah orang yang mengusahakan kebaikan-kebaikan itu lahir dari dirinya setelah berperang besar dengan ego dan nafsunya.

Pesan lain yang tampak nyata dalam ayat *nusyûz* istri adalah laki-laki dan perempuan sama-sama berkontribusi dalam melanggengkan

⁴⁵ Toto Suharto, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jogjakarta: Arruz Media, 2006, hal. 250.

kebaikan dan mencegah kemunkaran. Bentuk disipliner yang diberikan suami kepada istrinya yang *nâsyiz* adalah definisi nyata dari perintah berbuat baik (amar makruf). Sementara istri mengusahakannya dengan ketaatan pada kebaikan yang diperintahkan suami. Bentuk tahapan-tahapan disipliner pada ayat ini memberikan isyarat bahwa suami dan istri juga harus berjuang bersama dalam mencegah kemunkaran. Artinya, suami tidak boleh berbuat zhalim kepada istri dengan menyulitkan dan menyusahkannya, apalagi melakukan tindakan di luar batas dalam mendidiknya. Bagaimanapun hal tersebut tidak memberikan solusi dan dampak yang baik terhadap kehidupan rumah tangga, melainkan sama halnya dengan membuka pintu masuk berbagai masalah. Begitu juga dengan istri, ia tidak boleh menyulitkan suaminya dengan sengaja melakukan perbuatan di luar batas hanya demi mencari perhatian dan mempermainkannya.

Poin terakhir yang dapat ditemukan dalam ayat ini adalah bahwa perempuan dan laki-laki memiliki kesempatan yang sama dalam meraih prestasi. Baik itu prestasi di hadapan Tuhannya ataupun prestasi dalam status yang dimilikinya. Laki-laki dapat meraih pahala yang agung dengan memuliakan istrinya, memperlakukannya dengan baik dan lemah lembut. Ia juga dapat berhasil menjadi kepala rumah tangga yang sukses apabila menuntun dan membimbing istrinya dengan baik dan bijak. Adapun istri dapat meraih prestasi itu dengan cara menaati kebaikan yang diperintahkan suami, menghormati keputusannya, dan menjadi sumber kedamaian dan ketentraman jiwanya. Jika demikian, ia layak mendapatkan pahala yang berlimpah dari Allah SWT dan *label* sebagai pasangan terbaik, sebagaimana diberikan kepada laki-laki.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan dan Analisa yang telah penulis uraikan dari bab pertama sampai bab keempat dalam penelitian ini, maka terdapat beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Pendekatan *adâbi ijtimâ'î* yang dilakukan Muhammad Abduh dalam menafsirkan ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an ternyata berimplikasi pada fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk. Hal ini dikarenakan tafsir dengan pendekatan tersebut memprioritaskan aspek budaya masyarakat. Pendekatan ini menekankan pada keindahan bahasa Al-Qur'an dan ketepatan penggunaan terminologi, sehingga melahirkan kebijaksanaan nilai-nilai Islam dan nilai-nilai intelektual dalam penafsirannya. Dalam gaya *adâbi ijtimâ'î*, makna yang terkandung dalam setiap ayat Al-Qur'an dihubungkan dengan hukum alam (*sunnatullah*), serta peran dan kedudukan akal yang sangat penting. Sehingga tidaklah heran jika pemikiran Abduh dapat memberikan gagasan-gagasan yang dinamis, modern, dan kritis. Terutama dalam menguak isu-isu perempuan dan keadilan, Abduh berupaya semaksimal mungkin untuk dapat melahirkan pandangan baru yang lebih progresif dan adil di tengah gencarnya keadaan politik yang kacau, merebaknya penindasan terhadap kaum rentan, dan kejumudan dalam berpikir. Kemajuannya dalam bidang tafsir Al-Qur'an tentunya tidak terlepas

dari peran Jamaluddin al-Afghani dan perjalanannya yang luas baik di dunia timur ataupun barat.

2. Muhammad Abduh mengakui bahwa perempuan dan laki-laki memiliki nilai yang setara di hadapan Allah SWT. Mereka adalah mitra yang sejajar dengan berbagai hak dan kewajibannya masing-masing. Adapun kepemimpinan laki-laki atas perempuan, bukanlah membahas tentang tingkat kepemimpinan, tetapi menekankan persamaan kedudukan dalam tingkat tersebut. Dengan kata lain, persamaan dan kepemimpinan adalah dua konsep yang saling terkait seperti dua sisi koin yang berbeda. Kedua konsep saling berhubungan dan tidak saling bertentangan, sehingga tidak membuat orang berpikir bahwa kepemimpinan bertentangan dengan persamaan kedudukan. Dalam konsep *al-qawwâmah* (kepemimpinan) ini, kedudukan laki-laki (suami) yang memimpin dan perempuan (istri) yang dipimpin dianggap sejajar sebagai mitra. Artinya, posisi perempuan tidak berada di bawah dan laki-laki tidak berada di atas perempuan.
3. Menurut Muhammad Abduh aturan kesaksian dua wanita setara dengan satu pria tidak mencerminkan inferioritas wanita. Meskipun hukum Islam mengenai kesaksian menetapkan bahwa satu saksi pria setara dengan dua saksi wanita, hal ini bukan berarti bahwa pria lebih unggul dari wanita. Hal ini lebih disebabkan oleh kurangnya pengalaman keuangan yang dimiliki oleh wanita pada masa itu. Al-Qur`an menyarankan dua saksi wanita agar dapat saling mengingatkan ketika terjadi kelupaan karena kurangnya pengalaman tersebut. Sebaliknya, pria dianggap memiliki pengalaman yang cukup sehingga tidak memerlukan pengingat seperti itu. Selain itu, peran wanita dalam aturan ini juga adalah sebagai pengingat jika ia meragukan kesaksiannya sendiri.
4. Muhammad Abduh menyarankan agar pernikahan monogami dijadikan sebagai pilihan. Ia melihat bahwa masalah sosial yang timbul akibat praktik poligami menjadi dasar pemikirannya. Al-Qur`an harus digunakan sebagai pedoman untuk membuktikan keberadaannya sebagai panduan hidup. Baginya, penafsiran tentang kebolehan poligami oleh para mufasir sebelumnya sesuai dengan konteks mereka saat itu, mengingat tantangan yang mereka hadapi. Namun, motivasi di balik praktik poligami saat ini telah bergeser dari pemahaman makna ayat, sehingga menimbulkan masalah baru dalam kehidupan sosial dan mengancam kesejahteraan umat.
5. Muhammad Abduh melarang pemukulan terhadap istri kecuali dalam keadaan yang sangat darurat dengan syarat-syarat yang berlaku dan sudah melalui berbagai tindakan disipliner yang tidak membuahkan hasil. Artinya, seorang istri yang *nâsyiz* tidak boleh berada di tahap

yang lebih lanjut jika di tahap pertama ia sudah menunjukkan penyesalan dan perubahan. Ketika mengharuskan adanya pukulan, Abduh menekankan kepada para lelaki, untuk tetap berlemah lembut dengan tidak memberikan pukulan yang menyakitkan. Terlihat bahwa Abduh memaparkan ayat *nusyûz istri* ini dengan penuh kehati-hatian agar pesan penting tentang tingginya derajat perempuan dapat dicerna dengan baik sehingga para lelaki tidak semena-mena dalam memperlakukan istrinya.

B. Saran

1. Penulis menyadari sejumlah kekurangan dalam penelitian ini. Oleh karena itu, penulis menyarankan kepada peneliti berikutnya untuk melakukan kajian yang lebih menyeluruh agar hasilnya maksimal dan memuaskan. Penelitian ayat gender dapat dianalisis dengan menggunakan teori sosial lainnya.
2. Para ulama dan cendekiawan Muslim untuk terus melakukan riset dan publikasi tentang relasi ayat gender, termasuk penafsiran-penafsiran yang beragam dari para ahli. Hal ini akan membantu dalam pengembangan pemikiran dan pandangan yang lebih kaya tentang relasi ayat gender dalam Al-Qur`an.
3. Diskusi tentang gender dapat dilakukan pada semua lapisan masyarakat agar kekerasan terhadap perempuan yang dilakukan dengan dalih gender dapat diminimalkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Tafsîr Juz ‘Ammah*. Mesir: Jam’iyyah al-Khairiyah, 1954.
- . *Tafsîr Juz ‘Ammah*, terj. Muhammad Bagir. Bandung: Mizan, 1999.
- dan M. Rasyid Ridha. *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dar al-Fikr, juz III, t.th.
- . *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*. Kairo: al-Haiyah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, Juz III, 1990.
- . *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dar al-Fikr, juz IV, t.th.
- Abdullah, Dudung. “Pemikiran Syekh Muhammad ‘Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr*,” dalam *Jurnal al-Daulah*, Vol. 1 No. 1, Desember 2012.
- Abdullah, Jihan. “Kesetaraan Gender dalam Islam,” dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 1 No. 1, Juni 2009.
- Abidin, Gamal Iskandarsyah. “Pemikiran Relasi Gender Muhammad Asad dalam The Message of The Qur`an (Kajian Tafsir Tematik).” *Tesis*. Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2022.

- Adriana, Iswah. "Kurikulum Berbasis Gender", dalam *Jurnal Tadrîs*, Vol. 4 Vol. 1, 2009.
- adz-Dzahabi, Muhammad Husain. *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz 2. Kairo: Darul Hadis, 2005.
- . *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1976.
- Akmaliyah dan Khamisah. "Gender Perspektif Interpretasi Teks dan Kontekstual," dalam *Marwah: Jurnal Agama, Perempuan, dan Gender*, Vol. 19 No. 1, 2020.
- al-'Aridh, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Jakarta: CV. Rajawali Pers, 1992.
- al-Alusi, Syihabuddin Mahmud bin Abdullah. *Ruh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm wa as-Sab'i al-Matsâniy* Juz 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.
- al-Baihaqi, Abu Bakar Ahmad bin al-Husain bin Ali. *as-Sunan al-Kubrâ li al-Baihaqi* Juz 7. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. *Shahîh al-Bukhârîy* Juz 1. Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1443 H.
- al-Farmawi, Abd. al-Hayy. *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudhû'î*. Kairo: al-Hadharah al-Arabiyah, 1997.
- al-Jashash, Abu Bakar Ahmad. *Ahkâm Al-Qur`ân*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1992.
- al-Khauily B. *Islam dan Persoalan Wanita Modern*, diterjemahkan oleh Team Ramadhani, t.tp: CV. Ramadhani, 1988.
- al-Majlisi, Muhammad Bakir. *Bihâr al-Anwâr*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Islami, t.th. Juz 37.
- al-Maragi, Ahmad Mustafa. *Tafsîr al-Marâghî*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1992.
- . *Muqaddimah al-Marâghî*. Kairo: Huquq at-Thab' Mahfuzhah, 1949.
- al-Muhtasib, Abd al-Majid Abd as-Salam. *Ittijâhât at-Tafsîr fî 'Ashr al-Hadîts*. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.

- Andersen M.L. *Thinking about Women*. New York: MacMilan Publishing Co Ind, 1983.
- Anwar, E. *Jati Diri Perempuan dalam Islam*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017.
- al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabâhith fi Ulûm al-Qur`ân*. Surabaya: al-Hidayah, 1973.
- , *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1976.
- al-Qurthubi, Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr Al-Anshari. *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, terj. Dudi Rosyadi dan Faturrahman. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- asy-Syirbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir al-Qur`an*. Jakarta: Firdaus, 2001.
- an-Naysaburi, Abu al-Ḥusayn 'Asakir ad-Din Muslim ibn al-Ḥajjaj ibn Muslim ibn Ward ibn Kawshadh al-Qushayri. *Shahîh Muslim*. Beirut: Dar al-Afaq al-Haditsah, t.th.
- Anwar, Rosihon. *Melacak Unsur-unsur Israiliyyat dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999.
- Aqib, Ahmad. "Konstruksi Perempuan dalam *Tafsîr Nazharât fi Kitâbillâh* Karya Zainab al-Ghazali (Telaah Epistemologi dan Gender)." *Tesis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- ash-Shabuni, Muhammad Ali. *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*. Dimasyq: Maktabah al-Ghazali, 1981. Jilid 1.
- Asri S.F., Maolidya Nurwadjah Ahmad, dan R. Edi Komarudin. "Karakteristik dan Model Tafsir Kontemporer," dalam *Mashadiruna: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1, 2024.
- as-Suyuti, Abu al-Faḍl 'Abd ar-Raḥman ibn Abi Bakr ibn Muḥammad Jalal ad-Din al-Khuḍayri. *al-Itqân fi Ulûm al-Qur`ân*. Beirut-Lebanon: Muassasah ar-Risalah, 2008/1432 H. Juz. 2.
- asy-Syirbasy, Ahmad. *Rasyîd Ridhâ Shâhib al-Manâr*. Mesir: Majlis A'la Lisyuun al-Islamiyah, 1970.

- at-Tanahi, Thahir (ed.). *Mudzakkirât al-Imâm Muhammad ‘Abduh*. Kairo: Dar al-Hilal, 2003.
- At-Tunji, Muhammad. *al-Mu’jam al-Mufashshal fî al-Adab*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, t.th.
- az-Zamakhsyari, Mahmud bin Umar. *al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta`wîl*. Riyadh: Maktabah al-Abaikah, 1998/1418 H. Juz 1.
- az-Zarqani, Muhammad Abd al-Azhim. *Manâhil al-Irfân fî Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988. Juz I.
- az-Zarqani, Muhammad Abd al-Azhim. *Manâhil al-Irfân fî Ulûm Al-Qur`ân*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2017.
- Baidan, Nasrudin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Baidan, Nasrudin dan Erwati Aziz. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Breckenridge, James P. “Old Testament Teaching on Polygamy,” dalam *Jurnal Torch Trinity*, Vol. 7 Tahun 2004.
- Budiana, Yusuf dan Sayiid Nurlie Gandara, “Kekhasan Manhaj Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1 No. 1, 2021.
- Davidson, Richard M. “Condemnation and Grace: Polygamy and Concubinage in The Old Testament,” dalam *Jurnal Christian Research*, Vol. 38 No. 5, 2015.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, “*al-Marâghî*,” dalam *Ensiklopedi Islam*, Jilid 3. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997.
- Digarizki, Iftahul. “Corak Tafsir *Adâbî Ijtimâ’î* Menjawab Tantangan Zaman,” dalam <https://ibtimes.id/adabi-ijtimai/>. Diakses pada 15 Desember 2023.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1987.

- Eko, Zulfikar dan A. Zainal Abidin. "Ikhtilaf al-Mufassirin: Memahami Sebab-sebab Perbedaan Ulama dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal at-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4 No. 2, Desember 2019.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Jakarta: LSPPA, 1994.
- Ermagusti, "Prinsip Kesetaraan Gender dalam Islam," dalam *Jurnal Ilmiah Kajian Gender*
- Ervina, Erlies. "Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an: Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab tentang Konsep Al-Qawwamah dengan Perspektif *Qir'ah Mubadalah*." *Tesis*. Jakarta: Fakultas Pascasarjana Universitas PTIQ, 2021.
- Fachri, Mohammad. "Keadilan dalam Perspektif Agama dan Filsafat Moral," dalam *Jurnal Hakam*, Vol. 2 No. 2, Desember 2018.
- Fachruddin, Imam. "Pengaruh Politik Terhadap Tafsir: Meretas Sejarah Tafsir dalam Perspektif Politik Pada Masa Sahabat," dalam *Jurnal Al-Tasyree*, Vol. 4, Juli Desember 2017.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- . *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Fathnur, Imran, *et.al.*, "Revolusi Hijau dan Modernisasi Teknologi Pertanian untuk Pengembangan Pertanian Organik," dalam *Jurnal Proceeding TREnD* (3), 2023.
- Fathurrahman, "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Toshihiko Izutsu," *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2010.
- Fawaid, Ahmad. "Pemikiran Mufasir Perempuan tentang Isu-isu Perempuan," dalam *Jurnal KARSA*, Vol. 23 No. 1 2015.
- Febriyani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2014.

- Firdaus, M. Yoga dan Eni Zulaeha. "Kajian Metodologis Kitab *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân* Karya Sayyid Qutb," dalam *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, Vol. 5 No. 6 (2023).
- Ghazali, Dede Ahmad dan Heri Gunawan. *Studi Islam Suatu Pengantar Dengan Pendekatan Interdisipliner*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015.
- Ghofur, Saiful Amin. *Mozaik Mufasir Al-Qur`an dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013.
- Gie, The Liang. *Teori-teori Keadilan*. Yogyakarta: Sumber Sukses, 1982.
- Hadi, Abdul. "Relasi Gender dalam *Tafsîr Mutawallî Asy-Sya`râwî*." *Disertasi*. Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2021.
- Hadi, Shofyan. "Konsep Kesetaraan Gender Perspektif M. Quraish Shihab dan Nasaruddin Umar." *Tesis*. Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2023.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar* Jilid 2 Juz 1. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- , *Tafsir al-Azhar* Juz 19-20. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 1984.
- Hardani, Nur Hikmatul Auliya, et al. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2020.
- Harden, Nelly Van Doorn. *Perempuan di Mesir: Perspektif Budaya dan Agama* dalam Syafiq Hasyim, ed., *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*. Bandung: Mizan 1999.
- Hassan, Hasan Ibrahim. *Sejarah Kebudayaan Islam*, terj. *Islamic History and Culture*. Yogyakarta: DEPAG IAIN SUKA, 1989.
- Heyzer, Noeleen. *Daughters in Industry: Work, Skill, and Conscious of Women Workers in Asia*. Kuala Lumpur: Development Center, 1988.
- Hifni, Ahmad. *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta`wil Abd al-Qahir al-Jurjani dan Hermeneutika Paul Ricoeur*. Kuningan: Penerbit Nusa Litera Inspirasi, 2018.
- Hisyam, M. *Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial*. Jakarta: FEUI, 1996.

- Husain, Muhammad al-Khadhr. *Al-Qâdiyaniyah wa al-Bahâiyah*. Lebanon: Dar al-Nawadir, 1431 H.
- Ilyas, Hamim “Mengembalikan Fungsi Al-Qur`an; Paradigma dan Metode Tafsîr al-Manâr,” dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur`an dan Hadis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Imarah, Muhammad. *Al-A`mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad `Abduh*. Kairo: Dar asy-Syuruq, 1993.
- , *Al-Imâm Muhammad `Abduh Mujaddid al-Dunyâ bi Tajdîd al-Dîn*. Kairo: Dar asy-Syuruq, 1988.
- , *Haqâiq wa Syubhât Haula Makânah al-Mar`ah fî al-Islâm*. Kairo: Darussalam, 2010 M.
- Indayanti, Aneu Nandya. “Implementasi Sumber, Pendekatan, Corak dan Kaidah Tafsir Karya Sayyid Quthb dalam Kitab *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân* Jilid 3,” dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*.
- Iwandri, Wawan. “Rasionalitas Penafsiran Gender dalam *Tafsîr al-Manâr*.” *Tesis*. Jakarta: Pascasarjana Universitas PTIQ, 2023.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2009.
- Jary, David and Julia Jary. *Collins Dictionary of Sociology*. t.tp.: Harper Collins Publisher, 1991.
- Kharlie, Ahmad Thalabi. “Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ dalam *Tafsîr Al-Manâr*,” dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 25 No.2, 2018.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qirâ`ah Mubâdalah; Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCISoD, Februari 2019.
- Komaruzaman. “Studi Pemikiran Muhammad Abduh dan Pengaruhnya terhadap Pendidikan di Indonesia,” dalam *Jurnal Tarbawi*, Vol. 3 No. 1, 2017.
- Lewllyn, Derek dan Jenes MD. *Wanita dan Masalahnya*. Surabaya: Usaha Nasional: 1978.

- Lubis, M. Solly. *Filsafat dan Penelitian*. Bandung: Mandar Maju, 1994.
- Luxemburg, *et al.* *Pengantar Ilmu Sastra*, terj. Dick Hartako. Jakarta: Gramedia, 1989.
- Magdalena, R. “Kedudukan Perempuan dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Islam),” dalam *Harkat an-Nisa: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2 No.1, 2017.
- Malkan. “*Tafsir al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis*,” dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6 No. 3, Desember 2009.
- Mawardi. “Subjektivitas dalam Penafsiran Al-Qur’an: Fenomena Tafsir Bercorak Sektarian,” dalam *Jurnal at-Tibyan*, Vol. 3, No. 1, Juni 2018.
- Mernissi, Fatima. *Wanita di dalam Islam*. Bandung: Pustaka, 1991.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.
- Mubaidillah. “Memahami Isti’arah dalam Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Nur el-Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2017.
- Muhammad, Ahsin Sakho. *Oase Al-Qur’an untuk Haji & Umroh*. Jakarta: Penerbit Qaf, 2019.
- Muhlis, Alis. “Tafsir *Adâbî Al-Ijtimâ’î*,” dalam https://www.academia.edu/9985158/Tafsir_Adabi_al_Ijtimai. Diakses pada 17 Desember 2023.
- Mulia, Siti Musda. *Keadilan dan Kesetaraan Jender*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 2003.
- Muliati, Sri. *Upaya Mengintegrasikan Perspektif Gender*. Jakarta: Media Press: 2005.
- Mushthafa, I. *Wanita Islam Menjelang 2000*, t.tp: Penerbit al-Bayan, 1990.
- Mustaqim, Abdul. *Madzâhibut Tafsîr: Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Sampai Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003.
- , *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

- Muthaharri, Murtadha. *Falsafah Kenabian*. Jakarta: PustakaHidayat,1991.
- Najiyah, Nur Laili Nabilah Nazahah, *et al.*, “Melacak Bias Gender dalam Penafsiran Kementerian Agama RI Pada Al-Qur`an Surah an-Nisa dan al-Baqarah,” dalam *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*, Vol. 18 No. 2, 2022.
- Nasution, Bahder Johan. “Kajian Filosofis tentang Konsep Keadilan dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern,” dalam *Jurnal Yustisia*, Vol. 3 No.2, Mei - Agustus 2014.
- Nata, Abuddin. *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Nawawi, Abd. Muid. “Hermeneutika Tafsir Maudhu’i,” dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016.
- . *Islam vs Barat*, Jakarta: Eurabia, 2013.
- Nugroho, Riant *Gender dan Setrategi Pengurus-Utamaannya di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nur, M. Hafid dan Dewi Purwaningrum. “Corak *Adâbî Ijtimâ’î* dalam Kajian Tafsir Indonesia (Studi Pustaka Tafsir Al-Misbah danTafsir Al-Azhar),” dalam *Al-Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 1, 2022.
- Qutb, Sayyid. *Tafsîr fî Zhilâlil Qur`ân*. t.tp., t.p., t.th.
- Rahman, M. T. *Social Justice In Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawls’s and Sayyid Qutb’s theories*. t.tp.: Scholars’ Press, 2014.
- Rahmaniyah, I. *Gender dan Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama*, Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2017.
- Rahmatullah. “Menakar Hermeneutika Fusion of Horizon H.G. Gadamer dalam Pengembangan Tafsir Maqasid Al-Qur`an,” dalam *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 2, 2017.
- Rahmatullah, *et al.* “M. Quraish Shihab dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al-Qur`an Indonesia Kontemporer,” dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 14 No. 1, Juni 2021.

- Rangkuti, Afifa. "Konsep Keadilan dalam Perspektif Islam," dalam *Tazkiya: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 6 No.1, Januari-Juni 2017.
- Rangkuti, Ahmad Zuhri. "Studi Analisis Konsep Muhammad `Abduh (1266-1323 H/1849-1905) Tentang Al-Qawwāmah dan Implikasinya Terhadap Kedudukan Perempuan Dalam Hukum Islam." *Tesis*. Medan: Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, 2014.
- Rapar, J.H. *Filsafat Politik Plato*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Rayhan, Hendriyan. "Pentingnya Membedakan antara Al-Qur'an dan Tafsir," dalam <https://ibihtafsir.id/2021/10/18/pentingnya-membedakan-antara-al-quran-dan-tafsir>. Diakses pada 02 Februari Desember 2024.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm Muḥammad `Abduh*, Kairo: Dar al-Manar, 1931 H.
- Ridwan. *Kekerasan Berbasis Gender*. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2006.
- Ridwan, Kafrawi (ed). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2000. Juz 3. Cet. 9.
- Rofiah, Nur. *Nalar Kritis Muslimah*. Bandung: Afkaruna, 2021.
- . *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*. Bandung: Afkaruna, 2020.
- Rouf, Abdul. *Mozaik Tafsir Indonesia*. Depok: Sahifa Publishing, 2020.
- Rusyadi. *Kamus Indonesia-Arab*. Jakarta: Rineka Cipta, 1995.
- Saladin, Bustami. "Reaktualisasi Corak Tafsir *Adâb Al-Ijtimâ`î* dalam Menjawab Realitas Sosial Kemasyarakatan dan Perkembangan Zaman," dalam *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam Dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Juli, Desember 2020.
- Sam'un. "Poligami dalam Perspektif Muhammad Abduh," dalam *al-Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Vol. 02 No. 01, Juni 2012.
- Santrock. *Life Span Development: Perkembangan Masa Hidup*. Jakarta: Erlangga, 2013.

- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 2000.
- . *Membumikan Al-Qur`an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Perempuan*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.
- . *Rasionalitas Al-Qur`an: Studi Kritis Atas Tafsîr al-Manâr*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- . *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- . *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 2004, Cet. I.
- . *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol 1.
- . *Tafsir Al-Qur`an al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, cet. 2 September 1997.
- . *Wawasan Al-Qur`an, Tafsir Maudhu`i atas Berbagai Persoalan Umat*. Jakarta: Mizan, 1996.
- . “Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Pada Sastra, Budaya dan Masyarakat”, *Makalah*, 1983.
- Shodik, Mochamad. “Kesetaraan Gender sebagai Pemenuhan Hak Konstitusi,” dalam *Jurnal Musawa (Jurnal Studi Gender dan Islam)*, Vol. 1 No. 2, tahun 2012.
- Subhan, Zaitunah. “Gender dalam Tinjauan Tafsir,” dalam *Kafa`ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, Vol. 2 No. 1, 2012.
- . *Al-Qur`an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenada Media Grup, 2015.
- . *Tafsir Kebencian*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- . *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

- . *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2022.
- Suharto, Toto. *Filsafat Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Arruz Media, 2006.
- Suhra, Sarifa. "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Hukum Islam," dalam *Jurnal al-Ulum*, Vol. 13 No. 2, Desember 2013.
- Sumarto. "Budaya, Pemahaman, dan Penerapannya," dalam *Jurnal Literasiologi*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019.
- Sunuwati dan Rahmawati, "Transformasi Wanita Karir Perspektif Gender dalam Hukum Islam (Tuntutan dan Tantangan Pada Era Modern)," dalam *an-Nisa'a: Jurnal Kajian Gender dan Anak*, Vol. 12 No. 2, 2017.
- Susanti. "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *al-Munawwarah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11 No. 1, 2019.
- Susanto, Edi. *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Penerbit Kencana, cet. ke-1, 2016.
- Syahatah, 'Abdullah Mahmud. *Manhaj al-Imâm Muḥammad 'Abduh fî at-Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*, Kairo: al-Majlis al A'la Ri'ayah al-Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtimaiyyah, t.th.
- . *Manhaj al-Imâm Muḥammad 'Abduh fî at-Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*, Kairo: Nasyr ar- Rasail al-Jami'ah, 2003.
- Syaibah, Abu Bakar Abdullah bin Muhammad Abi. *al-Mushannaf Ibnu Abî Syaibah* Juz 3. Riyad: Maktabah ar-Rusyd, 1989.
- Syamsudin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Syibromalisi, Faizah Ali dan Jauhar Azizy. *Membahas Kitab Tafsir Klasik Kontemporer*. Ciputat: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012.
- Syukur, Abdul. "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 01, no. 01, Agustus 2015.

- Tanjung, Abdurrahman Rusli. "Analisis terhadap Corak Tafsir *al-Adâbî al-Ijtimâ'î*," dalam *Analytica Islamica*, Vol. 3 No. 1, 2014.
- Taufikurrahman, "Sketsa Biografis Ahmad Mustafa al-Maragi dan *Tafsîr al-Marâghî*," dalam *Jurnal al-Fath*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni 2020.
- Thalib, Muhammad. *Ensiklopedi Keluarga Sakinah*. Yogyakarta: Pro-U Media, 2008.
- Thobejane, Tsoaledi Daniel dan Takayindisa Flora. "An Exploration of Polygamous Marriages: A Worldview," dalam *Jurnal Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 5 No. 27 Tahun 2014.
- Tim Penyusun. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.
- Ujan, Andre Ata. *Keadilan dan Demokrasi*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Ulinuha, Muhammad. *Metode Kritik Ad-Dakhîl fî at-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur`an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019.
- . *Metode kritik ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur`an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019.
- Umar, Husein Muhammad Ibrahim Muhammad. *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*, Kairo: Universitas Al-Azhar, t.th.
- Umar, Nasaaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur`an*, Jakarta Selatan: Paramadina, 1999.
- . *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur`an*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- . *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur`an*, Jakarta: Paramadina, 2013.
- . "Perspektif Jender dalam Islam," dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1 No. 1, 1998.
- Usman, Iskandar. "Muhammad Abduh dan Pemikiran Pembaharuannya," dalam *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1, Januari-Juni 2022.

- Wadud, Amina. *Qur`an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dari Judul *Qur`an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman`s Perspective*. Jakarta: Serambi, 2006.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. North America: Edingburgh University Press, 1968.
- Wilson. *Sex and Gender*. t.tp.: Making Culture Sense of Civilization, 1989.
- Woolstonecraft, Mary. *The Vindications of The Rights of Women*. London: Penguin Books, 1992.
- Yafie, Ali. *Fiqh Sosial*. Jakarta: Mizan, cet.I, 1997.
- Yusuf, M. “Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Kearifan Lokal: Pemikiran Ulama Bugis dan Budaya Bugis,” dalam *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Vol. 22 No. 1, 2015.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

I. Data Pribadi

1. Nama : Siti Iyam Muslimah
2. Tempat dan Tanggal Lahir: Sumedang, 08 Mei 1997
3. Jenis Kelamin : Perempuan
4. Agama : Islam
6. Warga Negara : Indonesia
7. Alamat KTP : Desa Cipancar rt 002/ rw 002, Kec. Sumedang Selatan, Kab. Sumedang, Jawa Barat.
8. Nomor Telepon / HP : 082117579903
9. e-mail : sitiyam.m@gmail.com
10. Kode Pos : 45311

II. Riwayat Pendidikan :

1. 2003-2009: SDN Cipancar
2. 2009-2012: SMPN 4 Sumedang
3. 2012-2015: MA Al-Falah (Ponpes Al-Qur`an Al-Falah 2 Bandung)
4. 2017-2021: Universitas Al-Azhar Kairo (S1 Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir)

III. Riwayat Pekerjaan

1. 2022 (Januari-Juni) : Musyrifah di MTsN 41 Al-Azhar Asy-Syarif Jakarta
2. 2022 (Juli) - 2024 (Juni): Guru di Ponpes Al-Amanah Al-Gontory Pondok Aren, Tangerang Selatan
3. 2024 (Juli) – sekarang: Guru di Syafana Islamic School-BSD City

IV. Karya Tulis Ilmiah

1. Hans-Georg Gadamer: Pengalaman Hermeneutis, Kesepahaman, dan Bildung (Artikel di ibihtafsir.id)

V. Kegiatan Ilmiah

1. PTIQ International Qur`anic Studies Conference (IQSC) Themed: “*Al-Qur`an: Kalâmul Lâh wa Kalâmu Rasûlil Lâh?*” (2024)
2. Pelatihan Analisis Ekonomi dan Investasi dengan topik “*Ekonomi Kreatif, Milenial Produktif*”. (2020)
3. Ngaji KGI (Keadilan Gender Islam). (2023)
4. Workshop Penulisan Karya Ilmiah (Tesis). (2023)
5. Kaderisasi Tenaga Hisab Rukyat Nasional dengan tema: “*Catch the Moon Ramadan Kareem*”. (2024)
6. Pelatihan Nahwu: dengan Al-Fahmu Semua Menjadi Faham. (2023)
7. Pelatihan DEA (Dormitory Education Academy). (2023)

ADÂBÎ IJTIMÂÎ DALAM PENAFSIRAN AYAT GENDER PERSPEKTIF MUHAMMAD ABDUH

ORIGINALITY REPORT

30%	28%	13%	%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	11%
2	repository.uinmataram.ac.id Internet Source	2%
3	ejournal.uin-suska.ac.id Internet Source	1%
4	jurnal.uinsu.ac.id Internet Source	1%
5	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
6	repository.radenintan.ac.id Internet Source	1%
7	repository.lainpare.ac.id Internet Source	1%
8	suheri19.blogspot.com Internet Source	1%
9	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%

