

**METODE *MUSYÂRAKAH* SEBAGAI UPAYA
MEREKONSIDERASI *PHALLOSENTRIS* DAN IMPLIKASINYA
TERHADAP STEREOTIP TAFSIR PATRIARKI**

DISERTASI

**Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)**



**Oleh:
UBU MISBAHUDIN
NIM: 223530068**

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.**

ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan bahwa metode *musyâraḥah* dalam penafsiran al-Qur'an menghadirkan ruang tafsir yang lebih adil, setara, dan representatif. Dengan menggabungkan dialog antara mufassir laki-laki dan perempuan, metode ini mampu menyeimbangkan bias tafsir klasik yang selama berabad-abad cenderung berpihak pada pengalaman laki-laki semata. Kecenderungan phallosentris yang memusatkan makna pada pengalaman laki-laki dapat dikoreksi melalui pendekatan kolaboratif. *Musyâraḥah* tidak hanya sekadar menghadirkan alternatif baru, tetapi juga berfungsi sebagai jembatan rekonstruksi untuk menggeser tafsir patriarkis menuju penafsiran yang lebih inklusif.

Kesimpulan tersebut diperoleh dengan cara kerja metode *musyâraḥah*, sebagai berikut: *pertama*, menemukan dan menegaskan prinsip ajaran Islam sebagai pondasi pemaknaan. *Kedua*, menemukan gagasan utama yang terekam dalam teks-teks yang akan kita interpretasikan. *Ketiga*, menurunkan gagasan teks yang lahir dari langkah kedua kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks.

Disertasi ini berbeda pandangan dengan Rifat Hasan (1990) yang menyatakan bahwa mufasir laki-laki cenderung phallosentris. Melalui metode *musyâraḥah*, penulis menemukan mufassir seperti M. Quraish Shihab (1996), Mustafa Hasbi Assidiqi (2002) adalah mufasir yang responsif gender (seteril dari bias gender).

Disertasi ini mendukung metode tafsir terdahulu yang menjadi landasan metode *musyâraḥah* ini, yaitu: *pertama*, Metode Tafsir *Maudu'i* oleh Ahmad As-Sa'id al-Kumi (1981). *Kedua*, Metode Tafsir *Muqaran* oleh al-Farmawi. *Ketiga*, Metode Tafsir *Mubâdalah* oleh Faqihudin Abdul Qodir (2008-2009). *Keempat*, Metode Tafsir *Gender Writing* oleh Nur Arfiyah Febriani (2024). Metode tersebut memiliki kesamaan dalam pendekatan tematik, kontekstual, dan progresif. Kelimanya berupaya menafsirkan al-Qur'an dengan mempertimbangkan realitas sosial dan isu-isu kontemporer, seperti keadilan, kesetaraan gender, dan keberagaman. Mereka sama-sama mengkritisi keterbatasan tafsir klasik serta mengedepankan pendekatan interdisipliner dan partisipatif, baik melalui kajian akademik maupun keterlibatan masyarakat luas. Adapun keunggulan metode *musyâraḥah* yaitu bersifat kolaboratif, responsif terhadap realitas sosial, dan berdampak langsung pada perubahan di masyarakat. Sementara keempat metode lainnya lebih bersifat akademis atau individual, *musyâraḥah* memperluas proses tafsir menjadi sebuah gerakan sosial berbasis komunitas.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan termasuk penelitian library receart yang membahas metode penafsiran terkait relasi gender untuk menjadi landasan filosofis tertkait dalam bahasan metode tafsir *musyâraḥah*.

ABSTRACT

This Dissertation concludes that *the musyâarakah method* in the interpretation of the Qur'an presents a more fair, equitable, and representative space for interpretation. By combining dialogue between male and female mufasssir, this method is able to balance the bias of classical interpretation that for centuries has tended to favor the experience of men alone. The phallocentric tendency to center meaning on the male experience can be corrected through a collaborative approach. *Musyâarakah* not only presents new alternatives, but also serves as a bridge of reconstruction to shift the patriarchal interpretation towards a more inclusive interpretation.

The conclusion is drawn through the working steps of the *musyâarakah* method as follows: *first*, identifying and affirming the fundamental principles of Islamic teachings as the basis of interpretation. *Second*, extracting the main ideas recorded in the texts to be interpreted. *Third*, extending the ideas derived from the second step to the gender not explicitly mentioned in the text.

This dissertation offers a different perspective from Riffat Hassan (1990), who argued that male exegetes tend to be phallocentric. Through the *musyâarakah* method, the author finds that exegetes such as M. Quraish Shihab (1996) and Mustafa Hasbi Ash-Shiddiqi (2002) are gender-responsive interpreters, free from gender bias.

This dissertation also supports previous interpretative approaches that form the foundation of the *musyâarakah* method, namely: first, the *Tafsir Maudhu'i* method by Ahmad As-Sa'id al-Kumi (1981); second, the *Tafsir Muqâran* method by al-Farmawi; third, the *Tafsir Mubâdalah* method by Faqihuddin Abdul Qadir (2008–2009); and fourth, the *Gender Writing Tafsir* method by Nur Arfiyah Febriani (2024). These methods share thematic, contextual, and progressive approaches. They aim to interpret the Qur'an while considering social realities and contemporary issues such as justice, gender equality, and diversity. All of them critique the limitations of classical exegesis and promote interdisciplinary and participatory approaches, both through academic study and community involvement.

The distinct advantage of the *musyâarakah* method lies in its collaborative nature, responsiveness to social realities, and direct impact on societal transformation. While the other four methods remain largely academic or individual, *musyâarakah* expands the interpretive process into a community-based social movement.

This study employs a qualitative method and belongs to library research, focusing on interpretative methods related to gender relations as a philosophical foundation in discussing the *musyâarakah* method of Qur'anic exegesis.

الملخص

تخلص هذه الأطروحة إلى أن منهج المُشارَكة في تفسير القرآن الكريم يقدم مساحة أكثر عدلاً وإنصافاً وتمثيلاً للتفسير. من خلال الجمع بين الحوار بين المفسر من الذكور والإناث، فإن هذه الطريقة قادرة على تحقيق التوازن بين تحيز التفسير الكلاسيكي الذي كان يميل لقرون إلى تفضيل تجربة الرجال وحدهم. يمكن تصحيح الميل المركزي للقضيبية لتركيز المعنى على تجربة الذكور من خلال نهج تعاوُن. لا تقدم مسيركة بدائل جديدة فحسب، بل تعمل أيضاً كجسر لإعادة الإعمار لتحويل التفسير الأبوي نحو تفسير أكثر شمولاً.

وقد تم التوصل إلى هذه النتيجة عبر خطوات عمل منهج المُشارَكة على النحو الآتي: أولاً، تحديد وتأكيد المبادئ الأساسية للتعاليم الإسلامية كأساس للتأويل. ثانياً، استخراج الأفكار الرئيسة المدونة في النصوص المراد تفسيرها. ثالثاً، إسقاط هذه الأفكار المستخرجة على الجنس غير المذكور صراحةً في النص.

تختلف هذه الأطروحة عن رؤية رفعت حسن (1990) التي ترى أن المفسرين الرجال يميلون إلى الفالوصنترية. فمن خلال منهج المُشارَكة، يخلص الباحث إلى أن بعض المفسرين مثل محمد قريش شهاب (1996) و مصطفى حسبي السّديقي (2002) يُعدّون مفسرين متجاوبين جندرياً، وخالين من الانحياز الجنسي.

كما تدعم هذه الأطروحة المناهج التفسيرية السابقة التي شكّلت أساساً لمنهج المُشارَكة، وهي: أولاً، منهج التفسير الموضوعي لأحمد السعيد الكومي (١٩٨١). ثانياً، منهج التفسير المقارن للفراوي. ثالثاً، منهج تفسير المبادلة لفقيه الدين عبد القادر (٢٠٠٨-٢٠٠٩). رابعاً، منهج التفسير بالكتابة الجندرية لنور عَرفية فبرياني (٢٠٢٤). وتشترك هذه المناهج في المقاربة الموضوعية والسياقية والتقدمية، إذ تهدف إلى تفسير القرآن مع مراعاة الواقع الاجتماعي والقضايا المعاصرة مثل العدالة والمساواة الجندرية والتعددية. وهي جميعاً تنتقد محدودية التفسير الكلاسيكي، وتطرح مقاربة بينية وتشاركية سواء عبر الدراسات الأكاديمية أو من خلال مشاركة المجتمع.

أما ميزة منهج المُشاركة فتكمن في طابعه التعاوني واستجابته للواقع الاجتماعي وأثره المباشر في التغيير المجتمعي. وبينما تظل المناهج الأربعة الأخرى ذات طابع أكاديمي أو فردي، فإن المُشاركة يوسّع عملية التفسير لتصبح حركة اجتماعية قائمة على المجتمع. وقد استخدمت هذه الدراسة المنهج الكيفي، وتندرج ضمن البحوث المكتبية (*library research*) التي تناولت مناهج التفسير المرتبطة بعلاقات النوع الاجتماعي لتكون أساساً فلسفياً في مناقشة منهج تفسير المُشاركة

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ubu Misbahudin
NIM : 223530068
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Metode *Musyārakah* Sebagai Upaya *Merekonsiderasi Phallosentris Dan Implikasinya Terhadap Stereotip Tafsir Patriarki*

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi 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 dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 15 Oktober 2025
Yang Membuat Pernyataan,



Ubu Misbahudin

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

METODE *MUSYĀRAKAH* SEBAGAI UPAYA *MEREKONSIDERASI PHALLOSENTRIS* DAN *IMPLIKASINYA* TERHADAP *STEREOTIP* TAFSIR *PATRIARKI*

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

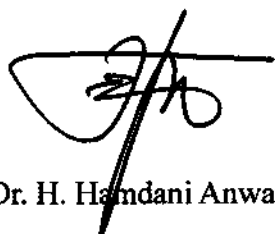
Disusun oleh:
UBU MISBAHUDIN
NIM: 223530068

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

Jakarta, Mei 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,



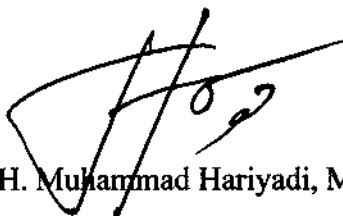
Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.

Pembimbing II,



Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

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



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

METODE MUSYĀRAKAH SEBAGAI UPAYA MEREKONSIDERASI PHALLOSENTRIS DAN IMPLIKASINYA TERHADAP STEREOTIP TAFSIR PATRIARKI

Disusun oleh:


Nama : Ubu Misbahudin
Nomor Induk Mahasiswa : 223530068
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang Terbuka pada tanggal:
Kamis 23 Oktober 2025

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	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji III	
5	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Pembimbing I	
6	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing II	
7	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 30 Oktober 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang di terapkan dalam Disertasi ini mengikuti buku Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, tahun 2017.

Tabel Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang bertasydid di tulis dengan rangkap, misalnya رَّبّ di tulis “*rabba*”.
- b. Vokal Panjang (mad): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kashrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, *dhammah* (baris depan) ditulis *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلقون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* di ganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال di tulis *ar-rijâl* atau diperbolehkan di tulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta’marbûthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah Swt yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Buku 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'un serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan disertasi 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 disertasi ini.

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

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis.
2. Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Muhammad Darwis Hude, M.Si., yang selalu memberikan motivasi dan arahan dalam penyelesaian penulisan ini.
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir
4. Dosen Pembimbing Disertasi Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, MA dan Prof.

Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.

5. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
6. Istri tercinta Hj. Fitriah, M.M.Pd. Anak-anak Penulis Hj. Wanda Alfiah Misbah, S.Ag., H. Ajril Hajj Sidqi, Najwa Nadira Sidqia, yang selalu memberikan dukungan moril dan setia menunggu penulis menyelesaikan studi S3.
7. Seluruh Keluarga Besar Pondok Pesantren Alfa Sanah Cisauk, yang turut mendoakan penulis selama ini.
8. Segenap dewan guru SMP Alfa Sanah Cisauk, terkhusus Dr. Ika, M.Pd., yang menjadi saksi perjuangan dalam penulisan ini.
9. Tim editor, Rizal Abdul Fatah, yang selalu siap sedia mengorbankan waktu, tenaga dan pikirannya demi selesainya disertasi ini.
10. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Disertas

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

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

Jakarta,
Penulis

Ubu Misbahudin

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Tanda Persetujuan Pembimbing.....	xi
Tanda Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	9
C. Pembatasan Masalah	10
D. Perumusan Masalah	11
E. Tujuan Penelitian	11
F. Manfaat Penelitian	11
1. Manfaat Teoritis.....	11
2. Manfaat Praktis	12
3. Manfaat Akademis	12
G. Kerangka Teori	12
H. Tinjauan Pustaka/Penelitian yang Terdahulu yang Relevan	24
I. Metode Penelitian	32
J. Jadwal Penelitian.....	38
K. Sistematika Penulisan.....	39

BAB II	KAJIAN TEORITIS METODE PENAFSIRAN <i>MUSYÂRAKAH</i> ..	43
A.	Prinsip Keadilan (<i>al- ‘Adâlah</i>)	44
1.	Definisi dan Makna	44
2.	Landasan Normatif	47
3.	Implementasi dalam Tafsir	49
B.	Prinsip Kesetaraan (<i>al-Musâwah</i>)	51
1.	Definisi dan Makna	51
2.	Landasan Normatif	53
3.	Implementasi dalam Tafsir	55
C.	Prinsip Kesalingan (<i>al-Tadâkhul</i>)	57
1.	Definisi dan Makna	57
2.	Landasan Normatif	58
3.	Implementasi dalam Tafsir	60
D.	Prinsip Kerja Sama (<i>al-Ta ‘âwun</i>)	61
1.	Definisi dan Makna	61
2.	Landasan Normatif	62
3.	Implementasi dalam Tafsir	64
BAB III	METODE <i>PHALLOSENTRIS</i> DAN STEREOTIP TAFSIR PATRIARKI	67
A.	Definisi <i>Phallosentris</i>	67
1.	Definisi dan Asal Usul Kata <i>Phallosentris</i>	67
B.	Sejarah <i>Phallosentris</i>	74
1.	Catatan Sejarah <i>Phallosentris</i>	74
2.	Pengaruh Teori <i>Phallosentris</i> Terhadap Budaya Patriarki di Berbagai Negara	78
3.	<i>Phallosentis</i> dalam Islam.	81
C.	<i>Phallosentris</i> dalam Karya Sastra Penulis Laki-laki	82
D.	<i>Phallosentris</i> dalam Pemikiran Keagamaan	84
1.	Manifestasi <i>Phallosentris</i> dalam Agama	85
2.	Dampak <i>Phallosentris</i> terhadap Perempuan	86
E.	Kritik Interpretasi <i>Phallosentris</i> Terhadap Narasi Keagamaan	87
F.	<i>Phallosentris</i> dalam filsafat dan teori sosial.	92
G.	Dominasi simbol laki-laki dalam struktur pemikiran dan budaya.	92
H.	Upaya Rekonsiderasi <i>Phallosentris</i> melalui Reinterpretasi Ayat terkait <i>Phallosentris</i>	95
1.	Upaya Penulisan Karya dengan Metode <i>Feminim Writing</i>	101
2.	Ragam Pendekatan dalam Penafsiran	117

BAB IV	INISIASI METODE <i>MUSYÂRAKAH</i> DAN CONTOH PENAFSIRAN.....	133
A.	Metode <i>Musyâarakah</i> Sebagai Pendekatan Kritis	133
1.	Pengertian <i>Musyâarakah</i> dalam Kontek Hubungan Gender....	133
2.	Ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung prinsip <i>musyâarakah</i> (kerja sama).	145
B.	Prinsip-prinsip Metode <i>Musyâarakah</i>	148
1.	Keadilan, Kesetaraan, Kesalingan, Kerja Sama dalam Penafsiran Teks Agama.....	148
2.	Prinsip <i>Pluralitas</i> Pemikiran dalam Islam.	151
3.	Penerapan Metode Musyarakah Pada Tafsir Ayat-ayat Gender	154
4.	Tantangan Kontemporer Dalam Penerapan Metode <i>Musyâarakah</i>	156
5.	Dampak Tantangan Terhadap Pemahaman dan Penerapan Ajaran al- Quran dan Hadis.....	164
6.	Strategi dan Solusi dalam Memahami dan Menerapkan Ajaran al-Quran dan Hadist dalam Kehidupan Komtemporer	165
C.	Relevansi Metode <i>Musyâarakah</i> Terhadap Kritik <i>Phallosentris</i>	168
D.	Langkah-Langkah Metode Penafsiran <i>musyâarakah</i>	172
E.	Tolak Ukur Aktivitas Penafsiran Metode <i>Musyâarakah</i>	179
F.	Contoh Penafsiran dengan Metode <i>Musyâarakah</i>	180
1.	<i>Stereotip</i> Perempuan Kurang Akal dan Agama	180
2.	<i>Stereotip</i> Perempuan Mahluk Emosional	194
3.	<i>Stereotip</i> Perempuan Mahluk Domestik	198
4.	Upaya dan Perubahan yang Diperlukan	200
BAB V	IMPLIKASI METODE <i>MUSYÂRAKAH</i> DALAM PENAFSIRAN.....	209
A.	Melahirkan Karya Akademis Yang Ramah Gender	210
B.	<i>Mereksiderasi Stereotip</i> Tafsir Patriarki	211
C.	<i>Mereksiderasi Stereotip</i> gender antara laki-laki dan Perempuan.....	227
1.	<i>Rijal dan Nisa'</i>	227
2.	<i>Zakar dan Unsa</i>	229
3.	<i>Imra'ah</i>	230
4.	<i>Zauj</i>	231
5.	<i>Nakaha</i>	231
6.	<i>Thalaqa</i>	232
7.	<i>Qawwam</i>	233

8. ‘ <i>Adl</i>	234
D. <i>Recognisi</i> Potensi Yang Sama antara Laki-Laki dan Perempuan Dalam Sepiritual, Emosional, Intelektual, dan Sosial	235
E. Membangun Budaya <i>Egaliter</i> antara laki-laki dan Perempuan dalam Ranah <i>Domestik</i> dan <i>Publik</i>	249
BAB VI PENUTUP	269
A. Kesimpulan	269
B. Implikasi Hasil Penelitian	269
C. Saran.....	271
DAFTAR PUSTAKA	275
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Stereotip tafsir patriarki yang ada dalam tradisi ilmiah Islam, menjadikan mufasir laki-laki terindikasi *phallosentris*.¹ Paradigma ini menganggap karena laki-laki menjustifikasi budaya *patriarki* (laki-laki adalah makhluk *superior*, maka pemikiran dan kebijakan yang dicetuskan untuk kepentingan laki-laki semata).² Hal ini dikarenakan adanya pengaruh yang datang dari aspek penafsiran al-Qur'an, para *feminis* Muslim menyadari bahwa kondisi yang menimpa kaum perempuan khususnya di negara-negara Islam adalah akibat dari penafsiran-penafsiran terhadap al-Qur'an dan hadis yang tidak mempertimbangkan hal-hal yang menyangkut persoalan dan

¹ Nur Arfiyah Febriani and Lilis Fauziyah balgis, "al-Qur'an Perspective on Gender Equality in Community Empowerment Through Philanthropy during the 19th Pandemic," *Jurnal Bimas Islam* 14, no. 2 (2021): 419–58, <https://doi.org/10.37302/jbi.v14i2.488>. Lihat juga Nur Arfiyah Febriani, "Ekosufisme Berwawasan Gender Dalam al-Qur'an," *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 16, no. 1 (2018): 127, <https://doi.org/10.14421/musawa.2017.161.127-152>. Lihat juga Nur Arfiyah Febriani, "Wawasan Gender Dalam Ekologi Alam Dan Manusia Perspektif Al-Quran," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 16, no. 2 (2015): 131, <https://doi.org/10.18860/ua.v16i2.3177>. Bandingkan dengan Aqidatul Islamiyah, A. Faizul Mubin, and Zubeir Mohamad Nur Sholeh, "Concept of Qiwāmah in the Perspective of Feminist Activists Amina Wadud and Zainab Al-Ghazali," *An-Nur International Journal of The Quran & Hadith* 2, no. 1 (2024): 1–16, <https://doi.org/10.62032/aijqh.v1i1.31>.

² Jirzanah, "Women ' S Equality in Islamic Teachings Seen Through The Perspective Of Fair And Civilized Humanity (Kemanusiaan Yang Adil Dan Beradab)," *Jurnal Filsafat* 33, no. 2 (2023): 246–69, <https://doi.org/10.22146/jf.82044>.

kepentingan kaum perempuan.³ Hal ini sebagai akibat dari faktor masyarakat Islam yang menganut sistem patriarki, di samping aspek internal para penafsir yang kebanyakan berjenis kelamin laki-laki.⁴

Sebagaimana dikatakan oleh Riffat Hassan “Setelah menggarisbawahi pentingnya al-Qur`an dan hadits sebagai sumber utama tradisi Islam, perlu ditunjukkan bahwa selama berabad-abad sejarah Islam, sumber-sumber ini hanya ditafsirkan oleh laki-laki Muslim yang tidak bersedia melaksanakan tugas-tugas mendefinisikan status *ontologis, ideologis, sosiologis dan eskatologis* perempuan Muslim”.⁵ Pernyataan Riffat Hassan tersebut senada dengan pernyataan Asghar bahwa dominasi laki-laki terhadap perempuan yang ada dalam sistem masyarakat patriarki sangat mempengaruhi penafsiran terhadap kitab-kitab suci yang ada, tidak ketinggalan kitab suci al- Qur`an yang ditafsirkan secara bias laki-laki.⁶

Menurut Musdah Mulia, bahwa sejumlah fakta historis menunjukkan bahwa penafsiran teks-teks suci agama Islam sejak periode klasik Islam, senantiasa berada dalam dominasi kaum laki-laki sehingga konsekuensinya adalah pengalaman perempuan telah diabaikan dalam refleksi teologis dan tafsir keagamaan.⁷

Masalah *patriarki* dalam penulisan dibahas oleh Helen Cixous, yang menyatakan” termarginalisasikannya peranan perempuan dalam konteks sosial diakibatkan oleh bahasa yang dijadikan simbol dan sikap *patriarki*.”⁸ Sejarah sastra dan pemaknaan terhadap karya sastra juga *interpretasi* kitab suci dikuasai oleh laki-laki dibawah aturan *filosofis* yang didasari perendahan terhadap *eksistensi* perempuan. Persepektif *phallosentris* yang membangun gagasan bahwa kreativitas artistik adalah kualitas maskulin yang di dukung

³ Riffat Hassan and D A N Amina, “Feminisme Dalam Penafsiran Ayat Qiwamah Perspektif Riffat Hassan Dan Amina Wadud,” *Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* Ilm, no. 1 (2023): 34–49.

⁴ Riffat Hassan, *Feminist Theology and the Qur`an: Problems in the Contemporary Application of the Sacred Text*, dalam Elizabeth Fernea (ed.), *Women and the Family in the Middle East*, Austin: University of Texas Press, 1985, hlm. 234–251.

⁵ Kiki Muhamad Hakiki and Ratu Vina Rohmatika, “Riffat Hassan’s Thoughts on Gender Issues in the Qur`an,” *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur`an Dan Al-Hadits* 18, no. 1 (2024): 131, <https://doi.org/10.24042/002024182212500>.

⁶ Riffat Hassan and Baru Penafsiran, “Riffat Hassan Dan Wacana Baru Penafsiran,” *Jurnal Kalimah* 11, no. 2 (2013): 305–19, <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/klm.v1i2.98>.

⁷ Lukman Hakim, “Mis-Interpretasi Ayat Kepemimpinan Laki-Laki Atas Perempuan (Kritik Terhadap Tafsir Feminis),” *Studia Quranika* 1, no. 2 (2017): 236–60, <https://doi.org/10.21111/studiquran.v1i2.848>.

⁸ Hanif Muhammad and Razzaq Athar, “Development and Validation of Patriarchal Beliefs Scale in Pakistani Culture,” *Annals of Human and Social Sciences* 3, no. 3 (2022): 1–11.

oleh pemikiran *logosentris* dan *phallosentris*.⁹ Disisi lain laki-laki di didik untuk berusaha mencapai monoseksualitas phallus dan ideologi pallosentris, yang mengunggulkan phallus dan aturan maskulin, termasuk dalam hal penulisan.¹⁰ Akibatnya, laki-laki sulit menerima kehadiran diri yang lain didalam dirinya.¹¹ Bahasa memiliki kekuatan besar yang tersembunyi dalam operasi kekuasaan. Perkembangan bahasa sangat ditentukan juga oleh perkembangan zaman. Teori feminis menganggap bahasa sebagai simbol dari sikap patriarkis, dan distribusi seksual mengenai peran dan status. Sastra dan penafsiran memanfaatkan bahasa sebagai mediumnya, sehingga mencermati perkembangan sastra dan penafsiran al-Qur'an sama halnya dengan mencermati perkembangan masyarakat, pemikiran dan kebudayaan.

Dalam pertukaran bahasa sehari hari, secara pragmatis, orang memperagakan dan sekaligus mengakumulasi modal ekonomi, modal kultural, dan modal simbolik yang menjadi sumber kompetensi komunikatifnya yang berbeda dalam komunikasi. Karena itu komunikasi sehari hari sekaligus merupakan peragaan dan reproduksi struktur sosial yang hiertarkis sebagai hasil proses sosial dan politik. Kekuasaan yang beroperasi dalam praktik berbahasa ini disebut Bourdie sebagai kekuasaan simbolik.¹²

Dalam Yuniarti, Cixous menggambarkan bagaimana interpretasi teks kitab suci, termasuk tentang sejarah umat manusia, selama ini cenderung menguntungkan laki-laki dan merugikan perempuan. Melalui interpretasi kitab suci inilah laki-laki mendapatkan legalitasnya sebagai wakil tuhan untuk menguasai alam, termasuk menguasai perempuan, serta pemilik kebenaran tunggal. Interpretasi teks kitab suci selama ini dikuasai oleh laki-laki, maka laki-laki berusaha memutarbalikan sejarah umat manusia. Melalui bahasa laki-laki menunjukkan dirinya sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Sementara perempuan dianggap inferior, maka perempuan dianggap sebagai makhluk yang *unthinkable*, dinihilkan. Oleh karena itu relasi yang setara

⁹ Wardah Nuronyah, "Gender Discourses within Pesantren in Cirebon: Understanding the Typologies of Kyais' Interpretations of the Concept of Qawwam," *Samarah* 7, no. 2 (2023): 875–96, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.15689>.

¹⁰ Alfiah Alfiah et al., "Nilai-Nilai Religius Dalam Novel Buya Hamka Karya Ahmad Fuadi," *Atmosfer: Jurnal Pendidikan, Bahasa, Sastra, Seni, Budaya, Dan Sosial Humaniora* 1, no. 1 (2023): 184–200, <https://doi.org/10.59024/atmosfer.v1i1.142>.

¹¹ Guntur Arie Wibowo et al., "Kesetaraan Gender: Sebuah Tjauan Teori Feminisme Guntur," *Jurnal Ilmu-Ilmu Sejarah, Sosial, Budaya Dan Kependidikan* 9, no. 2 (2022): 121–27, <https://doi.org/http://ejurnalunsam.id/index.php/jsnbl/index>.

¹² Konstruksi Peran Sosial, Ruang Publik, and Teori Feminis, "Perempuan Dalam Kajian Sosiologi Gender: Konstruksi Peran Sosial, Ruang Publik, Dan Teori Feminis," *Polikrasi: Journal of Politics and Democracy* 1, no. 1 (2021): 71–79, <https://doi.org/https://idereach.com/Journal/index.php/polikrasi> Perempuan.

menurut laki-laki adalah relasi ayah dan anak laki-laki bukan bukan relasi ayah dan ibu.¹³

Cara menulis maskulin berakar pada alat vital laki-laki dan libidonya, yang dibungkus oleh *phallus*. Cara menulis maskulin juga berkiblat pada dirinya sendiri, bahkan seluruh dunia dianggap berkiblat pada dirinya, apa yang dianggap bermakna sejauh hanya mempunyai hubungan dengan manusia laki-laki atau bapak, sang pemilik *phallus*. Sementara itu, karena alasan-alasan sosio-kultural, penulisan maskulin dianggap superior dibandingkan penulisan feminin. Atribut feminin dan maskulin selalu ditempatkan secara oposisi biner, yaitu *feminin* selalu identik dengan *pasif, negatif, inferior*, sedangkan *maskulin* identik dengan *aktif, positif, superior*. Cixous menggambarkan bagaimana interpretasi teks kitab suci, termasuk tentang sejarah umat manusia, selama ini cenderung menguntungkan laki-laki dan merugikan perempuan. Melalui interpretasi teks kitab suci inilah laki-laki mendapatkan legalitasnya sebagai wakil Tuhan untuk menguasai alam, termasuk menguasai perempuan. Masyarakat (laki-laki) berpendapat bahwa perempuan ditakdirkan Tuhan sebagai penerus spesies. Kesulitan yang dialami perempuan dalam hidupnya menunjukkan perempuan sebagai makhluk yang tidak berdaya dan hidupnya bergantung pada belas kasih Tuhan (laki-laki).

Selama ini perempuan dianggap sebagai penyebab jatuhnya manusia ke dalam dosa karena melanggar aturan Tuhan, sehingga manusia dikutuk Tuhan. Melalui interpretasi ini, menurut Cixous, laki-laki mengukuhkan dirinya sebagai wakil Tuhan, pemilik kebenaran tunggal, Cixous mencoba mereinterpretasi teks kitab suci dengan mengatakan bahwa sebenarnya laki-lakilah penyebab jatuhnya manusia dalam dosa, bukan perempuan. Akan tetapi, karena interpretasi teks kitab suci selama ini dikuasai oleh laki-laki, maka laki-laki berusaha memutarbalikan sejarah umat manusia. Cixous menjelaskan bahwa melalui bahasa laki-laki menunjukkan dirinya sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Cixous menjelaskan bahwa karena posisinya yang dianggap inferior, maka perempuan menjadi makhluk yang *unthinkable*, dinihilkan. Oleh karena itu relasi yang setara menurut laki-laki adalah relasi ayah dan anak laki-laki, bukan relasi ayah dan ibu. Teori feminis menganggap bahasa sebagai simbol dari sikap patriarkhis, dan distribusi seksual mengenai peran dan status. Cixous menggambarkan keadaan tersebut dengan mengatakan bahwa eksistensi perempuan didefinisikan oleh laki-laki di lingkup domestik, yaitu berada di antara pintu dan tempat tidur.¹⁴

¹³Nur Afifah Afif, "Analisis Kontroversi Childfree di Media Sosial dalam Relasinya dengan Feminisme dan Budaya Ketimuran," *Jurnal Nomosleca* 10, no. November 2023 (2024): 28–41.

¹⁴Yessy Meivitasari and Ken Widyatwati, "Bentuk Ketidakadilan Gender dan Perlawanan Tokoh Kinanti dalam Novel Layangan Putus (Kajian Feminisme Eksistensialisme

Dalam penafsiran al-Qur'an, ditemukan stereotip tafsir patriarki, yaitu tafsir yang penafsirannya lebih mengunggulkan laki-laki dalam peran publiknya. Tafsir yang dikatakan terindikasi tafsir *Patriarki* di antaranya dalam menafsirkan lafal *qowwamun* dengan menguasai, *khalifah* dengan wakil allah, Adam adalah manusia pertama yang diciptakan, baru setelah itu Hawa. Adam dianggap unggul secara sosial dan moral, sedangkan Hawa hanya tercipta untuk membantunya. Secara moral, Adam dianggap lebih unggul karena Hawa berhasil dibujuk oleh Setan dan kemudian berhasil menggoda Adam, kelebihan laki-laki atas perempuan adalah ilmu (*al-ilm*) dan kemampuannya (*al-qudrah*).¹⁵

Di sisi lain, disertasi ini ingin merekonsiderasi stereotip tafsir patriarki tersebut melalui *metode musyarakah*. Alasan memilih metode ini adalah sebagai upaya *reconsiderasi* dalam penafsiran ayat *phallosentris* yang terindikasi *stereotip* tafsir *patriarki*.

Dalam sejarah, *phallosentris* itu muncul pada zaman Yunani Arkais (750-500 SM), terdapat sentimen tajam terhadap perempuan sebagaimana beberapa figur seperti Pandora dan Medusa. Selanjutnya zaman Yunani Klasik (500-400 SM) di zaman ini corak pemikiran telah bergeser dari sebelumnya dipengaruhi mitos menjadi berdasarkan rasionalitas, pemikir besar di era tersebut. Aristoteles, “perempuan tidak memiliki kedudukan yang setara dengan pria, ia meyakini kaum pria harus menjadi otoritas dan perempuan sebagai subjeknya”. Kaum pria dianggap lebih superior sedangkan perempuan inferior, kedudukan perempuan merdeka lebih tinggi dari budak namun berada di bawah suami atau pria.¹⁶

Dalam teori Aristoteles mengenai *inheritance* (teori keturunan) perempuan dianggap sebagai “lahan” dalam proses penyemaian *reproduksi* karena pria sifatnya lebih aktif sedangkan perempuan pasif.¹⁷ Selanjutnya *Phallosentrism* (1920-an) Sigmund Freud. Diawali dengan pemikiran kontroversial Freud mengenai perkembangan psikoseksualitas manusia yang terbagi atas tiga fase: *oral*, *anal*, dan *phallic*. Freud memperkenalkan konsep *penis envy* atau kecemburuan tak sadar perempuan karena tidak memiliki penis. *Oedipus Complex* dianggap sebagai reproduksi fisik patriarki membentuk peran seksual yang berbeda dalam masyarakat kita saat ini. Selanjutnya terjadi gelombang, Perempuan dalam Teori *Oposisi Biner*. Bagi

Simone de Behaviour),” *Diglosia* 6 (2023): 1071–80, <https://doi.org/https://doi.org/10.30872/diglosia.v6i4.798>.

¹⁵Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland, Reading, MA: Addison-Wesley, 1991, hlm. 11–19.

¹⁶Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York: Schocken Books, 1995, hlm. 19–25.

¹⁷Hartanto dan Dwi Astuti, “Ketimpangan Relasi Kuasa Dan Patriarki Dalam Kekerasan Seksual Berbasis Gender (Perspektif Sosiologi Dan Hukum),” *Supremasi Hukum* 18, no. 12 (2022): 23–33, <https://doi.org/10.33592>.

Saussure sistem kebahasaan kita merupakan struktur jejaring makna yang memiliki pola-pola tertentu. Salah satu pola tersebut adalah pemaknaan berdasarkan oposisi biner. Sebuah kata atau petanda selalu memiliki keterkaitan makna dengan lawan katanya. Menurut Derrida pada pemikiran tradisional; petanda “*male*” atau pemaknaan atas gender pria dipandang lebih dominan atas petanda “*female*” karena keberadaan (*presence*) atas *phallus* sementara perempuan tidak memiliki/absence atas *phallus*. Petanda *male* juga cenderung dominan karena diasosiasikan dengan makna kuat, logis, pemimpin dalam kategori maskulinitas, sedangkan petanda *female* diasosiasikan dengan makna lemah, dependen, perasa dalam kategori feminitas.¹⁸

Gelombang patriarki selanjutnya *The Second Sex*, Simon de Beauvoir dalam karya besarnya *The Second Sex* (terbit pertama pada tahun 1949) memberikan definisi baru pada kedudukan perempuan. Pemikiran Beauvoir diawali dari pengaruh eksistensialisme Sartrean yang meyakini bahwa eksistensi selalu mendahului esensi. Namun sepanjang peradaban, esensi dari kaum perempuan diperlainkan oleh kekuatan *patriarki*. Beauvoir mengkritisi esensi psikologistik yang diperkenalkan oleh Freud, bahwa *phallosentris* yang Freud maksud belum tentu berlaku di semua tempat dan Freud tidak esensi nya sendiri karena perempuan tidak mudah menemukan alter ego dari dirinya, sementara pria dengan mudah menemukan alter egonya pada diri perempuan. Signifikansi kedudukan perempuan bagi Beauvoir dapat dilacak sedari masa purba, di masa purba perempuan punya andil penting menjaga harmoni dari pola asuh terhadap anak dan pria. Namun kehendak pria melakukan ekspansi dalam perang menjadikan harmoni tersebut berubah dan peradaban menjadi patriarkat seperti yang kita kenal sekarang.¹⁹

Kombinasi dari dua arus ini menciptakan suatu arus kuat (*konvergensi*) yang cenderung menghasilkan *stereotip* dan ketidaksetaraan gender dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Ketidaksetaraan gender yang termanifestasi dalam persoalan sosial, ekonomi, dan politik telah menjadi tantangan nyata dalam masyarakat.

Penelitian lain yang menggambarkan ketidaksetaraan gender di Indonesia disebut dalam 2016 Indonesian *National Women's Life Experience Survey* (2016 SPHPN): *Study on Violence Against Women and Girls* (2016), bahwa satu dari tiga perempuan Indonesia berusia 15-64 tahun mengaku pernah mengalami kekerasan fisik dan seksual dilakukan oleh atau bukan

¹⁸ Darania Anisa and Erna Ikawati, “Posisi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Analisis Kompilasi Hukum Islam Kajian Gender Dan Feminisme) Darania,” *Jurnal Kajian Gender Dan Anak* 05, no. 1 (2021): 1–16, <https://doi.org/10.24952/gender.v5i1.3730>.

¹⁹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H.M. Parshley, New York: Vintage Books, 1989, hlm. 15–17.

pasangannya selama hidupnya, dan statistik juga menunjukkan sekitar 9,4% perempuan mengalaminya dalam 12 bulan terakhir. Organisasi Equal Measures 2030 (2019), menyatakan bahwa pada tahun 2017, perempuan juga masih menghadapi kendala dalam peraturan dan diskriminasi di sektor ekonomi sebesar 51%.²⁰

Masyarakat Bali menganut konsep purusa atau laki-laki berperan kepala keluarga dalam keluarga dan memiliki status kemampuan menanggung tanggung jawab keluarga, sedangkan kaum perempuan yang tidak memiliki kuasa tersebut akan lebih rentan ditempatkan pada posisi di bawah laki-laki.²¹ Dalam Hermawati, disebutkan beberapa istilah Jawa yang mencerminkan budaya patriarki tersebut, diantaranya; *kanca wingking* yaitu perempuan sebagai teman belakang atau teman untuk mengurus segala urusan rumah tangga dalam hal memasak, mencuci, menjaga anak dan sebagainya. Selain itu, ada juga sebutan-sebutan seperti seorang perempuan harus bisa manak, macak, masak yang bermakna bahwa istri sepatutnya mampu memberikan keturunan untuk laki-laki, selalu berpenampilan indah dan berdandan serta memasak untuk suami. Salah satu penelitian melihat perempuan Samin di Bojonegoro masih hidup dalam belenggu *patriarki* karena hanya memiliki peran sebagai pengelola rumah tangga dan tidak adanya penolakan atas aturan *patriarkis* tersebut walaupun sudah dihadapkan dengan banyak pengaruh dari luar.²²

Dalam Hermawati, mengatakan bahwa budaya yang ada di Indonesia menghasilkan imaji perempuan ideal adalah perempuan yang lembut, penurut, dan perannya sebagai perempuan tidak melebihi laki-laki, seperti menjadi seorang istri pengurus rumah tangga yang penurut, dan mendukung karir suaminya. Sistem pandang inilah yang terbentuk secara umum dan menjadi wajar sehingga pemikiran kodrat perempuan berada di bawah laki-laki seakan menjadi cara pandang yang *given*.²³

Penyebaran gerakan *feminisme* di Barat telah memaksa para wanita untuk berontak terhadap sebuah sistem kultural maupun struktural yang dianggap mendiskreditkan eksistensi mereka.

Ketika gerakan *feminisme* masuk ke dalam Islam, gerakan ini

²⁰Sarah Apriliandra, "Perilaku Diskriminatif Pada Perempuan Akibat Kuatnya Budaya Patriarki di Indonesia Ditinjau Dari Perspektif Konflik," Program Studi Ilmu Kesejahteraan Sosial, Universitas Padjadjaran, 2020, hlm. 22.

²¹Risma Khairun Nisya, "Representasi Gender Dalam Cerita Anak: Kajian Sastra Feminis," *Journal of Multidisciplinary Research and Development* 1, no. 1 (2024): 76–82, <https://doi.org/https://doi.org/10.56916/jmrd.v1i1.621>.

²²Ni Wayan Sri Rahayu, "Relasi Gender dalam Perspektif Masyarakat Bali: Studi tentang Konsep Purusa dan Pradana dalam Keluarga Hindu Bali," *Jurnal Kajian Bali*, Vol. 6, No. 1 (2016), hlm. 155–174.

²³Hermawati, *Perempuan dan Budaya Patriarki*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hlm. 45.

mempunyai dampak yang cukup signifikan dan cenderung destruktif. Melalui teologi feminis, ajaran-ajaran yang sudah mapan tetapi dirasa bertentangan dengan semangat equality akan digugat. Para teolog feminis mempermasalahkan beberapa ajaran Islam yang sudah mapan, seperti penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh para mufasir laki-laki karena berpotensi bias gender. Alasannya, ketika laki-laki menafsirkan al-Qur'an maka perasaan perempuan tidak dilibatkan dan yang lebih dominan adalah sifat kekelakian dan kepentingannya. Disamping itu, adanya tradisi kritik, akan mempersempit munculnya tafsir-tafsir yang berorientasi untuk kepentingan pribadi dan mendiskreditkan perempuan. Hal ini menimbulkan sebuah upaya dekonstruksi syari'ah yang menginginkan perempuan muslimah untuk mengikuti jejak wanita-wanita di Barat.²⁴

Penafsiran para mufasir laki-laki dianggap sebagai salah satu faktor di antara penyebab lahirnya penafsiran yang bias tersebut. Hasilnya, masalah kepemimpinan laki-laki atas perempuan, nafkah, dan perbedaan bagian waris merupakan sebagian contoh aturan yang mereka anggap tidak adil terhadap wanita. Karena dianggap tidak berpihak kepada wanita, maka penafsiran yang bernuansa demikian dikritisi, untuk selanjutnya dilakukan reinterpretasi demi equality.²⁵

Amina Wadud menambahkan: "Yang memprihatinkan, berkenaan dengan karya-karya tafsir "tradisional" adalah bahwa semuanya ditulis oleh laki-laki. Hal ini berarti 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". Analisis akhir saya pun menunjukkan bahwa pembentukan paradigma dasar yang kita gunakan untuk menelaah dan membahas al-Qur'an dan tafsirnya dilakukan tanpa partisipasi dan representasi langsung dari perempuan.²⁶

Pernyataan di atas menunjukkan dengan jelas posisi para feminis Muslim dalam memandang para mufasir laki-laki. Dominannya laki-laki dalam penulisan tafsir dianggap tidak bisa mewakili perempuan, sehingga akan berdampak pada dikeangkannya norma-norma yang adil dan egaliter untuk perempuan dalam al-Qur'an demi mengekalkan kekuasaan mereka.²⁷

Karena itu, menurut mereka, ajaran Islam yang diterima saat ini

²⁴ Taufik Apandi, *Kritik atas Pemahaman Kaum Feminis terhadap Otoritas Mufasir Laki-laki*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. 45–50.

²⁵ Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, Terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2006, hlm. 16.

²⁶ Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, Terj. Abdullah Ali..., hlm. 17.

²⁷ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* Terj. Farid Wajidi, et.al., Yogyakarta: LSPPA, 2000, hlm. 3-4.

“dicurigai” membawa kepentingan laki-laki, atau menguntungkan posisi laki-laki dan merugikan perempuan.

Dari latar belakang teoritis dan praktis tersebut diatas, telah terjadi *konvergensi* dimana dua kekuatan besar menyatu dalam sebuah *stereotip* budaya *feminisme* yang berujung kepada adanya gugatan terhadap mufasir dari kalangan laki-laki dan kemudian menawarkan model penafsiran baru berdasarkan sudut pandang perempuan. Hal ini ternyata tidak bisa dilepaskan dari tradisi dan kepentingan Barat yang tercermin dari gerakan Teologi *Feminis* sendiri. Adanya gugatan tersebut sebenarnya lebih merupakan *justifikasi*, atau lebih tepatnya mencari-cari kambing hitam, atas usaha mereka untuk melakukan dekonstruksi syariah, khususnya yang dianggap *mysoginis*.

Dari analisis masalah dan sejarah munculnya *phallosentris* menunjukkan signifikansi penelitian ini. Selain itu, penulis belum menemukan pembahasan *phallosentris* yang dikaitkan dengan *stereotip* tafsir *patriarki* dan bagaimana merekonsiderasi *stereotip* tafsir *patriarki* tersebut. Oleh sebab itulah, penulis ingin mengajukan judul diserti “*Metode Musyârah Sebagai Upaya Mereconsiderasi Phallosentris dan Implikasinya Terhadap Stereotip Tafsir Patriarki*”.

Melalui analisis dengan menggunakan *metode musyarakah*, penelitian ini bertujuan untuk *mengidentifikasi* bagaimana *interpretasi* al-Qur'an dapat memperkuat atau meredam kecenderungan *phallosentris* dari budaya Barat. Fokus analisis juga akan memeriksa bagaimana konvergensi kedua arus ini dapat membentuk budaya dominasi maskulinitas yang menciptakan ketidaksetaraan gender dalam masyarakat.

Dengan pemahaman yang lebih mendalam tentang kompleksitas ini, penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan yang substansial untuk membuka diskusi tentang solusi-solusi yang lebih inklusif dan setara dalam menghadapi ketidaksetaraan gender di masyarakat yang terpengaruh oleh konvergensi budaya Barat dan Islam.

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang telah diuraikan di atas, setidaknya ada beberapa poin yang dapat diidentifikasi sebagai masalah dalam penelitian disertasi ini, diantaranya sebagai berikut:

1. Adanya pengaruh teori *phallosentris* terhadap *stereotip tafsir patriarki*.
2. Adanya *konvergensi* budaya patriarki barat dan Islam yang berdampak pada ketidaksetaraan gender.
3. Adanya stereotip interpretasi tek kitab suci cenderung menguntungkan laki-laki.
4. Melalui *interpretasi* kitab suci, laki-laki mendapatkan legalitasnya sebagai wakil tuhan untuk menguasai alam, termasuk menguasai perempuan.

5. Melalui bahasa laki-laki menunjukan dirinya sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Sementara perempuan dianggap *inferior*, maka perempuan dianggap sebagai makhluk yang *unthinkable*, dinihilkan.
6. Cara menulis maskulin berkiblat pada dirinya sendiri, bahkan seluruh dunia dianggap berkiblat pada dirinya.
7. Cara menulis maskulin berakar pada alat vital laki-laki dan libidonya, yang dibungkus oleh *phallus*.
8. Sikap patriarki memandang eksistensi perempuan didefinisikan oleh laki-laki di lingkup domestik, yaitu berada di antara pintu dan tempat tidur.
9. Perempuan dianggap sebagai *oposisi biner*.
10. Sikap *patriarki* memandang eksistensi perempuan didefinisikan oleh laki-laki di lingkup domestik, yaitu berada di antara pintu dan tempat tidur
11. Kaum laki-laki merasa *superior*, sehingga mengakibatkan penindasan, penganiayaan terhadap perempuan.

C. Pembatasan Masalah

Masalah penelitian dalam disertasi ini dibatasi pada:

1. Dari segi landasan metode penafsiran, penelitian ini terinspirasi dari beberapa model penafsiran yang telah berkembang sebelumnya, yaitu *Metode Tafsir Maudhu'i* oleh Ahmad As-Sa'id al-Kumi (1981), *Metode Tafsir Muqāran* oleh al-Farmawi (1977), *Metode Tafsir Mubādalāh* oleh Faqihudin Abdul Qodir (2008-2009), dan *Metode Tafsir Gender Writing* oleh Nur Arfiyah Febriani (2024). Keempat metode tersebut dijadikan landasan epistemologis untuk merumuskan Metode Musyārakah, yaitu metode penafsiran kolaboratif antara mufassir laki-laki dan mufassir perempuan, sehingga produk penafsiran merupakan hasil istinbāt bersama, bukan dominasi salah satu gender.
2. Dari segi objek kajian, penelitian ini membatasi diri pada tafsir yang mengandung indikasi phallosentris, yakni penafsiran yang menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas makna dan superioritas sosial. Fokus utama diarahkan pada ayat-ayat yang sering ditafsirkan secara patriarkis, seperti:
 - a. QS. al-Nisā' [4]:34 tentang *qawwāmūn*,
 - b. QS. al-Baqarah [2]:30 tentang *khalīfah*, dan
 - c. QS. al-Raḥmān [55]:33 tentang *al-sulṭān*.

Ketiga ayat ini dipilih karena dalam tradisi tafsir klasik sering dijadikan legitimasi superioritas laki-laki atas perempuan.
3. Dari segi subjek mufassir, penelitian ini membatasi kajian pada empat mufassir representatif yang akan dimusyārakah-kan, yaitu:
 - a. Mufassir klasik: al-Ṭabarī dan al-Zamakhsharī,
 - b. Mufassir kontemporer laki-laki: Quraish Shihab,
 - c. Mufassir kontemporer perempuan: Amina Wadud.

Pemilihan ini didasarkan pada pertimbangan historis, pengaruh keilmuan, serta perbedaan perspektif gender dalam menafsirkan ayat-ayat yang sama. Dengan pembatasan ini, penelitian lebih terarah untuk mengkaji bagaimana metode *musyârah* dapat menjadi alternatif rekonstruksi penafsiran yang lebih inklusif dan egaliter dalam menghadapi stereotip tafsir patriarki.

D. Perumusan Masalah

Rumusan masalah dengan *major research question*: bagaimana metode *musyârah* dapat merekonsiderasi *phallosentis* dan berimplikasi terhadap stereotip tafsir patriarki? Dari satu pertanyaan major di atas, kemudian dirinci menjadi beberapa pertanyaan berikut:

1. Bagaimana kajian teori *phallosentris* bisa menimbulkan stereotip tafsir patriarki?
2. Bagaimana *phallosentris* dapat mempengaruhi tafsir patriarki?
3. Bagaimana implementasi metode *musyârah* dalam merekonsiderasi stereotip tafsir patriarki?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan Penelitian ini adalah:

1. Untuk menganalisis bagaimana kajian teori *phallosentris* dapat menimbulkan stereotip tafsir patriarki dalam tradisi penafsiran al-Qur'an.
2. Untuk menjelaskan bagaimana *phallosentris* berpengaruh terhadap konstruksi tafsir patriarki yang memarginalkan perempuan.
3. Untuk mengkaji aplikasi metode *musyârah* dalam upaya merekonsiderasi dan mendekonstruksi stereotip tafsir patriarki sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih adil dan egaliter.
4. Menemukan metode *musyârah* sebagai pendekatan yang mampu mengonsiderasi kecenderungan *phallosentris* dan memberikan implikasi terhadap dekonstruksi stereotip tafsir patriarki.

F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian sebelumnya, terdapat tiga manfaat yang akan diperoleh dari penelitian ini, yaitu manfaat secara teoritis, praktis dan akademis.

1. Manfaat Teoritis
 - a. Memberikan kontribusi konseptual dalam pengembangan kajian tafsir dengan perspektif kritis-feminis, khususnya melalui analisis *phallosentris* dan dampaknya terhadap stereotip tafsir patriarki.
 - b. Memperkaya khazanah metodologi penafsiran al-Qur'an dengan mengajukan metode *musyârah* sebagai pendekatan alternatif yang lebih partisipatif, egaliter, dan dialogis.

- c. Menghasilkan konstruksi epistemologis baru yang menghubungkan teori *phallosentris*, tafsir patriarki, dan metode musyârah dalam kerangka hermeneutika kontemporer.

2. Manfaat Praktis

- a. Menjadi rujukan bagi para mufasir, akademisi, dan praktisi keagamaan dalam melakukan penafsiran al-Qur'an yang lebih inklusif dan berkeadilan gender.
- b. Memberikan landasan normatif dan metodologis bagi lembaga keagamaan, pendidikan, maupun sosial dalam mengurangi bias patriarki yang dilegitimasi oleh tafsir tradisional.
- c. Memberikan perspektif kritis kepada masyarakat Muslim agar mampu membedakan antara ajaran al-Qur'an yang universal dengan konstruksi tafsir yang dipengaruhi budaya patriarki.

3. Manfaat Akademis

- a. Menyediakan bahan kajian dan referensi ilmiah baru dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir, khususnya mengenai isu gender dan dekonstruksi tafsir patriarki.
- b. Menjadi dasar pengembangan penelitian lanjutan di tingkat akademik, baik dalam ranah studi tafsir, gender studies, maupun interdisiplin dengan filsafat dan ilmu sosial.
- c. Memberikan kontribusi bagi pengayaan literatur disertasi dan publikasi ilmiah bereputasi internasional dalam tema hermeneutika al-Qur'an, feminisme Islam, dan rekonstruksi metodologi tafsir.

G. Kerangka Teori

Kerangka teori yang dijadikan pisau analisis dalam disertasi ini adalah *metode musyârah*, yang dibangun di atas empat pilar konseptual utama sebagai landasan dalam memahami dinamika penafsiran al-Qur'an secara kolaboratif, adil, dan kontekstual. Keempat pilar tersebut—keadilan (*al-'adâlah*), kesetaraan (*al-musâwah*), kesalingan (*al-tadâkhul*), dan kerja sama (*al-ta'âwun*)—tidak hanya menjadi dasar normatif, tetapi juga instrumen analitis yang mengarahkan proses interpretasi agar selaras dengan *maqâsid al-syarî'ah* dan prinsip epistemologi Islam yang integratif.

Prinsip keadilan (*al-'adâlah*) berfungsi sebagai pisau analisis utama dalam metode *musyârah*, yang menuntut agar proses penafsiran berlangsung secara proporsional, objektif, dan bebas dari dominasi ideologis.²⁸ Keadilan tidak hanya dimaknai dalam konteks hukum syar'î, tetapi juga dalam dimensi epistemik, yaitu keadilan dalam distribusi makna

²⁸ Muhamad Qustulani, "Synonym of Democracy in the Quran and the Debate of Its Interpretation," *An-Nuha: Jurnal Sosial & Humaniora* 1, no. 1 (2025): 18–30, <https://doi.org/10.63005/annuha.v1i1.2.1>.

dan otoritas pengetahuan. Dalam konteks tafsir, prinsip ini memastikan bahwa tidak ada satu pandangan tunggal yang dianggap paling sah secara mutlak, melainkan setiap penafsiran harus diuji berdasarkan relevansinya terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*—tujuan moral dan sosial al-Qur'an.²⁹ Melalui prinsip keadilan, penafsiran diarahkan untuk menghindari bias patriarkal, sektarian, atau politis yang kerap mengaburkan makna universal teks suci. Secara metodologis, prinsip ini menjadi ukuran kritis dalam mengevaluasi keseimbangan antara teks (*nash*) dan konteks (*waqi'iyah*), antara makna normatif dan historis.³⁰ Dengan demikian, *al-'adālah* bukan hanya norma etis, tetapi juga instrumen ilmiah untuk menguji kesahihan epistemologis tafsir.³¹ Dalam perspektif modern, keadilan epistemik ini sejalan dengan gagasan Jürgen Habermas mengenai *communicative rationality*, yaitu rasionalitas yang dibangun atas dasar keterbukaan dialog dan keadilan komunikasi.³² Prinsip ini menempatkan metode *musyârah* sebagai sarana menuju tafsir yang demokratis dan berorientasi pada kemaslahatan sosial.

Prinsip kesetaraan (*al-musâwah*) menjadi pisau analisis untuk menilai sejauh mana penafsiran al-Qur'an memberikan ruang partisipatif bagi seluruh kalangan tanpa diskriminasi gender, mazhab, maupun latar keilmuan.³³ Dalam tradisi klasik, otoritas tafsir seringkali dikuasai oleh kelompok tertentu yang menentukan kebenaran makna secara hierarkis. Melalui pendekatan *musyârah*, prinsip kesetaraan menegaskan bahwa seluruh peserta penafsiran memiliki hak yang sama untuk berkontribusi dalam konstruksi makna, sepanjang dilandasi kompetensi ilmiah dan niat yang tulus untuk mencari kebenaran.³⁴ Kesetaraan ini tidak menghapus perbedaan otoritas ilmiah, melainkan mengatur agar perbedaan tersebut menjadi sumber kekayaan epistemik. Dalam konteks teori sosial, prinsip ini beririsan dengan konsep *deliberative democracy* yang menekankan pentingnya partisipasi dan

²⁹ Qustulani.

³⁰ Ilham Bastanta Panjaitan et al., "Islam Dan Demokrasi Perspektif al-Qur'an: Analisis Tafsir Maudhu'i," *AlMaheer: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 01 (2024): 61–75, <https://doi.org/10.63018/jpi.v2i01.31>.

³¹ Miftakhul Huda et al., "Development of Progressive Islamic Law in Indonesia Regarding Apostasy as Grounds for Divorce: Insights from Maqasid Sharia," *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 6, no. 1 (2024): 73, <https://doi.org/10.30659/jua.v6i1.36754>.

³² Hamdan Ladiku and Akhmad Roja Badrus Zaman, "Examining Domestic Violence from The Lens of Islamic Law: A Maqasid Analysis," *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 6, no. 2 (2024): 152, <https://doi.org/10.30659/jua.v6i2.35740>.

³³ Abdul Bari, Hasan Muhammad Alfatih, and Asep Abdul Muhyi, "Islamic Understanding of Feminism and Gender : Between Tradition and the Pressures of the Age," *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 3 (2024): 413–26, <https://doi.org/10.69526/bir.v2i3.47>.

³⁴ Żaklina Dworska, "Musawah Movement's Activism for Women's Rights as Strengthening the Trend of Islamic Feminism," *Journal Of The Ca Tholic Social Thought* 28, no. 02 (2024): 278–91.

kesetaraan dalam diskursus publik. Secara metodologis, *al-musâwah* berfungsi mengukur tingkat inklusivitas tafsir—apakah suatu penafsiran terbuka terhadap perspektif perempuan, tafsir kontekstual, atau pendekatan ilmiah modern. Prinsip ini juga menjadi dasar integrasi antara tafsir klasik berbasis riwayat dan tafsir kontemporer berbasis analisis sosial. Dengan demikian, kesetaraan tidak sekadar dimaknai sebagai kesamaan posisi, tetapi sebagai *parity of reasoning*—kesetaraan dalam hak untuk menalar dan menafsirkan wahyu.³⁵ Prinsip ini menegaskan bahwa tafsir yang sejati adalah tafsir yang mengakui pluralitas pandangan, menghormati perbedaan, dan menghindari monopoli makna.

Prinsip kesalingan (*al-tadâkhul*) berperan sebagai mekanisme korektif dalam sistem epistemologi Islam, di mana proses penafsiran selalu terbuka terhadap kritik, dialog, dan penyempurnaan kolektif.³⁶ Dalam metode *musyâarakah*, kesalingan dimaknai sebagai interaksi timbal balik antar-mufasir yang memungkinkan lahirnya sintesis makna baru melalui proses verifikasi sejawat (*peer verification*). Prinsip ini menegaskan bahwa tafsir bukanlah hasil kerja individual, melainkan produk dialog ilmiah yang berlandaskan *ukhuwwah ‘ilmiyyah*—persaudaraan akademik dalam mencari kebenaran. Dalam konteks teori hermeneutik Barat, prinsip ini sejalan dengan pandangan Hans-Georg Gadamer tentang *fusion of horizons*, yakni pertemuan antar-horizon makna yang memperluas pemahaman terhadap teks. Kesalingan juga mencerminkan semangat *ijtihād jamā’ī* (ijihad kolektif) yang telah lama menjadi karakter khas keilmuan Islam sejak masa sahabat Nabi. Dengan menjadikan kesalingan sebagai pisau analisis, penelitian tafsir dapat mengidentifikasi sejauh mana dialog antarpandangan terjadi secara substantif dan produktif.³⁷ Prinsip ini juga menghindarkan tafsir dari stagnasi dogmatis dan membuka peluang bagi reinterpretasi yang dinamis, kontekstual, serta valid secara ilmiah. Dengan demikian, *al-tadâkhul* menjadi fondasi epistemik bagi berkembangnya ilmu tafsir yang adaptif, kolaboratif, dan akuntabel.³⁸

Prinsip kerja sama (*al-ta’âwun*) menjadi pisau analisis untuk menilai sejauh mana tafsir mampu mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu dalam

³⁵Athar Abbas, “Beyond Modern Myths: Islamic Perspectives On Women’s Rights And The Quran, Hadith, And Linguistic Narratives In Pakistani Feminism Looking Past Contemporary,” *Journal Of Applied Linguistics And Tesol (JALT)* 8, no. 3 (2025): 2326–47.

³⁶Evalinda, “Dissecting Robert Gleave’s Orientalist Understanding,” *MODERATION: Journal of Islamic Studies Review* 5, no. 2 (2025): 28–41.

³⁷Ahmad Rozy Ride Ride, Masruhan, and Mohd Zhuhron Azzani, “Analisis Dakhil Dalam Tafsir Jami Al-Bayan ‘An Takwil Ayi al-Qur’an Tentang Ayat-Ayat Kisah,” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 7, no. 1 (2024): 159–73, <https://doi.org/10.58518/alfurqon.v7i1.2607>.

³⁸Andri Nirwana An, *et.al.*, “Metodologi Tafsir Al- Qur ’ an: Methods of Qur ’ an Research and Quran Tafseer Research Its Implications for Contemporary Islamic Thought,” *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 1 (2024): 33–42, <https://doi.org/10.69526/bir.v2i1.34>.

memahami pesan-pesan al-Qur'an.³⁹ Dalam konteks *musyâraḥah*, kerja sama tidak hanya berarti kolaborasi antar-mufasir, tetapi juga sinergi antara ilmu agama dan ilmu sosial, antara nilai wahyu dan rasionalitas ilmiah. Prinsip ini berakar pada tradisi *ta'âwun 'alâ al-birr wa al-taqwâ* sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 2, yang menekankan kolaborasi dalam kebaikan dan takwa. Secara konseptual, kerja sama mencerminkan paradigma *collective ijtihad* dan *knowledge co-production*, yakni gagasan bahwa pengetahuan sejati lahir dari jejaring kolaboratif yang saling memperkaya.⁴⁰ Dalam kerangka metodologi modern, prinsip ini sejalan dengan teori *interdisciplinary epistemology* yang dikembangkan oleh Basarab Nicolescu (2008), di mana ilmu-ilmu tidak berdiri secara terpisah, tetapi saling berinteraksi membentuk kesatuan pemahaman yang utuh. Sebagai pisau analisis, *al-ta'âwun* digunakan untuk menilai tingkat keterpaduan antara pendekatan normatif-teologis dan analisis empiris dalam studi tafsir. Prinsip ini menegaskan bahwa tafsir yang ideal tidak berhenti pada tataran makna teks, tetapi juga mampu menjadi instrumen transformasi sosial.⁴¹

Dengan demikian, kerja sama dalam metode *musyâraḥah* menghadirkan penafsiran al-Qur'an sebagai sistem pengetahuan kolektif yang mengintegrasikan kekuatan spiritual, intelektual, dan sosial demi terwujudnya kemaslahatan umat manusia. Namun, realitas sejarah dan kebudayaan yang panjang menunjukkan bahwa perempuan sering kali ditempatkan sebagai pihak subordinat dari laki-laki. Struktur sosial dan cara berpikir yang terbentuk selama berabad-abad telah menjadikan akal manusia—khususnya dalam tradisi patriarki—berorientasi untuk mempertahankan dominasi laki-laki dan menyingkirkan peran perempuan. Akibatnya, lahir berbagai bentuk ketidakadilan dan penindasan terhadap perempuan, baik dalam ranah sosial, budaya, maupun keagamaan.⁴²

Dalam perspektif filsafat modern, Jean Jacques Rousseau secara konsisten menempatkan perempuan sebagai makhluk inferior dan tersubordinasi, yang tujuan hidupnya hanya untuk melayani laki-laki. Pandangan ini menegaskan bahwa perempuan dianggap tidak layak memegang kepemimpinan dan peran publik. Penempatan perempuan sebagai

³⁹ I Nilai, *et.al.*, "Nilai Îsâr dalam Perspektif Tafsir Tematik: Studi Atas Ayat-Ayat Al-Qur' an Tentang Solidaritas Sosial," *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 2 (2025): 508–28, <https://doi.org/https://doi.org/10.58363/alfahmu.v4i2.499>.

⁴⁰ Hartati Yuningsih, Abdul Ghany, and Muhammad Abduh, "Transformasi Tafsir al-Qur'an Di Era Media Digital: Analisis Metodologi Tafsir dalam Channel Youtube Kajian Tafsir Al-Ma'rifah," *AL-QUDWAH* 2, no. 2 (2024): 5–8.

⁴¹ Achmad Haikal Azumardi Azra, Bilqis Cahya Ratri, and Choirul Azam Firdaus, "Islam and Religious Pluralism in the Perspective of the al-Qur'an and Tafsir Scholars," *Bulletin of Islamic Research* 1, no. 4 (2024): 407–18, <https://doi.org/10.69526/bir.v1i4.36>.

⁴² Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley, New York: Vintage Books, 1989, hlm. 25–29.

mahluk kelas dua semacam ini merupakan bentuk eksploitasi yang berakar pada sistem berpikir patriarkal.⁴³ Sejalan dengan kritik tersebut, Hélène Cixous menyoroti bahwa tatanan filosofis Barat dibangun di atas asas *phallosentrisme*—yaitu pandangan yang menempatkan maskulinitas sebagai pusat rasionalitas dan kreativitas. Menurutnya, paradigma *logosentris* dan *phallosentris* telah melahirkan sistem pengetahuan yang merendahkan eksistensi perempuan dan menyingkirkan potensi feminin dalam ranah intelektual maupun spiritual. Dengan demikian, metode *musyârah* menawarkan kerangka alternatif yang bersifat kolaboratif dan egaliter, untuk menggeser hegemoni tafsir yang bias gender menuju interpretasi yang lebih adil dan humanis.

Penindasan terhadap kaum perempuan inilah selanjutnya menjadi perhatian dan merupakan tema sentral yang menjadi sorotan dalam kajian gerakan dan teori-teori *feminisme*. Lebih lanjut Mansour Fakhri menyebutkan “ketidakadilan gender yang dialami perempuan meliputi hal-hal sebagai berikut:

1. *Marjinalisasi* perempuan baik di rumah tangga, ditempat kerja maupun di bidang kehidupan bermasyarakat lainnya.

Stephani Natalia W,” keterasingan perempuan terlihat pada ilustrasi di bawah ini. Bagaimana nilai-nilai maskulin tersebut bekerja di dalam institusi-institusi yang ada, yang dioperasikan oleh subjektivitas maskulin, sehingga menyebabkan keterasingan perempuan.⁴⁴ Keterasingan perempuan di sini merupakan suatu keterasingan yang tertanam di dalam ketidaksadarannya karena ia mendapatkan definisi dirinya dari lingkungan yang dikuasai oleh subjektivitas maskulin. Dalam hal ini, terjadi keterasingan yang hadir dari dalam diri perempuan, karena ia tidak mampu untuk menyesuaikan diri dengan sistem yang ada, melainkan terus menerus hidup dalam ‘keterasingan’ yang bahkan mungkin tidak akan pernah disadarinya.

Stephani Natalia W. menyatakan, “Keterasingan kaum perempuan ini disebabkan karena soal doktrin agama dan determinasi biologis serta misoginis filsafat sebagai bukti sejarah yang mengasingkan perempuan”.⁴⁵

Dalam doktrin agama dan determinasi biologis, adanya kepercayaan agama-agama besar akan cerita Adam yang diciptakan lebih dahulu

⁴³Widarti, Taqwa Sejati, and Edi Wijaya, “Analisis Studi Kajian Teoritis Feminisme,” *AL MIKRAJ Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 6, no. 1 (2025): 170–77, <https://doi.org/10.37680/almikraj.v6i1.7744>.

⁴⁴Stephani Natalia W, journal “Keterasingan Perempuan di dalam Subjektivitas Maskulin: Sebuah Analisa Kritis Atas Tatanan Simbolik Jacques Lacan” Universitas Indonesia Depok, 2009, hlm. 17.

⁴⁵Stephani Natalia W, journal “Keterasingan Perempuan di dalam Subjektivitas Maskulin: Sebuah Analisa Kritis Atas Tatanan Simbolik Jacques Lacan” ..., hlm. 21.

daripada Hawa, dan bagaimana Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, merupakan salah satu dasar peletakkan perempuan sebagai manusia nomor dua (sebagai pelengkap laki-laki). Dalam misoginis filsafat, terlihat bagaimana *Pythagoras* menetapkan nilai-nilai karakteristik moral gender pada jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Laki-laki ditempatkan di dalam ruang yang terang dan perempuan diandaikan berada di dalam kekacauan dan kegelapan.⁴⁶

2. *Subordinasi* terhadap perempuan karena adanya anggapan bahwa perempuan itu irasional, emosional, maka ia tidak memimpin dan oleh karena itu harus ditempatkan pada posisi yang tidak penting.

Adriani, menyinggung bahwa fenomena subordinasi perempuan ini membuat posisinya dianggap lebih rendah daripada laki-laki. Dalam feminisme, subordinasi adalah posisi perempuan yang dianggap lebih rendah daripada laki-laki, sehingga menciptakan ketimpangan gender. Kasus subordinasi ini membuat perempuan kerap tidak memperoleh haknya atau posisi yang sesuai di dalam *public relations* dan sering diabaikan. Hal ini pula yang memicu adanya dominasi dalam suatu lingkungan.⁴⁷

Adapun beberapa contoh subordinasi di Indonesia adalah:

- a. Perempuan dalam Pekerjaan Domestik

Salah satu contoh subordinasi di Indonesia yang masih banyak terjadi adalah perempuan dianggap lebih pantas untuk mengerjakan hal-hal di ranah domestik atau berkaitan dengan urusan rumah tangga. Hal ini membuat posisi perempuan di ranah publik cenderung diabaikan atau dinomorduakan. Tak hanya itu, meskipun perempuan sering berada dalam pekerjaan domestik, hal ini juga cenderung disepelekan. Dalam rumah tangga, misalnya, ranah domestik justru menjadi posisi yang berperan dalam menjaga keseimbangan rumah tangga. Itu berarti, tanpa adanya perempuan di ranah domestik, maka kondisi rumah tangga pun berpotensi goyah.

- b. Perempuan dalam Pengambilan Keputusan

Perempuan kerap tidak memiliki posisi strategis untuk pengambilan keputusan. Hal ini membuat pendapat perempuan tidak selalu dianggap sebagai suara prioritas untuk didengar. Anggapan bahwa perempuan cenderung emosional, sedangkan laki-laki adalah makhluk yang lebih rasional masih melekat pada benak masyarakat hingga kini.

⁴⁶ Stephani Natalia W, journal “*Keterasingan Perempuan di dalam Subjektivitas Maskulin: Sebuah Analisa Kritis Atas Tatanan Simbolik Jacques Lacan*” ..., hlm. 22.

⁴⁷ Adriani, journal.” *Bahasa dan Gender: Antara Dominasi dan Subordinasi (Sebuah Kajian Sosiolinguistik)*, Yogyakarta: Deepublish, 2018, hlm. 45.

c. Perempuan dalam Dunia Kerja

Perempuan sering memperoleh posisi yang sulit untuk mencapai jabatan tinggi dalam dunia kerja. Hal ini karena anggapan bahwa perempuan mempunyai pemikiran dan mental yang lemah.

d. Perempuan dalam Pendidikan

Masih dijumpai perempuan yang belum memperoleh pendidikan terbaik, khususnya pada masyarakat pedalaman karena kesulitan akses terhadap dunia pendidikan atau masalah ekonomi. Bahkan, berdasarkan data Badan Pusat Statistik 2021, angka melek huruf pada penduduk usia 15 tahun ke atas, perempuan memiliki posisi yang lebih rendah daripada laki-laki, yaitu 94,65% perempuan melek huruf, sedangkan laki-laki telah mencapai 97,43%.

e. Diskriminasi Gender

Masih terjadi diskriminasi gender di lingkungan pekerjaan, pendidikan, hingga masyarakat yang membuat perempuan tidak memperoleh posisi strategis untuk mencapai haknya.⁴⁸

3. *Stereotip* yang merugikan kaum perempuan, misalnya asumsi bahwa perempuan bersolek dalam rangka memancing perhatian lawan jenisnya, maka setiap ada kasus kekerasan seksual atau pelecehan seksual selalu dikaitkan dengan label ini. Masyarakat punya kecenderungan menyalahkan perempuan sebagai korban pemerkosaan akibat stereotip tadi.

Seorang perempuan yang cantik diidentikkan dengan kulit yang putih, berambut lurus dan panjang, bertubuh sintal, berpakaian seksi mengikuti lekuk-lekuk tubuh (rok mini) dan sangat trendy karena menganggap bahwa penampilan seperti itu adalah pilihan yang paling ideal dalam kehidupan bermasyarakat. Bahkan, secara perlahan tapi pasti akan meneguhkan stereotip tersebut saat perempuan terus-menerus ditampilkan sebagai objek seks di media, maka khalayak laki-laki akan menerima membenaran dalam memandang perempuan sebagai kaum yang fungsi utamanya adalah memuaskan nafsu seksual laki-laki. Dengan demikian, perempuan diturunkan derajatnya sekadar sebagai objek seks. Akibatnya, tertanam anggapan bahwa kekuatan utama perempuan adalah tubuhnya, bukan faktor-faktor lain seperti keunggulan intelektual, keluasan wawasan, kecakapan bekerja atau lainnya.⁴⁹

⁴⁸Dahlianatalia Lumban Gaol, Fani Nolpiana Nadapdap, and Grace Michael Sihombing, "Perlindungan Hak Perempuan Dalam Keluarga Menurut Hukum Islam : Analisis Kasus Diskriminasi Gender," *Jurnal Ilmu Hukum Dan Tata Negara* 2, no. 1 (2024): 151–59, <https://doi.org/https://doi.org/10.55606/birokrasi.v2i1.897>.

⁴⁹Sarina and M Ridwan Said Ahmad, "Diskriminasi Gender Terhadap Perempuan Pekerja Di Kawasan Industri Makassar," *Pinisi Journal Of Sociology Education Review* 1, no. 2 (2021): 64–71.

Stigma buruk yang dialami perempuan, dibandingkan dengan laki-laki, merupakan fenomena yang kompleks dan tercermin dalam berbagai aspek kehidupan. Norma sosial sering kali memberikan ekspektasi berbeda kepada perempuan dan laki-laki. Perempuan masih sering dihadapkan pada ekspektasi tradisional tentang peran dan perilaku yang dapat menciptakan stigma jika mereka melanggarnya. Ini menciptakan standar ganda yang merugikan perempuan. *Patriarki*, sistem sosial di mana laki-laki mendominasi berbagai aspek kehidupan, dapat memberikan keuntungan dan kekuasaan yang lebih besar pada laki-laki. Struktur kekuasaan ini dapat menciptakan stigma terhadap perempuan yang mencoba untuk mengejar aspirasi atau hak-hak yang sama. Perempuan sering kali dihadapkan pada objektifikasi dan seksualisasi dalam media dan budaya populer. Stigma buruk muncul ketika perempuan dinilai berdasarkan penampilan fisik mereka, bukan kemampuan atau kepribadian mereka. Ini dapat menciptakan *stereotip* yang merugikan perempuan. Sejarah dan tradisi sering kali membentuk pandangan terhadap perempuan. Jika peran historis perempuan terbatas pada peran rumah tangga atau pekerjaan yang dianggap tradisional, mencoba untuk mengejar peran lain bisa mendatangkan stigma. Ketidaksetaraan dalam pendidikan dan pekerjaan dapat menciptakan stigma terhadap perempuan yang berusaha untuk maju dalam karier atau mendapatkan pendidikan tinggi. *Stereotip* bahwa laki-laki lebih kompeten dalam beberapa bidang dapat mengakibatkan perempuan menghadapi stigma buruk. Stigma buruk yang dialami perempuan melibatkan dinamika sosial, budaya, dan sejarah yang kompleks.⁵⁰

4. Berbagai bentuk kekerasan menimpa perempuan baik fisik maupun psikologis karena anggapan bahwa perempuan lemah dibandingkan laki-laki sehingga laki-laki leluasa melakukan kekerasan terhadap perempuan.

Sri Nursyifa Hanah, “Kasus kekerasan terhadap perempuan merupakan sebuah fenomena yang tidak bisa dianggap sebagai kasus biasa”. Kasus ini bisa terjadi di berbagai tempat di belahan dunia. Seperti salah satu contohnya di Indonesia. Indonesia menjadi salah satu negara dengan kasus kekerasan terhadap perempuan yang tinggi. Berdasarkan catatan tahunan komnas perempuan angka kekerasan terhadap perempuan pada tahun 2012 sampai 2019 meningkat dua kali lipat, yakni dari jumlah 216.156 menjadi 431.471. Di tahun 2020 angka kekerasan terhadap perempuan mengalami penurunan, yakni sebanyak 299.911. Namun, menurunnya angka tersebut tidak bisa dikatakan sebagai berkurangnya

⁵⁰ Rinaldi Rinaldi and Yulfa Lumbaa, “Kesetaraan Gender ‘Perjuangan Perempuan Dalam Menghadapi Diskriminasi,’” *TUTURAN: Jurnal Ilmu Komunikasi, Sosial Dan Humaniora* 2, no. 3 (2024): 242–51, <https://doi.org/https://doi.org/10.47861/tuturan.v2i3.1107>.

kasus kekerasan terhadap perempuan melainkan, karena korban berada dekat dengan pelaku selama masa Pandemi COVID-19, yang sedang diberlakukannya pembatasan sosial sehingga banyak korban yang tidak berani untuk melapor. Disusul pada tahun 2021, angka kekerasan terhadap perempuan jumlahnya meningkat sebanyak 50% yakni 338.496 kasus.⁵¹

Fenomena kekerasan terhadap perempuan tidak bisa dikatakan sebagai sebuah tindakan kriminal “biasa”. Hal ini dikarenakan yang menjadi korban adalah orang-orang yang dikategorikan sebagai “perempuan”. Dalam Deklarasi tentang Kekerasan Terhadap Perempuan (KTP) tahun 1993, kekerasan terhadap perempuan didefinisikan sebagai “suatu tindakan kekerasan berbasis gender yang mengakibatkan, atau bisa mengakibatkan, bahaya atau penderitaan fisik, seksual, dan mental perempuan. Termasuk ancaman tindakan sejenis, pemaksaan atau perampasan kebebasan secara sewenang-wenang, baik terjadi di ranah publik maupun privat”.⁵²

5. Pembagian kerja secara seksual yang merugikan kaum perempuan misalnya perempuan hanya cocok dengan pekerjaan domestik, oleh sebab itu tidak pantas melakukan pekerjaan public seperti laki-laki akibatnya perempuan terkurung dalam ruang dan wawasan yang sempit.

Kaum *feminisme* juga masuk kedalam wilayah *epistemologi* sains yaitu untuk membongkar *ideologi sains* yang sangat *patriarcal*. Sains modern dianggap merupakan representasi dari kaum laki-laki yang dipenuhi nafsu untuk melakukan eksploitasi terhadap alam, dan alam merupakan representasi dari kaum perempuan yang lemah, pasif dan tak berdaya. Dengan relasi patriarcal ini, sains modern merupakan refleksi dari sifat maskulinitas dalam memproduksi pengetahuan yang cenderung *eksploitatif* dan *destruktif*.

Pergerakan kaum *feminisme* menganggap bahwa, termarginalisasikannya peranan perempuan dalam konteks sosial diakibatkan oleh bahasa yang dijadikan simbol dan sikap patriarki.⁵³

Sejarah sastra dan pemaknaan terhadap karya sastra juga interpretasi kitab suci dikuasai oleh laki-laki dibawah aturan filosofis yang didasari perendahan terhadap eksistensi perempuan. Persepektif *phallosentris* yang membangun gagasan bahwa kreativitas artistik adalah kualitas maskulin yang di dukung oleh pemikiran *logosentris* dan *phallosentris*. Disisi lain laki-laki di didik untuk berusaha mencapai monoseksualitas *phallus* dan ideologi

⁵¹Sri Nursyifa, *et.al.*, *Catatan Tahunan Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan*, Jakarta: Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, 2021.

⁵²Sri Nursyifa, *et.al.*, *Mewujudkan Perlindungan Hak-hak Perempuan Korban dalam Kebijakan*, Jakarta: Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, 2014.

⁵³Setiawan, “Kode Bahasa, Kode Budaya dan Kode Sastra”, Universitas Padjajaran, 2017, hlm. 42.

pallosentris, yang mengunggulkan *phallus* dan aturan maskulin, termasuk dalam hal penulisan. Akibatnya, laki-laki sulit menerima kehadiran diri yang lain didalam dirinya.⁵⁴

Bahasa memiliki kekuatan besar yang tersembunyi dalam operasi kekuasaan. Perkembangan bahasa sangat ditentukan juga oleh perkembangan zaman. Teori *feminis* menganggap bahasa sebagai simbol dari sikap *patriarkis*, dan distribusi seksual mengenai peran dan status. Sastra dan penafsiran memanfaatkan bahasa sebagai mediumnya, sehingga mencermati perkembangan sastra dan penafsiran al-Qur'an sama halnya dengan mencermati perkembangan masyarakat, pemikiran dan kebudayaan.

Dalam pertukaran bahasa sehari hari, secara pragmatis, orang memperagakan dan sekaligus mengakumulasi modal ekonomi, modal kultural, dan modal simbolik yang menjadi sumber kompetensi komunikatifnya yang berbeda dalam komunikasi. Karena itu komunikasi sehari hari sekaligus merupakan peragaan dan reproduksi struktur sosial yang hiertarkis sebagai hasil proses sosial dan politik. Kekuasaan yang beroperasi dalam praktik berbahasa ini disebut Bourdie sebagai kekuasaan simbolik. Berkaitan dengan masalah bahasa, teori feminis menganggap bahasa sebagai simbol dan sikap *patriarki*.

Cixous menggambarkan bagaimana interpretasi teks kitab suci, termasuk tentang sejarah umat manusia, selama ini cenderung menguntungkan laki-laki dan merugikan perempuan. Melalui interpretasi kitab suci inilah laki-laki mendapatkan legalitasnya sebagai wakil tuhan untuk menguasai alam, termasuk menguasai perempuan, serta pemilik kebenaran tunggal. Interpretasi teks kitab suci selama ini dikuasai oleh laki-laki, maka laki-laki berusaha memutarbalikan sejarah umat manusia. Melalui bahasa laki-laki menunjukan dirinya sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Sementara perempuan dianggap *inferior*, maka perempuan dianggap sebagai makhluk yang *unthinkable*, dinihilkan. Oleh karena itu relasi yang setara menurut laki-laki adalah relasi ayah dan anak laki-laki bukan bukan relasi ayah dan ibu.

Cara menulis maskulin berakar pada alat vital laki-laki dan libidonya, yang dibungkus oleh *phallus*. Cara menulis maskulin juga berkiblat pada dirinya sendiri, bahkan seluruh dunia dianggap berkiblat pada dirinya, apa yang dianggap bermakna sejauh hanya mempunyai hubungan dengan manusia

⁵⁴ Cynthia Vanessa Djodjobo, "Pengaruh Penerapan Prinsip Non-Diskriminasi Gender Terhadap Pengembangan Karir Dan Kepuasan Kerja Di Perusahaan Penyedia Layanan Jalan Tol (Studi Kasus Pada PT . Jasa Marga (Persero)," *Jumek : Jurnal Manajemen Dan Ekonomi Kreatif* 1, no. 1 (2023): 52–66.

laki-laki atau Bapak, sang pemilik *phallus*.⁵⁵ Sementara itu, karena alasan-alasan sosio-kultural, penulisan maskulin dianggap superior dibandingkan penulisan *feminin*. Atribut *feminin* dan *maskulin* selalu ditempatkan secara *oposisi biner*, yaitu *feminin* selalu identik dengan pasif, negatif, inferior, sedangkan maskulin identik dengan aktif, positif, *superior*. Cixous menggambarkan bagaimana interpretasi teks kitab suci, termasuk tentang sejarah umat manusia, selama ini cenderung menguntungkan laki-laki dan merugikan perempuan. Melalui interpretasi teks kitab suci inilah laki-laki mendapatkan legalitasnya sebagai wakil Tuhan untuk menguasai alam, termasuk menguasai perempuan. Masyarakat (laki-laki) berpendapat bahwa perempuan ditakdirkan Tuhan sebagai penerus spesies. Kesulitan yang dialami perempuan dalam hidupnya menunjukkan perempuan sebagai makhluk yang tidak berdaya dan hidupnya bergantung pada belas kasih Tuhan (laki-laki). Selama ini perempuan dianggap sebagai penyebab jatuhnya manusia ke dalam dosa karena melanggar aturan Tuhan, sehingga manusia dikutuk Tuhan. Melalui *interpretasi* ini, menurut Cixous, laki-laki mengukuhkan dirinya sebagai wakil Tuhan, pemilik kebenaran tunggal. Cixous mencoba *mereinterpretasi* teks kitab suci dengan mengatakan bahwa sebenarnya laki-lakilah penyebab jatuhnya manusia dalam dosa, bukan perempuan. Akan tetapi, karena *interpretasi* teks kitab suci selama ini dikuasai oleh laki-laki, maka laki-laki berusaha memutarbalikan sejarah umat manusia. Cixous menjelaskan bahwa melalui bahasa laki-laki menunjukkan dirinya sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Cixous menjelaskan bahwa karena posisinya yang dianggap *inferior*, maka perempuan menjadi makhluk yang *unthinkable*, dinihilkan. Oleh karena itu relasi yang setara menurut laki-laki adalah relasi ayah dan anak laki-laki, bukan relasi ayah dan ibu. Teori feminis menganggap bahasa sebagai simbol dari sikap patriarkhis, dan distribusi seksual mengenai peran dan status. Cixous menggambarkan keadaan tersebut dengan mengatakan bahwa eksistensi perempuan didefinisikan oleh laki-laki di lingkup domestik, yaitu berada di antara pintu dan tempat tidur.⁵⁶

Adapun lafal-lafal al-Qur'an yang dianggap bias *phallosentris* diantaranya:

1. Lafal *al-Rijal* dan *qawwamun* terdapat dalam QS an-Nisa Ayat 34

Rijal-al Makna adalah bijaksana, tegas, tidak selalu lemah lembut tapi disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Makna *qawwamun* berasal dari *qâma* berdiri dengan tegak, artinya melaksanakan tugas dengan sempurna. Berdiri adalah lambang kesempurnaan, ketika berubah jadi *qâimun* Orang yang melaksanakan tugas dengan berkesinambungan. Tugas pemimpin itu

⁵⁵ Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa," dalam *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 1, No. 4 (1976), hlm. 875–893. Lihat juga Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, Ithaca: Cornell University Press, 1985, hlm. 23–33.

⁵⁶ Yuniarti, "Bahasa Penulis Perempuan Dalam Perspektif Feminisme" ..., hlm. 49.

adalah memimpin dengan tidak otoriter tapi harus musyawarah, menetapkan sebuah keputusan disadari kesadaran jiwa, tidak emosioal, sipat ini di berikan Allah kepada laki-laki, tidak lepada perempuan, karena perempuan ada haid yang membuat kejiwaan perempuan tidak stabil. Lafal *qawwam* bermakna Memperhatikan, Mengurus, menjaga dan merawat.⁵⁷

Al-Zamarkasyi, dalam *al-Kasyaf*, lafal *qawwamna* ditafsirkan dengan kalimat menegakan perintah dan larangan terhadap perempuan, seperti memerintah dan melarangnya seorang raja terhadap rakyatnya.⁵⁸

2. Lafal *khalifah* dalam QS al-Baqarah ayat 30

Makna dari kholifah adalah penerus bagi para pendahulu (malaikat); dan yang dimaksud dengan halifah dalam ayat ini adalah Nabi Adam. Perlu dicatat, bahwa kata *khalifah* pada mulanya berarti yang menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya. Atas dasar ini, ada yang memahami kata khalifah di sini dalam arti yang menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, tetapi bukan karena Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, namun karena Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan. Ada lagi yang memahaminya dalam arti yang menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini.

Betapun, ayat ini menunjukkan bahwa kekhalifahan terdiri dari wewenang yang dianugerahkan Allah swt. Makhluk yang disertai tugas, yakni Adam as. dan anak cucunya, serta wilayah tempat bertugas, yakni bumi yang terhampar ini. Jika demikian, kekhalifahan mengharuskan makhluk yang disertai tugas itu melaksanakan tugasnya sesuai dengan petunjuk Allah yang memberinya tugas dan wewenang. Kebijakan yang tidak sesuai dengan kehendak-Nya adalah pelanggaran terhadap makna dan tugas kekhalifahan.⁵⁹

Abu al-Qasim Jarullah Mahmud Bin Umar al-Zamakhshari al-Khawarazmi, dalam tafsir *al-Kasyaf* juz I Makna *khalifah* adalah seseorang yang memimpin yang lainnya, pengertian lafal *khalifah* *minkum* bermakna pemimpin kalian yang berada dimuka bumi, yakni nabi adam as dan keturunannya.

Yang dimaksud *khalifah* disini adalah adam karna dia diutus Allah sebagai pengatur di bumi ini. *Khalifah* pada surat tersebut bermakna menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya. Al-Zamakhshari

⁵⁷Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati 2021, jilid 2, hlm. 426.

⁵⁸Abu al-Qasim Jarullah Mahmud Bin Umar al-Zamakhshari al-Khawarazmi, *Tafsir Al-Kasyaf*, Riyadh: Abiikan, 1998, jilid 1, hlm. 523.

⁵⁹Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran....*, jilid 2, hlm. 427.

menafsirkan makna khalifah pada surah ini tidak hanya berarti Adam (mewakili laki-laki).⁶⁰

3. Lafal *al-sulthan* dalam QS.ar-Rahman ayat 33

Zamaksy-alari arti lafal *bi al-sulthon* bermakna *bi al-quwwa, al-qahru, wa al-ghalabu* mengandung arti dengan kekuatan, memaksa, memenangkan, menaklukan, menundukan, mengatasi *wa al-ghalab*, mendominasi, unsur paling dominan.⁶¹

Dari latar belakang teoritis dan praktis tersebut diatas, telah terjadi *konvergensi* dimana dua kekuatan besar menyatu dalam sebuah *stereotip* budaya *feminisme* yang berujung kepada adanya gugatan terhadap mufasir dari kalangan laki-laki dan kemudian menawarkan model penafsiran baru berdasarkan sudut pandang perempuan. Hal ini ternyata tidak bisa dilepaskan dari tradisi dan kepentingan Barat yang tercermin dari gerakan Teologi *Feminis* sendiri.

Adanya gugatan tersebut sebenarnya lebih merupakan *justifikasi*, atau lebih tepatnya mencari-cari kambing hitam, atas usaha mereka untuk melakukan dekonstruksi syariah, khususnya yang dianggap *mysoginis*. Dengan kata lain isu pembebasan wanita dengan cara menolak mufasir dari kalangan laki-laki sebenarnya merupakan upaya untuk menjauhkan wanita Muslimah dari keislamannya untuk kemudian digiring kepada standar HAM, dan kesetaraan Gender yang menjadi ciri khas dari peradaban Barat. Sebagai upaya *merekonsiderasi* stereotip tafsir patriarki, penulis mempergunakan *metode musyarakah* agar kemaslahatan umat terealisasi.

H. Tinjauan Pustaka/Penelitian yang Terdahulu yang Relevan

Beberapa penelitian terdahulu yang relevan dan akan menunjang penelitian penulis, diantaranya:

1. Buku

Pertama, buku *Menafsir Ulang Gender dalam al-Qur'an: Kritik Falosentrisme dan Rekonsiderasi Stereotipe Tafsir Patriarki* karya Nur Arfiyah Febriani, ditemukan bahwa penulis berupaya mendekonstruksi pandangan tafsir al-Qur'an yang selama ini terpengaruh oleh paradigma falosentris, yaitu ideologi yang menempatkan laki-laki dan simbol falus sebagai pusat kebenaran, otoritas, dan makna sosial.⁶² Melalui pendekatan Gender Writing Method, Febriani menegaskan bahwa tidak semua tafsir karya mufassir laki-laki bersifat patriarkis; justru banyak tafsir klasik dan modern di Indonesia seperti karya Hasbi ash-Shiddieqi, Hamka, dan

⁶⁰ Abu al-Qasim Jarullah Mahmud Bin Umar al-Zamakhshari al-Khawarazmi, *Tafsir Al-Kasyaf...*, jilid 1, hlm. 524.

⁶¹ Abu al-Qasim Jarullah Mahmud Bin Umar al-Zamakhshari al-Khawarazmi, *Tafsir Al-Kasyaf...*, jilid 1, hlm. 67.

⁶² Nur Arfiyah Febriyani, *Menafsir Ulang Gender Dalam Al-Qur'an*, 2025.

Quraish Shihab menunjukkan corak tafsir yang adil, bijaksana, serta apresiatif terhadap kesetaraan gender. Temuan utama buku ini menunjukkan bahwa paradigma falosentris tidak dominan dalam tafsir mufassir Indonesia, dan dengan demikian, stereotipe tafsir patriarki dapat direkonsiderasi melalui pendekatan metodologis yang lebih kontekstual, inklusif, dan berkeadilan gender.

Kedua, Sylvia Walby, 1990 dalam buku, *Theorising Patriarchy*, buku ini bertujuan untuk, *pertama*, memberikan gambaran menyeluruh tentang keragaman tersebut cara menjelaskan subordinasi perempuan dalam masyarakat kontemporer, dan *kedua*, argumen tentang mengapa perubahan terkini terjadi. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan di atas terbagi dalam empat perbedaan perspektif: *feminisme Marxis, feminisme radikal, liberalisme*.⁶³ Dua teori sistem buku ini akan membandingkan dan mengevaluasi keragamannya kerangka kerja yang bertentangan dengan bukti teoretis dan empiris.

Ketiga, Krisna Putra Pratama dalam buku, *Pandangan Perempuan Dari Berbagai Zaman*, Dalam buku ini mengungkapkan, konsepsinya mengenai *Zeitgeist* (roh zaman) meyakini bahwa tiap orang tidak bisa melampaui atau lepas dari pemikiran dalam konteks zamannya. Michel Foucault sebagai sejarawan pengetahuan juga meyakini adanya semacam *tableau* (skematisasi) dalam ranah “tak sadar” kognisi manusia yang membatasi pengetahuan manusia di tiap era. Para filsuf pun tidak lepas dari pengaruh zamannya, walaupun secara paradoks, filsuf bisa memberikan terobosan bagi pemikiran masa depan. Begitu pula pandangan filsuf mengenai perempuan. Di tiap zaman yang berbeda, masyarakat dan filsuf memiliki definisi yang khas mengenai pengertian dan posisi perempuan. Tidak selalu manis, demikian panjang dan naik-turun perjalanan pemahaman atas perempuan dalam pandangan tiap peradaban.⁶⁴

Keempat, Hamka Hasan dalam Buku, *Tafsir Jender, Studi Perbandingan Antara Tokoh Indonesia Dan Mesir*, Oleh Hamka Hasan. Berisi perbandingan antara tafsir berwawasan jender di Indonesia dan tafsir jender di Mesir penting untuk melihat hasil pencapaian tafsir jender di Indonesia. Awalnya, orang Indonesia belajar di Mesir atau membaca tafsir karya mufassir Mesir. Namun pada perkembangan selanjutnya, mufassir Indonesia telah menghasilkan tafsir sendiri yang sebagian materinya berbeda dengan tafsir di Mesir. Perbedaan ini diakibatkan karena rujukan mufassir Indonesia, di samping berasal dari tafsir dari Mesir, juga dari

⁶³ Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy*, Cambridge: Basil Blackwell, 1990, hlm. 105.

⁶⁴ Krisna Putra Pratama, *Pandangan Perempuan dari Berbagai Zaman*, Yogyakarta: Sagara Pustaka, 2022, hlm. 17–18.

negara lain. Ada sejumlah faktor yang melatarbelakangi munculnya kajian al-Qur'an berwawasan gender di Indonesia.⁶⁵

Kelima, Adrika Fithrotul Aini dalam bukunya *al-Qur'an Menolak Patriarki* menegaskan bahwa penerapan ayat-ayat kesetaraan gender dapat dipahami melalui metode penafsiran kontekstual Abdullah Saeed, analisis linguistik, serta pendekatan semantik. Melalui kerangka ini, ditemukan makna autentik al-Qur'an yang menegaskan prinsip keadilan, kesetaraan, dan persamaan antara laki-laki dan perempuan baik dalam ruang domestik maupun publik. Penggunaan sejumlah istilah seperti *rijāl*, *nisā'*, *zakar*, *unsā*, *imra'ah*, *zauj*, *nakaha*, *warasa*, *qawwām*, dan *'adl* memperlihatkan perbedaan antara fungsi sosial dan biologis gender yang dalam perkembangannya mengalami perluasan maupun penyempitan makna.⁶⁶

2. Disertasi

Pertama, dalam disertasinya *Sosial Perempuan dalam Islam*, Muhamad Hanif menguraikan tiga fungsi sosial perempuan yang menunjukkan adanya evolusi peran dari masa pra-Islam hingga masa Islam. Pada periode pra-Islam, perempuan diposisikan sebagai kelas sosial kedua dengan peran terbatas pada domestik, pelayanan seksual, serta mengalami diskriminasi dan kekerasan. Memasuki periode Islam, struktur sosial baru menghadirkan konsep *ummah* yang egaliter, anti-patriarki, memberi kebebasan kepemilikan harta dan pilihan pasangan, serta membuka ruang partisipasi publik.⁶⁷

Kedua, Ahmad Chalabi, dalam disertasi *Hak Asasi Perempuan dalam Hukum Keluarga Berbasis al-Qur'an*. Ahmad Chalabi menegaskan bahwa al-Qur'an memuliakan perempuan sebagai makhluk utuh dengan martabat agung yang setara dengan laki-laki, diberi potensi akal, nurani, dan keterampilan untuk berkontribusi dalam kehidupan sosial, pendidikan, dan domestik, sehingga tidak ada perbedaan hak asasi kecuali dalam fungsi dan tugas yang saling melengkapi. al-Qur'an bahkan memberikan rincian hak-hak perempuan dalam hukum keluarga, meliputi hak pendidikan, hak berperan di ruang publik dan domestik, hak perkawinan yang adil, serta hak waris, meski implementasinya masih terhambat budaya patriarki yang mendominasi ruang publik.⁶⁸

⁶⁵ Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*, Yogyakarta: Pilar Religi, 2006, hlm. 1.

⁶⁶ Adrika Fithrotul Aini, *al-Qur'an Menolak Patriarki, Tafsir Kontekstual Ayat-ayat Gender*, Jakarta: Madza Media, 2022, hlm. 255.

⁶⁷ Muhamad Hanif, *Fungsi Sosial Perempuan dalam Islam*, Semarang: UIN Walisongo, 2021, hlm. 26.

⁶⁸ Ahmad Chalabi, "Hak Asasi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Berbasis Al - Qur'an," *Disertasi*, Jakarta, Program studi Ilmui al-Qur'an dan Tafsir Konsentrasi ilmui tafsir, 2021.

Ketiga, Sakdiah Usman, dalam disertasi *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Dalam disertasinya *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, Sakdiah Usman menjelaskan bahwa pandangan tentang perbedaan peran laki-laki dan perempuan umumnya terbagi dalam dua teori: *nature* yang mengaitkan perbedaan pada faktor biologis sehingga melahirkan pembagian fungsi publik-domestik, dan *nurture* yang menilai perbedaan itu sekadar konstruksi sosial yang dinamis. al-Qur'an sendiri tidak secara tegas berpihak pada salah satunya, melainkan mengakomodasi unsur-unsur yang sejalan dengan prinsip universal Islam, sembari memberi kebebasan kepada manusia untuk secara arif membagi peran secara simbiosis-mutualis sesuai kebutuhan. Dengan demikian, derajat dan kualitas manusia dalam pandangan al-Qur'an tidak ditentukan oleh jenis kelamin yang bersifat *given*, tetapi oleh pilihan dan ikhtiar moral yang dijalankan.⁶⁹

Keempat, I Ketut Martana, dalam disertasi, *Kajian Teoritis Kontruksi Epistemologi Feminisme*. Diskriminasi terhadap perempuan bukanlah fenomena baru, melainkan bagian dari sejarah panjang patriarki yang menempatkan perempuan sebagai subordinat laki-laki, baik dalam pemikiran maupun pengalaman sosial. Jean Jacques Rousseau, misalnya, dalam *A Discourse on Political Economy* memandang perempuan sebagai makhluk inferior yang hanya ditakdirkan melayani laki-laki dan tidak layak menjadi pemimpin. Dalam konteks modernitas, dominasi laki-laki atas perempuan semakin menguat melalui tiga aspek: ekonomi (pola produksi masyarakat), sosial (rumusan hubungan biologis laki-laki dan perempuan), dan ideologis (rumusan peran gender dalam struktur sosial).⁷⁰ Modernisasi yang berpadu dengan kapitalisme menjadikan perempuan objek dehumanisasi, di mana sistem kelas sosial dan wacana media memperkuat ketimpangan gender sekaligus menempatkan perempuan pada posisi inferior.⁷¹ Seperti diungkapkan Asmaeny Azis, kapitalisme pada akhirnya melanggengkan kesenjangan substansial antara laki-laki dan perempuan, dengan perempuan menjadi korban utama sementara laki-laki lebih diuntungkan.⁷²

Kelima, Disertasi Hana Natasya *Isyarat-Isyarat Ekofeminisme dalam al-Qur'an* membahas pemikiran ekofeminisme sebagai paham yang

⁶⁹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hlm. 8-10.

⁷⁰ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H.M. Parshley, New York: Vintage Books, 1989, hlm. 295-310.

⁷¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 52. Lihat juga Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Boulder: Westview Press, 2009, hlm. 1-15.

⁷² Vincent Mosco, *The Political Economy of Communication*, London: SAGE Publications, 2009, hlm. 24-30.

menggabungkan ekologi dan feminisme, yang menyoroti keterkaitan antara dominasi terhadap perempuan dan dominasi terhadap alam. Dalam ranah ekologis, ekofeminisme berupaya membongkar struktur patriarkis yang mengeksploitasi lingkungan, sementara dalam ranah feminisme, ia berusaha mengoreksi cara pandang yang merendahkan perempuan dan menempatkan mereka sekadar sebagai pengasuh, pelindung, atau pihak yang tersubordinasi.⁷³

3. Jurnal

Pertama, Tri Marhaeni Pudji Astuti, dalam journal, *Ekofeminisme Dalam Peran Perempuan*. Membahas tentang masalah lingkungan tidak hanya berpusat pada lingkungan hayati fisik tetapi juga lingkungan sosial budaya. berbicara budaya berarti berbicara pola pikir, nilai, kebiasaan, adat masyarakat setempat. Oleh karenanya konservasi lingkungan juga harus lebih memahami pola pikir masyarakat lokal. Pola pikir yang ‘lebih memahami’, humanis, empati, ini identik dengan pola pikir ekofeminisme yang mencoba membuat terobosan keadilan untuk alam dengan analogi masyarakat bahwa alam selalu di mitoskan sebagai perempuan. Karena mitos tersebut maka pola pikir para ekofemis akan bersahabat dengan alam, memahami alam, empati terhadap alam dengan mengembangkan kesetaraan dan keadilan bagi alam tanpa eksploitasi dan tanpa merugikan alam. Bukan pola pikir sebaliknya yang mengeksploitasi dan merugikan alam.⁷⁴

Kedua, Wiyatni Maman Suryaman, dalam journal *Ekofeminisme: Kritik Sastra Berwawasan Ekologis Dan Feminis*. Membahas tentang ekofeminisme berada dalam dua disiplin yang saling berkaitan, yaitu ekologi yang memfokuskan perhatian pada isu-isu alam dan lingkungan, dan feminisme, yang memberikan perhatian secara khusus pada isu-isu gender. Sebagai aliran pemikiran dan gerakan sosial ekofeminisme mengidealkan adanya sikap dan tindakan manusia yang memberikan perhatian terhadap alam dan perempuan. Alam, seperti halnya dengan perempuan, bukankah benda mati, bukanlah objek yang boleh dan layak didominasi dan dieksploitasi. Oleh karena itu, dalam berinteraksi dengan alam dan perempuan, kita harus selalu menjaga harmonisasi dan tidak dibenarkan menganggapnya inferior dan subordinatif.⁷⁵

Ketiga, Mintaraga Eman Surya, dalam journal *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur'an dengan Pendekatan Ekofeminisme: Kritik*

⁷³ Natasya, Hana. *Isyarat-isyarat Ekofeminisme dalam al-Quran*, Jakarta: Pustaka Islam, 2022, hlm. 55–62.

⁷⁴ Tri Marhaeni Pudji Astuti, “Ekofeminisme dalam Peran Perempuan,” *Jurnal Studi Gender dan Lingkungan*, vol. 12, no. 2, 2021, hlm. 34–37.

⁷⁵ Wiyatni Maman Suryaman, “*Ekofeminisme: Kritik Sastra Berwawasan Ekologis dan Feminis*,” *Jurnal Sastra dan Gender*, vol. 15, no. 3, 2022, hlm. 56–59.

Terhadap Tafsir Feminisme Liberal. Membahas tentang, Ayat-ayat gender dalam al-Qur'an termasuk dalam bagian ayat-ayat yang telah ditafsirkan oleh para mufassir. Yang dimasuk dengan ayat-ayat gender adalah ayat-ayat dalam al-Qur'an yang berbicara tentang status dan peran laki-laki dan perempuan. Dan kata kunci yang dapat dipegang untuk mengetahui ayat-ayat gender ialah semua istilah yang sering digunakan untuk menyebut laki-laki dan perempuan. Jika tafsir ayat-ayat gender dilakukan dengan corak *bi al-ma'tsur* dan pendekatan tekstual, maka unsur-unsur budaya yang melahirkan teks atau dialektikan antara teks dan konteks akan diabaikan karena mufassir dalam hal ini berpegang pada kaedah: "yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafadz, bukan kekhususan sebab."⁷⁶

Keempat, dalam jurnal *Masculinidad Hegemónica, Roles De Género Y Violencia Intrafamiliar En Puebla-Tlaxcala, México* yang menyatakan bahwa pandemi COVID-19 telah memperburuk ketidaksetaraan gender yang sudah ada sebelumnya, khususnya di wilayah Puebla-Tlaxcala, dengan menyebabkan peningkatan signifikan dalam kasus kekerasan dalam keluarga. Struktur sosial yang berakar pada maskulinitas hegemonik dan tradisi budaya patriarkis memperkuat dominasi laki-laki serta menempatkan perempuan dalam posisi subordinat, menciptakan ruang bagi berbagai bentuk pelecehan fisik, psikologis, dan ekonomi. Fenomena ini menunjukkan bagaimana ideologi falosentris—yang menempatkan laki-laki sebagai pusat kekuasaan dan otoritas sosial—masih menjiwai hubungan gender dalam masyarakat.⁷⁷

Kelima, dalam jurnal *Interrogating Phallogentrism: A Study of Select Plays By Indian English Women Playwrights* yang menunjukkan bahwa penulis drama wanita Inggris-India memiliki peran penting dalam memanfaatkan teater sebagai sarana transformatif untuk menantang norma-norma patriarki dan ideologi falosentris yang telah lama mendominasi masyarakat dan dunia sastra.⁷⁸ Melalui karya-karyanya, mereka menyoroti berbagai bentuk penaklukan dan penindasan terhadap perempuan, mengeksplorasi identitas gender yang dinamis, serta mengadvokasi perubahan sosial yang berkeadilan.

Keenam, dalam jurnal *Masculinity: Phallogocentrism and Performativity. A Philosophical Analysis Based on the Studies of Jacques*

⁷⁶ Surya, Mintaraga Eman. "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur'an dengan Pendekatan Ekofeminisme: Kritik Terhadap Tafsir Feminisme Liberal," *Jurnal Studi Tafsir dan Gender*, vol. 8, no. 1, 2023, hlm. 45–48.

⁷⁷ Moïse Lindor, "Masculinidad Hegemónica, Roles De Género Y Violencia Intrafamiliar En Puebla-Tlaxcala, México," *Revista de Ciencias Sociales* 2022, no. 178 (2023): 55–76, <https://doi.org/10.15517/rcs.v0i178.55028>.

⁷⁸ Soc Sc, "Interrogating Phallogentrism: A Study of Select Plays By Indian English Women Playwrights," *Shuchi Sharma* 3, no. 2 (2015): 83–87, <https://doi.org/http://www.rjelal.com>.

Derrida, Judith Butler and Raewyn Connell to Counter Patriarchal Hegemony yang menunjukkan bahwa pemahaman tradisional tentang gender dan maskulinitas yang bersifat kaku dan esensialis perlu digantikan dengan perspektif yang lebih cair dan performatif.⁷⁹ Penelitian ini menekankan pentingnya refleksi berkelanjutan terhadap makna-makna sosial yang mapan untuk membangun tatanan masyarakat yang setara dan bebas dari dominasi ideologis falosentrisme.

Ketujuh, dalam jurnal *Kritik Terhadap Nilai Fallosentris Dalam Novel Saman, Larung, Dan Anime Junjou Romantica: Studi Komparatif Genre 'Sastra Wangi' And Genre 'Yaoi'*. Kesimpulan dalam jurnal ini menunjukkan bahwa studi komparatif antara karya sastra wangi di Indonesia dan anime yaoi di Jepang mengungkap peran keduanya sebagai medium kultural yang menantang nilai-nilai falosentris dalam representasi gender dan seksualitas.⁸⁰ Temuan penelitian ini menegaskan bahwa *sastra wangi* dan *yaoi* sama-sama menghadirkan wacana tandingan terhadap sistem simbolik falosentris, sekaligus membuka ruang bagi konstruksi identitas yang jamak, cair, dan lebih setara secara gender.

Kedelapan, dalam jurnal *Ekofeminisme Kritis: Menelaah Ulang Gender, Keadilan Ekologi, dan Krisis Iklim* yang menunjukkan bahwa ekofeminisme merupakan kerangka intelektual yang multifaset dan dinamis, yang berupaya menghubungkan penindasan terhadap perempuan dengan eksploitasi terhadap alam.⁸¹ Jurnal ini menegaskan bahwa meskipun ekofeminisme memiliki beragam bentuk dan pendekatan, seluruhnya perlu secara kritis terlibat dalam mengakui realitas material dan biologis dari krisis ekologi tanpa terjebak pada romantisasi alam.

Kesembilan, dalam jurnal *beberapa Pemikiran tentang Perempuan dalam Tubuh dan Eksistensi* yang menemukan bahwa tubuh dan eksistensi perempuan dikonstruksi oleh sistem sosial budaya yang dikemas dalam rasionalitas patriarki dan ideologi falosentris. Melalui analisis antropologis terhadap konsep tubuh dan kesehatan reproduksi, Saptandari menemukan

⁷⁹Alberto Grandi, "Masculinity: Phallogocentrism and Performativity. A Philosophical Analysis Based on the Studies of Jacques Derrida, Judith Butler and Raewyn Connell to Counter Patriarchal Hegemony," *Proceedings of The Global Conference on Women's Studies* 3, no. 1 (2024): 1–16, <https://doi.org/10.33422/womensconf.v3i1.433>.

⁸⁰Mayank Gupta, Jayakrishna S Madabushi, and Nihit Gupta, "Critical Overview of Patriarchy, Its Interferences With Psychological Development, and Risks for Mental Health," *Cureus* 15, no. 6 (2023), <https://doi.org/10.7759/cureus.40216>.

⁸¹Ayom Mratita Purbandani and Ranga Mahaswa, "Ekofeminisme Kritis: Menelaah Ulang Gender, Keadilan Ekologi, Dan Krisis Iklim," *Jurnal Perempuan* 27, no. 3 (2022): 227–39, <https://doi.org/10.34309/jp.v27i3.733>.

bahwa perempuan diposisikan sebagai subjek yang selalu berada di luar logika laki-laki dan otoritas simbolis masyarakat.⁸²

Kesepuluh, dalam jurnal *Feminisme vis-à-vis Patriarki dalam Islam* yang menemukan bahwa ketimpangan gender dalam masyarakat Islam lebih disebabkan oleh tafsir sosial yang berakar pada ideologi patriarki dan sistem berpikir falosentris, bukan oleh ajaran Islam itu sendiri. Melalui pendekatan filsafat dan studi pustaka, Wahyu Trisno Aji menjelaskan bahwa falosentrisme telah mengonstruksi pandangan bahwa laki-laki adalah subjek rasional dan perempuan adalah objek emosional, sehingga melahirkan relasi sosial yang timpang.⁸³

Kesebelas, dalam jurnal *Menguak Prasangka Homoseksualitas dalam Kisah Sodom dan Gomora: Kajian Hermenutik Kejadian 19:1-26* yang menyatakan bahwa relasi seksual manusia tetap terstruktur oleh norma heteronormatif dan ideologi falosentris yang menempatkan laki-laki sebagai pusat kendali kenikmatan dan otoritas seksual.⁸⁴ Ideologi falosentris ini membentuk “orgasm gap” yang konsisten di berbagai orientasi seksual, karena kesenangan didefinisikan melalui parameter maskulin. Studi ini menegaskan bahwa kesetaraan gender dalam ranah seksual hanya dapat dicapai melalui pergeseran paradigma dari falosentrisme menuju pemahaman relasional terhadap kenikmatan dan tubuh, yang menempatkan komunikasi, empati, dan kesetaraan sebagai dasar hubungan seksual yang sehat.

Keduabelas, dalam *Proceeding Conference on Genuine Psychology* ditemukan bahwa konsep psikologi kontemporer masih membawa bias falosentris dalam memahami identitas, emosi, dan spiritualitas manusia. Melalui kajian lintas disiplin, artikel-artikel dalam konferensi ini menunjukkan bahwa teori-teori psikologi Barat cenderung mengutamakan rasionalitas dan logika—ciri khas falosentrisme—sehingga menyingkirkan

⁸² Pinky Saptandari, “Beberapa Pemikiran Tentang Perempuan Dalam Tubuh Dan Eksistensi,” *Surabaya: BioKultur* 2, no. 1 (2013): 53–71, <http://journal.unair.ac.id/BK@beberapa-pemikiran-tentang-perempuan-dalam-article-6247-media-133-category-8.html>.

⁸³ Wahyu Trisno Aji, “Feminisme Vis A Vis Patriarki Dalam Islam,” *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam Dan Tafsir* 4, no. 2 (2023): 142–70, <https://doi.org/10.20414/sophist.v4i2.71>.

⁸⁴ Silva S. Thesalonika Ngahu, “Menguak Prasangka Homoseksualitas Dalam Kisah Sodom Dan Gomora: Kajian Hermenutik Kejadian 19:1-26,” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian* 4, no. 1 (2019): 17, <https://doi.org/10.21460/gema.2019.41.406>.

aspek empatik, intuitif, dan relasional yang sering diasosiasikan dengan feminin.⁸⁵

Penelitian ini menyoroti keterbatasan kajian feminisme Islam yang belum mengaitkan teori *phallosentris* dari filsafat Barat dengan stereotip tafsir patriarki dalam tradisi Islam. Disertasi ini menawarkan kebaruan melalui perumusan Metode *Musyârahah*, yakni pendekatan tafsir partisipatif yang mempertemukan mufasir laki-laki dan perempuan dalam proses istinbât bersama agar hasil tafsir tidak bias gender. Dengan mengintegrasikan analisis *phallosentris*, stereotip tafsir patriarki, dan metodologi musyârahah, penelitian ini menghadirkan rekonstruksi epistemologis baru yang lebih egaliter dan dialogis, sekaligus berkontribusi pada pengembangan hermeneutika al-Qur'an yang adil gender.

I. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan termasuk penelitian murni yang kegiatannya mengkaji bahan-bahan kepustakaan sebagai landasan dalam memecahkan permasalahan yang dirumuskan. Penelitian ini juga menggunakan metode *musyarâkah* dalam penelitian tafsir serta menggunakan metode penafsiran tafsir *maudhu'i*. Metode ini digunakan untuk meneliti penafsiran atas ayat-ayat yang berkaitan dengan judul yang akan diteliti. Peneliti menggunakan juga pendekatan tafsir *maqashidi* untuk menggali lebih dalam makna ayat-ayat yang telah ditafsirkan dalam metode sebelumnya.

Penelitian kualitatif adalah jenis penelitian yang menghasilkan penemuan-penemuan yang tidak dapat dicapai dengan menggunakan prosedur-prosedur statistik atau dengan cara kuantifikasi lainnya.⁸⁶ Penelitian kualitatif juga adalah penelitian yang menggunakan latar belakang alamiah, dengan maksud menafsirkan fenomena yang terjadi dan dilakukan dengan jalan melibatkan berbagai metode yang ada dalam penelitian kualitatif, yaitu dengan wawancara, pengamatan dan pemanfaatan dokumen.⁸⁷ Metodologi kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis maupun lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati. Pendekatan kualitatif adalah suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metodologi yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan

⁸⁵Fakultas Psikologi, *et.al.*, "Proceeding Conference On Genuine Psychology," in *Genuine Psychology*, vol. 2, 2022, <https://doi.org/http://103.84.119.236/index.php/gpsy/index>.

⁸⁶Eko Murdiyanto, *Metode Penelitian Kualitatif (Teori dan Aplikasi disertai Contoh Proposal)*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat UPN Veteran Yogyakarta Press. 2020, hlm. 19.

⁸⁷Eko Murdiyanto, *Metode Penelitian Kualitatif (Teori dan Aplikasi disertai Contoh Proposal)*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat UPN Veteran Yogyakarta Press. 2020, hlm. 19.

masalah manusia. Penelitian kualitatif dapat digunakan untuk meneliti kehidupan masyarakat, sejarah, tingkah laku, fungsionalisasi organisasi, gerakan sosial, atau hubungan kekerabatan.⁸⁸ Metode kualitatif berkembang dari akar filosofis dan teori sosial abad kedua puluh yang dipengaruhi oleh paradigma naturalistik-interpretatif Weberian, perspektif *post-positivistik* kelompok teori kritis serta *postmoderanisme* seperti dikembangkan oleh Baudrillard, Lyotard dan Derrida.⁸⁹

Peneliti pada penelitian kualitatif adalah instrumen kunci yang harus memiliki bekal teori dan wawasan yang luas sehingga bisa bertanya, menganalisis, dan mengkonstruksi obyek yang diteliti menjadi lebih jelas. Penelitian kualitatif bersifat deskriptif dan cenderung menggunakan analisis dengan pendekatan induktif. Proses dan makna lebih ditonjolkan dalam penelitian kualitatif.⁹⁰ Dasar teoritis penelitian kualitatif: (1) Pendekatan fenomenologis, dimana peneliti berusaha memahami arti peristiwa dan kaitannya terhadap orang bisa dalam situasi tertentu. (2) Pendekatan interaksi simbolik, dimana objek orang, situasi dan peristiwa tidak memiliki pengertian sendiri akan tetapi pengertian diberikan kepada mereka. (3) Pendekatan kebudayaan. (4) Pendekatan etnometodologi, berupaya memahami bagaimana masyarakat memandang, menjelaskan dan menggambarkan tata hidup mereka sendiri.⁹¹

Ciri penelitian kualitatif: (1) Mengkonstruksi realitas sosial dan makna budaya. (2) Berfokus pada proses interpretasi dan peristiwa-peristiwa. (3) Keaslian merupakan kunci. (4) Nilai hadir dan nyata. (5) Terikat pada situasi atau konteks. (6) Terdiri atas beberapa kasus atau subjek. (7) Bersifat analisis tematik. (8) Peneliti Pemilihan Objek Penelitian terlibat. Jenis-jenis penelitian kualitatif: biografi, fenomenologi, *grounded theory*, etnografi, dan studi kasus.⁹²

Strategi penelitian kualitatif: etnografi, riwayat hidup, sejarah lisan, etnometodologi, studi kasus, observasi partisipan, riset lapangan atau studi lapangan, penelitian naturalistik, penelitian fenomenologis, penelitian ekologi deskriptif, penelitian deskriptif, kajian interaksionis simbolik, etnografi

⁸⁸ Gumilar Rusliwa Somantri, *Memahami Metode Kualitatif*, Jakarta: Makara Sosial Humaniora, 2005.

⁸⁹ Umar Sidiq dan Mohammad Miftachul Choiri, "*Metode Penelitian Kualitatif (Teori dan Aplikasi disertai Contoh Proposal)*", Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat UPN Veteran Yogyakarta Press. 2020, hlm. 5-6.

⁹⁰ Rianto Adi, "*Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum*", Jakarta: Granit, 2004, hlm. 61.

⁹¹ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1998, hlm. 183-184.

⁹² Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022, hlm. 28.

mikro, penelitian interpretif, penelitian tindakan, historiografi dan kritik sastra.⁹³

Langkah langkah penelitian kualitatif: (1) Menemukan, memilih dan merumuskan masalah. (2) Menyusun latar belakang teoritis. (3) Menetapkan hipotesis (kalau perlu). (4) Menetapkan variabel. (5) Memilih alat pengumpulan data. (6) Menyusun rancangan penelitian. (7) Menetapkan sampel. (8) Menyimpulkan dan menyajikan data. (9) Mengolah dan menganalisis data. (10) Menginterpretasi hasil analisis dan mengambil kesimpulan. (11) Menyusun laporan. (12) Mengemukakan implikasi.⁹⁴

Sedangkan studi kepustakaan adalah penelitian yang menggunakan data yang sudah tertulis atau diolah orang lain baik itu berbentuk surat-surat, catatan harian, laporan atau data yang berbentuk tulisan dan tidak tertulis seperti monumen, foto, tape dan sebagainya.⁹⁵ Studi kepustakaan dilakukan untuk menemukan gambaran tentang tema penelitian yang akan diteliti dengan penelitian sebelumnya yang sejenis sehingga tidak terjadi penelitian ulang yang tidak perlu. Studi kepustakaan ini juga memberikan peluang untuk mencari celah penelitian dari penelitian yang sebelumnya telah dilakukan.⁹⁶ Studi kepustakaan banyak berisi hal-hal yang bersifat teoritis, konseptual, gagasan, ide, ataupun lainnya.⁹⁷

Metode penelitian tafsir adalah cara atau metode yang digunakan oleh peneliti dalam melakukan penelitian terhadap literatur tafsir. Perbedaan penelitian tafsir dengan penelitian al-Qur'an adalah terletak pada objek penelitiannya. Maka penelitian tafsir berfokus pada penafsiran seorang *mufassir* atas ayat al-Qur'an yang ditafsirkannya.⁹⁸ Menurut Sahiron penelitian al-Qur'an terbagi menjadi empat bagian, yaitu penelitian yang menempatkan teks al-Qur'an sebagai objek kajian, penelitian yang menempatkan objek di luar teks al-Qur'an tapi berkaitan dengan kemunculannya, penelitian yang menjadikan pemahaman terhadap teks al-Qur'an sebagai objek kajian, dan penelitian yang memberikan perhatian pada respons masyarakat terhadap teks al-Qur'an dan hasil penafsirannya. Berdasarkan hal-hal di atas, maka penelitian tafsir lebih tepat digunakan dengan penelitian kualitatif. Langkah-langkah penelitian tafsir yaitu: merumuskan masalah, mengajukan hipotesis, verifikasi data dan mengambil

⁹³ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2022, hlm. 18.

⁹⁴ Rumba Triana, "Desain Penelitian al-Qur'an dan Tafsir", *Al-Tadabbur*. Vol.4, no.2, 2019, hlm. 205-212.

⁹⁵ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir...*, hlm. 21-24.

⁹⁶ Abbas 'Abdullah 'Abbas, *Muḥaḍarat fī al-Tafsīr al-Mawḍū'i*, Damascus: Dar al-Fikr, 2007, hlm. 18.

⁹⁷ Shalah 'Abd al-Fattah al-Khalidi, *Al-Tafsīr al-Mawḍū'i baina al-Nazhariyyah wa al-Tathbiq*, Amman: Dar al-Nafais, 2012, hlm. 32-31.

⁹⁸ Abbas 'Abdullah 'Abbas, *Muḥaḍarat fī al-Tafsīr al-Mawḍū'i* ., hlm. 19.

kesimpulan. Penelitian tafsir memiliki tujuan untuk mencari kejelasan, mengkritik tokoh penafsir, menegaskan sebuah teori, menemukan teori dan membandingkan pemikiran. Topik penelitian tafsir ada dua, yaitu: apa yang ada di dalam al-Qur'an, dan apa yang ada di seputar al-Qur'an.

Tafsir *Maudhu'i* berasal dari dua kata, yaitu kata *tafsir* dan *maudhu'i*. Tafsir berasal dari kata *al-fasr* yang bermakna terungkap, penjelasan, dan memperlihatkan makna yang masuk akal. *Al-Tafsir* merupakan bentuk *mubalaghah* dari *al-fasr*. Sedangkan menurut istilah tafsir adalah pendekatan untuk mengungkap makna-makna ayat-ayat al-Qur'an al-Karim, serta mendalaminya lebih lanjut untuk mengetahui apa yang dimaksud oleh Allah sesuai dengan kemampuan manusia.

Tafsir memiliki empat bentuk, yaitu: (1) *Al-Tafsir al-Ijmali*, penafsiran secara global. (2) *Al-Tafsir al-Tahlili*, penafsiran secara detail baik dalam aqidah, bahasa, qiraat dan lain-lain. (3) *Al-Tafsir al-Muqarin*, penafsiran perbandingan buku tafsir satu dengan tafsir yang lain. (4) *Al-Tafsir al-Maudhu'i*, yaitu penafsiran secara tematik. Sedangkan kata *maudhu'i* berasal dari kata *al-waq'* yang bermakna menjadikan suatu hal di suatu tempat. Sedangkan menurut istilah adalah suatu kasus atau perkara yang berkaitan dengan dimensi kehidupan baik dalam akidah, perilaku sosial, atau fenomena alam yang timbul dalam ayat-ayat al-Qur'an al-Karim.

Maka bisa didapatkan pengertian tafsir *maudhu'i* adalah suatu pendekatan untuk mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang menceritakan satu tema yang berkaitan dalam tujuan, serta menyusunnya sesuai dengan urutan turun ayat, lalu menjelaskan hikmah penerapan syariat dengan meliputi tema dimaksud sebagaimana yang tertera dalam ayat dan menjelaskan apa yang diperlukan untuk melawan *syubhat* musuh agama. Atau dengan pengertian ringkas, tafsir *maudhu'i* adalah ilmu yang membahas suatu kasus sesuai dengan maksud al-Qur'an dari dalam ayat atau suratnya.⁹⁹

Tafsir tematik pertama kali digagas oleh Muhammad Syaltut pada tahun 1960 dengan kitab tafsirnya *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Sedangkan tafsir *maudhu'i* secara subjek pertama kali digagas oleh Ahmad Sayyid al-Kumi. Selanjutnya berkembanglah metode ini diikuti oleh para cendekiawan muslim, seperti *al-Insan fi al-Qur'an* karya Muhammad Abbas al-Aqqad, lalu pada tahun 1977 model tafsir ini dikembangkan dan disempurnakan oleh Abdul Hay al-Farmawi dalam tafsirnya *al-Bidayah fial-Tafsir al-Maudhu'i: Dirasah Manhajiyyah Maudhu'iyah*. Sedangkan tafsir tematik secara surah al-Qur'an sudah mulai digagas sejak dahulu kalaseperti *al-Burhan* karya al-Zarkasyi, dan *al-Itqan* karya al-Suyuthi. Serta tafsir tematik berdasarkan subjeknya telah dikembangkan sebelumnya oleh para ulama, seperti *Mufradat al-Qur'an* oleh

⁹⁹Moh. Tulus Yamani, "Memahami al-Qur'an dengan Metode Tafsir Maudhu'i" dalam *Jurnal J-PAI*. Vol. 1, no. 2, 2015, hlm. 276-277.

al-Raghib al-Isfahani, dan *al-Nasikh wa al-Mansukh* karya Ibnu Salama.¹⁰⁰ Konsep awal tafsir tematik sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam*, beliau sering menafsirkan ayat satu dengan ayat lain, seperti ketika menafsirkan kata *zhulm* pada surat al-An'am ayat 82 dengan makna syirik sebagaimana tertera dalam surat Luqman ayat 13.¹⁰¹

Ciri-ciri tafsir *maudhu'i*:

1. Menonjolkan tema, judul dan topik pembahasan.
2. Mengkaji tema-tema yang dipilih secara tuntas dan menyeluruh.

Kelebihan tafsir *maudhu'i*:

1. Menjawab tantangan zaman.
2. Praktis dan sistematis.
3. Dinamis.
4. Membuat pemahaman menjadi utuh.

Kekurangannya: Tidak dapat menafsirkan ayat secara keseluruhan, memenggal ayat al-Qur'an dan membatasi pemahaman ayat.¹⁰² Jenis-jenis tafsir *maudhu'i*:

Pertama, penelitian yang merunut pada salah satu kalimat dalam al-Qur'an, lalu mengumpulkan ayat-ayat yang terdapat kalimat ini atau derivasinya, lalu menafsirkannya, mengeluarkan hasil petunjuk dan penggunaannya.

Kedua, pengumpulan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki tema yang sama dengan metode yang berbeda pengungkapan, analisa, pembahasan, komentar dan penjelasannya atas hukum al-Qur'an padanya.

Ketiga, penentuan tema yang terpadu pada satu surat al-Qur'an lalu mengkajinya.¹⁰³

Bentuk-bentuk dari tafsir *maudhu'i* yaitu:

Pertama, tafsir *maudhu'i* atas istilah al-Qur'an. Jenis tafsir ini berkuat pada istilah dan kosakata al-Qur'an, dimana peneliti memilih satu kata dalam al-Qur'an, lalu mengeluarkan derivasi semua bentuk kata tersebut, lalu melihat bentuk-bentuk derivasi tersebut dalam ayat-ayat lain serta mengungkapkan petunjuk-petunjuk yang terdapat padanya.

Kedua, tafsir *maudhu'i* atas tema al-Qur'an. Jenis tafsir ini berfokus pada tema-tema umum al-Qur'an, dimana peneliti memilih salah satu tema tersebut, lalu melihatnya pada ayat-ayat al-Qur'an lalu mengungkapkan

¹⁰⁰ Didi Junaedi, "Mengenal Lebih Dekat Metode Tafsir Maudhu'i", dalam *Diya al-Afkar*. Vol. 4, no. 1, 2016, hlm. 23-24.

¹⁰¹ Moh. Tulus Yamani, "Memahami al-Qur'an dengan Metode Tafsir Maudhu'i" ..., hlm. 282-286.

¹⁰² Hemlan Elhany, "Metode Tafsir Tahlili dan Maudhu'i", dalam *Ath-Thariq*. Vol. 2, no. 1, 2018, hlm. 13.

¹⁰³ Abbas 'Abdullah 'Abbas, *Muḥaḍarat fī al-Tafsīr al-Maudhu'ī*, Damascus: Dar al-Fikr, 2007, hlm. 27-29.

petunjuk-petunjuknya. Peneliti memilih tema sains, pendidikan, kebudayaan, atau dakwah yang menyelesaikan solusi masalah keumatan.

Ketiga, Tafsir *maudhu'i* atas surat al-Qur'an. Pada jenis terakhir peneliti memilih salah satu surat al-Qur'an lalu menelaah berbagai macam tema yang terdapat padanya, lalu menelaah setiap ayat-ayatnya dengan baik, lalu mengungkapkan maksud dan tujuan surat tersebut.¹⁰⁴

Dalam metode penelitian diperlukan empat penjelasan,¹⁰⁵ diantaranya:

1. Pemilihan objek penelitian

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa peneliti menggunakan studi kepustakaan, maka untuk itu objek utama penelitian ini adalah berupa dokumen yaitu teks-teks al-Qur'an dan penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an. Sesuai dengan judul penelitian, maka ayat-ayat al-Qur'an serta penafsirannya yang berkaitan dan memiliki informasi terkait *phallosentris* dan implikasinya terhadap *stereotip* tafsir *patriarki*.

2. Data dan sumber data

Data primer dalam disertasi ini adalah ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema seputar peradaban budaya patriarki. Ayat-ayat tersebut ditafsirkan dengan merujuk kepada kitab *Tafsir al-Misbah dan Tafsir al-Kasyaf*. Sementara untuk redaksi hadits, penulis mengutamakan pengutipannya dari Kitab hadits Bhukhori Muslim. Sedangkan data sekunder adalah penafsiran para ulama tafsir baik yang lampau maupun kontemporer. Juga referensi yang berkaitan dengan *Ulum al-Qur'an* dan turunannya, seperti *Qawaid at-Tafsir*. Begitupula dengan kajian-kajian terkait peradaban, baik peradaban Islam, peradaban ekologis dan peradaban berkelanjutan.

3. Teknik input dan analisis data

Data dikumpulkan dengan metode dokumentasi, yaitu kegiatan pengumpulan data dengan teknik mengumpulkan, menginventarisir dan mengevaluasi bahan-bahan yang berkaitan dengan permasalahan yang akan dipecahkan. Ayat ayat yang berkaitan dengan objek penelitian akan dilacak, lalu diseleksi, lalu diklasifikasi sesuai kriteria objek penelitian. Peneliti menggunakan pendekatan konsep (*conceptual approach*) dan pendekatan doktrinal. Setelah data terkumpul, dilakukan penganalisaan dengan menggunakan analisis deduktif sebagai pegangan utama dan induktif sebagai tata kerja penunjang. Deduksi merupakan cara menarik kesimpulan dari yang umum ke yang khusus. Adapun induksi adalah proses berpikir untuk memperoleh kesimpulan yang beranjak dari yang khusus ke yang umum dengan cara membuat suatu generalisasi dari

¹⁰⁴ Shalah 'Abd al-Fattah al-Khalidi, *Al-Tafsir al-Maudu'i baina al-Nazhariyyah wa al-Tathbiq*, Amman: Dar al-Nafais, 2012, hlm. 59-65.

¹⁰⁵ Universitas PTIQ Jakarta, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: 2017, hlm. 11.

berbagai pembahasan yang ada. Selain itu dilakukan juga analisa komparatif agar diperoleh pemahaman yang benar dan komprehensif berkenaan dengan ayat yang menjadi objek penelitian. Penganalisaan juga dilakukan melalui pendekatan bahasa, teori serta kaidah-kaidah yang berkaitan dengan metodologi penelitian tafsir.

4. Pengecekan keabsahan data

Data-data akan diklasifikasi sesuai pembahasan dan pemetaan, lalu akan divalidasi. Salahsatu cara untuk melakukan pengolahan data kualitatif adalah dengan menggunakan triangulasi data. Data dikumpulkan, lalu diuji kredibilitas data dengan berbagai teknik pengumpulan data dan berbagai sumber data. Triangulasi data terdiri dari triangulasi metode, triangulasi sumber data dan triangulasi teori. Triangulasi metode adalah pengumpulan data dengan suatu metode. Triangulasi teori adalah perbandingan rumusan pernyataan tesis dengan teori yang relevan. Dan triangulasi sumber data adalah menggali kebenaran informasi dengan menggunakan sumber data yang ada.¹⁰⁶

J. Jadwal Penelitian

Penelitian disertasi ini direncanakan memakan waktu setidaknya 24 bulan atau empat semester, dari awal pengayaan ide dan sumber penelitian, diskusi, pemantapan penetapan ide penelitian, hingga pelaksanaan seluruh rangkaian penelitian. Dimulai dari bulan Juli 2023 dan direncanakan dapat rampung untuk diujikan dalam Sidang Disertasi Tertutup pada bulan Juli 2025.

Berikut tahapan rencana jadwal penelitian ini.

No	Tahapan	2024				2025				2026			
		Q1	Q2	Q3	Q4	Q1	Q2	Q3	Q4	Q1	Q2	Q3	Q4
1	Diskusi Ide												
2	Pengayaan Sumber terkait Ide												
3	Pengajuan Judul												
4	Ujian Komprehensif												

¹⁰⁶ Universitas PTIQ Jakarta, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi...*, hlm. 12.

	Tertulis												
5	Pembuatan Draft Proposal												
6	Ujian Komprehensif Lisan												
7	Seminar Proposal												
8	Pelaksanaan Penelitian dan Bimbingan												
9	Ujian WP 1												
10	Ujian WP 2												
11	Ujian WP 3												
12	Sidang Tertutup												
13	Sidang Terbuka												
14	Wisuda												

K. Sistematika Penulisan

Disertasi ini terdiri atas enam bab yang saling berkaitan secara runtut dan sistematis.

Bab Satu, Pendahuluan, merupakan fondasi awal yang memaparkan mengapa penelitian ini dilakukan dan ke mana arah penelitian diarahkan. Bab ini berisi latar belakang masalah yang menunjukkan urgensi mengkaji bias phallosentris dalam tafsir, dilanjutkan dengan identifikasi dan pembatasan masalah untuk mempertegas fokus kajian. Dari sini, dirumuskan masalah penelitian yang kemudian dijawab melalui tujuan dan manfaat penelitian. Bagian selanjutnya menampilkan kerangka teori yang menjadi pijakan konseptual, tinjauan penelitian terdahulu untuk menegaskan posisi penelitian ini, serta metode penelitian yang dipakai. Bab ini ditutup dengan jadwal penelitian dan sistematika penulisan. Dengan demikian, Bab I menjadi peta jalan bagi keseluruhan bab berikutnya.

Bab Dua, Bab ini menyajikan kajian metodologis atas problem yang ditemukan di Bab Satu. Dimulai dengan tinjauan beberapa metode tafsir yang telah berkembang, seperti metode *maudu'i*, *muqâran*, *mubâdalâh*, dan *gender writing*. Dari tinjauan tersebut, disusun kerangka landasan bagi metode tafsir *musyâraakah* yang kritis dan kolaboratif, diharapkan mampu menantang bias *phallosentris*. Alur pembahasan mengalir dari tinjauan teori tafsir yang sudah ada menuju perumusan alternatif metode *musyâraakah* sebagai kontribusi baru dalam studi tafsir.

Bab Tiga, Metode *Phallosentris* dan Stereotip Tafsir Patriarki, merupakan pengembangan dari masalah yang telah diperkenalkan di Bab I. Bab ini memperdalam permasalahan yang diperkenalkan di Bab I. *Phallosentrisme* dijelaskan dari aspek definisi, sejarah, serta kemunculannya dalam karya sastra, pemikiran keagamaan, filsafat, dan teori sosial. Selanjutnya, dibahas dominasi simbol laki-laki dalam struktur pemikiran dan budaya, termasuk kritik-kritik yang muncul terhadapnya. Bab ini juga menekankan reconsiderasi *phallosentris* sebagai titik awal bagi pengembangan metodologi tafsir baru. Dengan demikian, Bab III memperkuat kerangka konseptual dan menegaskan akar masalah yang akan diatasi melalui metode tafsir *musyâraakah*.

Bab Empat, Inisiasi Metode *Musyâraakah* dan Contoh Penafsiran, merupakan penerapan praktis dari gagasan metodologis yang telah disusun dalam Bab Tiga. Bab ini menjelaskan pengertian *musyâraakah* dalam konteks hubungan gender, ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung prinsip kerjasama, serta prinsip-prinsip dasar metode *musyâraakah*, seperti keadilan, kesetaraan, kesalingan, dan pluralitas pemikiran. Selanjutnya dibahas penerapan metode *musyâraakah* pada ayat-ayat gender, tantangan kontemporer, serta strategi solutifnya. Puncak dari bab ini adalah penyajian contoh penafsiran terhadap stereotip perempuan (kurang akal, emosional, domestik), disertai upaya perubahan yang diperlukan. Dengan demikian, Bab IV menjadi ruang aplikasi metode sekaligus medan uji efektivitas *musyâraakah* dalam mengoreksi tafsir *phallosentris*.

Bab Lima, Implikasi Metode *Musyâraakah* dalam Penafsiran, menarik konsekuensi akademik dan sosial dari hasil yang diperoleh dalam Bab IV. Implikasi tersebut meliputi lahirnya karya tafsir yang lebih ramah gender, upaya merekonsiderasi stereotip tafsir patriarki, pengakuan potensi yang setara antara laki-laki dan perempuan dalam aspek spiritual, emosional, intelektual, dan sosial, serta terbangunnya budaya egaliter baik dalam ranah domestik maupun publik. Bab ini menegaskan kontribusi penelitian terhadap diskursus akademik maupun terhadap kehidupan sosial keagamaan, sehingga menjembatani temuan penelitian dengan realitas masyarakat.

Bab Enam, Penutup, merupakan bab terakhir yang menyajikan kesimpulan penelitian sebagai jawaban atas rumusan masalah di Bab I.

Kesimpulan ini disertai implikasi hasil penelitian, baik akademis maupun praktis, serta saran dan rekomendasi bagi pengembangan penelitian lanjutan atau kebijakan yang relevan. Bab ini sekaligus menutup seluruh rangkaian disertasi dengan mengembalikan pembahasan kepada persoalan utama yang telah dikemukakan di awal.

BAB II

KAJIAN TEORITIS METODE PENAFSIRAN *MUSYÂRAKAH*

Istilah *musyâraakah* (مشاركة) berasal dari bahasa Arab, dari akar kata *sya-ra-ka* (شارك) yang berarti “kerja sama, kemitraan, kebersamaan, atau persekutuan.”¹ Akar kata ini disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak dua puluh kali dengan berbagai konteks makna yang menekankan prinsip kebersamaan dan partisipasi.² Berdasarkan pemaknaan tersebut, metode *musyâraakah* dalam penafsiran al-Qur’an dapat dipahami sebagai pendekatan kolaboratif yang melibatkan banyak mufasir atau sarjana dengan beragam latar belakang keilmuan.³ Melalui dialog, diskusi, dan pertukaran gagasan, metode ini bertujuan menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif, kontekstual, dan relevan dengan isu-isu kontemporer seperti keadilan sosial, kesetaraan gender, serta problematika ekologi.⁴ Dengan demikian, metode ini menegaskan pentingnya partisipasi aktif dalam proses pembentukan pengetahuan keislaman, sekaligus membuka ruang bagi tafsir yang lebih

¹ Abul Hasan Ali bin Hisyam Al-Kaelānī, *al-Kaelānī fī Syarḥ al-Qawā’id*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t., hlm. 15.

² Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim* (Tafsir Ibnu Katsir), Juz III, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998, hlm. 12–13.

³ Mohamad Torik Langlang Buana et al., “Review of Musharakah Islamic Finance Articles in Indonesia-Malaysia Database and Scopus Bibliometrics,” *KnE Social Sciences* 2024 (2024): 868–80, <https://doi.org/10.18502/kss.v9i14.16150>.

⁴ Muhamad Qustulani, “Synonym of Democracy in the Quran and the Debate of Its Interpretation,” *An-Nuha: Jurnal Sosial & Humaniora* 1, no. 1 (2025): 18–30, <https://doi.org/10.63005/annuha.v1i1.2.1>.

dinamis dan inklusif.⁵ Metode penafsiran *musyâraḥ* menempatkan penafsiran al-Qur'an sebagai aktivitas ilmiah yang partisipatif dan berorientasi pada kemaslahatan umat. Secara teoretis, pendekatan ini berpijak pada empat prinsip dasar Islam, yaitu keadilan (*al-'adâlah*), kesetaraan (*al-musâwah*), kesalingan (*al-tadâkhul*), dan kerja sama (*al-ta'âwun*). Keempatnya membentuk kerangka tafsir yang inklusif, kontekstual, serta berorientasi pada keadilan, kemaslahatan, dan sinergi lintas disiplin keilmuan.

A. Prinsip Keadilan (*al-'Adâlah*)

1. Definisi dan Makna

Keadilan (*al-'adâlah*) merupakan fondasi epistemologis utama dalam metode *musyâraḥ*, yang menempatkan proses penafsiran al-Qur'an sebagai aktivitas ilmiah yang berorientasi pada keseimbangan makna dan kesetaraan hak interpretatif.⁶ Dalam konteks metodologis, keadilan tidak sekadar berarti distribusi yang merata atas peluang berpendapat, tetapi juga pengakuan terhadap kapasitas, kontribusi, dan tanggung jawab intelektual setiap mufasir. Prinsip ini menolak segala bentuk dominasi penafsiran tunggal, baik yang bersumber dari otoritas keagamaan, bias patriarkal, maupun kepentingan ideologis tertentu. Dengan menegakkan keadilan, metode *musyâraḥ* berupaya memastikan bahwa setiap makna yang dihasilkan lahir dari proses dialektika ilmiah yang proporsional antara teks (*nash*) dan konteks (*waqi'iyah*), antara norma wahyu dan realitas sosial. Dalam kerangka ini, keadilan bukan hanya norma etika, tetapi juga asas epistemik yang menjamin obyektivitas penafsiran dan relevansinya dengan maqâṣid al-syarī'ah. Prinsip keadilan mendorong para mufasir untuk memosisikan al-Qur'an sebagai sumber nilai yang menginspirasi keadilan sosial, bukan sekadar legitimasi doktrin teologis.⁷ Dengan demikian, *al-'adâlah* dalam metode *musyâraḥ* berfungsi sebagai jembatan moral dan ilmiah antara teks ilahi dan kebutuhan kemanusiaan kontemporer.

Prinsip keadilan dalam metode *musyâraḥ* memiliki dasar teologis yang kuat dalam al-Qur'an dan Sunnah. al-Qur'an secara konsisten menegaskan pentingnya keadilan sebagai inti ajaran Islam, sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Nahl [16]:90: "*Sesungguhnya Allah menyuruh*

⁵ Ilham Bastanta Panjaitan et al., "Islam Dan Demokrasi Perspektif al-Qur'an: Analisis Tafsir Maudhu'i," *AlMaheer: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 01 (2024): 61–75, <https://doi.org/10.63018/jpi.v2i01.31>.

⁶ Abubakar Muhammad Jibril, Rabi'u Abdulmudallib Bello, and Abbas Abubakar, "AI-Enhanced Criminal Investigations And Hudud Offenses: A Shari'ah Compliance Framework," *Alauddin Law Development Journal (ALDEV)* 7, no. 2 (2025): 137–50, <https://doi.org/10.24252/aldev.v7i2.56748>.

⁷ Elisa Sasmita, Elshadra Righayatsyah, and Asep Abdul Muhyi, "Islam and Human Rights in the Perspective of the Qur'an: A Thematic Interpretive Study," *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 2 (2024): 267–88, <https://doi.org/10.69526/bir.v2i2.35>.

(kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan.” Ayat ini tidak hanya menegaskan keadilan dalam dimensi hukum, tetapi juga dalam konteks epistemologi dan etika keilmuan. Dalam kerangka tafsir, keadilan menuntut agar setiap mufasir menjaga keseimbangan antara ketundukan terhadap teks dan keterbukaan terhadap realitas sosial.⁸ Hadis Nabi saw yang menyebutkan bahwa “*orang-orang yang adil berada di sisi Allah di atas mimbar cahaya*” (HR. Muslim) mempertegas bahwa keadilan adalah indikator ketinggian moral dan intelektual seorang penafsir.⁹ Dengan demikian, keadilan bukan hanya sebuah tuntutan moral dalam relasi sosial, tetapi juga prinsip dasar dalam proses interpretatif agar makna yang dihasilkan tidak menyimpang dari spirit wahyu. Prinsip ini menegaskan posisi *musyâraḥ* sebagai pendekatan tafsir yang mengintegrasikan nilai teologis, moral, dan rasional secara harmonis.¹⁰

Dalam perspektif epistemologis, keadilan berfungsi sebagai mekanisme korektif terhadap bias yang mungkin muncul dalam proses penafsiran. Setiap penafsiran pada dasarnya bersifat interpretatif, sehingga rentan terhadap subjektivitas mufasir. Oleh karena itu, *al-‘adâlah* dalam metode *musyâraḥ* berperan menjaga agar subjektivitas tersebut tidak berubah menjadi dominasi epistemik.¹¹ Prinsip ini menuntut mufasir untuk menempatkan akal, teks, dan realitas secara proporsional—tidak berlebihan pada literalitas teks, namun juga tidak terjebak pada rasionalitas bebas nilai. Dengan demikian, keadilan di sini mencakup dimensi keseimbangan antara *bayânî* (tekstual), *‘irfânî* (spiritual), dan *burhânî* (rasional). Prinsip ini selaras dengan pandangan Al-Ghazali yang menegaskan bahwa ilmu yang benar adalah ilmu yang tidak memihak kecuali kepada kebenaran itu sendiri.¹² Melalui mekanisme keadilan epistemik, metode *musyâraḥ* berfungsi mendorong lahirnya tafsir yang obyektif, intersubjektif, dan sesuai dengan maqâṣid al-syarī‘ah sebagai tujuan tertinggi wahyu.

⁸ Ilham Bastanta Panjaitan, *et.al.*, “Islam Dan Demokrasi Perspektif al-Qur’an: Analisis Tafsir Maudhu’i.”

⁹ Muhammad Maga Sule and Attahir Shehu Mainiyo, “Impact of Qur’anic Moral Excellence on the Lives of Muslim Society: An Exposition,” *Spektra: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial* 6, no. 1 (2024): 65–92, <https://doi.org/10.34005/spektra.v6i1.3637>.

¹⁰ Soraya Hadjarab, “Le Coran Au Regard Des Sciences Du Langage: La Contextualisation Pour l’interprétation Du Texte Coranique,” *Altralang Journal* 5, no. 01 (2023): 120–27, <https://doi.org/10.52919/altralang.v5i01.265>.

¹¹ Tasbih et al., “Islamic Feminists’ Rejection of the Textual Understanding of Misogynistic Hadiths for the Advancement of Gender Justice in Makassar, Indonesia,” *Samarah* 8, no. 1 (2024): 196–215, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.19856>.

¹² Marlinda Marlinda, Iin Parninsih, and Muhammad Alwi HS, “Pendekatan Ma’na – Cum - Maghza Atas Kisah Khaulah Binti Tsa’labah (QS. Al-Mujadalah: 1-4) Dalam Kaitannya Dengan Hak Suara Perempuan Di Indonesia,” *TAFASIR: Journal of Quranic Studies* 1, no. 2 (2023): 151–67, <https://doi.org/10.62376/tafasir.v1i2.22>.

Dari sudut pandang hermeneutik, prinsip *al-'adâlah* menegaskan bahwa penafsiran al-Qur'an merupakan dialog antara teks dan pembaca yang harus dijaga keseimbangannya. Keadilan hermeneutik berarti menghindari dua ekstrem: objektivisme yang menafikan konteks pembaca, dan subjektivisme yang mengabaikan makna tekstual wahyu. Dalam kerangka *musyâraakah*, keadilan hermeneutik diwujudkan melalui proses dialogis antar-mufasir yang berbeda latar belakang keilmuan. Setiap tafsir diposisikan sebagai kontribusi yang saling melengkapi, bukan sebagai kebenaran final yang meniadakan tafsir lain. Dengan demikian, *al-'adâlah* menjadi prinsip yang menuntun mufasir untuk bersikap rendah hati secara epistemik (*epistemic humility*) dan terbuka terhadap kemungkinan makna yang plural. Pendekatan ini sejalan dengan paradigma hermeneutik modern seperti Hans-Georg Gadamer, yang menekankan pentingnya "fusi horizon" antara teks dan pembaca. Namun dalam konteks Islam, fusi tersebut diarahkan untuk menjaga kesucian wahyu sambil tetap relevan dengan dinamika sosial manusia.¹³

Keadilan dalam *musyâraakah* tidak berhenti pada tataran metodologis, tetapi berlanjut menjadi orientasi sosial penafsiran. Tafsir yang adil harus berkontribusi pada terwujudnya keadilan sosial sebagaimana dikehendaki oleh maqâṣid al-syarī'ah: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁴ Oleh karena itu, prinsip *al-'adâlah* mendorong tafsir untuk responsif terhadap ketimpangan sosial, ketidakadilan gender, dan marginalisasi kelompok lemah. Para mufasir kontemporer seperti Fazlur Rahman dan Amina Wadud memandang keadilan sebagai ruh dari penafsiran yang kontekstual. Dalam perspektif ini, tafsir bukan sekadar wacana tekstual, melainkan instrumen transformasi sosial. Dengan menerapkan keadilan sebagai prinsip tafsir, metode *musyâraakah* berfungsi menghubungkan nilai spiritual wahyu dengan praksis sosial kemanusiaan. Keadilan tidak hanya menjadi hasil penafsiran, tetapi juga menjadi proses dan orientasi moral yang membimbing setiap langkah dalam memahami dan menerapkan ajaran al-Qur'an.¹⁵

Dalam konteks kolaboratif, *al-'adâlah* berperan menjaga harmoni dalam relasi antar-mufasir. Setiap penafsir memiliki pengalaman, tradisi, dan sudut pandang yang unik; karena itu, prinsip keadilan menuntut agar perbedaan pandangan tidak menjadi sumber pertentangan, tetapi justru kekayaan epistemik. Keadilan di sini berarti memberikan ruang yang proporsional bagi setiap kontribusi intelektual tanpa diskriminasi. Pendekatan ini menolak

¹³ Sasmita, Righayatsyah, and Abdul Muhyi, "Islam and Human Rights in the Perspective of the Qur'an: A Thematic Interpretive Study."

¹⁴ Vivit Nur Kholifah and Guru, "Konsep Keadilan dalam al-Qur'an (Studi Komparasi Tafsir Al-Miṣbah Dan Tafsir Marāḥ Labid Terhadap Ayat-Ayat Adil)," *Qaf* 17, no. 02 (1385): 302.

¹⁵ Jibril, Bello, and Abubakar, "Ai- Enhanced Criminal Investigations And Hudūd Offenses : A Sharī'ah Compliance Framework."

hierarki tafsir yang menempatkan otoritas tunggal di atas ragam tafsir lainnya.¹⁶ Dalam kerangka *musyâraḥah*, keadilan antarmufasir juga mencakup keterbukaan terhadap kritik dan evaluasi sejawat sebagai bagian dari proses penyempurnaan ilmiah. Dengan demikian, keadilan menjadi landasan etika akademik yang melandasi kerja sama ilmiah, memperkuat integritas kolektif, serta menjaga objektivitas hasil tafsir. Prinsip ini mengafirmasi bahwa pengetahuan keislaman berkembang bukan melalui dominasi, tetapi melalui kolaborasi yang berkeadilan.¹⁷

Akhirnya, prinsip *al-‘adâlah* dalam metode *musyâraḥah* dapat dipahami sebagai upaya integratif antara wahyu dan realitas. Keadilan menuntun penafsir untuk membaca al-Qur’an tidak hanya sebagai teks suci yang normatif, tetapi juga sebagai pedoman yang transformatif terhadap kehidupan sosial. Dalam konteks ini, keadilan menjadi jembatan antara dimensi teologis dan praksis, antara nilai-nilai ilahiah dan kebutuhan manusia modern.¹⁸ Tafsir yang adil adalah tafsir yang mampu menjaga kesucian teks sekaligus menjawab problem kemanusiaan kontemporer—seperti ketimpangan sosial, krisis moral, dan degradasi lingkungan. Dengan demikian, *al-‘adâlah* bukan sekadar prinsip interpretatif, melainkan paradigma integratif yang menegaskan bahwa makna wahyu harus senantiasa berorientasi pada kemaslahatan universal (*rahmatan lil-‘âlamîn*). Prinsip ini menempatkan metode *musyâraḥah* sebagai model tafsir yang tidak hanya ilmiah dan kolaboratif, tetapi juga berkeadilan, humanistik, dan relevan lintas zaman.

2. Landasan Normatif

Keadilan (*al-‘adâlah*) merupakan prinsip dasar yang menjiwai keseluruhan bangunan epistemologi Islam dan menjadi poros utama dalam metodologi tafsir al-Qur’an.¹⁹ Dalam konteks metode *musyâraḥah*, keadilan dipahami bukan hanya sebagai konsep moral atau hukum, tetapi sebagai mekanisme epistemologis untuk menyeimbangkan otoritas interpretatif antara berbagai mufasir dan disiplin ilmu. Prinsip ini menuntut agar proses penafsiran tidak didominasi oleh satu sudut pandang tunggal, melainkan dibangun melalui musyawarah, dialog, dan kolaborasi yang saling mengoreksi. Keadilan menegaskan bahwa kebenaran tafsir tidak bersifat

¹⁶ Qustulani, “Synonym of Democracy in the Quran and the Debate of Its Interpretation.”

¹⁷ Şemsettin Işık, “Kur’an’da Adalet ve Evrensel İlkeleri Justice in the Quran and Its Universal Principles Şemsettin IŞIK,” no. Haziran (2024): 145–70.

¹⁸ Syed Alaudeen Seyed Ibrahim and Ushama Thameem, “Maqāṣid Al-Qur’Ān: Exploring Higher Objectives and Intellectual Insights,” *Al-Burhān: Journal of Qur’ān and Sunnah Studies* 8, no. 1 (2024): 1–21, <https://doi.org/10.31436/alburhn.v8i1.338>.

¹⁹ Latifa Abdulaziz Issa Al-mulhim, “The Importance of the Goal of Justice in Islamic Jurisprudence, and the Rulings Based on It,” *فقه شرع لا فقه عاقل*, 2024, <https://doi.org/10.21608/jasis.2024.342523>.

monopolis, melainkan partisipatif dan terdistribusi secara proporsional berdasarkan kapasitas ilmiah dan integritas moral para penafsir.²⁰ Dalam konteks akademik modern, keadilan menjadi nilai metodologis yang menjaga agar tafsir tetap berpijak pada objektivitas ilmiah tanpa melepaskan landasan teologisnya.²¹ Dengan demikian, keadilan dalam metode *musyâraḥ* berfungsi sebagai prinsip etis dan epistemik untuk menghindari bias ideologis serta mewujudkan penafsiran yang selaras dengan *maqāṣid al-syarīʿah* yakni keadilan, kemaslahatan, dan keseimbangan dalam kehidupan manusia.

Prinsip keadilan dalam metode *musyâraḥ* memiliki landasan teologis yang kokoh dalam al-Qur'an. Allah Swt berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Dia melarang dari perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. (QS. An-Nahl/16: 90)

Ayat ini menjadi pijakan normatif yang menegaskan bahwa keadilan bukan sekadar tuntutan sosial, melainkan perintah Ilahi yang wajib diinternalisasikan dalam seluruh dimensi kehidupan, termasuk aktivitas penafsiran. Dalam konteks tafsir, keadilan bermakna menjaga keseimbangan antara teks dan konteks, antara makna literal dan makna substansial, serta antara kesetiaan terhadap nash dengan kebutuhan kemanusiaan. Melalui prinsip keadilan ini, metode *musyâraḥ* menghadirkan sistem penafsiran yang rasional, inklusif, dan berorientasi pada kemaslahatan umat. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya mengandung nilai moral, tetapi juga menjadi asas epistemologis bagi lahirnya tafsir yang adil dan proporsional.²²

Dimensi spiritual dari prinsip keadilan ditegaskan melalui sabda Nabi Muhammad saw dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

²⁰ Qustulani, "Synonym of Democracy in the Quran and the Debate of Its Interpretation."

²¹ Social Studies and M Taufiq Hidayah Tanjung, "The Concept of Communication in the Quran; Analysis of Theory and Practice," *International Journal of Education, Social Studies, And Management (IJESSM)* 5, no. 1 (2025): 72–85, <https://doi.org/http://lppipublishing.com/index.php/ijessm>.

²² Andri Nirwana An et al., "Metodologi Tafsir Al- Qur ' an: Methods of Qur ' an Research and Quran Tafseer Research Its Implications for Contemporary Islamic Thought," *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 1 (2024): 33–42, <https://doi.org/10.69526/bir.v2i1.34>.

إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكَلَّمَا
يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُّوا

Sesungguhnya orang-orang yang adil berada di sisi Allah di atas mimbar dari cahaya, di sebelah kanan Tuhan Yang Maha Pengasih — kedua tangan-Nya adalah kanan — mereka itulah orang-orang yang berlaku adil dalam keputusan, terhadap keluarga, dan terhadap apa yang mereka pimpin. (HR. Muslim, no. 1827)

Hadis ini menegaskan bahwa keadilan tidak hanya bersifat legalistik, melainkan juga manifestasi spiritual dari kedekatan dengan Allah. Dalam konteks penafsiran, seorang mufasir yang adil berarti menjaga kemurnian niat dan kejujuran intelektualnya, serta menghindari manipulasi makna untuk kepentingan pribadi atau ideologis. Prinsip ini menjadikan keadilan sebagai refleksi *taqwā epistemik*—yakni kesadaran bahwa setiap produk tafsir akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah sebagai wujud amanah ilmiah dan moral. Dengan demikian, keadilan bukan sekadar metode kerja, tetapi ibadah intelektual yang menghadirkan “cahaya” dalam memahami wahyu.

Integrasi antara ayat dan hadis di atas menunjukkan bahwa keadilan dalam metode *musyâraḥ* memiliki dimensi ganda: normatif dan operasional. Secara normatif, ia bersumber dari wahyu yang menuntun arah pengetahuan menuju keseimbangan dan kemaslahatan. Secara operasional, ia menjadi prinsip kerja yang menuntun interaksi ilmiah antarmufasir agar berjalan secara jujur, terbuka, dan proporsional. Keadilan menjadi fondasi dari dialog tafsir yang sehat, di mana setiap gagasan dinilai berdasarkan argumen dan bukan otoritas personal. Prinsip ini menjauhkan tafsir dari sikap dogmatis dan membuka ruang bagi kolaborasi lintas disiplin, termasuk pendekatan linguistik, sosial, dan gender.²³ Dalam konteks akademik modern, prinsip keadilan menjadikan metode *musyâraḥ* relevan dengan paradigma *hermeneutika partisipatif*—yaitu upaya memahami teks secara kolaboratif, dinamis, dan kontekstual tanpa meninggalkan akar teologisnya. Dengan demikian, *al-‘adālah* tidak hanya menuntun arah interpretasi, tetapi juga memelihara integritas ilmiah dan spiritual dalam menyingkap makna Ilahi.

3. Implementasi dalam Tafsir

Dalam tradisi penafsiran al-Qur’an, bias ideologis dan patriarkal sering kali menjadi faktor yang mengaburkan pesan universal wahyu. Penafsiran yang didominasi oleh struktur sosial patriarkal cenderung menempatkan laki-

²³ Mohammad Yudithama et al., “Analysis Of The Prohibition Of Providing Compensation To Foundation Board Members From An Islamic Justice Perspective,” *Eduvest – Journal of Universal Studies* 4, no. 05 (2024): 3948–59.

laki sebagai pusat otoritas makna, sementara perempuan dan kelompok marginal ditempatkan sebagai objek teks. Metode *musyâraḥ* hadir sebagai koreksi epistemologis terhadap kecenderungan tersebut dengan menegaskan perlunya kolaborasi dan keterbukaan lintas perspektif. Melalui prinsip keadilan dan kesetaraan, pendekatan ini menolak segala bentuk penafsiran yang berorientasi pada pelanggaran kekuasaan ideologis atau sektarian, baik yang berbasis gender, politik, maupun mazhab.²⁴ Dengan demikian, *musyâraḥ* tidak hanya berfungsi sebagai metode teknis dalam proses interpretasi, tetapi juga sebagai etika intelektual yang mengembalikan penafsiran pada tujuan hakikinya: menyingkap pesan ilahi yang adil, inklusif, dan membebaskan manusia dari struktur sosial yang menindas. Pendekatan ini sejalan dengan semangat *tafsîr bayānî* yang mengutamakan keutuhan pesan wahyu serta prinsip *hermeneutika keadilan* yang mengintegrasikan dimensi spiritual, sosial, dan moral secara seimbang.²⁵

Salah satu tantangan utama dalam studi tafsir kontemporer adalah menjaga keseimbangan antara makna literal (*ẓāhir*) dan makna kontekstual (*maqṣadî*) dari teks al-Qur'an. Penafsiran yang hanya berorientasi literal sering kali menghasilkan pemahaman yang kaku dan ahistoris, sedangkan pendekatan yang terlalu kontekstual berpotensi mengaburkan pesan normatif wahyu. Dalam kerangka *musyâraḥ*, keseimbangan ini dicapai melalui proses dialogis antar-disiplin ilmu yang menggabungkan linguistik, sejarah, sosiologi, dan etika Islam. Pendekatan ini menempatkan teks sebagai entitas hidup yang berinteraksi dengan realitas sosial, bukan sebagai produk statis masa lalu.²⁶ Dengan demikian, setiap interpretasi harus melewati tahap uji relevansi terhadap konteks zaman tanpa kehilangan akar teologisnya. Prinsip ini menegaskan bahwa tafsir tidak boleh berhenti pada tataran semantik, melainkan harus mampu menjawab kebutuhan etis dan sosial umat. Melalui *musyâraḥ*, keseimbangan antara literalitas dan kontekstualitas menjadi jembatan metodologis untuk melahirkan tafsir yang dinamis, ilmiah, dan tetap berakar pada otentisitas wahyu.

Dalam paradigma *musyâraḥ*, penilaian terhadap hasil tafsir tidak semata diukur dari ketepatan filologis atau kekuatan argumentasi retorik, melainkan juga dari sejauh mana interpretasi tersebut sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*—tujuan-tujuan fundamental syariat seperti keadilan,

²⁴ Jullul Wara and Lukman Marsaton, "Intertextuality in Tafsîr Al-Jāmi ' Li Ahkām Al-Qur ' Ān by Al-Qur ' Ub Ī," *An-Nur International Journal of The Quran & Hadith* 2, no. 2 (2024): 24–33, <https://doi.org/https://doi.org/10.62032/10.62032/aijgh.v2i2.52>.

²⁵ Hartati Yuningsih, Abdul Ghany, and Muhammad Abduh, "Transformasi Tafsir Al-Qur'an Di Era Media Digital: Analisis Metodologi Tafsir Dalam Channel Youtube Kajian Tafsir Al-Ma'rifah," *AL-QUDWAH* 2, no. 2 (2024): 5–8.

²⁶ Sami K Al-khawaldeh, "The Semantic and Contextual Meanings of the Cognitive Words 'Yafqilu:N, Yatafakaru:N, Yatadabaru:N, Yafqahu:N' in Holy Qur'an," vol. 14, 2024, 1838–49, <https://doi.org/https://doi.org/10.17507/tpls.1406.25> The.

kemaslahatan, dan kemanusiaan. Pendekatan ini menggeser orientasi tafsir dari sekadar reproduksi teks menuju praksis sosial yang transformatif.²⁷ Dengan menjadikan *maqāṣid* sebagai kriteria epistemologis, *musyâraḥ* menuntut agar penafsiran al-Qur'an tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga berimplikasi pada perbaikan sosial dan moral masyarakat.²⁸ Oleh karena itu, setiap hasil tafsir harus diuji melalui pertanyaan mendasar: apakah interpretasi tersebut membawa keadilan dan rahmat bagi seluruh umat manusia? Perspektif ini sejalan dengan gagasan para pemikir Islam progresif seperti Al-Shātibī dan Ibn 'Āshūr, yang menekankan bahwa pemaknaan wahyu harus berorientasi pada realisasi nilai-nilai universal Islam. Dengan demikian, *musyâraḥ* berperan sebagai mekanisme metodologis yang menyeimbangkan antara teks, konteks, dan tujuan syariat, menghasilkan tafsir yang tidak hanya sahih secara akademik, tetapi juga relevan secara moral dan sosial.

B. Prinsip Kesetaraan (*al-Musâwah*)

1. Definisi dan Makna

Konsep *al-musâwah* (kesetaraan) merupakan pilar fundamental dalam epistemologi Islam yang menegaskan nilai keadilan, kebebasan berpikir, dan penghormatan terhadap martabat manusia tanpa memandang jenis kelamin, ras, maupun status sosial.²⁹ Prinsip ini berpijak pada pandangan bahwa semua manusia diciptakan dari satu sumber ontologis, yakni *naḥs wāḥidah*, sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisā':1. Dalam konteks penafsiran al-Qur'an, kesetaraan mengandung makna bahwa setiap individu yang memiliki kapasitas intelektual dan spiritual berhak berpartisipasi dalam proses interpretasi wahyu. Dengan demikian, prinsip *al-musâwah* bukan hanya norma sosial, tetapi juga epistemik, yang menolak segala bentuk hierarki keilmuan yang eksklusif. Di era kontemporer, prinsip ini menuntut rekonstruksi paradigma tafsir agar lebih inklusif, dengan memberikan ruang partisipatif bagi mufasir perempuan, akademisi multidisiplin, dan pembaca kritis dari beragam latar budaya. Kesetaraan dalam tafsir tidak hanya merefleksikan nilai etis Islam, tetapi juga memperkuat legitimasi ilmiah penafsiran yang partisipatif, plural, dan adil terhadap keragaman pengalaman manusia.

²⁷ Syed Alaudeen Seyed Ibrahim and Thameem, "Maqāṣid Al-Qur'Ān: Exploring Higher Objectives and Intellectual Insights."

²⁸ Jurnal Ilmu, Al- Q U R An, and D A N Hadits, "Analysis Of The Study Asbabun Nuzul: The Urgency And Contribution In Understanding The Qur'an," *Al-Muhith* 2, no. 2 (2023): 64–81, <https://doi.org/10.35931/am.v2i2.2945>.

²⁹ Suud Sarim Karimullah, "Reinterpretasi Terhadap Kedudukan Perempuan Dalam Islam Melalui Takwil Gender Kh. Husein Muhammad," *Abdurrauf Journal Of Islamic Studies (ARJIS)* 1, no. 2 (2022): 115–33.

Dalam dimensi hermeneutik, kesetaraan menegaskan bahwa proses penafsiran al-Qur'an bukan monopoli segelintir otoritas keagamaan, melainkan ruang dialog terbuka yang melibatkan berbagai aktor keilmuan dengan kapasitas analitik yang berbeda. Paradigma ini sejalan dengan semangat *tafsîr musyâraḥ*, yang menempatkan penafsir sebagai mitra epistemik dalam membangun makna. Kesetaraan dalam konteks ini bukan berarti menghapus otoritas ilmiah klasik, melainkan mereformulasinya agar lebih adaptif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan realitas sosial.³⁰ Setiap kontribusi mufasir, baik dari tradisi *tafsîr ma'thûr*, *tafsîr ra'yi*, maupun tafsir kontemporer berperspektif gender dan sosial, harus dipertimbangkan secara proporsional dalam diskursus tafsir. Dengan menolak monopoli tafsir oleh kelompok tertentu, prinsip kesetaraan membuka ruang bagi pluralitas makna dan memungkinkan terjadinya proses *co-creation of meaning* antara teks, konteks, dan subjek penafsir.³¹ Hal ini menjadikan tafsir al-Qur'an lebih representatif terhadap kompleksitas pengalaman manusia dan memperluas cakrawala hermeneutik Islam.

Penerapan prinsip kesetaraan dalam metode *musyâraḥ* juga memiliki fungsi kritis terhadap warisan epistemik yang cenderung patriarkal dan eksklusif. Dalam sejarah tafsir klasik, otoritas penafsiran sering terkonsentrasi pada mufasir laki-laki yang hidup dalam sistem sosial yang menormalkan dominasi gender.³² Akibatnya, banyak tafsir merepresentasikan bias maskulin yang membatasi peran dan suara perempuan dalam wacana keagamaan. Pendekatan *musyâraḥ* dengan prinsip *al-musâwah* hadir sebagai koreksi terhadap bias tersebut, dengan mengembalikan tafsir kepada semangat egalitarian al-Qur'an. Dengan melibatkan mufasir perempuan dan akademisi berperspektif gender, tafsir menjadi arena interaksi yang saling melengkapi antara pengalaman laki-laki dan perempuan sebagai subjek wahyu. Proses ini tidak sekadar simbolik, tetapi berkontribusi pada pembentukan epistemologi tafsir yang lebih adil dan reflektif.³³ Dengan demikian, kesetaraan dalam *musyâraḥ* tidak hanya memulihkan representasi yang hilang, tetapi juga menghidupkan kembali makna al-Qur'an sebagai kitab yang menjunjung martabat seluruh umat manusia.

³⁰ Nurzannah Damayanti, Sabila Aida Nurazizah, and Ryan Abdurrohmam, "The Concept of Human Rights from The Qur' an Perspective," *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 1 (2024): 3–6, <https://doi.org/10.69526/bir.v2i1.20>.

³¹ Sasmita, Righayatsyah, and Abdul Muhyi, "Islam and Human Rights in the Perspective of the Qur'an: A Thematic Interpretive Study."

³² Subhi Amali, "Pembebasan Kaum Perempuan Dalam Tradisi Pendidikan Islam: Analisis Historis Dan Kontemporer," *Tsaqafatuna: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 6, no. 1 (2024): 44–53.

³³ Syed Alaudeen Seyed Ibrahim and Thameem, "Maqāṣid Al-Qur'Ān: Exploring Higher Objectives and Intellectual Insights."

Penerapan prinsip kesetaraan dalam metode *musyâraḥ* memiliki implikasi luas bagi pengembangan tafsir kontemporer yang berorientasi pada keadilan sosial. Kesetaraan tidak hanya berfungsi sebagai norma etis, tetapi juga sebagai strategi metodologis untuk memastikan bahwa penafsiran al-Qur'an mampu merespons isu-isu global seperti keadilan gender, hak asasi manusia, dan pluralisme. Dengan melibatkan para mufasir dari latar keilmuan berbeda — seperti linguistik, sosiologi, hukum, dan ekoteologi — tafsir al-Qur'an dapat mengartikulasikan pesan-pesan wahyu secara lebih kontekstual dan aplikatif. Prinsip *al-musâwah* memungkinkan integrasi berbagai disiplin ilmu ke dalam ruang tafsir tanpa mereduksi nilai sakral teks. Hal ini memperkuat gagasan bahwa keilmuan Islam bersifat terbuka, progresif, dan relevan dengan zaman. Dalam kerangka epistemologis yang lebih luas, kesetaraan menjadi jembatan antara idealisme wahyu dan realitas kemanusiaan, serta menjadikan tafsir sebagai instrumen transformasi sosial yang berkeadilan, inklusif, dan humanistik.

2. Landasan Normatif

Prinsip *al-musâwah* (kesetaraan) dalam metodologi tafsir al-Qur'an berangkat dari pandangan bahwa seluruh manusia memiliki potensi intelektual dan spiritual yang sama di hadapan Allah.³⁴ Kesetaraan ini tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga epistemologis, yakni pengakuan bahwa setiap mufasir berhak untuk terlibat dalam proses penafsiran berdasarkan kapasitas ilmiahnya.³⁵ Dalam konteks metode *musyâraḥ*, kesetaraan dimaknai sebagai distribusi hak interpretatif yang adil antara berbagai pihak—baik laki-laki maupun perempuan, klasik maupun kontemporer, ulama maupun akademisi modern.³⁶ Prinsip ini mengoreksi kecenderungan historis tafsir yang sering kali bersifat hierarkis dan elitis, dengan menempatkan otoritas penafsiran sebagai ruang partisipatif.³⁷ Dengan demikian, *al-musâwah* menjadi pilar metodologis yang memastikan penafsiran al-Qur'an berlangsung secara demokratis dan inklusif, sejalan dengan semangat *ijtihâd*

³⁴ Qustulani, "Synonym of Democracy in the Quran and the Debate of Its Interpretation."

³⁵ Nurul Isra H, "Comparative Study of Verses on the Creation of Women from the Perspective of Buya Hamka and Faqihuddin Abdul Kodir," *An-Nur International Journal of The Quran & Hadith* 2, no. 1 (2024): 65–76, <https://doi.org/https://journal.pesmannur.net/index.php/aijqh>.

³⁶ Andi Abd et al., "Hakikat Manusia Dalam Pandangan Islam: Kesejahteraan Dan Kesetaraan," *At-Tuhfah: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 2 (2023): 1–14.

³⁷ Fitri Meliani, "Optimizing Human Potentials in Islamic Education: Senses, Aql, and Qalb," *Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman* 13, no. 2 (2023): 129–45, <https://doi.org/10.33367/ji.v13i2.3803>.

jamâ'i (kolaborasi intelektual kolektif) yang dianjurkan dalam tradisi keilmuan Islam klasik.³⁸

Konsep kesetaraan memiliki akar teologis yang kokoh dalam al-Qur'an. Allah menegaskan bahwa kemuliaan manusia tidak ditentukan oleh ras, jenis kelamin, atau status sosial, melainkan oleh ketakwaan. Firman-Nya:

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

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah yang paling bertakwa. (QS. Al-Hujurat/49: 13).

Ayat ini menjadi fondasi normatif bahwa perbedaan biologis dan sosial hanyalah instrumen untuk membangun relasi kemanusiaan yang saling menghargai. Dalam konteks tafsir, ayat ini menegaskan bahwa otoritas keilmuan tidak bersifat eksklusif; siapa pun yang memiliki kapasitas, ketakwaan, dan niat yang tulus berhak memberikan kontribusi terhadap pemahaman wahyu.

Hadis Nabi Muhammad saw juga memperkuat prinsip kesetaraan sebagai pondasi moral dan sosial umat Islam. Beliau bersabda:

لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِأَعْجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ

Tidak ada keutamaan bagi orang Arab atas orang non-Arab, tidak pula bagi non-Arab atas orang Arab, tidak pula bagi yang berkulit merah atas yang berkulit hitam, dan tidak pula bagi yang berkulit hitam atas yang berkulit merah, kecuali dengan ketakwaan. (HR. Ahmad, Musnad Ahmad, no. 22978).

Hadis ini menegaskan bahwa keunggulan manusia tidak bersumber dari identitas primordial, tetapi dari nilai etika dan spiritual. Dalam metodologi tafsir, prinsip ini menjadi dasar untuk menolak dominasi epistemik berdasarkan gender, etnis, atau tradisi tertentu. Kesetaraan dalam *musyâraḥah*

³⁸ Aqidatul Islamiyah, A. Faizul Mubin, and Zubeir Mohamad Nur Sholeh, "Concept of Qiwwamah in the Perspective of Feminist Activists Amina Wadud and Zainab Al-Ghazali," *An-Nur International Journal of The Quran & Hadith* 2, no. 1 (2024): 1–16, <https://doi.org/10.62032/aijqh.v1i1.31>.

dengan demikian berfungsi untuk mengembalikan tafsir pada nilai *rahmatan li al-‘ālamīn*, yaitu semangat universal Islam yang menempatkan keadilan dan kemanusiaan di atas segala bentuk hierarki sosial.³⁹

Dalam konteks penelitian tafsir kontemporer, prinsip *al-musâwâh* menjadi kunci untuk mengembangkan paradigma tafsir yang plural, terbuka, dan kontekstual. Kesetaraan bukan hanya nilai moral, tetapi juga prasyarat metodologis bagi munculnya wacana tafsir yang relevan dengan isu-isu modern seperti gender, hak asasi manusia, dan keadilan sosial.⁴⁰ Pendekatan *musyâraḥ* menuntut agar setiap tafsir lahir dari proses kolaboratif lintas disiplin—antara teolog, sosiolog, dan ahli humaniora—tanpa ada subordinasi otoritas.⁴¹ Dengan demikian, prinsip kesetaraan menjadi kekuatan epistemik untuk meneguhkan keilmuan tafsir sebagai ruang dialog global, bukan monopoli lokal. Hal ini sejalan dengan visi Islam sebagai agama yang mendorong *musyawarah ilmiah* dan *ijihad kolektif*, sebagaimana semangat ayat:

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

Urusan mereka diputuskan dengan musyawarah di antara mereka, QS. Asy-Syûrâ/42: 38).

Kesetaraan dalam tafsir berarti membuka ruang bagi suara semua pihak untuk menafsirkan wahyu secara adil, rasional, dan berorientasi pada kemaslahatan universal.

3. Implementasi dalam Tafsir

Implementasi metode *musyâraḥ* dalam tafsir al-Qur’an berangkat dari kebutuhan epistemologis untuk merekonstruksi paradigma penafsiran yang lebih inklusif, kolaboratif, dan kontekstual. Dalam tradisi tafsir klasik, otoritas penafsiran sering kali bersifat hierarkis dan patriarkal, di mana tafsir tunggal dianggap mewakili kebenaran universal.⁴² Pendekatan *musyâraḥ* justru mendobrak pola tersebut dengan menghadirkan ruang dialog antara mufasir laki-laki dan perempuan, klasik dan kontemporer, dalam satu medan diskursif

³⁹ Jirzanah, “Women ’ S Equality In Islamic Teachings Seen Through The Perspective Of Fair And Civilized Humanity (Kemanusiaan Yang Adil Dan Beradab),” *Jurnal Filsafat* 33, no. 2 (2023): 246–69, <https://doi.org/10.22146/jf.82044>.

⁴⁰ İslam Düşüncesinde and Toplumsal Mükemmeliyet, “Individual and Social Perfection in Islamic Thought TR Başlık (En Fazla 10 Kelime),” *Current Perspectives in Social Sciences* 28, no. 2 (2024): 210–18, <https://doi.org/10.53487/atasobed.1419820>.

⁴¹ Awil Hashi, “Revisiting Critical Thinking through Quranic Lens,” *Al-Burhān Journal of Qur’ān and Sunnah Studies* 8, no. 1 (2024): 22–41.

⁴² Jirzanah, “Women ’ S Equality in Islamic Teachings Seen Through The Perspective Of Fair And Civilized Humanity (Kemanusiaan Yang Adil Dan Beradab),” *Jurnal Filsafat* 33, no. 2 (2023): 246–69, <https://doi.org/10.22146/jf.82044>.

yang setara. Hal ini sejalan dengan gagasan Mohammed Arkoun (1990) tentang “applied Islamology”, yakni perlunya menghadirkan critique of Islamic reason agar teks suci dapat dibaca secara historis dan terbuka terhadap pluralitas makna.⁴³ Dengan demikian, *musyâraḥ* berfungsi sebagai jembatan epistemik yang menegaskan bahwa tafsir al-Qur’an bukanlah produk final, melainkan proses interpretatif yang selalu berinteraksi dengan konteks sosial dan pengetahuan manusia.⁴⁴ Implementasi prinsip ini memastikan bahwa setiap kontribusi ilmiah dalam tafsir tidak hanya berorientasi pada pengulangan tradisi, tetapi juga pada renewal of meaning melalui partisipasi kolektif dan kesalingan intelektual.

Pendekatan *musyâraḥ* dalam tafsir juga mengandung dimensi hermeneutik yang signifikan dalam konteks kesetaraan gender dan pembaruan sosial. Dengan melibatkan mufasir perempuan dan pandangan feminis Islam, metode ini berupaya menegaskan keadilan interpretatif terhadap ayat-ayat yang selama ini dipahami secara bias gender. Hal ini sejalan dengan pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd (1992) yang menegaskan bahwa teks al-Qur’an harus dibaca dalam kerangka historis (*historicity of the text*) karena wahyu selalu berinteraksi dengan realitas sosial. Dengan menjembatani tafsir klasik dan kontemporer, *musyâraḥ* membuka ruang integrasi antara tradisi normatif dan pendekatan ilmiah modern, seperti hermeneutika feminis atau sosiologi tafsir. Perspektif ini memungkinkan reinterpretasi ayat-ayat sensitif seperti QS. An-Nisā’:34 atau QS. Al-Baqarah:282 secara lebih adil, dengan mempertimbangkan perkembangan sosial, pendidikan, dan peran ekonomi perempuan.⁴⁵ Oleh karena itu, *musyâraḥ* bukan sekadar metode kolaboratif, tetapi juga strategi epistemologis untuk mengafirmasi nilai-nilai kesetaraan dan keadilan yang menjadi inti maqāṣid al-syarī‘ah.

Lebih jauh, Implementasi metode *musyâraḥ* menegaskan pentingnya kolaborasi lintas disiplin dalam membangun tafsir yang kontekstual dan responsif terhadap tantangan zaman.⁴⁶ Pendekatan ini selaras dengan *Double Movement Theory* Fazlur Rahman (1982), yang menekankan dua gerak hermeneutik: dari konteks historis menuju prinsip moral universal, lalu kembali ke konteks sosial modern. Sinergi keduanya menghasilkan tafsir yang

⁴³Athar Abbas, “Beyond Modern Myths: Islamic Perspectives On Women’s Rights And The Quran, Hadith, And Linguistic Narratives In Pakistani Feminism Looking Past Contemporary,” *Journal Of Applied Linguistics And Tesol (JALT)* 8, no. 3 (2025): 2326–47.

⁴⁴Karimullah, “Reinterpretasi Terhadap Kedudukan Perempuan Dalam Islam Melalui Takwil Gender Kh. Husein Muhammad.”

⁴⁵Zaklina Dworska, “Musawah Movement’s Activism for Women’s Rights as Strengthening the Trend of Islamic Feminism,” *Journal Of The Catholic Social Thought* 28, no. 02 (2024): 278–91.

⁴⁶Nur Zen Hasanah, *et.al.*, “Contemporary Traditions and Challenges: Tafsir Maudhu’I’s Study of Islam and Fundamentalism,” *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 2 (2024): 181–98, <https://doi.org/10.69526/bir.v2i2.7>.

dinamis, rasional, dan aplikatif, menghubungkan pesan normatif wahyu dengan kebutuhan kemanusiaan kontemporer secara berkeadilan dan transformatif.⁴⁷

Model *musyâraḥ* dalam penafsiran dapat dielaborasi dengan teori *Double Movement* melalui integrasi antara kolaborasi interpretatif dan dinamika historis-normatif. Dalam konteks ini, *musyâraḥ* berfungsi sebagai wadah partisipatif bagi para mufasir dari berbagai disiplin ilmu untuk melakukan dua gerakan tafsir secara kolektif. Gerak pertama dilakukan bersama dalam memahami konteks sosio-historis wahyu, sementara gerak kedua diwujudkan melalui kolaborasi lintas bidang dalam merumuskan makna aplikatif terhadap isu kontemporer. Pendekatan ini memperkuat karakter tafsir yang inklusif, progresif, dan transformatif.

C. Prinsip Kesalingan (*al-Tadâkhul*)

1. Definisi dan Makna

Prinsip *al-tadâkhul* (kesalingan) dalam metodologi tafsir al-Qur'an merepresentasikan paradigma interpretasi yang dialogis, di mana setiap mufasir saling memberi, menanggapi, dan memperkaya makna satu sama lain. Dalam kerangka epistemologi Islam, kesalingan tidak sekadar komunikasi antar-pandangan, tetapi juga proses *ta'âwun al- 'ilmî*—kerja sama ilmiah yang menggabungkan otoritas teks dan konteks pembaca.⁴⁸ Prinsip ini memiliki kemiripan dengan gagasan *dialogical hermeneutics* yang dikembangkan oleh Hans-Georg Gadamer dalam *Truth and Method* (1975), yang menekankan pentingnya “*fusion of horizons*” antara teks dan penafsir untuk menghasilkan pemahaman yang hidup.⁴⁹ Demikian pula, Paul Ricoeur melalui teori *hermeneutics of suspicion* menggarisbawahi pentingnya keterbukaan terhadap pluralitas makna dan resistensi terhadap dominasi tafsir tunggal.⁵⁰

Dalam kajian tafsir kontemporer, prinsip kesalingan memfasilitasi pertemuan antara epistemologi keislaman dan teori interpretatif modern. Pendekatan ini sejalan dengan pandangan Emilio Betti yang menekankan *objective understanding* melalui dialog antara teks, penafsir, dan tradisi yang

⁴⁷ F. A. Asadullin, “Academic Islamic Studies and Islamic Theological Science: Is Synergy of Different Worldviews and Discourses Possible?,” *Islam in the Modern World* 21, no. 2 (2025): 129–42, <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2025-21-2-129-142>.

⁴⁸ Abdul Bari, Hasan Muhammad Alfatih, and Asep Abdul Muhyi, “Islamic Understanding of Feminism and Gender : Between Tradition and the Pressures of the Age,” *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 3 (2024): 413–26, <https://doi.org/10.69526/bir.v2i3.47>.

⁴⁹ “Some Debates Of Hermeneutic And Legal Interpretation: Critical Analysis Of Hans-Georg Gadamer Philosophical Hermeneutics,” *MIMBAR HUKUM UNIVERSITAS GADJAH MADA* 36, no. 1 (2024): 213–33.

⁵⁰ Louis Jacob, “The Question of Adequacy , from Hermeneutics to Writing Strategies,” *Human Studies*, no. 0123456789 (2024), <https://doi.org/10.1007/s10746-024-09744-3>.

melingkupinya. Sementara dalam kerangka Islam, *al-tadâkhul* menegaskan prinsip *syûrâ* (musyawarah) dan *ta'âwun* (kerjasama) dalam memahami wahyu secara kolektif.⁵¹ Dengan memadukan dua horizon epistemik ini, metode *musyâraḥah* menjadikan proses tafsir sebagai aktivitas kolaboratif yang melampaui batas personal mufasir. Kesalingan tidak hanya berfungsi sebagai strategi ilmiah, tetapi juga sebagai prinsip etis yang mengakui kehadiran “yang lain” dalam proses pembacaan wahyu.

Prinsip *al-tadâkhul* muncul sebagai kritik terhadap kecenderungan monologis dalam tradisi penafsiran klasik, di mana makna al-Qur'an sering dianggap final setelah diinterpretasikan oleh otoritas tertentu. Pola tersebut menghasilkan pengetahuan yang bersifat hierarkis dan menutup ruang dialog antar-mufasir. Pendekatan kesalingan menawarkan antitesis atas paradigma ini dengan membuka ruang bagi proses interpretasi yang bersifat kooperatif dan egaliter. Dalam kerangka teori wacana kontemporer, prinsip ini dapat dipahami sebagai bentuk *polyphony* dalam istilah Mikhail Bakhtin—yakni keberagaman suara yang saling berinteraksi tanpa meniadakan yang lain.

2. Landasan Normatif

Prinsip *al-tadâkhul* (kesalingan) dalam metode *musyâraḥah* berakar kuat dalam paradigma epistemologi tafsir yang menempatkan pengetahuan keagamaan sebagai hasil interaksi dialogis antara teks dan realitas sosial. Dalam konteks hermeneutik modern, hal ini sejalan dengan pandangan Fazlur Rahman (1982) yang memperkenalkan konsep *double movement theory*—yakni gerakan ganda dari teks ke konteks dan dari konteks ke teks—untuk memahami pesan al-Qur'an secara dinamis. Rahman menegaskan bahwa penafsiran tidak berhenti pada literalitas lafaz, tetapi harus bergerak menuju makna moral yang universal. Prinsip kesalingan dalam *musyâraḥah* dengan demikian membuka ruang bagi kolaborasi lintas ilmu, agar makna al-Qur'an selalu beresonansi dengan tantangan zaman. Secara metodologis, prinsip ini menghindari absolutisme tafsir tunggal dan memfasilitasi *epistemic humility*, yaitu kesadaran bahwa setiap pemahaman manusia terhadap wahyu bersifat terbatas dan perlu dikoreksi melalui dialog kritis antar-ulama dan sarjana lintas disiplin.

Nasr Hamid Abu Zayd memperluas kerangka dialogis ini melalui teori *hermeneutika teks*, di mana al-Qur'an dipahami sebagai produk komunikasi historis yang senantiasa menuntut pembacaan ulang berdasarkan konteks

⁵¹ Imam Maksum, Sokhi Huda, and Yor Hananta, “Analyzing Domestic Violence in the Qur' an through Hermeneutics of H . G . Gadamer : Views of Amina Wadud,” *Al-Hayat: Journal of Islamic Education (AJIE)* 7, no. 2 (2023): 469–78, <https://doi.org/https://doi.org/10.35723/ajie.v7i2.427>.

sosio-kultural.⁵² Menurutnnya, teks suci memiliki makna potensial yang hanya dapat diaktualkan melalui interaksi dinamis antara pembaca dan realitasnya. Dalam kerangka ini, prinsip *al-tadâkhul* menjadi wadah epistemologis yang memadukan pendekatan tradisional dan kontemporer dalam tafsir.⁵³ Kolaborasi antara mufasir klasik seperti al-Ṭabari atau al-Razi dan pemikir modern seperti Quraish Shihab atau Amina Wadud bukan sekadar kompromi, melainkan bentuk sintesis hermeneutik yang memperluas horizon makna al-Qur'an.⁵⁴

Secara normatif, prinsip *al-tadâkhul* memiliki legitimasi teologis yang kuat dalam al-Qur'an, terutama pada firman Allah:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran.” (QS. Al-Mā'idah/5: 2).

Ayat ini tidak hanya menyeru pada kerja sama sosial, tetapi juga mengandung prinsip epistemologis tentang kolaborasi dalam pencarian makna dan kebenaran. Tafsir al-Qurṭubi menegaskan bahwa perintah *ta'āwun* dalam ayat ini meliputi kerja sama intelektual dalam menegakkan keadilan dan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, dialog antara mufasir bukan sekadar etika sosial, tetapi juga merupakan bentuk *taqarrub* (pendekatan diri) kepada Allah melalui proses pencarian makna yang partisipatif dan bertanggung jawab.

Selain al-Qur'an, hadis Nabi juga memberikan dasar teologis yang kokoh bagi prinsip kesalingan. Rasulullah saw bersabda:

الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا

Seorang mukmin bagi mukmin lainnya bagaikan bangunan yang saling menguatkan. (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadis tersebut menegaskan bahwa kebenaran lahir melalui kolaborasi ilmiah, bukan individualitas. Prinsip *al-tadâkhul* berperan sebagai mekanisme

⁵² Managing Editor and Layout Editor, “Qirāah Fī Khiṭāb Al-Mar’ah: A Study Of Gender Issues In The Book Dawāir Al-Khawf,” *AL HAKAM: The Indonesian Journal of Islamic Family Law and Gender Issues* 4, no. 1 (2024): 63–76.

⁵³ Luis Xavier López-farjeat, Universidad Panamericana, and Facultad De Filosofía, “Na ṣ r Ḥ Āmid Abū Zayd ’ s Use of Classical Theological and Philosophical Islamic Sources in His Qur ’ Ānic Hermeneutics,” *FILOZOFIA* 79, no. 8 (2024): 892–906, <https://doi.org/https://doi.org/10.31577/filozofia.2024.79.8.4>.

⁵⁴ Khozi Febra and Iril Admizal, “The Influence of Qira ’ at Variants in Interpretation,” *Indonesia Journal of Engineering and Education Technology (IJEET)* 2, no. April (2024): 267–73.

korektif dalam tafsir, menumbuhkan dialog sejawat dan *ijtihad jamā'i* sehingga menghasilkan pengetahuan yang valid, rasional, serta berlandaskan pada semangat kolektif dan tanggung jawab sosial Islam.

3. Implementasi dalam Tafsir

Implementasi metode *musyâraḥ* dalam tafsir al-Qur'an menuntut proses interpretasi yang bersifat interaktif, reflektif, dan dialogis, di mana berbagai corak tafsir—baik *ma'thûr* (tradisional) maupun *ra'yî* (rasional)—bertemu dalam satu ruang wacana kolaboratif. Dalam konteks epistemologi hermeneutik, gagasan ini sejalan dengan teori *fusion of horizons* yang dikemukakan oleh Hans-Georg Gadamer (1960), yang menyatakan bahwa pemahaman makna teks lahir dari pertemuan antara *horizon* teks dan *horizon* pembaca. Konsep ini diperkuat oleh Fazlur Rahman (1982) melalui model *double movement theory*, yakni gerakan ganda antara teks dan konteks, yang menuntut keterlibatan intelektual kolektif dalam memahami wahyu. Dengan demikian, *musyâraḥ tafsîriyyah* tidak hanya mengafirmasi pentingnya kolaborasi antar-mufasir, tetapi juga menegaskan bahwa makna al-Qur'an bersifat dinamis, terbuka untuk interaksi multi-disipliner dan lintas generasi.⁵⁵

Pendekatan kesalingan dalam *musyâraḥ tafsîriyyah* juga menegaskan bahwa penafsiran bukanlah tindakan monologis, melainkan dialog kreatif antara teks suci dan realitas manusia. Teori Nasr Hamid Abu Zayd dalam karyanya *Naqd al-Khitab ad-Dini* (1992) menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah teks linguistik sekaligus produk budaya yang senantiasa berinteraksi dengan konteks sosialnya.⁵⁶ Oleh sebab itu, proses tafsir yang ideal harus membuka ruang partisipasi bagi banyak pandangan agar makna al-Qur'an tidak terperangkap dalam stagnasi tradisional. Dalam kerangka ini, *musyâraḥ tafsîriyyah* menjadi wadah epistemologis untuk mempertemukan tafsir klasik yang berorientasi pada otoritas teks dengan tafsir kontemporer yang menekankan relevansi sosial. Hal ini sejalan dengan prinsip al-Qur'an yang mendorong musyawarah dan keterbukaan, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah:

وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

...dan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka..." (QS. Asy-Syûrâ/42: 38).

⁵⁵ Syed Alaudeen Seyed Ibrahim and Thameem, "Maqāṣid Al-Qur'Ān: Exploring Higher Objectives and Intellectual Insights."

⁵⁶ Samsir, "Studi Metodologi Tafsir Fazlur Rahman," *Tafasir* 1, no. 1 (2023): 45–55, <https://doi.org/https://journalmahadaly.asadiyahpusat.org/index.php/tafasir>.

Dengan demikian, penerapan prinsip kesalingan menjadikan tafsir al-Qur'an sebagai proses ilmiah yang melibatkan jaringan intelektual lintas zaman, disiplin, dan ideologi.

Pengembangan *tafsir sinergis* dalam metode *musyâraḥah* bertujuan membangun ekosistem ilmiah yang inklusif dan produktif. Tafsir sinergis menolak dikotomi antara tafsir klasik dan modern, antara pendekatan tekstual dan kontekstual, serta antara dimensi teologis dan sosial. Dalam praktiknya, setiap mufasir berperan sebagai *mitra epistemologis* yang saling menyumbangkan kerangka analisis, baik berbasis filologis, rasional, maupun hermeneutik.

D. Prinsip Kerja Sama (*al-Ta'âwun*)

1. Definisi dan Makna

Dalam epistemologi tafsir modern, prinsip *al-Ta'âwun* (kerja sama) merepresentasikan paradigma kolaboratif dalam proses interpretasi teks keagamaan. Pendekatan ini berpijak pada kesadaran bahwa penafsiran al-Qur'an bukan sekadar proses hermeneutik individual, melainkan praktik sosial yang melibatkan berbagai dimensi keilmuan.⁵⁷ Teori kolaborasi dalam studi tafsir dapat dikaitkan dengan konsep “interpretive community” dari Stanley Fish (1980), yang menegaskan bahwa makna teks terbentuk melalui interaksi komunitas penafsir.⁵⁸ Dalam konteks Barat, teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer (1975) juga relevan, terutama melalui gagasannya tentang *fusion of horizons* (peleburan cakrawala), yang menggambarkan dialog dinamis antara teks dan pembacanya. Dengan demikian, *al-Ta'âwun* dalam penafsiran al-Qur'an mencerminkan praktik tafsir yang menuntut interaksi, keterbukaan, dan kolaborasi antardisiplin keilmuan agar menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif dan kontekstual.⁵⁹

Secara konseptual, kerja sama dalam tafsir dapat disejajarkan dengan teori umum *interdisciplinary collaboration* dalam ilmu sosial, yang menekankan integrasi pengetahuan dari berbagai bidang untuk menjawab persoalan kompleks (Klein, 1990). Dalam konteks keislaman, *al-Ta'âwun* tidak hanya bersifat metodologis, tetapi juga etis—yakni mencerminkan semangat kebersamaan dan kesalingan sebagaimana diajarkan dalam QS. Al-

⁵⁷ Siti Fahimah And Dewi Ayu Lestari, “Al-Jawahir Fi Tafsiril Al- Qur ’ Anil Karim Karya Tanthawi Jauhari : Kajian Tafsir Ilmi” 6 (2023): 136–49.

⁵⁸ Muhammad Saekul Mujahidin, “Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Metode Perkembangan Tafsir Modern,” *Jurnal Kajian Al-Quran & Tafsir* 8, no. 1 (2023): 25–42, <https://doi.org/https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v7i1>.

⁵⁹ Naqiyah Mukhtar and Nita Triana, “Qur ’ Anic Perspective on Social Religious Conflict Resolution Based on Culture of Togetherness and Rembugan in Indonesia,” *Al-Hayat: Journal of Islamic Education (AJIE)* 7, no. 2 (2023), <https://doi.org/https://doi.org/10.35723/ajie.v7i2.424>.

Mā'idah/5:2.⁶⁰ Prinsip ini mengajak para mufasir, teolog, sosiolog, dan ilmuwan untuk berkolaborasi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an agar tetap relevan dengan tantangan zaman.

Dalam tradisi tafsir Islam klasik, konsep kerja sama telah terwujud melalui praktik *ijtihad jama'i*, yaitu ijtihad kolektif yang melibatkan banyak ulama dalam menetapkan hukum dan menafsirkan teks. Tradisi ini menegaskan bahwa tafsir tidak lahir secara individual, melainkan merupakan hasil interaksi sosial dan dialog keilmuan yang dinamis. Prinsip *al-Ta'awun* menunjukkan pentingnya semangat kebersamaan intelektual dalam setiap proses interpretasi. Melalui kolaborasi tersebut, tafsir berfungsi sebagai ruang dialog antara generasi, mazhab, dan disiplin ilmu yang berbeda. Sinergi ini memungkinkan terjadinya integrasi antara *tafsir ma'tsūr* yang bersumber dari riwayat dengan *tafsir ra'yi* yang bertumpu pada rasionalitas, sehingga melahirkan pemahaman yang harmonis antara pesan wahyu dan konteks realitas sosial.⁶¹

Kerja sama dalam tafsir berperan mengatasi subjektivitas penafsir dengan menciptakan kolaborasi lintas disiplin yang saling melengkapi dan memvalidasi makna secara kolektif. Pendekatan ini menjadikan tafsir lebih objektif, transformatif, serta relevan dengan dinamika zaman tanpa mengabaikan otentisitas nilai-nilai keislaman.

2. Landasan Normatif

Dalam tradisi ilmu tafsir, landasan normatif menjadi pilar utama yang mengarahkan orientasi epistemologis dan metodologis penafsiran terhadap teks suci. Dalam konteks metode *musyâraḥah*, prinsip normatif tidak hanya berfungsi sebagai legitimasi teologis, tetapi juga sebagai basis etis bagi praktik kolaboratif dalam memahami wahyu. Menurut *Hans-Georg Gadamer* (1975) melalui konsep *philosophical hermeneutics*, penafsiran adalah proses dialogis antara teks dan penafsir yang melibatkan horizon sejarah dan pengalaman kolektif.⁶² Pendekatan ini memiliki kesesuaian dengan semangat *musyâraḥah* yang menuntut partisipasi dan musyawarah antarmufasir. Sementara *Paul Ricoeur* menegaskan bahwa teks religius menuntut "interpretive plurality" agar maknanya hidup dalam konteks sosial yang berbeda.

Dalam teori tafsir kontemporer, *Fazlur Rahman* (1982) menekankan pentingnya pendekatan "double movement" — suatu proses yang bergerak dari konteks historis teks menuju nilai moral universal, kemudian kembali

⁶⁰An, *et.al.*, "Metodologi Tafsir Al- Qur ' an : Methods of Qur ' an Research and Quran Tafseer Research Its Implications for Contemporary Islamic Thought."

⁶¹Samsir, "Studi Metodologi Tafsir Fazlur Rahman."

⁶²An, *et.al.*, "Metodologi Tafsir Al- Qur ' an : Methods of Qur ' an Research and Quran Tafseer Research Its Implications for Contemporary Islamic Thought."

diterapkan dalam konteks modern. Pendekatan ini paralel dengan semangat *musyâraḥah*, di mana dialog dan kolaborasi antardisiplin menjadi sarana untuk menjembatani wahyu dan realitas sosial. Demikian pula, *Nasr Hamid Abu Zayd* menegaskan bahwa teks al-Qur'an bersifat terbuka terhadap interpretasi sosial karena ia hidup dalam bahasa dan budaya manusia.⁶³ Oleh karena itu, penetapan landasan normatif bagi metode *musyâraḥah* bukan sekadar pembenaran teologis, melainkan juga fondasi epistemologis untuk menjamin keterbukaan, keadilan, dan keberterimaan tafsir dalam masyarakat plural. Dengan kata lain, norma-norma al-Qur'an dan hadis berfungsi sebagai "ethical compass" yang menuntun proses interpretasi agar tetap berakar pada nilai ilahiah, namun adaptif terhadap dinamika kemanusiaan.⁶⁴

Landasan normatif metode *musyâraḥah* berpijak kuat pada prinsip musyawarah sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an. Firman Allah Swt.:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Dan (bagi) orang-orang yang memenuhi (seruan) Tuhannya, mendirikan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka, dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka. (QS. Asy-Syûrâ/42: 38).

Selain al-Qur'an, hadis Nabi Muhammad saw juga memberikan dasar kuat bagi praktik musyawarah dan kolaborasi dalam aktivitas keilmuan. Rasulullah bersabda:

مَا حَابَ مَنْ اسْتَحَارَ وَلَا نَدِمَ مَنْ اسْتَشَارَ

Tidak akan kecewa orang yang beristikharah (memohon petunjuk kepada Allah), dan tidak akan menyesal orang yang bermusyawarah." (HR. Ṭabarānī, no. 10363).

Hadis ini menegaskan bahwa proses pengambilan keputusan, termasuk dalam penafsiran, seyogianya dilakukan melalui pertimbangan kolektif dan konsultatif. Dalam konteks metode *musyâraḥah*, hadis tersebut memberikan legitimasi normatif bahwa kolaborasi keilmuan merupakan bagian dari sunnah

⁶³Arief S. Arman, *The Discourse Of Renewal: Assessing Fazlur Rahman's Hermeneutics And Its Contemporary Relevance*, *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 2024.

⁶⁴M. Khai Hanif Yuli Edi Z, "Pendekatan Tekstual, Kontekstual dan Hermeneutika dalam Penafsiran Al- Qur'an," *Dimar: Jurnal Pendidikan Islam* 4, no. 2 (2023): 260–80.

Nabi. Kolaborasi tidak hanya menumbuhkan keberkahan ilmu, tetapi juga menghindarkan mufasir dari subjektivitas ekstrem dan bias interpretatif. Oleh sebab itu, kerja sama dalam tafsir adalah bentuk *ta'âwun* yang berorientasi pada kebenaran ilmiah dan kesejahteraan umat.

3. Implementasi dalam Tafsir

Implementasi prinsip *al-ta'âwun* (kerja sama) dalam metode *musyâraakah* menuntut keterlibatan multidisipliner dalam proses penafsiran al-Qur'an. Pendekatan ini berangkat dari kesadaran epistemologis bahwa makna wahyu tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial, historis, dan linguistik yang melingkupinya. Dalam teori hermeneutika modern, Hans-Georg Gadamer melalui konsep *fusion of horizons* menekankan bahwa pemahaman teks selalu merupakan hasil dialog antara horizon masa lalu (teks) dan horizon masa kini (pembaca).⁶⁵ Demikian pula Paul Ricoeur menegaskan bahwa teks keagamaan harus dipahami melalui proses interpretasi berlapis yang mencakup simbol, makna, dan konteks tindakan manusia. Prinsip-prinsip ini sejalan dengan semangat *musyâraakah*, yakni kolaborasi tafsir yang mempertemukan berbagai horizon keilmuan dan pengalaman.

Implementasi kerja sama dalam tafsir memiliki landasan kuat dalam al-Qur'an yang menegaskan nilai sinergi dalam pencarian ilmu dan kebenaran. Allah berfirman

فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu pergi semuanya ke medan perang; hendaklah sebagian dari mereka mendalami ilmu agama agar mereka dapat memberi peringatan kepada kaumnya...” (QS. At-Taubah/9:122).

Ayat ini menegaskan pentingnya distribusi keilmuan dan tanggung jawab bersama dalam memahami agama. Dalam konteks tafsir, hal ini mencerminkan perlunya pembagian peran antara yang mendalami teks dan yang menerapkannya dalam kehidupan sosial. Kolaborasi lintas keilmuan menjadi wujud nyata *tafaqquh fi al-dîn* yang kolektif, sehingga penafsiran al-Qur'an tidak terisolasi dalam ranah akademik, melainkan berperan aktif

⁶⁵ M Zia Al-ayyubi, “Penafsiran Kontekstual Abdullah (Metodologi Dan Aplikasi Pada Ayat Jilbab) M. Zia Al-Ayyubi,” *Rausyan Fikr* 19, no. 1 (2023): 53 – 80, <https://doi.org/https://doi.org/10.24239/rsy.v19i1.1708>.

dalam membangun kesadaran sosial, mewujudkan keadilan ekonomi, dan mendorong terwujudnya peradaban yang berkelanjutan.⁶⁶

Rasulullah saw menegaskan pentingnya kolaborasi dan keterlibatan kolektif dalam urusan umat. Dalam hadis riwayat At-Tirmidzi (no. 1927) beliau bersabda:

يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ

Tangan Allah bersama jamaah, dan siapa yang memisahkan diri dari jamaah maka ia terlepas menuju neraka.

Hadis ini menegaskan bahwa keberkahan dan bimbingan Ilahi hadir melalui kerja kolektif yang berorientasi pada kemaslahatan. Dalam tafsir, prinsip *al-ta'âwun* menjadi fondasi spiritual bagi kolaborasi ilmiah yang melahirkan penafsiran kontekstual, transformatif, dan mencerminkan nilai *rahmatan lil- 'ālamīn*.

⁶⁶ Faisal Muhammad Nur, Universitas Islam, and Negeri Ar-raniry Banda, "Modern Challenges In Islamic Practice : The Role Of Morality And Ethics," *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 4, no. 1 (2024): 98–108, <https://doi.org/10.22373/arj.v4i1.23661>.

BAB III

METODE PHALLOSENTRIS DAN STEREOTIP TAFSIR PATRIARKI

Bab ini menjelaskan wacana umum tentang *phallosentris* dalam karya tulis serta *stereotip* tafsir *patriarki*. Untuk memperoleh pandangan umum tentang *phallosentris* dalam karya tulis serta *stereotip* tafsir *patriarki* perlu dijelaskan persoalan mendasar terkait *phallosentris* dan *stereotip tafsir patriarki*. Diantaranya ialah menjelaskan tentang definisi *phallosentris* dalam karya tulis secara *komprehensif* disertai perdebatan para pakar didalamnya. Selanjutnya penjelasan tentang asal usul *phallosentris* serta kritik *phallosentris* dalam agama juga dekonstruksi *phallosentris*. Disamping itu pula akan dibahas definisi *patriarki* serta relevansinya dalam tafsir, manifestasi *stereotip* gender dalam tafsir *patriarki*, kritik terhadap tafsir *patriarki*, metode *musyâraḥ* sebagai pendekatan kritis yang mencakup konsep, prinsip, serta relevansi metode *musyâraḥ* terhadap kritik *phallosentris*.

A. Definisi *Phallosentris*.

1. Definisi dan Asal Usul Kata *Phallosentris*

Penafsiran terhadap al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial, budaya, dan sejarah para mufasir yang hidup dalam berbagai zaman. Dalam tradisi Islam, tafsir al-Qur'an telah menjadi salah satu upaya intelektual yang paling kaya dan beragam, mencerminkan berbagai perspektif, pendekatan, dan pemahaman yang berbeda. Namun, seiring berjalannya waktu, tidak dapat disangkal bahwa tradisi penafsiran ini sering kali dipengaruhi oleh struktur sosial *patriarkis*, yang menjadikan perspektif laki-

laki sebagai pusat dalam memahami teks suci.¹ Dalam hal ini, konsep *phallosentris* menjadi alat analisis yang menyebabkan stereotip tafsir patriarki. Kata "*phallosentris*" secara harfiah berasal dari dua suku kata yaitu;

- a. "*Phallo*": Kata ini berasal dari bahasa Yunani "*phallos*" (φαλλός), yang berarti "*phallus*", atau alat kelamin laki-laki. Dalam konteks ini, *phallus* sering dianggap sebagai simbol maskulinitas, kekuasaan, atau dominasi dalam budaya tertentu.
- b. "*sentris/sentrisme*", yang menjadi "pemfokusan pada pusat" atau "penekanan pada sesuatu sebagai pusat". Dalam kata ini, *phallosentris* mengacu pada sistem pemusatan perhatian pada *phallus* atau maskulin. *Phallosentris* adalah konsep yang merujuk pada pandangan atau struktur pemikiran yang menempatkan *phallus* (kemaluan laki-laki) sebagai simbol dominasi dan pusat kekuasaan dalam struktur sosial, budaya, dan bahkan dalam wacana ilmiah. Konsep ini banyak dibahas dalam kajian teori *feminis* dan *poststrukturalis*, serta dalam kajian tentang hubungan gender dan seksualitas.

Berikut adalah beberapa definisi dan pandangan tentang *phallosentris* menurut para ahli:

- a. Jacques Derrida (1997): Dalam kajian dekonstruksi Derrida, *phallosentris* diartikan sebagai bentuk dominasi simbolik di mana patriarki menempatkan *phallus* sebagai pusat dari semua representasi bahasa dan pemikiran. Menurut Derrida, bahasa dan struktur budaya lainnya banyak didasarkan pada pengutamaan *phallus*, yang pada gilirannya memperkuat perbedaan gender dan hierarki sosial yang merugikan perempuan. Derrida menunjukkan bahwa *phallosentris* ini membentuk cara kita berpikir dan berbicara tentang dunia.²
- b. Luce Irigaray (1977): Irigaray, seorang feminis dan filsuf, mencerminkan *phallosentris* dalam konteks teori psikoanalisis dan bahasa. Ia berargumen bahwa dalam banyak budaya, terutama dalam pemikiran Barat, bahasa, serta sistem hukum dan sosial, dibangun di sekitar *phallus*. Irigaray menggambarkan bagaimana *phallus* menjadi simbol yang mendominasi dan menenggelamkan perempuan sebagai subjek yang otonom. Dalam pandangan Irigaray, *phallosentris* mengabaikan "yang lain" (perempuan), yang kemudian dikonstruksikan sebagai kekurangan atau pelengkap dari laki-laki.³

¹Asma Barlas, *Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2019, hlm. 1–22.

²Jacques Derrida, "*Menulis dan Perbedaan*". University of Chicago Press. 1997, hlm. 11.

³Luce Irigaray, "*Jenis Kelamin yang Bukan Satu*", Cornell University Press, 1977, hlm. 8.

- c. Menurut Luce Irigaray, *phallosentris*, merujuk pada sistem pemikiran dan struktur sosial yang mengutamakan *phallus* (alat kelamin laki-laki) sebagai pusat dari semua struktur simbolik, bahasa, dan seksualitas. Irigaray mengkritik sistem ini karena hanya memandang *phallus* sebagai simbol otoritas dan dominasi dalam dunia yang didominasi oleh patriarki. Dalam pengungkapannya, *phallosentris* menempatkan perempuan sebagai “yang lain” atau “kekurangan” dibandingkan laki-laki, yang dianggap sebagai subjek utama dalam segala hal, baik dalam budaya, bahasa, maupun dalam teori psikoanalisis. Irigaray mengembangkan kritik terhadap *phallosentris* melalui pendekatan yang dihapus pada *psikoanalisis* Freudian, yang menurutnya sangat dipengaruhi oleh pandangan maskulin. Dalam analisisnya, Irigaray menunjukkan bahwa teori *psikoanalisis* tradisional, terutama yang dipopulerkan oleh Sigmund Freud dan Jacques Lacan, lebih banyak mengedepankan pengalaman laki-laki sebagai norma, sedangkan pengalaman perempuan sering diabaikan atau dianggap sebagai kekurangan. Beberapa poin penting dari pandangan Irigaray tentang *phallosentris*. Dominasi *Phallus* Irigaray berspekulasi bagaimana *phallus* diidentifikasi dengan kekuasaan dan otoritas, serta diposisikan sebagai simbol yang mengatur seluruh struktur sosial dan bahasa. Dia berpendapat bahwa segala sesuatu dalam budaya patriarkal terkait dengan *phallus*, sementara perempuan sering digambarkan sebagai kekurangan atau sesuatu yang tak terdefinisikan.
- d. Simone de Beauvoir (1949), Dalam karya klasiknya *The Second Sex*, Simone de Beauvoir menyoroti bagaimana wanita telah diposisikan sebagai "yang lain" dalam masyarakat patriarkal yang mengedepankan laki-laki sebagai standar utama. Meskipun de Beauvoir tidak menggunakan istilah "*phallosentris*", dia membahas bagaimana dominasi laki-laki, simbol yang terkait dengan *phallus*, telah mengontrol cara pandang dan penilaian terhadap perempuan.⁴ Secara keseluruhan, *phallosentris* mengacu pada sistem pemikiran yang mengutamakan maskulinitas dan *phallus*, sering kali mengabaikan atau mendominasi representasi perempuan dalam berbagai lapisan kehidupan sosial dan budaya. Menurut Simone de Beauvoir, *phallosentris* adalah mengutamakan laki-laki dan masker maskulinitas,⁵ Dalam hal ini Simone menawarkan beberapa konsep diantaranya;

⁴ Simone de Beauvoir, *Second Sex: Kehidupan Perempuan*, terj. Toni B. Febriantoro dan Nuraini Juliastuti; sunting Toni Setiawan dan Nuraini Juliastuti, Yogyakarta: Narasi, 2019, 123, hlm. 123.

⁵ Simone de Beauvoir, *Second Sex: Kehidupan Perempuan*, terj. Toni B. Febriantoro dan Nuraini Juliastuti; sunting Toni Setiawan dan Nuraini Juliastuti..., hlm. 145.

1) Perempuan sebagai "*Yang Lain*."

Salah satu konsep paling terkenal dalam karya Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (1949), *yang lain* (laki-laki adalah "subjek" dan perempuan adalah "objek". Perempuan tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi menjadi perempuan" pengungkapan ini menggambarkan bagaimana identitas perempuan bukanlah sesuatu yang bersifat alami atau esensial, melainkan sesuatu yang dibentuk dan ditentukan oleh struktur sosial yang didominasi oleh nilai-nilai *phallosentris*.

2) *Phallosentris* dan Penindasan Seksual

Beauvoir berargumen bahwa *phallosentris*, atau dominasi *phallus* dalam budaya *patriarkal*, mengarah pada pemikiran seksual perempuan. Beauvoir berpendapat bahwa perempuan sering kali dijadikan objek seksual dalam hubungan seksual, bukan sebagai subjek yang berdaya untuk menentukan atau menikmati seksualitas mereka sendiri. Dalam masyarakat yang dipengaruhi oleh *phallosentris*, perempuan dibentuk untuk menyesuaikan diri dengan pandangan seksualitas laki-laki, di mana keinginan laki-laki dan pengalaman mereka menjadi pusat.⁶

3) *Eksistensialisme* Kebebasan dan Otonomi

Sebagai seorang *eksistensialis*, de Beauvoir percaya bahwa kebebasan dan pilihan individu adalah identitas dan esensi manusia terbentuk melalui tindakan bebas dan keputusan yang diambil oleh individu itu sendiri, bukan perempuan terbelenggu oleh konstruksi sosial dan peran gender yang ditentukan oleh sistem *phallosentris*.

4) Konstruksi Sosial Gender dan *Phallosentris*

De Beauvoir sangat menekankan bahwa gender bukanlah sesuatu yang alami atau biologis, melainkan hasil konstruksi sosial yang dibuat oleh masyarakat *patriarkal*. Dalam hal ini, perbedaan seksualitas dan gender antara lain perempuan "dibuat" menjadi perempuan. Dalam pandangan Beauvoir, gender adalah sesuatu yang diciptakan, bukan menjadi ada karena sebab yang lainnya.

5) *Dekonstruksi Phallosentris* dan Pembebasan Perempuan

Untuk mengatasi kesalah pahaman yang dihasilkan oleh *phallosentris*, de Beauvoir mendekonstruksi nilai-nilai *phallosentris* yang mendapatkan kebebasan penuh untuk menentukan identitas mereka sendiri. De Beauvoir menganjurkan agar perempuan dapat mengambil peran aktif dalam kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Ia berasumsi bahwa perempuan harus diberi kesempatan untuk bekerja, terlibat dalam kehidupan publik, dan mengejar pendidikan yang setara

⁶ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H.M. Parshley, New York: Vintage Books, 1989, hlm. 56–58.

dengan laki-laki. Dengan menghapus batasan-batasan yang ditempatkan oleh masyarakat *phallosentris*, perempuan bisa berkembang menjadi individu yang sepenuhnya bebas dan otentik. Selain itu, Beauvoir mencerminkan agar perempuan harus merdeka dalam segala hal.

- e. Michel Foucault (1976) Dalam teori kekuasaan dan seksualitasnya, Foucault membahas bagaimana struktur kekuasaan di Barat membentuk wacana mengenai tubuh, seksualitas, dan identitas gender. Foucault menunjukkan bagaimana *phallus* dan maskulinitas menjadi pusat dalam memahami seksualitas dan tubuh manusia, yang mengarah pada pengaturan dan kontrol terhadap tubuh perempuan.⁷
- f. Judith Butler (1990), Butler mengembangkan konsep *performativitas gender*, yang menyatakan bahwa gender bukanlah sesuatu yang ada secara inheren, tetapi dibentuk melalui tindakan dan bahasa yang terstruktur dalam norma sosial. *Phallosentris* bagi Butler adalah bagaimana norma-norma gender dibentuk dan diperkuat oleh pengutamaan *phallus* dalam berbagai bahasa dan struktur sosial.⁸
- g. Helen Cixous (1976), Cixous, dalam tulisannya *The Laugh of the Medusa*, menyarankan agar perempuan menulis kembali sejarah yang telah ditulis oleh *patriarki* yang mengutamakan *phallus*. Cixous menentang *phallosentris* dengan menggagas konsep tulisan feminin yang menantang struktur *patriarki* dan melahirkan keberagaman ekspresi perempuan.⁹
- h. Carol Gilligan (1982), Gilligan dalam bukunya *In a Different Voice* mengkritik pandangan psikologi tradisional yang menganggap nilai laki-laki sebagai standar, dan menyoroiti bagaimana teori perkembangan moral yang berbasis *phallus* sering mengabaikan perspektif perempuan yang lebih berbasis pada hubungan dan kepedulian (perawatan).¹⁰
- i. Adrienne Rich (1980): Dalam bukunya *The Dream of a Common Language*, Rich berbicara tentang bagaimana *phallus* dan *patriarki* mendominasi wacana budaya, serta bagaimana perempuan harus meruntuhkan pengaruh dominasi tersebut untuk mencapai otonomi dan kebebasan.¹¹

⁷ Michel Foucault, *Sejarah Seksualitas, Volume I: Sebuah Pengantar*, terj. Robert Hurley, New York: Pantheon Books, 1978, hlm. 17.

⁸ Judith Butler, *Masalah Gender: Feminisme dan Subversi Identitas*, Terjemahan dari *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990, hlm. 15.

⁹ Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa," trans. Keith Cohen and Paula Cohen, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, No. 4 (1976): 875–893.

¹⁰ Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, hlm. 12.

¹¹ Adrienne Rich, *The Dream of a Common Language: Poems, 1974–1977* (New York: W. W. Norton & Company, 1980), hlm. 15.

- j. Julia Kristeva (1980), Kristeva berbicara tentang *semiotik* dan *simbolik* dalam teori bahasa, di mana *phallus* berperan dalam struktur simbolik yang mengatur bahasa. *Phallosentris* menurut Kristeva adalah bagaimana perempuan diabaikan atau terpinggirkan dalam bahasa dan tanda-tanda yang dibentuk oleh *patriarki*.¹²
- k. Elaine Showalter (1999), Showalter mengembangkan konsep *gynocriticism*, yang fokus pada pengkajian sastra dari perspektif perempuan. *Phallosentris* dalam konteks ini mengacu pada bagaimana sastra, yang didominasi oleh penulis laki-laki, sering kali mengabaikan suara perempuan dan memarginalkan pengalaman mereka.¹³
- l. Gayle Rubin (1975), Rubin, dalam tulisannya yang berjudul *The Traffic in Women*, mengkritik bagaimana *phallus* dan seksualitas berperan dalam struktur sosial yang menindas perempuan. *Phallosentris* adalah bagian dari struktur yang mengatur perdagangan perempuan dan dominasi seksual dalam masyarakat *patriarkal*.¹⁴
- m. Maria Lugones (2007), Lugones mengembangkan konsep *perjalanan dunia* untuk memahami bagaimana pengalaman perempuan, terutama perempuan dari kelompok minoritas, yang dipengaruhi oleh dominasi *phallus* dalam sistem sosial yang lebih luas. *Phallosentris*, dalam keterpaduannya, menciptakan penghalang yang membatasi pemahaman dan ekspresi diri perempuan.¹⁵
- n. Bell Hooks (2000), Bell Hooks, dalam karyanya *Feminism is for Everyone*, mengkritik bagaimana sistem patriarki menempatkan *phallus* sebagai simbol kekuasaan yang memperkuat dominasi laki-laki dalam berbagai aspek kehidupan, dari politik hingga budaya populer. Hooks mencerminkan pemahaman baru tentang *feminisme* yang melawan *phallosentris* dan memperjuangkan kesetaraan.¹⁶ Para ahli ini memberikan berbagai perspektif mengenai *phallosentris*, yang mengarah pada pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana dominasi *phallus* terbentuk dalam struktur sosial, budaya, dan intelektual yang ada.

Menurut persepsi penulis, *phallosentris* dalam filsafat dan teori kritis menggambarkan sebuah sistem dominasi yang mengutamakan *phallus* (maskulinitas) sebagai pusat dalam berbagai struktur sosial, budaya, dan

¹² J. Kristeva, *Kekuatan Horor: Esai tentang Penolakan*, Columbia University Press. 1980, hlm. 7.

¹³ E. Showalter, *Sastra Milik Mereka Sendiri: Novelis Wanita Inggris dari Brontë hingga Lessing*, Princeton University Press, 1999, hlm. 12.

¹⁴ G. Rubin, *Perdagangan Perempuan: Catatan tentang "Ekonomi Politik" Seks*. Dalam *Menuju Antropologi Perempuan*, Monthly Review Press. 1975, hlm. 14.

¹⁵ M. Lugones, *Heteroseksualisme dan Sistem Gender Kolonial/Modern*, *Hypatia*, 22 (1), 2007, hlm. 186-209.

¹⁶ Bell Hooks, *Feminisme untuk Semua Orang: Politik yang Bergairah*, terj. Pramesti Wijaya; disunting Agata DS, Jakarta: Odise Publishing, 2020, hlm. 27.

bahasa. Pandangan ini memikirkan bagaimana perempuan seringkali dijadikan “yang lain” atau contoh, dan memperjuangkan dekonstruksi terhadap sistem *Phallosentris* adalah istilah yang merujuk pada sistem budaya, sosial, atau simbolik yang menempatkan maskulinitas (yang sering diasosiasikan dengan simbol *phallus*, yakni alat kelamin laki-laki) sebagai pusat kekuasaan, otoritas, dan makna. Istilah ini sering digunakan dalam kajian *feminisme*, teori gender, dan *psikoanalisis* untuk menggambarkan struktur *hierarkis* yang mendukung dominasi patriarki.¹⁷

Dari penjelasan para ahli ini maka penulis berasumsi bahwa, *phallosentris* terbagi kepada tiga perspektif:

1) Perspektif *Feminisme*

Jacques Derrida mengkritik wacana Barat sebagai *phallosentris*, yang menurutnya berakar pada logika yang menempatkan maskulinitas di pusat sistem simbolik dan rasionalitas. Luce Irigaray mengeksplorasi bagaimana bahasa dan budaya mendukung struktur *phallosentris* yang membatasi pengalaman perempuan. Ia berpendapat bahwa *phallosentris* meminggirkan tubuh perempuan dalam representasi simbolik. Judith Butler, dalam kerangka teori *performativitas* gender, menyatakan bahwa *phallosentris* memperkuat *heteronormativitas* dengan mendefinisikan gender secara *binaristik* dan *hierarkis*.

2) Perspektif *Psikoanalisis*

Sigmund Freud menggunakan simbol *phallus* untuk merepresentasikan kekuasaan dalam teori *psikoanalitiknya*. Namun, ia dikritik oleh feminis karena konsep seperti “iri penis” dianggap melanggengkan inferioritas perempuan.

Jacques Lacan mengembangkan gagasan bahwa *phallus* adalah simbol dalam “ranah simbolik,” yang melampaui makna fisik. Namun, pandangan ini juga dituding tetap mengukuhkan maskulinitas sebagai pusat otoritas simbolik.

3) Perspektif *Postmodern* dan Kultural

Michel Foucault menganalisis bagaimana kekuasaan dalam masyarakat modern sering terinternalisasi melalui wacana, termasuk yang bersifat *phallosentris*. Ia menyoroti peran institusi sosial dalam mereproduksi *hierarki* gender.

Dalam kajian budaya, *phallosentris* terlihat dalam representasi laki-laki sebagai tokoh dominan di media, sastra, dan seni yang mencerminkan bias gender yang berakar dalam lapisan kehidupan sosial, politik, dan budaya. Pandangan ini menganalisis bagaimana *phallus* dan maskulinitas menjadi pusat dalam struktur kekuasaan, yang

¹⁷Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, hlm. 25.

sering kali merugikan perempuan, kelompok marginal, atau identitas *non-heteroseksual*. Para pemikir ini, melalui berbagai disiplin ilmu seperti *feminisme*, *poststrukturalisme*, *teori queer*, dan analisis ekonomi politik, mengkritik dan menantang sistem yang mempertahankan ketidaksetaraan.¹⁸

B. Sejarah *Phallosentris*

1. Catatan Sejarah *Phallosentris*

Phallosentris merupakan suatu konsep yang tertanam dalam struktur sosial, budaya, dan intelektual masyarakat, di mana kekuasaan dan otoritas sering kali diidentikkan dengan maskulinitas atau simbol-simbol laki-laki. Istilah ini berasal dari kata "lingga", yang secara simbolik mewakili kekuatan laki-laki, dan "sentrisme", yang merujuk pada pusat atau fokus utama. Sejarah *phallosentris* dapat ditelusuri sejak zaman kuno, di mana sistem patriarki telah mendominasi berbagai aspek kehidupan, mulai dari keluarga, politik, agama, hingga filsafat.

Dalam peradaban kuno, seperti Yunani dan Romawi, pemikiran dan struktur sosial sering kali menempatkan laki-laki sebagai pusat kekuasaan dan pengaruh. Hal ini tercermin dalam mitologi, hukum, dan karya sastra yang menekankan superioritas laki-laki di atas perempuan. Dalam filsafat, pandangan ini diperkuat oleh pemikiran tokoh-tokoh seperti Aristoteles, yang menganggap perempuan sebagai "laki-laki yang tidak sempurna." Dominasi maskulinitas ini tidak hanya mencakup hubungan gender, tetapi juga mempengaruhi cara masyarakat memandang dunia, menciptakan nilai *hierarki* yang bias terhadap peran dan kontribusi perempuan.¹⁹ Berikut adalah sejarah perkembangan *phallosentris*:

a. Zaman Yunani Arkais (750-500 SM),

Pada zaman ini terdapat sentimen tajam terhadap perempuan sebagaimana beberapa figur seperti Pandora dan Medusa. Dalam sejarah, pandangan *phallosentris* di mana laki-laki dianggap sebagai pusat dan unggul terlihat jelas pada zaman Yunani Arkais (750-500 SM). Selama periode ini, mitologi Yunani menciptakan narasi yang seringkali menggambarkan perempuan sebagai sumber malapetaka atau ancaman bagi tatanan sosial yang didominasi laki-laki. Salah satu contoh paling terkenal adalah mitos Pandora. Menurut cerita, Pandora adalah wanita pertama yang diciptakan oleh dewa-dewa sebagai hukuman bagi umat manusia. Dia diberikan sebuah kotak yang dilarang dibuka, namun rasa

¹⁸ Kimberlé Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," *Stanford Law Review* 43, no. 6 (1991): 1241–1299.

¹⁹ Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. New York: Vintage Books, 1989. - Buku ini mengulas pandangan tentang konstruksi gender dan dominasi maskulinitas dalam sejarah masyarakat.

ingin tahunya mendorongnya untuk melanggar larangan tersebut. Akibatnya, semua kejahatan dan penderitaan menyebar ke dunia, hanya menyisakan harapan di dalam kotak. Mitos ini sering konservasi sebagai simbol dari bahaya yang ditimbulkan oleh perempuan.²⁰

b. Zaman Yunani Klasik (500-400 SM)

Di zaman ini corak pemikiran telah bergeser dari sebelumnya dipengaruhi mitos menjadi berdasarkan rasionalitas, pemikir besar di era tersebut. Dalam pandangan mitologi Yunani, banyak fenomena alam yang dijelaskan melalui cerita-cerita tentang dewa-dewi dan kekuatan supranatural. Namun, pada periode Yunani Klasik, terjadi perubahan besar. Orang mulai mengalihkan fokus mereka dari cerita-cerita mitologi ke penjelasan berdasarkan rasionalitas dan observasi empiris. Inilah yang dikenal sebagai "pergeseran dari mitos ke logos" dari penjelasan berbasis mitos (*mitosentrisme*).²¹

c. Aristoteles.

Perempuan tidak memiliki kedudukan yang setara dengan pria, ia meyakini kaum pria harus menjadi otoritas dan perempuan sebagai objeknya". Kaum pria dianggap lebih superior sedangkan perempuan *inferior*, kedudukan perempuan merdeka lebih tinggi dari budak namun berada di bawah suami atau pria. Dalam pemikirannya, Aristoteles berasumsi bahwa pria dan wanita memiliki peran yang berbeda dan tidak setara. Ia berpendapat bahwa pria memiliki sifat rasional yang lebih dominan, sementara perempuan dianggap lebih emosional dan kurang rasional, yang menyebabkan keterbelakangan. Aristoteles meyakini bahwa dalam keluarga, suami atau pria berfungsi sebagai otoritas, sementara perempuan dianggap harus berada di bawah kekuasaan pria tersebut. Meskipun kedudukan perempuan lebih tinggi dari budak, Aristoteles tidak memberikan kedudukan yang setara dengan laki-laki, dan kedudukan mereka tetap dianggap *subordinat*.²²

²⁰La herencia "machista" que nos viene de Grecia y Roma, Warisan Misoginis dari Yunani dan Roma,

²¹Kompas, (2022) Kompas.com –11 Tokoh Filsafat Yunani Kuno] [²²Aristoteles, *Politik* \(Buku I & Buku III\): Dalam karya ini, Aristoteles mengemukakan perbedaan mengenai peran pria dan perempuan dalam masyarakat serta perbandingan antara kedudukan perempuan dan budak. Anda dapat melihat kutipan-kutipan dari bagian ini untuk memahami lebih dalam pemikirannya tentang peran gender.](https://www.kompas.com/st: Socrates (470–399 SM): Socrates sering dianggap sebagai bapak filsafat Barat. Ia dikenal dengan metode sokratik, yaitu cara untuk mencari kebenaran dengan bertanya dan menjawab secara kritis dan rasional. Filosofi Socrates fokus pada etika dan introspeksi, mendorong orang untuk mengenali diri mereka dan hidup dengan kebajikan. Ia juga menekankan pentingnya pencarian pengetahuan dan pemahaman diri.</p>
</div>
<div data-bbox=)

d. *Phallosentris* (1920-an) Sigmund Freud.

Diawali dengan pemikiran kontroversial Freud mengenai perkembangan *psikoseksualitas* manusia yang terbagi atas tiga fase: *oral*, *anal* dan *phallic*. *Phallosentris* adalah sebuah konsep yang muncul dalam teori Sigmund Freud tentang perkembangan psikoseksual manusia, khususnya dalam fase *phallic* (fase *phallus*) yang terjadi sekitar usia 3 hingga 6 tahun. Dalam teori Freud, perkembangan psikoseksual manusia dibagi menjadi beberapa tahapan, yakni *oral*, *anal*, dan *phallus*. Pada fase *phallus*, anak mulai mengidentifikasi diri mereka dengan salah satu jenis kelamin, dan hal ini menjadi pusat perhatiannya. Freud mengemukakan bahwa pada fase ini, ketertarikan seksual anak lebih bersentuhan pada organ genital, baik pada diri sendiri maupun pada orang lain. *Phallosentris* mengacu pada pandangan yang menganggap *phallus* atau penis sebagai pusat identitas gender, seksualitas, dan hubungan kekuasaan. Konsep ini dihubungkan dengan pandangan bahwa budaya patriarki mengedepankan peran laki-laki (yang memiliki penis) sebagai pusat simbol kekuasaan, otoritas, dan dominasi dalam masyarakat. Dalam konteks ini, Freud dianggap kontroversial karena perbincangan tentang seksualitas yang sangat menekan peran *phallus* dalam perkembangan individu, serta pemikiran bahwa wanita mengalami kekurangan (penis iri) karena tidak *Phallosentris*.²³

e. *The Second Sex*, Simon de Beauvoir dalam karya besarnya *The Second Sex* (terbit pertama pada tahun 1949).

Memberikan definisi baru pada kedudukan perempuan. Simone de Beauvoir dalam '*The Second Sex*' memberikan sebuah analisis mendalam tentang bagaimana perempuan diposisikan dalam struktur sosial dan budaya yang *patriarkal*. Buku ini merupakan salah satu karya filosofis yang sangat penting dalam sejarah pemikiran *feminisme*, dan ia menjadi landasan bagi banyak teori *feminis kontemporer*.

- 1) Konsep Perempuan sebagai "Yang Lain" (*The Other*), De Beauvoir mengajukan konsep bahwa perempuan dalam masyarakat *patriarkal* dianggap sebagai "yang lain" (*The Other*), sementara laki-laki dipandang sebagai "subjek" atau pusat dari eksistensi manusia. Dalam pengungkapannya, identitas perempuan dibentuk oleh konstruksi sosial yang menjadikannya selalu terpisah dan terpinggirkan. Perempuan tidak dapat menjadi subjek dalam pemahaman yang sama dengan laki-laki karena mereka selalu dipandang dari sudut pandang laki-laki yang

²³ Sigmund Freud, *Sebuah Studi Otobiografi*, ed. dan terj. James Strachey, New York: W. W. Norton & Company, 1952. Dalam karya ini, Freud mengulas pandangan-pandangan pribadi dan profesionalnya, memberikan konteks lebih mendalam tentang teori-teori yang dikemban: *the Second Sex*, Simon de Beauvoir dalam karya besarnya *The Second Sex* (terbit pertama pada tahun 1949) memberikan definisi baru pada kedudukan perempuan.

mendominasi. Akibatnya, perempuan dipandang sebagai sesuatu yang berbeda, atau sebagai objek yang ada hanya untuk melayani kebutuhan laki-laki.²⁴

- 2) Perempuan dan Biologi, De Beauvoir memulai bukunya dengan menjelaskan perbedaan biologi antara laki-laki dan perempuan. Namun, ia menjelaskan bahwa perbedaan biologi ini tidak cukup untuk posisi perempuan yang terpinggirkan dalam masyarakat. Perempuan bukan hanya hasil dari faktor biologi, melainkan juga produk dari konstruksi sosial yang membentuk peran mereka dalam masyarakat. Oleh karena itu, perempuan “menjadi” perempuan melalui interaksi dengan dunia sosial yang ada di sekitar mereka.
- 3) Konstruksi Sosial dan Eksistensialisme, De Beauvoir mengadopsi pendekatan eksistensialisme dalam karyanya, yang fokus pada kebebasan individu dan pemilihan. Dalam pandangan eksistensialisme, setiap individu memiliki kebebasan untuk menentukan makna hidup mereka, namun kebebasan ini seringkali dibatasi oleh kondisi sosial dan budaya. De Beauvoir berpendapat bahwa perempuan, terlepas dari kebebasan eksistensial mereka, dibatasi oleh peran sosial yang telah ditentukan sebelumnya. Pembentukan identitas perempuan sering kali terikat oleh peran yang diterima dalam keluarga, seksualitas, dan norma-norma sosial lainnya.
- 4) Kritik terhadap Peran Tradisional Perempuan, De Beauvoir secara tajam mengkritik berbagai institusi sosial yang membatasi perempuan, seperti pernikahan, keluarga, dan agama. Dalam konteks pernikahan, ia menunjukkan bahwa perempuan seringkali ditempatkan sebagai istri dan ibu, yang tugas utamanya adalah melayani kebutuhan laki-laki dan anak-anak. Dalam keluarga, perempuan tidak diberi ruang untuk berpartisipasi dalam pembentukan makna sosial atau ekonomi, mereka sering dipandang hanya sebagai pengurus rumah tangga yang tidak memiliki identitas di luar peran domestik mereka. De Beauvoir juga menyoroti bagaimana perempuan sering kali dipaksa untuk menerima mereka secara seksual sebagai sesuatu yang pasif dan ditentukan oleh laki-laki. Ia berpendapat bahwa perempuan harus mendapatkan kebebasan untuk mengatur tubuh dan kehidupan seksual mereka sesuai dengan pilihan pribadinya, tanpa harus dipengaruhi oleh norma sosial atau agama yang mengatur perilaku perempuan.²⁵
- 5) Perempuan dalam Pekerjaan dan Pendidikan Dalam ‘*The Second Sex*’ de Beauvoir juga menganalisis bagaimana perempuan dibatasi dalam

²⁴Jacqueline Rose, *Seksualitas dalam Bidang Penglihatan*, London: Verso, 1986. Rose mengkaji hubungan antara visualitas, gender, dan kekuasaan, yang erat kaitannya dengan phallosentrisme.

²⁵Simone de Beauvoir, “*The Second Sex*”, New York: Vintage Books, 1989, hlm. 150.

akses terhadap pekerjaan dan pendidikan. Pekerjaan yang dianggap sesuai bagi perempuan seringkali terbatas pada peran domestik atau pekerjaan yang dianggap lebih rendah. Meskipun ada kemajuan dalam pendidikan untuk perempuan, de Beauvoir berpendapat bahwa sistem pendidikan seringkali lebih menekankan pada peran domestik perempuan dan tidak memberikan ruang bagi mereka untuk berkembang dalam bidang-bidang yang dianggap "maskulin", seperti ilmu pengetahuan atau seni.²⁶

2. Pengaruh Teori *Phallosentris* Terhadap Budaya *Patriarki* di Berbagai Negara

a. Yunani Kuno

Orang-orang Yunani dan romawi kuno merayakan festival *phallus* dan membangun sebuah kuil dengan lingga yang tegak untuk menghormati Hermes, utusan para dewa. Angka-angka itu mungkin ada hubungannya dengan dewa Mesir kuno Min yang digambarkan sedang memegang lingganya yang tegak.²⁷

b. Armenia

Metsamor, Armenia Pemujaan terhadap lingga telah ada sejak Zaman Batu, dan khususnya lazim selama periode Neolitikum dan Zaman Perunggu. Arsitektur *phallic* menjadi menonjol di Mesir kuno dan Yunani, di mana alat kelamin dan seksualitas manusia mendapat perhatian yang tinggi. Orang Yunani kuno menghormati lingga dan merayakan festival lingga.²⁸

c. Jepang

Kuil Marakan'non di Prefektur Yamaguchi, Jepang. Batu-batu lingga di samping tempat suci dianggap sebagai simbol kesuburan. Kuil Marakan'non, yang terletak di Prefektur Yamaguchi, Jepang, adalah salah satu tempat suci yang menarik perhatian karena keberadaan batu-batu lingga yang unik. Lingga, dalam konteks ini, merupakan batu yang secara tradisional dianggap sebagai simbol kesuburan, kehidupan, dan kesejahteraan.²⁹

Keberadaan batu-batu ini tidak hanya mencerminkan nilai spiritual tetapi juga menggambarkan tradisi budaya yang membaik diantaranya:

²⁶ Simone de Beauvoir, "*The Second Sex*", New York: Vintage Books, 1989, (Constance Borde, Sheila Malovany-Chevallier, Trans.). Buku Vintage. Edisi baru (2011).

²⁷Connell, RW *Maskulinitas*, Berkeley: University of California Press, 1995. Connell mengeksplorasi konsep maskulinitas hegemonik dan dampaknya terhadap masyarakat.

²⁸ Gunter Dreyer, "*Phallic Symbolism in Predynastic Egypt*," dalam *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. Donald B. Redford, Oxford: Oxford University Press, 2001, Vol. 2, hlm. 420–422.

²⁹<https://www.fun-japan.jp/id/articles/7816>: Panduan wisata ke Yamaguchi, Informasi Lengkap Tentang Wisata Alam, Transportasi dan Akomodasi: 15 Jan 2018

1) Latar Belakang dan Filsafat

Lingga sebagai simbol kesuburan bukan hanya khas Jepang, tetapi juga ditemukan di berbagai tradisi spiritual di Asia. Di Jepang, pengaruhnya sering kali datang dari perpaduan antara agama Shinto dan Buddha. Dalam Shinto, dewa-dewa alam dan kesuburan memiliki peran penting, sedangkan dalam Buddha, penghormatan terhadap kehidupan dan kelahiran sering kali dilambangkan dengan benda.

2) Kuil sebagai Pusat Spiritualitas

Kuil ini tidak hanya menjadi tempat ibadah, tetapi juga pusat kegiatan budaya. Ritual-ritual tertentu, seperti festival tahunan yang menghormati kesuburan, sering diadakan di tempat ini. Acara-acara ini menarik perhatian tidak hanya masyarakat lokal tetapi juga wisatawan yang tertarik dengan aspek spiritual dan budaya Jepang.

Kuil ini biasanya dikelilingi oleh keindahan alam yang mendukung atmosfer ketenangan. Pepohonan yang rimbun, suara aliran sungai, dan udara yang segar menciptakan pengalaman meditatif bagi para pengunjung.

3) Simbolisme Lingga dalam Konteks Jepang

Simbol lingga di Jepang memiliki interpretasi yang berbeda dibandingkan dengan wilayah lain seperti India atau Asia Tenggara. Meskipun secara universal diakui sebagai simbol kesuburan, di Jepang lingga sering kali diasosiasikan dengan doa untuk keharmonisan rumah tangga, kesejahteraan keluarga, dan kelahiran yang sehat. Tempat-tempat seperti Kuil Marakan'non menjadi pengingat akan hubungan manusia dengan alam dan pentingnya menjaga keseimbangan.

4) Daya Tarik Wisata

Sebagai tempat wisata, Kuil Marakan'non menawarkan pengalaman unik. Selain elemen spiritual, pengunjung dapat menikmati keindahan arsitektur kuil yang khas dan lingkungan alam yang asri. Banyak orang juga tertarik untuk memahami lebih dalam tentang filosofi dan tradisi di balik simbol-simbol kesuburan tersebut.

Kuil Marakan'non di Prefektur Yamaguchi adalah contoh bagaimana tradisi kuno masih dipertahankan di era modern. Keberadaan batu-batu lingga sebagai simbol kesuburan tidak hanya mencerminkan nilai-nilai spiritual tetapi juga menyoroti pentingnya keharmonisan antara manusia dan alam. Tempat ini tidak hanya menjadi pusat ibadah, tetapi juga mengingatkan akan kekayaan budaya dan sejarah Jepang.³⁰

³⁰https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d-3722804/artefak-lingga-dan-yoni-simbol-kejantanan-dan-kesuburan?utm_source=chatgpt.com

d. Paris colom vendoma

Colonne Vendôme, atau Kolom Vendôme, adalah salah satu monumen bersejarah yang paling ikonik di Paris, terletak di tengah Place Vendôme, distrik 1 Paris, Prancis. Kolom ini didirikan pada masa Napoleon Bonaparte dan memiliki nilai artistik, sejarah, dan simbolik yang kuat, mencerminkan ambisi, kekuatan militer, dan propaganda politik kekaisaran Prancis Pertama. Sejarah Pembangunan inspirasi dan Perancangan Colonne Vendôme terinspirasi oleh Kolom Trajan di Roma, Italia, sebuah monumen Romawi kuno yang dibangun untuk memperingati kemenangan Kaisar Trajan. Napoleon menggunakan model ini untuk menciptakan simbol kekuatan dan prestise militer Prancis. Kolom ini dirancang oleh arsitek Jacques Gondouin dan Jean-Baptiste Lepère, dengan konstruksi yang dimulai pada tahun 1806 dan selesai pada tahun 1810.³¹

e. Indonesia

Artefak berbentuk lumpang dan alu yang berada di Kompleks Siti Inggil Keraton Kasepuhan Kota Cirebon, Jawa Barat memiliki nama Lingga dan Yoni. Nama Lingga melekat pada alu. Yoni merupakan nama dari lumpang, keduanya terbuat dari batu.

Sejarawan Cirebon, Nurdin M Noer mengatakan Lingga dan Yoni yang berada di Kompleks Siti Inggil itu bekas alat penumbuk terasi petis pada era awal Islam masuk di Cirebon. "Awal masuknya Islam, Lingga dan Yoni digunakan sebagai penumbuk terasi petis. Lingga dan Yoni ini sering dikisahkan di kisah pewayangan yang tak lepas dari kisah-kisah masa Hindu," tutur Nurdin saat ditemui detik.com di kediamannya di Kelurahan Larangan, Harjamukti, Kota Cirebon, Sabtu (11/11/2017).

Nurdin menjelaskan, Lingga merupakan gambaran dari laki-laki karena bentuknya yang mirip dengan alat kelamin pria. Lingga juga bisa diartikan sebagai simbol kejantanan pria. Sedangkan Yoni, sambung Nurdin, menggambarkan perempuan karena bentuknya mirip dengan alat kelamin perempuan. Diartikan juga sebagai simbol kesuburan perempuan.³² "Dalam bahasa Sansekerta nama purusa lingga diartikan sebagai alat kelamin pria.

Sedangkan yoni diartikan sebagai kekuatan gaib yang memiliki daya tarik luar biasa. Simbol Lingga dan Yoni jelas dipengaruhi simbol-simbol Hindu. Karena itu simbol Lingga dan Yoni selalu berada di tengah

³¹Official website Paris je t'aime - Tourist Office, https://parisjetaime.com/eng/culture/colonne-vendome-p975?utm_source=chatgpt.com

³²<https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d-3722804/artefak-lingga-dan-yoni-simbol-kejantanan-dan-kesuburan>. Baca artikel detiknews, "Artefak Lingga dan Yoni, Simbol Kejantanan dan Kesuburan" baca selengkapnya <https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d-3722804/artefak-lingga-dan-yoni-simbol-kejantanan-dan-kesuburan>

komplek bangunan yang dipengaruhi Hindu, seperti Sitiinggil Keraton Kasepuhan, Gua Sunyaragi atau candi,"

3. *Phallosentis* dalam Islam.

Phallosentris, yang merujuk pada dominasi perspektif laki-laki dalam pemahaman, penafsiran, dan praktik sosial, telah menjadi isu mendasar dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk dalam studi agama. Dalam konteks tafsir Islam, pendekatan yang berpusat pada sudut pandang laki-laki seringkali mewarnai proses interpretasi teks-teks suci, sehingga menciptakan bias gender yang berdampak pada hubungan sosial, peran perempuan, dan struktur kekuasaan masyarakat dalam Muslim. Sejak dulu diskursus terkait *phallosentris* dalam tafsir Islam menjadi semakin penting untuk diangkat, terutama dalam upaya merekonstruksi penafsiran yang lebih inklusif dan adil gender. Gerakan *Interpretasi* feminis Islam telah berupaya mengkritisi bias-bias ini, menawarkan cara pandang baru yang membuka ruang bagi pemahaman yang lebih egaliter. Tokoh-tokoh seperti Amina Wadud dan Asma Barlas, misalnya, telah menunjukkan bahwa al-Qur'an sesungguhnya mengandung nilai-nilai kesetaraan gender, namun penafsiran yang patriarkal seringkali mewajibkan pesan-pesan tersebut. Dengan mengkaji *phallosentris* dalam Islam, diharapkan dapat terwujud kesadaran akan pentingnya kritik terhadap dominasi perspektif tunggal, sehingga memungkinkan munculnya tafsir-tafsir alternatif yang lebih inklusif. Hal ini tidak hanya relevan dalam konteks akademik, tetapi juga berdampak pada kehidupan nyata, khususnya dalam membangun masyarakat yang lebih adil.³³

Hubungan antara metode *musyâraḥah* kritik *phallosentris* dan tafsir *patriarki* terletak pada pendekatan mereka terhadap struktur kekuasaan, dominasi perspektif, dan upaya untuk menciptakan interpretasi atau praktik yang lebih inklusif dan adil. Metode *musyâraḥah* adalah pendekatan yang menekankan pada dialog dan kerja sama kolektif dalam memahami teks-teks keagamaan. Dalam konteks tafsir, metode ini mengupayakan keterlibatan berbagai perspektif, termasuk suara-suara yang selama ini terpinggirkan, seperti perempuan. *Musyâraḥah* bertujuan untuk menggantikan dominasi satu kelompok (biasanya laki-laki) dalam penafsiran dengan pendekatan dialogis yang didasarkan pada prinsip inklusivitas dan saling menghormati. Kritik terhadap *phallosentris* adalah upaya untuk menyoroti dan mendekonstruksi dominasi perspektif laki-laki dalam berbagai bidang, termasuk dalam tafsir al-Qur'an. Kritik ini menunjukkan bahwa interpretasi agama yang didasarkan pada pengalaman laki-laki saja seringkali menghasilkan bias gender yang tidak mencerminkan semangat keadilan dalam teks-teks suci Islam. Kritik *phallosentris* juga membuka jalan bagi pendekatan tafsir yang lebih beragam

³³Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999, hlm. 1–10

dan inklusif, seperti yang ditawarkan oleh *Interpretasi feminis* Tafsir *patriarki* mengacu pada penafsiran teks keagamaan yang memperkuat sistem *patriarki* struktur sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pusat kekuasaan dan otoritas. Tafsir ini sering kali mencerminkan budaya *patriarki* dari masa para mufasir, di mana perempuan ditempatkan dalam posisi subordinat atau diabaikan dalam diskusi keagamaan. Hubungan Ketiganya. *Musyâraakah* Sebagai Solusi atas Kritik *Phallosentris* dan Tafsir *Patriarki*. Metode *musyâraakah* berusaha menjawab kritik terhadap *phallosentris* dan mengatasi bias *patriarki* dalam tafsir dengan menciptakan ruang partisipasi yang setara antara laki-laki dan perempuan dalam proses penafsiran. Pendekatan ini mendukung dialog lintas gender untuk menghasilkan interpretasi yang lebih adil dan inklusif. Tujuan dari bab ini adalah memetakan teori dan konsep yang relevan.

C. *Phallosentris* dalam Karya Sastra Penulis Laki-laki

Phallosentris merupakan konsep yang merujuk pada dominasi maskulinitas dalam struktur sosial, budaya, dan sastra.³⁴ Konsep ini berasal dari kata "*phallus*" (simbol kekuasaan laki-laki) dan "*centrism*" (pusat), sehingga *phallosentris* dapat dipahami sebagai sistem pemikiran yang menempatkan laki-laki sebagai pusat dari segala sesuatu, termasuk dalam konstruksi makna dan representasi dalam karya sastra.³⁵ Dalam dunia sastra, *phallosentris* tercermin dalam cara penokohan, alur cerita, serta narasi yang lebih banyak mengedepankan sudut pandang laki-laki, sementara perempuan sering kali diposisikan sebagai pelengkap atau subordinat.³⁶ Bagaimana *phallosentris* bekerja dalam karya sastra, baik klasik maupun modern, serta bagaimana kritik dan perlawanan terhadap konsep ini mulai muncul melalui gerakan feminisme dan dekonstruksi naratif. Konsep *Phallosentris* dalam Sastra Filosofi *phallosentris* berasal dari teori *psikoanalisis* Sigmund Freud dan diperkuat oleh Jacques Derrida dalam dekonstruksinya terhadap bahasa dan makna.³⁷ Freud menekankan pentingnya simbol *phallus* dalam perkembangan psikoseksual manusia, sementara Derrida menunjukkan bagaimana bahasa dan wacana dalam budaya Barat sering kali dikonstruksi dalam kerangka maskulin. Dalam sastra, *phallosentris* dapat dikenali melalui dominasi tokoh laki-laki yang sering kali dikonstruksi sebagai pemimpin, penyelamat, atau pusat cerita, sementara tokoh perempuan cenderung

³⁴ Homer, journal. "The Iliad and The Odyssey", trans. Samuel Butler, New York: Macmillan, 1898, hlm. 33.

³⁵ Vladimir Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature*, Leiden: KITLV Press, 2004, hlm. 125-130.

³⁶ F. Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby*, New York: Charles Scribner's Sons, 1925.

³⁷ Hélène Cixous, *The Laugh of the Medusa*, trans. Keith Cohen dan Paula Cohen, Chicago: University of Chicago Press, 1975.

ditempatkan sebagai objek yang pasif, pelengkap bagi laki-laki, atau memiliki peran yang lebih subordinatif.

Phallosentris dalam Karya Sastra Klasik seperti epik dan mitologi banyak mencerminkan *phallosentris*. Dalam *Iliad* dan *Odyssey* karya Homer, misalnya, tokoh-tokoh laki-laki seperti Achilles dan Odysseus dikonstruksi sebagai pahlawan yang berperan aktif dalam menentukan jalannya cerita, sementara tokoh perempuan seperti Penelope lebih banyak menunggu dan bertahan dalam ketidakpastian.³⁸ Tokoh-tokoh perempuan dalam mitologi Yunani juga sering kali digambarkan sebagai objek hasrat atau alat politik bagi laki-laki, seperti Helen dari Troy yang menjadi pemicu Perang Troya.

Hal serupa juga terlihat dalam karya-karya sastra klasik Indonesia, seperti *Hikayat Hang Tuah*, di mana karakter perempuan sering kali hanya berfungsi sebagai pelengkap atau motivasi bagi tokoh utama laki-laki.³⁹ Dalam banyak hikayat dan legenda tradisional, peran perempuan lebih sering ditempatkan sebagai istri yang setia, putri yang harus diselamatkan, atau ibu yang berkorban demi anak-anaknya, sementara laki-laki berperan sebagai penguasa, pahlawan, atau penakluk.

Phallosentris dalam Sastra Modern, masih dapat ditemukan meskipun mulai mendapat perlawanan dari gerakan *feminisme*. Karya-karya seperti *The Great Gatsby* karya F. Scott Fitzgerald masih merepresentasikan perempuan sebagai objek hasrat laki-laki.⁴⁰ Tokoh Daisy Buchanan, misalnya, digambarkan sebagai karakter yang hanya memiliki nilai dalam hubungannya dengan Jay Gatsby dan Tom Buchanan, tanpa diberikan ruang untuk berkembang secara mandiri. Karakter perempuan dalam novel ini lebih banyak diposisikan sebagai refleksi dari ambisi dan keinginan laki-laki, bukan sebagai individu yang memiliki kehendak bebas.

Selain dalam karya Barat, sastra modern Indonesia juga masih memperlihatkan jejak *phallosentris*, meskipun mulai mendapat kritik dari para penulis perempuan. Misalnya, dalam beberapa novel angkatan Balai Pustaka dan Pujangga Baru, perempuan sering kali digambarkan sebagai tokoh yang harus mengikuti norma-norma patriarki, seperti dalam *Siti Nurbaya* karya Marah Rusli, di mana tokoh utama perempuan tidak memiliki banyak pilihan atas hidupnya. Perlawanan terhadap *phallosentris* dalam Sastra Gerakan *feminisme* dan *postmodernisme* telah memberikan kritik terhadap *phallosentris* dalam sastra. Teori-teori feminis seperti yang dikembangkan oleh Hélène Cixous dan Luce Irigaray menekankan pentingnya *écriture féminine* atau cara menulis perempuan yang mampu menantang struktur naratif *phallosentris*. *Écriture féminine* adalah konsep yang diperkenalkan

³⁸ Homer, *The Iliad and The Odyssey*, trans. Samuel Butler, New York: Macmillan, 1898, hlm. 106.

³⁹ Vladimir Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature...*, hlm. 125-130.

⁴⁰ Vladimir Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature...*, hlm. 125-130.

oleh Cixous untuk mendukung penulisan yang lebih mengedepankan pengalaman dan perspektif perempuan, yang sering kali diabaikan dalam tradisi sastra *phallosentris*.⁴¹

Dalam sastra Indonesia, penulis seperti Ayu Utami dan Nh. Dini mulai memberikan perspektif baru dengan menggambarkan tokoh perempuan yang lebih kompleks dan berdaya. Ayu Utami, dalam novelnya *Saman*, misalnya, menampilkan tokoh-tokoh perempuan yang memiliki kebebasan untuk berbicara tentang seksualitas, politik, dan kebebasan pribadi, sesuatu yang jarang ditemukan dalam sastra Indonesia sebelumnya. Nh. Dini juga dikenal dengan karya-karyanya yang menggambarkan perjuangan perempuan dalam menghadapi realitas sosial yang didominasi oleh laki-laki.

Dampak dan *Implikasi phallosentris* dalam Sastra, *phallosentris* dalam sastra bukan hanya membentuk cara kita memahami karakter dan narasi, tetapi juga mempengaruhi pola pikir masyarakat secara luas. Representasi yang tidak seimbang dalam sastra dapat memperkuat *stereotip* gender yang membatasi peran perempuan dalam kehidupan nyata. Oleh karena itu, semakin banyaknya kritik terhadap *phallosentris* dalam sastra membantu mendorong munculnya narasi yang lebih inklusif dan beragam.

Menurut pandangan penulis, *phallosentris* dalam sastra merupakan warisan budaya patriarki yang masih bertahan hingga kini. Namun, perkembangan sastra feminis dan kritik postmodern telah membuka ruang bagi representasi yang lebih adil terhadap perempuan dalam karya sastra. Dengan demikian, kajian terhadap *phallosentris* dalam sastra tetap relevan untuk memahami bagaimana struktur kekuasaan bekerja dalam narasi dan bagaimana perubahan sosial dapat diakomodasi dalam dunia sastra. Kritik terhadap *phallosentris* tidak hanya membantu dalam menciptakan narasi yang lebih adil tetapi juga memberikan ruang bagi perempuan untuk menuliskan pengalaman dan suara mereka sendiri dalam dunia sastra.

D. *Phallosentris* dalam Pemikiran Keagamaan

Dalam banyak tradisi keagamaan, dominasi laki-laki sering kali terefleksi dalam narasi, simbol, aturan, hingga praktik ritual, yang cenderung mengesampingkan atau mereduksi pengalaman serta kontribusi perempuan. Kritik terhadap *phallosentris* ini bukan hanya soal gender, tetapi juga menyangkut bagaimana kekuasaan, otoritas, dan makna religius dibentuk serta dipertahankan dalam tradisi keagamaan. Narasi ini berangkat dari pemikiran bahwa agama, sebagai institusi dan praktik spiritual, seharusnya menjadi ruang inklusif yang merepresentasikan semua pihak secara setara. Namun, sejarah mencatat bahwa banyak agama institusional telah

⁴¹ Hélène Cixous, *The Laugh of the Medusa*, trans. Keith Cohen dan Paula Cohen Chicago: University of Chicago Press, 1975, hlm. 154.

melegitimasi hierarki gender, yang sering kali menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas teologis dan sosial. Kritik terhadap *phallosentris* ini bertujuan untuk menggali lebih dalam bagaimana struktur dan tradisi tersebut terbentuk, serta dampaknya terhadap keadilan gender dalam konteks keagamaan.⁴²

Dalam banyak tradisi keagamaan, pemaknaan simbol, narasi, hingga struktur kelembagaan sering kali mencerminkan pandangan dunia yang maskulin, menempatkan laki-laki sebagai pusat kekuasaan dan otoritas. Fenomena ini tidak hanya berdampak pada marginalisasi perempuan tetapi juga mempersempit interpretasi agama yang lebih luas dan inklusif. Kritik terhadap *phallosentris* dalam agama bertujuan untuk mengidentifikasi, menganalisis, dan mengubah struktur-struktur tersebut untuk mencapai keadilan gender.⁴³

Menilik *phallosentris* berasal dari kata "*phallos*," yang berarti simbol kejantanan atau maskulinitas, dan "*sentrisme*," yang merujuk pada penempatan sesuatu sebagai pusat atau fokus utama. Konsep ini pertama kali digunakan dalam teori-teori feminis dan poststrukturalis untuk mengkritik dominasi perspektif laki-laki dalam filsafat, budaya, dan bahasa. Dalam konteks agama, *phallosentris* mengacu pada sistem nilai dan struktur otoritas yang memberikan keutamaan kepada laki-laki, baik dalam peran kepemimpinan spiritual maupun dalam interpretasi teks suci.

Sebagai contoh, banyak tradisi agama besar seperti Kristen, Islam, dan Yahudi menempatkan laki-laki sebagai figur utama dalam narasi-narasi keagamaan. Peran perempuan sering kali dikesampingkan atau dimaknai secara *stereotipikal*, seperti menjadi simbol kesucian, pengorbanan, atau pelengkap bagi laki-laki. Struktur ini diperkuat oleh lembaga agama yang mendominasi peran kepemimpinan dan interpretasi teologis.⁴⁴

1. Manifestasi Phallosentris dalam Agama

Phallosentris dapat ditemukan dalam berbagai aspek keagamaan, antara lain:

a. Teks Suci

Teks-teks suci sering kali ditulis dan ditafsirkan oleh laki-laki, mencerminkan pengalaman dan pandangan dunia maskulin. Dalam Alkitab, misalnya, tokoh-tokoh utama seperti Abraham, Musa, dan Daud semuanya adalah laki-laki, sementara perempuan sering kali digambarkan sebagai istri, ibu, atau pelayan. Dalam al-Qur'an, meskipun terdapat pengakuan akan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan,

⁴²Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Amerika Serikat: University of Texas Press, 2002, hlm. 116.

⁴³Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 216.

⁴⁴Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, 1992, hlm. 138.

interpretasi historis sering kali menekankan peran laki-laki sebagai pemimpin (*qawwam*).

b. *Hierarki Kepemimpinan*

Banyak tradisi keagamaan menempatkan laki-laki dalam posisi kepemimpinan eksklusif, seperti imam, pastor, atau rabbi. Struktur hierarkis ini sering kali mengesampingkan perempuan dari peran pengambilan keputusan penting. Misalnya, Gereja Katolik tidak mengizinkan perempuan untuk menjadi imam hingga saat ini.

c. *Ritual dan Praktik Keagamaan*

Ritual keagamaan sering kali dirancang untuk melibatkan laki-laki sebagai aktor utama. Dalam tradisi Hindu, misalnya, upacara keagamaan tertentu hanya dapat dipimpin oleh laki-laki. Dalam Islam, perempuan sering kali menghadapi pembatasan dalam akses ke ruang ibadah utama atau dalam kepemimpinan shalat berjamaah.⁴⁵

2. Dampak *Phallosentris* terhadap Perempuan

Dominasi maskulin dalam agama memiliki dampak yang luas terhadap perempuan, baik dalam ranah spiritual maupun sosial. Beberapa dampaknya antara lain:

a. *Marginalisasi Peran Perempuan*

Perempuan sering kali dipandang sebagai pendukung atau pelengkap laki-laki, bukan sebagai individu yang memiliki kapasitas spiritual atau intelektual setara. Hal ini membatasi partisipasi perempuan dalam kegiatan keagamaan dan pengambilan keputusan.

b. *Pembentukan Identitas Gender yang Kaku*

Phallosentris menciptakan norma gender yang membatasi kebebasan perempuan dalam mengekspresikan identitas mereka. Perempuan diharapkan untuk menjalani peran tradisional seperti ibu rumah tangga atau penjaga moralitas keluarga.

c. *Justifikasi Kekerasan terhadap Perempuan*

Dalam beberapa kasus, interpretasi agama yang phallosentris dapat digunakan untuk membenarkan kekerasan terhadap perempuan, seperti praktik poligami yang tidak adil, pemaksaan peran gender, atau bahkan kekerasan domestik.⁴⁶

⁴⁵Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Basic Books, 1991, hlm. 184.

⁴⁶Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Basic Books, 1991, hlm. 98.

E. Kritik Interpretasi *Phallosentris* Terhadap Narasi Keagamaan.

Kritik terhadap *phallosentris* dalam agama dapat ditemukan dalam beberapa pendekatan teoretis,⁴⁷ seperti:

1. *Feminisme Teologis*

Feminisme teologis berupaya menggali dan mengangkat pengalaman perempuan dalam agama, menafsirkan ulang teks-teks suci, dan menantang struktur hierarkis yang diskriminatif. Tokoh seperti Mary Daly dan Rosemary Radford Ruether telah berkontribusi pada kritik ini dengan menunjukkan bagaimana agama dapat menjadi alat pembebasan bagi perempuan jika dilepaskan dari *phallosentris*.

2. *Interpretasi Kritis*

Interpretasi kritis menawarkan cara untuk membaca ulang teks-teks suci dengan memperhatikan konteks historis dan bias gender. Pendekatan ini menekankan bahwa banyak interpretasi tradisional bersifat kontekstual dan tidak mutlak.

3. *Dekonstruksi Filosofis*

Teori dekonstruksi, seperti yang diajukan oleh Jacques Derrida, menyoroti bagaimana bahasa dan simbol agama sering kali mendukung dominasi maskulin. *Dekonstruksi* berupaya untuk membuka kemungkinan-kemungkinan baru dalam memahami *spiritualitas* tanpa hierarki gender.

4. Menuju Agama yang *Inklusif*

Langkah menuju agama yang *inklusif* melibatkan upaya *kolaboratif* antara berbagai pihak, termasuk tokoh agama, akademisi, dan komunitas keagamaan. Beberapa langkah yang dapat diambil adalah:

a. Reformasi Lembaga Keagamaan

Lembaga agama perlu membuka ruang bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam kepemimpinan dan pengambilan keputusan. Hal ini melibatkan revisi aturan yang diskriminatif dan pendidikan gender bagi para pemimpin agama.

b. *Reinterpretasi* Teks Suci

Penafsiran ulang teks-teks suci dengan perspektif gender yang adil dapat membantu mengurangi bias *phallosentris*. Pendekatan ini membutuhkan keberanian intelektual dan dialog antaragama.

c. Pendidikan dan Kesadaran Gender

Peningkatan kesadaran akan isu gender dalam agama melalui pendidikan formal dan informal dapat membantu mengurangi stereotip dan diskriminasi terhadap perempuan.⁴⁸

⁴⁷Saeed Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge, 2005, hlm. 155.

⁴⁸Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994, hlm. 111.

Menurut pandangan penulis, *Phallosentris* dalam Tradisi Tafsir Keagamaan merupakan istilah yang digunakan untuk menggambarkan dominasi perspektif laki-laki dalam berbagai aspek budaya, termasuk dalam tradisi keagamaan dan tafsir kitab suci. Dalam konteks tradisi tafsir keagamaan, *phallosentris* mengacu pada kecenderungan para mufassir (penafsir) untuk mengedepankan pandangan dunia *patriarkal* dalam menafsirkan teks-teks suci. Akibatnya, penafsiran tersebut sering kali mengesampingkan pengalaman perempuan atau bahkan memperkokoh ketidaksetaraan gender. *Phallosentris* dalam Tafsir Tradisional sering kali dipengaruhi oleh konteks budaya dan sosial patriarkal di mana para mufassir hidup.⁴⁹ Hal ini tercermin dalam beberapa hal berikut:

- 1) Penonjolan Peran Laki-laki dalam Narasi Teks Suci Banyak kisah dalam kitab suci ditafsirkan dengan fokus pada peran laki-laki sebagai pemimpin, nabi, atau tokoh utama, sementara peran perempuan sering kali direduksi menjadi figur pendukung. Misalnya, dalam kisah Nabi Adam dan Hawa, Hawa sering digambarkan sebagai penyebab dosa pertama manusia, meskipun teks kitab suci tidak selalu mendukung interpretasi tersebut.
- 2) Pembatasan Peran Perempuan Dalam tafsir tradisional, peran perempuan sering dibatasi pada ranah domestik. Tafsir ini sering didasarkan pada ayat-ayat tertentu yang ditafsirkan untuk menegaskan kepatuhan perempuan kepada laki-laki, seperti pada Surah an-Nisa' ayat 34 yang sering ditafsirkan untuk mendukung otoritas suami atas istri.

Bahasa dan Simbolisme Gender Bahasa yang digunakan dalam tafsir sering kali menggunakan metafora atau simbol yang menguatkan *superioritas* laki-laki. Misalnya, Allah sering kali digambarkan dengan sifat maskulin, sementara sifat feminin sering kali diabaikan dalam diskursus teologis. Kritik terhadap *phallosentris* dalam Tafsir Keagamaan Seiring berkembangnya studi gender dan *feminisme*, banyak cendekiawan mulai mengkritik *phallosentris* dalam tradisi tafsir keagamaan. Kritik ini bertujuan untuk menghadirkan perspektif yang lebih inklusif terhadap pengalaman perempuan dalam memahami teks suci.⁵⁰

Beberapa pendekatan yang digunakan adalah:

- 1) *Interpretasi Feminisme* Pendekatan ini mencoba menafsirkan teks suci dari perspektif perempuan, dengan menyoroti keadilan gender dan mengungkap bias *patriarkal* dalam tafsir tradisional.
- 2) *Kontekstualisasi* Ayat Menyoroti pentingnya memahami konteks historis dan sosial ayat-ayat kitab suci. Misalnya, ayat-ayat tentang

⁴⁹Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Amerika Serikat: University of Texas Press, 2002, hlm. 75.

⁵⁰Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 3–5.

perempuan sering kali terkait dengan budaya *patriarkal* yang dominan pada saat teks tersebut diturunkan.

- 3) *Rekonstruksi* Tafsir Cendekiawan seperti Amina Wadud dan Asma Barlas telah mencoba merekonstruksi tafsir untuk menekankan keadilan gender sebagai prinsip inti dalam Islam.

Implikasi dan Tantangan⁵¹ *phallosentris* dalam tafsir keagamaan memiliki dampak luas terhadap kehidupan sosial, hukum, dan budaya umat beragama. Oleh karena itu, upaya untuk *mendekonstruksi* bias gender dalam tafsir tidak hanya penting untuk keadilan gender, tetapi juga untuk memastikan bahwa teks keagamaan dapat relevan dengan nilai-nilai keadilan universal. Namun, upaya ini tidak bebas dari tantangan. Kritik terhadap *phallosentris* sering kali ditentang oleh kelompok *konservatif* yang melihat pendekatan tersebut sebagai ancaman terhadap tradisi dan otoritas agama. Dialog yang *konstruktif* dan berbasis akademik menjadi kunci dalam menghadapi tantangan ini.⁵² *Phallosentris* dalam tradisi tafsir keagamaan merupakan refleksi dari budaya patriarkal yang memengaruhi interpretasi teks-teks suci. Dengan pendekatan kritis dan inklusif, tafsir keagamaan dapat lebih mencerminkan keadilan dan kesetaraan gender, sekaligus memperkaya pemahaman umat terhadap pesan-pesan ilahi.⁵³

Relevansi kritik *feminis* terhadap bias *phallosentris* dalam teks-teks suci adalah salah satu aspek penting dalam kajian teologi dan filsafat agama kontemporer. Perspektif feminis memberikan alat analisis kritis untuk mengeksplorasi bagaimana teks-teks keagamaan dapat merefleksikan atau mereproduksi bias gender, terutama bias *phallosentris* yang memprioritaskan pengalaman dan nilai laki-laki.

Bias *phallosentris* dalam teks-teks suci mencakup asumsi-asumsi patriarkal yang mengarahkan norma-norma sosial, teologis, dan moral dalam berbagai tradisi agama. Dengan menggunakan pendekatan feminis, kritik ini bertujuan untuk membongkar konstruksi gender dalam teks-teks tersebut serta membuka ruang untuk interpretasi yang lebih inklusif.⁵⁴

Phallosentris mengacu pada sistem nilai atau struktur budaya yang menempatkan laki-laki dan pengalaman maskulin sebagai pusat atau norma. Dalam konteks keagamaan, hal ini sering kali diwujudkan melalui

⁵¹ Esack, Farid. *The Qur'an: A User's Guide*. Oneworld Publications, 2005, hlm. 25.

⁵² Esack, Farid. *The Qur'an: A User's Guide*. Oneworld Publications, 2005, hlm. 27.

⁵³ Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah among the Students*. Pelanduk Publications, 1987, hlm. 11.

⁵⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983, hlm. 17.

bahasa, simbolisme, dan narasi yang mengutamakan laki-laki, baik sebagai figur utama dalam teks maupun sebagai representasi otoritas ilahi.⁵⁵

Beberapa contoh bias *phallosentris* dalam teks suci meliputi:

- 1) Bahasa Maskulin untuk Tuhan, Sebagian besar tradisi keagamaan menyebut Tuhan dalam istilah maskulin, seperti "Bapa" atau "Raja."
- 2) Dominasi Figur Laki-Laki, Narasi dalam teks sering kali berpusat pada laki-laki sebagai pemimpin, nabi, atau pahlawan.
- 3) Pengabaian atau *Marginalisasi* Peran Perempuan, Perempuan sering kali digambarkan dalam peran domestik atau subordinatif.

Tiga faktor diatas menimbulkan Kritik Feminis terhadap Bias *Phallosentris*, kritik feminis menyoroti bagaimana teks-teks suci dapat mencerminkan struktur patriarkal dalam masyarakat tempat mereka disusun. Berikut adalah beberapa pendekatan utama:

- 1) *Analisis historis* kritis pendekatan ini berupaya memahami konteks sejarah dan budaya di mana teks-teks tersebut ditulis. Dengan cara ini, bias gender dalam teks dapat dilihat sebagai hasil dari struktur sosial patriarkal pada zaman itu, bukan sebagai doktrin ilahi yang universal.
- 2) *Rekonstruksi Interpretasi*, Interpretasi feminis mencoba menginterpretasikan ulang teks-teks suci untuk menonjolkan suara dan pengalaman perempuan yang selama ini diabaikan. Contohnya adalah membaca kisah-kisah perempuan dalam Alkitab atau al-Qur'an dengan menyoroti peran aktif mereka.
- 3) *Dekonstruksi* dan Kritik *Ideologis*, Pendekatan ini bertujuan untuk membongkar ideologi *patriarkal* yang tersembunyi dalam narasi dan simbolisme teks-teks suci. Jacques Derrida, dengan teori dekonstruksinya, sering menjadi *referensi* dalam membedah konstruksi makna dalam teks-teks ini.⁵⁶

Ada beberapa contoh study kasus kritik *feminisme* yang terjadi, diantaranya:

a. Alkitab

Dalam tradisi Kristen, Alkitab sering kali menjadi subjek kritik *feminis*, terutama dalam representasi perempuan dan peran gender: Peran Eva dalam Kejatuhan Manusia: Kisah Eva dalam Kejadian sering diinterpretasikan sebagai simbol kelemahan perempuan, yang dianggap bertanggung jawab atas dosa asal. Penggunaan Bahasa Maskulin untuk Tuhan: Istilah "Bapa" untuk Tuhan dapat memperkuat hierarki patriarkal.

⁵⁵Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading: Addison-Wesley, 1991, hlm. 37.

⁵⁶Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984, hlm. 41.

b. Al-Qur'an

Dalam Islam, kritik feminis terhadap al-Qur'an sering berfokus pada *interpretasi* tradisional yang dianggap bias gender:

- 1) Ayat tentang Perempuan. Ayat-ayat seperti an-Nisa:34 sering kali digunakan untuk membenarkan subordinasi perempuan, meskipun ada tafsir alternatif yang lebih egaliter.
- 2) Narasi tentang Istri Nabi. Kisah-kisah tentang istri-istri Nabi sering kali digunakan untuk menggambarkan ideal perempuan dalam Islam, yang terkadang dianggap membatasi.

d. Tradisi Hindu

- 1) Dalam teks-teks Hindu, seperti Veda dan Purana, kritik feminis mengangkat isu representasi perempuan sebagai dewi tetapi tetap subordinatif dalam kehidupan sosial
- 2) Dualitas Lakshmi dan Kali, Perempuan dipuji sebagai dewi tetapi juga dibatasi oleh peran domestik atau dikontrol melalui narasi tentang kemarahan atau kehancuran.⁵⁷

Kritik feminis terhadap teks-teks suci tidak hanya bertujuan untuk mengekspos bias gender tetapi juga untuk menciptakan ruang bagi interpretasi baru yang lebih inklusif. Pendekatan ini memiliki beberapa kontribusi utama:

- a. Transformasi Praktik Keagamaan. Mendorong komunitas beragama untuk merefleksikan praktik dan tradisi yang bersifat eksklusif.
- b. Dialog Antaragama. Membuka wacana lintas tradisi untuk membahas isu-isu gender.
- c. Pengembangan Teologi Feminis. Menghasilkan teologi yang lebih inklusif dan responsif terhadap pengalaman perempuan.⁵⁸

Meskipun kritik terhadap kritik Feminis dianggap relevan, pendekatan feminis terhadap teks-teks suci juga menghadapi kritik:

- a. Subyektivitas Interpretasi. Pendekatan ini sering dituduh terlalu subyektif, karena tafsir ulang bisa sangat dipengaruhi oleh agenda ideologis.
- b. Potensi Konflik dengan Tradisionalisme. Kritik feminis sering kali dianggap bertentangan dengan keyakinan dan praktik keagamaan tradisional.⁵⁹

Dari berbagai pandangan di atas penulis dapat mengambil kesimpulan mengenai kritik feminis terhadap bias phallosentris dalam teks-teks suci tetap relevan dalam konteks modern, terutama dalam upaya menciptakan masyarakat yang lebih inklusif dan adil. Dengan pendekatan Interpretasi,

⁵⁷Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973, hlm. 45.

⁵⁸Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, hlm. 78.

⁵⁹Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999, hlm. 158.

dekonstruksi, dan analisis historis, kritik ini tidak hanya memberikan wawasan baru tentang teks-teks suci tetapi juga mendorong transformasi sosial dan teologis.

F. *Phallosentris* dalam filsafat dan teori sosial.

Identitas gender memainkan peran penting dalam menentukan posisi dan peran sosial seseorang dalam masyarakat. Perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan sangat dipengaruhi oleh identitas gender mereka, yang menciptakan ketidakseimbangan dalam posisi sosial di berbagai masyarakat. Dalam konteks ini, perbedaan jenis kelamin dapat dilihat dari dua perspektif utama: biologis (sex) dan sosial (gender). Perspektif biologis melihat jenis kelamin sebagai aspek kodrati yang tidak berubah dan bersifat tetap, sedangkan perspektif sosial memahami gender sebagai konstruksi sosial yang dipengaruhi oleh struktur sosial dan budaya masyarakat. Konstruksi gender ini bersifat fleksibel dan dapat bervariasi sesuai dengan norma budaya masing-masing masyarakat.⁶⁰

Beda Gender pada hakikatnya adalah sebuah terma yang digunakan untuk membedakan peran antara laki-laki dan perempuan, hasil dari rekayasa manusia sebagai akibat pengaruh sosial budaya masyarakat yang tidak bermakna kodrati. Di dalam *Women's Studies Encyclopedia* disebutkan gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang di dalam masyarakat tanpa konotasi-konotasi yang sepenuhnya bersifat biologis.⁶¹

G. Dominasi simbol laki-laki dalam struktur pemikiran dan budaya.

Dalam banyak kebudayaan di seluruh dunia, simbolisme laki-laki memainkan peran dominan dalam struktur pemikiran dan budaya. Hal ini sering kali termanifestasi dalam bahasa, agama, politik, ekonomi, hingga seni. Dominasi simbol laki-laki mencerminkan sebuah sistem *patriarki* yang telah berkembang selama ribuan tahun, di mana peran laki-laki diutamakan sementara perempuan sering kali diposisikan dalam peran sekunder atau bahkan marginal.

Simbol-simbol laki-laki mendominasi dalam berbagai aspek kehidupan manusia dan dampaknya terhadap kesetaraan gender.⁶² diantaranya:

⁶⁰Marsha Miranda, "Sistem Patriarki Sebagai Faktor Pemicu Kekerasan Terhadap Perempuan," *Sastra Indonesia*, Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Sunan Ampel Surabaya marshamirandaaa@gmail.com

⁶¹Nasitotul Janah, "Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an Karya Nasaruddin Umar," dalam *Sawwa: Jurnal Studi Gender* (2017), hlm.167-168

⁶²Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, London: Cambridge University Press, 1983, hlm. 33.

1) *Dominasi Simbol dalam Bahasa*

Bahasa merupakan salah satu instrumen utama dalam membentuk pemikiran manusia. Dalam banyak bahasa, terdapat kecenderungan penggunaan kata-kata yang bersifat maskulin sebagai norma atau standar. Contohnya, dalam bahasa Inggris, kata ganti "he" sering digunakan sebagai bentuk universal, sementara dalam bahasa Indonesia, frasa seperti "pemimpin" atau "ketua" lebih sering diasosiasikan dengan laki-laki. *Symbolisme* maskulin dalam bahasa juga terlihat dalam idiom dan metafora. Frasa seperti "*the man of the house*" atau "*strong as a man*" memperkuat asosiasi laki-laki dengan kekuatan, otoritas, dan keteguhan. Akibatnya, perempuan sering kali tidak terlihat atau direduksi perannya dalam narasi kehidupan sehari-hari.⁶³

2) Pengaruh dalam Agama

Sebagian besar agama besar di dunia memiliki struktur simbolik yang menempatkan laki-laki pada posisi dominan. Tuhan sering kali digambarkan dalam bentuk laki-laki atau dengan sifat-sifat maskulin seperti kekuasaan, keadilan, dan kepemimpinan. Dalam agama-agama Abrahamik, seperti Islam, Kristen, dan Yahudi, para nabi dan tokoh utama sebagian besar adalah laki-laki. Peran ini menciptakan hierarki gender yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin spiritual dan perempuan sebagai pengikut. Bahkan dalam praktik keagamaan, akses perempuan terhadap posisi kepemimpinan sering kali dibatasi. Hal ini memperkuat *stereotip* tentang ketidakmampuan perempuan dalam menjalankan peran-peran yang dianggap penting secara spiritual.⁶⁴

3) *Representasi dalam Seni dan Budaya Populer*

Dalam seni dan budaya populer, simbolisme laki-laki mendominasi narasi dan visualisasi. Pahlawan dalam mitologi, cerita rakyat, hingga film-film modern kebanyakan adalah laki-laki. Representasi ini memperkuat stereotip bahwa laki-laki adalah pelindung, penyelamat, dan pengambil keputusan, sementara perempuan sering kali ditempatkan sebagai objek atau sekadar pendukung. Contoh nyata adalah industri film Hollywood, di mana karakter laki-laki sering menjadi tokoh utama dalam genre aksi, petualangan, dan fiksi ilmiah. Walaupun beberapa perubahan terjadi dalam dekade terakhir, dominasi simbol laki-laki masih sangat kentara dalam narasi mainstream.⁶⁵

⁶³Dale Spender, *Man Made Language*. Pandora, 1985, hlm. 14.

⁶⁴Robin Lakoff, *Language and Woman's Place*, New York: Oxford University Press, 1975, hlm. 55.

⁶⁵Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1986, hlm. 47.

4) Struktur Sosial dan Politik

Dalam struktur sosial dan politik, dominasi simbol laki-laki terlihat melalui pengaruh patriarki dalam pembentukan hierarki kekuasaan. Posisi-posisi penting dalam pemerintahan, militer, hingga dunia bisnis, secara historis lebih banyak dipegang oleh laki-laki. Simbolisme ini menciptakan persepsi bahwa laki-laki lebih layak untuk memimpin dan mengambil keputusan. Pemikiran ini tercermin dalam sistem politik di berbagai negara. Walaupun ada peningkatan jumlah pemimpin perempuan dalam beberapa dekade terakhir, hambatan struktural masih sangat nyata. Representasi perempuan dalam parlemen, misalnya, masih jauh dari proporsi yang seharusnya di banyak negara.⁶⁶

5) Dampak terhadap Perempuan

Dominasi simbol laki-laki dalam budaya dan pemikiran memiliki dampak signifikan terhadap perempuan. Hal ini menciptakan ketidaksetaraan gender yang sistemik, di mana perempuan sering kali menghadapi diskriminasi, kurangnya akses terhadap pendidikan dan pekerjaan, serta kekerasan berbasis gender. Selain itu, simbolisme ini juga membatasi ruang gerak perempuan dalam mengaktualisasikan potensi diri. Dalam jangka panjang, ketidaksetaraan ini merugikan masyarakat secara keseluruhan karena menghambat kontribusi perempuan dalam berbagai bidang. Dominasi simbol laki-laki juga memperkuat bias dan *stereotip* yang sulit dilawan tanpa perubahan mendasar dalam cara pandang masyarakat.⁶⁷

6) Upaya Mengatasi *Dominasi Simbol Laki-Laki*

Untuk menciptakan masyarakat yang lebih setara, perlu ada upaya kolektif dalam menantang dominasi simbol laki-laki.

Beberapa langkah yang dapat dilakukan antara lain:

- a. *Reformasi Bahasa*, Menggunakan bahasa inklusif yang tidak mengutamakan satu gender tertentu. Contohnya adalah penggunaan kata-kata netral gender atau pengakuan terhadap variasi identitas gender.
- b. *Reformasi dalam Agama*, Mendorong interpretasi keagamaan yang lebih inklusif dan memberikan ruang bagi perempuan dalam kepemimpinan spiritual.
- c. Perubahan dalam Seni dan Media, Meningkatkan representasi perempuan sebagai tokoh utama dalam narasi budaya populer dan seni.
- d. Pendidikan Kesetaraan Gender, Mengedukasi masyarakat tentang pentingnya kesetaraan gender sejak usia dini.

⁶⁶Laura Mulvey, *Visual and Other Pleasures*, Palgrave Macmillan, 1989, hlm. 23.

⁶⁷Sheryl Sandberg, *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead*. Knopf, 2013, hlm.

Dari uraian diatas menunjukan bahwa, dominasi simbol laki-laki dalam struktur pemikiran dan budaya adalah tantangan besar dalam upaya menciptakan masyarakat yang adil dan setara. Namun, dengan kesadaran dan tindakan kolektif, dominasi ini dapat dilawan. Memperjuangkan kesetaraan gender bukan hanya tentang memberikan hak yang sama kepada perempuan, tetapi juga tentang membangun dunia yang lebih baik untuk semua orang.⁶⁸

H. Upaya Rekonsiderasi *Phallosentris* melalui Reinterpretasi Ayat terkait *Phallosentris*.

Upaya teoritis dalam membongkar dominasi *Simbolik* ini, meskipun para *feminis*, sampai batas tertentu, menyambut baik studi-studi mengenai maskulinitas yang *pro-feminis*, namun ada juga kekhawatiran yang muncul. Mengomentari studi dan pendidikan maskulinitas *pro-feminis* di Inggris, Skelton (1998) menegaskan bahwa beberapa di antaranya mengabaikan kekhawatiran feminis dan pada saat yang sama hanya memberikan basa-basi kepada mereka. Dia mempertanyakan sejauh mana studi maskulinitas di bidang ini (sekolah) melengkapi dan memberikan informasi bagi strategi perubahan feminis. Robinson (2003) berpendapat bahwa bentuk-bentuk feminisme tertentu, khususnya feminisme radikal, telah dikarikaturkan dan disalahartikan. Nystrom (2002) berpendapat bahwa studi maskulinitas mungkin menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama menjadi korban. Selain itu, laki-laki tidak serta merta memberontak terhadap tuntutan patriarki dengan alasan yang sama seperti perempuan. Kemenangan mereka dalam pemberontakan ini mungkin bukan kemenangan bagi perempuan juga.⁶⁹ Secara umum, keterlibatan laki-laki dengan feminisme telah menimbulkan beberapa perdebatan menarik. Banyak pertanyaan yang muncul mengenai kemungkinan laki-laki bertindak melawan kepentingan material kolektif mereka sendiri, dan laki-laki *pro-feminis* telah dikritik karena menganggap diri mereka tidak bersalah, malah mencari-cari kesalahan pada kategori laki-laki yang mengecualikan mereka. *Feminisme* laki-laki, menurut Bersani, berisiko “menjadi perselingkuhan yang merupakan perselingkuhan lain 'antara laki-laki', yang sekali lagi membuktikan kesulitan luar biasa yang dialami laki-laki bukan dalam berbicara atas nama perempuan atau melalui perempuan satu sama lain, namun dalam menangani perempuan”. Namun, Adu-Poku menyatakan bahwa menyatukan “laki-laki” dalam satu kategori yang seragam merupakan suatu permasalahan karena “ras, etnis, kelas dan seksualitas saling bersilangan dalam lanskap maskulinitas”. Adu-Poku

⁶⁸Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990, hlm. 35.

⁶⁹R Adams, & Savran, D (eds) *Pembaca Studi Maskulinitas*. Oxford: Penerbit Blackwell. (2002), hlm. 57.

percaya bahwa menggunakan pengalamannya tentang “Keberbedaan” untuk mengambil posisi sebagai feminis laki-laki kulit hitam.⁷⁰

Kompleksitas yang dirujuk oleh Adu-Poku jelas terlihat di Afrika Selatan, di mana politik produksi pengetahuan dan praksis yang berbasis gender dan rasialis masih menjadi ranah yang diperebutkan. Akademisi telah dan terus didominasi oleh laki-laki kulit putih, sebuah fakta yang dipermasalahan oleh Duncan, van Niekerk, de la Rey dan Seedat dalam Psikologi. Namun, beberapa dari mereka telah memberikan kontribusi signifikan terhadap proyek-proyek yang menyoroti ketidakadilan ras, kelas, dan gender yang mewabah di Afrika Selatan. Zietkiewicz dan Long, dalam fitur khusus Feminisme dan Psikologi Afrika Selatan, berpendapat bahwa “politik yang diorganisir secara eksklusif berdasarkan identitas-identitas yang terpisah harus lebih sedikit dibandingkan dengan politik yang diorganisir berdasarkan isu-isu, perjuangan, tujuan, dan prinsip-prinsip demokrasi yang luas.”⁷¹

Sejalan dengan sentimen yang terakhir, tujuan Adu-Poku di sini bukan untuk memperdebatkan apakah kepemilikan penis (atau salah satu warna tertentu) mengizinkan atau mengecualikan seseorang untuk terlibat dalam politik feminis. Sebaliknya, Adu-Poku ingin berkonsentrasi pada bagaimana studi maskulinitas *pro-feminis* tanpa disadari bisa menggagalkan beberapa niatnya. Tentu saja, bacaan Adu-Poku didasarkan pada keterlibatan Adu-Poku dengan teori dan debat feminis.⁷² *Feminisme post-strukturalis* dan *postkolonialis* yang saya gunakan dalam karya saya menunjukkan bahwa saya sangat bersimpati terhadap proyek studi maskulinitas seperti yang diuraikan oleh Morrell. Karena itu, Adu-Poku yakin ada juga bahaya yang tidak disengaja. Hal ini dibahas di bawah. Meskipun para feminis, sampai batas tertentu, menyambut baik studi-studi mengenai maskulinitas yang *pro-feminis*, namun ada juga kekhawatiran yang muncul. Mengomentari studi dan pendidikan maskulinitas pro-feminis di Inggris, Skelton (1998) menegaskan bahwa “beberapa di antaranya mengabaikan kekhawatiran feminis dan pada saat yang sama hanya memberikan basa-basi kepada mereka”. Skelton mempertanyakan sejauh mana studi maskulinitas di bidang ini (sekolah) melengkapi dan memberikan informasi bagi strategi perubahan feminis. Robinson (2003) berpendapat bahwa bentuk-bentuk feminisme tertentu, khususnya *feminisme* radikal, telah dikarikaturkan dan disalahartikan. Nystrom (2002) berpendapat bahwa “studi maskulinitas mungkin

⁷⁰S Adu-Poku, “Membayangkan Feminisme Laki-Laki (Kulit Hitam): Perspektif Lintas Budaya,” dalam *Jurnal Studi Gender*, 10 (2), (2001) hlm. 157-167.

⁷¹L Bersani, *Mencintai laki-laki, dalam Berger, M, Wallis, B dan Watson C (eds) (1995) Membangun maskulinitas*. New York: Routledge, 1995, hlm. 76.

⁷² Samuel Adu-Poku, “The Politics of Identity and the Misrecognition of African Men in Feminist Discourse,” *Journal of Black Studies*, Vol. 40, No. 2 (2009), hlm. 283

menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama menjadi korban". Selain itu, laki-laki tidak serta merta memberontak terhadap tuntutan patriarki dengan alasan yang sama seperti perempuan. Kemenangan mereka dalam pemberontakan ini mungkin bukan kemenangan bagi perempuan juga.⁷³

Secara umum, keterlibatan laki-laki dengan feminisme telah menimbulkan beberapa perdebatan menarik. Banyak pertanyaan yang muncul mengenai kemungkinan laki-laki bertindak melawan kepentingan material kolektif mereka sendiri, dan laki-laki *pro-feminis* telah dikritik karena menganggap diri mereka tidak bersalah, malah mencari-cari kesalahan pada kategori laki-laki yang mengecualikan mereka. Feminisme laki-laki, menurut Bersani, berisiko "menjadi perselingkuhan yang merupakan perselingkuhan lain 'antara laki-laki', yang sekali lagi membuktikan kesulitan luar biasa yang dialami laki-laki bukan dalam berbicara atas nama perempuan atau melalui perempuan satu sama lain, namun dalam menangani perempuan". Namun, Adu-Poku menyatakan bahwa menyatukan "laki-laki" dalam satu kategori yang seragam merupakan suatu permasalahan karena "ras, etnis, kelas dan seksualitas saling bersilangan dalam lanskap *maskulinitas*". Dia percaya bahwa dia mungkin menggunakan pengalamannya tentang "Keberbedaan" untuk memungkinkan dia mengambil posisi sebagai feminis laki-laki kulit hitam.⁷⁴

Kompleksitas yang dirujuk oleh Adu-Poku jelas terlihat di Afrika Selatan, di mana politik produksi pengetahuan dan praksis yang berbasis gender dan rasialis masih menjadi ranah yang diperebutkan. Akademisi telah dan terus didominasi oleh laki-laki kulit putih, sebuah fakta yang dipermasalahan oleh Duncan, van Niekerk, de la Rey dan Seedat dalam Psikologi. Namun, beberapa dari mereka telah memberikan kontribusi signifikan terhadap proyek-proyek yang menyoroti ketidakadilan ras, kelas, dan gender yang mewabah di Afrika Selatan. Zietkiewicz dan Long, dalam fitur khusus *Feminisme* dan *Psikologi* Afrika Selatan, berpendapat bahwa "politik yang diorganisir secara eksklusif berdasarkan identitas-identitas yang terpisah harus lebih sedikit dibandingkan dengan politik yang diorganisir berdasarkan isu-isu, perjuangan, tujuan, dan prinsip-prinsip demokrasi yang luas."⁷⁵ Sejalan dengan sentimen yang terakhir, tujuannya bukan untuk memperdebatkan apakah kepemilikan penis (atau salah satu warna tertentu) mengizinkan atau mengecualikan seseorang untuk terlibat dalam politik feminis. Sebaliknya, Zietkiewicz dan Long ingin berkonsentrasi pada bagaimana studi maskulinitas *pro-feminis* tanpa disadari bisa menggagalkan

⁷³H Bhabha, Apakah Anda laki-laki atau tikus?, dalam Berger, M, Wallis, B dan Watson, S (eds) membangun maskulinitas(1995), hlm. 107.

⁷⁴ Valerie Bryson, "*Patriarki*": Sebuah Konsep Yang Terlalu Berguna untuk Hilang. *Politik Kontemporer*, 5(4), (1999) hlm. 311-324.

⁷⁵ R. Connell, "*Maskulinitas*". Cambridge: Pers Politik (1995), hlm. 128.

beberapa niatnya. Tentu saja, bacaan saya didasarkan pada keterlibatan saya dengan teori dan debat *feminis*. *Feminisme post-strukturalis* dan *postkolonialis* yang saya gunakan dalam karya saya menunjukkan bahwa saya sangat bersimpati terhadap proyek studi *maskulinitas* seperti yang diuraikan oleh Morrell. Karena itu, saya yakin ada juga bahaya yang tidak disengaja. Hal ini dibahas di bawah.⁷⁶

Schacht dan Ewing berpendapat bahwa dalam studi maskulinitas “Dengan hampir secara eksklusif berfokus pada laki-laki dan permasalahannya, perempuan, seperti dalam realitas patriarki yang lebih besar, dipinggirkan dan diabaikan”. Para penulis studi maskulinitas mungkin berargumentasi bahwa sebagian besar karya feminis berfokus pada perempuan saja, dan oleh karena itu fokus pada laki-laki dapat dibenarkan. Sentimen ini direfleksikan oleh Morrell: “Studi maskulinitas memaksa pernyataan kembali pemahaman dan hubungan gender dengan memasukkan laki-laki dan perempuan. Melalui jalur ini maskulinitas menjadi bagian dari studi gender sebagai bidang kajian”.

Meskipun ada beberapa contoh penggunaan kata “*gender*” untuk merujuk pada “perempuan”, namun tidak tepat jika para feminis mempelajari perempuan secara terpisah dari hubungannya dengan laki-laki. Faktanya, mengingat tesis sentral *feminisme* mengenai hubungan kekuasaan gender, hal ini sejajurnya tidak mungkin dilakukan, bahkan ketika laki-laki tidak menjadi partisipan dalam sebuah penelitian. Selain itu, meskipun gender mungkin tidak terlihat oleh laki-laki (kulit putih, heteroseksual), hal ini tidak berlaku bagi perempuan, yang sebagian besar didefinisikan berdasarkan hubungan mereka dengan laki-laki. Oleh karena itu, dalam melakukan pekerjaan gender, fokus pada perempuan tidak sama dengan fokus pada laki-laki. Fokus pada perempuan berfungsi untuk mengedepankan apa yang secara historis terdegradasi baik ke dalam jejak yang tidak ada atau ke “orang lain” yang terekstotiskan, sementara fokus pada laki-laki berisiko menghasilkan kembali status mereka sebagai pihak yang dianggap remeh.⁷⁷

Menyadari kritik feminis terhadap *phallosentris* dalam studi sejarah, Morrell menganjurkan konsentrasi pada laki-laki dengan membuat perbedaan antara laki-laki dan maskulinitas: “Dimasukkannya perempuan dalam studi masa lalu dan pengakuan mereka terhadap hak pilihan mereka telah mengisi kekosongan penting namun juga memperjelas kesenjangan pengetahuan tentang laki-laki. Dominasi laki-laki dalam catatan publik telah mengaburkan fakta bahwa sedikit yang diketahui tentang maskulinitas.” Dengan perbedaan yang utuh (laki-laki/*maskulinitas*), dalam meninjau

⁷⁶ M. Epprecht, “Resensi buku: Mengubah Manusia di Afrika Bagian Selatan”, dalam *Jurnal Studi Pria*, 10 (Musim Semi), 2002 hlm. 39-52.

⁷⁷ L. Bersani, *Mencintai Laki-Laki*, Dalam Berger, M, Wallis, B dan Watson C (Eds) (1995) *Membangun Maskulinitas*. New York: Routledge. 1995, hlm. 35.

berbagai artikel, membahas bagaimana maskulinitas kekaisaran berhadapan dengan struktur militer masyarakat Zulu pra-kolonial, bagaimana *maskulinitas* Afrikaner berubah seiring dengan urbanisasi, bagaimana *maskulinitas* pemukim memanfaatkan gagasan metropolitan tentang kejantanan, bagaimana hegemoni maskulinitas Afrika ditantang oleh para misionaris, bagaimana maskulinitas pedesaan berinteraksi dengan kulit hitam, maskulinitas perkotaan, dan bagaimana maskulinitas pemuda muncul sebagai kekuatan anti-sosial. Dalam sketsa sejarah ini, perempuan pada dasarnya tidak ada kecuali disebutkan secara singkat. Ketika perempuan benar-benar muncul, mereka seringkali dihomogenisasi: “Selain menindas perempuan, hegemoni maskulinitas membungkam atau menundukkan maskulinitas lain”. Perempuan di sini digolongkan sebagai satu kategori dengan perbedaan dalam hal ras, kelas, orientasi seksual atau tempat tinggal mereka diabaikan, sedangkan keberagaman laki-laki dikedepankan dan diberi perhatian.⁷⁸

Fragmentasi maskulinitas menegaskan kembali *biner maskulin/feminin*. Cara ketiga yang memungkinkan kajian maskulinitas *pro-feminis* secara tidak sengaja jatuh ke dalam perangkap phallosentris adalah dengan tidak membiarkan laki-laki melepaskan diri dari maskulinitas, sehingga menegaskan kembali biner *maskulin/feminin*. Hal ini dicapai melalui *fragmentasi maskulinitas*. Robert Connell (1995), salah satu teoritikus yang menjadi inspirasi banyak penulis Afrika Selatan, mendukung serangkaian proyek gender maskulin, dengan menawarkan empat kategori maskulinitas (hegemonik, tersubordinasi, terlibat, dan terpinggirkan). Maskulinitas ini melibatkan berbagai tingkat dan bentuk perlawanan atau kepatuhan terhadap hegemoni maskulinitas.

Kolonialisme menciptakan maskulinitas baruan mentransformasikan maskulinitas yang sudah ada. Ras dan kelas menonjol dalam konfigurasi maskulinitas ini. Daftar maskulinitas yang dimaksud dalam Morrell meliputi maskulinitas Afrika, maskulinitas kulit putih, maskulinitas subversif, maskulinitas subversif, maskulinitas dominan, maskulinitas hegemonik, maskulinitas kulit hitam, kulit putih, maskulinitas kelas penguasa, maskulinitas imperial, maskulinitas tangguh, Republikan. maskulinitas, maskulinitas Afrikaner, berbasis kelas, maskulinitas oposisi, maskulinitas pemukim, maskulinitas hegemonik (kulit putih), maskulinitas alternatif, maskulinitas pedesaan, perkotaan, maskulinitas kulit hitam, maskulinitas kelas pekerja, kulit hitam, maskulinitas oposisi, maskulinitas pemuda, maskulinitas konvergen, maskulinitas teladan, maskulinitas saingan, maskulinitas minoritas, maskulinitas agresif, maskulinitas kekerasan, maskulinitas mapan, maskulinitas rapuh, maskulinitas baru Afrika Selatan,

⁷⁸H Bhabha, *Apakah Anda laki-laki atau tikus, dalam Berger, M, Wallis, B dan Watson, S* (eds) (1995), hlm. 115.

maskulinitas protes atau oposisi, maskulinitas pasca-kolonial, maskulinitas gay, maskulinitas kekerasan, maskulinitas agresif, maskulinitas sosial. Masalah dengan penerapan taksonomi (atau bahkan deskriptif) jenis ini adalah adanya kemungkinan penyempurnaan lebih lanjut menuju kemunduran yang tak terbatas. Memang dalam catatan akhir Morrell menyatakan “Perbedaan besar antara masyarakat di Afrika bagian selatan perlu diperhitungkan ketika menyempurnakan konsep maskulinitas Afrika. Perbedaan-perbedaan, misalnya, dalam hal produksi dan politik antara, katakanlah, masyarakat Sotho, Tswana, Xhosa dan Zulu memerlukan pertimbangan yang cermat”.⁷⁹

Tujuan dari mengakui keragaman maskulinitas, dalam pemahaman saya, adalah untuk menumbangkan ketetapan posisi subjek maskulin dan untuk mengenali serta memahami berbagai keretakan dan hubungan kekuasaan yang terjadi di antara laki-laki. Dari sudut pandang feminis pasca-struktural, tujuan ini patut mendapat tepuk tangan. Namun, cara ini menimbulkan beberapa kesulitan karena tidak pernah menghilangkan biner maskulinitas/feminitas. Fragmentasi posisi subjek maskulin dapat terjadi namun hanya jika tetap berada dalam kerangka maskulinitas. Sesungguhnya fragmentasi inilah yang memungkinkan berlanjutnya dominasi penanda maskulin dan penegasan kembali biner maskulinitas/feminitas (walaupun sekarang dalam bentuk tersamar).

Untuk menjelaskan lebih lanjut, karena maskulinitas mungkin memiliki banyak arti saat ini, upaya untuk melemahkan wacana dan praktik maskulinitas dilakukan dengan cara yang tidak tepat. Tindakan yang bertujuan untuk tidak mengungkapkan maskulinitas dimasukkan ke dalam wacana maskulinitas “alternatif” atau “subversif”. Morrell menyatakan “Bagi para sarjana gender, kemungkinan melakukan intervensi dalam politik maskulinitas untuk mempromosikan maskulinitas yang lebih damai dan harmonis”. Dan Morrell, “Jenis *maskulinitas* baru yang mendukung budaya perdamaian, kesetaraan ras dan gender tidak mungkin diterima tanpa dukungan publik dan upaya dari organisasi gender dan masyarakat sipil yang peduli secara keseluruhan”. Dan Morrell, “Kedua penulis menunjukkan bahayanya mengkarakterisasi semua laki-laki sebagai misoginis, rasis, tidak peduli atau, singkatnya, sebagai pembawa hegemoni maskulinitas. Tulisan mereka menunjukkan bahwa inkonsistensi internal maskulinitas dapat menghasilkan maskulinitas alternatif”.⁸⁰

Dalam kutipan ini, Morrell mengisyaratkan perjuangan yang diperlukan “manusia baru” untuk terlibat dalam politik kesetaraan. Namun, pria ini mau tidak mau terjebak dalam batasan maskulinitas. Maskulinitas saling

⁷⁹ V. Bryson, “*Patriarki*”: Sebuah konsep yang terlalu berguna untuk hilang. *Politik Kontemporer*, 5(4), (1999) hlm. 311-324.

⁸⁰ Bersani, L (1995) *Mencintai laki-laki*, dalam Berger, M, Wallis, B dan Watson C (eds) *Membangun maskulinitas*. New York: Routledge. (1995), hlm. 36.

bertentangan. Perlawanan terhadap maskulinitas “hegemonik” dilakukan dalam batasan yang sama – maskulinitas. Tidak ada jalan keluar. Tidak ada maskulinitas yang tidak dapat dihilangkan atau tidak dapat diungkapkan, yang ada hanyalah pergeseran dari satu bentuk ke bentuk lainnya. Maskulinitas “manusia baru” tidak pernah hilang, melainkan bermutasi menjadi jenis maskulinitas baru. Elastisitas ini menjamin kelanggengan penanda maskulinitas, memperkuat biner *maskulinitas/feminitas*.

Ketika *maskulinitas* “*alternatif*” berjuang melawan maskulinitas “hegemonik”, perempuan sekali lagi menjadi tidak terlihat. Apa yang tidak jelas, dalam deskripsi pertarungan maskulinitas melawan maskulinitas, adalah kenyataan bahwa maskulinitas (dalam bentuk apa pun) hanya mempunyai makna dalam kaitannya dengan jejak yang tidak ada di dalamnya *feminitas*. Dalam menggambarkan subjektivitas laki-laki hanya dalam batas-batas *maskulinitas*, para ahli teori ini tidak hanya mereproduksi penindasan terhadap penanda perempuan, mendorongnya lebih jauh ke dalam relung ketidakjelasan, namun juga memastikan bahwa kemungkinan mendekonstruksi biner semakin berkurang.

Berikut beberapa upaya rekonsiderasi *Phallosentris* diantaranya:

1. Upaya Penulisan Karya dengan Metode *Feminim Writing*

Cixous mengemukakan praktik- praktik sastra yang subversif yang secara radikal berusaha untuk mengubah paradigma yang ada dengan paradigma baru pada tingkat petanda (signified/makna). Caranya adalah bahwa perempuan harus mulai berani menuliskan tentang dirinya sendiri dan tentang pengalaman hidupnya tanpa perlu memperhatikan atau masuk dalam aturan-aturan bahasa yang dikemas dalam aturan simbolis ciptaan laki-laki yang sudah ada (praktik pembacaan dan penulisan dari batasan maskulin).⁸¹ Perkembangan bahasa sangat ditentukan juga oleh perkembangan zaman. Sastra memanfaatkan bahasa sebagai mediumnya, sehingga mencermati perkembangan sastra sama halnya dengan mencermati perkembangan masyarakat, pemikiran dan kebudayaan. Karya sastra tidak lahir dengan sendirinya tetapi melalui proses panjang, dari pengalaman dan pemikiran yang sangat dipengaruhi oleh situasi sosial dan budaya yang melingkari pengarang pada zamannya. Untuk memahami suatu karya sastra, pembaca juga harus memahami kode budaya yang melatarbelakangi lahirnya produk sastra tersebut, sehingga diperoleh pemahaman yang menyeluruh terhadap makna atau ideologi apa yang ingin disampaikan oleh pengarang melalui karyanya.

⁸¹ Dwi Susanto, “Pandangan Pengarang Terhadap Perempuan Dalam Cerpen Tahun 1950-1960-an Karya Pengarang Peranakan Tionghoa-Indonesia,” *Diglosia: Jurnal Kajian Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya* 5, no. 4 (2022): 883–96, <https://doi.org/10.30872/diglosia.v5i4.526>.

a. Kode Bahasa, Kode Budaya, dan Kode Sastra

Untuk memahami suatu karya sastra, selain kita harus memahami kode bahasa dan kode budaya, kita juga harus mengetahui kode sastra, yaitu alasan atau dasar yang dipakai untuk menandai bahwa teks yang dibaca adalah teks sastra. Teeuw menjelaskan bahwa pembacaan teks sastra memerlukan kerangka konvensi yang memberikan kemungkinan penafsiran dan pemahaman. Dalam ilmu sastra modern (yang disebut strukturalis-semiotik) peranan konvensi dalam perwujudan sastra dan karya sastra sangat ditekankan bukan sebagai sistem yang beku dan ketat, melainkan sistem yang luwes dan penuh dinamika.⁸²

Culler, sebagaimana dikutip Teeuw, menjelaskan bahwa pada dasarnya fungsi konvensi jenis sastra ialah mengadakan perjanjian antara penulis dan pembaca agar terpenuhi harapan tertentu yang relevan, dan dengan demikian dimungkinkan sekaligus penyesuaian dengan dan penyimpangan dari ragam keterpahaman yang telah diterima, *“The function of genre convention is essentially to establish a contract between writer and reader so as to make certain relevant expectations operative and thus to permit both compliance with and deviation from accepted modes of intelligibility”*.⁸³

Berkaitan dengan masalah konvensi tersebut, Pierce mengatakan bahwa sistem bahasa sebagian besar mempergunakan sistem simbol konvensional. Dalam masyarakat tradisional, umumnya konvensi lebih mengikat dan pencipta karya sastra lebih patuh pada konvensi, sedangkan dalam kebudayaan modern justru penyimpangan, pembaharuan yang dianggap penting sehingga malah dikatakan bahwa hanya karya sastra yang jelas-jelas merombak konvensi dapat bernilai. Oleh karena itu, dapat dipahami apabila dalam setiap karya sastra ada ketegangan antara kreativitas dan tradisi sering dengan adanya tuntutan mengenai orisinalitas dalam bentuk dan isi, sekaligus sifat kesastraan yang sangat bergantung pada konvensi-konvensi tertentu.

Berkaitan dengan persoalan tersebut, para pengkritik sastra feminis menolak standar kritik tradisional dan sejarah sastra. Mereka menganggap bahwa konvensi sastra dan pendekatan teks sastra dengan cara-cara tradisional sudah dianggap tidak memadai lagi. Para kritikus feminis juga menyangsikan gagasan lama bahwa pada umumnya karya sastra masa kini

⁸² Tri Mania Gea and Trisnawati Hutagalung, “Aktualisasi Feminis Showalter Dalam Novel Tarian Bumi Karya Oka Rusmini,” *Pediaqu: Jurnal Pendidikan Sosial Dan Humaniora* 2, no. 3 (2023): 10122–43, <https://publisherqu.com/index.php/pediaqu>.

⁸³ Kunyuan Zhang, “Womens Role of Materiality: A Revaluation of the Subversive Power of Feminine Subjectivity in Hlne Cixous L’criture Feminine and Cindy Shermans Untitled Film Stills,” *Communications in Humanities Research* 2, no. 1 (2023): 490–98, <https://doi.org/10.54254/2753-7064/2/2022578>.

merupakan kelanjutan dari karya sastra lama, dan bahwa pengalaman serta ciri watak manusia yang ditulis dalam kanon sastra akan bertahan sepanjang zaman dan tetap relevan bagi tokoh-tokoh dalam karya sastra masa kini.⁸⁴ Cixous, yang menempatkan dirinya pada model penulisan *avant garde*, menawarkan model penulisan dan pembacaan teks sastra dalam cara-cara baru (dari batasan feminin) yang berbeda dengan model penulisan dan pembacaan teks sastra dalam cara-cara lama (dari batasan maskulin).

b. Model Penulisan Perempuan Menurut Hélène Cixous

Hélène Cixous lahir pada tanggal 5 Juni tahun 1937 di Oran, Algeria. Ayahnya, seorang Yahudi keturunan campuran Spanyol dan Perancis yang meninggal karena tuberkulosis saat Cixous berusia 12 tahun. Ibunya keturunan Austro-Jerman dan bahasa ibunya adalah bahasa Jerman.

Cixous aktif menulis sedikitnya 40 buku, 34 di antaranya adalah karya fiksi atau drama, dan lebih dari seratus artikel, antara lain tentang filsafat, feminisme, teori sastra dan kritik sastra. Cixous dikenal di kalangan teoritikus dan kritikus di Inggris. Karyanya yang pertama kali terbit tahun 1968 yaitu *Le Prenom de dieu*.

Tahun 1969 karyanya berjudul *Dedans* meraih penghargaan *the Prix Medicis*. Tahun 1973 Cixous melalui karyanya berjudul *Potrait du Soleil* mulai menulis khususnya tentang perbedaan seksual. Tahun 1974 ia mendirikan *the Centre de recherches en etudes feminines* di Paris VIII. Dua tahun kemudian, yaitu pada tahun 1976, Cixous mempublikasikan semua karyanya melalui *the Editions des femmes* untuk memperlihatkan komitmen politiknya dan partisipasinya dalam gerakan perempuan.⁸⁵

Karya Cixous digunakan sebagai bahan diskusi di kalangan feminis dan ia dilibatkan dalam suatu debat yang diselenggarakan oleh Antoinette Fouque (pendiri *the Des femmes*, penerbit khusus tulisan perempuan) dan kelompok yang berpengaruh "*Psych et Po*". Sebelumnya, Cixous tidak pernah secara langsung terjun sendirian dalam gerakan perempuan. Dalam karyanya berjudul "*Au bon plaisir d' Hélène Cixous*" ("*At Hélène Cixous Pleasure*") yang disiarkan melalui radio (1987), Cixous menjelaskan kekhawatirannya tentang pengadopsian cara-cara maskulin dalam perjuangan kesetaraan. Ia mengusulkan bahwa gerakan pembebasan perempuan harus

⁸⁴ Nurdin Djajaneegara, *Kritik Sastra Feminis: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000, hlm. 22–23. Lihat juga Verena Andermatt Conley, *Hélène Cixous: Writing the Feminine*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.

⁸⁵ Edy Suprayetno, "Menyibak Sastra Feminisme Kekinian.," *Eunoia: Jurnal Pendidikan Bahasa Indonesia* 1, no. 1 (2021): 66–74, <https://doi.org/http://jurnaltarbiyah.uinsu.ac.id/index.php/eunoia/user>.

dikaitkan dengan institusi pada kerangka aturan simbolis baru.⁸⁶

Nama Cixous seringkali dikaitkan dengan *écriture feminine*- "*feminine writing*", yaitu penulisan perempuan yang terdiri dari dua tahap. Pertama, perempuan lebih dekat dengan ekonomi feminin dibandingkan laki-laki, sehingga penulisan perempuan berpotensi untuk mengelakkan dan mengubah struktur yang sudah ada, antara lain melalui penulisan yang memasukkan pengalaman perempuan. Cixous menekankan bahwa penulisan tentang irama dan pengucapan melalui tubuh perempuan (ibu) yang terus mempengaruhi diri seseorang hingga dewasa menyediakan satu jaringan ke tahap prasimbolik yang menyatukan antara *self* dan *m(other)*. Hal ini akan mempengaruhi hubungan subjek dengan bahasa, *the other*, diri laki-laki, dan dunia.

Pada tahap *kedua*, karena posisi subjek feminin menolak mengambil atau menghapuskan perbedaan *other* supaya mengonstruksi *the self* dalam posisi (maskulin) yang lebih unggul, Cixous menyarankan bahwa penulisan feminin akan membawa bentuk alternatif eksistensi dalam hubungan, persepsi, dan ekspresi. Pada akhirnya, penulisan feminin akan menghapuskan logika biner yang membentuk sistem yang sudah ada dan akan menciptakan kerangka kerja untuk "bahasa" baru dan budaya baru karena penulisan feminin akan menandai perubahan iklim sosial dan politik untuk berubah dari dasar keamanan patriarki dan kapitalis.

Cixous meminjam teori psikoanalisis *the mirror stage*-nya Jacques Lacan untuk mengkritik bahasa patriarkal. Lacan membedakan tiga fase dunia dalam kehidupan manusia berdasarkan perkembangan psikologisnya, yaitu, *pertama*, dunia imajiner atau ketidaksadaran ("*The imaginary*"), *kedua*, dunia realitas ("*The real*") yaitu dunia kematian, dunia ibu dan tubuh ibu. Pada dunia realitas, anak-anak belum memiliki identitas sendiri dan masih dekat dengan ibu dan tubuh ibu. "*The real*" adalah aturan yang mendahului ego dan pengaturan tentang dorongan-dorongan atau *drives* dan merupakan suatu anatomi. Dunia tidak mengenal batasan, hambatan, pembagian-pembagian, atau pertentangan-pertentangan dan merupakan serangkaian "materi mentah" yang tidak bisa direpresentasikan atau tidak bisa diolah. Oleh karena itu, Lacan mengatakan bahwa "*The real*" tidak sama dengan kenyataan sebab kenyataan dihidupkan sebagai dan dikenal melalui gambaran imajiner dan simbolik.⁸⁷ *Ketiga*, dunia simbolik ("*The symbolic*"), yaitu dunia bahasa, dunia tanda, simbolisasi, makna, dan representasi semua gambaran. Ia adalah kesadaran, karena pada tahap ini seorang anak usia 6 sampai 18 bulan (menurut Lacan) telah mampu mengendalikan gerakan motoriknya dan telah

⁸⁶ Gita Rachmasari Apandi, "Perbandingan Pandangan Feminis Pada Puisi Theoresia Rumthe dan," *Basastra: Jurnal Kajian Bahasa Dan Sastra Indonesia* 10, no. 2 (2021): 117–30.

⁸⁷ Elizabeth Grosz, *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York: Routledge, 1995, hlm. 34.

mengenali bayangan dirinya sendiri di dalam cermin (*the mirror stage*). Ia menemukan egonya dan mulai memasuki Dunia Simbolik. Ego adalah bagian dari konsekuensi mengenai keistimewaan dan hubungan-hubungan yang secara psikologis dibentuk oleh masyarakat sosial, antara lain, hubungan antara *self*, *others*, dan gambaran tubuh. *The mirror stage* menyandarkan diri pada dan dalam perubahan, serta menetapkan suatu kondisi untuk gambaran tubuh atau anatomi imajiner, yang dalam perubahan tersebut membantu membedakan subjek dari dunianya. Dengan cara membagi, menetapkan, merepresentasikan dan menuliskan tubuh dalam cara-cara yang menentukan secara kultural, tubuh tersebut diangkat sebagai tubuh menurut masyarakat sosial, yakni tubuh yang mengandung unsur simbolik dan tubuh yang dapat diatur. Hal ini menjadi tempat mengatur perspektif dan pada saat yang sama, suatu objek dimungkinkan menjadi *others* dari perspektif laki-laki. Dengan kata lain, perspektif ini mengatur adanya subjek dan objek.⁸⁸

Pada tahap ini seorang anak mulai memahami tentang ruang, jarak, dan posisi, yang menandai kemahiran anak tentang suatu identitas yang tidak bergantung pada ibu. Anak menjadikan ibu sebagai objek yang pertama ia lihat, dan perbedaan pertama yang ia lihat dari ibunya adalah bahwa dirinya berbeda dari tubuh ibu karena ibu tidak memiliki penis. Setelah memasuki dunia simbolik, anak-anak harus melepaskan diri dari dunia ibu, dari tubuh ibu. Anak laki-laki mulai mengidentifikasi dirinya dengan ayahnya dan dilahirkan kembali ke dalam dunianya (Dunia Simbolik). Sementara itu, anak perempuan sulit mengidentifikasi dirinya dengan ayahnya, sehingga ia tidak dapat menginternalisasikan Aturan Simbolis dengan baik dan sulit mengekspresikan dirinya yang berbeda dengan Aturan Simbolis. Oleh karena itu, Lacan melihat tahap cermin sebagai proses yang diatur secara biologis dan, sebagai struktur bahasa, hubungan yang diatur secara sosial.

Cixous mengembangkan pemikiran Lacan dengan mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan memasuki Dunia Simbolik dengan cara berbeda. Perempuan bisa memasuki Dunia Simbolik dengan cara mengonstruksikan bahasanya sendiri untuk menyuarakan dunia perempuan, antara lain, bahwa perempuan harus mampu menuliskan pengalamannya, kesenangannya, hasratnya, seksualitasnya, dengan penulisan yang berasal dari seluruh tubuhnya. Penulisan, menurut Cixous, berangkat dari ketidaksadaran ke ketidaksadaran, sesuatu yang selama ini direpresi, yang berhubungan erat dengan tubuh atau seksualitas perempuan. Dunia ibu, tubuh ibu (perempuan), dekat dengan dunia imajiner (*fase pre-oedipal*), sedangkan Dunia Simbolik adalah fase *the Law of the Father*. Cixous menolak gagasan bahwa fase *pre-oedipal* adalah *non-signifying* atau berada di luar bahasa. Sebagai gantinya, Cixous menyarankan fase *preoedipal*, yaitu fase sebelum oposisi biner

⁸⁸ Grosz, *Space, Time, and Perversion*..., hlm. 337–338,.

diciptakan, sebagai wacana yang mampu mempertanyakan kembali dominasi bahasa laki-laki.⁸⁹ Cixous menyarankan perempuan untuk menciptakan tanda-tanda baru dan menggantikan kata-kata klise untuk menggantikan paradigma lama yang menempatkan perempuan sebagai objek dan laki-laki sebagai subjek. Melalui penulisan, perempuan bisa berperan aktif dalam mengidentifikasikan dirinya sebagai subjek, sehingga penulisan perempuan menjadi revolusioner. Cixous juga dipengaruhi pemikiran Jacques Derrida yang mengkritik aturan simbolik yang menurutnya meliputi tiga aspek, yaitu logosentrisme (bahasa rasional), phallosentris (cara berpikir laki-laki) dan pemikiran dikotomis yang memiliki hierarki yang oposisi biner. Derrida mengkritik pemikiran logosentris pada tradisi filsafat Barat yang bertumpu pada penalaran (*reason*). Ia juga mengkritik konsep representasi yang menganggap bahasa rasional merepresentasikan dunia nyata dan menjamin “kehadiran” dunia esensi dari segala sesuatu yang terdapat di dunia dan mengkritik pandangan bahwa kata-kata yang berasal dari bahasa rasional dianggap sebagai “kebenaran” tunggal yang datang dari kepastian”. Kepastian penalaran menurut Derrida merupakan penindasan bagi pemikiran yang marjinal karena baginya tidak pernah ada kepastian dalam makna yang ditentukan berdasarkan hubungan antara tanda. Setiap makna yang ada pada dasarnya relatif, sehingga perlu membebaskan pemikiran dari asumsi adanya kebenaran tunggal melalui dekonstruksi dengan cara mengelupas makna-makna yang telah dikonstruksi. Tujuannya adalah untuk memunculkan lapisan-lapisan makna yang terdapat dalam ”teks” yang selama ini makna-makna tersebut ditekan atau ditindas.⁹⁰

Cixous menerapkan pemikiran Derrida tersebut dengan mendekonstruksi pemikiran patriarki melalui teks, yaitu lewat penulisan feminin dan pembacaan teks dengan cara yang berbeda (dari batasan feminin) dari teks yang sudah ada. Cixous melakukan re-eksperimen dengan gaya-gaya sastra dan menemukan perbedaan antara *feminine writing* dan *masculine writing*. Menurutnya, cara menulis maskulin berakar pada alat vital laki-laki dan libidonya, yang dibungkus oleh phallus. Cara menulis maskulin juga berkiblat pada dirinya sendiri, bahkan seluruh dunia dianggap berkiblat pada dirinya, apa yang dianggap bermakna sejauh hanya mempunyai hubungan dengan manusia laki-laki atau Bapak, sang pemilik phallus. Sementara itu, karena alasan-alasan sosio-kultural, penulisan maskulin dianggap superior dibandingkan penulisan feminin. Cixous menolak cara penulisan

⁸⁹ Hélène Cixous, “The Laugh of the Medusa,” trans. Keith Cohen and Paula Cohen, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, No. 4 (1976), hlm. 875–893.

⁹⁰ Nadia Iftikhar and Amara Faheem, “The Impure Woman: A Psychodynamic Exploration of Female Subjectivity in Kishwar Naheed’s A Bad Woman’s Story and Hélène Cixous’ The Laugh of the Medusa,” *Panacea Journal of Linguistics & Literature* 2, no. 2 (2023): 145–56, <https://doi.org/10.59075/pjll.v2i2.294>.

maskulin yang memiliki hirarki oposisi biner dan selalu menempatkan perempuan pada posisi negatif, pasif, inferior, objek, *the other* sementara laki-laki pada term positif. Perempuan eksis di dunia yang telah didefinisikan oleh laki-laki atau yang telah dipikirkan oleh laki-laki, sementara segala sesuatu tentang perempuan tidak pernah terpikirkan atau di luar pikiran. Oleh karena itu, Cixous menawarkan cara penulisan baru (dari batasan feminin) yang berbeda dengan cara penulisan yang sudah ada (dari batasan maskulin). Perempuan harus bisa menuliskan tentang pengalamannya, hasratnya dan kesenangannya tanpa masuk dalam aturan simbolis ciptaan laki-laki. Akan tetapi, Cixous berpendapat bahwa sulit membuat teori tentang *Feminine writing* karena hal itu hanya akan menjadikan kita terjebak pada kata-kata. Dengan demikian, *feminine writing* menjadi terbuka, plural, penuh ritmik, kegairahan dan kemungkinan-kemungkinan. Praktik penulisan feminin (*feminine writing*) dapat dilihat pada beberapa contoh tulisan Cixous yang dibahas oleh Susan Sellers (1994) dalam satu bukunya berjudul *Hélène Cixous Reader*.⁹¹

Cixous juga menjelaskan bahwa sejarah sastra dan pemaknaan terhadap karya sastra juga dikuasai oleh laki-laki di bawah aturan filosofis yang di dasari perendahan terhadap eksistensi perempuan, dan maskulin yang didukung oleh pemikiran logosentris dan phallosentris. Cixous juga menyarankan untuk menegaskan kembali nilai biseksualitas untuk menggantikan konsep lama bahwa manusia ditakdirkan monoseksual dan *phallus* dianggap sebagai simbol superioritas. Biseksualitas juga dimaksudkan untuk menghilangkan ketakutan akan kastrasi. Cixous membedakan kemungkinan dan praktik tentang biseksualitas menjadi dua, yaitu 1) biseksualitas sebagai suatu fantasi tentang menjadi sesuatu yang utuh, menjadi satu kesatuan, menggantikan ketakutan terhadap kastrasi dan menolak pembedaan secara seksual, dan 2) biseksualitas sebagai peleburan kedua jenis kelamin dalam tiap individu, artinya dalam diri seseorang memiliki sisi feminin dan sisi maskulin yang diekspresikan secara berbeda oleh tiap individu.

Upaya pembebasan perempuan dari batasan yang ada untuk menyuarakan kepentingan perempuan melalui praktik penulisan juga dilakukan Cixous dalam bukunya berjudul *Breaths* (1975), seperti dikutip oleh Sellers dalam *The Hélène Cixous Reader* (1994). Cixous secara metafora memakai kata suara (*the voice*) dan eagle untuk melambangkan kebebasan, dalam hal ini adalah kebebasan bagi perempuan untuk menyuarakan kepentingannya, yang jauh dari penyensoran, seperti dikatakan oleh Sellers (1994) mengutip kata-kata Cixous dalam *Breath*

⁹¹ Susan Sellers, *Language and Sexual Difference: Feminist Writing in France*, London: Macmillan, 1994.

(1975), *"The voice also figured here as an eagle-belongs to "the time when the soul still speaks flesh" and "has not been subjected to the injury of censorship". Suara itu juga digambarkan di sini sebagai seekor elang milik "masa ketika jiwa masih berbicara melalui daging" dan "belum mengalami luka akibat sensor".*

Cixous berpendapat bahwa pembatasan terhadap kebebasan perempuan dapat dijelaskan melalui relasi ibu dan anak. Sejalan dengan bertambahnya usia anak, semakin ia menyerap aturan simbolis kedalam dirinya melalui bahasa dominan yang dipelajarinya, sehingga kedekatan ibu dan anak melemah, dan bahasa ibu menjadi terlupakan. Oleh karena itu, menulis penting bagi perempuan untuk meningkatkan eksistensinya dan menyuarakan kepentingannya. Cixous menyarankan model penulisan perempuan dan bahasa perempuan yang berbeda dengan model penulisan laki-laki dan bahasa laki-laki (bahasa dominan), yaitu penulisan yang berangkat dari pengalaman perempuan, penulisan tentang tubuhnya.

The voice. Speaks. Not quickly, but sharp and full, without help of inflection, supporting herself on the firm of air. She knows its subtlest details. Cuts. Dances: the rhythm of her body at each second, the lift, inscribed even in motionless suspense, the wakefulness of sleep, and of her whole life. (We see that it has no belonged, administered, composed, rounded its angles, not adhered. That it shakes, escapes, cuts, wings, crosses. Scales. Refuses) ⁹² *Suara itu. Berbicara. Bukan dengan cepat, tetapi tajam dan penuh, tanpa bantuan intonasi, menopang dirinya pada kekokohan udara. Ia mengenal setiap detailnya yang paling halus. Memotong. Menari: ritme tubuhnya di setiap detik, gerakan mengangkat, terukir bahkan dalam ketegangan yang diam, kesadaran dalam tidur, dan dalam seluruh hidupnya. (Kita melihat bahwa suara itu tidak dimiliki, tidak diatur, tidak disusun, tidak dibulatkan sudut-sudutnya, tidak melekat. Suara itu mengguncang, melesat, memotong, mengepak, melintasi. Mendaki. Menolak.).*

Hal senada dikemukakan oleh Conley tentang perbedaan penulisan laki-laki dan perempuan seperti dikatakan Cixous, yaitu laki-laki tidak pernah menuliskan apapun kecuali kasus-kasus (*cases*), struktur-struktur yang ditentukan oleh aturan. Di sisi lain, perempuan menulis di luar frame yang ada, di luar kasus, *"Cixous writes that men have written nothing but cases...structures governed by the law, pyramidal con structions containing death. Women on the other hand are writing out of frame, out of cases"* ⁹³

⁹²Susan Sellers, *Language and Sexual Difference: Feminist Writing in France*, London: Macmillan, 1994.

⁹³Verena Andermatt Conley, *Hélène Cixous: Writing the Feminine*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1991, hlm.102.

Dalam bukunya berjudul *LaThe (feminine)* (1976) seperti dikutip Sellers dalam *The Hélène Cixous Reader* (1994), Cixous menggambarkan hasrat kebebasan perempuan melalui hasrat kematian. Artinya, perempuan memandang kematian bukan sebagai akhir dari suatu kehidupan tetapi justru sebagai awal kehidupan dengan kebebasan yang tidak terbatas, termasuk kebebasan dalam hal penulisan dari segala aturan yang ada. Pada akhirnya perempuan bisa memaknai kehidupan dan kematian dengan cara berbeda atau sesuai keinginannya.

Where I would be able to see my death without dying, at the bounding edge of my chasms, my roguish friends from the heights, where one day I will see myself watching myself living a last day, in the illuminating joy of not having been followed by any of the race of the dead and any of the race of the censors and judges of life, of being surrounded only by my gay eagles, my birds of joy and my loves alone capable of our dangers, our red cages, he intoxicating splendor of our anguishes, our art of seeing always further greater than the end of an end, She who will have read this chapter between two nothingnesses will be able to come and go in time as she likes"

Di tempat di mana aku bisa melihat kematianku tanpa harus mati, di tepi jurangku yang membatasi, bersama teman-temanku yang nakal dari ketinggian, di mana suatu hari aku akan melihat diriku sendiri menyaksikan diriku menjalani hari terakhir, dalam kegembiraan yang menerangi karena tidak diikuti oleh siapa pun dari kaum orang mati, atau dari kaum para sensor dan hakim kehidupan; dikelilingi hanya oleh elang-elang ceria milikku, burung-burung kebahagiaanku, dan cintaku yang satu-satunya sanggup menghadapi bahaya kita, sangkar-sangkar merah kita, kemegahan memabukkan dari kegelisahan kita, seni kita dalam melihat yang selalu melampaui akhir dari sebuah akhir. Dia yang telah membaca bab ini di antara dua kehampaan akan mampu datang dan pergi dalam waktu sesuka hatinya.

Penulisan adalah kunci kelahiran kembali perempuan, yang membuat the self harus mengakui peran ibu (perempuan), *"Writing is the key to this re(birth), for which the self must take on the role of mother"*. Kematian dalam pemikiran lama (secara kultural) membatasi kelahiran kembali perempuan, *"death" is culturally produced through such histories as the biblical account of Genesis, conspiring to prevent woman giving birth to herself"*.

Menurut Cixous, perempuan bebas menuliskan hasratnya, seksualitasnya, kesenangannya, dan sebagainya, dalam model penulisan yang berbeda dengan model penulisan yang sudah ada. Perempuan menulis dari ketidaksadaran ke ketidaksadaran untuk menyebarkan hal-hal yang sebelumnya ditabukan bagi perempuan untuk diungkapkan, lewat bahasa

lain dan dengan tubuhnya tanpa batasan.⁹⁴

Cixous seperti dikutip oleh Conley dalam bukunya berjudul *Hélène Cixous: writing the feminine* (1991), berpendapat bahwa perempuan menulis di luar frame yang ada, penuh dengan petualangan tubuh yang luas, penuh ritmik dan bervariasi, “*Women write out of frame, in tune with their bodies. Their works have different (bodily) rhythms. Each text, each question will have a different format*”.

Dalam *Breath* (1976) seperti dikutip oleh Sellers (1994), Cixous menggambarkan bagaimana interpretasi teks kitab suci, termasuk tentang sejarah umat manusia, selama ini cenderung menguntungkan laki-laki dan merugikan perempuan. Melalui interpretasi teks kitab suci inilah laki-laki mendapatkan legalitasnya sebagai wakil Tuhan untuk menguasai alam, termasuk menguasai perempuan.

It has to be said that there was al- ways one god or other...she forgets that a god by definition never presents himself. And he who presents himself as god...Nevertheless this no-god is a bit god: he procures for her at that precise moment all the indispensable things, which are not to be found in that desert, from love, to a table, books, paper, and even a giant bed, so large and majestic that real authority emanates from it.

Harus dikatakan bahwa selalu saja ada satu dewa atau yang lainnya... dia lupa bahwa seorang dewa, menurut definisi, tidak pernah menampakkan dirinya. Dan dia yang menampakkan diri sebagai dewa... Namun demikian, dewa-yang-bukan-dewa ini tetap sedikit seperti dewa: dia menyediakan untuknya, tepat pada saat itu, semua hal yang tak tergantikan, yang mustahil ditemukan di padang gurun itu mulai dari cinta, meja, buku, kertas, hingga tempat tidur raksasa yang begitu besar dan megah sehingga wibawa sejati terpancar darinya.

Masyarakat (laki-laki) berpendapat bahwa perempuan ditakdirkan Tuhan sebagai penerus spesies. Kesulitan yang dialami perempuan dalam hidupnya menunjukkan perempuan sebagai makhluk yang tidak berdaya dan hidupnya bergantung pada belas kasih Tuhan (laki-laki). Selama ini perempuan dianggap sebagai penyebab jatuhnya manusia ke dalam dosa karena melanggar aturan Tuhan, sehingga manusia dikutuk Tuhan. Melalui interpretasi ini, menurut Cixous, laki-laki mengukuhkan dirinya sebagai wakil Tuhan, pemilik kebenaran tunggal, “*Seeing yourself condemned to the intolerable alter- native...that in going back you take yourself for the sign that there is, was, will be one, that the error is yours, and that truth*

⁹⁴ Verena Andermatt Conley, *Hélène Cixous: Writing the Feminine*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1991, hlm. 102.

*himself is waiting you ...*⁹⁵.

Melihat dirimu dihukum pada pilihan yang tak tertahankan... bahwa dengan kembali, kamu menganggap dirimu sebagai tanda bahwa ada, pernah ada, dan akan ada sesuatu; bahwa kesalahan itu milikmu, dan bahwa kebenaran itu sendiri sedang menunggumu.

Cixous mencoba mereinterpretasi teks kitab suci dengan mengatakan bahwa sebenarnya laki-lakilah penyebab jatuhnya manusia dalam dosa, bukan perempuan. Akan tetapi, karena interpretasi teks kitab suci selama ini dikuasai oleh laki-laki, maka laki-laki berusaha memutarbalikkan sejarah umat manusia. Cixous menjelaskan bahwa melalui bahasa laki-laki menunjukkan dirinya sebagai satu-satunya sumber kebenaran.

(If the serpents had written History they would have proudly related how their ancestor had belonged to woman. And it was during a love dispute between woman and her companion, a dispute god had every interest in no one ever knowing he had been the adulterous cause, as for any oriental god, that jealous companion violently seized her serpent. But serpents are a people with no writing and it is god who has the word) .

Seandainya para ular yang menulis Sejarah, mereka akan dengan bangga menceritakan bagaimana leluhur mereka pernah menjadi milik perempuan. Dan bahwa semua itu terjadi dalam sebuah perselisihan cinta antara perempuan dan pasangannya sebuah perselisihan yang sangat diinginkan oleh dewa untuk tetap tersembunyi, karena ialah penyebab perselingkuhan itu, seperti halnya dewa-dewa Timur yang cemburu. Maka pasangan yang cemburu itu pun dengan kasar merebut ular milik perempuan. Namun, para ular adalah kaum yang tak memiliki tulisan, dan dewa-lah yang memegang kata-kata.

Cixous menjelaskan bahwa karena posisinya yang dianggap inferior, maka perempuan menjadi makhluk yang *unthinkable*, dinihilkan. Oleh karena itu relasi yang setara menurut laki-laki adalah relasi ayah dan anak laki-laki, bukan relasi ayah dan ibu.

Intention: desire, authority-examine them and you are led right back...to the father. It is even possible not to notice that there is no place whatsoever for woman in the calculations. Ultimately the world of "being" can function while precluding the mother. No need for a mother, as long as there is some motherliness: and it is the father, then, who acts the part, who is the mother. Either woman is passive or she does not exist. What is left of her is unthinkable, unthought. Which certainly means that she does not make a couple with the father (who makes a couple with the son) .

Niat: hasrat, otoritas ketika diperiksa, semuanya membawamu

⁹⁵Verena Andermatt Conley, *Hélène Cixous: Writing the Feminine*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1991, hlm. 102.

kembali...kepada sang ayah. Bahkan sangat mungkin untuk tidak menyadari bahwa sama sekali tidak ada tempat bagi perempuan dalam perhitungan tersebut. Pada akhirnya, dunia “keberadaan” dapat berfungsi sambil sepenuhnya menyingkirkan sosok ibu. Tak perlu ada ibu, selama masih ada sifat keibuan: dan ayahlah, kemudian, yang memainkan peran itu, yang menjadi ibu. Perempuan, jika tidak pasif, maka ia tidak ada. Apa yang tersisa darinya adalah sesuatu yang tak terpikirkan, tak pernah dipikirkan. Yang tentu saja berarti bahwa ia tidak membentuk pasangan dengan sang ayah (karena ayah membentuk pasangan dengan sang anak laki-laki).

Cixous, dalam tulisannya *Angst* seperti dikutip oleh Sellers, menjelaskan pembatasan terhadap kebebasan perempuan melalui aturan simbolik yang dibuat laki-laki dan harus dipatuhi oleh perempuan. Aturan simbolik merupakan simbol kekuasaan laki-laki atas perempuan.

Cixous menggambarkan bagaimana laki-laki menunjukkan kuasanya melalui bahasa. Karena bahasa yang dominan adalah bahasa laki-laki, maka untuk eksis perempuan harus berbicara dalam bahasa laki-laki dan tunduk pada aturan kebahasaan yang ada (dominan). Teori feminis menganggap bahasa sebagai simbol dari sikap patriarkhis, dan distribusi seksual mengenai peran dan status.⁹⁶ Cixous menggambarkan keadaan tersebut dengan mengatakan bahwa eksistensi perempuan didefinisikan oleh laki-laki di lingkup domestik, yaitu berada di antara pintu dan tempat tidur.

I couldn't grasp the meaning; couldn't catch up. I was totally bewildered. I didn't understand anything...He talked to me without hesitation in his own language. As if he were sure that I would understand it; that I had to hear it. It wasn't mine. It was a strange language whose pronouns came straight for me at every turn, pitiless- ly. A positive language. I couldn't say no. And he left no place in his voice for doubt. It was a voice that checked me, frightened me; made me want to run away, kept me willingly riveted to the bed which I couldn't leave, where I had gone to ground; buried myself; shrunk, That shooting tone was crushing me. I was lying under his words I think things would have been arranged by the same secret authority for similar scena- rios to be played out. There must have been one basic scene; unknown to me; but I can't have realized it, everything was arranged be- tween the door and the bed.

Aku tak bisa memahami maknanya; tak bisa mengejanya. Aku benar-benar bingung. Aku tak mengerti apa pun... Dia berbicara padaku tanpa ragu dalam bahasanya sendiri. Seolah-olah dia yakin bahwa aku

⁹⁶ Maggie Humm, *Feminism and Literary Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002, hlm. 237–238.

akan memahaminya; bahwa aku harus mendengarnya. Itu bukan bahasaku. Itu adalah bahasa asing yang kata ganti orangnya terus mengarah langsung kepadaku di setiap kesempatan, tanpa ampun. Sebuah bahasa yang positif. Aku tak bisa berkata tidak. Dan tak ada ruang dalam suaranya untuk keraguan. Itu adalah suara yang menghentikanku, menakutkanku; membuatku ingin lari, tetapi juga membuatku rela tetap terpaku di ranjang yang tak bisa kutinggalkan, tempat aku bersembunyi; mengubur diriku; mengecil. Nada suaranya yang menghujam itu menghancurkanku. Aku terbaring di bawah kata-katanya. Kurasa segala sesuatu telah diatur oleh otoritas rahasia yang sama agar skenario serupa bisa dimainkan. Pasti ada satu adegan dasar; yang tak kuketahui; tapi aku tak menyadarinya, semuanya sudah diatur antara pintu dan ranjang.

Cixous menjelaskan pula bahwa sangat mungkin bagi perempuan yang mencoba eksis di wilayah publik untuk dikenai aturan-aturan yang dibuat laki-laki yang membatasi kebebasannya, *"It is very possible that the crucial scene had been set up for me in a previous story, outside me, outside the room"*.

Penihilan terhadap eksistensi perempuan melalui bahasa juga tampak dalam sistem penamaan, yaitu pemberian nama anak dilakukan menurut garis keturunan laki-laki (ayah)/sistem patriarkal, *When you were slipping on your dress he told you his name. He had his back to you. His three names hurt your ears. They were your son's name. Chance was on his side.*

Aturan simbolik dan mitos diciptakan laki-laki untuk membatasi kebebasan perempuan dan untuk menjamin kuasa laki-laki atas perempuan. Perempuan terjatuh dan sulit melepaskan diri dari aturan simbolik.

I wanted to run away at every step; to wake up; I wanted it to be just a dream. His words forbade me. The clairvoyant, mysterious phrases, their shadowy texture, their fabric of threats. A day-spider, a night spider, which was going to gobble me up? I was filled by mistrust. They fed on a mystery. Perhaps a poison. A hint of fear. Pleasure in terror. Perhaps nothing but a lie. The effect of a prophetic dream. I was filled with dread.

Their power, craftiness- I was stung. Taken in. Their spidery legs. Their web of metaphors, smothered innuendos. I was summoned, pressed, beseeched I was struggling in the web. I suspected him of wanting to fabricate a story for himself. To trap me in. I felt I was turning into his fly. His food. A story to slow things down, so that he could enjoy it without reservation. But he himself buzzing, writhing in the web. He was playing chess with himself. He didn't place a word until he had measured his chances of protecting. On the defensive. All sentences calculated with an enemy in mind.

"Aku ingin lari di setiap langkah; ingin terbangun; aku berharap semua itu hanyalah mimpi. Tapi kata-katanya melarangku. Frasa-frasa

yang tajam, penuh firasat, misterius—bertekstur gelap, penuh ancaman. Laba-laba siang, laba-laba malam, yang akan menelanku? Aku dipenuhi rasa curiga. Kata-kata itu hidup dari misteri. Mungkin racun. Sedikit rasa takut. Kenikmatan dalam teror. Mungkin tak lebih dari kebohongan. Efek dari mimpi yang bersifat nubuat. Aku diliputi rasa ngeri.

Kekuatan mereka, kelicikannya—aku tersengat. Terjebak. Kaki-kaki laba-laba itu. Jaring metafora mereka, sindiran yang membekap. Aku dipanggil, didesak, dimohon. Aku berjuang dalam jaring itu. Aku curiga dia ingin menciptakan kisah untuk dirinya sendiri. Untuk menjebakku di dalamnya. Aku merasa berubah menjadi lalatnya. Makanannya. Sebuah cerita untuk memperlambat segalanya, agar dia bisa menikmatinya tanpa gangguan. Tapi dia sendiri juga berdengung, menggeliat dalam jaring itu. Dia sedang bermain catur dengan dirinya sendiri. Dia tak mengucapkan sepatah kata pun sebelum memperhitungkan peluangnya untuk bertahan. Dalam posisi bertahan. Semua kalimat diperhitungkan, seolah sedang menghadapi musuh.”

Cixous berpendapat bahwa setiap individu bukanlah diri yang tunggal, yang sesungguhnya, karena selalu memiliki sisi feminin dan sisi maskulin di dalam dirinya. Perbedaan seksual mendistribusikan setiap individu untuk menjadi laki-laki (dengan merepresi sisi femininnya) atau menjadi perempuan (dengan merepresi sisi maskulinnya). Untuk memperjelas pendapatnya, Cixous menyitir tulisan Shakespeare yang mengatakan diri kita sendiri bukanlah seperti yang kita lihat dan kita tidak tahu siapa yang kita cintai. Kita tidak bisa mengatakan bahwa seorang perempuan juga merupakan seorang laki-laki karena masyarakat tidak bisa menerima pendapat itu. Menurut Cixous, penghilangan perbedaan seksual hanya mungkin dilakukan dalam penulisan karena dalam realitas kita dipenuhi oleh aturan-aturan yang dibuat berdasarkan perbedaan seksual. Dengan kata lain, karya fiksi menggantikan realitas sehingga memungkinkan penghilangan penamaan. Melalui penulisan, perempuan lebih bebas mengekspresikan sisi feminin dan maskulin dalam dirinya tanpa merepresi salah satunya. Caranya, antara lain, dengan memakai kata ganti persona. Tujuannya agar kita tidak terjebak pada definisi laki-laki dan perempuan menurut masyarakat umum yang cenderung merepresi salah satu sisi feminin atau maskulin.⁹⁷

Upaya politis perempuan adalah membuka misteri perbedaan seksual, yang mengharuskan perempuan untuk memakai istilah “laki-laki”

⁹⁷ Fatwah Hanipah, Hilda Hilaliyah, and Tio Zulfan Amri, “Perspektif Gender Pada Novel Lebih Senyap Dari Bisikan Karya Andina Dwifatma Dan Implikasinya Terhadap Pembelajaran Bahasa Indonesia: Tinjauan Feminisme,” *Prosiding Konferensi Berbahasa Indonesia Universitas Indraprasta PGRI*, 2025, 90–96, <https://doi.org/10.30998/kibar.28-10-2024.8011>.

dan “perempuan” dalam term feminis. Dengan demikian, perempuan melakukan dekonstruksi terhadap pemapanan sebutan perempuan dan laki-laki di dunia nyata melalui penulisan.

c. Tokoh dalam “Bahasa” Penulis Perempuan

Cixous seringkali menggunakan kata ganti persona untuk menamai tokoh-tokoh dalam narasinya, baik kata ganti persona pertama atau akuan (*first person*) dan persona ketiga atau diaan (*third person*). Hal ini sebagai upaya menghilangkan tokoh yang memiliki karakter terberi (*the given/deja la*) seperti pada penulisan prosa konvensional. Pada penulisan konvensional, tokoh yang ditampilkan memiliki nama sebutan yang diidentikkan dengan gender tertentu dan memiliki peran yang tipikal. Penamaan secara konvensional tersebut berpengaruh terhadap perwatakan para tokohnya, yaitu tokoh laki-laki selalu identik dengan karakter maskulin dan memiliki kedudukan sebagai subjek, sementara tokoh perempuan selalu identik dengan karakter feminin dan memiliki kedudukan sebagai objek. Ada hierarki dan dikotomi biner dalam unsur tokoh dan penokohan dalam penulisan prosa secara konvensional.

Model penulisan tokoh dan penokohan secara konvensional seperti ini menjadikan posisi perempuan sulit keluar dari karakter terberi, yang harus tunduk pada peran dan status yang diberikan sebagai objek yang inferior. Oleh karena itu, Cixous menawarkan penamaan yang bukan sebutan, yang bisa dipakai untuk semua gender, untuk menghilangkan *the self* yang tunggal dan menggantinya dengan *the self* yang plural. Dengan kata lain, tokoh dan penokohan merupakan sarana menciptakan banyak ego untuk menggantikan ego yang tunggal. Tokoh tidak sebatas diatur oleh proses pengkodean yang menjamin kelangsungan proses tersebut, tetapi tokoh berperan aktif dalam proses pengkodean. Melalui tokoh, arena identifikasi dengan pembaca dibentuk sehingga dunia imajiner (*the imaginary*) dapat dihubungkan dengan *the ego* (Dunia Simbolik).

Selain memakai kata ganti persona, Cixous juga menamai tokohnya secara metaforis, contohnya, ia memakai organ tubuh (organ reproduksi, mulut, bibir, mata, tangan, kaki), benda riil (mangkuk, pintu), nama binatang (laba-laba, elang, ular), benda abstrak (suara, *the present*, kematian, kehidupan), dan sebagainya. Masing-masing nama tersebut merupakan simbol yang memiliki makna tertentu melebihi makna harfiahnya.

d. Tema dalam “Bahasa” Penulis Perempuan

Di dalam karyanya, Cixous mengemukakan tema yang berbeda dengan tema pada penulisan karya sastra konvensional, khususnya oleh penulis perempuan. Pada penulisan konvensional, tema yang diusung oleh penulis perempuan, khususnya di Indonesia, dalam karyanya sebagian besar adalah masalah kehidupan dalam lingkup domestik dan dalam rangka

persoalan membina cinta sang suami. Sementara itu, penulis laki-laki, khususnya di Indonesia, sebagian besar mengusung tema masalah kehidupan dalam dunia publik seperti politik, korupsi dan nasionalisme. Secara berbeda, Cixous mengangkat permasalahan perempuan dalam banyak aspek kehidupan, dalam lingkup domestik dan dalam lingkup publik, sebagai tema di dalam karyanya.⁹⁸

Contohnya, Cixous, di dalam karyanya *Dedans (Inside)*, mengangkat permasalahan gender dan stereotipi dalam masyarakat patriarki yang selalu menempatkan perempuan dengan atribut feminin dalam term negatif, pasif, inferior, dan laki-laki dengan atribut maskulin dalam term positif, aktif, superior. Cixous melakukan dekonstruksi terhadap pandangan tersebut, antara lain, dengan cara penghilangan batasan antara atribut feminin dan maskulin dengan jenis kelamin seseorang melalui bahasa.

Dalam karyanya “*Sorties*” dalam *The Newly Born Woman*, Cixous mengangkat tema, antara lain, pemikiran phallosentris dan logosentris sebagai sumber subordinasi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, pembatasan terhadap kebebasan perempuan melalui aturan simbolis, mitos, dan legenda, model penulisan laki-laki dan model penulisan perempuan.

Tema pembatasan kebebasan perempuan melalui aturan simbolis dan model penulisan perempuan dan penulisan laki-laki juga terdapat dalam tulisan Cixous berjudul *Breaths, La-The (feminine)*, dan *Angst*. Selain tema tersebut, dalam *Angst* dan *La-The (feminine)*, Cixous juga mengemukakan tema representasi kuasa laki-laki dalam bahasa. Dalam *La-The (feminine)*, Cixous lebih mengemukakan tentang kuasa laki-laki melalui bahasa pada interpretasi teks kitab suci, termasuk juga tema relasi perempuan dan laki-laki menurut teks kitab suci. Sementara itu, di dalam *Angst*, Cixous mengemukakan tentang representasi kuasa laki-laki lewat bahasa dalam aturan simbolis, misalnya dalam sistem penamaan (anak, perempuan yang menikah) yang berlaku dalam masyarakat.⁹⁹

Tema lain yang dikemukakan oleh Cixous yaitu perbedaan seksual sebagai sumber penindasan bagi perempuan, seperti ditulis dalam karyanya berjudul *Three Steps on the Ladder of Writing: "The School of the Dead"*. Cixous menyampaikan tema dalam karyanya lewat gaya bahasa yang ia pakai, antara lain, gaya bahasa klimaks, paralelisme, antitetis, repetisi, gaya bahasa retorik (erotesis atau pertanyaan retorik, hiperbol, paradoks), dan gaya bahasa kiasan (simile, metafora, satire, sarkasme). Untuk

⁹⁸ Islahuddin Islahuddin, Ku-Ares Tawandorloh, and Halimoh Ha, “Citra Perempuan Dalam Cerita Rakyat Putri Kemang: Kajian Kritik Sastra Feminis,” *Stilistika: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra* 14, no. 2 (2021): 220, <https://doi.org/10.30651/st.v14i2.8798>.

⁹⁹ Xuannan Lin, “Feminine Body Writing in Untitled Film Stills,” *Lecture Notes in Education Psychology and Public Media* 3, no. 1 (2023): 516–22, <https://doi.org/10.54254/2753-7048/3/2022576>.

memberi penekanan dan kejelasan makna yang disampaikan Cixous juga memakai kata-kata yang khas, yang membedakannya dengan penulis perempuan lain. Misalnya, ia memakai kata mulut, bibir dan mangkuk, secara metaforik untuk menggambarkan organ reproduksi laki-laki dan perempuan. Nama binatang juga ia pakai untuk menamai tokoh-tokohnya, misalnya, laba-laba untuk tokoh laki-laki dan lar untuk tokoh perempuan. Selain itu, Cixous memakai nama elang dan kata suara (*voice*) sebagai simbol kebebasan perempuan. Secara paradoks, Cixous memakai kata 'kematian' dan 'kehidupan' untuk menggambarkan hasrat kebebasan perempuan dan pembatasan terhadap kebebasan perempuan. Untuk menjelaskan eksistensi laki-laki yang sangat dihargai di dalam masyarakat patriarki, Cixous memakai kata *the Present* sebagai salah satu nama tokoh laki-laki dalam karyanya.¹⁰⁰

Upaya Cixous meruntuhkan subordinasi perempuan lewat bahasa, khususnya dalam teks sastra, antara lain, dengan memakai kata ganti persona pertama (akuan) dan ketiga (diaan). Kata ganti tersebut dapat dipakai untuk kedua gender, tidak terbatas pada jenis kelamin seseorang, tidak mengidentikkan atribut feminin dan atau maskulin, dan dapat berperan sebagai subjek maupun objek.

Persepsi penulis, "kesimpulan dari pandangan cixous dalam metode *feminim writing* adalah Di dalam karyanya, Cixous mengemukakan tema yang berbeda dengan tema pada penulisan karya sastra *konvensional*, khususnya oleh penulis perempuan. Cixous menyampaikan tema dalam karyanya lewat gaya bahasa yang ia pakai, antara lain, gaya bahasa klimaks, paralelisme, antitetis, repetisi, gaya bahasa retorik (erotesis atau pertanyaan retorik, hiperbol, paradoks), dan gaya bahasa kiasan (simile, metafora, satire, sarkasme).

Upaya Cixous meruntuhkan subordinasi perempuan lewat bahasa, khususnya dalam teks sastra, antara lain, dengan memakai kata ganti persona pertama (akuan) dan ketiga (diaan).

Namun menurut pandangan penulis metode *feminim writing* masih kurang tepat, karna akan menimbulkan mujadalah yang berlarut, dimana dua insan yang berbeda jenis kelamin akan selalu menafsirkan yang bersifat subjektif, yang otomatis akan mendahulukan kepentingan pribadi masing-masing.

2. Ragam Pendekatan dalam Penafsiran

Abdullah Saeed mengatakan ada empat pendekatan tradisional dalam penafsiran al-Qur'an: linguistik, logika, tasawwuf, dan riwayat. Namun

¹⁰⁰ Zhang, "Womens Role of Materiality: A Revaluation of the Subversive Power of Feminine Subjectivity in Hlne Cixous L'criture Feminine and Cindy Shermans Untitled Film Stills."

demikian, seiring perkembangan zaman modern-kontemporer, lahir satu pendekatan tambahan yang sangat penting, yaitu pendekatan kontekstual. Dengan demikian, secara keseluruhan terdapat lima ragam pendekatan dalam penafsiran: (1) linguistik, (2) logika, (3) tasawwuf, (4) riwayat, dan (5) kontekstual.¹⁰¹

Pada dasarnya seorang mufasir bukan hanya berpegang pada satu pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Kecuali pendekatan mistis, pendekatan lainnya hampir selalu terlibat dalam karya-karya tafsir klasik dengan tafsiran yang beragam. Secara eksklusif, pendekatan yang fokus kepada mistis biasanya dipraktikkan oleh para mufasir sufi dan syi'ah.¹⁰² Sementara itu, dilain sisi ada yang membagi pendekatan menjadi dua, yakni pendekatan dari sisi riwayat dan pendekatan yang segi *ra'yu*,¹⁰³ karena *ra'yu* mampu menjadi pertimbangan selain riwayat.

Tulisan ini dipaparkan berdasarkan tipologi yang disampaikan oleh Abdullah Saeed, dengan membagi tafsir al-Qur'an melalui pendekatan klasik ke empat bentuk, dan seiring berkembang di era modern-kontemporer ada satu pendekatan lagi yang digunakan dizaman ini, yaitu pendekatan kontekstual.

a. Pendekatan Linguistik

Dalam bahasa inggris Kata "*Linguistik*" disebut dengan "*Linguistics*" yang mempunyai maksud disiplin sebuah ilmu Bahasa sehingga Huruf "s" disini tidak menunjukkan bentuk jamak namun menunjukkan suatu disiplin ilmu, seperti halnya *economics*, *statistics*, dan lainnya. Setelah tahun 1970-an, Interpretasi dalam kerangka linguistik modern dan kritik sastra diselaraskan dengan perkembangan terakhir disiplin ilmu, hal merupakan salah satu model Interpretasi yang dikembangkan oleh intelektual muslim. Sehingga berangkat dari hal ini istilah tafsir linguistik itu mulai marak terdengar oleh telinga publik dengan arti yang konotatif (makna *majaz*) dan menjadi istilah yang mengacu pada objek yang berbeda dengan acuan awalnya.

Pada asalnya istilah linguistik merupakan sebuah disiplin Ilmu Bahasa, kemudian berubah mengacu pada hal-hal yang berkaitan dan bersifat kebahasaan. Sebutan tafsir *linguistik* merupakan tafsir dengan pendekatan dan analisis yang dilandasi oleh sastra (baca:teks), semiotika, atau Interpretasi, dikenal juga dengan sebutan tafsir linguistik, atau lebih khusus lagi tafsir yang fokus kepada analisis *lingua* (kebahasaan) secara umum; yang analisisnya menggunakan teori atau ilmu bahasa apapun bisa masuk dalam

¹⁰¹ Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hlm. 30.

¹⁰² Manna Khalil al-Qatttan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Jakarta: Litera AntarNusa, 2001, hlm. 495.

¹⁰³ Muhammad bin Salih al-'Uthaimin, *Syarh Muqaddimah Usul al-Tafsir*, Riyad: Darul Minhaj, 1432 H, hlm. 159.

kategori tafsir linguistik, berikut adalah tiga tokoh utama yang terkenal sebagai pengembang tafsir model ini, yaitu: Arkoun, Nashr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Syahrur. Adapun jika yang dimaksud asal mulanya tafsir linguistik ini, ia telah ada sejak abad ke satu hijriah. Jika yang dimaksud adalah tafsir yang dilakukan pendekatan dengan menggunakan ilmu bahasa secara umum, maka sudah ada pada masa awal dan juga telah dilakukan perkembangan kebudayaan dan peradaban islam, yakni saat ilmu *nahw*, *sarf*, dan *balagh* mulai berkembang. Kemudian jika yang dimaksud adalah tafsir yang menggunakan ilmu bahasa “linguistik”, belum ada mufassir satupun yang menggunakannya secara mutlak sampai detik ini, dalam menafsirkan al-Qur’an. Para mufassir yang disebut-sebut menggunakan “linguistik” semisal Abu Zaid dan Arkoun, hanya menggunakan “linguistik” sebagai kunci pertama untuk masuk kedalam penafsiran.¹⁰⁴

Alasan kuat mengapa pendekatan linguistik atau kebahasaan digunakan oleh mufassir, bahwa al-Qur’an didalamnya banyak memuat pesan-pesan Allah yang dikemas dalam media bahasa. Ketika kita ingin memecahkan pesan-pesan tersebut maka cara paling sederhananya adalah mencocokkannya dan menyesuaikannya dengan kebahasaan yang secara konvensional telah dilakukan dalam kehidupan bangsa Arab. Oleh karenanya tanpa bahasa Arab, al-Qur’an tidak dapat dipahami.¹⁰⁵ Menafsirkan al-Qur’an dengan pendekatan pengetahuan kebahasaan bukan berarti kita selalu memaknai setiap kata dan kalimat-kalimatnya secara *harfiah* (literal). Orang Arab mengenal *mantuq* (makna tersurat) dan *mafhum* (makna tersirat), Seperti dalam bahasa lain, sebagian lafaz dalam bahasa Arab kadang juga memiliki makna *haqiqi* (literal) dan sekaligus majazi (metafor). Dalam konteks makna *haqiqi*, sebuah lafaz ada kemungkinan memiliki makna *syar’i* (legal), *urf* (konvensional) dan atau *lughawi* (etimologis) sekaligus.

1) Contoh Tafsir Berbasis Linguistik

Seperti kata “tangan” yang secara literal (*harifah*), adalah salah satu anggota badan, namun secara metaphor (*majazi*), kata “tangan” juga bisa bermakna kekuasaan (*qudrah*).¹⁰⁶ Contoh lainnya adalah kata “*Ath-thoyr*” dalam Q.S. Al-Anbiya’ ayat 79

وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٧٩﴾

dan telah Kami tundukkan gunung-gunung dan burung-burung, semuabertasbih bersama Daud. Dan kamilah yang melakukannya”

¹⁰⁴ Safran Fauzi, Ilyas Rifa’i, dan Lina Marlina, “Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran al-Qur’an,” *Rayah Al-Islam* 7, no. 1 (April 2023): 422-448.

¹⁰⁵ Ata’ bin Khalil, *al-Taisir fi Usul al-Tafsir*, Beirut: Dar al Ummah, 2006, hlm.32.

¹⁰⁶ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*, Beirut: Dar al Fikr, 2008, hlm.306.

Dari segi etimologis (bahasa) Lafaz “*ath-thayr*” bermakna segala sesuatu yang mempunyai sayap. Namun sang mufassir dalam menafsirkan lafaz ini memasukkan unsur-unsur modernitas dan *scientific*, maka lafaz tersebut bisa dimaknai dengan pesawat tempur. Pada asalnya makna sesungguhnya dari lafaz “*ath-thayr*” tersebut adalah burung-burung. Merupakan hal yang berbahaya bila mufassir tidak memperhatikan konteks dan makna dari ayat yang ditafsirkannya atau dengan kata lain hanya memperhatikan aspek bahasanya saja.¹⁰⁷

2) Karya Para Mufasir Berbasis *Linguistik*

Para mufassir yang terkenal melakukan pendekatan tafsirnya dengan Bahasa (linguistik) diantaranya: imam Zamakhsyari dengan kitab tafsirnya “*Al-Kasyaf*” dan Al-Farra dengan kitab tafsirnya “*Ma’ani al-Qur’an*”. Sehingga tafsir *lughawi* menjelaskan makna-makna al-Qur’an melalui interpretasi semiotik dan semantik, termasuk analisis gramatikal, leksikal, retorikal, etimologis, dan morfologisnya.

b. Pendekatan Berbasis Logika

1) Tafsir berbasis Logika

Kata logika disini adalah pengetahuan tentang kaidah berpikir, atau jalan pikiran yang masuk akal. Pada abad ke-3 H, tafsir ini mulai berkembang, kemudian pada abad ke-20 dikembangkan kembali oleh ulama Mesir Ghazali, dalam konteks sejarah Islam pendekatan rasional dikenal dengan istilah al-ra’yu, penggunaan isitlah ini dalam menafsirkan Quran merujuk pada operasionalisasi atau metode yang digunakan untuk mengandalkan kemampuan logika atau akal.¹⁰⁸ Seorang mufasir harus mengaktifkan seluruh daya pikirnya (*ijtihad*) terkhusus untuk suatu lafaz memiliki banyak alternatif makna, sehingga dipilih mana yang tepat untuk diterapkan dalam memahami suatu ayat, hal ini berbeda dengan Mu’tazilah, dalam menafsirkan makna literal (*harfiah*) suatu ayat yang dialihkan ke makna metafor (*majaz*)nya, biasanya disebut dengan istilah ta’wil, kelompok tersebut jatuh dalam pilihan makna yang dianggap paling tepat dalam bahasa Arab karena adanya suatu indikator (*qarinah*). Misalnya makna harfiah al-Qur’an adalah makhluk yang disandarkan kepada Allah *ta’ala* (*antropomisme/tasybih*). Inilah salah satu bentuk pendekatan tafsir berbasis logika. Tidak heran jika secara tradisional, penafsiran kebahasaan, seperti *Tafsir Jalalain*, tercakup pula dalam

¹⁰⁷ Anggit Sutraningsih, “Ketika Penafsiran Hanya Dengan Bahasa Arab, Ini Contoh Tafsir Lughawi yang Menyimpang” diakses dari <https://tafsiralquran.id/ketika-penafsiran-hanya-dengan-bahasa-arab-ini-contoh-tafsir-lughawi-yang-menyimpang/> pada tanggal 19 Oktober 2025 pukul 17:25.

¹⁰⁸ Muhammad Alifudin, Pendekatan Rasional Dalam Memahami Qur’an..., hlm.2

kategori tafsir *bi al-ra'yi*.¹⁰⁹ Pendekatan logika kadang juga sering dihubungkan dengan ilmu pengetahuan atau menjelaskan hal-hal gaib yang tidak bisa dinalar dengan cara tertentu, sehingga tidak bertentangan dengan sains modern. Muhammad Abduh misalnya, memaknai batu- batu dari “*sijjil*” yang dibawa oleh burung-burung Ababil sebagai mikrobia atau virus pembawa penyakit.¹¹⁰

Oleh karena itu selain dinamakan tafsir *bi al-ra'yi*, juga disebut dengan tafsir *bi al-ijihad*, Bahkan ulama tradisional sampai mengklaim “sesat” menggunakan kemampuan logika dalam menafsirkan Quran, sehingga tidak jarang tafsir model ini disebut dengan tafsir *bi al-hawa*. Dasar argumen yang biasa digunakan untuk melegitimasi kesesatan pendekatan rasio (logika) adalah sebuah riwayat yang menyebutkan “*man fassara Qur'an bi ra'yih fa al-yatabawwa'a amqadahu fi al-nar*”. Tafsir *bi al-ra'yi* atau tafsir *bi al-ma'qul* dikenal juga sebagai Tafsir *bi al-dirayah* dikalangan ahli tafsir. Dasar dalam metode tafsir ini, adalah berpegang kepada *ijihad* seseorang tatkala menafsirkan al-Quran, bukan berpegang pada atsar yang diambil dari para sahabat atau para tabi'in.¹¹¹

Enam hal yang disyaratkan oleh Ghazali ketika menggunakan *ro'yu* dalam tafsir Quran yaitu (1). Dapat memahami isi al-Qur'an dari berbagai dialek bahasa arab, (2). Hendaknya menggunakan dalil shohih, dan menjauhkan diri dari yang tidak lurus serta jauh dari hawa nafsu, (3). Memahami *asbabun nuzul* al-Qur'an, dan menjadikan setiap *nash* al-Qur'an sesuai dengan realita, (4). Harus sejalan dengan akal sehat dan kaedah-kaedah logika (*al-mantiq*), dan sejalan dengan fitrah yang benar yang tidak bertentangan antara satu arti dengan yang lainnya, (5). Tidak bertentangan pemikiran seorang mufassir dengan tujuan yang digariskan oleh al-Qur'an, dan, (6). Menjadikan kegiatan ilmiah yang ada di tengah-tengah kehidupan sosial untuk mengkaji ayat-ayat, dan pada waktu yang sama, ayat tersebut dapat dijadikan sebagai landasan umum untuk mengarahkan sebuah kajian pemikiran.¹¹²

2) Contoh Tafsir Berbasis Logika.

Dintara contoh tafsir dengan pendekatan logika, terbagi menjadi dua, yaitu logika *Mahmud* (terpuji) dan *madzmum* (tercela). Contoh tafsir *mahmud* (terpuji), firman Allah *ta'ala* dalam surat al-alaaq ayat 4.

¹⁰⁹ Muhammad Husain al-Dhahabi, *Ilm al-Tafsir* (ttp: Dar al-Ma'arif, tt., hlm. 67. Lihat juga al-'Uthaimin, *Sharh Muqaddimah Usul al-Tafsir*, Riyad: Dar al-Minhaj, 1432 H., hlm.160.

¹¹⁰ Lihat dalam Abd al-Majid Abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fi al-Asr al-Rahin*, Aman: Maktabah al-Nahdhah al-Islamiyah, 1982, hlm, 267.

¹¹¹ Wildan Risalat “Tafsir Bi Al-Dirayah” diakses dari [bi-al-dirayah/](#) pada tanggal 19 Oktober 2022 pukul 16:30.

¹¹² Muhammad Al-Gazali, *Kaifa nata amal ma al-Quran*, terjemahan Masykur Hasyim, Bandung : Mizan, 1996, hlm 59.

Dalam menafsirkan kata “*al-qalam*” (misalnya dalam surat Al-Alaq ayat 4 dan surat al-Qalam ayat 2. Kata *al-qalam* oleh para mufassir klasik (*salaf*), bahkan mufassir kontemporer (*khalaf*) sekalipun umum diartikan dengan pena. Penafsiran demikian tentu saja tidak salah mengingat alat tulis yang paling tua usianya yang dikenal manusia adalah pena. Tapi untuk penafsiran kata *qalamun* / *al-qalam* dengan alat-alat tulis yang lain seperti pensil, pulpen, spidol, mesin tik, mesin stensil, dan komputer pada zaman sekarang Jadi lebih tepat memang jika menafsirkan kata *al-qalam* dengan alat-alat tulis yang menggambarkan kemajuan dan keluasan wawasan al-Qur’an tentang ilmu pengetahuan dan teknologi daripada sekedar mengartikannya dengan pena yang bisa jadi hanya menyimbolkan kesederhanaan dunia tulis-menulis di saat-saat al-Qur’an mengalami proses penurunannya.¹¹³

Contoh tafsir *madzmum* (tercela) seperti firman Allah dalam surat Al-Isra ayat 72

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾

Barang siapa yang buta (hatinya) di dunia ini, niscaya di akhirat (nant) ia akan lebih buta (pula) dan lebih tersesat dari jalan yang benar.”

Ia menetapkan bahwa setiap orang yang buta أَعْمَى adalah celaka dan rugi serta akan masuk neraka jahanam. Padahal yang dimaksud dengan buta di sini bukan mata, tetapi buta hati berdasarkan alasan firman Allah.:

وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبِ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati dalam dada.” (Q.S.. Al- Hajj : 46)

Adapun menurut pendapat para mufasir terkait ayat tersebut adalah:

Pertama Ibnu Katsir, “ bahwa orang yang buta dalam ayat ini adalah orang yang buta hati dan akal nya terhadap kebenaran, yakni tidak mau menerima petunjuk dan hidayah Allah. Jika seseorang seperti ini tetap dalam keadaan buta batin selama hidupnya di dunia, maka kelak di akhirat ia pun akan tetap buta, yaitu tidak memperoleh cahaya hidayah dan akan semakin tersesat dalam jalannya.

Kedua Tafsir Al-Mawardi, “bahwa ayat ini menggambarkan konsekuensi dari kekufuran dan penolakan terhadap kebenaran selama di dunia. Mereka yang menutup mata hatinya terhadap kebenaran dan tetap

¹¹³ Safran Fauzi, Ilyas Rifa’i, dan Lina Marlina, “Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran al-Qur’an,” *Rayah Al-Islam* 7, no. 1 (April 2023): 422-448.

dalam kesesatan, maka di akhirat tidak akan mendapat petunjuk, bahkan keadaannya menjadi lebih buruk.

Ketiga Tafsir Al-Qurthubi, "bahwa buta di sini bermakna hilangnya kemampuan melihat kebenaran secara batin. Maka siapa saja yang menolak petunjuk dan tetap dalam kebutaan hati selama hidup di dunia, ia akan terus dalam kebutaan dan kesesatan di akhirat, sehingga tidak akan pernah menemukan jalan yang benar."¹¹⁴

3) Karya Para Mufasssir Berbasis Logika

Diantara mufasssir yang melakukan pendekatan *ro'yu* (logika) dalam tafsirnya Muhammad al-Razi dengan karyanya *Mafatih al-Ghaib* juga umum disebut dengan *Tafsir al-Kabir*, Jalal al-Din al-Mahalli dan dan Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi dengan karyanya *Tafsir al-Jalalayn*, Syekh Abu Ja'far Muhamamd bil al-Hasan al-Thusi dengan karyanya *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*.

c. Pendekatan Berbasis Tasawuf

1) Tafsir Berbasis Tasawuf

Kata Tasawuf secara etimologi berasal dari *tashawwafa*, *yatashawwafu* ada yang mengatakan dari *Shuf* yang artinya bulu domba, maksudnya adalah bahwa penganuttasawuf ini hidupnya sederhana, ada juga yang mengatakan dari kata *Shaff* yang berarti barisan, makna kata *shaff* ini diartikan kepada para jamaah yang selalu berada pada barisan terdepan ketika shalat, juga ada yang mengatakan dari kata *shafa* yang berarti jernih, bersih, atau suci Sedangkan pengertian tasawuf secara terminologi di definisikan oleh Abdul Qadir al-Jailani adalah mensucikan hati dan melepaskan nafsu dari pangkalnya dengan *khalwat*, *riyadloh*, *taubah* dan *ikhlas*. Terlepas dari banyaknya pengertian tasawuf oleh para ahli dalam beberapa pandangan, secara umum tasawuf dapat diartikan sebagai salah satu upaya yang dilakukan oleh seseorang untuk mensucikan diri dengan cara menjauhi pengaruh kehidupan yang bersifat kesenangan duniawi dan akan memusatkan seluruh perhatiannya kepada Allah. Tasawuf juga dapat diartikan sebuah upaya yang dilakukan manusia untuk memperindah diri dengan akhlak yang bersumber pada agama dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah.¹¹⁵

Pengertian tafsir sufi banyak dikemukakan oleh para ulama baik ulama *salaf* (klasik) maupun ulama *khalaf* (modern-kontemporer). Imam Muhammad Ali al-Shabuni mendefinisikan tafsir sufistik sebagai berikut:

¹¹⁴ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Darussalam Publishers, 2000, Vol. 3, hlm. 214–216. Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, (ed. Muhammad Amin), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 2004, Vol. 6, hlm. 275. Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 2006, Vol. 8, hlm. 92–95.

¹¹⁵ Pemadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Rineka Cipta, cet 2, 2004, hlm. 34.

Penafsiran isyariy ditandai dengan adanya perbedaan dengan makna *dzahir* ayat karena adanya petunjuk-petunjuk (*dilalah*) yang tersirat dan hanya diketahui oleh sebagian ulama tertentu, atau hanya diketahui oleh orang yang mengenal Allah (*ma'rifat*) yaitu orang yang berkahlak tinggi dan telah terlatih jiwanya (*mujahadah*)” orang-orang yang telah diberi cahaya oleh Allah *ta'ala*. sehingga mampu menjangkau rahasia-rahasia yang terkandung dalam al-Qur'an, akalunya penuh dengan pemahaman yang mendalam dengan jalan ilham, atau pertolongan dari Allah, sehingga mereka mampu menggabungkan antara pengertian yang tersirat (*dzawahir*) dengan maksud yang tersurat (*isyarat*) dari ayat al-Qur'an.¹¹⁶ Ini adalah tafsir yang menggunakan pendekatan melalui isyarat suci yang timbul dari *riyadhah ruhiyah* oleh karena itu dinamakan *Tafsir Bil-isyarah/Tafsirul Isyari*, Orang sufi meyakini bahwa *riyadhah ruhiyah* bisa mengantarkan seseorang ke dalam derajat yang bisa membuka isyarat-isyarat suci. Tafsir ini biasa disebut tafsir sufi atau tasawuf.

Sebagian ulama ada yang menolak tafsir dengan pendekatan tasawwuf seperti al-Suyuthiy, al-Zarkasyiy, al-Nasafi dan al-Rafi'iy, Ibn Shalah, al-Taftazaniy dan Ibn 'Atha menolak keras penafsiran kaum sufi. Penolakan-penolakan dari para ulama cukup banyak terhadap tafsir sufistik. Sementara itu, banyak ulama yang memandang bahwa tafsir sufistik memiliki faidah untuk mengurai sisi esoterik al-Qur'an dengan anggapan bahwa al-Qur'an memiliki makna *dzahir* dan makna *bathin*. Jika demikian, maka tafsir sufistik memiliki kontribusi jelas pada pemaknaan dari aspek bathinnya dengan perangkat *takwil* atau isyarat-isyarat tertentu, sementara untuk makna dzahirnya sudah digarap oleh perangkat tafsir. al-Ghazali menegaskan bahwa tidak ada larangan seseorang menafsirkan al-Qur'an dengan penafsiran sufistik jika bermaksud untuk menapilkan kekayaan makna al-Qur'an hingga batas-batas pemaknaan dengan simbol atau isyarat-isyarat tertentu.¹¹⁷

2) Contoh Tafsir Berbasis Tasawuf

Seorang mufasir yang mendekati al-Qur'an secara mistis melihat ayat-ayat al-Qur'an sebagai simbol atau isyarat, merujuk pada perkara yang melampaui makna kebahasaannya. Dengan kata lain, menurut para pengguna pendekatan ini, al-Qur'an memiliki dua tingkat makna, yakni makna lahir dan makna batin.¹¹⁸ Makna lahir al-Qur'an adalah makna

¹¹⁶Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan*, (1999), 134, dinukil dari Badruzzaman M. Yunus, "Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan al-Qur'an," *Jurnal UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, Juni 2017, hlm. 5.

¹¹⁷Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan*, (1999), 134, Lihat juga Badruzzaman M. Yunus, "Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan al-Qur'an," *Jurnal UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, Juni 2017, hlm. 2.

¹¹⁸Muhammad Husain al-Dhahabi, *Ilm al- Tafsir*, ttp: Dar al-Ma'arif, tt., hlm,72.

kebahasaan yang dibahas oleh para mufasir pada umumnya, sedangkan makna batin adalah pesan tersembunyi di balik kata-kata. Makna ini hanya bisa ditangkap melalui penyingkapan (*kasyf*) yang dialami oleh mereka yang melakukan latihan mental sampai tingkat tertentu hingga Allah memberinya pengetahuan yang bersifat intuitif. Contoh prakteknya, terkait dengan firman Allah menurut Sahl al-Tusturi, makna lahir dari “*awwala bait*” adalah bangunan pertama yang didirikan untuk beribadah, yakni Ka’bah. Sedangkan makna batinnya adalah Rasulullah saw. Akan beriman kepada beliau siapa saja yang Allah telah menetapkan tauhid di dalam hatinya. Adapun kecenderungan teoritis dalam tafsir-tafsir kaum sufi, termasuk kategori *ra’yu*. kasus penafsiran al-Qur’an kaum sufi al-Ghazali menafsirkan potongan ayat QS Thâhâ/20:12 ((*فاخلع نعليك*)) yang secara *zahir* “tinggalkanlah (Wahai Musa) kedua sandalmu”. Menurut al-Ghazali makna batin dari ayat ini adalah “Tanggalkan (Hai Musa) kedua alammu, baik alam dunia maupun akhirat. Yakni, janganlah engkau memikirkan keuntungan duniawi dan jangan pula mencari pahala ukhrawi, tapi carilah *ridla* dan *hub* Allah”.

3) Karya Para Mufasir Berbasis Tasawuf

Diantara mufassir yang melakukan pendekatan dengan tasawwuf dalam tafsirnya adalah: *Tafsir al-Jailani* karya Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsir Ibn ‘Arabi* karya Ibn Arabi, *Tafsir Jawahir al-Quran* karya al-Ghazali, *Arais Al-Bayan fi Haqa’iq al-Qur’an*, karya As-Syirazi, dan *Tafsir al-Qur’an Al-Azhim*, karya At-Tutsuri.

d. Pendekatan Berbasis Tradisi (*Riwayah*)

1) Tafsir *Bi ar-Riwayah*

Kata *riwayah* dari *rowa yarwi* yang berarti menceritakan, meriwayatkan, mengisahkan, menarasikan. Manna al-Qattan mendefinisikan *Tafsir bil riwayah* (*bil ma’tsur*) ialah tafsir yang disandarkan kepada riwayat-riwayat yang shahih secara tertib yang sebagaimana telah diceritakan dalam syarat-syarat mufassir, antara lain: menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an, atau dengan sunnah karena sunnah merupakan penjelas bagi *kitabullah*, atau dengan riwayat-riwayat yang diterima dari para sahabat. Sebab mereka lebih mengetahui *kitabullah*, atau dengan riwayat-riwayat para tabi’in besar, sebab mereka telah menerimanya dari para sahabat.¹¹⁹

Tafsir bi al-ma’tsur kerap disebut *tafsir bi al-riwayah* atau *bi al-*

¹¹⁹Safran Fauzi, Ilyas Rifa’i, dan Lina Marlina, “Ragam Pendekatan dalam Penafsiran,” *Review of Applied Islamic Social Sciences (RAIS)*, Vol. 7, No. 1 (April 2023): 422–448.

naqli.¹²⁰ Tafsir bil ma'tsur telah ada sejak zaman sahabat. Pada zaman ini tafsir bil ma'tsur dilakukan dengan cara menukil penafsiran dari Rasulullah saw atau dari sahabat oleh sahabat, serta dari sahabat oleh tabi'in dengan tata cara yang jelas periwayatannya, cara seperti ini biasanya dilakukan secara lisan. Setelah itu ada periode dimana penukilannya menggunakan penukilan pada zaman sahabat yang telah dibukukan dan dikodifikasikan, pada awalnya kodifikasi ini dimasukkan dalam kitab-kitab hadits, namun setelah tafsir menjadi disiplin ilmu tersendiri, maka ditulis dan terbitlah buku-buku yang memuat khusus tafsir *bil ma'tsur* lengkap dengan jalur sanad kepada nabi Muhammad Saw, para sahabat, tabi'in al tabi'in. *Tafsir Bil Ar-Riwayah* atau sering disebut juga dengan *tafsir al ma'tsur* adalah suatu penafsiran yang paling tua dan yang pertama kali muncul dalam *khazanah* intelektual tafsir al-Qur'an. Tafsir ini sekarang masih tetap di pakai dan dapat di jumpai dalam kitab-kitab tafsir, seperti kitab *Tafsir al-Thabari*, *Tafsir Ibn Katsir*, *Tafsir Ibn 'Athiyyah* dan yang lainnya. Para sahabat menerima dan meriwayatkan tafsir dari Nabi saw secara *musyafahahat* (dari mulut ke mulut), demikian pula generasi berikutnya, sampai datang masa *tadwin* (pembukuan) ilmu-ilmu Islam, termasuk tafsir sekitar abad ke-3 H. Cara penafsiran serupa itulah yang merupakan cikal-bakal apa yang disebut dengan *tafsir bi al-ma'tsur* atau disebut juga dengan *tafsir bi al-riwayat*. Dengan demikian para sahabat umumnya dapat menafsirkan al-Qur'an. Namun yang paling menonjol diantara mereka yaitu "khalifah yang empat, Ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Ubayy bin Ka'b, Zaid bin Tsabit, Abu Musa Al Asy'ari, dan Abdullah bin Zubayr". Tafsir *bil al-ma'tsur* adalah menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadits nabi, menjelaskan ayat yang dirasa sulit dipahami oleh para sahabat atau menafsirkan ayat dengan hasil *ijtihad* dan para tabi'in.

Riwayat, khususnya hadis Nabi Muhammad saw, memiliki peranan penting dalam tafsir tradisional. Riwayat dari Rasulullah saw berperan dalam menjelaskan makna al-Qur'an yang global, mengkhususkan hal yang umum, membatasi hal yang mutlak. Riwayat juga menjadi sumber informasi tentang kondisi spesifik yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'an (*sabab al-nuzul*) yang penting dalam memahami lingkup masalah yang dicakup oleh suatu ayat. Pengetahuan tentang ayat-ayat yang mansukh tak lepas pula dari peranan riwayat dalam penafsiran al-Qur'an.

a) Contoh Tafsir *Bi ar-Riwayah*

Para ahli tafsir klasik juga memakai penjelasan yang bersumber dari para sahabat dan sebagian tabi'in, sekalipun mereka sadar, besar kemungkinan apa yang diriwayatkan itu merupakan *ijtihad* (*ra'yu*)

¹²⁰Safran Fauzi, Ilyas Rifa'i, dan Lina Marlina, "Ragam Pendekatan dalam Penafsiran," *Review of Applied Islamic Social Sciences (RAIS)*, Vol. 7, No. 1 (April 2023): 422-448.

sejauh bukan merupakan *ijma'* mereka. Tidak mengherankan jika di antara mereka yang dinukil penafsirannya itu sering muncul perbedaan pendapat. al-Tabari sendiri, selaku penyusun kitab tafsir bil ma'thur paling masyhur (*"Jami al-Bayan li takwili Ayi al-Quran"*), sering mengaktifkan *ra'yu*-nya dalam mentarjih satu pendapat yang dianggapnya benar,¹²¹

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

Seperti saat membahas makna "*kursiy*", pada firman Allah "*Kursi-Nya meliputi langit dan bumi.*"¹²² dengan memperhatikan kesesuaiannya dengan kalimat-kalimat sebelumnya, dan dengan menghadirkan ungkapan-ungkapan orang Arab, Imam al-Tabari lebih memaknainya dalam arti pengetahuan (*ilmu*) yang didasarkan pula pada salah satu riwayat dari Ibnu 'Abbas *radhiyallahu 'anhu*. Beberapa juga contoh penafsiran dengan *riwayah*;

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

"Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan syirik, mereka itulah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mereka mendapat petunjuk" (QS. Al-An'am: 82).¹²³

Ketika ayat ini turun para sahabat kebingungan dalam memahami maksud "*kezaliman*" karena mereka tidak ada yang berbuat zalim kepada diri mereka sendiri. Setelah diadukan kepada Nabi, maka Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-zhulm* adalah *al-syirk*. Kemudian Nabi membacakan Q.S. Luqman: 13

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

"sesungguhnya mempersekutukan Allah (*al-syirk*) adalah benar-benar kezaliman yang besar"¹²⁴

b) Karya Para Mufasssir Bi ar-riwayah

Diantara kitab-kitab *tafsir bil ma'tsur* atau *tafsir bil riwayah* diantaranya: *Tafsir Jamiul Bayan* karya Ibn Jarir ath Thabar, *Tafsir*

¹²¹ Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, jil. 1 Kairo: Dar al-Ma'arif, 1954, hlm.76.

¹²² Q.S al-Baqarah (2): 255.

¹²³ Q.S. al-An'am (6): 82.

¹²⁴ Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, Giza: Dar Hijr, 2001, Vol. IV, hlm. 540.

Bustan karya Abu Laits Samarqandi, Tafsir Ma'alimut Tanzil karya Al-Baghawy, Tafsir Al-Quran al Adzim karya al Hafidz Ibn Katsir.

e. Pendekatan Kontekstual

1) Tafsir Berbasis Konteks

Secara etimologi, kata kontekstual berasal dari kata benda bahasa Inggris yaitu *context* dari yang diindonesiakan dengan kata "konteks" yang berarti bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna.

Adapun secara terminologi, Muhadjir menegaskan bahwa kata kontekstual setidaknya memiliki tiga pengertian, yaitu: 1) Upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional; 2) pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai kata dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan; dan 3) mendudukan keterkaitan antara teks al-Qur'an dan terapannya. Dengan demikian, dapat dipahami secara sederhana bahwa metode studi al-Qur'an secara kontekstual itu adalah paradigma berpikir baik cara, metode maupun pendekatan yang berorientasi pada konteks kesejarahan. Dengan kata lain, istilah "kontekstual" secara umum berarti kecenderungan suatu aliran atau pandangan yang mengacu pada dimensi konteks yang tidak semata-mata bertumpu pada makna teks secara lahiriah (literatur), tetapi juga melibatkan dimensi sosio-historis teks dan keterlibatan subjektif penafsir dalam aktivitas penafsirannya. Salah satu faktor yang diperlukan dalam studi al-Qur'an secara kontekstual adalah *asbabun-nuzul* suatu ayat. Aspek sosio historis (*asbabun- nuzul*) suatu ayat sangat membantu dalam memahami lingkungan ketika wahyu diturunkan.¹²⁵ Oleh karenanya, aturan-aturan hukum yang secara literal ada di dalam al-Qur'an dianggap terikat dalam konteks tertentu, tidak bisa diaplikasikan lepas dari konteksnya. Padahal sebagai wahyu terakhir, al-Qur'an harus senantiasa *salih likulli zaman wa makan*. Untuk itu, pendekatan ini memandang bahwa petunjuk al-Qur'an tidak cukup hanya dicari di dalam teks. Harus ada usaha untuk memahami konteks sejarah saat mana al-Qur'an itu diturunkan, baik keadaan sosial, politik, ekonomi, budayanya, dan lain sebagainya.¹²⁶ Persoalan spesifik yang ingin dipecahkan oleh tiap-tiap hukum dalam al-Qur'an pada konteks tersebut juga harus dipahami, alasan pemberlakuan hukum (*ratiolegis*) al-Qur'an atas suatu kasus harus

¹²⁵T.M. hasby Ash Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran dan tafsir*, Yogiakarta 1953. hlm. 252-253.

¹²⁶ Embrio gagasan ini sebenarnya telah disinggung oleh al-Shatibi (w:790H) dalam karyanya al- Muwafaqat. Ia menyebutnya dengan istilah sabab al-nuzul al-am. Lihat Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Dar Ibn Affan, 1997, Vol. IV, hlm. 154.

ditangkap, selanjutnya alasan tersebut digeneralisasikan dalam bentuk tujuan-tujuan moral-sosial umum yang koheren dengan pesan al-Qur'an secara utuh. Tujuan moral-sosial umum itulah yang kemudian dibawa ke masa kini untuk dituangkan dalam rumusan yang sesuai dengan keadaan zaman.¹²⁷ Amin Abdullah, dalam tulisannya “Memaknai *Al-Ruju' ila al-Qur'an wa Al-Sunnah*” (2015), mengatakan bahwa pemahaman kontekstual yang tepat digunakan dalam menerapkan pemahaman al-Qur'an di ruang dan waktu yang berbeda, termasuk di Indonesia. kemunculan memahami al-Qur'an secara kontekstual dapat kita rujuk sejak terjadinya proses pewahyuan al-Qur'an itu sendiri. Ini berdasarkan karakteristik pemahaman al-Qur'an ketika disampaikan secara lisan dari Nabi Muhammad Saw kepada masyarakat Arab. Di sana, al-Qur'an dipahami secara kontekstual. Pemahaman yang kontekstual tersebut berdasarkan komponen kelisanan al-Qur'an, yaitu al-Qur'an sebagai teks lisan/tuturan, Allah Swt melalui Nabi Muhammad Saw sebagai penutur, masyarakat Arab sebagai pendengar/lawan tutur, dan Arab sebagai konteks tuturan. Pemahaman kontekstual lainnya dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. Hal ini terlihat ketika pendengar wahyu (masyarakat Arab) tidak memahami maksud ayat yang disampaikan, maka mereka akan bertanya kepada Nabi Muhammad saw. Di sini, Nabi Muhammad Saw menjelaskan secara lisan tentang ayat yang tidak dipahami tersebut berdasarkan konteks pendengar wahyu, sehingga mereka memahami maksud ayat tersebut.

2) Contoh Tafsir Berbasis Konteks

Banyak dari kalangan sahabat Nabi yang melakukan pemahaman kontekstual, misalnya Umar ibn Khattab yang tidak menerapkan hukuman potong tangan bagi pembantu hatib bin abi balta'ah yang dianggap mencuri secara terpaksa hanya untuk bertahan hidup, karena konteks berbeda dengan saat ayat potong tangan diwahyukan pada era Nabi Muhammad saw.¹²⁸ Pemahaman konteks ini kemudian menjadi perhatian tersendiri oleh para ulama. Di antaranya, adanya kaidah atau teori yang mengatakan bahwa *al-ibrah bi khushushi al-sabab la bi umumi al-lafdz*, maksudnya untuk memahami ayat al-Qur'an mesti dibarengi dengan pemahaman konteksnya. Dalam ulumul Qur'an juga memberikan perhatian tersendiri pada pemahaman konteks, seperti adanya ilmu asbabun nuzul, makki madani, dan seterusnya. Lebih jauh, ilmu-ilmu terkait konteks al-Qur'an tersebut senantiasa digunakan oleh para penafsir

¹²⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, hlm. 5-7.

¹²⁸ Begitu juga kisah seorang wanita yang berzina dimasa khalifah umar bin khattab, dan umar tidak menjatuhkan hukuman rajam kepada wanita tersebut karena dia berzina dengan terpaksa hanya untuk bertahan hidup, Dia mendasarkan argumennya pada al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 173.

al-Qur'an.

3) Karya Para Mufasssir Berbasis Konteks

Tokoh-tokoh modern-kontemporer yang tergolong dalam aliran kontekstualis ini diantaranya adalah Fazlur Rahman, dengan teori *double movement-nya*, Abdul Mustaqim dengan konsep *al-tafsir al-maqasidi-nya*, Nasr Hamid Abu Zayd dengan konsep *al-tafsir al-siyaqi*, Abdullah Saeed dengan teorinya *kontekstualisasi*, oleh Sahiron Syamsuddin dengan teori *ma'na-cum-maghza* dan beberapa sarjana kontemporer lain.

Berikut ini adalah penjelasan singkat dari teori *double movemen, al-tafsir al- maqasidi, kontekstualisasi dan ma'na-cum-maghzai*.¹²⁹

Melalui *double movement* dari Fazlur Rahman, kita dapat memahami bahwa al-Qur'an sebagai kitab yang mengandung panduan etis atau *ethico-legal*. Fazlur Rahman mengatakan bahwa yang terpenting dari kehadiran al-Qur'an dalam kehidupan manusia, bukan makna literalnya saja, tetapi pemahaman yang menjadi konsepsi pandangan dunia (*waltanshaung*). Pemahaman ini kemudia ia sebut sebagai ideal moral atau ide dasar yang terkandung dalam penyampaian wahyu al-Qur'an. Ideal moral inilah yang berlaku ketika hendak memahami al-Qur'an secara kontekstual.¹³⁰

Melalui *Kontekstualisasi* dari Abdullah Saeed, kita dapat memahami bahwa al-Qur'an sebagai kitab yang dapat diterapkan dalam konteks yang berbeda, dengan mengambil pesan utama yang dapat disebut sebagai hirarki nilai. Dalam pemahaman *hirearki* nilai tersebut, dapat dipahami adanya nilai yang tetap atau tidak. Nilai yang tetap dijumpai dalam kasus-kasus ibadah dan keyakinan, sementara nilai yang berubah dapat dijumpai dari kasus-kasus hukum. Perubahan ini biasanya terjadi dalam kitab-kitab tafsir, dan juga pengkaji yang terakhir. Lebih jauh, perubahan tersebut dipengaruhi oleh konteks kehidupan pengkajinya.

Melalui *ma'na-cum-maghza* dari Sahiron Syamsuddin, kita dapat memahami bahwa al-Qur'an memuat pemahaman yang disebut signifikansi. Signifikansi tersebut terbagi menjadi dua, yaitu fenomenal dan ideal. Signifikansi fenomenal terbagi menjadi dua: (1) signifikansi fenomena historis yang dapat dipahami sebagai pesan al-Qur'an pada era pewahyuan. (2) signifikansi dinamis yang dapat dipahami sebagai pesan al-Qur'an dalam kitab-kitab tafsir. Sementara signifikansi ideal yaitu pemahaman yang menjadi pesan utama al-Qur'an. Jadi, *Ma'na* sebagai pemahaman era pewahyuan dan kitab tafsir, dan *maghza* sebagai pemahaman yang berlaku bagi pengkaji al-Qur'an.

¹²⁹Muhammad Alqi HS, "Memahami Kemunculan dan Ragam Metode Tafsir Kontekstual" diakses dari <https://tafsiralquran.id/memahami-kemunculan-dan-ragam-metodetafsirkontekstual/#:~:text=Metode%20tafsir%20kontekstual%20dapat%20dipahami,memahami%20Al%20Qur%27an>. Pada tanggal 04 maret 2025pukul 19:32

¹³⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*,... hlm. 17–21.

Melalui tafsir maqashidi Abdul Mustaqim, kita dapat memahami bahwa al-Qur'an memuat berbagai kemaslahatan (*maqashid*), baik pada ayat hukum, sosial, sains, maupun lainnya. *Maqashid* tersebut di antaranya *hifdz al-'aql* (penjagaan akal), *hifdz al-din* (penjagaan agama), *hifdz al-mal* (penjagaan harta), *hifdz al-nafs* (penjagaan nyawa), dan seterusnya. *Maqashid* ini ditemukan dengan memperhatikan konteks pewahyuan, teks al-Qur'an, serta konteks pengkaji yang dianalisis menggunakan berbagai disiplin ilmu.

BAB IV

INISIASI METODE *MUSYÂRAKAH* DAN CONTOH PENAFSIRAN

A. Metode *Musyâraakah* Sebagai Pendekatan Kritis

1. Pengertian *Musyâraakah* dalam Kontek Hubungan Gender

a. Pengertian *Musyâraakah*.

Musyâraakah adalah bahasa arab مشاركة berasal dari akar suku kata “sya-ra-ka” (شرك), yang berarti “kerja sama, bersekutu, berserikat, atau bermitra”. Akar kata ini digunakan dalam al-Qur`an sebanyak 20 kali untuk berbagai makna seputar kata itu.¹ Sementara kata *musyâraakah* sendiri merupakan bentuk kesalingan (*mufâ`alah*) dan kerja sama antara dua orang atau lebih, untuk makna tersebut berarti saling mengganti (*mubâdalah*), saling mengubah, atau saling menukar satu sama lain.² Dalam kitab *Sharaf Kaelani* dijelaskan bahwa *musyâraakah* termasuk pada tsulasi majid bentuk *kesatu* bab *ke tiga*, menepati wazan "مفاعل، يفاعل، مفاعلة" termasuk kedalam bina *musyâraakah* yaitu suatu lapal yang ditambahkan *alif* antara *fa` fi`il* dan *‘ain fi`il*, asalnya lafal فعل menjadi فاعل. Dengan adanya penambahan haraf *alif*, maka makna yang terkandung menjadi kesalingan, kerja sama, bermitra.³ Bina *musyâraakah* terbagi dua bagian:

¹ M. Fadhil, *Konsep Ekonomi Islam dan Implementasinya dalam Kehidupan Berbangsa* Jakarta: Pustaka Utama, 2017, hlm. 123.

² Abd. Qadir Faqihudin, *Qiraah Mubadalah, Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender dalam Islam*, hlm. 59

³ Abul Hasan Ali bin Hisyam Al-Kaelānī, *al-Kaelānī fī Syarḥ al-Qawā'id*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t., hlm. 15.

- 1) *Musyâraḥ baina al-itsnain* (مُشَارَكَةُ بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ) artinya kerjasama antara dua orang contoh seperti kalimat قَاتَلَ زَيْدٌ عُمَرًا, "jaed dan umar telah saling membunuh".
- 2) *Musyâraḥ lilwahid* (مُشَارَكَةُ لِلْوَاحِدِ) mengerjakan sesuatu oleh sendirian, contoh seperti kalimat قَاتَلَهُمُ اللَّهُ artinya allah swt telah membunuh suatu kaum. Dalam *Musyâraḥ lilwahid* tidak boleh diartikan saling, karena akan memberikan makna salah. Terlebih subjeknya lafal Allah, akan mengandung makna bahwa Allah bersyariat, dan apabila Allah bersyariat itu mustahil adanya.⁴

Kandungan makna penggunaan akar kata ش ر ك dalam al-Qur`an:

1) Syirik (Menyukutkan Allah)

- a) شُرَكَاءَ (syuraka'ā') sekutu-sekutu.
- b) يُشْرِكُونَ (yusyrikūn) mereka menyekutukan.
- c) مُشْرِكِينَ (musyrikīn) orang-orang yang musyrik (menyekutukan).

Contoh ayat:

Surah Al-Baqarah/2: 22:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ
مِنَ الشَّجَرِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾

Dia-lah yang menciptakan bumi bagi kalian, maka sembahlah Allah, yang dengan kekuasaan-Nya mengatur segala sesuatu. Janganlah kamu mempersekutukan Allah dengan sesuatu apapun, padahal kamu mengetahuinya.

Surah Al-An'am/6: 136:

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِعْمِهِمْ وَهَذَا
لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى
شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾

"Dan mereka memperuntukkan bagi Allah suatu bagian dari apa yang telah diciptakan-Nya berupa tanaman dan ternak, lalu mereka berkata sesuai dengan dugaan mereka: 'Ini untuk Allah dan ini untuk berhala-berhala kami.' Bagian yang diperuntukkan bagi berhala mereka tidak sampai kepada Allah, sedangkan bagian yang diperuntukkan bagi Allah,

⁴ Abul Hasan Ali bin Hisyam Al-Kaelānī, *al-Kaelānī fī Syarḥ al-Qawā'id*..., hlm: 15.

maka itu sampai kepada berhala mereka. Amat buruklah ketetapan mereka itu."

2) Kemitraan atau Kerja Sama (dalam konteks ekonomi atau sosial)

Bentuk ini merujuk pada berbagai jenis sekutuan dalam muamalah, baik dalam bentuk kerjasama bisnis (*musyâraḥah*) atau hubungan antara pihak-pihak yang memiliki kepentingan bersama.

Contoh ayat: Surah Shaad/38:24 :

وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ

"Sesungguhnya kebanyakan orang-orang yang berserikat itu sebagian mereka berbuat zalim kepada sebagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, dan amat sedikitlah mereka ini."

Dalam ayat ini, kata خُلَطَاءٍ (*khulathâ'*) mengacu pada orang-orang yang terlibat dalam kemitraan, baik secara positif atau negatif.

3) Berikut adalah jumlah kemunculan akar kata "*syurakā'*" dalam al-Qur'an:

a) Kata "*syurakā'*" atau bentuk-bentuk turunan lainnya muncul sebanyak sekitar 20 kali dalam berbagai bentuk, baik dalam konteks syirik (menyekutukan Allah) maupun dalam konteks sosial atau muamalah (kemitraan atau sekutuan dalam ekonomi dan kehidupan sosial).

b) Bentuk-bentuk seperti يُشْرِكُونَ (*yusyrikūn*), شُرَكَاءَ (*syuraka'ā'*) atau مُشْرِكِينَ (*mushrikīn*) menjadi variasi dalam penggunaannya.

Akar kata ش ر ك (*syaraka*) muncul di al-Qur'an dalam bentuk yang berbeda, terutama untuk menyebutkan konsep kemitraan dalam berbagai bentuk, baik positif (seperti dalam syirkah ekonomi) maupun negatif (seperti dalam syirik, yaitu menyekutukan Allah). Secara keseluruhan, akar kata ini muncul lebih dari 20 kali dalam al-Qur'an dengan berbagai makna dan konteks.

Pengertian *musyâraḥah* menurut persepsi penulis adalah "*Langkah penafsiran teks al-Qur'an yang menekankan dimensi kolaboratif dan partisipatif dalam hasil penafsirannya*".

Berdasarkan pembahasan tersebut, penulis memberikan pengertian terhadap Metode *musyâraḥah* dalam penafsiran adalah pendekatan kolaboratif dalam memahami teks al-Qur'an, di mana sejumlah mufasir atau sarjana dengan latar belakang keilmuan yang beragam terlibat secara aktif dalam proses penafsiran melalui dialog, diskusi, dan pertukaran perspektif. Tujuan dari metode ini adalah untuk

memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif, holistik, dan kontekstual terhadap ayat-ayat al-Qur'an, terutama dalam menjawab isu-isu kontemporer seperti keadilan sosial, gender, dan ekologi. Pendekatan ini mencerminkan prinsip partisipatif dalam produksi pengetahuan keislaman, serta membuka ruang bagi pemaknaan yang lebih dinamis dan inklusif. Atau secara singkat Metode musyâraakah adalah "langkah penafsiran teks al-Qur'an yang menekankan dimensi kolaboratif dan partisipatif dalam hasil penafsirannya. "

c) Pandangan Ulama tentang *Musyâraakah* dalam Penafsiran

Para ulama mengartikan *musyâraakah* sebagai bagian dari prinsip-prinsip Islam yang mendorong kolaborasi dan distribusi keadilan:

(1) Ibnu Katsir

Dalam tafsirnya terhadap Surat Al-Maidah/5:2, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa kerja sama yang diridhai Allah adalah kerja sama yang membawa manfaat bagi masyarakat dan dilakukan dengan itikad baik. *Musyâraakah* yang adil adalah contoh nyata dari ayat ini.⁵

(2) Al-Mawardi

Dalam tafsirnya, Al-Mawardi menekankan bahwa *musyâraakah* tidak hanya terjadi dalam urusan ekonomi, tetapi juga dalam hubungan sosial. Ia menyebutkan bahwa kerja sama yang berbasis iman dan takwa akan membawa keberkahan, sedangkan kerja sama yang didasarkan pada keuntungan pribadi dapat menyebabkan ketidakadilan.⁶

(3) Muhammad Abduh

Muhammad Abduh, seorang ulama modern, menafsirkan konsep kerja sama dalam Islam sebagai bentuk solidaritas sosial. Ia menekankan pentingnya kolaborasi untuk mencapai tujuan kolektif yang sesuai dengan syariah, dengan prinsip keadilan sebagai pilar utama.⁷

(4) Tafsir Al-Qurthubi

Al-Qurtubi, dalam tafsirnya, membahas prinsip-prinsip kerja sama dari sudut pandang sosial dan hukum. Ia menyoroti ayat-ayat seperti Surah Shad/38:24, yang berbicara tentang potensi ketidakadilan dalam kemitraan. Al-Qurtubi menekankan pentingnya keadilan dalam *musyâraakah*. Ia menafsirkan bahwa setiap pihak

⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Tafsir Ibnu Katsir), Juz III, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, hlm. 12-13.

⁶ al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyun*, Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, hlm. 56.

⁷ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar*, Juz V, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1947, hlm. 210.

harus menghormati hak dan tanggung jawab masing-masing agar tidak terjadi kezaliman.⁸

(5) Tafsir Fakhruddin Ar-Razi

Musyâraakah dengan ayat-ayat yang membahas manusia sebagai khalifah di bumi. Ar-Razi, seorang ulama besar dalam bidang tafsir, mengartikan kerja sama sebagai manifestasi dari kehendak Allah dalam menciptakan manusia untuk saling melengkapi. Ia menghubungkan konsep *musyâraakah* dengan ayat-ayat yang membahas manusia sebagai khalifah di bumi. Dalam Pandangan Ar-Razi menjelaskan bahwa kerja sama manusia dalam berbagai aspek kehidupan adalah bagian dari tanggung jawab mereka sebagai pengelola bumi. *Musyâraakah* menurutnya adalah wujud nyata dari tugas tersebut.⁹

Dari pandangan para ahli mufasir dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa prinsip penafsiran *musyâraakah* dalam penafsiran Islam mencakup berbagai aspek antara lain:

(1) Keadilan

Semua pihak harus menerima hak mereka sesuai kontribusi. Keadilan menjadi dasar dalam membagi keuntungan maupun kerugian.

(2) Kesetaraan

Penafsiran *musyâraakah* juga mencerminkan nilai kesetaraan di mana semua pihak memiliki hak dan tanggung jawab yang diakui.

(3) Keberkahan

Kerja sama yang dilakukan dengan niat yang benar akan mendapatkan keberkahan dari Allah, sebagaimana disebutkan dalam hadis.

(4) Larangan Riba dan Ketidakpastian

Penafsiran modern tentang *musyâraakah* juga penekanan larangan *ribâ* (bunga) dan *gharar* (ketidakpastian), yang sering muncul dalam praktik ekonomi konvensional.

Musyâraakah dalam Konteks Spiritual, Selain aspek ekonomi, penafsiran *musyâraakah* juga dapat diterapkan dalam aspek spiritual:

(1) Kerja Sama dalam Amal Kebaikan

Misalnya, bekerja sama dalam membangun masjid, mendirikan lembaga pendidikan Islam, atau menyelenggarakan kegiatan sosial.

⁸ Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz XV, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1967, hlm. 72.

⁹ Fakhruddin Ar-Razi, *Tafsir al-Kabir* (Kitab al-Tafsir al-Kabir), Juz XX. Beirut: Dar al-Ma'arif, 1994, hlm. 145.

(2) *Musyâraakah* dalam Dakwah

Dakwah adalah tanggung jawab bersama. Dalam penafsiran, *musyâraakah* dalam dakwah mencerminkan saling membantu untuk menyebarkan kebenaran dan meningkatkan prinsip iman.¹⁰

b. Ayat-ayat yang membahas musyarakah

وَأَنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

Dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebahagian mereka berbuat zalim kepada sebahagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh (Q.S. shâd:24)

Maksud dari ayat diatas bahwa, Ayat ini merujuk pada dibolehkannya praktik akad *musyâraakah*. Lafadz “*al-khulatha*” dalam ayat ini bisa diartikan saling bersekutu/*partnership*, bersekutu dalam konteks ini adalah kerjasama dua atau lebih pihak untuk melakukan usaha perniagaan. Berdasarkan pemahaman ini, jelas sekali bahwa pembiayaan musyarakah mendapat legalitas dari syariah.¹¹

Orang-orang yang benar-benar memperhatikan hak orang lain dalam persekutuan dan pertemanan serta tidak melakukan sedikit pun kezaliman pada teman-temannya hanya sedikit jumlahnya. Hanya orang-orang yang cukup modal keimanan dan amal salehnya saja yang pada umumnya begitu memperhatikan hak-hak temannya dan orang-orang yang mereka kenal dengan cara sempurna dan adil. Ayat di atas menunjukkan perkenaan dan pengakuan Allah Swt. akan adanya perserikatan dalam kepemilikan harta dalam QS. Shad:24 terjadi atas dasar akad (*Ikhtiyari*).

Firman Allah dalam al-Ma'idah ayat 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

...Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. ...”

¹⁰ M A Nurkholifadin and I Iswandi, “Mekanisme Akad Musyarakah Pembiayaan Modal Kerja Revolving Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam: Studi Pada Bmt Riyadhul Jannah,” *Jurnal Penelitian Multidisiplin Ilmu* 1, no. 5 (2023): 847–60, <https://doi.org/http://melatijournal.com/index.php/Metta>.

¹¹ Muhammad Abdullah al-Muslih dan Shalih bin Abdullah, *Fiqh al-Mu'āmalāt al-Mālīyah al-Mu'āṣirah*, Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 2003, hlm. 131–132.

Ayat tersebut menjelaskan bahwa semua perbuatan dan sikap hidup membawa kebaikan kepada seseorang (individu) atau kelompok masyarakat digolongkan kepada perbuatan baik dan taqwa dengan syarat perbuatan tersebut didasari dengan niat yang ikhlas. Tolong menolong (*syirkah al-ta'awun*) merupakan satu bentuk perkongsian, dan harapan bahwa semua pribadi muslim adalah sosok yang bisa berguna/menjadi partner bersama-sama dengan muslim lainnya. Allah Swt telah berfirman agar manusia saling tolong menolong dan bersama-sama berusaha untuk suatu tujuan yang baik, dengan kata lain *musyâraakah* adalah sebuah bentuk usaha atas dasar saling tolong-menolong antara sesama manusia dengan tujuan mendapatkan profit/laba, oleh sebab itu Prinsip dari *musyâraakah* ini sangat dianjurkan dalam agama Islam.

Firman Allah Swt. dalam al-Anfal ayat 41 yaitu:

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجَمْعُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Pembahasan dari ayat diatas adalah Kata *ghanimah* dalam ayat tersebut adalah rampasan perang yang diperoleh kaum muslimin bersama-sama dan dijadikan harta *syirkah* dengan pembagian yang adil menurut ketentuan syari'at Islam dengan memperhatikan jenis dan usaha yang dikembangkan.¹²

c. Hadis yang Membahas Musyarakah

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيكََيْنِ مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، فَإِذَا خَانَ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا" (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ).

¹² Dimyauddin Djuwaini, *Pengantar Fiqh Muamalah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hlm. 65.

Dari Abu Hurairah r.a. beliau berkata: Rasulullah pernah bersabda Allah telah berfirman: “Aku menemani dua orang yang bermitrausaha selama salah seorang dari keduanya tidak mengkhianati yang lain. Bila salah seorang berkhianat, maka Aku akan keluar dari kemitrausahaan mereka”. (HR. Abu Daud)

1) Kajian kebahasaan:

a) أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيكََيْنِ

Aku adalah yang ketiga dari dua orang yang bermitrausaha. Maksudnya: “Aku (Allah) akan selalu menyertai keduanya dengan memberikan pertolongan, bimbingan dan berkah terhadap perniagaan keduanya”

b) مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ

Selama salah seorang dari kedua pihak yang bermitrausaha itu tidak mengkhianati mitrausahanya, dengan berbagai bentuk pengkhianatan yang berpotensi merugikan atau berakibat pada kerugian mitra usahanya.

c) فَإِذَا خَانَ

Jika salah seorang dari keduanya berkhianat, dengan misalnya berbuat curang atau melakukan manipulasi yang berpotensi atau berakibat pada kerugian mitrausahanya.

d) خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا

Aku (Allah) pasti akan keluar (maksudnya membiarkan dengan tidak memberikan pertolongan, bimbingan dan berkah) kepada kemitrausahaan keduanya.¹³

2) Maksud Hadits

Apabila dua pihak melakukan akad (kontrak) kemitrausahaan dengan berbagai macam bentuknya, maka Allah akan memberikan dukungan penuh kepada kedua pihak tersebut selama keduanya memegang amanah masing-masing dan tidak mengkhianati janjinya. Bila salah seorang dari keduanya tidak memiliki komitmen lagi terhadap isi perjanjian yang telah disepakati dalam akad (kontraknya), maka Allah akan berlepas diri dari kemitrausahaan keduanya, dengan mencabut kepedulian-Nya untuk mendukung usaha mereka. Sehingga usaha mereka selamanya tidak akan mendapatkan pertolongan, bimbingan dan barakah-Nya.

¹³ Al-Munawi, *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, Juz 2, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1972, hlm. 346.

Maka, Berdasarkan sumber hukum diatas maka secara ijma para ulama sepakat bahwa hukum *syirkah* yaitu boleh. Makna Hadits itu ialah bahwa Allah bersama keduanya dalam pemeliharannya, pengawasannya, dalam bantuan dan pertolongan kepada keduanya dalam pengembangan harta keduanya dan Allah menurunkan berkah pada perdagangan keduanya. Apabila terjadi pengkhianatan salah satu dari keduanya, maka akan dicabut berkah dari harta keduanya. Jadi dalam hadits tersebut terkandung anjuran kerjasama tanpa ada pengkhianatan serta ancaman Allah terhadap orang yang mengadakan persekutuan yang terdapat pengkhianatan antara kedua belah pihak.

Adapun pelajaran yang terkandung dalam hadits tersebut antara lain:

- a) Kerja sama dalam usaha bisnis adalah suatu usaha terpuji dan diridhai oleh Allah.
- b) Allah memberikan berkah kepada orang yang suka bersekutu dalam usaha bisnis selama semua orang yang bersekutu itu sama-sama ikhlas, jujur, dan rukun.
- c) Orang yang mengkhianati temannya dalam persekutuan usaha itu dibenci oleh Allah.

Hadis yang bersumber dari As Said, diriwayatkan oleh Abu Daud

كَنتَ شَرِيكِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَكُنْتَ خَيْرَ شَرِيكِ لَأَتَدَارِيَنِي وَلَا تَمَارِيَنِي.

*Dari Saib ra bahwa ia berkata kepada Nabi saw, "Engkau pernah menjadi kongsiku pada (zaman) jahiliyah, (ketika itu) engkau adalah kongsiku yang paling baik. Engkau tidak menyelisihku, dan tidak berbantah-bantahan denganku."*¹⁴

Musyarakah adalah akad kerjasama atau usaha patungan antara dua/lebih pemilik modal atau ahliah, untuk melaksanakan suatu jenis usaha yang halal dan produktif.¹⁵

*Musyâra*kah dalam Al-Hadist seperti yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Abu Hurairah, yaitu:

"Nabi saw bersabda, sesungguhnya Allah Swt berfirman, Aku adalah yang ketiga pada dua orang yang bersekutu, selama salah seorang dari keduanya tidak mengkhianati temanya, Aku akan keluar dari persekutuan tersebut apabila salah seorang mengkhianatnya".

Maksud yang terkandung dari hadis di atas adalah Allah Swt akan menjaga, memelihara dan menolong pihak-pihak yang melakukan kerja

¹⁴ Muhammad, Abubakar, *Hadits Tarbiyah*, Surabaya: Al-Ikhlâs, Cetakan I 1995, hlm. 28. (Shahih: Shahih Ibnu Majah no: 1853 dan Ibnu Majah II: 768 no: 2287)

¹⁵ Perwatamadja, Karnoen A. *Membumikan Ekonomi Islam di Indonesia*. Depok: Usaha Kami, 1996, hlm. 17.

sama serta menurunkan berkah atas kerja sama yang dijalankannya. Apa saja yang mereka lakukan harus sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati agar tidak terjadi persengketaan di antara masing-masing pihak.¹⁶

Musyâraakah menurut ijma ulama disebutkan oleh Ibnu Qudamah dalam kitabnya *Al-Mughni*, disebutkan "*kaum mulismin telah berkonsensus terhadap legitimasi Musyarakah secara global walaupun terdapat perbedaan pendapat dalam beberapa elemen darinya*".¹⁷

Penafsiran al-Qur'an merupakan aktivitas ilmiah yang membutuhkan pendekatan yang holistik dan kolaboratif untuk memastikan hasil yang komprehensif dan relevan dengan dinamika kehidupan umat. Metode *musyâraakah*, yang dihapuskan pada konsep kerjasama dalam Islam, menawarkan pendekatan kolektif dalam menggali makna ayat-ayat al-Qur'an. Dalam dunia yang semakin kompleks, kebutuhan untuk mengintegrasikan berbagai perspektif keilmuan menjadi semakin mendesak. Melalui metode *musyâraakah*, para ulama, akademisi, dan pemikir dari latar belakang keilmuan dapat bekerja sama untuk menghasilkan tafsir yang lebih mendalam dan aplikatif. Tujuan pengembangan metode *musyâraakah* dalam kajian tafsir dapat dirumuskan dengan mengintegrasikan berbagai perspektif keilmuan dengan melibatkan berbagai ahli dari disiplin ilmu yang berbeda, metode ini bertujuan untuk menghasilkan penafsiran al-Qur'an yang lebih holistik, mencakup aspek teologis, sosial, budaya, ekonomi, dan sains.¹⁸

d. Latar Belakang Pentingnya Metode *Musyâraakah* dalam Penafsiran.

Penafsiran al-Qur'an adalah salah satu aktivitas ilmiah dan spiritual yang paling penting dalam tradisi Islam. Sebagai sumber utama ajaran Islam, al-Qur'an memiliki cakupan ajaran yang sangat luas dan mendalam, mencakup aspek teologi, hukum, sosial, hingga etika kehidupan manusia. Dalam konteks modern, tantangan-tantangan baru yang dihadapi umat Islam memerlukan pendekatan yang lebih kompleks, sistematis, dan kolaboratif untuk memastikan pesan al-Qur'an dapat diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan kontemporer. Salah satu metode yang memiliki potensi besar dalam menjawab kebutuhan ini adalah metode *musyâraakah*.

Musyâraakah, yang secara harfiah berarti "kerjasama" atau "kolaborasi," berakar pada prinsip-prinsip dasar Islam yang mendorong kolektivitas dalam mencapai tujuan yang mulia. Dalam dunia penafsiran, metode ini

¹⁶ Ridwan, Muhammad. *Konstruksi Bank Syariah Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka SM. 2007, hlm. 43.

¹⁷ Adrian Sutedi, *Perbankan Syariah*. Bogor: Ghalia Indonesia. 2009, hlm. 47.

¹⁸ Abdul Ghafar Anshori, *Hukum Perjanjian Islam di Indonesia (Konsep, Regulasi, dan Implementasi)*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 2010.

mengedepankan kerja sama lintas disiplin dan pendekatan multi-perspektif untuk menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif dan relevan terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Berikut akan dijelaskan latar belakang pentingnya metode *musyâraḥ* dalam penafsiran al-Qur'an, mulai dari landasan teologis, sejarah, hingga kebutuhan kontemporer.¹⁹

1) Landasan Teologis Pentingnya *Musyâraḥ*

Islam adalah agama yang sangat menekankan prinsip kolektivitas, baik dalam ibadah maupun muamalah. Prinsip ini dapat dilihat dalam berbagai ajaran, seperti shalat berjamaah, zakat, dan haji, yang semuanya melibatkan unsur kebersamaan. Dalam konteks keilmuan, al-Qur'an sendiri mendorong umat untuk saling berdiskusi dan bekerja sama dalam mencari kebenaran. Firman Allah dalam surat al-Maidah:2 menyebutkan:

"...Dan tolong-menolonglah kamu dalam kebaikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan..."

Ayat ini menunjukkan bahwa kolaborasi adalah bagian integral dari cara Islam mengajarkan umatnya untuk bekerja bersama demi mencapai tujuan yang baik. Dalam penafsiran al-Qur'an, kolaborasi menjadi penting karena kompleksitas kandungan al-Qur'an sering kali memerlukan keahlian dari berbagai bidang ilmu, seperti *linguistik*, sejarah, sosiologi, hingga ilmu alam.²⁰

2) Perspektif Sejarah Tradisi Kolektif dalam Penafsiran

Sejarah Islam mencatat bahwa tradisi *musyâraḥ* dalam keilmuan telah menjadi bagian dari peradaban Islam sejak masa klasik. Para mufasir pada masa lalu sering kali terlibat dalam diskusi ilmiah dengan rekan sejawat mereka untuk menyusun tafsir. Sebagai contoh:

- a) Mufasir Klasik seperti At-Thabari (w. 310 H) dalam karyanya *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* sering kali mengutip pendapat dari berbagai sahabat dan tabi'in sebagai bentuk kolaborasi intelektual.
- b) Di masa keemasan Islam, Darul Hikmah di Baghdad menjadi pusat intelektual yang melibatkan berbagai ahli dari berbagai disiplin untuk membahas teks-teks agama dan ilmu pengetahuan.²¹

Tradisi ini menunjukkan bahwa kolaborasi dalam penafsiran bukanlah konsep baru, tetapi telah menjadi bagian dari upaya keilmuan Islam sepanjang sejarah.

¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, 1982.

²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, Harper One, 2015.

²¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, 1982, hlm. 123.

3) Kompleksitas dan Tantangan Penafsiran Kontemporer

Saat ini, umat Islam menghadapi berbagai tantangan yang membutuhkan penafsiran al-Qur'an yang relevan dan kontekstual. Beberapa tantangan utama meliputi:

- a) Globalisasi dan Pluralitas. Dengan interaksi yang semakin intens antara berbagai budaya dan agama, umat Islam perlu memahami ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks hubungan antar agama dan pluralitas sosial.
- b) Perkembangan Sains dan Teknologi. Kemajuan di bidang sains dan teknologi sering kali memunculkan pertanyaan baru terkait pandangan Islam terhadap isu-isu seperti bioetika, kecerdasan buatan, dan keberlanjutan lingkungan.
- c) Krisis kemanusiaan dan keadilan sosial, masalah seperti kemiskinan, ketimpangan gender, dan perubahan iklim memerlukan respons yang berbasis pada ajaran al-Qur'an.

Untuk menghadapi tantangan ini, metode penafsiran individual sering kali tidak memadai. Sebaliknya, pendekatan *kolaboratif* yang melibatkan para ahli dari berbagai disiplin ilmu dapat membantu menghasilkan tafsir yang lebih relevan dan aplikatif.²²

4) Keunggulan Metode *Musyârahah* dalam Penafsiran

Metode *musyârahah* memiliki beberapa keunggulan yang menjadikannya penting dalam penafsiran al-Qur'an:

a) *Holistik dan Multi Perspektif*

Dengan melibatkan para ahli dari berbagai disiplin ilmu, metode ini memungkinkan penafsiran al-Qur'an yang lebih *holistik*, mencakup aspek-aspek linguistik, historis, dan kontekstual.

b) *Kontekstualisasi yang Relevan*

Musyârahah memungkinkan penafsiran yang relevan dengan isu-isu kontemporer karena masukan dari berbagai disiplin dapat membantu mengidentifikasi dan menjawab persoalan umat.

c) *Mengurangi Bias Subjektif*

Pendekatan kolektif dapat mengurangi bias subjektif yang sering kali muncul dalam penafsiran individual. Dengan adanya diskusi dan musyawarah, berbagai sudut pandang dapat dipertimbangkan secara adil.

d) *Penguatan Ukhuwah Islamiyah*

Proses *kolaborasi* dalam *musyârahah* tidak hanya menghasilkan tafsir yang lebih baik tetapi juga mempererat ukhuwah Islamiyah di

²² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hlm. 18–19.

antara para ulama, akademisi, dan masyarakat yang terlibat dalam proses tersebut.²³

5) Studi Kasus Penerapan *Musyârah*

Sebagai contoh penerapan metode *musyârah*, mari lihat proyek penafsiran tematik yang melibatkan berbagai ahli dalam menjawab isu-isu *kontemporer*, seperti tafsir tentang lingkungan hidup. Dalam proyek ini:

- a) Para ahli tafsir al-Qur'an bekerja sama dengan ilmuwan lingkungan untuk memahami bagaimana prinsip-prinsip Islam dapat diterapkan dalam menjaga kelestarian alam.
- b) Diskusi lintas disiplin membantu mengidentifikasi ayat-ayat yang relevan, seperti QS. al-A'raf:56 yang berbicara tentang tidak membuat kerusakan di bumi, dan menerapkannya dalam konteks modern.
- c) Hasil tafsir kemudian disosialisasikan kepada masyarakat melalui kampanye kesadaran lingkungan berbasis ajaran Islam.²⁴

Metode *musyârah* dalam penafsiran al-Qur'an adalah salah satu cara yang sangat potensial untuk menghadapi tantangan-tantangan kontemporer yang semakin kompleks. Dengan landasan teologis yang kuat, sejarah tradisi keilmuan Islam yang mendukung, serta kebutuhan mendesak untuk menghasilkan tafsir yang relevan dan aplikatif, metode ini menjadi salah satu pendekatan yang paling penting dalam kajian tafsir masa kini. Kolaborasi lintas disiplin tidak hanya memperkaya wawasan keilmuan tetapi juga memperkuat persaudaraan umat dalam mencari solusi bagi berbagai persoalan kehidupan.²⁵

2. Ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung prinsip *musyârah* (kerja sama).

a. Ayat tentang Musyawarah

Musyawarah secara etimologis yang berasal dari bahasa arab (al-Qur'an) "*syura*" شورى yang berakar kata dari *syin waw* dan *ra* (ش-و-ر) yaitu ابداء شئ واظهار وعرضه "memulai sesuatu, menampakkan dan melebarkannya". Juga mengandung makna mengeluarkan madu dari sarang lebah.²⁶

Dari kata شورى dibentuk lafadz *fi'il* مشاور - يشاور sebagian *ahl al-lughoh* mengatakan bahwa lafadz *syawara-musyawarah* berarti mencapai pendapat/buah pikiran seperti mengeluarkan madu dari sarang lebah,

²³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999, hlm. 45–46.

²⁴ Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubi, *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an...*, hlm. 75.

²⁵ M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika dalam Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 157–159.

²⁶ Abi al-husain Ahmad bin Faris, *maqoyis al-lughah*, juz III, t.t.: dar al-fikr, t.th., hlm. 226.

dengan wazan شاور bisa berarti saling mencari/mengeluarkan pendapat (ra'yu)²⁷

Kata tersebut selanjutnya mengalami perkembangan arti sehingga mencakup segala sesuatu yang dapat diambil atau dikeluarkan dari yang lain termasuk pendapat. Musyawarah jugadapat berarti mengatakan atau mengajukan sesuatu.⁸ Juga berarti perkara yang dimusyawarahkan.²⁸

b. Jumlah Ayat Musyawarah dalam al-Qur'an

Dalam al-Qur'an terdapat tiga ayat yang membicarakan musyawarah, yakni. Q.S Al- Syura ayat 38 dengan menggunakan kata *syura* (شورى), Q.S Al-Baqarah ayat 233 dengan menggunakan kata *tasyawur* (تشاور) dan Q.S Ali Imran ayat 159 menggunakan kata *syawir* (شاوِر). Ayat surah al-Syura adalah yang pertama kali diturunkan dan termasuk ayat/surah makkiyah sedang dua ayat lain termasuk ayat/surah madaniyah atau setelah Rasulullah hijrah ke Madinah.

Q.S Al-Syura ayat 38.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

*Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.*²⁹

Ayat ini diturunkan sebagai pujian kepada kelompok muslim dimadinah (kaum anshor) yang bersedia membela nabi SAW dan meyakini hal tersebut melalui musyawarah yang mereka laksanakan di rumah Abu Ayyub al-Anshari.³⁰ Namun demikian juga ayat ini juga berlaku umum mencakup setiap kelompok yang melakukan musyawarah.

c. *Hadits* Nabi tentang pentingnya musyawarah dalam pengambilan keputusan.

Hadits yang berkaitan dengan musyawarah dalam Islam menyediakan panduan dan pedoman untuk praktik musyawarah yang

²⁷ Jamaludin Muhammad Inm Mukram Ibn al-Manzhur Al-Afriqy al-Mishriy, *lisan al-araby*, Beirut: dar al-fikri, 1990, hlm.434.

²⁸ Ibrahim Anis, *et.al.*, *Mu'jam Al-Wasith*, Juz I, Teheran: Maktabah al-Ilmiyah, t.th., hlm.501.

²⁹ <https://tafsirweb.com/9128-surat-asy-syura-ayat-38.html>

³⁰ Muhammad Fuad Abd. Al-Baqiy, *mu'jam al Mufahras li alfazh al-Qur'an Al-Karim*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1987, hlm. 391.

efektif dan bermanfaat. Salah satu hadits yang relevan adalah hadits riwayat Ahmad dan Tirmidzi yang menceritakan bahwa Rasulullah Muhammad saw. bersabda:

Hai umat manusia! Sesungguhnya kamu semua adalah pemimpin dan kamu semua akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang kamu pimpin. Pemimpin yang adil, tunduk dan lurus akan mendapatkan pahala yang banyak, sedangkan pemimpin yang zalim, tidak adil dan menyimpang akan mendapatkan siksaan yang pedih. Maka, hendaknya setiap pemimpin berupaya memberikan kemaslahatan dan memelihara kepentingan umum. Dan Allah akan memberi pertolongan kepada pemimpin yang bergantung pada-Nya untuk mengurus urusan rakyatnya, sedangkan Allah akan meninggalkan dan membawa kemusnahan bagi pemimpin yang meninggalkan umatnya.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadits ini memberikan penekanan pada pentingnya kualitas kepemimpinan yang adil, tunduk, dan lurus. Seorang pemimpin yang adil harus senantiasa memikirkan kemaslahatan umat dan menjaga kepentingan umum. Allah akan memberikan pertolongan kepada pemimpin yang mengemban amanah dengan baik dan menjalankan tugas kepemimpinannya untuk kebaikan umatnya. Untuk mengkonsultasikan dan mencapai keputusan yang baik dalam musyawarah, dalam hadits lainnya, Rasulullah Muhammad saw.³¹ juga memberi petunjuk sebagai berikut:

1) Mendengarkan Pandangan Semua Pihak

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Rasulullah saw. menyatakan:

“Tidak ada musyawarah yang buruk dalam iradah (kehendak) dan pendapat yang benar-benar dilaksanakan dari jama’ah (kelompok) yang musyawarah.” (HR. Abi Dawud)

Hadits ini menekankan pentingnya mendengarkan pendapat dan pandangan semua pihak dalam musyawarah. Dalam musyawarah yang baik, setiap individu memiliki hak untuk mengemukakan pendapatnya, dan keputusan yang diambil harus merupakan hasil konsensus dan kesepakatan bersama dari berbagai pihak yang terlibat.

2) Berpegang pada Kebenaran dan Keadilan

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Tirmidzi, Rasulullah Saw. menjelaskan:

“Musyawarah tidak akan memberikan petunjuk kecuali kepada orang yang penuh rasa takwa.” Seorang laki-laki berkata: “Rasulullah,

³¹Faqihuddin Abdul Kodir, *Tafsir Mubādalāh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Relasi Laki-laki dan Perempuan*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hlm. 182–183.

apakah kami akan menarik kembali apa yang kami telah putuskan?” Beliau menjawab: “Tidak ada yang dapat menahanmu jika menarik kembali apa yang kamu putuskan kecuali hatimu merekomendasikannya.” (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi)

Hadits ini mengajarkan pentingnya berpegang pada kebenaran dan keadilan dalam musyawarah. Agar keputusan yang diambil merujuk pada petunjuk Allah, semua pihak yang terlibat dalam musyawarah harus memiliki rasa takwa dan berusaha menjalankan prinsip-prinsip Islam dalam pengambilan keputusan. Keputusan yang telah diambil harus memiliki dasar yang kuat, dan jika perlu, keputusan tersebut dapat ditarik kembali jika timbul rasa keragu-raguan dalam hati.³²

B. Prinsip-prinsip Metode *Musyârahah*

1. Keadilan, Kesetaraan, Kesalingan, Kerja Sama dalam Penafsiran Teks Agama.

Penafsiran teks agama merupakan aktivitas ilmiah dan spiritual yang memiliki dampak besar terhadap pemahaman umat Islam terhadap ajaran agama. Metode *musyârahah* hadir sebagai pendekatan yang menekankan *partisipasi kolektif* dan prinsip-prinsip utama dalam memahami teks agama secara adil dan objektif. Prinsip utama metode ini meliputi keadilan, kesetaraan, kesalingan, dan kerja sama. Para ulama dan ahli tafsir klasik serta kontemporer, seperti Ibnu Katsir, Al-Suyuti, dan Muhammad Abduh, menekankan pentingnya keterbukaan dalam penafsiran sehingga tidak ada monopoli makna.

Selain prinsip-prinsip dasar, metode *musyârahah* dalam penafsiran al-Qur'an juga memiliki langkah-langkah operasional yang menjadi temuan baru dalam penelitian ini. Langkah-langkah tersebut dirumuskan sebagai berikut:

- a. Identifikasi Tema dan Konteks: Penentuan tema besar yang menjadi fokus penafsiran, baik terkait isu sosial, gender, maupun hukum, serta pengaitan tema tersebut dengan konteks historis maupun kontemporer.
- b. Pemilihan Otoritas Tafsir: Penetapan mufasir atau corak tafsir yang dijadikan mitra dialog (*'aqid*), meliputi tafsir klasik, modern, kontemporer, maupun tafsir berbasis pendekatan gender.
- c. Formulasi Kesepakatan Metodologis: Perumusan kesepakatan metodologis (*shighat*) mengenai perangkat analisis yang digunakan untuk membaca teks, misalnya kombinasi tafsir *maudu'i*, *muqâran*, *mubâdalah*, dan *gender writing*.
- d. Proses Dialogis dan Komparatif: Pelaksanaan penafsiran secara dialogis dengan mempertemukan berbagai tafsir yang ada, mengidentifikasi titik

³² Muhammad Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Amman: Dār al-Nafā'is, 2001, hlm. 278.

temu, dan mengkritisi titik perbedaan sehingga terbangun kerangka tafsir yang kolektif.

- e. Sintesis dan Produk Tafsir: Penyusunan keluaran (*ribh*) berupa tafsir yang lebih komprehensif, partisipatif, serta relevan dengan kebutuhan keadilan sosial di era kontemporer.

Langkah-langkah tersebut menjadikan metode *musyâraḥ* tidak hanya sebagai kerangka teoritis, tetapi juga metodologi aplikatif yang dapat digunakan dalam studi tafsir kontemporer. Temuan ini sekaligus memperkuat kontribusi kebaruan penelitian, karena menawarkan model penafsiran berbasis kolaborasi epistemologis yang berorientasi pada keadilan interpretatif.

Berikut Prinsip-prinsip Metode *Musyâraḥ*

- a. Keadilan dalam Penafsiran Teks Agama. Keadilan dalam penafsiran berarti tidak mendominasi pemahaman dengan kepentingan *subjektif* dan tidak menyimpangkan makna asli teks. Prinsip ini ditegaskan dalam al-Qur'an:

*"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan serta memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran." (QS. An-Nahl/16:90)*³³

Hadits Rasulullah saw juga menekankan pentingnya keadilan:

"Sesungguhnya orang-orang yang adil berada di sisi Allah di atas mimbar-mimbar dari cahaya, yaitu mereka yang berlaku adil dalam hukum, keluarga, dan apa yang mereka pimpin." (HR. Muslim, no. 1827)

Menurut Ibnu Taimiyah, keadilan dalam tafsir berarti menghindari takwil berlebihan dan berpegang pada pemahaman yang sesuai dengan *maqashid syariah* (tujuan hukum Islam). Sementara itu, Yusuf al-Qaradawi menekankan perlunya menjaga keseimbangan antara teks dan konteks dalam penafsiran.³⁴

- b. Kesetaraan dalam Penafsiran. Kesetaraan dalam penafsiran menegaskan bahwa tidak ada dominasi satu kelompok atas yang lain dalam memahami ajaran Islam. Setiap individu yang memiliki kapasitas dan keilmuan berhak Ayat al-Qur'an yang relevan:³⁵

"Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang

³³ Al-Qur'an dan Terjemahannya, Kementerian Agama Republik Indonesia.

³⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata'āmalu ma'a al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999, hlm. 98–100.

³⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 23–25.

yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti." (QS. Al-Hujurat/49:13)

Hadits Rasulullah saw:

"Tidak ada keutamaan bagi orang Arab atas orang non-Arab, tidak pula bagi orang non-Arab atas orang Arab, tidak pula bagi orang berkulit merah atas orang berkulit hitam, kecuali dengan ketakwaan." (HR. Ahmad, no. 22978)³⁶

Muhammad Abduh dalam tafsirnya menekankan bahwa Islam memberikan ruang bagi semua manusia untuk memahami wahyu berdasarkan kapasitas intelektualnya. Ia menolak eksklusivitas penafsiran hanya bagi kelompok tertentu dan mengajak umat untuk memahami agama dengan pendekatan rasional untuk memberikan kontribusi dalam tafsir.

- c. Kesalingan dalam Penafsiran. Kesalingan dalam tafsir berarti adanya sikap terbuka terhadap perbedaan pemahaman, mendukung dialog ilmiah yang sehat, serta menerima masukan dari berbagai pihak.³⁷

al-Qur'an menekankan prinsip ini:

"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya." (QS. Al-Ma'idah/5:2)

Hadits Rasulullah saw:

"Orang beriman dengan orang beriman lainnya seperti bangunan yang saling menguatkan." (HR. Bukhari, no. 2446; Muslim, no. 2585)³⁸

Menurut Fazlur Rahman, kesalingan dalam tafsir harus melibatkan pendekatan historis-kontekstual agar pemahaman tidak kaku dan dapat diterima oleh masyarakat kontemporer.

- d. Kerja Sama dalam Penafsiran. Kerja sama dalam penafsiran menekankan pentingnya musyawarah dalam memahami teks agama. Pendekatan ini menghindari sikap eksklusif dalam tafsir dan mendorong keterlibatan berbagai pemikir dan ulama.³⁹

al-Qur'an menegaskan prinsip musyawarah:

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan

³⁶ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, no. hadis 22978; lihat juga al-Haitsami, *Majma' al-Zawā'id*, Juz 8 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), hlm. 84. Hadis ini dinilai hasan oleh sebagian ulama.

³⁷ Thabrani, *Al-Mu'jam Al-Kabir*, Beirut: Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi.

³⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

³⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, University of Chicago Press.

musyawarah antara mereka, dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka." (QS. Asy-Syura [42]: 38)

Hadits Rasulullah saw:

"Barang siapa bermusyawarah, ia tidak akan menyesal. Dan barang siapa bertawakal kepada Allah, maka Allah akan mencukupkan kebutuhannya." (HR. Thabrani, no. 10363)

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, kerja sama dalam tafsir harus melibatkan berbagai disiplin ilmu, termasuk ilmu sosial dan humaniora, untuk mendapatkan pemahaman yang lebih luas dan kontekstual.⁴⁰

Pandangan penulis” *metode musyarakah dalam penafsiran teks agama memberikan pendekatan yang lebih inklusif dan partisipatif. Prinsip keadilan, kesetaraan, kesalingan, dan kerja sama menjadi landasan utama dalam membangun pemahaman yang komprehensif dan berorientasi pada masalah umat. Dengan menerapkan prinsip-prinsip ini, umat Islam dapat menghindari kesalahpahaman dalam menafsirkan teks agama dan mencapai pemahaman yang lebih seimbang. Pendapat para ahli tafsir, baik klasik maupun kontemporer, menunjukkan bahwa pendekatan musyarakah merupakan solusi dalam memahami teks agama secara lebih adil dan kontekstual.*

2. Prinsip Pluralitas Pemikiran dalam Islam.

Pengakuan terhadap *pluralisme* agama dalam suatu komunitas umat beragama menjanjikan dikedepankannya prinsip *inklusivitas* suatu prinsip yang mengutamakan akomodasi dan bukan konflik di antara berbagai klaim kebenaran agama dalam masyarakat yang *heterogen* secara *cultural* dan *religius*. Inklusivitas seperti ini bermuara pada tumbuhnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan unik yang bisa memperkaya usaha manusia dalam mencari kesejahteraan spiritual dan moral.⁴¹

Mengenai *pluralisme* dalam tradisi Islam, Said Aqiel Siradj menunjukkan bahwa Islam sebenarnya bisa mengungkapkan diri dalam suatu dunia agama *pluralistis*. Islam mengakui dan menilainya secara kritis, tetapi tidak pernah menolak atau menganggapnya salah. *Pluralisme* adalah kenyataan alamiah sehingga tidak bisa dihindari. Islam justru lebih menghendaki suatu aksi yang mampu mensejahterakan masyarakat luas, tanpa

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁴¹ dikutip dalam Zainal Abidin, “Pluralisme Agama dalam Islam: Studi atas Pemikiran Pluralisme Said Aqiel Siradj,” *Character Building Development Center (CBDC) Journal*, BINUS University, hlm. 637–647.

sekat-sekat agama, suku, ras, dan sebagainya sebagai realisasi dari misinya, *rahmatan lil 'âlamîn*, kasih-sayang bagi semesta.⁴²

Pemikiran *pluralisme* Said Aqiel Siradj bermula pada pemahaman kepada Islam. Yang intinya adalah Seluruh risalah samawi yang diturunkan disebut Islam yang dalam arti umumnya berarti penyerahan diri secara sempurna atau ketundukkan penuh kepada perintah-perintah Allah. Sementara Islam yang digunakan dalam makna spesifik mengacu kepada versi Islam terakhir yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Namun, perlu ditegaskan di sini bahwa dalam keyakinan mereka, Islam yang diwahyukan kepada Muhammad saw adalah yang terbaik. Bagi Said Aqiel Siradj, Islam bukan hanya sebatas nama formal sebuah agama yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad saw, lebih dari itu, menurutnya, hakikat Islam adalah tunduk kepada Allah Tuhan Yang Maha Esa. Sikap tunduk dan patuh ini sebagai manifestasi dari hati nurani yang paling dalam tanpa adanya paksaan, agitasi, maupun intimidasi, bahwa sebagai makhluk Tuhan akan senantiasa mengikuti segala hukum dan ketentuan-Nya, dan pengakuan diri sebagai seorang Muslim tidak cukup hanya dengan memeluk agama Islam sebagai agama formalnya. Yang lebih penting adalah ketundukkan dan kepatuhan dengan tulus ikhlas kepada Tuhan Yang Maha Esa. Implikasi dari pluralism bagi Said adalah keberanian untuk membongkar selubung kusam berupa dunia penghayatan Islam yang bercorak doktrinal dan dogmatis. *Pluralisme* Islam lebih menekankan kepada nilai-nilai dasar Islam, bukan kepada simbol-simbol belaka. Penekanan yang berlebihan atau keterjebakan terhadap simbol-simbol keagamaan justru mengandung bahaya kontraksi, distorsi, dan reduksi ajaran agama itu sendiri, semangat penekanan terhadap simbol-simbol agama tersebut sering sekali tidak sesuai dengan substansi ajaran agama itu sendiri. Dari penelitian tersebut, pluralisme dalam Islam menurut Said dapat penulis simpulkan dalam tiga bidang kajian, yaitu keagamaan, politik, dan kebudayaan. Bidang Keagamaan; Dalam hubungan antar agama ada tiga konsep yang menyertainya, yaitu eksklusivisme, inklusifisme, dan paralelisme (*pluralisme*). Dari ketiga konsep ini, keempat tokoh Islam Inklusif mengikuti alur pemikiran yang kedua, yaitu inklusifisme, Hal ini, karena dalam keyakinan mereka, Islam lah yang terbaik.⁴³

Bagi Said Aqiel Siradj, pandangan keagamaannya dalam hal ini bermuara pada kedua konsep sentral, yaitu al-iman dan al-islam. Dalam terminologi ilmu Ketuhanan, kata al-iman memiliki makna sebagai keyakinan terhadap adanya Tuhan dengan segala konsekuensinya. Agama manapun di

⁴² Abdelwahab Al-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, terj. Amiruddin al-Rani. Yogyakarta: LKiS, 2001.

⁴³ Zainal Abidin, "Pluralisme Agama dalam Islam: Studi atas Pemikiran Pluralisme Said Aqiel Siradj," *Journal of Character-Building Development Center (CBDC)*, BINUS University, hlm. 647.

muka bumi, tegasnya, pasti meyakini (mengimani) adanya Dzat yang mencipta alam semesta. Perbedaan adanya penyebutan nama Tuhan: Allah, Sang Hyang Widi, Dewa, Thian atau yang lainnya, bukanlah menjadi penghalang bagi keimanan seseorang. Sedangkan hakikat al-islam adalah tunduk kepada Tuhan Yang Maha Esa disertai penyerahan diri secara totalitas tanpa reserve. Memeluk Islam berarti ber-islam, bukan memutlakan Islam sebagai satu-satunya nama agama. Tidak mustahil orang yang dalam pengakuannya secara formal sebagai pemeluk Yahudi, Nashrani, Hindu, Budha, Konhuchu atau lainnya, namun hakikatnya dia itu ber-islam.⁴⁴

Bidang Politik, dalam bidang politik Said mengharapkan di negeri yang plural ini, Indonesia, berdiri negara yang semata-mata berdasarkan “Syari’at Islam”. Justru yang urgent ialah memperjuangkan nilai-nilai keislaman, seperti keadilan, musyawarah, persamaan hak, dan lainnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Perjuangan mendirikan negara Islam hanya akan membuat bangsa ini terpecah-belah. Said Aqiel Siradj melihat bahwa dalam kehidupan politik, adalah kesalahan fatal jika “makhluk politik” ditarik ke wilayah agama. Agama bukan diproyeksikan untuk politik, apalagi legitimator untuk suatu kekuasaan. Islam, sebagai agama juga tidak lepas dari main-stream tersebut. Tidak ada perincian bahwa negara harus menganut sistem tertentu, atau partai politik harus berazaskan tertentu, namun di dalamnya (Islam) dibicarakan keharusan pemimpin untuk berlaku adil, tidak pandang bulu, musyawarah, dan memberikan kebebasan berekspresi. Dan dalam konteks berbangsa dan bernegara di Indonesia, seyogyanya kaum Muslim di Indonesia mengacu kepada Piagam Madinah.⁴⁵

Bidang Sosial-Budaya, dalam bidang sosial-budaya, Said melihat bahwa Islam sejak zaman Nabi Muhammad s.a.w. terbentuk oleh latar sosial-budaya yang mengitarinya, dan begitu juga, Islam yang berada di Indonesia tak dapat mengabaikan diri dari latar sosial-budaya yang ada. Said pun menekankan pemahaman dan pengamalan Islam yang tidak hanya sesuai dengan situasi dan kondisi Indonesia, juga sesuai dengan perkembangan dunia yang mengglobal. Ungkapan, *al-‘adah muhakkamah*, budaya itu menjadi pegangan hukum, mengharuskan kaum Muslim harus terbuka dan moderat dalam beragama, begitu juga terbuka terhadap ide-ide baru, walaupun itu datang dari Barat, seperti demokrasi, HAM, atau lainnya, selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. “*Hudz al- hikmah min ayyi wi’ain kharajat*”.⁴⁶

⁴⁴Abdelwahab Al-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, terj. Amiruddin al-Rani. Yogyakarta: LKiS, 2001.

⁴⁵Yunasril Ali, “Syari’at dan Hakikat: Jalan Menuju Ma’rifat,” *Sufi*, Vol. 17, No. 2, Oktober 2001.

⁴⁶S. Priyanto, *Wilhelm Dilthey: Peletak Dasar Ilmu-ilmu Humaniora*. Semarang: Bendera, 2001. Lihat juga *Islam Kebangsaan: Fikih Demokratik Kaum Santri*. Jakarta:

3. Penerapan Metode Musyarakah Pada Tafsir Ayat-ayat Gender

a. Tafsir Surah an-Nisa' Ayat 34

Ayat ini sering dijadikan dasar untuk melegitimasi relasi superior laki-laki terhadap perempuan dalam rumah tangga:

"Ar-rijalu qawwamuuna 'ala an-nisaa'..." (QS. an-Nisa'/4:34)

Dalam tafsir tradisional, kata *qawwamun* diartikan sebagai "pemimpin" yang menunjukkan keunggulan laki-laki dalam rumah tangga. Namun, dengan menggunakan metode *musyâraḥah*, tafsir ini dapat diperkaya dengan pendekatan linguistik dan historis. Misalnya, Fazlur Rahman berpendapat bahwa *qawwamu* lebih mengacu pada tanggung jawab finansial, bukan superioritas mutlak laki-laki atas perempuan.⁴⁷ Dengan diskusi bersama para pakar, termasuk dari perspektif gender, tafsir ini dapat memberikan pemahaman yang lebih seimbang.

Asghar Ali Engineer berpendapat bahwa penafsiran ayat ini harus mempertimbangkan konteks sosial Arab pada saat ayat ini diturunkan, di mana laki-laki memiliki tanggung jawab ekonomi yang lebih besar. Namun, dalam konteks modern, di mana perempuan juga memiliki peran ekonomi yang setara, pemaknaan ayat ini perlu direinterpretasi agar tidak mendiskriminasi perempuan.⁴⁸

b. Tafsir Surah Al-Ahzab Ayat 35

Ayat ini menegaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam aspek keimanan dan perbuatan baik:

"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang taat... Allah telah menyediakan bagi mereka ampunan dan pahala yang besar." (QS. Al-Ahzab/33:35)

Dalam metode *musyâraḥah*, tafsir ayat ini melibatkan berbagai pemikir Muslim dari berbagai latar belakang yang menyepakati bahwa Islam menjunjung tinggi kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan.⁴⁹ Pendekatan ini memperkaya interpretasi yang membebaskan perempuan dari konstruksi sosial yang diskriminatif.

Quraish Shihab dalam tafsir *Al-Misbah* menegaskan bahwa ayat ini menegaskan prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan di hadapan Allah, sehingga tidak boleh ada *diskriminasi* dalam hal ibadah dan penghargaan

Pustaka Ciganjur, 1999. Lihat juga S. Priyanto, *Ma'rifatullah: Pandangan Agama-agama, Tradisi, dan Filsafat*. Jakarta: eLSAS, 2003.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hlm. 148-150.

⁴⁸ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers, 1992, hlm. 98-101.

⁴⁹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002, hlm. 95-98.

terhadap perbuatan baik.⁵⁰ Penafsiran ini menegaskan bahwa Islam tidak membedakan derajat seseorang berdasarkan jenis kelamin, tetapi berdasarkan ketakwaannya.

c. Tafsir Surah Al-Baqarah Ayat 282

Ayat ini membahas kesaksian perempuan dalam transaksi hukum:

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki. Jika tidak ada (dua orang laki-laki), maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan..." (QS. Al-Baqarah/2:282)

Dalam tafsir klasik, ayat ini sering ditafsirkan sebagai bukti bahwa kesaksian perempuan bernilai setengah dari laki-laki. Namun, Nasr Hamid Abu Zaid menekankan bahwa ayat ini bersifat kontekstual dan berkaitan dengan kondisi sosial saat itu, di mana perempuan tidak terbiasa terlibat dalam transaksi hukum dan bisnis.⁵¹ Dengan metode *musyarakah*, penafsiran ini dapat dikaji ulang dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan pendidikan perempuan dalam masyarakat modern.

Dalam ayat tersebut terdapat ketentuan bahwa apabila tidak ada dua orang laki-laki yang dapat menjadi saksi, maka dapat digantikan dengan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan. Formulasi hukum ini kerap ditafsirkan sebagai bentuk ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam posisi kesaksian.

Dengan menggunakan metode *musyarakah*, penafsiran terhadap ayat ini dipandang bukan sebagai produk tunggal, melainkan sebagai hasil dialog antar-mufasir dengan latar belakang metodologis yang berbeda. Rukun *musyarakah* di sini adalah: *'aqid*, yakni mufasir klasik, mufasir kontemporer, mufasir berperspektif gender, dan mufasir sosial-historis; *ma'qud 'alaih*, yaitu teks QS. al-Baqarah: 282; *shighat*, berupa kesepakatan metodologis untuk mempertemukan tafsir *maudu'i*, *muqâran*, *mubâdalah*, dan *gender writing*; serta *rihb*, berupa keluaran tafsir yang lebih komprehensif, adil, dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Dari perspektif *musyarakah*, perbedaan tafsir klasik yang cenderung normatif—menekankan keabsahan formal dua saksi laki-laki atau kombinasi satu laki-laki dan dua perempuan—dipertemukan dengan tafsir kontekstual yang menekankan kondisi sosial masyarakat Arab pada masa turunnya ayat, ketika tingkat literasi perempuan masih rendah. Dengan cara ini, tafsir *musyarakah* tidak memahami ayat tersebut sebagai penegasan inferioritas perempuan, melainkan sebagai strategi hukum kontekstual untuk menjamin keadilan transaksi. Substansi utama ayat ini

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hlm. 410-412.

⁵¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Text, Authority, and Tradition*, Leiden: Brill, 2004, hlm. 157-159.

adalah perlindungan hak-hak dalam transaksi utang piutang dan kepastian hukum bagi semua pihak, sehingga prinsip dasarnya adalah keadilan, bukan diskriminasi gender.

4. Tantangan Kontemporer dalam Penerapan Metode *Musyârahah*.

a. Tantangan *Konseptual*

1) Isu *gender*

Isu *gender* sekarang ini semakin marak karena adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Makna Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan Istilah kesetaraan dalam kajian isu gender lebih sering digunakan dan disukai, karena makna kesetaraan laki-laki dan perempuan lebih menunjukkan pada pembagian tugas yang seimbang dan adil dari laki-laki dan Perempuan.⁵² Untuk lebih memberikan pemahaman akan makna kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, yang dalam hal ini sering juga disebut dengan istilah kesetaraan gender,⁵³ maka menurut Rianingsih Djohani' bahwa yang dimaksud dengan gender adalah: pembagian peran, kedudukan dalam tugas antara laki-laki dan perempuan yang ditetapkan oleh masyarakat berdasarkan sifat perempuan dan laki-laki yang dianggap pantas menurut norma-norma, adat istiadat, kepercayaan atau kebiasaan masyarakat.⁵⁴

Dari segi kehambaan antara laki-laki dan perempuan di sisi Allah Swt, sesungguhnya Allah tidak membedakan keduanya, yang membedakannya adalah perbuatan baik dan perbuatan buruk yang dilakukan oleh keduanya. Laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai kesempatan untuk melaksanakan ibadah kepada Allah Swt., untuk berlomba-lomba memperoleh kebajikan, untuk mengabdikan kepada masyarakat dan agamanya.

Dasar kesetaraan antara laki-laki dan perempuan seperti ditegaskan Allah Swt. Dalam QS an-Nahl: 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً
وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

⁵² Furtika Sm, *Studi Kepustakaan Menurut Sugiyono 2018 Retrieved January 10, 2019*, <https://www.google.com/search?q=studi+kepustakaan+menurut+sugiyono+2018&oq=studi+kepustakaan&aqs=chrome.4.69i57j0i13i512l9.8353j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>.

⁵³ Abu Bakar Al-asy'ati, *Tugas Wanita Dalam Islam*, Jakarta: Media Dakwah, 1996.

⁵⁴ Rianingsih Djohani, *Dimensi Gender Dalam Pengembangan Program Secara Partisipatif*. Driya Media Bandung, Bandung: Driya Media, 1996.

Barang siapa mengerjakan amal saleh laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami berikan balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka dengan pahala yang lebih dari apa yang telah mereka kerjakan.

Munculnya isu kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dilatarbelakangi adanya ketidakpuasan perlakuan terhadap kaum perempuan. Tidak jarang dijumpai kasus-kasus yang mendeskriditkan kaum perempuan, bahkan menghilangkan makna keberadaannya. Akan tetapi apabila melihat kesempatan antara laki-laki dan perempuan dalam hal mencapai kemuliaan disisi Allah Swt., secara tegas dalam Q.S al-Ahzab:35:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ
وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ
وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

Sesungguhnya orang-orang lelaki yang Islam serta orang-orang perempuan yang Islam, dan orang-orang lelaki yang beriman serta orang-orang perempuan yang beriman, dan orang-orang lelaki yang taat serta orang-orang perempuan yang taat, dan orang-orang lelaki yang benar serta orang-orang perempuan yang benar, dan orang-orang lelaki yang sabar serta orang-orang perempuan yang sabar, dan orang-orang lelaki yang merendah diri (kepada Allah) serta orang-orang perempuan yang merendah diri (kepada Allah), dan orang-orang lelaki yang bersedekah serta orang-orang perempuan yang bersedekah, dan orang-orang lelaki yang berpuasa serta orang-orang perempuan yang berpuasa, dan orang-orang lelaki yang memelihara kehormatannya serta orang-orang perempuan yang memelihara kehormatannya, dan orang-orang lelaki yang menyebut nama Allah banyak- banyak serta orang-orang perempuan yang menyebut nama Allah banyak-banyak,

Allah telah menyediakan bagi mereka semuanya keampunan dan pahala yang besar”⁵⁵

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan sebagai jawaban atas keluhan sebagian perempuan sahabat, seperti Ummu Salamah, yang bertanya mengapa al-Qur'an tidak menyebut perempuan sebagaimana menyebut laki-laki. Maka Allah menurunkan ayat ini untuk menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan setara dalam hal keimanan, amal saleh, dan pahala akhirat.⁵⁶

Al-Qurthubi menekankan bahwa ayat ini merupakan bentuk penghargaan terhadap perempuan, dan menjadi bukti bahwa mereka pun memiliki tanggung jawab dan ganjaran yang sama di hadapan Allah. Ia menambahkan bahwa pengulangan sifat-sifat seperti *muslimin-muslimat*, *mu'minin-mu'minat*, dst., adalah bentuk penegasan dan kejelasan tentang kesetaraan spiritual.⁵⁷

Al-Alusi menjelaskan bahwa ayat ini menghapus persepsi patriarkis tentang keutamaan laki-laki atas perempuan dalam urusan agama. Ia menyatakan bahwa penyebutan sifat-sifat yang berpasangan ini menandakan bahwa dalam pandangan Allah, yang menjadi ukuran adalah iman dan amal, bukan jenis kelamin.⁵⁸

Dengan demikian, jelaslah bahwa kepada laki-laki dan perempuan tidaklah dibeda-bedakan berdasarkan jenis kelamin untuk memperoleh kedudukan yang mulia di sisi-Nya. Kedua-duanya mempunyai kesempatan untuk mendapatkan pahala maupun kedua-duanya dapat tergelincir ke dalam dosa.

2) Globalisasi

Globalisasi secara etimologi berasal dari Bahasa Inggris “*Globalization*”, dari padanan kata *global* memiliki arti menyeluruh, mendunia. Maka dari itu, globalisasi bisa dimaknai bahwa proses menjadikan sesuatu menjadi bersifat menyeluruh dan mendunia. Secara prinsip, globalisasi dapat diartikan sebagai tahapan “penyatuan” global, yang bergerak secara lambat laun, akan tetapi pastinya mengurangi penghalang antar negara. Tahap globalisasi ini melibatkan banyak objek, seperti manusia, perdagangan, informasi, serta teknologi. Derasnya arus informasi yang terus berlalu lalang melintas antar benua telah menghilangkan halangan-halangan yang diakibatkan oleh batas-batas dimensi ruang dan waktu. Karena itu, seluruh kejadian apapun

⁵⁵ Al-Ahزاب:35,” accessed May 14, 2024, <https://quran.nu.or.id/al-ahزاب/35>.

⁵⁶ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Dar al-Fikr, Beirut, Vol. 3, hlm. 493–494.

⁵⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Vol. 14, hlm. 179–181.

⁵⁸ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Vol. 22, hlm. 33–35.

yang muncul di berbagai penjuru dunia, bahkan di negara yang berbeda, dengan segera akan sampai informasi tersebut ke negara berbeda yang lain.

Dari penjelasan diatas bahwa globalisasi juga berdampak terhadap pemahaman ajaran al-Qur'an dan hadis, karena globalisasi ini melibatkan banyak objek salah satunya manusia, sehingga pemikiran manusia terpengaruh oleh globalisasi dan akan mengakibatkan terhambatnya dalam belajar al-Qur'an dan hadist.

b. Tantangan *interpretative* (pandangan, berhubungan dengan adanya tafsir)

1) Hukum Islam

Hukum Islam adalah hukum yang universal, yang bisa hidup dan berkembang dalam masyarakat. Hukum Islam adalah sistem hukum yang tegak kokoh berdiri dan tidak diambil dari hukum selainnya, sehingga memunculkan karakter, sumber hukum Islam yang pertama adalah al-Qur'an, kemudian sunnah dan yang ketiga adalah *ijtihad*. Semua hukum tidak boleh keluar dari syariat dan nash.⁵⁹

Allah mewajibkan kita taat kepada syariatnya untuk memberikan kemaslahatan kepada manusia sekaligus menghindari kerugian bagi umatnya, baik kehidupan di dunia maupun di akhirat, Tujuan dapat dicapai dengan taklif dengan pelaksanaan sangat tergamntung dengan pemahaman seorang *mujtahid* dari sumber hukum al-Qur'an dan hadis, sehingga penafsiran al-qur'an sangat di butuhkan dalam menciptakan keseimbangan hukum fiqih dengan penafsiran al-Qur'an maupun hadis.

2) Kemajuan Sains dan Teknologi

Makna dari sains dan teknologi sering daikaitkan dengan ilmu pengetahuan alam yang berasal dari kata natural science. Natural berarti alamiah yang bersangkut paut dengan alam, adapun science diartikan sebagai ilmu pengetahuan. Keterkaitan di antara al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan tidak dinilai atas seberapa banyaknya ilmu pengetahuan tersebut memiliki cabang ilmu dibawahnya, namun yang paling utama adalah apakah bisa dilihat atas ada dan tidaknya kandungan dalam al-quran yang isi ayatnya bersifat mendukung atau justru sebagai penghalang atas tumbuhnya ilmu pengetahuan tersebut. Hal ini dikarenakan tolok ukur perkembangan ilmu pengetahuan bukan sekedar hanya terletak pada kontribusi yang dapat diberikan pada masyarakat tetapi dapat juga berupa gagasan dan ide yang potensial untuk dikembangkan.

Dari penjelasan di atas, bahwa al-Qur'an dan hadist harus dapat mengimbangi kemajuan sains dan teknologi dengan mengaitkan

⁵⁹ M Risman Mukhoniadi, "Islam Perspektif Hadis: Pendahuluan Kegiatan Usaha Berdagang Adalah Syirkah . Syirkah Yaitu Suatu Dalam Pertumbuhan Ekonomi Masyarakat. Hal Ini Dilakukan," *MALIYAH; Jurnal Hukum Bisnis Islam* 13, no. 1 (2023): 88–109.

interpretasi al-quran dan hadist dalam konteks kemajuan sains dan teknologi.

3) *Prulalisme* agama

Pluralisme merupakan makna yang mengandung hakekat yang banyak dan kita tidak hanya memiliki satu hakekat. Berbagai akidah dan keyakinan yang saling bertentangan terlepas dari perbedaan pemahaman kita, semuanya adalah hakekat dan benar.

Dalam hal pluralisme agama al-Qur`an dan hadist telah merekam keragaman beragama. Disamping mengakui, membenarkan, eksistensi agama-agama lain, memberikan kebebasan untuk menjalankannya sesuai keyakinan masing-masing umatnya. Konsep secara sosiologis dan kultural islam sangat menghargai keragaman, sekaligus mempersatukan secara teologis keyakinan umat sesuai dengan kitab suci yang dianut.

c. Tantangan perubahan sosial

Dalam memahami tantangan perubahan sosial tentunya sudah dijelaskan dalam al-qur`an surah al-rad ayat 11 sebagai berikut:

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِّنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾

*“Baginya (manusia) ada malaikat-malaikat yang selalu menjaganya bergiliran, dari depan dan belakangnya. Mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan sesuatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri dari mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya dan tidak ada pelindung bagi mereka selain dia”.*⁶⁰

Saat menjelaskan analisis Q.S. Al-Ra'd:11, para ulama tafsir umumnya memahami dinamika transformasi sosial dan memahami bahwa transformasi sosial ditujukan untuk mengubah hal-hal seperti kenikmatan, kesejahteraan, kemakmuran, atau sejenisnya. Selanjutnya hal-hal negatif dari transformasi menjadi masalah, keterbelakangan, kesengsaraan, dan sebagainya. Perubahan ini karena masyarakat pada umumnya telah melegitimasi untuk menerima dan mendapatkannya, karena ketidaktaatan manusia terhadap perintah Allah dan karena manusia telah terbiasa

⁶⁰ <https://quran.com/13?startingVerse=11>

melakukan kejahatan atau maksiat yang bisa saja dilakukan secara murni dan terbuka.⁶¹

Tantangan dalam memahami al-Qur'an dan Hadis dalam konteks perubahan sosial tidak terlepas dari keterkaitannya dengan aliran teologi Islam yang merupakan sebab munculnya perbedaan pandangan dalam hasil penafsiran. Hal ini merupakan sebuah kajian yang sangat penting, didasarkan kepada al-Qur'an dan Hadis sebagai dua sumber utama ajaran Islam memiliki peran sentral dalam membimbing umat Muslim dalam berbagai aspek kehidupan. Namun, tantangan besar muncul ketika teks-teks ini dihadapkan pada realitas sosial yang terus berubah. Perubahan sosial yang dinamis baik dari sisi teknologi, budaya, hingga sistem nilai—menuntut adanya pendekatan yang kontekstual dalam memahami pesan keagamaan. Dalam konteks ini, aliran-aliran teologi Islam (kalam) memiliki pengaruh besar terhadap cara pandang umat dalam merespons dinamika tersebut.

1) Tantangan Memahami al-Qur'an dan Hadits

a) Otoritas Penafsiran

al-Qur'an diturunkan dalam konteks masyarakat Arab abad ke-7, dengan gaya bahasa, budaya, dan struktur sosial tertentu. Hadis pun merupakan rekaman sabda dan perbuatan Nabi Muhammad saw. yang sangat terkait dengan waktu dan tempat tertentu. Memahami teks tanpa memperhatikan konteks historis dan linguistik dapat mengakibatkan penyimpangan makna.

Sebagian pendekatan memahami teks secara literal (tekstual), sementara pendekatan lain mencoba menggali makna batin dan relevansi sosialnya (kontekstual). Ketegangan antara kedua pendekatan ini menjadi tantangan serius dalam ijtihad kontemporer.

b) Otoritas Penafsiran

Penafsiran teks sering didominasi oleh otoritas ulama atau institusi keagamaan tertentu. Dalam masyarakat patriarkal atau konservatif, penafsiran seringkali tidak memberi ruang bagi kelompok marginal, termasuk perempuan.

c) Resistensi terhadap Ijtihad Baru

Inovasi tafsir atau pendekatan baru sering kali dicurigai sebagai bentuk penyimpangan. Hal ini menjadi penghambat dalam menjawab tantangan zaman seperti hak asasi manusia, keadilan gender, dan demokrasi.

⁶¹ Dahlan Muh. Syawir, "Etika Komunikasi dalam Al- Quran Dan Hadis," *Jurnal Dakwah Tabligh*, 15, No. 1 (2014): 115–230.

d) Politik dan Ideologi dalam Tafsir

Teks-teks agama kerap dijadikan legitimasi untuk kepentingan politik atau ideologi tertentu, sehingga menjauh dari esensi ajaran yang penuh rahmat dan keadilan.⁶²

2) Perubahan Sosial dan Tuntutan Reinterpretasi

a) Modernisasi dan Ilmu Pengetahuan

Ilmu pengetahuan berkembang pesat, sementara tafsir keagamaan kadang tertinggal. Dibutuhkan integrasi antara wahyu dan akal agar Islam tetap relevan dalam lanskap intelektual modern.

b) Keadilan Gender dan Kesetaraan

Isu kesetaraan gender mendorong ulama dan cendekiawan Muslim untuk menafsirkan ulang ayat-ayat tentang perempuan secara lebih adil. Amina Wadud, misalnya, menawarkan tafsir feminis terhadap al-Qur'an.

c) Pluralisme dan Multikulturalisme

Dunia yang makin terbuka menuntut pemahaman teks yang inklusif terhadap perbedaan keyakinan dan budaya, sesuai dengan semangat al-Qur'an yang menyerukan keadilan dan toleransi.⁶³

3) Peran Aliran Teologi Islam dalam Menyikapi Tantangan

a) Mu'tazilah

Aliran ini menekankan peran akal dan keadilan Tuhan. Mereka berpandangan bahwa teks harus sejalan dengan akal sehat dan nilai moral. Relevansi Mu'tazilah hari ini tampak dalam pendekatan rasional terhadap hak asasi manusia dan keadilan sosial.

b) Asy'ariyah

Aliran ini mengambil jalan tengah antara akal dan wahyu. Mereka lebih berhati-hati dalam menggunakan akal, namun tetap memberi ruang untuk penyesuaian sosial dalam batas-batas syariat.

c) Maturidiyah

Hampir serupa dengan Asy'ariyah, tetapi lebih menekankan pentingnya akal dalam hal etika dan hubungan sosial. Maturidi berpandangan bahwa manusia dapat mengetahui kebaikan dan keburukan melalui akalanya.

d) Salafiyah

Menekankan kembali kepada pemahaman literal para salaf (generasi awal Islam). Mereka menolak reinterpretasi modern dan melihat perubahan sosial sebagai bentuk penyimpangan.

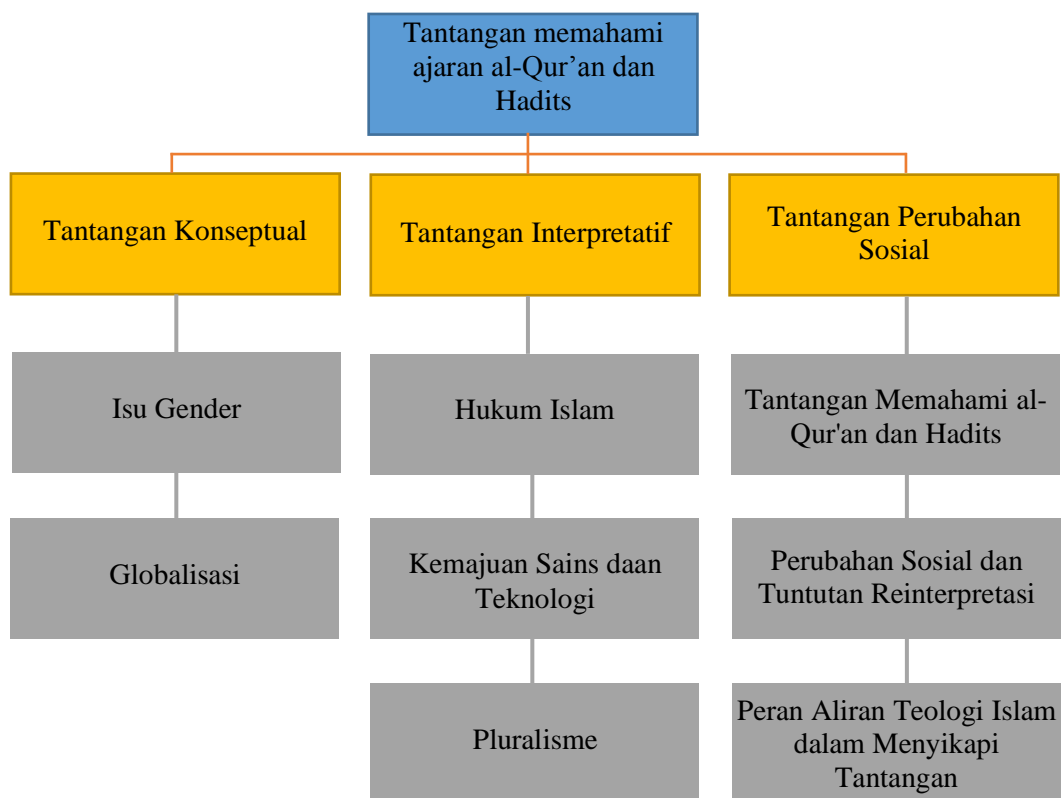
⁶² Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nass: Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1990.

⁶³ Nader El-Bizri, "The Concept of Justice in Mu'tazilite Thought," *Islamic Studies*, Vol. 45, No. 2, 2006.

e) Syi'ah

Aliran ini memiliki tradisi ijtihad yang terus berkembang. Peran akal dan otoritas marja' (ulama) sangat penting dalam menanggapi tantangan zaman.⁶⁴

Pandangan penulis tantangan dalam memahami al-Qur'an dan Hadis di tengah perubahan sosial sangat berkaitan dengan pendekatan teologis yang digunakan. Aliran-aliran teologi Islam menawarkan spektrum pendekatan mulai dari yang sangat rasional (Mu'tazilah) hingga yang sangat tekstual (Salafiyah). Pemahaman yang kritis, terbuka, dan kontekstual sangat dibutuhkan agar Islam terus hadir sebagai agama yang menjawab zaman, tanpa kehilangan substansi wahyunya yang penuh rahmat dan keadilan.



Gambar IV.1. Skema Tantangan Memahami Ajaran al-Qur'an Dan Hadits

⁶⁴ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, 2009.

5. Dampak Tantangan Terhadap Pemahaman dan Penerapan Ajaran al- Quran dan Hadis

a. Intoleransi dalam beragama

Intoleransi beragama (*religious intolerance*), merupakan sikap atau tindakan yang menolak (*takfir*), tidak menghargai kebebasan orang lain untuk meyakini, memeluk, beribadah sesuai agamanya yang berbeda. Orang intoleran adalah orang yang tidak suka dan tidak rela atas kehadiran agama lain yang berbeda di lingkungannya. Dalam prakteknya, orang yang intoleran cenderung tidak bisa menghargai dan menghormati perbedaan keyakinan dan ritual.⁶⁵ Orang intoleran, secara subyektif bersikap fanatik atas agama sendiri sebagai satu- satunya ajaran dan kebenaran absolut, namun pada sisi obyektif dirinya meng- kafir-kan (menolak) kebenaran atau ajaran lain berbeda. Dalam prakteknya, karena itu, seorang intoleran, sulit untuk mengakui keberadaan beragama lain serta sulit menghargai hak-hak kebebasan beragama yang secara dimiliki orang lain juga. Oleh karena itu, intoleransi beragama sangat berpotensi menjadi penyebab terjadinya persengketaan ataupun konflik antara pengikut agama atau keyakinan yang berbeda.⁶⁶

Intoleransi ditegaskan oleh PBB pada *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion of Belief*, mengatakan bahwa intoleransi pada agama merupakan sebagai pembedaan, pengabaian, larangan atau pengutamaan yang didasarkan pada agama atau kepercayaan yang bertujuan meniadakan atau mengurangi pengakuan, penikmatan, atau pelaksanaan hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan mendasar atas dasar yang sama.⁶⁷

Identifikasi isu-isu intoleransi, khususnya isu-isu tentang agama hal ini terkait dengan kondisi sosial keagamaan yang ditujukan dengan berkurangnya sikap saling menghormati kepada sesama agama. Berita “Kerukunan antar umat beragama jadi modal bangsa.” menegaskan, bahwa kerukunan beragama merupakan budaya bangsa Indonesia, sehingga sikap intoleransi dan paham agama dinilai sebagai akibat kian menipisnya budaya saling menghormati antarsesama pemeluk agama. Seakan menguatkan pendefinisian sebelumnya, berita Kompas bertajuk “Laboratorium Kerukunan Beragama” juga memandang sebagai masalah sosial keagamaan dan rendahnya kebersamaan sebagian pemeluk agama.

⁶⁵ Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*. Jakarta: LKiS, 2005, hlm. 257.

⁶⁶Nurhattati Fuad, “Penanaman Toleransi Beragama Pada Anak Melalui Pendidikan,” *Jurnal Agama dan Masyarakat* 2, no. 1 (2015): 271–72.

⁶⁷Dja’far, *Intoleransi Memahami Kebencian & Kekerasan Atas Nama Agama*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2018.

b. Menurunnya dalam bidang pendidikan Islam

Pendidikan Islam adalah sistem pendidikan yang dapat memberikan kemampuan seseorang untuk memimpin kehidupannya, sesuai dengan cita-cita islam karena nilai-nilai islam telah menjiwai kepribadian seseorang dan mempedomani kehidupan manusia muslim dalam aspek duniawi dan ukhrawi.⁶⁸ Pendidikan islam adalah suatu lembaga untuk membentuk manusia secara keseluruhan aspek kemanusiaannya yang dijiwai oleh ajaran islam dalam pembentuk manusia yang bertakwa. Ini sesuai benar dengan pendidikan nasional kita yang dituangkan dalam tujuan pendidikan nasional yang akan membentuk manusia pancasialis yang bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Pendidikan islam merupakan suatu usaha pembinaan dan pengembangan potensi manusia dengan berpedoman kepada syari'at islam agar manusia dapat berperan sebagai pengabd Allah. Pendidikan islam adalah usaha orang dewasa muslim yang bertakwa secara sadar mengarahkan dan membimbing pertumbuhan serta perkembangan fitrah (kemampuan dasar) anak didik melalui ajaran islam ke arah titik maksimal pertumbuhan dan perkembangannya.

Oleh dari itu salah satu dampak dari ketidakpahaman dan tidak menerapkan ajaran al-Qur'an dan hadis itu menurunnya dibidang pendidikan islam, karena pendidikan islam bertujuan untuk membentuk manusia secara keseluruhan aspek kemanusiaannya yang dijiwai oleh ajaran islam dalam pembentuk manusia yang bertakwa. Sedangkan landasan dari tujuan pendidikan islam itu diambil dari dua sumber itu yaitu al-Qur'an dan hadis.

6. Strategi dan Solusi dalam Memahami dan Menerapkan Ajaran al-Quran dan Hadist dalam Kehidupan Komtemporer

a. Strategi

1) Memberikan pemahaman konseptual tentang Islam melalui dakwah

Dakwah dapat diartikan sebagai suatu kegiatan untuk memotivasi orang dengan bashirah, supaya menempuh jalan Allah swt. dan meninggalkan agamanya. Dakwah Islam adalah dakwah bashirah, maknanya berarti dakwah yang disebarluaskan dengan cara damai dan bukan dengan cara kekerasan serta mengutamakan aspek kognitif (kesadaran intelektual), (kesadaran emosional). Dakwah seperti ini disebut dengan dakwah persuasif atau membujuk^{23 69}.

Sedang secara istilah dakwah memiliki pengertian yang beragama. Diantara pengertiannya adalah proses menjadikan perilaku seorang muslim untuk menjalankan Islam sebagai agama rahmatanlilalamin

⁶⁸M. Arifin, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1994.

⁶⁹A. Ilyas Ismail Prio Hotman, *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.

yang harus didakwahkan kepada seluruh manusia, yang dalam prosesnya melibatkan unsur *da'i* (subjek), *maddah* (materi), *thariqah* (metode), *washilah* (media), dan *mad'u* (objek) dalam mencapai tujuan dakwah yang melekat dengan Islam yaitu mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Dakwah dapat dipahami sebagai proses internalisasi, transformasi, transmisi, dan difusi ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat.

Sedangkan pengembangan masyarakat (*community development*) merupakan salah satu upaya strategis untuk menolong anggota masyarakat yang sedang menghadapi beragam permasalahan dalam pencapaian taraf hidup layak dan berkualitas. Warga masyarakat yang potensial diaktifkan dalam pengembangan masyarakat terutama berasal dari kalangan yang sudah memiliki kesadaran, niat, tujuan, sikap keterbukaan, partisipasi aktif dan kesediaan bekerjasama dengan berbagai pihak. Kemauan berpartisipasi dalam proses pengembangan masyarakat berguna untuk menyelesaikan berbagai permasalahan sesuai kondisi dan kebutuhan riil dengan alternatif solusi yang tepat sasaran.⁷⁰ Oleh dari itu pengembangan masyarakat dengan cara dakwah untuk memberikan pemahaman konseptual tentang islam yang sudah memiliki kesadaran, niat dan tujuan dalam kehidupan yang benar sesuai ajaran al-Qur'an dan hadist. Dakwah amat penting dalam hidup dan kehidupan manusia, sehingga siapapun yang memahami eksistensi dakwah maka dialah yang menguasai masa depan. Dengan adanya intensitas dakwah masyarakat akan lebih manusiawi dan tercerahkan. Namun dapat diingat bahwa dakwah terkadang mengalami benturan pengaruh dari luar yang seringkali tidak relevan, bahkan bersifat merusak dan bertentangan dengan kebutuhan-kebutuhan dunia Islam. Tapi bukan berarti bahwa dakwah itu sendiri yang baik ataupun buruk. Hal ini tergantung dari perilaku dakwah yang membuat benar atau salahnya penggunaan dakwah tersebut terhadap obyek dakwah yang dihadapinya.

2) Meningkatkan kecintaan anak terhadap al-Qur'an dan hadist.

Dalam meningkatkan kecintaan anak terhadap al-Qur'an dan hadist dengan cara melalui pendekatan pembelajaran. Pendekatan pembelajaran pada hakikatnya adalah sudut pandang guru terhadap proses pembelajaran, yang merujuk pada pandangan tentang terjadinya suatu proses yang sifatnya masih sangat umum, mewadahi, menginspirasi, menguatkan dan melatar belakangi metode pembelajaran dengan cakupan teoritis tertentu.

⁷⁰ Dumasari, *Dinamika Pengembangan Masyarakat Partisipatif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan UMP Pres Yahya Ashari, "Unsur-Unsur Pendekatan Pembelajaran Pai dalam Tafsir Al-Qur'an Surah Al- Baqarah 151," *Religi: Jurnal Studi Islam* 6, no. 2 (2015): 128–47.s, 2014).

Pendekatan dalam pembelajaran pendidikan agama islam juga dinyatakan dalam al-Qur'an dinyatakan surat al-Baqarah ayat 151 dapat dipetakan menjadi lima macam yaitu: pendekatan tilawah, pendekatan *tazkiyyah* (penyucian), pendekatan *ta'lim al-kitab* (pembelajaran al-Qur'an), pendekatan *ta'lim al-hikmah* (pembelajaran dengan hikmah), dan pendekatan *yu'allimukum ma lam takunu ta'lam* (membelajarkan sesuatu yang belum dipelajari).⁷¹

b. Solusi

1) Menggunakan metode pemahaman al-Qur'an dan hadis kontemporer

Dalam metode interpretasi dalam menafsirkan al-Qur'an ada hal yang cukup mendasar yang membedakan antara interpretasi dengan metode tafsir sebelumnya, yakni interpretasi bisa dikatakan bergerak dalam tiga horizon, yakni horizon pengarang, horizon teks dan horizon penerima atau pembaca atau secara prosedural langkah interpretasi itu menggarap wilayah teks, konteks, dan kontekstualisasi, baik yang berkenaan dengan aspek operasional metodologisnya maupun dimensi epistemologis penafsirannya.⁷² Metode pemahaman hadis menurut muhammad al-Gazali melalui bukunya yang berjudul, *as-Sunnah an-Nabawiyah baina Ahli al-Fiqhi wa Ahli al-Hadis*, dapat disimpulkan bahwa Muhammad al-Gazali menetapkan empat kriteria dalam memahami Hadis Nabi, yaitu: 1) Perbandingan hadis dengan al-Qur'an, 2) Perbandingan hadis dengan hadis lain, 3) Perbandingan hadis dengan fakta sejarah, 4) Perbandingan hadis dengan kebenaran ilmiah.⁷³

2) Menggunakan al-Qur'an dan hadist sebagai pedoman dalam menghadapi persoalan kemanusiaan

Agama Islam merupakan agama yang menjadikan al-Qur'an serta hadits sebagai pedoman hidup. al-Qur'an adalah kalam allah dan mukjizat terbesar yang diturunkan kepada nabi muhammad saw yang ditulis dalam bentuk mushaf berdasarkan penukilan secara mutawattir dan berpahala jika dibaca. Nabi Muhammad saw mengamalkan dan menerapkan akhlak al-Qur'an.

Salah satu fungsi al-Qur'an adalah sebagai petunjuk bagi manusia. Seperti diketahui, fungsi utama sebuah kitab suci dalam agama dan keyakinan apapun adalah menjadi pedoman bagi penganutnya. Begitu pula al-Qur'an, menjadi pedoman bagi umat Islam. Meskipun begitu, al-Qur'an menyatakan bahwa ia bukan hanya menjadi petunjuk bagi kaum

⁷¹ Muhammad al-Ghazali, *Pendekatan-Pendekatan dalam Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 2019, hlm. 67-69.

⁷² Fahrudin Faiz and Ali Usman, *Hermetika al-Qur'an*, Yogyakarta: Dialektika, 2019.

⁷³ Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad Al-Ghazali Dan Yusuf Al-Qardhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008).

Muslimin, tapi juga bagi umat manusia seluruhnya. Seluruh misi al-Qur'an ini tidak lepas dari misi Nabi Muhammad Saw yang diutus untuk semua manusia. Hal ini ditegaskan Allah Swt dalam beberapa firman-Nya yang di antaranya adalah sebagai berikut:

*“Dan Kami (Allah) tidak mengutus kamu (Muhammad), melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya”. (Q.S. Saba:28).*⁷⁴

Berdasarkan uraian diatas, dapat diambil sebuah kesimpulan berikut ini:

- a) Tantangan dalam memahami ajaran al-Qur'an dan hadits ada tiga yaitu *Pertama*, tantangan kontekstual dibagi lagi jadi dua yaitu isu gender dan globalisasi. *Kedua*, tantangan interpretatif juga dibagi menjadi tiga di antaranya hukum Islam, kemajuan sains dan teknologi serta pluralisme agama. *Ketiga*, tantangan perubahan sosial.
- b) Tantangan dalam menerapkan ajaran al-Qur'an dan hadits dalam kehidupan kontemporer ada tiga yaitu tantangan modernitas, tantangan teknologi, dan tantangan globalisasi. Penelitian ini hanya berfokus pada tantangan yang akan dihadapi dalam memberikan pemahaman dan penerapan ajaran al-Qur'an dan hadits di masa kontemporer saja, namun belum berfokus pada salah satu tantangan yang ada dan bagaimana solusi menghadapi tantangan tersebut. Jadi tulisan ini bisa menjadi landasan awal untuk mengangkat tantangan secara khusus di kehidupan kontemporer dalam memahami dan menerapkan ajaran al-Qur'an dan hadits.

C. Relevansi Metode *Musyârahah* Terhadap Kritik *Phallosentris*.

Dalam kajian keislaman, metode *musyârahah* (partisipatif) merupakan pendekatan yang menekankan keterlibatan aktif semua pihak dalam proses pengambilan keputusan.⁷⁵ Dalam konteks gender, metode ini relevan sebagai strategi untuk mengatasi dominasi sistem patriarki yang sering dikritik oleh teori feminis, khususnya kritik terhadap *phallosentris*. *Phallosentris* merujuk pada sistem pemikiran yang menempatkan laki-laki sebagai pusat dan tolok ukur kebenaran, sementara perempuan sering kali dianggap sebagai "yang lain" dalam struktur sosial dan epistemologi. Penelitian ini membahas

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i tentang Permasalahan Sosial*, Jakarta: Mizan, 2017, hlm. 120.

⁷⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999.

bagaimana metode *musyâraḥ* dapat menjadi pendekatan solutif dalam menanggapi kritik terhadap *phallosentris*.⁷⁶

Phallosentris, yang berakar pada filsafat Barat, dikritik oleh para *feminis* karena cenderung menempatkan maskulinitas sebagai standar universal. Dalam pemikiran Islam tradisional, interpretasi teks sering kali dilakukan oleh ulama laki-laki, yang bisa mengarah pada bias gender dalam penafsiran hukum Islam. Kritik *feminis* terhadap *phallosentris* bertujuan untuk mendekonstruksi hierarki ini dan menciptakan ruang yang lebih inklusif bagi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam pengambilan keputusan keagamaan.⁷⁷

Metode *musyâraḥ* dalam Islam sejatinya menawarkan prinsip kesetaraan dalam musyawarah dan pengambilan keputusan. Dalam konteks gender, *musyâraḥ* berarti keterlibatan perempuan dalam diskusi-diskusi keagamaan, sosial, dan politik, serta pemberdayaan mereka dalam kehidupan sehari-hari. Konsep ini diperkuat oleh prinsip *syura* dalam Islam yang menekankan konsultasi dan kesepakatan bersama tanpa mendominasi satu pihak atas yang lain.⁷⁸

Relevansi metode *musyâraḥ* terhadap kritik *phallosentris* menghasilkan:

1. Dekonstruksi otoritas maskulin dalam penafsiran agama. *Musyâraḥ* gender memungkinkan perempuan untuk turut serta dalam interpretasi teks agama, sehingga mengurangi dominasi penafsiran yang bersifat maskulin.
2. Pemberdayaan perempuan dalam keputusan sosial dan ekonomi. Dengan *musyâraḥ*, perempuan dapat lebih aktif dalam pengambilan keputusan ekonomi seperti sistem perbankan syariah yang berbasis kemitraan.
3. Mewujudkan keadilan gender dalam hukum Islam. Penerapan *musyâraḥ* dalam hukum Islam dapat mendorong terbentuknya kebijakan yang lebih adil bagi laki-laki dan perempuan.

Penulis berasumsi mengenai metode *musyâraḥ* kaitan dengan masalah gender merupakan pendekatan yang relevan dalam merespons kritik terhadap *phallosentris*. Dengan menekankan partisipasi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, metode ini dapat membantu menciptakan struktur sosial yang lebih adil dan inklusif. Oleh karena itu, perlu adanya upaya yang lebih luas dalam mengadopsi prinsip *musyâraḥ* dalam berbagai sektor, baik dalam kehidupan sosial, ekonomi, maupun keagamaan.

Upaya-upaya dalam mengadopsi prinsip *musyâraḥ* diantaranya:

⁷⁶Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Blackwell, 1991.

⁷⁷Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, 2002.

⁷⁸Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld Publications, 2001.

1. Pendekatan kolaboratif dalam penafsiran

Metode musyarakah mendorong kolaborasi antara ulama, cendekiawan, dan masyarakat untuk memahami al-Qur'an. Penafsiran yang multidisiplin, dalam dunia modern, penafsiran al-Qur'an membutuhkan pendekatan lintas disiplin, seperti ilmu agama, sains, teknologi, ekonomi, dan sosial. Contoh Ayat-ayat tentang alam semesta (seperti QS. Al-Anbiya: 30) dapat dipahami lebih mendalam dengan melibatkan ilmuwan untuk menjelaskan hubungan antara ilmu kosmologi dan pesan al-Qur'an.⁷⁹

2. Relevansi dengan tantangan sosial ekonomi

al-Qur'an memberikan pedoman untuk membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Pendekatan musyarakah dapat digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat terkait ekonomi dan keadilan sosial secara kontekstual.

Ayat tentang Keadilan Ekonomi: QS. al-Baqarah: 275-280 melarang riba dan mendorong sistem berbasis kerja sama, seperti musyârahah. Penafsiran ayat ini dapat diarahkan pada pengembangan model ekonomi syariah yang relevan dengan kebutuhan modern.

Aplikasi, dengan kerja sama para ahli ekonomi syariah dan ulama, sistem pembiayaan berbasis syariah dapat dirancang untuk menjawab kebutuhan masyarakat modern, seperti pembiayaan UMKM atau program inklusi keuangan.⁸⁰

3. Membangun pemahaman kontekstual

Metode *musyârahah* memungkinkan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai dengan kebutuhan dan tantangan *musyârahah* modern tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariah.

Kontekstualisasi Sebuah ayat dapat memiliki makna luas yang diterapkan sesuai konteks zaman. Misalnya, QS. al-Hujurat: 13 tentang persamaan manusia dapat memulihkan untuk melawan diskriminasi di era modern.

Partisipasi Masyarakat, dengan melibatkan masyarakat dalam diskusi tafsir, pemahaman yang dihasilkan lebih inklusif dan relevan dengan berbagai kalangan.

4. Memadukan al-Qur'an dan Ilmu pengetahuan

al-Qur'an memuat banyak ayat yang berpotensi menjadi dasar perkembangan ilmu pengetahuan. Musyarakah dalam tafsir membantu menjembatani pemahaman agama dan sains.

⁷⁹Hans-Georg Gadamer: Buku: *Truth and Method, Pendekatan Hermeneutik Kolaboratif* Buku ini menekankan dialog sebagai inti dari proses interpretasi. Gadamer mengusulkan bahwa penafsiran adalah hasil dari "fusinya horizon" antara pembaca dan teks

⁸⁰Jürgen Habermas: Buku Teori Kritis dan Tantangan Sosial-Ekonomi: *The Theory of Communicative Action*. Buku ini membahas relevansi komunikasi dan tindakan sosial dalam menghadapi ketimpangan sosial dan ekonomi melalui dialog dan konsensus.

Contoh: QS. Az-Zumar: 21 tentang proses hujan dapat diolah dengan melibatkan ahli klimatologi untuk menjelaskan fenomena ilmiah di balik ayat tersebut.

Hasil, Pemahaman yang dihasilkan tidak hanya memperkuat keyakinan agama tetapi juga relevan dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan ilmiah di era modern.

5. Mendorong keadilan sosial

Musyâraakah mengedepankan kerja sama untuk menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera, sejalan dengan ajaran al-Qur'an.

Ayat Keadilan: QS. An-Nisa: 135 mendorong umat Islam untuk menegakkan keadilan tanpa memandang status sosial. Penafsiran ayat ini dapat diarahkan pada upaya membangun sistem sosial yang adil dan inklusif.⁸¹

Implementasi Modern: Pendekatan musyarakah dapat melibatkan ulama, aktivis sosial, dan pemerintah untuk merumuskan kebijakan yang adil, seperti kebijakan anti-kemiskinan atau pendidikan inklusif.

6. Inovasi dalam penafsiran

Musyarakah membuka ruang bagi inovasi dalam metode penafsiran al-Qur'an, sehingga hasilnya dapat menjawab isu-isu kontemporer.

Tafsir tematik dengan pendekatan musyarakah, ayat-ayat al-Qur'an tentang topik tertentu, seperti lingkungan, teknologi, atau etika, dapat dikonversi secara tematik oleh para ahli.⁸²

Contoh: Ayat tentang kerusakan di bumi (QS. ar-Rum: 41) dapat dipahami sebagai peringatan tentang dampak perubahan iklim, dengan melibatkan ilmuwan lingkungan.

7. Mengintegrasikan nilai-nilai universal

Musyâraakah dalam tafsir al-Qur'an juga membantu menonjolkan nilai-nilai universal yang relevan untuk membangun harmoni dalam masyarakat global.

Pluralisme dan *toleransi*: QS. al-Kafirun/6 mengajarkan penghormatan terhadap perbedaan keyakinan. Penafsiran yang melibatkan perspektif lintas budaya dapat membantu menjawab tantangan *pluralisme* di era modern.

Penerapan: dengan kerja sama antara ulama dan pemimpin lintas agama, prinsip-prinsip ini dapat diterjemahkan ke dalam kebijakan atau program yang mempromosikan perdamaian global.

Dari uraian diatas penulis berpendapat metode *musyâraakah* dalam penafsiran al-Qur'an tidak hanya memungkinkan kolaborasi antar ulama dan ahli berbagai disiplin ilmu tetapi juga memberikan solusi konkret untuk

⁸¹ QS. An-Nisa: 135 Tafsir al-Quran: NU Online.com

⁸² Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Teknologi dan Inovasi dalam al-Qur'an": Artikel ini membahas penafsiran ayat-ayat al-Qur'an mengenai teknologi dan inovasi serta implikasinya untuk pengembangan ilmu pengetahuan.

kebutuhan masyarakat modern. Dengan menggabungkan pemahaman agama, sains, dan konteks sosial, pendekatan ini dapat memberikan jawaban atas tantangan global, seperti ekonomi yang adil, isu lingkungan, inovasi teknologi, dan keadilan sosial. Implementasi musyarakah dalam tafsir menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman yang relevan untuk segala zaman.⁸³

Metode *musyarakah* (kerja sama) dalam penafsiran al-Qur'an dapat menjadi strategi pendekatan untuk memahami ayat-ayat yang berhubungan dengan gender. Dengan melibatkan berbagai perspektif dan disiplin ilmu, pendekatan ini memungkinkan tafsir yang kontekstual, inklusif, dan relevan dengan tantangan masyarakat modern.⁸⁴

D. Langkah-Langkah Metode Penafsiran *musyarakah*.

Langkah-langkah pemaknaan metode *musyarakah* terhadap teks-teks sumber islam terdiri dari sembilan langkah yang perlu dilalui. Langkah-langkah ini bersifat kronologis diantaranya:

1. Identifikasi Teks (Naşş)

Menentukan ayat al-Qur'an yang akan ditafsirkan, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender, keadilan, dan kemanusiaan.

2. Inventarisasi Tafsir Klasik

Mengkaji penafsiran mufasir klasik (misalnya al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Qurṭubī) yang merepresentasikan tradisi intelektual dominan maskulin, sehingga menjadi dasar rujukan awal dalam tradisi tafsir.

⁸³Buku: *Ethics: A Very Short Introduction* oleh Simon Blackburn. "Golden Rule" dalam berbagai agama dan budaya, misalnya dalam ajaran Kristen, Buddha, dan Konfusianisme. Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (UDHR) yang disahkan oleh PBB pada 10 Desember 1948, adalah sebuah dokumen yang menguraikan hak-hak dasar yang harus dihormati oleh setiap negara dan individu. UDHR terdiri dari 30 pasal yang mencakup berbagai hak yang dianggap universal, seperti kebebasan berpendapat, hak untuk hidup, dan perlindungan dari diskriminasi.

Karena ini adalah dokumen internasional yang terstruktur, tidak ada halaman spesifik dalam konteks buku atau teks tertentu. Namun, Anda dapat mengaksesnya secara lengkap dalam berbagai format digital atau cetak.

Berikut adalah beberapa poin utama dari UDHR yang berhubungan dengan nilai-nilai universal:

1. Pasal 1 - Semua manusia dilahirkan bebas dan sederajat dalam martabat dan hak-hak.
2. Pasal 3 - Setiap orang berhak atas hidup, kebebasan, dan keamanan pribadi.
3. Pasal 21 - Setiap orang berhak untuk berpartisipasi dalam pemerintahan negaranya, baik secara langsung maupun melalui wakil yang dipilih secara bebas.
4. Pasal 27 - Setiap orang berhak untuk bebas berpartisipasi dalam kehidupan kebudayaan masyarakat, menikmati seni, dan berpartisipasi dalam kemajuan ilmiah.

⁸⁴ Amina Wadud - Dalam bukunya *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999), Amina Wadud mengusulkan pendekatan tafsir feminis yang mempertimbangkan perspektif gender dalam memahami Al-Qur'an. Dia menekankan pentingnya musyarakah dalam membuka ruang dialog mengenai peran dan hak perempuan dalam Islam.

3. Inventarisasi Tafsir Kontemporer Berperspektif Gender

Menelaah karya mufasir kontemporer yang berfokus pada isu perempuan dan keadilan gender (misalnya Amina Wadud, Asma Barlas, atau Riffat Hassan), yang merepresentasikan pengalaman perempuan serta kritik terhadap bias patriarkal.

4. Dialog Epistemologis

Mempertemukan kedua arus tafsir tersebut (klasik dan kontemporer) dalam sebuah dialektika, sehingga terjadi musyawarah penafsiran yang saling menguatkan maupun mengoreksi.

5. Analisis Kontekstual

Membaca ulang ayat dengan mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) dan konteks sosial masyarakat kontemporer agar penafsiran tetap relevan.

6. Integrasi Pengalaman Biologis dan Sosial

Memasukkan pengalaman biologis (misalnya siklus menstruasi, kehamilan, dan reproduksi) serta pengalaman sosial (peran domestik, akses pendidikan, dan keterlibatan publik) baik laki-laki maupun perempuan sebagai sumber pengetahuan penting. Langkah ini memperluas makna tafsir agar tidak bias dan mampu menangkap pengalaman hidup nyata umat Islam.

7. Formulasi Makna Kesalingan

Menggunakan pendekatan *mubâdalah* untuk menekankan kesalingan antara laki-laki dan perempuan dalam penafsiran, sehingga relasi yang terbentuk bersifat egaliter.

8. Sintesis Tafsir

Menyusun hasil tafsir baru yang merupakan sintesis dari kontribusi tafsir klasik, tafsir kontemporer, konteks sosial, serta pengalaman empiris laki-laki dan perempuan.

9. Produksi Pengetahuan Kritis

Menyajikan tafsir sebagai produk akademik yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga kritis dan transformatif, dengan orientasi pada keadilan gender, hak asasi manusia, dan kemaslahatan umat.

Metode *musyârah* (kolaboratif) dalam penafsiran kitab suci merujuk pada pendekatan yang melibatkan kerja sama antara berbagai pihak atau ahli untuk memahami dan menafsirkan teks-teks agama, terutama dalam konteks kitab suci Islam, seperti al-Qur'an dan Hadits. Pendekatan ini bertujuan untuk mencapai pemahaman yang lebih holistik dan mendalam dengan melibatkan berbagai perspektif, pengetahuan, dan pengalaman. Hal ini bisa dicapai dengan merumuskan cara kerja yang sistemik dan kronologik.

Berikut adalah tahapan cara kerja metode *musyâraḥ* dalam penafsiran kitab suci:⁸⁵

Cara kerja metode pemaknaan *musyâraḥ* terhadap teks-teks sumber Islam terdiri dari tiga langkah yang perlu dilalui. Langkah- langkah ini bersifat kronologis. Tetapi ketika kesadaran pengetahuan terhadap langkah pertama yang sudah menguat dan melekat, bagi sebagian orang, biasanya bisa langsung ke langkah kedua, atau bahkan langkah ketiga. Langkah *pertama*, yaitu menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks-teks yang bersifat universal sebagai pondasi pemaknaan. Baik prinsip yang bersifat umum melampaui seluruh tema (*al-mabâdi*) maupun yang bersifat khusus untuk tema tertentu (*al-qawâ'id*). Prinsip-prinsip ini menjadi landasan inspirasi pemaknaan seluruh rangkaian metode *musyâraḥ*.

Sesuatu dikatakan prinsip adalah ajaran yang melampaui perbedaan jenis kelamin. Misalnya, ajaran mengenai keimanan yang menjadi pondasi setiap amal, bahwa amal kebaikan akan dibalas pahala dan kebaikan tanpa melihat jenis kelamin, tentang keadilan yang harus ditegakkan, tentang kemaslahatan dan kerahmatan yang harus ditebarkan. Bahwa kerja keras, bersabar, bersyukur, ikhlas, dan tawakkal adalah baik dan diapresiasi oleh Islam. Ayat-ayat prinsip ini, baik yang *al-mabâdi'* maupun yang *al-qawâ'id*, harus selalu menjadi kesadaran awal sebelum praktik inter pretasi ayat-ayat lain yang bersifat parsial dilakukan. Kandungan dan pesan utama dari teks-teks prinsip tersebut harus dipastikan masuk menjadi pondasi dalam proses pemaknaan teks-teks yang parsial (*al-juz'iyât*).

Untuk ayat-ayat yang bersifat prinsip, hanya berhenti pada langkah pertama, yaitu menemukan gagasan-gagasan prinsip dalam teks yang menjadi basis keseimbangan, kesalingan, dan keadilan relasi laki-laki dan perempuan. Hanya diperlukan penegasan-penegasan mengenai kesubjekkan laki-laki dan perempuan.

Langkah *kedua*, yaitu menemukan gagasan utama yang terekam dalam teks-teks yang akan kita interpretasikan. Dalam hal ini, teks-teks relasional yang sudah menyebutkan peran laki-laki dan perempuan, kebanyakan merupakan sesuatu yang bersifat implementatif, praktis, parsial, dan hadir sebagai sebuah contoh pada ruang dan waktu tertentu bagi prinsip-prinsip Islam. Karena teks relasional bersifat parsial-implementatif, maka perlu ditemukan makna atau gagasan utama yang bisa kohesif dan korelatif dengan prinsip-prinsip yang ditegaskan oleh ayat-ayat yang sudah ditemukan melalui langkah pertama.

⁸⁵Al-Raysuni, Ahmad. (2006). *Al-Wahdatal-Mafhumiyah fial-Tafsiral-Islami* (Keharmonisan Konseptual dalam Tafsir Islam). Buku ini membahas bagaimana pemahaman terhadap al-Qur'an bisa dihasilkan dengan pendekatan yang lebih kolaboratif dan inklusif dalam memahami makna-makna teks, termasuk cara untuk mengatasi perbedaan pemahaman.

Langkah kedua ini, secara sederhana, bisa dilakukan dengan menghilangkan subjek dan objek yang ada dalam teks. Lalu, predikat dalam teks menjadi makna atau gagasan yang akan kita *musyâra*kan antara dua jenis kelamin. Jika ingin lebih mendalam, langkah ini bisa dilakukan dengan bantuan metode-metode yang sudah ada dalam ushul fiqh, seperti analogi hukum (*qiyās*), pencarian kebaikan (*istihsān*), pencarian kebaikan (*istishlāh*), atau metode-metode pencarian dan penggalian makna suatu lafal (*dalālāt al-alfāz*). atau lebih dalam lagi dengan teori dan metode 'tujuan-tujuan hukum Islam' (*maqāshid al-syari'ah*). Metode-metode ini digunakan untuk menemukan makna yang terkandung di dalam teks, lalu mengaitkannya dengan semangat prinsip-prinsip dari langkah pertama.⁸⁶

Makna yang lahir dari proses langkah kedua ini, atau gagasan dan pesan dari teks parsial inilah, yang nanti akan dibawa pada proses pemaknaan yang bersifat *musyâra*kan, timbal balik, atau kesalingan. Jika teks ini sudah diperlakukan secara taghlib dan mengandung *musyâra*kan oleh para ulama klasik, maka yang diperlukan adalah sebuah penegasan saja, terkait pentingnya kesalingan dan keadilan relasi antara laki-laki dan perempuan. Tetapi jika belum, atau masih samar-samar, terutama untuk teks-teks perempuan, maka diperlukan langkah ketiga.

Langkah *ketiga*, menurunkan gagasan yang ditemukan dari teks (yang lahir dari proses langkah kedua) kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks. Dengan demikian, teks tersebut tidak berhenti pada satu jenis kelamin semata, tetapi juga mencakup jenis kelamin lain. Sehingga, metode *musyâra*kan ini menegaskan bahwa teks untuk laki-laki adalah juga untuk perempuan, dan teks untuk perempuan adalah juga untuk laki-laki, selama kita telah menemukan makna atau gagasan utama dari teks tersebut yang bisa mengaitkan dan berlaku untuk keduanya. Makna utama ini harus selalu dikaitkan dengan prinsip-prinsip dasar yang ada pada teks-teks yang ditemukan melalui langkah pertama.⁸⁷

Untuk memudahkan penjelasan, berikut adalah contoh bagaimana langkah-langkah metode tersebut dijalankan pada ayat ke-14 dari Ali 'Imran.

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْفِصَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۚ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ

⁸⁶Faqihudin Abdul Kadir, *Buku qiraah Mubadalah*, Tafsir progresif untuk keadilan gender dalam islam: hlm. 200.

⁸⁷Faqihudin Abdul Kadir, *Buku qiraah Mubadalah*, Tafsir progresif untuk keadilan gender dalam islam: hlm:202

Dihiaskan (dan dijadikan indah) kepada manusia: kesukaan kepada benda-benda yang diinginkan nafsu, yaitu perempuan-perempuan dan anak-pinak; harta benda yang banyak bertimbun-timbun, dari emas dan perak; kuda peliharaan yang bertanda lagi memantau; dan binatang-binatang ternak serta kebun-kebun tanaman. Semuanya itu adalah kesenangan hidup di dunia. Dan (ingatlah), di sisi Allah ada tempat kembali yang terbaik-baiknya (yaitu Syurga).

Pada konteks pembicaraan kita, yang didiskusikan adalah pernyataan relasional bahwa "manusia itu tercipta untuk mencintai perhiasan dunia berupa perempuan". Ayat ini secara literal menempatkan "manusia", yang pasti diartikan laki-laki, tercipta secara natural mencintai perempuan. Laki-laki sebagai subjek yang mencintai dan perempuan sebagai objek yang dicintai. Dalam ungkapan lain, biasanya, perempuan dianggap sebagai "perhiasan dunia" yang mewarnai dan menghiasi dunia laki-laki. Turunan berikutnya, perempuan dipersepsikan sebagai sumber pesona bagi laki-laki, yang bisa menggoda, dan menggiurkan sehingga laki-laki harus selalu waspada terhadap mereka. Karena itu, ayat ini memberi peringatan bahwa sesuatu yang ada sisi Allah Swt. itu lebih kekal daripada semua pesona (seperti pesona perempuan) yang menggiurkan tersebut.⁸⁸

Pertanyaannya, apakah perempuan bisa menjadi subjek dari pernyataan dalam ayat ini? Realitasnya, perempuan tidak hanya menggoda, tetapi juga digoda oleh laki-laki sehingga mereka juga bisa tergelincir dari jalan kebenaran. Tentu saja bisa, sehingga perempuan secara *musyâraakah* bisa pula menjadi subjek yang diajak bicara oleh ayat tersebut dan menjadi orang yang diminta waspada dari kemungkinan tergoda oleh perhiasan dunia.

Perspektif *musyâraakah* sampai pada makna ini melalui langkah-langkah metode pemaknaan berikut:

Pertama, merujuk pada berbagai ayat mengenai keimanan yang sama antara laki-laki dan perempuan, anjuran untuk berbuat baik, dan untuk waspada tergelincir pada perbuatan yang buruk. Ini adalah prinsip ajaran Islam. Tanpa pandang bulu, baik laki-laki maupun perempuan. Prinsip ini bersifat umum dan universal. Di dalam al-Qur'an, banyak ayat al-Qur'an yang meminta manusia (laki-laki dan perempuan) untuk bertakwa kepada Allah Swt., dengan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Ayat yang meminta mereka untuk waspada dari berbagai godaan yang bisa memalingkan dari jalan kebenaran.

⁸⁸ Faqihudin Abdul Kadir, *Buku qiraah Mubadalah*, Tafsir progresif untuk keadilan gender dalam islam: hlm:201

Salah satu ayat yang eksplisit menyebut laki-laki dan perempuan adalah QS. at-Taubah/9:71, yang meminta keduanya untuk saling mengingatkan satu sama lain agar tetap berbuat baik dan menjauhi perbuatan-perbuatan buruk (*amar ma'ruf, nahi munkar*). Ayat-ayat ini menjadi pondasi dari pemaknaan QS. Ali 'Imran/3:14 tersebut, yakni laki-laki dan perempuan sama-sama menjadi subjek dari perintah, larangan, dan peringatan Allah Swt.

Sementara, prinsip-prinsip yang berbicara secara khusus (*qawa'id*) mengenai potensi pesona antara laki-laki dan perempuan dalam QS. an-Nuur/24:30-31 juga bisa menjadi pondasi pemaknaan, di mana ada permintaan kepada laki-laki untuk menundukkan pandangan dan menjaga diri, juga kepada perempuan untuk menjaga diri dan menundukkan pandangan. Ayat-ayat lain tentang pesona (*fitnah*) kehidupan juga bisa menjadi pondasi pemaknaan, seperti dalam QS. al-An'aam/6:53, QS.al-Munafiqun/63:9, dan QS.al-Mulk/67:2.⁸⁹

Kedua, sesuai dengan prinsip yang ditemukan pada langkah pertama, maka gagasan utama yang bisa digali dari QS. Ali' Imran/3:14 adalah memberi peringatan kepada manusia agar waspada terhadap pesona kehidupan dunia, tidak tergiur dan lalu menyimpang dari jalan Allah Swt. Kehidupan dunia itu memang memesonakan, menyenangkan, dan bisa menggurikan. Karena itu, Allah Swt. mengingatkan bahwa yang lebih baik adalah pahala yang dijanjikan-Nya dan yang berada di sisi-Nya, yaitu dengan tetap memegang kebenaran ajaran-ajaran-Nya. Ayat ini tidak sedang menyatakan bahwa perempuan, harta benda, anak-anak, emas dan perak adalah perhiasan dunia. Ini benar. Tetapi, ini hanyalah contoh belaka. Gagasan utamanya adalah kewaspadaan dari pesona perhiasan dunia ini. Pesan dari gagasan ini tentu saja berlaku untuk semua orang, tidak khusus laki-laki semata. Gagasan dalam proses langkah kedua ini lahir dengan melibatkan berbagai ayat yang terkait. Tetapi, jika menggunakan langkah yang sederhana, bisa dilakukan dengan menghilangkan subjek dan objek yang diambil makna dalam predikat ayat tersebut. Karena subjek-objek biasanya bersifat kontekstual dan teknis, sementara pesan dan makna ada pada predikat kalimat. Subjek dalam ayat ini adalah laki-laki yang diminta tidak tergoda oleh perempuan. Jika subjek dan objek dihilangkan, maka ayat ini tentang kewaspadaan seseorang dari ketergodaan terhadap pesona orang lain. Makna dan gagasan inilah yang kemudian dibawa pada proses langkah ketiga.

Ketiga, berdasar pada kedua langkah tersebut, jika secara literal (*lafzhiyyah*) gagasan kewaspadaan ditujukan pada laki-laki dari perempuan, maka secara resiprokal gagasan yang sama juga ditujukan kepada perempuan untuk waspada dari laki-laki, dan juga dari godaan perhiasan dunia yang lain.

⁸⁹ Faqihudin Abdul Kadir, *Buku qiraah Mubadalah, Tafsir progresif untuk keadilan gender dalam islam*: hlm:204

Jadi, baik perempuan maupun laki-laki adalah sumber pesona. Satu kepada yang lain. Ini di satu sisi, di sisi yang lain, keduanya, satu sama lain diminta untuk tidak saling menebar pesona dan diminta untuk waspada dari kemungkinan pesona pihak lain.

Pesan teks ini, tentang kewaspadaan dari pesona jenis kelamin lain, sesungguhnya sudah terekam dalam QS. an-Nur/24:30-31, yaitu untuk saling menjaga pandangan masing-masing agar tidak mudah terpesona pada yang lain, dan tidak menebar pesona kepada yang lain. Tentu saja, gagasan lebih luasnya adalah untuk menjaga diri dari segala kemungkinan tergiur pada godaan kehidupan, apa pun bentuknya. Sehingga tidak tergelincir dari jalan kebaikan karena pesona-pesona kehidupan (*fitnah*) dunia. Bisa kedudukan, harta, keluarga, anak-anak, atau nafsu seks. Jadi, gagasannya tidak melulu tentang pesona tubuh perempuan di mata laki-laki.

Jadi, dengan langkah pertama, menemukan prinsip nilai yang menjadi pondasi interpretasi, yaitu bahwa laki-laki dan perempuan adalah subjek perintah keimanan dan larangan tergelincir pada godaan. Dengan langkah kedua, kita menemukan gagasan utama dari teks (QS. Ali 'Imran/3:14) bahwa ia *mnem-bicarakan* pentingnya kewaspadaan pada perhiasan dunia yang bisa menggiurkan manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Dengan langkah ketiga, kita menegaskan bahwa pernyataan "perempuan sebagai perhiasan dunia bagi laki-laki" hanyalah contoh literal dari teks yang ditujukan kepada laki-laki. Ini makna eksplisit-literal. Dengan metode *musyārah*, karena teks itu juga harus ditujukan kepada perempuan, maka maknanya menjadi: "laki-laki adalah (salah satu) perhiasan dunia bagi perempuan". Yang ini adalah makna *implisit-resiprokal*.

Dengan metode interpretasi *musyārah* seperti di atas, pada gilirannya menjadi tidak beralasan sama sekali untuk menyatakan bahwa "perempuan adalah sumber persoalan bagi laki-laki" dan berhenti tanpa penjelasan lebih lanjut yang lebih resiprokal. Apalagi, lalu diturunkan aturan-aturan untuk mengontrol perempuan saja agar pesona mereka tidak menyebar ke publik laki-laki. Sebab, secara resiprokal, sumber pesona itu juga ada pada laki-laki, sebagaimana ia ada pada perempuan. Bahkan, ada pada masing-masing orang, dan ada pada segala macam kehidupan itu sendiri, sebagaimana dicatat oleh al-Qur'an.

Adalah menjadi tidak resiprokal jika kita hanya menyalahkan perempuan dan mengontrol mereka, dengan alasan mereka memiliki pesona (*fitnah*), sementara membiarkan laki-laki beraktivitas secara bebas, padahal mereka juga memiliki hal yang sama. Jika pesona itu ada pada keduanya, maka yang adil adalah memnta keduanya untuk saling menjaga diri dari pesona masing-masing. Jika laki-laki diberi kesempatan untuk aktif di publik sekalipun menyimpan pesona, perempuan pun seharusnya tidak dilarang dengan alasan pesona mereka. Sebab, gagasan utama ajaran adalah bukan

mencari siapa yang paling bersalah, paling bertanggung jawab, dan paling banyak dikontrol, tetapi masing-masing harus saling menjaga, saling waspada, dan memastikan keburukan itu tidak terjadi dari siapa pun dan kepada siapa pun. Sementara, arena publik tetap bisa nyaman untuk kedua belah pihak. Laki-laki dan perempuan.

E. Tolak Ukur Aktivitas Penafsiran Metode *Musyârahah*.

Dalam menilai efektivitas metode penafsiran, beberapa tolok ukur utama dapat digunakan:

1. Keterlibatan *Partisipan*, sejauh mana metode melibatkan berbagai pihak dalam proses penafsiran.
2. *Kontekstualisasi*, kemampuan metode dalam memahami teks dalam konteksnya.
3. *Kedalaman Analisis*, seberapa rinci dan mendalam hasil penafsiran.
4. Relevansi Sosial, Tingkat relevansi hasil penafsiran terhadap permasalahan kontemporer.
5. *Fleksibilitas Metode*, kemampuan metode untuk menyesuaikan diri dengan berbagai jenis teks dan konteks pembaca.⁹⁰

Pandangan penulis metode *musyârahah* unggul dalam aspek *kolaborasi* dan *inklusivitas*, menjadikannya *relevan* dalam kontek masyarakat plural. Namun, efektivitasnya tergantung pada pengelolaan diskusi dan keragaman perspektif. Metode lain, seperti *tahlili* dan *maudhui*, menawarkan keunggulan dalam analisis mendalam tetapi kurang *fleksibel* dalam mencakup beragam pandangan. *Interpretasi* memberikan kelebihan dalam analisis kontekstual tetapi membutuhkan penguasaan teori yang memadai. Dengan demikian, pilihan metode penafsiran perlu disesuaikan dengan tujuan dan konteks penafsiran yang diinginkan.

Metode *musyârahah* (kerjasama atau kolaborasi) adalah pendekatan yang berkembang dalam tradisi tafsir yang mengedepankan kerja sama antara berbagai ulama, ahli agama, sosiolog, akademisi, dan bahkan ahli ilmu politik dalam memahami teks-teks agama. Pendekatan ini berusaha untuk menghindari tafsir yang sempit dan mengedepankan dialog untuk memperkaya pemahaman agama dalam konteks sosial yang lebih luas. Misalnya, Yusuf al-Qaradawi (1997) dalam karya-karyanya menekankan pentingnya tafsir yang melibatkan berbagai disiplin ilmu untuk memberikan solusi yang sesuai dengan kebutuhan umat Islam di era modern.

Dalam konteks *musyârahah*, dialog antar ulama dengan latar belakang yang berbeda memungkinkan terciptanya pemahaman yang lebih plural dan inklusif, sekaligus memastikan bahwa ajaran Islam diterapkan secara kontekstual sesuai dengan perkembangan zaman. Metode ini berusaha

⁹⁰ Quraish Shihab, M. *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 1992.

menanggapi permasalahan kontemporer, seperti perubahan sosial, ekonomi, dan politik.

Metode *musyâraḥah* menawarkan pendekatan yang kolaboratif, inklusif, dan kontekstual dalam menafsirkan ayat-ayat gender. Dengan menekankan dialog partisipatif, prinsip keadilan, dan pemahaman konteks, metode ini dapat menghasilkan penafsiran yang lebih relevan dan adil bagi semua pihak. Untuk mengoptimalkan penerapan metode ini, diperlukan kerja sama antara ulama, akademisi, dan masyarakat luas.⁹¹

F. Contoh Penafsiran dengan Metode *Musyâraḥah*

1. Stereotip Perempuan Kurang Akal dan Agama

Stereotip bahwa perempuan dianggap “kurang akal dan agama” seringkali merujuk pada sebuah hadis Nabi Muhammad saw yang menyatakan hal tersebut. Hadis ini telah menjadi bahan diskusi dan interpretasi yang luas di kalangan ulama dan cendekiawan muslim. Penting untuk memahami konteks dan makna sebenarnya dari pernyataan tersebut agar tidak terjadi kesalah pahaman yang dapat merugikan perempuan.

Hadis yang sering dirujuk adalah sebagai berikut:

“Wahai kaum perempuan, bersedekahlah dan perbanyaklah istighfar, karena aku melihat kalian adalah mayoritas penghuni neraka.” Seorang perempuan bertanya, “Mengapa demikian, wahai Rasulullah?” Beliau menjawab, “Karena kalian banyak melaknat dan mengingkari kebaikan suami. Aku belum pernah melihat orang yang kurang akal dan agamanya namun mampu mengalahkan akal laki-laki yang teguh selain kalian.” Perempuan itu bertanya lagi, “Apa maksudnya kurang akal dan agama itu, ya Rasulullah?” Dia menjawab, “memperlihatkan kesaksian perempuan setengah dari kesaksian laki-laki? Itulah kekurangan akalnya. Dan ternyata ketika haid, perempuan tidak shalat dan tidak puasa? Itulah kekurangan agamanya.”⁹²

⁹¹ Makalah kerja Anwar, Zainah (2009), yang berjudul “*Islam, Gender, and Women's Rights: Perspectives from Sisters in Islam*” mSaudari dalam Islam (SIS). Iklan SIS Berikut adalah beberapa poin utama yang sering menjadi fokus dalam karya Zainah Anwar

1. Interpretasi Islam yang Progresif

- a) Anwar menyoroti perlunya menafsirkan teks-teks Islam secara kontekstual dan sesuai dengan prinsip keadilan, kesetaraan, dan hak asasi manusia.
- b) Penekanan yang diberikan pada bagaimana penafsiran tradisional sering kali memperkuat patriarki dan ketidakadilan terhadap perempuan.

2. Gender dan Hukum Islam

- a) Makalah ini mengeksplorasi bagaimana hukum Islam diterapkan dalam isu-isu seperti pernikahan, perceraian, hak asuh anak, dan poligami, yang sering kali cenderung

⁹² Muslim, *Sahih Muslim*, Kitab al-Imarah, Hadits No. 79, vol. 2, hlm. 68.

Di kalangan pegiat kesetaraan gender, sektor keagamaan masyarakat Muslim dipandang masih terlalu didominasi laki-laki. Merujuk pada beragam data, kita akan mudah menjumpai bahwa penceramah atau tokoh agama yang populer kebanyakan adalah di kalangan pria. Meskipun sudah mulai banyak usaha mengorbankan ulama perempuan, rupanya dampak ketimpangan dan kurangnya representasi perempuan itu telah merembet ke banyak urusan lain seperti pekerjaan maupun kepemimpinan. Oleh sebagian ahli agama, perempuan dinilai “tidak sesempurna” pria. Pernyataan itu diklaim bersumber dari teks agama. Salah satu jenis keterangan yang sering dikutip terkait kekurangan perempuan adalah bahwa perempuan itu kurang akal dan agamanya, dengan redaksi kurang lebih seperti ini:

... النِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ ...

Sebenarnya, pernyataan itu bisa dicari redaksi haditsnya yang lebih lengkap. Terkait hadits “perempuan kurang akal dan agamanya” itu, salah satu matan yang lengkap adalah sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتُكْفِرْنَ الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِيذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا تُقْصَانُ الْعَقْلَ وَالْدِّينَ قَالَ أَمَّا تُقْصَانُ الْعَقْلَ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا تُقْصَانُ الْعَقْلَ وَتَمَكُّثُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا تُقْصَانُ الدِّينَ

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:*⁹³

Maksud kekurangan akal ialah persaksian dua orang wanita sama dengan persaksian seorang lelaki. Inilah yang dikatakan kekurangan akal. Begitu juga kaum wanita tidak beribadah kala malam-malam juga akan berbuka pada bulan Ramadhan (karena sebab haid). Inilah yang dikatakan kekurangan agama." (HR al-Bukhari). Redaksi hadits tersebut diriwayatkan dalam Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan at-Tirmidzi, dan banyak kitab hadits lainnya. Kualitas hadits ini dinilai shahih. Oleh al-Bukhari, hadits ini dimasukkan dalam bab tentang persaksian perempuan. Pensyarah hadits seperti Ibnu Hajar al-Asqalani menyebutkan dalam Fathul Bari Syarh Shahih al-Bukhari bahwa hadits ini menjadi tafsir penjelas dari al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 282, ayat yang terpanjang:

وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ...

Persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki. Kalau tidak ada dua orang laki-laki maka boleh seorang lelaki dan dua orang perempuan untuk menjadi saksi ketika terjadi perselisihan. Sehingga, kalau yang satu lupa, yang lain mengingatkan..." (QS al-Baqarah: 282).

Ayat tersebut dibahas oleh para mufassir sebagai ayat yang membicarakan urusan perniagaan dengan cukup detail, termasuk persaksian dalam muamalah dan sengketa di dalamnya. Penggalan ayat tersebut secara terang menyebutkan bahwa "satu saksi pria" dan "dua saksi perempuan" jika tidak ada "dua saksi pria", sejalan dengan hadits yang dikutip di atas. Seorang saksi atau syahid dalam urusan-urusan muamalah atau jinayat secara umum perlu memiliki syarat berikut: Islam, adil, baligh, berakal, dapat berargumentasi, serta memiliki ingatan yang baik. Namun soal persaksian perempuan, meski ayat al-Qur'an secara literal di atas menyebut secara khusus, rupanya ulama meninjaunya secara beragam. Dalam *Bidayatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd, pendapat jumhur ulama adalah persaksian perempuan dalam masalah hudud dan jinayat tidak dapat diterima, lain halnya dengan urusan muamalah. Abu Hanifah berpendapat bahwa persaksian kaum perempuan dapat diterima dalam urusan muamalah dan yang berkaitan dengan kekhususan fisik atau masalah mereka di luar masalah talak, rujuk,

⁹³ Bukhari, *Sahih Bukhari*, Kitab *al-Istikhara*, Hadit No. 5096; Muslim, *Sahih Muslim*, Kitab *al-Imarah*, Hadits No. 79.

nikah dan pemerdekaan budak. Persaksian seorang perempuan pun dapat diterima dalam hal-hal yang perempuan lebih tahu dan memahami seperti melahirkan, menstruasi, menyusui, ataupun kecacatan fisik perempuan.⁹⁴ Argumentasi mengapa perempuan “kurang” dalam urusan persaksian maupun keagamaan, dikatakan karena sebab biologis maupun psikologis yang ada pada perempuan. Untuk alasan biologis misalnya, ulama menilai perempuan akan terganggu dengan perubahan situasi dan kondisi fisik seperti nifas, haid, dan masalah lainnya yang menyertai kehamilan. Selain itu mereka menilai bahwa kodrat perempuan adalah melahirkan, menyusui, juga mengasuh anak di rumah. Hal-hal tersebut yang membuat mereka kurang memahami kondisi di luar rumah mereka, sehingga akan mempengaruhi persaksian-persaksian mereka khususnya dalam hal muamalah. Demikian kurang lebih keterangan Ibnu Hajar al-Asqalani dalam Fathul Bari. Sedangkan dalam aspek psikologis, perempuan dinilai lebih dominan dari sisi emosional maupun afeksinya. Dominannya faktor psikologis ini menjadikan para ulama menyatakan bahwa perempuan ini kerap kurang jernih dalam menimbang urusan-urusan publik, apalagi dalam konteks politik dan ekonomi yang juga menjadi alasan mengapa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin. Fakta-fakta terkini menunjukkan bahwa argumentasi ulama seputar ‘*illat*’ hukum persaksian perempuan tersebut bisa didiskusikan kembali. Urusan domestik dan pengasuhan anak adalah beban orang tua, yang tidak hanya dibebankan pada perempuan kecuali tentu dalam hal menyusui. Selain itu, afeksi dan sikap emosional juga dapat ditemukan pada pria, tidak hanya pada wanita. Kepemimpinan perempuan di beragam negara juga cukup berhasil, seperti di era pandemi ini telah diwujudkan di Jerman atau Selandia Baru. kiranya keterangan Nabi di atas cukup jelas: “kurangnya akal perempuan” adalah hanya dalam persaksian, itupun masih dalam ranah yang *ijtihadi* dan tidak ada putusan final. Pemahaman terhadap teks hadits tentang kekurangan akal yang dilakukan oleh ulama kebanyakan merujuk kepada situasi lingkungan yang mereka amati. Di samping itu, perkara “kurangnya agama” akibat udzur ibadah bagi perempuan karena sebab haid, nifas atau melahirkan, adalah semata fitrah biologis. Hal itu tidak menjadikan perempuan manusia kelas dua, apalagi menjadi alat diskriminasi perempuan dari ruang publik dan keagamaan. Kalaupun hal itu dianggap “kekurangan perempuan”, alangkah banyaknya kelebihan bagi perempuan di luar halangan tersebut yang bisa dicapai sebagaimana juga dilakukan laki-laki.⁹⁵

⁹⁴ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtasid*, jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996, hlm. 423-424.

⁹⁵ Muhammad Iqbal Syauqi, Alumnus Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences; dokter alumni UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Instal sekarang NU Online Super App versi Android (s.id/nuonline) dan versi iOS (s.id/nuonline_ios).

a. Makna "Kurang Akal"

Selalu mendengar hadits yang berbunyi, *“Wanita itu kurang akalnya dan kurang agamanya.”* Hadits ini diutarakan kaum lelaki kepada wanita untuk merendahnya.

Istilah “kurang akal” dalam hadis ini merujuk pada aspek kesaksian dalam hukum Islam, dimana kesaksian dua perempuan setara dengan kesaksian satu laki-laki. Hal ini bukan menunjukkan inferioritas intelektual perempuan secara umum, melainkan berkaitan dengan konteks sosial dan psikologis saat itu, di mana perempuan mungkin kurang terlibat dalam urusan publik dan transaksi bisnis.

Arti hadits:

“Aku tidak melihat wanita yang kurang akalnya dan agamanya yang dapat menghilangkan kemauan keras lelaki yang tegas daripada seorang diantara kamu”

Para wanita shahabat bertanya, “Apa yang dimaksud dengan kekurangan agama kami dan akal kami, ya Rasulullah?”

Jawab beliau,

“Bukankah kesaksian seorang wanita itu setengah kesaksian seorang laki laki”? Mereka menjawab, “Ya”.

Beliau bersabda,

“Itulah kekurangan akalnya. Dan bukankah apabila haid, wanita tidak melakukan shalat dan juga tidak berpuasa?” Mereka menjawab: “Ya.”

Rasulullah bersabda,

“Itulah yang dimaksud kekurangan agamanya.”

Rasulullah saw. menjelaskan bahwa kekurangan akal wanita itu dilihat dari sudut ingatan yang lemah, maka dari itu kesaksiannya harus dikuatkan oleh kesaksian seorang wanita yang lain untuk menguatkannya, karena boleh jadi ia lupa, lalu memberikan kesaksian lebih dari yang sebenarnya atau kurang darinya, sebagaimana firman Allah,

“Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki diantaramu. Jika tidak ada dua orang lelaki, maka boleh seorang lelaki dan dua orang wanita dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa, maka seorang lagi mengingatkannya.” (QS. Al-Baqarah: 282)

Adapun kekurangan agamanya adalah karena di dalam masa haid dan nifas ia meninggalkan shalat dan puasa dan tidak mengqadha (mengganti) shalat yang ditinggalkannya selama haid atau nifas. Inilah yang dimaksud kekurangan agamanya. Akan tetapi kekurangan ini tidak menjadikannya berdosa, karena kekurangan tersebut terjadi berdasarkan aturan dari Allah

Swt. Dialah yang memberikan ketetapan hukum seperti itu sebagai wujud belas kasih kepada mereka dan untuk memberikan kemudahan kepada mereka. Sebab, jika wanita harus puasa di saat haid dan nifas, maka hal itu akan membahayakannya. Maka karena rahmat Allah atas mereka, Dia tetapkan agar mereka meninggalkan puasa di saat haidh dan nifas, kemudian mengqadhanya bila telah suci.

Sedangkan tentang shalat, di saat haid akan selalu ada hal yang menghalangi kesucian. Maka dengan rahmat dan belas kasih Allah Swt. Dia menetapkan bagi wanita yang sedang haidh agar tidak mengerjakan shalat dan demikian pula di saat nifas, Allah juga menetapkan bahwa ia tidak perlu mengqadhanya sebab akan menimbulkan kesulitan berat karena shalat berulang-ulang dalam satu hari satu malam sebanyak lima kali, sedangkan haidh kadang-kadang sampai beberapa hari sampai tujuh delapan hari bahkan kadang kadang lebih sedangkan nifas, kadang kadang mencapai 40 hari. Adalah rahmat dan karunia Allah kepada wanita, Dia menggugurkan kewajiban shalat dan qadhanya dari mereka. Hal itu tidak berarti bahwa wanita kurang akalnya dalam segala sesuatu atau kurang agamanya dalam segala hal. Rasulullah saw. telah menjelaskan bahwa kurang akal wanita itu dilihat dari sudut kelemahan ingatan dalam kesaksian dan sesungguhnya kurang agamanya itu dilihat dari sudut meninggalkan shalat dan puasa di saat haid dan nifas. Dan inipun tidak berarti bahwa kaum lelaki lebih utama (lebih baik) daripada kaum wanita dalam segala hal. Memang, secara umum jenis laki laki itu lebih utama daripada jenis wanita karena banyak sebab, sebagaimana firman Allah Swt.:

“Kaum laki laki itu adalah pemimpin pemimpin bagi kaum wanita karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki laki) atas sebagian yang lain (waniat) dan karena mereka (laki laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.” (QS. an-Nisa’: 34)

Akan tetapi adakalanya perempuan lebih unggul daripada laki laki dalam banyak hal. Betapa banyak perempuan yang lebih unggul akal (kecerdasannya), agama dan kekuatan ingatannya daripada kebanyakan laki laki. Sesungguhnya yang diberitakan oleh Nabi Saw. diatas adalah bahwasanya secara umum kaum perempuan itu di bawah kaum lelaki dalam hal kecerdasan akan dan agamanya dari dua sudut pandang yang dijelaskan oleh Rasulullah Saw. tersebut.⁹⁶

Kadang ada perempuan yang amal shalihnya amat banyak sekali mengalahkan kebanyakan kaum laki laki dalam beramal shalih dan bertaqwa kepada Allahu Swt. serta kedudukannya di akhirat dan kadang dalam masalah

⁹⁶ Muhammad Iqbal Syauqi, Alumnus Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences; dokter alumni UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Instal sekarang NU Online Super App versi Android (s.id/nuonline) dan versi iOS (s.id/nuonline_ios).

tertentu perempuan itu mempunyai perhatian yang lebih sehingga ia dapat menghafal dan mengingat dengan baik melebihi kaum laki laki dalam banyak masalah yang berkaitan dengan dia (perempuan). Ia bersungguh sungguh dalam menghafal dan memperbaiki hafalannya sehingga ia menjadi rujukan (referensi) dalam sejarah Islam dan dalam banyak masalah lainnya.

Hal seperti ini sudah sangat jelas sekali bagi orang yang memperhatikan kondisi dan perihal kaum perempuan di zaman Rasulullah Saw dan zaman sesudahnya. Dari sini dapat diketahui bahwa kekurangan tersebut tidak menjadi penghalang bagi kita untuk menjadikan perempuan sebagai sandaran di dalam periwayatan, demikian pula dalam kesaksian apabila dilengkapi dengan satu saksi perempuan lainnya; juga tidak menghalangi ketaqwaannya kepada Allah dan untuk menjadi perempuan yang tergolong dalam hamba Allah yang terbaik jika ia istiqomah dalam beragama, sekalipun di waktu haid dan nifas pelaksanaan puasa menjadi gugur darinya (dengan harus mengqadha), dan shalat menjadi gugur tanpa harus mengqadha.

Semua itu tidak berarti kekurangan perempuan dalam segala hal dari sisi ketaqwaannya kepada Allah, dari sisi pengamalannya terhadap perintah perintahNya dan dari sisi kekuatan hafalannya dalam masalah masalah yang berkaitan dengan dia. Kekurangan hanya terletak pada akal dan agama seperti dijelaskan oleh Nabi Saw. Maka tidak sepantasnya seorang lelaki beriman menganggap perempuan mempunyai kekurangan dalam segala sesuatu dan lemah agamanya dalam segala hal.

Kekurangan yang ada hanyalah kekurangan tertentu pada agamanya dan kekurangan khusus pada akalnya, yaitu yang berkaitan dengan validitas kesaksian. Maka hendaknya setiap muslim merlaku adil dan objektif serta menginterpretasikan sabda Nabi Saw, sebaik-baik interpretasi.⁹⁷

b. Makna "Kurang Agama"

Adapun "kurang agama" Merujuk pada kondisi biologis perempuan seperti haid dan nifas yang menyebabkan mereka tidak dapat melaksanakan shalat dan puasa pada waktu-waktu tertentu. Hal ini bukan merupakan kekurangan spiritual, tetapi lebih kepada keringanan (*rukhsah*) yang diberikan oleh Allah SWT kepada perempuan.

Perbincangan perihal topik ini tetap saja menarik. Pasalnya, hingga saat ini masih ada sebagian kecil kalangan yang beranggapan bahwa perempuan tidak memiliki kesempurnaan akal. Anggapan tersebut kemudian kerap dijadikan sebagai legitimasi untuk merendahkan kaum Hawa. Bahkan, digunakan pembenaran melakukan aksi kekesaran terhadap perempuan.

Ada banyak upaya untuk menguraikan topik ini. Dari sekian usaha itu, sebuah analisis yang empatik diutarakan oleh cendekiawan ternama asal negeri piramida, Mesir, Syekh Muhammad Mutawwali Asy Sya'rawy.

⁹⁷ Fatwa Syaikh Ibn Baaz: Majalah Al Buhuts, edisi 9, hlm. 100.

Uraianya tersebut tertuang dalam karyanya yang sangat apik dan bertajuk *Fiqh Al Mar'ah Al Muslimah*.⁹⁸

Menurut tokoh kelahiran Daqahlia, 16 April 1911 M, itu, pangkal diskusi perihal sempurna atau tidaknya akal perempuan itu merujuk pada beberapa sabda Rasulullah saw. Salah satunya, hadis riwayat Bukhari Muslim berikut, “Perempuan itu kurang akal dan agama.”

Makna hadis itu pada hakikatnya tidak berarti merendahkan derajat perempuan. Malah sebaliknya, tersimpan seruan tersirat supaya menghormati dan memuliakan perempuan. Secara biologis, perempuan memang diciptakan tak sekuat laki-laki. Karena itu, kewajiban dan tanggung jawab nafkah ada di pundak lelaki.

Sering kali, Mutawalli, menyebut perempuan lebih mengedepankan perasaan. Memang betul, tetapi itu bukan pertanda akal yang dimiliki lemah. Justru, kepekaan perasaan itu adalah keistimewaan yang dimiliki perempuan.

Hal itu sesuai tugas dan perannya dalam keluarga, yakni mengasuh dan mendidik anak. Pengasuhan anak butuh rasa kasih sayang dan curahan hati. Di usia balita, kebutuhan kasih sayang itu lebih mendesak dibandingkan asupan logika dan rasionalitas.

Siapa pun, kata alumnus Al Azhar Mesir itu, yang memakai hadis di atas untuk membenaran meremehkan perempuan, ia salah besar. Bagaimanapun, Allah Swt telah menciptakan laki-laki dan perempuan dengan kelebihan dan keistimewaan masing-masing.

Kemampuan rasionalitas laki-laki membantunya memaksimalkan kinerja dalam mencari nafkah. Bisa dibayangkan, jika seorang laki-laki lebih mengedepankan perasaan. Maka, akan cukup mengganggu pola pencarian nafkah. Kemampuan berpikir logik ini pula yang mestinya mendorong sikap arif dan bijak laki-laki kala memegang peran sebagai kepala keluarga.

Ada rahasia Allah di balik pembagian secara proporsional potensi bagi tiap manusia. Kelebihan dan kekurangan itu akan saling melengkapi. “Intelektualitas unggul dan kepekaan perasaan nyaris tak pernah dimiliki seseorang secara bersamaan,” kata Mutawalli.

Namun, tak sedikit pula perempuan memiliki tingkat intelektualitas melebihi lawan jenisnya. Ini, antara lain, ditegaskan dalam kisah Ummu Salamah binti as-Shiddiq. Rasulullah memerintahkan para sahabat meminta saran dan ide dari perempuan berpipi merah itu saat peristiwa Perjanjian Hudaibiyah. Masukan Ummu Salamah sangat menentukan dalam sejarah awal mula perkembangan Islam melalui Perjanjian Hudaibiyah.⁹⁹

Asumsi superioritas laki-laki atas perempuan, dalam beberapa tafsir keagamaan, juga dilakukan dengan merujuk pada hadits shahih yang sangat

⁹⁸ Fatwa Syaikh Ibn Baaz: Majalah Al Buhuts, edisi 9, hlm :101.

⁹⁹ Mutawalli, *Menjadi Pribadi Unggul dalam Keluarga Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hlm. 132-133.

terkenal, yang menyatakan: “Bahwa perempuan itu kurang akal dan kurang agama”.¹⁰⁰ Teks pernyataan ini, sebagaimana dijelaskan oleh Abu Syuqqah, adalah penggalan dari teks yang sangat panjang yang mengisahkan suasana akrab antara Nabi Muhammad Saw. dengan para perempuan pada suatu hari raya. Dalam pandangan Abu Syuqqah, Nabi Muhammad Saw. justru sedang memuji, atau setidaknya sedang bergurau dengan para perempuan. Sebab, teks penuhnya bisa diartikan, kira-kira: “*Saya kagum dengan para perempuan ini, (dianggap) hanya punya separuh akal dan agama, tetapi sanggup mengalahkan laki-laki yang paling pintar dan teguh pendirian sekalipun.*” Ini tentu saja bukan pernyataan hukum, atau penetapan norma dan adagium, tetapi suatu metode komunikasi antara seorang tokoh, dalam hal ini Nabi Muhammad Saw., dengan para pengikutnya, yaitu dalam hal ini para Sahabat perempuan Nabi Muhammad Saw. Suatu metode memulai pembicaraan agar bisa masuk dalam substansi pesan yang ingin disampaikan kepada para pendengar.¹⁰¹ Kaukab Siddique, mengartikan “*nāqishāt 'aqlin*” itu bukan “kurang akal”, tetapi “kurang berpikir” atau “kurang nalar”. Kekurangan ini terjadi karena struktur sosial tidak memberi kesempatan kepada perempuan untuk belajar dan berlatih berpikir.¹⁰² Jika diberi kesempatan, maka perempuan akan mampu berpikir secara baik. Sebagaimana laki-laki juga, jika tidak belajar dan berlatih, akan kurang kemampuannya dalam berpikir. Artinya ungkapan ini bukan soal akal perempuan yang kurang dan rendah, melainkan soal kebiasaan berpikir yang bisa kurang dan bisa kuat, tergantung pada kesungguhannya dalam belajar dan latihan. Bukan tergantung pada jenis kelamin. Sebagaimana pada kenyataannya, banyak perempuan yang lebih pintar dari laki-laki, jika ada kesempatan belajar. Dan tidak sedikit juga laki-laki yang jauh lebih bodoh dari perempuan.

Abu Syuqqah juga menegaskan bahwa “*nāqishāt dīn*” juga bukan berarti secara esensi perempuan adalah kurang agama. Ini hanya pernyataan simbolik dari kurangnya aktivitas perempuan terkait shalat dan puasa, yang sering ditinggalkan pada saat menstruasi, seperti persis dijelaskan oleh Nabi Muhammad saw. Meninggalkan shalat dan puasa juga diperintahkan Islam. Adalah aneh, seseorang yang diperintah Islam untuk meninggalkan shalat dan puasa, pada saat yang sama dianggap kurang agama karena melaksanakan sesuatu yang diperintahkannya. Jika persoalannya pada pahala dari aktivitas ibadah, seperti ditegaskan juga oleh Abu Syuqqah, maka perempuan bisa melakukan banyak aktivitas lain untuk mengumpulkan pahala saat menstruasi. Baik aktivitas ibadah ritual, seperti dzikir dan baca doa, maupun ibadah

¹⁰⁰ Lihat misalnya di Abdurrahman bin Muhammad an-Najdi, Al-Durar al-Saniyyah..., juz 16, hlm.39-45.

¹⁰¹ Lihat pembahasan lebih detail dalam Abu Syuqqah, Tahrir.juz 1, hlm. 273-287.

¹⁰² Lihat Kaukab Siddique, *Liberation of Women thru Islam*, Kingsvill: American Society for Education and Religion, 1990, hlm. 83-87.

sosial, seperti menolong orang lain. Jadi, teks hadits yang dikutip tersebut, sesungguhnya sama sekali tidak sedang menetapkan “akal dan agama perempuan yang bernilai separuh dari laki-laki”, apalagi menetapkan superioritas laki-laki atas perempuan dalam segala hal, hanya karena seseorang itu laki-laki atau perempuan. Sebab, Islam, seperti yang sudah ditegaskan, tidak mendasarkan pada jenis kelamin dan segala rupa tubuh untuk menilai dan memuliakan seseorang.¹⁰³ Teks hadits lengkap mengenai “kurang akal dan kurang agama” adalah sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَا مَعْشَرَ
النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ
مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ
الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أُغْلِبَ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ قَالَتْ يَا رَسُولَ
اللَّهِ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالْدِّينِ قَالَ أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ
شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ
فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ.

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. Begitu juga kaum wanita tidak beribadah kala malam-malam juga akan berbuka pada bulan

¹⁰³ Muhammad Abu Syuqqah, *Al-Syawahat al-Islamiyyah: al-Mukhtasar al-Fiqhī fi al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Cairo: Dar al-Shuruq, 1999.

Ramadhan (karena sebab haid). Inilah yang dikatakan kekurangan agama." (HR al-Bukhari).

Redaksi hadits tersebut diriwayatkan dalam Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan at-Tirmidzi, dan banyak kitab hadits lainnya. Kualitas hadits ini dinilai shahih. Oleh Imam al-Bukhari, hadits ini dimasukkan dalam bab tentang persaksian perempuan.¹⁰⁴

Abu Said al-Khudri Ra. berkata, "Rasulullah Saw. keluar pada suatu hari raya, Idul Adha atau Idul Fitri, masuk ke masjid, lalu bertemu dengan para perempuan. Beliau berkata kepada mereka, 'Wahai para perempuan, ayo sedekah (agar kalian tidak masuk neraka), karena aku pernah diperlihatkan kalian banyak yang masuk neraka.' Para perempuan bertanya, 'Mengapa demikian (banyak dari kami yang masuk neraka)?' Rasulullah Saw. menjawab, 'Karena kalian sering melaknat dan tidak berterima kasih atas kebaikan (dari suami, keluarga, atau saudara). Aku juga tidak melihat perempuan-perempuan (yang dianggap) kurang akal dan kurang agama, dari kalian, tetapi sanggup mengalahkan seorang laki-laki tangguh dan kokoh pendirian.' Para perempuan bertanya, 'Apa (yang membuat kami dianggap) kurang akal dan kurang agama, wahai Rasulullah?' Rasulullah Saw. menjawab, 'Bukankah kesaksian kamu separuh dari laki-laki?' 'Ya,' jawab mereka. 'Itulah (yang dimaksud) kurang akal. Bukankah ketika haid tidak shalat dan tidak puasa?' 'Ya,' jawab mereka. 'Itulah (yang dimaksud) kurang agama.'¹⁰⁵ (*Shahih Bukhari*, no.305).

Ada tiga isu yang diangkat hadits ini, yang seringkali dijadikan sebagian kalangan sebagai basis asumsi superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan.¹⁰⁶ Yaitu, perempuan sebagai penghuni neraka terbanyak, perempuan sebagai kurang akal, dan perempuan sebagai kurang agama. Sebagaimana disebut dalam teks, tiga hal ini (neraka, akal, dan agama) diungkapkan dalam suasana hari raya di dalam masjid dan sebagai prolog untuk mendorong mereka bersedekah dari harta yang mereka miliki. Sehingga, hadits tersebut tidak patut dimaknai secara literal dan tidak bisa dijadikan sebagai landasan mengenai esensi perempuan yang menjadi sebab masuk neraka, kurang akal, dan kurang agama. Isu "kurang akal dan kurang agama" sudah dibahas, selanjutnya adalah pembahasan isu "perempuan sebagai penghuni neraka terbanyak".

¹⁰⁴ Muhammad Iqbal Syauqi, Alumnus Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences; dokter alumni UIN Syarif Hidayatullah Jakarta <https://islam.nu.or.id/ilmu-hadits/tentang-hadits-perempuan-kurang-akal-dan-agamanya-S32K5>, Download NU Online Super App, aplikasi keislaman terlengkap! <https://nu.or.id/superapp> (Android/iOS)

¹⁰⁵ . Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Īmān, Bāb Bayān Nuqṣān al-Īmān bi Nuqṣān al-Ṭā'ah, no. hadis 79 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), Juz 1, hlm. 131.

¹⁰⁶ Abdurrahman bin Muhammad an-Najdi, *Al-Durar al-Saniyyah...*, juz 16, hlm.39-45.

Terkait isu perempuan dan neraka, menariknya, ada banyak pernyataan teks-teks hadits secara eksplisit, bahwa jika Nabi Muhammad Saw. mendorong para jamaah masjid untuk bersedekah, yang salah satunya adalah untuk mengentaskan mereka dari neraka, maka yang paling banyak bersedekah adalah justru perempuan. Artinya, perempuanlah yang justru paling cepat bergegas untuk membebaskan diri dari api neraka dan mendekatkan diri pada pintu-pintu surga. Sehingga, tidaklah layak dikatakan bahwa mereka adalah penghuni neraka hanya karena jenis kelamin mereka perempuan. Hal ini jugalah yang seringkali tidak disadari oleh banyak pihak ketika berbicara mengenai tafsir “perempuan penghuni neraka”.¹⁰⁷ Tetapi, yang pasti, perempuan tidak akan masuk neraka karenaia perempuan, melainkan karena amal perbuatannya. Jika ini menjadi prinsip, maka teks hadits “perempuan penghuni neraka” tersebut harus ditafsiri secara korelatif, dan pada saat yang sama adalah harus *mubādalah*. Korelatif, artinya mengaitkan “masuk neraka” dengan sebabnya, yaitu “tidak bersyukur”. Dengan *mubādalah*, artinya, jika laki-laki “tidak bersyukur”, ia juga akan menjadi penghuni neraka, sebagaimana perempuan yang tidak bersyukur akan masuk neraka. Sehingga,ungkapan yang lebih netral dan memiliki perspektif *mubādalah* dari pernyataan dalam teks hadits di atas adalah: *“Bahwa siapa pun yang tidak pandai bersyukur terhadap pemberian atau layanan pasangannya (istri dari suami dan suami dari istri), maka ia akan mudah masuk neraka.” Inilah ungkapan yang lebih mubādalah dan sejalan dengan prinsip Islam mengenai surga dan neraka yang terkait dengan amal masing-masing, bukan jenis kelamin.*

Tafsir “bukan jenis kelamin perempuan yang membuat masuk neraka” dari literal teks “penghuni neraka terbanyak adalah perempuan” sama persis dengan tafsir ulama mengenai “bukan kemiskinan yang membuat seseorang masuk surga” sekalipun ada teks yang menyatakan “penduduk surga terbanyak adalah orang-orang miskin”. Begitu pun, bukan “kekayaan yang mengantarkan seseorang masuk neraka” pada literal teks “penghuni neraka terbanyak adalah orang-orang kaya”. Kedua pernyataan ini disebutkan secara eksplisit dalam sebuah teks hadits shahih riwayat Imam Bukhari. Sehingga, kedua makna tersebut seharusnya adalah sama-sama jelas, tegas, diterima, dan diamalkan. Sekali lagi, karena prinsip meritokrasi dalam Islam, kunci surga itu adalah keimanan dan amal baik, dan kunci neraka itu adalah kekufuran dan amal buruk dari seseorang. Tentu saja, di atas itu adalah anugerah Allah Swt. kepada seseorang untuk memasukkannya ke surga atau sebaliknya. Tetapi

¹⁰⁷ Di antaranya adalah teks hadits Abu Said al-Khudri yang diriwayatkan Imam Muslim yang menceritakan mengenai kebiasaan Nabi Muhammad Saw pada Hari Raya Idul Adha dan Idul Fitri akan menggalakkan sedekah kepada para jamaah, dan yang paling banyak sedekah adalah justru perempuan.

anugerah ini, dalam Islam, sama sekali tidak mungkin didasarkan pada jenis kelamin. Tidak mungkin.....

“Dari Imran bin Husain, dari Nabi Muhammad Saw.yang bersabda, “ Aku diperlihatkan surga, dan aku lihat kebanyakan penduduknya adalah orang-orang miskin.Aku juga diperlihatkan neraka, dan aku lihat kebanyakan penduduknya adalah perempuan.”(Shahih Bukhari,no.2277).

Abdullah bin Amr menuturkan, Rasulullah Saw. bersabda, ‘ Aku diperlihatkan surga,dan aku lihat kebanyakan penduduk-nya adalah orang-orang miskin. Aku juga diperlihatkan neraka,dan aku lihat kebanyakan penduduknya adalah orang-orang kaya dan perempuan.”¹⁰⁸ (Musnad Ahmad, no.6721).

Secara literal, orang miskin disebut sebagai penduduk surga di satu sisi, sementara orang kaya dan perempuan sebagai penduduk neraka di sisi lain. Makna literal ini sama sekali tidak dimaksudkan. Para ulama memandang bahwa tidak hanya karena kemiskinan, seseorang masuk surga. Tetapi, juga sifat-sifat yang menjadi kebiasaannya. Orang miskin akan mudah menerima, bersabar, tenggang rasa, ramah, baik, dan bersedia melepas hartanya untuk kebaikan orang lain. Amal perbuatan inilah yang membawanya masuk surga. Begitu pun sebaliknya, bukan hanya karena kekayaan, seseorang menjadi penghuni neraka. Melainkan juga sifat-sifat kebiasaannya: serakah, sombong, dan menghalalkan segala cara. Sifat-sifat ini bisa terjadi sebaliknya; orang kaya yang bersabar, tenggang rasa, ramah, baik dan melepas harta miliknya untuk kebaikan orang lain. Begitu pun orang miskin bisa menjadi serakah, tamak, dan menghalalkan segala cara. Sifat-sifat dan amal perbuatan seperti inilah yang menjadi faktor seseorang sebagai penduduk surga atau neraka. Hal yang sama juga berlaku pada pernyataan “perempuan sebagai penghuni neraka”. Seperti yang telah ditegaskan pada teks hadits yanglain, yang sudah disebutkan sebelumnya (Shahih Bukhari, no.305), bahwa pernyataan tersebut terkait dengan perilaku “sering melaknat” dan “tidak berterima kasih” kepada pasangan yang membuat perempuan masuk neraka (*tuktsirna al-la'na wa takfurna al-'asyir*). Sifat dan amal perbuatan inilah yang seharusnya menjadi pokok persoalan, bukan jenis kelamin. Dan pokok persoalan ini, sebagaimana isu kaya dan miskin tersebut, juga bisa dan nyata terjadi sebaliknya. Sehingga, laki-laki yang tidak berterima kasih pada istrinya, juga akan menjadi penghuni neraka. Pemaknaan inilah yang disebut tafsir *mubādalah*. Dengan demikian, pokok persoalan dari teks-teks tersebut, sesungguhnya, bukan kemiskinan, kekayaan, dan jenis kelamin yang menjadi faktor penilaian, melainkan sifat dan amal perbuatan. Yang buruk akan dapat keburukan, yang baik akan

¹⁰⁸ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Kaffārāt, Bāb al-Kaffārah Qabla al-Mawt, no. hadis 2277, Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H, Juz 3, hlm. 90.

memperoleh kebaikan. Jika hal ini berlaku untuk hal-hal di akhirat, maka harusnya juga berlaku untuk hal-hal di dunia.

Akal perempuan, sebagaimana akal laki-laki, bisa dikembangkan dengan pembiasaan, latihan, dan pendidikan. Tentu saja, ada perbedaan genetik di masing-masing, bahkan di antara individu-individu. Tetapi, perbedaan ini tidak menjadi tolok ukur penilaian Islam terhadap seseorang karena sifatnya yang terberi. Yang dinilai adalah tindakan-tindakan melemahkan atau membesarkan gen akal yang terberi. Hal yang sama juga berlaku dengan agama perempuan, persis seperti agama laki-laki, bisa melemah dan menguat, bukan karena jenis kelamin. Melainkan karena keimanan, amal, perbuatan, dan pembiasaan. Karena pembiasaan dan latihan ini, dalam kenyataan, ada banyak perempuan yang lebih pintar dari laki-laki, juga banyak perempuan yang lebih kuat dalam hal agama. Karena itu, jenis kelamin laki-laki tidak bisa dikatakan lebih pintar dan lebih kuat secara agama dari perempuan. Hadits-hadits tentang akal dan agama perempuan, dengan demikian, harus dimaknai secara metaforis (simbolik) agar tidak bertentangan dengan fakta kehidupan dan prinsip keislaman.¹⁰⁹

Dalam prinsip Islam sendiri, sebagaimana sudah ditegaskan berbagai ayat dan hadits sebelumnya, jenis kelamin dan hal-hal lain yang sifatnya terberi (seperti ras dan warna kulit) bukanlah ukuran kemuliaan atau kenistaan seseorang, melainkan sikap dan amal perbuatan. Sehingga, segala bentuk pelabelan negatif kepada perempuan dan tindakan-tindakan diskriminatif adalah bertentangan dengan misi Islam. Seperti, pelabelan perempuan sebagai faktor penyebab segala kebobrokan moral, yang biasa disebut sebagai fitnah, penggoda, atau penjerumus pada dosa, salah, dan keburukan yang dialami masyarakat. Konsepsi ini jelas sekali bertentangan dengan Islam, dan teks-teks terkait hal ini harus dimaknai secara proporsional dengan perspektif dan metode *mubādalāh* agar tidak melanggar pondasi Islam. Pemaknaan dengan metode mengembalikan teks-teks parsial kepada teks-teks yang lebih universal sesungguhnya biasa untuk isu-isu lain, seperti yang telah digambarkan, tetapi anehnya masih begitu sulit menerima pemaknaan terkait dengan isu-isu yang menyudutkan perempuan. Seharusnya, teks-teks universal tentang kehormatan martabat perempuan sebagai manusia menjadi basis untuk memaknai teks-teks parsial, misalnya yang terkait dengan pesona (fitnah) perempuan.¹¹⁰

Stereotip bahwa perempuan yang kurang akal dan agama dapat berdampak negatif jika disalahpahami atau disalahgunakan. Hal ini dapat

¹⁰⁹M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta hingga Seks, dari Nikah Mut'ah hingga Nikah Sunnah, dari Bias Lama hingga Gagasan Pembaruan*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hlm. 152–155.

¹¹⁰Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubādalāh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hlm. 93–103.

menjadi pembenaran untuk tindakan diskriminatif terhadap perempuan, membatasi peran mereka dalam masyarakat, dan menghambat potensi mereka. Padahal, banyak perempuan yang memiliki tingkat intelektualitas dan spiritualitas yang tinggi, bahkan melebihi laki-laki dalam beberapa aspek.

Perbincangan perihal topik ini tetap saja menarik. Pasalnya, hingga saat ini masih ada sebagian kecil kalangan yang beranggapan bahwa perempuan tidak memiliki kesempurnaan akal. Anggapan tersebut kemudian kerap dijadikan sebagai legitimasi untuk merendahkan kaum Hawa. Bahkan, digunakan pembenaran melakukan aksi kekesaran terhadap perempuan.

Ada banyak upaya untuk menguraikan topik ini. Dari sekian usaha itu, sebuah analisis yang empatik diutarakan oleh cendekiawan ternama asal negeri piramida, Mesir, Muhammad Mutawwali Asy Sya'rawy. Uraianya tersebut tertuang dalam karyanya yang sangat apik dan bertajuk *Fiqh Al Mar'ah Al Muslimah*.

Menurut Pandangan penulis *"hadis tentang perempuan "kurang akal dan agama" harus dipahami dalam konteksnya yang tepat. Istilah tersebut tidak dimaksudkan untuk menampung perempuan, tetapi menjelaskan kondisi spesifik terkait kesaksian dan ibadah. Penting bagi kita untuk tidak menjadikan hadis ini sebagai dasar untuk stereotip negatif atau diskriminasi terhadap perempuan. Sebaliknya, kita harus menghargai dan mengakui peran serta kontribusi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan"*.

2. Stereotip Perempuan Mahluk Emosional

Dalam pembahasan penelitian ini, penulis memaparkan temuan dari kalimat dan kutipan-kutipan dialog yang dapat diidentifikasi sebagai stereotip perempuan mengenai pelabelan negatif. Berikut hasil pemaparan stereotip mengenai pelabelan negatif dan dampak yang dialami oleh Amina dalam cerpen karya shyrly Saad. Penulis yakin bahwa inilah yang terjadi dalam kultur sosial saat ini.

Bentuk-bentuk Stereotip Perempuan yang di alami oleh Tokoh Amina dalam Cerpen *Amina* karya Shirley Saad

a. Perempuan merupakan mesin pencetak anak

Berdasarkan data di atas, Amina dapat diidentifikasi mengalami stereotip perempuan adanya pelabelan negatif sebagai mesin pencetak bayi dalam budaya patriarki.

Kutipan dialog *"You are still young Amina."* dilanjutkan dengan kalimat *"...maybe thenext four will be boys,"* kalimat yang disampaikan oleh Huda menunjukkan bahwa Amina masih muda dan bisa hamil kembali. Penggambaran budaya patriarki terlihat dalam teks dimana Amina mengalami pelabelan negatif sebagai perempuan mesin pencetak anak yang harus terus hamil sampai bisa melahirkan anak laki-laki. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Bhasin, dan Sunarto mendefinisikan budayapatriarki sebagai pandangan yang menempatkan laki-laki lebih

kuat dari perempuan.¹¹¹

Kalimat "...*maybe the next four will be boys,*" memperlihatkan bahwa laki-laki memiliki tahta tertinggi dalam latar belakang budaya patriarki. Selain itu, ketika perawat mengatakan "*A girl!*" wajah Amina tampak kecewa karena mengetahui anaknya berjenis kelamin perempuan. Dalam masyarakat patriarki, perempuan yang sudah menikah dicap sebagai budak bagi suaminya dan mereka akan selalu ditekan bahwa melahirkan banyak anak laki-laki adalah kewajiban. Anak-anak akan membawa kesenangan bagi suami dalam rumah tangga. Berdasarkan pemaparan diatas, jelas terlihat bahwa Amina diharuskan melahirkan anak laki-laki sebagai wujud kebahagiaan dalam kehidupan keluarganya agar Hamid bisa memiliki seorang pewaris laki-laki.¹¹²

b. Perempuan lebih Emosional

Dalam kutipan monolog Amina "*What would happen to her now? She had brought four girls into the world, four girls in six years of marriage*" dan kalimat "*hepatted her hand, got up, and left the room*" menunjukkan bahwa Amina sedang dalam masa emosi yang tidak stabil. Menurut Brener dan Salovey (1997) mengungkapkan beberapa faktor yang dapat mempengaruhi emosi seseorang. Faktor pertama adalah usia yang semakin bertambah, maka emosi orang tersebut akan mempengaruhi pikirannya. Faktor kedua adalah keluarga. Dalam tatan kehidupan di keluarga, terutama perempuan dibesarkan untuk melakukan pengorbanan yang dapat berdampak pada kestabilan emosinya. Seorang anak belajar menahan emosi dengan melihat perilaku kedua orang tuanya ketika mereka sedang mengekspresikan emosinya. Oleh karena itu, orang tua juga harus mengajarkan bagaimana cara mengendalikan emosi dan konflik yang akan terjadi.¹¹³

Berdasarkan pemaparan diatas, kalimat tersebut memperlihatkan bahwa Amina memiliki emosional yang tidak stabil dikarenakan tekan atau beban yang diberikan keluarganya dan dia tidak bisa mengontrol emosi dan pikirannya sendiri. Pelabelan negatif terhadap perempuan yang melekat di masyarakat bahwa perempuan dianggap lebih emosional dibandingkan dengan laki-laki.

¹¹¹Faza Najmi Tsaniya1, Asih Prihandini2, journal: *Stereotip Perempuan Yang Dialami Oleh Tokoh*, Amina Dalam Cerita Pendek Amina Karya Shirley Saad, hlm. 6

¹¹²Barker, Chris. (2005). *Cultural Studies: Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Bentang, dalam Faza Najmi Tsaniya1, Asih Prihandini2, journal: *Stereotip Perempuan Yang Dialami Oleh Tokoh*, Amina Dalam Cerita Pendek Amina Karya Shirley Saad, hlm. 6

¹¹³Peter Salovey, John D. Mayer, David R. Caruso, dan Marc A. Brackett, *Emotional Intelligence: Key Readings on the Mayer and Salovey Model*, Port Chester: Dude Publishing, 2004, hlm. 16–20.

b. Perempuan harus Patuh

Dalam kalimat diatas, "*...when her mother had told her she was engaged to be married...*" menjelaskan pada awalnya Amina dan Hamid jodohkan dengan kedua orang tuanya. Kalimat "*...her daughter's future and felt that some of the disgrace fell on her and the family too...*" Amina terlihat patuh pada ibunya. Ibunya juga menekan dirinya harus melahirkan anak laki-laki agar tidak menjadi aib bagi keluarga mereka. Dalam hal ini khususnya keluarga, seorang ibu biasanya mendukung anak dalam setiap situasi seperti ketika anak sedang merasa kesulitan. Amina merupakan perempuan tipe yang patuh, dia dapat dengan ikhlas dan rela meniadakan keinginan dan pemikirannya sendiri dan itu akan membuat kepribadiannya menjadi tidak sehat. Budaya patriarki dimana posisi seorang suami lebih dominan karena sebagai dia merupakan sumber finansial dan akan membuat istrinya tunduk kepadanya. *Stereotip* di Indonesia mengharuskan seorang istri harus patuh terhadap perkataan suaminya. Kondisi seperti ini sangat tidak sehat untuk hubungan suami istri apalagi ada campur tangan dari pihak keluarga Berdasarkan pemaparan di atas, *stereotip* di perlihatkan bagaimana seorang perempuan harus patuh kepada pihak dominan dan menanggung beban berat.

c. Perempuan hanya kaum lemah

Amina terlihat sebagai kaum yang lemah, seolah-olah dia tidak bisa melawan takdir seperti yang diungkap melalui pikirannya "*...His older brother had been pressing for two years, urging him to take a second wife ...*" Amina diremehkan oleh keluarganya karena tidak bisa melahirkan anak-laki-laki. Keluarganya secara tidak langsung memberikan tekanan tentang upaya lain untuk bisa hamil lagi dan melahirkan anak laki-laki. Amina merasa terintimidasi dengan kunjungan kakak iparnya bahwa melahirkan empat anak perempuan aib bagi keluarga mereka. Banyak hal yang dipikirkan Amina, jika Hamid mungkin saja untuk "*would divorce her [?]*" Atau "*he takes a second wife[?]*" karena dia tidak bisa memberikan bahkan seorang putra untuk Hamid. Kalimat berikut "*...the in-law felt reassured and falsely commiserated with Amina on her bad luck*" menunjukkan tokoh Amina memiliki nasib yang sial karena hanya melahirkan anak perempuan dan itu merupakan aib bagi keluarganya. Berdasarkan pemaparan di atas, *stereotip* di perlihatkan bagaimana seorang perempuan merupakan pihak subordinasi yang memiliki kelemahan terhadap posisi sebagai seorang istri dan terintimidasi oleh pihak dominan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Dede William dan Nurul Sutarti bahwa subordinasi terhadap perempuan

merupakan titik pangkal pada ketidakadilan gender.¹¹⁴

d. Perempuan hanya dilahirkan sebagai pelayan bagi laki-laki

Pada hakikatnya, kodrat perempuan yang diberikan Tuhan tidak dapat diubah atau mutlak. Setiap perempuan dilahirkan bebas dan mereka bebas menentukan pilihannya sendiri tanpa ada paksaan dari pihak manapun. Perempuan tidak hanya dilahirkan sebagai pelayan laki-laki tapi belenggu budaya patriarki yang buat pelabelan tersebut. Amina menjadi salah satu perempuan yang dibelenggu oleh stereotip sebagai pelayan suaminya.

“Well, mother of my children, we will just have to try again, won’t we?” kalimat tersebut diungkapkan oleh Hamid untuk membujuk Amina. Amina seperti dipaksa untuk hamil kembali agar cepat mendapatkan melahirkan anak laki-laki dan dia tidak dimintai pendapatnya dalam hal tersebut. Berdasarkan pemaparan di atas, stereotip yang melekat di tatanan kehidupan masyarakat bahwa perempuan sebagai pelayan laki-laki sangat kuat diperlihatkan dalam cerpen. Keadilan dan kesetaraan gender pasti sangat sulit ditemukan dalam rumah tangga mereka berdua.

Dampak dari stereotip perempuan yang di alami oleh Tokoh Amina dalam Cerpen *Amina* karya Shirley Saad

1) Depresi

Menurut Beck dan Alford depresi merupakan gangguan psikologis yang ditandai dengan penyimpangan perasaan, kognitif, dan perilaku individu itu sendiri. Individu yang mengalami depresi dapat merasakan kesedihan, menurunnya kepercayaan terhadap diri sendiri serta menarik diri dari lingkungan bersosial. Pada data di atas, Amina mengalami depresi, dia memiliki suasana hati yang tertekan atau *depressed mood* tekan dari lingkungan keluarganya. Terlihat dalam kalimat “*Would Hamid divorce her? Would he take a second wife*”, “*...why couldn’t she have a boy? Just on, that’s all she wanted*”, dan “*Amina thought bittery,*” ketiga data tersebut memperlihatkan bagaimana Amina sangat depresi dari tekan yang terus diberikan pada keluarga. Amina dipaksa untuk menuruti keinginan suami dan keluarganya dalam mendapatkan melahirkan anak laki-laki. Jika dia tidak dapat memberikan keturunan anak laki-laki maka suaminya diharuskan menikah lagi.¹¹⁵

2) Tidak Percaya Diri

Lingkungan keluarga sangat mempengaruhi rasa percaya diri, lingkungan yang menjadi pembentuk awal dari rasa percaya di pada

¹¹⁴Dede William dan Nurul Sutarti, *Modul Pengarusutamaan Gender dalam Pendidikan*, Jakarta: Kementerian Pendidikan Nasional, 2006, hlm. 11–13.

¹¹⁵ Aaron T. Beck dan Gary Emery dengan Ruth Greenberg, *Depression: Causes and Treatment*, diterjemahkan oleh Budiman Hakim, Jakarta: Rajawali Pers, 2010, hlm. 54–56.

individu. Jika di lingkungan keluarga saja tidak mendukung pilihan yang kita ambil, maka kita akan memiliki rasa tidak percaya diri terhadap kemampuan diri. Pada data di atas, Amina terdampak dari stereotip di lingkungan keluarganya, dia mempercayai opini orang lain tentang dirinya sendiri tentang kondisinya. Pada kutipan dialog kedua, Amina meng sugestikan negatif kepada dirinya sendiri, dia berfikir suami akan mencerikannya karena tidak bisa melahirkan anak laki-laki. Berdasarkan pemaparan di atas, dampak lingkungan keluarga yang tidak mendukung Amina mengakibatkan dia merasa rendah diri karena sikap yang ditunjukkan oleh keluarga dari Hamid.¹¹⁶

3) Penderitaan

Menurut KKBI penderitaan adalah kondisi dimana manusia dalam keadaan yang menyedihkan tanpa bisa berbagi dengan orang lain atau dipendam dalam hati. Suatu kondisi yang dianggap penderitaan oleh seseorang belum tentu menjadi penderitaan bagi orang lain. Pada data diatas, Amina mengalami penderitaan batin sebagai kekalutan mental, dia mengalami penderitaan yang berpengaruh terhadap sikap dalam dirinya.¹¹⁷

Dari uraian diatas penulis dapat memberikan sebuah konklusi, bahwa "*Stereotip*" yang berkembang di masyarakat cenderung merugikan bagi perempuan dan dapat menghambat ruang gerak perempuan dalam kehidupan bersosial. Tokoh Amina menunjukkan perempuan yang mengalami stereotip dan berdampak pada dirinya. Teori stereotip menunjukkan bahwa pertumbuhan perempuan sangat dipengaruhi oleh tatanan kehidupan sosial. Salah satu pendiri psikologi feminis Karen Horney mengatakan bahwa realitas laki-laki tidak dapat menjelaskan atau mencirikan psikologi perempuan. Oleh karena itu, budaya patriarki yang melekat di masyarakat selalu menanamkan pelabelan negatif terhadap perempuan. Ketika perempuan tidak sesuai dengan standarisasi masyarakat, maka perempuan akan merasa bersalah dan takut jika dia akan disingkirkan dalam tatanan kehidupan sosial.

3. *Stereotip* Perempuan Mahluk Domestik

Di Indonesia, pandangan tradisional tentang peran perempuan masih sangat kuat dan memengaruhi berbagai aspek kehidupan sehari-hari. *Stereotip* bahwa perempuan seharusnya hanya berada di dapur, mengurus rumah tangga, dan merawat anak-anak adalah salah satu pandangan yang telah

¹¹⁶.Hurlock, Elizabeth B., *Psikologi Perkembangan: Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*, diterjemahkan oleh Istiwidayanti dan Soedjarwo (Jakarta: Erlangga, 2010), hlm. 142–144.

¹¹⁷Firmansyah, R. C. W. (2019, March). Bentuk-Bentuk Pelabelan Negatif terhadap Perempuan dalam Novel Gadis-Gadis Amangkurat Cinta yang Menikam Karya Rh. Widada. In Prosiding Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia (SENASBASA) (Vol. 3, No. 1).

mengakar dalam masyarakat selama berabad-abad. Pandangan ini berakar pada norma-norma budaya dan adat istiadat yang menempatkan perempuan dalam peran domestik dan subordinat. Dalam masyarakat tradisional Indonesia, peran perempuan sering kali dibatasi pada urusan domestik. Sejak zaman kolonial, perempuan didorong untuk mengurus rumah dan keluarga, sementara laki-laki dianggap sebagai pencari nafkah utama. Norma-norma ini diperkuat oleh berbagai institusi, termasuk keluarga, agama, dan pendidikan, yang mengajarkan bahwa tugas utama perempuan adalah di rumah.¹¹⁸

Meskipun telah terjadi perubahan sosial dan ekonomi yang signifikan di era modern, pandangan tradisional ini masih bertahan. Perempuan kini memiliki akses yang lebih besar ke pendidikan dan pekerjaan, tetapi mereka tetap menghadapi tekanan untuk memenuhi peran domestik mereka. Banyak perempuan yang merasa terjebak dalam "double burden" atau beban ganda, di mana mereka harus mengurus pekerjaan rumah tangga di samping pekerjaan mereka di luar rumah.¹¹⁹

Perempuan yang memilih untuk bekerja sering kali harus menanggung dua tanggung jawab sekaligus: menjadi produktif di ranah publik sekaligus mengurus urusan domestik. Situasi ini menimbulkan masalah baru di mana perempuan terus bekerja untuk mewujudkan dirinya, namun impian mereka terbatas pada bekerja dan menghasilkan pendapatan ekonomi. Tujuannya adalah mendapatkan penghargaan dan perlakuan lebih baik dari suami serta tidak bergantung pada laki-laki. Akibatnya, cita-cita perempuan sering kali terkubur di bawah tumpukan beban yang membuat mereka merasa terkekang dan kehilangan semangat.

Peran kultural terhadap perempuan ini sebenarnya sangat bias dan merugikan mereka. Perempuan sering kali terjebak dalam belenggu tradisi dan tidak bisa sepenuhnya membebaskan diri dari beban domestik meskipun bekerja di sektor produktif. Akibatnya, perempuan yang bekerja di luar rumah sulit untuk fokus pada cita-citanya dan terperangkap dalam dua tanggung jawab sekaligus, yakni dunia produktif dan domestik, yang sering disebut sebagai beban ganda (double burden).¹²⁰

Feminisme sosialis menggabungkan analisis feminis dengan teori Marxis, menyoroti bagaimana kapitalisme dan patriarki saling memperkuat dalam menindas perempuan. Stereotip bahwa perempuan harus berada di dapur mencerminkan norma-norma sosial yang menempatkan perempuan dalam peran domestik dan menganggap bahwa pekerjaan rumah tangga

¹¹⁸ Suryakusuma, Julia. *Sex, Power and Nation: An Anthology of Writings 1979–2003*, Jakarta: Metafor Publishing, 2004, hlm. 67.

¹¹⁹ Budianta, Melani. "The Politics of Gender and the Cultural Politics of Nationhood in Indonesia." *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 3, No. 2 (2002): 197–208.

¹²⁰ Suryakusuma, Julia. *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in New Order Indonesia*. Depok: Komunitas Bambu, 2011, hlm. 90–92.

adalah tanggung jawab utama mereka. Ini menguntungkan kapitalisme dengan memastikan bahwa perempuan tetap menjadi tenaga kerja murah dan dapat dieksploitasi.¹²¹

Dalam perspektif feminis sosialis, pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin adalah alat untuk mempertahankan ketidaksetaraan. Pekerjaan rumah tangga yang tidak dibayar oleh perempuan memungkinkan kapitalisme untuk mengurangi biaya tenaga kerja dan meningkatkan keuntungan.

Dengan menempatkan perempuan hanya di dapur, masyarakat tidak menghargai kontribusi ekonomi mereka dan terus mengabaikan nilai kerja reproduktif. Stereotip ini memiliki dampak yang nyata dan merugikan pada kehidupan perempuan. Banyak perempuan yang merasa terbatas dalam mengejar karir atau pendidikan lebih tinggi karena tekanan untuk memenuhi peran domestik. Hal ini juga mempengaruhi kesejahteraan mental dan emosional mereka, karena mereka merasa terjebak dalam peran yang tidak mereka pilih.¹²²

4. Upaya dan Perubahan yang Diperlukan

Untuk mengatasi *stereotip* ini, perlu adanya perubahan yang signifikan dalam struktur sosial dan ekonomi. Beberapa langkah yang bisa diambil meliputi:

- a. Pendidikan dan Kesadaran. Meningkatkan kesadaran tentang pentingnya kesetaraan gender melalui pendidikan dan kampanye publik. Pendidikan harus mencakup pemahaman tentang peran gender yang lebih fleksibel dan egaliter.
- b. Kebijakan Pemerintah. Pemerintah perlu menerapkan kebijakan yang mendukung kesetaraan gender, seperti cuti melahirkan yang lebih panjang, dukungan untuk penitipan anak, dan kebijakan upah yang setara.
- c. Peran Laki-Laki. Laki-laki juga perlu dilibatkan dalam upaya mengubah stereotip ini. Dengan mendukung pembagian peran yang lebih setara dalam rumah tangga, laki-laki bisa membantu mengurangi beban yang ditanggung oleh perempuan.
- d. Peran Media. Media memiliki peran penting dalam membentuk opini publik. Representasi perempuan yang beragam dan positif dalam media bisa membantu mengubah pandangan tradisional tentang peran gender.¹²³

Membongkar *stereotip* kuno bahwa perempuan hanya pantas berada di

¹²¹Eisenstein, Zillah R. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press, 1979, hlm. 5–6.

¹²²Tong, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Boulder: Westview Press, 2009, hlm. 103–106.

¹²³UN Women. (2019). *Progress of the world's women 2019–2020: Families in a changing world*. United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2019/06/progress-of-the-worlds-women-2019-2020>

dapur adalah langkah penting menuju kesetaraan gender di Indonesia. Melalui perspektif feminis sosialis, kita dapat melihat bagaimana kapitalisme dan patriarki bekerja bersama untuk menindas perempuan dan menemukan cara untuk mengatasi masalah ini. Dengan pendidikan, kebijakan yang mendukung, dan perubahan budaya, kita dapat menciptakan masyarakat yang lebih adil dan setara, di mana perempuan memiliki kesempatan untuk mencapai potensi penuh mereka dalam segala aspek kehidupan.

Dari ketiga *stereotip* tersebut diatas mengakibatkan munculnya isu-isu eksistensi dan jatidiri kemanusiaan pada diri perempuan. Berbagai catatan sejarah peradaban manusia silam merekam pandangan, sikap, dan perilaku yang tidak manusiawi terhadap perempuan. Peradaban Yunani yang dianggap sebagai sumber rasionalitas dan humanisme pada masa lalu juga tidak lepas dari pandangan dan perilaku misoginis. Dalam tradisi Yunani, laki-laki boleh mengawini perempuan dalam jumlah tidak terbatas. Jika sudah dinikahi, perempuan menjadi milik sepenuhnya laki-laki. Sebagaimana diceritakan Laila Ahmad, bahkan filsuf besar Aristoteles berpandangan bahwa laki-laki adalah superior atas perempuan yang memang tidak memiliki akal yang cukup untuk mencerna dan memahami.¹²⁴

Peradaban yang lain seperti India, Tiongkok, dan Arab, saat itu, juga tidak jauh berbeda. Di berbagai belahan dunia, perempuan yang sekalipun memiliki jasa melahirkan, tetapi selalu dihina, diperlakukan kasar, tidak dianggap sebagai manusia yang bermartabat, dan direndahkan derajatnya sekelas budak. Masyarakat dunia saat itu masih bingung bagaimana memperlakukan perempuan; adakah jiwa kemanusiaan di dalamnya; apakah bisa berpikir layaknya manusia laki-laki; apakah bisa berkembang akal dan budi mereka; mungkinkah mereka masuk surga kelak; dan berbagai pertanyaan filosofis yang ada di benak peradaban masa lalu. Dalam kehidupan keluarga, hak milik penuh ada pada laki-laki, Perempuan tidak memiliki hak apa pun, tidak mewarisi, bahkan diwarisi.¹²⁵

Oleh beberapa penulis, deskripsi peradaban masa lalu ini sering dijadikan konteks sosial di mana Islam hadir untuk membebaskan dan memanusiakan perempuan. Islam diyakini telah melakukan revolusi peradaban secara radikal mengenai eksistensi perempuan. Dari yang awalnya sekadar benda dan barang pada tradisi masa lalu, dalam Islam perempuan menjadi manusia bermartabat. Sebelumnya, perempuan hanya dimiliki dan dijadikan warisan, lalu Islam memberikan hak kepada perempuan untuk

¹²⁴Laila Ahmad, *Wanita dan Gender dalam Islam*, Jakarta: Lentera, 2000, dan Haifa A. Jawad, *Autmtlsitas Jlalc-HalcPerempuan: Perspelctif Islam atas Kesetaraa11Jmder*, Yogyakarta: Fajar Pu taka Baru, 2000.

¹²⁵Nuruddin 'ltr., *Madza'a11al-Mar'ah*, Damaskus: Dar al-Pikr, 1982, Salim al-Hahnasawl, *Makt2nah al-Mari1h baynaa/-lsl2m waal-Qawdnin al-'Alamiyah*, KuwaH: Dar al-Qalam, hlm. 80.

memiliki harta kekayaan. Islam memberi mereka hak waris atas harta yang ditinggal kerabatnya. Perempuan tidak boleh dipaksa dalam pernikahan, memiliki hak untuk digauli secara baik, memperoleh perlindungan rumah dan nafkah secara memadai, memiliki hak dalam perceraian, hak pengasuhan anak pasca-perceraian, clan perlindungan penuh pada tiga bulan pertama perceraian. Dengan melihat konteks sosial saat itu, sesuatu yang dihadap Islam mengenai perempuan adalah sesuatu yang revolusioner.¹²⁶

Tentu saja, deskripsi ini benar untuk konteks kedatangan wahyu Islam Hrn belas abad yang lalu. Sekalipun bukan satu-satunya catatan mengenai peradaban masa lalu.¹²⁷ Tetapi, saat Islam datang, peradaban dunia, termasuk Arab di sekitar tern pat kelahiran Islam, begitu merendahkan perempuan. Dan Islam hadir membebaskan mereka dari berbagai belenggu sosial, dan memanusiakan mereka. Hanya saja, diskusi kita di sini bukan soal keabsahan catatan historis ini. Diskusi kita lebih pada tafsir atas Islam sekarang dan saat ini. Tentang cara pandang kita terhadap teks-teks sumber dan sejarah awal Islam yang kita terapkan pada kondisi dan perilaku kita terhadap perempuan sekarang ini di berbagai belahan dunia Islam. Jika kita meyakini Islam hadir untuk memanusiakan perempuan pada masa lalu, sebagaimana deskripsi sebelumnya, pertanraanya: apakah tafsir kita atas Islam saat sekarang juga benar-benar memanusiakan perempuan?

Ada banyak fakta yang terjadi di hadapan kita dan praktik- praktik di kalangan penduduk dunia Islam yang merendahkan martabat kemanusiaan perempuan. Mirisnya, praktik-praktik ini seringkali menggunakan legitimasi interpretasi budaya dan agama. Ada praktik *honor killing* di berbagai belahan dunia, terutama di Asia Tengah, di mana perempuan dibunuh dengan alasan telah mencemarkan kehormatan keluarga.¹²⁸ Jikapun tidak dibunuh secara fisik, mereka akan disiksa, dipenjara, atau dipreteli semua hak sosialnya.

Pertanyaan *musyâraakah-nya*, tidakkah laki-laki juga terkadang melakukan pencemaran kehormatan? Adakah hukuman untuk laki-laki? Mengapa harus selalu dan selamanya adalah perempuan yang dihukum?

¹²⁶ Faqihudin abd qadir, dalam tulisan Siti Musdah Mulia, "Tauhid dan Risalah Keadilan Gender", dalam K.H. Husein Muhammad dkk., *Modul Kursus Islam dan Gender: Dawrah Fiqh Perempuan*, Cirebon: Fahmina Institute, 2011, hlm. 43-66.

¹²⁷ Faqihudin" Karena sejarawan juga menemukan peradaban *Cara/ Huyuk* yang sangat apresiatif terhadap perempuan, jauh sebelum peradaban Yunani ada, sekitar 6500 sebelum Masehi.

¹²⁸ Faqihudin, dalam" Amnesty [nternational melaporkan ada banyak praktik pembunuhan perempuan atas nama kehormatan keluarga oleh laki-laki di berbagai belahan dunia saat ini, seperti Pakistan, Bangladesh, Afghanistan, Brazil, Ekuador, Uganda, Turki, Inggris, Irak, Iran, Mesir, Jordan, Maroko, India, Israel, dan Swedia. Dalam catatan UNPPA, pada tahun 2000 saja, ada sekitar 5000 perempuan di dunia yang dibunuh oleh keluarga dan kerabat mereka sendiri atas nama kehormatan keluarga, atau biasa dikenal dengan "*honor killing*".

Bagaimana mengukur seseorang telah mencemarkan nama baik keluarga? Siapa yang bisa mengukur dan memutuskan tindak pidana ini? Laki-laki atau perempuankah? Mengapa standar ukuran moral dan keputusan pelanggaran selalu dibuat dan ditentukan oleh laki-laki? Bagaimana kita bisa memiliki standar moral yang memungkinkan perempuan dan laki-laki menjadi subjek yang setara? Lalu, baik laki-laki maupun perempuan, dituntut komitmen mereka secara bersama untuk menjaga standar moral tersebut? Tanpa salah satu dianggap menjadi biang kerok, sementara yang lain dilepaskan begitu saja dari komitmen dan tanggung jawab. Lalu, bagaimana interpretasi Islam kita saat ini, apakah ikut berkontribusi memanusiakan perempuan, atau sebaliknya menistakan mereka dan membiarkannya menjadi korban pembunuhan atas nama kehormatan pada kasus-kasus seperti "*honor killing*" ini? Jikapun bukan pembunuhan fisik, adakah pembunuhan lain dalam dimensi sosial, dengan melarang mereka muncul pada ruang-ruang sosial, atau melabeli mereka sebagai biang kerok kerusakan moral sosial? Atau dimensi politik, dengan menutup segala akses politik dari mereka, atau menentukan nasib politik mereka tanpa melibatkan mereka sama sekali? Atau dimensi ekonomi, di mana para perempuan dikondisikan untuk menjadikan tubuh mereka sebagai satu-satunya alat tukar untuk pemenuhan kebutuhan ekonomi mereka? Dan semua ini, pelarangan dan penutupan akses, seringkali dilakukan atas nama perlindungan kehormatan keluarga dan masyarakat. Bahkan, atas nama perlindungan perempuan itu sendiri. Bagaimana kita memiliki sistem sosial yang memanusiakan perempuan sebagaimana sudah memanusiakan laki-laki? Tanpa harus melarang dan menutup akses. Sebab, kita juga tidak pernah melarang dan menutup akses pada laki-laki, sekalipun banyak pelanggaran yang mereka lakukan.

Masih segar di ingatan kita soal pelarangan perempuan menyetir mobil di salah satu negara Islam ternama.¹²⁹ Ada banyak alasan disebutkan mengapa hal ini harus diharamkan oleh Islam versi mereka. Di antaranya, karena perempuan yang bisa menyetir akan mudah keluar rumah, meninggalkan keluarga, berbuat hal-hal yang tidak bermanfaat, menyia-nyiakan waktu, terpapar pada berbagai kemungkinan kejahatan, serta bisa memesonakan banyak laki-laki yang bisa berujung pada perbuatan mesum, zina, dan nista. Para perempuan yang mampu menyetir mobil dan lalu keluar rumah mengisi

¹²⁹Faqihudin, *Qiraah Mubadalah*, dalam III Lihat fatwa haram menyetir bagi perempuan dan argumentasinya dalam Syekh Abdul Aziz Ibnu Baz, *et.al.*, *Fatwa-Fatwa Terkini* Jakarta: Darul Haq, 2004, hlm. 541-545. Saat buku ini ditulis, telah tersebar berita bahwa Kerajaan Saudi sedang merencanakan pencabutan larangan menyetir bagi perempuan. Rencananya, konon, akan diberlakukan pada tahun 2018. Dalamamatan Olivetti, perempuan di Saudi dilarang keluar rumah tanpa pendamping keluarga, dilarang bekerja kecuali di antara para perempuan, boleh dipukul suaminya, dan dilarang berpartisipasi dalam politik. Lihat Vincenzo Olivetti, *Terror's Source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*, Birmingham: Amadeus Books, 2001, hlm. 21-48.

ruang-ruang sosial masyarakat akan lebih banyak mendatangkan keburukan dan kerusakan. Pada sisi yang lain, para perempuan juga besar kemungkinan akan diperkosa, atau setidaknya dilecehkan secara tidak terhormat oleh laki-laki, jika berada di ruang-ruang publik. Mereka dilarang justru untuk melindungi kehormatan perempuan dari laki-laki. Demikian fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh badan-badan resmi negara tersebut.¹³⁰

Bukankah laki-laki yang menyetir juga mudah keluar rumah untuk hal-hal yang tidak manfaat, menyia-nyiakan waktu, juga mungkin terpapar pada berbagai kejahatan dan bisa memesona orang lain untuk berbuat mesum dan zina? Jika benar takut diperkosa, mengapa laki-laki yang akan memperkosa tidak dilarang, sementara perempuan yang akan menjadi korban malah dilarang? Mengapa harus selalu perempuan yang dilarang? Lalu, kalau perempuan yang tidak punya sopir, apa yang harus dilakukan ketika ia membutuhkan mobilitasi untuk keperluan kesehatan, pendidikan, bahkan agama? Tidakkah ia juga manusia yang perlu mobilitas untuk kebutuhan-kebutuhan hidupnya? Negara ini juga pernah melarang perempuan memiliki identitas sendiri, seperti paspor, karena identitas mereka melekat pada laki-laki. Ini semua juga dengan alasan-alasan keagamaan yang hampir serupa: melindungi kehormatan perempuan dan kehormatan moral publik. Pada konteks nalar publik negara ini, di manakah Islam yang memanusiakan perempuan itu?

Beberapa negara Islam ternama juga cukup lama tidak memberikan hak pilih bagi perempuan dalam pemilihan umum. Tidak memilih, apalagi dipilih, dengan berbagai alasan yang tidak mengindahkan suara dan pengalaman perempuan. Beberapa juga masih mengharamkan perempuan untuk duduk sebagai hakim di pengadilan, di jabatan eksekutif dan legislatif, di kepolisian dan tentara, bahkan jabatan-jabatan pendidik dan tenaga kesehatan. Membicarakan kemungkinan perempuan menjadi presiden, atau pemimpin tertinggi di banyak negara Islam, masih sangat tabu. Sekalipun Pakistan pernah dipimpin Benazir Bhutto dan Indonesia pernah dipimpin Megawati Soekarnoputri. Alasannya adalah pelarangan agama yang memprediksi kegagalan perempuan jika memegang tampuk pimpinan yang telah menjadi imajinasi publik yang bersifat masif di kalangan masyarakat Muslim, terutama Arab.

Padahal, kegagalan kepemimpinan laki-laki di hampir seluruh dunia banyak orang. Tetapi, perempuan selalu digagalkan, bahkan masih di dalam

¹³⁰Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Jakarta: Mizan, 2005, hlm. 152–153. Dalam buku ini dijelaskan bahwa pelarangan perempuan menyetir mobil di Arab Saudi didasarkan pada alasan-alasan kultural dan interpretasi agama yang bias gender, seperti potensi zina, fitnah, hingga alasan moral lainnya. Musdah mengkritik keras argumen tersebut karena tidak berdasar pada prinsip kesetaraan dan keadilan dalam Islam.

imajinasi dan pikiran.¹³¹ Selain persoalan teks dan diskusi fiqh klasik, argumentasi pelarangan semua hal ini didasarkan pada asumsi kemanusiaan perempuan yang lebih rendah daripada laki-laki. Kapasitas perempuan dianggap lebih rendah. Akal perempuan dianggap lebih sempit. Emosi mereka dianggap lebih kuat sehingga dianggap tidak akan mampu menguasai dan mengontrol keadaan. Dan nafsu seks mereka seringkali juga dianggap lebih dominan dan akan mengganggu moral publik. Asumsi ini melekat kuat di banyak benak umat Islam serta diperkuat dengan tafsir dan pemahaman keagamaan. Inilah stereotip tentang perempuan yang berkembang dalam masyarakat Muslim. Sehingga, sikap dan perilaku mereka terhadap perempuan tidak adil dan berpotensi pada timbulnya segala bentuk kekerasan.¹³²

Sejak semula, problemnya adalah cara pandang kita terhadap perempuan adalah timpang. Kita menganggap mereka sebagai sumber keburukan sosial dan kerusakan moral. Kita tidak menganggap mereka sebagai manusia utuh, yang punya potensi kebaikan dan keburukan, sebagaimana laki-laki. Sebagai manusia, laki-laki bukanlah malaikat yang selalu benar, perempuan juga bukan iblis yang salah secara terus-menerus. Tidak juga sebaliknya, perempuan yang malaikat dan laki-laki yang iblis. Tetapi, keduanya adalah manusia utuh, laki-laki dan perempuan, yang memiliki segala potensi akal budi sebagai manusia, yang bisa berkembang untuk kebaikan masyarakat. Potensi sebaliknya juga bisa terjadi. Tetapi, anggapan buruk terhadap perempuan, atau pelabelan (*stereotyping*), akan menjadi awal dari segala keburukan dan kekerasan yang menimpa mereka sepanjang kehidupan dan peradaban kemanusiaan. Semua pengekangan, peminggiran, dan kekerasan itu terjadi justru karena anggapan bahwa perempuan adalah setengah manusia. yang hanya utuh jika dikaitkan dengan atau melekat pada manusia yang dianggap utuh, yaitu laki-laki. Pertanyaan reflektif musyarakahnya-nya: sudahkah tafsir keagamaan kita saat ini benar-benar mendorong agar memandang perempuan sebagai manusia utuh? Agar kita menghormati martabat kemanusiaan perempuan? Ataukah tafsir ini, yang kita lakukan saat ini, masih saja melestarikan asumsi dan stereotip yang merendahkan kemanusiaan perempuan? Masihkah kita menganggap perempuan tercipta dari laki-laki clan karena itu hams selalu melayani laki-laki? Masihkah fatwa-fatwa ulama kita, untuk hal dan aktivitas yang sama,

¹³¹Faqihudin, qiraah mubadalal, hal ;227: 114Tentangpandanganorang-orangArab, baikawam maupunelite, mengenaikepemimpinan perempuanbisadilihat dibeberapa buku, misalnya: Fatima Mernissi, *TheVeiland theMaleElite; A Feminist Interpretationof Women's Rights in Islam*, Cambridge: Perseus Book, 1991, Muhammad al-Habasy, *Al-Mar'ahbaynaal-Syari'ah wa al-Hayah*, Tanpa Kota: Tanpa Nama Penerbit, 2005.

¹³²Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, Jakarta: Gramedia, 2010, hlm. 45–47.

perempuan akan disalahkan tetapi laki-laki dibiarkan?¹³³

Benarkah kita memanusiakan perempuan atau justru merendahkan mereka? Benarkah kita menghormati derajat perempuan, atau sekadar memberi sanjungan simbolik tanpa tindakan-tindakan nyata? Benarkah kita melindungi perempuan atau justru mengekang, melarang, mengontrol, dan bahkan menguasai eksistensi mereka? Benarkah kita mendidik perempuan atau justru mengatur, memaksa, dan bernafsu menghegemoni mereka? Benarkah kita menyayangi mereka atau justru ingin merebut, menguasai, dan memiliki mereka sepenuhnya? Bagaimana menghargai, menghormati, mengapresiasi, dan memberikan akses kepada perempuan sebagaimana yang dipikirkan dan diinginkan mereka, sebagai bagian dari tindakan keimanan dan keislaman?¹³⁴

Tentu saja, persoalan di kalangan ulama dan tokoh Islam adalah, bukan isu 'kemanusiaan' perempuan. Tetapi, lebih mengenai bagaimana menafsirkan teks-teks rujukan yang tersedia terkait dengan isu-isu di atas. Semua ulama sepakat bahwa perempuan adalah manusia sebagaimana laki-laki. Hanya perspektifnya yang bisa jadi timpang atau cara bacanya yang tidak bisa menuntun pada keadilan, sehingga laki-laki dianggap lebih superior, lebih utama, dan lebih berhak atas sesuatu dibanding perempuan, untuk alasan-alasan yang seringkali juga dirumuskan oleh dan untuk kepentingan laki-laki. Hal-hal yang berkaitan dengan penciptaan perempuan juga seringkali dianggap sebagai sesuatu yang kotor, hina, atau setidaknya merepotkan dan menyusahkan, seperti menstruasi, hamil, menyusui, dan membesarkan anak. Tentu saja, tidak semua tafsir demikian. Banyak sekali tafsir yang sebaliknya, baik klasik maupun kontemporer, yang memanusiakan dan memberdayakan perempuan. Persoalannya, ada di pilihan kita masing-masing cara pandang kita terhadap tafsir-tafsir tersebut.

Perspektif masyarakat akan mendiskusikan isu-isu fundamental dan eksistensial kemanusiaan dengan cara pandang kerja sama (*kolaboratif*) dan kesalingan, di mana laki-laki dianggap bagian dari kehidupan perempuan, dan begitu pun perempuan merupakan bagian dari kehidupan laki-laki. Yang satu tidak superior atas yang lain, tidak lebih utama, sehingga tidak bisa menghegemoni dan memaksa. Relasi yang dibangun harus atas dasar kesetaraan, kebersamaan, keseimbangan, kesalingan, dan kerja sama. Isu-isu

¹³³Asma Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002, hlm. 123–125. Gagasan bahwa perempuan memiliki akal yang lebih sempit, emosi yang lebih dominan, dan nafsu seksual yang lebih kuat telah menjadi bagian dari konstruksi sosial patriarkal yang diperkuat oleh penafsiran keagamaan konservatif. Stereotip ini kemudian menjadi dasar pelarangan perempuan dalam ruang publik dan kepemimpinan, meskipun kenyataan menunjukkan kegagalan kepemimpinan laki-laki secara luas.

¹³⁴Faqihudin Abdul Kadir, *Qiraah Mubadalah, Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam...*, hlm. 229

eksistensi clan jati diri kemanusiaan yang dimaksud adalah seperti isu penciptaan Adam dan Hawa, mandat kekhalifahan perempuan di muka bumi, kewajiban dan ke- wenangan dasar sebagai manusia, ayat-ayat dan hadits-hadits yang menginspirasi asumsi superioritas, prinsip pasangan dan kemitraan, relasi akal dan emosi, independensi dalam shalat dan puasa, pesona dan fitnah, mahram untuk perlindungan, kehidupan dunia sebagai surga pertama untuk bahagia, akhirat sebagai puncak kebahagiaan untuk laki-laki dan perempuan.

Pembahasan isu-isu ini dengan perspektif kesalingan (*mubadalah*) serta *Musyarakah* (*kolaboratif*) terinspirasi dari pernyataan Ummu Salamah Ra. yang disebutkan sebelumnya, yaitu: "Aku adalah manusia", atau tepatnya: "Perempuan adalah manusia." Teks lengkap hadits ini adalah sebagai berikut:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ فَلَمَّا كَانَتْ يَوْمًا مِنْ ذَلِكَ وَالْجَارِيَةُ تَمْشُطُنِي فَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ.. أَيُّهَا النَّاسُ فَقُلْتُ لِلْجَارِيَةِ اسْتَأْخِرِي عَنِّي قَالَتْ إِنَّمَا دَعَا الرِّجَالَ وَلَمْ يَدْعِ النِّسَاءَ فَقُلْتُ إِنِّي مِنَ النَّاسِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ

Ummu Salamah Ra., istri Rasulullah Saw., berkata, "Pada suatu hari, ketika rambutku sedang disisir pelayan, aku mendengar Rasulullah Saw. memanggil, 'Wahai manusia (kemari berkumpul) .' Aku pun berkata pada sang pelayan, 'Sudah dulu, biarkan aku pergi (memenuhi panggilan tersebut).' Tetapi, ia menimpali (berusaha mencegah), 'Nabi, kan, memanggil para laki-laki (saja), tidak memanggil perempuan.' Aku menjawab, '(Nabi memanggil manusia), dan aku adalah manusia.' (Shahih Muslim, no. 6114).¹³⁵

Jadi, kesadaran bahwa perempuan bukan bagian dari "manusia itu mengakar dalam masyarakat sebagaimana ditunjukkan oleh pernyataan pelayan Ummu Salamah Ra. Sehingga, ketika ada pernyataan, panggilan, atau teks-teks secara umum yang berbicara menyasar subjek manusia, seringkali dipahami kebanyakan orang bahwa hal itu hanya menyasar pada laki-laki. Tetapi, Ummu Salamah Ra., istri Nabi Muhammad Saw., dan sahabat perempuan yang pintar, berkat inspirasi ajaran yang mendasar dalam Islam mendeklarasikan dengan tegas, "Perempuan adalah manusia." Ya hakikat kemanusiaan perempuan adalah sama sebagaimana laki-laki tercipta dari esensi

¹³⁵ *Shahih Muslim, no. 6114:* yaitu: "Aku adalah manusia", atau tepatnya: "Perempuan adalah manusia."

yang sama, diturunkan ke muka bumi untuk misi yang sama, sebagai khalifah untuk memastikan kesejahteraan kemakmuran, kebaikan, kemaslahatan, dan keadilan bagi manusia dan semesta alam. mulai rumah hingga persoalan-persoalan kemanusiaan yang lebih luas dimasyarakat dan penduduk dunia.¹³⁶

Pandangan penulis terkait pembahasan ini, terbagi pada tiga *versi konklusi* diantaranya:

a. Versi Akademik:

Stereotip bahwa perempuan "kurang akal dan agama" serta ditakdirkan sebagai makhluk domestik adalah hasil konstruksi sosial dan keagamaan yang bersumber dari penafsiran bias gender, bukan dari ajaran agama itu sendiri. Narasi ini telah melanggengkan subordinasi perempuan dan membatasi peran mereka dalam ruang publik. Melalui pendekatan interpretasi yang adil dan kontekstual terhadap teks-teks keagamaan, serta pemikiran kritis terhadap budaya patriarki, penting untuk membongkar mitos ini demi menciptakan masyarakat yang menjunjung keadilan gender dan hak asasi manusia.

b. Versi Populer:

Pandangan bahwa perempuan kurang akal, lemah agamanya, dan hanya cocok di dapur adalah warisan lama yang tidak relevan lagi. Perempuan punya potensi besar, baik dalam berpikir, memimpin, maupun berkontribusi untuk masyarakat. Sudah saatnya masyarakat berubah melihat perempuan bukan sebagai "yang lemah", tapi sebagai sesama manusia yang setara, bermartabat, dan layak diberi ruang yang sama.

c. Versi Religius:

Dalam pandangan Islam yang sejati, perempuan dan laki-laki diciptakan setara sebagai khalifah di muka bumi. Anggapan bahwa perempuan kurang akal dan agama bertentangan dengan semangat keadilan Islam dan rahmatan lil 'alamin. Tafsir yang bias gender harus dikaji ulang agar tidak terus-menerus menindas perempuan atas nama agama. Perempuan bukan hanya makhluk domestik; mereka memiliki hak dan kapasitas penuh untuk terlibat dalam kehidupan sosial, spiritual, dan kepemimpinan.

¹³⁶ Abd Kadir Faqihudin, *Qiraah Mubadalah, Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, hlm. 229-231.

BAB V

IMPLIKASI METODE MUSYÂRAKAH DALAM PENAFSIRAN

Metode *musyâraakah* dalam penafsiran al-Qur'an dan Hadis merupakan salah satu pendekatan kolaboratif yang melibatkan berbagai pihak dengan latar belakang keilmuan yang beragam. Pendekatan ini bertujuan untuk menghasilkan pemahaman yang lebih *komprehensif* dan kontekstual terhadap teks-teks suci Islam. Dalam bab ini, akan dibahas implikasi-implikasi yang dihasilkan dari penerapan metode musyarakah dalam penafsiran, baik dari segi epistemologis, sosial, maupun praktis. Disamping itu pula akan di bahas tentang metode *musyâraakah* sebagai *metode interpretasi resiprokal*, karakter dan *metode interpretasi* dalam tradisi Islam, dinamika dan realitas dalam interpretasi isu-isu gender. Konsep *qathiyah-dhanny* dalam mereduksi Interpretasi Tek-teks Gender, Inspirasi Metode *Musyâraakah* dari Tradisi Klasik, Inspirasi Metode *Musyâraakah* dari Tradisi, Inspirasi Metode *Musyâraakah* menurut ulama dan pemikir Indonesia, Premis dasar *Qiraah Musyâraakah*, Cara Kerja *Qiraah Musyâraakah*, Skema Tek-teks *Musyâraakah*.¹

Implikasi Epistemologis, musyarakah dalam penafsiran memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan epistemologi Islam. Dengan melibatkan berbagai perspektif, seperti *tafsir bil ma'tsur*, *tafsir bil ra'yi*, hingga pendekatan-pendekatan kontemporer seperti *hermeneutika*, metode ini mampu:

¹M. Anwar, *Metode Musyâraakah dalam Penafsiran al-Qur'an dan Hadis: Sebuah Pendekatan Kolaboratif dalam Interpretasi Teks Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2015, hlm. 120-123.

1. Mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu. Misalnya, memadukan ilmu tafsir klasik dengan sains modern, sejarah, atau linguistik untuk memperkaya analisis teks.
2. Mendorong keterbukaan intelektual. Para mufassir dapat mendiskusikan perbedaan pendapat dengan cara yang konstruktif, sehingga tercipta pemahaman yang lebih inklusif.
3. Menghadirkan relevansi kontekstual. Dengan kolaborasi berbagai pihak, penafsiran dapat lebih mudah disesuaikan dengan kebutuhan zaman tanpa kehilangan akar tradisionalnya.²

Implikasi Sosial, metode *musyâraḥ* memberikan dampak positif dalam memperkuat solidaritas umat dan membangun budaya dialog. Implikasi sosial yang dapat diamati meliputi:

1. Meningkatkan toleransi. *Musyâraḥ* mendorong penghormatan terhadap perbedaan pandangan, baik antarmazhab maupun antarkelompok sosial.
2. Memperkuat ukhuwah Islamiyah. Diskusi bersama antarulama dan cendekiawan dari latar belakang yang berbeda dapat mempererat hubungan antara komunitas muslim.
3. Mengurangi potensi konfli. Pendekatan kolaboratif ini meminimalkan kemungkinan penafsiran yang eksklusif atau ekstremis.

Implikasi Praktis, dalam implementasinya, metode *musyâraḥ* memberikan panduan praktis bagi para mufassir dan komunitas muslim untuk memahami dan mengamalkan ajaran Islam. Beberapa implikasi praktis antara lain:

1. Pengambilan keputusan yang kolektif. Dalam konteks fatwa atau kebijakan keagamaan, metode *musyâraḥ* dapat menjadi landasan untuk menghasilkan keputusan yang lebih representatif.
2. Penyusunan tafsir tematik. Dengan pendekatan *musyâraḥ*, tafsir-tafsir tematik yang relevan dengan isu-isu kontemporer, seperti lingkungan, hak asasi manusia, atau ekonomi Islam, dapat disusun secara kolaboratif.
3. Pemanfaatan teknologi. Diskusi dan musyawarah dalam metode ini dapat difasilitasi melalui teknologi digital, seperti forum online atau aplikasi diskusi.³

A. Melahirkan Karya Akademis Yang Ramah Gender

Dalam kajian Islam, penafsiran al-Qur'an dan Hadits sering kali dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan pemikiran dominan di masyarakat. Seiring perkembangan zaman, muncul kebutuhan akan metode penafsiran yang lebih inklusif dan berkeadilan gender. Salah satu metode

²A. Zainuddin, *Musyarakah dalam Penafsiran: Kolaborasi Perspektif dalam Epistemologi Islam*, Bandung: Pustaka Al-Khoir, 2018, hlm. 45-48.

³A. Syahrul, *Metode Musyarakah dalam Penafsiran al-Qur'an dan Implementasinya dalam Kehidupan Sehari-hari*, Yogyakarta: Insan Cendekia Press, 2020, hlm. 132-135.

yang dapat diterapkan untuk mencapai tujuan ini adalah metode *musyâraakah*, yakni pendekatan kolaboratif yang melibatkan berbagai perspektif dalam memahami teks suci.

Dalam konteks penafsiran, metode ini mengedepankan dialog antar-penafsir, baik dari kalangan ulama, akademisi, maupun masyarakat umum yang memiliki pengalaman dan pemahaman yang beragam. Metode ini mencerminkan semangat *syura* (*musyâwarah*) dalam Islam, yang menekankan pentingnya partisipasi kolektif dalam mengambil keputusan. Dengan adanya *musyâraakah*, penafsiran terhadap teks suci tidak hanya didominasi oleh satu kelompok tertentu, tetapi juga mempertimbangkan perspektif gender yang lebih inklusif. Dampak Positifnya adalah mewujudkan penafsiran yang Lebih adil, dengan melibatkan berbagai pihak, hasil tafsir menjadi lebih objektif dan tidak bias terhadap satu kelompok tertentu. Disamping itu juga dapat meningkatkan partisipasi perempuan dalam kajian keislaman. Metode ini membuka ruang bagi akademisi perempuan untuk berkontribusi dalam wacana Islam. Memperkaya Wacana Tafsir berbagai perspektif yang dikumpulkan melalui *musyâraakah* dapat menghasilkan pemahaman yang lebih mendalam dan sesuai dengan realitas sosial.⁴ Metode *musyâraakah* dalam penafsiran merupakan pendekatan yang efektif dalam menghasilkan karya akademis yang ramah gender. Dengan mengedepankan kerja sama, dialog, dan analisis kontekstual, pendekatan ini dapat menciptakan tafsir yang lebih inklusif dan relevan dengan kebutuhan zaman. Oleh karena itu, metode ini perlu terus dikembangkan dalam dunia akademis agar wacana Islam semakin mencerminkan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan.⁵

B. Merekonsiderasi Stereotip Tafsir Patriarki

Diskriminasi dan penidasan sudah terinternalisasi dalam diri masyarakat, sehingga dianggap sebagai sebuah kebenaran yang final. Diskriminasi ini diperkuat oleh ajaran agama yang diyakini sebagai kodrat dan ketentuan Tuhan. Para teolog memiliki andil yang sangat penting yang mana penafsiran-penafsiran yang mereka hasilkan mengacu pada kondisi pada masa zamannya dan tidak jarang yang berunsur bias gender.⁶ Adanya otorianisme dan *truth claim* dari penafsiran seseorang mengakibatkan terjadinya ketimpangan pemahaman terhadap relasi gender di masyarakat.

Produk pemahaman seseorang terhadap sumber agama akan dibakukan dan dianggap memiliki otoritas tertinggi. Sehingga, dalam perjalanannya muncul wacana bahwa fiqih adalah hukum yang telah gagal dalam

⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat...*, hlm. 120.

⁵Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika dalam Islam...*, hlm. 45.

⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan gender Perspektif al- Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 304

menjelaskan realitas kehidupan masyarakat era sekarang. Selain itu, pemahaman terhadap al-Qur'an dalam kitab tafsir mengalami institusionalisasi dan seringkali dipandang sebagai pemahaman yang mutlak.

Dalam hegemoni tafsir dan kultur agama yang patriarkal, pengalaman dan kontribusi perempuan tidak mendapatkan tempat dalam sejarah wacana agama. Perempuan seolah-olah terpinggirkan dari doktrin-doktrin dan kepercayaan agama.⁷ Patriarkhi ini kemudian melahirkan perbedaan gender dan ketidakadilan gender. Menurut Inayah bahwa konstruksi gender yang melahirkan bipolaritas sifat, peran, dan posisi laki-laki dan perempuan salah satunya berdasarkan adanya legitimasi teologis yang bias gender.

Menurut Asma Barlas bahwa teks pada dasarnya mempunyai sifat polisemic, sehingga pemahaman atau interpretasi terhadap teks agama bisa bias gender atau egaliter. Menurut Inayah bahwa selain problem teks agama yang berbahasa Arab, pertarungan dalam wilayah politik, budaya sangat berpengaruh pada reproduksi doktrin dan pemahaman agama di kalangan masyarakat.⁸

Apabila melihat konstruksi ontologis perempuan, maka menurut Inayah bahwa superioritas laki-laki tergambar dalam wacana tafsir yang terkait dengan status ontologis perempuan.⁹ Pemahaman tentang kesetaraan atau ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan berakar dari pemahaman terhadap penciptaan perempuan. Sebagaimana dalam QS. Nuh:17-18, QS. Hud:61, dan beberapa ayat yang lain.¹⁰ Beberapa ayat tersebut banyak penafsiran memberi pemahaman akan tingginya derajat laki-laki dari perempuan dilihat dari sisi penciptaan. Konstruksi status perempuan yang lebih rendah ini berimplikasi pada pembagian peran yang hirarkis. Laki-laki dengan berbagai kelebihan yang dipandang kodrati dengan demikian dianggap lebih tepat sebagai pemimpin sementara perempuan menjadi makmum yang mengikuti Imam.

Apabila melihat sisi kodrati dan fitrah perempuan bahwa para ahli tafsir sepakat dengan kesetaraan antara keduanya dan yang menjadi pembeda adalah sisi ketaqwaan. Beberapa ayat al-Qur'an seperti QS. al-Baqarah:228, QS. An-Nisa':34, QS. an-Nisa':11, dan lainnya menjadi pegangan bahwa laki-laki lebih tinggi di atas perempuan. Disini Inayah menekankan bahwa pemahaman terhadap ayat-ayat ini adalah kelebihan laki-laki atas perempuan bukan perbedaan hakiki melainkan perbedaan fungsional, yaitu pada masa ayat tersebut diturunkan laki-laki sebagai anggota masyarakat mempunyai

⁷Inayah Rohmaniyah, "Andosentrisme dan Seksisme dalam Tafsir Agama", dalam *Jurnal Welfare Ilmu Kesejahteraan Sosial*, vol. 1 No. 1, Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Desember 2013.

⁸Nasr Hamd Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj., Yogyakarta: Samha, 2003, hlm. 11.

⁹Inayah Rohmaniyah, *Konstruksi Patriarkhi...*, hlm. 71.

¹⁰Nasaruddin Umar, *Argumen kesetaraan gender...*, hlm. 207.

peran politik yang lebih. Sehingga, kelebihan-kelebihan tersebut sifatnya relatif bukan absolut.¹¹

Dalam perspektif gender, semangat dasar Islam secara normatif menempatkan posisi laki-laki dan perempuan pada ruang egaliter. Mereka memiliki konsekuensi tanggung jawab dan pahala yang sama. Inayah beranggapan bahwa internalisasi ideologi gender memunyai pengaruh besar pada struktur dan pranata sosial dalam budaya masyarakat. Inayah dalam mengklarifikasi ulang pemahaman terhadap teks agama dengan berpendapat bahwa peran perempuan sangatlah besar, yang mana dapat dilihat dari ayat al-Qur'an yang menjelaskan mengenai beban reproduksi perempuan yang sangat berat. Sehingga, menurutnya bahwa hak-hak reproduksi perempuan harus dijamin dengan sepenuhnya dan ini juga seimbang dengan hak-hak yang dimiliki oleh laki-laki sebagai pengembangan fungsi produksi atau pencari nafkah.¹²

Selain itu, dalam ayat-ayat al-Qur'an juga dijelaskan bahwa adanya suatu keharusan suami untuk berlaku baik pada istrinya, seperti QS. an-Nisa: 19. Namun, dalam pandangan masyarakat bahwa perempuan adalah objek dan laki-laki sebagai subjek. Fenomena yang ada tersebut, menurut Inayah tidak sejalan dengan semangat normative ajaran agama dimana al-Qur'an menganggap perempuan dan laki-laki mempunyai kemampuan dan tanggungjawab mental dan moral yang sama.¹³

Dari pemahaman agama yang membawa pada terciptanya konstruksi patriarki, maka Inayah mencoba mereformulasikan ulang dari patriarkhi menuju pemahaman yang egaliter. Ia membagi menjadi dua bagian mengambil dari Azza Karam, yakni pemahaman feminis Islamis dan Feminis Islami.¹⁴ Feminis islami adalah orang-orang yang percaya bahwa Islam pada prinsipnya mengakui kesetaraan anatara laki-laki dan perempuan. Sehingga, kelompok ini membuka adanya reinterpretasi ulang terhadap teks-teks agama. Sedangkan feminis islamis, menurut Cooke bahwa mereka orang-orang yang percaya bahwa penindasan yang dialami perempuan disebabkan oleh kesalahan perempuan sendiri. Sehingga, salah satu cara yang menjadi solusi adalah kembali pada ajaran agama yang benar sebagaimana yang mereka pahami, yang memberikan hak kepada perempuan dalam berbagai bidang namun tetap dalam ruang tertentu ada perbedaan.

Menurutnya mengenai keterlibatan perempuan dalam proses pembacaan teks agama, atau dalam mereproduksi makna menjadi bagian integral dari

¹¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1980, hlm. 72.

¹² Inayah Rohmaniyah, *Konstruksi Patriarkhi...*, h. 84 dan lihat dalam Madar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 1997, hlm. 158.

¹³ Inayah Rohmaniyah, *Konstruksi Patriarkhi...*, hlm. 85.

¹⁴ Azza Karam, *Women, Islamism, and State*, New York: St. Martin Press, 1998, hlm. 12-13.

upaya menghadirkan suara dan representasi perempuan dalam sejarah dan wacana agama. Perempuan yang memiliki horizon sendiri dan berbeda dengan horizon laki-laki. Dalam golongan feminis islamis ini, agenda untuk merekonstruksi atau memberi wajah baru sejarah tidak akan berhasil tanpa adanya keinginan dari pihak perempuan untuk merubah persepsi yang selama ini ada.¹⁵

Ajaran Islam secara normatif menekankan pada pola relasi universal yang egaliter, bukan hanya relasi laki-laki dan perempuan, akan tetapi juga pada relasi sosial lainnya. Dalam keluarga misalnya, prinsip kesetaraan suami-isteri sebagai pesan moral yang bersifat universal ditegaskan dalam QS. al-Baqarah:187. Sedangkan prinsip keadilan dan kemitraan sebagai ajaran juga sebagai prinsip yang fundamental dijelaskan dalam QS. al-Maidah:8. Dari penjelasan tersebut, Inayah melihat bahwa dalam perspektif gender dan semangat keadilan, Islam secara normatif menjunjung tinggi keadilan gender. al-Qur'an memaparkan bahwa secara ontologis dan substansial, laki-laki dan perempuan sama dan setara. Sehingga, persoalan bias gender yang nantinya melahirkan ketidaksetaraan terdapat pada dataran historis kultural.

Pemahaman masyarakat atas teks agama yang patriarkhi disebabkan karena tidak lagi membedakan antara al-Qur'an dalam dimensi Ilahiyah di satu sisi dan di sisi lain pemahaman terhadap al-Qur'an. tradisi pembelajaran, indoktrinasi, dan internalisasi dalam proses pemahaman keagamaan menjadi salah satu akar persoalan pemahaman yang patriarkhi. Menurut Inayah bahwa ada tiga lembaga yang paling efektif untuk menanamkan nilai-nilai dan paham patriarkhi, yakni lembaga agama, sekolah, dan keluarga.

Sedangkan konstruksi non patriarkhi juga menjadi semangat al-Qur'an. menurut Engineer bahwa di dalam al-Qur'an terdapat statemen yang bersifat normatif dan juga bersifat kontekstual.¹⁶ Statemen normatif bersifat universal transendental sedangkan statemen kontekstual mungkin hanya dapat dipraktekkan dalam konteks tertentu. Dengan kata lain bahwa di satu sisi terdapat aspek universal, substansial, dan transendental, dan di sisi lain terdapat aspek yang bersifat lokal, material, empirikal, dan partikular.¹⁷

Dalam memahami teks keagamaan, maka dibutuhkan pendekatan teologis-normatif dan sosiologis kontekstual. Gagasan-gagasan untuk merealisasikan hukum Islam yang terbuka, progresif, humanis, dan liberal diperlukan pendekatan sosio-teologis. Pendekatan teologis diperlukan untuk dapat memahami ayat-ayat yang mengungkapkan pernyataan normatif yang bersifat universal, substansial, dan transendental. Apabila melihat secara

¹⁵Amina Wadud, *Qur'an and Women; Rereading the Sacred Text Form a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 2-3.

¹⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan...*, hlm. 10.

¹⁷Inayah Rohmaniyah, *Konstruksi Patriarkhi...*, hlm. 109.

normatif-teologis, maka tujuan al-Qur'an adalah menegakkan tata masyarakat yang etis, adil, dan egalitarian. Sebagaimana pendapat Engineer dalam bukunya *Islam and Muslim; Recritical reassessment*, ia memaparkan secara khusus tentang Islam dan Humanisme. Humanisme menekankan pada toleransi, belas kasih, mengutuk penindasan dan eksploitasi. Persamaan anatar Islam dan Humanisme adalah Islam membenci asketisme sama dengan humanisme.¹⁸ Manusia dalam ideologi humanisme juga tidak mendapatkan kebebasan mutlak, yang mana manusia dibatasi oleh hukum-hukum tertentu.

Oleh karena itulah, maka diperlukan suatu pembacaan ulang dalam teks-teks agama agar dapat menjadi pemahaman baru yang tidak patriarkhi dan bebas dari bias gender. Gagasan para pemikir muslim modern, seperti Asghar Ali Engineer dan Fazlurrahman dalam upaya pembacaan ulang dan merekonstruksi hukum Islam yang progresif, humanis, dan *non patriarkal* dengan menggunakan pendekatan *sosio-teologis* memberikan ilustrasi akan pentingnya pendekatan tersebut. Dari sini, dapat dilihat bahwa pendekatan metodologis memberikan jalan alternatif terhadap persoalan dikotomis antara norma agama yang bersifat teologis dan historis yang terkait dengan persoalan sosiologis di sisi lain.

Mereksiderasi stereotip tafsir *patriarki* adalah langkah penting dalam upaya menciptakan pemahaman agama yang lebih inklusif dan setara. Dengan melibatkan lebih banyak perspektif, khususnya perempuan, serta mengadopsi pendekatan kontekstual dan feministik, kita dapat mengungkap tafsir yang tidak adil dan menggantinya dengan tafsir yang lebih mencerminkan ajaran Islam yang sejati yaitu ajaran yang mengutamakan kesetaraan, keadilan, dan keadilan.¹⁹

Untuk *mereksiderasi stereotip* tafsir *patriarki* dalam konteks kajian agama, khususnya dalam tafsir al-Qur'an, ada beberapa langkah yang dapat dilakukan untuk mengungkap bias *patriarkal* dan menawarkan pemahaman yang lebih inklusif. Berikut adalah langkah-langkah yang bisa diambil adalah sebagai berikut:

1. Mengidentifikasi Bias *Patriarki* dalam Tafsir Tradisional

Langkah pertama adalah mengidentifikasi adanya bias patriarki dalam tafsir yang ada. Banyak tafsir klasik yang ditulis oleh ulama laki-laki cenderung menafsirkan ayat-ayat dengan perspektif patriarkal yang mengedepankan peran laki-laki sebagai pemimpin dan perempuan sebagai penurut. Ini bisa terlihat dalam tafsir ayat-ayat seperti ayat tentang kepemimpinan dalam rumah tangga (misalnya, ayat 34 dalam Surat An-Nisa).

¹⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam and Muslim...*, hlm. 84.

¹⁹ Aisyah M. Zubair, *Islam dan Feminisme: Tafsir Kontekstual dan Rekonstruksi Hukum Islam yang Inklusif*, Jakarta: Pustaka Alam, 2021, hlm. 45-48.

2. Menggali Tafsir Alternatif atau *Inklusif*

Menggali tafsir alternatif atau inklusif merujuk pada upaya untuk mencari dan memahami penafsiran al-Qur'an yang lebih adil, setara, dan bebas dari bias patriarkal yang sering terkandung dalam tafsir klasik. Tafsir alternatif ini berusaha menghidupkan pemahaman yang menghargai kesetaraan gender, mengangkat suara perempuan, serta memberikan ruang bagi perspektif yang lebih progresif dan inklusif.²⁰ Hal ini sangat penting karena tafsir tradisional seringkali mengandung interpretasi yang lebih memihak pada dominasi laki-laki, mempersempit pemahaman terhadap peran perempuan dalam Islam, serta menutup kemungkinan tafsir yang lebih sesuai dengan prinsip keadilan dan kesetaraan yang terkandung dalam al-Qur'an.²¹

a. Prinsip-Prinsip Tafsir Alternatif atau *Inklusif*

Tafsir alternatif atau *inklusif* berfokus pada beberapa prinsip kunci:

- 1) Kesetaraan Gender dalam Islam. Tafsir ini menekankan bahwa dalam banyak ayat, al-Qur'an mengajarkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, baik dalam hal amal saleh, hak-hak sosial, maupun spiritualitas. Dalam pandangan ini, peran perempuan dan laki-laki dalam Islam adalah setara dalam hak dan kewajiban.
- 2) Menafsirkan Konteks Sosial dan Historis. Tafsir alternatif mengajak kita untuk memahami konteks sosial dan historis di balik wahyu yang diturunkan, sehingga kita bisa menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan gender secara lebih relevan dengan keadaan sekarang.
- 3) Menghindari Pembatasan Peran Perempuan. Dalam tafsir inklusif, interpretasi ayat-ayat yang sering dianggap membatasi peran perempuan, seperti dalam rumah tangga atau dalam ranah publik, ditafsirkan dengan cara yang lebih terbuka, yang memberikan ruang bagi perempuan untuk terlibat dalam kehidupan sosial, politik, dan ekonomi.
- 4) Melibatkan Perspektif Perempuan. Salah satu aspek penting dalam tafsir alternatif adalah melibatkan cendekiawan perempuan dan pembaca perempuan dalam menghasilkan tafsir, yang memungkinkan pemahaman al-Qur'an dari sudut pandang yang lebih

²⁰Ahmad S. Abdurrahman, *Rekonstruksi Tafsir dan Perspektif Gender dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2019, hlm. 102-104.

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

berimbang.²²

b. Contoh Tafsir Alternatif atau *Inklusif*

Berikut adalah beberapa contoh tafsir alternatif atau *inklusif* yang telah dikembangkan oleh cendekiawan dan pemikir Muslim progresif:

1) Amina Wadud

Amina Wadud adalah seorang cendekiawan Muslim feminis yang terkenal dengan karya-karya tafsirnya yang menekankan kesetaraan gender. Salah satu karyanya yang terkenal adalah "*Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*" yang berusaha memberikan tafsir yang lebih adil terhadap perempuan. Dalam bukunya, Wadud menafsirkan banyak ayat yang sering dianggap patriarkal dengan cara yang memperlihatkan bahwa al-Qur'an pada dasarnya mengajarkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Sebagai contoh, ia menafsirkan Surah an-Nisa (4:34), yang sering dianggap sebagai pembenaran terhadap dominasi laki-laki dalam rumah tangga, dengan perspektif yang lebih progresif. Wadud mengklaim bahwa ayat ini tidak dimaksudkan untuk menempatkan laki-laki di atas perempuan, tetapi untuk menunjukkan tanggung jawab laki-laki dalam menjaga, melindungi, dan merawat perempuan.²³

2) Asma Barlas

Asma Barlas, seorang cendekiawan dan penulis buku "*Believing Women*", mengkritisi tafsir patriarkal dengan menekankan bahwa penafsiran yang sah dari al-Qur'an menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara dalam hak-hak dasar mereka. Barlas berargumen bahwa al-Qur'an memberikan hak yang setara dalam hal tanggung jawab moral, spiritual, dan sosial antara laki-laki dan perempuan. Barlas menafsirkan Surah al-Ahzab/33:35, yang menggambarkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal kebaikan, keimanan, dan amal soleh, sebagai bukti bahwa al-Qur'an tidak membedakan keduanya dalam hal peran sosial atau spiritual.²⁴

²² Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002.

²³ Amina Wadud, "*Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*," Amina Wadud adalah salah satu cendekiawan yang menulis tafsir dengan perspektif yang lebih inklusif, memberikan penafsiran yang adil mengenai peran perempuan dalam Al-Qur'an. Buku ini memperkenalkan ide-ide mengenai bagaimana perempuan dapat memahami Al-Qur'an dari sudut pandang mereka, serta mengkritisi tafsir tradisional yang lebih patriarkal.

²⁴ Asma Barlas, Buku: "*Believing Women*" Asma Barlas mengkritisi tafsir patriarkal yang sering membatasi peran perempuan dan menekankan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya

3) Katherine Bullock

Katherine Bullock adalah seorang cendekiawan yang juga memfokuskan penelitiannya pada tafsir yang inklusif dan sensitif gender. Dalam bukunya *"Rethinking Muslim Women and the Veil"*, ia mengajak pembaca untuk meninjau kembali tafsir mengenai jilbab atau hijab, yang sering kali dianggap sebagai simbol dominasi patriarkal. Bullock menekankan bahwa perintah untuk menutup aurat (Surah an-Nur/24:31 dan Surah al-Ahzab/33:59) bukanlah untuk menundukkan perempuan, melainkan untuk melindungi martabat dan kehormatan mereka dalam masyarakat.²⁵

4) Fatima Mernissi

Fatima Mernissi, seorang sosiolog dan pemikir feminis Maroko, meskipun tidak dikenal sebagai penafsir al-Qur'an secara langsung, memiliki pandangan yang kuat tentang tafsir feminis dalam karyanya *"The Veil and the Male Elite"*. Mernissi mengkritik tafsir klasik yang menganggap perempuan sebagai entitas yang lebih rendah. Dalam karyanya, Mernissi menunjukkan bagaimana tafsir tradisional sering dipengaruhi oleh kebudayaan patriarkal, dan ia menawarkan perspektif yang lebih kritis terhadap pemahaman yang membatasi peran perempuan dalam masyarakat Islam.²⁶

Langkah-langkah Menggali Tafsir Alternatif atau *Inklusif*

- 1) Mengikuti Pemikiran Cendekiawan Muslim Perempuan. Banyak pemikir Muslim perempuan, seperti Amina Wadud dan Asma Barlas, telah menghasilkan tafsir yang lebih inklusif dan memberikan pandangan yang lebih setara tentang gender dalam Islam. Mengikuti karya mereka dan menyebarkan pemahaman mereka dapat membantu membuka pemikiran baru dalam menafsirkan al-Qur'an.
- 2) Memahami Konteks Sosial dan Sejarah. Mengkaji konteks sosial dan sejarah ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan gender, serta mempertimbangkan peran budaya dan sosial pada masa itu dalam

mengajarkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hak-hak dasar. Buku ini membahas bagaimana tafsir yang sahih tidak membedakan keduanya dalam hal peran sosial atau spiritual.

²⁵Katherine Bullock, Buku: *"Rethinking Muslim Women and the Veil"* Katherine Bullock mengajak kita untuk memikirkan kembali peran jilbab dalam Islam dan bagaimana tafsir terhadap perintah, menutup aurat dapat dipahami sebagai bentuk perlindungan dan penghargaan terhadap perempuan, bukan pembatasan. Ia juga mengkaji tafsir yang lebih kritis terhadap posisi perempuan dalam masyarakat Muslim.

²⁶Fatima Mernissi, Buku: *"The Veil and the Male Elite"*, Fatima Mernissi adalah seorang sosiolog yang menulis tentang tafsir feminis dan kritik terhadap pandangan patriarkal dalam tafsir klasik. Mernissi mengkritik tafsir yang dianggap mengekang perempuan, dan menunjukkan bagaimana tradisi patriarkal dalam masyarakat Muslim sering memengaruhi penafsiran teks-teks suci.

pembentukan tafsir.

- 3) Menjalin Dialog dengan Masyarakat Muslim yang Beragam. Memfasilitasi diskusi dan dialog antar gender dalam masyarakat Muslim dapat membantu memperluas perspektif dan memperkaya pemahaman tentang tafsir, termasuk tafsir yang lebih *inklusif*.
- 4) Mengakses Tafsir Modern dan Kontemporer. Membaca tafsir yang ditulis oleh pemikir kontemporer dan ulama perempuan yang memperkenalkan perspektif baru dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, termasuk tafsir yang lebih menekankan pada kesetaraan gender.

Menurut pandangan penulis menggali tafsir alternatif atau *inklusif* adalah bagian dari upaya untuk memurnikan pemahaman kita terhadap ajaran Islam dengan menanggalkan pengaruh patriarkal yang mungkin ada dalam tafsir klasik. Dengan menafsirkan al-Qur'an dari perspektif yang lebih adil, setara, dan inklusif, kita dapat memperoleh pemahaman yang lebih dalam tentang ajaran Islam yang menghargai martabat dan kesetaraan gender. Tafsir alternatif ini menawarkan pandangan yang lebih luas tentang peran perempuan dalam Islam, dan dengan demikian, memberikan kesempatan untuk memahami Islam dengan cara yang lebih progresif dan relevan dengan zaman sekarang.

c. Menganalisis Konteks Sejarah dan Sosial

Dalam studi agama dan sejarah, memahami konteks sosial dan sejarah sangat penting untuk menafsirkan ayat-ayat suci secara akurat. Ayat-ayat dalam kitab suci tidak turun dalam ruang hampa; mereka memiliki latar belakang historis dan sosial yang mempengaruhi maknanya. Oleh karena itu, pendekatan kontekstual sangat diperlukan dalam studi keagamaan untuk memahami pesan Tuhan secara lebih mendalam dan relevan dengan zaman.²⁷

1) Konteks Sejarah dalam Analisis penafsiran Ayat Suci

Konteks sejarah dalam kajian ayat suci merujuk pada latar belakang waktu, tempat, dan situasi ketika suatu ayat diturunkan atau disampaikan. Dalam Islam, hal ini dikenal dengan *Asbabun Nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat). Dalam studi Alkitab, metode historis-kritis sering digunakan untuk memahami latar belakang teks.

Faktor-faktor sejarah yang mempengaruhi penafsiran ayat Suci:

a) Situasi Sosial dan Politik

- (1) Ayat-ayat sering kali turun untuk merespons keadaan sosial tertentu, seperti ketidakadilan atau peperangan.

²⁷ Amin Al-Khuli, *Manhaj at-Tajdid fi an-Nahwi wa al-Balaghah wa at-Tafsir wa al-Adab*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961.

(2)Contoh dalam Islam: Surah al-Hujurat ayat 13 berbicara tentang kesetaraan manusia dalam konteks masyarakat Arab yang masih kental dengan diskriminasi kesukuan.

b) Struktur Masyarakat pada Masa Itu

(1)Banyak ajaran dalam kitab suci mencerminkan sistem sosial yang ada pada zamannya, termasuk kedudukan perempuan dan aturan hukum.

(2)Contoh dalam Alkitab: Peraturan tentang pernikahan dan warisan dalam Perjanjian Lama mencerminkan kehidupan masyarakat Yahudi kuno.

c) Dinamika Ekonomi dan Budaya

(1)Banyak ayat mengatur masalah perdagangan, hak pekerja, dan distribusi kekayaan.

(2)Contoh dalam al-Qur'an: Larangan riba (Surah al-Baqarah: 275) muncul dalam konteks sistem ekonomi Jazirah Arab yang banyak dipengaruhi oleh praktik bunga tinggi yang menindas.²⁸

2) Konteks Sosial dalam Analisis Ayat Suci

Konteks sosial berkaitan dengan norma, nilai, kebiasaan, dan kondisi masyarakat saat wahyu atau kitab suci diturunkan.

Faktor-Faktor Sosial yang Mempengaruhi penafsiran Ayat Suci:

a) Struktur Sosial dan Hubungan Antar Manusia

(1)Kitab suci sering kali berisi ajaran tentang keadilan sosial dan peran individu dalam masyarakat.

(2)Contoh dalam al-Qur'an: Ayat tentang zakat muncul dalam konteks kesenjangan sosial di masyarakat Arab pra-Islam.

b) Tantangan dan Masalah Sosial

(1)Banyak hukum dalam kitab suci merupakan solusi bagi problem sosial tertentu.

(2)Contoh dalam Injil: Yesus Kristus sering kali berbicara tentang kasih sayang dan pengampunan di tengah masyarakat yang sangat legalistik.

c) Gerakan Sosial dan Reformasi

(1)Nabi atau rasul sering kali muncul dalam masyarakat yang mengalami ketimpangan sosial.

(2)Contoh dalam Hindu: Ajaran Bhagavad Gita muncul dalam konteks perang besar di Kurukshetra.²⁹

²⁸ Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide*. London: Oneworld, 2005.

²⁹ Israel Finkelstein dan Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York: Free Press, 2001.

- 3) Hubungan Konteks Sejarah dan Sosial dengan Penafsiran Ayat Suci
Menafsirkan ayat suci tidak cukup hanya dengan membaca teksnya, tetapi juga harus memahami mengapa, bagaimana, dan dalam situasi apa ayat itu disampaikan.

Pendekatan dalam Tafsir:

a) Pendekatan Historis-Kontekstual

- (1)Memahami *asbabun nuzul* dan mengaitkannya dengan kondisi sosial-historis saat itu.
- (2)Contoh: Tafsir ayat jihad dalam al-Qur'an sering dikaitkan dengan situasi perang pada masa Nabi Muhammad.

b) Pendekatan Sosiologis

- (1)Fokus pada bagaimana ajaran agama membentuk dan dipengaruhi oleh struktur sosial.
- (2)Contoh: Studi tentang peran perempuan dalam agama membahas bagaimana interpretasi ayat-ayat dipengaruhi oleh budaya patriarki.

c) Pendekatan Kontekstual-Modern

- (1)Berusaha memahami bagaimana ajaran kitab suci dapat diterapkan dalam konteks zaman sekarang.
- (2)Contoh: Interpretasi ayat-ayat tentang pemerintahan dalam Islam sering kali disesuaikan dengan konsep demokrasi modern.³⁰

Analisis konteks sejarah dan sosial sangat penting dalam memahami ayat suci. Tanpa memahami latar belakangnya, seseorang dapat salah menafsirkan ajaran agama atau menggunakannya dalam konteks yang tidak sesuai. Dengan pendekatan yang holistik dan kontekstual, kitab suci dapat dipahami secara lebih mendalam dan relevan dengan kehidupan modern.

“Ajaran agama harus dipahami dengan mempertimbangkan konteksnya, agar tidak terjadi kesalahpahaman dalam penerapannya.”

4) Menilai Pengaruh *Linguistik* dan Terjemahan

Penerjemahan adalah proses kompleks yang tidak hanya melibatkan pengalihan kata dari satu bahasa ke bahasa lain, tetapi juga pemahaman aspek *linguistik* dan budaya yang mendasarinya. *Linguistik* memainkan peran penting dalam penerjemahan karena struktur, makna, dan konteks bahasa yang berbeda dapat

³⁰Andrew Rippin, *The Qur'an and Its Interpretative Tradition*, London: Routledge, 2001.

mempengaruhi hasil akhir terjemahan.³¹

Aspek *Linguistik* dalam Penerjemahan *Linguistik* mencakup berbagai cabang ilmu yang berdampak pada penerjemahan, antara lain:

- a) Morfologi. Studi tentang bentuk kata dan pembentukan kata dalam bahasa sumber dan bahasa sasaran.
- b) Sintaksis. Struktur kalimat yang dapat berbeda antara bahasa sumber dan sasaran, sehingga penerjemah harus menyesuaikannya agar tetap koheren.
- c) Semantik. Pemahaman makna kata dan frasa dalam berbagai konteks agar tidak terjadi salah tafsir.
- d) Pragmatik. Memahami bagaimana konteks sosial dan budaya mempengaruhi makna bahasa dalam komunikasi.

Dampak Terjemahan terhadap *Linguistik* Penerjemahan berkontribusi pada perkembangan linguistik dalam beberapa cara, seperti:

- a) Pengenalan Struktur Bahasa. Membantu *linguistik* dalam memahami perbedaan dan persamaan antarbahasa.
- b) Perubahan Makna dalam Bahasa Sasaran. Kata-kata yang diterjemahkan dapat mengalami pergeseran makna yang kemudian berpengaruh pada perkembangan bahasa sasaran.
- c) Adaptasi Budaya. Menyesuaikan makna yang sulit diterjemahkan agar dapat diterima dalam konteks budaya tertentu.³²

Tantangan dalam Penerjemahan Beberapa tantangan yang sering dihadapi dalam penerjemahan meliputi:

- a) Unsur Idiomatik. Banyak bahasa memiliki ungkapan idiom yang tidak dapat diterjemahkan secara harfiah.
- b) Perbedaan Struktur Kalima: Tata bahasa yang berbeda sering kali mengharuskan penerjemah untuk menyusun ulang kalimat agar tetap dapat dipahami.
- c) Konotasi dan Nuansa Makna. Kata dengan makna ganda dapat menyebabkan ambiguitas jika tidak diterjemahkan dengan hati-hati.³³

Kesimpulan, Penerjemahan dan *linguistik* saling berkaitan erat dalam membantu transfer makna dari satu bahasa ke bahasa lain. Dengan memahami aspek *linguistik*, penerjemah dapat memastikan

³¹J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation*, London: Oxford University Press, 1965.

³²Eugene A. Nida dan Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1969.

³³Peter Newmark, *A Textbook of Translation*, New York: Prentice Hall, 1988.

bahwa makna dan nuansa asli tetap terjaga dalam bahasa sasaran. Namun, tantangan dalam penerjemahan menunjukkan bahwa diperlukan keahlian khusus untuk menghasilkan terjemahan yang akurat dan komunikatif.

5) Menggunakan Prinsip Kesetaraan dalam Islam

Islam menekankan prinsip kesetaraan sebagai salah satu nilai fundamental dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam ajaran Islam, tidak ada perbedaan antara manusia berdasarkan ras, suku, status sosial, atau jenis kelamin, karena yang membedakan hanyalah tingkat ketakwaan seseorang di hadapan Allah Swt. Prinsip kesetaraan ini banyak ditemukan dalam al-Qur'an dan hadis.

a) Kesetaraan dalam Penciptaan

al-Qur'an menegaskan bahwa semua manusia berasal dari satu sumber yang sama. Dalam Surah al-Hujurat ayat 13, Allah Swt berfirman:

"Wahai manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal." (QS. al-Hujurat: 13)

Ayat ini menunjukkan bahwa perbedaan bangsa dan suku tidak menjadikan seseorang lebih unggul dari yang lain. Islam mengajarkan bahwa keberagaman merupakan bagian dari sunnatullah yang harus dihormati.

b) Kesetaraan dalam Hukum dan Sosial

Islam menekankan keadilan dalam hukum tanpa membedakan status sosial seseorang.

Dalam hadis Rasulullah saw, beliau bersabda:

"Sesungguhnya yang membinasakan umat sebelum kalian adalah apabila ada orang terpandang yang mencuri, mereka membiarkannya. Tetapi apabila ada orang lemah yang mencuri, mereka menegakkan hukum atasnya. Demi Allah, seandainya Fatimah binti Muhammad mencuri, niscaya aku sendiri yang akan memotong tangannya." (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ini menunjukkan bahwa dalam Islam, keadilan harus ditegakkan tanpa membedakan status atau kedudukan seseorang di

masyarakat.³⁴

c) Kesetaraan Gender dalam Islam

Islam menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama dalam beribadah dan menjalankan kewajiban agama. Dalam Surah At-Taubah ayat 71, Allah Swt berfirman:

"Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana."

Ayat ini menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peran yang saling melengkapi dalam kehidupan, baik dalam ranah sosial maupun spiritual.³⁵

Implementasi Kesetaraan dalam Kehidupan Sehari-hari.

Prinsip kesetaraan dalam Islam dapat diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan, seperti:

- (1) Pendidikan, Islam mendorong pendidikan bagi semua, baik laki-laki maupun perempuan.
- (2) Keadilan Sosial, Tidak boleh ada diskriminasi dalam memperoleh hak-hak dasar seperti kesehatan dan pekerjaan.
- (3) Kesetaraan di Tempat Kerja, Islam menganjurkan pemberian hak yang adil bagi pekerja tanpa melihat latar belakang mereka.³⁶

Prinsip kesetaraan dalam Islam mengajarkan bahwa semua manusia memiliki hak dan martabat yang sama di hadapan Allah Swt. Dengan memahami dan menerapkan prinsip ini, umat Islam dapat menciptakan masyarakat yang lebih adil, harmonis, dan saling menghormati. Kesetaraan yang diajarkan Islam bukan hanya sebatas konsep, tetapi harus diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari agar tercipta kedamaian dan kesejahteraan bagi semua.

6) Mengajak Dialog Antar Gender

³⁴Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Hudud, Bab Karahah al-Shafa'ah fi al-Hadd idza Wuqi', Hadis no. 6788; Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Kitab al-Hudud, Bab Qatha' al-Sariqah, Hadis No. 1688.

³⁵Tafsir Ibn Kathir tentang kesetaraan dalam Islam, QS. At-Taubah (9): 71. Lihat juga: Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2019, hlm. 216.

³⁶Yusuf al-Qaradawi, *Islam and Equality...*, hlm. 76.

Dialog antar gender merupakan suatu upaya untuk membangun komunikasi yang terbuka dan konstruktif antara berbagai kelompok gender. Dalam masyarakat yang terus berkembang, pemahaman yang lebih baik mengenai perspektif dan pengalaman gender yang berbeda menjadi semakin penting. Dialog yang baik dapat membantu mengatasi stereotip, diskriminasi, dan kesalah pahaman yang sering muncul dalam interaksi sosial.³⁷

Pentingnya dialog antar gender tidak hanya relevan dalam hubungan pribadi tetapi juga dalam lingkungan kerja, pendidikan, dan kehidupan sosial secara umum. Beberapa alasan pentingnya dialog antar gender adalah:

a) Meningkatkan Pemahaman

Setiap gender memiliki pengalaman dan tantangan yang unik. Dialog memungkinkan berbagi perspektif yang dapat meningkatkan kesadaran sosial.

b) Mengurangi Stereotip dan Diskriminasi,

Dialog dapat membantu menghilangkan prasangka yang berasal dari informasi yang tidak akurat atau bias.

c) Membangun Kesenjangan

Melalui komunikasi yang efektif, setiap individu dapat merasa dihargai dan memiliki hak yang sama.

d) Meningkatkan Kolaborasi

Dalam dunia profesional dan sosial, kerja sama yang baik antara berbagai gender dapat meningkatkan produktivitas dan harmoni.³⁸

Mengajak dialog antar gender merupakan langkah penting dalam membangun masyarakat yang lebih inklusif dan adil. Dengan memahami perspektif yang berbeda, kita dapat menciptakan lingkungan yang lebih harmonis, baik dalam kehidupan pribadi maupun profesional. Dengan pendekatan yang tepat, dialog ini dapat menjadi alat yang efektif dalam mengurangi kesenjangan gender dan meningkatkan kesejahteraan sosial.

7) Penerapan Pemahaman yang Lebih Kritis terhadap Tradisi

Tradisi merupakan warisan budaya yang diwariskan dari generasi ke generasi. Meskipun memiliki nilai historis dan identitas sosial yang kuat, tradisi juga perlu dianalisis secara kritis agar tetap relevan dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai keadilan,

³⁷Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 51–53.

³⁸Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial...*, hlm. 45–54.

kesetaraan, dan perkembangan zaman. Pemahaman yang lebih kritis terhadap tradisi dapat membantu masyarakat mengidentifikasi, menilai, dan menyesuaikan aspek-aspek yang masih relevan serta menghapus praktik yang tidak sesuai dengan prinsip kemanusiaan modern.³⁹

Pendekatan kritis terhadap tradisi mengacu pada evaluasi dan refleksi sistematis terhadap praktik-praktik yang diwariskan. Menurut Horkheimer dan Adorno dalam *Dialectic of Enlightenment* (2002), pendekatan kritis diperlukan untuk menghindari dogmatisme dan memastikan bahwa tradisi berkembang secara dinamis sesuai dengan tuntutan sosial dan intelektual masyarakat modern.

Selain itu, Paulo Freire dalam *Pedagogy of the Oppressed* (1970) menekankan bahwa kesadaran kritis terhadap lingkungan sosial, termasuk tradisi, memungkinkan masyarakat untuk membebaskan diri dari struktur yang menindas dan membentuk pemahaman yang lebih adil.⁴⁰

Contoh Penerapan Pemahaman Kritis terhadap Tradisi:

a) Tradisi dalam Pendidikan

Dalam sistem pendidikan tradisional, metode pengajaran berbasis hafalan sering kali masih diterapkan tanpa memberikan ruang bagi siswa untuk berpikir kritis. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Santoso (2021) dalam jurnal *Educational Research and Review*, penerapan metode pembelajaran berbasis diskusi dan analisis kasus dapat meningkatkan kemampuan berpikir kritis siswa dalam memahami berbagai konsep.

b) Tradisi Sosial dan Gender

Beberapa tradisi sosial masih mempertahankan praktik yang membatasi peran perempuan dalam masyarakat. Studi yang dilakukan oleh Suryani (2020) dalam jurnal *Gender and Society* menunjukkan bahwa pendekatan kritis terhadap norma gender dalam tradisi dapat membuka peluang bagi perempuan untuk berpartisipasi lebih aktif dalam ranah sosial dan ekonomi.

c) Tradisi Keagamaan

Tradisi keagamaan sering kali dianggap sebagai sesuatu yang tidak dapat diubah. Namun, penelitian oleh Anwar (2019) dalam buku *Reformasi Keagamaan di Era Modern* menunjukkan bahwa reinterpretasi terhadap ajaran agama dalam konteks sosial

³⁹Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Struktur dan Makna: Esai-Esai Antropologi Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hlm. 103–107.

⁴⁰B. Santoso, "Critical Thinking in Education: An Analysis of Teaching Methods," *Educational Research and Review*, vol. 18, No. 2 (2021), hlm. 45–60.

yang berubah dapat menjaga relevansi dan menghindari praktik yang bertentangan dengan hak asasi manusia.⁴¹

d) Manfaat Pemahaman Kritis terhadap Tradisi

- (1) Menghindari Dogmatisme. Dengan pemahaman kritis, masyarakat tidak menerima tradisi secara pasif, melainkan memahami esensi dan relevansinya dalam konteks zaman.
- (2) Mendorong Inovasi Sosial. Tradisi yang dievaluasi secara kritis dapat mengalami transformasi yang lebih relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer.
- (3) Meningkatkan Kesenjangan dan Keadilan. Pemahaman yang lebih kritis dapat membantu menghapus aspek tradisi yang diskriminatif atau menindas.⁴²

Penerapan pemahaman yang lebih kritis terhadap tradisi merupakan langkah penting dalam memastikan bahwa budaya dan praktik sosial tetap relevan, inklusif, dan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan modern. Dengan pendekatan ini, masyarakat dapat menjaga identitas budaya mereka sambil tetap terbuka terhadap perkembangan dan perubahan yang membawa manfaat bagi kehidupan bersama.

C. Merekonsiderasi Stereotip gender antara laki-laki dan Perempuan

Suatu upaya untuk menghilangkan pandangan umum yang mengkatagorikan laki-laki dan perempuan berdasarkan karakteristik tertentu itulah makna dari sub judul ini. Medan semantik sangat erat kaitannya dengan masalah relasi makna. Adanya asosiasi hubungan kata secara sesuai dengan ciri referensi dan konseptualnya, dan juga hubungan sintagmatik secara internal antara kata yang satu dengan yang lainnya.⁴³ Oleh karena itu, medan makna semantik merupakan sebuah pandangan bahwa sebuah kata memiliki relasi dengan kata-kata yang memiliki referensi yang sama atau diasosiasikan memiliki hubungan.

1. *Rijal dan Nisa'*

Pada dasarnya, al-Qur'an membentuk suatu kata dalam setiap ayat dan surat memiliki medan makna masing-masing. Kata kunci *rijal* dan *nisa'* berdasarkan analisa sintagmatik dan paradigmatis berkaitan dengan beberapa kata yang membentuk satu kesatuan makna yang menunjuk pada pemaknaan

⁴¹R. Suryani, "Gender Norms and Tradition: A Critical Analysis," *Gender and Society*, Vol. 32, No. 3 (2020), hlm. 150–167.

⁴²Anwar, *Reformasi Keagamaan di Era Modern*, Jakarta: Pustaka Kencana, 2019, hlm. 29.

⁴³Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*, Bandung: Algensindo, 2008, hlm. 111.

rijal dan *nisa*'. Ada dua inti hubungan antara keduanya yang dapat menjadi landasan pemahaman, yakni berbicara mengenai hubungan rumah tangga dan peran sosial kemasyarakatan.

Secara sintagmatik, *rijal* dan *nisa*' membentuk makna yang berhubungan dengan *range of domestical*. Beberapa kata yang membangun pemahaman tersebut adalah kata *zauj*, *qawwam*, *nafaqah*, dan *hars*. Secara tidak langsung, ketika berbicara mengenai peran domestik, maka pikiran dan pemahaman akan dibawa pada pengertian suami, istri, tanggung jawab, hak, dan kewajiban. Dalam masalah keluarga dan rumah tangga harus ada hubungan secara integral yang membentuk keharmonisan antara suami dan istri. Kata *rijal* dan *nisa*' yang berarti suami istri mempunyai sinonim *zauj*. Kata sinonim tersebut memunculkan adanya perbuatan-perbuatan yang menjadi landasan dalam membangun kehidupan berumah tangga, yakni adanya tanggung jawab (*qawwam*), pemberian *nafaqah*, dan adanya pemenuhan hak masing-masing.

Kata *nisa*' juga disebutkan secara sendiri tanpa diiringi kata *rijal* yang berkolokasi dengan kata *hars*. Secara sintagmatik dan paradigmatic, *hars* yang mempunyai makna yang berbeda-beda dikuatkan dengan kata *taqwa* memberi makna baru bahwasanya makna kata *hars* tersebut harus didasari dengan ketaqwaan kepada Allah, bukan perilaku yang semena-mena. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan suami istri dalam rumah tangga harus didasari dengan ketaqwaan untuk mendapatkan kesejahteraan di dalamnya.

Selain domestik, penyebutan dan pembahasan *rijal* dan *nisa*' dalam al-Qur'an juga membentuk dalam suatu konsep *social structural*. Struktur sosial ini yang membentuk peran antara *rijal* dan *nisa*' dalam dimensi sosial dilihat dari fungsi gender. Beberapa kata yang berhubungan secara sintagmatik sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya adalah kata *nasibun*, *iktasaba*, *wali*, *nasir*, dan untuk term *nisa*' yang disebutkan secara sendiri tanpa diiringi kata *rijal* berkolokasi dengan kata *qaul* dan *ma'ruf*.

Dalam konteks pembahasan pemenuhan hak masing-masing, keduanya memiliki hak untuk memperoleh dari hasil yang telah diusahakannya. Pemenuhan hak juga dapat terwujud pada pembolehan masing-masing menjadi *wali* dan *nasir* untuk orang lain. Hal inilah yang membentuk suatu konsep bahwasanya *rijal* dan *nisa*' bukan hanya mempunyai satu peran dalam pemenuhan kewajiban, akan tetapi ada peran yang menjadi pemenuhan atas hak yang di milikinya.⁴⁴

Perempuan dalam dimensi sosial mempunyai hak pula dalam berpendapat atau berbicara (*al-iqrar bi al-lisan*). Berbicara terdiri dari dua

⁴⁴Muhammad Abduh Al-Syarbini, *Konstruksi Sosial Peran Gender dalam Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2021, hlm. 78-80.

komponen, yakni perkataan baik dan buruk. Komponen tersebutlah yang membentuk medan semantik secara konseptual dari titik fokus kata *nisa'*.

2. Zakar dan Unsa

Term *zakar* dan *unsa* membentuk suatu konsep kesetaraan yang berdasarkan jenis kelamin (sex/biologis). Perbedaan jenis kelamin merupakan suatu perbedaan yang diciptakan oleh Tuhan, bukan bentukan dari manusia sendiri. Sehingga, kedua kata tersebut dibicarakan al-Qur'an dalam suatu konsep yang mengarah kepada dua konsep besar, yakni *structural theological* dan *sexual biological*. Dari dua konsep besar tersebut, selanjutnya membentuk konsep turunan di bawahnya yang menjadikan konsep tersebut dapat dipahami dan dijadikan landasan pemahaman.⁴⁵

Makna *zakar* dan *unsa* dalam kamus bahasa Arab atau linguistik sangat jelas menunjuk kepada perbedaan jenis kelamin, hal ini sangat konsisten dijelaskan di dalam al-Qur'an. *Zakar* dan *unsa* sering disebutkan secara bersamaan, namun kata *unsa* disebutkan secara sendiri juga tidak terlepas dalam pembahasan mengenai fungsi perbedaan jenis kelamin. al-Qur'an menyebut *unsa* dalam konteks pembicaraan mengenai reproduksi, karena reproduksi melahirkan seorang keturunan adalah fungsi seksual yang hanya dapat dilakukan oleh perempuan. Sehingga, kata tersebut berhubungan dengan *hamila*, *rahima*, dan *wada'a*.

Lain hal ketika berbicara mengenai *theological structural*, al-Qur'an menggunakan kedua term tersebut. Suatu amal perbuatan manusia yang dilakukan di dunia merupakan manifestasi kehidupan selanjutnya di akhirat kelak. Sehingga, amal perbuatan yang baik maupun yang buruk baik yang dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan akan memperoleh balasan yang sama, yakni berupa pahala (*'ajr*). Selain itu, amal perbuatan yang dilakukan oleh manusia dapat dilihat dari sisi ketaqwaannya kepada Allah. Tidak adanya perbedaan di hadapan Allah dikuatkan dengan janji yang Dia berikan yakni kehidupan yang baik di dunia maupun di akhirat.

Analisis sintagmatik sebelumnya telah dijelaskan bahwasanya amal shalih merupakan manifestasi untuk seseorang mendapatkan kemuliaan, dan kemuliaan tersebut akan di dapatkan dengan melihat sisi ketaqwaannya kepada Allah. Apabila melihat secara diakronik, permasalahan ini sangat erat kaitannya dengan kata *karim*. Pada masa pra-Islam kata *karim* berarti kemuliaan karena garis keturunan disebabkan karena lahir dari keluarga yang silsilahnya tidak tercela. Namun, melihat kata ini di dalam al-Qur'an, maknanya mengalami perubahan drastis ketika secara sintagmatik berkaitan erat dengan kata *taqwa*. Kemuliaan yang sesungguhnya adalah seseorang baik laki-laki maupun perempuan yang bersikap takwa kepada Allah. Masa Arab

⁴⁵Muhammad Abduh, *al-Qur'an dan Konsep Kesetaraan Gender: Perspektif Teologis dan Biologis*, Yogyakarta: Pustaka Al-Qalam, 2020, hlm. 56.

pra-Islam tidak ada yang menghubungkan sisi kemuliaan dipandang dari sisi teologis “takut kepada Allah”, mereka hanya menghubungkan kemuliaan dengan keturunan dan harta. Dari penjelasan tersebut, ada proses transformasi konsep kemuliaan seseorang bukan dilihat dari kekayaan dan keturunan, namun ketaqwaannya yang membawa mereka melakukan perbuatan baik maupun buruk.⁴⁶

3. *Imra'ah*

Secara konseptual asosiasi semantik, term *imra'ah* yang mempunyai makna perempuan secara makna dasar mengalami proses transformasi makna. Ketika kata tersebut dipakai oleh al-Qur'an, maka ada pergeseran makna yang dilandaskan dari makna dasarnya, yakni dari perempuan secara riil berubah makna menjadi lebih spesifik pada pengertian istri. Dari penyempitan makna tersebut membuat komponen makna semantis kata *imra'ah* berkolokasi dengan beberapa kata yang mempunyai keterkaitan makna sehingga membentuk satu konsep besar tentang perempuan.⁴⁷

Beberapa kata yang membentuk medan semantik kata *imra'ah* adalah kata *nasq*, *malak*, dan *karam-maswa*. *Imra'ah* yang berarti istri dalam al-Qur'an tidak hanya membahas mengenai konsep istri dalam dunia rumah tangga, akan tetapi juga berasosiasi dengan makna perempuan dewasa dalam dunia sosial. Hal ini yang mengaitkan seorang *imra'ah* berkolokasi dengan kata *nasq*, *malak*. Tugas seorang perempuan juga melingkupi dunia kepemimpinan (*leader*). Penggunaan kata *malak* dengan bentuk kata kerja *mustaqbal* menunjukkan kepemimpinan dalam konteks tersebut bukan hanya suatu kisah masa lampau, namun menunjukkan adanya kontinuitas untuk masa selanjutnya.

Selain itu, *imra'ah* dalam dunia sosial sangat berkaitan erat dengan term *nasq* sehingga membentuk konsep hak seorang manusia untuk melakukan apa yang diinginkannya, seperti *nasq*. Pemberian minum ternak bukanlah suatu pekerjaan yang dikhususkan untuk jenis kelamin tertentu, namun setiap manusia yang diciptakan Tuhan dengan bentukan yang sama juga mempunyai hak dalam menentukan perbuatan yang akan dilakukannya. Hal inilah yang membentuk medan semantik antara *imra'ah* dengan *nasq*.⁴⁸

Konteks *domestical structural* juga membentuk medan semantik secara tersendiri akan hak seorang istri di dalam permasalahan rumah tangga. al-Qur'an membentuk konsep *nusyuz*, namun secara kolokasi term kata itu bersanding dengan cara penyelesaiannya, yakni adanya *islah* dengan cara

⁴⁶Ahmad Faisal, *Transformasi Konsep Kemuliaan dalam al-Qur'an: Analisis Sintagmatik dan Diakronik*, Jakarta: Lembaga Studi Islam, 2021, hlm. 89.

⁴⁷Siti Zainab, *Transformasi Makna Kata Imra'ah dalam al-Qur'an: Sebuah Analisis Semantik dan Asosiasi Konsep Perempuan*, Bandung: Pustaka Cendekia, 2022, hlm. 102.

⁴⁸Rina Dwi Astuti, *Medan Semantik Kata Imra'ah dalam al-Qur'an: Analisis Makna Sosial dan Kepemimpinan*, Surabaya: Penerbit Hikmah, 2023, hlm. 115.

yang baik atau *khair*. Perdamaian yang dalam makna dasarnya merupakan lawan dari *fasad* yang berarti rusak. Makna ini mengalami proses perkembangan, yakni perdamaian secara umum menuju perdamaian secara khusus. Perdamaian yang bukan hanya bersifat konflik fisik, namun juga pada konflik batin. Oleh karena itu, *nusyuz* bukan diselesaikan dengan cara yang tidak patut, namun diperintahkan untuk diselesaikan dengan perdamaian, sebagaimana kata penguatnya setelah penyebutan perdamaian tersebut, yakni dengan cara yang baik (*ma'ruf*).⁴⁹

4. Zauj

Kata *zauj* yang berarti pasangan dengan semua kata yang diturunkannya secara langsung dari akar kata yang sama, seperti *azwajan*, *zaujaini*, dan lainnya memainkan bagian yang sangat penting dalam pembahasan masalah relasi gender.⁵⁰ Kata ini menjadi titik kata fokus yang menguasai medannya dalam pembahasan pasangan suami istri. Bidang semantik *zauj* “pasangan suami istri” dalam skema di atas merupakan kata-kata kunci yang menandai aspek-aspek khusus dan parsial dari konsep *zauj* itu sendiri, atau kata kunci yang mewakili konsep- konsep yang terkait erat dengan *zauj* dalam konteks al-Qur'an.

Kata *zurriyah* dalam medan semantik kata *zauj* yang berarti keturunan, silsilah membentuk bidang konsep terhadap kata *zauj*. Sepasang suami istri yang menjalani kehidupan yang harmonis akan mendapatkan keturunan. Anak atau keturunan merupakan hasil dari terjalinnya hubungan rumah tangga di antara keduanya. Sehingga, kata *zurriyah* merupakan bidang semantis yang secara kausalitas dari adanya *zauj*.

Selain bidang semantis tersebut, kata *zauj* juga sangat berhubungan dengan proses yang ada ketika menjalin hubungan dengan pasangan. Hubungan keluarga yang harmonis akan menimbulkan kehidupan yang *mawaddah* dan *rahmah*. *Mawaddah* sendiri dilihat dari makna dasarnya berarti adanya cinta di dalamnya. Sedangkan *rahmah* merupakan belas kasih sayang yang diberikan kepada orang yang dicintainya. Sebagaimana konsep *rahmah* yang Allah berikan kepada hambanya dan itu adalah salah satu sifat Allah. Oleh karena itu, suatu pasangan harus selalu diisi dengan rasa belas kasih dan sayang sehingga menciptakan kehidupan yang harmonis dan bahagia.

5. Nakaha

Dalam al-Qur'an, kata *nakaha* sebagai istilah kunci dalam pembicaraan relasi pasangan suami istri dalam keluarga (*zauj*). Kata tersebut digunakan

⁴⁹Muhammad Sulaiman, *Konteks Domestik dan Medan Semantik Nusyuz dalam al-Qur'an: Analisis Penyelesaian Konflik Rumah Tangga*, Yogyakarta: LKiS, 2022, hlm. 130.

⁵⁰Fatimah Rahmawati, *Kata Zauj dalam al-Qur'an: Relasi Gender dan Makna Pasangan dalam Perspektif Bahasa*, Jakarta: Mizan, 2021, hlm. 72.

dalam makna terikatnya hubungan antara suami dan istri dalam suatu ikatan ('*aqad*). '*Aqad* inilah yang menjadi bukti adanya keterikatan antara keduanya dengan adanya *mahar/faridah/'ajr*. Allah menegaskan bahwasanya pemberian mahar tersebut merupakan suatu kewajiban yang diterima oleh perempuan. Dari hubungan tersebut, maka ada hubungan paralelisme sehingga membentuk suatu tali pernikahan yang sah. Paralelisme tersebut memunculkan perintah Allah untuk menggauli istrinya dengan cara yang patut (*ma'ruf*).⁵¹

Pernikahan juga diberikan kebebasan oleh al-Qur'an untuk memilih pasangannya sesuai yang dikehendakinya atau disenangnya (*taba*). Namun, al-Qur'an juga telah memberikan batasan atas kebebasan tersebut yang dilakukannya dengan cara yang adil ('*adl*). Keadilan yang bersifat abstraksi itulah yang menjadi titik harmonis dalam hubungan rumah tangga atau tali pernikahan. Keadilan akan terjadi apabila setiap dari mereka mempunyai keimanan yang tinggi.

Kemudian, dalam pernikahan al-Qur'an juga menyinggung masalah poligami yang dapat menimbulkan diskriminasi terhadap perempuan. Hal ini memang disebutkan oleh al-Qur'an, akan tetapi al-Qur'an memberi prasyarat apabila menghendaki poligami, yakni pemenuhan hak anak yatim atau kaum yang lemah (*yatim mustad'afin*). Dengan begitu, jalinan pernikahan bukan hanya untuk pemenuhan seksual belaka yang menguntungkan salah satu pihak, namun adanya kemaslahatan di antara keduanya sebagai pasangan.

6. *Thalaga*

Frase *taraka, tahrir, faraqa, tasrih* dalam medan semantik *thalaq* merupakan upaya persamaan makna yang dilakukan al-Qur'an untuk memperjelas makna *thalaq* yang pada masa pra-Islam tidak ada aturan secara rinci mengenai perceraian. al-Qur'an melakukan rekonstruksi pelembagaan legalisasi perceraian dengan beberapa aturan hukum. Beberapa aturan tersebut disebutkan dalam beberapa regulasi seperti *islah, ihsan, ma'ruf, 'amsik, ma'fu, jamil*.

Kata *islah* digunakan dalam aturan perceraian ketika suami menghendaki kembali kepada istri yang telah diceraikannya. Sebagaimana pula ketika menceraikan ('*amsik*) maupun merujuk istrinya, al-Qur'an memberlakukan aturan hukum dengan melakukan perbuatan tersebut dengan cara yang *ihsan, ma'ruf, jamil*. Aturan-aturan tersebut sebagai langkah perubahan perlakuan semena-mena terhadap pasangannya menjadi perlakuan yang lembut dan penuh dengan kasih sayang.⁵²

⁵¹Abdullah Al-Hamid, *Kata Nakaha dalam al-Qur'an: Ikatan Pernikahan dan Hak-hak Suami-Istri*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2020, hlm. 94.

⁵²Nurul Huda, *Medan Semantik Thalaga dalam al-Qur'an: Rekonstruksi Hukum Perceraian dan Perubahan Perlakuan Sosial*, Semarang: Pustaka Shifa, 2021, hlm. 105.

7. *Qawwam*

Adapun medan semantik dari *qawwam* yang disusun berdasarkan analisa sintagmatik (kolokasi) dan paradigmatis membentuk suatu konsep besar, yakni penegak, penanggung jawab sangat erat kaitannya dengan masalah pemenuhan hak dan kewajiban. *Qawwam* sangat berkait erat dengan masalah tanggung jawab, baik pada aspek rumah tangga maupun pada aspek sosial kemasyarakatan.

Tanggung jawab dalam ruang domestik merupakan tanggung jawab untuk mewujudkan kesejahteraan keluarga. Oleh karena itu, *qawwam* sangat berintegral dengan *nafaqah*. *Nafaqah* dapat berarti *nafaqah ragawi* atau *nafaqah batini*. *Nafaqah ragawi* bersinergi dengan masalah ekonomi. Sehingga, pemenuhan nafkah untuk kesejahteraan keluarga adalah melalui pemenuhan kesejahteraan ekonomi atau dalam konteks ini disebut dengan *mal*. Mufasir mengemukakan dengan pendapat yang berbeda-beda, akan tetapi mempunyai titik kesamaan yaitu pemberi nafkah atau harta, dengan kata lain adalah faktor ekonomi. Sehingga, itu bukan menunjukkan tanggungjawab biologis yang bersifat sejak lahir, akan tetapi dibangun oleh struktur sosial.⁵³ Sedangkan *nafaqah batini* sangat berhubungan erat dengan hubungan komunikasi keluarga. Suami istri saling memberi pemenuhan tanggung jawab guna memberikan rasa nyaman dan harmonis itu merupakan *nafaqah batini*. Dari situlah adanya hubungan dengan *al-himayah* (kecukupan).

Qawwam juga mempunyai keterkaitan secara paradigmatis dengan beberapa kata yang membentuk konsep tanggung jawab di dunia sosial (*social structural*). Tanggung jawab merupakan salah satu sifat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin, yakni *khalifah*, *auliya'*, dan *malak*. Namun, tidak semua pemimpin dapat memenuhi kriteria pemimpin yang dapat sepenuhnya bertanggung jawab, sehingga *qawwam* bukan satu satunya sifat pemimpin. Setiap manusia diharuskan mempunyai rasa tanggung jawab dan rasa penjaan.

Fitur semantik *qawwam* membentuk suatu konsep terhadap keadilan dalam hal persaksian di depan urusan publik. Dengan ini, *qawwam* merupakan suatu konsep dalam persaksian yang menekankan pada prinsip keadilan. Penjelasan ini dapat dilihat dalam bentukan kata tersebut dalam relasi paradigmatis dan sintagmatik. Dari tiga ayat *qawwam*, dua ayat selalu menekankan kepada konsep keadilan.

Beberapa konsep-konsep kecil pembentuk makna *qawwam* tersebutlah yang membentuk suatu konsep besar, sebagaimana yang digambarkan dalam gambar medan semantik di atas.

⁵³Muhammad Rizki, *Medan Semantik Qawwam dalam al-Qur'an: Tanggung Jawab Sosial dan Ekonomi dalam Konteks Keluarga*, Malang: Pustaka Nurani, 2022, hlm. 121.

8. 'Adl

Medan semantik 'adl diidentifikasi dari beberapa kosakata, yakni *iman*, *taqwa*, *syahadah*, *haqq*, *qist*, *yatim*, *jaur*, *mayl*, dan *zulm*.

Al-Qur'an secara sengaja membentuk kata 'adl berelasi dengan kata-kata yang lainnya, di antaranya adalah 'adl dengan *iman*. Hubungan keduanya membentuk *theological structural*. Sehingga, secara sintagmatik sangat sesuai jika kata 'adl berintegral dengan kata *iman*. Efek yang ditimbulkan dari keterikatan keduanya adalah seorang muslim yang berbuat adil merupakan suatu bekal manifestasi keimanan bagi dirinya sendiri.

Hubungan keduanya sering kali diawali dengan kata *ya ayyuha allazina amanu*, yang memberi makna bahwa keadilan untuk orang muslim yang beriman mencakup beberapa hal, yakni pemenuhan hak setiap individu, adil dalam hal poligami, adil dalam urusan hukum dan persaksian atau *syahadah*. Dalam lingkup *structural theological* juga kata 'adl berintegral dengan term *taqwa*. Efek yang ditimbulkan yakni bahwasanya berbuat adil akan membawa pada wujud ketaqwaan kepada Allah.

Kausalitas dari makna kata 'adl juga ditunjukkan oleh al-Qur'an yakni ketika menerapkan suatu keadilan maka akan ada kebenaran atau *haqq* yang muncul. Ketika seseorang melakukan suatu perbuatan dengan adil, maka akan berakibat adanya kebenaran yang tak terbatas hanya untuk individu, akan tetapi berakibat kepada manusia secara umum. Sehingga, konsep keadilan dalam al-Qur'an lebih cenderung diterapkan secara fungsionalis-sosialis yang berawal dari wujud keimanan, ketaqwaan, dan ketundukan kepada Allah.

Apabila dilihat dari bentuk keadilan, maka term 'adl dalam al-Qur'an berhubungan dengan bentuk konkretnya yakni *al-qist*. Pemenuhan kadar neraca timbangan dengan adil, tidak berat sebelah merupakan suatu perintah Tuhan yang harus dilaksanakan. Kedua term tersebut menjadikan makna keadilan bertransformasi menjadi suatu kepastian akan takaran dan keakuratan dalam pelaksanaannya. Hal ini terwujud dalam pelaksanaan keseimbangan pada pembagian harta antara suami-istri. Dengan demikian, keadilan di sini memiliki hubungan dengan term *yatim* secara analisa sintagmatik.

Adanya perbedaan di antara keduanya merupakan perbedaan di wilayah *immaterial* dan *material*. Kata 'adl merujuk pada keadilan yang bersifat perbuatan, sedangkan *al-qist* merujuk pada pemenuhan timbangan dan takaran.¹⁴⁴ Sedangkan apabila melihat berdasarkan objek sasarannya, 'adl lebih ditekankan kepada perbuatan yang bersifat abstrak, seperti kepada keadilan seorang suami yang mempunyai istri lebih dari satu. Sedangkan *al-qist* penerapannya pada keadilan kepada *khitab* yang sudah jelas dan sudah ditentukan kadarnya seperti anak yatim.

Sehingga, ada dua medan konsep dalam bentuk hakikat ini, yakni konsep-konsep yang berkaitan dengan hakikat 'adl, yakni *al-haq*, *al-qist*. Kedua, konsep-konsep yang berkaitan dengan manusia, yakni *iman*, *taqwa*,

syahadah, yatim. Sedangkan konsep-konsep yang berkaitan dengan makna negatif adalah *al-jaur, al-mayl, dan al-zulm*.⁵⁴

D. Recognisi Potensi Yang Sama antara Laki-Laki dan Perempuan Dalam Sepiritual, Emosional, Intelektual, dan Sosial

Pemahaman pada konsep kesetaraan di dalam al-Qur'an yang telah penulis bahas dalam sub-bab sebelumnya masih sangat berkaitan erat dengan pembahasan pada sub-bab ini. Salah satu implikasi yang berkait erat dengan pemahaman ayat kesetaraan adalah mengenai pola hubungan atau relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga.⁵⁵ Beberapa di antaranya adalah kepemimpinan dalam keluarga: Q.S. an-Nisa'/4:34 dan 128, masalah pernikahan dan poligami: Q.S. an-Nisa'/4:3 dan 129, masalah talak: Q.S. al-Baqarah/2:232 dan 228, masalah waris: Q.S. an-Nisa'/4:7, 11, dan 12.

Ayat-ayat tentang relasi gender tersebut merupakan ayat Madaniyyah yang mana ayat Madaniyyah tidak sedikit di antaranya yang merespon kasus-kasus yang terjadi di dalam masyarakat ketika itu. Hal inilah yang mengisyaratkan terjadinya hubungan dialektis antara nilai-nilai al-Qur'an dan nilai-nilai lokal. Dengan kata lain, al-Qur'an lebih menekankan semangat pertemuan (*encounter*) daripada distorsi nilai⁵⁶

Masalah pola hubungan laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga pertama kali pasti dikaitkan dengan Q.S. an-Nisa'/4:34. Para pemikir primitif-primordialistik dalam pembacaan ayat ini selalu mengaitkan dengan pemahaman dalam Q.S. an-Nisa'/4:1, sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada sub-bab sebelumnya.⁵⁷ Ayat tersebut oleh para pemikir normatif dan pemikir rasionalis atau modern dititikberatkan pada lafadz "*qawwam*".⁵⁸

⁵⁴ Hasanuddin Ali, *Konsep Keadilan dalam al-Qur'an: Analisis Medan Semantik 'Adl dan Al-Qist*, Yogyakarta: Pustaka An-Nur, 2023, hlm. 145.

⁵⁵ Aisyah Ibrahim, *Konsep Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Keluarga*, Bandung: Al-Ma'arif, 2021, hlm. 88.

⁵⁶ William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters, Perception, and Misperception*, London and New York: Routledge, 1991, hlm. 1.

⁵⁷ Lihat saja penafsiran Ali as-Shabuni yang memberi arti pada ayat tersebut dengan "laki-laki dalam kehidupan rumah tangga menjadi pemimpin atas perempuan". Mereka mempunyai otoritas memerintah dan melarang, memberi nafaqah, dan mengarahkan. Allah telah memberikan kelebihan kepada mereka berupa akal, pikiran, bahkan memberikan posisi *qawwam* atas perempuan. 'Ali as-Šābūnī, *Safwah al-Tafāsīr: Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm, Jāmi' Bayna al-Ma'thūr wa al-Ma'qūl, Mustanbat min Afdhal al-Tafāsīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

⁵⁸ Para pemikir rasionalis atau modern seperti Asghar Ali Engineer, Fatima Mernisi, dan lainnya mencoba melakukan rekonstruksi pemahaman pada ayat kesetaraan, lalu menghubungkannya dengan Q.S. an-Nisa' (4): 34 yang memfokuskan pada lafadz yang sama dengan kaum normatif, yakni lafadz "*qawwam*". Engineer menawarkan pemahaman yang dilihat dari sisi teo- sosiologis. Lihat dalam Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan*

Menurut ar-Razi kata *qawwam* memiliki arti laki-laki bertanggung jawab terhadap perempuan, dengan kata lain bahwa kata tersebut bermakna pemimpin dan pengambil keputusan. Sebagaimana dalam konteks ini, az-Zamakhshari juga mengatakan demikian, bahkan lebih tegas lagi apabila laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, dia dapat memerintah, dan melarangnya, sebagaimana perintah dan larangan seorang pemimpin terhadap rakyatnya.

Menanggapi penafsiran klasik yang sangat pro terhadap patriarkal, para mufasir modern juga melakukan penafsiran ulang terhadap ayat tersebut. Menurut Wadud bahwa kata *qawwam* tidak dapat diartikan sebatas hubungan suami dan istri semata, namun harus dipahami secara menyeluruh. Wadud lebih memilih memaknai ayat tersebut pada konsep “fungsionalis”. Hubungan fungsionalis tersebut dapat dilihat dari tanggung jawab masing-masing pihak. Tanggung jawab ini memerlukan kekuatan fisik, kecerdasan, dan komitmen.

Dengan demikian, seorang laki-laki memiliki tanggung jawab dalam membangun masyarakat, begitupun perempuan yang memiliki tanggung jawab dengan melahirkan anak penerus bangsa. Dalam konteks inilah, kata *qawwam* dimaksudkan, yakni kemampuan laki-laki memberikan perlindungan fisik dan dukungan material, spiritual, moral, dan juga psikologis terhadap perempuan. Dan begitu pun perempuan yang melakukan tanggung jawabnya. Konsekuensinya, apabila laki-laki tidak dapat melakukan tanggungjawabnya, maka ia tidak pantas disebut dengan *qawwam* dan sebaliknya.

Dalam penafsiran lain, seperti Edip Yuksel menerjemahkan kata tersebut dengan *to support*.⁵⁹ Sehingga, ungkapan ini sangatlah berbeda dengan pemaknaan pemimpin. Kata yang diungkapkan Yuksel lebih mengarah pada pemaknaan “pendukung”, yakni suami adalah pendukung bagi istrinya. Dengan jelas bahwa kata ini memiliki makna kerjasama antara suami dan istri.

Untuk selanjutnya, kata yang diperdebatkan untuk mendukung pemaknaan *qawwam* adalah penggunaan kata *qanitat*, *salihat*, dan *hafizat*. Menurut para mufasir klasik, seperti at-Tabari mengartikan dengan “taat”, yakni ketaatan kepada Tuhan dan suami. Seperti penafsiran ar-Razi juga demikian, ia memberikan dua pemaknaan pada kata tersebut dengan pemenuhan ketaatan kepada Tuhan, kemudian pemenuhan ketaatan kepada suami. Menurut at-Tabari bahwa pemenuhan kepada suami yakni ketika ia berada di rumah maka istri disebut dengan *qanitat*. Sedangkan, ketika suami tidak berada di rumah, maka Allah mensifatinya dengan *hafizatli al-gaib*, yakni menjaga hal-hal yang ada di rumah. Namun, at-Tabari menekankan pada makna *salihat* yang menunjukkan setiap perempuan harus taat kepada suami ada ataupun tidak adanya suami di rumah.

Transformasi al-Qur'an, Perempuan, dan Masyarakat Modern, terj. Akhmad Affandi dan Muh. Ihsan, Yogyakarta: LSSPA, 2000, hlm. 91.

⁵⁹Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Sculte-Nafeh, *Qur'an A Reformist Translation*, ttp.: Brainbow Press, 2010, hlm. 93.

Sangat berbeda ketika melihat penafsiran kontemporer, seperti Amina Wadud dan Asghar Ali Engineer. Wadud memahami kata ini dengan melihat konteks kata tersebut dalam surat lain. Q.S. al-Baqarah/2:238, Q.S. Ali Imran/3:17, dan Q.S. al-Ahzab/33:35, kata *qanitat* berarti laki-laki. Dengan kata lain, ia menyimpulkan bahwa kata tersebut bukan berkaitan dengan laki-laki atau perempuan yang lebih unggul atau tidak, namun sangat terkait dengan pembentukan karakteristik atau kepribadian orang beriman.⁶⁰

Dari pemaparan para mufasir klasik dan kontemporer, penulis mencoba melakukan pemahaman ulang atas telaah-telaah yang mungkin dilewatkan oleh para mufasir sebelumnya, yakni bagaimana hubungannya dengan pemahaman ayat kesetaraan dan apakah benar fokus Q.S. an-Nisa'/4:34 ini pada lafadz *qawwam* atau ada kata lain juga penting sebagai kata kunci.

Apabila melihat pemahaman yang telah penulis ulas dalam sub-bab sebelumnya, maka sangat jelas ada keterkaitan atau hubungan antara hubungan horizontal antara sesama manusia dengan hubungan vertikal dengan Tuhan. Ayat kesetaraan, khususnya dalam Q.S. an-Nisa'/4:1 adalah ayat yang memberikan pemahaman tentang ketakwaan manusia kepada Tuhannya yang nantinya berimplikasi pada kemuliaan manusia dalam aspek moralitas. Untuk memberikan pemahaman yang lebih komprehensif, penulis akan memulai dari konteks makro turunya ayat tersebut.

Q.S. an-Nisa'/4:34 merupakan ayat Madaniyyah yang turun untuk merespons peristiwa yang terjadi pada saat itu. Ayat tersebut dalam konteks mikronya turun saat peristiwa Habibah Bint Zayd yang melakukan *nusyuz* kepada suaminya Sa'ad bin Rabi'. Sa'ad memukul istrinya tersebut sehingga ia melaporkan perbuatan suaminya itu kepada Rasulullah. Rasul pun memerintahkan Habibah untuk melakukan balasan terhadap suaminya.⁶¹

Dari konteks mikro ayat tersebut untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif, tidak menafikan di mana ayat tersebut turun dan bagaimana kondisi masyarakat pada saat itu. Ayat tersebut turun dalam kondisi masyarakat Madinah yang sedikit tidak patriarkal. Namun, kedatangan umat Islam dari Makkah yang mana masyarakat Makkah memegang erat tradisi dan konsep patriarkal, di mana laki-laki superior dari perempuan membuat heran ketika mereka berada di Madinah. Perbedaan tradisi tersebut menjadikan peristiwa Habibah menjadi peristiwa yang gempar pada saat itu. Para laki-laki melakukan

⁶⁰Amina Wadud, *Qur'an and Women...*, hlm. 74. Pendapat seperti ini hampir sama dengan pendapat Engineer, akan tetapi ia memiliki dua pilihan pemaknaan, yakni konteks berbeda maka akan menimbulkan makna yang berbeda. Pada masyarakat patriarkhi maka akan menafsirkan dengan taat kepada suami. Berbeda ketika dalam konteks kesetaraan, maka ia akan menafsirkan dengan taat kepada Allah. Lihat dalam Asghar Ali Engineer, *Qur'an, Women, and Modern Society*, hlm. 57.

⁶¹Dalam riwayat al-suyuti banyak riwayat mengenai turunya ayat tersebut. Lihat dalam Jalaluddin As-Suyuti, *Lubab an-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, Surabaya: Dar al-Ihya', 1986, hlm. 162-163.

protes besar- besaran kepada Nabi atas keputusannya agar perempuan melakukan balasan terhadap perlakuan suaminya. Konteks masyarakat Arab masih seperti masyarakat Arab pra-Islam yang sangat kuat konsep patriarkalnya. Sikap kekerasan dan memukul istri sudah menjadi kebiasaan masyarakat Arab, seperti perlakuan Zubair bin Awwam kepada istrinya Asma' binti Abu Bakar.⁶²

Secara harfiah ayat ini memang seolah-olah mendukung konsep patriarkal pada saat itu. Namun, lagi-lagi harus dipahami bahwasanya al-Qur'an turun pada masyarakat tertentu dan merespon budaya tertentu. Sehingga, untuk memahami pesan makna autentiknya, harus pula memahami konteks masyarakatnya. Pernyataan al-Qur'an dalam ayat tersebut memberikan informasi kepada masyarakat yang pada saat itu menentang keputusan Nabi yang menyuruh membalas perlakuan suami kepada istrinya. Sehingga, metode penyampaian dakwah Islam yang tidak dengan sistem keras membenarkan realitas bahwa masyarakat Makkah dalam hubungan keluarga masih bersikap patriarkal, sehingga perilaku yang dilakukan Sa'ad pada saat itu benar menurut realitas. Sehingga, apabila melihat pertentangan yang terjadi ketika Rasulullah bersabda seperti itu, maka asumsi penulis bahwasanya ayat itu turun hanya sekedar meredam konflik sosial yang terjadi. Informasi tersebut hanya pada ranah penghargaan realitas yang mengabarkan kondisi masyarakat Muhajirin dan Madinah pada saat itu. Sehingga, menurut pendapat penulis bahwasanya menghargai realitas bukan berarti mengakui kebenaran realitas tersebut.⁶³

Setelah memahami konteks sosio-historis masyarakat Madinah pada saat itu, perlu pula melihat analisis linguistik yang telah dipaparkan sebelumnya. Para pemikir klasik maupun modern menitikberatkan pada lafadz *qawwam*. Dari penjelasan tersebut, dalam kata kunci *qawwam* bahwa kata *qawwam* adalah derivasi dari kata *qama* yang di dalam al-Qur'an hanya disebutkan sebanyak tiga kali. Dari ketiga kali penyebutan tersebut, kata *qawwam* tidak ada yang mengarah kepada pemahaman pemimpin, kedua ayat lain lebih menitikberatkan kepada makna penegakkan keadilan. Selain itu, medan semantik kata tersebut tidak hanya merujuk kepada makna kepemimpinan, akan tetapi beberapa item-item yang mengelilingi juga merujuk kepada konsep pemberian nafkah, penjagaan harta, dan beberapa item lainnya. Sehingga, apabila penafsiran hanya dilandaskan kepada satu kata ini maka penafsiran tersebut masih sangat lemah.

Pemaknaan *qawwam* yang dalam makna semantisnya salah satunya berhubungan erat dengan nafkah juga didukung oleh suatu hadis Nabi. Hadis Nabi ini yang dijadikan pegangan ulama klasik dalam menguatkan pendapatnya bahwa tanggung jawab seorang pemimpin adalah memberi nafkah dalam keluarga.

⁶²Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 76-79.

⁶³Asma Barlas, "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002, hlm. 95-98.

Beberapa hadis seperti dalam HR. Abu Dawud no. 1830, 1831, dan 1832.⁶⁴ Beberapa hadis tersebut memang menunjukkan adanya tanggung jawab suami untuk memberikan nafkah terhadap istrinya, akan tetapi hadis tersebut tidak menjelaskan bahwa istri menjadi inferior atas suami dan adanya larangan istri terlibat dalam stabilisasi *income* perekonomian keluarga.

Apabila melihat konteks historis masyarakat Arab pada masa Nabi saat itu, banyak perempuan-perempuan yang mempunyai posisi sebagai pekerja. Lihat saja dalam keluarga Rasulullah dan Khadijah. Perekonomian keluarga ada di tangan Khadijah. Kemudian, dalam bahasan sebelumnya juga telah dijelaskan bagaimana perempuan-perempuan pada masa Nabi yang mempunyai kekayaan yang tinggi, seperti khadijah bint Khuwailid, istri Nabi yang seorang komisaris perusahaan dan Zainab, istri Abdullah ibn Mas'ud sebagai wiraswasta. Hal ini menunjukkan bahwa apabila pelarangan seorang perempuan terlibat dalam pemenuhan perekonomian keluarga sangat bertentangan dengan konteks masyarakat pada saat itu.⁶⁵

Kemudian, berdasarkan analisis yang penulis lakukan dalam pembahasan tersebut, ada hal yang dilewatkan oleh para pemikir sebelumnya, yakni kata *rijal* dan *nisa'*. Beberapa mufasir klasik sebenarnya sudah memberikan makna dua kata kunci ini, namun penjelasan tersebut hanya sebatas penjelasan linguistik yang tidak dijadikan dasar dalam menemukan makna komprehensif ayat. Berbeda dengan mufasir modern, seperti Amina Wadud yang secara jelas juga memberikan makna dua term ini, akan tetapi emosi kritikan terhadap mufasir klasik membuatnya melewati pentingnya makna dua kata tersebut dalam membangun makna komprehensif ayat. Ia masih fokus kepada pemaknaan kata *qawwam* dalam rangka membantah penafsiran klasik.

Apabila melihat konteks historisnya, ayat ini turun pada masyarakat pasca hijrah. Masyarakat Madinah yang masih kental konsep patriarkalnya berimplikasi terhadap menguatkan pula konsep perbedaan laki-laki dan perempuan. Sehingga, tidak salah apabila al-Qur'an menggunakan lafadz *rijal* dan *nisa'*. Dalam analisis linguistik sebelumnya, penulis mendapatkan pemahaman bahwasanya kata *rijal* dan *nisa'* bukanlah suatu pemahaman yang mengarah kepada pemahaman perbedaan secara biologis, namun kata *rijal* dan *nisa'* merupakan konsepsi fungsional gender yang menunjuk kepada orang dewasa. Gender menurut konsep

⁶⁴Kualitas hadis tersebut adalah *sahih* baik sanad maupun matannya. Segi sanandnya, hadis tersebut seluruh periwayatnya tidak memiliki masalah. Seluruh periwayatnya bersambung, adil, dan *dabit*, tidak ada *syuzuz* dan *'illah*. Sedangkan dari segi matannya bahwa hadis-hadis ini ada pertentangan dengan prinsip otonomi al-Qur'an. Namun, hadis ini masih dapat dikompromikan sehingga hadis tersebut masih dapat dijadikan *hujjah*. Akan tetapi, untuk kontekstualisasi saat ini perlu adanya jalan alternatif dalam pengaplikasian makna hadis tersebut.

⁶⁵Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*, New York: HarperOne, 2006, hlm. 54–56; dan Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 1992, hlm. 41–44.

ini merupakan konsep yang menunjuk pada peranan dan hubungannya antara laki-laki dan perempuan yang tidak dilihat dari sisi biologis, akan tetapi dari sisi fungsinya tentang peran sosial. Pemaknaan laki-laki dan perempuan pada lafadz *rijal* dan *nisa'* merupakan efek dari budaya yang ada pada saat itu, sehingga tidak menutup kemungkinan adanya pemahaman baru mengenai kedua kata tersebut dalam konteks budaya masyarakat yang berbeda.⁶⁶

Apabila dalam analisis bahasa, makna kedua kata tersebut tidak permanen dimaknai laki-laki dan perempuan, namun lebih ke arah sifat kekelakian ataupun keperempuanan. Sehingga, secara kontemporer kedua kata tersebut bisa dimaknai dengan *maskulin* dan *feminin*. Selain itu, kata *qawwam* dalam analisis semantis juga tidak secara permanen memberi makna pemimpin yang mengakibatkan diskriminasi gender pada ayat ini bukanlah berpangku pemahaman lafadz *qawwam* semata, namun konteks kata *rijal* dan *nisa'* juga diperlukan pemaknaannya untuk memberikan makna komprehensif, membicarakan mengenai bentuk-bentuk persoalan rumah tangga yang akan dihadapi oleh suami istri.⁶⁷

Pola hubungan suami dengan istri sebagaimana sebagai ayat setema dengan ayat 34 juga dijelaskan oleh al-Qur'an dalam Q.S. an-Nisa/4:128. Ayat tersebut sebagai penguat bagaimana komunikasi yang harus dibangun oleh suami istri dalam hubungan keluarga. Ayat tersebut merupakan kelompok ayat Madaniyyah, dengan konteks makro yang sama dengan pembahasan sebelumnya. Adapun konteks makronya bahwa ini sebagai respons selanjutnya terhadap perilaku suami yang pada saat itu sering memukul dan menganiaya istrinya. al-Qur'an dengan prinsip egalitarianismenya mulai masuk dengan tegas terhadap pola hubungan suami-istri dalam keluarga dengan memperingatkan mereka cara menanganinya apabila terjadi permasalahan dalam keluarga dengan cara pengungkapan struktur kalimat yang tegas, yakni tahapan-tahapan konkret.⁶⁸

⁶⁶Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 31–35.

⁶⁷Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 33–37. Wadud menjelaskan bahwa istilah *rijal* dan *nisa'* dalam al-Qur'an dapat dimaknai secara fungsional sebagai sifat maskulin dan feminin, bukan semata merujuk pada jenis kelamin biologis. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 112–115, yang menjabarkan analisis semantis terhadap kata *qawwam*, yang tidak secara absolut berarti "pemimpin", melainkan memiliki makna dinamis tergantung pada konteks sosial dan relasi suami-istri. Selain itu, lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hlm. 88–91, yang menekankan pentingnya memperhatikan konteks linguistik dan sosial dalam memahami istilah yang kerap menimbulkan kontroversi gender dalam penafsiran klasik.

⁶⁸Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 72–75, yang menjelaskan bahwa Q.S. an-Nisa' (4):128 merupakan bagian dari upaya al-Qur'an untuk merestrukturisasi hubungan rumah tangga yang sebelumnya dipenuhi praktik kekerasan.

Sebelum pada ulasan yang lebih mendalam, penulis akan mengulas dari penafsiran para mufasir klasik maupun kontemporer guna memahami penafsiran mereka, sehingga penulis dapat memposisikan diri dalam memberikan pendapat. Para mufasir klasik menafsirkan ayat tersebut dengan fokus pada kata *nusyuz*. At-Tabari memberi makna bahwa penyimpangan istri dari sesuatu yang berkaitan dengan ketaatan kepada suaminya. Penafsiran seperti itu didukung oleh penafsiran Ibn Kasir yang mengartikannya dengan perbuatan perempuan yang meninggikan suaranya, meninggalkan perintahnya, berpaling darinya, dan memancing kemarahan suaminya.⁶⁹ Penafsiran tersebut yang menurut mereka berimplikasi kepada perlakuan selanjutnya yang harus dilakukan kepada istri-istri mereka sebagaimana yang dijelaskan dalam Q.S. an-Nisa'/4:34 di atas, yakni tahapan peringatan kepada istri yang *nusyuz*. Tahapan tersebut adalah tindakan verbal dengan menasihati, kemudian apabila masih terjadi *nusyuz*, maka tahapan kedua dengan berpisah ranjang. Selanjutnya, apabila masih *nusyuz* juga maka suami diperkenankan untuk memukul istrinya dengan syarat.⁷⁰

Sebaliknya, pendapat mufasir kontemporer seperti Amina Wadud yang memaknai ayat tersebut dengan ajaran al-Qur'an ketika terjadi hubungan yang tidak harmonis dalam keluarga, Wadud menyatakan bahwa tahapan yang pertama adalah solusi yang paling dianjurkan oleh al-Qur'an. Karena solusi ini sangat relevan dengan misi al-Qur'an yang menjunjung tinggi keputusan dalam musyawarah. Kemudian, menanggapi solusi kedua, menurut Wadud bahwa solusi pisah ranjang adalah cara agar mereka saling introspeksi diri baik suami ataupun istri. Selanjutnya, ketika solusi kedua tidak dapat menyelesaikan masalah, maka solusi ketiga maksudnya adalah dengan memberikan makna kata *daraba*. Menurut Wadud bahwa kata ini tidak mengandung makna permanen yakni memukul atau melakukan tindak kekerasan. Selain itu, solusi ketiga ini sangat berlawanan dengan misi al-Qur'an. Sehingga, penekanan yang harus dilakukan adalah pada dua solusi sebelumnya.⁷¹

⁶⁹Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil...*, hlm. 88. Sependapat dengan Ibnu Kasir atas pemaknaan seperti itu, namun Ibnu Kasir menambahkan penjelasan dengan hadis Nabi: "Seandainya aku dibolehkan untuk memerintahkan seorang manusia bersujud kepada manusia, maka aku akan perintahkan seorang istri untuk sujud kepada suaminya sebagai hak paling utama kepada suaminya." Dan hadis lain: "ketika seorang suami mengajak istri ke tempat tidur dan istrinya menolak, maka malaikat akan melaknatnya sampai pagi" Lihat dalam Ibnu Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim...*, hlm. 406.

⁷⁰Mengenai pemaknaan memukul disini, para mufassir berbeda-beda pendapat, ada yang menafsirkan memukul dengan tidak meninggalkan bekas yakni dengan sikat gigi, seperti pendapat Ibn Kasir, ada pula yang berpendapat memukul dengan sapu tangan, seperti pendapat at-Tabari. Dan ada pula yang berpendapat memukul yang menyakitkan seperti pendapat az-Zamakhshari.

⁷¹Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 74–78.

Lain hal dengan Engineer yang menjelaskan makna kata tersebut dengan mengutarakan pendapat mufasir klasik. Dimana menurut mufasir klasik bahwa pemukulan itu diperbolehkan oleh Islam namun dengan tidak menyakitkan. Engineer mengambil jalan tengah atas pendapat mufasir klasik dan modern dengan berpendapat bahwa penafsiran demikian sangat tergantung konteksnya saat itu, apakah patriarkal atau tidak. Dengan demikian, para mufasir kontemporer lebih memberi makna bahwa tindakan pemukulan dalam menyelesaikan persoalan rumah tangga sama sekali tidak dibenarkan.

Dua kelompok mufasir telah sepakat bahwa ayat tersebut berbicara mengenai perilaku dan tindakan dalam menyelesaikan masalah di dalam rumah tangga. Akan tetapi, mufasir klasik masih terlihat bias ketika memberikan alasan bahwa adanya tindakan tersebut diakibatkan oleh tindakan istri yang membangkang suaminya. Asumsi penulis bahwa para mufasir klasik masih memberikan penafsiran berlandaskan hadis-hadis Nabi tentang ketundukan istri terhadap suami, seperti dalam riwayat Ibnu Dawud, Tirmidzi, dan Ibnu Majah.⁷²

Ayat al-Qur'an tidak hanya menyebut salah satu pihak yakni hanya perempuan yang melakukan *nusyuz*, namun Allah juga menyebut ketika suami bersikap tidak acuh kepada istrinya. Sehingga, ayat-ayat tersebut sebenarnya tidak secara khusus dialamatkan kepada perempuan. Pembacaan secara literer memang sekilas tertuju pada perempuan dengan penggunaan kata *imra'ah*, namun apabila melihat konteks turunnya ayat bahwa ayat tersebut memang merespons terhadap perempuan yang mengeluh akan kekhawatirannya diceraikan suaminya, sehingga sangat wajar apabila al-Qur'an menggunakan sebutan *imra'ah* dalam awal kalimat Q.S. an-Nisa'/4:128. Akan tetapi, apabila melihat konteks historis makro dan mikro ayat, maka sebenarnya dua ayat tersebut berbicara mengenai solusi problematika rumah tangga atau adanya ketidakharmonisan dalam keluarga.⁷³

Berhubungan dengan ayat sebelumnya, konteks ayat ini sebagai penjabar pada masalah yang terjadi dalam rumah tangga. al-Qur'an memberikan pedoman kepada keluarga yang terjadi ketidakharmonisan, yakni 1) solusi verbal (memberikan nasehat), 2) solusi non verbal (pisah ranjang), dan solusi perbuatan atau tindakan. Berbicara mengenai tindakan yang terakhir, hal itu merupakan tindakan paling akhir. Akan tetapi, apabila melihat hadis secara konseptual, maka Nabi sebenarnya telah memberi peringatan kepada para sahabat baik dari perilakunya langsung maupun dari ucapannya mengenai larangan memukul perempuan atau istri. Beberapa hadis tersebut di antaranya:

⁷²Kualitas hadis-hadis tentang penghambaan istri kepada suami adalah dhaif. Matan hadisnya juga bertentangan dengan ajaran moral dan substansial al-Qur'an.

⁷³Pendapat penulis ini sejalan dengan pendapat Amina Wadud dalam bukunya "*Qur'an and Women*". Selain itu, para mufasir klasik pun juga berpendapat demikian, seperti pendapat ar-Razi yang mengatakan bahwa *nusyuz* bisa terjadi pada suami atau istri. Lihat dalam Fakhruddin ar-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih...*, hlm. 89-90.

Pertama, Aisyah pernah berkata: “Rasulullah tidak pernah memukul seorang wanita atau pelayan dengan tangannya, beliau juga tidak pernah memukul apapun kecuali dalam perjuangan di jalan Allah. Beliau tidak pernah terluka dan membalas kepada orang yang melakukannya, kecuali kesucian dari Allah dilanggar maka beliau akan membalas demi Allah”.

Kedua, riwayat Qasim bin Muhammad bahwa Rasulullah melarang memukul perempuan. Orang-orang mengatakan kepada beliau, “Tetapi Rasulullah, mereka manja.” Beliau menjawab: “pukulah mereka, tetapi hanya yang terburuk dari kalian yang akan memukul mereka.”

Ketiga, Rasulullah bersabda: “jangan memukul perempuan.” Mereka berhenti memukul perempuan dan Umar datang menemui Nabi dan berkata: “Ya Rasulullah, para wanita menjadi keras kepala kepada suaminya.” Maka beliau mengizinkan mereka memukulnya. Suatu malam tujuh puluh perempuan datang kepada keluarga Nabi, mereka semua mengeluhkan suami-suami mereka, dan Rasulullah mengatakan: “para suami itu bukanlah yang terbaik dari kalian.”

Keempat, Ayyub meriwayatkan: “Seorang perempuan yang suaminya telah memukulnya dengan parah datang kepada Rasulullah. Rasulullah bangkit dan mengutuk perilaku tersebut. Beliau berkata: “salah satu di antara kalian memukul istrinya seperti budak lalu memukulnya tanpa rasa malu”.

Kelima, diriwayatkan Abdullah bin Syaddad bahwa Nabi berkata, “Yang terbaik dari kalian adalah yang (bersikap) paling baik kepada keluarganya dan aku terbaik di antara kalian terhadap keluargaku.”

Keenam, hadis yang bersumber dari Jabir yang diriwayatkan oleh Muslim, Nabi bersabda: “Berhati-hatilah kalian dalam menghadapi perempuan, karena mereka adalah mitra kerjamu, dan bagimu ada kewajiban mereka, yakni jangan sampai mereka melakukan perselingkuhan yang sangat kamu benci, namun apabila mereka melakukannya, maka pukullah dengan pukulan yang tidak meninggalkan bekas”.

Beberapa pemahaman hadits secara konseptual menunjukkan pemahaman bahwasanya Nabi pada dasarnya sangat melarang perlakuan keras terhadap perempuan, bahkan bukan hanya perempuan, namun kepada siapapun baik laki-laki maupun perempuan.

Kemudian, apabila melihat dari analisis linguistik yang dipaparkan pada bab sebelumnya, bahwasanya dalam ayat *nusyuz* ada penggunaan bentuk stilistika secara leksikal, yakni penggunaan dua kata yang berlawanan makna dalam satu ayat, yakni kata *nusyuz* dan *ata'nakum*. Kemudian, dalam ayat *nusyuz* lainnya, ada penekanan yang disebut berulang oleh al-Qur'an, yakni kata *sulh* (perdamaian) dalam Q.S. an-Nisa'/4:128 disebut tiga kali yang diiringi dengan kata *khair*.⁷⁴

⁷⁴Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hlm. 145–148. Izutsu menjelaskan bagaimana al-Qur'an menggunakan stilistika leksikal dalam bentuk pertentangan

Penggunaan dua kata yang berlawanan tersebut menunjukkan kepada ciri kehidupan yang harmonis. Sebagaimana dalam analisis semantis, secara sintagmatik Allah sebenarnya memberi penekanan pada perbuatan baik yang mengantarkan kepada ketakwaan adalah ketika berdamai dalam menyelesaikan permasalahan rumah tangga tidak dengan kekerasan, akan tetapi dengan kebaikan (*syura bainahum*). Namun, hal ini sedikit luput dari perhatian para mufasir klasik dan kontemporer. Mereka memang mengungkapkan tiga solusi al-Qur'an tersebut, namun mereka tidak secara gamblang menguatkannya dengan pendekatan interteks-linguistik yang mengarah pada kata *ta'at*, *taqwa*, dan *sulh*.⁷⁵

Selain itu, berbicara tentang pasangan suami istri maka berhubungan dengan term *zauj*. *Zauj* dalam analisis linguistiknya mempunyai medan semantik yang berkaitan dengan *mawaddah* dan *rahmah*, seperti dalam Q.S. ar-Rum/30:21.

Term-term tersebut membentuk konsep besar tentang hubungan pasangan suami istri dalam membangun kehidupan rumah tangga. Hubungan suami istri yang baik sangat menentukan kualitas pencapaian keluarga yang harmonis. Dengan itu, al-Qur'an secara jelas mengatakan *mawaddah* dan *rahmah*.⁷⁶ Sehingga, kehidupan keluarga merupakan konsep cinta yang aktual, cinta dengan pengertian memberikan kebaikan kepada yang dicintai.⁷⁷

makna (antitesis) untuk menegaskan pesan moral dan hukum, seperti dalam penggunaan kata *nusyuz* (pembangkangan) yang dipertentangkan dengan *tā'nakum* (ketaatan) dalam satu konstruksi ayat. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 118–120, yang menggarisbawahi pentingnya pengulangan kata *ṣulh* (perdamaian) yang disebut sebanyak tiga kali dalam Q.S. an-Nisa' (4):128, selalu disertai dengan kata *khair* (kebaikan), sebagai penegasan bahwa solusi terbaik dalam konflik rumah tangga adalah perdamaian, bukan kekerasan.

⁷⁵Kata *sulh* ini sangat berkait dengan pemaknaan kata *daraba* yang nantinya memberikan makna komprehensif dari ayat tersebut. Kata *daraba* dalam al-Qur'an tidak disebutkan hanya satu kali dalam Q.S. an-Nisa' (4): 34, namun dalam ayat lain, Q.S. at-Tahrim /66/10 juga menggunakan term *daraba* dengan arti yang tidak sama sekali berkaitan dengan pukulan, namun dengan maksud perumpamaan. Sebagaimana dalam *Lisan al-'Arab* juga tidak serta merta mengartikan dengan memukul, namun dengan arti meninggalkan atau menghentikan suatu perjalanan. Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*..., hm. 78. Pendapat ini juga setara dengan pendapat Amina Wadud, *Qur'an and Women*..., hlm. 76.

⁷⁶*Rahmah* yang dalam makna dasarnya yakni kelembutan yang mendorong untuk memberikan kebaikan nyata kepada yang dikasihi. Ada dua batasan dalam istilah *riqqah* dan ihsan dalam pembentukan konsep *rahmah*. Lihat dalam Imam Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Li Alfaz*..., hlm. 196 dan Hamim Ilyas, *Tauhid Rahamutiyah*. Dipaparkan dalam Konferensi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

⁷⁷Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002, jil. 11, hlm. 23–25, saat menafsirkan Q.S. ar-Rum (30):21. Ia menjelaskan bahwa hubungan suami istri dalam Islam tidak sekadar ikatan biologis, tetapi dibangun atas dasar cinta aktif (*mawaddah*) dan kasih sayang timbal balik (*rahmah*) sebagai fondasi keluarga sakinah. Kedua nilai ini merefleksikan konsep cinta yang aktual, yakni memberi kebaikan kepada yang dicintai.

Apabila kembali melihat konteks historisnya, maka surat an-Nisa' merupakan surat yang turun pada periode Madaniyyah. Kondisi Madinah saat Nabi datang adalah sedikit berbeda dengan budaya Makkah. Struktur sosial Makkah yang lebih memilih sistem patriarkal sementara struktur Madinah dengan sistem matriarkhal pada saat itu juga kuat. Tradisi Madinah menurut riwayat dalam hadis bahwa istri-istri di sana lebih berkuasa terhadap suaminya, sehingga ketika umat Islam Makkah berada di Madinah terjadi perbedaan antara istri-istri tersebut yang menyebabkan mereka melakukan pengaduan kepada Nabi untuk membalas perlakuan suaminya.

Makna ayat-ayat tersebut merupakan ayat yang mengarah pada sosiologis-kultural, bukan pada ranah normatif-idelogis. Sehingga, ketika dalam konteks berbeda, maka implementasi makna juga dapat sama atau berbeda pula. Sehingga, ayat tentang *nusyuz* mengandung nilai fundamental perlindungan jiwa dalam keluarga yang dijelaskan dalam bentuk intruksional (*intructional values*). Dimana, ayat tersebut turun sebagai respons kejadian pada masa pewahyuan. Namun, untuk mengetahui keuniversalan ayat, harus dilihat tiga kriteria yang diberikan Saeed, yakni *pertama*, aspek frekuensi. Ayat mengenai *qawwam* tidak disebutkan dalam ayat-ayat setema yang lainnya yang merujuk pada arti kepemimpinan seorang laki-laki terhadap perempuan. Sedangkan pembahasan kedua dalam ayat ini adalah tentang *nusyuz*.

Mengacu kepada ulasan kedua pembicaraan tersebut menunjukkan adanya tuntunan dalam sebuah rumah tangga untuk selalu mewujudkan kehidupan yang harmonis dengan tindakan-tindakan konkret. *Kedua*, aspek penekanan. Hal yang ditekankan dalam ayat-ayat tersebut adalah masalah keadilan dalam memperlakukan istri dalam keluarga. Berdasarkan hadis secara konseptual yang penulis paparkan, bahwasanya Nabi secara konsep menjunjung tinggi nilai perlakuan adil dalam rumah tangga. *Ketiga*, aspek relevansi. Misi Nabi dalam dakwahnya mulanya memang ditujukan kepada penduduk Makkah dan Madinah. Sehingga, ada hubungan esensial antara misi dakwahnya dengan konteks makro Makkah dan Madinah, atau kawasan-kawasan sekitarnya. Nabi Muhammad diutus bukan untuk menghapus semua aturan, nilai, dan praktik budaya yang telah ada. Karenanya, logis apabila mengasumsikan bahwa banyak perkataan dan praktik Nabi yang relevan dengan budaya saat itu. Sehingga, bentuk ayat-ayat tersebut adalah lokal-temporal.

Penggunaan penjelasan makna pemberian nafkah dalam membangun rumah tangga yang sejahtera merupakan cara atau bentuk operasional al-Qur'an merespons kejadian saat itu, yakni tentang patriarkhi masyarakat yang menggantungkan perekonomian kepada seorang laki-laki. Sedangkan pembicaraan kedua, tentang pembicaraan nasihat dalam perlakuan suami terhadap istri (*nusyuz*) juga merupakan jawaban atas permasalahan masyarakat yang suka memukul istri dan bertindak sewenang-wenang terhadap istrinya. Dengan watak masyarakat yang tidak bisa diberikan pemahaman dengan bentuk nasihat yang

umum, maka al-Qur'an memberikan rincian terhadap solusi apabila terjadi ketidakharmonisan dalam keluarga. Tahapan-tahapan dalam perlakuan istri yang *nusyuz* merupakan bentuk operasional yang diberikan kepada masyarakat Arab pada saat itu.⁷⁸

Pada dasarnya, ayat-ayat ini bukan berbicara seperti redaksinya, namun inti nasihat yang diberikan. al-Qur'an ingin menjelaskan bahwa pasangan suami istri seharusnya membangun kehidupan berumah tangga dengan sedemikian rupa sehingga terbentuknya suatu keluarga yang sejahtera dan harmonis. Sehingga ketika terjadi ketidakharmonisan dalam keluarga maka dianjurkan untuk secepatnya menyelesaikan permasalahan tersebut tanpa merugikan satu sama lain. Tahapan-tahapan peringatan itu hanyalah bentuk operasional yang ditawarkan untuk konteks masyarakat saat itu. Sehingga, apabila konteks saat ini tidak seperti konteks masyarakat Arab masa dahulu, maka bentuk operasionalnya pun dapat berubah, namun masih dalam satu misi untuk membangun keharmonisan dan kesejahteraan keluarga.⁷⁹

Kemudian, dalam masalah domestik, hubungan laki-laki dan perempuan berkaitan dengan masalah pernikahan dan poligami, yakni dalam Q.S. an-Nisa'/4:3 dan 129. Permasalahan pernikahan dan poligami masih menjadi pertentangan sampai sekarang. Pemahaman dari ayat tersebut tidak terlepas dari konteks historis dan interteks-linguistiknya. Ayat-ayat pernikahan dan poligami semuanya turun dalam konteks penduduk Arab yang menikahi perempuan dengan sesukanya tanpa batasan. Q.S. an-Nisa'/4:3 secara bacaan literer memang seperti menunjukkan diskriminasi dan keunggulan kepada laki-laki untuk melakukan poligami.⁸⁰

Guna mendapatkan perkembangan makna dan makna autentiknya, maka penulis tidak bisa melepas begitu saja pemahaman dari para mufasir sebelumnya, baik klasik maupun kontemporer. Ulama klasik, seperti ar-Razi memulai pembahasan pada kalimat *wa in khiftum an latuqsitu fi al-yatama*. Kalimat ini berfungsi sebagai prasyarat yang membutuhkan jawabnya, yakni *fa ankihi ma ta ba lakum*. Kalimat syarat-jawab tersebut sudah dipahami oleh mufasir klasik sesuai konteks yang ada pada saat itu, yakni ketika tidak bisa berlaku adil pada anak yatim, maka seharusnya juga khawatir tidak bisa berlaku adil pada istri-istrinya yang dalam konteks masyarakat Arab banyak yang mempunyai istri lebih

⁷⁸Muhammad Hadi, *Pemberian Nafkah dan Perlakuan Suami-Istri dalam al-Qur'an: Respons terhadap Patriarkhi dan Nusyuz*, Jakarta: Pustaka Al-Hidayah, 2022, hlm. 115.

⁷⁹Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 86–88.

⁸⁰Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hlm. 18–20. Rahman menegaskan bahwa ayat-ayat mengenai pernikahan dan poligami, khususnya Q.S. an-Nisa' (4):3 dan 129, harus dibaca dalam konteks reformasi sosial yang dilakukan al-Qur'an terhadap praktik pernikahan yang semrawut dan eksploitatif di masyarakat Arab pra-Islam.

dari satu. Sehingga, secara garis besar para mufasir klasik sudah menempatkan pemahaman ayat dengan melihat aspek konteks turunnya ayat tersebut.⁸¹

Kemudian, permasalahan yang *kedua* yang menimbulkan kesan diskriminasi adalah *mâ thâba lakum minannisâ masnâ wa sulâsa wa ruba'*, para mufasir klasik at-Tabari dan Ibnu Kasir memberi makna dengan penyebutan bilangan untuk pembatasan. Namun, ada yang mengartikan dengan jumlah tambahan yang tidak dapat ditentukan. Sebagian lagi berpendapat bahwa huruf "waw" bermakna jamak (penggabungan), sehingga jumlah batasan yang boleh dinikahi adalah sembilan. Ada pula yang mengartikan huruf "waw" tersebut sebagai *ataf* yang berfungsi untuk memilih. Dengan kata lain, para mufasir klasik tidak satu suara dalam memberikan penafsiran tersebut.

Sedangkan para mufasir kontemporer memberi beberapa pesan dalam ayat ini, yakni *pertama*, tentang persoalan anak yatim. Sehingga, adanya pembolehan menikah lagi dengan orang lain karena ketakutan al-Qur'an atas penyelewengan harta mereka oleh orang tua asuhnya. *Kedua*, ayat tersebut berbicara tentang keadilan. Adil baik dalam mengelola harta anak yatim, adil terhadap anak yatim, dan adil terhadap istri. Para mufasir kontemporer mengkritisi para pendukung poligami karena mereka berpendapat bahwa apabila keadilan finansial dan materi terpenuhi maka persyarat adil telah terpenuhi. Wadud mengkritisi bahwa adil di sini juga mencakup masalah kasih sayang, dukungan spiritual, moral, dan intelektual. Dari penjelasan di atas, mufasir kontemporer sependapat bahwa makna ayat tersebut sangatlah kondisional. Konteks turunnya ayat merupakan pokok inti tercapainya tujuan ayat tersebut dan perempuan yang boleh dinikahi lebih dari satu menurut mereka hanyalah para budak dan anak yatim.⁸²

Adapun menurut penulis, *pertama*, berbicara mengenai konteks masyarakat Madinah secara luas bahwasanya Rasulullah di Madinah benar-benar sangat memperhatikan keluarga. Nabi dalam membangun peradaban masyarakat Madinah dengan menjadikan keluarga sebagai titik tolaknya. Masyarakat Madinah yang terdiri dari masyarakat yang heterogen, bukan hanya satu golongan, namun berbagai golongan, agama, dan tradisi menjadikan sangat penting dalam membangun peradaban umat Islam melalui keluarga. Oleh karena itu, ayat-ayat mengenai pola hubungan laki-laki dan perempuan dalam ranah domestik mayoritas adalah ayat Madaniyyah.

⁸¹Sebagaimana pula penjelasan at-Tabari yang mengatakan bahwa seseorang yang khawatir tidak dapat berlaku adil kepada harta anak yatim yang mereka asuh. Melihat realitas pada saat itu yang punya banyak istri tapi tidak bisa berlaku adil. Lihat dalam Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil...*, III, hlm.307-312.

⁸²Alasan tersebut karena agar harta anak yatim yang pada masa itu dilakukan penyelewengan oleh para walinya. Kemudian kenapa budak, karena budak pada saat itu juga dianggap sebagai perempuan yang bebas untuk digauli oleh para majikannya. Sehingga, ide sentral ayat tersebut adalah melindungi kaum perempuan secara menyeluruh. Lihat dalam Asghar Ali Engineer, *Qur'an, Women, and Modern Society...*, hlm. 96.

Kedua, ayat ini sebagai respons atas orang-orang yang tidak bisa mengayomi anak-anak yatim yang diasuhnya. Karena, pada masa itu dan masa sebelum Islam, masyarakat banyak yang melakukan pengasuhan terhadap anak yatim. Tradisi pengasuhan anak yatim ini sampai juga pada era Nabi, hal ini ditunjukkan dengan Nabi yang mengasuh anak yatim dari anak Abu Salamah yang gugur dalam perang Uhud. Masyarakat sangat senang mengasuh anak yatim bertujuan untuk menguasai harta mereka semata dan juga mereka melakukan pernikahan tanpa batas. Sehingga, sangat wajar apabila al-Qur'an mencoba merekonstruksi budaya pada saat itu dengan menggunakan konteks budaya yang ada dalam merubah aturan hukum pernikahan.

Berdasarkan riwayat Aisyah bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan orang yang menjadi wali anak yatim suka menggabungkan harta mereka dengan harta anak yatim yang mereka asuh. Mereka ada yang menikahi anak yatim asuhan mereka tersebut dengan tujuan menguasai harta dan kecantikannya. Mereka menikahinya tanpa berlaku adil kepada mereka dengan memberikan mahar yang sedikit dan tidak diberikan nafkah. Peristiwa tersebut membuat Aisyah mengadu kepada Rasulullah atas perbuatan masyarakat yang seperti itu. Selain itu, konteks masyarakat pada saat itu memiliki istri lebih dari satu dan mereka tidak mampu berbuat adil kepada semuanya. Dari faktor-faktor tersebut, maka al-Qur'an merespons dengan tidak serta merta meninggalkan tradisi yang ada untuk melakukan pendekatan terhadap masyarakat yang berbuat ketidakadilan dengan melakukan solusi bertahap, salah satunya dengan membatasi jumlah pernikahan.

Melihat konteks historis yang seperti itu, maka tidak bisa apabila menjatuhkan pemahaman bahwa poligami itu dibolehkan tanpa prasyarat tertentu. Apalagi yang bersikukuh berpendapat pembolehan mempunyai istri dengan maksimal berjumlah empat. Lagi-lagi tidak bisa pemahaman ini ditarik dengan semauanya tanpa melihat sisi konteks yang ada pada saat itu. Laki-laki mempunyai istri banyak merupakan tradisi dan kebiasaan yang sudah mengakar. Sehingga, penyebutan jumlah maksimal interval empat adalah sebagai pendekatan al-Qur'an tahap pertama dalam melihat tradisi yang ada pada saat itu. Oleh karena itulah, tindakan yang dilakukan al-Qur'an adalah dengan jalan ideologis-pragmatis.⁸³

Kesimpulan dari tema "*Recognisi Potensi Yang Sama antara Laki-Laki dan Perempuan Dalam Spiritual, Emosional, Intelektual, dan Sosial*" adalah bahwa baik laki-laki maupun perempuan memiliki potensi yang setara dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam dimensi spiritual, emosional, intelektual, dan sosial. Kedua jenis kelamin, meskipun biasanya dipengaruhi oleh stereotip sosial dan budaya, memiliki kapasitas yang sama untuk berkembang dan berkontribusi dalam masyarakat. Dalam aspek spiritual, keduanya mampu mencapai kedalaman dan pemahaman yang sama tentang kehidupan dan keberadaan. Dalam aspek

⁸³ Asghar Ali Engineer, *Qur'an, Women, and Modern Society...*, hlm. 97.

emosional, baik laki-laki maupun perempuan dapat merasakan dan mengelola emosi secara efektif. Dari sisi intelektual, keduanya memiliki potensi yang sama untuk berpikir kritis, menciptakan ide-ide baru, dan menyelesaikan masalah. Terakhir, dalam bidang sosial, keduanya mampu membangun hubungan yang sehat dan berperan aktif dalam masyarakat. Oleh karena itu, penting untuk menghilangkan diskriminasi berbasis gender dan mendorong peluang kesetaraan bagi semua individu tanpa melihat jenis kelamin mereka.

E. Membangun Budaya *Egaliter* antara laki-laki dan Perempuan dalam Ranah *Domestik* dan *Publik*

Beberapa ayat tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan mayoritas adalah golongan ayat Madaniyyah, meskipun ada beberapa ayat yang masuk dalam golongan ayat Makiyyah, seperti Q.S. an-Nahl/16:97 dan Q.S. Ghafir/40:40.⁸⁴ Konteks karakteristik Islam Makkah yang masih menghadapi masyarakat Arab yang sangat terpengaruh oleh budaya-budaya jahiliyyah, seperti yang dijelaskan dalam bab II. Sehingga, ayat-ayat yang turun pada periode Makiyyah merupakan ayat-ayat yang mengarah pada ketauhidan. Lain hal, karakteristik surat Madaniyyah, ayat-ayat kesetaraan antara laki-laki dan perempuan turun berkenaan dalam konteks masyarakat Madinah yang mengalami instabilitas ekonomi, sosial, dan politik yang sangat ekstrim pada tahun-tahun pertama hijriyyah dan berakhir hingga terjadinya penaklukan kota Makkah. Kondisi yang seperti itu menyebabkan banyaknya peperangan terjadi yang mengakibatkan bergabungnya suku-suku lain ke dalam masyarakat Islam Madinah. Sehingga, ayat-ayat yang turun berhubungan dengan kondisi keberagaman masyarakat pada saat itu.

Kondisi Makkah saat datangnya Islam adalah banyak orang mengakui keEsaan dan *unicity* Tuhan, namun aspek-aspek praktik tidak dijalankan dengan baik, bahkan telah diselewengkan. Meskipun beberapa abad sebelumnya telah diutus beberapa Nabi di daerah Jazirah Arab untuk menyembah Allah semata.

⁸⁴Golongan ayat Makkiyah di mulai sejak diangkatnya Nabi Muhammad sebagai nabi dan Rasul (periode *nubuwwah* dan *risalah*) sampai hijrahnya Nabi ke Madinah, berlangsung hampir 13 tahun. Adapun tahapan ayat-ayat Makkiyah dalam beberapa referensi dapat dibedakan menjadi beberapa tahapan: dakwah secara sembunyi-sembunyi (*sirriyah*), yang keterkaitan dengan penulisan ini adalah bergabungnya kaum perempuan dan para budak menyambut dakwah nabi; dakwah secara terang-terangan yang dimulai dari tahun keempat kenabian sampai hijrah ke Madinah. Tahapan kedua ini ditandai dengan adanya penindasan yang bertubi-tubi terhadap kaum muslimin yang pada saat itu lemah baik secara sosial dan ekonomi. Sehingga adanya pemblokadean ekonomi dan sosial kaum Quraisy, dan disusul dengan adanya baiat yang dilakukan oleh kaum perempuan kepada Nabi Muhammad beserta serombongan penduduk Madinah. Adapun golongan ayat Madaniyyah merupakan golongan ayat-ayat yang berhubungan dengan kehidupan umat muslim pasca hijrah ke Madinah pada tahun ke-14 kenabian (622 H) sampai Nabi meninggal. Lihat dalam Ibn Hisyam, *as-Sirah an-Nabawiyyah*..., hlm. 372.

Akan tetapi mereka menolak dan tetap bertahan pada paganisme.⁸⁵ Oleh karena itu, misi penyampaian wahyu pada periode Makiyyah adalah Nabi Muhammad bekerja keras untuk menciptakan sebuah masyarakat yang didasarkan pada kesamaan keyakinan, seremoni, etnik, dan hukum sebuah komunitas yang melampaui struktur sosial tradisional yang didasarkan pada keluarga, klan dan kesukuan, serta sebuah komunitas yang menyatukan keterpisahan kelompok menjadi sebuah masyarakat Arab baru.

Dalam periode Makiyyah, Islam tidak serta merta melakukan reformulasi status dan kedudukan perempuan, melainkan melakukan rekonstruksi dengan penegasan prinsip keadilan (*fairness*) pada egalitarianisme (*equality*) antar manusia, baik laki-laki maupun perempuan dengan memandang sejajar dalam struktur sosial. Ukuran kelebihan dan kekurangan didasarkan pada sistem hak dan kewajiban secara bersama-sama dalam keterlibatan sosial dan berbuat baik untuk mencegah kemunkaran, mempunyai tanggung jawab yang sama atas perbuatan masing-masing, serta membangun kembali nilai-nilai kemanusiaan yang berlandaskan pada prinsip ketauhidan.

Berbeda dengan ajaran Islam periode Makkah, Islam pada periode Madinah merupakan kekuatan politik. Pada fase ini Islam pada ranah tauhid sudah kuat, kuantitas umat Islam sudah banyak dan mempunyai tata pemerintahan tersendiri sehingga media-media dakwah berlangsung dengan aman dan damai. Keadaan seperti inilah yang mendorong perlu adanya *tasyri'* dan pembentukan undang-undang yang mengatur hubungan antara individu dengan individu, baik dalam urusan domestik maupun publik.⁸⁶ Ajaran Islam yang berkenaan dengan kehidupan masyarakat banyak turun dalam konteks Madaniyyah. Nabi Muhammad mempunyai kedudukan, bukan hanya sebagai kepala dalam agama, tetapi juga sebagai kepala negara. Dengan kata lain, dalam diri Nabi terkumpul dua kekuasaan, yakni kekuasaan spritual dan kekuasaan duniawi. Kedudukannya sebagai rasul secara otomatis juga merupakan kepala negara. Dengan demikian, peranan penentuan Makiyyah dan Madaniyyah sangatlah penting, karena status teritorial mempunyai pengaruh yang cukup signifikan dalam pemaknaan pesan yang menjelma dalam sebuah teks.

Untuk melihat makna autentik pada ayat kesetaraan laki-laki dan perempuan, perlu penulis bahas mengenai *sabab nuzul* mikro dan makro untuk dijadikan salah langkah mendapatkan makna komprehensif dari ayat tersebut. *Sabab nuzul* makro juga dapat dilihat dari al-Qur'an secara konseptual. Deskripsi al-Qur'an mengenai kebencian orang-orang Arab pada perempuan yang secara konseptual menguatkan kesimpulan mengenai keadaan "gelap"

⁸⁵Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999, hlm.31.

⁸⁶Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, terj. Wajidi Sayadi, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002, hlm. 9.

pada zaman jahiliyyah, sebagaimana dalam beberapa ayat al-Qur'an, misal Q.S. at-Takwir/81:8-9 dan Q.S. an-Najm/53:19-22.

Konteks makro tentang perempuan dapat dilihat dari budaya patriarkal bangsa Arab dengan banyaknya hadis yang menyeru kepada perintah nasehat untuk perempuan Madinah, dan peneguran kepada mereka, yang mana nasehat tersebut berkaitan dengan perilaku hidup masyarakat yang suka melakukan *kongkow-kongkow* membicarakan orang lain. Demikian dapat dilihat dari reaksi yang dipakai, seperti saling berwasiat baiklah dengan para perempuan dan Nabi menasihati para laki-laki agar berbuat baik kepada para perempuan. Tindakan Nabi tersebut menunjukkan adanya keprihatinan kondisi perempuan pada masa Nabi, yang kondisi tersebut tidak ditemukan pada keadaan laki-laki. Selain itu, beberapa hadis juga menunjukkan kebiasaan para suami yang tidak mempunyai rasa simpatik kepada para istri mereka. Adapun hadis-hadis yang secara konseptual menunjukkan sikap prihatin terhadap perempuan adalah: *Pertama*, adanya pesan atau wasiat Nabi untuk memberi kemuliaan kepada perempuan.⁸⁷ *Kedua*, pesan Nabi agar suami tidak menghukum istri-istri mereka dengan hukuman cambuk dan menyakiti yang terlalu keras dan juga suami tidak boleh marah yang berlarut-larut.⁸⁸ *Ketiga*, pesan agar suami tidak memukul istri mereka dan adanya demonstrasi dari para istri karena perlakuan suami yang keras.⁸⁹ *Keempat*, keprihatinan Nabi tentang lemahnya para perempuan.⁹⁰ *Kelima*, perempuan agar tidak diganggu.⁹¹ *Keenam*, para istri agar diperlakukan dengan baik, tidak dipukul pada bagian wajah dan tidak diungkap kejelekannya kepada publik.⁹² *Kedelapan*, Nabi memberi contoh tidak pernah sekalipun memukul perempuan.⁹³

Selain itu, ada pula hadis yang membentuk konsep atas rendahnya kaum perempuan pada saat itu, di mana ada praktik penyelewengan seksual yang menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari tradisi Arab jahiliyyah. Perempuan tidak ada hak untuk menentukan kapan dan dengan siapa ia akan menikah. Kenikmatan seksual hanya untuk laki-laki. Informasi mengenai pernikahan pra-Islam dapat diperoleh dari hadis Nabi riwayat Imam Bukhari no. 4732. Hadis tersebut memberikan informasi atas perilaku laki-laki yang menikahi perempuan tanpa batas dan tidak ada aturan yang menaunginya. Selain itu pula, suami menggantungkan status cerai istrinya sampai si istri dapat mengembalikan pemberian harta suaminya. Pemahaman hadis secara

⁸⁷ At-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi* dalam CD ROM *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif*, Global Islamic Software, 1997, Hadis Nomor. 3012.

⁸⁸ Lihat dalam hadis Ibnu Majah No. 1973.

⁸⁹ Lihat dalam hadis Ibnu Majah No. 1975.

⁹⁰ Lihat dalam hadis Ibnu Majah No. 3668.

⁹¹ Musnad Ahmad No. 13150.

⁹² Musnad Ahmad No. 19174

⁹³ Musnad Ahmad No. 22906.

konseptual tersebut memberikan informasi bagaimana konsep pola relasi gender dijelaskan di dalam al-Qur'an.

Pembahasan awal akan penulis mulai dari legitimasi ketidaksetaraan dalam proses penciptaan, Q.S. an-Nisa'/4:1. Surat an-Nisa' merupakan surat Madaniyyah, meskipun realitas bahasa yang digunakan terkadang termasuk kategori Makiyyah, yakni penggunaan lafadz '*ya ayyuha an-nas*'.⁹⁴ Namun, ayat ini terjadi pengecualian, karena dalam realitasnya ayat ini turun dalam konteks kategori Madaniyyah. Konteks Madinah pada saat itu adalah masyarakat yang plural dalam segi agama, ada agama Islam, Kristen, Yahudi, dan agama lainnya menyebabkan dialektika yang terjadi adalah dialektika keagamaan.⁹⁵ Sehingga, wajar apabila ada pengecualian dengan menyebut lafadz '*ya ayyuha an-nas*' untuk merespon kondisi saat itu. Untuk menyelesaikan perdebatan tersebut, maka perlu melihat lafadz sesudahnya, yakni '*ittaquallah*' yang secara realitas merupakan ciri konteks Madinah. Sehingga, ayat tersebut tetap sesuai dengan koridor ayat Madaniyyah.

Kata '*ittaqu*' yang disebutkan setelah lafadz '*ya ayyuha an-nas*' juga dalam ayat tersebut disebutkan secara berulang sebanyak dua kali, sehingga sebenarnya yang menjadi induk kalimat pada ayat tersebut adalah masalah ketakwaan, bukan masalah '*nafs wahidah*' atau penciptaan yang seharusnya sebagai anak kalimat penjelas informasi atas masalah ketakwaan.⁹⁶

Pemahaman normatif selama ini yang menekankan ayat tersebut sebagai ayat penciptaan dengan sendirinya dapat terbantahkan. Status sosial manusia bukan dilihat dari proses penciptaannya, namun nilai ketaatannya kepada Allah. Sehingga, ayat ini dapat digarisbawahi berbicara mengenai hubungan vertikal tentang kewajiban manusia terhadap Tuhannya yang menempatkan kemuliaan manusia baik laki-laki maupun perempuan bukan dari latar historis proses penciptaan.

Secara tidak langsung, ayat ini juga mengkritisi dan ingin melakukan rekonstruksi melalui pemahaman atas kemuliaan di sisi Tuhan bukan karena penciptaan, namun ketakwaan. Sebagaimana dalam makna semantisnya, kemuliaan dalam al-Qur'an mengalami perubahan makna. Masyarakat Arab yang sebelum datangnya Islam memahami status sosial berdasarkan genetiknya, yakni apabila lahir dari keluarga terhormat, maka dengan sendirinya keturunannya juga terhormat. Nasab sangatlah penting bagi

⁹⁴Pembagian Makiyyah dan Madaniyyah secara lengkap dapat dibaca dalam Badruddin Muhammad bin 'Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Hadis, 2006, hlm. 132.

⁹⁵Di Madinah, di samping orang-orang Arab Islam, juga terdapat golongan masyarakat Yahudi, Kristen, bahkan orang-orang yang masih menganut agama nenek moyang mereka. Lihat dalam Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyyah II*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993, hlm.26.

⁹⁶Masalah penciptaan merupakan ciri pembahasan al-Qur'an dalam konteks Makiyyah, bukan konteks Madaniyyah.

masyarakat Arab, bahkan merupakan kecenderungan natural manusia sejak lahir. Hal ini yang menjadi tinggi rendahnya status sosial masyarakat.

Beberapa mufasir klasik cenderung menafsirkannya dengan mengacu kepada sebuah hadis Nabi yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki.⁹⁷ Ar-Razi dalam tafsirnya menyatakan bahwa makna kalimat *khalaqakum min nafs wahidah* diberi makna yang merujuk pada Adam.⁹⁸ Akan tetapi, penulis tidak menemukan alasan kenapa ditafsirkan dengan Adam. Kemungkinan yang dapat dijadikan alasan adalah ia mengacu pada penafsiran dalam Q.S. al-Baqarah/2:30-31 tentang penciptaan manusia. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah akan menciptakan sesosok makhluk yang akan menjadi khalifah di bumi, yang diberi nama oleh Allah dengan Adam. Hal ini bisa jadi mengindikasikan bahwa makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah berjenis kelamin laki-laki yang diberi nama Adam. Maka menurut analisa penulis bahwa wajar apabila ia menafsirkan *nafs wahidah* dengan manusia pertama, yakni Adam. Penafsiran yang seperti ini juga diungkapkan oleh az-Zamakhshari, Ibn Kasir, dan al-‘Alusi.

Selain itu, penafsiran klasik sudah menunjukkan adanya sikap egaliter sebagaimana yang telah dijelaskan oleh at-Tabari. Dia mengacu pada beberapa riwayat, seperti al-Suddi, Qatadah, dan Mujahid. Berbedanya, at-Tabari lebih menjelaskan secara umum maksud dari penafsiran ayat ini. Ia menafsirkan bahwa ayat ini menjelaskan mengenai penciptaan manusia berasal dari jiwa yang satu, yakni satu bapak dan ibu. Sehingga manusia mempunyai hubungan kekeluargaan yang kuat, ada rasa saling menghargai dan menghormati, dan satu sama lain memiliki hak dan kewajiban yang harus dipenuhi.⁹⁹ AT-Tabari sebenarnya sudah memberikan makna yang menempatkan prinsip kesetaraan, akan tetapi di akhir pendapatnya ia masih terbawa dengan budaya patriarkhi yang cenderung memberikan makna penciptaan yang pertama adalah Adam (laki-laki).

⁹⁷ Hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki dari sisi sanadnya memang shahih, namun ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama menyangkut matannya, ada yang menerima dan ada yang menolak. Kelompok yang menerima terdapat dua pendapat, yakni menerima dengan mengartikannya secara tekstual, yang berimplikasi pada penafsiran Q.S. an-Nisa'(4): 1 dan yang kelompok kedua menerima dengan mengartikan secara metaforis. Sementara kelompok yang menolak berargumen bahwa hadis tersebut harus ditolak karena isinya tidak sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an. Dengan demikian, hadis tentang penciptaan dari tulang rusuk termasuk hadis *muḍṭarib* (*al-maṭn*).

⁹⁸ Lihat dalam Fakhruddin ar-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Gaib*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009, Jil. IX-X, hlm.159-160.

⁹⁹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, 296. Beberapa penafsiran klasik sebenarnya memiliki penafsiran yang berbeda-beda, sebagian menafsirkan bahwa maksudnya adalah penciptaan Adam yang pertama, pendapat lainnya lebih menitikberatkan pada penciptaan yang bersumber dari elemen yang setara.

Beberapa penafsiran klasik yang telah penulis paparkan di atas secara garis besar dari analisis tekstual setuju dengan pemaknaan bahwa kedudukan perempuan dan laki-laki itu sama di mata Tuhan. Akan tetapi, para mufasir klasik ini masih berhenti pada analisis tekstual yang mengabaikan konteks historis menyebabkan pemaknaan yang ditimbulkan belum menunjukkan Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Pemaknaan yang disampaikan bukan menyelesaikan masalah, akan tetapi menimbulkan masalah tentang kedudukan laki-laki dan perempuan dengan adanya penafsiran Adam dan Hawa.

Beberapa ayat yang menjadi rujukan dalam penciptaan Adam dan Hawa adalah Q.S. al-‘A’raf/7:189, Q.S. az-Zumar/39:6. Dalam beberapa ayat tersebut memang menggunakan term *nafs wahidah* dan *zaujaha*, akan tetapi tidak ada yang menjelaskan secara nyata bahwa maksud term tersebut adalah Adam dan Hawa. Sehingga, penafsiran dengan makna Adam dan Hawa tidak dapat dipertahankan.

Kemudian, dalam penafsiran modern, seperti Amina Wadud secara konseptual menafsirkan bahwa ayat ini mengandung makna netral, tidak mengacu pada jenis kelamin berdasar pada beberapa analisis linguistik. Ia menegaskan bahwa dalam al-Qur’an tentang penciptaan, Allah tidak pernah merencanakan untuk memulai penciptaan-Nya berdasar pada jenis kelamin dan Ia juga tidak pernah menyebut bahwa asal usul manusia adalah Adam.¹⁰⁰ Pendapat seperti ini juga telah dijelaskan dalam penafsiran modern lainnya, seperti Muhammad Abduh.¹⁰¹

Menurut Riffat Hasan bahwa kata *nafs wahidah* mengkritik para mufasir klasik yakin bahwa Adam yang ia tafsirkan itu adalah laki-laki. Hasan berargumen bahwa al-Qur’an tidak menyatakan bahwa Adam manusia pertama dan tidak pula menyatakan bahwa Adam laki-laki. Adam adalah kata benda maskulin yang hanya dalam pengertian linguistik, bukan menyangkut jenis kelamin. Bagi Hassan istilah Adam sama dengan *basyar*, *al-insan*, dan *an-nas* yang menunjukkan manusia, bukan jenis kelamin.¹⁰² Penafsiran kedua ini menurut penulis lebih rasional untuk dipertahankan.

Selanjutnya, ayat ini juga mengalami kontroversi akibat kata *zauj*. Para penafsiran klasik cenderung memberi arti yang masih bias yakni dengan arti Hawa. ar-Razi misalnya, ia menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari bagian dari diri Adam. Pendapat seperti itu diperkuat dengan hadis Nabi tentang

¹⁰⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Women...*, hlm.18-19.

¹⁰¹ Muhammad ‘Abduh dan Muhammad Rasyid Rid’a, *Tafsir al-Qur’an al- Hakim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t., hlm. 263.

¹⁰² Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hlm. 68-69.

perempuan yang diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok.¹⁰³ Begitu pun pendapat para mufasir klasik lainnya.¹⁰⁴

Berbeda dengan para mufasir kontemporer yang memaknai kata *zauj* dengan maskulin atau feminin. Menurut mereka bahwa kata tersebut digunakan al-Qur'an untuk memberi penegasan bahwa segala sesuatu diciptakan oleh Allah adalah berpasangan. Oleh karena itu, Allah menciptakan *nafs wāhidah* dan *zaujnya*. Sehingga, menurut Wadud bahwa sangat fatal apabila para mufasir klasik memberi makna dengan Hawa. Karena tidak ada sama sekali al-Qur'an menyebutkan makna *zauj* secara sendiri adalah khusus untuk istri atau perempuan, tanpa diiringi dengan *damir*}, sebagaimana penjelasan dalam analisis linguistik.

Dari dua kelompok penafsiran yang telah penulis ungkapkan di atas, berdasarkan analisa linguistik yang telah penulis paparkan dalam bab sebelumnya bahwa kata *zauj* sendiri dalam makna semantisnya memang tidak serta merta merujuk pada makna istri, namun bermakna berpasang-pasangan baik laki-laki-perempuan atau segala sesuatu yang umum. Oleh karena itu, penulis lebih sependapat dengan penafsiran kelompok era modern. Akan tetapi, sebenarnya ada hal yang dilewatkan oleh kelompok modern dalam melakukan penafsiran untuk menangkap inti pesan ayat tersebut, yakni kata *ittaqullah*. Penyebutan kata *ittaqu* sebanyak dua kali dalam Q.S. an-Nisa'/4:1 memberikan pemahaman bahwa ada unsur penekanan disitu. Apalagi konteks turunnya ayat adalah ayat Madaniyyah yang menekankan kepada cara bagaimana hubungan antara manusia dan Tuhan. Selain itu, penggunaan kata *khalaqa* dalam bentuk *fi'il madi* menunjukkan bahwa proses penciptaan *rijal* dan *nisa'* adalah suatu informasi bahwa Allah telah menciptakan manusia dari satu unsur yang sama (*nafs wāhidah*).

Dalam masa Nabi dapat dilihat bahwa tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam melaksanakan ibadah kepada Allah. Semua orang memiliki kewajiban yang sama. Prinsip normatif-teologis ini diperlihatkan oleh Nabi dalam praktiknya secara langsung, yakni ketika syari'at shalat pertama diturunkan Khadijah dan beberapa perempuan seperti Umm Fadl bint Haris, Umm Aiman Barakah, dan sederet perempuan lainnya menjalankan shalat bersama Nabi Muhammad di Ka'bah.¹⁰⁵

Selain itu, konteks makro ayat yang juga memperlihatkan dakwah Nabi di Madinah pada saat itu, yakni gebrakan Nabi untuk mempererat dan

¹⁰³Fakhruddin ar-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih*, II, hlm. 161.

¹⁰⁴Seperti Ibn Kasir yang memberi makna kata tersebut dengan Hawa dengan alasan yang sama, begitupun dengan az-Zamakhshari. Akan tetapi keduanya tidak menyebut sumber pendapat tentang Hawa diciptakan dari tulang rusuk. Lihat Ibnu Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, I: 494 dan az-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasasyaf*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009, hlm. 492.

¹⁰⁵Ibn Sa'ad, *at-Tabaqat al-Kubra..*, VIII, hlm.18.

memperkokuh ikatan sosial antar-warga, sehingga sangat wajar apabila ayat tersebut dalam memberikan informasi mengenai penciptaan Tuhan atas laki-laki dan perempuan menjadi berbangsa-bangsa dan bersuku-suku untuk saling mengenal satu sama lain. Di Madinah, Nabi mempersaudarakan Muhajirin dan Anshar sebagai upaya mempersatukan umat Islam, karena di Madinah tidak hanya terdiri dari satu suku, namun banyak suku hidup bersama di sana.¹⁰⁶

Sehingga, meskipun ayat ini menggunakan term “*ya ayyuha an-nas*” yang mengarah pada ayat Makiyyah, namun konten ayat ini mengarah pada realitas masyarakat Madinah. Penggunaan kalimat *taukid* dan lafadz dalam bentuk *mubalagah* memberi pemahaman bahwasannya induk kalimat ayat tersebut adalah kemuliaan laki-laki dan perempuan adalah nilai ketakwaannya bukan genetik-keturunan. Dari adanya ketakwaan tersebut, maka ada perintah Allah untuk semua ciptaan-Nya saling bersaudara dan saling bersilaturahmi tanpa memandang jenis kelamin, etnis, suku, maupun ras, karena semuanya sama-sama ciptaan Allah. Oleh sebab itu, masalah penciptaan hanya sebagai informasi penguat terhadap makna ketakwaan yang berimplikasi terhadap rasa persaudaraan. Hierarki nilai ketakwaan inilah yang menjadi makna autentik ayat tersebut yang tergolong dalam hierarki nilai fundamental.

Kemudian, apabila dilihat secara tematik, Q.S. an-Nisa’/4:1 mempunyai hubungan makna dengan Q.S. al-Hujurat/49:13. Konteks mikro Q.S. al-Hujurat/49:13 adalah berkenaan dengan kisah Abu Hind seorang pembekam dan seorang mantan budak. Nabi meminta kepada bani Bayadhah agar menikahi salah seorang putri mereka dengan Abu Hind dan mereka enggan melaksanakannya karena gengsi bahwa Abu Hind adalah bekas budak mereka. Riwayat lain menjelaskan bahwa Usaid ibn Abi al-Ish berkomentar ketika melihat Bilal bin Rabbah sedang adzan: “alhamdulillah ayahku wafat sebelum melihat hal ini” ada lagi yang berkomentar: ”apakah Muhammad tidak menemukan selain burung gagak ini untuk adzan.”¹⁰⁷ Riwayat lain dari Sahl ibn Sa’ad dari Abu Hurairah juga menjelaskan bahwa Nabi bersabda: “semua manusia sejajar seperti gerigi sisir, tidak ada yang lebih utama dari seorang

¹⁰⁶Di Madinah banyak suku yang hidup secara bersama-sama, seperti suku Anshar, Muhajirin, kaum Yahudi, dan beberapa suku yang lainnya. Lihat dalam Nizar Abazhah, *Sejarah Madinah: Kisah Jejak Lahir Peradaban Islam*, terj. Asyhari Khatib (Jakarta: Zaman, 2014), 83 dan Ibn Ishaq, *Sirah Ibn Ishaq*, terj. Dewi Candraningrum, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002, II, hlm. 21.

¹⁰⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*..., XIII, hlm. 260. Lihat juga Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 56–59, yang menekankan bahwa kisah-kisah seperti yang tercantum dalam Q.S. al-Hujurat (49):13, terkait dengan penolakan terhadap status sosial tertentu, mengindikasikan bahwa Islam datang untuk meruntuhkan sistem sosial yang tidak adil, seperti diskriminasi terhadap mantan budak

Arab atas non Arab, seorang berkulit putih atau hitam, kecuali karena ketakwaannya.¹⁰⁸

Konteks latar historis ayat ini dari pemaparan konteks mikronya adalah berbicara mengenai pernikahan seorang sahabat yang kaya raya dengan sahabat yang kurang mampu. Nabi ingin menegaskan prinsip egalitarianisme dengan menghapus strata sosial yang sangat mengakar dalam struktur sosial masyarakat Arab. Konteks masyarakat Arab sebelum datangnya Islam sangatlah primitif-diskriminatif terhadap status sosial seseorang, sebagaimana telah penulis paparkan dalam Bab II. Penekanan kesejajaran strata sosial juga dipraktikkan oleh Nabi secara langsung dengan menikahkan anak angkatnya dengan perempuan terhormat Bani Hasyim.

Apabila melihat dari penafsiran-penafsiran yang ada, beberapa penafsiran klasik seperti az-Zamakhshari memfokuskan ayat ini adalah lanjutan dari ayat 11 dan 12 sebelumnya. Ia menyebutkan bahwa penisbatan bagi laki-laki dan perempuan yang saling berselisih lebih baik dari pada menyingkirkan keduanya, namun az-Zamakhshari tidak sampai menyimpulkan secara eksplisit bahwa jenis kelamin dapat digunakan secara keliru untuk dasar penentuan superioritas. Secara garis besar, para mufasir klasik setuju dengan prinsip ketakwaan yang menjadi pembeda di antara manusia bukan segi nasab dan keturunan.¹⁰⁹

Sama halnya yang dipaparkan at-Tabari bahwa Allah telah menciptakan manusia dengan nasab yang jauh dan nasab yang dekat. Ia menekankan bahwa adanya nasab tersebut tidak menghalangi seseorang untuk saling mengenal dan menghargai satu sama lain. Kata *akrama* dan *taqwa* dalam ayat tersebut dijelaskan at-Tabari bahwa orang yang paling mulia adalah yang menjalankan kewajibannya, bukan orang yang paling besar rumahnya dan paling banyak keluarganya. Namun pendapat-pendapat tersebut belum secara gamblang menjadi inti pijakan dalam memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat lain, sehingga masih ada bias gender dalam penafsiran ayat-ayat yang lainnya.

Berbeda dengan Wadud yang secara fokus memberikan arti bahwa ayat ini inti utama pesannya adalah kata *atqakum*. Menurutnya, takwa adalah kesalehan yaitu cara bertingkah laku yang sebisa mungkin sesuai dengan sistem sosial-moral serta menyadari bahwa Allah mengetahui segala tingkah lakunya. Dan pembedaan adanya laki-laki dan perempuan bukanlah menjadi dasar pembeda atas segala hal yang bersifat kodrati, namun pembedaan ini sebagai cara agar satu sama lain saling mengetahui dan saling mengenal.

¹⁰⁸Jalal ad-Din as-Suyuti, *Jami' al-Ahadis*, XXII: 295, dalam <http://www.shamela.com>.

¹⁰⁹Ibn Kasir juga menekankan bahwa antara individu-individu, kelompok dengan kelompok mempunyai kewajiban untuk saling mengenal satu sama lain tanpa membedakan apakah mereka itu laki-laki atau perempuan. Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*..., IV, hlm. 1760.

Apabila melihat unit tematik al-Qur'an tentang takwa bahwa takwa yang berarti menyerahkan diri sepenuhnya untuk mengabdikan kepada-Nya adalah tujuan penciptaan manusia sebagai hasil dari takwa, sebagaimana yang ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah/2:21. Pengertian takwa sangatlah kompleks dan salah satunya adalah adanya prinsip hidup yang baik kepada orang yang beriman, yakni diberikan kehidupan sejahtera, hidup damai, dan hidup bahagia.¹¹⁰ Oleh karena itu, prinsip takwa ini sangatlah diperhitungkan oleh Allah dalam memberikan kehidupan yang sejahtera, bahagia, dan damai kepada umatnya, tidak sama sekali berhubungan dengan jenis kelamin.

Dengan demikian, ayat tersebut berdasarkan analisis *linguistik* dan konteks historis dan pemaparan para mufasir memberikan pemahaman bahwasanya setiap makhluk ciptaan-Nya memiliki status sosial yang sama di mata Tuhan. Hal ini dibuktikan dalam sisi gramatikal, sebagaimana pembahasan pada bab sebelumnya. Ayat tersebut menggunakan term *zakar* dan *unsa* yang dalam makna semantisnya tidak mengalami perubahan makna, yakni mengarah pada makna perbedaan secara biologis. Penggunaan term tersebut memiliki penekanan pesan bahwasanya adanya perbedaan laki-laki dan perempuan bukanlah penghalang pembeda atas kemuliaan dalam sisi vertikal kepada Allah. Sehingga, dari analisis tersebut maka beberapa ayat di atas mengandung nilai fundamental yang didasarkan kepada nilai obligatori tentang kepercayaan terhadap keEsaan tuhan.

Selanjutnya, unit tematik lain yang mendukung pemaknaan ayat di atas adalah Q.S. Ali Imran/3:195. Penulis akan menjelaskan konteks mikro ayat, yakni al-Wahidi menceritakan sebuah riwayat tentang protes seorang sahabat perempuan bernama Ummu Salamah¹¹¹ yang kemudian direspons al-Qur'an lewat ayat ini. Ia melakukan komplain terhadap Nabi tentang mengapa dalam menggambarkan hijrah, al-Qur'an tidak menyebutkan perempuan secara eksplisit.¹¹² Ummu Salamah bersama dengan tiga perempuan lain dan sepuluh orang laki-laki melakukan protes kepada Nabi. Ia berjuang mati-matian untuk hidup di negeri orang, Habasyah, tempat ia melahirkan anaknya. Sehingga, sangat wajar apabila ia menangkap kesan diskriminasi dari al-Qur'an yang memakai paradigma patriarkal. Namun, al-Qur'an merespons kejadian pada saat itu dengan memberikan pemahaman kepada masyarakat secara umum akan kesamaan penciptaan makhluk Tuhan dalam bersosialisasi di masyarakat. Konteks ayat tersebut menggunakan beberapa contoh di mana kesetaraan itu berlaku, bukan hanya di kalangan ketauhidan semata, namun penyebutan

¹¹⁰ Lihat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 62.

¹¹¹ Ummu Salamah adalah janda Abu Salamah salah satu sahabat besar Nabi yang dinikahi oleh Nabi. Dia adalah wanita yang kritis dan pemberani. Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Andalusi, *Jawami' al-Sirah* (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), I: hlm.276.

¹¹² Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyyah, 2003, hlm. 142-143.

pengusiran, peperangan mereka tetap akan mendapatkan porsi pahala atas perbuatan yang dilakukannya.

Penyebutan al-Qur'an dengan menggunakan term pengusiran, hijrah, serta peperangan merupakan respons al-Qur'an dengan penggunaan bahasa tertentu sebagai sistem kebudayaan dan mencerminkan sistem pengetahuan Arab pada masa tersebut. Penggunaan kata hijrah, pengusiran, peperangan untuk menegaskan akan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan merupakan perumpamaan yang menggambarkan kondisi saat itu, yakni bahwa masyarakat Arab yang masuk Islam diusir dari tanah kelahirannya. Mereka mendapatkan intimidasi dan siksaan oleh para pembesar-pembesar klannya sendiri dari suku-suku Quraisy yang belum bisa menerima Islam.¹¹³ Selain itu, ada pemboikotan dari kaum Quraisy terhadap kaum muslimin yang dikenal dengan *sahifah*. Mereka tidak boleh menikah dengan anggota Bani Hasyim dan Muthalib, tidak boleh berdagang, melakukan transaksi jual beli, bergaul, sampai mereka menyerahkan Nabi Muhammad untuk dibunuh. Akibat adanya pemboikotan tersebut, seluruh anggota dari kedua klan tersebut pindah dan bertahan hidup di sekitar Ka'bah.

Tradisi orang-orang yang diusir dari tempat kelahirannya sudah berkembang pada masa sebelum Islam. Masyarakat Jazirah Arab dibagi dalam kelompok-kelompok, yakni kelompok mawali dan kelompok khula'a. Kelompok *wala'* adalah kelompok masyarakat non-Arab dari suku lain yang bergabung dengan suku tertentu.¹¹⁴ Sedangkan kelompok khula'a adalah mereka yang diusir oleh warga sukunya dan tidak diikutsertakan dalam aktivitasnya.

Beberapa peristiwa tersebut yang mengakibatkan Nabi Muhammad memerintahkan sebagian kaum muslim untuk meninggalkan tanah kelahirannya dan berhijrah ke Habasya dan Thaif, dan Madinah. Pada masa-masa tersebut, umat Islam sedang dalam masalah sulit dan penderitaan. Setelah umat Islam hijrah di Madinah, mereka dihadapkan bukan hanya pada kaum Quraisy semata, namun juga dihadapkan dengan situasi politik dalam perluasan wilayah yang menimbulkan banyak peperangan.

Tradisi peperangan ini sudah sering terjadi sebelum datangnya Islam. Penduduk jazirah Arab yang hidup dalam kesukuan Badui membentuk organisasi dan identitas sosial. Kelompok dari beberapa keluarga membentuk

¹¹³Intimidasi yang terjadi adalah penidasan dan kekerasan yang dilakukan kaum Quraisy. Penjelasan lebih lengkap dapat dilihat dalam Ibn Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyah*..., Jil. I, 496.

¹¹⁴Seorang mawalli akan mendapatkan kemakmuran dan fasilitas hidup dari kelompok di mana ia bergabung. Selain itu, mereka juga adalah tawanan perang dari suatu suku yang melakukan penyerbuan terhadap suku-sukunya, kemudian tuan-tuan mereka membebaskannya, lalu status mereka menjadi mawalli. Lihat dalam Khalil Abdul Karim, *Hegemony Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*, terj. Faisol Fatawi, Yogyakarta: LkiS, 2002, hlm. 237.

kabilah (*clan*) dan beberapa kabilah membentuk suku (*tribe*) dan dipimpin oleh seorang syekh. Dari beberapa suku tersebut sering terjadi peperangan. Peperangan tersebut sudah menjadi tabiat masyarakat, yang mengakibatkan nilai perempuan menjadi sangat rendah.¹¹⁵

Kemudian, dari analisis linguistik dapat dilihat bahwa ayat tersebut menggunakan term *zakar* dan *unsa*. al-Qur'an ketika berbicara mengenai balasan amal perbuatan seseorang tidak pernah menyebut dengan salah satu term baik *zakar* secara sendiri maupun *unsa* secara sendiri pula. Sebagaimana analisis semantik kedua term tersebut yang dalam penggunaan al-Qur'an tidak mengalami perubahan makna, yakni tetap pada makna dasarnya tentang biologis.¹¹⁶

Mayoritas mufasir ketika berbicara mengenai kesetaraan secara normatif selalu dikaitkan dengan ayat ini. Seperti az-Zamakhshari yang mengatakan bahwa orang yang beramal dijelaskan sebagai laki-laki dan perempuan, karena mereka memiliki pasangan seperti yang Allah janjikan. Ibn Kasir juga telah menjelaskan bahwa amal shalih seseorang baik laki-laki maupun perempuan akan memperoleh balasan dengan adil, yakni dengan cara memberikan pahala yang sama. Para mufasir klasik sebenarnya telah sepakat dengan memberikan makna yang secara umum adanya prinsip kesetaraan manusia dalam hubungan transendental manusia dengan Tuhan. Akan tetapi, konsep besar tentang kesetaraan ini belum menjadi pijakan mereka dalam menafsirkan ayat-ayat lain.¹¹⁷

Dengan melihat penjelasan-penjelasan di atas, maka dapat dipahami mengapa al-Qur'an menggunakan contoh hijrah, peperangan, dan pengusiran. Penggunaan term-term tersebut memberikan pesan bahwasanya, Allah benar-benar tidak akan menyalahkan amal perbuatan seseorang baik laki-laki maupun perempuan tanpa melihat apakah ia mengikuti peperangan atau tidak, atau diusir dan hijrah ke tempat lain atau tidak sebagaimana konteks pada saat itu. Dengan demikian, hierarki nilai ayat tersebut merupakan nilai fundamental

¹¹⁵Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam...*, hlm, 11.

¹¹⁶Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, hlm. 760–762. Asad menjelaskan bahwa dalam penggunaan al-Qur'an, kata *zakar* (laki-laki) dan *unsa* (perempuan) digunakan secara kontekstual untuk merujuk pada jenis kelamin biologis, tanpa ada perubahan makna dalam penggunaannya. Kedua istilah ini tetap mempertahankan konotasi biologis mereka dalam pembicaraan mengenai amal perbuatan manusia, dan tidak digunakan secara terpisah dalam pembahasan balasan amal sebagai bentuk distingsi moral atau sosial.

¹¹⁷al-Zamakhshari, *al-Kashshaf*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1995, jilid 1, hlm. 315. Ayat-ayat yang berbicara mengenai '*amal shalih*' pada hakikatnya mengandung pesan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, sebab keduanya dijanjikan memperoleh balasan yang sama dari Allah atas setiap amal kebajikan yang dilakukan. al-Zamakhshari menegaskan bahwa meskipun perbedaan biologis ada, dalam konteks amal dan balasan ilahi, tidak ada perbedaan dalam pemberian pahala.

yang menekankan kepada kesetaraan esensial antara laki-laki dan perempuan dalam melakukan segala perbuatan dengan dilandasi nilai obligatori atas kepercayaan atas hari pembalasan amal.

Ayat lain yang mendukung atas pemaknaan di atas adalah

Q.S. an-Nisa'/4:32. Menurut riwayat al-Wahidi ayat tersebut dalam konteks mikronya turun untuk Ummu Salamah. Demo yang ia lakukan adalah menuntut penyamaan pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini menimbulkan konsekuensi ia ikut berperang dengan sahabat yang lainnya.¹¹⁸

Berdasarkan *sabab nuzul* mikro tersebut, maka dapat dipaparkan bahwasanya ketika Islam mulai memperkenalkan tradisi baru yang mencoba membatasi diskriminasi atas perempuan, muncullah suatu ketegangan di antara laki-laki dan perempuan atas ayat al-Qur'an. Namun, di sisi lain munculnya cerita-cerita tersebut memberikan bukti sejarah bahwasanya kesetaraan itu menjadi misi al-Qur'an.

Hak memperoleh balasan dari perbuatan merupakan suatu konsep kesetaraan yang ditekankan oleh al-Qur'an. *Sabab nuzul* mikro ayat ini dalam riwayat Ummu Salamah berkata: Wahai Rasulullah, saya tidak mendengar Allah menyebut khusus tentang perempuan di dalam al-Qur'an mengenai peristiwa hijrah". Konteks Q.S. an-Nisa/4:32 turun dalam konteks penduduk Madinah yang sudah sangat pesat perkembangannya dalam dunia sosial. Namun, konteks Madinah ketika Islam datang adalah terjadinya instabilitas ekonomi yang membutuhkan semangat penuh dari umat Islam untuk menstabilkan kondisi tersebut. Ayat tersebut diturunkan guna merespons kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam bidang *social structural* dalam mendukung partisipasi masyarakat untuk memajukan perekonomian masyarakat Arab.¹¹⁹

Dari sisi gramatikal penggunaan term *rijal* dan *nisa'* untuk fungsi gender sangatlah penting untuk menemukan makna Autentik ayat. Term-term tersebutlah yang membedakan di mana kesetaraan antara laki-laki dan perempuan itu difaktori oleh sistem kebudayaan sekitar, bukan kodrat sebagai laki-laki atau perempuan. Dengan demikian, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan bukan hanya pada wilayah vertikal dengan Tuhan, namun juga wilayah horizontal antara manusia dengan manusia lainnya atau laki-laki dengan perempuan dalam pembentukan sistem budaya masyarakat.¹²⁰

¹¹⁸Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, 103-104.

¹¹⁹Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, hlm. 742-745, yang menjelaskan bahwa ayat Q.S. an-Nisa' (4):32 menegaskan konsep kesetaraan dalam memperoleh balasan dari perbuatan, tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan.

¹²⁰Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, hlm. 625-630. Asad menjelaskan bahwa dalam al-Qur'an, penggunaan kata *rijal* (laki-laki)

Apabila melihat konteks makro yang lebih luas, ayat tersebut merespons konsep masyarakat Arab yang pada pra-Islam merendahkan dan menjadikan perempuan sebagai kelas bawah. Mereka tidak mendapatkan warisan, namun sebaliknya, mereka menjadi warisan serta tidak mendapatkan haknya atas apa yang telah mereka lakukan. Laki-laki sebagai pemegang keputusan yang mengakibatkan segala usaha yang dilakukan oleh perempuan menjadi milik laki-laki. Hak-hak perempuan pada masyarakat Arab dapat dipenuhi hanya untuk kalangan suku-suku terhormat (*asyraf* dan *sadah*). Golongan kelas tinggi memberikan hak-hak istimewa (*previlege*) dibanding dengan kelompok kelas bawah yang tidak sama sekali memiliki hak atas apa yang mereka usahakan. Sebagaimana analisis linguistik yang dipaparkan dalam bab sebelumnya, penggunaan kata *mimma iktasabna* dalam ayat tersebut bukanlah menunjukkan usaha yang belum mereka upayakan, namun pada pengertian apa yang mereka usahakan. Dengan demikian, makna autentik yang dapat diambil dari ayat tersebut adalah setiap manusia berhak memperoleh hak otonomi, baik dari kalangan atas maupun tinggi, tidak ada sekat perbedaan di antara mereka.¹²¹

Mufasir klasik sebenarnya sependapat dengan prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam mendapatkan balasan amal perbuatannya masing-masing, seperti yang at-Tabari paparkan dalam tafsirnya, yakni meskipun ada mufasir yang memberi makna kata *iktasabna* itu adalah bagian warisan laki-laki, namun ia lebih cenderung kepada pemaknaan yang egaliter dalam masalah ini. Komentarnya bahwa harta warisan bukanlah termasuk jerih payah seseorang, akan tetapi itu merupakan bagian yang tanpa adanya jerih payah.¹²² Dalam analisis linguistiknya, ia berpendapat bahwa *al-kasbu* bermakna *al-amal* (kerja atau usaha). Sehingga, mufasir klasik sebenarnya sudah memberikan pemaknaan yang *egaliter* mengenai kesetaraan di mata Tuhan. Namun, penafsirannya di akhir ayat masih menunjukkan akan adanya bias antara laki-laki dan perempuan dalam ranah ketetapan Tuhan. Hal inilah yang menjadi pendukung atas pemaknaan ayat lain yang bias gender.

Apabila melihat al-Qur'an secara konseptual, al-Qur'an mengaitkan pemaknaan ayat tentang balasan amal dengan penegasan bahwa rahmat Allah sangat luas tanpa ada batasan, sebagaimana dalam Q.S. an-Nahl/16:97 dan

dan *nisa'* (perempuan) berfungsi untuk menggambarkan konstruksi sosial yang lebih dari sekadar perbedaan biologis antara kedua jenis kelamin, melainkan juga menunjukkan peran dan posisi sosial mereka dalam budaya dan masyarakat. Asad menegaskan bahwa kesetaraan yang disebutkan dalam al-Qur'an lebih merupakan hasil dari konteks kebudayaan dan sistem sosial yang berkembang, bukan karena perbedaan kodrat.

¹²¹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, hlm. 750–755, yang menjelaskan bahwa pada masa pra-Islam, perempuan sering diperlakukan sebagai milik atau bagian dari warisan, dan mereka tidak memiliki hak atas usaha yang mereka lakukan.

¹²² Ibn Jarir at-Tabari, *Tafsir at-Thabari*, VI: 851 dan Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, I, hlm 442.

Ghafir/40:40. Kedua ayat tersebut turun di Makkah pada saat pengepungan yang dilakukan oleh kaum Quraisy yang menyebabkan umat Islam melakukan hijrah ke Habsyi dan Madinah.

Kemudian, Q.S. Ghafir/40:40 menurut Abid al-Jabiri adalah surat Makiyyah yang turun pada saat terjadi penindasan dan pengepungan terhadap Nabi dan kaum muslimin yang menyebabkan di kemudian hari umat Islam melakukan hijrah ke Habsyi. Kaum Quraisy melakukan penekanan terhadap orang yang masuk Islam. Mereka menyiksa para budak dan kaum lemah yang masuk Islam. Dalam *Sirah Ibnu Ishaq* diceritakan bahwa kaum musyrikin melakukan penekanan dan penyiksaan terhadap para budak yang masuk Islam.¹²³ Misalnya Bilal bin Rabbah yang disiksa oleh majikannya Umayyah bin Khalaf karena tidak mau meninggalkan Islam, para sahabat yang disiksa oleh kaum Quraisy hingga kelaparan dan kehausan. Begitupun juga terjadi pada kaum muslim sebelum hijrah ke Madinah. Nabi dan para sahabat mengalami penindasan dan penyiksaan oleh kaum Quraisy.¹²⁴

Dari beberapa kondisi umat Islam pada saat itu yang menjadi konteks makro turunnya ayat untuk memberikan peringatan terhadap umat Islam bahwasanya, Allah telah mempunyai ketetapan kepada hamba-Nya yang berbuat baik dan berbuat buruk. Ayat tersebut sebagai penyemangat umat Islam untuk tetap berpegang teguh pada ajaran Islam, karena Allah telah menjanjikan kepada mereka baik laki-laki maupun perempuan suatu balasan pahala, kehidupan yang baik, dan surga bagi mereka yang selalu berbuat baik dan berpegang teguh pada ajaran Islam. Oleh karena itu, balasan yang diberikan oleh Allah bukan berdasarkan jenis kelamin (*zakar* dan *unsa*), namun berdasarkan amal perbuatan masing-masing. Pendapat seperti ini sebenarnya dari kalangan mufasir klasik telah sepakat bahwa ayat ini sebagai landasan atas perolehan ganjaran atas perbuatan masing-masing orang baik laki-laki dan perempuan. Mayoritas mereka berargumen bahwa amal shalih lah yang akan membawa manusia menuju kebahagiaan di akhirat kelak.¹²⁵

¹²³ Muhammad bin Yasar bin Ishaq, *Sirah Ibnu Ishaq*, 214. Lihat pula dalam Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, terj. Samson Rahman, Jakarta: AkbarMedia, 2013, hlm. 198.

¹²⁴ Abu Jahal dalam *Sirah Ibn Ishaq* dikatakan bahwa ia mempunyai ide untuk membentuk suatu kelompok yang dipersenjatai dengan pedang tajam yang digunakan untuk membunuh nabi. Lihat dalam Muhammad bin Yasar bin Ishaq, *Sirah Ibnu Ishaq*, hlm.4-5.

¹²⁵ Sebagaimana pendapat al-Qurtubi bahwa barangsiapa yang melakukan amal shalih sedangkan dia seorang yang beriman dan dalam keadaan miskin atau dalam keadaan kaya maka kehidupannya akan baik. Sedangkan orang yang berpaling dari dzikir kepada Allah dan ia tidak beriman kepada Tuhannya dan tidak melakukan amal shalih, maka kehidupannya tidak akan ada kebaikan di dalamnya. Lihat dalam Imam al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, terj. Asmuni (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 433-434. Sebagaimana pula yang dikatakan oleh Ibn Kasir bahwa pahala yang melimpah akan diberikan oleh Allah kepada seseorang yang berbuat kebaikan tanpa melihat apakah laki-laki atau perempuan. Lihat dalam Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, IV: hlm.164.

Berbeda dengan mufasir modern yang lebih detail membahas *linguistik* Q.S. Ghafir/40:40 tersebut. Wadud misalnya, ia sangat mendalam membahas mengenai kata *man* yang menunjukkan makna netral tidak cenderung kepada salah satu. Sehingga, balasan yang akan diberikan oleh Tuhan bersifat netral yang menunjukkan individu, terlepas dari perbedaan laki-laki dan perempuan. Apabila dilihat dari sisi stilistikanya memang kata *man* tidak menunjukkan kecenderungan kepada salah satu pihak, akan tetapi netral dapat digunakan untuk siapa saja.

Kedua ayat di atas juga menggunakan term *zakar* dan *unsa* dalam medan semantik mempunyai keterkaitan makna dengan beberapa kata yang melingkupinya, yakni *amal salih*, *'ajr*, *hayat tayyibah* menunjukkan bahwa secara linguistik term-term tersebut berhubungan dengan unsur teologis-transendental antara masing-masing manusia dengan Tuhan penciptanya, bukan keterkaitan dengan perbedaan di antara manusia dengan manusia itu sendiri. Oleh karena itu, hierarki nilai dari ayat tersebut lebih mengarah kepada nilai obligatori, yakni ketetapan dari Tuhan tentang hari pembalasan. Pesan inti ayat yang mengarah kepada pemberian ganjaran individu diperkuat dengan beberapa ayat lain, seperti Q.S. al-An'am/9:94, Q.S. al-Jatsiyah/45:21-22.¹²⁶

Adapun prinsip-prinsip *egalitarianisme* yang dibangun oleh al- Qur'an juga dapat dilihat secara komprehensif melalui konteks ayat yang diturunkan dalam Q.S. al-Ahzab/33:35-36. Ayat tersebut turun setelah sekian lama tidak ada wahyu yang turun untuk perempuan yakni hampir tiga belas tahun setelah di mulainya dakwah Islam. Konteks mikro ayat tersebut dapat dilihat dari riwayat Muqattil ibn Hayyan bahwa Asma bint Umais ketika pulang ke Habasyah bersama suaminya Ja'far Ibn Abi Thalib berkata:

"Ketika saya masuk (bilik) istri-istri rasul. Berkata: "Apakah ada wahyu yang turun tentang kita (perempuan)?" Mereka berkata: "Tidak". Kemudian Asma mendatangi Rasulullah dan bertanya: "Wahai Rasul, sungguh kami perempuan merugi dan berputus asa?". Rasul berkata: "Kenapa?". Ia mengatakan: "Mereka (perempuan) tidak mendapatkan yang lebih baik sebagaimana kaum laki-laki".¹²⁷

Ayat tersebut melihat konteks historisnya bahwa itu merupakan suatu pernyataan tegas dan lugas tentang identitas manusia secara bersama-sama, baik laki-laki dan perempuan dalam berbagai kewajiban agama, sosial,

¹²⁶Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 105–110, yang mendalami analisis linguistik pada Q.S. Ghafir (39): 40, khususnya mengenai kata *man* yang ia pahami sebagai istilah netral, tidak mengarah kepada salah satu jenis kelamin. Wadud menekankan bahwa dalam konteks ini, balasan dari Tuhan adalah bersifat individu dan bukan berdasarkan jenis kelamin

¹²⁷Lihat dalam Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil...*, XX, hlm.270.

spiritual, dan etika yang tanpa memperdulikan jenis kelamin. Secara faktual, ayat tersebut diturunkan karena berlatar belakang adanya peristiwa yang menggambarkan bagaimana perempuan di zaman awal Islam tanpa dengan aktif mengeluarkan pendapat mereka dan mempertanyakan ketidakikutsertaan mereka pergi berperang sebagaimana laki-laki.¹²⁸

Sedangkan Q.S. al-Ahzab/33:36 turun ketika ada seorang kaum *mawali* (budak yang dimerdekakan) yakni Zaid bin Haristah salah satunya. Rasulullah ingin melepas strata sosial yang begitu mengakar kuat tentang persepsi budak. Ia dinikahkan dengan perempuan terhormat dari Bani Hasyim yakni Zainab Bint Jasy. Pernikahan ini mempunyai misi untuk menghilangkan sekat-sekat strata sosial tentang persepsi budak. Akan tetapi, Zainab pada saat itu menolak lamaran Nabi dengan mengatakan: “saya lebih tinggi darinya baik dari nasab maupun strata sosial”. Faktor inilah yang menjadi konteks turunnya Q.S. al-Ahzab/33:36 tersebut.

Surat al-Ahzab ini semakin memperkuat mengenai konsep kesetaraan manusia. Beberapa term yang disebutkan mulai dari term laki-laki dan perempuan muslim sampai term yang mengarah kepada status sosial, yakni laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatan dengan tidak menggunakan kata ganti *dhamir*.¹²⁹ Ayat tersebut secara gamblang menggunakan bentuk isim *dhahir* yang dalam analisis stilistika masuk dalam bentuk gramatikal dengan menggunakan pola *muzakkar* dan *muannas* menunjukkan dengan konkret bahwa ampunan, pahala, dan ganjaran berhak atas setiap individu, tanpa terkecuali.¹³⁰

Dua ayat di atas menspesifikkan bahwa keadaan laki-laki dan perempuan sebagai orang Islam, orang mukmin, sifat keduanya, hubungan dengan manusia lain dengan bersedekah menegaskan bahwa nilai kesetaraan tidak hanya secara vertikal, namun itu menimbulkan efek secara horizontal terhadap kesetaraan di antara satu sama lain tanpa melihat sisi agama, ras, budaya, dan strata sosial.

¹²⁸Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, hlm. 341–345, yang menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam kewajiban agama, sosial, spiritual, dan etika, tanpa memandang jenis kelamin.

¹²⁹Pendapat seperti ini juga telah dijelaskan oleh mufasir klasik seperti al-Qurtubi dalam tafsirnya yang mengatakan bahwa Allah memulai penjelasan ayat ini dengan term keislaman, karena keislaman mencakup keimanan dan perbuatan seluruh anggota tubuh manusia. Setelah itu, Allah menyebutkan keimanan sebagai keutamaan pertama yang dimiliki seorang muslim, dan sebagai pengingat bahwa keimanan itu penopang keislaman. Lihat dalam Imam al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*..., XIV, hlm.463.

¹³⁰Lihat penjelasan mufasir klasik dalam tafsirnya yang menerangkan bahwa penyebutan kata-kata dalam Q.S. al-Ahzab (33): 35 sebagai penegasan untuk selalu melakukan mengingat kepada Allah dan meminta ampunan guna memperoleh pahala dari-Nya. Ibn Kasir, *Tafsir al-'Azim*..., III, hlm.1484.

Berdasarkan analisa historis dan linguistik menunjukkan bahwasanya secara inheren tidak ada pembeda antara laki-laki maupun perempuan. Gambaran al-Qur'an tentang kematian, kebangkitan, pembalasan, surga dan neraka menunjukkan akan kesetaraan esensial antara laki-laki dan perempuan. Q.S. an-Nisa'/4:1 dan al-Hujurat/49:13 menunjukkan bahwa ketakwaan yang menjadi pembeda di antara keduanya mencakup dua dimensi, yakni tindakan dan sikap. Takwa adalah keinginan manusia untuk memeluk kebenaran dan menjauhkan diri dari setan dengan cara menggunakan akal, intelektual, dan pengetahuan. Takwa sebagai sebuah keseimbangan: kemampuan untuk menyeimbangkan antara pemikiran otonom individual dengan hegemoni sosial dan hukum Ilahiyah yang alamiyah. Orang yang bertakwa adalah mereka, baik perempuan maupun laki-laki yang dapat menyeimbangkan antara tuntutan moral-religijs dengan pikiran untuk menerapkan pendidikan atau ajaran al-Qur'an.¹³¹

Otentisitas spiritualitas dan nilai tindakan seorang individu dengan demikian ditentukan semata oleh tingkat kesalehan dan kesadaran Ilahiyah masing-masing. Lebih dari itu, tingkat spiritualitas dan nilai seseorang tergantung pada kemampuan masing-masing dalam menyeimbangkan dua aspek, antara statusnya sebagai individu dan masyarakat, antara tuntutan moral yang bersifat relijijs dan pemikiran yang rasional, antara otonomi individual dan hegemoni masyarakat, dan sama sekali tidak terkait dengan persoalan jenis kelamin.

Penjelasan di atas menyiratkan bahwa perempuan maupun laki-laki secara individu memiliki potensi yang sama untuk dapat membangun kehidupan dan hidup yang baik, terkait dengan hubungan mereka dengan manusia, lingkungan, dan Tuhan. Konsep kesamaan status ontologis, potensi, serta kesempatan, dan pertanggungjawaban secara individual di hadapan Tuhan memberikan ilustrasi yang jelas tentang kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam kehidupan yang bersifat material maupun spiritual.

Masing-masing orang mempunyai porsi yang sama baik dalam konteks sosial maupun dalam konteks teologis. Sehingga, ayat-ayat yang menjadi dasar adanya kesetaraan dalam al-Qur'an apabila dikaji lebih jauh lagi dengan menganalisa hierarki nilai ayat-ayat, sebagaimana yang menjadi gagasan Abdullah Saeed, maka dapat dilihat bahwa ayat-ayat tersebut mengandung nilai fundamental adanya hak otonomi masing-masing orang, yang dijelaskan dengan nilai-nilai perintah, larangan, dan nasihat (*intructional value*). Hal itu pada dasarnya menunjukkan bahwa operasional ayat tersebut bersifat temporal dan spesifik. Artinya, ayat tersebut turun pada konteks atau situasi tertentu dan merupakan respons al-Qur'an terhadap peristiwa tertentu. Respons tersebut di

¹³¹Ahmad Sa'id, *Kesetaraan Esensial antara Laki-laki dan Perempuan dalam al-Qur'an: Analisis Historis dan Linguistik*, Yogyakarta: Pustaka Islamika, 2023, hlm. 142.

aplikasikan al-Qur'an dengan bentuk instruksi dengan perangkat linguistik kalimat *nahi* dan *'amr*. Sehingga, nilai fundamental baik secara ontologis dan substansial antara laki-laki dan perempuan setara yang dapat diaplikasikan hingga konteks saat ini.¹³²

Dari uraian ayat-ayat diatas penulis berasumsi bahwa “ayat-ayat tersebut mengandung nilai fundamental kesetaraan merupakan ayat sebagai bentuk kebijakan yang diambil al-Qur'an terkait masalah spesifik yang terjadi pada saat masa pewahyuan. Hal ini melihat bentuk frekuensi kejadian dalam istilah kunci takwa selalu mengiringi ayat-ayat tersebut, serta bentuk penekanan dengan perangkat linguistik, dan relevansinya dengan budaya masa itu menguatkan akan nilai fundamental yang berimplikasi pada nilai intruksional.

Beberapa ayat yang telah penulis paparkan di atas menunjukkan adanya prinsip kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan. Sehingga, makna autentik dari beberapa ayat tersebut adalah prinsip ketauhidan yang mengedepankan ketakwaan yang berimplikasi kepada fungsi moral ketauhidan yang memberikan kesetaraan kedudukan setiap manusia di mata Tuhan. Sehingga, dari pemaparan analisis Q.S. an-Nisa'/4:32 dan Q.S. Ghafir/40:40, serta unit tematik lainnya memberikan makna berupa prinsip gender atas adanya prinsip otonomi masing-masing orang baik laki-laki maupun perempuan sebagai implikasi dari nilai transendental kesetaraan untuk mendapatkan martabat kemuliaan di mata Tuhan. Pertanggungjawaban laki-laki dan perempuan secara personal tidak mungkin dapat terwujud tanpa adanya otonomi masing-masing dan aktualisasi dari otonomi tersebut.

Dengan demikian, pemaparan-pemaparan konteks historis dan analisis linguistik tekstual ayat dengan mempergunakan metode musyarakah memberikan jalan untuk mengetahui makna autentik ayat yang selama ini menjadi legitimasi atas adanya konstruksi ontologi perempuan, fitrah perempuan, dan ketergantungan perempuan menjadi terbantahkan. al-Qur'an sama sekali tidak menginginkan adanya konstruksi-konstruksi tersebut, akan tetapi yang al-Qur'an inginkan adalah adanya otonomi masing-masing dalam memperoleh derajat yang sama di mata Tuhan dan manusia. Laki-laki dan perempuan mempunyai kesetaraan dalam bentuk kedudukan dan peran baik dalam bentuk otonomi masing-masing maupun dalam relasi keduanya.

¹³² Abdullah Saeed, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an: Analisis Hierarki Nilai Ayat dan Respons Terhadap Konteks Sosial*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2022, hlm. 156.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian dan penelaahan literatur mengenai metode *musyâraḥ* sebagai upaya merekonsiderasi *phallosentris* dan implikasinya terhadap stereotip tafsir patriarki, maka disertasi ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

Metode *musyâraḥ* mampu merekonsiderasi *phallosentrisme* dalam tafsir al-Qur'an dengan cara menghadirkan partisipasi mufassir laki-laki dan perempuan secara kolaboratif, sehingga makna ayat tidak lagi terpusat pada pengalaman tunggal laki-laki, melainkan terbuka pada pengalaman sosial yang lebih beragam dan setara. Melalui *musyâraḥ*, tafsir yang selama ini didominasi mufassir laki-laki klasik dapat direkonstruksi ulang sehingga bias gender yang bersifat patriarkal dapat diminimalisasi.

Kesimpulan tersebut didasarkan pada beberapa temuan sebagai berikut :

1. Tradisi tafsir yang *phallosentris* telah melahirkan stereotip patriarki dengan menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas makna, sebagaimana tampak dalam penafsiran terhadap ayat-ayat seperti QS. al-Nisā' [4]:34, QS. al-Baqarah [2]:30, dan QS. al-Raḥmān [55]:33 yang sering dijadikan legitimasi dominasi laki-laki. Untuk mendekonstruksi bias tersebut, penelitian ini menawarkan metode *musyâraḥ*, yakni pendekatan kolaboratif yang mempertemukan mufassir laki-laki dan perempuan dalam proses istinbāṭ bersama agar tafsir tidak lagi bias gender. Melalui *musyâraḥ*, tafsir menjadi dialogis, *multi-voice*, dan inklusif, memungkinkan reinterpretasi terhadap konsep-konsep seperti *qawwāmūn* dan *khalīfah* sebagai simbol tanggung jawab dan keadilan, bukan

superioritas. Pendekatan ini sekaligus menjadi kritik terhadap *phallogosentrisme* dalam tafsir klasik serta membentuk paradigma baru yang egaliter, representatif, dan sesuai dengan nilai rahmatan lil-‘ālamīn.

2. *Phallosentrisme* berperan signifikan dalam membentuk corak tafsir patriarkis melalui penempatan maskulinitas sebagai pusat otoritas makna dan epistemologi penafsiran. Paradigma ini menempatkan pengalaman, perspektif, dan rasionalitas laki-laki sebagai standar universal dalam memahami teks-teks keagamaan, sehingga menghasilkan konstruksi tafsir yang bersifat androsentris dan hierarkis. Akibatnya, representasi dan pengalaman perempuan tereduksi, bahkan terpinggirkan, dalam wacana keagamaan. Dengan demikian, tafsir patriarkis dapat dipahami sebagai produk dari struktur pengetahuan *phallosentris* yang mereproduksi dominasi simbolik laki-laki dalam ranah teologis dan hermeneutis.
3. Metode *musyâraḥ* tidak sekadar menjadi wacana teoritik, tetapi juga memiliki implikasi praktis bagi pengembangan tafsir yang responsif terhadap realitas sosial. Kehadiran mufassir perempuan dalam proses penafsiran membuka ruang bagi pengalaman, sensitivitas, dan perspektif yang selama ini terpinggirkan akibat dominasi tafsir *phallosentris*. Melalui interaksi dialogis antara mufassir laki-laki dan perempuan, *musyâraḥ* melahirkan tafsir yang lebih komprehensif, berimbang, dan kontekstual dengan nilai-nilai keadilan al-Qur'an. Pendekatan ini juga berfungsi sebagai mekanisme korektif terhadap struktur epistemik patriarki yang melekalkan otoritas tunggal dan bias gender.

Lebih jauh, penerapan metode *musyâraḥ* berpotensi menjadi model baru dalam studi tafsir kontemporer yang menyeimbangkan otoritas keilmuan dengan pengalaman empirik kedua gender. Melalui pendekatan ini, tafsir tidak lagi diproduksi secara hierarkis, tetapi melalui proses partisipatif dan egaliter yang menghargai keragaman pandangan. *Musyâraḥ* menegaskan bahwa keadilan dalam penafsiran tidak dapat dicapai tanpa keterlibatan aktif perempuan sebagai subjek penafsir, bukan sekadar objek teks. Dengan demikian, rekonstruksi epistemologis yang ditawarkan disertasi ini tidak hanya mendobrak hegemoni tafsir *phallosentris* yang mengakar dalam tradisi klasik, tetapi juga menghadirkan paradigma tafsir baru yang berbasis kesalingan (*mutuality*), empati, dan keadilan. Secara praktis, pendekatan ini diharapkan mampu membangun budaya tafsir yang lebih terbuka terhadap kritik, reflektif terhadap konteks sosial, dan berorientasi pada nilai-nilai kemanusiaan universal sebagaimana diamanatkan al-Qur'an.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Penelitian ini memiliki sejumlah implikasi penting, baik dalam tataran teoritis, praktis, maupun sosial-kultural, khususnya dalam konteks studi tafsir al-Qur'an berbasis gender. Metode *musyâraḥ* yang ditawarkan sebagai

alternatif atas pendekatan *phallosentris* memberikan ruang baru bagi rekonstruksi makna teks keagamaan secara partisipatif dan lebih berkeadilan gender.

1. Implikasi Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini memperkaya *khazanah* metodologi tafsir dengan menegaskan pentingnya keterlibatan subjek perempuan dalam proses interpretasi teks suci. Metode *musyârah* yang berbasis pada prinsip kesalingan, dialog, dan partisipasi aktif menjadi tawaran penting dalam *mendekonstruksi* asumsi-asumsi patriarkal yang selama ini melekat dalam tradisi tafsir klasik maupun *kontemporer*. Hal ini membuka kemungkinan terciptanya model *hermeneutika* yang lebih *egaliter* dan kontekstual.

2. Implikasi Praktis

Dalam tataran praktis, penelitian ini mendorong lahirnya ruang-ruang tafsir yang bersifat kolektif, *inklusif*, dan setara gender. Forum-forum tafsir yang mengintegrasikan suara dan pengalaman perempuan dalam proses penafsiran tidak hanya akan memperkaya pemahaman terhadap teks al-Qur'an, tetapi juga dapat menjadi sarana edukatif yang membangun kesadaran kritis terhadap bias gender dalam penafsiran. Praktik ini sangat relevan untuk diterapkan di lembaga pendidikan keagamaan maupun dalam proyek-proyek tafsir komunitas.

3. Implikasi Sosial-Kultural

Penafsiran al-Qur'an yang dibangun melalui pendekatan musyarakah memiliki potensi untuk mereduksi *stereotip* negatif terhadap perempuan yang selama ini *dilegitimasi* oleh tafsir *patriarkal*. Dengan demikian, pendekatan ini turut berkontribusi terhadap perubahan budaya tafsir yang lebih adil, manusiawi, dan tidak diskriminatif terhadap gender. Selain itu, pendekatan ini juga menjadi bagian dari *ikhtiar* membangun relasi sosial berbasis kesalingan antara laki-laki dan perempuan dalam komunitas muslim.

4. Implikasi terhadap Pengembangan Studi Islam

Temuan ini relevan untuk menjadi pijakan dalam pengembangan studi Islam interdisipliner yang sensitif terhadap isu gender. Integrasi metode *musyârah* dalam kajian tafsir tidak hanya membuka wacana baru dalam studi keislaman, tetapi juga menegaskan pentingnya reformasi *epistemologis* dalam memahami teks keagamaan. Hal ini dapat menjadi referensi penting bagi para akademisi, peneliti, dan aktivis yang bergerak di bidang *feminisme* Islam, tafsir tematik, dan studi gender dalam Islam.

C. Saran

Berdasarkan temuan dan analisis dalam disertasi berjudul "*Metode Musyârah Sebagai Upaya Merekonsiderasi Phallosentris dan Implikasinya*"

Terhadap *Stereotip Tafsir Patriarki*", berikut beberapa saran yang dapat digunakan untuk pengembangan keilmuan dan *implementasi* praktis:

1. Pengembangan Metode *Musyâraakah* dalam Studi Tafsir, peneliti dan pengajar di bidang keislaman perlu mengembangkan metode *musyâraakah* lebih lanjut, terutama dalam penerapannya pada teks-teks keagamaan yang sering digunakan untuk mendukung pandangan patriarkal. Pendekatan ini dapat menjadi sarana untuk menghasilkan tafsir yang lebih *inklusif*, yang mencerminkan semangat keadilan sosial dan kesetaraan sebagaimana diajarkan dalam Islam.
2. Peningkatan Partisipasi Perempuan dalam Studi Keislaman, memerlukan upaya untuk meningkatkan partisipasi perempuan dalam studi keislaman, baik sebagai penafsir, pengkaji, maupun penulis. Lembaga pendidikan Islam, baik formal maupun informal, sebaiknya membuka ruang yang lebih luas bagi perempuan untuk berkontribusi dalam wacana keilmuan, sehingga suara perempuan dapat ikut mewarnai hasil tafsir yang lebih *representatif* dan adil gender.
3. Penyelenggaraan Forum Dialog yang *Inklusif* Institusi keagamaan, pendidikan, dan organisasi masyarakat perlu menyelenggarakan forum dialog yang melibatkan berbagai pihak, termasuk ulama, cendekiawan, aktivis perempuan, dan masyarakat umum. Forum ini dapat menjadi media untuk mendiskusikan isu-isu gender dalam tafsir, sekaligus memperkenalkan metode *musyâraakah* sebagai pendekatan *hermeneutika* alternatif yang *inklusif*.
4. Revisi Kurikulum Pendidikan Keislaman, Kurikulum pendidikan Islam di berbagai tingkatan perlu disesuaikan untuk memuat pembahasan kritis tentang *phallosentris* dan dampaknya terhadap tafsir keagamaan. Selain itu, metode *musyâraakah* dapat dimasukkan sebagai salah satu pendekatan *hermeneutika* yang dipelajari, sehingga generasi muda memiliki kesadaran terhadap pentingnya kesetaraan gender dalam penafsiran teks keagamaan.
5. Peningkatan Kesadaran Masyarakat terhadap *Stereotip* Gender dalam Tafsir, upaya penyadaran masyarakat melalui ceramah, seminar, dan publikasi populer sangat diperlukan untuk menunjukkan dampak *stereotip* gender dalam tafsir terhadap kehidupan sosial. Dengan pemahaman yang lebih kritis, masyarakat dapat berkontribusi dalam mendorong terciptanya tafsir yang lebih adil dan berkeadilan gender.
6. Kolaborasi Lintas Disiplin dalam Kajian Tafsir, kajian tafsir dengan metode *musyâraakah* dapat diperkuat melalui kolaborasi dengan berbagai disiplin ilmu, seperti *sosiologi*, *antropologi*, kajian gender, dan filsafat. Kolaborasi lintas disiplin ini tidak hanya memperkaya analisis terhadap tafsir, tetapi juga membantu memahami konteks sosial, budaya, dan sejarah yang melatarbelakangi terbentuknya tafsir tertentu.

7. Evaluasi Kritis terhadap Tafsir Tradisional, tafsir-tafsir tradisional yang dianggap mendukung *patriarki* perlu dievaluasi secara kritis menggunakan metode *musyârah*. Evaluasi ini bertujuan untuk menemukan penafsiran alternatif yang lebih relevan dengan nilai-nilai keadilan, keadilan, dan kemanusiaan dalam Islam, tanpa mengabaikan teks suci.

Saran-saran ini diharapkan dapat menjadi panduan untuk mengintegrasikan metode *musyârah* dalam studi tafsir dan keilmuan Islam secara umum, sehingga tercipta wacana keagamaan yang lebih adil, inklusif, dan relevan dengan kebutuhan masyarakat *kontemporer*. Dengan demikian, Islam dapat terus menjadi rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil alamin*), yang menghormati dan menghargai keberagaman serta kesetaraan di antara umat manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, H. S. “Kekuasaan Seksualitas dalam Novel: Perspektif Analisis Wacana Kritis Michel Foucault.” *Belajar Bahasa: Jurnal Ilmiah Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* 2, no. 2 (2017): 167–178.
- Abdul, Andi, Muis Amanda, Salsa Nabila, Nur Alfia, Siti Nurhaliza Idris, dan Nurhaliza Arimbi. “Hakikat Manusia dalam Pandangan Islam: Kesejahteraan dan Kesetaraan.” *At-Tuhfah: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 2 (2023): 1–14.
- Abdillah, Fikri, & Fil Isnaeni. “Pengaruh Pembiayaan Musyarakah, Murabahah dan Ijarah Terhadap Kinerja Keuangan pada Bank Umum Syariah.” *Journal of Islamic Accounting Competency* 4, no. 1 (2024): 18–35.
- Abdullah, Amin. *Islam dan Gender: Perspektif Keadilan dalam Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Abbas, Athar. “Beyond Modern Myths: Islamic Perspectives on Women’s Rights and the Quran, Hadith, and Linguistic Narratives in Pakistani Feminism Looking Past Contemporary.” *Journal of Applied Linguistics and TESOL (JALT)* 8, no. 3 (2025): 2326–2347.
- Adjie, O., & Christiasih, V. Review buku: *Ecofeminism*. New Delhi, 2014.
- Afif, Nur Afifah. “Analisis Kontroversi Childfree di Media Sosial dalam Relasinya dengan Feminisme dan Budaya Ketimuran.” *Jurnal Nomosleca* 10 (November 2024): 28–41.
- Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London & New York: Routledge, 1992.

- Ahmed, Leila. "Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate." *International Journal of Middle East Studies*, 27(3): 339–356. 1995.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. ISTAC. 1987.
- Al-ayyubi, M. Zia. "Penafsiran Kontekstual Abdullah (Metodologi Dan Aplikasi Pada Ayat Jilbab) M. Zia Al-Ayyubi." *Rausyan Fikr* 19(1): 53–80. <https://doi.org/10.24239/rsy.v19i1.1708>. 2023.
- Alfiyah, Linggua Sanjaya Usop, Misnawati Misnawati, Alifiah Nurachmana, dan Paul Diman. "Nilai-Nilai Religius Dalam Novel Buya Hamka Karya Ahmad Fuadi." *Atmosfer: Jurnal Pendidikan, Bahasa, Sastra, Seni, Budaya, Dan Sosial Humaniora* 1(1): 184–200. <https://doi.org/10.59024/atmosfer.v1i1.142>. 2023.
- Al-khawaldeh, Sami K. "The Semantic and Contextual Meanings of the Cognitive Words 'Yŕqilu:N, Yatafakaru:N, Yatadabaru:N, Yafqahu:N' in Holy Qur'an." *Theory and Practice in Language Studies* 14: 1838–49. <https://doi.org/10.17507/tpls.1406.25>. 2024.
- Al-Mulhim, Latifa Abdulaziz Issa. "The Importance of the Goal of Justice in Islamic Jurisprudence, and the Rulings Based on It." *Jurnal Studi Islam dan Syariah Arabiyah*. 2024. <https://doi.org/10.21608/jasis.2024.342523>.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- Ali, Shaheen Sardar. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* Dordrecht: Springer, 2000.
- Al-Raziq, Ali Abd. *Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Riyadh: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1998.
- Amali, Subhi. "Pembebasan Kaum Perempuan Dalam Tradisi Pendidikan Islam: Analisis Historis Dan Kontemporer." *Tsaqafatuna: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, 6(1): 44–53. 2024.
- Andri Nirwana, Fahmi Arfan, Fahmi Dolles Marshal, Candra Maulana, dan Nazar Fadli. "Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Methods of Qur'an Research and Quran Tafseer Research Its Implications for Contemporary Islamic Thought." *Bulletin of Islamic Research* 2(1): 33–42. <https://doi.org/10.69526/bir.v2i1.34>. 2024.
- Anam, K. "Perempuan Perspektif Tafsir Klasik dan Kontemporer." *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah*. Volume 2 Nomor 2, Desember, 2010: 138-149

- Anisa, Darania, dan Erna Ikawati. "Posisi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Analisis Kompilasi Hukum Islam Kajian Gender Dan Feminisme)." *Jurnal Kajian Gender Dan Anak*, 5(1): 1–16. <https://doi.org/10.24952/gender.v5i1.3730>. 2021.
- Anwar, Zainah. *Islamic Revivalism and Women's Rights: The Experience of Malaysia*. Singapura: Sisters in Islam. 2001.
- Apandi, Gita Rachmasari. "Perbandingan Pandangan Feminis Pada Puisi Theoresia Rumthe Dan." *Basastra: Jurnal Kajian Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 10(2), 2021: 117–130.
- Apandi, T. "Kritik atas Pemahaman Kaum Feminis terhadap Otoritas Mufasir Laki-laki." *Kalimah*. 2015.
- Ariyani, D. "Wacana Liberasi Seksual dalam Majalah Perempuan (Analisis Wacana Kritis pada Rubrik 'Love & Lust' di Majalah Cosmopolitan Edisi Oktober–Desember 2008)." 2008.
- Arman, Arief S. "The Discourse Of Renewal: Assessing Fazlur Rahman's Hermeneutics And Its Contemporary Relevance" *Journal of Islamic Thought and Civilization*. 2024.
- Arni, N., & Nur, A. "Resistensi Perempuan terhadap Kuasa di Balik Kasus Perampasan Ruang Hidup: Studi Ekofeminisme." *Najwa: Jurnal Muslimah Dan Studi Gender*. 2021.
- Asadullin, F. A. "Academic Islamic Studies and Islamic Theological Science: Is Synergy of Different Worldviews and Discourses Possible?" *Islam in the Modern World*, 21(2): 129–142. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2025-21-2-129-142>. 2025.
- Asmarani, N. N. O. "Ekofeminisme dalam Antroposen." *Balairung: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia*. 2018.
- Astuti, T. M. P. "Ekofeminisme dan Peran Perempuan dalam Lingkungan." *Indonesian Journal of Conservation*. 2012.
- Aswati, Eka Yuyun Indri. "Pengaruh Murabahah, Musyarakah, dan Ijarah Terhadap Profitabilitas BSI KCP Sungai Bahar." *MARGIN: Journal of Islamic Banking*. 2022.
- Aulia, R. N. "Perempuan dalam Penyelamatan Alam." *Jurnal Studi Al-Qur'an: Membangun Tradisi Berfikir*. 2008.
- Ayu, A. N. "Konsep Ekofeminisme Vandana Shiva Dalam Perspektif Filsafat Lingkungan Hidup." *Journal*. 2023.
- Ayuningrum, N. G. "Analisis Wacana Kritis Komentar Seksual dalam Media Sosial Twitter Laki-Laki Bereksresi Gender Feminin." *Jurnal Wanita Dan Keluarga*. 2021.
- Badran, Margot. *Feminists, Islam, and the Qur'an: The Interface of Feminist and Islamic Movements*. Oxford University Press, 2009.
- Bahrudin, M. "Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam." *ASAS: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 2012.

- Barlas, Asma. "Believing Women" in Islam: Understanding Patriarchy in the Qur'an." *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2001.
- Bari, Abdul, Hasan Muhammad Alfatih, and Asep Abdul Muhyi. "Islamic Understanding of Feminism and Gender : Between Tradition and the Pressures of the Age." *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 3 (2024): 413–26. <https://doi.org/10.69526/bir.v2i3.47>.
- Buana, Mohamad Torik Langlang, Nuradli Ridzwan Shah Mohd Dali, Abu Hassan Makmun, Firmansyah, and Taufik Akbar. "Review of Musharakah Islamic Finance Articles in Indonesia-Malaysia Database and Scopus Bibliometrics." *KnE Social Sciences* 2024 (2024): 868–80. <https://doi.org/10.18502/kss.v9i14.16150>.
- , "Feminist Theory and the Interpretation of the Qur'an." *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 25, no. 2, 2009, pp. 34–52.
- Bassiouny, Reem. *Arabic Sociolinguistics*. Edinburgh University Press, 2009.
- Bilal, Iqbal. "Revisiting Islamic Jurisprudence: A Musyarakah Perspective on Gender Equality." *Journal of Islamic Law and Society*, vol. 14, no. 1, 2020, pp. 22-39.
- Billah, M. Wajih Mu'tashim. "Konsep Khairu Ummah Dalam Surah Ali Imran Ayat 110: Studi Komparatif Atas Tafsir Mafātīḥ Al-Ghaib Karya Fakhruddin Al-Razi Dan Tafsir Al-Manār Karya Rasyid Rida." *Qaf* 4, no. 2 (2022): 196–232.
- Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. McGill University: SUNY Press, 1990.
- Chaudhry, Latif. "Patriarchy and Women's Rights in Contemporary Islamic Discourse." *International Journal of Islamic Thought*, vol. 17, 2018, pp. 12-25.
- Cholilalah, Rois Arifin, A. I. H. Penafsiran K.H Husein Muhammad Mengenai Ayat-Ayat Kesetaraan Gender dan Analisis Kritis Terhadap Metode Penafsirannya. Angewandte Chemie International Edition, 1967.
- Clara, E. "Transformative Ecofeminism Movement in Empowering Indonesian Women." *PEOPLE: International Journal of Social Sciences*, 2018.
- Cooke, Miriam, and Roshni Rustomji-Kerns (Eds). *Blood Into Ink: South Asian and Middle Eastern Women Write War*. Westview Press, 1994.
- Damayanti, Nurzannah, Sabila Aida Nurazizah, and Ryan Abdurrohman. "The Concept of Human Rights from The Qur ' an Perspective." *Bulletin of Islamic Research* 2, no. 1 (2024): 3–6. <https://doi.org/10.69526/bir.v2i1.20>.
- Denny, Frederick Mathewson. *An Introduction to Islam*. Prentice Hall, 2006.

- Dewi, Selfiana, & Firdaus, Rayyan. "Pengaruh Pembiayaan Akad Musyarakah terhadap Profitabilitas Bank Syariah di Indonesia." *Jurnal Inovasi Ekonomi Syariah dan Akuntansi*, vol. 1, no. 6, 2024, pp. 66–72. <https://doi.org/10.61132/jies.v1i6.601>
- Djodjobo, Cynthia Vanessa. "Pengaruh Penerapan Prinsip Non-Diskriminasi Gender Terhadap Pengembangan Karir Dan Kepuasan Kerja Di Perusahaan Penyedia Layanan Jalan Tol (Studi Kasus Pada PT. Jasa Marga (Persero))." *Jumek : Jurnal Manajemen Dan Ekonomi Kreatif* 1, no. 1 (2023): 52–66.
- Doniger, Wendy. *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*. Columbia University Press, 1998.
- Doumato, Eleanor Abdella. *Getting God's Ear: Women, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Polat, M. "Individual and Social Perfection in Islamic Thought." *Current Perspectives in Social Sciences* 28, no. 2 (2024): 210–218.
- Dworska, Żaklina. "Musawah Movement's Activism for Women's Rights as Strengthening the Trend of Islamic Feminism." *Journal Of The Catholic Social Thought* 28, no. 02 (2024): 278–91.
- El Fadl, Khaled Abou. "The Human Rights Commitment in Modern Islam." In *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, edited by Joseph Runzo, Nancy M. Martin, and Arvind Sharma, 301–364. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- , *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperOne, 2005.
- El Saadawi, Nawal. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. London: Zed Books, 1980.
- Surya, Mintaraga Eman. "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an dengan Pendekatan Ekofeminisme: Kritik Terhadap Tafsir Feminisme Liberal." *Muwazah* 6, no. 1 (2014): 55–75.
- Engineer, Asghar Ali. *The Rights of Women in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 2004.
- Esack, Farid. *The Qur'an: A User's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Fahimah, Siti, dan Dewi Ayu Lestari. "Al-Jawahir Fi Tafsiril Al-Qur'anil Karim Karya Tanthawi Jauhari: Kajian Tafsir Ilmi." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir* 6, no. 1 (2023): 136–149.
- Faizah, N. "Ayat-ayat tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an: Analisis struktural Levi-Strauss." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 8, no. 2 (2016): 111–124

- Farooq, Shaista. "Rethinking Patriarchal Interpretations of the Qur'an: Feminist Hermeneutics." *Journal of Islamic Studies*, vol. 36, no. 3, 2021, pp. 102–118.
- Fahimah, Siti. "Ekofeminisme: Teori dan Gerakan." *Alamtara: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam* 1, no. 1 (Juni 2017): 1-18.
- Fatoni, Ahmad, Maidah Siswati & Kurnia Dwi Sari Utami. "Non-performing Financing and Rate of Return on Mudharaba and Musharaka Contracts of Islamic Banks Before and During the COVID-19 Period." *Al-Muamalat: Jurnal Ekonomi Syariah* 11, no. 1 (2023): 86–94.
- Fauziah, Wiwi, & Miski, Miski. "Kritik Terhadap Tafsir Audiovisual: Telaah Wacana Toleransi Beragama dalam Ragam Unggahan Tafsir QS. Al-Kāfirūn pada Akun Hijab Alila Perspektif Analisis Wacana Kritis." *Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 3, no. 2 (2022): 57–82.
- Febra, Ghozi, and Iril Admizal. "The Influence of Qira'at Variants in Interpretation." *Indonesia Journal of Engineering and Education Technology (IJEET)* 2, no. April (2024): 267–73.
- Febriani, Nur Arfiah. "Ekoteologi berwawasan Gender dalam al-Quran." *Palastren: Jurnal Studi Gender* 10.1 (2017): 67-90.
- , N. A. "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia Perspektif al-Quran." *Ulul Albab Jurnal Studi Islam*, 16, 2015. 131. 10.18860/ua.v16i2.3177.
- Fitri, A. I., & Akbar, I. "Gerakan Sosial Perempuan Ekofeminisme Di Pegunungan Kendeng Provinsi Jawa Tengah Melawan Pembangunan Tambang Semen." *CosmoGov: Jurnal Ilmu Pemerintahan*, Departemen Ilmu Pemerintahan FISIP Universitas Padjadjaran, Bandung, 2017.
- Fujiati, D. "Relasi Gender dalam Institusi Keluarga." *Muwazah*, IAIN Pekalongan, Pekalongan, 2014.
- Gaol, Dahlianatalia Lumban, Fani Nulpiana Nadapdap, and Grace Michael Sihombing. "Perlindungan Hak Perempuan Dalam Keluarga Menurut Hukum Islam: Analisis Kasus Diskriminasi Gender." *Jurnal Ilmu Hukum Dan Tata Negara* 2, no. 1 (2024): 151–59. <https://doi.org/https://doi.org/10.55606/birokrasi.v2i1.897>.
- Gea, Tri Mania, and Trisnawati Hutagalung. "Aktualisasi Feminis Showalter Dalam Novel Tarian Bumi Karya Oka Rusmini." *Pediaqu: Jurnal Pendidikan Sosial Dan Humaniora* 2, no. 3 (2023): 10122–43. <https://publisherqu.com/index.php/pediaqu>.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, dan John L. Esposito. *Islam, Gender, and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1998.

- , *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Hadi, A. "Relasi Gender dalam Tafsir Mutawallî Al-Sya'râwî." *Madani Institute: Jurnal Politik, Hukum, Ekonomi, Pendidikan dan Sosial-Budaya*, 2021.
- H, Nurul Isra. "Comparative Study of Verses on the Creation of Women from the Perspective of Buya Hamka and Faqihuddin Abdul Kodir." *An-Nur International Journal of The Quran & Hadith* 2, no. 1 (2024): 65–76. <https://doi.org/https://journal.pesma-annur.net/index.php/aijqh>.
- Hadjarab, Soraya. "Le Coran Au Regard Des Sciences Du Langage : La Contextualisation Pour l'interprétation Du Texte Coranique." *Altralang Journal* 5, no. 01 (2023): 120–27. <https://doi.org/10.52919/altralang.v5i01.265>.
- Hakiki, Kiki Muhamad, and Ratu Vina Rohmatika. "Riffat Hassan's Thoughts on Gender Issues in the Qur'an." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits* 18, no. 1 (2024): 131. <https://doi.org/10.24042/002024182212500>.
- Hakim, L. "Mis-Interpretasi Ayat Kepemimpinan Laki-Laki Atas Perempuan (Kritik Terhadap Tafsîr Feminis)." *Studia Quranika*, 2017.
- Hakim, Lukman. "Mis-Interpretasi Ayat Kepemimpinan Laki-Laki Atas Perempuan a(Kritik Terhadap Tafsîr Feminis)." *Studia Quranika* 1, no. 2 (2017): 236–60. <https://doi.org/10.21111/studiquran.v1i2.848>.
- Halim K, A. "Konsep Gender Dalam Al-Quran (Kajian Tafsir tentang Gender dalam QS. Ali Imran [3]:36". Al-Maiyyah: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan, 2014.
- Hamid, Sadek. *Sufis, Salafis, and Islamists: The Contested Ground of British Islamic Activism*. I.B. Tauris, 2016.
- Hanipah, Fatwah, Hilda Hilaliyah, and Tio Zulfan Amri. "Perspektif Gender Pada Novel Lebih Senyap Dari Bisikan Karya Andina Dwifatma Dan Implikasinya Terhadap Pembelajaran Bahasa Indonesia: Tinjauan Feminisme." *Prosiding Konferensi Berbahasa Indonesia Universitas Indraprasta PGRI*, 2025, 90–96. <https://doi.org/10.30998/kibar.28-10-2024.8011>.
- Hannah, N. "Seksualitas dalam Alquran, Hadis dan Fiqih: Mengimbangi Wacana Patriarki." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 2017.
- Harisuddin, M. N. "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia Tentang Fiqh Perempuan." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 2015.
- Hartanto dan Dwi Astuti. "Ketimpangan Relasi Kuasa dan Patriarki dalam Kekerasan Seksual Berbasis Gender (Perspektif Sosiologi Dan

- Hukum)." *Supremasi Hukum* 18, no. 12 (2022): 23–33. <https://doi.org/10.33592>.
- Haryati, S. "Aliran Feminisme Modern Dan Aliran Feminisme." *Jurnal Hukum Jatiswara*, 2017.
- Hasan, M. "The Role of Musyarakah in Islamic Legal Reform." *Islamic Law and Society*, vol. 11, 2014, pp. 25–40.
- Hasbi, H. M. & Hamka. "Konstruksi Gender Dalam Pemikiran Mufasir Indonesia Modern" Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Hassan, Riffat, and Baru Penafsiran. "Riffat Hassan Dan Wacana Baru Penafsiran." *Jurnal Kalimah* 11, no. 2 (2013): 305–19. <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/klm.v11i2.98>.
- , "Equality of Women and Men in the Islamic Tradition: Reconciling Tradition and Modernity." *The Muslim World*, 1993.
- Hashi, Awil. "Revisiting Critical Thinking through Quranic Lens." *Al-Burhān Journal of Qur'ān and Sunnah Studies* 8, no. 1 (2024): 22–41.
- Hefner, Robert W. *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*. Indiana University Press, 2011.
- Huda, Nur, dan Fitri Fajri. "The Analysis Of Musyarakah Contract Sharing System Implementation in BPRS Saka Dana Mulia Kudus." *AL-ARBAH: Journal of Islamic Finance and Banking*, 2019.
- Ibn Warraq. *Why I Am Not a Muslim*. Prometheus Books, 1995.
- Iksan, Iksan, dan Wardah Yuspin. "Comparative Analysis of Malaysian Islamic Bank Agreements with Indonesia." *Journal of Transcendental Law*, 2023.
- Ilham, L. "Pendidikan Seksual Perspektif Islam dan Prevensi Perilaku Homoseksual." *Nalar: Jurnal Peradaban Dan Pemikiran Islam*, 2019.
- Işık, Şemsettin. "Kur'an'da Adalet ve Evrensel İlkeleri Justice in the Quran and Its Universal Principles Şemsettin IŞIK," no. Haziran (2024): 145–70.
- Islamiyah, Aqidatul, A. Faizul Mubin, and Zubeir Mohamad Nur Sholeh. "Concept of Qiwāmah in the Perspective of Feminist Activists Amina Wadud and Zainab Al-Ghazali." *An-Nur International Journal of The Quran & Hadith* 2, no. 1 (2024): 1–16. <https://doi.org/10.62032/aijqh.v1i1.31>.
- Irianti, R. M. "Pengaruh Pembiayaan Musyarakah dan Murabahah terhadap Kinerja Keuangan." *Universitas Medan Area*, 2023.
- Irma, I., Marlina, M., & Badawi, B. "Partisipasi Perempuan Dalam Pengelolaan Lingkungan." *UNM Environmental Journals*, 2022.
- Irmawanti, N. A. "Pengaruh Pembiayaan Mudharabah dan Musyarakah terhadap Kinerja Keuangan Perbankan Syariah di Indonesia." *Institut Agama Islam Negeri Parepare*, 2024.

- Islahuddin, Islahuddin, Ku-Ares Tawandorloh, and Halimoh Ha. "Citra Perempuan Dalam Cerita Rakyat Putri Kemang: Kajian Kritik Sastra Feminis." *Stilistika: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra* 14, no. 2 (2021): 220. <https://doi.org/10.30651/st.v14i2.8798>.
- Islami, A. "Gender Mainstreaming dalam al-Quran Hadis dan Relevansinya Terhadap Epistemologi Hukum Islam." *Jurnal Hukum Islam*, 2018.
- Islamiyah, Aqidatul, A. Faizul Mubin, and Zubeir Mohamad Nur Sholeh. "Concept of Qiwamah in the Perspective of Feminist Activists Amina Wadud and Zainab Al-Ghazali." *An-Nur International Journal of The Quran & Hadith* 2, no. 1 (2024): 1–16. <https://doi.org/10.62032/aijqh.v1i1.31>.
- Iverson, B. L., & Dervan, P. B. *Ekofeminisme: Kritik Sastra Berwawasan Ekologis dan Feminis*. Jakarta, 2023.
- , "Pendidikan Perspektif Gender di Indonesia." Jurusan Tarbiyah STAIN Jember, 2023.
- Jacob, Louis. "The Question of Adequacy , from Hermeneutics to Writing Strategies." *Human Studies*, no. 0123456789 (2024). <https://doi.org/10.1007/s10746-024-09744-3>.
- Jama, K. B. "Kajian Ekofeminisme Dalam Estetika Sastra" Goet Paki Ata Karya Yoseph Ngadut. Jurnal Lazuardi, 2021.
- Jamaluddin, Yuliana, and Siti Aisa. "Paradigma Tafsir Adil Gender Pada Akun Instagram @Mubadalah.Id." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 8, no. 1 (2023): 1–18. <https://doi.org/10.30984/ajip.v8i1.2277>.
- Janah, N. "Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an Karya Nasaruddin Umar." *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 2017.
- Jansen, Julia. "Patriarchy in Classical Islamic Jurisprudence: A Comparative Study." *International Journal of Middle East Studies*, 2002.
- Jibril, Abubakar Muhammad, Rabiul Abdulmudallib Bello, and Abbas Abubakar. "AI- Enhanced Criminal Investigations And Hudud Offenses : A Shari'ah Compliance Framework." *Alauddin Law Development Journal (ALDEV)* 7, no. 2 (2025): 137–50. <https://doi.org/10.24252/aldev.v7i2.56748>.
- Jirzanah. "Women ' S Equality In Islamic Teachings Seen Through The Perspective Of Fair And Civilized Humanity (Kemanusiaan Yang Adil Dan Beradab)." *Jurnal Filsafat* 33, no. 2 (2023): 246–69. <https://doi.org/10.22146/jf.82044>.
- , "Women ' S Equality in Islamic Teachings Seen Through The Perspective Of Fair And Civilized Humanity (Kemanusiaan Yang Adil Dan Beradab)." *Jurnal Filsafat* 33, no. 2 (2023): 246–69. <https://doi.org/10.22146/jf.82044>.

- Jirzanah. "Women' S Equality in Islamic Teachings Seen Through The Perspective Of Fair And Civilized Humanity (Kemanusiaan Yang Adil Dan Beradab)." *Jurnal Filsafat* 33, no. 2 (2023): 246–69. <https://doi.org/10.22146/jf.82044>.
- Juanda, J. "Gender Phenomenon in Short Story" by Fanny J. Poyk in Media on Line, Indonesia. *Kafa`ah: Journal of Gender Studies*, 2019.
- Juditha, C. "*Gender dan Seksualitas dalam Konstruksi Media Massa*." Balai Besar Pengkajian Dan Pengembangan Komunikasi dan Informatika (BBPPKI) Makassar Kementerian Komunikasi dan Informatika RI, 2015.
- Jumiati, N. "*Analisis Wacana 'Akar Pelecehan Seksual' Pada Media Umat*" News Edisi 236 Teori Teun a. Van Dijk. Bahasa, Sastra, Seni, Dan Budaya, 2022.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society, 2003.
- Karimullah, Suud Sarim. "Reinterpretasi Terhadap Kedudukan Perempuan Dalam Islam Melalui Takwil Gender Kh. Husein Muhammad." *Abdurrauf Journal Of Islamic Studies (ARJIS)* 1, no. 2 (2022): 115–33.
- Kassam, Zayn. *Women and Islam*. Praeger, 2010.
- Khaeroni, C. *Konsep Ekofeminisme Vandana Shiva Paradigma Pendidikan Agama Islam Inklusif Gender*. Jakarta, 2009.
- Khaeroni, C., & Halidin, A. "*Pendidikan Islam Inklusif Gender (Studi Kritis Ekofeminisme Vandana Shiva)*." Al-Maiyyah: Media Transformasi Gender dalam Paradigma Sosial Keagamaan, 2018.
- Khan, Shahnaz. *The Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Feminist Perspective*. Oxford University Press, 2017.
- Kholifah, Vivit Nur, and Guru. "Konsep Keadilan Dalam Al-Qur'an (Studi Komparasi Tafsir Al-Mis}bah Dan Tafsir Marāh Labīd Terhadap Ayat-Ayat Adil)." *Qaf* 17, no. 02 (1385): 302.
- Khoury, Dina. "Gender, Authority, and Patriarchy in Islamic Legal Texts." *Gender and Development Journal*, vol. 12, no. 4, 2011, pp. 75-89.
- Khuza'i, M. "Problem Definisi Gender: Kajian Atas Konsep Nature Dan Nurture." *Kalimah*, Universitas Darussalam Gontor, 2012.
- Komaruddin. "Tafsir Jalal Al-Din Al-Suyuti Dan Ibn Jarir Al-Tabari Terhadap Surah Al-Mā'idah Ayat 51: Studi Tafsir Muqāran." *Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 1 (2022): 20–34.
- Kreatif, Teknologi. "Perempuan Dan Hak Asasi Manusia Dalam Lensa Filsafat : Dilema Etika Dan Implementasi Women and Human Rights through the Lens of Philosophy: Ethical Dilemmas and Implementation," 2:483–505, 2024. <https://doi.org/https://doi.org/10.24071/snf.v2i2.8517>.

- Kumari, F. "Perempuan Islam dalam Politik (Analisis Filsafat Ekofeminisme)" *Muadalah*, 2015.
- Kusuma, Fredi Wijaya. "The Effect of Financial Services Authority Regulatory Implementation Concerning Financial Consumer Protection on Banking Financial Performance." *Eduvest - Journal of Universal Studies*, vol. 3, no. 7, 2023, pp. 1289–1302. <https://doi.org/10.59188/eduvest.v3i7.845>
- Kwirinus, D. "Menyingkap Teori Seksualitas Psikoanalisa Sigmund Freud Dan Usaha Penerapannya Dalam Pendidikan Seksualitas." *Jurnal Pendidikan Sosiologi Dan Humaniora*, 2022.
- Latifah, S. "Studi Komparasi Penafsiran Henry Shalahuddin dan Musdah Mulia Terhadap Ayat-Ayat Kesetaraan Gender." *Jurnal AL-KARIMA: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 2021.
- Lin, Xuannan. "Feminine Body Writing in Untitled Film Stills." *Lecture Notes in Education Psychology and Public Media* 3, no. 1 (2023): 516–22. <https://doi.org/10.54254/2753-7048/3/2022576>.
- Linton, J. D., Klassen, R., Jayaraman, V., Walker, H., Brammer, S., Ruparathna, R., Hewage, K., Thomson, J., Jackson, T., Baloi, D., Cooper, D. R., Hoejmoose, S. U., Adrien-Kirby, A. J., Sierra, L. A., Pellicer, E., Yepes, V., Giunipero, L. C., Hooker, R. E., Denslow, D., Anane, A. "Pandangan Mufasir Klasik dan Modern terkait Poligami. Sustainability" *Switzerland*, 2020.
- Lutfi, M. "Teori Penafsiran Ayat-Ayat Gender." *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan*, 2019.
- Magdalena, R. "Kedudukan Perempuan dalam Perjalanan Sejarah (Studi tentang Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Islam)." *Harkat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 2017.
- Mahfud, D., Nazmi, N., & Maula, N. "Relevansi Pemikiran Feminisme Muslim." *Sawwa*, 2015.
- Maksum, Imam, Sokhi Huda, and Yor Hananta. "Analyzing Domestic Violence in the Qur'an through Hermeneutics of H. G. Gadamer: Views of Amina Wadud." *Al-Hayat: Journal of Islamic Education (AJIE)* 7, no. 2 (2023): 469–78. <https://doi.org/https://doi.org/10.35723/ajie.v7i2.427>.
- Marlinda, Marlinda, Iin Parninsih, and Muhammad Alwi HS. "Pendekatan Ma'na – Cum - Maghza Atas Kisah Khaulah Binti Ts'labah (QS. Al-Mujadalah: 1-4) Dalam Kaitannya Dengan Hak Suara Perempuan Di Indonesia." *TAFASIR: Journal of Quranic Studies* 1, no. 2 (2023): 151–67. <https://doi.org/10.62376/tafasir.v1i2.22>.
- Marzuki. "Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender." In *Civics* 2007.
- Masitha, Annisa, dan Wardah Yuspin. "Paradigma Profit and Loss Sharing: Hambatan dan Peluang dalam Pembiayaan Musyarakah." *Annual*

- Conference of Ihtifaz: Islamic Economics, Finance, and Banking*, 2021.
- Masruki, Rosnia, Hanefah, Mustafa Mohd, & Dhar, Bablu Kumar. "Shariah Governance Practices of Malaysian Islamic Banks in the Light of Shariah Compliance." *Asian Journal of Accounting and Governance*, vol. 13, no. 1, 2020, pp. 91–97. <https://doi.org/10.17576/AJAG-2020-13-08>
- Maulan, Anas, Harahap, Burhanudin, & Sasmini. "Comparative Analysis of Murabahah Financing Agreement with Musyarakah Mutanaqisah Financing Agreement in Indonesia's Sharia Banking System." *International Journal of Law and Society*, vol. 2, no. 1, 2023, pp. 43–51. <https://doi.org/10.59683/ijls.v2i1.31>
- Maulana, R., & Supriatna, N. "*Perlawanan Atas Kuasa Patriarki dan Pembangunan Dunia* (Wangari Maathai dan Green Belt Movement 1990-2004). Factum, 2017.
- Meijer, A. "Konsep Keadilan Gender Perspektif Mansour Fakih Dan Relevansinya Dalam Pendidikan Sosial" *Skripsi*. Экономика Региона, 2013.
- Meivitasari, Yessy, and Ken Widyatwati. "Bentuk Ketidakadilan Gender Dan Perlawanan Tokoh Kinanti Dalam Novel Layangan Putus (Kajian Feminisme Eksistensialisme Simone de Behaviour)." *Diglosia* 6 (2023): 1071–80. <https://doi.org/https://doi.org/10.30872/diglosia.v6i4.798>.
- Meliani, Fitri. "Optimizing Human Potentials in Islamic Education: Senses, Aql, and Qalb." *Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman* 13, no. 2 (2023): 129–45. <https://doi.org/10.33367/ji.v13i2.3803>.
- Mernissi, Fatema. *The Forgotten Queens of Islam*. University of Minnesota Press, 1993.
- Miah, Mohammad Dulal, & Suzuki, Yasushi. "Murabaha Syndrome of Islamic Banks: A Paradox or Product of the System?" *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, vol. 11, no. 7, 2020, pp. 1363–1378. <https://doi.org/10.1108/JIABR-05-2018-0067>
- Mir-Hosseini, Ziba. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Middle Eastern Studies*, 2011.
- , Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran. Princeton University Press, 1999.
- MK Ridwan, A. K. "Mentradisikan Kritik Tafsir: Upaya Meretas Mata Rantai Absolutisme Penafsiran." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 2018.
- Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. Zed Books, 1999.

- Mohammad, Nurhayati. *Gender dan Tafsir: Menelisik Peran Perempuan dalam Interpretasi Al-Qur'an*. Penerbit Mizan, 2005.
- Mohammed, Asma. "Reclaiming the Qur'an: Women's Roles and Patriarchy." *Islamic Feminist Studies Journal*, vol. 9, no. 2, 2017, pp. 120–134.
- Moosa, Ebrahim. "The Dilemma of Islamic Rights Schemes." *Journal of Islamic Studies*, 1998.
- Mubhar, I. Z. "Konsep Seksual Dalam Islam." *Jurnal Mimbar: Media Intelektual Muslim Dan Bimbingan Rohani*, 2021.
- Mudaris, H. "Islam, Jender dan Hukum Islam; Diskursus Kesetaraan Jender dalam Perspektif Hukum Islam." *Supremasi Hukum: Jurnal Kajian Ilmu Hukum*, 2015.
- Muhammad, Hanif, and Razzaq Athar. "Development and Validation of Patriarchal Beliefs Scale in Pakistani Culture." *Annals of Human and Social Sciences* 3, no. 3 (2022): 1–11. <https://ojs.ahss.org.pk/journal/article/view/21/69>.
- Muhtador, Moh. "*Hadis-Hadis Misoginis Dalam Perspektif Gender Dan Hermeneutika*" Studi Hadis Tentang Perempuan Dalam Keluarga, 2015.
- Mujahidin, Muhammad Saekul. "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Metode Perkembangan Tafsir Modern." *Jurnal Kajian Al-Quran & Tafsir* 8, no. 1 (2023): 25–42. <https://doi.org/https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v7i1>.
- Mukhtar, Naqiyah, and Nita Triana. "Qur'anic Perspective on Social Religious Conflict Resolution Based on Culture of Togetherness and Rembugan in Indonesia." *Al-Hayat: Journal of Islamic Education (AJIE)* 7, no. 2 (2023). <https://doi.org/https://doi.org/10.35723/ajie.v7i2.424>.
- MUI. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor U-287 Tahun 2001* - Wikisource bahasa Indonesia, 2001.
- Musdah Mulia, *Mengupas Seksualitas: Marie-Louise Von Frans, Feminim Dalam Dongeng*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- Nadia Iftikhar, and Amara Faheem. "The Impure Woman: A Psychodynamic Exploration of Female Subjectivity in Kishwar Naheed's A Bad Woman's Story and Hélène Cixous' The Laugh of the Medusa." *Panacea Journal of Linguistics & Literature* 2, no. 2 (2023): 145–56. <https://doi.org/10.59075/pjll.v2i2.294>.
- Najmabadi, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. University of California Press, 2005.
- Natasya, H. "*Isyarat-Isyarat Ekofeminisme dalam Al-Qur'an*." Jakarta, 2016.
- Niam, Z., & Wardana, G. K. "Pengaruh Pembiayaan Murabahah, Mudharabah, Musyarakah dan Istishna terhadap Profitabilitas Bank

- Syariah di Indonesia dan Malaysia." *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, vol. 8, no. 3, 2022, pp. 3022–3031. <https://doi.org/10.29040/jiei.v8i3.6134>
- Nichilo, Stefano De. "Substantive Analytical Procedures in Sharia Compliant as Agreed-upon Procedures Service in Italian Corporate Governance." *Indonesian Interdisciplinary Journal of Sharia Economics*, vol. 3, no. 2, 2021, pp. 96–112. <https://doi.org/10.31538/ijse.v3i2.1069>
- Nisya, Risma Khairun. "Representasi Gender Dalam Cerita Anak : Kajian Sastra Feminis." *Journal of Multidisciplinary Research and Development* 1, no. 1 (2024): 76–82. <https://doi.org/https://doi.org/10.56916/jmrd.v1i1.621>
- Nofitayanti, Nofitayanti, Aam Abdussalam, and Edi Suresman. "Studi Komparasi Metode Tafsir Tahlily Dan Metode Tafsir Muqaran." *Civilization Research: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2022): 54–76. <https://doi.org/10.61630/crjis.v1i1.5>
- Nor, Amirudin Mohd, Ibrahim, Siti Nurulhuda, & Daud, Shahreena. "Recovery Issues on Murabahah Financing in Malaysia." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, vol. 10, no. 4, 2020, pp. 323–336. <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v10-i4/7132>
- Nor, Mohd Zakhiri Md, *et.al.*, "Legal Challenges of Musharakah Mutanaqisah as an Alternative for Property Financing in Malaysia." *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, vol. 22, no. 3, 2019. <https://www.abacademies.org/abstract/legal-challenges-of-musharakah-mutanaqisah-as-an-alternative-for-property-financing-in-malaysia-8295.html>
- Nugraha, H. F., *et.al.*, "Pengaruh Pembiayaan Mudharabah dan Musyarakah terhadap Profitabilitas Bank Muamalat Indonesia." 2022.
- Nuraini, S. *Al-Quran dan Penciptaan Perempuan dalam Tafsir Feminis*. Hermeneutik, 2019.
- Nurfajri, F., dan Priyanto, T. "Pengaruh Murabahah, Musyarakah, Mudharabah, dan Ijarah terhadap Profitabilitas Bank Umum Syariah di Indonesia." *Jurnal MONEX*, 2019.
- Nurhayati, Yuli, & Hasan, Asyari. "Analysis of the Mutanaqisah Musyarakah Contract as a Solution for Home Ownership Financing in Islamic Banking." *Indonesian Interdisciplinary Journal of Sharia Economics*, vol. 5, no. 1, 2022, pp. 390–408. <https://doi.org/10.31538/ijse.v5i1.1770>
- Nurjanah, Siti, Agus Hermanto, Lutfiana Dwi Mayasari, and Nety Hermawati. "Al-Mubâdalah Fî Mafhûmi Fiqhi Al-Mar'ah Al-Mu'âshirah Bî

- Indûnîsiyâ.” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 17, no. 1 (2022): 189–215. <https://doi.org/10.19105/al-Ihkam.v17i1.6140>.
- Nuroniya, Wardah. “Gender Discourses within Pesantren in Cirebon: Understanding the Typologies of Kyais’ Interpretations of the Concept of Qawwam.” *Samarah* 7, no. 2 (2023): 875–96. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v7i2.15689>.
- Okay, O. E. “Kajian teori Kontruksi Epistemologi Feminis.” *International Journal of Development and Management Review*, 2010.
- Osmani, Noor Mohammad, & Abdullah, Md. Faruk. “Musharakah Mutanaqisah Home Financing: A Review of Literatures and Practices of Islamic Banks in Malaysia.” *International Review of Business Research Papers*, vol. 6, no. 2, 2010, pp. 272–282.
- P., Sari, N., & Yunus, R. “Ekofeminisme: Konstruksi Sosial Budaya. Perempuan Dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup” *PALITA: Journal of Social-Religion Research* Oktober, 2019.
- Pambayun, E. L., & Wahab, A. J. “Teori Tafsir dengan Pendekatan Gender (Studi Kedudukan Perempuan Dalam Rumah Tangga) Theory of Interpretation with A Gender Approach (Study of the Position of Women in the Household.” *Al-Burhan*, 2021.
- Permatasari, R. Y. A., & Siswadi, G. A. “Ekofeminisme di Indonesia: Sebuah Kajian Reflektif atas Peran Perempuan Terhadap Lingkungan.” *Purwadita: Jurnal Agama Dan Budaya*, 2022.
- Pizaro. “Teori Seksualitas Sigmund Freud Tent Ang Kepribadian” *Jurnal Fakultas Dakwah Dan Komunikasi UIN Jakarta*, 2008.
- Prasetyo, A. M. “Pengaruh Pembiayaan Mudharabah, Musyarakah, Murabahah dan Non-Performing Financing Terhadap Profitabilitas Bank Umum Syariah Periode 2012-2016.” *IAIN Salatiga*, 2018.
- Pratama. “Pandangan Mengenai Perempuan Dari Berbagai Zaman.” *In Lingkar Studi Filsafat Discourse*, 2022.
- Putra, A. “Seksualitas Dalam Islam: Kritik Wacana Tafsir Tentang Gender. El-Furqania” *Jurnal Ushuluddin Dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, 2019.
- Putri, Dinda Arynomy Millenia, dkk. “Pengaruh Pembiayaan Murabahah, Musyarakah, Mudharabah, Ijarah, dan Tabungan Wadiah Terhadap Profitabilitas Bank Umum Syariah di Indonesia Periode 2015-2020.” *Journal of Islamic Accounting Competency*, 2021.
- Putri, T. A., et.al., “Pengaruh Pembiayaan Musyarakah terhadap Pendapatan Bagi Hasil pada Tiga Bank Umum Syariah.” *Jurnal Proaksi*, 2021.
- Quddus, A. “Green Religion: Konservasi Alam Berbasis Spiritualis Islam.” Jakarta, 2020.
- R. M., & M. A. “Analisis Pengaruh Pembiayaan Musyarakah terhadap Profitabilitas Bank Syariah di Indonesia.” *Jurnal Akuntansi*, 2019.

- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. University of Chicago Press, 2009.
- Rambe, T., Sari, S. M., & Rambe, N. "Islam Dan Lingkungan Hidup: Menakar Relasi Keduanya. Abrahamic Religions" *Jurnal Studi Agama-Agama*, 2021.
- Remiswal, R. "Pendidikan Gender Dalam Kerangka Peningkatan Partisipasi Perempuan Di Lingkungan Nagari (Studi Kualitatif di Nagari Salimpaung Kecamatan Salimpaung Kabupaten Tanah Datar)." *Jurnal Ilmiah Pendidikan Lingkungan Dan Pembangunan*, 2017.
- Restufani, Y., Lestari, M. E., & Santoso, S. B. "Analisis Manajemen Laba, Kinerja Keuangan dan Profitabilitas Bank Syariah di Indonesia." *JFM: Journal of Fundamental Management*, vol. 1, no. 2, 2021, pp. 136–146. <https://doi.org/10.22441/jfm.v1i2.13858>
- Ridwan, M. "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur'anic Studies." *Jurnal THEOLOGIA*, 2017.
- Rinaldi, Rinaldi, and Yulfa Lumbaa. "Kesetaraan Gender 'Perjuangan Perempuan Dalam Menghadapi Diskriminasi.'" *TUTURAN: Jurnal Ilmu Komunikasi, Sosial Dan Humaniora* 2, no. 3 (2024): 242–51. <https://doi.org/https://doi.org/10.47861/tuturan.v2i3.1107>.
- Rinaldo, Rachel. "Muslim Women, Feminism, and Islamic Authority." *Annual Review of Sociology*, 2014.
- Rippin, Andrew. *The Qur'an and Its Interpretative Tradition*. Routledge, 2006.
- Rohman, A. "Seksual Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist*, 2019.
- Rojikin, Ikin. "Musyarakah Mutanaqishah Contract Concept: Review of Product Refinancing and Take Over." *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal al-Syakhsiyyah*, vol. 5, no. 2, 2022, pp. 188. <https://doi.org/10.58824/mediasas.v5i2.493>
- S. D., et al. "Analisis Pembiayaan pada Bank Syariah Indonesia." *Jambura Accounting Review*, 2024.
- Saba, G. "Gender, Islam, and Patriarchy: The Politics of Interpretation." *Journal of Islamic Studies*, vol. 25, no. 2, 2014, pp. 115-137.
- Sabariman, H. "Perempuan Pekerja (Status Dan Peran Pekerja Perempuan Penjaga Warung Makan Kurnia)." *Jurnal Analisa Sosiologi*, 2019.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge, 2006.
- , Islamic Thought: An Introduction. Routledge, 2006.
- Sakinah, D. N., ASM, S., & Suhardini, A. D. "Implikasi dari Qs Al-Israa Ayat 32 tentang Pendidikan Seks Terhadap Upaya Menjauhi Zina." *Prosiding Penelitian Sivitas Akademika Unisba (Sosial Dan Humaniora)*, 2015.

- Salfa, H. N. "Peran Sosial Perempuan dalam Masyarakat dan Implikasinya terhadap Penempatan Perempuan Anggota Legislatif Pada Komisi-Komisi di DPR RI Periode 2019-2024 [Women's Social Role in Society and Its Implication to The Division of Job of Women's MP]". *Jurnal Politika Dinamika Masalah Politik Dalam Negeri Dan Hubungan Internasional*, 2023.
- Salma, S., & Firdaus, B. "Analisis Kualitatif Konsep Seksualitas dalam Al-Quran dan Hadist." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 2016.
- Saptandari, P. *Beberapa Pemikiran tentang Perempuan dalam Tubuh dan Eksistensi*. Surabaya: BioKultur, 2013.
- Sari, A. Y. "Ketidaksetaraan Gender sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan di Jepang." *Journal of International Relations*, 2020.
- Sari, D. M. S., *et.al.*, "Pengaruh Pembiayaan Mudharabah, Musyarakah dan Murabahah Terhadap Profitabilitas Bank Umum Syariah." *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, vol. 7, no. 1, 2021, pp. 241–249. <https://doi.org/10.36778/jesya.v6i1>
- Sari, N. I., & Nuraini, A. "Pengaruh Pembiayaan Mudharabah, Murabahah, Dan Ijarah Terhadap Laba Bersih Studi Kasus Pada Bank BRI Syariah Periode 2016-2020." *Jurnal Ilmiah Akuntansi Kesatuan*, vol. 10, no. 2, 2022, pp. 221–232. <https://doi.org/10.37641/jiakes.v10i1.1322>
- Sarina, and M Ridwan Said Ahmad. "Diskriminasi Gender Terhadap Perempuan Pekerja Di Kawasan Industri Makassar." *Pinisi Journal Of Sociology Education Review* 1, no. 2 (2021): 64–71.
- Shaikh, Sa'diyya. "Transforming Feminism: Islam, Women, and Gender Justice." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2003.
- Shihab, Muhamad Quraish. "Tafsir al-Misbah jilid 2." Jakarta, 2021.
- Sidik, M. Y. "*Penafsiran Ayat-ayat yang Dimaknai Hubungan Seksual Suami Istri menurut M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah*." Skripsi UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Sihabudin, E., & Wirman. "The Effect Of Mudharabah Financing and Musyarakah Financing On The Profitability Level (ROE) Of Sharia Commercial Banks." *Jurnal Ekonomi Syariah dan Bisnis*, vol. 4, no. 1, 2021, pp. 8–18. <https://ejournal.unma.ac.id/index.php/maro>
- Smith, Jane I. *Islam in America*. Columbia University Press, 2000.
- Soenarto, S. N. "The Influence of Murabahah, Mudharabah, Musyarakah Financing Towards Syariah Bank Profitability." *Islamic University of Indonesia*, 2021.
- Sopingi, I., *et.al.*, "Pengaruh Faktor Internal dan Eksternal Pada Profitabilitas Bank Umum Syariah di Indonesia." *Jurnal RAK Riset Akuntansi Keuangan*, vol. 8, no. 2, 2023, pp. 194–207.

- Sosial, Konstruksi Peran, Ruang Publik, and Teori Feminis. "Perempuan Dalam Kajian Sosiologi Gender: Konstruksi Peran Sosial, Ruang Publik, Dan Teori Feminis." *Polikrasi: Journal of Politics and Democracy* 1, no. 1 (2021): 71–79. <https://doi.org/https://idereach.com/Journal/index.php/polikrasi> Perempuan.
- Sriningsih, K. "Peran Serta Perempuan dalam Pembangunan Lingkungan Hidup." Jakarta, 2018.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Oxford University Press, 1994.
- , *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Basil Blackwell, 1991.
- Suhra, S. "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam." *Jurnal Al-Ulum*, 2013.
- Sule, Muhammad Maga, and Attahir Shehu Mainiyo. "Impact of Qur'anic Moral Excellence on the Lives of Muslim Society: An Exposition." *Spektra: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial* 6, no. 1 (2024): 65–92. <https://doi.org/10.34005/spektra.v6i1.3637>.
- Suliantoro, B. & Murdiati, C. W. "Perjuangan Perempuan Mencari Keadilan & Menyelamatkan Lingkungan; Telaah Kritis Etika Ekofeminis Vandana Shiva." *In Cahaya Atma Pustaka*, 2019.
- Sumadi. "Islam Dan Seksualitas: Bias Gender." *El Harakah Jurnal Budaya Islam*, 2017.
- Suprayetno, Edy. "Menyibak Sastra Feminisme Kekinian :." *Eunoia: Jurnal Pendidikan Bahasa Indonesia* 1, no. 1 (2021): 66–74. <https://doi.org/http://jurnaltarbiyah.uinsu.ac.id/index.php/eunoia/user>.
- Surya, M. E. "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Quran dengan Pendekatan Ekofeminisme: Kritik Terhadap Tafsir Feminisme Liberal." *Muwazah*, 2015.
- Susanto, Dwi. "Pandangan Pengarang Terhadap Perempuan Dalam Cerpen Tahun 1950-1960-an Karya Pengarang Peranakan Tionghoa-Indonesia." *Diglosia: Jurnal Kajian Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya* 5, no. 4 (2022): 883–96. <https://doi.org/10.30872/diglosia.v5i4.526>.
- Suwastini, N. K. A. "Perkembangan Feminisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme: Sebuah Tinjauan Teoretis." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora*, 2013.
- Syed Alaudeen Seyed Ibrahim, and Ushama Thameem. "Maqāṣid Al-Qur'ān: Exploring Higher Objectives and Intellectual Insights." *Al-Burhān: Journal of Qur'an and Sunnah Studies* 8, no. 1 (2024): 1–21. <https://doi.org/10.31436/alburhn.v8i1.338>.

- Tasbih, Abbas Langaji, Saidah A. Hafid, Andi Faisal Bakti, and Abdul Gaffar Haris. "Islamic Feminists' Rejection of the Textual Understanding of Misogynistic Hadiths for the Advancement of Gender Justice in Makassar, Indonesia." *Samarah* 8, no. 1 (2024): 196–215. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v8i1.19856>.
- Tayob, Abdulkader. *Islam: A Short Introduction*. Oneworld Publications, 2000.
- Tetap, D., & Menganti, S. A. "Perempuan dalam Pandangan Feminis Muslim" *Jurnal Fikroh*, 2015.
- Tobroni, M. "Makna Seksualitas Dalam Alqur'an Menurut Husein Muhammad. Al-A'raf" *Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat*, 2017.
- Ulinnuha, M. "*Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir: Studi Buku al-Dakhill Karya Fayed (1936-1999 M)*." Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2015.
- Umar, N. *Argumen Kesetaraan Gender Perpektif Al-Qur'an Karya Prof. DR. Nasaruddin Umar, MA*. Paramadina, 2001.
- Vandana Shiva, Mariamis, *Ecofeminisme: Persepektif Gerakan Perempuan & Lingkungan*, Jakarta: IRE Press, 2005.
- Verizaliani, V. D., & I. M. "Pengaruh Pembiayaan Murabahah dan Musyarakah terhadap Profitabilitas." *Jurnal Akuntansi dan Keuangan*, 2021.
- Vladimir, & Vega, F. "Sejarah Perkembangan Ekofeminisme" *Gastronomía Ecuatoriana Turismo Local*, 1967.
- Wadud, Amina. "A Feminist Reading of the Qur'an: An Islamic Hermeneutics." *Islamic Studies Journal*, 2005.
- , *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld Publications, 2006.
- , *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press, 1999.
- Wahyu Fahrul Rizki. "The Qirā'ah Mubādalāh Approach to the Qur'an: A Study of the Interpretation of Surah Al-Nisā' [4]: 34." *Ulul Albab* 21, no. 2 (2020): 269–88. <https://doi.org/https://doi.org/10.18860/ua.v21i2.10218>.
- Wara, Jullul, and Lukman Marsaton. "Intertextuality in Tafsīr Al-Jāmi ' Li Ahkām Al-Qur ' Ān by Al-Qur t Ub Ī." *An-Nur International Journal of The Quran & Hadith* 2, no. 2 (2024): 24–33. <https://doi.org/https://doi.org/10.6203210.62032/aijqh.v2i2.52>.
- Weiss, Anita. *Interpreting Islam, Modernity, and Women's Rights in Pakistan*. Palgrave Macmillan, 2014.
- Wibowo, D. E. "*Peran Ganda Perempuan dan Kesehatan Gender*." Muwazah, 2022.

- Wibowo, Guntur Arie, Aulia Rahman, Dosen Pendidikan, and Bahasa Inggris. "Kesetaraan Gender: Sebuah Tjauan Teori Feminisme Guntur." *Jurnal Ilmu-Ilmu Sejarah, Sosial, Budaya Dan Kependidikan* 9, no. 2 (2022): 121–27. <https://doi.org/http://ejurnalunsam.id/index.php/jsnbl/index>.
- Widarti, Taqwa Sejati, and Edi Wijaya. "Analisis Studi Kajian Teoritis Feminisme." *AL MIKRAJ Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 6, no. 1 (2025): 170–77. <https://doi.org/10.37680/almikraj.v6i1.7744>.
- Widjanarko, M., *Environmental Conservation in the Karimunjawa Islands*. Jepara, 2019.
- Widodo *Metodologo Penelitian: Populer Dan Peraktis*, Metodologi Penelitian Kualitatif: Berbagi Pengalaman Dari Lapangan DR., Jakarta, 2020
- Wijaya, S. "Kritik Wacana Tafsir tentang HAM." *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, 2018.
- Wiyatmi, Swatikasari, M. S. E., & Cantrik. "Ekofeminisme: Kritik Sastra Berwawasan Ekologis dan Feminis (Issue March)." Jakarta, 2017.
- Wulan, T. R. "Ekofeminisme Transformatif: Alternatif Kritis." *Sodality: Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, Dan Ekologi Manusia*, 2007.
- Yakin, Ayman Shabana. *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of Urf and Adah in the Islamic Legal Tradition*. Palgrave Macmillan, 2010.
- Yasin, F., Salviana Darvina S, V., & Su'adah, S. "Ecofeminism Movement Through Household Waste Management in The Zona Bening Community" Batu City- East Java. *Jurnal Perempuan Dan Anak*, 2021.
- Yudithama, Mohammad, Al Kautsar, Wahyu Dwi, Agung Priyo, and Taufiq Possumah. "Analysis Of The Prohibition Of Providing Compensation To Foundation Board Members From An Islamic Justice Perspective." *Eduvest – Journal of Universal Studies* 4, no. 05 (2024): 3948–59.
- Yuningsih, Hartati, Abdul Ghany, and Muhammad Abduh. "Transformasi Tafsir Al-Qur'an Di Era Media Digital: Analisis Metodologi Tafsir Dalam Channel Youtube Kajian Tafsir Al-Ma'rifah." *AL-QUDWAH* 2, no. 2 (2024): 5–8.
- Yusrul, M., Sekolah, H., Agama, T., Syekh, I., & Pati, J. "Kedudukan Perempuan dalam Islam." *FIHROS: Jurnal Sejarah Dan Budaya*, 2022.
- Yusuf, Imtiyaz. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. I.B. Tauris, 2001.

- Zakia, Ayesha. "Musyarakah and Gender: Rethinking Women's Roles in Islamic Practices." *Journal of Islamic Thought and Civilization*, vol. 3, no. 1, 2015, pp. 45-64.
- Zamzuardi, Y. "Analisis Wacana Kasus Pelecehan Seksual Terhadap Perempuan Pada Berita Online Dalam Perspektif Analisis Sara Mils." *Dialektika: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 2019.
- Zayd, Nasr Abu. *Islamic Theory of Human Rights: A Critical Perspective*. Brill, 2002.
- Zhang, Kunyuan. "Womens Role of Materiality: A Revaluation of the Subversive Power of Feminine Subjectivity in Hlne Cixous L'criture Feminine and Cindy Shermans Untitled Film Stills." *Communications in Humanities Research* 2, no. 1 (2023): 490-98. <https://doi.org/10.54254/2753-7064/2/2022578>.
- Zubir, M., & Rezi, M. "Seksualitas Dalam Alquran (tinjauan Deskriptif Analitis Ayat-ayat Alquran)." *Humanisma: Journal of Gender Studies*, 2017.
- Zuhur, Sherifa. *Gender, Sexuality, and the Criminal Laws in the Middle East and North Africa: A Comparative Survey*. Brill, 2005.
- Zulaiha, E. "Analisa Gender dan Prinsip Prinsip Penafsiran Husein Muhammad pada Ayat-Ayat Relasi Gender." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an Dan Tafsir*, 2018.
- Zulaiha, E. "Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma Dan Standar Validitas Tafsir Feminis." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir*, 2016.
- Zuraya, H., & Rosilawati, A. "Respon Islam Terhadap Isu Gender. Jurnal Khatulistiwa" *Journal of Islamic Studies*, 2011.

BIODATA PENULIS

Nama : Ubu Misbahudin
Tempat, Tgl. Lahir : Tasikmalaya, 05 Februari 1975
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat Rumah : Pondok Pesantren Alfa Sanah, Kp. Anamui
Rt.003/Rw.003, Desa Suradita, Kec.Cisauk, Kab.
Tangerang, Banten.
Email : ubumisbah1975@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. Sekolah Dasar Negeri (SD) Linggawangi 1 Leuwisari, Singaparna, Tasikmalaya.
2. Sekolah Menengah Pertama Negeri (SMPN) 1 Leuwisari, Singaparna, Tasikmalaya
3. Madrasah Aliyah Cilenga, Sariwangi, Tasikmalaya.
4. S-1, Jurusan Ahwal Al-Syakhsiyyah (Hukum Keluarga). Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Cipasung Tasikmalaya. Tahun 2000
5. S-2, Jurusan Magister Manajemen, Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi “Ganesha” Jakarta.Tahun 2010.
6. S-3, Konsentrasi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, (2023).

Riwayat Pekerjaan:

1. Guru di Pondok Pesantren Cipasung Tahun 1998-2000.
2. Wakil Kepala Sekolah Bidang Kurikulum, SMP Alfa Sanah Cisauk, 2000-2005.
3. Kepala Sekolah SMP Alfa Sanah Tahun 2000-Sekarang.
4. Pengasuh Pondok Pesantren Alfa Sanah Cisauk Tahun 2010-Sekarang.
5. Pimpinan Pondok Pesantren Daar El-Misbah Alfitri Linggawangi Tasikmalaya, Tahun 2019-Sekarang

Riwayat Organisasi:

1. Sekretaris IPNU/IPPNU Tasikmalaya 1997-2000.
2. Sekretaris HMI Tasikmalaya 1997-2000.
3. Dewan Tanfidhiyyah NU Tasikmalaya 1998-2000.
4. Ketua Syuriah NU Cisauk Tangerang Tahun 2015
5. Dewan BMPS Kabupaten Tangerang.Tahun 2023.

