KETERAMPILAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

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
M. SYADLI
NIM: 213530036

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

ABSTRAK

Keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir *al-Mishbah* menekankan adanya komunikasi dan interaksi yang aktif antara laki-laki dan perempuan, melakukan kerja produktif dan menghargai setiap perbedaan serta menguatkan persamaan tanpa membedakan jenis kelamin. Kerjasama dan saling mengisi dalam melakukan pekerjaan yang bersifat domestik akan menghasilkan sikap *Sakinah* yang dilandasi sifat *mawaddah, rahmah* dan *amanah*.

Kesimpulan tersebut didapatkan dengan menganalisis teori *Genderlect Style* yang berkaitan dengan gaya komunikasi laki-laki dan perempuan. Menurut Deborah berkomunikasi secara efektif dalam bahasa yang sama antara antara laki-laki dan perempuan adalah konstruk sosial. Ada proses saling menghormati, saling mendengar, dan saling toleransi, dimana tidak ada superioritas atau inferioritas, dan tidak ada satupun yang merasa benar. Tidak ada superior dan inferior dalam melakukan komunikasi antara laki-laki dan Perempuan. Kesimpulan ini juga berlandaskan pada pandangan *Mufassir* M. Quraish Shihab yang menjelaskan bahwa landasan dalam berhubungan sesama manusia dalam lingkup domestik adalah dengan menciptakan *Sakinah* dengan dilandasi *Mawaddah*, *Rahmah* dan *Amanah,* sedangkan dalam lingkup publik landasannya adalah *hikmah, mauidzah hasannah, dan Mujadalah.*

Disertasi ini memiliki persamaan dengan Horney (1937) yang mengasumsikan gaya komunikasi bukan disebabkan oleh faktor kepribadian yang berbeda, tetapi oleh sosialisasi masyarakat yang berbeda dalam memandang kepribadian. Selanjutnya Carl Jung (1951) yang menjelaskan bahwa setiap orang mempunyai unsur kepribadian *Yin* dan *Yang* atau *anima* dan *animus* (unsur feminin dan maskulin) yang memiliki perkembangan. Setiap orang memiliki gaya komunikasi netral dan universal yang sama yang dapat dimodifikasi dengan penguatan lingkungan, Kesamaan disertasi ini juga berdasarkan Deborah Tannen (1990) menekankan bahwa komunikasi bisa lebih efektif jika perbedaan-perbedaan tersebut dipahami dan dihormati dibandingkan dilihat sebagai tanda-tanda kesenjangan.perbedaan. Nur Arfiyah Febriani (2014) memiliki kesamaan juga dengan penelitian ini, menjelaskan bahwa harmonisasi komunikasi laki-laki dan perempuan dapat terwujud dari pola penempatan sikap feminin dan maskulin yang dapat dilakukan secara bergantian.

Sedangkan penelitian ini berbeda dengan Freud (1905) yang menjelaskan bahwa gaya komunikasi seseorang bukanlah hasil struktur sosial melainkan pemberian dari Tuhan. Negar Ghahramani (2012) menjelaskan secara biologis hormon dan struktur otak diyakini berperan dalam menciptakan perbedaan gaya komunikasi. M. Syahruddin Amin (2018)

menunjukkan bahwa perempuan dan laki-laki pada umumnya menggunakan area otak yang berbeda ketika berbicara atau memproses bahasa.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka dimana data-data primer dan sekunder yang bersumber dari Al-Quran dengan referensi kitab tafsir, kitab hadis, buku-buku referensi, jurnal dan disertasi yang berkaitan dengan disertasi penulis. Penelitian studi pustaka dimulai. Untuk memahami teori, konsep, dan hasil penelitian yang mendukung argumen penelitian, dilakukan pemeriksaan dan analisis kritis isi pustaka.

ABSTRACT

Gender-aware assertive skills in the interpretation of *Tafsir al-Mishbah* emphasize active communication and interaction between men and women, engaging in productive work, respecting differences, and strengthening equality without judging someone based on their gender. Cooperation and mutual support in carrying out domestic work will produce a state of *sakinah* (tranquility) based on *mawaddah* (affection), *rahmah* (compassion), and *amanah* (trustworthiness).

This conclusion is obtained by analyzing the Genderlect Style Theory, which relates to the communication styles of men and women. According to Deborah Tannen, effective communication in the same language between men and women is a social construct. There is a process of mutual respect, listening, and tolerance, in which there is no superiority or inferiority, and no one feels more right than the other. Communication between men and women should be free from hierarchy. This conclusion is also grounded in the views of the exegete M. Quraish Shihab, who explains that the foundation of human relations in the domestic sphere is to create *sakinah* based on *mawaddah*, *rahmah*, and *amanah*, while in the public sphere the foundation is wisdom (*hikmah*), good advice (*mau'izhah hasanah*), and constructive dialogue (*mujadalah*).

This dissertation shares similarities with Karen Horney (1937), who assumes that communication styles are not caused by differences in personality traits, but by different socializations in how society views personality. Similarly, Carl Jung (1951) explains that every individual has elements of both *yin* and *yang* (or *anima* and *animus*, representing feminine and masculine elements) that evolve. Everyone has a neutral and universal communication style that can be shaped by environmental reinforcement. The dissertation also aligns with Deborah Tannen (1990), who emphasizes that communication can be more effective if these differences are understood and respected, rather than seen as signs of disparity. Likewise, Nur Arfiyah Febriani (2014) asserts that harmony in male-female communication can be achieved by alternating the use of feminine and masculine attitudes.

In contrast, this research differs from Freud (1905), who argues that communication styles are not socially structured but are divinely given. Negar Ghahramani (2012) explains that biological hormones and brain structure are believed to play a role in creating communication style differences. M. Syahruddin Amin (2018) shows that men and women generally use different areas of the brain when speaking or processing language.

This study employs a qualitative method with a literature review approach, using primary and secondary data sourced from the Qur'an,

classical and contemporary tafsir, Hadith books, reference books, journals, and dissertations related to the research. The literature study began with the understanding of theories, concepts, and research findings that support the research arguments through critical examination and content analysis.

المُلخَّص

تُركّز مهارات الحزم الواعية بالجندر في تفسير المصباح على التواصل وَ تفاعل الفعّال بين الرجال والنساء، والانخراط في الأعمال المنتجة، واحترام الاختلافات، وتعزيز المساواة دون الحكم على الآخرين بناءً على جنسهم. إن التعاون والتكامل في أداء الأعمال المنزلية يُثمر حالة من السكن تقوم على المودة والرحمة والأمانة.تم التوصل إلى هذا الاستنتاج من خلال تحليل نظرية الأسلوب الجندري في التواصل

(Genderlect Style Theory) ، التي تتعلق بأساليب التواصل بين الرجال والنساء. وفقًا لـ ديبورا تانن، فإن التواصل الفعّال بين الجنسين بلغة واحدة هو بناء اجتماعي. وهناك عملية من الاحترام المتبادل، والاستماع المتبادل، والتسامح، حيث لا وجود لفوقية أو دونية، ولا يشعر أحد بأنه الأصح دائمًا. فالتواصل بين الرجال والنساء يجب أن يكون خاليًا من التراتبية. هذا الاستنتاج أيضًا يستند إلى رأي المفسّر محمد قُريش شهاب، الذي يُوضّح أن أساس العلاقة بين الناس في المجال الأسري هو تحقيق السكن المبني على المودة والرحمة والأمانة، بينما في المجال العام يكون الأساس هو الحكمة، الموعظة الحسنة، والجدال بالحسنى.

تتّفق هذه الأطروحة مع كارين هورني (1937) ، التي تفترض أن أسلوب التواصل لا ينبع من اختلاف في الشخصية، بل من التنشئة الاجتماعية المختلفة في نظرة المجتمع إلى الشخصية. وكذلك كارل يونغ (1951)الذي يُوضّح أن كل شخص يحمل في داخله عناصر من الأنوثة والذكورة (الأنيموس والأنيمَا) تتطور مع الوقت. ويمتلك كل فرد أسلوب تواصل محايدًا وعالميًا يمكن تشكيله من خلال تعزيز البيئة. كما تتقاطع هذه الدراسة مع آراء ديبورا تانن (1990)، التي تُؤكّد أن التواصل يصبح أكثر فاعلية إذا فُهمت هذه الاختلافات واحْتُرِمَت بدلاً من اعتبارها فجوات. كما تتشابه مع دراسة نور أرفية فبرياني (2014) التي ترى أن انسجام التواصل بين الرجال والنساء يتحقق من خلال التناوب في تبنّي المواقف الذكورية والأنثوية.

أما من حيث الاختلاف، فهذه الدراسة تختلف مع فرويد (1905)، الذي يرى أن أسلوب التواصل ليس نتاج البناء الاجتماعي، بل هو هبة من الله. وتختلف كذلك مع نغار

قهرماني (2012)، التي تُشير إلى أن الهرمونات والبنية الدماغية تلعب دورًا بيولوجيًا في اختلاف أساليب التواصل. كما يختلف مع محمد شـيحر الدين أمين (2018) الذي يبيّن أن الرجال والنساء يستخدمون أجزاء مختلفة من الدماغ عند التحدث أو معالجة اللغة.

تستخدم هذه الدراسة المنهج النوعي من خلال المدخل المكتبي(Studi Pustaka) ، حيث اعتمدت على البيانات الأولية والثانوية المستمدة من القرآن الكريم ومراجع التفسير، وكتب الحديث، والكتب المرجعية، والمجلات، والأطروحات ذات الصلة. بدأ البحث المكتبي بفهم النظريات والمفاهيم والنتائج البحثية الداعمة لحجج الدراسة من خلال الفحص والتحليل النقدي لمحتوى المكتبة.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: M. Syadli
NIM	: 213530036
Program Studi	: Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir
Judul Disertasi	: Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Tafsir Al-Mishbah

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 di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disestasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 17 Agustus 2025
Yang Membuat Pernyataan,

M. Syadli

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

KETERAMPILAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

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 :
M. SYADLI
NIM : 213530036

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

Jakarta, 17 Agustus 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,	Pembimbing II,
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A

Mengetahui,
Ketua Program Studi

Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

KETERAMPILAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER
DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

Disusun Oleh:

Nama	: M. Syadli
Nomor Induk Mahasiswa	: 213530036
Program Studi	: Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang Promosi Doktor pada tanggal:
Kamis, 25 September 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua Sidang	
2	Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji I	
3	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A., M.PdI	Penguji III	
5	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Pembimbing I	
6	Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing II	
7	Dr. H. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 02 Oktober 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,

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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.Konsonan Tunggal

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Ṡa'	Ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa'	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Ṣad	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa'	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa'	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
غ	Gain	G	Ge
ف	fa’	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha’	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya’	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* Ditulis Rangkap

متعقدين	Ditulis	Muta'aqqidin
عدة	Ditulis	'iddah

C. Ta’ Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	Ditulis	Hibah
جزية	Ditulis	Jizyah

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap kedalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya), kecuali bila dikehendaki lafal aslinya). Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامه الأولياء	Ditulis	Karamāh al-auliyā’

2. Bila ta’ *marbutah* hidup dengan harakat fathah, kasrah, dan dammah ditulis t.

زكاةلفطر	Ditulis	Zakātulfitri

D. Vokal Pendek

ـِ	Kasrah	Ditulis	I
ـَ	Fathah	Ditulis	A
ـُ	Dammah	Ditulis	U

E. Vokal Panjang

Fathah + alif	Ditulis	Ā
جاهلية		Jāhiliyyah
Fathah + ya’ mati	Ditulis	Ā
يسعى		Yas’ā
Kasrah + ya’ mati	Ditulis	Ī
كريم		Karīm
Dammah + wawu mati	Ditulis	Ū
فرود		Furūd

F. Vokal Rangkap

Fathah + ya’ mati	Ditulis	Ai
بينكم		Bainakum
Fathah + wau mati	Ditulis	Au
قول		Qaulun

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	Ditulis	A’antum
أعدت	Ditulis	U’iddat
لئن شكرتم	Ditulis	la’insyakartum

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf *Qamariyah*

القرأن	ditulis	al-Qur’an
القياس	ditulis	al-Qiyas

2. Bila diikuti huruf *Syamsiyah* ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyah* yang mengikutinya, seta menghilangkan huruf (el)-nya.

السماء	ditulis	as-Sama’
الشمس	ditulis	asy-Syams

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

ذوي الفروض	Ditulis	Zawi al-furud

Ahl as-sunnah	Ditulis	أهل السنة

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah Swt yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi dengan judul Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Tafsir Al-Mishbah.

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

Selanjutnya, Penulis menyadari bahwa penulisan disertasi ini tidaklah mudah dan membutuhkan banyak usaha serta dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan, bantuan, dan motivasi selama proses penelitian dan penulisan disertasi ini. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. Selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta sekaligus sebagai Dosen Pembimbing I.
3. Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A. selaku Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir.
4. Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A selaku Dosen Pembimbing II.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.

6. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dan kemudahan dalam penyelesaian penulisan disertasi ini.
7. Orang tua tercinta Bapak H. M. Syafi'i dan Ibu Hj. Amnah, istri tersayang Almh. Siti Solihatun dan Suryenti, serta anak-anakku terkasih Talitha Tasya Syadli, Tabitha Shavira Syadli, dan Thoriq Anugrah Syadli.
8. Bapak Dr. H. Al Haris, M.H dan Bapak Drs. KH. Abdullah Sani, M.Pd. Gubernur dan Wakil Gubernur Jambi.
9. Bapak Muhammad Fadhil Arif, S.E dan Bapak H. Bachtiar, S.P Bupati dan Wakil Bupati Kabupaten Batang Hari Jambi.
10. Bapak/Ibu Badan Pengurus Yayasan Pendidikan Islam Batang Hari Jambi.
11. Bapak Rektor dan Civitas Akademika Universitas Islam Batang Hari.

Penulis juga ingin mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu, namun telah memberikan dukungan, motivasi, dan semangat bagi saya selama menyelesaikan disertasi ini. Hanya harapan dan doa, semoga Allah Swt. memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan disertasi ini.

Akhirnya kepada Allah Swt. penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan. Semoga disertasi ini dapat memberikan manfaat dan kontribusi yang positif bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan kemanusiaan secara umum.

Jakarta, 15 Agustus 2025
Penulis,

M. Syadli

DAFTAR ISI

Halaman Judul i
Abstark iii
Pernyataan Keaslian Disertasi ix
Tanda Persetujuan Disertasi xi
Tanda Pengesahan Disertasi xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin xv
Kata Pengantar xix
Daftar Isi xxi

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 12
C. Batasan Masalah 12
D. Perumusan Masalah 12
E. Tujuan Penelitian 13
F. Manfaat Penelitian 13
G. KerangkaTeori 13
H. Tinjauan Pustaka 17
I. PenelitianTerdahulu yang Relevan 18
J. Metodologi Penelitian 43
K. Sistematika Penulisan 45
L. Sistematika Penyusunan 45

BAB II KAJIAN TEORITIS KETERAMPILAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER 47

A. Keterampilan Asertif dalam Kajian Teoritis 47
1. Pengertian Keterampilan 47
2. Pengertian Asertif 49
3. Pengertian Keterampilan Asertif 52
4. Urgensi Keterampilan Asertif dalam Perkembangan Komunikasi 55
5. Kemampuan Asertif Sebagai Alternatif dalam Komunikasi 60
B. Gender dalam Kajian Teoritis 65
1. Pengertian Gender 65
2. Gender dalam Kajian Sejarah 67
3. Teori Gender 76
C. Tantangan Kemampuan Asertif Berwawasan Gender pada Lingkup Domestik 85
D. Tantangan Kemampuan Asertif Berwawasan Gender pada Lingkup Publik 91

BAB III TAFSIR AL-MISBAH DAN KEMAMPUAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER 101

A. Profil Quraish Shihab sebagai Penulis *Tafsir al-Mishbah* 101
B. *Tafsir al-Misbah* dan Perkembangannya di Indonesia 105
1. Identitas *Tafsir Al-Misbah* di Tengah Arus Pasar Raya Tafsir di Indonesia 105
2. Ketekunan Quraish Shihab dalam Upaya Penafsiran Al-Qur'an 118
C. Peran *Tafsir al-Misbah* sebagai Rujukan Tafsir 123
1. Sebagai Rujukan Karya Tafsir 126
2. Sebagai Objek Kajian 131
D. Kajian Kemampuan Asertif dalam *Tafsir al-Misbah* 142
E. Kajian Kemampuan Asertif Berwawasan Gender dalam *Tafsir al-Misbah* 150

BAB IV ISYARAT AL-QURAN TENTANG KETERAMPILAN ASERTIF DAN GENDER 165

A. Term Al-Quran tentang Gender 165
1. *Ar-Rijâl* 165
2. *An-Nisâ'* 168
3. *Adz-Dzakar* 171
4. *Al-Untsâ'* 172
B. Isyarat Al-Quran tentang Asertif Berwawasan Gender 177

1. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Hikmah* 177
2. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mauidzah Hasanah* 181
3. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mujadalah* 193
4. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mîtsâqan Ghalîdzha* 197

BAB V ANALISIS POLA KETERAMPILAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER DALAM TAFSIR AL-MISBAH 229

A. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Lingkup Domestik (Rumah Tangga)..... 229
1. Membangun Visi Keluarga melalui kemampuan Asertif Berwawasan Gender..... 230
2. Memahami Hak dan Kewajiban Suami dan Istri 236
3. Membangun Komunikasi Efektif Suami dan Istri..... 249
4. Menghindari *Toxic Realtions*..... 277

B. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Lingkup Publik (Sosial) 302
1. Kesempatan Berprestasi dalam Lingkup Akademik 302
2. Keterampilan dalam menjaga Perlindungan diri dari Intimidasi..... 306
3. Produktifitas Kerja 309
4. Keterampilan dalam Peran Politik..... 317
5. Kemandirian Ekonomi 324
6. Harmonisasi Relasi..... 326

BAB VI PENUTUP 333

A. Kesimpulan 333
B. Impilikasi Hasil Penelitian..... 334
C. Saran..... 334

DAFTAR PUSTAKA 337
LAMPIRAN
DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Bahasa dan komunikasi digunakan untuk menjaga struktur kekuasaan dalam masyarakat.[1] komunikasi adalah pesan *yang* disampaikan antara dua orang atau lebih, dan masing-masing individu memahami dan mengerti topik yang dibicarakan atau dikomunikasikan. Komunikasi juga dapat dimaknai proses pertukaran ide, informasi, perasaan, atau sentimen antar individu atau kelompok dengan menggunakan simbol (seperti huruf, angka, simbol, atau gambar) sebagai sarana penyampaian pesan.[2] Terdapat tiga keterampilan komunikasi yang biasa dilakukan dalam kehidupan, yaitu ketrampilam komunikasi asertif, agresif, dan pasif.[3] Komunikasi dengan keterampilan asertif melibatkan ekspresi diri dengan jelas, tegas, dan penuh rasa hormat kepada orang lain. Individu yang menggunakan gaya komunikasi asertif mampu mengkomunikasikan pikiran, perasaan, dan keinginannya dengan jelas tanpa menimbulkan rasa tersinggung. Sedangkan komunikasi agresif

[1]Kamaruzzaman Iche, "Bahasa dan Kekuasaan: Analisis Kritis Terhadap Dominasi Bahasa dalam Masyarakat," dalam *Jurnal Bahasa Indonesia Prima (BIP),* Vol. 6, No. 1, 2024, hal. 9–16.

[2]Putri Asih Sulistiyo, Aida Vitayala Hubeis, and Krishnarini Matindas, "Komunikasi Gender Dan Hubungannya Dengan Kepuasan Kerja Karyawan," dalam *Jurnal Komunikasi Pembangunan* Vol. 14, No. 2, 2016, hal. 91–107.

[3]Erwan Efendi, Muhammad Yusuf Kamala, and Arianti, "Komunikasi Sebagai Proses Simbolik: Studi Literatur," dalam *Journal on Education,* Vol. 05, No. 02, 2023, hal. 3413–17.

melibatkan dominasi, ancaman, dan terus-menerus menangani perasaan atau hak orang lain. Individu yang menggunakan gaya komunikasi agresif sering mendominasi konflik dan gagal memahami rasa sakit atau penderitaan orang lain. Adapun Komunikasi pasif dikaitkan dengan rendahnya ekspresi diri, penghindaran konflik, dan kecenderungan mengorbankan kebutuhan dan hak pribadi.[4] Individu yang menggunakan gaya komunikasi pasif cenderung tidak mengungkapkan pikiran dan perasaannya secara langsung, meski harus mengorbankan kepentingan pribadinya.

Berbeda dalam kehidupan di masyarakat, Gaya bahasa dan komunikasi yang dominan diidentikkan dengan laki-laki, sedangkan gaya bicara yang lembut atau emosional yang sering diasosiasikan dengan perempuan bisa dianggap kurang serius atau tidak pantas. Perbedaan dalam menilai dan mengenali gaya komunikasi ini dapat menciptakan kesenjangan dalam kesempatan untuk menyampaikan pendapat dan menerima dukungan.[5]

Pendapat senada juga disampaikan dalam teori peran sosial, dimana perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan terutama muncul dari norma peran sosial yang terinternalisasi. Masyarakat mengasosiasikan laki-laki dengan peran yang lebih dominan dan tegas sedangkan perempuan diharapkan lebih lembut dan suportif. Akibatnya dalam proses komunikasi laki-laki mendominasi pembicaraan sedangkan perempuan lebih pasif dan kurang berpartisipasi. Hal ini dapat menciptakan kesenjangan komunikasi dimana suara perempuan tidak didengar atau dihargai.[6] Selain itu juga dapat menyebabkan adanya *stereotype.* Istilah *Stereotype* mengacu pada sebuah keyakinan atau asosiasi yang mengaitkan sekelompok orang dengan sifat atau karakteristik tertentu.[7]

Pandangan tersebut diawali oleh adanya perspektif Freud yang menjelaskan bahwa gaya komunikasi seseorang bukanlah hasil struktur sosial melainkan pemberian dari Tuhan. Gaya komunikasi antara laki-laki dan perempuan berbeda berdasarkan perbedaan ciri fisik dan psikis. Laki-laki cenderung memiliki suara yang lebih kuat dan lantang karena memiliki kepribadian yang superior percaya diri yang tinggi dan rasa efikasi diri yang

---

[4] W. Kustiawan, A. Khaira, and R. Nisa, A., Nurhalija, M. & Ramadhan, "Komunikasi Asertif Dan Empatik dalam Psikologi Komunikasi," dalam *Jurnal Ilmu Komputer, Ekonomi Dan Manajemen (JIKEM)*, Vol. 2, No. 2, 2022, hal. 2483–96.

[5]Alek, "Discourse Analysis, Its Characteristics, Types, and Beyond," dalam *Jurnal Omniscience*, Vol. 2, No. 2, 2023, hal. 12, https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/73450.

[6]Kathryn A. Birnie et al., "Psychological Interventions for Needle□related Procedural Pain and Distress in Children and Adolescents," dalam *Jurnal The Cochrane Database of Systematic Reviews* 2018, No. 10, 2018, https://doi.org/10.1002/14651858.CD005179.PUB4.

[7]Effy Wardati Maryam, *Psikologi Sosial Penerapan Dalam Permasalahan Sosial*, *Psikologi Sosial Penerapan Dalam Permasalahan Sosial*, Sidoarjo: Umsida Press, Cet 1, 2019, hal. 1–218, https://doi.org/10.21070/2019/978-602-5914-69-0.

tinggi. Sebaliknya perempuan adalah sosok yang lemah rendah diri dan harus berbicara dengan tenang dan patuh.[8]

Erikson sependapat dengan Freud yang menjelaskan kepribadian perempuan adalah menerima, menunggu, merawat, lembut, cinta damai, penyayang dan pasif. Sedangkan laki-laki berkepribadian aktif, agresif, eksploratif, ekspresif, dominasi publik, sesuai dengan genetalia yang dimilikinya ke luar.[9] Meskipun Erikson menganggap pentingnya faktor ego akan tetapi hubungan antara biologi dan kepribadian tetap kuat.

Akan tetapi pendapat Freud dan Erikson ini berlawanan dengan pendapat Horney yang mengasumsikan gaya komunikasi bukan disebabkan oleh faktor kepribadian yang berbeda, tetapi oleh sosialisasi masyarakat yang berbeda dalam memandang kepribadian. Hal ini dapat dibuktikan dengan laki-laki memiliki *uterus envy*, yaitu merasa iri terhadap kemampuan perempuan dalam melahirkan anak, sehingga laki-laki berperilaku dominan, berkuasa, ingin menjadi pemimpin, dan meraih sesuatu yang lebih banyak daripada perempuan untuk menunjukkan eksistensi diri lebih penting dari perempuan. Horney juga mempelajari dampak dari masyarakat yang membatasi ruang gerak perempuan. Menurutnya, perempuan menjadi inferior bukan karena hakikat kepribadiannya, tetapi karena dikonstruksi dan dikendalikan oleh lingkungan, tidak sebebas laki-laki. Dampak dari perspektif Horney, corak komunikasi perempuan dan laki-laki berbeda disebabkan oleh konstruksi sosial yang berbeda. Banyak pengekangan terhadap perempuan dalam berkomunikasi, yang tidak diberlakukan sama kepada laki-laki.[10]

Pendapat Horney juga diperkuat oleh Carl Jung yang menjelaskan bahwa setiap orang mempunyai unsur kepribadian *Yin* dan *Yang* atau *anima* dan *animus* (unsur feminin dan maskulin) yang memiliki perkembangan. Jung percaya bahwa setiap orang pada dasarnya memiliki gaya komunikasi netral dan universal yang sama yang dapat dimodifikasi dengan penguatan lingkungan. Perempuan dan laki-laki kuat secara obyektif dan subyektif ketika berkomunikasi tergantung pada lingkungannya, dan telah mengembangkan pola komunikasi sejak masa kanak-kanak sehingga banyak perempuan yang berani dan tegas, juga banyak laki-laki pemalu dan sensitif. hal ini dipengaruhi oleh lingkungan dimana setiap orang dibesarkan. Setiap orang memiliki sisi maskulin dan feminin dalam komunikasi. Unsur mana

---

[8]Sigmund Freud., *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Wina: Franz Deuticke, 1905, hal. 30-40.

[9]Erik Erikson, *The Problem of Ego Identity,* New York: International Universities Press, 1959, hal. 70.

[10]Yayah Nurhidayah and Eti Nurhayati, *Psikologi Komunikasi Antar Gender*, *Pustaka Pelajar (Anggota IKAPI)*, 2018, hal. 173-175.

yang berkembang bergantung pada faktor sosial yang membentuk dan mengadaptasinya.[11]

Perbedaan komunikasi antara laki-laki dan perempuan seringkali berkaitan dengan faktor biologis dan sosial yang mempengaruhi cara berkomunikasi. Secara biologis hormon dan struktur otak diyakini berperan dalam menciptakan perbedaan gaya komunikasi. Aspek penting adalah perbedaan struktural antara alat bicara. laki-laki umumnya memiliki pita suara yang lebih besar dan tebal dibandingkan perempuan, sehingga suaranya lebih dalam dan rendah. Hal ini dapat mempengaruhi gaya bicara laki-laki yang cenderung berbicara dengan nada lebih kuat dan sering menggunakan nada rendah. Sebaliknya perempuan dengan pita suara yang lebih kecil dan tipis memiliki suara yang lebih tinggi lebih luwes dan intonasi yang lebih lebar sehingga mampu menciptakan nuansa emosional yang kuat saat bercakap-cakap.[12]

Selain itu, hormon berperan dalam perbedaan laki-laki dan perempuan. Testosteron yang tinggi pada laki-laki mempengaruhi kemampuan untuk bersaing dalam komunikasi yang lebih langsung dan berorientasi pada informasi. Di sisi lain perempuan dengan kadar estrogen dan progesteron lebih tinggi cenderung fokus pada aspek emosional dan interpersonal dalam hubungan. Hal ini menciptakan perbedaan dalam cara laki-laki dan perempuan berkomunikasi perempuan lebih cenderung berempati dan mendengarkan secara aktif sedangkan laki-laki lebih cenderung mengutarakan pendapatnya secara langsung.[13]

Selain berkaitan dengan biologis dan hormon, perempuan mempunyai kemampuan verbal yang lebih baik dan otaknya lebih aktif dalam mengelola emosi sehingga menggunakan bahasa untuk mengungkapkan perasaan dan membangun hubungan. Sebaliknya laki-laki menggunakan bahasa yang lebih lugas dan langsung yang berfokus pada penyelesaian masalah atau pengambilan keputusan yang mungkin disebabkan oleh perbedaan struktur otak dan peran evolusioner sebagai penyedia dan pelindung.[14]

Faktor otak berperan penting dalam mempengaruhi perbedaan bicara antara laki-laki dan perempuan. Penelitian menunjukkan bahwa perempuan

---

[11]Nurhidayah and Nurhayati, Yayah Nurhidayah and Eti Nurhayati, *Psikologi Komunikasi Antar Gender* …, hal 174-175.

[12]Negar Ghahramani* Tuck C Ngun, "Emotional Changes In Male Sex Men," dalam *Jurnal Front Neuroendocrinol*, Vol. 5, No. 3, 2014, hal. 1–44, https://doi.org/10.1016/j.yfrne.2010.10.001.The.

[13]Lydia Kogler et al., "Testosterone and the Amygdala's Functional Connectivity in Women and Men," dalam *Journal of Clinical Medicine*, Vol. 12, No. 20, 2023, hal. 6501, https://doi.org/10.3390/jcm12206501.

[14]Adli M. Brokowski C, "Gender and Emotion Expression: A Developmental Contextual Perspective Tara," dalam *Jurnal Physiology & Behavior,* Vol. 176, No. 5, 2019, hal. 139–48, https://doi.org/10.1177/1754073914544408.Gender.

dan laki-laki pada umumnya menggunakan area otak yang berbeda ketika berbicara atau memproses bahasa. Aktivitas otak saat berbicara pada pria lebih terkonsentrasi di belahan kiri yang merupakan pusat pemrosesan analisis logika dan pemecahan masalah. Artinya tuturan laki-laki seringkali terstruktur secara langsung dan bertujuan untuk menyampaikan informasi secara langsung. laki-laki berbicara dengan tujuan tertentu yang membuat gaya komunikasi lebih tulus dan tidak memihak. Sebaliknya perempuan cenderung menggunakan kedua belahan otaknya saat berbicara terutama bagian yang berhubungan dengan emosi dan interaksi sosial. Hal ini memungkinkan perempuan untuk memadukan logika dan nuansa emosional saat berbicara sehingga memungkinkan perempuan menangkap dan mengekspresikan emosi dengan lebih baik dalam percakapan. Akibatnya perempuan cenderung berbicara dengan nuansa yang lebih ekspresif dan penuh empati serta cenderung fokus membangun hubungan baik dalam komunikasinya.[15] Pendekatan ini membantu perempuan mengungkapkan kekhawatiran dan dukungan secara verbal sehingga menjadikan percakapan lebih pribadi dan hangat.

Perbedaan komunikasi antara laki-laki dan perempuan menyimpulkan bahwa perbedaan tersebut dipengaruhi oleh faktor biologis dan sosial yang membentuk cara berkomunikasi. Secara biologis hormon struktur otak dan sifat fisik pita suara berperan dalam menciptakan pola komunikasi yang berbeda. Pria berbicara dengan nada yang lebih lugas dan sering fokus pada penyelesaian masalah atau pengambilan keputusan yang dipengaruhi oleh kadar testosteron yang tinggi dan kecenderungan untuk fokus pada aktivitas otak belahan kiri. Di sisi lain perempuan lebih cenderung menggunakan nada berbeda untuk berempati dan fokus pada aspek emosional dalam komunikasi. Aktivitas kedua belahan otak yang lebih seimbang serta hormon estrogen dan progesteron memungkinkan wanita memadukan logika dan kehalusan emosi. Hasilnya komunikasi perempuan dengan orang lain menjadi lebih ekspresif dan interaktif berfokus pada membangun hubungan dan memahami perasaan orang lain. Selain faktor biologis, otak dan sosial budaya perbedaan komunikasi antara laki-laki dan perempuan dipengaruhi oleh peran keluarga, lingkungan kerja, dan media. Peran keluarga sangat berpengaruh dalam membentuk cara seseorang berkomunikasi. Orang tua seringkali secara tidak sadar memperkuat norma-norma gender melalui pola asuh, di mana anak perempuan didorong untuk lebih banyak berbicara dan mendengarkan perasaannya sedangkan anak laki-laki didorong untuk lebih mandiri dan tidak terlalu verbal tentang perasaannya. Pengalaman ini kemudian berlanjut

[15]M. Syahruddin Amin, "Perbedaan Struktur Otak dan Perilaku Belajar Antara Pria Dan Wanita; Eksplanasi Dalam Sudut Pandang Neuro Sains Dan Filsafat," dalam *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 1, No. 1, 2018, hal. 38, https://doi.org/10.23887/jfi.v1i1.13973.

hingga dewasa dan menimbulkan kesenjangan komunikasi antara laki-laki dan perempuan.

Selain faktor biologis, otak dan sosial budaya perbedaan komunikasi antara laki-laki dan perempuan dipengaruhi oleh peran keluarga, lingkungan kerja, dan media. Peran keluarga sangat berpengaruh dalam membentuk cara seseorang berkomunikasi. Orang tua seringkali secara tidak sadar memperkuat norma-norma gender melalui pola asuh, di mana anak perempuan didorong untuk lebih banyak berbicara dan mendengarkan perasaannya sedangkan anak laki-laki didorong untuk lebih mandiri dan tidak terlalu verbal tentang perasaannya. Pengalaman ini kemudian berlanjut hingga dewasa dan menimbulkan kesenjangan komunikasi antara laki-laki dan perempuan.[16]

Keluarga memperkuat perbedaan tersebut melalui pengaruh budaya dan pendidikan. Di banyak budaya laki-laki diajarkan untuk mengurangi emosi dan fokus pada tindakan sementara perempuan didorong untuk lebih terbuka dalam mengungkapkan perasaan dan mengembangkan hubungan. Keluarga seringkali menanamkan peran-peran tersebut sejak masa kanak-kanak yang kemudian menciptakan pola komunikasi yang berbeda-beda pada setiap gender.[17]

Selain dalam keluarga, lingkungan tempat kerja juga menekankan gaya komunikasi langsung dan kompetitif yang sering dikaitkan dengan laki-laki. Pada saat yang sama perempuan mungkin merasa tertekan untuk menyesuaikan gaya komunikasi agar lebih sesuai dengan norma-norma ini atau dianggap ambigu. Selain itu media massa memperkuat citra perempuan sebagai perempuan yang lebih lembut dan sensitif sedangkan laki-laki lebih tegas dan rasional. Faktor-faktor inilah yang mendasari perbedaan cara laki-laki dan perempuan berkomunikasi dalam situasi kehidupan yang berbeda.[18]

Perbedaan komunikasi di tempat kerja ini dapat menyebabkan kesulitan dalam kolaborasi dan pengambilan keputusan. Laki-laki yang sering menggunakan gaya komunikasi asertif dan langsung mungkin mendominasi pembicaraan sedangkan perempuan yang lebih mementingkan hubungan dan keharmonisan dalam kelompok mungkin merasa tersisih atau kurang dihargai. Selain itu perempuan yang mencoba menggunakan gaya

---

[16]Triyani Pujisatuti, "Peran Orang Tua Dalam Pembentukan Kepribadian Anak," dalam *Jurnal Syi'ar,* Vol. 14, No. 1, 2014, hal. 53–61.

[17]Tanja Hentschel, Madeline E. Heilman, and Claudia V. Peus, "The Multiple Dimensions of Gender Stereotypes: A Current Look at Men's and Women's Characterizations of Others and Themselves," dalam *Jurnal Frontiers in Psychology,* Vol. 10, No. 1, 2019, hal. 1–19, https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00011.

[18]Frankie J. Weinberg, Len J. Treviño, and A. O'Shea Cleveland, "Gendered Communication and Career Outcomes: A Construct Validation and Prediction of Hierarchical Advancement and Non-Hierarchical Rewards," dalam *Jurnal Communication Research,* Vol. 46, No. 4, 2019, hal. 456–502, https://doi.org/10.1177/0093650215590605.

komunikasi asertif mungkin menghadapi stereotip negatif seperti dianggap terlalu agresif sedangkan laki-laki yang menggunakan gaya komunikasi emosional mungkin dinilai kurang kompeten. Hal ini dapat mempengaruhi keseimbangan partisipasi dan pengakuan di lingkungan kerja.

Perbedaan komunikasi antara laki-laki dan perempuan dapat mempengaruhi dinamika hubungan antarmanusia terutama dalam kaitannya dengan hubungan pribadi dan keluarga. Misalnya dalam hubungan keluarga perbedaan ini bisa menimbulkan kesalahpahaman. laki-laki yang mencoba berkomunikasi secara langsung dan fokus pada solusi bisa menjadi frustrasi ketika perempuan menginginkan dukungan emosional dan pengakuan dibandingkan menyelesaikan masalah. Di sisi lain perempuan mungkin merasa tidak didengarkan atau diabaikan jika pasangannya tidak menunjukkan empati atau keterlibatan emosional dalam percakapan. Ketidakseimbangan ini dapat menimbulkan konflik atau perasaan terisolasi jika tidak ada upaya untuk memahami gaya komunikasi satu sama lain.

Konsekuensi penting lainnya dari perbedaan ini adalah pengakuan sosial dan peluang karir. Stereotip gender yang terkait dengan gaya komunikasi sering kali memengaruhi cara perempuan dan laki-laki dievaluasi dalam lingkungan profesional. Laki-laki yang berbicara dengan percaya diri dan berorientasi pada hasil sering dianggap sebagai pemimpin, sedangkan perempuan yang berkomunikasi secara emosional atau kolaboratif cenderung tidak memiliki kualitas kepemimpinan meskipun memiliki keterampilan yang sama. Oleh karena itu meskipun gaya komunikasi kolaboratif seringkali lebih efektif dalam manajemen modern perempuan mungkin menghadapi hambatan dalam kemajuan karir dan peluang untuk posisi kepemimpinan. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya memahami dan mengenali perbedaan-perbedaan tersebut guna menciptakan lingkungan yang lebih inklusif dan kolaboratif.

Perbedaan komunikasi antara laki-laki dan perempuan menyebabkan terbentuknya banyak stereotip di masyarakat.[19] Salah satu stereotip yang paling umum adalah bahwa laki-laki dianggap kurang emosional dan lebih fokus pada logika dan keterampilan memecahkan masalah sedangkan perempuan dianggap lebih emosional dan sensitif. Stereotip ini menyiratkan bahwa laki-laki sering kali diharapkan bersikap tegas dan tidak menunjukkan kelembutan atau kasih sayang sedangkan perempuan diharapkan penuh kasih

[19]Nindyo Andyaning Pandusaputri, *et.al.,* "Stereotip Terhadap Peran Laki-Laki Sebagai Juru Masak (Studi Komunikasi Gender) Stereotip Terhadap Peran Laki-Laki Sebagai Juru Masak (Studi Komunikasi Gender) Pendahuluan Komunikasi Gender Adalah Studi Tentang Bagaimana Perbedaan," dalam *Jurnal Syntax Literate : Jurnal Ilmiah Indonesia,* Vol. 9, No. 6, 2024, hal. 2541–0849.

sayang dan peka terhadap kebutuhan orang lain.[20] Laki-laki yang suka mengutarakan emosi sering kali merasa terkekang sedangkan perempuan yang logis bisa dianggap kurang feminim.

Di lingkungan kerja stereotip ini dapat mempengaruhi cara orang menilai keterampilan atau kemampuan laki-laki dan perempuan. Misalnya perempuan yang asertif sering kali dianggap agresif atau terlalu emosional sedangkan laki-laki yang asertif sering kali dianggap sebagai pemimpin alami. Sebaliknya perempuan yang pandai bicara dan komunikatif seringkali lebih cocok untuk peran yang berorientasi pada layanan atau dukungan dibandingkan posisi kepemimpinan.[21] Stereotip ini membatasi kesempatan bagi laki-laki dan perempuan untuk mengekspresikan kualitas individu dan menciptakan bias yang menghambat pengembangan karir.

Stereotip juga sangat kuat dalam lingkungan sosial dan keluarga. Perempuan diharapkan dapat berkomunikasi secara emosional dan peduli dalam hubungan sedangkan laki-laki diharapkan menjadi pelindung dan pemberi solusi. Hal ini menyebabkan perempuan lebih bertanggung jawab dalam menjaga keharmonisan keluarga dan mendengarkan permasalahan anggota keluarga lainnya. Sebaliknya laki-laki yang lebih fokus pada tujuan atau masalah dianggap kurang sensitif atau tidak berperasaan.[22] Stereotip ini dapat menindas kedua belah pihak dan menimbulkan ketidakseimbangan dalam hubungan keluarga. Perempuan mungkin merasa terbebani secara emosional sementara laki-laki merasa tidak punya ruang untuk mengungkapkan perasaannya secara terbuka.

Deborah Tannen memperkenalkan teori komunikasi yang disebut *Genderlect Style* yang berkaitan dengan gaya komunikasi laki-laki dan perempuan. Teori *Genderlect Style* secara luas membahas bagaimana berkomunikasi secara efektif dalam bahasa yang sama antara orang-orang yang berbeda jenis kelamin. Ada proses saling menghormati, saling mendengar, dan saling toleransi, dimana tidak ada superioritas atau inferioritas, dan tidak ada satupun yang merasa benar. Tidak ada superior dan inferior dalam melakukan komunikasi antara laki-laki dan perempuan.[23] Teori

---

[20]Nur Alifta Kinanti, Muhammad Irfan Syaebani, and Dindha Vitri Primadini, "Stereotip Pekerjaan Berbasis Gender dalam Konteks Indonesia Gender-Based Job Stereotypes in the Indonesian Context," dalam *Jurnal Manajemen Dan Usahawan Indonesia,* Vol. 44, No. 1, 2021, hal. 1–16.

[21]Maryam, *Psikol. Sos. Penerapan Dalam Permasalahan Sos,* Sidoarjo: Umida. 2019, hal. 8.

[22]Nadia Zulfa Priastuti, "Pengaruh Intensitas Komunikasi dan Pola Komunikasi Keluarga Konsensual Terhadap Kelekatan Orang Tua-Anak Pada Keluarga Long Distance Marriage Nadia," *Sports Culture*, Vol. 15, No. 1, 2024, hal. 72–86, https://doi.org/10.25130/sc.24.1.6.

[23]E. Griffin, A. Ledbetter, and G. Sparks, "Genderlect Styles," *A First Look at Communication Theory*, 2018, hal. 384–95, www.afirstlook.com.

Tannen merupakan upaya untuk memahami perbedaan jenis komunikasi antara laki-laki dan perempuan, dengan tujuan untuk meningkatkan komunikasi yang lebih baik. Membantu meningkatkan hubungan dan mengurangi kesalahpahaman dan konflik yang berkelanjutan.[24]

Deborah Tannen memperkenalkan teori tersebut dengan menjelaskan bahwa komunikasi antara laki-laki dan perempuan meskipun menggunakan bahasa yang sama dipengaruhi oleh perbedaan cara mendengar dan memahami ekspresi. Tannen berpendapat bahwa laki-laki dan perempuan berbicara dengan dialek yang berbeda bukan dalam arti bahasa yang berbeda tetapi dalam cara menggunakan bahasa untuk tujuan yang berbeda. Menurut Tannen laki-laki cenderung memandang komunikasi sebagai sarana untuk memperoleh status dan menegaskan kemandiriannya sedangkan perempuan menggunakan komunikasi sebagai sarana membangun hubungan dan menjalin ikatan emosional.[25] Teori ini menekankan bahwa komunikasi bisa lebih efektif jika perbedaan-perbedaan tersebut dipahami dan dihormati dibandingkan dilihat sebagai tanda-tanda kesenjangan. Tidak ada superioritas atau inferioritas dalam cara komunikasi antara laki-laki dan perempuan dan masing-masing memiliki nilai dan fungsi yang penting. Memahami perbedaan-perbedaan ini dapat membantu kita menghindari kesalahpahaman dan konflik yang sering muncul ketika laki-laki dan perempuan berasumsi bahwa mereka berbicara dengan cara yang sama. Dengan memahami bahwa laki-laki dan perempuan mungkin memiliki preferensi komunikasi yang berbeda (misalnya laki-laki lebih fokus pada penyelesaian masalah dan perempuan lebih fokus pada investasi emosional) proses mendengarkan dengan hormat dan toleransi dapat dikembangkan lebih lanjut. Membantu mengurangi konflik yang tidak perlu dengan menekankan pentingnya menghormati perbedaan antarpribadi dalam metode komunikasi terutama dalam hubungan pribadi dan profesional. Hal ini membantu memperkuat hubungan dan menciptakan lingkungan komunikasi yang lebih inklusif di mana perempuan dan laki-laki didengar dan dipahami tanpa diremehkan atau disalahartikan.[26]

Pandangan lain menjelaskan pola komunikasi dengan menggunakan keterampilan asertif dapat menjadi jembatan untuk mengatasi perbedaan

---

[24]Sangra Juliano P, "Komunikasi Dan Gender: Perbandingan Gaya Komunikasi dalam Budaya Maskulin Dan Feminim," dalam *JIPSI - Jurnal Ilmu Politik dan Komunikasi*, Vol. 5, No. 1, 2015, hal. 19–30, https://repository.unikom.ac.id/30705/1/sangra-juliano-p.pdf.

[25]Priastuti, "Pengaruh Intensitas Komunikasi Dan Pola Komunikasi Keluarga Konsensual Terhadap Kelekatan Orang Tua-Anak Pada Keluarga Long Distance Marriage", dalam Jurnal *Sports Culture*, Vol. 15, No. 1, 2024, hal. 72-86.

[26]Irwandi Irwandi, Muhamad Fajri, and Albert Albert, "Understanding Gender and Language Use: A Path towards Effective Interpersonal Communication," dalam *Jurnal Mukadimah: Jurnal Pendidikan, Sejarah, Dan Ilmu-Ilmu Sosial*, Vol. 8, No. 1 ,2024, hal. 238–46, https://doi.org/10.30743/mkd.v8i1.9093.

komunikasi antara laki-laki dan perempuan dari sudut pandang biologis psikologis kekeluargaan dan sosial. Secara biologis dan neurologis pria dan wanita memiliki gaya komunikasi yang berbeda. Laki-laki biasanya mempunyai pendekatan langsung sedangkan perempuan lebih ekspresif dan emosional. Komunikasi asertif yang mengedepankan keberanian menyampaikan pendapat secara jujur dan menghargai pendapat orang lain dapat membantu mengurangi kesalahpahaman. Kepercayaan diri memungkinkan seseorang untuk berkomunikasi dengan jelas tanpa mengorbankan ekspresi emosional atau kebutuhan yang berorientasi pada hubungan sehingga memungkinkan gaya komunikasi yang berbeda untuk saling melengkapi.[27]

Perbedaan pola komunikasi antara laki-laki dan perempuan dari sudut pandang masyarakat dan keluarga biasanya terbentuk sejak masa kanak-kanak melalui budaya, model orang tua dan ekspektasi sosial. Di banyak masyarakat laki-laki didorong untuk lebih sedikit mengekspresikan emosinya sementara perempuan diberi kebebasan untuk mengekspresikan emosinya. Hal ini dapat menyebabkan ketidakseimbangan komunikasi dimana salah satu pihak merasa tidak didengarkan atau diremehkan. Pola komunikasi asertif dapat membantu memperbaiki ketidakseimbangan ini dengan mendorong keterbukaan dan rasa hormat terhadap pendapat dan perasaan setiap orang. Komunikasi asertif dalam konteks sosial kekeluargaan dapat menciptakan hubungan yang lebih harmonis dan sehat dengan memberikan ruang bagi laki-laki dan perempuan untuk saling memahami dan menghargai perbedaan.

Keterampilan asertif adalah hasil dari proses pembelajaran bukan sesuatu yang alami. Meskipun beberapa orang memiliki kecenderungan alami untuk percaya diri kemampuan ini biasanya memerlukan pengembangan melalui latihan dan pengalaman. Rasa percaya diri meliputi kemampuan mengkomunikasikan pikiran dan perasaan secara jujur dan tegas tanpa melanggar hak orang lain.[28] Hal ini memerlukan pemahaman yang mendalam terhadap diri sendiri dan kemampuan berkomunikasi secara efektif. Faktor sosial dan lingkungan juga memegang peranan penting. Orang yang tumbuh di lingkungan yang mendukung ekspresi diri dapat mengembangkan keterampilan tersebut dengan lebih mudah. Namun siapa pun dapat mempelajari sikap asertif dengan memahami teknik komunikasi yang efektif

---

[27]Maria Daniela Pipaș and Mohammad Jaradat, "Assertive Communication Skills," dalam *Jurnal Annales Universitatis Apulensis Series Oeconomica,* Vol. 2, No. 12, 2010, hal. 649–56, https://doi.org/10.29302/oeconomica.2010.12.2.17.

[28]Ivelina Peneva and Stoill Mavrodiev, "A Historical Approach to Assertiveness," dalam *Jurnal Psychological Thought*, Vol. 6, No. 1, 2013, hal. 3–26, https://doi.org/10.5964/psyct.v6i1.14.

melatih kesadaran dan berani menggunakan keterampilan tersebut dalam interaksi sehari-hari.

Dalam Al-Quran terdapat pola komunikasi dengan pendekatan keterampilan asertif yaitu pada Surah Al-Baqarah/2: 256, Surah An-Nahl/16: 125. Sedangkan ayat Al-Quran yang berkaitan dengan keterampilan asertif berwawasan gender terdapat dalam Al-Qur'an, yaitu QS Surah An-Nahl/ ayat 90, Surah Al-Baqarah/2: 187, Surah Luqman/31:19, Surah Al-Mumtahanah/60: 12, Surah Al-Mujadilah/58: 1, Surah An-Nisa/4: 32, Surah Al-Hujurat/49: 13.

Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah menjelaskan bahwa cara melakukan komunikasi atau dakwah kepada seseorang adalah melakukannya dengan mempertimbangkan kebaikan dan meminimalisir keburukan. Jika terdapat perselisihan atau perbedaan pendapat maka pegang teguh kebenaran, dan berkata dengan cara yang baik tanpa menyakiti orang lain.[29]

Dari pandangan berbagai teori, pola komunikasi laki-laki dan perempuan dipengaruhi faktor alami dan budaya. Faktor alami diperkuat dengan kepribadian seseorang sedangkan faktor budaya dipengaruhi oleh lingkungan dan pola asuh baik dari orang tua maupun lembaga pendidikan dan masyarakat. Selain itu terdapat keterampilan dalam berkomunikasi yaitu keterampilan pasif, asertif dan agresif, yang masing-masing memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Akan tetapi terdapat satu keterampilan yang dapat diberikan berkaitan dengan *equality* gender (laki-laki dan perempuan) yaitu keterampilan asertif. Suatu kemampuan mengungkapkan pikiran perasaan dan kebutuhan secara jelas jujur dan langsung tanpa melanggar hak orang lain.[30] Keterampilan Asertif ini dapat dipelajari dan dilakukan pembiasaan dan bersifat berubah, sehingga memungkinkan dapat dipelajari oleh laki-laki dan perempuan.

Berdasarkan latar belakang masalah, peneliti tertarik untuk melakukan penelitian tentang Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Tafsir al-Mishbah. Berdasarkan kajian mendalam penelitian ini adalah sesuatu yang baru dan dapat memberikan temuan yang baru, karena dalam penelitian ini akan menganalisa pola komunikasi yang ideal dan responsif gender yang akan diperkuat oleh berbagai penafsiran ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan menguatkan penafsiran dari Tafsir al-Misbah.

---

[29]M.Quraish Shihab*, Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an,* Jakarta: Lentera Hati*,* 2002, hal. 386.

[30]Rhina Widayanti, "Penerapan Latihan Asertif Untuk Meningkatkan Kemampuan Komunikasi Interpersonal Siswa Kelas Xi Ips 2 Sma Negeri 1 Ngadirojo," dalam *Jurnal BK UNESA*, Vol. 3, No. 1, 2013, hal. 350–57, https://ejournal.unesa.ac.id/.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah, berikut akan disarikan dalam bentuk identifikasi masalah sebagai berikut:

1. Ketimpangan gender terjadi dalam pola komunikasi. Laki-laki memiliki dominasi dalam komunikasi berbeda dengan perempuan
2. Perbedaan komunikasi laki-laki dan perempuan dipengaruhi faktor biologis dan sosiologis Faktor biologis berkaitan dengan fisik, hormon dan otak. Sedangkan faktor sosial berkaitan dengan pola asuh dalam keluarga dan lingkungan pertemanan, kerja dan sekolah.
3. Dalam keluarga laki-laki mendapatkan stereotip menjadi kuat, tidak boleh menangis dan harus memimpin. Perempuan harus lembut, mengalah dan mengikuti. Keduanya mendapatkan label yang sulit untuk dirubah.
4. Aspek sosial dan kepemimpinan komunikasi laki-laki dan perempuan mengalami stigma berbeda, laki-laki diasosiasikan asertif sedangkan perempuan lebih pada pasif dan agresif.
5. Lingkup komunikasi, menunjukkan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki pengalaman berbeda dalam mengekspresikan diri secara asertif. Perempuan sering kali menghadapi stereotip yang mengasosiasikan asertivitas dengan sikap agresivitas sedangkan laki-laki cenderung dinilai lebih positif ketika menunjukkan sikap yang sama.

C. Batasan Masalah

Penulis memberikan Batasan masalah pada penelitian ini sebagai berikut:

1. Pola komunikasi yang dikembangkan pada penelitian ini dibatasi pada pola keterampilan asertif gender.
2. Dari berbagai wawasan yang dikembangkan dalam kehidupan laki-laki dan perempuan wawasan berbasis gender relevan untuk menjadi batasan dalam penelitian.
3. Karya Tafsir al-Mishbah menjadi rujukan utama dalam membatasi masalah penelitian, karena tafsir tersebut cukup mudah untuk dipahami dengan Bahasa yang mudah dan dapat diterima berbagai khalayak.
4. Untuk ayat al-Quran tentang kemampuan asertif berwawasan gender penulis akan membatasi pada QS. Ar-Ruum/31: 21, al-Hujurat/49: 13, an-Nahl/16:97, dan yat an-Nisa/4:1, Q.S. An-Nahl/16: 125

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan batasan masalah, penulis mendapati perumusan masalah mayor dalam penelitian ini adalah Bagaimana Analisis Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Tafsir al-Mishbah? dengan rincian perumusan masalah minor sebagai berikut:

1. Bagaimana kajian teoritis keterampilan asertif berwawasan gender?
2. Bagaimana keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir al-Mishbah?
3. Bagaimana isyarat Al-Quran tentang keterampilan asertif berwawasan gender?

E. Tujuan Penelitian

1. Menganalisa kajian teori keterampilan asertif gender dalam kehidupan sosial di masyarakat
2. Mengidentifikasi pola penafsiran Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah
3. Menganalisa term dan isyarat Al-Quran tentang keterampilan asertif berwawasan gender
4. Menganalisa pola keterampilan asertif berwawasan gender dalam Tafsir al-Mishbah

F. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoriti
   a. Mengembangkan khasanah ilmu pengetahuan yang relevan, bagi pembaca terutama dalam pengembangan konsep keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir al-Mishbah.
   b. Memberikan sumbangsih pengetahuan kepada pembaca dalam memberikan solusi dari permasalahan yang berkaitan mengenai konsep keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir al-Mishbah
2. Manfaat Praktis
   a. Memberikan informasi kepada pembaca mengenai keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir al-Mishbah
   b. Menginformasikan dan memberikan solusi bagi masyarakat dalam memberikan keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir al-Mishbah.
   c. Memberikan inspirasi bagi para ilmuan untuk terus mencari dan menggali mengenai solusi permasalahan.

G. KerangkaTeori

1. Keterampilan Asertif

Keterampilan asertif adalah kemampuan mengungkapkan pikiran perasaan dan kebutuhan secara jelas jujur dan langsung tanpa melanggar hak

orang lain.[31] Ini merupakan keterampilan komunikasi yang penting karena membantu individu mengekspresikan diri secara efektif dengan menjaga hubungan positif dengan orang lain. Sikap asertif seringkali dianggap sebagai keseimbangan antara perilaku pasif yang mengabaikan kebutuhan dan keinginan diri sendiri dan perilaku agresif yang mengabaikan hak orang lain.[32]

Komponen kunci dari keterampilan asertif adalah kepercayaan diri.[33] Percaya diri merupakan kemampuan pada nilai dan hak secara pribadi yang memungkinkannya berbicara dan bertindak sesuai dengan keinginan dan kebutuhannya. Asertif ini juga membantu menetapkan batasan yang sehat dalam hubungan untuk mencegah eksploitasi dan menjaga kesehatan emosional.[34] Oleh karena itu mengembangkan rasa percaya diri merupakan langkah awal yang penting dalam meningkatkan keterampilan asertif yang juga mencakup kemampuan mendengarkan dan berempati secara aktif. Ini berarti tidak hanya berfokus pada mengkomunikasikan pesan sendiri tetapi juga pada pemahaman dan menghargai sudut pandang orang lain. Mendengarkan secara aktif melibatkan perhatian penuh untuk mengklarifikasi pertanyaan yang diajukan pembicara dan merespons dengan cara yang menunjukkan pemahaman.[35] Dengan cara ini komunikasi menjadi dialog dua arah yang lebih efisien dan produktif. Menggunakan ketegasan adalah keterampilan penting dalam komunikasi asertif. Pernyataan ini memungkinkan individu untuk mengungkapkan perasaannya tanpa menyalahkan atau mengkritik orang lain.[36] Menggunakan pernyataan diri dapat membantu menghindari eskalasi konflik dan mendorong diskusi yang

---

[31]Widayanti, "Penerapan Latihan Asertif Untuk Meningkatkan Kemampuan Komunikasi Interpersonal Siswa Kelas XI Ips 2 Sma Negeri 1 Ngadirojo." Dal *Jurnal BK UNESA*, Vol. 3 No. 1, hal. 350–356,

[32]Kustiawan, Khaira, and Nisa, A., Nurhalija, M. & Ramadhan, "Komunikasi Asertif Dan Empatik Dalam Psikologi Komunikasi." dalam *JIKEM: Jurnal Ilmu Komputer, Ekonomi dan Manajemen*, Vol. 2 No. 2, 2022, hal. 2483–2496,

[33]Astuti Dwi Wahyu and Muslikah, "Hubungan Antara Konsep Diri Dengan Perilaku Asertif Siswa Kelas XI," dalam *Jurnal Bimbingan Konseling*, Vol. 5, No. 2 ,2019, hal. 168–82.

[34]S Amri, "Pengaruh Kepercayaan Diri (Self Confidence) Berbasis Ekstrakurikuler Pramuka Terhadap Prestasi Belajar Matematika Siswa Sma Negeri 6 Kota Bengkulu," dalam *Jurnal Pendidikan Matematika Raflesia* , Vol. 3, No. 2, 2018, hal. 156–68.

[35]Nikodemus Thomas Martoredjo, "Keterampilan Mendengarkan Secara Aktif Dalam Komunikasi Interpersonal," *Humaniora*, Vol. 5, No. 1, 2014, hal. 501, https://doi.org/10.21512/humaniora.v5i1.3067.

[36]Mulya Barida, *Modul Assertiveness Training Untuk Meningkatkan Komunikasi Asertif*, *K-Media*, 2016, http://eprints.uad.ac.id/16839/1/Modul Assertiveness Training_Muya Barida.pdf.

lebih konstruktif.[37] Keterampilan asertif juga mencakup kemampuan untuk mengatakan tidak terhadap permintaan yang tidak masuk akal atau tidak diinginkan. Mengatakan tidak dengan tegas namun sopan adalah bagian penting dalam menjaga batasan pribadi. Banyak orang yang sulit mengatakan tidak karena takut menyakiti perasaan orang lain atau merasa bersalah.[38] Namun keterampilan asertif memungkinkan individu untuk menolak permintaan tanpa rasa bersalah dengan cara yang menghormati kebutuhan dan perasaan orang lain. Dalam situasi konflik keterampilan asertif memungkinkan individu menghadapi perbedaan pendapat dengan cara yang konstruktif. Hal ini melibatkan kemampuan untuk mengekspresikan pendapat pribadi untuk terbuka terhadap sudut pandang orang lain. Pendekatan ini membantu mencegah eskalasi konflik dan mendorong solusi yang saling menguntungkan.

Keterampilan asertif juga dapat membantu individu menghadapi kritik dengan cara yang produktif menerima umpan balik sebagai kesempatan untuk belajar dan berkembang. Pentingnya keterampilan asertif melampaui interaksi pribadi. Hal ini juga sangat relevan dalam konteks profesional.[39] Di tempat kerja asertif membantu individu mengekspresikan pendapat mendukung kebutuhan dan memberikan kontribusi yang lebih efektif kepada tim. Misalnya karyawan yang percaya diri lebih cenderung mendiskusikan masalah dengan manajernya daripada mengeluh yang pada akhirnya dapat memperbaiki kondisi kerja.[40]

Keterampilan asertif juga berkaitan dengan regulasi emosi. Kemampuan mengelola emosi sendiri dan merespons emosi orang lain dengan tepat merupakan komponen penting dari rasa percaya diri.[41] Hal ini melibatkan identifikasi dan pengendalian emosi seperti kemarahan atau kecemasan yang dapat mengganggu komunikasi efektif. Dengan regulasi emosi yang baik individu dapat berkomunikasi dengan lebih tenang dan rasional bahkan dalam situasi stres. Mengembangkan keterampilan asertif

---

[37]Liza Dwi Eftiza Khairunniza, Bunyamin Maftuh, and Elly Malihah Setiadi, "MEMAHAMI Hubungan Antara Fenomena Cancel Culture Dan Pembentukkan Keterampilan Resolusi Konflik Dalam Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial (Media Sosial Sebagai Arena Konflik) Dinamika Sosial Di Indonesia Pada Era Digital Menghadirkan Berbagai Perubahan Y," dalam *Kolaborasi Resolusi Konflik,* Vol. 5, 2023, hal. 137–50.

[38]Farida Aryani, *Keterampilan Asertif Untuk Remaja*, *Bengkulu: El-Markazi,* 2022, hal. 7.

[39]Arga Satrio Prabowo and Asni Asni, "Latihan Asertif: Sebuah Intervensi Yang Efektif," dalam *Insight: Jurnal Bimbingan Konseling.* Vol. 7, No. 1, 2018, hal. 116–20, https://doi.org/10.21009/insight.071.10.

[40]R. Hapsari and R. Retnaningsih, "Perilaku Asertif Dan Harga Diri Pada Karyawan," *Jurnal Ilmiah Psikologi Gunadarma,* Vol. 1, No. 1, 2017, hal. 100479.

[41]Wienda Tridimita Ayu, "Konsep Diri, Regulasi Emosi Dan Asertivitas Pada Mahasiswa," dalam *Philanthropy: Journal of Psychology,* vol. 4, No. 1, 2020, hal. 25, https://doi.org/10.26623/philanthropy.v4i1.1754.

membutuhkan latihan dan kesadaran diri. Hal ini tidak hanya melibatkan pembelajaran teknik tertentu tetapi juga mengembangkan sikap dan pola pikir yang mendukung. Refleksi diri merupakan alat penting dalam proses ini karena memungkinkan individu mengevaluasi interaksi mengidentifikasi pola perilaku yang tidak pantas dan membuat perubahan yang diperlukan.[42]

Keterampilan asertif dapat memberikan manfaat yang signifikan bagi kehidupan pribadi dan profesional. Dengan menjadi lebih percaya diri individu dapat meningkatkan hubungan mengurangi stres dan mencapai tujuan dengan lebih efektif. Keterampilan ini membantu menciptakan komunikasi yang lebih jujur dan transparan yang pada akhirnya meningkatkan kualitas hidup secara keseluruhan. Oleh karena itu keterampilan asertif merupakan investasi penting dalam pengembangan diri yang memiliki dampak positif jangka panjang.

2. Kajian Gender

Istilah gender mengacu pada serangkaian peran perilaku dan identitas yang dibangun secara sosial dan dikaitkan dengan apa yang dianggap maskulin dan feminin dalam suatu budaya.[43] Gender berbeda dengan jenis kelamin biologis yang mengacu pada perbedaan fisik dan fisiologis antara laki-laki dan perempuan. Gender merupakan sebuah konsep dinamis yang berubah lintas budaya dan waktu termasuk berbagai identitas seperti transgender laki-laki perempuan non-biner dan lain-lain. Pemahaman gender mencakup analisis tentang bagaimana norma dan ekspektasi gender memengaruhi perilaku individu dan struktur sosial serta bagaimana identitas gender dapat dialami dan diungkapkan secara berbeda oleh setiap orang. Judith Butler (1956-): Judith Butler adalah seorang filsuf Amerika dan ahli teori gender yang terkenal karena karyanya di bidang teori gender dan queer. Buku *Butler Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) memperkenalkan gagasan bahwa gender bersifat performatif artinya identitas gender dibentuk melalui tindakan dan perilaku yang berulang-ulang. Butler menantang pandangan tradisional tentang gender sebagai sesuatu yang tetap dan alami serta menekankan bahwa identitas gender adalah hasil konstruksi sosial.[44] Selanjutnya Simone de Beauvoir seorang filsuf dan feminis Perancis terkenal memainkan peran penting dalam hal ini. perkembangan pemikiran tentang gender dengan bukunya *The Second Sex*

---

[42] Umaruddin Nasution and Casmini Casmini, "Integrasi Pemikiran Imam Al-Ghazali & Ivan Pavlov Dalam Membentuk Prilaku Peserta Didik," dalam *Jurnal Insania: Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan,* Vol. 25, No. 1, 2020, hal.103–13, https://doi.org/10.24090/insania.v25i1.3651.

[43] Putri Kurniawati, "Persepsi Gender Soft Masculinity Kalangan Penggemar BTS Di Riau," dalam Jurnal *Universitas Nusantara PGRI Kediri*, No. 01, 2017, hal. 1–7.

[44] Putri Kurniawati, "Persepsi Gender Soft Masculinity Kalangan Penggemar BTS Di Riau, …, hal.1-7.

(1949). De Beauvoir menyatakan bahwa seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan tetapi menjadi perempuan menekankan bagaimana peran gender dibentuk oleh masyarakat dan budaya. Karyanya menjadi landasan penting bagi teori feminis dan studi gender (1944-).[45] Ann Oakley adalah seorang sosiolog Inggris yang memberikan kontribusi penting terhadap studi gender terutama dengan *bukunya Sex Gender and Society* (1972). Oakley membedakan gender sebagai kategori biologis dan gender sebagai kategori sosial dengan menekankan bahwa peran gender merupakan hasil proses sosialisasi. Raewyn Connell (1944-): Raewyn Connell adalah seorang sosiolog Australia yang terkenal dengan teori hegemoninya. maskulinitas dalam bukunya Men (1995). Connell mengkaji bagaimana berbagai bentuk maskulinitas berinteraksi dalam struktur kekuasaan sosial dan bagaimana hegemoni maskulinitas mendominasi dan meminggirkan bentuk maskulinitas dan feminitas lainnya. hal-hal ini dibentuk dihayati dan diungkapkan serta bagaimana struktur sosial dan kekuasaan berperan dalam pembentukan norma gender.[46]

H. Tinjauan Pustaka

Dalam penulisan ini data primer diperoleh dari Al-Quran, kitab Tafsir al-Misbah karya Muhammad Quraish Shihab dan buku Deborah Tannen, yang berjudul *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation.* Sedangkan untuk data sekunder penulis menggunakan buku rujukan, yang berkaitan dengan keterampilan asertif diantaranya buku *Assertive Biblical Women karya* William E. Phipps, buku Stanlee Phelps dan Nancy Austin, *The Assertive Woman*, buku E. Alberti dan Michael L. Emmons *Equality in Your Life and Relationships,* Julia T. Wood. *Gendered Lives: Communication, Gender, and Culture,* Quraish Shihab, *Perempuan*, Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender,* Aas Siti Sholichah, *Al-Qur'an dan Pendidikan Asertif Gender*.Tafsir al-Azhar karangan Haji Abdul Malik Karim Amrullah, tafsir Ibn Katsir, Tafsir al-Maraghi, Tafsir at-Thabari, Sedangkan untuk hadits penulis mengambil rujukan dari Imam Bukhari, Muslim, Tirmidzi, Daud, Ibnu Majah, An-Nasai.

---

[45] Ni Made Anggita Sastri Prameswari, Ni Putu Laksmi Mutiara; Nugroho, Wahyu Budi; Mahadewi, "Feminisme Eksistensial Simone de Beauvoir: Perjuangan Perempuan Di Ranah Domestik," dalam *Jurnal Ilmiah Sosiologi (SOROT)*, Vol. 1, No. 2, 2019, hal. 1–13, https://ojs.unud.ac.id/index.php/sorot/article/view/51955.

[46] Lekkas, *Agama dan Gender Versi Ormas Islam Perempuan Di Indonesia*, 2021, http://digilib.uinsgd.ac.id/40528/.

I. PenelitianTerdahulu yang Relevan

1. Buku

a. William E. Phipps, *Assertive Biblical Women,* London: Greenwood Press, 1992[47]

Buku ini membahas perempuan dalam Alkitab yang menunjukkan kualitas kuat dan berani yang dianggap tidak biasa dalam konteks budaya dan zaman. Buku ini menyoroti tokoh-tokoh perempuan dalam Alkitab yang menolak norma-norma patriarki mengambil keputusan sendiri dan memainkan peran penting dalam sejarah agama dan moral. Melalui analisisnya menunjukkan bagaimana para perempuan ini menunjukkan keberanian inisiatif dan pengaruh. Tujuan dari buku ini adalah untuk memberikan perspektif yang kaya tentang peran perempuan dalam narasi Alkitab menginspirasi pembaca untuk mengenali aspek-aspek yang kuat dan aktif yang kurang mendapat perhatian dalam interpretasi tradisional.

Buku ini juga berpendapat bahwa kekuatan karakter perempuan dalam Alkitab seringkali diabaikan atau diminimalkan dalam interpretasi tradisional. Phipps mengajak pembaca untuk mengkaji ulang narasi yang ada dan mempertimbangkan bagaimana iman dan keberanian para perempuan ini tidak hanya berhubungan dengan latar belakang tetapi juga selaras dengan tantangan yang dihadapi perempuan dalam masyarakat modern. Dengan mengidentifikasi dan menyoroti tindakan keberanian mereka Phipps berupaya menghilangkan mitos bahwa perempuan harus selalu berada dalam posisi pasif atau tunduk dengan menunjukkan bahwa narasi alamiah Alkitab menunjukkan perempuan menjalankan kekuasaan dan pengaruh yang menentukan. Memahami peran perempuan dalam konteks sejarah agama penting tidak hanya untuk memahami tetapi juga untuk memberdayakan perempuan dalam segala aspek kehidupan saat ini.

b. Stanlee Phelps dan Nancy Austin, *The Assertive Woman*, USA: Impact Publishers, 1976.[48]

Panduan yang dirancang khusus bagi perempuan untuk mengembangkan dan memperkuat keterampilan percaya diri (asertif) dalam berbagai aspek kehidupan. Buku ini mengakui tantangan unik yang dihadapi perempuan akibat stereotip gender dan norma sosial yang seringkali menghambat ekspresi diri perempuan. Phelps dan Austin menekankan bahwa ketegasan berarti menghargai diri sendiri dan orang lain serta berani mengungkapkan kebutuhan dan keinginan tanpa takut bersalah atau ditolak. Buku ini menjelaskan berbagai teknik yang dapat digunakan wanita untuk

---

[47] William E. Phipps, *Assertive Biblical Women,* London: Greenwood Press, 1992.

[48] Stanlee Phelps dan Nancy Austin, *The Assertive Woman*, USA: Impact Publishers, 1976.

meningkatkan staminanya. Bagaimana mengkomunikasikan dengan jelas bagaimana menetapkan batasan dan bagaimana menolak permintaan tanpa rasa bersalah. Penulis membahas tentang pentingnya kesadaran diri dan bagaimana memahami serta mengelola emosi dalam situasi yang membutuhkan rasa aman. Setiap teknik didukung oleh contoh nyata dan latihan yang dirancang untuk mempraktikkan keterampilan ini dalam kehidupan sehari-hari. Penulis menyoroti bahwa perempuan bisa lebih percaya diri dalam memimpin tim dan membela hak-hak dengan bersikap tegas dan mengambil keputusan tanpa menyerah pada tekanan eksternal. Buku tersebut menekankan bahwa tekad adalah kunci untuk mencapai keseimbangan antara menghargai diri sendiri dan orang lain serta menciptakan kehidupan yang lebih seimbang dan memuaskan. Buku memberikan alat dan wawasan berharga bagi perempuan yang ingin memperkuat keterampilan kepercayaan diri (asertif) di dunia yang sering penuh tantangan dengan pendekatan praktis dan relevan.

c. Alberti dan Michael L. Emmons *Equality in Your Life and Relationships,* California: Impact Publishers, 2008.[49]

Buku ini menyoroti pentingnya asertif sebagai keterampilan yang memungkinkan mengekspresikan kebutuhan keinginan dan hak secara jujur dan langsung tanpa melanggar hak milik orang lain. Dalam buku ini membedakan antara perilaku pasif-agresif dan perilaku asertif. Di sini perilaku asertif diposisikan sebagai pendekatan komunikasi asertif yang paling seimbang dengan tetap menjaga hubungan yang sehat. Buku ini tidak hanya membahas teori di balik ketegasan tetapi juga memberikan alat dan teknik praktis seperti cara mengatakan tidak dengan tegas dan cara menanggapi kritik secara konstruktif. Seperti takut konflik atau selalu ingin menyenangkan orang lain. Penulis memberikan strategi untuk mengatasi hambatan tersebut termasuk latihan yang dirancang untuk meningkatkan kesadaran diri dan kepercayaan diri. Menawarkan contoh dan latihan kehidupan nyata yang dapat diterapkan pada berbagai situasi seperti situasi antarpribadi dan sosial di tempat kerja buku ini berfungsi sebagai panduan komprehensif untuk membantu pembaca membangun keterampilan asertif yang diperlukan untuk berkreasi lebih banyak.

d. Deborah Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, New York: Ballantine Books. 1991.[50]

Buku mengeksplorasi perbedaan komunikasi antara perempuan dan laki-laki. Tannen memberikan analisis mendalam tentang bagaimana

---

[49] E. Alberti dan Michael L. Emmons *Equality in Your Life and Relationships,* California: Impact Publishers, 2008.

[50] Deborah Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, New York: Ballantine Books. 1991.

perbedaan gaya bahasa antar jenis kelamin menyebabkan kesalahpahaman dan konflik dalam interaksi sehari-hari. Laki-laki menggunakan bahasa untuk mempertahankan status dan menyelesaikan masalah sedangkan perempuan menggunakan bahasa untuk mengembangkan hubungan dan pemahaman. Buku ini menekankan pentingnya mengenali perbedaan-perbedaan dalam komunikasi interpersonal dengan memberikan wawasan bagaimana mengatasi kesalahpahaman dan meningkatkan komunikasi antara pria dan wanita.

e. Julia T. Wood. *Gendered Lives: Communication, Gender, and Culture,* USA: Wadsworth Cengage Learning, 2008.[51]

Membahas tentang kompleksitas interaksi gender dalam konteks komunikasi dan budaya. Mengeksplorasi bagaimana konstruksi sosial gender memengaruhi cara individu berbagi identitas gender dan berinteraksi dengan orang lain. Melalui pendekatan struktural buku ini mengeksplorasi bagaimana jenis komunikasi dibentuk oleh faktor sosiokultural dan sejarah dan bagaimana hal ini mempengaruhi cara individu memahami dan berinteraksi dengan dunia di sekitar mereka. Wood juga cenderung pada keberagaman gender dan menghasilkan ide-ide baru dalam kajian gender yang relevan dengan masa kini (kontemporer).

f. Karen Ross, *Gendered Media: Women, Men, and Identity Politics,* New York: Routledge, 1990.[52]

Mengekplorasi bagaimana media mempengaruhi konstruksi identitas gender dalam masyarakat saat ini. Buku ini menganalisis tidak hanya bagaimana representasi media terhadap perempuan dan laki-laki mencerminkan sikap dan perilaku gender, akan tetapi media massa sering kali memperkuat stereotip gender tradisional dan memengaruhi cara individu memahami diri sendiri dalam konteks sosial yang lebih luas. Buku ini mengajukan pertanyaan penting tentang bagaimana media massa menjadi tempat untuk mendefinisikan norma-norma dan mencoba memahami bagaimana perubahan-perubahan ini dapat mempengaruhi identitas individu dan dinamika sosial.

g. Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2018.[53]

Buku ini mendiskusikan peran dan status perempuan dalam Islam dan konteks sosial kontemporer. Buku ini berfokus pada berbagai aspek kehidupan perempuan, termasuk hak-haknya, peran perempuan dalam keluarga dan masyarakat, dan kontribusi perempuan terhadap pembangunan

---

[51] Julia T. Wood. *Gendered Lives: Communication, Gender, and Culture,* USA: Wadsworth Cengage Learning, 2008.

[52] Karen Ross, *Gendered Media: Women, Men, and Identity Politics*, New York: Routledge, 1990.

[53] Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2018.

sosial. Buku ini juga mengkaji pandangan Islam terhadap perempuan dan berupaya mengklarifikasi kesalahpahaman umum tentang posisi perempuan dalam agama. Dengan menggunakan pendekatan yang sangat kritis, Shihab memberikan pembaca pemahaman lebih jauh tentang kompleksitas dan keragaman pengalaman perempuan dalam konteks budaya dan agama di Indonesia dan dunia Islam yang lebih luas.

h. Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender*, Jakarta: Paramadina, 1999.[54]

Mengkaji persoalan kesetaraan gender dengan pendekatan kritis dan ilmiah. Mengemukakan argumentasi yang mendukung pentingnya kesetaraan gender dalam masyarakat baik dari sudut pandang agama, sosial, dan budaya. Melalui analisis mendetail, buku ini mengkaji peran agama dalam mempengaruhi cara berpikir perempuan dan laki-laki serta bagaimana konsep kesetaraan dapat memperkaya kehidupan sosial dan mendorong kesetaraan gender. Buku ini juga mengajak pembaca untuk memikirkan perubahan yang perlu dilakukan dalam masyarakat untuk mencapai kesetaraan gender yang lebih baik

i. Aas Siti Sholichah, *Al-Qur'an dan Pendidikan Asertif Gender*, Jakarta: Bilqis Center Indonesia, 2023.[55]

Buku ini membahas tentang integrasi ajaran Al-Quran dengan konsep pendidikan yang mengedepankan kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan. Buku ini menjelaskan bagaimana menggunakan prinsip-prinsip al-Quran dalam ajaran untuk mendorong sikap asertif perempuan agar dapat mengungkapkan pendapat dan hak-haknya dengan percaya diri dan penuh hormat. Dijelaskan juga ayat Alquran tentang pentingnya ilmu dan pendidikan tanpa memandang jenis kelamin. Buku ini juga mengeksplorasi bagaimana ajaran Islam dapat digunakan secara pedagogis untuk mendukung kesetaraan gender dan mengurangi diskriminasi terhadap perempuan dan buku ini menyoroti pentingnya Orang tua dan lingkungan berperan penting dalam menumbuhkan ketahanan sejak dini. Sistem pendidikan berdasarkan nilai-nilai Islam. Melalui inisiatif ini diharapkan akan lahir generasi perempuan yang tidak hanya memiliki pengetahuan namun juga berani berperan aktif di masyarakat.

2. Disertasi

a. Jelika Mandasari Basirun Mariyama,"Perilaku Asertif Berdasarkan Perbedaan Jenis Kelamin pada Siswa Kelas X di SMA Tri Dharma

[54]Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender*, Jakarta: Paramadina, 1999.

[55]Aas Siti Sholichah, *Al-Qur'an dan Pendidikan Asertif Gender*, Jakarta: Bilqis Center Indonesia, 2023.

Palembang" Fakultas Ekonomi Sains, Universitas Sriwijaya, Palembang 2022.[56]

Disertasi ini menjelaskan tentang perilaku asertif berdasarkan jenis kelamin yang dilaksanakan penelitiannya di SMA Tri Dharma Palembang. Perilaku Asertif adalah kemampuan mengungkapkan pikiran perasaan dan kebutuhan secara langsung jujur dan wajar dengan tetap menghormati hak orang lain. Perilaku asertif pada siswa kelas X SMA Tridharma Palembang ini dapat sangat bervariasi berdasarkan perbedaan gender. Secara umum faktor sosial dan budaya mempengaruhi cara siswa laki-laki dan perempuan mengekspresikan diri dalam situasi sosial dan pendidikan. Stereotip gender tradisional dapat menyebabkan laki-laki menjadi lebih dominan dan asertif sementara perempuan mungkin didorong untuk menjadi lebih pasif atau kooperatif yang dapat mempengaruhi cara berperilaku asertif. Sebuah studi yang dilakukan oleh Sekolah Menengah Tri Dharma Palembang menemukan bahwa siswa laki-laki lebih cenderung berperilaku asertif. menjadi pelajar. Perilaku ini seringkali lebih asertif dalam diskusi kelas atau interaksi dengan teman sebaya. Merasa lebih nyaman menolak komentar atau permintaan yang tidak sejalan dengan kepentingannya. Sebaliknya siswa perempuan mungkin menunjukkan perilaku asertif yang lebih halus atau kurang terlihat karena pertimbangan penilaian sosial atau untuk menjaga hubungan sosial yang harmonis. Meskipun siswa perempuan mungkin lebih kuat dalam situasi di mana merasa aman atau didukung seperti dalam kelompok teman dekat atau dalam lingkungan yang mendukung kesetaraan gender dampak dari perbedaan ini dapat signifikan dalam hal pembelajaran dan perkembangan siswa. Guru dan konselor di SMA Tri Dharma Palembang hendaknya memperhatikan bagaimana perbedaan perilaku asertif tersebut mempengaruhi aktivitas pengambilan keputusan kelas siswa dan interaksi sosialnya. Dengan memahami hal ini sekolah yang fleksibel dapat mengembangkan program yang membantu semua siswa berkomunikasi secara efektif dan percaya diri dalam berbagai konteks tanpa memandang stereotip gender.

b. Moh. Aman, "Metode Pendidikan Relasi Gender Dalam Keluarga Perspektif Al-Qur'an", Universitas PTIQ, 2023.[57]

Menjelaskan latar belakang pentingnya mengkaji relasi gender dalam keluarga dari sudut pandang Al-Quran. Disertasi ini menyoroti relevansi topik ini dalam menghadapi tantangan modernisasi dan

---

[56] Jelika Mandasari Basirun Mariyama,"Perilaku Asertif Berdasarkan Perbedaan Jenis Kelamin pada Siswa Kelas X di SMA Tri Dharma Palembang" *Disertasi*, Palembang: Fakultas Ekonomi Sains, Universitas Sriwijaya, 2022.

[57] Moh. Aman, "Metode Pendidikan Relasi Gender Dalam Keluarga Perspektif Al-Qur'an", *Disertasi,* Universitas PTIQ, 2023.

perubahan sosial yang mempengaruhi dinamika keluarga Muslim. Membahas penafsiran ayat-ayat tentang peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan dalam keluarga menunjukkan bagaimana Al-Quran mengajarkan kesetaraan dan keadilan. Menggunakan kajian tafsir klasik dan kontemporer untuk memahami lebih dalam topik yang diangkat. Mengidentifikasi dan menjelaskan metode pengajaran dalam Al-Quran tentang pembentukan relasi gender. Menunjukkan betapa pendidikan akhlak dan nilai-nilai Islam berperan penting dalam membentuk sikap dan perilaku yang menghormati kesetaraan gender. Menekankan pentingnya peran orang tua dalam mendidik anak untuk menghormati peran dan hak masing-masing gender dan diseertasi tersebut juga membahas bagaimana budaya dan tradisi lokal mengakui berbagai bidang hubungan gender sehingga mempengaruhi pengajaran Al-Quran. Disertasi ini memberikan solusi praktis dan rekomendasi kebijakan untuk mengatasi hambatan-hambatan ini. Disertasi ini memberikan rekomendasi bagi para pendidik keluarga Muslim dan pembuat kebijakan untuk mempromosikan kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim.

c. Aini Suci Qurotu, "Perilaku Asertif Pemimpin Perempuan di MINU Waru 1 Sidoarjo", UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.[58]

Disertasi Aini Suci Qurotu yang berjudul Perilaku Asertif Pemimpin Perempuan MINU Waru 1 Sidoarjo di UIN Sunan Ampel Surabaya yang selesai tahun 2018 memberikan kajian mendalam mengenai perilaku asertif yang ditunjukkan pemimpin perempuan di ruang kelas akademik. Penelitian ini bertujuan untuk memahami bagaimana pemimpin perempuan di MINU Waru 1 Sidoarjo menunjukkan kepercayaan diri dalam menjalankan peran kepemimpinannya dan bagaimana hal ini mempengaruhi interaksi lingkungan dan staf dengan dosen dan mahasiswa.

Pemimpin perempuan di kelas seringkali menghadapi tantangan terkait asumsi gender sehingga penelitian ini penting untuk memahami bagaimana pemimpin perempuan menavigasi dinamika tersebut melalui perilaku yang tegas. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pemimpin perempuan di MINU Waru 1 Sidoarjo mempunyai kedudukan yang tinggi. Khususnya kepercayaan diri untuk tampil dan berkomunikasi dengan staf dan dosen. Para pemimpin ini dapat mengomunikasikan ide arahan dan strategi dengan jelas dan meyakinkan namun tetap mempertahankan tingkat kebenaran dan pemahaman yang unik dalam interaksi mereka.

Studi ini juga menemukan bahwa perilaku yang ditunjukkan oleh para manajer perempuan ini berkontribusi positif terhadap lingkungan

[58] Aini Suci Qurotu, "Perilaku Asertif Pemimpin Perempuan di MINU Waru 1 Sidoarjo", *Disertasi,* UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.

kerja yang produktif dan kolaboratif. Pemimpin sekolah perempuan yang mampu menegaskan otoritasnya tanpa dibina berhasil menciptakan lingkungan yang mendorong pertumbuhan dan perkembangan bersama. Artikel ini lebih lanjut menyoroti tantangan yang dihadapi pemimpin perempuan dalam berbagai situasi. Ekspektasi sosial mencoba membatasi peran kepemimpinan perempuan.

Terlepas dari tantangan terkait praktik gender yang memengaruhi gaya kepemimpinan para pemimpin perempuan di MINU Waru 1 Sidoarjo telah menunjukkan bahwa dengan mengembangkan keterampilan ketegasan yang kuat mereka dapat mengatasi hambatan tersebut dan menjadi pemimpin yang efektif di sana. Hasil artikel ini memberikan wawasan penting terhadap kajian kepemimpinan perempuan dan memberikan contoh nyata bagaimana rasa percaya diri menjadi kunci keberhasilan kepemimpinan akademis yang mempengaruhi perilaku yang ditunjukkan.

d. Subur Wijaya "Membangun Relasi Gender Melalui Pendidikan Andragogi Berbasis Al-Qur'an", Universitas PTIQ Jakarta, 2021".[59]

Disertasi ini mengkaji pentingnya pendidikan orang dewasa (andragogi) dalam konteks relasi gender. Menegaskan pendidikan androgini berbasis Al-Quran dapat menjadi alat yang efektif untuk meningkatkan dan membangun hubungan gender yang adil dan harmonis. Membahas tentang konsep dasar Andragogi dan bagaimana prinsip tersebut dapat diselaraskan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Quran. Menganalisis teks Al-Quran dan literatur untuk membangun landasan teori yang kokoh. Hal ini menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip pendidikan orang dewasa seperti motivasi pengalaman dan relevansi dapat diintegrasikan dengan nilai-nilai Al-Quran untuk menciptakan pendidikan yang seimbang gender: Al-Quran dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Menekankan pentingnya peran fasilitator dalam mendukung proses pembelajaran yang inklusif dan berkeadilan serta memberikan saran praktis penerapannya dalam konteks keluarga dan masyarakat. Mengkaji berbagai praktik dalam komunitas Muslim yang perlu diselaraskan dengan prinsip-prinsip Al-Quran. Mengidentifikasi tantangan utama dalam menerapkan ajaran Al-Quran tentang androgigi untuk membangun hubungan gender. Tantangan-tantangan ini mencakup stereotip gender resistensi budaya dan keterbatasan sumber daya. Disertasi ini menawarkan solusi praktis termasuk strategi pendidikan dan kebijakan untuk mengatasi hambatan-hambatan. Disertasi ini menawarkan saran bagi para pendidik, pengambil

[59] Subur Wijaya "Membangun Relasi Gender Melalui Pendidikan Andragogi Berbasis Al-Qur'an", *Disertasi,* Universitas PTIQ Jakarta, 2021.

kebijakan dan komunitas Muslim untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip tersebut ke dalam program pendidikan dan kehidupan sehari-hari.

e. Nur Rahmawati "Kesetaraan Gender Dalam Tafsir Al-Mishbâh: Antara Teori Konflik Sosial Dan Teori Struktural Fungsional", Universitas PTIQ Jakarta, 2023.[60]

Disertasi ini mengenai pentingnya kesetaraan gender dalam Islam khususnya perspektif hermeneutiknya terhadap Tafsir al-Mishbah karya Quraish Shihab. Dalam disertasi ini beliau menekankan bahwa pemahaman tafsir kesetaraan gender penting untuk mendukung upaya mencapai keadilan gender dalam masyarakat Islam Teori konflik sosial digunakan untuk mengkaji bagaimana struktur kekuasaan dan dominasi mempengaruhi interpretasi gender sedangkan teori struktur fungsional menjelaskan bagaimana norma dan nilai digunakan untuk menjaga keseimbangan dalam masyarakat. Disertasi ini menggunakan metode kualitatif dengan menggunakan analisis tekstual dan metode komparatif. Rahmawati menganalisis tafsir gender dalam Al-Mishbah membandingkannya dengan prinsip dua teori sosiologi dan menjelaskan bahwa pandangan Quraish Shihab tentang kesetaraan gender ditafsirkan dalam Al-Mishbah. Mengkaji bagaimana Shihab menafsirkan ayat-ayat Al-Quran mengenai peran dan hak laki-laki dan perempuan dan bagaimana interpretasi tersebut mencerminkan atau menantang norma-norma sosial. Pada bagian ini disertasi menggunakan konsep konflik sosial untuk menganalisis interpretasi Al. Mishbah menunjukkan bagaimana tafsir ini merefleksikan atau merespon struktur kekuasaan dalam teks serta ketegangan dan konflik yang timbul akibat penafsiran gender dalam teks serta mengkaji al-Mishbah dari perspektif teori strukturasi fungsional. mengkaji bagaimana penafsiran ini berkontribusi dalam menjaga stabilitas dan keseimbangan sosial dan bagaimana norma gender dilestarikan atau diubah melalui penafsiran Al-Quran. Disertasi ini mengidentifikasi tantangan-tantangan dalam menerapkan prinsip-prinsip kesetaraan gender. Disertasi ini diakhiri dengan merangkum hasil-hasil utama analisis termasuk pendekatan pendidikan dan diskusi masyarakat luas mengenai solusi untuk mengatasi hambatan-hambatan. Disertasi ini menekankan pentingnya penafsiran al-Mishbah untuk mendukung kesetaraan gender dan mendorong para ulama pendidik dan pembuat kebijakan untuk mempromosikan penafsiran yang lebih inklusif dan adil gender terhadap tindakan yang direkomendasikan dalam Al-Quran.

f. Abdul Hadi "Relasi Gender Dalam Tafsir Mutawallî Al-Sya'râwî", Universitas PTIQ, 2021.[61]

---

[60] Nur Rahmawati "Kesetaraan Gender dalam Tafsir Al-Mishbâh: Antara Teori Konflik Sosial dan Teori Struktural Fungsional", *Disertasi,* Universitas PTIQ Jakarta, 2023.

Penelitian ini fokus menganalisis relasi gender dalam memaknai karya Mutafali al-Siyarawi. Dalam disertasi Abdul Hadi menyelidiki bagaimana perspektif gender diperhitungkan dalam interpretasi tersebut. Tafsir Al-Shaarawi sudah terkenal di dunia Islam dan sering dijadikan rujukan oleh banyak kalangan sehingga penting untuk memahami bagaimana isu gender di dalamnya dibahas dengan menggunakan pendekatan kualitatif yang dipadukan dengan analisis teks Tafsir. Penelitian ini mencakup menelusuri dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terkait gender serta mempelajari bagaimana Al-Syarawi memberikan penjelasan tentang peran laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Islam serta menafsirkan peran gender tradisional. Al-Syarawi kerap menekankan peran tradisional perempuan dalam keluarga dan laki-laki sebagai kepala keluarga. Penafsiran ini mendukung pandangan bahwa peran laki-laki dan perempuan berbeda namun saling melengkapi. Peran ini dianggap sebagai bagian dari kodrat manusia yang ditetapkan oleh Tuhan. Penafsiran ini cenderung mempertahankan pandangan klasik yang mungkin kurang relevan dengan perubahan sosial dan budaya saat ini. Hal ini berimplikasi pada wacana kontemporer tentang kesetaraan gender dalam Islam sehingga menunjukkan perlunya pendekatan yang lebih komprehensif dan kontekstual dalam menafsirkan teks-teks agama. Meskipun penafsiran ini dihormati dan digunakan secara luas terdapat kebutuhan mendesak akan penafsiran baru yang lebih responsif terhadap dinamika dan kebutuhan sosial saat ini. Penelitian ini menghimbau para akademisi dan cendekiawan Islam untuk terus mengkaji dan mengkaji tafsir klasik dalam kerangka kontekstual yang lebih komprehensif.

g. Muhammad Rusydi Rasyid, "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Pendidikan Agama Islam", UIN Alaudin Makasar, 2019.[62]

Penelitian ini fokus pada kesetaraan gender dalam konteks pendidikan agama Islam. Menyelidiki bagaimana konsep kesetaraan gender diintegrasikan dan diajarkan dalam pendidikan agama Islam. Pendidikan agama Islam memegang peranan penting dalam membentuk pemikiran dan sikap umat Islam sehingga penting untuk melihat bagaimana isu kesetaraan gender dikelola dalam bidang ini. Meninjau kurikulum, bahan ajar dan metode pengajaran yang digunakan dalam pendidikan agama Islam serta mewawancarai guru dan siswa untuk memahami konsep kesetaraan gender dan implementasinya dalam proses pendidikan. Banyak bahan ajar yang masih menampilkan peran gender secara stereotip. Beberapa guru memahami pentingnya kesetaraan gender

---

[61]Abdul Hadi "Relasi Gender dalam Tafsir Mutawallî Al-Sya'râwî", *Disertasi,* Universitas PTIQ, 2021.

[62]Muhammad Rusydi Rasyid, "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Pendidikan Agama Islam", *Disertasi,* UIN Alaudin Makasar, 2019.

dan mencoba menerapkannya dalam pengajaran sementara guru lainnya masih menganut gagasan tradisional yang dengan jelas memisahkan peran gender. Pengajarannya bersifat teoritis dan menawarkan sedikit ruang untuk diskusi atau analisis kritis terhadap isu-isu gender. Isu Gender Penelitian ini menyoroti perlunya merevisi kurikulum pendidikan agama agar lebih efektif mengintegrasikan konsep kesetaraan gender. Hal ini mencakup pelatihan guru untuk mengajar dari perspektif yang lebih inklusif dan sensitif gender. Selain itu metode pengajaran yang lebih interaktif dan partisipatif yang memungkinkan siswa untuk mengeksplorasi dan memahami isu-isu gender perlu didorong. Kurikulum pendidikan agama Islam hendaknya dikembangkan agar lebih responsif terhadap isu gender dengan memperbarui metode pengajaran dan pelatihan guru. Penelitian ini menyoroti pentingnya pendidikan inklusif dan sensitif gender untuk membangun masyarakat yang adil dan merata.

h. Mahrita Aprilya Lakburlawal, "Kedudukan Perempuan Dalam Sistem Pemerintahan Desa Adat", Universitas Hasanudin Makasar, 2021.[63]

Fokus penelitian adalah pada posisi perempuan dalam sistem pemerintahan desa tradisional. Desa adat memiliki struktur sosial dan sistem pemerintahan yang unik, seringkali dipengaruhi oleh tradisi dan adat istiadat setempat. Penelitian ini bertujuan untuk memahami bagaimana posisi perempuan dalam konteks ini dan sejauh mana mereka terlibat dalam pemerintahan desa adat. Disertasi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus. Kajian ini mencakup pengumpulan data observasi, wawancara mendalam dengan tokoh masyarakat, tokoh adat, dan perempuan yang terlibat dalam pemerintahan desa adat, dan analisis dokumen adat yang relevan. Studi ini menemukan bahwa di banyak desa adat, peran perempuan seringkali dibatasi oleh norma-norma tradisional. Meskipun perempuan pada umumnya berpartisipasi dalam kegiatan rumah tangga dan masyarakat, mereka jarang menduduki posisi kepemimpinan dalam struktur pemerintahan tradisional. Namun demikian, ada beberapa kasus di mana perempuan mampu mencapai posisi kepemimpinan. Hal ini biasanya terjadi di desa-desa yang lebih progresif, atau desa-desa yang bercirikan nilai-nilai modern dan pendidikan yang lebih baik. Norma adat dan nilai-nilai agama mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap status perempuan. Adat istiadat sering kali mendiktekan peran gender yang ketat, dan penafsiran agama yang konservatif juga dapat memberlakukan pembatasan terhadap partisipasi perempuan dalam pemerintahan. Perempuan yang ingin berpartisipasi dalam pemerintahan desa adat seringkali menghadapi

[63] Mahrita Aprilya Lakburlawal, "Kedudukan Perempuan dalam Sistem Pemerintahan Desa Adat", *Disertasi,* Universitas Hasanudin Makasar, 2021.

berbagai hambatan, termasuk diskriminasi gender, kurangnya dukungan masyarakat, dan terbatasnya akses terhadap pendidikan dan sumber daya. Studi ini menunjukkan bahwa perubahan struktur sosial dan budaya diperlukan untuk meningkatkan partisipasi perempuan dalam pemerintahan desa adat. Hal ini mencakup pemberdayaan perempuan melalui pendidikan dan pelatihan serta meninjau kembali norma-norma tradisional yang membatasi peran perempuan. Selain itu, dukungan dari tokoh adat dan masyarakat juga penting untuk mendorong perubahan. Disertasi ini menyimpulkan bahwa meskipun ada beberapa contoh perubahan positif, perempuan masih terpinggirkan dalam sistem pengelolaan desa tradisional. Studi ini menyoroti perlunya upaya lebih lanjut untuk memberdayakan perempuan dan mendorong kesetaraan gender dalam struktur pemerintahan tradisional. Melalui pendidikan, advokasi, dan perubahan kebijakan, perempuan diharapkan memainkan peran yang lebih penting dan setara dalam pemerintahan desa adat.

i. Sa'diyah El Adawiyah, "Strategi Komunikasi Politik Perempuan Dalam Meraih Kepemimpinan Daerah", Institut Pertanian Bogor, 2019.[64]

Disertasi ini dilatarbelakangi oleh fakta bahwa partisipasi perempuan dalam politik masih rendah dan banyak perempuan yang kesulitan mencapai posisi kepemimpinan. Hambatan-hambatan ini mungkin disebabkan oleh diskriminasi gender, norma-norma sosial yang konservatif, dan terbatasnya sumber daya. Oleh karena itu, tulisan ini bertujuan untuk mengidentifikasi strategi komunikasi politik yang dapat membantu perempuan mengatasi hambatan tersebut dan mencapai posisi kepemimpinan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus. Pengumpulan data dilakukan melalui wawancara mendalam terhadap politisi perempuan yang aktif di tingkat lokal, observasi langsung saat kampanye politik dan aktivitas politik lainnya, serta analisis dokumen kampanye, media sosial, dan literatur terkait komunikasi politik. Penelitian ini menemukan bahwa politisi perempuan menggunakan beberapa strategi komunikasi yang efektif. Memulai dengan mempersonalisasi pesan kampanye yang menyoroti pengalaman pribadi dan hubungan dengan isu-isu lokal untuk membangun hubungan emosional dengan pemilih. Penggunaan media sosial merupakan alat penting bagi politisi perempuan untuk menjangkau khalayak yang lebih luas, terutama pemilih muda. Membangun jaringan dan kolaborasi dengan organisasi perempuan, LSM, dan kelompok masyarakat lainnya untuk memperkuat dukungan. Efektivitas strategi ini terlihat dari meningkatnya visibilitas dan popularitas politisi perempuan. Strategi yang

[64] Sa'diyah El Adawiyah, "Strategi Komunikasi Politik Perempuan Dalam Meraih Kepemimpinan Daerah", *Disertasi,* Institut Pertanian Bogor, 2019.

mempersonalisasi pesan dan memanfaatkan media sosial bisa sangat efektif dalam menarik perhatian pemilih dan membangun dukungan. Jaringan dan aliansi juga dapat membantu memobilisasi sumber daya dan mendukung kampanye. Namun, politisi perempuan juga menghadapi tantangan dan hambatan. Diskriminasi gender dan stereotip gender masih sangat kuat, sehingga menimbulkan pertanyaan mengenai kemampuan kepemimpinan perempuan. Keterbatasan sumber daya keuangan dan logistik dibandingkan dengan politisi laki-laki juga menjadi kendala utama. Selain itu, kendala sosial dan budaya akibat norma konservatif juga membatasi partisipasi politik perempuan. Kajian ini memberikan beberapa rekomendasi untuk meningkatkan partisipasi dan keberhasilan politik perempuan.

Pertama, memerlukan program pelatihan dan pendidikan bagi perempuan dalam komunikasi politik dan strategi kepemimpinan. Kedua, mendorong pemerintah dan partai politik untuk mengembangkan kebijakan yang mendukung partisipasi politik perempuan, seperti menerapkan kuota gender. Ketiga, memperkuat jaringan dan kolaborasi dengan organisasi perempuan dan masyarakat untuk mendukung kampanye pemilu politisi perempuan. Keempat, kami akan terlibat dalam advokasi untuk meningkatkan kesadaran masyarakat akan pentingnya kesetaraan gender dalam politik dan mengurangi stereotip gender. Disertasi ini menyimpulkan bahwa strategi komunikasi politik yang efektif adalah kunci bagi perempuan untuk mencapai posisi kepemimpinan lokal. Meskipun banyak tantangan yang dihadapi perempuan, strategi seperti mempersonalisasi pesan, menggunakan media sosial, dan membangun jaringan dapat membantu perempuan mengatasi hambatan ini. Penelitian ini menyoroti perlunya dukungan lebih lanjut dari berbagai partai politik untuk memastikan perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam politik.

j. Effiati Juliana Hasibuan, “Strategi Komunikasi Islami Guru Dalam Pendidikan Karakter Siswa Di Sekolah Dasar Islam Terpadu Al Fityan School Medan Dan Nurul Ilmi Kabupaten Deli Serdang”, UIN Sumut, 2021.[65]

Disertasi ini membahas tentang bagaimana guru di sekolah Islam menggunakan strategi komunikasi Islami untuk mengembangkan karakter siswa. Penelitian ini dilakukan di dua sekolah dasar Islam Sekolah Al Fithyan Medan dan Nurul Ilmi Dali di Kabupaten Serdang. Hal yang dianggap sangat penting dalam sistem pendidikan Islam adalah pembentukan karakter. Karakter yang baik merupakan inti dari

[65] Effiati Juliana Hasibuan, “Strategi Komunikasi Islami Guru Dalam Pendidikan Karakter Siswa Di Sekolah Dasar Islam Terpadu Al Fityan School Medan Dan Nurul Ilmi Kabupaten Deli Serdang”, *Disertasi,* UIN Sumut, 2021.

pengembangan pribadi peserta didik yang berintegritas dan berkarakter unggul. Menganut pendekatan komunikasi Islami berarti guru di kedua sekolah menerapkan komunikasi Islami dalam proses pengajaran. Diantaranya menggunakan bahasa yang sopan dan santun menghindari bahasa yang kasar dan selalu mengedepankan nilai-nilai Islami dalam setiap interaksi dengan siswa. Guru menggunakan berbagai strategi pengajaran yang berfokus pada pembentukan karakter melalui pendampingan dan pengajaran melalui contoh-contoh praktis. Mereka kerap menjadikan kisah hidup Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya sebagai teladan untuk mendukung pengembangan karakter Islam. Di dalamnya terdapat tata tertib sekolah berdasarkan ajaran Islam serta kegiatan ekstrakurikuler yang mengedepankan nilai-nilai Islam. Guru dianggap sebagai panutan utama bagi siswa. Oleh karena itu guru diharapkan selalu menunjukkan perilaku yang baik dan sesuai dengan ajaran Islam di dalam dan di luar kelas. Orang tua diharapkan mendukung dan memperkuat pendidikan karakter yang diberikan di sekolah dengan menggunakan strategi komunikasi Islami. Penelitian ini memberikan wawasan bagaimana perspektif Islam dapat diintegrasikan ke dalam pendidikan karakter di sekolah dasar Islam.

k. Muh.Tahir, "Pengaruh Komunikasi Organisasi Dan Efektivitas Kepemimpinan Terhadap Kepuasan Kerja Dan Kinerja Dosen Tetap Perguruan Tinggi Muhammadiyah Di Sulawesi Selatan", Universitas Muslim Indonesia, Makasar, 2018.[66]

Penelitian ini membahas tentang bagaimana komunikasi organisasi dan efektivitas kepemimpinan berpengaruh terhadap kepuasan kerja dan kinerja mahasiswa Universitas Muhammadiyah Sulawesi Selatan. Studi ini menyoroti pentingnya komunikasi organisasi dalam menciptakan lingkungan kerja yang positif. Komunikasi yang efektif antara kepala sekolah dan guru serta antara guru lainnya penting untuk kepuasan dan kinerja pekerjaan mengajar yang lebih baik. Efektivitas kepemimpinan diukur dari kemampuan pemimpin dalam mengelola tim untuk memberikan arahan yang jelas guna mendukung pengembangan profesional pelatih dan menciptakan lingkungan kerja yang positif. Kepemimpinan yang efektif meningkatkan kepuasan kerja dan kinerja pelatih. Kepuasan kerja guru memiliki berbagai aspek seperti kondisi kerja hubungan dengan rekan kerja tinjauan gaji dan peluang pengembangan profesional. Studi ini menunjukkan bahwa kepuasan kerja yang besar memberikan kontribusi positif terhadap kinerja pembaca dan kinerja khalayak didorong oleh beberapa faktor seperti kekayaan dalam mengajar

[66] Muh.Tahir, "Pengaruh Komunikasi Organisasi Dan Efektivitas Kepemimpinan Terhadap Kepuasan Kerja Dan Kinerja Dosen Tetap Perguruan Tinggi Muhammadiyah Di Sulawesi Selatan", *Disertasi,* Universitas Muslim Indonesia, Makasar, 2018.

kontribusi terhadap penelitian ilmiah dan partisipasi dalam kegiatan akademik lainnya dan diukur dengan indeks. Penelitian ini menemukan bahwa komunikasi yang baik dan kepemimpinan yang efektif secara signifikan meningkatkan kinerja guru. Terdapat hubungan yang kuat antara efektivitas komunikasi organisasi kepuasan kerja pemimpin dan kinerja pelatih. Komunikasi organisasi dan kepemimpinan yang baik meningkatkan kepuasan kerja yang pada akhirnya mengarah pada peningkatan kinerja pelatih. Studi ini memberikan beberapa rekomendasi praktis untuk meningkatkan kepuasan kerja dan kinerja guru. Hal tersebut antara lain meningkatkan kemampuan komunikasi kepemimpinan membangun budaya organisasi yang mendukung komunikasi terbuka dan mengembangkan pengembangan kepemimpinan pada perguruan tinggi Muhammadiyah di Sulawesi Selatan. Hasil penelitian ini dapat dijadikan landasan untuk mendorong kebijakan yang lebih efektif dalam pengelolaan sumber daya manusia di perguruan tinggi.

l. Kadri, "Transformasi Identitas dan Konstruksi Komunikasi Tunanetra (Studi Fenomenologi Pada Tunanetra Penghuni Panti Sosial Bina Netra "Wyata Guna" Bandung Yang Mengalami Kebutaan Di Usia Dewasa)" Universitas Padjajaran, 2007.[67]

Tulisan ini mengkaji bagaimana penyandang tunanetra yang menjadi buta saat dewasa beradaptasi terhadap perubahan identitas dan menjalin komunikasi di lingkungan baru. Transisi identitas ini melibatkan proses adaptasi terhadap kondisi baru dan pembentukan identitas baru bagi penyandang tunanetra. Proses ini sering kali disertai dengan konflik emosional dan psikologis yang signifikan. Disertasi ini mempelajari bagaimana penyandang tunanetra membangun dan mengembangkan cara berkomunikasi yang efektif dalam konteks sosial. Komunikasi bagi tunanetra memerlukan adaptasi terhadap kehilangan penglihatan seperti mengandalkan indra lain atau menggunakan alat bantu khusus. Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologis untuk memahami pengalaman subjektif penyandang tunanetra. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi pemahaman kognitif dan makna pengalaman penyandang disabilitas penglihatan. Mengkaji peran lingkungan sosial termasuk keluarga teman dan dukungan masyarakat dalam membantu penyandang tunanetra menyesuaikan diri dengan gangguan penglihatannya. Lingkungan yang mendukung memfasilitasi proses perubahan identitas dan pengembangan komunikasi yang lebih positif. Penelitian ini difokuskan pada warga Balai Bina Sosial Waita Guna di Bandung. Organisasi sosial ini memberikan layanan dan

[67] Kadri, "Transformasi Identitas dan Konstruksi Komunikasi Tunanetra (Studi Fenomenologi Pada Tunanetra Penghuni Panti Sosial Bina Netra "Wyata Guna" Bandung Yang Mengalami Kebutaan Di Usia Dewasa)", *Disertasi,* Universitas Padjajaran, 2007.

dukungan kepada para penyandang tunanetra untuk membantu mereka beradaptasi dengan kondisi mereka dan memperoleh keterampilan komunikasi yang diperlukan. Studi ini mengungkapkan bahwa proses perubahan identitas dan membangun komunikasi di kalangan penyandang tunanetra melibatkan hubungan kekuatan yang kompleks antara pengaturan diri internal dan interaksi sosial eksternal. Dukungan emosional dan praktis dari lingkungan sosial sangat penting untuk mengatasi tantangan yang dihadapi para penyandang tunanetra. Studi ini mengangkat pentingnya program dukungan komprehensif termasuk aspek sosial emosional dan praktis untuk membantu penyandang tunanetra beradaptasi dengan gangguan penglihatannya. Pendidikan dan pelatihan khusus untuk meningkatkan kemampuan komunikasi juga dinilai penting. Studi ini memberikan wawasan tentang bagaimana orang-orang tunanetra yang menjadi buta saat dewasa mengatasi perubahan identitas dan mengembangkan strategi komunikasi yang efektif. Hasil-hasil ini mempunyai implikasi penting bagi pengembangan kebijakan dan program dukungan bagi penyandang tunanetra.

3. Jurnal

a. Ngartini dan Yeni Karneli, "Tingkat Perilaku Asertif Siswa dan Implikasi Dalam Pelaksanaan Layanan Bimbingan Konseling", *Counsenesia*, Vol.2, No.1, 2021.

   Artikel ini mengkaji tentang tingkat perilaku asertif siswa dan pengaruhnya terhadap pelaksanaan layanan bimbingan dan konseling di sekolah. Penulis memaparkan metodologi penelitian meliputi pemilihan sampel alat ukur yang digunakan dan metode analisis data. Dalam artikel ini penulis menganalisis temuan tersebut dalam kaitannya dengan literatur yang ada dan membahas implikasinya bagi praktisi bimbingan dan konseling. Temuan penelitian ini menekankan perlunya mempromosikan perilaku aman di kalangan siswa melalui layanan bimbingan dan konseling yang efektif. Penulis juga memberikan rekomendasi praktis bagi konselor sekolah untuk mengembangkan strategi guna mendukung perkembangan pribadi dan sosial siswa agar menjadi lebih percaya diri.[68]

b. Ananda Febrilina Subiantara, "Hubungan Antara Perilaku Asertif Dan Feminisme Dengan Kekerasan Berbasis Gender Online Pada Peserta Didik Sekolah Menengah Atas", *Modeling*, Vol. 10, No. 2, 2023.

   Kajian ini dimulai dengan menguraikan pentingnya memahami dinamika kekerasan berbasis gender di dunia maya dan bagaimana faktor-

[68] Ngatini Ngatini and Yeni Karneli, "Tingkat Perilaku Asertif Siswa dan Implikasi dalam Pelaksanaan Layanan Bimbingan Konseling," dalam *Counsenesia Indonesian Journal of Guidance and Counseling*, Vol 2, No. 1, 2021, hal. 72–81, https://doi.org/10.36728/cijgc.v2i1.1460.

faktor seperti perilaku asertif dan feminisme berhubungan dengan hal tersebut. Penulis memaparkan metode penelitian yang meliputi sampel deskriptif perilaku asertif sikap feminis dan instrumen pengukuran yang digunakan untuk menilai pengalaman kekerasan berbasis gender online serta teknik analisis data yang digunakan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat hubungan yang signifikan antara perilaku asertif dan feminisme dengan besarnya kekerasan berbasis gender online yang dialami oleh mahasiswa. Pada bagian diskusi penulis menghubungkan temuan ini dengan teori yang ada dan literatur sebelumnya serta mendiskusikan implikasi temuan ini terhadap pendidikan dan intervensi sekolah. Temuan penelitian ini menyoroti pentingnya memperkuat pemahaman tentang tindakan asertif dan feminisme. Siswa dapat mengurangi insiden kekerasan berbasis gender secara online. Penulis memberikan rekomendasi kepada guru dan konselor sekolah tentang strategi dan program yang dapat mereka terapkan untuk mendidik siswa tentang perilaku asertif atau feminisme dan bagaimana menanggapi dan mencegah kekerasan berbasis gender online.

d. Jurnal Dwi Astuti dan Suharso, "Perilaku Asertif dalam Menolak Ajakan Penyalahgunaan Narkoba Ditinjau Dari Gender" *Jurnal Bimbingan dan Konseling*, Fakultas Ilmu Pendidikan, Universitas Negeri Semarang, Vo.8, No.2 tahun 2021.

Perilaku asertif merupakan kemampuan individu untuk secara tegas dan jelas mengkomunikasikan penolakan atau ketidaksetujuannya tanpa menyinggung atau menyakiti perasaan orang lain. Saat menolak ajakan untuk menyalahgunakan narkoba perilaku aman memungkinkan mengatakan tidak namun tetap menghormati orang yang memberikan ajakan tersebut. Secara umum pria seringkali memiliki sifat-sifat seperti percaya diri dan keberanian. Berdasarkan stereotip gender yang berlaku saat ini laki-laki dapat secara langsung dan tanpa ragu menolak ajakan untuk menyalahgunakan narkoba. Di sisi lain perempuan seringkali diharapkan lebih patuh dan menghindari konflik. Tekanan-tekanan sosial ini menyulitkan perempuan untuk tetap menolak narkoba dan program pencegahan penyalahgunaan narkoba harus mempertimbangkan perbedaan gender dalam rancangan dan pendekatannya. Program yang disesuaikan lebih efektif dalam membantu orang mengembangkan keterampilan percaya diri. Dengan pelatihan yang berfokus pada pengembangan perilaku aman membekali orang-orang dengan keterampilan untuk dengan percaya diri dan percaya diri menolak ajakan kecanduan narkoba serta keterampilan untuk berempati dan menghormati orang lain. Memahami bagaimana gender mempengaruhi perilaku aman dalam hal resistensi terhadap obat-obatan terlarang dapat membantu merancang

intervensi yang tepat sasaran dan lebih efektif dalam membantu masyarakat membuat keputusan yang sehat dan aman.[69]

e. Zahdia Tendikat Fitri1 dan Erlina Listyanti Widuri. "Effect between Big Five Personality and Gender on Assertive Behavior in Students", *International Conference of Psychology* Universitas Ahmad Dahlan, 2021.

Membahas bagaimana kepribadian Lima Besar dan gender mempengaruhi harga diri siswa dan perilaku siswa. Penelitian ini berfokus pada lima dimensi utama kepribadian *Big Five: Openness, Conscientiousness, Extraversion, Agreeableness* dan *Neuroticism*. Dengan mengumpulkan data dari mahasiswa dan mengukur dimensi kepribadian serta tingkat perilaku asertif secara kuantitatif melalui survei, menemukan bahwa mahasiswa dengan tingkat extraversion dan conscientiousness yang tinggi lebih percaya diri mengungkapkan pendapatnya dengan lebih tegas dan berinteraksi dengan orang lain dengan percaya diri. Sebaliknya tingginya tingkat kesesuaian berhubungan negatif dengan perilaku asertif. Sebab siswa yang berusaha menyenangkan orang lain mungkin kurang percaya diri dalam mengemukakan pendapatnya. Selain itu siswa dengan tingkat neurotisisme yang lebih tinggi kurang percaya diri karena mereka lebih rentan terhadap kecemasan dan keraguan diri. Meskipun keterbukaan tidak berpengaruh signifikan terhadap perilaku asertif namun dalam penelitian ini gender ditemukan berpengaruh terhadap perilaku asertif. Laki-laki lebih aktif dibandingkan perempuan. Hal ini mungkin disebabkan oleh norma dan stereotip sosial yang menyatakan bahwa laki-laki diharapkan lebih tegas dan dominan sedangkan perempuan diharapkan lebih lembut dan suportif. Hasil penelitian ini mempunyai implikasi penting bagi pengembangan program pelatihan kepercayaan diri siswa. Universitas dapat menggunakan temuan ini untuk merancang program yang lebih efektif guna membantu mahasiswa mengembangkan ketahanan yang meningkatkan kesejahteraan serta keberhasilan akademis dan sosial. Studi ini menyoroti pentingnya mempertimbangkan faktor pribadi seperti kepribadian gender dalam meningkatkan perilaku asertif pada mahasiswa.[70]

f. Gumi Langerya Rizal, "Pelatihan Assertive Communication Skill Untuk Menciptakan Lingkungan Anti-Kekerasan Dalam Berpacaran(Andalan

---

[69] Dwi Astuti and Suharso Suharso, "Perilaku Asertif dalam Menolak Ajakan Penyalahgunaan Narkoba Ditinjau Dari Gender (Assertive Behavior in Refusing Drug Abuse Taxed From Gender)," dalam *Jurnal Bimbingan Dan Konseling, Fakultas Ilmu Pendidikan, Universitas Negeri Semarang* , Vol 8, 2021.

[70]Zahdia Tendikat Fitri and Erlina Listyani Widuri, "Effect between Big Five Personality and Gender on Assertive Behavior in Students," dalam *Jurnal International Conference of Psychology Universitas Ahmad Dahlan*, 2021, hal. 67–75, http://seminar.uad.ac.id/index.php/ICMPP.

Sister) Bagi Remaja Perempuan Di Kelurahan Batuang Taba Nan XX", *PUSAKO: Jurnal Pengabdian Psikologi*, Vol.01No.02(2022) hal. 20-30.

Artikel ini berfokus pada pelatihan keterampilan komunikasi yang aman bagi remaja putri dengan tujuan menciptakan lingkungan bebas kekerasan dalam hubungan pacaran. Pelatihan ini bertujuan untuk membekali remaja putri dengan kemampuan berkomunikasi dengan aman dan efektif untuk menghindari situasi kekerasan dan mengekspresikan diri dengan lebih baik. Hal ini mencakup latihan bermain peran praktis dan diskusi kelompok yang dipimpin oleh produser terlatih. Tujuan dari metode ini adalah untuk memberikan pengalaman langsung dan meningkatkan kepercayaan diri peserta dalam menerapkan keterampilan yang telah dipelajari berdasarkan hasil pelatihan. Menemukan peningkatan signifikan dalam kegigihan di kalangan remaja perempuan yang berpartisipasi dalam program ini. Mampu mengungkapkan pikiran dan perasaannya tanpa rasa takut akan reaksi negatif pasangannya. Hal ini juga berimplikasi pada berkurangnya kejadian kekerasan dalam hubungan pacaran antar partisipan. Dengan meningkatkan keterampilan komunikasi yang aman remaja putri dapat lebih mudah mengenali dan menghindari situasi yang berpotensi menimbulkan kekerasan. Edukasi ini juga memberikan wawasan tentang pentingnya menghargai diri sendiri dan pasangan serta membangun hubungan yang sehat dan setara. Artikel ini merekomendasikan komunitas lain untuk mengadopsi dan menerapkan program pelatihan keterampilan komunikasi yang aman seperti ini untuk membantu mengurangi kekerasan. Hal ini juga melibatkan berbagai pihak termasuk komunitas orang tua sekolah dalam upaya mempromosikan dan mendorong lingkungan yang aman dan bebas kekerasan bagi remaja serta lingkungan yang lebih mendukung bagi remaja dan anak perempuan.[71]

g. Sariah, "Kesetaraan Gender Dalam Tuturan yang Digunakan Pada Novel Kuantar Ke Gerbang", *Jurnal Bebasan*, Vol. 10, No.2, 2023.

Artikel mengeksplorasi beragam suara dalam novel dan bagaimana bahasa digunakan untuk mengadvokasi kesetaraan gender. Melalui analisis ini menemukan bahwa para novelis secara konsisten menggunakan bahasa yang mendukung hak dan martabat perempuan serta menghindari stereotip gender yang menyinggung. Artikel ini juga menjelaskan peran protagonis dan bagaimana berinteraksi satu sama lain dalam lingkungan yang mencerminkan nilai-nilai. Karakter perempuan digambarkan memiliki kemandirian yang kuat dan kemampuan mengambil keputusan penting yang mendukung dan menghormati karakter laki-laki. Kajian ini

[71]Gumi Langerya Rizal, Zulian Fikry, and Lisa Putriani, "Pelatihan Assertive Communication Skill Untuk Menciptakan Lingkungan Anti-Kekerasan Dalam Berpacaran (Andalan Sister)" , dalam *Pusako : Jurnal Pengabdian Psikologi,* Vol. 01, No. 02 , 2022, hal. 20–30.

mengaitkan penggunaan istilah tersebut dalam novel dengan perubahan sosial yang lebih luas terkait kesetaraan gender. Novel tersebut diyakini mewakili tumbuhnya kesadaran masyarakat akan pentingnya hak-hak perempuan dan perlunya penghapusan diskriminasi gender. Artikel ini berpendapat bahwa novel ini memainkan peran penting dalam sastra sebagai alat pendidikan dan pengajaran. Mendorong pembaca tentang pentingnya kesetaraan gender. Novel ini membantu mengubah pandangan dan perilaku masyarakat terhadap peran gender melalui peran dan dialog yang egaliter.[72]

h. Abdul Jalil dan St. Aminah, "Gender dalam Perspektif Budaya dan Bahasa", *Jurnal al-Maiyah*, Vol. 11, No. 2, tahun 2018.

Tulisan ini menganalisis bagaimana bahasa digunakan untuk menyampaikan dan memperkuat norma-norma kasta dalam masyarakat. Menunjukkan bahwa struktur kalimat pilihan kata dan gaya komunikasi sering kali mencerminkan bias gender dalam budaya tertentu. Misalnya menggunakan bahasa yang merendahkan atau meremehkan peran perempuan dibandingkan laki-laki. Artikel ini juga membahas bagaimana budaya membentuk identitas gender dan peran yang diharapkan dari laki-laki dan perempuan. Suatu budaya memiliki seperangkat nilai dan harapan normatif yang secara langsung mempengaruhi bagaimana gender dipahami dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini mencakup tradisi keagamaan dan praktik sosial yang sering kali memperkuat norma gender. Penulis berpendapat bahwa perubahan bahasa dapat mencerminkan perubahan budaya dan sebaliknya perubahan budaya dapat mempengaruhi evolusi bahasa. Misalnya gerakan feminis yang menekankan penggunaan bahasa inklusif gender dapat mempengaruhi cara masyarakat berbicara dan berpikir tentang gender. Penulis menjelaskan bagaimana bahasa dan budaya saling mempengaruhi dalam membentuk konsep gender. Artikel ini menyoroti dampak penting interaksi antara bahasa dan budaya terhadap persepsi dan perilaku gender dalam masyarakat. Bahasa yang digunakan setiap hari dapat mempengaruhi cara individu memandang diri sendiri dan orang lain dan menciptakan hubungan gender yang lebih setara atau tidak setara yang menggunakan bahasa dan budaya untuk mendorong kesetaraan gender. Menekankan pentingnya pendidikan dan kesadaran sosial dalam mengubah norma budaya dan bahasa yang tidak sesuai gender.[73]

---

[72] Badan Riset et al., "Novel Kuantar Ke Gerbang Gender Equality In Speech Used In The Novel Kuantar Ke Gerbang Sariah Bahasa Merupakan Alat Komunikasi yang Dapat Mengekspresikan Logika, Struktur Sosial, Budaya, Psikologi, Seseorang, Nafkah, Mengangkat-Angkat Yang Berat" 2023.

[73] Abdul Jalil dan St. Aminah, "Gender dalam Perspektif Budaya dan Bahasa", dalam *Jurnal al-Maiyah*, Vol. 11, No. 2, 2018.

i. Aghnaita, "Mindful Parenting dan Perilaku Asertif Anak dalam Pencegahan Kekerasan Seksual", *Prosiding Konferensi Nasional Gender Dan Gerakan Sosial* Volume 01, Number 01, 2022.

Menjelaskan bahwa *mindfulness* melibatkan orang tua yang memberikan perhatian penuh dan menyadari kebutuhan dan perasaan anak-anak. Orang tua yang mempraktikkan mindfulness cenderung lebih responsif penuh kasih sayang dan suportif sehingga menciptakan lingkungan yang aman dan stabil bagi anak. Artikel ini juga menyoroti bagaimana mindfulness dapat membantu orang tua mengembangkan perilaku agresif pada anak. Perilaku asertif memungkinkan anak mengungkapkan perasaan kebutuhan dan batasannya dengan jelas dan tegas tanpa rasa takut atau khawatir. Keterampilan ini penting bagi anak-anak untuk menolak dan melaporkan situasi yang merugikan berfokus pada orang tua dan berargumentasi bahwa anak-anak yang didorong oleh orang tuanya dapat aktif secara seksual. Perilaku asertif memberikan anak keberanian dan kepercayaan diri untuk bersuara ketika merasa tidak nyaman atau terancam. Hal ini mencakup mendengarkan secara aktif memberikan dukungan emosional mengajari anak tentang hak-haknya dan mendorong untuk selalu mengutarakan perasaannya. Penelitian yang disampaikan dalam artikel ini menunjukkan bahwa anak yang tumbuh di lingkungan yang menarik perhatian orang tua memiliki tingkat kesadaran diri yang lebih tinggi. Keterampilan komunikasi tingkat tinggi dan efektif ini membantu mencegah kekerasan seksual dan membantu anak-anak merasa aman dan tenteram. Artikel ini menekankan pentingnya perhatian terhadap pembentukan perilaku asertif anak dalam mencegah kekerasan seksual secara menyeluruh. Dengan mengambil pendekatan suportif yang bijaksana terhadap perilaku asertif orang tua dapat memainkan peran penting dalam melindungi anak-anak dari bahaya dan membangun landasan bagi perkembangan emosi yang sehat.[74]

j. Selia Dwi Kurnia, "Implementasi Kesetaraan Gender pada Pendidikan Anak Usia Dini Di Sekolah", *Jurnal an-Nisa* Vol.11, No. 2, 2018.

Tulisan ini menekankan pentingnya memperkenalkan konsep kesetaraan gender sejak usia dini. Pendidikan anak usia dini dianggap sebagai tahap penting dimana anak mulai membentuk pemahamannya tentang peran gender. Memperkenalkan kesetaraan gender pada tahap ini dapat membantu mencegah stereotip dan diskriminasi gender di kemudian hari. Artikel ini menguraikan berbagai strategi yang dapat digunakan pendidik untuk menerapkan kesetaraan gender di PAUD. Hal ini mencakup penggunaan materi pendidikan yang netral gender penggunaan

[74]Aghnaita, "Mindful Parenting dan Perilaku Asertif Anak dalam Pencegahan Kekerasan Seksual," dalam *Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial*, Vol. 01, No. 01, 2022, hal. 1–10.

metode pengajaran inklusif dan peningkatan partisipasi setara antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai kegiatan. Selain itu pelatihan dan peningkatan kesadaran bagi guru juga dianggap penting untuk menghindari bias gender dalam interaksi sehari-hari dengan anak-anak untuk menonjolkan lingkungan pembelajaran yang inklusif dan mendukung. Hal ini berarti memastikan bahwa semua anak tanpa memandang gender mempunyai akses yang sama terhadap sumber daya pendidikan dan kesempatan untuk berpartisipasi dalam semua aspek kegiatan sekolah. Meliputi kegiatan bermain untuk penyusunan kurikulum dan penilaian perkembangan anak. Pasal ini menekankan bahwa penerapan kesetaraan gender di PAUD tidak hanya menjadi tanggung jawab sekolah saja namun juga mencakup peran aktif orang tua dan masyarakat. Kolaborasi rumah-sekolah tidak hanya dapat memperkuat pesan kesetaraan gender yang diajarkan di sekolah tetapi juga menciptakan lingkungan yang kohesif dan mendukung anak-anak di rumah dan di masyarakat yang memungkinkan penerapan kesetaraan gender di PAUD. Anak-anak yang tumbuh dengan pemahaman dan apresiasi terhadap kesetaraan gender akan tumbuh menjadi lebih toleran berpikiran adil dan memiliki hubungan yang lebih sehat dan setara dengan orang lain. Secara keseluruhan artikel ini menyoroti pentingnya pendekatan proaktif dalam mengarusutamakan kesetaraan gender di masyarakat. Dengan menerapkan strategi ini sekolah dapat berkontribusi dalam menciptakan generasi masa depan yang lebih adil dan adil gender.[75]

Pada penelitian disertasi penulis memberikan tawaran temuan melaksanakan komunikasi secara asertif yang dibangun dalam lingkup keluarga dimalai dari usia dini sampai dewasa. Kemampuan asertif yang dibangun dalam keluarga akan memberikan bekal untuk anak dalam berkomunikasi dan berinteraksi di lingkup publik. Kemampuan asertif dalam berkomunikasi dapat membantu anak percaya diri dan menentukan pilihan Keputusan dalam hal pekerjaan dan kehidupan sehari-hari.

k. Sony Dewi Judiasih, Implementasi Kesetaraan Gender Dalam Beberapa Aspek Kehidupan Bermasyarakat Di Indonesia, Acta Diurnal *Jurnal Ilmu Hukum Kenotariatan* Fakultas Hukum Universitas Padjadjaran, Vol. 5, No.2, 2022.

Tulisan ini menekankan pentingnya reformasi hukum untuk memastikan bahwa undang-undang dan kebijakan di Indonesia mendukung kesetaraan gender. Hal ini mencakup perubahan undang-undang dan peraturan yang mendiskriminasi perempuan serta penerapan undang-undang yang melindungi hak-hak perempuan dan minoritas

[75]Selia Dwi Kurnia, "Implementasi Kesetaraan Gender Pada Pendidikan Anak Usia Dini di Sekolah" dalam *An-Nisa*', Vol. XI No. 2, 2018, hal. 501–10.

seksual dari kekerasan dan diskriminasi serta pentingnya pendidikan yang setara bagi semua jenis kelamin. Artikel ini juga membahas pendidikan sebagai kunci untuk mencapai kesetaraan. Memberdayakan perempuan dan menutup kesenjangan gender. Upaya-upaya ini termasuk memberikan kesempatan yang sama bagi anak laki-laki dan perempuan untuk mengakses pendidikan berkualitas dan mempromosikan kurikulum yang mengatasi berbagai tantangan yang dihadapi perempuan di dunia kerja termasuk kesenjangan upah dalam perekrutan dan promosi. Tulisan ini menyoroti pentingnya kebijakan yang mendukung kesetaraan gender di tempat kerja seperti cuti hamil yang terjangkau bagi perempuan fleksibilitas kerja dan program pengembangan karier. Hal ini mencakup pemerataan peran dalam keluarga serta pengakuan dan penghargaan atas kontribusi perempuan dan masyarakat. Upaya ini bertujuan untuk mengubah norma dan nilai-nilai sosial yang masih melindungi dan seringkali merugikan perempuan dengan menyadari bahwa meskipun kemajuan dalam penerapan kesetaraan gender telah dicapai namun masih banyak tantangan yang harus diatasi. Resistensi dan akses yang tidak setara terhadap sumber daya. Tulisan ini merekomendasikan pendekatan yang lebih terintegrasi dan kolaboratif yang melibatkan pemerintah masyarakat sipil dan sektor swasta dalam mendorong dan mencapai kesetaraan gender di Indonesia. Dengan mengidentifikasi berbagai aspek kehidupan yang memerlukan perhatian dan intervensi hal ini memberikan gambaran komprehensif tentang langkah-langkah yang diperlukan untuk mencapai masyarakat yang lebih adil dan setara bagi semua gender.[76]

Adapun penelitian penulis Adalah memberikan ruang komunikasi dan interaksi laki-laki dan Perempuan secara setara dengan mngedepankan kemampuan setiap individu dan menghargai kecerdasan majemuk tanpa membedakan jenis kelamin dalam bekerjasama di ranah publik, serta saling mengisi dan menjaga keutuhan rumah tangga di ranah domestik.

l. Muhannad Fouad Estiti, "Gender Equality : In the Light of Quran and Sunnah Volume," *International Journal of Religion*, Vol. 3538, No. 12, 2024, hal. 311–28.[77]

Tulisan ini membahas perspektif Islam tentang kesetaraan gender dengan membedakan gender equality (kesetaraan dalam kedudukan moral dan spiritual) dari gender fairness (keadilan dalam pembagian peran berdasarkan perbedaan fisik dan psikologis). Penulis menyelidiki ayat-ayat

---

[76] Sonny Dewi Judiasih, "Implementasi Kesetaraan Gender dalam Beberapa Aspek Kehidupan Bermasyarakat di Indonesia," dalam *Acta Diurnal Jurnal Ilmu Hukum Kenotariatan dan Ke-PPAT-An* Vol. 5, No. 2, 2022, hal. 284–302, https://doi.org/10.23920/acta.v5i2.904.

[77] Muhannad Fouad Estiti, "Gender Equality : In the Light of Quran and Sunnah," dalam *International Journal of Religion*, Vol. 3538, No. 12, 2024, hal. 311–28

Qur'an, teks hadis, dan pendapat ulama dengan menggunakan pendekatan deduktif, deskriptif, dan analitis. Hasilnya menunjukkan bahwa Islam melindungi keadilan dalam berbagai aspek kehidupan duniawi, seperti tanggung jawab, martabat manusia, hukuman, dan hak-hak publik, dan memperlakukan semua orang dengan sama.

Penulis menekankan bahwa relasi yang saling melengkapi dalam melaksanakan tanggung jawab masing-masing disebabkan oleh perbedaan kodrati antara laki-laki dan perempuan, baik dalam hal fisik maupun perilaku. Islam tidak menuntut keseragaman peran dalam hal ini; sebaliknya, ia memastikan bahwa setiap jenis kelamin memberikan kontribusi sesuai dengan kemampuan mereka. Penulis juga menyarankan agar perjanjian internasional tentang kesetaraan gender mempertimbangkan nilai dan praktik keagamaan yang berbeda di setiap negara.

m. Siti Aminah And Dahlia Lubis, "Analisis Semantik Untsa, Imra'ahmar'ah, Nisa, Zauj, Dan Ummun Dalam Alquran Menurut Buya Hamka," *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir,* Vol. 5, No. 2, 2022, hal. 215–39.[78]

Artikel ini melakukan kajian semantik terhadap lima istilah dalam Al-Qur'an yang merujuk pada konsep perempuan: *Untsa*, *Imra'ah/ Mar'ah*, *Nisa*, *Zauj*, dan *Ummun*. Berdasarkan tafsir *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka, penulis menganalisis nuansa makna masing-masing istilah tersebut. Misalnya, *Nisa* sering digunakan untuk menunjukkan perempuan sebagai kelompok sosial dengan hak dan kedudukan tertentu, sementara *Imra'ah/Mar'ah* lebih menekankan individu perempuan sebagai makhluk moral dan relasional. Sementara *Zauj* dan *Ummun* mengacu pada relasi pasangan hidup serta sisi biologis dari peran perempuan. Dengan pendekatan bibliografis (*library research*), artikel ini menggali bagaimana tafsir Buya Hamka membedakan setiap istilah dalam konteks Al-Qur'an, menunjukkan kedalaman penggunaan bahasa Arab dalam pemaknaan Perempuan.

Selain itu, penelitian ini menekankan bagaimana Hamka menempatkan perempuan pada derajat kemanusiaan yang sama dengan laki-laki, dengan hak, kewajiban, dan tanggung jawab yang hampir setara, tetapi tetap mempertimbangkan perbedaan fisik dan psikologis. Hamka berpendapat bahwa Al-Qur'an membedakan peran dan tugas berdasarkan karakteristik kodrati masing-masing gender, baik dalam lingkungan domestik maupun publik. Menurut Hamka, penggunaan istilah yang berbeda itu menunjukkan aspek fungsionalitas dan hubungan perempuan

[78] Siti Aminah And Dahlia Lubis, "Analisis Semantik Untsa, Imra'ahmar'ah, Nisa, Zauj, Dan Ummun Dalam Alquran Menurut Buya Hamka," dalam *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir,* Vol. 5, No. 2, 2022, hal. 215–39.

sebagaimana Allah tetapkan dalam teks suci, bukan hanya perbedaan bahasa. Menggabungkan elemen simbolik, sosial, dan spiritual dalam tafsir Hamka, penelitian semantik istilah-istilah ini membantu kita memahami posisi perempuan dalam percakapan Qur'an.

Penelitian yang penulis lakukan selain melakukan pendekatan terminologi laki-laki dan Perempuan dalam Al-Quran. Pemelitian ini mencoba untuk memberikan temuan tentang kemampuan asertif yang berwawasan gender dalam perspektif Quraish Shihab. Penafsiran Quraish Shihab yang responsive gender menjadi rujukan utama dalam penafsiran disertasi ini.

n. C, Holly Hassel, Amy Reddinger, and Jessica van Slooten, "Surfacing the Structures of Patriarchy: Teaching and Learning Threshold Concepts in Women's Studies," *International Journal for the Scholarship of Teaching and Learning*, Vol. 5, No. 2, 2011.[79]

Dalam penelitian ini, konsep-konsep ambang (threshold concepts) dibahas dalam konteks studi perempuan (Women's Studies). Fokus penelitian ini adalah bagaimana struktur patriarki masuk dan mereplikasi dalam pendidikan dan pengalaman belajar. Penulis menyatakan bahwa banyak siswa menghadapi kesulitan untuk memahami dan menginternalisasi konsep kritis seperti patriarki, privilese gender, dan konstruksi sosial seks/gender. Ini karena konsep ini tidak ditemukan di semua tingkat pendidikan. Penelitian ini menunjukkan bagaimana guru dapat membuat tugas, diskusi, dan refleksi yang membantu siswa memahami sistem patriarki dan dampaknya terhadap kehidupan. Ini dilakukan melalui penelitian berbasis pengajaran dan pengamatan kelas.

Pendekatan artikel ini menekankan pentingnya pembelajaran transformasional karena selain memberikan pengetahuan, itu mendorong siswa untuk memperoleh perspektif konseptual yang memungkinkan melihat dunia sosial dengan cara yang kritis. Penulis menjelaskan berbagai pendekatan pedagogis, termasuk pemrosesan reflektif, pembelajaran partisipatif, dan dialog kritis, untuk membantu siswa mengatasi hambatan kognitif dan menemukan pemahaman baru. Melakukan ini dengan menempatkan konsep batas sebagai titik fokus. Akhirnya, artikel ini menunjukkan bagaimana patriarki dapat diidentifikasi, dipertanyakan, dan dibongkar dalam dunia akademik. Ini memberikan kerangka teoritis dan praktik konkret yang dapat membantu pengajaran studi gender.

Adapun penelitian yang dilakukan penulis adalah memberikan kontribusi solusi bagi keberlangsungan peran laki-laki dan Perempuan secara setara dalam ranah domestic dan publik, untuk menciptakan

[79]C, Holly Hassel, Amy Reddinger, and Jessica van Slooten, "Surfacing the Structures of Patriarchy: Teaching and Learning Threshold Concepts in Women's Studies," dalam *International Journal for the Scholarship of Teaching and Learning*, Vol. 5, No. 2, 2011.

suasana yang saling menghargai, mendukung dan menghormati antara satu dengan lainnya yang berkaitan dengan tugas bersama laki-laki dan perempuan.

o. Muhammad Irfan Syuhudi, "Berbagi Kuasa: Kesetaraan Peran Suami Istri Dalam Rumah Tangga," *Mimikri Jurnal Agama Dan Kebudayaan*, Vol.8, No. 1, 2022, hal. 257.[80]

Syuhudi berbicara tentang bagaimana model pembagian peran dalam rumah tangga Islami dapat menghasilkan keseimbangan tanpa mengabaikan sifat unik setiap orang. Ia menekankan bahwa suami dan istri sama-sama memiliki hak dan kewajiban dalam keluarga, yang berarti mereka berbagi kuasa. Suami bertanggung jawab sebagai pencari nafkah dan pelindung, menurut hukum Islam dan peraturan nasional (UU Perkawinan No. 1/1974 dan KHI). Di sisi lain, istri memiliki peran penting dalam menjalankan rumah tangga, menjaga anak-anak, dan menjaga rumah. Namun, artikel ini juga membahas praktik kesetaraan yang lebih berkembang, di mana peran domestik dan publik dapat bersinergi dan saling mendukung.

Syuhudi menyatakan melalui pendekatan konseptual dan bibliografis bahwa keharmonisan rumah tangga dicapai ketika suami dan istri melakukan tugasnya secara sinergis daripada dominatif. Ia menekankan kemungkinan ketidakadilan jika satu pihak berkuasa, serta fakta bahwa semakin banyak pasangan saat ini yang mengubah tanggung jawab ekonomi, pengasuhan, dan tanggung jawab rumah mereka secara fleksibel. Singkatnya, artikel ini mendorong sistem pembagian kuasa rumah tangga sebagai cara untuk mencapai kesetaraan gender sambil mempertahankan kearifan sosial dan nilai agama Islam.

Dalam disertasi penulis, kemampuan asertif berwawasan gender selain pada ranah domestik juga pada ranah publik. Pada ranah domestik kemampuan yang dibangun Adalah komunikasi dan interaksi dalam keadaan tenang dengan saling mencintai dan melengkapi juga menghargai. Sedangkan dalam ranah publik disertasi penulis kemampuan asertif yang dibangun Adalah kemampuan komunikasi dan interaksi dalam bidang akademik, kemandirian ekonomi. Kemampuan menjaga diri, memiliki hak dalam berpolitik dan hukum antara laki-laki dan Perempuan.

p. Muhammad Habib Adi Putra and Umi Sumbulah, "Memaknai Kembali Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda," *Egalita*, Vol. 15, No. 1, 2020.[81]

[80] Muhammad Irfan Syuhudi, "Berbagi Kuasa: Kesetaraan Peran Suami Istri Dalam Rumah Tangga," dalam *Mimikri Jurnal Agama Dan Kebudayaan*, Vol.8, No. 1, 2022, hal. 257.

Tulisan ini menekankan kritik terhadap Pasal 84 Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang dianggap oleh penulis mengandung ketimpangan gender, di mana istri dikenakan tanggung jawab, sementara suami tidak pernah dianggap *nusyuz*. Selama ini, konsep nusyuz secara sepihak hanya berlaku bagi perempuan yang tidak melakukan tugas, tetapi tidak berlaku sebaliknya jika suaminya tidak melakukan apa yang seharusnya dia lakukan. Namun, tradisi hukum Islam yang sehat berpendapat bahwa keadilan gender memerlukan perlakuan hukum yang adil bagi kedua pihak. Ada ambivalensi, ambiguitas, dan kemungkinan diskriminasi tekstual dalam regulasi konvensional, menurut penelitian yang memanfaatkan metodologi historis dan analisis gender ini.

Penulis menyarankan untuk merevisi definisi *nusyuz* dari perspektif Jasser Auda's Maqashid al-Syariah, menambahkan konsep nusyuz suami ke dalam pasal yang berkaitan. Pendekatan ini tidak sekadar menjaga struktur patriarki tekstual, tetapi menempatkan keadilan dan perlindungan hak asasi perempuan sebagai tujuan utama syariah. Dengan melihat maqashid dari sudut pandang sistematik, yang menganggapnya sebagai kognitif yang utuh, terbuka, multidimensional, dan bermakna, pemahaman tentang keluarga Islami kontemporer menjadi lebih sensitif terhadap gender. Selain itu, ini selaras dengan prinsip kesetaraan dan keadilan yang ada dalam keluarga Islami saat ini.

Dari berbagai jurnal dan penelitian yang sudah dijelaskan di atas, disertasi penulis menjelaskan tentang keterampilan asertif berwawasan gender dalam perspektif Tafsir al-Mishbah. Penelitian ini menguraikan keterampilan asertif berwawasan gender dengan membagi dua bagian, yaitu lingkup domestic dan lingkup publik. Lingkup domestik berkaitan dengan upaya membangun keharmonisan dan ketentraman dalam rumah tangga dengan menjadikan *mawaddah*, *rahmah* dan *amanah* sebagai bagian yang tidak dapat dipisahkan. Sedangkan dalam lingkup publik, keterampilan asertif berwawasan gender dapat dimanivestasikan dalam kesempatan yang setara untuk mendapatkan hak hidup, Pendidikan, sosial, kesejahteraan ekonomi dan hukum.

J. Metodologi Penelitian

Penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang berfokus pada eksplorasi mendalam terhadap perspektif pengalaman dan makna yang diberikan individu atau kelompok terhadap peristiwa tertentu.[82] Tujuan

---

[81] Muhammad Habib Adi Putra and Umi Sumbulah, "Memaknai Kembali Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda," dalam *Egalita*, Vol. 15, No. 1, 2020.

[82]Muhammad Rijal Fadli, "Memahami Desain Metode Penelitian Kualitatif," dalam *Jurnal Humanika*, Vol. 21, No. 1, 2021, hal. 33–54, https://doi.org/10.21831/hum.v21i1.

penelitian ini bukan untuk menghasilkan data numerik tetapi untuk memahami kompleksitas fenomena sosial melalui analisis perilaku dan interaksi verbal. Penelitian kualitatif sering digunakan dalam ilmu-ilmu sosial antropologi psikologis dan humaniora di mana peneliti berupaya menangkap nuansa subjektif dari pengalaman manusia.[83]

Secara umum pengumpulan data dalam penelitian kualitatif mencakup wawancara mendalam observasi partisipan studi kasus dan analisis dokumen dalam penelitian kualitatif yang berfokus pada bagaimana individu atau kelompok memahami dunia. Data yang terkumpul dianalisis melalui proses pengkodean kategoris dan identifikasi tema atau pola.[84] Peneliti kualitatif sering kali bekerja dengan data yang kaya dan beragam dan analisis bersifat berulang seiring berkembangnya pemahaman dengan peneliti terus-menerus merevisi dan merevisi interpretasi.

Penelitian kualitatif seringkali memberikan wawasan yang lebih mendalam yang tidak dapat diperoleh melalui pendekatan kuantitatif karena peneliti dapat mengungkap aspek-aspek tersembunyi dari fenomena sosial yang kompleks termasuk budaya dinamika emosi dan interaksi manusia.

Pendekatan penelitian yang penulis gunakan adalah studi Pustaka, yaitu suatu pendekatan penelitian yang menitikberatkan pada pengumpulan dan analisis berbagai sumber tertulis seperti buku artikel jurnal dan dokumen lain yang berkaitan dengan topik penelitian serta pendekatan penelitian kepustakaan. Pendekatan ini tidak melibatkan pengumpulan data langsung dari lapangan atau partisipan melainkan mengandalkan literatur yang ada untuk menciptakan pemahaman yang lebih mendalam terhadap topik yang diteliti.

Tinjauan Pustaka memulai dengan memilih dan mengumpulkan literatur yang relevan dan kualitatif berdasarkan tinjauan pustaka untuk mengevaluasi teori atau temuan sebelumnya yang berkaitan dengan topik tertentu dan mengidentifikasi kesenjangan atau kebutuhan untuk penelitian lebih lanjut. Peneliti kemudian menyusun dan menata teks yang dikumpulkan biasanya menggunakan teknik seperti klasifikasi atau pengkodean. Tujuannya adalah untuk mengidentifikasi tema atau model utama yang terdapat dalam teks yang dianalisis. Proses ini dilakukan secara berulang karena peneliti terus menerus memeriksa data yang dianalisis untuk memastikan konsistensi dan relevansi temuan. Ditemukan keterkaitan antar tema. Peneliti juga mempertimbangkan bias atau cara pandang penulis dengan mempertimbangkan konteks di mana data tersebut dihasilkan.

---

[83] Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, Makasar: Syakir Media Press, 2021, 2 hal. 27, 34.

[84] Muhammad Rijal Fadli, ”Memahami Desain Metode Penelitian Kualitatif”…, hal. 33-54.

Selain merujuk berbagai sumber bacaan yang berkaitan dengan penelitian, pada pembahasan materi ini penulis merujuk beberapa kitab tafsir yang berkaitan dengan materi tersebut dengan menggunakan metode tafsir tematik. Tafsir tematik atau juga lebih dikenal dengan tafsir *maudu'i* adalah pola penafsiran dengan cara memfokuskan pada satu topik yang berkaitan dengan masalah tertentu, kemudian mendefinisikan kata kunci dari permasalahan, selanjutnya mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan topik tersebut baik secara kata, lafadz maupun hukum, kemudian melihat tafsir-tafsir ayat-ayat tersebut sesuai dengan tujuan Qur'ani.[85] Penafsiran dengan tematik ini dilakukan untuk memudahkan menafsirkan ayat-ayat yang bersifat kontemporer.

K. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan disertasi ini menggunakan buku *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi* Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta 2017.

L. Sistematika Penyusunan

Dalam penulisan disertasi ini sistematika penulisannya sebagai berikut:

Bab Pertama menjelaskan tentang Pendahuluan, terdiri dari Latar Belakang Masalah, Identifikasi Masala h, Perumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Kegunaan Penelitian, Tinjauan Pustaka, Penelitian Terdahulu yang Relevan, KerangkaTeori, Metodologi Penelitian, Sistematika Penulisan, Sistematika Pembahasan.

Bab Kedua menjelaskan tentang Kajian TeoritisKeterampilan Asertif Berwawasan Gender, Pada bab ini menjelaska tentang: Keterampilan Asertif dalam Kajian Teoritis, Gender dalam Kajian Teoritis, Tantangan Kemampuan Asertif Berwawasan Gender pada Lingkup Domestik, Tantangan Kemampuan Asertif Berwawasan Gender pada Lingkup Publik

Bab Ketiga menjelaskan tentang Al-Mishbah dan Perkembangan Tafsir di Indonesia, Pada bab ini menjelaskan tentang, Profil Quraish Shihab sebagai Penulis Tafsir al-Mishbah, Tafsir al-Misbah dan Perkembangannya di Indonesia, Peran Tafsir al-Misbah sebagai Rujukan Tafsir

Bab Keempat menjelaskan tentang Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender Dalam Tafsir Al-Misbah, Pada bab ini akan dijelaskan tentangTerm Al-Quran tentang Gender, *Ar-Rijal*, *An-Nisa*, *Adz-Dzakar*, *Al-Untsa*. Selanjutnya Isyarat Al-Quran tentang Asertif Berwawasan Gender menjelaskan tentang Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan Hikmah, Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mauidzah Hasanah*, Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mujadalah*,

[85] Akhmad Alim, *Tafsir Pendidikan Islam*, Jakarta: AMP Press, 2014, hal. 10.

Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mitsaqan Ghalidho*, Pola Keterampilan Asertif Gender *Libatsul lahunn*

Bab Kelima menjelaskan tentang Analisis Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender Dalam Tafsir Al-Misbah, Menjelaskan tentang Tafsir Al-Mishbah tentang Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Lingkup Domestik (Rumah Tangga) yang menjelaskan tentang, Membangun visi keluarga melalui kemampuan asertif berwawasan gender, memahami hak dan kewajiban suami dan istri, membangun komunikasi efektif suami dan istri, menghindari *toxic relations.* Selanjutnya menjelaskan juga tentang Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Lingkup Publik (Sosial), didalamnya menjelaskan Kesempatan berprestasi dalam lingkup akademik, keterampilan dalam menjaga perlindungan diri dari intimidasi, produktifitas kerja, keterampilan dalam peran politik, kemandirian ekonomi, harmonisasi relasi.

BAB Keenam Penutup, Terdiri dari Kesimpulan, Saran dan Implikasi Hasil Penelitian.

BAB II
KAJIAN TEORITIS
KETERAMPILAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER

Pada bab ini penulis akan menjelaskan mengenai konsep dasar dan teori mengenai keterampilan asertif. Dimulai dari menjelaskan diskursus keterampilan asertif, urgensi keterampilan asertif dalam perkembangan komunikasi dan kemampuan asertif sebagai alternatif komunikasi. Pada bab ini juga menjelaskan tentang kajian teorits gender yang diawali dengan diskursus gender, kajian historis gender, serta teori gender. Menjelaskan juga tentang kemampuan asertif berwawasan gender pada lingkup domestik dan juga lingkup publik. Tujuan dari penjelasan bab 2 ini untuk memberikan kesamaan definisi pada setiap variabel dalam penelitian, sehingga memudahkan penulis untuk mengembangkan materi pada bab selanjutnya.

A. Keterampilan Asertif dalam Kajian Teoritis

Berdasarkan kajian teoritis, keterampilan asertif akan di bagi pada definisi keterampilan dan asertif. Dua kata ini akan memiliki arti yang berbeda untuk selanjutnya akan digabung menjadi dua kata yang saling berkaitan dan memiliki makna yang dapat digabungkan, agar dapat makna yang sistematis dan mengandung arti yang bisa diterima dan dijadikan landasan dalam melanjutkan penulisan dan hasil penelitian.

1. Pengertian Keterampilan

Menurut bahasa Indonesia, istilah "keterampilan" berasal dari akar kata "terampil", yang merujuk pada kemampuan untuk melakukan sesuatu secara efektif dan cekatan. Kata ini secara etimologis mengacu pada latihan,

pengalaman, dan kemahiran teknis.[1] Dalam bahasa Melayu dan Indonesia, keterampilan tidak hanya didefinisikan sebagai kemampuan fisik tetapi juga keterampilan intelektual dan sosial, yang berkaitan dengan berbagai aspek kehidupan, seperti pekerjaan dan interaksi sosial. Istilah "keterampilan" mencerminkan konsep yang luas, di mana keterampilan individu dianggap sebagai hasil dari usaha yang terarah dan berkelanjutan.

Istilah keterampilan (*skills*) berasal dari bahasa Norse Kuno yang berarti "memahami, membedakan, atau kemampuan untuk melakukan sesuatu, adalah istilah Inggris yang sepadan dengan "keterampilan".[2] Kata ini sangat teknis dan sering digunakan dalam konteks profesional dan praktis.[3] Istilah keterampilan berfokus pada hasil yang dapat diamati dan diukur melalui pengembangan diri dan penguasaan teknis. Misalnya, pengembangan keterampilan menjadi indikator penting keberhasilan seseorang dalam pendidikan atau pelatihan kerja, dan ini selaras dengan makna keterampilan dalam bahasa Indonesia.

Keterampilan diterjemahkan dalam bahasa Sanskerta sebagai *"kauśala*", yang berarti keahlian, kepiawaian, atau kecakapan. Istilah ini berasal dari kata *kushala,* yang berarti baik, benar, atau bijaksana. Perpaduan antara pengetahuan (*jnana*), tindakan (*karma*), dan kebijaksanaan (*viveka*) dianggap sebagai sumber keterampilan dalam tradisi India kuno.[4] Sedangkan dalam bahasa Latin keterampilan diterjemahkan ke dalam istilah "*habilitas*", yang berasal dari kata "*habilis*", yang berarti mampu atau cekatan. Istilah ini tidak hanya mengacu pada kemampuan fisik atau teknis, tetapi juga mengacu pada kecerdasan dan kelayakan moral.[5] Menurut konteks klasik, pemahaman ini sering digunakan untuk menggambarkan seorang individu yang memiliki nilai moral dan kepemimpinan selain kemampuan teknis.

Dalam bahasa Arab, untuk menenjukkan keterampilan ada istilah "*maharah*" *(مهارة)*, yang berarti kepiawaian atau keahlian. Kata ini mengacu pada kemampuan seseorang untuk melakukan sesuatu secara profesional, baik dalam hal teknis, intelektual, maupun spiritual.[6] Menurut bahasa Jerman,

---

[1]Kamus Besar Bahasa Indonesia, "Keterampilan," n.d., https://kbbi.kemdikbud.go.id. Diakses pada 21 Desember 2024.

[2]Oxford, "Skills," n.d., https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/skill?q=Skills. Diakses pada 21 Desember 2024.

[3] John Smith, "'The Role of Skills Development in Professional Education.," dalam *Journal of Educational Research,* Vol. 32, No. 4, 2022, hal. 234–45.

[4] Monier-Williams, *"A Sanskrit-English Dictionary."* University of Oxford *: Oxford University Press,* 1899., hal. 272.

[5] Real Academia Española, "Habilidad," n.d., https://dle.rae.es. Diakses pada 22 Desember 2024.

[6] Munir Ba'albakii, *In Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* , Beirut: Dar El-Ilm Lilmalayin, 1995, hal. 412.

"*Fähigkeit*" atau "*Kompetenz*" adalah istilah yang sering digunakan untuk menggambarkan keterampilan. *"Fähigkeit*" berasal dari kata dasar "*fähig*", yang berarti "mampu atau memiliki kemampuan".[7] Dalam budaya Jepang, istilah "*ginou"* merujuk pada keterampilan teknis, sedangkan "*gijutsu*" merujuk pada teknologi atau keahlian ilmu pengetahuan. Istilah "*ginou*" juga menekankan pentingnya keterampilan latihan dan ketekunan, yang sejalan dengan filosofi Jepang tentang kerja keras dan kesempurnaan.[8]

Dalam berbagai bahasa dan budaya, keterampilan saling melengkapi dan memiliki arti yang berbeda. Dalam bahasa Indonesia, keterampilan didefinisikan sebagai kemampuan yang diperoleh melalui latihan dan pengalaman, yang mencakup aspek teknis, intelektual, dan sosial. Dalam bahasa Inggris, keterampilan didefinisikan sebagai kemampuan yang berfokus pada hasil yang terukur dan efektif, menekankan pentingnya keterampilan praktis dalam kehidupan profesional. Dalam bahasa Latin, keterampilan didefinisikan sebagai kemampuan yang tidak hanya teknis tetapi juga mencakup kecerdasan dan kelayakan moral, menghubungkan keterampilan. Istilah "*fähigkeit*" dan "kemampuan" digunakan dalam bahasa Jerman, yang menyoroti kemampuan seseorang untuk mengaktualisasi potensi dalam bidang teknis dan intelektual. Istilah ini sering dikaitkan dengan filsafat humanisme. Konsep keterampilan seperti *ginou, gijutsu,* dan *waza* dianggap dalam budaya Jepang sebagai seni hidup yang harmonis yang menekankan komitmen dan nilai spiritual dalam penguasaan teknik selain keahlian teknis. Namun, istilah *kauśala* dalam bahasa Sanskerta menggabungkan keterampilan dengan kebijaksanaan, tindakan moral, dan spiritualitas, seperti yang terlihat dalam ajaran filsafat India.

2. Pengertian Asertif

Menurut etimologi, kata asertif berasal dari bahasa Latin *assertus*, yang berarti "menegaskan" atau "menyatakan dengan yakin".[9] Dalam bahasa Inggris, kata asertif *(assertive)* diartikan sebagai *"having or showing a confident and forceful personality"* atau "memiliki atau menunjukkan kepribadian yang percaya diri dan tegas".[10] Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) menjelaskan "bersifat tegas dan mampu menyatakan pendapat,

---

[7]Duden Online., *"Fähigkeit.,"* n.d., https://www.duden.de. Diakses pada 22 Desember 2024.

[8]Andrew N Nelson, *The Modern Reader's Japanese-English Character Dictionary.* Tokyo: Tuttle Publishing, 1997, hal. 341.

[9]D. Harper, *Online Etymology Dictionary,* Retrieved from https://www.etymonline.com, 2020, hal. 1.

[10]Oxford University, *English Dictionary.* Britania: Oxford University Press, 2021, hal.83.

keinginan, atau perasaan secara langsung tanpa merugikan orang lain".[11] Dalam bahasa Indonesia, kata asertif diartikan sebagai sikap atau Tindakan. Konsep ini menekankan komunikasi yang tidak agresif, langsung, dan jujur.[12]

Asertif secara bahasa merujuk pada kemampuan seseorang untuk berkomunikasi secara percaya diri, langsung, dan jelas tanpa mengganggu atau menekan orang lain. Konsep ini menunjukkan keseimbangan antara keberanian untuk menyuarakan pendapat dan penghormatan terhadap hak orang lain.

Asertif adalah kemampuan komunikasi dengan jujur, langsung, dan tegas mengungkapkan pikiran, perasaan, dan kebutuhan dengan menghormati hak orang lain. Ahli psikologi pertama kali menggunakan konsep ini untuk komunikasi interpersonal, dan telah menjadi komponen penting dari pengembangan diri. Asertif memungkinkan individu untuk mempertahankan integritas pribadi tanpa mengganggu hubungan sosial. Ini berbeda dengan perilaku pasif, yang cenderung menghindari konflik atau agresif, yang sering merugikan orang lain.[13] Menurut pandangan ini, asertif bukan hanya gaya bicara, akan tetapi keterampilan yang dapat dipelajari dan diterapkan dalam berbagai situasi hidup.

Asertif didefinisikan dalam psikologi sebagai kemampuan komunikasi yang memungkinkan seseorang untuk berkomunikasi secara terbuka dan jujur. Metode ini terkait erat dengan teori kebutuhan psikologis yang dibangun oleh Abraham Maslow dalam hierarki kebutuhannya. Menurut Maslow, setelah memenuhi kebutuhan dasar seperti makanan dan keselamatan, seseorang akan berusaha memenuhi kebutuhan sosial dan penghargaan diri, yang mencakup kebutuhan untuk dihormati dan dihargai oleh orang lain. Asertivitas membantu seseorang mencapai penghargaan diri ini dengan cara yang tidak merugikan diri sendiri atau orang lain. Hal ini sangat penting untuk perkembangan kesehatan emosional dan mental.[14]

Pandangan psikologi imi menunjukkan bahwa kemampuan asertif merupakan keterampilan berkomunikasi yang dapat memberikan pesan dengan baik dan tegas dengan memberikan penghargaan kepada orang lain dan dapat menumbuhkan kesehatan mental pada diri sendiri. Keuntungan

---

[11] Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2016, hal. 97.

[12]Darlene M. Smith, *Assertiveness: A Positive Approach*, New York: Research Press, 2008, hal. 12.

[13]Alberti, Robert E and Michael L. Emmons, *Your Perfect Right: Assertiveness and Equality in Your Life and Relationships."10th Ed.*, San Luis Obispo: Impact Publishers, 2008, hal, 15.

[14]Janet T. Spence, and Robert L. Helmreich. “Masculinity and Femininity: Their Psychological Dimensions, Correlates, and Antecedents" dalam *In Psychological Review,* Vol. 88, No. 4, 1979, hal. 358.

melakukan komunikasi asertif tidak saja bermanfaat untuk diri sendiri akan tetapi dapat memberikan Kesan positif pada orang lain.

Bidang pendidikan, keterampilan asertif sangat penting untuk siswa di sekolah agar dapat mengungkapkan pendapatnya secara efektif dan menghadapi tekanan sosial dan akademik.[15] Menjadikan setiap siswa dapat menyampaikan pesan dan pendapatnya dengan lugas tanpa mendapatkan tekakan. Selain itu si, m,kap asertif dalam dunia Pendidikan, menjadikan siswa percaya diri dalam melakukan komunikasi.

Asertif dalam pendidikan adalah keterampilan penting yang memungkinkan siswa, guru, dan karyawan pendidikan berkomunikasi secara jelas, percaya diri, dan menghormati hak dan pendapat orang lain. Pandangan ini membantu siswa mengungkapkan pendapatnya, menghindari tekanan negatif, dan membangun kepercayaan diri dalam lingkungan akademik. Untuk mengelola kelas, memberikan instruksi yang efektif, dan membangun hubungan yang sehat antara guru dan siswa. Selain itu, sikap asertifs dalam program pendidikan dapat meningkatkan partisipasi aktif siswa, mendorong pemikiran kritis, dan menciptakan lingkungan belajar yang demokratis dan inklusif. Dalam konteks pencegahan perundungan, sikap asertif membantu siswa dalam membela diri secara sehat dan mendukung budaya sekolah yang lebih aman dan saling menghormati. Akibatnya, sikap asertif dalam pendidikan tidak hanya meningkatkan perkembangan kognitif akan tetapi pengembangan pada aspek emosinal dan psikomotorik

Ranah sosiologi, asertif sering dikaitkan dengan interaksi sosial yang sehat di mana orang dapat mempertahankan hak tanpa bertindak agresif atau pasif. Pandangan ini mendorong dinamika sosial yang lebih seimbang dan kurang konflik.[16] Sikap asertif dalam hubungan sosial menggambarkan seseorang dapat melakukan interaksi dengan hangat dan memberikan kenyamanan dengan mengedepankan penghargaan kepada lawan bicara.

Bidang hukum, sikap asertif sering dikaitkan dengan keberanian untuk mendukung keadilan tanpa melanggar hukum. Sangat umum dalam advokasi hak asasi manusia dan mediasi hukum.[17] Sedangkan dalam dunia manajemen dan bisnis, sikap asertif sangat diperlukan dalam kepemimpinan, negosiasi, dan pengambilan keputusan. Pemimpin yang asertif mampu menyampaikan visi dan kebijakan dengan jelas tanpa terkesan otoriter,[18]

Sikap asertif penting dalam berbagai aspek hukum, seperti advokasi, litigasi, mediasi, dan penegakan keadilan. Dalam bidang hukum,

---

[15]Santrok J.W., *Educational Psychology*, New York: McGraw-Hill, 2011, hal. 221.

[16]A Giddens, *Sociology*, New York: Polity Press, 2009, hal. 378.

[17]M. Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach.* New York: Polity Press, 2011, hal. 97.

[18]Steven Robbins, *Organizational Behavior*, London: Organizational Behavior, 2019, hal.312. https://doi.org/10.12737/4477.

asertif adalah keterampilan penting yang memungkinkan seseorang untuk menyampaikan pendapat dan hak dengan tegas dan jelas tanpa melanggar hukum atau merugikan orang lain. Praktisi hukum, seperti hakim dan pengacara, membutuhkan asertivitas untuk menyampaikan argumen hukum yang kuat, mempertahankan hak klien, dan memastikan proses hukum yang adil dan transparan. Dalam hal hak asasi manusia, asertif adalah alat penting untuk memperjuangkan keadilan, baik dalam skala individu maupun sosial. Selain itu, sikap asertif dalam sistem peradilan membantu dalam penyelesaian konflik hukum secara profesional, mencegah penyalahgunaan kekuasaan, dan mendukung pelaksanaan hukum yang berfokus pada keseimbangan antara kepentingan individu dan masyarakat.

Dalam kajian konflik, asertif merujuk pada kemampuan seseorang untuk menyatakan kebutuhan, pendapat, perasaan, atau haknya dengan tegas dengan menghormati hak dan pendapat orang lain. Sikap asertif berada di tengah-tengah antara perilaku pasif (menghindari konflik dan mengorbankan kepentingan sendiri) dan agresif (memaksakan kehendak dengan mengabaikan hak orang lain).[19]

Asertif dalam konteks konflik adalah keterampilan komunikasi yang memungkinkan seseorang untuk mengungkapkan pendapat, kebutuhan, dan perasaannya dengan tegas tanpa bersikap agresif atau pasif. Sikap asertif membantu menyelesaikan konflik secara konstruktif dengan menyeimbangkan kepentingan pribadi dan menghormati hak orang lain. Seseorang yang asertif dalam konflik mampu menyampaikan ketidaksetujuannya secara jelas, mendengarkan perspektif lawan bicara, dan mencari solusi yang saling menguntungkan. Asertif juga membantu mencegah konflik berkembang lebih jauh dengan mengedepankan komunikasi yang terbuka, jujur, dan mengedepankan penghargaan. Assertif membantu seseorang mempertahankan haknya dalam situasi konflik interpersonal tanpa menimbulkan permusuhan. Sikap ini membantu negosiasi yang adil dan solusi yang berkelanjutan dalam konflik organisasi atau sosial.

3. Pengertian Keterampilan Asertif

Keterampilan asertif dalam berbagai bidang, terutama komunikasi, psikologi, pendidikan, hukum, dan manajemen konflik, mendapatkan perhatian yang luas. Asertif adalah kemampuan seseorang untuk menghormati hak orang lain dan secara tegas menyatakan pikiran, perasaan, dan haknya. Dalam bahasa akademik, kemampuan ini dianggap sebagai cara yang sehat untuk berkomunikasi di antara sikap pasif dan agresif. Individu yang asertif dapat mengatakan apa yang dipikirkan tanpa merasa takut atau ragu, dan mereka juga tidak memaksakan kehendak mereka pada orang

[19]April Laksana, *et.al.,* "Peran Komunikasi Asertif dalam Hubungan Kerja yang Positif Dan Produktif," dalam *Konsesus,* Vol. 3, No.1, 2024. hal. 60-67.

lain.[20] Keterampilan asertif adalah kemampuan seseorang untuk menyampaikan pikiran, perasaan, kebutuhan, dan pendapatnya secara jelas, jujur, tegas, dan tetap menghargai hak orang lain.

Keterampilan asertif sangat penting dalam pendidikan karakter karena membangun individu yang jujur, berani menyatakan kebenaran, dan mampu mempertahankan hak tanpa mengganggu orang lain. Pendidikan karakter yang menekankan asertif juga membantu siswa menjadi lebih bertanggung jawab, berempati, dan berpikir kritis. Dengan mengajarkan anak-anak asertif sejak kecil, akan lebih siap menghadapi tantangan sosial, menahan tekanan negatif, dan membuat pilihan berdasarkan nilai-nilai moral dan etika.[21]

Keterampilan asertif adalah komponen penting dalam penyelesaian konflik dalam berbagai lingkup kehidupan. Sikap asertif diperlukan dalam diplomasi dan hubungan internasional agar suatu negara dapat menyampaikan kepentingannya tanpa menimbulkan konflik yang lebih besar.[22] Pemimpin kuat di dunia dapat menegosiasikan kebijakan dengan tegas tetapi tetap terbuka untuk percakapan dan kesepakatan. Diplomasi asertif adalah cara yang efektif untuk menyelesaikan perbedaan pendapat antara pihak-pihak yang berkonflik tanpa menggunakan cara agresif yang dapat memperburuk keadaan. Ini adalah contoh nyata dari perundingan perdamaian.[23]

Dalam bidang psikologi individu yang asertif cenderung memiliki harga diri yang lebih tinggi dan lebih sedikit mengalami stres karena konflik interpersonal, keterampilan asertif dikaitkan dengan kesejahteraan emosional dan mental.[24] Keterampilan ini sangat penting dalam pendidikan untuk menciptakan pola komunikasi yang terbuka antara guru dan siswa serta untuk memberikan keberanian kepada siswa untuk menyuarakan pendapatnya. Asertif digunakan dalam hukum dan advokasi untuk menyampaikan argumen yang kuat dan persuasif tanpa melanggar aturan atau hak orang lain.

---

[20] Rahmat Hidayat, Nusrudin Suyuti, and Hasdi Syahid Kasim, "Komunikasi Asertif Dalam Lingkungan Mahasiswa Ilmu Komunikasi Universitas Nahdlatul Ulama Sulawesi Tenggara," dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Dan Pendidikan*, Vol. 2, No. 2, 2024, hal. 339–334.

[21] Novri Adifa Zuhra et al., "Dasar-Dasar Pendidikan Karakter Membangun," dalam *Jurnal Media Akademik*, Vol. 2, No. 11, 2024, hal. 1–14.

[22] Syaiful Anwar, "The Role Of Defence Diplomacy In Coping With Challenges In The Field Of Defence," dalam *Jurnal Pertahanan,* Vol. 4, No. 2, 2014, hal. 71–94.

[23] Sekretaris Jenderal International IDEA, *Demokrasi dan Konflik yang Mengakar: Sejumlah Pilihan Untuk Negosiator*, dalam *Екологічний Вісник Криворіжжя*, Vol. 7, No. 2023, hal. 97.

[24] Yuli Sarah and Yeniar Indriana, "Hubungan antara Asertivitas dengan P*sychological Well-Being* pada Taruna Jurusan Nautika Sekolah Tinggi Ilmu Pelayaran (STIP) Jakarta," dalam *Jurnal Empati,* Vol. 7, No. 4, 2018, hal. 297–304.

Ketika berbicara tentang keterampilan asertif, ada juga kesulitan untuk menerapkannya, terutama di budaya dimana harmoni sosial lebih penting daripada ekspresi pribadi. Individu cenderung menghindari komunikasi yang terlalu tegas karena sikap asertif sering disalahartikan sebagai agresif atau tidak hormat di beberapa masyarakat. Oleh karena itu, pemahaman konteks sosial dan budaya penting untuk membangun keterampilan asertif. Ini juga memerlukan keseimbangan antara keberanian menyuarakan pendapat sendiri dan kemampuan untuk berempati terhadap perspektif orang lain. Jadi, keterampilan asertif bukan hanya kemampuan komunikasi; itu juga cara penting untuk membangun hubungan yang sehat, menyelesaikan konflik dengan cara yang konstruktif, dan menjadi lebih baik dalam berbagai interaksi sosial dan profesional.

Konteks diskusi keterampilan asertif, pandangan gender menjadi salah satu elemen yang menarik untuk dipelajari. Studi menunjukkan bahwa perempuan dan laki-laki seringkali menghadapi ekspektasi sosial tentang asertif yang berbeda. Laki-laki yang bersikap asertif lebih mudah diterima sebagai pemimpin yang tegas, sementara perempuan yang bersikap asertif sering dianggap terlalu dominan atau agresif dalam banyak budaya. Seringkali, stereotip gender ini menghalangi perempuan untuk berbicara secara langsung, terutama di lingkungan profesional atau sosial yang didominasi oleh laki-laki.[25] Oleh karena itu, membangun keterampilan asertif dengan mempertimbangkan dimensi gender sangat penting untuk memungkinkan setiap orang untuk menyuarakan pendapat dan haknya tanpa distigmatisasi.

Diskursus mengenai keterampilan asertif dalam bidang gender mengarah pada bagaimana sikap asertif dipengaruhi oleh norma-norma sosial yang berbeda untuk laki-laki dan perempuan, serta bagaimana perbedaan tersebut mempengaruhi dinamika kekuasaan dan interaksi sosial.[26] Asertif sering kali dipandang secara berbeda tergantung pada gender individu, yang memunculkan tantangan khusus dalam penerapannya, terutama di masyarakat yang masih terpengaruh oleh stereotip tradisional mengenai peran gender.

Tingkat penerimaan asertif juga bervariasi menurut budaya. Dalam masyarakat yang lebih kolektif, seperti di Asia dan Timur Tengah, sikap asertif sering dianggap sebagai bentuk ketidaksopanan atau ancaman terhadap keselarasan kelompok karena mereka menekankan harmoni sosial dan menghindari konflik terbuka. Sebaliknya, dalam budaya individualis seperti di Amerika Utara dan Eropa Barat, sikap asertif sering dianggap

[25]Vidyastuti3 Zafhira Alayda Amnestito1, Sri Nugroho Jati2, "Perbedaan Perilaku Asertif pada Siswa Laki-Laki dan Perempuan terhadap Kekerasan Seksual," dalam *Paedagogy : Jurnal Ilmu Pendidikan Dan Psikologi*. Vol. 4, No. 4, 2025, hal. 468–75.

[26]Aas Siti Sholichah, *Al-Quran dan Pendidikan Asertif Gender*, Jakarta: Bilqis Center, 2023, hal 18.

sebagai tanda kepercayaan diri dan kemandirian. Perbedaan ini menunjukkan bahwa penerapan keterampilan asertif harus disesuaikan dengan konteks sosial dan budaya untuk menghindari resistensi atau kesalahpahaman dalam komunikasi.

Asertif menjadi keterampilan yang semakin diakui sebagai kunci keberhasilan dalam dunia kerja dan kepemimpinan. Pemimpin yang asertif dapat memberikan arahan yang jelas, bernegosiasi dengan baik, dan menyelesaikan konflik tanpa menimbulkan konflik. Namun, kesulitan muncul ketika asertif ditafsirkan sebagai kekuasaan otoriter atau kontrol yang berlebihan. Oleh karena itu, keseimbangan keterampilan sosial seperti asertif dan keterampilan sosial lainnya, seperti kecerdasan emosional dan empati, sangat penting untuk membangun kepemimpinan yang efektif dan inklusif.

Keterampilan asertif menjadi semakin penting dalam interaksi di dunia maya seiring kemajuan teknologi dan komunikasi digital. Keterampilan asertif dapat membantu orang menyampaikan pendapat mereka secara jelas tanpa terjebak dalam perilaku agresif atau pasif. Namun, salah satu kesulitan dalam berkomunikasi secara online adalah tidak adanya isyarat nonverbal, yang seringkali menyebabkan pesan yang asertif disalahartikan sebagai konfrontatif. Oleh karena itu, untuk menjaga asertif dalam batas-batas etika komunikasi yang baik, penting untuk menggunakan bahasa yang tepat dan memahami dinamika yang ada dalam komunikasi digital.

Keterampilan asertif adalah lebih dari sekedar kemampuan berbicara dan menyatakan pendapat, itu adalah teknik komunikasi yang variatif dan kontekstual. Agar asertif dapat diterapkan dengan sukses tanpa menghadapi hambatan atau kesalahpahaman, pengembangan asertif harus mempertimbangkan dinamika digital, gender, budaya, dan tempat kerja. Akibatnya, untuk menciptakan masyarakat yang lebih terbuka, inklusif, dan berkeadilan, pendidikan dan pelatihan asertif menjadi penting dalam berbagai bidang, mulai dari pendidikan, hukum, bisnis, hingga hubungan interpersonal.

Keterampilan asertif bukan hanya sebuah teknik untuk berkomunikasi, tetapi juga sebuah pendekatan yang dapat digunakan dalam berbagai aspek kehidupan, seperti pendidikan, hukum, politik, dan advokasi sosial. Dengan memahami dan mengembangkan kemampuan ini, individu maupun kelompok dapat berkontribusi dalam membangun lingkungan yang lebih adil, harmonis, dan berbasis pada penghormatan terhadap hak dan kepentingan semua pihak. Oleh karena itu, pembelajaran dan pelatihan asertif perlu dilakukan dalam berbagai bidang untuk meningkatkan peran individu dalam membangun masyarakat yang lebih terbuka, inklusif, dan demokratis.

4. Urgensi Keterampilan Asertif dalam Perkembangan Komunikasi

Komunikasi adalah proses pertukaran informasi, ide, atau perasaan antara individu atau kelompok untuk mencapai pemahaman bersama. Pesan

dapat disampaikan dengan berbagai cara, baik secara verbal maupun nonverbal, tetapi komunikasi yang efektif terjadi ketika pesan dapat diterima dan dipahami dengan jelas oleh orang yang menerimanya, sehingga tercipta interaksi yang harmonis dan produktif.[27]

Komunikasi memiliki makna yang lebih dalam kehidupan sosial daripada hanya sebagai cara untuk menyampaikan informasi. Komunikasi sangat penting untuk membangun hubungan, menyelesaikan konflik, dan memperkuat kerja sama antarindividu dan kelompok. Pada akhirnya, komunikasi membantu menciptakan lingkungan yang lebih terbuka dan saling memahami.

Dalam hal yang lebih luas, komunikasi sangat penting dalam banyak bidang, seperti media, bisnis, pemerintahan, dan pendidikan.[28] Misalnya, komunikasi yang efektif di tempat kerja dapat meningkatkan produktivitas tim dan mempercepat pencapaian tujuan organisasi. Selain itu, komunikasi berfungsi untuk membentuk opini publik, menyebarkan informasi, dan menjaga keseimbangan dalam interaksi sosial.[29] Oleh karena itu, memahami dan menjadi mahir dalam komunikasi sangat penting dalam kehidupan sehari-hari.

Cara penyampaian, tujuan, dan jumlah peserta adalah beberapa faktor yang menentukan kategori komunikasi. Komunikasi biasanya dibagi menjadi komunikasi verbal dan nonverbal. Komunikasi verbal menggunakan kata-kata, baik secara lisan maupun tulisan. Ekspresi nonverbal termasuk gerakan tubuh, ekspresi wajah, intonasi suara, dan elemen lainnya yang memiliki makna dalam interaksi meskipun tidak diucapkan.[30]

Selain itu, komunikasi juga dapat dikategorikan berdasarkan jumlah orang yang berpartisipasi. Komunikasi massa terjadi dalam skala yang lebih luas, seperti televisi, radio, surat kabar, atau media digital, di mana informasi disebarluaskan kepada audiens yang lebih besar dan umpan baliknya tidak selalu langsung.[31] Di sisi lain, komunikasi interpersonal terjadi antara dua

---

[27] Apriyanto, "Language as a Communication Tool in Human Life," dalam *Journal Ilmu Hukum* Vol. 10, No. 2, 2022, hal. 45–54, http://ejournal.seaninstitute.or.id/index.php/Justi/index.

[28] Witri Ali and Syamsu A Kamaruddin, "Peran Komunikasi dalam Bisnis Di Era Digital: Memahami Kesuksesan," dalam *Pinisi Journal of Art, Humanity & Social Studies.* Vol. 4, No. 3, 2024, hal. 348–54, http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

[29] Feny Selly Pratiwi, "Peran Komunikasi Digital Dalam Pembentukan Opini Publik : Studi Kasus Media Sosial," dalam *Prosiding: Resiliensi Indonesia Dalam Pusaran Disrupsi Global*, 2024, 293–315, https://doi.org/https://doi.org/10.30589/proceedings.2024.1059.

[30] Pratiwi, Peran Komunikasi Digital dalam Pembentukan Opini Publik : Studi Kasus Media Sosial…, hal. 293-315.

[31]Desy Pangapuli, "Tantangan Jurnalistik Di Era Digital", dalam *Kompasiana*, 2021, https://www.kompasiana.com/desyana58165/6130fa8806310e0611426a12/tantangan-jurnalistik-di-era-digital. Diakses pada 20 Januari 2025.

orang atau kelompok kecil, di mana interaksi berlangsung langsung dan memungkinkan umpan balik yang cepat.[32]

Berdasarkan tujuan, komunikasi dapat dibagi menjadi tiga kategori: informatif, persuasif, dan instruktif. informatif bertujuan untuk memberi tahu orang lain informasi atau fakta, seperti dalam berita atau laporan. Persuasif, yang berarti memberi tahu orang lain tentang hal-hal, seperti dalam iklan atau kampanye politik. Instruktif adalah komunikasi yang bertujuan untuk memberi tahu orang lain tentang sesuatu, seperti dalam pendidikan.[33]

Komunikasi dalam organisasi dan bisnis juga dibagi menjadi komunikasi formal dan informal. Komunikasi formal terjadi dalam konteks yang lebih terstruktur, seperti pertemuan resmi atau laporan kerja. Komunikasi informal, terjadi secara spontan dan tidak diatur oleh aturan tertentu, seperti percakapan santai antara rekan kerja atau diskusi di luar lingkungan resmi.[34]

Komunikasi dapat dibagi ke dalam beberapa jenis berdasarkan berbagai aspek, seperti cara penyampaian, tujuan, dan jumlah partisipan. Secara umum, komunikasi dibedakan menjadi komunikasi verbal dan nonverbal. Komunikasi verbal adalah komunikasi yang menggunakan kata-kata, baik secara lisan maupun tulisan. Sementara itu, komunikasi nonverbal melibatkan ekspresi wajah, gerakan tubuh, intonasi suara, serta elemen lain yang tidak berbentuk kata tetapi tetap menyampaikan makna dalam interaksi.[35]

Selain itu, komunikasi juga dapat diklasifikasikan berdasarkan jumlah partisipan yang terlibat. Komunikasi interpersonal adalah komunikasi yang terjadi antara dua orang atau dalam kelompok kecil, di mana interaksi bersifat langsung dan memungkinkan adanya umpan balik yang cepat. Sementara itu, komunikasi massa terjadi dalam skala yang lebih luas, seperti melalui media televisi, radio, surat kabar, atau media digital, di mana informasi disebarluaskan kepada audiens yang lebih besar dan umpan baliknya tidak selalu langsung.[36]

---

[32]Citra Anggraini, *et.al.,* "Komunikasi Interpersonal," dalam *Jurnal Multidisiplin Dehasen (MUDE)* Vol. 1, No 3, 2022, hal. 337–42, https://doi.org/10.37676/mude.v1i3.2611.

[33]Oktaviana Purnamasari, Velda Ardia, and Daniel Handoko, "Toward Community, Environmental, and Sustainable Development Persuasive Communication Pattern of Public Service Announcement", dalam *A Highlight of Cancer Education by Indonesian Government in Television*, Vol. 3, No. 1, 2018, hal. 52–61.

[34]Mala Ulfiyah, Siti Saripah, and Encep Syarifudin, "Komunikasi Formal dan Informal dalam Jaringan Komunikasi," dalam *Journal on Education* Vol. 6, No. 1, 2023, hal. 6619–28, https://doi.org/10.31004/joe.v6i1.3894.

[35]Syafitri Halawa et al., "Keterampilan Komunikasi Verbal Dan Non Verbal Dalam Pembelajaran," dalam *Jurnal Pendidikan Indonesia*, Vol. 5, No. 1, 2025, hal. 17–23, https://doi.org/10.59818/jpi.v5i1.1108.

[36] Anggraini, *et.al.,* "Komunikasi Interpersonal…, hal. 337–42."

Dari segi tujuan, komunikasi dapat dibagi menjadi komunikasi informatif, persuasif, dan instruktif. Komunikasi informatif bertujuan untuk menyampaikan informasi atau fakta kepada penerima, seperti dalam berita atau laporan. Komunikasi persuasif bertujuan untuk mempengaruhi pendapat, sikap, atau perilaku orang lain, seperti dalam iklan atau kampanye politik. Sementara itu, komunikasi instruktif digunakan untuk memberikan perintah atau arahan, seperti dalam dunia pendidikan atau pelatihan kerja.[37]

Dalam konteks organisasi dan bisnis, komunikasi juga terbagi menjadi komunikasi formal dan informal. Komunikasi formal terjadi dalam lingkungan yang lebih terstruktur dan mengikuti aturan tertentu, seperti dalam pertemuan resmi atau laporan kerja. Sebaliknya, komunikasi informal terjadi secara spontan dan tidak terikat aturan tertentu, seperti percakapan santai antara rekan kerja atau diskusi di luar lingkungan resmi.[38]

Dengan memahami pembagian komunikasi ini, seseorang dapat memilih jenis komunikasi yang paling sesuai dengan situasi dan tujuannya. Setiap jenis komunikasi memiliki kelebihan dan tantangan tersendiri, sehingga kemampuan untuk beradaptasi dan menggunakan berbagai bentuk komunikasi dengan efektif menjadi keterampilan yang penting dalam kehidupan pribadi maupun profesional.

Tiga gaya utama komunikasi yang paling umum digunakan oleh orang: komunikasi asertif, agresif, dan pasif. Setiap gaya memiliki karakteristik unik dan bagaimana masing-masing berpengaruh terhadap interaksi sosial dan hubungan antar individu. Untuk berkomunikasi dengan baik dan membangun hubungan yang sehat, sangat penting untuk memahami bagaimana ketiga gaya ini berbeda. Karena memungkinkan seseorang untuk mengekspresikan pikiran, perasaan, dan kebutuhannya dengan jujur dan tegas tanpa mengabaikan hak atau perasaan orang lain, orang yang berkomunikasi secara asertif biasanya menggunakan kata-kata yang jelas, bahasa tubuh yang terbuka, dan nada suara yang tegas dan tenang. Selain itu, memiliki kemampuan untuk mendengarkan secara aktif dan menghargai pendapat orang lain, yang menghasilkan komunikasi yang efektif dan saling menghormati.

Komunikasi agresif, di sisi lain, terjadi ketika seseorang berbicara dengan cara yang kasar, memaksa, atau menguasai orang lain. Orang-orang yang berkomunikasi secara agresif biasanya menggunakan bahasa yang mengintimidasi, ekspresi wajah yang tajam, dan nada suara yang tinggi. Komunikasi agresif mungkin cepat memberi seseorang apa yang dibutuhkan,

---

[37] Umi Halwati Anggit Pamungkas, "Tantangan Dakwah Melalui Media Sosial di Era Media Baru," dalam *Arkana, Jurnal Komunikasi Dan Media*, No. 02, 2023, hal. 146–58, https://ojs.unsiq.ac.id/index.php/arkana.

[38] Ulfiyah, Saripah, and Syarifudin, "Komunikasi Formal dan Informal dalam Jaringan Komunikasi, … hal. 6619–28."

tetapi itu sering mengganggu hubungan, menyebabkan konflik, dan membuat orang lain merasa tidak nyaman atau tertekan. Sedangkan seseorang yang menggunakan gaya komunikasi pasif cenderung menghindari konfrontasi dan menghadapi kesulitan untuk mengungkapkan pendapat atau perasaan secara terbuka. Lebih memilih diam atau mengikuti keputusan orang lain meskipun tidak diinginkan. Seseorang sering merasa tidak dihargai dan sulit untuk memenuhi kebutuhannya sendiri karena perspektif ini, yang pada akhirnya dapat menyebabkan perasaan frustasi atau rendah diri.

Dengan memahami ketiga jenis komunikasi ini, seseorang dapat mengevaluasi gaya komunikasinya sendiri dan berusaha mengembangkan komunikasi asertif yang lebih sehat dan efektif. Komunikasi asertif tidak hanya membantu menyampaikan pesan dengan jelas, tetapi juga membangun hubungan yang positif dan saling menghormati dalam berbagai aspek kehidupan, seperti di tempat kerja, keluarga, dan dalam interaksi sosial sehari-hari.

Komunikasi asertif adalah yang paling efektif dari ketiga jenis komunikasi—asertif, agresif, dan pasif.[39] Ini karena komunikasi asertif memungkinkan seseorang untuk menyampaikan pikiran, perasaan, dan kebutuhannya dengan jelas dan tegas tanpa menyinggung atau merugikan orang lain. Komunikasi asertif juga memungkinkan seseorang untuk menghindari konflik yang tidak perlu dan meningkatkan pemahaman dan kerja sama dalam berbagai situasi.

Komunikasi asertif berfokus pada solusi dan penghormatan terhadap semua pihak daripada komunikasi agresif, yang sering menimbulkan ketegangan dan merusak hubungan. Sebaliknya, komunikasi pasif cenderung membuat seseorang kesulitan untuk mengekspresikan dirinya dan dapat menyebabkan perasaan diabaikan atau tertekan.[40] Akibatnya, komunikasi asertif membantu mengimbangi keberanian berbicara dan rasa hormat terhadap orang lain, sehingga interaksi menjadi lebih produktif dan harmonis.

Dibandingkan dengan komunikasi agresif, yang sering kali menimbulkan ketegangan dan merusak hubungan, komunikasi asertif lebih berorientasi pada solusi dan penghormatan terhadap semua pihak. Sementara itu, komunikasi pasif cenderung membuat seseorang kesulitan dalam mengekspresikan diri dan dapat menyebabkan perasaan tertekan atau diabaikan. Dengan demikian, komunikasi asertif membantu menciptakan

---

[39]Muhammad Fauzi, *et.al.,* "Communication Styles During Teaching Learning Process in EFL Classroom," dalam *Journal on Education,* Vol. 06, No. 02, 2024, hal. 13380–86.

[40]Maria Daniela Pipaș and Mohammad Jaradat, "Assertive Communication Skills," dalam *Annales Universitatis Apulensis Series Oeconomica* Vol. 2, No. 12, 2010, hal. 649–56, https://doi.org/10.29302/oeconomica.2010.12.2.17.

keseimbangan antara keberanian dalam berbicara dan rasa hormat terhadap orang lain, sehingga interaksi menjadi lebih produktif dan harmonis.

Dalam berbagai aspek kehidupan, seperti di tempat kerja, lingkungan keluarga, maupun dalam pergaulan sosial, komunikasi asertif menjadi kunci untuk membangun kepercayaan dan meningkatkan efektivitas komunikasi. Orang yang mampu berkomunikasi secara asertif lebih mudah menyelesaikan masalah, membangun hubungan yang kuat, serta menciptakan lingkungan yang lebih positif. Oleh karena itu, mengembangkan kemampuan komunikasi asertif sangat penting bagi siapa saja yang ingin meningkatkan kualitas interaksi dan hubungan interpersonalnya.

5. Kemampuan Asertif Sebagai Alternatif dalam Komunikasi

Komunikasi adalah kunci untuk membangun hubungan yang sehat dan harmonis di tempat kerja dan personal. Namun, tidak semua orang memiliki kemampuan untuk berkomunikasi secara efektif tanpa menyinggung atau mengganggu orang lain. Seseorang dapat menggunakan kemampuan asertif sebagai alternatif komunikasi dalam situasi seperti ini. Kemampuan ini memungkinkan seseorang secara tegas dan jujur mengungkapkan pendapat, kebutuhan, dan emosi tanpa mengabaikan hak orang lain.[41]

Asertif adalah keterampilan komunikasi yang memungkinkan seseorang untuk mengekspresikan pikiran, perasaan, dan kebutuhannya dengan jelas dan tegas tanpa melanggar hak orang lain. Sikap asertif membantu seseorang menyampaikan pesan dengan percaya diri, tanpa bersikap agresif atau pasif. Akibatnya, komunikasi yang asertif menghasilkan interaksi yang lebih baik.

Kemampuan asertif meningkatkan pemahaman antara pembicara dan pendengar. Komunikasi yang asertif memungkinkan seseorang menyampaikan pesan secara langsung dan jujur, yang mengurangi kemungkinan kesalahpahaman atau konflik. Komunikasi yang asertif juga membantu mendengarkan secara aktif karena individu yang asertif cenderung memberikan kesempatan kepada orang lain untuk berbicara dan menghargai pendapat.[42] Komunikasi asertif menyeimbangkan kedua hal tersebut, sementara sikap pasif dan agresif berbeda. Sikap pasif cenderung menghindari konflik dengan mengorbankan kebutuhan sendiri, sementara sikap agresif memaksakan kehendak dengan mengabaikan perasaan orang lain. Bersikap asertif berarti menghormati hak dan perasaan orang lain sambil mengungkapkan pendapat dengan jelas.

---

[41] Ivelina Peneva and Stoill Mavrodiev, "A Historical Approach to Assertiveness," dalam *Psychological Thought,* Vol. 6, No. 1, 2013, hal. 3–26, https://doi.org/10.5964/psyct.v6i1.14.

[42] Legia Suripatty, "The Significance of Assertive Leadership Style in School Organizational Development," dalam *International Research-Based Education Journal,* Vol. 3, No. 1, 2021, hal. 8–13.

Meningkatkan kepercayaan diri adalah salah satu manfaat utama dari kemampuan asertif. Seseorang cenderung merasa lebih percaya diri dalam berbagai situasi ketika dapat mengatakan apa yang dipikirkan tanpa takut atau bersalah.[43] Kepercayaan diri ini baik untuk hubungan dan kinerja di tempat kerja karena komunikasi yang jelas mengurangi kemungkinan kesalahpahaman.

Dalam dunia kerja, menjadi asertif sangat penting untuk membangun komunikasi profesional yang sehat. Pemimpin yang berani dapat memberikan arahan yang jelas, memberikan kritik yang konstruktif, dan mengatasi konflik dengan baik. Karyawan yang berani juga lebih mampu menyuarakan pendapatnya, menolak permintaan yang tidak masuk akal, dan menetapkan batasan yang sehat di tempat kerja.

Komunikasi asertif penting dalam kehidupan pribadi dan sosial juga. Sikap asertif memungkinkan seseorang mengekspresikan kebutuhan dan perasaannya dalam hubungan interpersonal tanpa khawatir disalahpahami atau ditolak. Ini dapat meningkatkan kualitas hubungan karena komunikasi yang terbuka dan jujur menumbuhkan kepercayaan dan rasa saling menghormati antara individu.[44]

Selain kemampuan berbicara, menyampaikan pesan dengan jelas dan penuh penghormatan sangat penting untuk komunikasi yang efektif. Seseorang yang memiliki keterampilan asertif tidak ragu untuk menyampaikan pendapatnya tanpa bertindak agresif atau pasif. Hal ini sangat penting untuk membangun komunikasi yang sehat dan harmonis baik dalam hubungan profesional maupun pribadi.

Keterampilan asertif adalah salah satu komponen yang berkontribusi terhadap produktivitas perusahaan dan kinerja tim di tempat kerja. Seorang karyawan yang asertif dapat mendorong diskusi yang konstruktif dan kreatif karena dapat dengan bebas menyampaikan ide atau keberatannya.[45] Pemimpin yang berani juga lebih mampu menangani konflik dengan bijak dan memberikan arahan yang jelas. Oleh karena itu, kemampuan ini sangat penting untuk menciptakan lingkungan kerja yang lebih positif di mana orang-orang lebih menghargai satu sama lain.

---

[43] Ecaterina Postolati, "Assertiveness: Theoretical Approaches And Benefits Of Assertive Behaviour Approaches to Investigating Assertiveness," dalam *Journal of Innovation in Psychology, Education and Didactics,* Vol. 21, No. 1, 2017, hal. 83–96.

[44] April, *et.al*., "Peran Komunikasi Asertif dalam Hubungan Kerja yang Positif dan Produktif, dalam *Konsensus: Jurnal Ilmu Pertahanan, Hukum dan Ilmu Komunikasi,* Vol. 01, No, 06, 2024, hal. 60-67"

[45] Kavitha Balakrishnan, *et.al.*, "Enhancing Work Performance: The Role of Communication and Leadership Styles," dalam *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*, Vol. 40, No. 1, 2024, hal. 376–94. https://doi.org/10.17576/JKMJC-2024-4001-21.

Keterampilan asertif sangat penting dalam kehidupan sosial dan keluarga selain dalam konteks pekerjaan. Seseorang yang asertif tidak perlu merasa bersalah atau khawatir akan ditolak. Keahlian ini bermanfaat dalam hubungan keluarga karena membantu membangun komunikasi yang lebih terbuka dan mengurangi kemungkinan kesalahpahaman.[46] Individu yang asertif lebih mudah menjalin hubungan yang sehat dalam pergaulan sosial dan kurang rentan terhadap tekanan sosial yang negatif.

Meningkatkan kepercayaan diri seseorang juga dipengaruhi oleh kemampuan untuk menjadi asertif. Individu tidak mudah dimanfaatkan oleh orang lain jika dapat menyampaikan pendapat dan menetapkan batasan secara jelas. Ini penting terutama dalam kasus di mana seseorang harus menolak permintaan yang tidak masuk akal atau menghadapi tekanan dari lingkungannya. Seseorang yang asertif lebih mampu mempertahankan kepercayaan dirinya tanpa merasa bersalah atau khawatir berlebihan.

Kemampuan asertif juga membantu mengurangi kecemasan dan stres. Rasa tertekan yang disebabkan oleh komunikasi yang tidak jelas dapat berkurang ketika seseorang merasa mampu menyuarakan kebutuhan atau batasan. Oleh karena itu, menjadi asertif menghasilkan lingkungan yang lebih terbuka dan jujur di mana setiap orang merasa dihargai dan didengarkan. Seseorang yang terbiasa bersikap pasif mungkin merasa tertekan karena tidak bisa menyampaikan keinginannya dengan baik, sementara seseorang yang terbiasa bersikap agresif cenderung menyebabkan konflik yang tidak perlu. Bersikap asertif membantu menghindari kedua sisi ini dan membuat komunikasi lebih nyaman dan seimbang.

Keterampilan asertif semakin penting dalam era digital dan media sosial. Banyak individu menghadapi berbagai masalah komunikasi, seperti intimidasi *online*, penyebaran informasi yang salah, atau tekanan untuk mengikuti tren yang tidak sesuai dengan prinsip pribadi.[47] Keterampilan asertif memungkinkan seseorang untuk menyatakan pendapatnya dengan tegas tanpa terjebak dalam perdebatan yang tidak sehat. Selain itu, memiliki kemampuan ini membantu menanggapi kritik atau perbedaan pendapat dengan lebih rasional dan tanpa terpengaruh oleh emosi.[48]

---

[46]Eni Rohyati, *et.al.,* "Perilaku Asertif Pada Remaja," dalam *Psikologi*, *In Psychological Review,* Vol. 11, No. 1, 2015, hal. 1–11.

[47]Iyus Yosep, *et.al.,* "A Scoping Review of Assertiveness Therapy for Reducing Bullying Behavior and Its Impacts Among Adolescents," dalam *Journal of Multidisciplinary Healthcare,* Vol. 17, No. 1, 2024, hal. 1777–90, https://doi.org/10.2147/JMDH.S460343.

[48]Claude Richard, *et.al.*, "Healthcare Providers and Patients: An Essay on the Importance of Professional Assertiveness in Healthcare Today," dalam *Medical Education Online,* Vol. 28, No. 1, 2023, hal. 1–6, https://doi.org/10.1080/10872981.2023.2200586.

Pelatihan keterampilan asertif sejak usia dini seharusnya menjadi bagian penting dari pengembangan diri.[49] Anak-anak dan remaja yang diajarkan untuk bersikap asertif lebih mampu menghadapi tekanan dari teman sebaya, menolak ajakan yang berisiko, dan berkomunikasi secara lebih terbuka dengan pendidik dan orang tua.[50] Oleh karena itu, anak-anak dapat tumbuh menjadi orang yang percaya diri dan mampu menghadapi berbagai kesulitan dalam kehidupan.

Kemampuan untuk menjadi asertif juga membantu dalam hubungan interpersonal. Berkomunikasi secara asertif membantu seseorang menghindari kesalahpahaman dan konflik yang terjadi karena komunikasi yang tidak jelas atau ambigu. Misalnya, memberi tahu pasangan apa yang dibutuhkan dan diinginkan membantu menjalin hubungan yang lebih harmonis dan saling mendukung.[51]

Keterampilan asertif memiliki banyak manfaat, tetapi banyak seseorang kesulitan menggunakannya karena faktor budaya, tempat tinggal, atau kebiasaan komunikasi lama. Beberapa individu takut dianggap kasar atau egois jika bersikap asertif. Oleh karena itu, untuk mengembangkan keterampilan ini tanpa merasa canggung atau tidak nyaman, diperlukan kesadaran dan latihan yang dilakukan secara bertahap. Secara keseluruhan, keterampilan asertif sangat penting untuk perkembangan komunikasi karena memungkinkan seseorang untuk berkomunikasi dengan lebih baik, membangun hubungan yang kuat, dan menghindari konflik yang tidak perlu. Oleh karena itu, keterampilan asertif harus terus dipelajari dan diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan agar setiap orang dapat berinteraksi dengan orang lain dengan lebih percaya diri dan penuh penghormatan.[52]

Mengembangkan kemampuan asertif memerlukan kesadaran diri dan latihan. Memahami hak-hak pribadi seperti hak untuk dihormati, hak untuk menyuarakan pendapat, dan hak untuk mengatakan "tidak" adalah langkah

---

[49]Sri Wahyu Setiyoningsih, Y. Bagus Wismanto, and RA. Praharesti Eriany, "Meningkatkan Kemampuan Asertif Pada Anak Tk B dengan Permainan Roda Emosiku," dalam *PAUDIA : Jurnal Penelitian Dalam Bidang Pendidikan Anak Usia Dini*, Vol. 13, No. 1, 2024, hal. 93–104, https://doi.org/10.26877/paudia.v13i1.17812.

[50]Maria Gita Belinda and Luh Surini Yulia Savitri, "Keterampilan Menolak Secara Asertif Pada Kelompok Remaja Yang Mengalami Tekanan Negatif Teman Sebaya: Pelatihan Daring Selama Pandemi COVID-19," dalam *Psikodimensia,* Vol. 20, No. 1, 2021, hal. 1, https://doi.org/10.24167/psidim.v20i1.2850.

[51]Katarina Rizky Sri Mumpuni, Suharsono Suharsono, and Daniel Purwoko Budi, "The Relationship Between Interpersonal Communication and Assertive Behavior With Intrapersonal Conflict," dalam *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)*, Vol. 8, No. 1, 2023, hal. 115–28, https://doi.org/10.18326/inject.v8i1.413.

[52]Muya Barida, "The Effectiveness of Asserive Training to Increase the Communication Skills of High School Students in Surakarta," dalam *Journal Article Dewantara,* Vol. 1, No. 1, 2013, hal. 95–105.

pertama.[53] Mengetahui hak ini memungkinkan seseorang untuk menyampaikan pesan tanpa merasa bersalah atau khawatir akan ditolak.

Selain kemampuan verbal, bahasa tubuh sangat penting untuk komunikasi yang asertif. Kepercayaan diri dan kesungguhan dalam menyampaikan pesan ditunjukkan oleh kontak mata yang kuat, nada suara yang stabil, dan postur tubuh yang tegak. Selain itu, menggunakan bahasa verbal dan nonverbal secara teratur dapat meningkatkan komunikasi.[54]

Secara keseluruhan, kemampuan asertif adalah keterampilan penting yang dapat membantu berkomunikasi dengan lebih baik dalam banyak aspek kehidupan. Dengan bersikap asertif, seseorang tidak hanya dapat menyatakan apa yang dirasakan, tetapi juga dapat membangun hubungan yang lebih sehat, saling menghormati, dan produktif. Kemampuan ini sangat penting untuk berkomunikasi dengan baik dan berempati di dunia yang semakin kompleks ini.

Perbedaan budaya, ekspektasi sosial, dan cara berpikir yang berbeda sering memengaruhi komunikasi antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki cenderung menggunakan komunikasi yang langsung dan logis, sementara perempuan cenderung menggunakan komunikasi yang berfokus pada emosi dan hubungan.[55] Kemampuan asertif membantu mengatasi perbedaan ini dan mencegah kesalahpahaman.

Kemampuan asertif membantu laki-laki dan perempuan dalam hubungan pribadi untuk mengungkapkan perasaan secara terbuka tanpa khawatir dihakimi. Misalnya, ketika kedua belah pihak dalam hubungan pasangan dapat secara bebas mengungkapkan kebutuhan dan harapan, konflik dapat dihindari. Dengan metode ini, komunikasi menjadi lebih akurat dan menghormati satu sama lain, yang menciptakan dasar yang kokoh untuk hubungan yang harmonis.[56] Perbedaan komunikasi antara laki-laki dan perempuan dapat memengaruhi dinamika kerja di tempat kerja. Laki-laki yang terlalu mengontrol percakapan berisiko dianggap otoriter, sementara perempuan yang tegas kadang-kadang dianggap emosional. Keduanya dapat

---

[53]Annie Phillips and Pam Enderby, *Developing Leadership Skills for Health and Social Care Professionals*, dalam *Routledge.* Vol. 1, No. 1, 2021, diakses pada 3 juni 2025. https://doi.org/10.4324/9781908911087.

[54]Vasuki Annadurai, "The Effectiveness of Verbal and Non-Verbal Communication in Extension", dalam *AgriCos e-Newsletter*, Vol. 5, No. 12, 2024, hal. 37–41.

[55]Karima Merchant, "How Men and Women Differ: Gender Difference in Communication Styles.," 2012, hal. 513, https://scholarship.claremont.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.se/&httpsredir=1&article=1521&context=cmc_theses. Diakses pada 25 Januari 2025.

[56]Sekar Widya Ramadhani and Puspita Sari Sukardani, "Pemunculan Self Disclosure dalam Relasi Friend With Benefit (Studi Fenomenologi Perempuan Muda Surabaya)," dalam *The Commercium*, Vol. 7, No. 2, 2023, hal. 87–99, https://doi.org/10.26740/tc.v7i2.56232.

menyampaikan pendapat secara tegas namun sopan dengan bersikap asertif, yang memungkinkan diskusi yang konstruktif dan produktif.

Komunikasi yang asertif adalah cara penting untuk mengatasi stereotip gender. Pandangan konvensional dapat dipecahkan oleh laki-laki dan perempuan yang menunjukkan empati dan kesediaan untuk mendengarkan. Akibatnya, asertif memungkinkan orang dari kedua gender untuk mengekspresikan diri secara alami dan seimbang. Salah satu kesulitan dalam komunikasi asertif antara laki-laki dan perempuan adalah mengelola gaya komunikasi yang berbeda tanpa merendahkan atau mengontrol orang lain.[57] Salah satu cara yang efektif untuk menghindari kesan menyalahkan adalah dengan menggunakan pernyataan "saya" daripada "kamu". Misalnya, lebih baik mengatakan, "Saya merasa diabaikan ketika pendapat saya tidak diperhatikan" daripada mengatakan, "Kamu tidak pernah mendengarkan saya."

Laki-laki dan perempuan juga harus belajar mendengarkan aktif dan asertif. Mendengarkan secara aktif berarti memberikan perhatian penuh pada apa yang disampaikan lawan bicara, merespons dengan empati, dan memberikan klarifikasi jika ada yang tidak dimengerti. Praktik ini membantu kedua belah pihak berkomunikasi dengan lebih menghormati satu sama lain.

Laki-laki dan perempuan dapat membangun hubungan yang lebih sehat dan seimbang di berbagai aspek kehidupan dengan menggunakan komunikasi asertif. Dengan menjadi akurat, kedua gender dapat menyampaikan kebutuhan mereka dengan jelas, menghormati pendapat orang lain, dan bekerja sama dengan baik. Dalam jangka panjang, komunikasi yang asertif membantu membuat lingkungan yang ramah, adil, dan saling mendukung.

B. Gender dalam Kajian Teoritis

1. Pengertian Gender

Kata "gender" berasal dari bahasa Latin yaitu kata "*genus*", yang berarti "jenis" atau "kelompok." istilah ini kemudian digunakan dalam bahasa Inggris kuno sebagai "*gendre*". Awalnya digunakan dalam linguistik untuk merujuk pada kategori kata benda (maskulin, feminin, dan netral). Gender mengacu pada perbedaan peran, perilaku, tanggung jawab, dan atribut sosial yang dikonstruksi oleh masyarakat berdasarkan jenis kelamin (laki-laki dan perempuan). Gender adalah hasil dari proses sosial dan budaya selain biologis, menurut kajian sosial.[58]

---

[57]Amelia Reigstad, "Gender Differences in Communication Styles and Their Influence on Workplace Communication and the Practice of Public Relations in the United States," No. 1, 2020, hal.1–246, https://doi.org/10.13140/RG.2.2.30156.28803.

[58]Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, London: Temple Smith, 1972, hal. 158. Julia Suryakusuma, *Sex, Power and Nation: An Anthology of Writings*, Jakarta: Metafor Publishing, 2004, hal. 34.

Istilah gender dalam bahasa Inggris artinya jenis kelamin.[59] Dalam kamus bahasa Indonesia kata *"gender"* diartikan sama yaitu jenis kelamin. Kata gender juga diartikan sebagai suatu interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan [60].

Istilah "gender" dalam bahasa Inggris merujuk pada konstruksi sosial yang membedakan peran, perilaku, aktivitas, dan atribut yang dianggap sesuai untuk laki-laki dan perempuan. Gender adalah "*a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes*", istilah ini membedakan gender sosial-budaya dari gender biologis.[61]

Pengertian gender menurut Kantor Menteri Negara Peranan Wanita dengan ejaan "jender" diartikan sebagai interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan.[62] Menurut definisi tersebut, gender merupakan pemahaman masyarakat mengenai adanya perbedaan laki-laki dan perempuan yang berhubungan dengan aturan sosial yang bersifat kultural yang berkembang dalam suatu wilayah masyarakat.

Menurut Helen Tierney dalam buku Zaitunah Subhan mendefinisikan gender sebagai suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan *(distinction)* dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.[63] Gender merupakan adanya identifikasi peran, status dan tanggung jawab yang berbeda antara perempuan dan laki-laki, yang berkembang karena kultural dan lingkungan.

Sedangkan Nasaruddin Umar mendefinisikan gender suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya.[64] Gender merupakan alat analisis yang digunakan untuk menjelaskan perbedaan laki-laki dan perempuan karena pengaruh budaya yang berkembang di suatu wilayah yang dapat mempengaruhi peran dan fungsi laki-laki dan perempuan dalam kehidupan bermasyarakat.

---

[59]Jhon M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia,* Jakarta: Gramedia 1993, hal. 265.

[60] Gender biasanya digunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan. Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam,* Jakarta: el-Kahfi, 2002, hal. 14.

[61] Joan W. Scoat, *Gender and Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1986, hal. 1056.

[62] Tim Penyusun, Buku III: *Pengantar Teknik Analisis Jender,* Jakarta: Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita, 1992 hal. 2.

[63]Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran,* Jakarta: Kencana, 2015, hal.1.

[64]Gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin. Nur Arfiyah Febriyani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an,* Bandung: Mizan, 2014, hal. 123.

Dalam bahasa Indonesia, gender diartikan sebagai perbedaan peran dan tanggung jawab sosial antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh budaya dan masyarakat.[65] Mansour Fakih menjelaskan bahwa gender adalah suatu konsep yang merujuk pada pembagian peran dan kedudukan laki-laki dan perempuan secara sosial dan kultural, yang sering menyebabkan ketidakadilan gender.[66]

Dari berbagai pendapat tersebut, makna gender merujuk pada pembagian peran yang dapat bertukar antara laki-laki dan Perempuan yang tidak bersifat kodrati yang dibangun oleh budaya dan lingkungan sekitar. Istilah gender terus massif seiring berkembangnya penelitian dan Gerakan feminis. Pada tahun 1950-an dan 60-an, terutama dalam penelitian feminisme dan ilmu sosial, terjadi peningkatan penggunaan "gender" dalam konteks perbedaan sosial antara laki-laki dan perempuan. Istilah ini digunakan untuk membedakan antara gender, atau jenis kelamin biologis, dan peran sosial yang dikonstruksi oleh budaya. Selanjutnya kajian tentang gender akan dibahas dalam bingkai Sejarah.

2. Gender dalam Kajian Sejarah

Pemahaman manusia tentang peran sosial yang berbeda antara laki-laki dan perempuan mengarah pada perkembangan konsep gender. Pembagian peran berdasarkan gender sering kali ditentukan oleh kebutuhan fisik dan biologis pada awal peradaban.[67] Laki-laki biasanya berburu dan melindungi, sementara perempuan bertanggung jawab atas anak-anak dan pekerjaan rumah tangga. Pembagian ini menciptakan stereotip gender yang telah bertahan selama berabad-abad.[68]

Struktur sosial patriarkal di Yunani Kuno dan Romawi sangat memengaruhi peran gender. Laki-laki tidak memiliki hak yang sama seperti perempuan dalam hal politik, pendidikan, dan kepemilikan, sedangkan

---

[65]M Taufik, Hasnani, and Suhartina, "Persepsi Masyarakat Terhadap Kesetaraan Gender Dalam Keluarga (di Desa Mattiro Ade Kabupaten Pinrang)," dalam *Sosiologia: Jurnal Agama dan Masyarakat*, Vol. 5, No. 1, 2022, hal. 50–65, https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

[66]Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal.8.

[67]Nur Afni, Mohammad Rezal, and Labandingi Latoki, "Konsep Kesetaraan Gender Dalam Pembangunan Dan Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat," dalam *Musawa: Journal for Gender Studies*, Vol. 14, No. 1, 2022, hal. 19–48, https://doi.org/10.24dalam 239/msw.v14i1.980.

[68]Cahaya Dwi, Firanica Prawita, and Dwi Putri, "Peran Pendidikan dalam Mengurangi Kesenjangan Gender di Tempat Kerja," dalam *Jurnal Kajian Hukum dan Kebijakan Publik*, Vol. 2, No. 1, 2024, hal. 531–37.

perempuan dibatasi di rumah dan tidak memiliki hak yang sama.[69] Para filsuf Yunani terkemuka memperkuat keyakinan diskriminatif terhadap perempuan. Dalam bidang politik, misalnya, Aristoteles menganggap perempuan sebagai "manusia yang tidak lengkap" dan tidak memiliki kemampuan rasional yang sama dengan laki-laki karena secara biologis lebih rendah daripada laki-laki dan oleh karena itu seharusnya dikontrol oleh laki-laki.[70] Pendapat ini memperkuat gagasan bahwa perempuan tidak layak untuk terlibat dalam kehidupan publik dan seharusnya tunduk kepada suami atau wali laki-laki. Aristoteles menganggap perempuan memiliki kemampuan intelektual dan biologis yang lebih rendah daripada laki-laki.

Diskriminasi gender sangat terlihat di Athena. Tidak mungkin bagi perempuan untuk meninggalkan rumah tanpa bantuan laki-laki dan tanggung jawab utama terbatas pada mengelola rumah tangga. Perempuan tidak memiliki hak milik sendiri, dan semua aset dimiliki oleh pasangan atau ayah.[71] Perempuan di Sparta memiliki sedikit lebih banyak kebebasan daripada di Athena. Perempuan dilatih secara fisik, memiliki hak atas properti, dan dapat mengambil bagian dalam sejumlah aktivitas sosial. Meskipun memiliki kebebasan relatif, perempuan dianggap sebagai pendukung militer Sparta dan tidak memiliki hak politik.[72]

Di Yunani Kuno, hukum secara tegas mendiskriminasi perempuan. Misalnya, perempuan di Athena dilarang mewarisi properti secara langsung. Jika seorang ayah meninggal tanpa memiliki anak, propertinya akan diwariskan kepada kerabat terdekatnya. Perempuan dikembalikan kepada keluarga asal tanpa hak atas harta benda atau warisan, bahkan jika bercerai. Sistem hukum ini memperkuat ketergantungan ekonomi laki-laki terhadap perempuan dan meningkatkan subordinasi perempuan di masyarakat.[73]

Beberapa perempuan Yunani berhasil meninggalkan jejak dalam sejarah meskipun menghadapi diskriminasi yang luar biasa. Salah satunya adalah Aspasia dari Miletus, seorang perempuan cerdas dan berpengaruh

---

[69]A. Cherree Carlson, *Aspasia of Miletus: How One Women Disappeared from the History of Rhetoric*, *Women's Studies in Communication*, 1994, https://doi.org/10.1080/00324728.2021.1923787. Diakses pada 03 Maret 2025.

[70]Roland Gunawan, "Perempuan Dalam Wacana Filsafat Klasik: Aristoteles (1/2)," Rumah KitaB, 2023, https://rumahkitab.com/perempuan-dalam-wacana-filsafat-klasik-aristoteles-1-2/. Diakses pada 03 Mret 2025.

[71]Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah (The Women's Position in Ancient Greece, Athens) (Sekitar Tahun 1050-700 SM)," dalam *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies,* Vol. 1, No. 2, 2015, hal. 15–26.

[72]Joshua J. Mark, "Perempuan Di Sparta," dalam *World History Encyclopedia*, 2021, https://www.worldhistory.org/trans/id/2-123/perempuan-di-sparta/. Diakses pada 3 maret 2025.

[73]Mark Cartwright, "Perempuan Di Yunani Kuno," dalam *World History Encyclopedia, 2016*, https://www.worldhistory.org/trans/id/2-927/perempuan-di-yunani-kuno/. Diakses pada 3 Maret 2025.

yang menjadi pasangan Perikles, pemimpin Athena. Terkenal karena kecerdasannya dalam filsafat dan retorika, tetapi status sosialnya sebagai perempuan membatasi keterlibatannya dalam politik. Selain itu, dalam mitologi Yunani, tokoh-tokoh perempuan seperti Athena (dewi kebijaksanaan) dan Artemis (dewi perburuan) mencerminkan gambaran perempuan yang kuat, meskipun dalam kehidupan sosial Yunani, perempuan tidak diizinkan untuk meniru kekuatan atau otonomi para dewi ini.[74]

Jika mengamati sejarah Yunani Kuno, terjadi diskriminasi gender yang disebabkan budaya yang diperkuat oleh pengetahuan yang berkembang pada waktu itu terutama para Filosof yang masih belum memberikan ruang kehidupan untuk perempuan, bahkan menganggap perempuan makhluk yang belum lengkap. Selain hak hidup, perempuan di Sparta juga tidak bisa memiliki hak politik.

Di Romawi laki-laki memegang kekuasaan penuh dalam hal domestik dan publik karena sistem sosial Romawi yang hierarkis dan patriarkal. Kepala keluarga laki-laki, atau *pater familias*, memiliki kekuasaan hukum dan sosial yang absolut terhadap istri, anak-anak, dan budaknya.[75] Perempuan Romawi, terutama yang berasal dari kelas atas, memiliki sedikit kebebasan dan menjalani sebagian besar kehidupan di rumah.[76] Diharapkan bahwa perempuan akan bertanggung jawab atas pekerjaan rumah tangga seperti menjaga rumah dan mendidik anak-anak, sementara laki-laki akan bertanggung jawab atas urusan politik, militer, dan ekonomi.

Seperti halnya di Yunani, perempuan Romawi tidak dianggap sebagai warga negara penuh secara hukum, dan perempuan tidak memiliki hak politik seperti memberikan suara atau memegang jabatan publik. Selama hidup berada di bawah perlindungan atau kontrol seorang pria, pertama-tama ayah, kemudian pasangan, atau anggota keluarga lainnya. Meskipun demikian, hukum Romawi memungkinkan beberapa perempuan elit untuk memiliki dan mewarisi properti, terutama setelah reformasi hukum yang dilakukan di masa Kekaisaran. Perempuan yang berstatus *sui iuris* (berdiri sendiri) memiliki hak ekonomi tertentu setelah wali laki-lakinya meninggal, tetapi masih ada

---

[74]Carlson, *Aspasia of Miletus: How One Women Disappeared from the History of Rhetoric*. Diakses pada 3 Maret 2025.

[75]Richard Saller, "Family Values in Ancient Rome," *The University of Chicago University*, 2004, https://fathom.lib.uchicago.edu/1/777777121908/. Diakses pada 3 Maret 2025.

[76]Utomo Priyambodo, "Ketimpangan Status Hukum Dan Pendidikan Wanita Di Era Romawi Kuno," *National Geographic.*, 2022, https://nationalgeographic.grid.id/read/133531454/ketimpangan-status-hukum-dan-pendidikan-wanita-di-era-romawi-kuno?page=all. Di akses pada 3 Maret 2025.

batasan sosial yang menghalanginya untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik.[77]

Perempuan memiliki dampak pada kehidupan sosial dan budaya, meskipun perannya terbatas di bidang politik dan hukum. Perempuan di kalangan aristokrasi sering memainkan peran penting dalam membangun jaringan sosial dan memengaruhi keputusan politik melalui suami atau anak laki-lakinya. Tokoh seperti Livia Drusilla, istri Kaisar Augustus, secara tidak langsung memengaruhi kebijakan politik. Selain itu, perempuan Romawi mengambil bagian dalam festival keagamaan seperti Bona Dea, yang dirancang khusus untuk perempuan dan menegaskan perannya dalam menjaga tradisi spiritual masyarakat.[78]

Gender di Romawi berubah selama Kekaisaran (27 SM–476 M). Seperti Lex Julia dan Lex Papia Poppaea, reformasi hukum yang dilakukan oleh Kaisar Augustus bertujuan untuk mendorong pernikahan dan kelahiran di kalangan elit. Perempuan yang melahirkan tiga atau lebih anak memiliki hak khusus yang memungkinkan untuk tidak berada di bawah pengawasan wali laki-laki. Beberapa perempuan dari kalangan istana pada akhir kekaisaran memainkan peran penting dalam menyebarkan agama Kristen. Tokoh tersebut adalah Helena, ibu Kaisar Konstantinus, yang membawa pemahaman baru tentang kesetaraan spiritual meskipun tidak menghapus sistem patriarki.[79]

Sistem gender Romawi masih ada di berbagai hukum dan budaya di Eropa dan Barat. Selama berabad-abad, hukum perdata di berbagai negara dipengaruhi oleh perspektif Romawi tentang otoritas laki-laki, hak milik, dan peran domestik perempuan. Meskipun ada batasan yang ketat, perempuan Romawi berhasil masuk ke dalam kehidupan ekonomi dan sosial tertentu. Dalam masyarakat Barat, konsep gender telah berkembang selama bertahun-tahun, dan perjuangan untuk mengatasi tantangan hukum dan sosial merupakan bagian penting dari sejarah ini.[80]

Masyarakat Eropa diatur oleh feodalisme pada Abad Pertengahan (abad ke-5 hingga ke-15), yang membagi kelas sosial dengan ketat dan menempatkan laki-laki sebagai pemegang kekuasaan utama. Laki-laki berkuasa atas tanah, politik, dan agama, sementara perempuan berada di

---

[77]Robert F. Gorman, "Citizenship, Obligation, and Exile in the Greek and Roman Experience.," dalam *Public Affairs Quarterly,* Vol. 6, No. 1, 1992, hal. 5–22.

[78]Cody Trusler, "The Influence and Power of the Women of Rome (Exploring the Lives and Contributions of Women in Ancient Roman History)," dalam *Exploring History*, 2024, https://medium.com/exploring-history/the-influence-and-power-of-the-women-of-rome-466df06cb112. Diakses pada 3 Maret 2025.

[79]Judith Evans Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire*, 2002, 1-5. https://doi.org/10.4324/9780203442524. Di akses pada 06 Maret 2025.

[80]Judith Evans Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire*, *Women and the Law in the Roman Empire*,.... 6. Di akses pada 06 Maret 2025.

bawah otoritas laki-laki—ayah, suami, atau wali. Pekerjaan perempuan terbatas pada tanggung jawab rumah tangga, seperti menjaga rumah, membesarkan anak, dan mendukung pekerjaan pertanian. Namun, perempuan dari kelas bangsawan kadang-kadang memegang kekuasaan sementara di wilayah jika suami pergi karena tugas politik atau perang.[81]

Agama memengaruhi peran gender di Eropa pada Abad Pertengahan. Gereja Katolik memiliki pengaruh besar terhadap banyak aspek masyarakat, termasuk bagaimana peran gender. Perempuan diharapkan menjadi istri yang patuh dan ibu yang setia, sementara laki-laki memegang kekuasaan di ranah publik. Gereja Katolik memiliki pengaruh besar dalam membentuk pandangan gender di Abad Pertengahan.[82] Ajaran gereja menempatkan perempuan sebagai makhluk yang lemah secara moral dan fisik, sering dikaitkan dengan dosa asal melalui kisah Hawa di Al-Kitab. Perempuan diharapkan untuk mematuhi suami dan tunduk pada aturan gereja. Namun, gereja juga menyediakan ruang bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam kehidupan religius melalui biara. Beberapa perempuan menjadi pemimpin religius yang berpengaruh, seperti Hildegard von Bingen, seorang biarawati Jerman yang terkenal karena karya-karya teologi, musik, dan pengobatan.[83]

Perempuan memiliki hak yang sangat terbatas dalam sistem hukum abad pertengahan. Hampir tidak pernah memiliki properti secara mandiri kecuali jika janda, dan bahkan dalam kasus ini, wali laki-laki sering mengawasi properti. Perempuan dari kelas pekerja terlibat dalam perdagangan kecil, kerajinan tangan, dan pertanian di sektor ekonomi. Di beberapa kota, perempuan dapat menjalankan bisnis atau menjadi anggota serikat dagang di bawah otoritas laki-laki. Namun, hukum secara umum menempatkan perempuan di posisi yang lebih rendah dan membatasi akses mereka ke kekuatan ekonomi dan politik.

Menjelang akhir Abad Pertengahan, terjadi perubahan sosial dan intelektual yang mulai menantang konsep gender konvensional. Pemikiran baru tentang individu dan pendidikan didorong oleh gerakan Renaisans yang muncul di Italia pada abad keempat belas dan kelima belas, yang memungkinkan beberapa perempuan untuk mengejar pendidikan dan ilmu pengetahuan. Tokoh seperti penulis Prancis Christine de Pizan, yang menulis

---

[81]The Remedial History Project, "1000-1500 Women and Feudalism in Europe and Japan," 2024, https://www.remedialherstory.com/13-1000-1500-feudalism.html#/. Diakses pada 06 Maret 2025.

[82]Fransesco Agnes Ranubaya and Yohanes Endi, "Kesetaraan Gender: Perempuan dalam Perspektif Ajaran Gereja Katolik Menurut Gaudium Et Spes," dalam *Kamaya: Jurnal Ilmu Agama* Vol. 6, No. 2, 2023, hal. 224–34, https://doi.org/10.37329/kamaya.v6i2.2454.

[83]Asnath Niwa Natar, "Perempuan: Sumber Dosa atau Sumber Hikmat? Tafsir Ulang Kejadian 3:1-24 dari Perspektif Feminis," dalam *Evangelikal: Jurnal Teologi Injili Dan Pembinaan Warga Jemaat,* Vol. 4, No. 2, 2020, hal. 174, https://doi.org/10.46445/ejti.v4i2.280.

The Book of the City of Ladies (1405), membela kemampuan intelektual perempuan dan menantang stereotip buruk tentang perempuan. Pemikiran ini meletakkan dasar bagi perjuangan untuk kesetaraan gender di Eropa pada masa berikutnya. Beberapa perempuan di masa ini, seperti Ratu Elizabeth I dan Jeanne d'Arc, menunjukkan bahwa perempuan mampu memegang peran kepemimpinan di tengah struktur patriarkal.[84]

Perubahan besar dalam pembagian peran gender dibawa oleh Revolusi Industri Inggris yang dimulai pada akhir abad ke-18. Sebelum revolusi, kehidupan ekonomi bergantung pada pertanian dan kerajinan rumah tangga, di mana laki-laki dan perempuan bekerja sama di rumah. Namun, dengan munculnya pabrik dan teknologi baru, laki-laki mulai mendominasi industri berat seperti manufaktur dan pertambangan, sementara perempuan diarahkan ke pekerjaan dengan upah rendah dan keterampilan rendah di pabrik tekstil. Dengan perubahan ini, ruang publik untuk laki-laki yang bekerja dan ruang rumah untuk perempuan yang mengurus rumah dipisahkan.[85]

Konsep gender mengalami perubahan besar sebagai akibat dari Revolusi Industri pada abad ke-18 dan 19. Dengan munculnya pabrik dan meningkatnya permintaan tenaga kerja, perempuan mulai bekerja di luar rumah, meskipun dalam kondisi yang sulit dan dengan upah yang rendah. Hal ini menantang kepercayaan konvensional bahwa perempuan hanya dapat tinggal di rumah, dan memicu perdebatan tentang hak-hak pekerja perempuan dan kesetaraan gender.[86]

Konsep "*separate spheres*", atau ruang terpisah, yang membagi peran sosial berdasarkan gender muncul pada abad ke-19.[87] Laki-laki dianggap sebagai pemimpin dalam domain publik, seperti politik dan ekonomi, sementara perempuan dianggap sebagai penjaga moral di rumah. Ide ini memiliki dampak yang signifikan terhadap kelas menengah di negara-negara industri seperti Amerika Serikat, Prancis, dan Inggris. Laki-laki dianggap rasional, pekerja keras, dan bertanggung jawab secara finansial, sementara

---

[84]Julie Myers-mushkin, "ThinkIR : The University of Louisville ' s Institutional Repository " The Quality of Women ' s Intelligence " : Female Humanists in Renaissance Italy ., *Disertasi*" 2016, hal. 16.

[85]Dilla Nurfadilah, *et.al*., "Sejarah Pergerakan Perempuan di Masa Revolusi Industri," *Journal of Multidisciplinary Inquiry in Science Technology and Educational Research* Vol. 1, No. 3b, 2024, hal. 1027–33.

[86]Nurfadilah, *et.al.,* "Sejarah Pergerakan Perempuan Di Masa Revolusi Industri,".. hal. 1027-33.

[87]Andrea L. Miller and Eugene Borgida, "The Separate Spheres Model of Gendered Inequality," dalam *Plos One,* Vol.11, No. 1, 2016, hal. 1–34, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0147315.

perempuan dianggap menjalankan tanggung jawab rumah tangga, membesarkan anak, dan menunjukkan sifat lembut.[88]

Banyak perempuan dari kelas pekerja terpaksa bekerja di pabrik karena kebutuhan ekonomi, meskipun peran domestik perempuan dianggap ideal. Perempuan menghabiskan waktu yang lama dan dalam kondisi yang berbahaya, dan menerima upah yang jauh lebih rendah daripada laki-laki.[89] Anak-anak juga merupakan tenaga kerja utama di pabrik, terutama di industri tekstil dan tambang. Hasil eksploitasi ini memicu reformasi sosial dan undang-undang perburuhan, seperti Undang-undang Pabrik di Inggris pada tahun 1833, yang membatasi jam kerja anak dan meningkatkan kondisi kerja perempuan.[90]

Kesadaran perempuan tentang ketidaksetaraan gender meningkat sebagai akibat dari revolusi industri. Gerakan feminis awal muncul pada pertengahan abad ke-19 yang memperjuangkan hak-hak perempuan terutama dalam bidang pendidikan, pekerjaan, dan politik. Tokoh-tokoh di Inggris, seperti Mary Wollstonecraft, dalam karyanya "*A Vindication of the Rights of Woman"* (1792) mengecam ketidakadilan gender dan menuntut akses pendidikan yang setara bagi perempuan. Konvensi Seneca Falls tahun 1848 di Amerika Serikat merupakan momen penting dalam perjuangan untuk hak pilih perempuan dan memperkuat gerakan feminis di Barat.[91]

Konsep gender berubah sebagai akibat dari Revolusi Industri. Perdebatan tentang kesetaraan berlanjut hingga abad ke-20. Meskipun revolusi ini memperkuat stereotip tentang peran perempuan di rumah, itu juga membuka kesempatan baru bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam ruang publik. Pengalaman perempuan di tempat kerja, bersama dengan peningkatan pendidikan dan kesadaran politik, menjadi pendorong bagi gerakan hak perempuan. Sampai hari ini, perdebatan tentang kesetaraan upah,

---

[88]Miller and Borgida, "The Separate Spheres Model of Gendered Inequality…, hal. 1-34.

[89]Kara L Barrett, "Digital Commons at Buffalo State Victorian Women and Their Working Roles," dalam *Victorian Women and Their Working Roles*, 2013, hal 1–51, http://english.buffalostate.edu/.Followthisandadditionalworksat:http://digitalcommons.buffalostate.edu/english_theses.

[90]Carolyn Tuttle, "Child Labor during the British Industrial Revolution," *Economic History Association*, 2023, https://eh.net/encyclopedia/child-labor-during-the-british-industrial-revolution/. Diakses pada 06 Maret 2025.

[91]Dadang Jaya, "Gender Dan Feminisme : Sebuah Kajian Dari Perspektif Ajaran Islam Gender and Feminism : A Research from the Perspective of Islamic Studies Dadang Jaya Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Jawa Barat , Indonesia, Vol. 04, No. 01, 1974, hal. 19–41.

hak reproduksi, dan keterlibatan perempuan dalam politik dan ekonomi masih memiliki efek dari masa lalu.[92]

Gerakan feminisme muncul pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Fokus awal feminisme adalah hak-hak politik dan hukum perempuan, terutama hak suara. Tokoh seperti Emmeline Pankhurst di Inggris dan Kartini di Indonesia mendukung perempuan untuk mendapatkan pendidikan dan menjadi bagian dari politik.[93] Pada tahun 1960-an dan 1980-an, gelombang kedua feminisme membawa perjuangan gender ke domain sosial dan budaya. Kebebasan seksual, kesetaraan di tempat kerja, dan hak reproduksi adalah masalah utama. Selama periode ini, teori gender berkembang sebagai penelitian akademik yang mempelajari bagaimana peran gender dibentuk secara sosial daripada biologis. Gelombang ketiga feminisme muncul pada dekade 1990-an dan menekankan keberagaman pengalaman perempuan berdasarkan ras, kelas, dan orientasi seksual. Gerakan ini mengkritik feminisme konvensional karena dianggap terlalu berpusat pada pengalaman perempuan kulit putih kelas menengah. Kimberlé Crenshaw membuat konsep interseksionalitas untuk menggambarkan bagaimana berbagai jenis diskriminasi saling berpotongan.[94]

Sejak zaman kolonial hingga zaman modern, gerakan gender di Indonesia mengalami perkembangan yang signifikan. Gerakan ini dimulai pada masa kolonial dengan perjuangan perempuan untuk hak-hak dasar seperti pendidikan dan kesetaraan di ruang publik.[95] Tokoh seperti RA. Kartini dan Dewi Sartika menjadi pelopor dalam mendukung pendidikan perempuan. Menulis dan menekankan bahwa perempuan harus menerima pendidikan yang sama seperti laki-laki. Kesadaran kritis terhadap ketidakadilan gender di masyarakat dimulai dengan upaya ini.

Gerakan gender berkembang seiring dengan perjuangan nasional di era kemerdekaan. Pada masa ini, organisasi perempuan seperti Kongres Perempuan Indonesia (KPI) berdiri untuk memperjuangkan hak-hak perempuan dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik. KPI, yang pertama kali dibuat pada tahun 1928, menjadi katalisator penting untuk gerakan

---

[92]Gender Matters, "Feminism and Women's Rights Movements," Gender Matters, 2025, https://www.coe.int/en/web/gender-matters/feminism-and-women-s-rights-movements. Di akses pada 06 Maret 2026

[93]Q Subaidi, "Kepekaan Gender Dalam Islam Dan Demokrasi," dalam *In Right: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia*, 2017, hal. 152–88, http://202.0.92.5/syariah/inright/article/view/1216.

[94]S. Laurel Weldon, *et.al.,* "Feminist Waves, Global Activism, and Gender Violence Regimes: Genealogy and Impact of a Global Wave," dalam *Women's Studies International Forum*, Vol. 99, No. 1, 2023, hal. 102781, https://doi.org/10.1016/j.wsif.2023.102781.

[95] Ihda, *et.al.,* "Perempuan di Tengah Perkembangan Perubahan Sosial Studi Kasus: di Kecamatan Baraka Kabupaten Enrekang" dalam *Jurnal Multidisiplin Inovatif,* Vol. 8, No. 6, 2024, hal. 230–37.

perempuan nasional. Kongres ini mencapai sejumlah hasil penting, termasuk mendorong penghapusan poligami dan meningkatkan akses perempuan terhadap pendidikan formal.[96]

Selama Orde Lama (1945-1965), gerakan perempuan menjadi lebih politis dengan munculnya organisasi yang terafiliasi dengan partai politik. Organisasi seperti Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani) memiliki agenda untuk pemberdayaan ekonomi perempuan dan menentang kekerasan berbasis gender.[97] Namun, selama Orde Baru (1966–1998), gerakan gender terhambat oleh sistem politik yang menekankan peran perempuan hanya sebagai istri dan ibu di rumah. Organisasi seperti Dharma Wanita dan PKK (Pemberdayaan Kesejahteraan Keluarga) didirikan oleh pemerintah untuk mempertahankan peran konvensional perempuan, menghalangi perempuan untuk berpartisipasi secara aktif dalam kebijakan publik dan politik.[98]

Reformasi tahun 1998 menandai titik balik penting dalam sejarah gerakan gender Indonesia. Saat rezim Orde Baru runtuh, kebebasan berekspresi dan partisipasi sipil, termasuk gerakan perempuan, muncul. Banyak organisasi non-pemerintah (NGO) muncul untuk memperjuangkan hak perempuan, hak reproduksi, dan kesetaraan di tempat kerja. Sahkan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT) pada tahun 2004 adalah salah satu hasil penting dari gerakan ini.[99]

Pada era Reformasi gerakan gender mulai diperhatikan. Banyak kebijakan pemerintah, seperti UU Perlindungan Perempuan dan Anak, memasukkan diskusi tentang kesetaraan gender. Organisasi non-pemerintah juga aktif memperjuangkan hak-hak perempuan dan menginformasikan tentang pentingnya mengakhiri kekerasan berbasis gender.[100]

Selain itu, gerakan gender selama era reformasi juga mendorong kebijakan afirmasi untuk meningkatkan keterwakilan perempuan di ranah

---

[96]Muhadjir Darwin, "Gerakan Perempuan di Indonesia dari Masa Ke Masa," dalam *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 2004, hal. 283-294.

[97]Hardiman Wirahman and Nur Alfiyani, "Eksistensi Politik Perempuan Pasca Kemerdekaan Indonesia," dalam *Spectrum: Journal of Gender and Children Studies,* Vol. 2, No. 2, 2022, hal. 114–31, https://doi.org/10.30984/spectrum.v2i2.463.

[98]Sita Aripurnami, "Transformasi Gerakan Dan Menguatnya Kepemimpinan Perempuan," dalam *Afirmasi: Jurnal Pengembangan Pemikiran Feminis,* Vol. 2 , 2013, hal. 63–104.

[99]Mariana dkk Amiruddin, "Diskusi Publik dan Pameran 21 Tahun Peringatan Mei '98 'Perempuan dan Gerakan Sosial di Indonesia,'" 2019, https://komnasperempuan.go.id/kabar-perempuan-detail/makalah-peringatan-21-tahun-mei-98-komnas-perempuan-16-mei-2019-gedung-juang-45-perempuan-dan-gerakan-sosial-di-indonesia. Di akses pada 06 Maret 2025.

[100] Rahma Ning Tias, *et.al.*, "Tantangan Kebijakan *Affirmative Action* sebagai Upaya Penguatan Keterwakilan Perempuan di Legislatif *Challenges of Affirmative Action as An Effort to Strengthen Women ' s Representation In",* dalam *Jurnal Politica: Dinamika Masalah Politik Dalam Negeri dan Hubungan Internasional*, Vol. 14, No. 2, 2023, hal. 169–89, https://doi.org/10.22212/jp.v14i2.4151.

politik. Pemerintah menetapkan kuota 30% perempuan untuk pencalonan legislatif pada tahun 2003. Tujuan dari kebijakan ini adalah untuk meningkatkan keterlibatan perempuan dalam pengambilan keputusan politik dan pembuatan kebijakan.[101] Kebijakan ini menandai langkah maju dalam memperjuangkan hak politik perempuan, meskipun masih ada hambatan untuk diterapkan.

Sebaliknya, masalah kekerasan seksual juga menjadi perhatian gerakan gender di Indonesia. Korban kekerasan seksual dapat menyuarakan pengalaman mereka dan menuntut keadilan melalui kempanye #MeToo dan gerakan lokal seperti #MulaiBicara. Salah satu langkah penting untuk melindungi hak-hak korban kekerasan seksual adalah pengesahan Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS) pada tahun 2022, yang didorong oleh gerakan ini.[102]

Di Indonesia, gerakan gender memasukkan kelompok marginal seperti perempuan miskin, pekerja migran, dan LGBTQ+. LBH APIK (Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan) adalah salah satu organisasi yang aktif menawarkan bantuan hukum kepada perempuan korban kekerasan. Sementara itu, organisasi seperti Arus Pelangi menantang hak-hak kelompok LGBTQ+ dalam masyarakat konservatif.[103]

Gerakan gender memanfaatkan platform digital untuk meningkatkan kesadaran publik dalam bidang media dan pendidikan. Masyarakat dapat belajar tentang pentingnya kesetaraan gender melalui kempanye online, diskusi publik, dan penelitian akademik. Media sosial membantu memerangi stereotip gender dan menyebarkan narasi alternatif.

Terlepas dari kemajuan yang telah dicapai, kesetaraan gender masih menjadi masalah. Hambatan budaya, stereotip gender, ketimpangan ekonomi, dan kekerasan berbasis gender masih menjadi masalah di seluruh dunia. Ketidakadilan gender memerlukan kerja sama lintas sektor, termasuk pemerintah, lembaga masyarakat, dan individu baik laki-laki dan peremouan yang berkomitmen pada keadilan sosial.

3. Teori Gender

Kajian interdisipliner yang dikenal sebagai teori gender bertujuan untuk memahami bagaimana identitas dan peran gender dibentuk, dipertahankan,

---

[101]M. Zamhuri, "Penetapan Kuota 30% Keterwakilan Perempuan di Legislatif Demi Terciptanya Keadilan Pancasila," Mewujudkan Sistem Hukum Nasional Berbasis Pancasila, dalam *Prociding Seminar Nasional,* 2023, hal. 16–32.

[102]Yuni Camelia Putri, "#MeToo, Dukungan Untuk Penyintas Kekerasan Seksual," Bincang Perempuan, 2023, https://bincangperempuan.com/metoo-dukungan-untuk-penyintas-kekerasan-seksual/#google_vignette. di akses pada 06 Maret 2025.

[103]Ilyes Ben Ammar, "Towards A Just Energy Transition In Tunisia," dalam Asia Feminist Coalition Policy Brief, 2022, hal. 1-13. Diakses pada 02 Juni 2025. https://www.tni.org/en/publication/towards-a-just-energy-transition-in-tunisia

dan dibahas dalam masyarakat.[104] Gender lebih mengacu pada konstruksi sosial dan budaya yang menetapkan bagaimana seseorang seharusnya bersikap, berperan, dan dilihat dalam masyarakat berdasarkan jenis kelaminnya. Ini berbeda dengan jenis kelamin *(sex)*, yang merujuk pada perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan. Teori ini muncul dari kebutuhan untuk menjelaskan ketimpangan sosial yang terjadi akibat stereotip dan norma gender yang kaku, yang seringkali merugikan kelompok tertentu, terutama perempuan.

Dinamika sosial, politik, dan intelektual terus mengubah teori gender. Dalam menjelaskan kompleksitas masalah gender, berbagai perspektif—dari biologis dan sosiologi hingga postmodern—telah membantu.[105] Teori gender tidak hanya digunakan untuk memahami ketimpangan dalam peran sosial tetapi juga untuk melihat bagaimana institusi seperti keluarga, pendidikan, media, dan negara secara sistematis membentuk dan mereplikasi hierarki gender. Dengan memahami teori gender, kita dapat lebih kritis terhadap struktur kekuasaan yang ada dan mendorong pembangunan masyarakat yang lebih setara.

a. Teori Biologis

Dalam studi gender, teori biologis menekankan bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan terutama berasal dari faktor biologis dan fisiologis. Pendukung teori ini berpendapat bahwa struktur tubuh, hormon, dan kromosom berdampak langsung pada perilaku, kemampuan, dan kecenderungan psikologis seseorang yang dipengaruhi oleh jenis kelamin mereka. Oleh karena itu, pendekatan ini berpendapat bahwa peran gender adalah hasil alami dari perbedaan biologis daripada konstruksi sosial.[106]

Tingkat kromosom menentukan perbedaan utama dalam struktur biologis antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki memiliki kromosom XY, sedangkan perempuan memiliki kromosom XX. Kromosom ini menentukan perkembangan alat kelamin primer dan sekunder, yang merupakan dasar klasifikasi jenis kelamin secara biologis. Kemudian, berdasarkan teori biologis, perbedaan ini dianggap berdampak pada cara laki-laki dan perempuan berpikir dan berperilaku.[107]

---

[104]Zahwa Fibrilia Sambayang, *et.al.,* "Gender Dan Kebudayaan : Analisis Antropologi " dalam Jurnal Interdisipliner Sosiologi Agama (JINSA)," *Jurnal Interdisipliner Sosiologi Agama (JINSA), Vol.* 04, No. 2, 2024, hal. 153–60.

[105]Zahwa Fibrilia Sambayang, *et.al.,* "Gender Dan Kebudayaan : Analisis Antropologi…, hal. 153–60.

[106]Negar Ghahramani Tuck C Ngun, "Emotional Changes In Male Sex Men," *Front Neuroendocrinol,* Vo;. 5, No. 3, 2014, hal. 1–44, https://doi.org/10.1016/j.yfrne.2010.10.001.The.

[107]Gilbert SF., "Developmental Biology. 6th Edition. Chromosomal Sex Determination in Mammals.," dalam Sunderland (MA): Sinauer Associates;, 2000, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK9967/.. Diakses pada 01 Mei 2025.

Dalam teori biologis tentang gender, hormon memainkan peran penting. Laki-laki dengan dominan testosteron dikaitkan dengan sifat agresif, dominan, dan kompetitif, sementara perempuan dengan dominan estrogen dan progesteron dikaitkan dengan sifat keibuan, empati, dan kepedulian. Pandangan ini didasarkan pada gagasan bahwa laki-laki secara alami lebih cocok untuk tugas publik dan kompetitif, sedangkan perempuan lebih cocok untuk tugas rumah tangga dan tanggung jawab rumah tangga.[108]

Ada perbedaan dalam struktur dan aktivitas otak laki-laki dan perempuan, menurut beberapa penelitian neurologis. Misalnya, otak laki-laki memiliki kecenderungan untuk memiliki volume yang lebih besar, sementara otak perempuan menunjukkan lebih banyak aktivitas yang berkaitan dengan komunikasi dan empati. Hasil ini digunakan oleh pendukung teori biologis untuk menjelaskan mengapa laki-laki dan perempuan sering menunjukkan minat dan kecenderungan karier yang berbeda.[109]

Selain itu, peran gender dan fungsi reproduksi dikaitkan dalam teori biologis. Perempuan dianggap lebih cocok untuk mengurus anak karena mereka mengalami menstruasi, kehamilan, dan menyusui. Sebaliknya, pria yang tidak secara biologis terlibat langsung dalam proses tersebut disebut sebagai pencari nafkah. Selama beberapa waktu, perspektif ini telah mendominasi pembagian peran dalam keluarga dan masyarakat tradisional.[110]

Meskipun teori biologis memiliki dasar ilmiah, pendekatan ini banyak dikritik karena sifatnya yang deterministik. Teori ini berpendapat bahwa perilaku gender dibentuk sejak lahir dan mengabaikan pengaruh pengalaman hidup, lingkungan, dan budaya. Menganggap teori ini memperkuat stereotip gender dan membenarkan ketimpangan sosial berdasarkan "kodrat" biologis.

Banyak feminis menentang pendekatan biologis, yang dianggap menyudutkan perempuan dan membatasi perannya hanya di rumah. Menurut feminisme, peran gender adalah konstruksi sosial yang dapat berubah. Mereka tidak sekadar menerima perbedaan berdasarkan fisik, tetapi mereka

---

[108]Sari M. Van Anders, Jeffrey Steiger, and Katherine L. Goldey, "Effects of Gendered Behavior on Testosterone in Women and Men," dalam *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America,* Vol. 112, No. 45, 2015, hal. 13805–10, https://doi.org/10.1073/pnas.1509591112.

[109]Liza van Eijk, *et.al.,* "Are Sex Differences in Human Brain Structure Associated With Sex Differences in Behavior?," dalam *Psychological Science,* Vol. 32, No. 8, 2021, hal. 1183–97, https://doi.org/10.1177/0956797621996664.

[110]Rebecca Sear, "The Male Breadwinner Nuclear Family Is Not the 'traditional' Human Family, and Promotion of This Myth May Have Adverse Health Consequences," dalam *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences,* 376, No. 1827, 2021, https://doi.org/10.1098/rstb.2020.0020.

menekankan bahwa pendidikan dan transformasi budaya sangat penting untuk mewujudkan kesetaraan.[111]

Teori biologis telah melakukan banyak hal, terutama dalam bidang kedokteran dan psikologi, meskipun sering dikritik. Disforia gender, gangguan identitas gender, dan perkembangan seksual anak diperjelas melalui penelitian tentang peran hormon dan perkembangan otak. Dalam beberapa kasus, pengetahuan biologis juga digunakan untuk membuat perawatan medis dan psikologis yang lebih baik.

Kajian gender menggunakan teori biologis sebagai dasar untuk memahami perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari perspektif ilmiah. Namun, metode ini tidak cukup untuk menjelaskan dinamika identitas gender di lingkungan sosial yang rumit. Perpaduan antara pemahaman biologis dan konstruksi sosial menjadi penting agar analisis gender tidak hanya akurat secara ilmiah, tetapi juga adil secara sosial dan budaya.

b. Teori Fungsionalis

Dalam kajian gender, teori fungsionalis berasal dari aliran sosiologi klasik, yang melihat masyarakat sebagai sistem dari bagian-bagian yang saling berhubungan dan bekerja sama untuk menciptakan stabilitas sosial. Dalam konteks gender, teori ini memandang bahwa perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan adalah sesuatu yang alami dan penting untuk keseimbangan sosial. Setiap jenis kelamin melakukan fungsi sosial tertentu yang membantu masyarakat berjalan teratur dan harmonis.[112]

Menurut fungsionalisme, laki-laki dan perempuan memiliki peran yang berbeda tetapi saling melengkapi (*complementary roles*). Misalnya, laki-laki menjalankan peran pencari nafkah (*instrumental role*), sedangkan perempuan menjalankan peran ekspresif sebagai pengasuh dan penjaga stabilitas emosional keluarga. Perbedaan ini dianggap penting untuk memastikan bahwa kebutuhan finansial dan emosional keluarga dipenuhi secara seimbang.[113]

Robert Bales dan Talcott Parsons mengembangkan teori tentang struktur keluarga nuklir modern. Parsons adalah salah satu tokoh utama teori fungsionalisme. Mereka percaya bahwa pembagian peran berdasarkan jenis kelamin sangat efektif untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang bekerja

---

[111]Nur Syamsiahr, "Wacana Kesetaraan Gender," *Sipakalebbi* Volume 1, No. 2, 2014, hal. 265-301.

[112]Richard Ormerod, "The History and Ideas of Sociological Functionalism: Talcott Parsons, Modern Sociological Theory, and the Relevance for OR," *Journal of the Operational Research Society*, Vol. 71, No. 12, 2020, hal. 1873–99, https://doi.org/10.1080/01605682.2019.1640590.

[113]BC Campus, "Marriage and Family," BC Campus, https://opentextbc.ca/introductiontosociology/chapter/chapter14-marriage-and-family/. Di akses pada 02 Mei 2025.

dalam industri. Laki-laki terkait dengan lingkungan kerja dan rasionalitas, sedangkan perempuan terkait dengan lingkungan rumah tangga dan kasih sayang. Ini dianggap sebagai pembagian pekerjaan yang logis dan efektif.[114]

Fungsionalis berpendapat bahwa ketidakseimbangan sosial muncul jika peran gender tidak dipenuhi sesuai dengan fungsinya. Sebagai contoh, jika perempuan mengambil peran dominan dalam ekonomi dan laki-laki kehilangan peran utamanya, maka akan terjadi konflik peran dan disorganisasi dalam keluarga dan masyarakat. Oleh karena itu, fungsionalisme menekankan konservatisme dan konservasi prinsip tradisional.[115]

Teori ini cenderung mempertahankan ketimpangan gender dan keadaan lama, yang merupakan salah satu kelemahannya. Teori ini berpendapat bahwa peran gender tradisional adalah "alami" dan "fungsional".[116] Dengan demikian, teori ini secara tidak langsung mendukung subordinasi perempuan dan menentang perubahan sosial yang mengarah pada kesetaraan. Banyak feminis menentang gagasan ini karena percaya bahwa peran gender adalah konstruksi sosial daripada keharusan biologis atau struktural. Faktor kekuasaan dalam relasi gender sering diabaikan oleh teori fungsionalis. Karena perempuan berada di ranah domestik dan laki-laki berada di ranah publik, terjadi ketimpangan dalam akses ke sumber daya, pendidikan, dan pengaruh sosial. Fungsionalisme tidak kritis tentang fakta bahwa peran-peran ini seringkali tidak memberikan kesempatan yang sama kepada perempuan.[117]

Teori fungsionalis tetap relevan untuk memahami struktur masyarakat tradisional di mana peran gender masih sangat terbatas, meskipun banyak kritik yang diajukan. Banyak budaya, terutama yang agraris dan patriarkal, menganggap pembagian peran antara laki-laki dan perempuan penting untuk keteraturan sosial dan efisiensi kerja. Teori fungsionalis digunakan dalam konteks ini untuk menjelaskan mengapa prinsip gender konvensional masih relevan.

Peran gender perlu disesuaikan seiring dengan perubahan dalam struktur ekonomi dan pendidikan. Banyak laki-laki sekarang mengasuh anak, dan banyak perempuan bekerja. Fenomena ini sulit dijelaskan oleh teori

---

[114]Talcott Parsons, "Notes on Structural Functionalism and Parsons, Di akses pada 02 Mei 2025" University of Regina, 2006, https://uregina.ca/~gingrich/319j2006.htm.

[115]Ralph Adolph, "Gender Bias in Technical Vocational Livelihood Program: A Qualitative Study on the Experience of Male Students in Home Economics Strand," dalam *University of Immaculate Conception Annex*, Vol. 1573, No. 082, 2016, hal. 1–23.

[116] Farah Salsa Bila, "Sensitivitas Gender Penyuluh Agama Islam Di Kecamatan Ciputat Kota Tangerang Selatan Gender," dalam *Jurnal Penyuluhan Agama*, Vol. 11, No. 1, 2024, hal. 91–116.

[117]Farah Salsa Bila, "Sensitivitas Gender Penyuluh Agama Islam di Kecamatan Ciputat Kota Tangerang Selatan Gender…, hal. 91–116..

fungsionalis karena terlalu menekankan kestabilan dan peran permanen. Oleh karena itu, pendekatan fungsionalis dianggap tidak sesuai dengan dinamika sosial yang berubah cepat.

Teori fungsionalis melihat perbedaan peran gender sebagai sesuatu yang berfungsi dan diperlukan untuk keseimbangan masyarakat. Namun, dalam perjuangan untuk kesetaraan gender, teori ini sering dianggap terlalu mempertahankan peran tradisional yang tidak selalu adil bagi perempuan. Akibatnya, pendekatan ini harus dikombinasikan dengan teori-teori lain yang lebih progresif agar dapat menjelaskan realitas gender secara lebih komprehensif dan adil.

c. Teori Konflik

Teori ini berdasarkan ide-ide Karl Marx dan melihat struktur sosial sebagai tempat pertentangan antara kelompok dominan dan kelompok yang didominasi.[118] Dalam konteks gender, teori konflik digunakan untuk menjelaskan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan.[119] Teori ini menjelaskan bahwa sistem sosial memihak pada laki-laki sebagai kelompok dominan, sementara perempuan seringkali menjadi kelompok subordinat yang sering mengalami penindasan dan diskriminasi.[120]

Gender bukan hanya masalah biologis; itu adalah konstruksi sosial yang menentukan peran dan harapan laki-laki dan perempuan. Teori konflik melihat konstruksi ini sebagai alat yang digunakan kelompok dominan untuk mempertahankan kekuasaannya.[121] Banyak masyarakat menganggap laki-laki sebagai pemimpin dalam bidang ekonomi, politik, dan sosial. Sebaliknya, perempuan seringkali terbatas pada pekerjaan rumah tangga. Karena perempuan mulai menyadari ketidakadilan yang sistemik, ketimpangan ini menimbulkan konflik kepentingan.

Dalam kajian gender, patriarki dilihat sebagai struktur sosial yang menopang dominasi laki-laki atas perempuan. Teori konflik melihat patriarki sebagai struktur kekuasaan yang dijaga melalui institusi seperti keluarga,

---

[118] Arditya Prayogi, "Social Change in Conflict Theory: A Descriptive Study," dalam *ARRUS Journal of Social Sciences and Humanities, Vol.* 3, No. 1, 2023, hal. 37–42, https://doi.org/10.35877/soshum1652.

[119] Muhammad Falih Iqbal and Sugeng Harianto, "Prasangka, Ketidaksetaraan, dan Diskriminasi Gender dalam Kehidupan Mahasiswa Kota Surabaya: Tinjauan Pemikiran Konflik Karl Marx," dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial*, Vol. 8, No. 2, 2022, hal. 187–99, https://doi.org/10.23887/jiis.v8i2.52926.

[120]Siti Dana Retnani, "Feminisme Dalam Perkembangan Aliran Pemikiran Dan Hukum Di Indonesia," dalam *Jurnal Ilmu Hukum: Alethea*, Vol. 1, No. 1, 2017, hal. 95–109, https://doi.org/10.24246/alethea.vol1.no1.p95-109.

[121]Diva Raya, *et.al.,* "Kekuasaan, Sumber Negara, dalam Berdasarkan, Analisis Konflik, Teori Marx, Karl,"*:* dalam *Jurnal Sosial Politik, Pemerintahan dan Hukum*, Vol. 3, No. 2, 2024, https://doi.org/10.59818/jps.v3i2.810.

agama, pendidikan, dan hukum.[122] Dengan membatasi akses perempuan ke pengambilan keputusan, ruang publik, dan sumber daya, sistem ini bertujuan untuk mempertahankan keadaan saat ini. Ketika perempuan menantang norma-norma patriarkal dan memperjuangkan kesetaraan, terjadi konflik gender.

Teori konflik menekankan bahwa kontrol sumber daya ekonomi sangat penting untuk menciptakan dan mempertahankan ketimpangan gender. Perempuan sering dipekerjakan dalam pekerjaan subordinat dan dengan upah rendah dalam masyarakat kapitalis. Ketimpangan kekuasaan diperburuk oleh kenyataan bahwa perempuan bergantung pada laki-laki dalam hal ekonomi. Menurut teori konflik, emansipasi perempuan harus diiringi dengan akses yang setara terhadap pekerjaan, kepemilikan aset, dan upah yang adil.[123] Teori konflik juga digunakan untuk mempelajari pendidikan sebagai institusi sosial. Kursi dan interaksi di sekolah sering mereplikasi peran gender tradisional. Sementara laki-laki diarahkan untuk menjadi pemimpin, perempuan diarahkan untuk menjadi pendukung. Menurut teori konflik, ini adalah ideologi yang memperkuat dominasi laki-laki dan menghambat pemberdayaan perempuan. Kelompok feminis dan aktivis gender berusaha mengubah sistem pendidikan yang bias gender, yang menyebabkan konflik.[124]

Media massa sangat berperan dalam menyebarkan norma dan prinsip gender. Menurut teori konflik, kelompok tertentu yang memiliki kepentingan untuk mempertahankan narasi dominan, termasuk stereotip gender, sering kali menguasai media. Perempuan sering digambarkan dalam peran terbatas, seperti objek seksual, ibu rumah tangga, atau korban.[125] Karena bertentangan dengan realitas dan keinginan perempuan yang beragam, presentasi ini menimbulkan konflik.

Teori konflik juga digunakan untuk melihat kekerasan berbasis gender sebagai cara untuk mengontrol masyarakat. Laki-laki menundukkan dan

---

[122]Vira RezaN *et.al.,* "Implikasi Budaya Patriarki Terhadap Perubahan Peran Perempuan Dalam Keluarga Di Lingkungan Sivitas Akademik," dalam *Jurnal Sosial Politik Humaniora*, Vol. 1, No. 3, 2024, hal. 1–12.

[123]Yuhanin Zamrodah, "Upah Minimum dan Kesejahteraan Buruh," dalam *Jurnal Analisis Sosial*, Vol. 7, No. 1, 2016, hal. 1–147.

[124]K. Thiyagu, "Gender, School, Society and Inclusive School," dalam *Microbiology*, No. III, 2008, hal. 1–20.

[125]Ghania Ahsani, "Pengaruh Stereotip Gender dan Konflik Peran Gender Laki-Laki Terhadap Motivasi Kerja Pemuda Desa Putus Sekolah," dalam *Jurnal Sains Komnikasi Dan Pengembangan Masyarakat {JSKPM}* Vol.7 No.2 (2023), hal. http://ejournal.skpm.ipb.ac.id/index.php/jskpm/index Rahmadhanihttp://ejournal.skpm.ipb.ac.id/index.php/jskpm/article/view/587.

mendominasi perempuan melalui kekerasan fisik, psikologis, dan seksual.[126] Institusi hukum dan sosial seringkali normalisasi atau mengabaikan kekerasan dalam masyarakat patriarkal.[127] Konflik antara nilai-nilai konvensional dan tuntutan kesetaraan muncul dalam gerakan perempuan yang melawan kekerasan ini.

Teori konflik membantu menjelaskan mengapa perempuan kurang terwakili dalam peran kepemimpinan dalam dunia politik. Jika sistem politik dipimpin oleh laki-laki, cenderung menjadi eksklusif dan membatasi partisipasi perempuan. Ketika perempuan berusaha mendapatkan kekuasaan, hambatan struktural seperti diskriminasi, beban ganda, dan kultur maskulin menyebabkan konflik. Teori konflik menekankan bahwa institusi harus diubah untuk menjadi lebih inklusif dan adil gender.[128]

Konflik gender melibatkan dominasi dan perlawanan. Menurut teori konflik, perempuan yang ditindas memiliki kemampuan untuk menumbuhkan kesadaran kritis dan memulai gerakan sosial untuk menentang ketidakadilan. Kesadaran ini mendorong perubahan struktural, seperti perubahan kebijakan, norma sosial, dan hukum. Gerakan feminis merupakan salah satu yang memperjuangkan kolektif melawan dominasi patriarki.[129]

Teori konflik masih relevan untuk menganalisis masalah gender seperti kesenjangan upah, pelecehan seksual di tempat kerja, dan diskriminasi berdasarkan orientasi seksual dan identitas gender. Ini berlaku bahkan di era modern. Terlepas dari kemajuan yang telah dicapai, ketimpangan masih ada dan terus menyebabkan konflik. Teori konflik membantu kita memahami bahwa perubahan gender perlu diperjuangkan melalui kesadaran, advokasi, dan transformasi sosial.

d. Teori Feminis

Pendekatan kritis untuk penelitian gender yang dikenal sebagai teori feminis berpusat pada ketimpangan dan ketidakadilan yang dialami

---

[126]Mollen D. Mootz JJ, Stabb SD, "Gender-Based Violence and Armed Conflict: A Community-Informed Socioecological Conceptual Model From Northeastern Uganda," dalam *Psychol Women Q* 41–3 (2017): 368–88, https://doi.org/10.1177/0361684317705086. Epub 2017 Jun 12. PMID: 29563663; PMCID: PMC5858720.

[127]Franklin Asido Rossevelt, *et.al.,* "Analisis Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Kekerasan Perempuan Di Dalam Rumah Tangga," dalam *Sajjana: Public Administration Review* Vol. 1, No. 2, 2024, hal. 1–13.

[128]Franklin Asido Rossevelt, *et.al.,* "Analisis Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Kekerasan Perempuan Di Dalam Rumah Tangga", …, hal. 1–13.

[129]Lauren McCarthy and Kate Grosser, "Breaking Isolation: Consciousness-Raising as a Methodology for Academic Activism," dalam *Organization*, Vol. 30, No. 5, 2023, hal. 1152–67, https://doi.org/10.1177/13505084231166172.

perempuan dalam masyarakat patriarkal.[130] Teori ini berangkat dari pemahaman bahwa struktur sosial, politik, ekonomi, dan budaya secara sistemik mendiskriminasi perempuan dan kelompok gender minoritas. Membongkar dominasi laki-laki dan mendukung kesetaraan gender melalui perubahan struktural dan kultural adalah tujuan utama teori feminis.[131]

Teori feminis menentang esensialisme gender, yang menganggap perbedaan antara laki-laki dan perempuan hanya bersifat biologis, dan mengakui bahwa gender adalah konstruksi sosial yang dibentuk oleh norma, nilai, dan budaya. Feminisme, di sisi lain, menekankan bahwa peran dan harapan gender adalah produk dari proses sosialisasi yang dapat diubah.[132]

Teori feminis berasal dari berbagai tradisi filosofis dan memiliki fokus yang berbeda. Feminisme radikal menekankan akar patriarki dalam semua aspek kehidupan dan menuntut perubahan mendasar. Feminisme liberal menekankan kesetaraan hak dan peluang dalam kerangka hukum dan politik. Di sisi lain, feminisme sosialis dan marxis menyelidiki hubungan antara penindasan gender dan sistem ekonomi kapitalis. Selain itu, feminisme postmodern dan interseksional yang mengeksplorasi masalah identitas seperti orientasi seksual, ras, kelas, dan lainnya.[133]

Menurut teori feminis, patriarki adalah struktur kekuasaan yang menjadikan laki-laki sebagai aktor dominan dalam struktur sosial. Tidak hanya dalam hubungan keluarga, tetapi juga di institusi pendidikan, hukum, agama, dan media, ada hierarki. Kritik feminis memandang patriarki sebagai sistem yang harus dihapus untuk mewujudkan masyarakat yang setara. Salah satu aspek kritik terhadap patriarki adalah memikirkan bagaimana norma gender tradisional merugikan laki-laki dan perempuan juga.

Pendekatan feminis menentang dominasi pengetahuan yang maskulin dan objektif dalam ilmu pengetahuan arus utama dengan memfokuskan pada pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan yang sah. Teori feminis menunjukkan suara perempuan yang selama ini diabaikan melalui narasi, studi kasus, dan refleksi kritis. Oleh karena itu, feminisme tidak hanya berakar pada gagasan teoretis, tetapi juga berakar pada praktik sosial.

---

[130]Yanika Helena Sitanggang, Esra Labora, and Suriyani Br, "Teori Hukum Feminisme dan Perlindungan Hukum Bagi Perempuan di Indonesia," dalam *Judge: Jurnal Hukum* Vol. 05, No. 04, 2024, hal. 10–18.

[131]Yanika Helena Sitanggang, Esra Labora, and Suriyani Br, "Teori Hukum Feminisme dan Perlindungan Hukum Bagi Perempuan Di Indonesia," …, hal. 10–18.

[132]H. Lorraine Radtke, "Feminist Theory in Feminism & Psychology [Part I]: Dealing with Differences and Negotiating the Biological," dalam *Feminism and Psychology*, Vol. 27, No. 3, 2017, hal. 357–77, https://doi.org/10.1177/0959353517714594.

[133]Elisabeth Armstrong, "Marxist and Socialist Feminism. Study of Women and Gender: Faculty Publication, Smith College, Northhampton, MA.," dalam *Study of Women and Gender*, 2020, hal. 24, https://scholarworks.smith.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=swg_facpubs.

Konsep interseksionalitas, yang dikembangkan oleh Kimberlé Crenshaw, merupakan landasan teori feminis yang signifikan. Metode ini menekankan bahwa perempuan tidak hanya dipenjara karena gender tetapi juga karena ras, kelas sosial, disabilitas, dan orientasi seksual. Interseksionalitas mendorong analisis gender yang lebih inklusif dan kompleks, serta menantang feminisme arus utama yang cenderung berpusat pada pengalaman perempuan kulit putih di kelas menengah.

Teori feminis memperhatikan bagaimana media mengstereotipkan perempuan. Perempuan sering ditampilkan sebagai objek seksual, ibu rumah tangga yang tunduk, atau sosok emosional yang lemah. Menurut analisis feminis, media dianggap sebagai alat ideologis yang mendukung norma patriarkal. Feminisme juga melihat media sebagai tempat untuk membangun cerita tentang perempuan dan gender yang berbeda.

Teori feminis dalam bidang pendidikan mempelajari bagaimana program pendidikan, pendekatan pembelajaran, dan interaksi guru-murid dapat memperkuat ketidaksamaan gender. Feminisme menuntut reformasi pendidikan yang tidak hanya menyetarakan akses, tetapi juga mengubah materi dan struktur pembelajaran yang diskriminatif terhadap gender. Tujuannya adalah membuat lingkungan pendidikan kritis, setara, dan memberdayakan semua gender.

Perspektif global dan dekolonial memungkinkan teori feminis untuk berkembang. Ini adalah kritik feminisme Barat yang sering memaksakan prinsip universal tanpa mempertimbangkan situasi lokal. Feminisme global menekankan bahwa memahami pengalaman perempuan yang beragam di seluruh dunia, termasuk di dunia setelah kolonialisme. Metode ini membuat perjuangan gender lebih dekat dengan realitas sosial dan budaya di berbagai wilayah.

Di era modern, teori feminis masih relevan untuk menangani berbagai jenis ketimpangan dan kekerasan berbasis gender. Ini termasuk masalah seperti kesenjangan upah, kekerasan seksual, diskriminasi terhadap minoritas gender, dan bias algoritma digital. Feminisme bukan hanya teori; itu adalah gerakan sosial dan intelektual yang terus berkembang yang berusaha mewujudkan masyarakat yang adil dan setara untuk semua orang

C. Tantangan Kemampuan Asertif Berwawasan Gender pada Lingkup Domestik

Mansour Faqih menyatakan bahwa ketidakadilan gender bukan hanya masalah individu; itu berakar pada sistem sosial, budaya, dan politik yang patriarkal. Untuk mengatasi ketidakadilan ini, diperlukan transformasi sosial yang mendukung kesetaraan gender di semua lini kehidupan. Terdapat lima bentuk ketidakadilan gender yang terjadi baik di lingkungan domestik maupun publik, bentuk ketidakadilan tersebut adalah Marginalisasi

(Peminggiran), Subordinasi, Stereotipe (Pelabelan Negatif), Kekerasan (*Violence*), Beban Ganda (*Double Burden*).[134] Marginalisasi adalah proses sosial yang menyebabkan perempuan tersingkir dari akses terhadap sumber daya di bidang ekonomi, politik, dan sosial.[135] Contohnya adalah keyakinan bahwa perempuan hanya layak mengurus rumah tangga atau tidak cocok untuk bekerja di sektor formal, yang mengakibatkan peluang kerja terbatas. Subordinasi adalah istilah yang mengacu pada penempatan perempuan di posisi yang lebih rendah dibandingkan laki-laki. Perempuan sering dianggap kurang penting dalam pengambilan keputusan, baik di rumah maupun di tempat umum. Misalnya, laki-laki, sebagai kepala rumah tangga, sering mengambil keputusan penting untuk keluarga.[136] Stereotipe adalah pelabelan atau pendapat yang bias tentang peran atau karakteristik berdasarkan jenis kelamin.[137] Misalnya, perempuan dianggap lemah lembut dan emosional, sementara laki-laki dianggap kuat dan rasional. Stereotipe ini memperkuat ketidakadilan dan membatasi peran perempuan di ruang publik. Kekerasan adalah tindakan seseorang atau kelompok yang menyebabkan kerugian atau penderitaan fisik, psikologis, seksual, atau ekonomi kepada orang lain. Kekerasan dapat terjadi dalam berbagai bentuk dan situasi, seperti di rumah, sosial, atau struktural.[138] Kekerasan berbasis gender mencakup kekerasan seksual, fisik, psikologis, atau ekonomi yang disebabkan oleh jenis kelamin seseorang. Kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) atau pembatasan hak perempuan untuk bersuara dan berpartisipasi adalah dua bentuk kekerasan ini yang paling umum terjadi di ranah domestik.[139]

Beban ganda adalah peran yang dilakukan Perempuan di wilayah domestik dan publik. Ketika perempuan harus menjalankan peran ganda—di

---

[134]Mansour Fakih, *Analisis Gender Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Insist, 2008, hal. 10-13.

[135]Junaivan Alamona, John D Zakarias, and Eveline J R Kawung, "Marginalisasi Gender Dalam Pengambilan Keputusan (Studi Kualitatif Kaum Perempuan Di Lembaga Legislatif Kota Manado)," dalam *Holistik*, Vol. X, No. 20, 2017, hal. 1–19.

[136]Imam Syafe'i, "Subordinasi Perempuan dan Implikasinya Terhadap Rumah Tangga," dalam *Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung,* Vol. 15, No. 1, 2015, hal. 143–66, https://media.neliti.com/media/publications/56956-ID-none.pdf.

[137]La Ode Madina And Aram Palilu, "Pengaruh Stereotip Gender Terhadap Pilihan Jurusan Pendidikan (Studi Empiris Pasa Siswa Smk Negeri Di Kota Sorong) The Influence Of Gender Stereotypes On The Choice Of Education Department (Empirical Study Of State Vocational School Students In Sorong ," dalam *Soscied,* Vol. 7, No. 2, 2024, hal. 90.

[138]M. Hendra Pratama Ginting, Muhammad Akbar, and Rica Gusmarani, "Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Perspektif Hukum dan Sosiokultural," dalam *Journal Law of Deli Sumatera*, Vol. 2, No. 1, 2022, hal. 1–10, https://jurnal.unds.ac.id/index.php/jlds/article/view/192.

[139]Dina Sakinah Siregar, "Fenomena Kekerasan Berbasis Gender Terhadap Perempuan," dalam *Yurispruden: Jurnal Fakultas Hukum Universitas Islam Malang,* Vol. 7, No. 1, 2023, hal. 40–58, https://doi.org/10.33474/yur.v7i1.19593.

rumah sebagai ibu rumah tangga dan di luar sebagai pekerja—mengalami beban ganda. Karena tidak ada pembagian tanggung jawab keluarga yang adil antara laki-laki dan perempuan, perempuan mengalami kelelahan fisik dan mental.[140]

Para ahli telah membahas berbagai masalah yang dihadapi dalam melakukan asertif berwawasan gender wilayah domestik (rumah tangga). Dalam teori konfliknya, Karl Marx menjelaskan bahwa ketidakadilan gender sering kali disebabkan oleh ketidakseimbangan kepentingan dan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan.[141] Dalam situasi rumah tangga, ketimpangan ini dapat membuat sulit bagi perempuan untuk menunjukkan kekuatan.

Karl Marx, dari sudut pandang materialisme historis, menjelaskan bahwa ketidakadilan gender dalam rumah tangga disebabkan oleh sistem ekonomi dan kepemilikan yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat, bukan hanya karena perbedaan biologis.[142] Laki-laki biasanya memiliki akses lebih besar terhadap sumber daya dan kekuasaan dalam masyarakat kapitalis, sementara perempuan lebih banyak dibatasi dalam peran domestik yang kurang dihargai secara ekonomi.

Dalam konteks rumah tangga, ketimpangan ini menghalangi perempuan untuk bersikap asertif karena bergantung pada laki-laki secara finansial. Perempuan yang tidak memiliki sumber penghasilan sendiri seringkali terjebak dalam situasi yang mengurangi kebebasan dalam membuat keputusan. Hal ini menghasilkan ketergantungan struktural yang semakin memperkuat dominasi laki-laki dalam keluarga.

Mark juga menyatakan bahwa sistem kapitalis memanfaatkan peran ibu rumah tangga tradisional perempuan untuk menjaga stabilitas tenaga kerja. Sebagian besar orang melihat perempuan yang bekerja di sektor domestik tanpa upah sebagai bagian dari mekanisme produksi yang tidak terlihat tetapi penting bagi keberlangsungan kapitalisme.[143] Dengan kata lain, peran perempuan di rumah membantu keluarga dan sistem ekonomi secara

---

[140] Masfi Sya'fiatul Ummah, "Antara Emansipasi Dan Peran Ganda Perempuan (Analisa Fakta Sosial Terhadap Kasus Ketimpangan Gender)," dalam *Sustainability (Switzerland),* Vol. 11, No. 1, 2019, hal. 1–14, http://scioteca.caf.com/bitstream/handle/123456789/1091/RED2017-Eng-8ene.pdf?sequence=12&isAllowed=y%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/j.regsciurbeco.2008.06.005%0Ahttps://www.researchgate.net/publication/305320484_Sistem_Pembetungan_Terpusat_Strategi_Melestari.

[141] Alexandria Lopez, "The Evolution of Gender Equity From a Marxist and Existentialist Perspective," dalam *Journal of Race, Gender, and Ethnicity,* Vol. 10, No. 1, 2021, hal. 130–45, https://feminisminindia.com/2018/04/25/summary-second-wave-of-feminism/.

[142] Lilia D. Monzo, "Women and Revolution: Marx and the Dialectic," dalam *Knowledge Cultures*, Vol. 4, No. 6, 2016, hal. 97–121.

[143] Alicia Tahmaseb, "Marx Revised: The Exploitation of Women," dalam *Rerum Causae,* Vol. 12, No. 1, 2021, hal. 1–16.

keseluruhan dengan memberikan anak-anak sebagai tenaga kerja untuk generasi berikutnya.

Selain itu, ideologi dan kebiasaan budaya patriarki yang berkembang di masyarakat juga menyebabkan ketidakadilan gender dalam rumah tangga. Sejak kecil, perempuan sering dididik untuk mengutamakan kebutuhan keluarga daripada kepentingan pribadinya. Akibatnya, perempuan menghadapi tantangan psikologis dan sosial ketika mencoba mempertahankan hak-hak rumah tangga.[144] Menurut perspektif Marxian, solusi untuk ketimpangan ini terdiri dari perubahan struktural dalam sistem ekonomi dan sosial. Perubahan ini termasuk pembagian sumber daya, akses yang lebih besar bagi perempuan ke pendidikan dan pekerjaan, dan penghapusan norma patriarki yang menghambat kesetaraan gender. perempuan dapat memperoleh posisi yang lebih setara dalam rumah tangga dan masyarakat secara keseluruhan hanya dengan mengubah struktur dasar masyarakat.[145]

Virginia Satir seorang terapis keluarga menekankan bahwa pola komunikasi dalam rumah tangga yang tidak mendukung keterbukaan sering menyebabkan komunikasi dalam rumah tangga tidak setara. Perempuan cenderung mengalami kesulitan untuk mengatakan apa yang dibutuhkan dalam keluarga yang didominasi oleh laki-laki.[146] Selain itu, ketidakmampuan untuk berkomunikasi dengan asertif menyebabkan perempuan lebih cenderung diam atau menghindari konflik daripada memperjuangkan haknya.

Selain itu, ketidaksamaan dalam pola komunikasi rumah tangga dapat menyebabkan perempuan merasa tidak memiliki suara dalam pengambilan keputusan. Seringkali, perempuan yang mencoba menyuarakan pendapatnya diabaikan atau bahkan dianggap menantang kekuasaan laki-laki dalam keluarga.[147] Akibatnya, perempuan menjadi lebih takut untuk menyatakan apa yang diinginkan atau tidak suka, bahkan dalam hal-hal yang memengaruhi kehidupan sendiri secara langsung. Ini meningkatkan

---

[144]Mochomad Nadif Nasruloh and Taufiq Hidayat, "Budaya Patriarki dalam Rumah Tangga (Pemahaman Teks Al-Qur'an Dan Kesetaraan Gender)," dalam *Yudisia : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam,* Vol. 13, No. 1, 2022, hal. 139, https://doi.org/10.21043/yudisia.v13i1.14325.

[145]Rachel Marcus, "Gender Justice and Social Norms—Processes of Change for Adolescent Girls: Towards a Conceptual Framework," dalam *Odi,* Vol. 2, No.1, 2014, hal. 47, https://www.odi.org/publications/8235-gender-justice-and-social-norms-processes-change-adolescent-girls.

[146]Asyhabuddin Asyhabuddin, "Harmonisasi Keluarga Melalui Komunikasi Setara: Model Terapi Keluarga Virginia Satir," dalam *Komunika: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 6, No. 1, 1970, hal. 1-10. https://doi.org/10.24090/komunika.v6i1.335.

[147]Asyhabuddin, Harmonisasi Keluarga Melalui Komunikasi Setara: Model Terapi Keluarga Virginia Satir,"... 1-10

ketimpangan gender dalam rumah tangga dan membuat perempuan sulit untuk membangun kemandirian dan komunikasi yang percaya diri.

Selain itu, ketidakmampuan untuk berkomunikasi secara asertif dapat memengaruhi kesejahteraan emosional perempuan. Perempuan mengalami tekanan psikologis yang lebih besar ketika merasa tidak mampu menyuarakan perasaan dan kebutuhannya. Perempuan dapat menjadi frustrasi, rendah diri, dan tidak percaya diri, yang pada akhirnya dapat menyebabkan stres, kecemasan, atau bahkan depresi.[148] Dalam jangka panjang, kondisi ini tidak hanya berdampak pada perempuan tetapi juga pada hubungan keluarga secara keseluruhan, karena komunikasi yang tidak sehat dapat menyebabkan ketegangan dan kesalahpahaman yang berkepanjangan.

Selain masalah psikologis, kurangnya komunikasi asertif dalam rumah tangga juga berdampak pada pengasuhan. Anak-anak yang dibesarkan dalam lingkungan di mana ibu tidak memiliki kesempatan untuk menyuarakan pendapat atau mempertahankan haknya dapat menginternalisasi pola komunikasi yang sama.[149] Anak mungkin belajar bahwa laki-laki memiliki kendali atas keputusan dan bahwa perempuan harus selalu mengalah. Ini memiliki potensi untuk mempertahankan ketidaksetaraan gender dari generasi ke generasi, menjadikannya sulit untuk mencapai perubahan sosial yang lebih adil.

Untuk mengatasi tantangan ini, diperlukan upaya untuk menciptakan cara komunikasi rumah tangga yang lebih terbuka dan setara. Laki-laki harus menyadari betapa pentingnya mendengarkan dan menghargai pendapat pasangan. Sementara perempuan harus diberikan kebebasan dan dukungan untuk berbicara tanpa tekanan. Salah satu cara penting untuk mengubah dinamika rumah tangga adalah mengajarkan komunikasi asertif dalam keluarga. Ini dapat dicapai melalui konseling keluarga, kursus, atau program pemberdayaan perempuan.[150]

Komunikasi asertif yang berkeadilan gender sangat penting dalam menciptakan hubungan rumah tangga yang sehat dan harmonis. Dengan membangun pola komunikasi yang terbuka, setiap anggota keluarga dapat merasa lebih dihargai dan didengar. Perempuan yang mampu menyuarakan kebutuhan dan haknya tanpa takut dihakimi atau diabaikan akan memiliki kesejahteraan psikologis yang lebih baik, serta mampu memberikan

---

[148]World Health Organization Geneva, "Women's Mental Health: An Evidence Based Review," dalam *Mental Health Determinants and Populations Department of Mental Health and Substance Dependence*, 2000, hal. 1–121.

[149]Alief Budiyono, "Sikap Asertif Dan Peran Keluarga Terhadap Anak," *dalam Komunika: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 6, No. 1, 1970, hal. 6–13, https://doi.org/10.24090/komunika.v6i1.344.

[150]Muhammad Faruq, "Strategi Komunikasi Gender dalam Meningkatkan Keharmonisan Hubungan Suami Istri di Kota Medan," dalam *Review Pendidikan dan Pengajaran,* Vol. 8, No. 1, 2025, hal. 1452–60.

kontribusi yang lebih besar dalam keluarga.[151] Oleh karena itu, kesadaran akan pentingnya komunikasi asertif harus terus ditingkatkan agar tercipta lingkungan domestik yang lebih setara dan mendukung kesejahteraan semua anggotanya.

Ketika membahas asertif dari sudut pandang gender di ranah domestik, sering kali lebih banyak perhatian diberikan pada perempuan karena perempuan cenderung menghadapi hambatan yang lebih besar dalam menyuarakan pendapat dan haknya.[152] Namun, menunjukkan sikap asertif dalam keluarga adalah sesuatu yang lebih sulit bagi laki-laki. Norma maskulinitas yang kaku, harapan sosial, dan tekanan budaya yang membentuk peran laki-laki dalam rumah tangga sering kali berkontribusi pada tantangan ini.[153]

Dalam banyak budaya, laki-laki dianggap sebagai pencari nafkah dan pemimpin keluarga. Laki-laki dipaksa untuk selalu terlihat kuat tanpa menunjukkan kelemahan atau keraguan. Laki-laki sering dipaksa untuk menekan emosinya, terutama yang dianggap sebagai tanda kelemahan seperti kesedihan, ketidakpastian, atau rasa takut. Akibatnya, laki-laki mungkin kesulitan untuk menyatakan kebutuhan emosinya secara asertif di rumah. Sebaliknya, laki-laki cenderung mengungkapkan emosi melalui kemarahan atau diam, yang dapat menghambat komunikasi yang sehat dengan pasangan dan anak-anak. Laki-laki sering menghadapi hambatan sosial Ketika ingin berpartisipasi lebih aktif dalam tanggung jawab rumah tangga, seperti mengasuh anak atau melakukan pekerjaan rumah tangga. Laki-laki yang berbagi tanggung jawab rumah tangga dengan pasangannya mungkin masih dianggap "kurang maskulin" atau tidak sesuai dengan peran gender tradisional di beberapa tempat. Laki-laki mungkin enggan untuk bersikap asertif dalam menuntut pembagian tugas yang lebih setara atau dalam mengungkapkan keinginannya untuk berpartisipasi lebih aktif dalam urusan rumah tangga karena tekanan ini. [154]

Laki-laki sering menghadapi tantangan dari norma gender yang masih membedakan peran pengasuhan antara ayah dan ibu. Beberapa laki-laki ragu atau canggung untuk menunjukkan kasih sayangnya kepada anak-

---

[151]Muhammad Faruq, "Strategi Komunikasi Gender dalam Meningkatkan Keharmonisan Hubungan Suami Istri di Kota Medan"…, hal. 1452–60.

[152]Hindun Rahim, *et.al., Gender, Kesehatan Seksual, dan Pelayanan Kesehatan Reproduksi*, Bandung: Media Sains Indonesia, 2015, hal. 14.

[153]Hindun Rahim, *et.al., Gender, Kesehatan Seksual, Dan Pelayanan Kesehatan Reproduksi*…, hal. 14.

[154]Sri Suhandjati, "Kepemimpinan Laki-Laki dalam Keluarga: Implementasinya Pada Masyarakat Jawa," 2012, https://cedar.wwu.edu/wwuet.

anak secara terbuka karena tidak sesuai dengan citra ayah yang tegas dan disiplin.[155]

Tekanan dari tempat kerja atau masyarakat seringkali muncul pada laki-laki yang ingin menyeimbangkan pekerjaan dan kehidupan keluarga.[156] Misalnya, seorang laki-laki yang ingin mengambil cuti ayah untuk merawat anaknya mungkin dipandang negatif atau tidak didukung oleh tempat kerjanya. Akibatnya, laki-laki mungkin merasa sulit untuk mengatur waktu bersama keluarga tanpa merasa bersalah atau khawatir akan berdampak negatif pada karier.

Laki-laki juga menghadapi banyak masalah dalam bersikap asertif di wilayah domestik, sebagian besar karena norma gender yang ketat dan ekspektasi sosial yang membentuk peran laki-laki dalam keluarga. Beberapa hambatan utama termasuk tekanan untuk selalu tampil baik, kesulitan dalam mengekspresikan emosi, stigma terhadap keterlibatan mereka dalam pekerjaan domestik, dan kurangnya dukungan untuk menyeimbangkan kehidupan kerja dan keluarga. Untuk mengatasi masalah ini, masyarakat harus mengubah cara melihat peran gender dan memberikan dukungan agar laki-laki dapat mengungkapkan kebutuhan dan batasan dengan bebas tanpa khawatir kehilangan identitas maskulin.

Jika merujuk pada berbagai pendapat di atas, tantangan kemampuan asertif lingkup domestik dialami oleh laki-laki dan perempuan. Terlebih lingkup domestik menjadi wilayah *private* yang memiliki *privacy,* laki-laki dan perempuan dalam melakukan komunikasi tentunya dilatarbelakangi oleh berbagai aspek baik itu kepribadian, pengasuhan, lingkungan dan pendidikan. Kemampuan asertif yang dikembangkan dengan baik akan memberikan dampak bagi kemampuan setiap individu untuk dapat melakukan kerja sosial di lingkungan yang lebih luas yaitu lingkup publik.

D. Tantangan Kemampuan Asertif Berwawasan Gender pada Lingkup Publik

Untuk mencapai kesetaraan di ruang publik, seseorang harus dapat bersikap asertif dengan mempertimbangkan gendernya. Sikap asertif memungkinkan seseorang untuk menyatakan kebutuhannya, menyuarakan pendapatnya, dan mempertahankan haknya tanpa melanggar hak orang

---

[155]Ari Putra, *et.al.,* "Praktik Pengasuhan: Responsif Genderkah Orangtua Kepada Anak Di Dalam Keluarga?," dalam *Jurnal Ilmiah Potensia,* Vol. 8, No. 2, 2023, hal. 261–72, https://doi.org/10.33369/jip.8.2.261-272.

[156]Francesco Pace and Giulia Sciotto, "Gender Differences in the Relationship between Work–Life Balance, Career Opportunities and General Health Perception," dalam *Sustainability (Switzerland)*, Vol. 14, No. 1, 2022, hal. 1–10, https://doi.org/10.3390/su14010357.

lain.[157] Namun, dalam konteks gender, ada banyak masalah yang masih menghalangi individu untuk menjadi asertif, terutama bagi kelompok yang telah mengalami diskriminasi secara historis, seperti perempuan dan kelompok minoritas gender.

Berbagai ketimpangan tersebut berawal karena dominasi budaya patriarkhi yang berkembang.[158] Sistem sosial yang dikenal sebagai budaya patriarki menempatkan laki-laki sebagai pemegang kekuasaan dalam berbagai aspek kehidupan, seperti keluarga, politik, ekonomi, dan budaya. Perempuan sering dianggap memiliki peran sekunder atau subordinat dalam sistem ini, dan memiliki hak dan kesempatan yang lebih terbatas dibandingkan laki-laki.[159]

Selama sejarah manusia, budaya patriarki muncul secara bertahap seiring dengan perubahan sosial dan ekonomi. Laki-laki dan perempuan berbagi peran dalam peran pemburu-pengumpul pada masa awal masyarakat manusia. Laki-laki berburu dan menjaga kelompok, sementara perempuan mengumpulkan makanan dan menjaga anak-anak. Namun, tanpa dominasi mutlak oleh satu gender, keputusan biasanya dibuat secara kolektif. Ketika manusia beralih ke sistem pertanian dan menetap dalam komunitas yang lebih besar, kesetaraan ini mulai berubah. Sekitar 10.000 tahun yang lalu, pertumbuhan pertanian membawa perubahan besar dalam struktur sosial. Tanah adalah sumber daya utama yang harus dikelola dan diwariskan dalam sistem bercocok tanam. Laki-laki, yang biasanya bekerja secara fisik dalam pertanian dan peternakan, mulai memiliki lahan dan mengawasi hasil panen. Sistem pernikahan dan aturan sosial muncul untuk memastikan bahwa tanah dan kekayaan akan diwariskan kepada keturunan langsung. Sistem ini membatasi kebebasan perempuan, termasuk mobilitas dan pengambilan keputusan.[160]

Struktur patriarki semakin mengakar dalam hukum dan budaya saat peradaban Mesopotamia, Mesir, Yunani, dan Romawi berkembang. Banyak masyarakat kuno mulai mengatur peran gender secara lebih ketat, di mana perempuan dipandang sebagai properti ayah atau suaminya.. Dalam hukum Hammurabi dari Mesopotamia (sekitar 1754 SM), perempuan memiliki hak yang jauh lebih terbatas dibandingkan laki-laki dan seringkali tunduk pada peraturan ketat mengenai pernikahan, perceraian, dan kepemilikan

---

[157]Eni, *et.al.,* "Perilaku Asertif Pada Remaja…, hal. 1-11."

[158]Ade Irma and Dessy Hasanah, "Menyoroti Budaya Patriarki di Indonesia," dalam *Social Work Jurnal*, Vol. 7, No. 1, 2019, hal. 1–129.

[159]Luthfia Rahma Halizah and Ergina Faralita, "Budaya Patriarki dan Kesetaraan Gender," dalam *Wasaka Hukum*, Vol. 11, No. 1, 2023, hal. 19–32, https://www.ojs.stihsa-bjm.ac.id/index.php/wasaka/article/view/84.

[160]Reza, *et.al.,* "Implikasi Budaya Patriarki Terhadap Perubahan Peran Perempuan dalam Keluarga Di Lingkungan Sivitas Akademik."…, hal. 1-12.

properti.[161] Pola ini terus berkembang hingga masyarakat feodal dan industrial, memperkuat patriarki sebagai norma sosial yang bertahan hingga saat ini.

Konvensi budaya dan sosial yang masih membatasi kebebasan berbicara perempuan dan kelompok minoritas gender merupakan masalah utama. Perempuan yang tegas sering kali dianggap tidak sopan atau terlalu agresif di banyak masyarakat, sementara laki-laki yang berperilaku serupa dipuji sebagai pemimpin. Banyak perempuan takut menjadi asertif karena stigma ini. Takut mendapatkan reaksi negatif dari lingkungan sekitar.

Salah satu hambatan besar lainnya adalah kurangnya pendidikan yang menanamkan prinsip-prinsip asertif sejak dini. Banyak sistem pendidikan terus mengajarkan tentang kepatuhan dan penyesuaian diri, tetapi tidak memberikan kesempatan kepada siswa untuk berlatih menyuarakan pendapat dengan percaya diri. Anak perempuan biasanya dididik untuk menjadi pasif dan tunduk, sementara anak laki-laki dididik untuk menjadi berani dan kompetitif.[162]

Di dunia kerja, diskriminasi berbasis gender seringkali menghambat perempuan dalam menyampaikan pendapat atau menegosiasikan haknya. Banyak perempuan yang mengalami kesulitan dalam menuntut kesetaraan upah atau menegosiasikan promosi karena bias gender yang menganggap kurang kompetitif dibandingkan laki-laki. Selain itu, perempuan yang bersikap asertif sering dianggap sulit bekerja sama atau terlalu ambisius, yang dapat menghambat kariernya.[163]

Selain itu, asertif berwawasan gender sangat menantang dalam kebijakan publik dan politik. Banyak negara masih tidak memiliki perwakilan perempuan dalam politik, dan perempuan yang berani menyuarakan pendapat sering kali menghadapi pelecehan verbal, ancaman, dan bahkan kekerasan. Selain itu, karena laki-laki masih mendominasi sistem politik, perempuan harus berusaha lebih keras untuk didengar dan diperhitungkan dalam pengambilan keputusan.[164]

---

[161]Malia Bessal and Dalila Belkacemi Zebda, “The Family Law In Mesopotamia ‘ Hammurabi Law As A Model ," dalam *Journal of Numibian Studies*, Vol. 36, 2023, hal. 1086–98.

[162]Salsadilla Celina Rinaldi and Arbana Syamanta, “Peran Guru Dalam Mengembangkan Perilaku Asertif Pada Peserta Didik,” dalam *Journal of Creative Student Research (JCSR)*, Vol. 1, No. 2, 2023, hal. 1–13, https://ejurnal.politeknikpratama.ac.id/index.php/jcsr/article/view/1050.

[163]Yeni Nuraeni and Ivan Lilin Suryono, “Analisis Kesetaraan Gender Dalam Bidang Ketenagakerjaan Di Indonesia Analysis of Gender Equality on Employment in Indonesia” , Vol.20, No. 01, 2021, hal. 68–79, https://doi.org/10.35967/njip.v20i1.134.

[164]Ionel Zamfir, “Violence against Women Active in Politics in the EU: A Serious Obstacle to Political Participation,” 2024,

Untuk menjadi asertif di ruang digital, perempuan dan kelompok minoritas gender menghadapi tantangan yang semakin kompleks. Serangan misoginis, pelecehan daring, dan ujaran kebencian yang ditujukan kepada mereka yang berani menyuarakan pendapat sering terjadi di media sosial.[165] Akibatnya, banyak perempuan memilih untuk menghindari diskusi publik atau membatasi partisipasi mereka karena khawatir akan akibat buruk.

Selain itu, kekurangan perlindungan hukum terhadap kekerasan berbasis gender juga berkontribusi pada pengembangan sikap asertif. Perempuan di banyak negara masih mengalami kesulitan mendapatkan perlindungan hukum saat mengalami pelecehan atau diskriminasi karena berani berbicara di ruang publik. Individu yang ingin bersikap asertif cenderung mengalami kesulitan dan ketakutan untuk berbicara jika tidak memiliki perlindungan yang memadai.[166]

Keterbatasan akses ke media dan teknologi merupakan masalah tambahan. Dalam banyak kasus, perempuan dan kelompok marginal memiliki keterbatasan dalam memanfaatkan media sebagai sarana untuk menyuarakan pendapat.[167] Selain itu, kekurangan representasi perempuan dalam media massa membuat suara kurang terdengar dan seringkali dimanipulasi untuk kepentingan kelompok yang lebih dominan.

Tidak hanya perempuan dan kelompok minoritas gender yang menghadapi tantangan untuk menjadi asertif secara gender-sadar, tetapi juga laki-laki. Kebiasaan sosial dan harapan budaya menentukan bagaimana laki-laki seharusnya bertindak di ruang publik. Laki-laki sering dipaksa untuk mempertahankan persepsi maskulinitas, yang dapat menghambat mereka dalam berkembang menjadi orang yang asertif dan inklusif. Dalam mengembangkan asertivitas berwawasan gender di ruang publik, laki-laki menghadapi beberapa tantangan utama.[168]

Konstruksi sosial yang mengaitkan maskulinitas dengan kekerasan dan kekuasaan merupakan masalah besar. Laki-laki yang mencoba menggunakan

---

https://policycommons.net/artifacts/11344867/violence-against-women-active-in-politics-in-the-eu/12233812/.

[165]Siti Musdah Mulia, "Kekerasan Berbasis Gender di Ruang Siber: Tinjauan Sosial dan Etika," dalam *Jurnal Perempuan*, Vol. 25, No. 1, 2020, hal. 12–25.

[166]Wahyu Krisnanto and Martika Dini Syaputri, "Kelemahan Perlindungan Hukum Terhadap Perempuan Dari Kekerasan Seksual Di Ruang Publik," dalam *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi*, Vol. 20, No. 2, 2020, hal. 519, https://doi.org/10.33087/jiubj.v20i2.924.

[167]Herlan Guntoro et al., "Analisa Hubungan Kebersihan Cargo Bilges Dengan Cargo Hold Dalam Mendukung Kelancaran Proses Bongkar Muat," dalam *Journal Marine Inside*, Vol. 1, No. 2, 2022, hal. 1–32, https://doi.org/10.56943/ejmi.v1i2.9.

[168]Sarah K. McKenzie et al., "Masculinity, Social Connectedness, and Mental Health: Men's Diverse Patterns of Practice," dalam *American Journal of Men's Health*, Vol. 12, No. 5, 2018, hal. 1247–61, https://doi.org/10.1177/1557988318772732.

pendekatan komunikasi yang lebih asertif dan berempati sering dianggap lemah atau kurang tegas. Akibatnya, tekanan sosial membuat mereka terus menggunakan gaya komunikasi yang lebih kompetitif dan konfrontatif, yang dapat menghambat interaksi yang lebih sehat dan setara.[169]

Di dunia kerja, asumsi bahwa laki-laki harus selalu menjadi pemimpin yang kuat dan otoriter dapat menghalangimya untuk mengambil tindakan yang lebih inklusif dalam kepemimpinan. Laki-laki sering dianggap kurang kompetitif atau tidak cukup ambisius jika mereka mencoba bekerja sama dan mendengarkan pendapat dari berbagai sudut pandang. Akibatnya, banyak laki-laki merasa terpaksa mempertahankan posisi mereka dengan mengadopsi gaya kepemimpinan yang lebih otoriter.[170]

Kelompok konservatif sering menantang laki-laki yang mendukung kesetaraan gender atau perspektif progresif dalam politik, dianggap tidak sesuai dengan standar atau tidak cukup maskulin. Menghalangi laki-laki yang ingin mendukung undang-undang yang lebih inklusif dan berbasis gender. Laki-laki yang berbicara tentang masalah gender atau mendukung hak-hak perempuan sering kali menghadapi ancaman verbal dari kelompok yang mempertahankan patriarki di ruang digital.[171] Karena dianggap tidak memenuhi standar maskulinitas yang umum, laki-laki dapat menjadi sasaran ejekan, pelecehan, atau bahkan ancaman. Hal ini menghalangi banyak laki-laki untuk berbicara tentang kesetaraan gender di ruang publik.

Selain itu, menunjukkan emosi seperti kesedihan atau keraguan sering kali dianggap sebagai tanda kelemahan oleh orang lain. Meskipun demikian, kemampuan untuk mengkomunikasikan kebutuhan dan perasaan seseorang adalah bagian penting dari keterampilan asertif. Namun, stigma terhadap ekspresi emosional laki-laki ini menyebabkan lebih cenderung untuk menekan perasaan sendiri, yang pada akhirnya dapat berdampak buruk pada hubungan sosial dan kesehatan mental.[172]

Selain itu, norma budaya mengharuskan laki-laki untuk menunjukkan ketangguhan dan tidak meminta bantuan. Laki-laki yang mengakui bahwa mengalami kesulitan atau membutuhkan dukungan sering dianggap kurang kompeten atau tidak cukup kuat dalam banyak komunitas. Karena itu, merasa perlu menyelesaikan segala sesuatu sendiri tanpa bantuan orang lain, hal ini

---

[169]Nicro, *A Guide to Developing Positive Masculinity for Boys and Men*, South Africa: Nicro, 2023, hal.3.

[170]Nicro, Nicro, *A Guide to Developing Positive Masculinity for Boys and Men*, … hal. 3.

[171]David Paternotte and Roman Kuhar, *Gender Ideology: Mobilization of Conservative Groups Against*, *Friedrich Ebert Stiftung*, Brussels: Brussels and Ljubljana, 2015, hal. 1-12.

[172]Adli M. Brokowski C, "Gender and Emotion Expression: A Developmental Contextual Perspective Tara," dalam *Physiology & Behavior*, Vol. 176, No. 5, 2019, hal. 139–48, https://doi.org/10.1177/1754073914544408.Gender.

menghambat mereka untuk menjadi lebih asertif. Laki-laki seringkali diajarkan untuk bersikap lebih kompetitif dan kurang diajarkan keterampilan komunikasi yang berbasis kolaborasi di sekolah.[173] Pendidikan yang tidak menekankan pentingnya komunikasi asertif secara setara dapat membuat laki-laki sulit memahami bagaimana mengekspresikan pendapat mereka dengan tegas namun tetap menghargai perspektif orang lain. Akibatnya, mungkin lebih cenderung menggunakan pendekatan dominatif atau malah pasif dalam interaksi sosial.[174]

Di dunia profesional dan media, tidak ada representasi laki-laki yang mendukung asertivitas berbasis gender. Ini merupakan masalah tambahan. Banyak figur publik laki-laki tetap mengikuti standar maskulinitas konvensional. Akibatnya, sulit bagi laki-laki lain untuk menemukan panutan yang mendukung komunikasi yang lebih asertif dan berbasis kesetaraan gender. Kurangnya representasi ini dapat menghambat perubahan budaya dalam cara laki-laki berkomunikasi di ruang publik.[175]

Untuk mengatasi tantangan ini, penting bagi laki-laki untuk mulai membangun kesadaran akan pentingnya asertivitas yang inklusif dan berbasis gender. Pendidikan dan pelatihan tentang komunikasi yang sehat perlu mencakup perspektif gender agar laki-laki dapat mengembangkan keterampilan asertif tanpa tekanan dari norma maskulinitas yang mengganggu. Selain itu, menciptakan lingkungan yang mendukung ekspresi emosional dan kolaborasi tanpa stigma akan membantu laki-laki dalam mengembangkan keterampilan komunikasi yang lebih baik, sehingga dapat berkontribusi pada masyarakat yang lebih adil dan setarae

Keterampilan asertif berwawasan gender Adalah kemampuan seseorang untuk menghormati hak orang lain dan secara tegas menyatakan pikiran, perasaan, dan haknya dengan dipengaruhi oleh norma-norma sosial dalam berbagai bidang kehidupan, baik berkaitan dengan laki-laki dan perempuan yang bertujuan untuk menciptakan harmonisasi dan komplementer dalam lingkup domestik dan publik.

Dari uraian beberapa sub bab pada bab II penulis dapat memberikan kesimpualan dalam bentuk table sebagai berikut:

---

[173]Brendan Gough and Irina Novikova, *Who Health Evidence Network Synthesis Report 70 Mental Health , Men and Culture : How Do Sociocultural Constructions of Masculinities Relate to Men ' s Mental Health Help-Seeking Behaviour in the WHO European Region ? The Mental Health Programme The Gende*, Europe: WHO Regional, 2020, hal. 4.

[174]Gough and Novikova, Brendan Gough and Irina Novikova, *Who Health Evidence Network Synthesis Report 70 Mental Health , Men and Culture : How Do Sociocultural Constructions of Masculinities Relate to Men ' s Mental Health Help-Seeking Behaviour in the WHO European Region ? The Mental Health Programme The Gende…,* hal. 4.

[175]Julia T Wood, "Gendered Media: The Influence of Media on Views of Gender Themes in Media," *Gendered Media*, 2013, hal. 31–41.

Tabel 2.1
Keterampilan Asertif Berwawasan Gender
dalam Kajian Teori

NO	SUB TEMA	URAIAN
Keterampilan Asertif		
1	Diskursus Keterampilan	Kemampuan yang diperoleh melalui pengalaman, latihan, dan pembelajaran dalam berbagai aspek kehidupan.
2	Diskursus Asertif	Kemampuan secara jujur dan tegas menyatakan pikiran, perasaan, dan keinginan tanpa mengganggu atau menyakiti orang lain.
3	Diskursus Keterampilan asertif	Kombinasi sikap dan kemampuan komunikasi yang memungkinkan seseorang bertindak tegas, yakin, percaya diri dan menghormati hak orang lain.
4	Urgensi Keterampilan Asertif dalam Perkembangan Komunikasi	Keterampilan asertif sangat penting dalam era komunikasi terbuka untuk mencegah konflik, memperkuat hubungan, dan membuat pesan lebih jelas.
5	Kemampuan asertif sebagai alternatif dalam komunikasi	Dalam komunikasi pasif atau agresif, asertif berfungsi sebagai alternatif yang baik untuk kritik atau menolak permintaan.
Gender dalam Kajian Teoritis		
6	Diskursus Gender	Konstruksi sosial dan budaya yang mempengaruhi peran, perilaku, dan harapan laki-laki dan perempuan di masyarakat.
7	Gender dalam Lingkup Sejarah	Dalam sejarah, peran gender yang cenderung patriarkis, di mana laki-laki mendominasi ruang publik dan pengambilan keputusan, sementara perempuan dibatasi di rumah dan dianggap

		kurang sosial dan intelektual. Struktur budaya, agama, dan hukum yang menentang keadilan gender mempertahankan ketimpangan ini. Namun, relasi gender mengalami perubahan menuju keadilan dan kesetaraan sebagai hasil dari pemikiran kritis, gerakan feminisme, dan kesadaran akan hak asasi manusia. Akses perempuan ke pendidikan, ekonomi, dan politik telah meningkat, dan mereka juga memiliki lebih banyak ruang untuk menentukan peran dan identitas mereka secara lebih bebas dalam masyarakat modern.
8	antangan Kemampuan Asertif Berwawasan Gender pada Lingkup Domestik	Untuk memahami dan menghapus ketidaksetaraan gender yang ada di berbagai struktur sosial, politik, dan budaya, teori gender seperti feminisme liberal, radikal, dan konstruktivis menawarkan landasan konseptual yang kuat. feminisme liberal, melalui reformasi hukum dan institusi sosial, menekankan pentingnya kesetaraan hak dan kesempatan antara laki-laki dan perempuan. Fokus utamanya adalah kesetaraan akses pendidikan, karir, dan partisipasi politik. Grup ini berpendapat bahwa penerapan pendekatan gradual terhadap sistem yang ada dapat membawa perubahan. feminisme liberal, Sebaliknya, feminisme radikal menekankan pentingnya transformasi menyeluruh terhadap budaya, bahasa, dan bahkan struktur keluarga karena institusi-institusi ini dianggap sebagai alat penindasan terhadap perempuan dan bukan hanya hasil dari diskriminasi hukum. Namun, dalam teori konstruktivis gender, yang sering dikaitkan dengan post-strukturalisme, gender dianggap sebagai produk dari konstruksi

		sosial dan performatif. Menurut Judith Butler, identitas gender dibentuk oleh praktik bahasa, sosial, dan budaya yang berulang. Perspektif ini memungkinkan pemahaman yang lebih baik tentang keragaman identitas gender di luar dikotomi laki-laki-perempuan. Perspektif ini juga menekankan betapa pentingnya menganalisis pengalaman perempuan dan kelompok minoritas gender melalui interseksionalitas.
9	Tantangan Kemampuan Asertif Berwawasan Gender pada Lingkup Publik	Di ranah publik, perempuan sering menghadapi hambatan struktural dan kultural dalam mengekspresikan asertivitas. Hambatan ini muncul dalam berbagai bentuk, mulai dari bias gender yang tertanam dalam institusi sosial, praktik subordinatif, hingga intimidasi baik secara verbal maupun non-verbal. Bias gender struktural terlihat dalam representasi perempuan yang masih minim di posisi kepemimpinan, politik, dan dunia kerja formal. Dalam banyak organisasi, suara perempuan cenderung diabaikan, diragukan, atau tidak diberi ruang untuk berkembang secara setara dengan laki-laki. Ketika perempuan mencoba menegaskan pendapat atau mengambil keputusan, sering kali mereka dicap sebagai “emosional”, “tidak kooperatif”, atau bahkan “otoriter”, sebuah pelabelan yang tidak dialami oleh laki-laki dengan gaya komunikasi serupa. Selain itu, kultur subordinasi terhadap perempuan masih kuat, terutama dalam masyarakat yang memelihara hierarki gender tradisional. Perempuan kerap diposisikan sebagai pelengkap atau pendukung laki-laki, bukan sebagai pemegang otoritas. Dalam lingkungan kerja, misalnya, perempuan yang asertif

		bisa dianggap melanggar norma sosial yang mengharapkan mereka untuk bersikap penurut dan mendukung, bukan memimpin atau berpendapat keras. Intimidasi di ruang publik juga menjadi tantangan serius. Perempuan yang menyuarakan opini di ruang digital atau forum terbuka sering menjadi sasaran pelecehan verbal, serangan pribadi, atau bahkan ancaman fisik dan seksual. Fenomena ini tampak nyata di media sosial, di mana perempuan aktivis, politisi, atau jurnalis yang bersuara tegas menghadapi gelombang ujaran kebencian berbasis gender. Hal ini menimbulkan efek jera dan mendorong banyak perempuan untuk memilih diam, menahan diri, atau menyensor pendapatnya sendiri.

Keterampilan asertif adalah kemampuan untuk menyampaikan pikiran, perasaan, dan keinginan secara jujur dan tegas tanpa merugikan orang lain, menjadi salah satu kunci penting dalam membangun komunikasi yang sehat di tengah dinamika sosial yang sarat bias gender. Dengan pemahaman gender yang holistik, keterampilan ini dapat menjadi sarana untuk menantang dan mengubah struktur patriarki yang membatasi partisipasi setara antara laki-laki dan perempuan, baik di ranah domestik maupun publik. Teori feminisme liberal, radikal, dan konstruktivis memberikan landasan konseptual yang kuat untuk memahami akar ketidaksetaraan, sekaligus menawarkan strategi perubahan, mulai dari reformasi hukum hingga transformasi budaya dan dekonstruksi konstruksi sosial tentang gender. Namun, penerapan keterampilan asertif berwawasan gender masih menghadapi hambatan serius, seperti bias struktural, stereotip negatif terhadap perempuan asertif, dan intimidasi di ruang publik maupun digital. Oleh karena itu, penguatan asertivitas yang berpihak pada kesetaraan gender perlu diiringi dengan perubahan budaya, dukungan kebijakan, dan perlindungan sosial yang memastikan setiap individu dapat mengekspresikan diri tanpa takut terhadap diskriminasi atau kekerasan berbasis gender.

BAB III
TAFSIR AL-MISBAH DAN KEMAMPUAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER

A. Profil Quraish Shihab sebagai Penulis *Tafsir al-Mishbah*

Quraish Shihab merupakan seorang intelektual yang lahir di Rappang,[1] Sulawesi Selatan pada tahun 1944. Iklim akademik sudah melekat pada Sihab semenjak dia kecil, karena besar dalam keluarga Abdurrahman Shihab (1905-1986) yang dikenal oleh masyarakat akademik sebagai sosok yang menekuni Ilmu Tafsir. Bahkan dalam karirnya pernah menjabat sebagai rektor di IAIN Alauddin Makassar sekaligus penggagas berdirinya Universitas Muslim Indonesia (UMI), sebagai salah satu Universitas Islam berprestasi di Makassar. Shihab sendiri dalam berbagai kesempatan sering menceritakan

[1]Perdebatan terkait latar belakang Quraish Shihab sebagai seorang mufasir dari kalangan intelektual, ulama, atau pejabat ini berangkat dari tesis yang dikemukakan oleh Islah Gusmian ketika memberikan tipologi mufasir Indonesia yang terlibat kontestasi wacana pada era Orde Baru. Gusmian dalam tipologinya itu memasukkan Shihab sebagai mufasir pejabat setara dengan Bakri Shahid, penulis *Tafsir Al-Huda* yang memang murni berkarir di ABRI kemudian mendapat kesempatan sebagai Rektor di UIN Sunan Kalijaga pada tahun 1972-1976, sedangkan selebihnya berkarir di lingkungan pemerintahan. Sedangkan menurut penulis, Shihab sepanjangnya karirnya meskipun pernah menduduki posisi di pemerintahan, tetapi lebih dominan sebagai intelektual. Lihat, Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an Dan Kekuasaan Di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi Dan Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2019, hal. 180-181 .

kenangan terhadap ayahnya sebagai sosok pecinta ilmu. Dia sendiri sejak kecil sudah belajar tentang ilmu Al-Qur'an dan tafsir kepada ayahnya.[2]

Beberapa sumber yang meneliti tentang biografi Quraish Shihab memberikan informasi jika pendidikan awal Shihab dimulai dari sekolah Jamiat Al-Khair Jakarta, yaitu suatu sekolah yang dirintis oleh Hadrami keturunan Sayyid. Secara sekolah tersebut baru mendapatkan izin dari pemerintah Hindia Belanda saat itu pada 17 Juni 1905, setelah dua tahun sebelumnya tidak mendapatkan restu administratif. Adapun yang tercatat sebagai ketua Jamiat al-Khair saat itu Sayyid Ali bin Ahmad bin Shahab dan Sayyid Muhammad bin Abdullah bin Shahab sebagai wakilnya. Semula sekolah tersebut hanya menerima murid-murid Arab, tetapi berdasarkan informasi setelah besar dan mendapatkan respon baik dari masyarakat kemudian menerima murid dari selain keturunan Arab.[3] Jika demikian tanpa alasan mengapa Shihab merujuk sekolah tersebut sebagai tempat belajarnya pada waktu kecil, karena merupakan basis pendidikan orang-orang Hadrami dari keturunan sayyid. Bahkan isu terkait dominasi sayyid dengan non sayyid ini berdampak pada mundurnya Ali Surkati sebagai salah satu pengajar Jamiat al-Khair, kemudian mendirikan Al-Irsyad yang fokus juga pada pengembangan pendidikan agama Islam di Indonesia.[4]

Quraish Shihab menempuh pendidikan di Jamiat Al-Khair untuk pendidikan dasarnya. Di sana belajar ilmu-ilmu tentang Islam dan tentunya sudah popular dengan Bahasa Arab sebagai pengantar, mengingat para pengajarnya banyak yang datang dari Timur Tengah. Kemudian setelah lulus dari Jamiat Al-Khair, Shihab melanjutkan belajar di Pondok Pesantren Darul Hadis al-Faqihiyah, Malang hingga tahun 1958. Setelah dari pesantren Darul Hadis al-Faqihiyah, dia berangkat ke Mesir untuk belajar di sana pada saat berusia 14 tahun dan diterima pada tingkat kelas II Tsanawiyah. Tercatat hingga tahun 1967, Shihab baru menamatkan jenjang SI pada Fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir dan Hadis. Artinya, selama 9 tahun mulai dari jenjang Tsanawiyah-Aliyah dan S1, Shihab menempuh pendidikan dasarnya di Universitas Al-Azhar, Kairo. Setelah itu, selisih dua tahun berikutnya, dia berhasil meraih gelar master (MA) di tempat yang sama.[5]

---

[2]Mutawakkil 'Alallah, "Quraish Shihab," in *Khazanah Mufasir Nusantara*, ed. Muhammad Khoirul Anwar, Jakarta: Ushuluddin PTIQ, 2020, hal.161.

[3]Ari Setyaningsih dkk, "The Historicity of Islamic Education: Tracing the Traces of Al-Irsyad and Jami'at Khair," dalam *Dirasah International Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2, 2024, hal. 136–144.

[4]Ari Setyaningsih, "The Historicity of Islamic Education: Tracing the Traces of Al-Irsyad and Jami'at Khair"…, hal. 140.

[5]Rahman Batubara, *Kekuasaan dan Relasinya dalam Tafsir Nusantara (Studi Penafsiran Terhadap Ayat-Ayat Sosial Di Masa Orde Baru)*, Bogor: Yayasan Bumi Suci Indonesia, 2021. hal. 58.

Selesai menyandang gelar master (MA) dari Universitas Al-Azhar, Shihab tidak langsung melanjutkan sekolahnya hingga jenjang tertinggi, yaitu S3. Tetapi dia lebih memilih pulang lagi ke Ujung Pandang (Makassar). Bahkan pada tahun 1973, ia tercatat pernah menjadi pembantu rektor di Bidang Akademik dan Kemahasiswaan hingga tahun 1980 di IAIN Alaudin. Di sela-sela aktif di lingkungan kampus, Shihab juga pernah menjabat sebagai Koordinator Koperasi Wilayah VII Indonesia bagian Timur serta sebagai pembantu pimpinan kepolisian Indonesia Timur pada urusan pembinaan mental (Bintal). Tampaknya, tahun 1980 menjadi masa akhir perjalanan Shihab dalam meniti karir di Makassar, karena setelah itu dia berangkat kembali ke Mesir untuk melanjutkan studi S3 dan lulus doktoral hanya kurun waktu dua tahun dengan predikat sangat baik.[6]

Setelah berselang dua tahun dari kelulusannya, Shihab memutuskan untuk pulang ke Indonesia dan bergabung sebagai pengajar di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta pada tahun 1984. Selain sebagai pengajar, Shihab juga aktif dalam kegiatan lain seperti bergabung di Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan anggota Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama (Depag) semenjak tahun 1989, serta aktif di organisasi ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia). Meskipun demikian, Shihab pada saat itu sudah terkenal dengan tulisan-tulisannya di bidang Al-Qur'an dan Tafsir.[7] Karir Shihab di bidang akademik maupun sosial politik sangat moncer, bahkan pada tahun 1995 ia diangkat menjadi rektor di UIN Syarif Hidayatullah, dan pada tahun 1998, Shihab juga mendapat amanah menduduki posisi Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII. Kemudian pada tahun 1999, ia mendapat amanah dari presiden Habibie dan Abdurrahman Wahid sebagai Duta Besar Indonesia untuk Mesir.[8]

Berangkat dari sepak terjang tersebut yang dijadikan sebagai pijakan Islah Gusmian memasukkan Quraish Shihab sebagai mufasir Nusantara dari kelompok pejabat.[9] Sebagaimana telah penulis kritisi di bagian awal jika tipologi Gusmian tersebut memang kurang tepat, karena hanya memandang sisi Shihab sebagai bagian dari pemerintah yang tidak menonjolkan karakteristik penafsirannya bermuara tajam memberikan kritik terhadap pemerintah atau istilah yang digunakan oleh Gusmian sebagai mufasir gincu. Eksistensi mufasir seperti itu menjadi rivalitas yang berkontestasi di ruang

---

[6]M. Quraish Shihab, *Mu'jizat Al-Qur'an Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah Dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 2001. hal. 2.

[7]Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Qur'an Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba Digantara, 2013. hal. 186.

[8]Batubara, *Kekuasaan dan Relasinya dalam Tafsir Nusantara (Studi Penafsiran Terhadap Ayat-Ayat Sosial di Masa Orde Baru)* ..., hal. 59.

[9]Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi Dan Pertarungan Wacana...*, hal.180-181.

publik dengan dua kategori mufasir lain yang mendukung maupun mengkritik kebijakan pemerintah Orba. Memang jika ditinjau dari karir Shihab yang akrab dengan kalangan pemerintahan, tidak menampik jika dugaan Gusmian tersebut bisa terjadi. Sebagaimana kiprah Shihab di pemerintahan, pada tahun 1988-1996 tercatat pernah menjabat sebagai anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional, dan pada tahun 1984-1987 sebagai anggota MPR RI. Selain itu, ia sudah sangat akrab dengan kalangan para elit politik di Indonesia, khususnya keluarga Cendana. Meskipun demikian, dalam konteks penulisan karya tafsir, menurut Howard M. Federspiel, Shihab merupakan penulis literatur Al-Qur'an yang mumpuni dan masuk pada kategori penulis terbaik di kalangan mufasir Indonesia lainnya.[10]

Riset Federspiel terbit pada tahun 1996, artinya belum melakukan analisis terhadap *Tafsir Al-Misbah* yang baru terbit pertama kali pada tahun 2003. Meskipun demikian, tidak memungkiri jika Shihab belum terbukti memiliki sejumlah karya di bidang tafsir Al-Qur'an yang otentik. Karena dalam catatan riwayat hidupnya semenjak tahun 1973 sudah banyak menerbitkan artikel di sejumlah media cetak. Pada tahun 1984 juga sudah muncul buku dengan judul, *Tafsir al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya* yang diterbitkan oleh IAIN Alaudin. Tahun tersebut bertepatan dengan karir awalnya di Jakarta, dan Shihab mulai dikenal oleh kalangan publik melalui ceramah dan tulisan-tulisannya di media massa. Di RRI (Radio Republik Indonesia), Shihab mengisi materi tafsir seminggu sekali, kemudian hasil dari ceramah tersebut dibukukan. Pengajian rutin tersebut juga menarik perhatian dari pimpinan majalah dwi mingguan *Amanah,* sehingga mendapuk Shihab untuk mengisi rubrik tafsir Al-Qur'an. Atas dasar itu Shihab berkesempatan menulis tafsir ayat atau surah-surah pendek berdasarkan urutan turunnya wahyu. Selain berkiprah di majalah *Amanah,* Shihab juga mengisi rubrik Pelita Hati di *Harian Pelita* sejak tahun 1990 hingga 1993. Hasil tulisan-tulisan tersebut kemudian dibukukan oleh penerbit Mizan yang kemudian terbit dengan judul, *Membumikan Al-Qur'an* yang terbit pertama kali pada tahun 1992, kemudian dua tahun berikutnya pada tahun 1994, Mizan juga menerbitkan esai-esai Shihab lain dengan judul *Lentera Hati*, pada tahun 1996 Mizan menerbitkan buku Shihab juga yang berjudul *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Al-Qur'an atas Pelbagai Persoalan Umat Manusia*. Buku tersebut merupakan kompilasi dari artikel-artikel Shihab yang digunakan sebagai bahan ceramah bulanan di masjid Istiqlal untuk para eksekutif.[11]

---

[10]Howard Federspiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1996. hal. 295.

[11]Hadi Mustafa Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta Dan Canda: M. Quraish Shihab*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2015. hal. 272.

Buku-buku Shihab yang diterbitkan oleh Mizan pada era 90 an terbilang sangat laris, bahkan masuk dalam kategori buku *best seller*. Sehingga tidak heran dalam keterangannya, justru hal itu menjadi motivasi tersendiri untuk melanjutkan hobinya menulis buku. Sampai pada tahun 2000an atas desakan anak-anaknya, buku yang ia tulis diterbitkan oleh penerbit Lentera Hati. Nama tersebut diambil dari salah satu buku Shihab yang pernah diterbitkan oleh Mizan.[12]

Buku-buku yang ditulis oleh Shihab dari pertama kali hingga saat ini sebagaimana termuat dalam data penerbit Lentera Hati terdapat 70 an judul buku.[13] Tema yang ditulis oleh Shihab tidak jauh-jauh dari seputar persoalan umat yang berpijak dari Al-Qur'an, sesuai dengan kapakarannya di bidang tersebut.

B. *Tafsir al-Misbah* dan Perkembangannya di Indonesia

1. Identitas *Tafsir Al-Misbah* di Tengah Arus Pasar Raya Tafsir di Indonesia

Pada pembahasan sebelumnya telah penulis sampaikan masa penulisan Tafsir Al-Misbah dalam kurun ketika Quraish Shihab menjabat sebagai Duta Besar Indonesia untuk Mesir, Somalia, dan Jibuti mulai tahun 1999. Karya tersebut terbit pertama kali pada tahun 2002. Pada tahun itu pulalah, *Tafsir Al-Misbah* mulai ditulis oleh Shihab, tepatnya pada hari Jumat, 18 Juni tahun 1999. Semula, karya tersebut hanya direncanakan oleh Shihab untuk sampai maksimal 3 volume, akan tetapi karena ide-idenya terus mengalir sehingga mencapai 14 jilid bertepatan dengan periode akhir masa jabatannya sebagai Dubes. Kemudian ketika kembali ke Jakarta, Shihab melanjutkan menulis untuk jilid yang ke 15. Dari semua jilid itu, mencapai 10 ribu halaman lebih, dan rata-rata setiap jilid memuat 600-700 an halaman.[14]

Tafsir M. Quraish Shihab dinamakan *al-Mishbah* yang memiliki arti dalam Bahasa Arab lampu/pelita. Harapan besar karya ini sebagai "pelita" (al-Miṣbāḥ berarti lampu/pelita) bagi umat Islam dalam memahami Al-Qur'an. Nama ini dipilih untuk menegaskan fungsi tafsir sebagai cahaya penerang yang membimbing pembaca agar dapat menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup sehari-hari. Dengan bahasa yang mudah dipahami

---

[12]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 272.

[13]Dikutip dari https://quraishshihab.com/karya-mqs/ pada 14 April 2025, pukul 13.30 Wib.

[14]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 283.

dan pendekatan yang kontekstual, tafsir ini diharapkan bisa menerangi problematika masyarakat modern yang kompleks.[15]

Alasan utama Quraish Shihab menulis Tafsir al-Misbah adalah kebutuhan umat Islam Indonesia akan tafsir yang relevan dengan konteks kekinian. Sebelum hadirnya tafsir ini, mayoritas kitab tafsir yang dipelajari di Indonesia berbahasa Arab sehingga sulit dijangkau oleh masyarakat awam. Karena itu, Tafsir al-Misbah hadir untuk menjembatani pemahaman Al-Qur'an dengan realitas sosial, politik, budaya, dan keagamaan di Indonesia. Selain itu, Quraish Shihab menekankan pentingnya menghadirkan tafsir yang moderat, berimbang, serta menghargai pluralitas, agar umat Islam mampu mengamalkan ajaran Al-Qur'an secara bijak dalam kehidupan modern.[16]

Tafsir al-Misbah masuk dalam kategori *tafsir bi al-ra'yi* (tafsir dengan ijtihad dan penalaran, bukan semata-mata riwayat) yang bercorak *adabi ijtima'i* (sastra dan sosial kemasyarakatan). Metode yang digunakan adalah *tahlili*, yaitu menjelaskan ayat demi ayat secara runtut sesuai urutan mushaf dengan memperhatikan bahasa, konteks, dan kandungan makna ayat. Corak adabi ijtima'i tampak dalam fokus tafsir ini yang menekankan nilai-nilai moral, sosial, dan kemasyarakatan Al-Qur'an sehingga lebih dekat dengan realitas kehidupan pembaca. Dengan metode dan corak ini, Tafsir al-Misbah tidak hanya menyingkap makna teks Al-Qur'an, tetapi juga berusaha menghadirkan pesan ilahi yang relevan bagi umat di zaman modern.[17]

Al-Misbah bukanlah karya tafsir pertama yang ditulis oleh Shihab, sebab sebelumnya sudah pernah menerbitkan karya dengan judul *Tafsir Al-Qur'an al-Karim atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* yang diterbitkan oleh Pustaka Hidayah pada tahun 1997. Buku tersebut hanya satu jilid dan berisi hingga 888 halaman dengan menyuguhkan penafsiran terhadap 24 surat pilihan. Karya itu terbit selisih 1 tahun setelah kumpulan makalah dari pengajian Istiqlal diterbitkan dengan judul *Wawasan Al-Qur'an*. Sebagaimana diungkap oleh Musaddad, bahwa buku itu sangat menarik perhatian para pengkaji tafsir di Indonesia karena Shihab telah mempopulerkan suatu metode tafsir tematik (*Maudhui*) yang dalam kurun 3 dekade belakangan mulai popular di dunia Timur Tengah. Menurut Musaddad, Shihab adalah orang yang mempopulerkan urgensi penggunaan metode tematik sebagai salah satu alternatif menafsirkan Al-Qur'an, sehingga menghasilkan karya tafsir yang mudah dipahami oleh pembaca secara

---

[15]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, jilid 1, hal. 5.

[16]M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 12.

[17]Ahmad Rafiq, "Metodologi Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 2, No. 1, 2001, hal. 45.

komprehensif sebagaimana ditawarkan oleh Al-Farmawi pada tahun 1960an.[18]

Karya Shihab yang berjudul *Tafsir Al-Qur'an al-Karim atas Surat-surat Pendek* menggunakan metode yang berbeda dengan buku *Wawasan Al-Qur'an*. Jika buku *Wawasan Al-Qur'an* menggunakan metode tematik (*maudhui*), maka buku *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*-nya menggunakan metode tahlili, yang juga digunakan untuk menulis *Tafsir Al-Misbah*. Secara konten, materi dalam karya tafsir itu sebagai sudah pernah Shihab sampaikan dalam buku *Wawasan Al-Qur'an*. Pernyataan tersebut, disampaikan oleh penulis sendiri pada bagian kata pengantar. Selain itu juga, sebagian juga pernah termuat dalam majalah *Amanah* yang diterbitkan secara serial dan beberapa surat yang dibahas pernah diterbitkan oleh Pustaka Kartini Jakarta dengan judul *Tafsir Amanah*.[19]

Ada yang unik dari karya tersebut yang memperkenalkan suatu tren menafsirkan Al-Qur'an tidak dengan mengikuti urutan mushaf, melainkan sesuai dengan kronologi turunnya ayat. Metode seperti demikian memang masih belum populer dalam kajian tafsir di Indonesia, meskipun gagasan tentang itu sudah ada sejak lama. Wijaya dalam bukunya memberikan analisis tentang keunggulan tafsir *nuzuli* (berdasarkan urutan turunnya ayat) dengan mengambil kasus pada karya Muhammad Izzat Darwazah. Menurut Wijaya, menggunakan metode penafsiran seperti itu sama halnya melihat kembali spirit dalam berdakwah selama proses turunnya Al-Qur'an, yaitu dalam kurun sekitar 23 tahun.[20] Shihab dalam karya tafsirnya tersebut mengikuti model sebagaimana dikembangkan oleh Darwazah dan Muhammad Abid al-Jabiri. Memang perhatian para peneliti terhadap karya Shihab itu tidak seramai *Al-Misbah*. Belum ada riset terkait kasus ini untuk sekedar membandingkan peminat kajian dua tafsir Shihab, antara *Tafsir Al-Qur'an al-Karim* dan *Tafsir Al-Misbah*. Seperti yang pernah dilakukan oleh Zahrah dalam salah satu publikasinya tentang *Tafsir Al-Qur'an al-Karim* karya Shihab. Tidak banyak alasan yang dia sampaikan ketika menentukan karya itu sebagai objek risetnya. Hanya saja dia memaparkan jika Shihab dalam tafsir itu sangat berbeda dengan intelektual lain ketika menyuguhkan kajian *tartib nuzuli*. Jika yang lain menuliskan hingga seluruh ayat Al-

[18]Endad Musaddad, "Metode Dan Corak Tafsir Quraish Shihab: Telaah Atas Buku Wawasan Al-Qur'an," dalam *Al-Qalam* Vol. 21, No. 100, 2004. hal. 57-64.

[19]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1997. hal. V.

[20]Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, Bandung: PT. Mizan, 2016. hal. 44.

Qur'an, sedangkan Shihab hanya 24 surah Makkiyah yang bercerita tentang masa awal periode Islam.[21]

Pilihan seperti demikian merupakan hak penulis untuk menentukan skala kajian, untuk mencakup tema yang lebih luas atau terbatas pada beberapa tema. Hanya saja ketika Shihab memberikan informasi terkait *Tafsir Al-Misbah*, merupakan mimpi yang sudah lama ia idamkan. Artinya, meskipun sudah menerbitkan *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, tidak membuat Shihab merasa cukup karena belum menulis hingga 30 juz sebagaimana *Al-Misbah*.[22] Kehadiran *Al-Misbah* mendapat sambutan yang baik dari para akademisi maupun penikmat kajian tafsir. Bukti tersebut bisa merujuk pada keterangan yang diberikan oleh pihak manajemen penerbit Lentera Hati. Pada tahun 2015 saja, *Al-Misbah* sudah naik cetak hingga ke 10.[23] Tampaknya setelah itu ada dua kali lagi edisi cetak ulang pada *Al-Misbah*, yaitu edisi tahun 2016 dan 2021 seperti koleksi penulis sendiri. Meskipun tidak ada keterangan dalam edisi itu sebagai hasil cetakan ke 12. Adapun keterangan yang bisa dilihat pada bagian sampul dalam hanya terkait edisi, yaitu edisi Baru pada tahun 2009 dan edisi 2021.[24]

Khusus pada edisi 2021 pada bagian kata pengantar diberikan keterangan tentang asal usul dilakukannya revisi dan diterbitkan oleh Lentera Hati. Dalam kata pengantar tersebut disampaikan bahwa edisi 2021 merupakan perbaikan dari edisi-edisi sebelumnya yang ternyata terdapat beberapa kesalahan sesuai dengan masukan tim Lentera yang terlibat serta masukan dari masyarakat pembaca. Di antara orang yang terlibat dalam perbaikan itu adalah Romli Syarqawi, Muhammad Khoirul Anwar, Ulin Nuha, Nur Aly, dan Mohammad Fauzy. Kesalahan yang menjadi perhatian mereka umumnya pada bentuk ejaan Bahasa Indonesia, nomor ayat, nomor surah dan beberapa kesalahan dalam bentuk kekurangan atau kelebihan kata yang mengakibatkan kurang sempurnanya pemaknaan. Selain itu juga terdapat perbaikan dalam menggunakan rasm *Mushaf Usmani* standar Mushaf Indonesia terbaru (MSI). Sedangkan substansi dan isi yang terdapat

---

[21]fatimah Al-Zahrah, "Memahami Tafsir Nuzuli Al-Qur'an (Studi Atas Buku Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu Karya M. Quraish Shihab)," dalam *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin Stai Al Fithrah* , Vol. 10, No. 2, 2020. hal. 158.

[22]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 272.

[23]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 279.

[24]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2021. Lihat pada bagian cover dalam.

dalam Al-Misbah masih tidak berubah sebagaimana pada edisi tahun 2002, atau dalam pengakuan Shihab sudah terbit semenjak tahun 1999.[25]

Sejauh ini belum ada yang membuat klarifikasi dengan penulisnya langsung terkait penanggalan dan periodisasi yang tepat, apakah pada tahun 1999 tersebut *Al-Misbah* sudah mulai diterbitkan setiap jilidnya atau ia juga bagian dari artikel-artikel Shihab yang pernah termuat dalam media massa sebagaimana karya-karyanya yang lain. Pada konteks ini, tampaknya belum ada yang melakukan konfirmasi langsung kepada Shihab, meskipun orangnya masih hidup. Karena perbedaan informasi semacam ini akan menjadi pertanyaan penting bagi kalangan akademik untuk memberikan kepastian periodisasi. Afrizal Nur dalam buku yang semula merupakan disertasinya di Malaysia justru membuat penanggalan yang berbeda, yaitu pada November 2000 M atau Sya'ban 1421 sudah diterbitkan sebanyak 15 Jilid oleh Perpustakaan Umum Iman Jama' Jakarta. Meskipun dalam halaman yang lain Nur juga mengutip periodisasi yang umumnya dipakai oleh peneliti Al-Misbah, yaitu selesai pada tahun 2003 ketika sudah kembali ke Jakarta.[26]

Secara rasional tidak lazim seseorang menulis karya tafsir dengan kapasitas 15 jilid dan berisi 10.000 halaman itu hanya dalam satu tahun. Jika merujuk pada buku yang dihasilkan dari interview dengan Shihab sendiri lebih tepatnya sepanjang 4 tahun 2 bulan dan 18 hari. Jika selama masa itu, Shihab menghabiskan waktunya untuk menulis setiap hari tanpa libur, maka setiap hari, ia menulis hingga 6,5 halaman per hari. Menurut informasi dalam buku tersebut, Shihab ketika di Mesir bisa menghabiskan 7 jam setiap harinya untuk menulis.[27] Buku yang mengulik tentang sepak terjang Shihab selama berkarirnya melalui konfirmasi langsung dengannya maupun tim Lentera itu tidak mempermasalahkan perbedaan periodisasi *Al-Misbah* yang terjadi di kalangan akademisi.

Perbedaan informasi soal itu tampaknya juga belum menjadi problematik bagi para peneliti *Al-Misbah*. Meskipun peminat kajian karya itu tidak pernah berhenti dan mengalir deras setiap tahunnya baik dalam bentuk Skripsi, Tesis, Disertasi ataupun jurnal. Bahkan posisinya sebagai karya tafsir monumental satu-satunya di Indonesia, serta belum terdapat karya lain yang setara dengan al-Misbah hingga satu setengah dekade lebih semenjak terbit pertama kali pada tahun 2003. Belakangan baru muncul karya tafsir 30 juz yang ditulis oleh orang Indonesia, hanya saja berbahasa Arab, seperti yang dilakukan oleh Thaifur Ali Wafa melalui karyanya yang berjudul *Firdaus al-*

---

[25]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*..., hal. xix.

[26]Afrizal Nur, *Tafsir Al-Misbah dalam Sorotan: Kritik terhadap Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018. hal. 3 dan 6.

[27]Mauluddin Anwar dan Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 282.

Naim yang ditulis dengan Bahasa Arab.[28] Belakangan ada lagi karya tafsir yang ditulis oleh Afifuddin Dimyati yang berjudul *Jam'ul 'Abir fi Kutub al-Tafsir*, yang baru terbit pada tahun 2019 dan ditulis menggunakan Bahasa Arab.[29]

Dua karya tafsir terakhir memang tampak ramai dibicarakan oleh para akademisi dalam lingkup perbincangan tafsir Nusantara. Tetapi perlu diakui khalayak umum bahwa eksistensi *Al-Misbah* memang masih menjadi primadona dalam kajian tafsir Al-Qur'an di kalangan akademisi. Bisa jadi karena ada beberapa kemungkinan kenapa *Al-Misbah* menempati posisi itu: *pertama,* karena penggunaan Bahasa yang bisa dijangkau oleh kalangan umum, baik akademisi orang awam maupun akademisi kampus yang tidak terlalu familiar dengan Bahasa Arab. *Kedua,* popularitas Quraish Shihab sebagai penulis lama yang sudah malang melintang dalam dunia perbukuan, serta karya-karyanya telah dikenal oleh masyarakat Indonesia. Ditunjang lagi oleh sosoknya yang sering tampil di media televisi barangkali menjadi unsur tersendiri. *Ketiga,* gagasan penulis *Al-Misbah* yang masih sering mendapat minat dari para akademisi karena dinilai memantik diskusi. Menurut Arifin popularitas karya Shihab tersebut melebihi karya-karya tafsir sebelumnya, mulai era Mahmud Yunus, Hasby ash-Shidiqy, Ahmad Hasan, bahkan mengalahkan Buya Hamka dengan *Tafsir Al-Azhar*-nya. Pengamatan Arifin tersebut tidak berlebihan jika mengacu pada jumlah terbitan *Tafsir Al-Misbah* yang sudah diedarkan oleh Lentera Hati sebagaimana telah penulis singgung sebelumnya. Namun ada hal menarik yang mendasari kesimpulan Arifin tersebut dalam temuannya bahwa terdapat sejumlah tokoh dari beragam latar belakang ikut memberikan komentar terhadap karya Shihab itu, mulai dari akademisi, dai, politisi, hingga artis.[30]

Sirkulasi seperti demikian yang membuat eksistensi *Al-Misbah* memiliki popularitasnya tersendiri. Selain memang punya nilai akademik yang mudah dipahami oleh semua kalangan, baik akademisi maupun kelompok awam sekalipun. Walaupun popularitasnya tidak diragukan bukan berarti stigma negatif dari sebagian umat Islam terhadap *Al-Misbah* maupun penulisnya tidak ada. Pandangan-pandangan yang memposisikan karya Shihab bukan lahir dari lahir ulama Aswaja. Menurut Shihab sendiri ketika

---

[28]Firdaus al-Naim Bi Tudih Ma'na Ayat al-Quran al-Karim, *Abu Muhammad Thaifur Ali Wafa*, n.d. Sayangnya tafsir yang sudah diterbitkan sebanyak 6 jilid tersebut tidak menggunakan nama penerbit serta tidak disertai dengan ISBN, sehingga para peneliti melihat lingkup atau penyebaran tafsir itu hanya pada skala lokal. Lihat Moh. Azwar Hairul, "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri," dalam *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara,* 2017, Vol. 3, No. 2.

[29]Muhammad Afifuddin Dimyati, *Jam'u Al-'Abir Fi Kutub Attafsir* Malang: Maktabah Lisan Arabi, 2019.

[30] Zaenal Arifin, "Karakteristik Tafsir Al-Misbah," dalam *Jurnal Al-Ifkar*, Vol. 13, No. 1, 2020. hal. 5.

memberikan keterangan terkait hal itu, stigma buruk yang dialamatkan kepada dirinya semakin bergema ketika dirinya dekat dengan keluarga Cendana dan puncaknya ketika dia ditunjuk oleh Soeharto menjabat sebagai Menteri Agama pada tahun 1998. Terlebih dalam konteks *Tafsir Al-Misbah,* ia mengutip tafsir ulama Syiah yang menjadi primadona di kalangan umat mereka. Tindakan mengutip itu juga memantik perbincangan publik yang berdampak mempertanyakan dirinya Syiah atau tidak.[31]

Faktanya model penyajian yang dipilih oleh Shihab memang mengutip beragam pandangan para mufasir dari berbagai latar belakang mazhab. Para peneliti juga paham serta memberikan penilaian objektif terkait metode Shihab itu. Bahkan peneliti seperti Arifin mengatakan jika Shihab dalam *Al-Misbah* tidak memiliki daya kritis terhadap pendapat atau rujukan yang disampaikan. Sehingga menurut Arifin sangat sulit mengidentifikasi dominasi pemikiran Shihab lebih condong pada arah yang mana, karena faktanya hampir semua mufasir yang ia kutip merepresentasikan berbagai kelompok.[32] Afrizal Nur lebih spesifik lagi dengan membuatkan klasifikasi referensi yang dikutip oleh *Al-Misbah*. Tafsir klasik seperti *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya al-Qurtubi, tafsir yang beraliran falsafi seperti *Mafatih al-Ghaib,* maupun tafsir yang beraliran sosial dengan menyebut *al-Maraghi, al-Mannar* dan *Al-Qur'an al-Karim*. Selain ulama yang disebut oleh Nur sebagai mufasir klasik dan modern, juga terdapat referensi kontemporer dalam *Al-Misbah*. Nama-nama seperti al-Biqai dengan tafsirnya *Nazm al-Durar,* Sayyid Muhammad Thantawi, Syaikh Mutawalli al-Sya'rawi, Sayyid Qutb, Ibnu Asyur dan Thabathabai. Nur juga berkesimpulan yang sama dengan Arifin bahwa Shihab tampak menonjolkan sisi rendah hatinya dengan mengakui jika gagasan-gagasan yang dia kutip bukan murni dari hasil pemikirannya, melainkan berasal dari beberapa kutipan yang telah disebutkan.[33]

Fathullah dan Najib pada tahun 2020 melakukan inventarisasi terhadap karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia mulai dari tahun 2000-2019. Dalam rentang waktu hampir dua dekade itu, mereka mendapatkan setidaknya 110 karya tafsir yang ditulis oleh intelektual Indonesia dengan beragam metode penafsiran. Hanya saja, dari 110 tersebut hanya *Tafsir Al-Misbah* yang ditulis hingga 30 juz. Ada karya tafsir yang ditulis dengan metode tahlili, hampir sama dengan *Al-Misbah*, hanya saja setiap edisi atau setiap jilidnya diberikan judul secara sendiri. Seperti pada edisi pertama yang terbit tahun 2013 dengan judul Tafsir *Juz Tabarak Khuluqun Azim* yang merupakan penafsiran terhadap juz 30. Kemudian pada tahun 2015 terbit edisi juz XVII dan Juz

---

[31]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*... hal. 281.

[32]Zaenal Arifin, "Karakteristik Tafsir Al-Misbah." …, hal. 19.

[33]Afrizal Nur, *Tafsir Al-Misbah dalam Sorotan: Kritik Terhadap Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*…, hal. 11.

XVIII dengan judul yang berbeda. Bagian juz XVII lahir dengan judul *Tafsir Hikmatul Balighah Juz XVII* sedangkan yang satunya diberikan judul *Tafsir Bunyanun Marshush Al-Qur'an* Juz XVIII.[34]

Tidak berhenti pada analisis eksistensi tafsir di Indonesia era itu, Fathullah dan Najib juga melaporkan fluktuasi publikasi karya tafsir selama masa 2000-2019, suatu rentang waktu yang tidak singkat dan lanskap Indonesia sedang mengalami perkembangan pemikiran Islam yang lebih maju dibandingkan sebelumnya. Karena ketika pemerintahan Orde Baru tumbang 1998, justru menjadi momentum kran pemikiran Islam terbuka lebar. Beragam aliran Islam yang sebelumnya terkooptasi bahkan terintimidasi oleh kebijakan pemerintah, pada masa itu mulai terbuka dan kembali ke Indonesia. Kelompok-kelompok dari kalangan penganut paham Salafi-Wahabi, Hizbut Tahrir Indonesia, jaringan pesantren Ngruki, Jamaah Tarbiyah, dan liberal.[35]

Masing-masing kelompok juga menggunakan media penafsiran Al-Qur'an di ruang publik sebagai salah satu basis gerakannya. Belakangan seperti jaringan pesantren Ngruki pimpinan Abu Bakar Baasyir juga menerbitkan tafsir Al-Qur'an yang berjudul *Al-Qur'anul Karim: Tarjamah Tafsiriah* yang terbit pada tahun 2012 dan ditulis oleh amir Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) M. Thalib.[36] Tujuan penulisan karya tersebut sebagai bentuk respon terhadap terjemahan Al-Qur'an yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama. Meskipun peneliti seperti Fadal dan Heriyanto justru menemukan adanya ideologisasi dalam karyanya itu. Mereka berdua menguji penafsiran Thalib terhadap ayat-ayat qital yang digunakan untuk mendukung projeknya memperjuangkan syariat Islam.[37]

Dinamika seperti demikian membuktikan apa yang disebut oleh Gusmian bahwa kerja penafsiran di Indonesia bukanlah kerja yang elitis. Artinya pihak-pihak yang menerbitkan karya tafsir bukan saja mereka yang secara kesarjanaan ahli di bidang ilmu tafsir seperti yang dimiliki oleh Shihab. Gusmian mendata setidaknya ada beberapa tipologi mufasir yang pernah ikut kontestasi penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an di ruang publik selama masa Orde Baru. Di antaranya terdapat mufasir yang berasal dari latar belakang wartawan dan aktivis seperti Syu'bah Asa, berasal dari kalangan

---

[34]Muhammad Amal Fathullah dan Muhd Najib bin Abdul Kadir, "Corak Penulisan Tafsir Di Indonesia Abad Ke-21 (2001-2019),"dalam *Jurnal al-Turarth* Vol. 5, No. 2, 2020. hal. 16.

[35]Ahmad Najib Burhani, "Plural Islam and the Contestation of Religious Authority in Indonesia," in *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, Singapore: ISEAS Publishing, 2018. hal. 231.

[36]M. Thalib, *Al-Quranul Karim: Tarjamah Tafsiriyah* , Solo: CV. Qolam Mas, 2012.

[37]Kurdi Fadal dan Heriyanto, "Justifikasi Ideologi Jihadis Dalam Terjemah Al-Qur'an Indonesia: Analisis Terhadap Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah M. Thalib.," dalam *Al-Bayan : Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 5, No. 2, 2020. hal. 102-112.

cendekiawan seperti Dawam Rahardjo, dan dari kalangan militer seperti Muhammad Bakry Sahid.[38]

Keanekaragaman latar belakang pendidikan mufasir Indonesia itu pernah menarik perhatian para peneliti seperti Abdullah Saeed dan kawan-kawannya. Perhatian mereka terpublikasikan dalam salah satu buku bunga rampai yang berjudul *Approaches to the Quran in Contemporary Indonesia* yang terbit pertama kali pada tahun 2005. Buku itu melihat derasnya laju pertumbuhan tafsir di Indonesia dengan berbagai pendekatan yang digunakan oleh para penulisnya. Objek yang diperhatikan tidak hanya terbatas pada penafsiran secara lengkap seperti *Al-Misbah* dan *Al-Azhar* karya buya Hamka. Tetapi model-model penafsiran seperti yang dilakukan oleh Nurcholish Majid dalam mempromosikan ayat-ayat pluralisme, penafsiran feminisme dari gerakan kelompok Aisyiyah Muhammadiyah. Menariknya dalam buku tersebut juga melihat buku tafsir yang ditulis oleh seorang sastrawan H.B Jassin yang berjudul *Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia* dan *Al-Quranul Karim Berwajah Puisi*.[39] Khusus karya Jassin ini memang dari awal muncul di publik mendapatan respon yang cukup intens dari para ulama. Respon mereka berangkat dari suatu penilaian bahwa Jassin bukanlah orang yang mahir dalam berbahasa Arab sebagaimana syarat utama seorang mufasir.

Pro-kontra demikian tidak berpengaruh pada intensitas karya tafsir di Indonesia. Sehingga pernyataan Gusmian cukup terbukti jika melihat karya-karya tafsir hampir tidak ada yang melewati seleksi ketat sebagaimana terjadi di negara Mesir. Pink dalam kata pengantarnya menceritakan peristiwa yang menimpa Muhammad Syarifuddin Taha, seorang akuntan Mesir yang mengajukan karya tafsirnya yang berjumlah 6 jilid kepada Lembaga Riset Islam Universitas Al-Azhar, dengan harapan agar mendapat izin terbit. Karya tersebut dikerjakan oleh Taha selama 20 tahun, yaitu suatu model penafsiran puitis. Tetapi setelah menunggu selama 4 tahun dari lembaga riset tersebut, terdapat suatu keputusan bahwa karya Taha ditolak untuk terbit. Kata Pink, tidak ada ulama setempat atau sarjana agama yang menyatakan terdapat problematik pemahaman teologis atau sejenisnya. Justru alasan yang disampaikan oleh pihak Al-Azhar menyoroti susunan puisi yang disusun oleh Taha sangat buruk tidak sesuai dengan kaidah Arab.[40]

Fenomena yang terjadi di Mesir tidak sama dengan konteks Indonesia. Penyaringan terhadap suatu karya yang hendak terbit begitu sangat ketat,

---

[38]Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an Dan Kekuasaan Di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi Dan Pertarungan Wacana*... h. 27-45.

[39]Abdullah Saeed, *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia* London: Oxford University Press, 2005.

[40]Johanna Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies, and Interpretive Communities*, UK: Equinox Publishing Ltd, 2019. hal. 2.

harus melalui seleksi dan review dari para ulama yang memegang status quo penafsiran Al-Qur'an. Meskipun kasus seperti yang menimpa H.B Jassin pernah terjadi, tetapi tidak sampai pada suatu hal yang fatal seperti membatalkan karya terkait serta pelarangan untuk terbit. Corak pandangan keagamaan Islam di Indonesia yang menghargai adanya heterogenitas tersebut menjadi faktor sendiri sehingga menjadi penunjang derasnya arus penafsiran Al-Qur'an. Zayadi dalam risetnya tidak jauh berbeda dengan Saeed dan kawan-kawan bahwa dinamika studi Al-Qur'an yang di dalamnya juga terdapat peranan tafsir Al-Qur'an tidak hanya mengadopsi pemikiran mufasir klasik ataupun modern, tetapi melibatkan beragam teori kontemporer seperti mengadopsi pemikiran Fazlur Rahman (w. 1988 M). Masuknya Rahman dalam konteks ini menurut Burhani juga dipandang sebagai masuknya keilmuan Amerika ke Indonesia. Karena pandangan Rahman sangat digemari oleh murid-muridnya serta memunculkan karya-karya senada, yaitu tafsir Al-Qur'an. Khususnya dua murid Rahman yang menjadi lokomotif pemikiran kontemporer di Indonesia, Syafii Maarif dan Nurcholis Majid. Bahkan ketika Maarif menjadi pimpinan utama Muhammadiyah menginisiasi penulisan karya tafsir yang berjudul *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Hubungan Sosial antar Umat Beragama.*[41]

Persaingan wacana seperti itu memang menjadi tren dan muncul secara massif di ruang publik yang sudah mulai sejak 1990-an, yang dipengaruhi oleh interaksi politik, globalisasi, dan dinamika masyarakat sipil. Periode ini mencakup fase akhir Orde Baru, transisi Reformasi 1998, dan perkembangan pasca-reformasi yang ditandai oleh pluralisme sekaligus konservatisme. Begitu juga respon pemerintah terhadap kelompok Islam khususnya kepada para sarjana dan ulama. Pada awal 1990, pemerintah Orba mendorong berdirinya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), yang Shihab juga berada di dalamnya. Presiden Soeharto yang sebelumnya meminggirkan Islam politik, membentuk ICMI untuk keperluan penyatuan kelompok menengah Muslim. Sehingga ICMI saat itu menjadi menjadi wadah bagi intelektual Muslim seperti Nurcholish Madjid dan Shihab untuk memberikan kontribusi intelektual melalui poros agama terhadap perkembangan sosial politik di Indonesia.[42]

Pasca Orde Baru turun, kemudian memasuki era reformasi membuka ruang bagi gerakan kelompok Islam untuk menyuarakan gagasan ideologis mereka melalui berbagai media yang digunakan. Sehingga muncul kelompok seperti Jemaah Islamiyah (JI) terlibat dalam Bom Bali (2002) dan Marriott

[41]Ahmad Najib Burhani, "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia," dalam *Indonesia and the Malay World*, Vol. 41, No. 114, 2013.

[42]Hal ini juga diakui sendiri oleh Shihab, lihat Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 172.

(2003), dipengaruhi ideologi Al-Qaeda,[43] atau kelompok ideologis separatis seperti HTI, dan bahkan FPI. Selain ada gerakan yang menjadi antitesa dari kelompok tersebut seperti JIL (Jaringan Islam Liberal) yang mempromosikan tafsir inklusif, meski ditentang kelompok konservatif.[44] Dinamika keislaman pasca-1990-an memang mencerminkan tarik-menarik antara warisan pluralisme dan tekanan konservatisme. Meski negara berperan menggawangi adanya demokratisasi justru berpeluang membuka ruang bagi identitas eksklusif.

Hadir di sela-sela dinamika perkembangan penafsiran tersebut, *Tafsir Al-Misbah* tampaknya memiliki ciri khas dengan menghadirkan referensi-referensi pemikir Arab. Sehingga jika meminjam istilah transmisi pemikiran tafsir, upaya yang dilakukan oleh Shihab merupakan salah satu kinerja demikian yang mempopulerkan budaya pemikiran tafsir di lingkungan Mesir. Prinsip ini terkonfirmasi dengan keterangannya ketika memberikan jawaban bahwa semangat menulis tafsir hingga 15 jilid itu karena berada di Mesir dan melihat budaya akademik Mesir yang sangat kuat.[45] Sisi distingtif ini yang menjadi perhatian para peneliti Al-Misbah, meskipun ada saja peneliti yang menyoroti sisi tidak kritisnya Shihab terhadap permasalahan sosial yang ada di Indonesia, sebagaimana yang dilakukan oleh mufasir lain yang sangat menonjolkan sisi lokalitas.

Akademisi yang pernah mempersoal sisi lokalitas karya Shihab ini antara lain Gusmian. Belum disampaikan oleh Gusmian secara jelas indikator apa saja yang dia gunakan untuk memberikan klaim tersebut kepada *Tafsir Al-Misbah*. Namun secara sederhana, Gusmian merujuk pada sisi sosial penulisan *Al-Misbah* yang memang tidak berada dalam konteks Indonesia, sehingga tidak terdapat permasalahan sosial atau gejala umat saat itu yang menjadi topik pembahasan *Al-Misbah*.[46] Pernyataan Gusmian tersebut bisa menjadi suatu yang maklum dalam dunia riset jika mampu menelusuri pijakan dasar yang digunakan oleh seorang peneliti. Pertanyaannya, mengapa Gusmian menggali konteks sosial pada suatu tafsir Nusantara? Jawabannya karena perhatian yang diajukan oleh Gusmian pada masalah ideologi mufasir dan produk penafsirannya.

Perhatian para peneliti tafsir Nusantara terhadap unsur lokalitas suatu produk tafsir memang menjadi salah satu tema primadona. Alasan utama

---

[43]ICG, *Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of The Ngruki Network in Indonesia* Jakarta, 2002.

[44]M C Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* , Yogyakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005. hal. 531.

[45]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta Dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 279.

[46]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013. hal. 65.

mereka melakukan kinerja demikian sebagaimana disampaikan oleh Amin bahwa karya-karya tafsir tersebut digunakan oleh para ulama Nusantara untuk membumikan ajaran Islam kepada masyarakat baik kepada kelompok terpelajar maupun masyarakat umum.[47] Upaya demikian menjadi strategi tertentu yang dipilih oleh para ulama dengan menyampaikan pemikiran-pemikiran ulama Timur Tengah dengan beragam kreativitas mereka sehingga bisa sampai dan dapat dipahami oleh masyarakat yang bahkan tidak paham Bahasa Arab. Seperti yang dipilih oleh Shaleh Darat ketika menulis karya tafsirnya *Faidh al-Rahman* menggunakan Bahasa lokal, Jawa. Menurut Umam, penyesuaian tersebut karena mempertimbangkan sisi tersampainya pesan kepada masyarakat yang umumnya tidak menguasai Bahasa Arab.[48]

Tafsir Al-Misbah menempati posisi tersebut, mencakup khalayak pembaca yang tidak hanya terbatas pada kelompok terpelajar yang menguasai Bahasa Arab atau yang menguasai dasar-dasar ilmu tafsir. Bahkan pembaca yang tidak memiliki pendidikan agama Islam secara kuat pun bisa memahaminya. Fakta tersebut seperti yang pernah ditemukan oleh Arifin ketika melihat pihak-pihak yang ikut memberikan testimoni terhadap *Al-Misbah*, yang tidak hanya dari kalangan akademisi, pendakwah, tetapi juga mencakup pejabat dan artis.[49] Namun popularitas tersebut juga tidak berdiri sendiri, artinya perlu pengamatan yang lebih jauh untuk menemukan jawabannya. Karena tersebarnya suatu teks hingga mampu melintasi batas-batas ruang maupun waktu butuh pihak-pihak yang terlibat dengan segala strateginya.

Strategi yang juga ikut berkembang tidak hanya melalui terbangunnya jaringan guru-murid sehingga menjadi faktor tersebarnya suatu karya. Model demikian pernah terjadi pada popularitas *Tafsir Jalalain* yang ditulis oleh ulama abad 15 dari Mesir, kemudian tersebar di kalangan ulama nusantara sampai hari ini karena ditunjang adanya sanad keilmuan yang diterima pertama kali oleh Abdurrauf al-Singkili (w. 1693 M) melalui jalur gurunya, al-Kurani saat belajar di Haramain.[50] Menurut Nurtawwab, popularitas *Jalalain* dalam kancah literatur tafsir Al-Qur'an yang digunakan sebagai bahan pengajaran masih terus mendapat perhatian dari para ulama nusantara, khususnya untuk kurikulum pesantren.[51]

---

[47]Ahmad Baidowi, *et.al., Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020. hal. IV.

[48]Saiful Umam, "God's Mercy Is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts," dalam *Studi Islamika*, Vol. 20, No. 3, 2013.

[49]Zaenal Arifin, "Karakteristik Tafsir Al-Misbah." …, hal. 18.

[50]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* , Bandung: Mizan, 1994. hal. 94.

[51]Ervan Nurtawab, "Jalalayn Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia" dalam Monash University, 2018. hal. 10.

Temuan Nurtawab juga senada dengan data yang pernah disampaikan oleh Bruinessen bahwa eksistensi *Jalalain* banyak ditemukan di pesantren-pesantren Jawa dan luar Jawa. Posisinya melebihi karya tafsir lain yang sudah ada, bahkan ditulis oleh ulama yang jauh lebih tua daripada *Jalalain*. Namun sebaran buku-buku yang ditulis oleh ulama Nusantara sebagaimana dilaporkan oleh Bruinessen memiliki cakupan yang unik. Serta menunjukkan adanya kreativitas mereka dalam mengemas keilmuan Islam, yaitu dengan aktivitas menyadur, memberikan penjelas (*syarah*) dan menerjemahkan.[52]

Hakikatnya Shihab tidak jauh dari aktivitas itu, menerjemahkan, menyadur memberikan penjelasan dari pandangan-pandangan yang dia kutip sebagai referensi. Meskipun dalam pembahasan yang lain seperti dilakukan oleh Hamdi Usman dan kawan-kawan, Shihab dipandang oleh mereka melakukan upaya pendekatan kebahasaan yang menjadi ciri khas kaidah penafsiran. Tujuan dari upaya itu tidak lain memposisikan makna sesuai dengan tujuan utama Al-Qur'an. Karena pada umumnya redaksi yang digunakan Al-Qur'an membutuhkan telaah lebih jauh untuk bisa mendapatkan makna yang tepat.[53]

Kinerja demikian memperkuat posisi *Al-Misbah* sebagai karya yang berkomitmen membangun kontribusi intelektual Islam di kawasan Nusantara. *Al-Misbah* lahir dari dialektika antara teks Al-Qur'an, khazanah warisan ulama dengan konteks sosial, budaya, dan historis masyarakat di wilayah Asia Tenggara, khususnya Indonesia. Menurut Baidan, perkembangan tafsir ini tidak hanya menghadirkan pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an, tetapi juga membuktikan adanya dinamika epistemologis dalam dunia keilmuan lokal yang adaptif dan kreatif.[54]

Isu yang krusial dalam diskursus tafsir Nusantara sebagaimana menjadi kor utama para peneliti adalah bagaimana unsur lokalitas baik dalam bentuk budaya, adat, bahasa, maupun nilai-nilai sosial ikut hadir dalam produk tafsir tersebut. Apakah unsur lokal itu sekadar peripheral (masyarakat pinggiran), ataukah menjadi instrumen epistemik dalam proses penafsiran? Di sinilah letak problematika sekaligus bentuk distingtif yang sering diajukan oleh para peneliti. Serta menjadi pijakan para peneliti melakukan kajian tafsir Nusantara.[55]

---

[52]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, Jakarta: Gading Publishing, 2015. hal. 64.

[53]Abur Hamdi Usman, Mohd Farid Ravi Abdullah, and Azwar, "Qawaid Al-Tafsir: The Application Of Syntax, Morphology, And Rhetoric By M. Quraish Shihab (B. 1944)," dalam *Al-Bayan : Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 1, No. 9 , 2024, hal. 25–37.

[54]Nashrudin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Quran Di Indonesia*, Jakarta: Tiga Serangkai, 2003. hal. 57.

[55]Fadhli Lukman, "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia," dalam Jurnal *Suhuf: Jurnal Kajian alQur'an dan Kebudayaan, Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an* Vol. 14, No. 1, 2021, hal. 49–77.

Legasi Shihab dalam karya tafsir berada di tengah-tengah pertanyaan itu, meskipun pernah dipersoalkan oleh Gusmian terkait sisi lokalitasnya. Tetapi upaya meneruskan khazanah yang sudah berlangsung dari era islamisasi, yaitu menyampaikan nilai-nilai keislaman sesuai konteks perkembangan di Indonesia tidak lah alpa. Walaupun Gusmian hanya membatasi unsur-unsur penting dalam khazanah tafsir Nusantara, yang memuat unsur lokalitas seperti bahasa lokal (Jawi, Melayu, Sunda, Jawa, Bugis). Memuat unsur adat-istiadat dan budaya lokal sebagai instrumen penafsiran. Dan berfungsi sebagai media dakwah dan transformasi sosial. Tentu karya Shihab sudah memenuhi setidaknya tiga unsur penting tersebut, meskipun isu-isu yang dia sampaikan tidak secara spesifik menyoroti suatu isu tertentu yang sedang terjadi di Indonesia. Namun kalau ditelusuri lebih jauh, maka tema-tema yang menjadi perhatian Shihab termasuk tema gender yang menjadi kajian ini sudah menjadi perhatian Shihab. Kelebihan tersebut akan terlihat jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang ditulis di era sebelum muncul secara massif isu gender dalam Islam.

2. Ketekunan Quraish Shihab dalam Upaya Penafsiran Al-Qur'an

Salah satu faktor lain yang menjadikan nama *Tafsir Al-Misbah* tetap menarik perhatian para akademisi adalah ketekunan Shihab serta konsistensinya dalam kajian tafsir. Karirnya pada kancah akademik tidak bisa dilepaskan begitu saja, karena ia terkenal sebagai seorang dosen yang sangat serius ketika mengkaji kaidah-kaidah penafsiran (*qawaid al-Tafsir*). Bahkan karena sangat hati-hati dan teliti, ia setiap semester hanya mengajarkan 40 ayat Al-Qur'an sebagai bahan mata kuliah. Itu artinya tidak mencapai 10% ayat-ayat yang dia elaborasi dalam ruang perkuliahan pada setiap semesternya, serta tidak semua pesan yang dia sampaikan itu dipahami 100% oleh mahasiswa. Untuk itu, dia mengajak para peneliti di bidang tafsir Al-Qur'an menekuni projek tersebut, selanjutnya ketika mereka sudah menguasai bidang itu bisa menjadi pembina para mahasiswa yang tidak memiliki kesempatan mengikuti kelas tafsir dengan Quraish Shihab. Kampanye Shihab terkait kaidah penafsiran dalam lingkup akademik terbilang sukses. Bahkan gagasannya bahwa masih sangat minim buku-buku tentang kajian itu yang berbahasa Indonesia. Padahal fungsi kaidah penafsiran sangat dibutuhkan bagi siapa saja yang hendak menafsirkan Al-Qur'an. Kontribusi Shihab dalam bidang ini telah ia sampaikan melalui bukunya yang berjudul *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*.[56]

Secara spesifik, Shihab juga menuliskan buku sendiri tentang kaidah tafsir secara lengkap dengan judul *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*.

[56]Usman, Abdullah, and Azwar, "Qawaid Al-Tafsir: The Application Of Syntax, Morphology, And Rhetoric By M. Quraish Shihab."…, hal. 28

Buku ini terbit pertama kali pada tahun 2013 dan memuat banyak kaidah penafsiran baik yang masuk dalam kelompok kaidah umum, khusus, yang disepakati maupun kaidah baru yang muncul dari pemikiran para ulama. Menurut Shihab buku tersebut sudah lama ia rencanakan untuk memberikan panduan penafsiran terhadap para pengkaji ayat-ayat Al-Qur'an secara mandiri. Karena jika hanya berpegang pada waktu saat pembelajaran di kelas, maka sangat terbatas. Fakta itu telah ia survei bersama para dosen yang terlibat mengampun mata kuliah tafsir. Suatu hal yang menarik dari buku itu, karena piranti penafsiran Al-Qur'an yang terus berkembang, maka Shihab pun menyentuh pada aspek kajian hermeneutika. Dia merasa berhak untuk ikut andil berkontribusi pada ilmu itu disebabkan adanya beberapa kasus dari para pembelajar studi Al-Qur'an yang hakikatnya belum memenuhi standar pemahaman hermeneutika yang baik tetapi sudah menafsirkan Al-Qur'an.[57]

Komitmen Shihab dalam berkontribusi terhadap perkembangan penafsiran Al-Qur'an terus mengalir hingga saat ini. Buktinya hampir setiap tahun dia berhasil menerbitkan satu atau beberapa buku karyanya tentang tafsir Al-Qur'an. Menariknya meskipun usianya semakin lanjut tetapi tidak mengurangi semangatnya dalam berkarya. Sebagaimana dimuat dalam buku hasil interview dengan Shihab, ia memberi pernyataan jika dirinya tidak bisa hidup jika tidak menulis. Karena dia sangat nyaman kalau berada di depan komputer, dan tidak pernah kehabisan ide. Menurut informasi yang disampaikan dalam buku itu, bahkan sejak masih mahasiswa Shihab sangat betah duduk hingga berjam-jam di perpustakaan kampus, dan hanya berhenti jika memasuki waktu shalat, makan pun sering terlewatkan. Prinsip Shihab itu juga lahir dari dorongan seorang cendekiawan IAIN Jakarta, Nurcholis Majid yang berpesan kepadanya agar tidak ceramah terus, tetapi menyuruh Shihab agar menulis. Karena dengan tulisan dia bisa kekal, sedangkan ceramah bisa hilang dan dilupakan orang.[58]

Motivasi demikian bukan satu-satunya, karena hasil tulisannya sering kali mendapat sambutan baik dari masyarakat atau masuk nominasi *best seller*, hal itu menjadi dorongan tersendiri. Merujuk pada karya-karya Shihab yang tidak pernah berhenti tidak berlebihan jika penulis punya kesimpulan bahwa karya Shihab telah memiliki pasarnya sendiri. Dalam website resmi yang berinisial dari nama Shihab sebagaimana telah penulis singgung

---

[57]M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2017. hal. ii

[58]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*...., hal. 272

sebelumnya setidaknya terdapat 80 an judul buku, dari awal hingga tahun 2024.[59]

Menulis bukan satu-satunya wujud ketekunan Shihab dalam mengembangkan kajian tafsir Al-Qur'an. Untuk itu dia memiliki lembaga Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ). Lembaga tersebut sudah dia rintis semenjak pertengahan tahun 2002, artinya ketika masa jabatan Shihab sebagai Dubes untuk Mesir dan Jibuti telah berakhir. Pada saat itu, Shihab sendiri yang menjadi pimpinan PSQ, jabatannya sebagai direktur, sedangkan wakil direkturnya adalah Nasaruddin Umar. Sedangkan ada beberapa nama didapuk sebagai dewan pakar kajian tafsir di PSQ. Seperti nama Salman Harun, Ahmad Thib Raya, Yunan Yusuf, Asep Usman Ismail, Darwis Hude, dan A. Wahib Mufti. Sejak awal PSQ hadir memang didesain oleh Shihab sebagai wadah untuk kaderisasi studi Al-Qur'an dan Tafsir. Hal itu juga muncul atas desakan dari kolega dan masyarakat yang sudah mengenalnya sebagai pakar tafsir di Indonesia.[60]

PSQ hadir memang digunakan untuk lembaga pendidikan para kader mufasir (PKM) yang masih berlangsung hingga saat ini. Mereka yang terlibat dari kaderisasi itu mendapat fasilitas pendidikan geratis, bahkan mendapat uang saku dan fasilitas buku-buku referensi yang relevan. Shihab menginginkan agar muncul generasi-generasi mufasir yang mengedepankan prinsip moderat ketika memahami Al-Qur'an. Sebab menurutnya, di Indonesia memiliki masyarakat yang plural sehingga pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sangat diperlukan lahir dari prinsip moderal dan toleran. Programnya adalah memanggil mahasiswa dari S2 dan S3 dari seluruh Indonesia yang sedang melakukan penelitian tafsir. Mereka mendapat fasilitas penuh selama 6 bulan belajar dengan sejumlah kegiatan perkuliahan yang terjadwal dan mendapat bimbingan langsung dari Shihab serta para dewan pakar yang didapuk oleh PSQ. Pada masa awal bahkan para mahasiswa yang berprestasi diberikan kesempatan menyelesaikan penelitian di Mesir, dan mendapat bimbingan langsung dari para guru besar terkemuka Universitas Al-Azhar atau dari perguruan tinggi lain yang menjadi mitra PSQ. Selain kader mufasir, PSQ juga membuka program pembibitan untuk para santri dari seluruh Indonesia yang sudah menyelesaikan hafalannya 30 juz. Program itu baru dimulai pada tahun 2009 yang bekerjasama dengan Bayt Al-Qur'an, suatu pesantren yang berada didirikan oleh keluarga besan dari Shihab, yaitu Husein Ibrahim dan Ali Ibrahim. Bedanya program ini dengan PKM, program pembibitan hafiz ini peserta diwajibkan untuk tinggal

[59]Dikutip dari https://quraishshihab.com/karya-mqs/ pada 14 April 2025, pukul 13.30 Wib.

[60]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 294.

di pesantren selama 6 bulan guna mengikuti program secara intensif baik siang ataupun malam.[61]

Perbedaannya antara program PKM dengan Pasca Tahfiz di Pesantren Bayt al-Qur'an ini, PKM fokus pada kaderisasi dari mahasiswa yang sedang menempuh studi S2 atau S3 jurusan tafsir. Sedangkan pesantren BQ khusus santri-santri alumni pondok pesantren yang telah selesai menghafal 30 juz Al-Qur'an. Program keduanya tidak jauh berbeda, hanya saja pada PKM berada pada jenjang lebih tinggi dengan pengarahan menuju pematangan tugas akhir mereka. Namun para pengajarnya hampir tidak ada perbedaan, dan seringkali kegiatan antara santri BQ dan peserta program PKM berbarengan dalam satu forum. Selain pesantren BQ dan PKM, semenjak tahun 2018 an, Shihab menginisiasi program PPL untuk mahasiswa UIN dan kampus swasta yang memiliki bidah studi Al-Qur'an dan tafsir seluruh Indonesia. Program PPL ini berlangsung hanya beberapa minggu saja, umumnya dilaksanakan dua minggu untuk setiap kelompok peserta. Seperti pernah disampaikan oleh pimpinan peserta PPL IAIN Pontianak bahwa kegiatan tersebut sebagai salah satu langkah untuk memberikan keterampilan sekaligus mengasah kemampuan mahasiswa dalam bidang Al-Qur'an dan Tafsir. Sebab sesuai dengan orientasi kampus tersebut untuk para lulusannya nantinya akan menjadi penafsir pemula. Oleh sebab itu, sebagai penunjang, mahasiswa harus mampu mengenal perkembangan pemikiran Islam dan dinamika ilmu Al-Qur'an dan tafsir serta mampu mengorelasikannya dengan isu-isu kekinian. Menurutnya, PPL di pesantren asuhan Quraish Shihab merupukan tujuan yang tepat karena akan mendapat bimbingan dari para penulis tafsir ternama di Indonesia.[62]

Belum ada survei tersendiri sejauhmana dampak dari kaderisasi dari PKM, Pesantren Pasca Tahfiz di BQ, dan mahasiswa PPL dari seluruh UIN/IAIN serta kampus Islam Swasta yang memiliki program Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir seluruh Indonesia terhadap popularitas karya Shihab. Akan tetapi umumnya, pertemuan para kader tersebut dengan Shihab serta para murid Shihab yang terlibat di semua program tersebut menjadi faktor tersendiri atas popularitas nama Shihab. Suatu hal yang lazim, serta tidak menutup kemungkinan menjadi suatu ikatan antar guru-murid seperti yang terjadi dalam jejaring keilmuan ulama Nusantara abad 17-18 dengan ulama Haramain sebagaimana pernah menjadi konsentrasi kajian Azra.[63]

---

[61]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta Dan Canda: M. Quraish Shihab*... hal. 295.

[62]Dikutip dari https://iainptk.ac.id/lepas-29-mahasiswa-ppl-ke-pusat-studi-al-quran-jakarta-rektor-prodi-iat-disiapkan-mencetak-ulama/ pada tanggan 17 April 2025, pukul 20.00 wib.

[63]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*. hal. 21.

Bukti itu sekaligus menjadi realitas yang pernah diimpikan oleh Shihab ketika mendirikan PSQ pertama kali, yaitu sebagai upaya kaderisasi pengkaji ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia. Ditunjang lagi kegigihan Shihab menemani para peserta kaderisasi tersebut di beberapa sesi pertemuan. Sehingga iklim keterikatan antar guru-murid seperti ini tercipta. Tidak berlebihan jika apa yang pernah menjadi kegelisahan Danesgar terkait jaringan keilmuan secara konvensional seperti ini masih belum punah. Sehingga jaringan keilmuan di era modern tidak hanya melalui kegiatan seminar, penulisan jurnal dan kolega riset.[64] Walaupun jika hanya merujuk pada peserta kaderisasi tingkat PPL atau pesantren Pasca Tahfiz memang tidak masuk pada kriteria akademis, tetapi peserta yang bergabung pada program PKM tidak bisa ditinggalkan begitu saja. Sebab peserta pada jenjang S2 dan S3 sudah memiliki kewajiban riset, konferensi dan publikasi secara nasional maupun internasional. Ini semua membuktikan bahwa ketekunan Shihab dalam dunia penafsiran tidak hanya dibuktikan dengan menulis tetapi juga mencetak generasi-generasi yang unggul di bidang kajian tafsir.

Tidak bisa diabaikan juga peranan Shihab dalam Lajnah Pentashihan Al-Qur'an Balitbang Diklat Kemenag RI. Namanya selalu muncul pada setiap edisi, serta menempati posisi berbeda. Pada edisi Penyempurnaan tahun 2019, Shihab sebagai narasumber sekaligus konsultan dari para tim pakar. Adapun para tim pakar yang tertulis antara lain: Muchlis Muhammad Hanafi, Huzaemah Tahido Yanggo, Muhammad Chirzin, Rosikhon Anwar, Ahsin Sakho Muhammad, Abdul Ghofur Maimoen, Abdul Malik Madani, Amir Faishol, Abas Manshur Tamam, Lilik Ummi Kultsum, Dora Amalia, Abdul Gaffar Ruskhan, Sriyanto, Amran Purba, dan Junanda Putje Syarfuan.[65]

Posisi Shihab sebagai narasumber pakar atau konsultan dari para pakar yang berada di bawahnya menunjukkan kapasitasnya ahli di bidang tafsir Al-Qur'an. Tidak menutup kemungkinan gagasan-gagasan yang tertuang dalam penerjemahan Al-Qur'an Kemenag juga melalui penyaringan atau setidaknya ikut terlibat menentukan warna terjemahan. Kiprah ini juga menjadi faktor tersendiri dan menjadi bukti atas ketekunan Shihab dalam menulis karya tafsir Al-Qur'an, selain karya-karya yang terbit atas namanya sendiri. Di sisi lain secara kajian akademis, hasil terjemahan tim lajnah ini sering mendapat sorotan dari pada peneliti. Seperti yang dilihat oleh Fadli Lukman bahwa upaya penerjemahan tersebut menjadi bukti negara terlibat dalam menentukan pemaknaan kitab suci umat Islam. Sehingga dalam dinamika

[64]Majid Daneshgar, *Studying the Qur'an in the Muslim Academy*, New York: Oxford University Press, 2020. hal. 50.

[65]Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Balitbang dan Diklat Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya: Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2022. hal. Ii.

sejarahnya penafsiran atau penerjemahan Al-Qur'an dari tim Kemenag mengalami beberapa kali revisi sesuai dengan dinamika arus politik.[66]

Motivasi diadakannya revisi karena didorong oleh beberapa perkembangan, termasuk perkembangan pengguaan Bahasa Indonesia sehingga perlu penyesuaian atau kebutuhan memperhalus istilah-istilah yang dianggap kurang sesuai, misalnya istilah hukum, sosiologis, dan kosmologis. Namun ada juga revisi tersebut memang untuk tujuan memberikan akomodatif terhadap kepentingan teologis, wacanan pemikiran dan pendidikan, dan dakwah, yang hal itu tentu dilakukan melalui kekuatan negara. Motivasi-motivasi tersebut memantik perdebatan di kalangan akademisi seperti yang penulis sampaikan sebelumnya. Namun tidak menjadi halangan bagi posisi pemerintah karena posisinya sebagai rujukan masyarakat secara luas, bahkan Kemenag sendiri memiliki standar mushaf dan terjemahan. Serta kekuasaannya memberikan pengesahan kepada lembaga swasta yang hendak menerbitkan Al-Qur'an dan terjemahnya. Lembaga swasta yang hendak menerbitkan edisi terjemahan Al-Qur'an secara aturan teknis perlu mengajukan ke Lajnah untuk dilakukan teliti. Hal itu bisa ditemukan di beberapa mushaf edisi terbitan swasta yang terdapat tanda pengesahan dari Lajnah Kemenag. Di antara data yang penulis temukan terdapat mushaf Al-Qur'an dan terjemahnya terbitan dari penerbit Nur Ilmu Surabaya tahun 2017. Dalam mushaf tersebut mencantumkan tanda tashih pada bagian awal mushaf dengan nomor resmi dan ditandatangi oleh Mukhlis Hanafi, serta disebutkan juga tim pelaksana pentashihan ayat-ayat maupun terjemahannya.[67]

Meskipun dalam edisi tersebut tidak ada nama Shihab, tetapi para peneliti terjemahan Al-Qur'an Kemenag juga tidak luput dengan nama Quraish Shihab sebagai pakar yang terlibat dalam memproduksi hasil terjemahan Al-Qur'an. Sehingga dalam sirkulasi demikian posisi Shihab sebagai seorang mufasir di beberapa elemen mulai terlibat dalam penafsiran secara mandiri, majelis taklim, media massa, kaderisasi hingga penafsiran di bawah naungan negara.

C. Peran *Tafsir al-Misbah* sebagai Rujukan Tafsir

Popularitas *Al-Misbah* sebagai tafsir Al-Qur'an yang memantik diskusi akademis tidak pernah sepi dari perhatian para peneliti. Ada yang berpandangan jika karya monumental Shihab itu menampilkan pendekatan kontekstual yang mampu mengintegrasikan realitas sosial dengan kajian

[66]Fadli Lukman, "The State as the [Sic] Political Interpreter; The History of Al-Qur'an Dan Terjemahnya by the Indonesian Ministry of Religious Affairs" dalam Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2019, hal. 34-36.

[67]Nur Ilmu Surabaya, *Mushaf Al-Qur'an: Tajwid Warna, Terjemah Perkata Dan Transliterasi Latin Perkata*, Surabaya: Nur Ilmu Surayaba, 2017. hal. i.

normative-teologis.[68] Pendekatan ini menjadi ciri khas tafsir Nusantara yang berorientasi pada keberagaman dan kemanusiaan. Selain itu, dalam buku-buku ajar dan karya akademik, *Al-Misbah* sering dirujuk untuk membahas isu-isu kontemporer yang sangat beragam. Begitu juga kajian tentang Al-Misbah sebagaimana telah penulis sampaikan sebelumnya mengalir deras setiap tahunnya terdapat kajian tentang *Tafsir Al-Misbah* yang dihasilkan oleh para akademisi.

Tampaknya legasi Shihab menjadi referensi para penulis tafsir sezamannya sudah muncul semenjak *Al-Misbah* belum terbit. Saat itu dia mempopulerkan metode tematik, suatu metode penafsiran yang sama sekali belum pernah terdengar di Indonesia. Tetapi kerja penafsiran dengan metode demikian sudah umum digunakan di Timur Tengah semenjak tahun 1960an. Meskipun Burhani punya pijakan lain, bahwa tren penafsiran tematik masuk ke Indonesia justru dibawa oleh murid-murid Rahman pada awal tahun 1980 ketika buku Rahman yang berjudul *Major Themes of the Quran*. Dari buku ini kemudian Dawam Rahardjo tertarik untuk menulis karyanya yang berjudul *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* yang terbit pertama pada tahun 1996.[69]

Temuan Burhani tersebut bisa diperdebatkan terkait apakah datangnya metode tafsir tematik tersebut memang diilhami oleh Rahman atau dibawa oleh para alumni Universitas Al-Azhar lebih dahulu? Tetapi jika patokan Burhani adalah karya Rahardjo, karya tersebut merupakan kumpulan dari tulisan-tulisannya yang pernah terbit di majalah *Ulumul Qur'an* semenjak awal tahun 1990. Periodisasi itu jika dibandingkan dengan tulisan-tulisan Shihab di media masa yang sudah muncul pada tahun 1984 an, maka Shihab bisa jadi lebih awal. Begitu juga jika merujuk pada karya Rahardjo, ia sendiri mendapatkan arahan dari Shihab terkait karyanya itu. Singkat cerita, semula Rahardjo tidak memiliki keberanian untuk menerbitkan artikel-artikelnya yang berserakan menjadi sebuah karya tafsir. Hal itu pun ia konsultasikan dengan Shihab, kemudian Shihab memberikan jawaban yang cukup bijak bahwa jika karya Rahardjo itu bukan tafsir maka lebih tepatnya adalah pemahaman dari seorang sarjana sosial terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Kemudian dengan senang hati mendorongnya agar diterbitkan menjadi buku.[70]

Melihat sikap Shihab yang sangat akomodatif dan tidak memiliki riwayat terlibat memberikan kritik terhadap kolega maupun siapa saja yang

---

[68]Zaenal Arifin, "Karakteristik Tafsir Al-Misbah Zaenal Arifin, "Karakteristik Tafsir Al-Misbah." …, hal. 16.

[69]Ahmad Najib Burhani, "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia." …, hal. 117.

[70]Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996. hal. Xx.

terjun dalam dunia penafsiran Al-Qur'an, menunjukkan sikapnya yang apresiatif terhadap para pembelajar tafsir. Sampai saat ini belum ada karyanya yang ditujukan sebagai kritik terhadap karya orang lain yang dia anggap tidak sesuai dengan kaidah-kaidah penafsiran. Dia juga tidak seperti para ulama maupun akademisi yang pernah terlibat menghakimi Jassin ketika menerbitkan *Al-Qur'an Bacaan Mulia*. Hal itu tidak dia lakukan ketika diminta nasihat oleh Rahardjo terkait penerbitan karyanya. Padahal Shihab sangat mumpuni dan tidak diragukan lagi kepakarannya dalam bidang tafsir Al-Qur'an.

Sikap para akademisi maupun ulama pada saat merespon karya Jassin itu sampai menarik perhatian para peneliti melakukan kajian terhadap fenomena pada 1968. Mulai saat itu nama Jassin menjadi pusat perhatian kontroversi karena sebuah karya yang memuat terjemahan Al-Qur'an dalam bentuk prosa puitis.[71] Penerbitan ini memicu reaksi keras dari kalangan ulama dan otoritas agama, yang berujung pada pengadilan atas tuduhan "penodaan agama." Kasus ini tidak hanya mencerminkan ketegangan antara kebebasan berekspresi dan otoritas keagamaan, tetapi juga menjadi tonggak penting dalam sejarah perdebatan otoritas penafsiran Al-Qur'an di Indonesia.

Yusuf Rahman dalam salah satu tulisannya menjelaskan bahwa HB. Jassin memulai proyek penerjemahan Al-Qur'an pada 1962, dengan tujuan membuat kitab suci Islam lebih mudah dipahami masyarakat awam melalui bahasa sastra yang indah. Ia menyusun terjemahan ini dalam bentuk prosa berirama, menghilangkan tanda baca dan struktur ayat tradisional. Dalam kata pengantarnya, Jassin menegaskan bahwa karyanya bukanlah tafsir, melainkan upaya "menghadirkan keindahan bahasa Al-Qur'an" bagi pembaca modern. Namun, pendekatan ini dianggap melanggar etika penerjemahan Al-Qur'an. Ulama menuding Jassin telah melakukan pengubahan terhadap firman Allah.

Atas tuduhan itu, pada 1968, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan beberapa kelompok Ormas mengajukan laporan ke pengadilan, menuduh Jassin melanggar Pasal 156a KUHP tentang penodaan agama. Pengadilan digelar di Jakarta pada 1970. Jassin dihadapkan oleh saksi ahli dari kalangan ulama, termasuk Prof. HM Rasjidi (Mantan Menteri Agama) dan KH Ali Yafie, yang menegaskan bahwa Al-Qur'an hanya boleh diterjemahkan oleh ahli tafsir (mufassir) yang memenuhi syarat ilmu alat seperti nahwu, sharaf, dan usul fiqh. Meskipun demikian, karya Jassin itu masih diterima oleh beberapa tokoh kompeten seperti Buya Hamka, Ali Sadikin dan Menteri Agama era itu. Pihak yang menolak antara lain Oemar Bakry, ulama dari Padang dan Sirojuddin Abbas dari Persatuan Tarbiyah Islam (Perti). Menurut Rahman, Jassin memang menulis karyanya itu tidak menggunakan rujukan

[71]Abdullah Saeed, *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*..., hal. 85.

Bahasa Arab sebagaimana dituntut oleh kelompok yang menolak. Tetapi Jassin tidak lepas dari karya-karya terjemahan Al-Qur'an yang digunakan sebagai referensi, di antaranya *The Holy Quran* karya Muhammad Ali, terjemahan Al-Qur'an berbahasa Inggris karya Marmaduke Pickthall, J.M. Rodwell and A.J. Arbery, serta kamus dan ensiklopedi Bahasa Arab karya John Penrice.[72]

Dinamika seperti yang dialami oleh Jassin maupun Rahardjo, meskipun Rahardjo tidak mengalami masa perdebatan sengit perebutan wacana menerjemahkan Al-Qur'an. Karena isu penerjemahan Al-Qur'an saja pernah menjadi problem yang sensitif di kalangan para ulama pada masa awal abad 20. Sehingga pandangan yang muncul saat itu ada dua model penerimaan terhadap aktivitas menerjemahkan Al-Qur'an. Kelompok pertama, menolak karena Al-Qur'an tidak bisa diterjemahkan dengan bahasa selain Arab, sedangkan yang kedua boleh menerjemahkan Al-Qur'an dengan bahasa selain Arab.[73]

1. Sebagai Rujukan Karya Tafsir

Penulis awali dari karya Rahardjo, karena selain sebagai penulis karya yang bermuatan penafsiran Al-Qur'an, ia juga dikenal sebagai orang yang menggawangi masa kejayaan majalah *Ulumul Qur'an* sebagai majalah yang terbit berkala dan konsisten dengan kajiannya pada isu-isu studi Al-Qur'an kontemporer.[74] Karya Rahardjo ditulis menggunakan metode tematik, sebagaimana pernah diamati oleh Burhani. Paling tidak ada ada dua tema besar yang mencakup 27 tema yang disuguhkan, yaitu dimensi spiritual-keagamaan dan sosial-keagamaan. Di dalam karya yang tebalnya mencapai 700 an halaman itu pada bagian daftar pustaka memang tidak menyebutkan karya Quraish Shihab sebagai rujukan, tetapi jika diamati melalui penomoran indeksasinya beberapa kali nama Shihab tercamtum sebagai rujukan. Tetapi bukan *Tafsir Al-Misbah* yang menjadi rujukan Rahardjo, karena pada saat itu *Al-Misbah* belum ditulis.

Belum hadirnya *Al-Misbah* bukan berarti Shihab belum juga dikenal sebagai mufasir hebat. Pernyataan itu disampaikan oleh Rahardjo dalam tulisannya ketika mengutip salah satu artikel Shihab yang pernah publis di koran *Republika*. Dalam pernyataannya, Rahardjo menyebut Shihab sebagai ahli tafsir terkemuka. Rahardjo hendak memperkuat argumennya tentang penafsiran kata *'abdun* yang punya makna "abdi." Jika dilihat dari narasinya, Rahardjo sangat sepakat terhadap pandangan Shihab ketika memaknai kata

---

[72]Yusuf Rahman, "The Contriversy Around HB. Jassin," Abdullah Saeed, *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*..., hal. 91.

[73]Muh Nur Ichwan, "Differing Response to an Ahmadi Translation and Exegesis," dalam *Archipel*, 2001, hal. 62.

[74]Fitria Ningsih, "Perkembangan Majalah Ulumul Qur'an Pada Tahun 1990-1998", UIN Sunan Gunung Djati, 2022. hal. 73.

itu. Hampir tidak ada kritik atau bantahan yang ia lontarkan menyikapi pandangannya Shihab, bahkan semua bangunan argument Shihab juga dikutip apa adanya termasuk menyebutkan rujukan yang digunakan oleh Shihab. Tidak jarang Rahardjo memberikan sanjungan dengan menyebutnya sebagai "yang piawai" dan juga disebut sebagai "seorang ahli tafsir terkemuka." Rujukan yang digunakan oleh Rahardjo juga tidak hanya terbatas pada artikel-artikel Shihab yang sudah pernah terbit di media masa, tetapi juga melalui ceramah-ceramah yang pernah dia dengar.[75]

Tulisan Shihab juga menjadi rujukan karya tafsir Al-Qur'an yang dikerjakan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah era Syafii Maarif. Buku itu mengusung isu hubungan sosial antar umat beragama. Di dalamnya juga merujuk tulisan Shihab yang terbit pada tahun 1996. Hal itu terjadi karena karya tafsir dari Ormas Muhammadiyah itu terbit pertama kali pada tahun 2000. Tiga tahun sebelum *Tafsir Al-Misbah* resmi diterbitkan menurut keterangan mayoritas.[76]

Menurut Rahmatullah, upaya penafsiran yang dilakukan oleh Shihab ditujukan untuk menyesuaikan pesan Al-Qur'an memberikan kontekstualisasi dengan realitas sosial yang dihadapi manusia.[77] Oleh karena itu wajar saja penikmat *Al-Misbah* berasal dari berbagai kalangan. Namun dua bukti yang telah penulis sampaikan menandakan komitmen Shihab dalam menghidangkan makna-makna Al-Qur'an yang sudah mendapatkan respon baik dari para pengkajinya. Dua karya tafsir Nusantara tersebut lahir dari para pemikir kontemporer yang menggawangi projek isu-isu konteksual di Indonesia modern. *Tafsir Tematik Muhammadiyah* merupakan asuhan langsung dari Syafii Maarif yang merupakan murid dari Fazlurrahman. Sedangkan Rahadjo adalah sosok yang menjadi pelopor diskursus studi Al-Qur'an kontemporer melalui majalah.

Posisi *Al-Misbah* lebih monumental dari karya-karyanya yang lain, karena tidak hanya dijadikan sebagai referensi akademik dalam penulisan karya tafsir Nusantara yang lahir setelahnya, yang secara signifikan mengembangkan metode tematik *Al-Misbah*. Sebab sebagaimana telah penulis jelaskan di bagian awal bahwa hampir tidak lahir lagi tafsir yang ditulis oleh ulama Nusantara secara lengkap 30 juz setelah *Al-Misbah*, bahkan hampir dua dekade. Kecuali dua karya tafsir yang ditulis

---

[75]Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*..., hal. 552.

[76]Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, Yogyakarta: Pustaka SM, 2000. hal. 139.

[77]Hudriansyah dan Mursalim Rahmatullah, "M. Quraish Shihab dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al Qur'an Indonesia Kontemporer," dalam *Suhuf: Jurnal Kajian alQur'an dan Kebudayaan, Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an*, Vol. 14, No. 1. 2021, hal. 127–151.

menggunakan Bahasa Arab oleh ulama dari Jawa Timur. Tetapi eksistensi tafsir karya Shihab tersebut selain menjadi referensi penulisan karya tafsir, juga menjadi referensi kajian di televisi. Buku yang ditulis oleh Asep Usman Ismail yang berjudul *Al-Qur'an dan Kesejahteraan Sosial* yang diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2012 juga mengutip *Al-Misbah* sebagai salah satu referensi kitab tafsirnya.[78] Meskipun Ismail menyebut buku yang dia tulis tersebut menggunakan metode tematik, akan tetapi menempatkan karya Shihab sebagai referensi memiliki kesamaan metodis, sebagaimana disampaikan oleh Rahmatullah, dkk di atas.

Kinerja yang sama juga dilakukan oleh Yunan Yusuf dalam hampir seluruh karya tafsirnya yang sudah diterbitkan. Misalnya merujuk pada terbitan dengan judul *Tafsir Juz Tabarak Khuluqin Azhim*, artinya tafsir juz 29 dalam Al-Qur'an. Yusuf dalam karnya tersebut juga mengutip beberapa karya Shihab, tidak ketinggalan *Tafsir Al-Misbah*, karena karya tersebut terbit pertama kali pada tahun 2013. Selain *Al-Misbah,* beberapa karya Shihab lain yang dia kutip di antaranya *Wawasan Al-Qur'an, Mukjizat Al-Qur'an* dan *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosa Kata dan Tafsirnya.*[79]

Popularitas *Al-Misbah* bagi pengkaji tafsir Al-Qur'an di Indonesia selain merujuk pada jumlah oplah yang terjual sebagaimana telah penulis sampaikan. Selain itu juga bisa mengacu pada beberapa karya tafsir yang ditulis oleh akademisi Indonesia yang menjadikan karya tersebut sebagai referensi penting bersanding dengan karya-karya tafsir besar dari dunia pemikiran Islam, baik dari Timur Tengah maupun Barat. Meskipun demikian, bukan berarti karya Shihab tersebut bebas dari kritikan. Tahun 2018 lalu muncul karya Afrizal Nur yang bermula dari disertasinya saat menyelesaikan studi doktoral di Malaysia. Nur mempermasalahkan empat tema besar meliputi masalah akidah, enigmasi, fikih dan keberpihakan terhadap Syiah.[80] Stigma klasik yang dialamatkan kepada Shihab semenjak ia mulai dikenal oleh publik sebagai pemikir Islam cum pejabat.

Kritik yang dilancarkan oleh Nur tersebut juga mendapat sambutan baik dari kelompok INSIST (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations) suatu lembaga kajian Islam yang digawangi oleh Adian Husaini dan Hamid Fahmi Zarkasy. Lembaga itu yang menfasilitasi Nur untuk menyampaikan kritikan tajamnya kepada Quraish Shihab. Sebagaimana tuduhan Nur bahwa *Tafsir Al-Misbah* masih bermasalah dalam konteks akidah karena melihat jika para filsuf Yunani, China bahkan

---

[78]Asep Usman Ismail, *Al-Qur'an Dan Kesejahteraan Sosial*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2012. hal. 17-27.

[79]M. Yunan Yusuf, *Tafsir Juz Tabarak Khuluqin Azhim*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2013. hal. 778.

[80]Afrizal Nur, *Tafsir Al-Misbah Dalam Sorotan: Kritik Terhadap Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*..., hal. 80-120.

Indonesia bisa jadi sebagai utusan Allah. Begitu juga permasalah dalam konteks fikih menurut Nur, Shihab tidak sepakat dengan adanya hukum Qishash serta mengajurkan jika hukuman mati maupun potong tangan bisa diganti dengan penjara. Begitu juga tataran ideologis, Shihab tidak lepas dari tuduhan menyusupkan ideology Syiah ke Indonesia.[81]

Nur bukanlah satu-satunya yang menuduh Shihab sebagai agen Syiah hanya karena dalam tafsirnya mengutip pandangan ulama besar Syiah, yaitu Thabathabai. Jamal Khairunnas juga pernah meneliti problem senada. Dia fokus melihat pengaruh pemikiran Husain Thabathaba'i sebagai ulama Syiah dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Khairunnas mengawali risetnya itu dari bentuk skeptisme pribadi akan adanya penyusupan akidah Syiah melalui karya tafsir yang menjadi rujukan utama umat Islam Indonesia. Padahal sejatinya Indonesia sebagai basis negara Sunni terbesar di dunia masih sangat sensitive dengan isu itu. Meskipun penulis sudah cukup proporsional melihat Quraish Shihab menggabungkan pendapat ulama klasik dan kontemporer yang tidak hanya berasal dari sekte Syiah. Namun fokus dia terhadap pengarang tafsir *Al-Mizan* lahir dari anggapan bahwa ada agenda membawa doktrin Syiah ke dalam penafsiran, misalnya melalui penggunaan hadis dari kitab Syiah seperti *Al-Kafi*. Sehingga Khairunnas skeptis terhadap upaya ini dan melihatnya sebagai risiko bagi akidah Sunni.[82]

Hakikatnya kritik terhadap Shihab sudah gencar pada era tahun 2000an. Pada tahun 2008, Ahmad Zain an-Najjah juga pernah melakukan kritik terhadap Shihab melalui bukunya yang berjudul *Jilbab Menurut Syariat Islam: Meluruskan Pandangan Quraish Shihab*. Buku itu digunakan oleh al-Najjah mengkritik karya Shihab yang berbicara tentang jilbab. Menurut Sirry sebagaimana dikutip oleh Ramatullah, an-Najjah ataupun orang-orang sejenisnya tidak akan meributkan pemikiran Shihab soal jilbab jika karyanya tidak terbit. Sebab pemikiran Shihab tentang jilbab sudah dia lontarkan sejak era 1990an.[83] Di sela-sela buku itu, tampaknya *Tafsir Al-Misbah* tidak dilewatkan oleh al-Najjah, meskipun fokus utamanya bukan pada *Al-Misbah*. Tetapi karena *maqnum opus* Shihab ada di dalam karya tersebut, maka an-Najjah tidak meninggalkan referensi lain sebagai perbandingan pemikiran Shihab.[84]

---

[81]Afrizal Nur, *Tafsir Al-Misbah Dalam Sorotan: Kritik Terhadap Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*..., hal. 125.

[82]Khairunnas Jamal, "Pengaruh Pemikiran Husain Thabathaba'i Dalam Tafsir Al Mishbah," dalam *Jurnal Ushuluddin,* Vol. 17, No. 2 , 2011, hal. 202–213.

[83]Rahmatullah, "M. Quraish Shihab Dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al Qur'an Indonesia Kontemporer." …, hal. 146

[84]Ahmad Zain An Najah, *Jilbab Menurut Syariat Islam: Meluruskan Pandangan Prof Dr. Quraish Shihab*, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2010. hal. 50

Faktor fenomenal lainnya yang melekat dalam *Al-Misbah*, sebagaimana diakui oleh beberapa peneliti memang terdapat deferensiasi jika dibandingkan dengan kitab tafsir klasik yang seringkali menggunakan bahasa teknis-akademis. Justru *Al-Misbah* ditulis dengan gaya bahasa yang lugas dan komunikatif, sehingga mudah dipahami oleh berbagai kalangan, termasuk mahasiswa dan masyarakat umum. Shihab sendiri menyatakan bahwa tujuannya adalah membuat Al-Qur'an lebih mudah diakses tanpa mengurangi kedalaman maknanya.[85]

Posisinya yang menjadi pioner tafsir Al-Qur'an berbahasa Indonesia yang menyuguhkan hasil kerja dengan cara mengintegrasikan pendekatan tafsir *bi al-ma'tsur* (berdasarkan riwayat) dan tafsir *bi al-ra'yi* (penalaran), serta memasukkan analisis linguistik, sosiologis, dan filosofis. Hal ini membuatnya relevan dengan isu-isu kontemporer seperti demokrasi, hak asasi manusia, dan gender. Meskipun menurut Rahmatullah, dkk, gagasan Shihab terhadap isu itu sudah mengilhami beberapa kadernya untuk melakukan kajian akademik, seperti yang dilakukan oleh Umar dalam bukunya *Argumentasi Kesetaraan Gender*. Secara metodologis maupun pemikiran, menurut Rahmatullah, dkk, Umar sangat kental sekali dengan nuansa pemikiran Shihab terhadap kinerja penafsiran Al-Qur'an. Selain itu, karya Umar juga merupakan bukti adanya tren model penafsiran tematis yang pada saat itu mulai ramai dipromosikan oleh pada akademisi, termasuk Shihab yang menggawangi metode penafsiran *maudhui*. Sebelum Umar, terdapat nama Cawidu yang pernah menulis buku dengan judul *Ahlu al-Kitab: Makna dan Cakupannya* yang terbit pada tahun 1998. Namun selisih 7 tahun sebelum karya itu terbit, Cawidu sudah menulis buku dengan judul *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an*.[86]

Suatu hal yang menarik seperti disampaikan oleh Rahmatullah bahwa upaya Shihab dalam mempromosikan model-model tematik sudah dipraktikkan oleh para kadernya. Belum lagi para akademisi lain seperti Zaitunah Subhan dengan karya yang berjudul *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an* yang semula merupakan disertasinya di UIN Syarif Hidayatullah pada akhir tahun 1990an. Subhan dalam buku tersebut menerapkan metode tematik sebagaimana yang dilakukan oleh Umar, Cawidu dan Galib.[87]

Rekam jejak demikian sekaligus menunjukkan jika reputasi Shihab di UIN dan posisinya sebagai birokrat-cum aktivis sangat mendukung produk

---

[85]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta Dan Canda: M. Quraish Shihab*... h. 279.

[86]Rahmatullah, "M. Quraish Shihab dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al Qur'an Indonesia Kontemporer" ..., hal. 140-142.

[87]Rahmatullah, "M. Quraish Shihab dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al Qur'an Indonesia Kontemporer" …, hal. 139.

kepengarangannya diminati oleh para akademisi, khususnya pada konteks *Tafsir Al-Misbah* yang banyak dijadikan rujukan dalam penelitian tafsir di berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia. Beberapa disertasi dan tesis telah mengkaji metodologi dan kontennya. Menariknya lagi bahwa Al-Misbah tidak hanya mendapat perhatian dari akademisi dalam negeri saja, tetapi juga mendapat perhatian di Malaysia, Singapura, Mesir, dan Barat. Meskipun beberapa peneliti di luar negeri tersebut tampaknya memiliki hubungan dengan konteks keilmuan Indonesia, misalnya mereka berasal dari Indonesia. Salah satu contoh terdapat sebuah tesis yang berjudul *al-Tafsir wa al-Mufassirun di Indunisiyya: Jam'an wa dirasatan* yang ditulis oleh Agus Rinaldi pada tahun 2022 di Universitas Ummu Darman, Sudan. Dalam tesis itu mengkaji panjang lebar tentang pemikiran Shihab, khususnya pada *Tafsir Al-Misbah*.[88]

2. Sebagai Objek Kajian

Pada tahun 2014 muncul sebuah publikasi jurnal yang ditulis oleh para akademisi Malaysia, yaitu Usman dan Ibrahim. Kajian mereka cukup distingtif dengan para peneliti sebelumnya yang menjadikan *Tafsir Al-Misbah* sebagai objek kajian dari berbagai konteks. Mereka berangkat dari sisi yang hampir belum pernah diperhatikan oleh para peneliti sebelumnya, yaitu pada rujukan hadis-hadis Shihab yang digunakan dalam *Al-Misbah*. Menurut mereka berdua dengan mengambil studi kasus pada penafsiran Surah al-Mudasir ayat 6, Shihab merujuk pada riwayat al-Tabarani yang dinilai lemah oleh ulama karena sanadnya mengandung perawi *matruk* (ditinggalkan). Padahal, hadis sahih dari al-Bukhari menjelaskan konteks turunnya ayat 1–5 surah tersebut. Pada konteks yang lain, menurut temuan mereka, Shihab justru menolak hadis sahih tentang pembedahan dada Nabi Muhammad sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Insyirah 1 yang diriwayatkan al-Bukhari dan imam Muslim. Ia memilih interpretasi metaforis (misalnya, "kelapangan hati Nabi") tanpa bukti linguistik atau teologis yang kuat.

Menurut Usman dan Ibrahim, Shihab cenderung mengabaikan hadis sahih jika bertentangan dengan preferensi metodologisnya, seperti penekanan pada makna metaforis (*majazi*) daripada makna literal (*haqiqi*). Fakta demikian juga dibuktikan adanya temuan beberapa kasus, seperti ketika penulis *Al-Misbah* itu mengutip interpretasi ulama klasik secara tidak lengkap, sehingga menimbulkan kesan yang bias. Dalam konteks itu, Shihab berargumen bahwa ayat 6–7 dalam surah al-Mudasir berada dalam konteks yang sama dengan ayat 1–5. Namun, bagi mereka bahwa argumen ini didukung oleh riwayat al-Tabarani yang lemah. Hadis sahih dari al-Bukhari

[88]Agus Rinaldi, "Al-Tafsir Wa Al-Mufassirun Di Indunisiyya: Jam'an Wa Dirasatan" Sudan: Universitas Ummu Darman, 2022. hal. 170.

justru membatasi konteks ayat 1–5 sebagai wahyu pertama setelah jeda turunnya wahyu.[89]

Perhatian Usman dan Ibrahim memang menarik, di saat para peneliti lain memperhatikan sisi metodologis, ideologis, corak sosial dan linguistik *Al-Misbah*, justru mereka mempersoalkan sisi kajian hadisnya. Meskipun fan keilmuan hadis tidak melekat pada Shihab, hanya saja sebagai seorang mufasir atau akademisi yang benar-benar menekuni bidang tafsir, pasti sudah menerapkan unsur kehati-hatian yang sangat serius terhadap pemilihan hadis. Maka tidak berlebih jika peneliti lain sebenarnya mengakui jika *Al-Misbah* sudah memenuhi unsur menggunakan metode *riwayah* dan *dirayah*. Yaitu melibatkan kajian argumentatif dengan mengutip sumber hadis, perkataan sahabat, tabiin dan ulama salaf yang *mu'tabar*.[90]

Temuan di atas wajar terjadi selain memberikan sisi lain konsentrasi Shihab terhadap perkembangan wacana penafsiran modern. Syamsuddin dalam salah satu publikasi coba membuktikan prinsip itu serta dia bandingkan dengan seorang ulama Mesir, Muhammad Imrah dalam isu penerimaan terhadap hermeneutika sebagai perangkat penafsiran Al-Qur'an. Secara sederhana Syamsuddin berkesimpulan bahwa Shihab lebih terbuka dan akademis dalam penerimaan hermeneutika. Sedangkan Imara menolak hermeneutika secara dogmatis dengan argumen lemah dan misrepresentasi. Meskipun menurut Syamsuddin, keduanya sama-sama menyederhanakan hermeneutika yang sebenarnya mencakup empat dimensi: praktik, metode, filsafat, dan aplikasi. Ditambah bahwa Imara mengabaikan keberagaman mazhab hermeneutika (objektif vs. subjektif). Dalam menyikapi itu, Shihab dipandang lebih menerima hermeneutika walaupun hanya terbatas pada gramatikal (analisis bahasa) tetapi menolak psikologis karena mustahil memahami "psikologi Allah."

Syamsuddin juga menambahkan jika pandangan Shihab lebih longgar dibandingkan dengan Imara yang menganggap bahwa semua hermeneutika mengabaikan niat pengarang. Meskipun demikian, Shihab masih salah paham terhadap *fusion of horizons* Gadamer, yang sebenarnya sejalan dengan kontekstualisasi pesan Al-Qur'an (misalnya pendekatan *maqashid*). Hal itu ia praktikkan pada penerimaan terhadap metode analisis linguistik-historis, sebagaimana digunakan oleh Shihab ketika menganalisis konsep *syura* (musyawarah) sebagai dasar demokrasi.[91]

---

[89]Abur Hamdi Usman dan Mazlan Ibrahim, "Shihab's Thought Of Hadith: A Critical Analysis," dalam *Jurnal GJAT*, Vol. 4, No. 1, 2014. hal. 33.

[90]Zaenal Arifin, "Karakteristik Tafsir Al-Misbah…, hal. 76

[91]Sahiron Syamsudin, "Differing Responses To Western Hermeneutics A Comparative Critical Study of M. Quraish Shihab's And Muḥammad 'Imāra's Thoughts," dalam *Jurnal Al Jamiah: Journal of Islamic Studies* Vol. 59, No. 2, 2021, hal. 479–512.

Sebagaimana konteks *Tafsir Al-Misbah* yang ditulis dengan bahasa Indonesia, ternyata menjadi daya tarik para peneliti di Perguruan Tinggi untuk menjadikannya sebagai kajian akademik. Sebab lebih mudah diakses oleh akademisi dan mahasiswa dibandingkan kitab tafsir klasik berbahasa Arab. Hal itu menjadi sisi menarik, selain penafsiran yang disampaikan oleh Shihab mampu mengintegrasikan konteks masyarakat Indonesia modern, seperti isu pluralisme, demokrasi, dan kesetaraan gender, yang sesuai dengan kebutuhan kajian kontemporer. Riset yang dilakukan oleh Syamsuddin di atas terkait pandangan Shihab terhadap hermeneutikan merupakan bagian isu penting sekaligus menunjukkan sisi kontemporernya Shihab. Sebagai akademisi di bidang tafsir Al-Qur'an, hal itu mejadi bukti jika dia tidak abai dengan perkembangan piranti penafsiran terbaru serta tidak menolaknya secara total, seperti yang dilakukan oleh Imara.[92]

Riset Syamsuddin juga memperkuat posisi *Al-Misbah* yang tidak abai terhadap perkembangan diskursus akademik, khususnya yang sedang bergema di lingkungan para akademisi Barat saat itu. Meskipun Shihab sendiri menyebut jika karyanya tersebut memang ditujukan untuk masyarakat di berbagai kalangan. Tidak hanya dari masyarakat yang punya ketertarikan dalam kajian tafsir, tetapi juga untuk kalangan awal maupun akademisi di bidang non tafsir, seperti yang dialami oleh Rahardjo.[93]

Yudian Wahyudi, sebagaimana juga dikutip oleh Syamsuddin, juga meneliti penafsiran Shihab pada Q.S. al-Syura 38 sebagai dasar musyawarah dalam demokrasi modern. Dalam risetnya itu Wahyudi menganalisis pemikiran Shihab terkait makna musyawarah yang tidak hanya menekankan tidak terbatas pada struktur politik formal tetapi mencakup partisipasi masyarakat sipil. Menariknya, Wahyudi dalam risetnya menempatkan posisi Shihab sama dengan tokoh-tokoh lain yang memiliki slogan kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah di era modern. Tokoh yang dia lihat ada di Indonesia dengan mengambil kasus secara spesifik Norcholish Majid, Mesir dengan mengambil kasus pada Hasan Hanafi dan di Maroko mengambil kasus Muhammad Abid al-Jabiri. Bagi Wahyudi, Shihab punya sisi keunikan tersendiri di tengah arus tren gagasan modernitas.[94]

Bagi Wahyudi, sebagaimana juga diakui oleh para sarjana lainnya bahwa gerakan Wahhabi menekankan pemurnian Islam dari praktik bid'ah dan kembali ke Islam murni berdasarkan Al-Qur'an dan Sunah. Gerakan ini

---

[92]Sahiron Syamsudin, "Differing Responses To Western Hermeneutics A Comparative Critical Study Of M. Quraish Shihab's And Muḥammad 'Imāra's Thoughts."… hal. 507.

[93]Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci...* hal. xi.

[94]Yudian Wahyudi, "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hassan Hanafi, Muhammad Abud Al-Jabiri and Nurcholish Madjid", McGill Canada, 2002. hal. 9.

menjadi inspirasi bagi gerakan ideologi reformis di berbagai negara. Meskipun praktiknya tidak seragam, ada di antara mereka yang mencerminkan melalui kelompok Wahabi-Salafi. Tetapi terdapat bentuk yang lain seperti kelompok neo-modernis seperti yang direpresentasikan beberapa akademisi Indonesia semacam Nurcholis Madjid yang menjadi perhatian Wahyudi dalam risetnya. Neo-modernis yang yang direpresentasikan oleh Madjid merupakan perpanjangan dari gagasan Rahman sebagai gurunya ketika belajar di Kanada.[95]

Kelompok neo-modernisme mengkritik adanya stagnasi pemikiran Islam klasik dan menyerukan rekonstruksi warisan dengan pendekatan kritis. Memang Rahman bukan satu-satunya yang mempengaruhi para sarjana Indonesia mengembangkan pemikiran itu. Namun perlu diakui seperti yang pernah menjadi perhatian Abd A'la pengaruh Rahman sangat kuat melalui para sarjana yang pernah berguru langsung kepadanya, selain kampanye besar-besaran dari para peneliti yang sepakat dengan gagasan Islam modernis Rahman.[96]

Di tengah hiruk pikuk dan dinamika perebutan gagasan modern, Shihab lebih akomodatif dalam konteks memberikan pandangan penafsiran Al-Qur'an. Meskipun dalam sikap terhadap hadis sebagaimana pernah disampaikan oleh Usman dan Ibrahim bahwa Shihab tidak teliti terhadap kualitas hadis untuk membangun argumentasi penafsirannya.[97] Jati diri seperti ini umum terbangun pada kelompok ulama yang mengedepankan rasionalitas dalam tafsir. Muhammad Abduh (w. 1905 M) sering dipandang sebagai peletak dasar rasionalitas tafsir pertama kali pada akhir abad 19. Nur dalam salah satu publikasinya yang lain juga menyoroti hal ini, yaitu keterpengaruhan Shihab terhadap tokoh-tokoh rasional baik dari kalangan filosof maupun mufasir.[98]

Merujuk beberapa riset termasuk yang dilakukan oleh Syamsuddin, bahwa Shihab bukan berarti menolak modernitas, tetapi merekonstruksi pemahaman Islam yang relevan dengan zaman. Perbedaan Shihab dengan kelompok yang tektualis sangat terlihat ketika memperlakukan referensi klasik (teks), selain Shihab sangat selektif terhadap khazanah modern. Namun bukan berarti dia abai terhadap perkembangan pengetahuan.[99]

---

[95]Ahmad Najib Burhani, "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia" …h. 113.

[96]Abd 'Ala, *Dari Neo-Modernisme Ke Islam Liberal: Jejak Fazlurrahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003. hal. 10.

[97]Abur Hamdi Usman dan Mazlan Ibrahim, "Shihab's Thought Of Hadith: A Critical Analysis" ... hal. 33.

[98]Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 1, No. XVIII, 2012, hal. 21–32.

[99]Sahiron Syamsudin, "Differing Responses To Western Hermeneutics A Comparative Critical Study Of M. Quraish Shihab's And Muḥammad 'Imāra's Thoughts"... hal. 505.

Rekonstruksi perkembangan pengetahuan modern tidak hanya pada piranti penafsiran tetapi juga mencakup isu-isu yang menjadi kor pembahasannya. Beberapa kali, nama penulis *Al-Misbah* menjadi rujukan para peneliti isu tentang kesetaraan gender dan hak perempuan. Bahkan dalam risetnya Supriyadi, nama Shihab juga diikut sertakan sebagai pelopor penyempurnaan penerjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama, khususnya pada ayat-ayat tentang gender.[100]

Faktor utama yang memantik para peneliti memilih *Al-Misbah* sebagai objek kajian tidak lepas dari otoritas akademik yang dimiliki oleh penulisnya. Bahkan Nur sendiri yang pernah melakukan kritikan langsung melalui karya disertasinya mengakui karir perjalanan akademik Shihab hingga belasan tahun belajar di Al-Azhar menjadi bukti kepemilikan otoritas akademik yang membuka banyak ruang untuk penelitian ilmiah. Bukti bahwa Shihab menerima prinsip hermeneutika Barat secara selektif (misalnya, analisis konteks sejarah) tanpa mengabaikan otentisitas teks, sehingga menjadi studi kasus menarik tentang integrasi metode penafisran modern yang masih menjadi tema hangat dalam studi Tafsir Al-Qur'an di Perguruan Tinggi, khususnya. Penulis juga masih keberatan dengan klaim apologetis yang dilontarkan oleh Daneshgar hanya karena beberapa temuannya terhadap studi tafsir tidak memiliki muatan akademis. Menariknya hipotesa itu juga dibenarkan oleh Yusuf Rahman dalam pidato pengukuhan guru besarnya yang mengatakan sudah meneliti beberapa hasil Tesis dan Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah tentang kajian tafsir, tetapi muatannya lebih dominan aplogetik, padahal kampus tersebut merupakan lingkaran para pengkaji pemikiran Quraish Shihab. Hanya saja penulis belum bisa akes file pidato pengukuhan itu, tetapi videonya masih berada di internet dan bisa diakes oleh publik.[101]

Apakah aplogetik juga menyangkut kealpaan piranti-piranti penafsiran seperti Hermeneutika yang menjadi primadona para sarjana Barat dalam studi Al-Qur'an? riset yang dilakukan oleh Sahiron Syamsuddin dengan membandingkan penerimaan Shihab terhadap hermeneutika Schleiermacher dan Gadamer hakikatnya menjawab tuduhan apoletis sebagaimana disampaikan oleh Daneshgar dan diikuti oleh Yusuf Rahman tersebut. Ditambah lagi riset-riset tentang tafsir Al-Misbah yang mengikuti perkembangan isu mutakhir seperti diskursus tentang khalifah, isu Ham, kesetaraan gender, demokrasi, maupun modernitas dalam *Al-Misbah*. Bukti

[100]Akhmad Supriadi, "Negara, Tafsir dan Seksualitas (Konstruksi Maskulinitas dan Relasi Kuasa dalam Tafsir Al-Qur'an Tematik dan Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia" , UIN Sunan Kalijaga, 2022, h. 56.

[101]Orasi Ilmiah dan Pengukuhan Guru Besar Yusuf Rahman, dalam https://www.youtube.com/watch?v=YF6xK0e4oWo dikases pada 12 April 2025, pukul 13.40 WIB.

ini sekaligus menunjukkan bahwa Studi Al-Qur'an di Indonesia tidak dapat dinilai secara monolitik, karena terpolarisasi antara tradisionalisme dan modernitas, serta dipengaruhi faktor sosio-politik yang kompleks. Seperti pembahasan sebelumnya bahwa Al-Misbah diminati oleh para peneliti di lingkungan akademik. Bukan di lingkungan pesantren, yang dominat pada coran penjelasan tekstual (*tafsir bi al-ma'tsur*) tanpa kritik historis atau hermeneutika kontemporer. Metode seperti bandongan (ceramah satu arah) cenderung mempertahankan otoritas ulama klasik, atau dalam istilah Nurtawwab disebut sebagai pedagogis.[102]

Hadirnya *Al-Misbah* juga sekaligus berada di tengah gelombang konservatisme keagamaan pasca-Reformasi. Iklim itu mendorong sebagian kalangan untuk bersikap defensif terhadap isu-isu seperti kesetaraan gender, pluralisme, atau hermeneutika. Sehingga literatur tafsir yang memiliki wacana tentang isu kepemimpinan perempuan, relasi antar-agama, demokrasi, pluralisme serta isu-isu kontemporer lain yang menjadi tren perbincangan akademik era tahun 1990an hingga awal 2010, atau meminjam Bahasa Abdul Mustaqim sebagai aliran-aliran tafsir yang muncul era itu.[103] Ditambah lagi *Al-Misbah* memiliki ciri khas sebagai penyambung lidah kehadiran karya-karya tafsir yang ditulis oleh para ulama Timur Tengah ke Indonesia. Fakta demikian menambah sekian tema akademik yang selanjutnya ditekuni oleh para sarjana. Ada yang membandingkan pemikiran Shihab dengan Muhammad Abduh seperti yang dilakukan oleh Nur. Dia memperhatikan sisi rasionalitas tafsir *Al-Misbah* yang dia duga terpengaruh dari sosok pembaharu Mesir akhir abad 19 itu.[104]

Hasil riset itu menambah daftar tema yang menjadi kajian oleh para akademisi lain. Dalam Bahasa Rahmatullah, menyebut sebagai wujud kontribusi dan bentuk fenomenal karya *Al-Misbah*. Dia merujuk daftar abstrak dari hasil kajian berupa tesis dan disertasi tentang karya tersebut yang dilakukan oleh pihak PSQ. Hanya saja, penghimpunan abstrak yang seperti itu belum update secara teliti. Namun di zaman serba internet sekarang tidak lah sulit untuk mendapatkan informasi terkait hal tersebut. Apalagi objek kajian tidak hanya pada tugas akhir studi mahasiswa, melainkan untuk karya ilmiah jurnal yang sangat dinamis. Rahmatullah tidak memperhatikan ini, karena dia terbatas pada karya akhir seperti tesis dan disertasi.[105]

---

[102]Ervan Nurtawab, "Jalalayn Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia"..., hal. 10.

[103]Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern- Kontemporer*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 10.

[104]Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir"…, hal. 27.

[105]Rahmatullah, "M. Quraish Shihab dan Pengaruhnya terhadap Dinamika Studi Tafsir Al Qur'an Indonesia Kontemporer" …, hal. 144.

Daneshgar dalam kata pengantar salah satu buku bunga rampainya ketika menyeleksi bibliografi karya tafsir Al-Qur'an di Nusantara bahkan di kawasan Asia Tenggara yang popular di pusaran para pengkaji Al-Qur'an, *Al-Misbah* menjadi primadona serta menggeser posisi *Al-Azhar* karya buya Hamka. Pernyataan itu dia sandarkan pada beberapa karya tulis ilmiah khususnya tesis dan disertasi yang mengkaji tentang Shihab, khususnya tafsir *Al-Misbah*.[106] Tentu saja inventarisasi yang dilakukan oleh Daneshgar lebih komprehensif dibandingkan dengan Rahmatullah. Meskipun secara usia, Daneshgar lebih dahulu karena buku tersebut terbit pada tahun 2016. Sedangkan Rahmatullah melakukan publikasi karya tersebut pada tahun 2021.

Sisi menarik kajian yang dilakukan oleh Rahmatullah menyoroti program KMQ (Kajian Membumikan Al-Qur'an) yang pernah dilakukan oleh Pusat Studi Al-Qur'an mulai tahun 2018 an. Program tersebut menjadi forum untuk membicarakan pemikiran Shihab, meskipun mayoritas para narasumber yang hadir lebih pada pemberian apresiasi terhadap pemikirannya. Padahal sejatinya seperti yang pernah disampaikan oleh Hanafi, karakter Shihab sebagai seorang akademisi sangat terbuka dengan bentuk respon terhadap pemikirannya. Bahkan mulanya melancarkan kritik terhadap sejumlah karyanya yang dipandang tidak sesuai dengan referensi dan pemikiran para ulama. Kemudian dia memberikan catatan kritik itu kepada salah satu asisten Shihab yang mendampinginya hingga ke Mesir saat itu. Tetapi suatu hal yang tidak dia sangka, karena Shihab justru sangat terbuka dan mengundangnya untuk berdiskusi secara intens. Bahkan Shihab setuju dengan tawaran Hanafi untuk menjadi narasumber pada acara diskusi ilmiah yang diadakan oleh para mahasiswa Indonesia di Mesir. Berawal dari kritik itulah yang mengantarkan Hanafi cukup dekat dengan Shihab. Bahkan dia menjadi orang yang ditunjuk oleh Shihab untuk membaca kembali *Tafsir Al-Misbah* sebelum dikirimkan ke penerbit.[107]

Penulis juga sepakat bahwa unsur lain yang menjadikan tafsir itu mendapat perhatian dari para akademisi karena adanya prinsip moderat sebagaimana digadang oleh Shihab sendiri. Dia menghindari ekstremisme dengan menekankan prinsip *wasathiyyah*. Karena prinsip demikian, ada benarnya dia tidak menyinggung persoalan-persoalan sensitif seperti kritik terhadap pemerintah sebagaimana menjadi masalah yang diperhatikan oleh Gusmian. Meski menggunakan pendekatan tematik (*maudhu'i*), tapi belum menyentuh pada isu-isu kontemporer secara menyeluruh. Tidak berlebihan

---

[106]Majid Daneshgar, "The Study of Qurani Interpretation in the Malay-Indonesian Wolrd," in *The Qur'an in the Malay-Indonesian World Context and Interpretation*, New York: Routledge, 2016, hal. 8.

[107]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta Dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal 217.

menyimpulkan jika Shihab terlalu berhati-hati dalam isu sensitif, sehingga tafsirnya lebih bersifat normatife-teologis ketimbang antropo-sosial. Kriteria ini mempertanyakan kembali apakah *Al-Misbah* lebih bersifat fiqih sentris? Karena prinsip yang diambil oleh Shihab sangat holistik dan tidak menampilkan sektarianisme mazhab, sehingga kajian fiqih yang dia gunakan sangat luas. Untuk membuktikan kecurigaan akademik ini, penulis coba menelusuri berbasis publikasi yang ada di jurnal ilmiah secara online. Ada beberapa jurnal yang bisa penulis gunakan untuk menjawab pertanyaan itu. Dari beberapa itu, setidaknya ada dua yang merepresentasikannya. Pertama, jurnal yang meneliti tentang pandangan Shihab terhadap fiqih pernikahan beda agama dalam *Al-Misbah*.[108] Kedua, publikasi jurnal yang meneliti tentang hukum mengucapkan selamat Natal yang dilakukan oleh Arib.[109]

Bero dalam risetnya tersebut memang sedang melakukan kajian tafsir ahkam untuk mendapatkan formulasi hukum dari *Tafsir Al-Misbah* tentang status perkawinan beda agama. Ada dua ayat yang dijadikan sebagai objek kajian dalam risetnya itu. Pertama, merujuk pada penafsirah Shihab terhadap QS. Al-Maidah ayat 5, yang menurut Bero, Shihab memperbolehkan adanya pernikahan beda agama antara laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab dengan tujuan dakwah. Sedangkan yang kedua, Bero merujuk pada QS. Al-Baqarah ayat 221 yang dia temukan adanya pelarangan melakukan jenis perkawinan seperti itu karena dikhawatirkan akan meruntuhkan bangunan rumah tangga jika terjadi kesalah pahaman. Bagi penulis riset yang dilakukan oleh Bero ini menarik karena mendudukkan karya Shihab tersebut dengan karya yang ditulis oleh para aktivis yang fokus mendampingi pernikahan beda agama dengan bukunya yang berjudul *Fiqih Lintas Agama* yang digawangi oleh murid-murid Cak Nur.[110]

Adapun riset yang dilakukan oleh Arib lebih pada padangan Shaihab secara spesifik ketika menafsirkan QS. Maryam ayat 33. Penafsiran Shihab pada ayat tersebut cukup menjadi jawaban atas fenomena perdebatan pro-kontra terkait hukum mengucapkan selamat Natal dalam Islam yang muncul setiap tahun. Menurut Arib, berdasarkan penafsiran ayat tersebut, Shihab sudah memberikan jawaban yang jelas bahwa mengucapkan Selamat Natal boleh dilakukan. Dalam hal ini, Shihab menurut Arib berpegang pada kajian literal-linguistik pada kata "*al-Salam*," yang berimplikasi memiliki makna

---

[108]Suripto Bero, "Analisis Hukum Perkawinan Beda Agama: Tinjauan Tafsir Al-Misbah dan Fiqh Lintas Agama," dalam *Jurnal Cendekia Ilmiah*, Vol. 3, No. 6, 2024, hal. 7775–7790.

[109]Ahmad Rofi'uddin, "Telaah Tafsir Quraish Shihab tentang Pernikahan Beda Agama dalam Al-Misbah," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 17, No. 2, 2016, hal. 205–224.

[110]Suripto Bero, "Analisis Hukum Perkawinan Beda Agama: Tinjauan Tafsir Al-Misbah Dan Fiqh Lintas Agama"..., hal. 7777.

keselamatan atau sejahtera. Sehingga jika berpegang pada ayat tersebut, mengucapkan Selamat Natal tidak ada larangan sebagaimana perintah dari QS. Maryam ayat 33 untuk menghayati kembali kelahiran Nabi Isa.[111]

Temuan Arib tersebut memperjelas kerja penafsiran Shihab yang sangat menekankan analisis kebahasaan (*balaghah*), struktur ayat, dan konteks historis (*asbab al-nuzul*), yang menunjukkan pendekatan sosial kemasyarakatan Al-Qur'an. Selain juga membahas hukum-hukum fiqih ibadah. Shihab cukup bijaksana memparkan adanya perbedaan pendapat mazhab secara teknis. Sehingga menampakkan adanya sikap keterbukaan serta menekankan esensi hukum daripada detail *furu'iyyah* (cabang). Memang terdapat perbedaan ketika *Al-Misbah* dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang fokus pada kajian hukum seperti karya al-Jashash, Ali Al-Shabuni, dan lainnya. Mereka yang fokus pada kajian ayat-ayat ahkam sangat rinci terhadap perbedaan pandangan mazhab.[112]

Perbedaan itu tidak menghalangi para peneliti Al-Misbah untuk mendudukkannya bersama dengan tafsir-tafsir Ahkam yang secara spesifik fokus pada kajian itu. Riset yang dilakukan oleh Mu'jizat justru membandingkan Al-Misbah dengan tafsir Ahkam karya Al-Kiya al-Harasyi, seorang ulama pakar mazhab Syafiiyyah yang wafat pada tahun 504 H. Mu'jizat membandingkan pandangan Shihab dengan ulama asal Bagdad itu pada kasus hukum menyentuh mushaf. Alasan yang dia ajukan karena Shihab adalah ulama Syafiiyah yang popular dengan pemikirannya longgar serta akomodatif terhadap ragam sekte atau aliran pemikiran.[113] Sehingga hal itu menjadi distingsi yang dianggap penting memberikan kontribusi akademis.

Mu'jizat berupaya menempatkan sisi perbedaan penafsiran antara Shihab sebagai representasi ulama kontemporer dan Al-Kiya Al-Harrasi sebagai ulama Timur Tengah, abad ke-11. Perbedaan konteks sosio-kultural yang membentang jauh tersebut berdampak pad acara pandang terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam kasus ini, Al-Kiya Al-Harrasi menekankan adanya larangan mutlak menyentuh mushaf tanpa wudhu, merujuk pada frasa "*la yamassuhu illa al-muṭahharun*" (tidak menyentuhnya kecuali yang disucikan). Pendapat ini berpijak pada pandangan mayoritas mazhab Syafiiyah yang saat itu menjadi mazhab otoritas di wilayah Dinasti Seljuq. Sedangkan Quraish Shihab memahami ayat yang sama dengan pandangan

---

[111]Arib, "Ucapan Selamat Natal Menurut Quraish Shihab Dalam Tafsir Al Misbah Studi Analisis Terhadap QS Maryam Ayat 33" …, hal. 19.

[112] Adudin Alijaya, "Peta Al-Jashshash Dalam Kajian Tafsir Fiqhy (Analisis Terhadap Kitab Ahkam Al-Qur'an)," dalam *Jurnal Al-Kainah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 2. 2022, 1–26.

[113] Lailatul Mu'jizat, "Hakikat Menyentuh Mushaf Al-Qur'an (Analisis Komparasi Tafsir Ahkam Al-Quran Karya Al-Kiya Al-Harrasi Dan Tafsir Al-Misbah Karya Muhammad Qurais Shihab)," dalam *Jurnal Muqaranah*, Vol. 8, No. 2, 2024, hal. 97–111.

bahwa larangan menyentuh mushaf berlaku, tetapi ada pengecualian dalam keadaan darurat misalnya menyelamatkan mushaf dari kerusakan. Menurut Mu'jizat, pandangan itu diambil oleh Shihab dari hasil mengintegrasikan pendapat ulama lintas mazhab serta mempertimbangkan konteks masyarakat Indonesia yang heterogen dan kebutuhan pragmatis. Selain itu ada unsur lain, yaitu prinsip pada *maqashid al-syari'ah* (tujuan syariat) dengan prioritas menjaga kesucian Al-Qur'an tanpa mengabaikan kemudahan (*taysir*).[114]

Latar belakang sosial Indonesia sebagai negara mayoritas Sunni dengan dinamika sosial modern tentu berbeda dengan konteks yang dihadapi oleh al-Harasy saat itu. Atau faktor lain seperti ketika Shihab dibandingkan dengan Muhammad Imara, seorang ulama Mesir yang secara rentan waktu kehidupan tidak berselang lama. Namun keduanya memiliki basis pendidikan yang sama, yaitu Universitas Al-Azhar. Itu saja masih berimplikasi terhadap perbedaan pendapat ketika keduanya menyikapi posisi hermeneutika sebagai piranti penafsiran Al-Qur'an. Imara menganggap bahwa hermeneutika bagian dari upaya memanusiakan Tuhan (*ansaniyyatullah*). Sedangkan Shihab tidak berpandangan begitu. Ia lebih menerima walaupun dengan beberapa catatan yang dinilai tidak menyalahi kaidah penafsiran Al-Qur'an.[115]

Temuan Syamsuddin juga memperkuat riset Mu'jizat ketika Shihab menafsirkan QS Al-Waqiah ayat 79 tentang hukum menyentuh mushaf. Dibandingkan dengan penafsiran al-Harasy, Shihab lebih akomodatif terhadap perkembangan penafsiran Al-Qur'an. al-Harasy menolak penggunaan *qiyas* (analogi) atau *maslahah* (kepentingan umum) dalam menafsirkan QS. Al-Waqi'ah: 79. Sedangkan Shihab menggunakan piranti kajian yang beragama, mulai dari analisis linguistik, historis, dan kontekstual dengan mengutip beberapa pandangan ulama klasik hingga modern semisal Thabathaba'i dan Al-Biqa'i. Pengaruh yang juga mendominasi corak pemikiran juga berasal dari konteks sosio-historis. Al-Harrasi hidup di era konsolidasi mazhab Syafi'i pada masa koloni Dinasti Saljuq. Sehingga dominasi pemikiran syafiiyyah mencerminkan upaya menjaga otoritas mazhab di tengah persaingan dengan mazhab lain. Sedangkan Shihab hidup dalam konteks sosio Indonesia modern yang sudah bergumul dengan isu pluralisme, hermeneutika, sosio-linguistik, dan lainnya.[116]

---

[114]Lailatul Mu'jizat, "Hakikat Menyentuh Mushaf Al-Qur'an (Analisis Komparasi Tafsir Ahkam Al-Quran Karya Al-Kiya Al-Harrasi dan Tafsir Al-Misbah Karya Muhammad Qurais Shihab)"…, hal. 112.

[115]Sahiron Syamsudin, "Differing Responses To Western Hermeneutics A Comparative Critical Study Of M. Quraish Shihab's And Muḥammad 'Imāra's Thoughts", ..., hal. 507,

[116]Lailatul Mu'jizat, "Hakikat Menyentuh Mushaf Al-Qur'an (Analisis Komparasi Tafsir Ahkam Al-Quran Karya Al-Kiya Al-Harrasi dan Tafsir Al-Misbah Karya Muhammad Qurais Shihab)"..., hal. 109

Tafsir Al-Misbah menjadi salah satu karya tafsir kontemporer yang paling banyak dikaji secara akademis, khususnya di Indonesia.[117]

Adaptasinya terhadap isu-isu modern dan relevansinya dengan perkembangan zaman menjadikannya objek penelitian yang menarik bagi para sarjana. Sehingga jika ditinjau dari isu-isu yang dijadikan sebagai objek kajian tidak hanya berkutat pada tema-tema normative-religius, tetapi juga berkembang dari sosial hingga ideologis. Pendekatan tersebut yang dipakai pijakan oleh Gusmian ketika meneliti sejumlah tafsir Nusantara dari aspek ideologi hingga hermeneutika. Meskipun ketika melihat karya Shihab masih belum berupa *Tafsir Al-Misbah* yang muncul sangat ramai setelah era kajian Gusmian.[118]

Para peneliti mengakui jika Shihab secara aktif mengaitkan penafsiran ayat Al-Qur'an dengan isu-isu kontemporer, yang dalam kerja penafsiran membutuhkan piranti kaidah yang berlaku. Produk tafsirnya yang mencapai 30 juz Al-Qur'an sendiri menyediakan bahan kajian yang luas. Tidak hanya pada ranah kajian teologi, sosiologi, hukum, dan etika, tetapi juga memenuhi kebutuhan penelitian multidisiplin, layaknya gagasan tafsir kontemporer yang ramai pada era tahun 2000an.[119] Berangkat dari semua data tersebut, tidak berlebihan jika *Tafsir Al-Misbah* sangat adaptif terhadap isu modern karena Quraish Shihab berhasil menjembatani khazanah klasik dengan tantangan zaman sekarang melalui pendekatan yang kontekstual, inklusif, dan interdisipliner. Kemampuannya merespons kurangnya produk-produk tafsir yang berhasil menyajikan penafsiran yang mudah dipahami menjadikan karyanya tidak hanya relevan bagi kalangan akademik, tetapi juga untuk orang awam. Hal ini menjelaskan mengapa para sarjana, baik dari bidang studi Islam, sosial, maupun humaniora terus menjadikan karya monumental Shihab itu sebagai objek kajian yang dinamis, termasuk pada isu-isu sosial lain. Adapun untuk memperluas aspek kajian pada *Al-Misbah,* sebagaimana tema yang hendak penulis ambil adalah tentang isu kemampuan asertif. Isu ini merupakan bagian dari studi komukasi sosial yang belakangan tidak luput dari perhatian para akademisi.

Kajian tentang asertif ini awal mula muncul dari bagian psikologi komunikasi yang bertujuan sebagai peluang setiap individu menyampaikan keinginannya kepada kelompok, agar bisa saling mempengaruhi. Menurut Lazarus sebagaimana dikutip oleh Oana bahwa peilaku asertif merupakan bagian dari bentuk respon yang muncul secara spesifik, ketika seseorang mampu menunjukan perasaan positif dan negatif, serta mampu melanjutkan

---

[117]Majid Daneshgar, "The Study of Qurani Interpretation in the Malay-Indonesian Wolrd'…, hal. 8

[118]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 47.

[119]Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur)," *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, 2007, h. 10.

interaksi yang sebelumnya sedang terjadi tanpa meninggalkan rasa tidak enak di berbagai pihak. Perilaku asertif melibatkan sejumlah keterampilan mulai dari pembelaan diri, menyampaikan perasaan, menyampaikan pendapat, atau menyampaikan permintaan secara tepat.[120]

D. Kajian Kemampuan Asertif dalam *Tafsir al-Misbah*

Kamampuan asertif merupakan suatu keterampilan interpersonal yang memungkinkan individu menyampaikan pikiran, perasaan, dan kebutuhan secara jelas, langsung, dan hormat tanpa melanggar hak orang lain. Menurut para ahli asertif bukan sekadar perilaku, melainkan hasil interaksi kompleks antara faktor internal dan eksternal, yang meliputi emosi dan faktor budaya.[121] Komunikasi asertif memerlukan kemampuan mengelola emosi, terutama dalam situasi tegang. Riset yang dilakukan oleh Nadhira, dkk menunjukkan bahwa individu asertif cenderung memiliki tingkat kecemasan dan depresi lebih rendah karena mampu mengekspresikan kebutuhan tanpa penekanan atau ledakan emosi. Regulasi emosi yang baik memungkinkan mereka memilih respons proporsional, bukan reaktif. Meskipun mereka juga tidak mengingkari jika orang yang memiliki kemampuan asertif sangat agresif dalam berkomunikasi.[122]

Asertif bagian dari suatu keyakinan individu terhadap kemampuannya mencapai tujuan. Orang dengan keyakinan seperti itu lebih mungkin mengomunikasikan batasan diri secara tegas, seperti menolak permintaan yang tidak sesuai. Prinsip asertif demikian bermanfaat ketika setiap individu menjalin relasi dengan kelompoknya sehingga memiliki modal sebagai alat resolusi konflik. Asertivitas membantu pihak yang berselisih mengidentifikasi kebutuhan bersama tanpa dominasi atau penghindaran. Meskipun demikian, perbedaan gender dalam asertivitas sering dipengaruhi stereotip sosial. Biasanya perempuan cenderung dianggap "terlalu agresif" ketika bersikap asertif, sedangkan laki-laki dinilai "tegas".[123]

Komunikasi asertif merupakan salahsatu tingkah laku yang ditunjukkan oleh individu melalui tindakan, bahasa tubuh dan ekspresi wajah untuk memperlihatkan gambaran emosi, pikiran, dan perasaan secara ekternal.

---

[120]Jitaru Oana, "Assertiveness in Self Fulfillment and Professional Success. Interpersonal Dynamics in the Didactic Relation," dalam *Physiology & behavior* Vol. 10, No. 8 2019, hal. 111.

[121]Nadia Aulia Nadhira, Alifia Hanifah, dan Ipah Saripah, "Peran Perilaku Asertif Terhadap Keterampilan Berkomunikasi Remaja," dalam *Edu Consilium: Jurnal Bimbingan dan Konseling Pendidikan Islam* Vol. 4, No. 1, 2023, hal. 16–28.

[122]Alifia Hanifah, Ipah Saripah, "Peran Perilaku Asertif Terhadap Keterampilan Berkomunikasi Remaja"…, hal. 22

[123]Aghnaita, "Mindful Parenting dan Perilaku Asertif Anak dalam Pencegahan Kekerasan Seksual," dalam *Prosiding Konferensi Nasional Gender Dan Gerakan Sosial*, Vol. 01, No. 01, 2022, hal. 1–10.

Kemampuan komunikasi asertif merupakan kemampuan komunikasi yang menengahi antara bentuk komunikasi pasif dan agresif. Tidak jauh dari itu bahwa asertivitas merupakan suatu kemampuan untuk mengkomunikasikan apa yang diinginkan, dirasakan, dan dipikirkan kepada orang lain namun dengan tetap menjaga dan menghargai hak-hak serta perasaan pihak lain. Dengan demikian, menjadi asertif membutuhkan suatu keterampilan (*skill*) tersendiri. Menurut Widyastuti, semua itu bisa diawali dengan jujur terhadap diri sendiri untuk bisa mengekpresikan perasaan, pendapat dan kebutuhan secara proposional, tanpa ada maksud untuk memanipulasi, memanfaatkan ataupun merugikan orang lain. Widyastuti juga menambahkan bahwa setiap orang yang memiliki kemampuan dalam berkomunikasi asertif memiliki prinsip jika pendapat dan ide orang lain sama pentingnya dengan pendapat dan idenya sendiri. Sehingga pada umumnya, orang asertif bertindak lebih terbuka dan jujur, serta mampu berpikir lebih positif mengenai dirinya tanpa memandang rendah orang lain.[124]

Nilai-nilai asertif dalam komunikasi paling tidak dapat dipetakan menjadi beberapa bagian yang dapat dikorelasikan dengan prinsip Al-Qur'an mengenai etika berkomunikasi. *Pertama,* kemampuan seseorang untuk menyampaikan pendapat ataupun perasaannya kepada orang lain. *Kedua,* menghargai pendapat, ide dan perasaan orang lain seperti milik sendiri untuk keperluan bersama. *Ketiga,* kemampuan kontroling terhadap diri sendiri karena lebih memahami bagiamana perasaannya dapat disampaikan kepada orang lain tanpa menimbulkan kecemasan dan agresivitas. *Keempat,* menghargai orang lain sehingga tidak menimbulkan manipulasi ataupun memanfaatkan pihak lain dengan tujuan mendapatkan keuntungan untuk dirinya sendiri.

Paling tidak terdapat empat nilai menurut para ahli tentang kemampuan asertif dalam berkomunikasi. Hal itu sesuai dengan nilai-nilai asertif dalam suatu kelompok komunal seperti penelitian yang dilakukan oleh Hapsari dan Retnaningsih menunjukkan bahwa manajer yang menggabungkan asertivitas dengan empati dapat mencapai tingkat kepuasan yang dirasakan oleh karyawan dan produktivitas. Sebaliknya, pemimpin pasif atau agresif justru berisiko menciptakan lingkungan kerja toksik.[125] Memaparkan fungsi lain dari asertivitas dalam dunia usaha untuk membantu mencapai *win-win solution* (solusi adil antara dua pihak yang bernegoisasi). Individu asertif mampu mengartikulasikan prioritas tanpa mengabaikan kepentingan mitra.

---

[124]Tri Widyastuti, "Pengaruh Komunikasi Asertif Terhadap Pengelolaan Konflik," dalam *Jurnal Widya Cipta: Jurnal Sekretari dan Manajemen*, Vol. 1, No. 1, 2017, hal. 1–7.

[125]R. Hapsari and R. Retnaningsih, "Perilaku Asertif Dan Harga Diri Pada Karyawan," dalam *Jurnal Ilmiah Psikologi Gunadarma*, Vol. 1, No. 1, 2017, hal. 56.

Kemampuan seperti itulah yang menurut Hapsari dan Renaningsih sebagai upaya menggabungkan kampuan kognitif-behavioral yang baik.[126]

Nilai-nilai asertif serta konstruk kognitif dan sosialnya sudah banyak mendapatkan perhatian dari para peneliti di bidang tafsir Al-Qur'an. Sholichah dalam salah satu karya ilmiahnya mencoba menganalisis model asertif berbasis gender dalam Al-Qur'an. Konteks asertif yang dia analisis fokus pada peran manusia yang dipetakan berdasarkan perbedaan gender, yaitu antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya, dalam dunia patriarkhi yang terjadi adalah ketimpangan ruang gerak yang mendapatkan stigma secara primordial. Antara laki-laki dan perempuan masih terdapat pembangian antara ruang domestik, publik dan spiritual. Menurut Sholichah, Al-Qur'an justru menolak pembangian ruang seperti itu dengan menegaskan jika Al-Qur'an sangat menekankan pada ketersalingan. Sebab dalam pandangan Al-Qur'an, status manusia antara laki-laki dan perempuan tidak dibedakan peranannya. Riset Sholichah tersebut berangkat dari kegelisahannya terhadap teori sosial Karl Mark bahwa konflik masyarakat akan terus terjadi berdasarkan dua faktor: kepentingan dan kekuatan. Untuk itu, dalam konteks asertif, Sholichah menawarkan ketersalingan antara laki-laki dan perempuan posisinya sebagai manusia yang setara di hadapan Allah.[127]

Asertif gender dalam riset Sholichah menjadi suatu disiplin isu tersendiri. Meskipun dimensi kajiannya tidak jauh bebeda dengan asertif dalam komunikasi, yaitu suatu relasi yang dibangun secara sadar oleh individu kepada pihak lain dengan tujuan tertentu.[128] Adapun ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi kor kajian Sholichah berkutat pada ayat tentang esensi pernikahan (QS. Al-Rum 21), sosial politik (QS. Al-Ahzab 35), spiritual (QS. Ali Imran 195) dan ayat-ayat lain yang memiliki rumpun tema kajian yang sama. Manangin, dkk juga pernah malakukan kajian yang sama dengan istilah tindak tutur ilokusi dengan mengambil penafsiran QS. Luqman dan al-Magribi dengan studi kasusnya pada QS. Yusuf ayat 4-5. Hipotesa mereka sama, yaitu bahwa penting memiliki kemampuan komunikasi asertif agar suatu pesan yang disampaikan kepada orang lain dapat diterima secara utuh. Namun dalam QS. Luqman tersebut terdapat beberapa jenis komunikasi yang

---

[126]Hapsari and Retnaningsih, "Perilaku Asertif dan Harga Diri Pada Karyawan"…, hal. 60.

[127]Aas Siti Sholichah, *Pendidikan Asertif Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Institut PTIQ, 2016, hal. 124-146.

[128]Arga Satrio Prabowo and Asni Asni, "Latihan Asertif: Sebuah Intervensi Yang Efektif," dalam *Jurnal Insight: Jurnal Bimbingan Konseling,* Vol. 7, No. 1, 2018, hal. 116–120.

dapat diikuti sebagai seorang komunikan yang dia istilahkan dengan direktif, komisif, ekspresif, dan deklaratif.[129]

Menariknya semua jenis komunikasi asertif tersebut merujuk pada QS. Luqman/31: 6-11, yang meliputi asertif memberitahukan dan memberikan informasi. Poin itu bagian dari tindak ilokusi yang merujuk pada tujuan atau fungsi yang ingin dicapai penutur melalui ujaran. Sedangkan ilokusi bersifat konvensional dan bergantung pada aturan sosial atau linguistik untuk keberhasilannya.[130] Begitu juga cabang dari ilokusi yaitu asertivitas, yang dalam konteks Islam merujuk pada kemampuan untuk mengekspresikan keyakinan, nilai, dan hak secara tegas namun tetap menghormati prinsip keadilan, kasih sayang, dan etika (hikmah). Al-Qur'an menekankan keseimbangan antara ketegasan dalam kebenaran (*al-haqq*) dan kelembutan dalam komunikasi (*qaulan layyinan*). Konsep ini sejalan dengan prinsip وَسَطِيَّة (*wasathiyyah*) yang menolak ekstremisme, sebagaimana disampaikan dalam QS. Al-Baqarah ayat 143:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَاۤءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًاۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِۗ وَاِنْ كَانَتْ لَكَبِيْرَةً اِلَّا عَلَى الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُۗ وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْۗ اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ

Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan40) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menetapkan kiblat (Baitulmaqdis) yang (dahulu) kamu berkiblat kepadanya, kecuali agar Kami mengetahui (dalam kenyataan) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sesungguhnya (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.

Shihab ketika memberikan penafsiran terhadap ayat tersebut menyatakan bahwa manusia telah dituntut untuk berlaku adil dan teladan sehingga posisi tengah demikian itu mirip dengan posisi Ka'bah yang berada di pertengahan juga. Posisi pertengahan menjadikan manusia tidak memihak ke kiri dan ke kanan, sehingga dapat mengantarkan manusia berlaku adil. Posisi pertengahan juga menjadikan seseorang dapat dilihat oleh siapapun

[129]Yuslin Kasan dan Manangin, Nelpia, "Analisis Tindak Tutur Ilokusi dalam Terjemahan Al-Qur'an Surah Luqman," dalam Jurnal *Al-Kalim: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban*, Vol. 3, No. 2, 2024, hal. 140–153.

[130]Manangin, Nelpia, "Analisis Tindak Tutur Ilokusi dalam Terjemahan Al-Qur'an Surah Luqman"…, hal. 147.

dari penjuru dunia yang berbeda. Sekaligus pada saat yang sama dia bisa menjadi teladan bagi siapapun yang melihatnya. Bagi Shihab, posisi tersebut justru bisa menjadikannya mampu melihat siapapun dan berada pada konteks apapun. Karena posisinya berada di tengah-tengah.[131]

Pandangan Shihab ketika menafsirkan ayat tersebut menekankan agar posisi manusia yang hendak menjadi tonggak keadilan harusnya menempatkan dirinya pada posisi tengah agar mendapatkan posisi yang seimbang. Namun menjaga keseimbangan tersebut faktanya tidak cukup hanya melalui sikap yang dibangun dengan pasif, tetapi juga perlu aktif. Sebab Al-Qur'an maupun secara historis, Nabi sendiri mencontohkan konsep wasatiyah tersebut melalui tindakan aktif, misalnya dalam konteks dakwah. Fungsi utama dakwah adalah menjalin komunikasi yang selaras, mampu saling memahami, mampu mengkomunikasikan antara akal pikiran dengan cepat dan jelas, serta mampu saling mendorong dan juga saling bisa memecahkan masalah. Dengan demikian dakwah diperlukan sikap yang sama antara *dai* dan *mad'u*-nya untuk bisa saling percaya, membuka diri (*open mind*), sehingga menciptakan suasana dakwah yang efektif.[132]

Adapun definisi dari komunikasi dalam konteks ini, merupakan bagian proses yang dilakukan dengan cepat, cermat dan dapat diketahui atau dievaluasi proses dakwah yang sedang berlangsung. Sehingga mencapai pengertian, munculnya rasa senang, terdapat keinginan untuk melakukan hubungan sosial yang baik, ingin melaksanakan ajaran yang disampaikan. Demikian upaya tersebut mampu memberi kebahagian hidup dan kesehatan mental.[133]

Menurut Rakhmat, perhatian komunikasi dalam konteks dakwah, hakikatnya untuk bisa menyentuh pada ranah aspek psikologis serta untuk bisa mendapatkan nilai-nilai penting sebagai hasilnya. Rakhmat juga menambahkan bahwa individu adalah makhluk kognitif yang dominan mengambil keputusan untuk menerima atau menolak segala informasi yang diterima pancaindra atau sensasi. Sensasi adalah pintu gerbang dalam penerimaan informasi,[134] kemudian melakukan pemaknaan atau persepsi setelah berkomunikasi dengan memori dan akal. Sebagai pengolah informasi, kehadiran orang lain menjadi bagian penting dalam mengukuhkan intelektualitas.

---

[131]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1, …, hal. 415.

[132]Wahidin Saputra, *Pengantar Ilmu Dakwah*, Jakarta: Rajawali Saputra Press, 2011, hal. 33.

[133]A. Supratiknya, *Komunikasi antar Pribadi: Tinjauan Psikologis,* Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995, hal. x.

[134]Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi,* Bandung: PT Ramaja Rosdakarya Offset, 1998, hal. 81.

Dengan demikian memperhatikan perkembangan psikologis beserta ciri-cirinya menurut Sali ketika membincang esensi psikologi komunikasi dan urgensinya mengatakan bahwa dengan memperhatikan aspek psikologis, maka pesan yang disampaikan oleh seseorang akan dapat meresap dan diterima dalam pribadi sasarannya. Kemudian pesan tersebut dapat diamalkannya kepada perasaan yang tulus tanpa adanya ganjalan karena hal tersebut dapat menyentuh dan memuaskan kehidupan rohaninya. Sehingga pada konteks inilah letak titik berat strategi-strategi asertivitas yang sebenarnya yaitu menerima pesan orang lain dengan ikhlas sekaligus mempraktekkannya.[135]

Artinya aspek psikologis memang menjadi alat bantu untuk mengantarkan pesan tersebut sampai pada sasaran. Karena dalam psikologi komunikasi terdapat dorongan untuk kreatif dalam menyampaikan materi, membuat perubahan, mengiatkan serta memberi keyakinan kepada obyek yang berkaitan.[136] Bahkan Al-Qur'an secara tegas memberikan arahan terhadap urgensi asertif dengan himbauan agar tidak ada komunikasi yang berpotensi menyimpan unsur penghinaan dan dengki, sebagaimana disampaikan dalam ayat berikut:

QS. Al-Hujurat [49]: 11:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاۤءٌ مِّنْ نِّسَاۤءٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّۚ وَلَا تَلْمِزُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِۗ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِۚ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olokkan itu) lebih baik daripada mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olok) perempuan lain (karena) boleh jadi perempuan (yang diolok-olok itu) lebih baik daripada perempuan (yang mengolok-olok). Janganlah kamu saling mencela dan saling memanggil dengan julukan yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) fasik) setelah beriman. Siapa yang tidak bertobat, mereka itulah orang-orang zalim.

Mengingat urgensi berkomunikasi model demikian, pakar seperti Amahzun mengungkap bahwa komunikasi harusnya dalam rangka membangun hubungan psikologis yang kuat. Pernyataan itu disampaikan

---

[135]Agus Salim, "Peran dan Fungsi dai dalam Perspektif Psikologi Dakwah," dalam *Jurnal Al-Hikmah,* Vol. IX, No. 14, 2017, hal. 103.

[136]Moh. Sahri Suma, "Psikologi Dakwah Al-Qur'an" dalam *Jurnal an-Nida': Jurnal Prodi Komunikasi Penyiaran Islam*…, hal. 75.

ketika memberikan uraian tentang setrategi komunkasi yang dilakukan oleh Nabi Muhammad ketika masih berada di Makkah. Sehingga Amahzun menegaskan jika pendidikan hati yang diajarkan oleh Nabi kepada para sahabatnya saat itu merupakan perintah yang turun dari Allah untuk mendidik para sahabat membersihkan diri yang merupakan bagian terpenting. Amahzun menguatkan lagi dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang turun di Makkah juga berkaitan dengan aspek-aspek psikologis, seperti bersabar, taubat, takut, ikhlas, cinta, jujur, yakin, dan selamat dari perbuatan syirik apapun sebagai poin penting dari keimanan.[137]

Adapun yang menarik dari contoh tersebut dalam konteks manajemen berelasi dengan orang lain, hal itu sebagai ikhtiar untuk menyebarkan ajaran Islam di tengah masyarakat. Apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad memberikan teladan ketika memiliki kemampuan asertif mampu menciptakan individu (*bariyah*), keluarga (*usroh*) dan masyarakat (jama'ah) yang menjadikan Islam sebagai pola pikir (*way a/Thinking*) dan pola hidup (*way of life*). Selain supaya bisa meraih kehidupan bahagia dunia dan akhirat.[138]

Intisari dari pernyataan tersebut tersirat dalam misi besar Nabi Muhammad yaitu menyampaikan Islam yang membawa prinsip mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju terang benderang. Kasus semacam ini yang pernah menjadi perhatian Sholichah ketika menggunakan kemampuan asertif berwawasan gender untuk mewujudkan relasi antar manusia menjadi lebih *maslahah*.[139] Asumsinya berangkat bahwa relasi antar manusia di dunia modern masih terhalang dengan status perbedaan gender, umumnya terjadi di dunia patriarkhal. Adapun unsur lain dari kemampuan asertif ini terdapat aspek-aspek psikologis yang disentuh oleh Nabi, misalnya seperti yang disampaikan dalam Al-Qur'an surah al-Anfal ayat 2:

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُه زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ ۙ

Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah mereka yang jika disebut nama Allah, gemetar hatinya dan jika dibacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, bertambah (kuat) imannya dan hanya kepada Tuhannya mereka bertawakal," (QS. Al-Anfal: 2).

---

[137]Muhammad Amkhzun, *Manhaj al-Nabi fî al-Da'wah*…, hal. 77.

[138]Toto Tasmara, *Komunikasi Dakwah,* Jakarta: Gaya Media Pratama, t.th, hal. 33.

[139]Aas Siti Sholichah, "Pendidikan Asertif Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an"…, hal 167.

Menurut Quraish Shihab ayat ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an yang notebenenya sebagai landasan membangun relasi antar manusia sangat berpengaruh pada aspek psikologis orang-orang beriman.[140] Menurut Al-Alusi dalam karya tafsirnya justru ayat ini memiliki dipahami pada aspek psikologis yang tidak hanya sekedar dibacakan ayat Al-Qur'an, melainkan ketika disebutkan nama Allah yang meliputi sifat maupun *af'al*-nya, hati mereka sudah bergetar, namun ketika dibacakan ayat Al-Qur'an justru keimanan mereka akan bertambah sempurna.[141]

Buya Hamka juga memahami ayat tersebut dari sudut yang sama, menurutnya ketika ada seorang hatinya selalu bergetar ketika nama Allah disebutkan oleh orang lain, bahkan ketika ayat-ayat Allah dibacakan kepadanya, lalu bisa menambah keimanannya. Hamka juga mempertegas jika ayat-ayat Allah tersebut terbentang di mana saja, baik yang ada di dalam Al-Qur'an atau yang membentang pada alam. Adapun ayat-ayat yang membentang pada alam ini bisa dibaca dengan ilmu pengetahuan.[142] Pemaknaan Hamka ini semakin mempertegas pada tugas seseorang untuk bisa menyentuh aspek psikologis meskipun informasi yang hendak disampaikan sangat luas. Artinya tidak hanya berkaitan dengan ayat-ayat normatif, melainkan bisa diinsersikan dalam beragam tindakan yang disampaikan sekalipun materi tersebut berkaitan dengan ilmu pengetahuan. Jika demikian maka prinsip tersebut masuk pada pemaknaan suatu relasi secara luas yang tidak hanya menjadikan target pada kelompok tertentu.[143]

Quraish Shihab pada aspek berelasi yang baik antar manusia ketika menafsirkan QS. Al-Hujurat 11 di atas memberikan penjelasan yang cukup luas. Bahkan ia pernah mengaitkan ayat tersebut dengan konsep kecintaan secara mendalam sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi ketika memberikan nama untuk apa saja yang ia cintai, sampai benda yang tidak bernyawa pun diberikan nama oleh Nabi. Menurut Shihab tindakan itu menunjukkan adanya

---

[140]Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an,* Bandung: Mizan, 1997, hal. 234.

[141]Al-Alusi, *Rûh al-Ma'âni fî al-Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm wa al-Sab'u al-Matsâni*, Beirut: Dar Ihya' al Turats, t.th, Jilid. IX, hal. 167.

[142]Hamka, *Tafsir Al-Azhar,* Jakarta: Gema Insani Press, 2015, Jilid 3, hal. 669.

[143]Pernyataan ini sesuai dengan makna dakwah secara luas, misalnya seperti yang dilakukan oleh Al-Wa'i ketika mendefinisikan dakwah *fardiyah*. Menurutnya, mengingat istilah dakwah *fardiyah* tidak dijelaskan secara langsung dalam Al-Qur' an, maka penulis menggunakan istilah dakwah *fardiyah* berdasarkan pendapat dari ulama atau ilmuwan. Menurut Taufik Yusuf al-Wa 'i dalam kitabnya *al-da'wah il*â *Allâh* menyatakan bahwa ada tiga macam dakwah dilihat dari obyeknya. Pertama, *da'wah al-nâs kaffah* (dakwah kepada manusia secara keseluruhan atau massa). Kedua, *da'wah al-muslimîn ba'duhum ba'dan* (dakwah kepada sebagian atau sekelompok orang). Ketiga, *mâ yakûnu bain al-afrâd ba'duhum mâ ba'dan* (dakwah antar pribadi). Taufik Yusuf Al-Wa'i, *Da'wah ilâ Allâh*, Mesir: Dar al-Yaqin, 1995, hal. 31-32.

kesan yang intim, dan itu dibangun dari kesadaran untuk bersahabat kepada yang memiliki nama.[144]

Kesadaran semacam itu menurut Shihab bisa dibangun secara sadar oleh manusia. Karena pada hakikatnya manusia telah diberikan anugerah berupa *nafs* agar bisa membedakan antara yang baik dan buruk, serta dapat mendorongnya untuk berbuat antara kedua sifat itu. Shihab juga tidak mengingkari jika dalam konteks *nafs* bisa condong pada perilaku baik dan buruk. Hanya saja, menurutnya, manusia lebih memiliki kecondongan pada sesuatu yang positif daripada negatif. Meskipun daya tarik pada sesuatu yang negatif itu lebih besar, maka dari itu manusia dituntut oleh Al-Qur'an dapat menjaga kesucian *nafs*, dan tidak mengotorinya. Ia juga sepakat dengan para pakar yang berpendapat demikian, termasuk pandangan penulis karya *The Holy Quran*, Yusuf Ali. Menurut Shihab, Ali mengatakan bahwa manusia memiliki kecenderungan berlaku adil. Hal itu cukup masuk akal menurutnya, karena Allah mengecam kepada siapa saja yang mendurhakai perbuatan adil. Sebab pada dasarnya, manusia telah diberikan potensi untuk menegakkan keadilan dengan akhlak yang mulia.[145]

E. Kajian Kemampuan Asertif Berwawasan Gender dalam *Tafsir al-Misbah*

Kemampuan asertif berwawasan gender bagian dari potensi seseorang atau individual untuk mengekspresikan hak, kebutuhan, dan identitas secara tegas tanpa melanggar prinsip keadilan dan kesetaraan. Umumnya isu kajian ini berangkat dari gender perempuan atau pegalaman perempuan pada konteks interaksi sosial, baik di ruang publik maupun domestik. Dalam konteks kajian tafsir Al-Qur'an, tema seperti ini sudah banyak mendapat respon dari para sarjana di Indonesia khususnya setelah era yang disebut Nurmila adanya jaringan pemikiran gender global. Nurmila menyebut era itu sudah terjadi pada awal tahun 1990 an dengan masuknya buku-buku para aktivis feminis dari Timur Tengah, Asia dan Barat.[146] Projek mereka yaitu menawarkan gagasan progresif dan analisis sosial-kritis untuk mengurai dinamika relasi gender yang adil. Sebab tantangan utama yang dihadapi saat itu adalah mengatasi bias patriarki dalam penafsiran klasik sekaligus

---

[144] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 272.

[145] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*..., hal. 286-289.

[146] Nina Nurmila, "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminism Discourse," dalam *Al-Jami'ah: Jurnal of Islamic Studies*, Vol. 49, No. 1, 2011, hal. 34–64.

merespons realitas ketimpangan gender di masyarakat muslim kontemporer.[147]

Kemampuan asertif berwawasan gender mendorong adanya kesadaran akan struktur sosial yang timpang, di mana perempuan sering dihadapkan pada stigmatisasi ketika menuntut hak. Al-Qur'an sebagai sumber Islam menawarkan prinsip dasar seperti *al-'adl* (keadilan) dan *ta'awun* (kerja sama) (QS. Al-Maidah/5:2), yang menjadi landasan normatif-teologis untuk membangun relasi gender asertif. Para mufasir ketika memahami ayat tersebut tidak membedakan antara peranan laki-laki dan perempuan ketika melakukan kerjasama, karena yang menjadi standar kualitas relasi tersebut bukan lagi gender, tetapi kebaikan dan ketakwaan.

Kemampuan asertif gender melibatkan kesadaran terhadap adanya kesetaraan antar manusia yang tidak berbeda dengan adanya status jenis kelamin. Al-Qur'an menegaskan kesetaraan manusia sebagai makhluk yang dimuliakan, sebagaimana disampaikan dalam QS. Al-Isra'/15: 70 dan penciptaan dari sumber yang sama disampaikan dalam QS. An-Nisa/4: 1. Berikut teks ayat-ayatnya:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا ۚ

Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna. (QS. Al-Isra/15: 70).

Menurut Quraish Shihab, ayat ini menegaskan kemuliaan manusia yang diberikan Allah dibanding banyak makhluk lainnya. Pemuliaan itu tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga psikis dan spiritual. Manusia diberi anugerah akal, kemampuan berpikir, berkomunikasi, serta mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi. Ayat ini juga menunjukkan bahwa Allah memberi manusia kemampuan untuk menjelajahi daratan dan lautan, serta memanfaatkan keduanya sebagai sarana hidup. Selain itu, Allah menyediakan rezeki yang baik-baik, berupa makanan, minuman, dan sumber daya alam yang dapat menunjang kehidupan manusia.[148]

Setiap manusia, laki-laki maupun perempuan, memiliki kemuliaan dan potensi yang sama sebagai anugerah Allah. Kemuliaan ini melahirkan

---

[147]Isu tersebut juga yang mendasari para sarjana di Indonesia menulis kajian tafsir Al-Qur'an tentang relasi gender, seperti yang dilakukan oleh Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 257.

[148]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 7, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 449–452.

tanggung jawab untuk menggunakan akal, hati, dan moralitas secara adil, termasuk dalam komunikasi dan interaksi sosial. Asertivitas berwawasan gender berarti kemampuan menyampaikan pikiran dan perasaan dengan jujur, tegas, dan tetap menghargai orang lain tanpa diskriminasi. Prinsip ini sejalan dengan pesan ayat bahwa manusia diberi kelebihan untuk mengelola dirinya dan lingkungannya secara seimbang, sehingga tidak ada alasan membedakan martabat laki-laki dan perempuan dalam mengekspresikan pendapat maupun mengambil peran sosial.

Jika ditelaah proses penciptaan manusia, setiap manusia memiliki kemuliaan dan kemampuan. Selain itu Allah Swt menciptakan manusia secara berpasangan dan memiliki keturunan. Isyarat tersebut terdapat QS. An-Nisa/4:1:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاۤءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاۤءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا

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

Menurut Shihab awal dari surah al-Nisa' tersebut melanjutkan dari pesan yang disampaikan dalam surah sebelumnya, yaitu Ali Imran yang memberikan informasi terkait persoalan tauhid dan segala kegiatannya yang menuju jalan itu. Seruan dalam ayat 1 tersebut merupakan penegasan agar memelihara persatuan dengan menjalin hubungan cinta kasih dengan seluruh umat manusia. Menurut Shihab, penjelasan ayat tersebut sangat dalam karena turun di Madinah yang biasanya seruan tersebut diawali dengan menyebut kelompok orang-orang beriman (*ya ayyuha al-lazina amanu*), namun kali ini dengan menyeru seluruh umat manusia secara umum, baik yang beriman maupun tidak. Melalui ayat tersebut menurut Shihab disampaikan soal asal usul manusia diciptakan dari sumber yang satu atau dari jenis yang satu, sehingga tidak ada perbedaan lagi antara sisi kemanusiaannya.

Selain pernyatan di atas, Shihab juga menambahkan jika ayat itu sebagai permulaan untuk mengantarkan lahirnya persatuan dan kesatuan dalam masyarakat. Serta untuk saling bantu membantu dengan saling menyayangi karena seluruh manusia berasal dari asal yang satu, baik laki-laki maupun perempuan, kecil maupun besar, beragama atau tidak beragama.

Menurut Shihab semuanya dituntut untuk menciptakan perdamaian dengan rasa aman dan saling menghormati hak asasi manusia.[149]

Ketersalingan tersebut menurut Shihab membutuhkan usaha aktif, sehingga ada kesadaran individual yang muncul dari diri sendiri untuk ikut serta mewujudkan harmoni bersama. Pernyataan demikian juga dapat ditemukan ketika Shihab menafsirkan QS. Al-Maidah/5: 2 sebagaimana poinnya sudah penulis sampaikan sebelumnya. Meskipun ketika menafsirkan ayat tersebut, Shihab tidak menyinggung seputar isu gender, tetapi lebih memperhatikan relasi antar umat manusia. Bahkan dengan merujuk pada sebab turunnya ayat, Shihab memberikan penegasan jika tidak boleh berlaku anaiya kepada siapa saja. Bahkan pada ayat tersebut terdapat suatu riwayat yang mengisahkan ketika orang-orang non muslim hendak menunaikan haji, kemudian kelompok muslim hendak melarangnya dan akan mengambil unta-unta yang digunakan oleh kelompok musyrik dengan dalih karena dulunya unta-unta itu adalah miliki orang muslim yang dirampok. Tetapi ayat itu justru melarangnya dengan alasan kemanusiaan. Meskipun Shihab juga tidak mengingkari adanya riwayat yang mengisahkan bahwa ayat tersebut melarang kelompok musyrik mengunjungi Makkah. Sehingga prinsip demikian diadopsi oleh sejumlah negara demokrasi untuk memberikan batasan proporsional kepada rakyat dari berbagai negara.[150]

Poin yang menjadi perhatian dari ayat tersebut adalah tidak boleh abai terhadap keadilan, dan tidak boleh memiliki kebencian kepada siapa saja meskipun kepada suatu kelompok umat yang menjadi musuh. Mereka harus diperlakukan sesuai dengan tuntunan keadilan. Apalagi kepada sesama orang yang hanya dibedakan dengan status gender yang hakikatnya adalah anugerah dari Allah. Oleh sebab itu menurut Shihab keadilan tidak hanya terbatas pada konteks memberikan hukum atau keputusan yang mencakup beberapa pihak yang terlibat dalam suatu perkara. Melainkan juga berkaitan dengan adil mulai dalam dirinya sendiri baik ketika berucap, menulis atau bersikap batin. Bagi Shihab, keadilan yang perlu dimulai dari unsur terkecil tersebut bertujuan pada keadilan untuk konteks yang besar sebagaimana ditujukan oleh Al-Qur'an agar mampu menegakkan sistem kemanusiaan yang adil.[151]

Ayat tersebut secara langsung tidak menjelaskan mengenai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan akan tetapi berkaitan dengan makna keadilan, Dimana makna keadilan tersebut sangat bersentuhan dengan kehidupan laki-laki dan perempuan baik ruang domestik maupun publik. Misalnya seperti

---

[149]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 397…, hal. 398.

[150]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 3…, hal. 16.

[151]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*..., hal. 113.

yang masih menjadi perbincagan menarik soal pembangian peran antara laki-laki dan perempuan di ruang publik. Banyak yang mempersoalkan jika perempuan berada di ruang publik sebagai pemimpin, menjadi opsi kedua. Karena tugas utamanya berada di ruang domestik. Subhan dalam bukunya juga menyoroti pembagian peran tersebut, meskipun pada akhirnya Subhan lebih condong melunak dan menduga adanya hikmah di balik pembagian peran tersebut yang berasal dari para ulama salaf itu.[152]

Kritik yang sangat tajam pernah disampaikan oleh Mernissi terhadap fakta sosial di Maroko yang masih mendudukkan posisi perempuan sebagai manusia kedua dengan merujuk pada peranan mereka baik dalam domestik maupun sosial. Dia memamparkan bukti sedikitnya perempuan yang dilibatkan dalam keputusan-keputusan penting negara, bahkan rumor yang beredar di masyarakat sangat klasik, yaitu menganggap perempuan adalah jenis manusia yang lebih baik melayani suaminya di rumah.[153]

Menyikapi fakta-fakta sosial seperti itu, bisa dikaitkan dengan prinsip Al-Qur'an sendiri menyampaikan adanya kisah seorang perempuan yang berhasil menjadi pemimpin dari orang-orang kuat, bahkan menjadi preferensi keputusan politik mereka sebagaimana disampaikan melalui cerita ratu Bilqis dalam QS. An-Naml/27: 23-44. Fakta di Indonesia juga tidak jauh berbeda pada saat itu. Bahkan ketika Megawati hendak menjadi presiden RI ke 5, perdebatan seputar hukum perempuan menjadi pemimpin sangat ramai dari para ulama maupun sarjana agama. Moesa dalam dalam riset disertasinya fokus meneliti tentang dinamika masa itu, ketika para kiai, khususnya dari kalangan Nahdlatul Ulama melakukan pertemuan Bahtsul Masail (membahas permasalahan-permasalahan) untuk memutuskan boleh tidaknya menjadikan perempuan sebagai pemimpin negara. Menurut Moesa memang dinamika sosial seperti itu pernah terjadi di Indonesia karena adanya perbedaan penerimaan tentang status perempuan sebagai pemimpin dalam kacamata Islam.[154]

Padahal Al-Qur'an ketika berbicara pada konteks amanah, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Namun yang paling penting adalah mampu menjalankan amanah sesuai dengan harapan rakyat dan kemaslahatan umat. Pernyataan itu sebagaimana disampaikan melalui QS. Al-Nisa' ayat 58:

---

[152]Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an*..., hal. 44.

[153]Fatimah Mernissi, *Woman and Islam An Historical and Theological Enquiry*, New York: Oxford, 199, hal. 16-17.

[154]Ali Machsan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2008, hal. 35.

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَاۙ وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِۗ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًاۢ بَصِيْرًا

Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh, Allah sebaik-baik yang memberi pengajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Melihat."

Merujuk pada salah satu tafsir Nusantara karya Hamka, ketika menafsirkan ayat tersebut memberikan judul besar, "Menyerahkan Amanat". Karena ayat ini pada dasarnya memiliki *asbab an-Nuzul* yang berkaitan dengan perintah agar menunaikan amanah sebagaimana mestinya. Sehingga Hamka pun memulai penafsiran ayat ini dengan menjelaskan sebab-sebab turun ayat tersebut. Kemudian Hamka mengambil kesimpulan dalam bentuk harapan agar seluruh pelaksana pemerintahan, seluruh aparat pemerintah diberikan kepada orang yang bisa memegang amanat, orang yang ahli. Kemudian Hamka juga memberikan rincian ada beberapa hak yang perlu diperhatikan. *Pertama* ialah pada rakyat, atau dalam istilah agama, pada umat. Pilihan pertama ialah pucuk pimpinan negara, atau sultan, atau khalifah atau presiden. Pengangkatan seorang pemimpin oleh masyarakat harus melalui baiat. Masyarakat harus membuat perjanjian akan tetap memegang amanat. Setelah seseorang terpilih, diapun diberikan kewajiban oleh Tuhan untuk menyerahkan atau menunaikan amanat kepada ahlinya pula, dengan tidak pandang pilih kasih, baik itu teman, anak atau keluarga. Setelah itu hendaklah orang tersebut menegakkan keadilan. Kalau menghukum di antara manusia hendaklah menghukum dengan adil.[155]

Di antara inti penafsiran Hamka tentang ayat tersebut adalah bahwa amanah harus dilaksanakan. Memang, ayat inilah yang wajib dipegang oleh penguasa, yaitu memberi amanah hendaklah kepada ahlinya. Orang yang akan diberi tanggung jawab dalam suatu tugas, hendaklah orang yang sanggup dan bisa dipercaya memegang tugas itu.[156] Dalam menjelaskan tafsir ayat tersebut, Hamka tidak sedikitpun menghubungkan dengan kondisi politik yang sedang terjadi ketika tafsir itu sedang ditulis. Hal ini merupakan salah satu kelebihan tersendiri bagi Hamka karena dapat menahan diri dari kondisi politik yang ketika itu kurang kondusif. Apalagi dikaitkan dengan pandangan yang bersifat superior dan inferior seperti mengaitkannya dengan syarat pemimpin harus laki-laki. Sikap demikian, dapat dikatakan sikap fleksibel terhadap kondisi yang terjadi. Dalam hal ini, Hamka tidak

[155]Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz. V, …, hal. 138.
[156]Hamka, Tafsir Al-Azhar, Juz. V, …, hal. 120.

berkeinginan mengomentari kondisi yang kurang kondusif, karena mungkin Hamka sudah mempertimbangkannya dengan cukup matang.

Berbarengan dengan iklim ketika isu boleh dan tidak bolehnya seorang perempuan menjadi pemimpin, gerakan feminisme Islam di Indonesia mulai bangkit dan terjadi secara massif. Mulai masuk ke beberapa lembaga pendidikan, tidak hanya di Perguruan Tinggi, tetapi ke lembaga pendidikan non formal pesantren. Menurut Nurmila, tokoh muslimah yang membawa agenda itu ke pesantren adalah Lies Marcoes, seorang tokoh perempuan dari kalangan Muhammadiyah.[157] Tentu saja basis pijakannya adalah sebagai respons terhadap ketimpangan gender yang kerap dibenarkan melalui penafsiran agama. Gerakan ini berupaya merekonstruksi pemahaman keislaman yang inklusif dengan menggabungkan prinsip keadilan gender (*gender justice*) dan nilai-nilai Islam. Bahkan seperti yang diceritakan oleh Nurmila, agen-agen pejuang gender di pesantren menawarkan sebuah metodologi pembacaab kitab-kitab kuning berbasis keadilan gender.

Secara historis munculnya kesadaran asertif gender di Indonesia ini karena dipicu oleh adanya gerakan reformasi 1998 yang membuka ruang demokrasi. Organisasi seperti Rahima didirikan 2000 dan Fahmina Institute (1999) menjadi pionir dalam mengintegrasikan kajian gender dengan studi Islam. Mereka mengkritik praktik poligami, kekerasan domestik, dan marginalisasi perempuan dalam hukum keluarga Islam. Meskipun seiring berjalannya waktu, agenda mereka mendapat stigma sebagai "pengaruh Barat" yang merusak moral. Bahkan dalam tubuh Ormas NU sendiri terjadi perebutan *status quo* antara kelompok NU muda dengan tokoh-tokoh sepuh yang berpegang pada pemikiran tradisional.[158]

Ormas NU tidak sendiri dalam menyuarakan agenda itu, banyak LSM atau NGO (*Non Government Organize*) maupun akademisi yang ikut berpartisipasi secara aktif, bahkan Shihab termasuk dari kalangan akademisi yang menjadi rujukan dalam menyuarakan isu ini. Seperti yang pernah diteliti oleh Anwar, dkk, bahwa Shihab memandang perbedaan gender antara laki-laki dan perempuan merupakan kodrat yang telah ditetapkan Allah, namun bukan menjadi alasan untuk merendahkan atau mengabaikan hak-hak perempuan. Menurut temuan mereka, pandangan tersebut mengindikasikan pentingnya memper juangkan kesetaraan gender dalam konteks masa kini serta mendorong pemahaman yang lebih longgar serta adil terhadap peran perempuan dalam masyarakat.[159]

---

[157]Nina Nurmila, "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminism Discourse" …, hal. 49.

[158]Jamal Ma'mur Asmani, *Rezim Gender NU* , Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 48.

[159]Ida Kurnia Shofa. Akhmad Khoirul Anwar, Jaka Ghianovan, "Understanding the Concept of Gender in Qur'anic Interpretation (A Feminist Study of the Thought of M.

Ayat yang menjadi sandaran riset mereka adalah penafsiran Shihab terhadap QS. Al-Nisa'/4: 1. Ketika menafsirkan ayat ini, Shihab menegaskan penting adanya persatuan atas dasar cinta antara laki-laki dan perempuan. Ayat itu juga dipahami Shihab berlaku secara umum, artinya untuk semua manusia. Meskipun secara historis, ayat tersebut turun di Madinah, yang secara spesifik menghadapi orang-orang beriman. Karena pada hakikatnya seluruh manusia telah diciptakan oleh Allah dari satu sumber, yaitu dari Nabi Adam dan istrinya. Selain berpegang pada QS. Al-Nisa'/4: 1, para peneliti tersebut juga berpegang pada QS. Al-Hujurat/49: 13. Merujuk pada ayat tersebut, kata Anwar, dkk, Al-Qur'an justru menegaskan jika kemuliaan di sisi Allah bukan berdasarkan gender, suku, atau pun bangsa, tetapi ketakwaan manusia. Hal ini menunjukkan jika Al-Qur'an sangat mendorong kesetaraan gender serta menghormati hak dasar manusia.[160] Berikut redaksi ayatnya:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗاِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

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

Penafsiran Shihab tersebut dipandang oleh mereka telah mampu menawarkan pembacaan yang relevan dengan realitas sosial-keagamaan Indonesia, termasuk isu kesetaraan gender. Shihab seolah hendak menekankan bahwa Al-Qur'an secara esensial mengakui prinsip kesetaraan manusia, termasuk laki-laki dan perempuan, meski seringkali dipersempit oleh penafsiran yang bias patriarki.[161] Dalam konteks memahami QS. Al-Nisa/4: 1 di atas, Shihab melibatkan *asbab al-nuzul* (sebab turunnya ayat) sebagai pertimbangan istimbath pemikirannya sambil mempertimbangkan realitas masyarakat modern.

Selain dua ayat yang dijadikan kajian oleh Anwar, dkk di atas, beberapa ayat yang diperhatikan oleh para peneliti lain pada konteks pemikiran Shihab

---

Quraish Shihab)," dalam *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, 2024, hal. 206–221.

[160]Akhmad Khoirul Anwar dan Jaka Ghianovan, "Understanding the Concept of Gender in Qur'anic Interpretation (A Feminist Study of the Thought of M. Quraish Shihab)"…, hal. 216.

[161]Sonny Dewi Judiasih, "Implementasi Kesetaraan Gender dalam Beberapa Aspek Kehidupan Bermasyarakat Di Indonesia," dalam *Jurnal Acta Diurnal Jurnal Ilmu Hukum Kenotariatan dan ke-PPAT-an,* Vol. 5, No. 2, 2022, hal. 284–302.

terhadap kesetaraan gender juga pada QS. Al-Aḥzab/33: 35 tentang kesetaraan pahala bagi amal saleh laki-laki dan perempuan.[162] Berikut teks ayatnya:

اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْقٰنِتِيْنَ وَالْقٰنِتٰتِ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالصّٰدِقٰتِ وَالصّٰبِرِيْنَ وَالصّٰبِرٰتِ وَالْخٰشِعِيْنَ وَالْخٰشِعٰتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ وَالْمُتَصَدِّقٰتِ وَالصَّاۤىِٕمِيْنَ وَالصّٰۤىِٕمٰتِ وَالْحٰفِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحٰفِظٰتِ وَالذّٰكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا

Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar.

Shihab ketika menafsirkan ayat tersebut mempertegas eksistensi perempuan yang mendapat perhatian dari Al-Qur'an. Menurut Shihab hal itu karena menjawab sejumlah pertanyaan yang muncul mengapa Al-Qur'an tidak menyebutkan secara khusus tentang peran perempuan. Kemudian ayat ini turun untuk menjawab pertanyaan tersebut dengan mengungkapkan kualitas peranan manusia antara laki-laki dan perempuan sebenarnya tidak berbeda. Shihab juga punya kesimpulan yang sangat menarik ketika mengatakan bahwa ayat tersebut hakikatnya memberi penekanan terhadap perempuan, tetapi ketika hanya disebutkan peranan mereka saja, maka orang-orang bertanya bagaimana dengan peranan laki-laki, apakah di antara mereka tidak sama? Sehingga menurut Shihab, problem itu sudah disampaikan Al-Qur'an melalui ayat ini bahwa peran antara laki-laki dan perempuan dalam kebaikan hakikatnya adalah sama.[163]

Pernyataan itu diperjelas oleh Shihab ketika menafsirkan ayat Al-Hujurat/49: 13 untuk menjelaskan asal usul manusia yang berdasarkan ayat tersebut, menurut Shihab, manusia telah diciptakan dari asal yang sama yaitu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, yang dasar kemuliaan mereka bukanlah keturunan, suku atau jenis kelamin, tetapi ketakwaan kepada Allah

[162]Akhmad Khoirul Anwar dan Jaka Ghianovan, "Understanding the Concept of Gender in Qur'anic Interpretation (A Feminist Study of the Thought of M. Quraish Shihab)" …, hal. 211.

[163]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 10…, hal. 472.

Swt. Karena pada ayat Al-Ahzab di atas muncul dugaan perempuan yang mendapat perhatian dari ayat tersebut hanyalah dari kelompok keluarga nabi atau terbatas pada istri-istri Nabi.

Secara tegas, bagi Shihab semua perempuan menurut Al-Qur'an memiliki kedudukan terhormat yang sama dengan laki-laki. Untuk memperkuat pernyataannya, Shihab mengutip pendapat Mahmud Syaltut yang sangat menarik. Di sana dituliskan bahwa pada hakikatnya tabiat antara laki-laki dan perempuan pada dasarnya sama. Sebab Allah telah memberikan anugerah potensi kepada laki-laki sebagaimana anugeran yang juga diberikan kepada perempuan yang cukup untuk memikul tanggung jawab. Kemudian Allah menjadikan dua jenis kelamin itu mampu melaksanakan aktivitas-aktivitas yang bersifat umum maupun khusus. Oleh sebab demikian, hukum syariat pun meletakkan posisi mereka berdua dalam satu kerangka yang sama. Laki-laki punya peran menjual dan membeli, mengawinkan dan kawin, melanggar dan dihukum, menuntut dan menyaksikan. Begitu juga perempuan sama dengan hak-hak itu, dapat menjual, membeli, mengawinkan, kawin, melanggar dan dihukum, serta menuntut dan menyaksikan.[164]

Pernyataan Shihab tersebut dipertegas kembali dalam *Tafsir Al-Misbah*. Menurutnya al-Hujura/49: 13 tersebut sebagai lanjutan dari ayat-ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang petunjuk tata krama pergaulan antar sesama muslim, kemudian pada ayat ini Al-Qur'an memberikan petunjuk untuk berelasi dengan semua manusia, dengan alasan akarena ayat di atas tidak menggunakan panggilan hanya untuk orang mukmin, tetapi kepada semua jenis manusia. Shihab juga menyebut bahwa ayat tersebut memiliki mempertegas bahwa seluruh manusia memiliki derajat yang sama. Tidak ada perbedaan pada nilai kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan. Pembukaan itu kemudian dipertegas dengan akhir ayat bahwa sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah mereka yang paling bertakwa. Memperdalam esensi ayat tersebut, Shihab menyampaikan sebab turunnya ayat yang berkaitan dengan adanya suatu perisitiwa yang mengandung unsur diskriminasi pada saat itu. Salah satu riwayat yang dia kutip berkaitan dengan Abu Hind, seorang tukang bekam yang hendak dinikahkan oleh Nabi dengan salah satu perempuan berasal dari Bani Bayadh. Kemudian mereka menolak karena Abu Hind dulunya adalah seorang budak mereka. Sehingga merasa tidak pantas menikahkan putrinya dengan seorang budak. Ada juga riwayat yang dikutip oleh Shihab bahwa ayat tersebut turun ketika sekelompok sahabat menyikapi kumandang azannya Bilal dengan negatif, hanya karena dia berasal dari ras kulit hitam. Namun menurut Shihab apapun riwayat yang muncul yang mengisahkan sebab turunnya ayat tersebut, esensi yang hendak disampaikan adalah kesatuan asal usul manusia dengan menunjukkan

[164]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*..., hal. 299.

kesamaan derajatnya.[165] Sejalan dengan Hamka ketika menafsirkan al-Hujurat/49: 13 ini memberikan ketegasan jika ayat tersebut memberikan informasi asal usul manusia dari sumber yang sama. Semua manusia pada hakikatnya berasal dari sumber yang sama. Adapun kemuliaan yang paling diakui oleh Allah adalah kemuliaan hati, kemuliaan budi, kemuliaan perangai dan ketaatan kepada Allah. Menurut Hamka, ketegasan tersebut disampaikan oleh Al-Qur'an untuk merespon orang-orang yang memiliki perasaan bahwa dirinya lebih baik daripada orang lain, merasa dirinya berasal dari bangsa raja sedangkan orang lain adalah budaknya.[166]

Hamka membawanya pada konteks persamaan (*kafaah*) dalam pernikahan yang masih menjadi problem dalam masyarakat muslim di Indonesia. Pandangan demikian memang menjadi konsentrasi Hamka sehingga dalam beberapa karyanya sering mengulas persoalan praktik pernikahan, khususnya yang berkaitan dengan prinsip-prinsip tradisional. Pandangan Hamka tersebut sesuai dengan isyarat Al-Quran, QS. Al-Nahl/16: 97, sebagaimana berikut redaksinya:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

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

Menurut Shihab, ayat tersebut menjadi dasar berlakunya janji Allah yang sudah disampaikan melalui ayat-ayat sebelumnya. Dasar atas semua janji itu bukan bersandar dari jenis pelakunya, sehingga tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, karena yang menjadi tolok ukur adalah alam salih dan keimanan. Menurut Shihab, ketika menafsirkan ayat tersebut memang dalam Al-Qur'an tidak ada tolok ukur atau standar amal salih, hanya saja jika disebutkan antonim dari amal salih sangat banyak sekali. Yaitu merujuk pada ayat-ayat yang memiliki kata kuncul (*fasad*) merusak. Di antara ayat yang dia rujuk sebagai contoh untuk memperkuat argumen tersebut adalah QS. Al-Baqarah/2: 205, yaitu berkaitan dengan perusakan

[165]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 12, hal. 616.

[166]Hamka, *Tafsir Al-Azhar: Diperkaya dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra Dan Psikologi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2015, Vol. 8, h. 431.

lingkungan dan keturunan (generasi manusia).[167] Korelasi yang dilakukan oleh Shihab ini menarik untuk dikaitkan dengan kesadaran asertif gender. Sebab kelompok yang sering berperang pada bagian menjaga lingkungan, merawat generasi manusia melalui peranan pendidikan dasar banyak yang diperankan oleh perempuan. Pandangan Shihab tersebut cukup adil dalam melihat posisi amal salih dalam segi kualitas tidak mempertimbangkan siapa dan dari jenis kelamin apa pelakunya, tetapi yang dilihat adalah kualitas amal salih dan landasan keimanan.

Pandangan Shihab tersebut sudah sangat jelas mendukung adanya kesadaran asertif gender untuk mewujudkan kemaslahatan di muka bumi secara bersama. Sehingga tidak ada dikotomi di antara manusia hanya berdasarkan perbedaan jenis kelamin, suku, atau bangsa. Menurutnya, Al-Qur'an tegas tidak membenarkan praktik-praktik ketimpangan peran manusia berdasarkan gender sebagaimana menjadi tradisi pada masyarakat terdahulu yang sudah mengakar hingga ratusan abad atau puluhan abad sebelum Islam datang. Meskipun pada praktiknya di dalam dunia Islam sendiri masih terdapat pro-kontra terhadap kesadaran tersebut. Hemat penulis, Shihab bagian dari salah satu ulama yang mendorong dan menerima perkembangan peradaban dan pemikiran dengan sangat terbuka seperi prinsip-prinsip yang hendak dikembangkan, yaitu berbasis moderat dan komprehensif.[168]

Dari penjelasan dapat dipahami bahwa keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir *al-Mishbah* menekankan adanya komunikasi yang aktif antara laki-laki dan perempuan, melakukan kerja produktif dan menghargai setiap perbedaan serta menguatkan persamaan tanpa menilai seseorang dari jenis kelamin. Kerjasama dan saling mengisi dalam melakukan pekerjaan yang bersifat domestik akan menghasilkan sikap *Sakinah* yang dilandasi sifat *mawaddah, rahmah* dan *amanah*. Sedangkan dalam lingkup publik melakukan kerja produktif dengan saling memberikan penghargaan, kerjasama dan penghormatan pada setiap individu laki-laki dan perempuan.

Berikut ini kesimpulan dalam bentuk tabel dari berbagai sub ab bahasan mengenai profil dan usaha Quraish Shihab dalam mengembangkan dan membumikan tafsir Al-Quran dengan menguatkan sisi humanis dan egaliter:

---

[167]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 6…, hal. 718.

[168]Mauluddin Anwar, Latief Siregar, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*..., hal. 217.

Tabel 3.1
Profil dan Kontribusi Quraish Shihab
dalam Tafsir al-Mishbah

No	Sub Tema	Uraian
1	Profil Quraish Shihab sebagai Penulis Tafsir al-Misbah	Salah satu mufasir kontemporer Indonesia, Quraish Shihab, dikenal karena cara dia memahami Al-Qur'an dengan cara yang moderat, komunikatif, dan kontekstual. Ini dipengaruhi oleh pendidikannya, pengalaman akademiknya, dan keterlibatannya dalam masyarakat.
2	Tafsir al-Misbah dan Perkembangannya di Indonesia	Tafsir al-Misbah memiliki corak tafsir tematik dan kontekstual dan mudah dipahami oleh masyarakat Indonesia kontemporer. hadir di antara berbagai produk tafsir sebagai tanggapan atas kebutuhan intelektual dan masyarakat kota. Quraish Shihab menafsirkan Al-Qur'an dengan disiplin, konsistensi, dan konteks sosial-kultural Indonesia selama bertahun-tahun.
3	Peran Tafsir al-Misbah sebagai Rujukan Tafsir	Tafsir al-Misbah juga banyak dijadikan objek penelitian, terutama dalam kajian gender, sosial, dan tematik kontemporer. Ini menunjukkan pengaruhnya dalam dunia keilmuan Islam
4	Kajian Kemampuan Asertif Berwawasan Gender dalam Tafsir al-Misbah	Dalam tafsir al-Misbah, sikap asertif dikaitkan dengan nilai kejujuran, tanggung jawab, dan penghargaan terhadap orang lain. Tafsir ini juga menekankan pentingnya kemampuan menyampaikan pendapat secara jujur, sopan, dan tepat sasaran.
5	Kajian Kemampuan Asertif Berwawasan Gender dalam Tafsir al-Misbah	Tafsir al-Misbah menekankan pentingnya kesetaraan gender dalam menyampaikan aspirasi dan memberi perempuan ruang interpretatif yang adil. Asertivitas ditunjukkan sebagai nilai universal yang

		harus dimiliki oleh semua orang, baik di rumah maupun di lingkungan publik.

Melalui Tafsir al-Misbah, Quraish Shihab membuat karya tafsir yang moderat, komunikatif, dan kontekstual yang relevan bagi masyarakat Indonesia modern. Mampu mengaitkan pesan Al-Qur'an dengan realitas sosial-budaya Indonesia dengan menggunakan pendekatan tematik yang disipliner dan konsisten. Shihab menjadikan tafsir ini sebagai rujukan penting dalam kajian keilmuan Islam, termasuk masalah gender dan komunikasi. Tafsir al-Misbah tidak hanya berfungsi sebagai sarana untuk memperoleh pemahaman keagamaan tetapi juga berfungsi sebagai sarana untuk menegaskan nilai-nilai asertif seperti penghargaan, tanggung jawab, dan kejujuran. Selain itu, Quraish Shihab menekankan bahwa asertivitas harus mendukung kesetaraan gender dengan memberikan ruang yang setara bagi laki-laki dan perempuan untuk menyampaikan keinginan mereka baik di rumah maupun di tempat umum.

BAB IV
ISYARAT AL-QURAN TENTANG KETERAMPILAN ASERTIF DAN GENDER

Pada Bab ini akan menjelaskan tentang term Al-Quran yang berkaitan dengan asertif. Term tersebut adalah *Qaulan sadida*, *Qaulan Ma'rûfan, Qaulan Balîghâ, Qaulan Karîmâ, Qaulan Maisûrâ.* Selanjutnya pada bab ini juga menjelaskan Term Al-Quran tentang Gender yaitu *Ar-Rijâl, An-Nisâ', Adz-Dzakar, Al-Untsâ',* Selain terminologi, bab ini juga menjelaskan tentang isyarat Al-Quran tentang Asertif Berwawasan Gender. Pembahasannya meliputi Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Hikmah*, Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mauidzah Hasanah,* Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mujadalah,* Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mîtsâqan Ghalîdzha.*

A. Term Al-Quran tentang Gender

1. *Ar-Rijâl*

Dalam Al-Qur'an, kata "*ar-rijāl*" (الرِّجَال) adalah bentuk jamak dari kata "*rajul*", yang berarti "laki-laki" atau "pria dewasa". Menurut Ibnu Faris dalam Maqāyīs al-Lughah, kata "*ra-ja-la*" (ra-ja-la) berasal dari kata "kaki" atau "berjalan", sehingga kata "*rajul*" dikaitkan dengan seseorang yang berjalan tegak dengan kedua kakinya, yang menunjukkan kekuatan dan ketegasan. Dalam Al-Qur'an, kata ini muncul lebih dari dua puluh kali dengan berbagai makna, termasuk untuk menunjuk laki-laki sebagai lawan kata perempuan (*an-nisā'*), sebagai subjek dalam peran sosial (QS. An-Nisa/4 :34), dan sebagai simbol keteguhan iman, seperti dalam QS. An-Nur/24 :37, di mana

disebutkan bahwa rijāl yang tidak lalai dari mengingat Allah tidak terpengaruh oleh perdagangan.

Kata *ar-rijâl* disebutkan sebanyak 55 kali dalam Al-Qur'an. Kata *rajul* mempunyai kriteria tertentu bukan hanya jenis kelamin tetapi kualifikasi budaya tertentu, terutama sifat kejantanan (*masculinity*) dan mempunyai arti, berarti gender laki-laki tertentu dengan kapasitas tertentu pula seperti pelindung, pemimpin, orang laki-laki maupun perempuan.[1]

Pengulangan kata *ar-rijâl* dalam Al-Qur'an dikategorikan sebagai jenis, manusia, nabi atau rasul, dan tokoh. Berikut beberapa ayat Al-Quran yang didalamnya ada kata *ar-rijâl*:[2]

Tabel 4.1
Kata *ar-Rijâl* Dalam Al-Quran

No	Makna	Surat
1	Jenis Laki-laki	Q.S. al-Baqarah/2:228 QS. an-Nisâ'/4: 34,32
2	Manusia	Q.S. al-Araf/7:46 QS. al-Ahzâb/33:23
3	Nabi/Rasul	Q.S. al-Anbiyâ'/21:7 Q.S. as-Saba'/34: 7
4	Tokoh	Q.S. Yâsîn/36:20 Q.S. al-A'râf/7:48 Q.S. al-Qasshas/28:20 Q.S. al-Mu'min/40:28 Q.S. al-A'râf/48:155 Q.S. al-Kahfi/18:32 Q.S. al-Qashas/28:15 Q.S. al-Jinn/72:6 Q.S. al-Ahzâb/33:40 Q.S. an-Nahl/16:76

Kata *ar-rajul* termasuk dalam kategori *adz-dzakar*, akan tetapi tidak semua kata adz-dzakar masuk dalam kategori *ar-rajul*. Menurut al-Isfahani, perbedaan kata *ar-rajul* dan *adz-dzakar* terdapat dua konotasi, pertama konotasi gender (*gender term*), dan konotasi biologis (*sex term*) seperti dalam al-Qur'an surat al-An'âm/6: 9 sebagai berikut:

---

[1]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 147-172.

[2]Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender Dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 16-17.

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنٰهُ رَجُلًا وَّلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَّا يَلْبِسُوْنَ

Seandainya Kami jadikan dia (rasul) itu (dari) malaikat, tentu Kami jadikan dia (berwujud) laki-laki, dan pasti Kami buat mereka tetap ragu sebagaimana kini mereka ragu.

Kata *rajulan* dalam ayat di atas tidak menunjukkan kepada jenis kelamin tetapi lebih menekankan aspek maskulinitas, karena keberadaan malaikat tidak pernah disyaratkan jenis kelamin tertentu di dalam Al-Qur'an. Maka jika dilihat dalam ayat tersebut kata *rajulan* berkonotasi gender (*gender term*).

Konsep keharmonisan gender, sebagai lawan dari kesetaraan yang ketat, diusulkan sebagai narasi Islam yang selaras dengan bimbingan Al-Quran tentang keadilan gender.[3] Al-Quran menekankan egalitarianisme, menunjukkan bahwa pria dan wanita memiliki status yang sama di mata Tuhan, yang harus tercermin dalam peran sosial.

Konsep *ar-rijâl* dalam Al-Qur'an, yang mengacu pada laki-laki, memiliki implikasi signifikan bagi interpretasi Islam modern tentang kesetaraan gender. Ini menantang para sarjana kontemporer untuk mendamaikan interpretasi tradisional dengan prinsip-prinsip egaliter yang ditekankan dalam Al-Qur'an. Hal ini memerlukan pemeriksaan kritis terhadap peran dan tanggung jawab gender, menganjurkan pemahaman yang lebih adil yang selaras dengan ajaran Al-Qur'an tentang kesetaraan. Dengan demikian, ini mendorong evaluasi ulang dinamika gender dalam masyarakat Islam saat ini.[4]

Istilah *ar-rijal* dalam Al-Qur'an, yang mengacu pada laki-laki, ditafsirkan dalam konteks peran gender yang menekankan keseimbangan dan keadilan daripada diskriminasi. Penafsiran Islam modern tentang kesetaraan gender mengacu pada prinsip-prinsip ini untuk berargumen bahwa baik laki-laki maupun perempuan memiliki peran penting dalam ruang publik. Al-Qur'an mempromosikan teologi yang mendukung partisipasi dan produktivitas perempuan, menantang stereotip yang merendahkan dan menganjurkan perlakuan yang adil berdasarkan nilai yang melekat pada kedua jenis kelamin.[5]

---

[3]Siti Alfiatun Hasanah and Lukman Hakim Husnan, "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an dan Implikasinya dalam Hukum Islam," dalam *Al-Ulum*, Vol. 23, No. 2, 2022, hal. 195–223.

[4]Hamdiah Latif, "Egalitarianism In The Qur'an: Dialectics Of Concept And Reality," dalam *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an Dan Al-Hadits Multi Perspektif* , Vol. 20, No. 1, 2023, hal. 71, https://doi.org/10.22373/jim.v20i1.16021.

[5]Riffat Hassan, *Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, dalam John Esposito (ed.), *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 66–84.

Temuan penelitian menunjukkan bahwa Islam mempromosikan keadilan antara kedua jenis kelamin dalam aspek-aspek penting kehidupan, termasuk martabat manusia, kewajiban, hukuman, dan hak-hak publik, daripada mengadvokasi kesetaraan gender absolut. Perbedaan ini menyoroti pentingnya mengenali peran pelengkap pria dan wanita berdasarkan perbedaan fisik dan perilakunya. Studi ini menekankan bahwa diferensiasi dalam pembentukan dan kemampuan antara pria dan wanita dimaksudkan untuk menciptakan hubungan yang saling melengkapi, memungkinkan setiap jenis kelamin untuk secara efektif melakukan tugas dan tanggung jawab masing-masing dalam masyarakat.[6]

Penelitian ini mendekontruksi pemahaman teologis yang mengakar tentang perempuan dalam komunitas Muslim, yang secara historis memposisikan perempuan sebagai inferior karena kesalahpahaman teks yang berkaitan dengan asal usul penciptaan perempuan. Ini telah berkontribusi pada ketidakadilan gender dalam kehidupan sosial. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa interpretasi ajaran Islam yang bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan antara pria dan wanita memerlukan rekonstruksi agar selaras dengan semangat ajaran Islam.[7]

2. *An-Nisâ'*

Kata *an-nisā'* (النِّسَاء) dalam Al-Qur'an berasal dari akar kata *nasa'a* (نَسَأَ) yang berarti menunda atau mengakhirkan, lalu mengalami perkembangan makna menjadi menunjuk pada kaum perempuan sebagai lawan dari laki-laki (*ar-rijāl*). Perubahan makna ini menurut ahli bahasa Arab terjadi karena adanya kaitan antara perempuan dengan siklus biologis serta peran sosialnya dalam proses keturunan.[8]

Dalam bentuk jamak, istilah *an-nisā'* digunakan untuk menyebut kelompok perempuan secara umum, baik dalam konteks hukum, keluarga, maupun sosialKata *an-nisâ'* adalah bentuk jamak yang berarti perempuan yang telah matang atau dewasa, setara dengan kata *ar-rijâl*. Dalam alquran kata *an-nisâ'* dengan berbagai pecahan terulang sebanyak 59 kali dengan makna gender adalah perempuan atau istri-istri. Pada umumnya *an-nisâ'* digunakan untuk perempuan dewasa, berkeluarga, janda dan lebih banyak digunakan dalam konteks tugas-tugas reproduksi perempuan.

Kata perempuan banyak dijelaskan dalam al-Quran dari segi-segi pandangan yang dibutuhkan. Dalam Bahasa Indonesia sering juga disebutkan

---

[6]Muhannad Fouad Estiti, "Gender Equality : In the Light of Quran and Sunnah Volume" dalam *International Journal of Religion*, Vol. 3538, No. 12, 2024, hal. 311–28.

[7]Tedi Supriyadi, J. Julia, and Endis Firdaus, "The Problems of Gender Equality: A Reconstruction of Islamic Doctrine," dalam *Journal of Social Studies Education Research*, Vol. 10, No. 2, 2019, hal. 91–110.

[8]Ibnu Faris, *Maqāyīs al-Lughah*, juz 5, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, hal. 420; Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, juz 14, Beirut: Dār Ṣādir, tt., hal. 135.

perempuan dengan sebutan yang berbeda namun bermakna sama seperti halnya, wanita, gadis, ibu, kaum hawa, putri, ratu, istri, nenek, tante (bibi), dan lainnya yang mana itu semua bertujuan untuk menunjukkan *sex*/gender lawan dari kata laki-laki, pria, kaum adam dan lainnya. Tidak hanya kata perempuan saja yang dijelaskan al-Quran berbentuk semantik, bahkan kata laki-laki juga banyak disebutkan. Dalam semantik al-Quran makna perempuan, yaitu sebagai: *untsâ*, *imra'ah*/*mar'ah*, *nisâ'*, *zauj*, *bintun*, *ukhtun*, *ummun*, *muslimatun*, *mu'minatun*, *shâhibatun*, *qânitatun*, *hâfidzhatun*, *shâbiratun*, *khâsi'atun*, *fatayât* dan sebagainya. Kesemuanya ini memiliki makna semantik perempuan.[9]

Hamka membahas khusus tentang Perempuan dalam bukunya yang berjudul "*Buya Hamka Berbicara tentang perempuan*." Dari halaman pertama terlihat bahwa ini adalah sebuah ringkasan-ringkasan dari tafsira di dalam Tafsirnya (al-Azhar). Yang mana dalam buku tersebut didapati kata *zauj* dan *nisâ'* merujuk pada ayat an-Nisâ':1. Dilanjutkan pada ayat at-Taubah yang menyebutkan kata *mu'minah*. Hamka menjelaskan bahwa *mu'min* dan *mu'minah* sama saja dalam berbuat *amal ma'rûf nahi munkar*, serta penjelasan peran perempuan *mu'minah* (Khadijah) bahwa sukses yang dicapai oleh Nabi Muhammad saw, sebagian besar adalah karena berdirinya seorang *mu'minah* di sampingnya.[10]

Isyarat mengenai penjelasan kata *an-nisâ* dalam arti gender perempuan terdapat dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 7 sebagai berikut:

لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ۠ وَلِلنِّسَاۤءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا

Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan.

Kata *an-nisâ'* dalam ayat ini menunjukkan adanya gender atau jenis kelamin. Porsi pembagian hak dalam ayat ini tidak semata-mata ditentukan oleh keadaan biologis sebagai perempuan atau laki-laki, melainkan berkaitan erat dengan faktor budaya yang bersangkutan, dengan kata lain dapat dijelaskan bahwa pembagian tersebut karena laki-laki dan perempuan

[9]Siti Aminah And Dahlia Lubis, "Analisis Semantik Untsa, Imra'ahmar'ah, Nisa, Zauj, dan Ummun dalam Alquran Menurut Buya Hamka," dalam *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir,* Vol. 5, No. 2, 2022, hal. 215–39.

[10]Hamka, *Buya Hamka Berbicara Tentang Perempuan*, Jakarta: Gema Insani, 2014. Cet. I, hal. 12.

tersebut lahir dan berasal dari pasangan muslim yang sah, adapun besar kecilnya pembagian waris tersebut berdasarkan faktor eksternal.[11]

Sedangkan isyarat mengenai kata *an-nisâ*' menunjukkan makna istri-istri terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 223 adalah sebagai berikut:

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ۖ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Istrimu adalah ladang bagimu. Maka, datangilah ladangmu itu (bercampurlah dengan benar dan wajar) kapan dan bagaimana yang kamu sukai. Utamakanlah (hal yang terbaik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menghadap kepada-Nya. Sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang mukmin.

Pengulangan kata *an-nisâ'* dalam al-Qur'an dapat dikategorikan sebagai berikut:[12]

Tabel 4.2
Kata an-Nisa dalam Al-Qur'an

No	Makna	Surah dan Ayat
1	Gender Perempuan	An-Nisa/4: 7
2	Istri-istri	Al-Baqarah/2: 187, 223, 226, 231, 236. An-Nisa/4: 15, 23. Al-Ahzab/33: 30, 32, 52. Ali-Imran/3:61 Ath-Thariq/65: 4 Al-Mujadalah/58: 2,3.

Istilah *an-nisā'* dan *imra'ah* memiliki perbedaan penting dalam Al-Qur'an. Kata *an-nisā'* (النِّسَاء) merupakan bentuk jamak yang menunjuk pada kaum perempuan secara kolektif, biasanya digunakan dalam konteks sosial, hukum, dan keluarga, seperti pembahasan tentang warisan, pernikahan, dan hak-hak perempuan. Sementara itu, kata *imra'ah* (امْرَأَة) berasal dari akar kata *mar'* yang berarti manusia, dan digunakan untuk menunjuk pada seorang perempuan secara individual, terutama dalam kaitannya dengan identitas personal atau relasi keluarga, seperti dalam ungkapan *imra'atu fir'awn* (istri

[11]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*..., hal. 17-18.

[12]Aas Siti Sholichah, "Pendidikan Asertif Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an." Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*..., hal. 18-19.

Fir'aun) atau *imra'atu zakariyya* (istri Zakariya). Dengan demikian, *an-nisā'* menekankan aspek kolektif dan sosial perempuan, sedangkan *imra'ah* lebih menekankan dimensi individual dalam hubungan tertentu.[13]

Demikian al-Qur'an menjelaskan mengenai kata *ar-rijâl* dan *an-nisâ*' yang mempunyai arti beragam yang mengandung makna dan susunan kalimat yang indah dan bermakna. Selanjutnya penulis akan menganalisa terminology laki-laki dan Perempuan dalam istilag *adz-dzakar* dan *al-untsa.*

3. *Adz-Dzakar*

adz-dzakar (ٱلذَّكَر) dalam Al-Qur'an berasal dari akar kata *dzakara* (ذَكَرَ) yang berarti mengingat atau menyebut, kemudian berkembang menjadi istilah yang menunjuk pada laki-laki sebagai lawan dari *al-untsā* (perempuan). Dalam penggunaannya, Al-Qur'an menyebut *adz-dzakar* tidak hanya untuk menunjukkan identitas biologis, tetapi juga untuk menegaskan peran sosial dan spiritual laki-laki dalam kehidupan manusia.Dengan demikian, istilah ini mengandung dimensi linguistik, biologis, sosial, dan teologis dalam Al-Qur'an.[14] Berikut keterangan ayat Al-Quran yang berkaitan dengan *adz-dzakar* dalam bentuk tabel.

Tabel 4.3
Kata adz-Dzakar dalam Ayat Al-Quran

No	Makna	Surah dan Ayat
1	Identitas Penciptaan	QS. Al-Hujurāt/49:13, QS. An-Najm/53: 46
2	Pasangan dalam Kehidupan	QS. An-Najm/53: 45
3	Keturunan	QS. Asy-Syūrā/42: 49-50
4	Hukum Sosial	QS. An-Nisā'/4: 11
5	Nilai Spiritual	QS. An-Nahl/16: 97
6	Keseimabangan Alam	QS. Yāsīn/36: 36
7	Kesetaraan Pahala	QS. Āli 'Imrān/3: 195

Isyarat *adz-dzakar* dan *al-untsâ* yang berkonotasi biologis (*sex term*) terdapat dalam Q.S. an-Nahl/16: 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

[13]Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, juz 14, Beirut: Dār Ṣādir, tt., hal. 135; Raghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Qalam, 1992, hal. 529.

[14]Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, juz 4, ..., hal. 272; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 363

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

Ayat tersebut menurut Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa laki- laki dan perempuan secara individu berpotensi untuk mendapatkan prestasi, baik dalam wilayah domestik, yang berkaitan dengan keluarga dan rumah tangga, wilayah publik yang berhubungan dengan bidang sosial, pendidikan, hukum, politik, maupun wilayah spiritual yang berkaitan dengan ibadah yang sama-sama mempunyai kesempatan untuk meraih prestasi.[15]

Sejalan dengan tujuan Al-Qur'an menjadi rahmat untuk seluruh alam, maka prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya pun selalu memberikan ruang kesetaraan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan, begitu juga mengenai pemahaman ayat-ayat yang berhubungan dengan laki-laki dan perempuan baik itu yang berkaitan dengan seks maupun gender maka pembacaan dan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an harus secara utuh dan harus diperhatikan selain tekstual juga berdasarkan kontekstual dan kemaslahatan antara laki-laki dan perempuan, sehingga dengan begitu tidak akan mendapatkan pemahaman Al-Qur'an yang berseberangan.

4. *Al-Untsâ'*

Terminologi *al-untsā* (ٱلأُنثَى) dalam Al-Qur'an berasal dari akar kata *anatsa* (أنث) yang bermakna *lunak, halus, atau lembut*, kemudian digunakan untuk menunjuk perempuan sebagai lawan dari *adz-dzakar* (laki-laki). Al-Qur'an menggunakan istilah ini terutama dalam konteks biologis dan penciptaan manusia.[16] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, menekankan bahwa penggunaan istilah ini mengisyaratkan bahwa perbedaan jenis kelamin adalah bagian dari *sunnatullah* dalam penciptaan, bukan untuk mengunggulkan salah satu atas yang lain, melainkan untuk saling melengkapi. Dengan demikian, *al-untsā* berfungsi menegaskan eksistensi perempuan dalam kerangka biologis, sosial, dan spiritual yang diakui Al-Qur'an.[17] Dengan demikian, penyebutan *al-untsā* lebih menekankan aspek jenis kelamin biologis, sedangkan istilah lain seperti *an-nisā'* atau *imra'ah* lebih menyoroti aspek sosial dan individual perempuan.. Berikut makna atau terminologi *al-untsa* dalam ayat-ayat Al-Quran:

---

[15] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*..., hal. 265.

[16]Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, juz 1..., hal. 92.

[17]Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān* , Beirut: Dār al-Qalam, 1992, hal. 35; M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 297

Tabel 4.4
Kata *al-Untsa* dalam terminology Al-Quran

No	Makna	Surah dan Ayat
1	Penciptaan Manusia (Laki-laki dan Perempuan	QS. An-Nisā'/4:1 QS. An-Najm/53: 45 QS. Al-Lail, 92/ :3 QS. Al-Hujurat/49 :13
2	Amala Saleh	QS. An-Nahl/16 :97
3	Hukum Waris	QS. An-Nisā'/4 :11 QS. An-Nisā'/4:176
4	Pahala	QS. Ali 'Imrān [3]:195

Salah satu Firman Allah Swt yang berkaitan dengan *al-untsa* dalam Q.S. ar-Ra'd/13: 8:

اَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ اُنْثٰى وَمَا تَغِيْضُ الْاَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۗوَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهٗ بِمِقْدَارٍ

Allah mengetahui apa yang dikandung oleh setiap perempuan dan apa yang berkurang (tidak sempurna dalam) rahim dan apa yang bertambah. Segala sesuatu ada ketentuan di sisi-Nya.

Buya Hamka memberikan penjelasan dalam tafsirnya tentang proses perkembangan janin di dalam rahim seorang perempuan hamil, yang dimulai dari segumpal sperma yang bertemu dengan sel telur perempuan tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa perempuanlah yang akan melalui semua itu sendiri. Buya Hamka menjelaskan bagaimana keadaan janin sejak dalam kandungan hingga lahir, dan bahwa segala sesuatu telah ditetapkan oleh Allah Swt. Buya Hamka juga menjelaskan bagaimana janin tersebut akan tumbuh, apakah anak tersebut berjenis kelamin laki-laki atau perempuan, apakah rupanya cantik atau manis, dan apakah anak tersebut berkulit hitam atau putih. *Untsâ* mengacu pada ciri-ciri fisik seorang perempuan. Oleh karena itu, dapat dilihat bahwa makna kata *untsâ* dalam bacaan tadi memberikan penjelasan tentang ciri-ciri biologis manusia atau perempuan. Kehamilan merupakan keadaan alamiah yang akan dialami oleh semua perempuan pada suatu saat dalam hidupnya.[18]

QS. Ar-Ra'd ayat 8 menegaskan bahwa setiap fase kehidupan manusia, sejak dalam kandungan hingga lahir ke dunia, berada dalam pengawasan dan

[18]Hamka, *Tafsir Al-Azhar: Diperkaya dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra, dan Psikologi*, Jakarta: Gema Insani, 2015. Jilid 5, hal. 516.

pengetahuan Allah yang Maha Sempurna. Ayat ini mengajarkan manusia untuk menyadari bahwa di balik segala perencanaan dan ikhtiar, tetap ada batas yang tidak bisa ditembus oleh akal maupun ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, manusia dituntut untuk tidak sombong dengan kemampuan yang dimilikinya, melainkan berserah diri, tawakal, dan tetap berusaha dalam bingkai keyakinan bahwa semua telah ditetapkan Allah dengan ukuran yang pasti dan penuh hikmah.

Dalam Q.S. Âli ‘Imrân 3/36, juga dijelaskan tentang anak yang dikandung berjenis kelamin perempuan:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّيْ وَضَعْتُهَآ اُنْثٰىۗ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْۗ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰىۚ وَاِنِّيْ سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَاِنِّيْٓ اُعِيْذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ

Ketika melahirkannya, dia berkata, “Wahai Tuhanku, aku telah melahirkan anak perempuan.” Padahal, Allah lebih tahu apa yang dia (istri Imran) lahirkan. “Laki-laki tidak sama dengan perempuan. Aku memberinya nama Maryam serta memohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari setan yang terkutuk.”

Buya Hamka menafsirkan, ternyata bahwa anak itu perempuan. Tentu yang diharapkannya dari semula ialah anak laki-laki, sebab penyelenggara rumah suci adalah orang laki-laki belaka, sedang nazarnya sudah bulat: 'Diapun berkata; Tuhanku sesungguhnya aku telah melahirkannya perempuan." Di dalam perkataan itu nampaklah keterharuan hati perempuan yang shalih itu, bagaimana aku ini, nazar telah dibulatkan, selahir anak akan diantar ke rumah suci, ternyata anaknya perempuan. Apakah Tuhan bisa menerimanya? Sebab kalau Tuhan terima, dia masih tetap akan memegang teguh nazarnya. Lalu datanglah keterangan Tuhan kepada Rasul-Nya Muhammad Saw. "Padahal Allah terlebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu." Meskipun anak itu dilahirkan perempuan, bukanlah dia perempuan biasa. Ibunya tidak mengerti hal itu. Yang diketahuinya hanya bahwa anak itu perempuan. Pada pendapatnya niscaya tenaganya mengurus masjid Allah tidak akan sama dengan tenaga laki-laki, dan ada lagi beberapa hari dalam sebulan dia tidak boleh mendekat ke tempat beribadat yang agung itu. Dia tidak mengetahui apa yang diketahui Tuhan. Di kemudian hari baru ternyata, bahwa dia akan dijadikan Allah suatu ayat bagi isi alam, bahwa sekali waktu seorang anak dara yang suci, bersih dan shalih akan melahirkan seorang putra, dan putra itu Nabi Allah pula, yaitu Isa Almasih, tidak menurut kebiasaan dunia yaitu dengan persetubuhan. Lalu Tuhan menegaskan lagi: 'Dan tidaklah laki-laki seperti perempuan." Artinya tidaklah akan ada

seorang laki-laki pun yang akan menjadi khadam rumah suci itu yang akan serupa. dengan perempuan yang dilahirkannya itu.[19]

Dalam konteks ucapan, yakni nazar istri ‘Imran adalah tekad janjinya untuk menjadikan anak yang dikandungnya berkhidmat secara penuh di Bait al-Maqdis. Dalam tradisi masyarakat ketika itu, seorang anak yang dinazarkan sebagai pelayan rumah suci akan bertugas penuh di sana sampai dia dewasa. Nazar ini menunjukkan bahwa istri ‘Imran mengharap kiranya yang dikandungnya adalah anak lelaki, karena ketentuan yang berlaku ketika itu, adalah hanya anak lelaki yang dapat bertugas di rumah Allah. Ini demi menjaga kesucian tempat ibadah dari haid yang dialami oleh wanita. maka tatkala istri ‘Imran itu melahirkan anaknya, dan mengetahui bahwa yang dilahirkannya adalah anak perempuan dia pun berkata dengan sedikit kecewa: Tuhanku, Pcmeliharaku sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu. Demikian ayat ini segera menegaskan pengetahuan Allah walau tanpa disampaikan oleh istri ‘Imran dan lanjut ibu yang melahirkan itu anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan.[20]

QS. Āli ‘Imrān/3 :36 mengajarkan bahwa penilaian manusia sering kali terbatas pada pandangan lahiriah, seperti membedakan nilai antara anak laki-laki dan perempuan. Namun, Allah membuktikan bahwa kehendak-Nya jauh lebih sempurna daripada dugaan manusia, sebab dari seorang perempuan bernama Maryam lahirlah sosok Nabi Isa yang mulia. Hal ini menunjukkan bahwa keutamaan seseorang tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh kualitas iman, ketakwaan, dan peran yang dijalankannya sesuai dengan takdir Allah. Ayat ini juga menegaskan pentingnya doa orang tua dalam membentuk masa depan anak, sekaligus menjadi pelajaran bahwa setiap anugerah Allah baik anak laki-laki maupun perempuan harus disyukuri karena masing-masing memiliki hikmah dan misi Ilahi yang berbeda.

Terkait *untsa* (anak perempuan), merujuk pada ayat an-Nahl/16: 58-59 yang mana pada masa jahiliah jika anak perempuan lahir akan dikubur secara hidup-hidup, karena takut akan membawa malu pada keluarganya. Setelah Rasulullah diutus Allah menjadi Rasulnya yang penghabisan, membawa berkah sejak turunnya ayat-ayat, perempuan Arab mendapat kembali kepribadiannya. Rasulullah sering menyebut anak perempuannya dengan sebutan *raihanah*, obat jerih. Selanjutnya pada kemuliaan ibu, pada Q.S. Luqmân/31: 14, (*ummun*) sesuai pada hadis yang sudah dijelaskan anjuran dalam memuliakan ibu. Ada juga dijelaskan tentang ibu susuan, yang mana islam memandangnya sama hukumnya dengan ibu kandung kita

---

[19]Hamka, *Tafsir Al-Azhar: Diperkaya dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra, Dan Psikologi*, Jilid 1…, hal. 621.

[20]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an*..., hal. 77-79.

sendiri. Begitu juga dengan saudara perempuan dari ibu, jika ada sesorang anak yang ibunya meninggal sedang ia masih kecil, di dalam hukum fikih disebutkan bahwa orang yang pertama berhak mengasuh (*hadhânah*) anak tersebut ialah saudara perempuan dari ibunya. Kemudian dijelaskan tentang saudara perempuan. Rasulullah memperingatkan agar saudara perempuan diperhatikan dan dikasihi.[21]

Maksudnya, anak perempuan menurut tradisi tidak dapat bertugas di rumah suci, karena itu, aku tidak dapat memenuhi nazarku. Namun demikian, aku harap anakku ini menjadi seorang perempuan yang taat kepada-Mu, maka karena itu sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam, yakni seorang yang taat, dengan harapan kiranya nama itu benar-benar sesuai dengan kenyataan dan oleh karena itu pula aku sadar bahwa kedurhakaan disebabkan oleh gangguan dan rayuan setan maka aku mohon perlindungan untuknya secara terus-menerus, sebagaimana dipahami dari bentuk kata kerja masa kini yang digunakannya untuk memohon perlindungan itu dan semoga dia dewasa dan panjang umur sehingga memperoleh anak keturunan, serta keturunannya j uga kumohonkan kepada-Mu perlindungan dari gangguan dan rayuan setan yang terkutuk.[22]

Penjelasan tersebut menggambarkan sikap ikhlas dan pasrah seorang ibu (istri Imran) dalam menerima kenyataan bahwa anak yang lahir adalah perempuan, meskipun secara tradisi dianggap tidak dapat mengabdi di rumah suci. Namun, ia tetap menaruh harapan besar agar putrinya tumbuh menjadi hamba Allah yang taat, sesuai dengan nama *Maryam* yang disematkannya. Doa perlindungan yang dipanjatkannya menunjukkan kesadaran bahwa godaan setan adalah penyebab kedurhakaan, sehingga perlindungan Allah sangat diperlukan sejak dini, tidak hanya untuk anak yang lahir, tetapi juga bagi keturunannya. Hal ini menegaskan betapa pentingnya peran doa orang tua dalam membentuk keturunan yang saleh serta menjaga keberlangsungan iman dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Secara umumnya yang berjenis kelamin tidak hanya untuk manusia saja, akan tetapi untuk hewan juga ada disebutkan dengan kata *untsâ* atau jenis kelamin perempuan (betina). Seperti dalam Q.S. al-An'âm/6: 143:

ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍۚ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِۗ قُلْ ءٰۤالذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ اَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ اَرْحَامُ الْاُنْثَيَيْنِۗ نَبِّـُٔوْنِيْ بِعِلْمٍ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ

Ada delapan hewan ternak yang berpasangan (empat pasang, yaitu) sepasang domba dan sepasang kambing. Katakanlah, "Apakah yang Dia

[21]Hamka, *Buya Hamka Berbicara Tentang Perempuan*..., hal. 302

[22]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*..., hal. 77-79

haramkan itu dua yang jantan, dua yang betina, atau yang ada dalam kandungan kedua betinanya? Terangkanlah kepadaku berdasarkan pengetahuan jika kamu orang yang benar."

Ayat ini ditafsirkan Hamka sebagai penjelasan tentang apa yang akan ada di dalam bahtera Nabi Nuh. Seekor kambing jantan dan kambing betina. Pasangan jantan dan betina ini akan bereproduksi dan menghasilkan hewan untuk dikonsumsi atau diambil kulit atau bulunya.[23] Buya Hamka menjelaskan bahwa istilah *al-untsâ* dalam ayat tersebut berfungsi untuk menunjukkan jenis kelamin hewan tersebut. Istilah *al-untsâ* dalam ayat tersebut terkait dengan istilah *ad-dha'n* dan *al-ma'zi*, yang darinya muncul konotasi ternak berjenis betina.[24]

Siti Aminah dan Dahlia Lubis, menganalisis makna semantik istilah yang berkaitan dengan perempuan, seperti *untsâ*, *imra'ah*, *nisâ'*, *zauj*, dan *umm*, mengungkapkan bahwa istilah-istilah ini tidak hanya mencerminkan identitas dan peran perempuan tetapi juga kualitas dan tanggung jawab unik mereka, seperti menjadi ibu dan pengasuhan. Penafsiran Buya Hamka dalam Tafsir al-Azhar menekankan sifat saling melengkapi peran laki-laki dan perempuan, menunjukkan bahwa meskipun fungsi mereka mungkin berbeda, keduanya penting dan dihargai di mata Allah. Oleh sebab itu, ini menekankan status persamaan perempuan dan laki-laki dalam hal martabat manusia dan hak seperti yang disajikan dalam Al-Quran, sementara juga mengakui karakteristik fisik dan psikologis yang berbeda yang mengarah pada peran dan tanggung jawab yang berbeda untuk setiap jenis kelamin baik di bidang domestik maupun publik. Pemahaman ini bertujuan untuk mempersiapkan perempuan untuk peran penting mereka dalam masyarakat dan mempromosikan kontribusi mereka terhadap perubahan generasi.[25]

B. Isyarat Al-Quran tentang Asertif Berwawasan Gender

1. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Hikmah*

Kata *hikmah* dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *ḥa-ka-ma*, yang secara semantis mengacu pada konsep kebijaksanaan, ketepatan, dan pengambilan keputusan yang adil. Menurut analisis filologis, akar ini melahirkan derivasi seperti *ḥukm* (keputusan), *ḥakīm* (bijaksana), dan *ḥikmah* (kebijaksanaan), yang secara kolektif menggambarkan kapasitas intelektual

[23]Hamka, *Tafsir Al-Azhar: Diperkaya dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra, Dan Psikologi*. Jilid 3…, hal. 302

[24]Aminah and Lubis, "Analisis Semantik Untsa, Imra'ahmar'ah, Nisa, Zauj, dan Ummun dalam Alquran Menurut Buya Hamka"…, hal. 221.

[25]Aminah and Lubis, "Analisis Semantik Untsa, Imra'ahmar'ah, Nisa, Zauj, dan Ummun dalam Alquran Menurut Buya Hamka"…, hal. 22.

dan moral untuk menimbang dengan adil.[26] Al-Quran menggunakan terma *hikmah* dalam berbagai konteks, salah satunya Surah Al-Baqarah/2: 269:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَآءُ ۚ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ

Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang mempunyai akal sehat.

Menurut at-Thabari, *hikmah*[27] di sini dimaknai sebagai pemahaman mendalam terhadap syariat dan kemampuan mengaplikasikan kebenaran secara kontekstual, yang melampaui sekadar pengetahuan tekstual. Hikmah adalah anugerah Allah, dan siapa yang diberi hikmah berarti memperoleh kebaikan yang sangat besar. Jika dikaitkan dengan keterampilan asertif berwawasan gender, hikmah dapat dipahami sebagai kemampuan menggunakan akal sehat, kebijaksanaan, dan kesadaran etis dalam berkomunikasi maupun bersikap. Asertif bukan hanya keberanian menyampaikan pendapat, melainkan juga bagaimana cara menyampaikannya dengan tepat, adil, dan menghargai orang lain, tanpa diskriminasi antara laki-laki dan perempuan. Melalui hikmah, seseorang mampu menyeimbangkan antara ketegasan dan kelembutan, antara hak dan kewajiban, serta menghindari perilaku pasif maupun agresif yang bisa melukai. Hal ini selaras dengan nilai Islam yang menuntut keadilan gender: baik laki-laki maupun perempuan diberi potensi akal, hikmah, dan kesempatan untuk berkontribusi, sehingga keterampilan asertif yang bijak menjadi jalan menuju keharmonisan sosial dan penghargaan terhadap martabat kemanusiaan.

Dari perspektif linguistik, penggunaan *hikmah* dalam Al-Quran seringkali disandingkan dengan konsep *kitāb* (wahyu) dan *'ilm* (ilmu), seperti dalam Surah an-Nahl/16: 125:

اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ ۗ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.

---

[26]Mandzhur, *Lisan Al-'Arab*. XII…, hal. 140.
[27]Al-Thabari, *Tarikh Al-Thabari*. III…, hal. 189.

Menurut al-Zamakhshari dalam *al-Kasysyâf*, frasa *bi al-ḥikmah* menekankan pendekatan komunikasi yang adaptif,[28] di mana kebijaksanaan tidak hanya bersifat kognitif tetapi juga performatif, sebuah keterampilan untuk menyampaikan pesan dengan cara yang sesuai dengan konteks sosial dan psikologis audiens. Hal ini selaras dengan penjelasan al-Razi yang menegaskan bahwa *hikmah* mencakup kemampuan mengintegrasikan pengetahuan ilahi dengan realitas empiris, sehingga melahirkan tindakan yang proporsional dan berkeadilan.[29]

Dalam konteks aserftif berwawasan gender, konsep *hikmah* memberikan kerangka etis untuk menegaskan hak-hak perempuan tanpa mengabaikan prinsip keadilan sosial. Surah an-Nisâ'/4: 34, misalnya, seringkali dipahami secara kontroversial terkait relasi gender, tetapi tafsir kontemporer seperti *Tafsir Al-Misbaḥ* menekankan bahwa kata *qawwâmûn* (penanggung jawab) dalam ayat ini harus dibaca melalui lensa *hikmah*, yakni tanggung jawab yang dilandasi keadilan dan kesetaraan, bukan dominasi sepihak.[30] Akar *qawama* dengan makna "berdiri tegak untuk menegakkan keseimbangan",[31] sehingga mengisyaratkan relasi timbal balik antara laki-laki dan perempuan.

Dengan memahami akar kata *qawama* sebagai "berdiri tegak untuk menegakkan keseimbangan," jelas bahwa konsep kepemimpinan rumah tangga dalam Islam bersifat timbal balik, di mana laki-laki dan perempuan sama-sama berperan menegakkan harmoni. Dari perspektif ini, keterampilan asertif berwawasan gender berfungsi untuk menegaskan hak dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan secara bijaksana, tanpa merusak prinsip keadilan sosial yang menjadi inti ajaran Al-Qur'an.

Abdul Halim menunjukkan bahwa struktur gramatikal kata *ḥikmah* dalam Al-Quran sering muncul dalam bentuk nakirah (indefinitif),[32] seperti dalam Surah Al-Qamar/54: 5: *"Ḥikmatun bālighatun"* (Kebijaksanaan yang sempurna). Bentuk nakirah ini, menurutnya, menandakan universalitas dan keluwesan konsep *hikmah*, yang dapat diadaptasi dalam berbagai konteks, termasuk upaya mengadvokasi kesetaraan gender melalui komunikasi asertif yang santun. Tentu saja, suatu komunitas Muslim feminis bisa menggunakan pendekatan *hikmah* untuk menegosiasikan hak-hak perempuan dalam struktur patriarki tanpa menimbulkan konfrontasi.

Dari sudut dialektika tafsir klasik dan modern, al-Qurthubi mencatat bahwa *hikmah* juga bermakna kemampuan membedakan antara kebenaran

---

[28]Al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasysyaf*. II…, hal. 523.

[29]Al-Razi, *Mafatih Al-Ghyab*. XX…, hal. 45.

[30]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. II…, hal. 467.

[31]Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 70–71.

[32]Halim, *Memahami Al-Qur'an Pendekatan Gaya dan Tema*..., hal. 89.

dan kebatilan, yang dalam konteks gender berarti keberanian untuk mengkritik praktik diskriminatif yang dianggap bertentangan dengan prinsip tauhid.[33] Pendapat ini selaras dengan argumen Asma Barlas dalam *Believing Women in Islam*, yang menekankan bahwa penafsiran patriarkis atas teks suci[34] seringkali mengabaikan dimensi *ḥikmah* sebagai alat dekonstruksi bias gender. Pendekatan *ḥikmah* memungkinkan perempuan Muslim untuk bersikap asertif dengan tetap menjaga nilai-nilai keramahan dan kearifan lokal, sehingga tidak terjebak dalam dikotomi "agresif versus pasif".

Lebih lanjut, surat Luqmân/31: 12, menyebutkan bahwa *ḥikmah* adalah anugerah Allah yang diberikan kepada hamba-Nya yang bersyukur. Ibn 'Āshūr dalam *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* menjelaskan bahwa syukur di sini mencakup penggunaan akal dan hati nurani untuk menciptakan harmoni sosial, termasuk dalam relasi gender.[35] Dalam konteks ini, asertivitas berwawasan gender bukan sekadar tuntutan hak, tetapi juga tanggung jawab moral untuk membangun masyarakat yang inklusif. Jika ini diterapkan dalam lingkungan pesantren, tentu pendidikan berbasis *ḥikmah* di pesantren Indonesia berhasil membentuk santri yang kritis terhadap ketidakadilan gender namun tetap menghormati tradisi keagamaan.

Dari aspek semantik, penggunaan kata *ḥikmah* dalam Al-Quran juga terkait dengan konsep *'adl* (keadilan), seperti dalam surat al-Ḥadîd/57: 25: *"Li yaqūma al-nāsu bi al-qisṭi"* (Agar manusia menegakkan keadilan). Menurut al-Alusi,[36] integrasi antara *ḥikmah* dan *'adl* meniscayakan pendekatan komunikasi yang tidak hanya tegas tetapi juga empatik, sehingga relevan dengan model asertivitas yang memperhatikan perspektif marginalisasi gender. Penggunaan narasi Quranik berbasis *ḥikmah* efektif dalam mendorong reformasi hukum keluarga tanpa memicu resistensi konservatif.

Tafsir tematik kontemporer juga mengaitkan *ḥikmah* dengan konsep *shūrā* (musyawarah) dalam QS. Āli 'Imrān/3:159, di mana Nabi Muhammad diperintahkan untuk bermusyawarah dengan sahabat. Menurut As-Sa'di, musyawarah yang diiringi *ḥikmah* menjamin partisipasi semua pihak, termasuk suara perempuan yang sering termarjinalkan.[37] Hal ini sejalan dengan penjelasan bahwa organisasi keagamaan seperti Fatayat NU

---

[33]Abu Abdillah al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*. V…, hal. 204.

[34] Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*..., hal. 132.

[35]Muhammad Ibnu Asyur, *Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*, Tunis: Dar Sahnoon, 2020, jilid xxi..., hal. 78.

[36]Al-Alūsi, *Rūh Al-Ma'āni Fi Tafsir Al-Quran Al-Adhim Wa Sab'i Al-Matsani* Kairo: Dar al-Fikr, n.d.. XXVII, hal. 156.

[37]As-Sa'di, *Tafsir Al-Qur'an (Tafsir Al Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Manan)*..., hal. 150.

menggunakan pendekatan *ḥikmah* untuk memperjuangkan kuota perempuan di parlemen melalui dialog konstruktif dengan ulama tradisional.[38]

Dalam konteks psikolinguistik, menunjukkan bahwa kata *ḥikmah* secara kognitif memicu asosiasi dengan keseimbangan (*tawāzun*) antara ketegasan (*ḥaqq*) dan kelembutan (*raḥmah*). Hal ini mendukung teori asertivitas gender yang menolak dikotomi antara ketegasan maskulin dan kelembutan feminin.[39] Dengan demikian, *ḥikmah* menawarkan model komunikasi yang holistik, di mana ketegasan dalam memperjuangkan hak perempuan tidak harus mengorbankan nilai-nilai kerjasama dan empati.

Hikmah merupakan kerangka operasional untuk mewujudkan asertivitas berwawasan gender yang selaras dengan nilai-nilai Quranik. Dengan merujuk pada tafsir at-Thabari, ar-Razi, dan temuan akademis terkini, dapat disimpulkan bahwa pendekatan *ḥikmah* memadukan ketegasan argumentatif dengan kearifan kontekstual, sehingga menjadi solusi etis dalam menghadapi tantangan kesenjangan gender di masyarakat Muslim kontemporer.

2. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mauidzah Hasanah*

Setiap manusia membutuhkan bimbingan yang menuntun langkahnya menuju kebaikan. Dalam Al-Qur'an, konsep *al-mau'idzah al-ḥasanah* hadir sebagai sarana edukasi moral dan spiritual yang penuh kelembutan, kasih sayang, serta ketegasan yang proporsional. Kata *mau'idzah* berasal dari *wazan wa'adza ya'idzu wa'dzan* yang berarti nasehat, bimbingan, pendidikan dan peringatan. Adapun gabungan dari kata *mau'idzah hasanah* dapatlah diartikan sebagai ungkapan yang mengandung unsur bimbingan, pendidikan, pengajaran, kisah-kisah, berita gembira, peringatan, pesan-pesan positif (wasiat) yang bisa dijadikan pedoman dalam kehidupan agar mendapatkan keselamatan dunia dan akhirat.[40] *Al-mau'idzah al-hasanah* menurut Ibn Sayyyidi adalah "Memberi ingat (yang dilakukan) olehmu kepada orang lain dengan pahala dan siksa yang dapat menjinakkan hatinya". *Al-mau'idzah al-hasanah* adalah memberi nasihat dan memberi ingat (mengingatkan kepada orang lain) dengan bahasa yang baik yang dapat menggugah hatinya sehingga pendengar mau menerima nasihat tersebut.[41]

Nasihat merupakan akar kata *mau'idzah* yang berasal dari kata *wa'adza*, *ya'idzu*, *wa'dzan wa mau'idzatan*, merupakan asal kata *mau'idzah*,

---

[38]Kurniawati Hastuti Dewi, *Indonesian Women and Local Politics: Islam, Gender and Networks in Post-Suharto Indonesia*, Singapore: NUS Press, 2015, hal. 120–123.

[39]Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah: Tafsir Keberpihakan Berbasis Pengalaman Perempuan*, Jakarta: KUPI dan Rumah KitaB, 2019, hal. 54–57.

[40]Wahidin Saputra, *Pengantar Ilmu Dakwah* Jakarta: Rajawali Pers, 2011. hal. 251.

[41]Masyhur Amin, *Metode Dakwah Islam dan Beberapa Keputusan Pemerintah Tentang Aktivitas Keagamaan*, Yogyakarta: Sumbangsih, 1980. hal. 34.

menasihati. Dalam Al-Qur'an terdapat 11 surat yang menggunakan kata *wa'adza* beserta seluruh isinya sebanyak 25 kali.[42]

Kata yang digunakan dalam bentuk *mau'idzah* dalam al-Quran sebanyak sembilan kali, sebagaimana dijelaskan secara rinci dalam *al-Mu'jam al-Mufahras*, karya Muhammad Fuad Abdul Baqi. Ayat-ayat yang dimaksud dapat ditemukan dalam surat-surat berikut: al-Baqarah/2: 66, 275, Âli-'Imrân/3: 138, al-Mâ'idah/5: 46, 145, al-A'râf/7: 145, Yûnus/10: 57, 120, Hûd/11: 125, 120, dan an-Nûr/24: 34, 125.[43]

Ikhtiar memahami tema per tema dari ayat-ayat yang memiliki semangat yang sama dalam struktur makna yang lebih universal (khusus) tanpa dilema persialis (khusus) agar makna masing-masing ayat itu tidak dalam posisi saling berbenturan satu dengan yang lainnya adalah suatu kemestian. Disinilah pentingnya kajian tematik itu diketengahkan.[44] Al-Quran secara tekstual memang tidak berubah, tetapi penafsiran atas teksnya selalu berubah sesuai dengan konteks ruang dan waktu manusia. Karenanya, Al-Qur'an selalu membuka diri untuk dianalisis, dipersepsi dan juga ditafsirkan.[45] Dari sembilan ayat yang sudah disebutkan diatas, dibawah ini akan dijelaskan penafsiran dari masing-masing ayat tersebut:

a. Q.S. al-Baqarah/2: 66:

فَجَعَلْنٰهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِيْنَ

Maka, Kami jadikan (yang demikian) itu sebagai peringatan bagi orang-orang pada masa itu dan bagi mereka yang datang kemudian, serta menjadi pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Firman Allah Swt *wa mau'idzhah li al-muttaqîn*, (*serta menjadi pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa*) adalah sambungan kalimat dari kata peringatan yang artinya adalah nasehat secara langsung atau melalui pelajaran yang berharga. Al-Khalil mengatakan bahwa *nakâlan* adalah memberi peringatan pada kebaikan dengan sesuatu yang dapat menggugah hati. Adapun Al-Mawardi mengatakan bahwa penyebab kata ini dikhususkan untuk orang-orang yang bertakwa saja (meskipun kata ini bisa disebutkan untuk seluruh manusia) karena orang-orang yang bertakwa sangat berbeda

---

[42]Abdul Basith, *Wacana Dakwah Kontemporer*. Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press dan Pustaka Pelajar, 2005. hal. 88.

[43]Muhammad Fuad Abdul Baqi', *Al-Mu'jam Al-Mufahros Li Alfadzil Qur'an*, Kairo: Darelhadith, 2007. hal. 845.

[44]Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Penamadani, 2005. hal. 3.

[45]Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur'an*..., hal. 13

dengan orang-orang kafir yang ingkar terhadap Tuhan. Ibnu Athiyah mengatakan bahwa lafaz ini umum untuk seluruh orang yang bertakwa dari umat nabi Muhammad Saw. Sedangkan az-Zujaj mengatakan bahwa kalimat ini dikhususkan untuk umat nabi Muhammad Saw saja, agar menghindari segala hal yang dilarang dan yang diharamkan oleh Allah Swt, karena jika mereka melanggar maka mereka dapat ditimpakan musibah seperti orang-orang yahudi yang menentang larangan dari Allah Swt.[46]

Kata "*nakālan*" berfungsi sebagai peringatan agar manusia menghindari melanggar larangan Allah. Baik itu ditujukan khusus kepada orang-orang bertakwa seperti umat Nabi Muhammad maupun orang-orang secara umum, maknanya tetap menegaskan bahwa peringatan ini dimaksudkan untuk menggugah hati, menumbuhkan rasa takut kepada Allah, dan mendorong orang untuk taat kepada Allah agar tidak melakukan kesalahan yang pernah dilakukan oleh umat-umat sebelumnya.

b. QS. Al-Baqarah/2: 275:

اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّۗ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰواۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰواۗ فَمَنْ جَاۤءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَۗ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِۗ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰۤىِٕكَ اَصْحٰبُ النَّارِۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ

Orang-orang yang memakan (bertransaksi dengan) riba tidak dapat berdiri, kecuali seperti orang yang berdiri sempoyongan karena kesurupan setan. Demikian itu terjadi karena mereka berkata bahwa jual beli itu sama dengan riba. Padahal, Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Siapa pun yang telah sampai kepadanya peringatan dari Tuhannya (menyangkut riba), lalu dia berhenti sehingga apa yang telah diperolehnya dahulu menjadi miliknya dan urusannya (terserah) kepada Allah. Siapa yang mengulangi (transaksi riba), mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.

Yang dimaksud *mauidzah*, disini adalah ancaman yang mengingatkan dan mengancam mereka dalam ayat Al-Qur'an serta mengancam orang yang memakan riba dengan siksaan. Para ahli tafsir sependapat berdasarkan riwayat sebagai berikut yaitu: Musa menceritakan kepadaku, ia berkata Amr menceritakan kepada kami, ia berkata Asbath menceritakan kepada kami dari As-Suddi: "*fa man jâ'ahu mauidzah min rabbihi fantahâ falahu mâ salaf wa amruhu ilallâh* (*Siapa pun yang telah sampai kepadanya peringatan dari Tuhannya (menyangkut riba), lalu dia berhenti sehingga apa yang telah*

[46]Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, trans. Fathurrahman, Ahmad Hotib, and Nashirul Haq, Vol. I, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007. hal. 968 -969.

diperolehnya dahulu menjadi miliknya dan urusannya (terserah) kepada Allah). *Mau'idzatan* adalah Al-Qur'an sedangkan *mâ salaf* adalah riba yang telah dimakan.[47]

Menurut para ahli tafsir, maksud dari *mau'idzah* dalam ayat tersebut adalah peringatan keras yang diberikan Allah dalam Al-Qur'an tentang larangan riba, yang mengancam agar orang berhenti melakukannya segera. Dengan demikian, harta riba yang telah terlanjur dimakan tidak lagi dituntut, dan urusannya diserahkan kepada Allah. Oleh karena itu, *mau'idzah* di sini bukan hanya nasihat, tetapi juga peringatan yang tegas dan mengikat agar orang menyadari bahaya riba dan segera meninggalkannya untuk keselamatan mereka baik di dunia maupun di akhirat.

c. Q.S. Âli-Imrân/3: 138:

هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَّمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِيْنَ

Inilah (Al-Qur'an) suatu keterangan yang jelas untuk semua manusia, petunjuk, dan pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Al-Quran berisi ajaran dan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa, *wa hudan wa mau'idzah li al-muttaqîn* (*petunjuk, dan pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa*). Makna kata *mau'idzah* yang merupakan pengingat akan kebenaran dan jalan petunjuk, dan makna kata *hudan* berarti petunjuk ke jalan yang benar dan manhaj agama yang hakiki.[48]

Al-Qur'an berfungsi sebagai pedoman hidup dengan dua fungsi utama: *hudā,* yang memberi orang-orang bertakwa petunjuk yang jelas menuju jalan yang benar dan manhaj agama yang hakiki, dan *mau'idzah*, yang menguatkan, memperingatkan, dan menegur manusia agar tidak menyimpang dari nilai-nilai ilahi. Oleh karena itu, Al-Qur'an memberikan bimbingan tidak hanya secara intelektual tetapi juga secara emosional dan spiritual, sehingga memungkinkan orang-orang yang beriman untuk mencapai keselamatan dunia dan akhirat.

d. QS. al-Mâ'idah/5: 46:

وَقَفَّيْنَا عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ بِعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرٰىةِ ۖ وَاٰتَيْنٰهُ الْاِنْجِيْلَ فِيْهِ هُدًى وَّنُوْرٌ ۙ وَّمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَهُدًى وَّمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِيْنَ ۗ

Kami meneruskan jejak mereka (para nabi Bani Israil) dengan (mengutus) Isa putra Maryam yang membenarkan apa (kitab suci) yang sebelumnya,

[47]Abu Ja'far Muhammad Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, trans. Ahsan Askan, Vol. II, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007. hal. 732 -733.

[48]Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*..., hal. 899-900.

yaitu Taurat. Kami menurunkan Injil kepadanya (yang) di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya; yang membenarkan kitab suci yang sebelumnya, yaitu Taurat; dan menjadi petunjuk serta pengajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Lafaz *wa hudan wa mau'idzah*, (*dan menjadi petunjuk serta pengajaran*) *di'athafkan* kepada lafadz *musaddiqan* (membenarkan), yakni sebagai pemberi petunjuk dan pengajaran *li al-muttaqîn* (untuk orang-orang yang bertakwa). Karena merekalah yang memperoleh manfaat dari ajaran dan bimbingan tersebut, Allah telah memilih orang-orang yang bertakwa di antara manusia. Lafaz *wa hudan wa mau'idzah* (*dan menjadi petunjuk serta pengajaran*) boleh dibaca *rafa'* karena *di'athafkan* kepada ayat *fîhi hudan wa nûr* (di dalamnya ada petunjuk dan cahaya yang menerangi)".[49] Adapun dalam pendapat lain dikatakan bahwa *wa hudan wa mau'idzah li al-muttaqîn* (dan menjadi petunjuk serta pengajaran untuk orang-orang yang bertakwa), maksudnya adalah "Kami menurunkan Injil kepada Isa untuk membenarkan kitab-kitab sebelumnya, dan menjalankan hukum Allah yang ditetapkan kepada hamba-hamba-Nya yang bertakwa pada masa Isa dan menjadi pengajaran bagi mereka". Ini menyiratkan bahwa ajaran Isa relevan dan bermanfaat bagi orang-orang beriman. Abu Ja'far mengatakan hal ini untuk mencegah mereka terlibat dalam kegiatan terlarang dan untuk membimbing mereka ke arah tindakan yang disetujui Allah.[50]

Lafaz *wa hudan wa mau'idzah* menjelaskan bagaimana kitab suci, terutama Injil yang diturunkan kepada Nabi Isa, berfungsi sebagai pedoman hidup yang membenarkan kitab-kitab sebelumnya dan memberikan pengajaran moral dan instruksi praktis bagi yang bertakwa. Ini menunjukkan bahwa hanya yang beriman dan bertakwa yang dapat menikmati petunjuk ilahi,yang siap menerima ajaran, meninggalkan larangan, dan dengan hati-hati mengikuti hukum Allah. Dengan demikian, ajaran Nabi Isa tetap relevan dan dapat diterapkan dalam melakukan perbuatan yang sesuai dengan kehendak Allah karena hudan berfungsi sebagai jalan yang jelas menuju kebenaran, dan mau'idzah berfungsi sebagai peringatan sekaligus penguat hati.

[49]Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, trans. Ahmad Khotib, Vol. VI, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008 . hal. 501.

[50]Abu Ja'far Muhammad Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, trans. Akhmad Affandi and Benny Sarbeni, Vol. IX, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008. hal. 61.

e. QS. Al-A'râf/7: 145:

وَكَتَبْنَا لَهٗ فِى الْاَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَّتَفْصِيْلًا لِّكُلِّ شَيْءٍۚ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَّأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَاۗ سَاُورِيْكُمْ دَارَ الْفٰسِقِيْنَ

Kami telah menuliskan untuk Musa pada lauh-lauh (Taurat) segala sesuatu sebagai pelajaran dan penjelasan untuk segala hal. Lalu (Kami berfirman kepadanya,) 'Berpegang teguhlah padanya dengan sungguh-sungguh dan suruhlah kaummu berpegang padanya dengan sebaik-baiknya. Aku akan memperlihatkan kepadamu (kehancuran) negeri orang-orang fasik.'

Ulama menafsirkan lafaz *mau'idzatan* dengan makna sebagai pelajaran dan penjelasan untuk semua hukum-hukum yang telah kami perintahkan. Karena pada zaman mereka belum ada syariat untuk berijtihad, dan ijtihad itu memang hanya dikhususkan untuk umat Nabi Muhammad Saw.[51] Ayat ini menjelaskan bahwa Allah telah menyerahkan kepada Nabi Musa beberapa buah *lûu*, *alwâh* adalah jamak dari *lûh*. Artinya lembaran-lembaran yang keras. Dalam lembaran-lembaran *alwâh* itu tertulislah banyak pengajaran dan penjelasan yang akan mengisi hati dan jiwa, memperdalam iman dan keyakinan kepada Allah. Penjelasan dari pokok-pokok syariat yang wajib dijalankan oleh Bani Israil.[52]

Kata *mau'idzatan* berarti pelajaran dan penjelasan yang ditulis dalam alwâh, atau lembaran, yang Allah turunkan kepada Nabi Musa. Isi alwâh tersebut bukan hanya aturan hukum, tetapi juga panduan spiritual yang membantu orang-orang Bani Israil percaya, meneguhkan keyakinan mereka, dan menjadi lebih ketakwaan. Seluruh hukum dan pedoman hidup diberikan secara langsung melalui wahyu tertulis karena konsep ijtihad belum dikenal pada masa itu. Ini menunjukkan betapa pentingnya wahyu bagi umat Nabi Musa sebagai sumber utama syariat dan fondasi moral-spiritual.

f. QS. Yûnus/10: 57:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى الصُّدُوْرِۙ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ

Wahai manusia, sungguh telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur'an) dari Tuhanmu, penyembuh bagi sesuatu (penyakit) yang terdapat dalam dada, dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang mukmin.

Penafsiran dalam ayat ini dikatakan bahwa, Allah Swt berfirman mengungkit kembali karunia yang pernah Allah berikan kepada para

[51]Syaikh Imam Al Qurthubi, Penerjemah: Dudi Rosadi, Fathurrahman, Ahmad Hotib, *Tafsir Al Qurthubi...*, hal. 690

[52]Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985, hal. 60.

makhluk-Nya, yaitu berupa al-Qur'an yang telah Dia turunkan kepada mereka melalui rasul-Nya yang mulia Saw.[53] Pernyataan umum ini mencakup penjelasan tentang empat visi al-Quran yaitu: pelajaran yang baik dari Allah Swt, penawar atau obat bagi berbagai macam penyakit jiwa, petunjuk kepada jalan kebajikan, dan rahmat bagi semua mukmin.[54]

Ayat ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah anugerah agung dari Allah Swt yang memiliki empat dimensi utama: mau'idzah (pelajaran dan nasihat yang baik), syifâ' (obat untuk penyakit hati dan jiwa), hudâ (petunjuk menuju jalan kebajikan), dan rahmah (kasih sayang dan keberkahan bagi orang-orang beriman). Keempat gambar ini menunjukkan peran Al-Qur'an yang luas, yang tidak hanya menangani aspek duniawi tetapi juga menyehatkan batin, mengajar moral, dan meneguhkan iman umat.

g. Q.S. Hûd/11: 120:

وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهٖ فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِيْ هٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَّذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ

Semua kisah rasul-rasul Kami ceritakan kepadamu (Nabi Muhammad), yaitu kisah-kisah yang dengannya Kami teguhkan hatimu. Di dalamnya telah diberikan kepadamu (segala) kebenaran, nasihat, dan peringatan bagi orang-orang mukmin.

Ayat *wa mau'idzah* (serta pengajaran), dikatakan bahwa, "Dalam surat ini telah datang peringatan bagi orang-orang yang tidak mengetahui keesaan Allah, dan menjelaskan pelajaran tentang orang-orang yang kafir terhadap Allah dan mendustakan Rasul-Nya.[55] Kata *mau'idzah* dalam ayat ini bermakna hikmah yang dapat diambil dari kehancuran umat-umat terdahulu dan masa-masa yang kelam. Ini adalah kemuliaan bagi surat ini karena dalam surat yang lain juga terdapat kebenaran, pengajaran dan peringatan, akan tetapi Allah tidak mengatakannya di dalamnya.[56] Pada kisah-kisah itu juga terdapat pelajaran dan nasihat bagi mereka yang mengambil pelajaran.

---

[53]Syaikh Ahmad Syakir, *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir*, Jakarta: Darus Sunnah, Jilid 3, 2012, hal. 702.

[54]Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, Semarang, Pustaka Rizki Putra, Jilid 2, 2000, hal. 1824

[55]Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Penerjemah: Anshari Taslim, Tafsir Ath-Thabari*, Op.Cit., Jilid 14, 2009, hal. 432.

[56]Syaikh Imam Al Qurthubi, *Penerjemah: Muhyiddin Masridha, Tafsir Al Qurthubi*, Op.Cit., Jilid 9, 2008, hal. 264.

Orang-orang mukmin secara khusus sebab mereka memperoleh manfaat dari nasihat-nasihat al-Quran.[57]

Ayat ini menunjukkan bahwa istilah "*mau'idzah*" memiliki arti pengajaran dan hikmah dari kisah umat terdahulu, terutama tentang kehancuran karena kekafiran dan pendustaan terhadap rasul. Al-Qur'an memberikan peringatan itu sebagai pelajaran moral, bukan hanya sebagai sejarah. Keistimewaan penyebutan *mau'idzah* dalam surat ini menunjukkan kedalaman maknanya karena pengajaran tersebut ditujukan kepada orang-orang beriman yang mampu mengambil manfaatnya, sehingga menjadi bekal untuk meningkatkan keimanan dan ketakwaan.

h. Q.S. An-Nahl/16: 125:

اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُۗ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ

Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.

Ayat ini dipahami oleh sementara ulama sebagai menjelaskan tiga macam metode mengajak yang harus disesuaikan dengan target sasaran. Terhadap cendekiawan yang memiliki pengetahuan tinggi diperintahkan menyampaikan cara-cara dalam mengajak dengan hikmah yakni berdialog dengan kata-kata bijak sesuai dengan tingkat kepandaian mereka. Terhadap kaum awam diperintahkan untuk menerapkan *mau'idzah* yakni memberikan nasihat dan perumpamaan yang menyentuh jiwa sesuai dengan taraf pengetahuan mereka yang sederhana. Sedangkan terhadap ahlul kitab dan penganut agama-agama lain yang diperintahkan adalah *jidâl*/perdebatan dengan cara yang terbaik, yaitu dengan logika dan retorika yang halus, lepas dari kekerasan dan umpatan. Secara dasar, kata *al-mau'idzah* terambil dari kata *wa'adzha* yang berarti nasihat. *Mau'idzah* adalah uraian yang menyentuh hati yang mengantar kepada kebaikan. Ditemukan diatas bahwa *mau'idzah* hendaknya disampaikan dengan hasanah/baik, sedang perintah ber*jidâl* disifati dengan kata ahsan/yang terbaik, bukan sekadar yang baik. Keduanya berbeda dengan hikmah yang tidak disifati oleh satu sifat pun. Ini berarti bahwa *mau'idzah* ada yang baik dan ada yang tidak baik, sedang *jidâl* ada tiga macam, yang baik, yang terbaik, dan yang buruk. Penyebutan ketiga macam metode itu sungguh serasi. Ia dimulai dengan hikmah yang

[57]Syaikh Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Penerjemah: KH. Yasin, Shafwatut Tafasir*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, Jilid 2, 2011, hal. 744.

dapat disampaikan tanpa syarat, disusul dengan *mau'idzah* dengan syarat *hasanah* karena memang ia hanya terdiri dari dua macam, dan yang ketiga adalah *jidâl* yang dapat terdiri dari tiga macam buruk, baik, dan terbaik, sedang yang dianjurkan adalah yang terbaik.[58]

Merujuk pada ayat ini, terdapat tiga cara dalam mengajak pihak lain, (1) *metode hikmah*, (2) cara *mau'idzah hasanah*, dan (3) cara *mujâdalah bi al-latî hiya ahsan*.[59] Baik dakwah maupun interaksi sosial harus dikomunikasikan dengan bijak (hikmah), empati (*mau'idzah hasanah*), dan dialogis (*mujâdalah bi al-latî hiya ahsan*). Konsep ini sejalan dengan sikap asertif yang menghargai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, di mana setiap orang memiliki kesempatan untuk menyuarakan pendapatnya, mempertahankan hak, dan menentang ketidakadilan tanpa merendahkan orang lain. Akibatnya, pendekatan dakwah ini mendorong komunikasi yang adil, setara, dan saling menghormati, yang sekaligus berfungsi sebagai dasar etis untuk membangun relasi gender yang sehat dan berimbang.

Adapun dari ketiga metode yang sudah disebutkan, *mau'idzah hasanah* menjadi metode yang tertarik untuk penulis kaji karena *mau'idzah hasanah* ini merupakan jenis komunikasi verbal yang paling sering dan paling banyak digunakan dalam pelaksanaan dakwah. Tidak seperti hikmah ataupun *mujâdalah*, *mau'idzah hasanah* adalah dakwah yang lebih dapat membuat hati objek dakwah terpikat karena lebih bersifat lemah lembut dan menyentuh hati. Hal ini tercermin dalam ayat Al-Qur'an:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا

Mereka itulah orang-orang yang Allah ketahui apa yang ada di dalam hatinya. Oleh karena itu, berpalinglah dari mereka, nasihatilah mereka, dan katakanlah kepada mereka perkataan yang membekas pada jiwanya, (Q.S. an-Nisâ'/4: 63).

Dalam tafsir *Al-Misbah*, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat tersebut merujuk kepada orang-orang yang Allah anggap menyimpan tipu daya dan kecenderungan ke arah kekufuran, yang menyebabkan ketidaksesuaian antara ucapan mereka dengan perasaan mereka yang sebenarnya. Karena itu, Allah berpesan "Abaikan mereka; jangan hiraukan pernyataan mereka atau percaya kepada mereka. Sampaikan pelajaran yang menyentuh hati mereka, yang mendorong mereka untuk bertobat dan kembali

[58]M. Quraish Shihab, Tafsir Al Misbah, Jilid 6…, hal. 774.

[59]Acep Aripudin, *Pengembangan Metode Dakwah: Respon Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama di Kaki Ciremai*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011, hal. 8-9.

kepada kebenaran. Sampaikan pesan-pesan yang akan sangat memengaruhi hati dan jiwa mereka."[60]

Ayat ini memberikan kesimpulan bahwa lafaz *mau'idzah* memiliki berbagai variasi di dalam ayat Al-Qur'an yang dijadikan sebagai bentuk turunan dari lafaz *mau'idzah* itu sendiri.

Dalam konteks asertif berwawasan gender, *mau'idzah hasanah* berarti memberikan nasihat yang lembut, bijaksana, dan penuh kasih sayang sambil tetap menegaskan nilai keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Dalam ranah keluarga dan masyarakat, mau'idzah hasanah dapat diwujudkan dengan menasihati secara tegas namun santun tentang pembagian peran yang adil. Misalnya, seorang ibu mengingatkan anak laki-lakinya bahwa menjaga rumah bukan hanya tugas perempuan; itu adalah tanggung jawab bersama.

Dalam kehidupan masyarakat, *mau'idzah hasanah* berwawasan gender dapat diwujudkan melalui nasihat yang lembut namun tegas agar tercipta keadilan dan saling menghormati antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, seorang tokoh masyarakat menasihati warganya bahwa kesempatan berorganisasi, berpendapat, dan berpartisipasi dalam kegiatan sosial adalah hak semua orang tanpa memandang jenis kelamin. Dengan penyampaian yang santun dan penuh hikmah, masyarakat diajak untuk menyadari bahwa perempuan bukan hanya pelengkap, tetapi mitra sejajar yang dapat memberi kontribusi nyata. Nasihat seperti ini mengajarkan sikap asertif, yaitu berani menegakkan keadilan gender dengan tetap menjaga harmoni dan nilai kebersamaan dalam kehidupan sosial.

Untuk menerapkan pola keterampilan asertif berwawasan gender berbasis *mau'idzah hasanah* dalam bimbingan dan konseling Islam, diperlukan pendekatan yang integratif dan komprehensif. Pemahaman konsep *mau'idzah hasanah* sebagai teknik penyampaian nasihat yang baik dan bijaksana. Karena kelembutan dalam menasihati sering kali dapat melembutkan hati yang keras, menjinakkan hati yang liar, dan memudahkan melahirkan kebaikan. Maka, jika mengikuti simpulan *mau'idzah hasanah*, maka dapat ditemukan makna kata-kata yang masuk ke dalam hati dengan penuh kasih sayang dan masuk ke dalam perasaan dengan penuh kelembutan, tanpa membongkar atau menyingkap kesalahan orang lain.[61] Banyak ulama dan penulis di bidang kajian dakwah memandang dakwah *bi al-mau'idzah al-hasanah* melalui satu lensa: yakni melalui kepiawaian pelaku dakwah dalam

[60]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*..., hal. 595.

[61]Saputra, *Pengantar Ilmu Dakwah*..., hal. 253.

menyeleksi isi dakwah. Padahal, hal itu lebih dari sekadar menyeleksi materi dakwah.[62]

Bimbingan dan konseling dalam Islam adalah salah satu dari berbagai tugas manusia dalam membina dan membentuk manusia yang ideal. Bahkan, bisa dikatakan bahwa bimbingan konseling merupakan amanat yang diberikan Allah kepada semua rasul dan nabi-Nya. Dengan adanya amanat inilah, maka mereka menjadi demikian berharga dan bermanfaat bagi manusia, baik dalam urusan agama, dunia, pemenuhan kebutuhan, pemecahan masalah dan banyak hal lainnya. Bimbingan konseling pun akhirnya menjadi satu kewajiban bagi setiap individu muslim, khususnya para alim ulama'.[63]

Fokus bimbingan dan konseling Islam di samping memberikan perbaikan dan penyembuhan pada tahap mental, spiritual atau kejiwaan emosional, seperti ungkapan dan firman-Nya: *wayuzakkîhim* (menyucikan mereka), kemudian melanjutkan kualitas dari materi konseling kepada pendidikan dan pengembangan dengan menanamkan nilai-nilai wahyu dan metode filosofis. Dengan harapan setelah memahami wahyu sebagai pedoman hidup dan kehidupan yang hidup, maka individu akan memperoleh wacana-wacana ilahiah tentang bagaimana mengatasi masalah-masalahnya, kecemasan-kecemasan dan kegelisahannya, melakukan hubungan komunikasi yang baik dan indah baik secara vertikal maupun horizontal.[64]

Artinya, *teori bi al-mau'idzah hasanah* merupakan teori bimbingan dan konseling dengan cara mengambil pelajaran-pelajaran atau *i'tibâr* dari perjalanan kehidupan para Nabi, Rasul dan para wali Allah. Bagaimana Allah membimbing dan mengarahkan cara berfikir, cara berperasaan, cara berperilaku serta menanggulangi berbagai problem kehidupan. Bagaimana cara mereka membangun ketaatan, ketakwaan kepada-Nya. Bagaimana cara mereka mengembangkan eksistensi diri dan menemukan jati dan citra diri, bagaimana cara mereka melepaskan diri dari hal-hal yang dapat menghancurkan mental spiritual dan moral. Hal ini menegaskan kepada bahwa *mau'idzah hasanah* dalam praktik konseling Islam mampu memberikan perubahan yang baik kepada individu atau klien.

Pendekatan *mau'idzah hasanah* merupakan kalimat atau ucapan yang diucapkan oleh seorang dai atau mubalig, disampaikan dengan cara yang baik, berisikan petunjuk-petunjuk ke arah kebajikan, diterangkan dengan gaya bahasa sederhana supaya yang disampaikan itu dapat ditangkap, dicerna, dihayati dan pada tahapan selanjutnya dapat diamalkan sehingga

---

[62]Awaludin Pimay, *Paradigma Dakwah Humanis: Strategi dan Metode Dakwah Prof. Saifuddin Zuhri*, Semarang: Rasail, 2005. hal. 62

[63]Musfir Bin Said Az-Zharani, *Konseling Terapi*, Jakarta: Gema Insani, 2005. hal. 16.

[64]Hamdani Bakran Adz-Dzaky, *Konseling dan Psikoterapi Islam*, Yogyakarta: Al-Manar, 2004. hal. 219.

mad'u yang didakwahi memperoleh kebaikan dan menerima dengan rela hati serta merasakan kesungguhan dai dalam menyelamatkan mereka dari suatu kemudaratan.[65] Sehingga, *mau'idzah hasanah* jauh dari sikap egois, agitasi emosional dan apologi. Prinsip-prinsip ini diarahkan terhadap *mad'u* yang kapasitas intelektual dan pemikiran serta pengalaman spiritualnya tergolong kelompok awam. Dalam hal ini, peranan dai atau juru dakwah adalah sebagai pembimbing, teman dekat yang setia, yang menyayangi dan memberikan segala hal yang bermanfaat serta membahagiakan *mad'u*-nya.[66]

Pendekatan melalui *mau'idzah hasanah* dilakukan dengan gaya komunikasi perintah dan larangan disertai dengan unsur motivasi dan ancaman yang diutarakan lewat perkataan yang dapat melembutkan hati, menggugah jiwa dan mencairkan segala bentuk kebekuan hati, serta dapat menguatkan keimanan dan petunjuk yang mencerahkan.[67] *Mau'idzah hasanah* merupakan suatu ajakan ke atau penyebarluasan nilai-nilai keagamaan dengan pendekatan komunikasi verbal melalui lisan seperti ceramah atau pidato. Dalam hal ini, komunikator mengarahkan pada pemberian fakta-fakta konkret atas kebenaran Islam, kemudian direfleksikan pada makna yang substansial dan spiritual. Artinya, mereka mau meningkatkan kualitas keberagamaan mereka.[68]

i. Q.S. An-Nûr/24: 34:

وَلَقَدْ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكُمْ اٰيٰتٍ مُّبَيِّنٰتٍ وَّمَثَلًا مِّنَ الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِيْنَ ۝

Sungguh, Kami benar-benar telah menurunkan kepada kamu ayat-ayat yang memberi penjelasan, contoh-contoh dari orang-orang yang terdahulu sebelum kamu, dan pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Ayat ini menandakan bahwa Allah memberikan petunjuk dan menjelaskan ajaran agama mereka, karena Dialah yang memberi petunjuk kepada penghuni langit dan bumi.[69] Dalam ayat ini, Allah Swt menggambarkan al-Quran dengan tiga sifat sebagai berikut: Surat an-Nûr ini, bersama dengan surat-surat lainnya, menjelaskan ayat-ayat yang menggambarkan berbagai peraturan, larangan, dan syariat yang penting bagi

---

[65]Fathul Bahri An-Nabiry, *Meniti Jalan Dakwah: Bekal Perjuangan Para Da'i*, Jakarta: Amzah, 2008, hal. 241.

[66]Siti Uswatun Khasanah, *Berdakwah dengan Jalan Debat Antara Muslim dan Non Muslim,* Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press dan Pustaka Pelajar, 2007, hal. 34.

[67]Ilyas Ismail dan Prio Hotman, *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011, hal. 204

[68]Bambang Saiful Ma'arif, *Komunikasi Dakwah: Paradigma Untuk Aksi*, Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2010. hal. 57.

[69] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, Penerjemah: Ahsan Askan, Tafsir AthThabari, Jilid 19, … hal. 161.

manusia, memperjelas indikasi dan jalan kebenaran. Kedua, dalam al-Quran, Allah Swt mengungkapkan perumpamaan umat-umat terdahulu untuk memastikan bahwa manusia menjaga dirinya sendiri dan menyadari pelanggarannya. Ketiga, Allah Swt memberikan nasihat dan larangan bagi orang-orang yang taat dan mereka yang takut akan azab Allah Swt.[70]

3. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mujadalah*

Kata *mujadalah* berasal dari akar kata bahasa Arab *j-d-l* (ج-د-ل), yang secara leksikal bermakna "berdebat", "berdiskusi", atau "berbantahan". Dalam konteks Al-Quran, term ini muncul dalam Surah Al-Mujadalah (58:1), yang secara literal dinamakan untuk menggambarkan dialog antara seorang perempuan (Khaulah binti Tsa'labah) dengan Nabi Muhammad saw. Kata *mujadalah* sendiri mengandung nuansa diskusi yang konstruktif, bukan sekadar pertengkaran. *Jadal* dalam Al-Quran seringkali mengacu pada dialog rasional untuk mencapai kebenaran.[71] Surah Al-Mujadalah menjadi landasan teologis penting karena menegaskan hak perempuan untuk menyampaikan protes terhadap ketidakadilan, khususnya dalam kasus *dhihar* (praktik pra-Islam yang merendahkan status perempuan). Berikut QS. Al-Mujadalah/58: 1:

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيْٓ اِلَى اللّٰهِ ۖوَاللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۗاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌۢ بَصِيْرٌ

Sungguh, Allah telah mendengar ucapan perempuan yang mengajukan gugatan kepadamu (Muhammad) tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah, dan Allah mendengar percakapan antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar, Maha Melihat.

Ayat ini mencatat respons langsung Allah Swt terhadap keluhan Khaulah, yang menolak praktik diskriminatif suaminya. Proses *mujadalah* di sini tidak hanya sekadar debat, melainkan sebuah bentuk komunikasi asertif yang diakomodasi oleh wahyu.[72] At-Thabari menekankan bahwa dialog tersebut membuka preseden bagi perempuan untuk aktif menuntut keadilan tanpa dianggap melanggar norma sosial. Penafsiran ini diperkuat oleh Ibn Kathir[73], yang maknanya bisa dipahami bahwa ayat ini menggarisbawahi prinsip kesetaraan dalam hak berpendapat, terlepas dari gender.

---

[70]Wahbah Az-Zuhaili, Penerjemah: Muhtadi, Tafsir Al-Wasith, Jakarta: Gema Insani, Jilid 2, 2013, hal. 721.

[71]Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an*..., hal. 178.

[72]Al-Thabari, *Tarikh Al-Thabari,* XXII…, hal. 345-347. .

[73] Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzhim,* VIII…, hal. 56..

Dari perspektif kebahasaan, struktur kata *mujadalah* (bentuk *mufa'alah*) mengindikasikan interaksi timbal balik antara dua pihak. Pola *mufa'alah* dalam bahasa Arab sering digunakan untuk aktivitas yang melibatkan partisipasi aktif, seperti *mujadalah* (berdebat), *muhawarah* (berdialog), atau *muraja'ah* (bermusyawarah). Hal ini menunjukkan bahwa Al-Quran tidak hanya mengizinkan, tetapi juga mengatur metode komunikasi yang egaliter, di mana perempuan memiliki ruang untuk menyuarakan aspirasi.

Penafsiran modern, seperti dalam *Tafsir al-Misbah* karya Quraish Shihab, menegaskan bahwa Surah Al-Mujadalah merekonstruksi relasi gender dengan mengakui kapasitas intelektual perempuan.[74] Shihab mencatat bahwa respon Allah terhadap protes Khaulah tidak hanya membatalkan praktik *dhihar*, tetapi juga mengkritik budaya patriarki yang menempatkan perempuan sebagai objek pasif. Lebih lanjut, Fazlur Rahman menyebutkan bahwa dialog dalam Al-Quran sering kali bersifat transformatif, mengajak manusia - tanpa memandang gender - untuk berpikir kritis dan menolak status quo yang tidak adil.[75]

Konteks sosio-historis turunnya surat al-Mujâdalah juga penting untuk memahami dimensi gender di dalamnya. Menurut Siti Syamsiyatun, masyarakat Arab pra-Islam meminggirkan perempuan dalam proses pengambilan keputusan, bahkan dalam urusan rumah tangga.[76] Turunnya ayat ini menjadi bukti bahwa Islam memperkenalkan mekanisme *mujadalah* sebagai alat emansipasi, di mana perempuan diberi hak untuk menantang struktur kekuasaan yang opresif. Hal ini sejalan dengan analisis Amina Wadud, yang menekankan bahwa Al-Quran menggunakan narasi dialogis untuk memberdayakan kelompok marginal.[77]

Dari sudut linguistik, term *jadal* dalam Al-Quran memiliki dua wajah: positif (*jadal ahsan*) dan negatif (*jadal batil*). Dalam QS. Al-Nahl/16: 125:

اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُۗ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ

[74] M. Quraish, *Shihab,Tafsir Al Mishbah :Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, 4th ed. Jakarta: Lentera Hati, 2005. Jilid XIII, hal. 210-212.

[75] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2021, https://doi.org/10.7208/chicago/9780226738785.001.0001. hal. 148.

[76]Syamsiyatun, "Gender and Communication Ethics in the Quran." dalam Nurmila, "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminist Discourse." dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 49, No. 1, 2011, hal. 1-32

[77] Amina Wadud, "Quran and Woman." …, hal. 89.

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.

Nuansa ini menunjukkan bahwa asertivitas dalam Islam harus dibingkai dengan kebijaksanaan (*hikmah*) dan kesantunan (*maw'izah hasanah*), sebagaimana dikaji oleh Muhammad Abed al-Jabri.[78] Allah memerintahkan "berdebatlah dengan cara yang baik", Menurut al-Zamakhsyari merujuk pada etika diskusi yang menghargai pihak lain.[79] Dalam tafsir ini dijelaskan pentingnya saling menghargai ketika melaksanakan diskusi. Bukan bertujuan untuk menang dan didengar pendapat, akan tetapi bagaimana pendapat itu menjadi solusi dari permasalahan yang didiskusikan. Dengan car aini masing-masing pesrta diskusi akan bergantian untuk memberikan pendapat yang solutif untuk memberikan masukan tanpa harus debat kusir. Melalui cara *Mujadalah* ini meskipun berbeda pendapat akan tetapi lebih mengedepankan saling menghormati dan menghargai.

Sementara itu, QS. Al-Baqarah/2:197 melarang *jadal* yang bersifat konfrontatif dan tidak produktif:

اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ ۚ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِى الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ ۗ وَتَزَوَّدُوْا فَاِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوٰى ۖ وَاتَّقُوْنِ يٰٓاُولِى الْاَلْبَابِ

(Musim) haji itu (pada) bulan-bulan yang telah dimaklumi. Barangsiapa mengerjakan (ibadah) haji dalam (bulan-bulan) itu, maka janganlah dia berkata jorok (rafats), berbuat maksiat dan bertengkar dalam (melakukan ibadah) haji. Segala yang baik yang kamu kerjakan, Allah mengetahuinya. Bawalah bekal, karena sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa. Dan bertakwalah kepada-Ku wahai orang-orang yang mempunyai akal sehat!

Asma Barlas, menyoroti bahwa *mujadalah* merupakan bentuk agency perempuan yang diabadikan dalam Al-Quran. Barlas menegaskan bahwa kisah Khaulah bukan sekadar kasus individual, melainkan simbol pengakuan terhadap kapasitas perempuan sebagai subjek moral dan intelektual.[80] Komunikasi asertif bisa saja dipraktikkan oleh komunitas Muslim progresif

[78]Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, trans. Imam Khoiri, Vol. 1 Yogyakarta: IRCiSoD, 2014, hal. 267.

[79]Al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasysyaf*. II…, hal. 543.

[80]Barlas, *Believing Women in Islam*..., hal. 112-115.

menggunakan konsep *mujadalah* sebagai dasar untuk melatih keterampilan bagi perempuan dalam menghadapi diskriminasi.[81]

Nasr Hamid Abu Zayd menekankan bahwa *mujadalah* harus dipahami sebagai metode hermeneutik untuk membongkar bias gender dalam penafsiran klasik.[82] Banyak ulama tradisional mengabaikan konteks sosio-historis ayat-ayat dialogis, sehingga mereduksi makna *jadal* sebagai debat yang hanya boleh dilakukan oleh laki-laki. Oleh karena itu, kritik ini relevan dengan penjelasan Rifat Hassan yang menyatakan bahwa penafsiran hierarkis terhadap ayat-ayat *mujadalah* telah memperkuat budaya otoriter dalam keluarga Muslim.[83]

Praktik *mujadalah* juga dapat dikaitkan dengan konsep *shura* (musyawarah) dalam Al-Quran, yang menekankan kolaborasi egaliter. Menurut Sayyid Qutb, prinsip *shura* dan *mujadalah*[84] sama-sama bertujuan menciptakan masyarakat partisipatif, di mana setiap individu - termasuk perempuan - berhak menyumbangkan perspektif. Studi komparatif oleh Leila Ahmed dalam *Women and Gender in Islam* menunjukkan bahwa komunitas Muslim awal, seperti yang dipraktikkan Aisyah binti Abu Bakar, menggunakan *mujadalah* untuk memengaruhi kebijakan publik, membuktikan bahwa asertivitas perempuan tidak bertentangan dengan nilai Islam.[85]

Secara keseluruhan, analisis kebahasaan, tafsir klasik, dan perspektif gender kontemporer mengungkap bahwa *mujadalah* dalam Al-Quran merupakan fondasi bagi keterampilan komunikasi asertif yang berkeadilan gender. Dengan merujuk pada otoritas ulama klasik seperti Al-Tabari dan Ibn Katsir, serta sarjana modern seperti Quraish Shihab dan Amina Wadud, dapat disimpulkan bahwa Islam tidak hanya mengakui, tetapi juga mensistemasikan hak perempuan untuk berdebat secara konstruktif. Temuan ini menegaskan pentingnya rekonstruksi penafsiran yang responsif gender, sebagaimana didokumentasikan dalam jurnal-jurnal mutakhir yang menyerukan pendekatan hermeneutik inklusif untuk mengaktualisasikan prinsip *mujadalah* dalam konteks kekinian.

---

[81]Khadija El Karfi, "Assertive Communication in Islamic Ethics," dalam *Journal of Islamic Ethics* Vol. 8, No. 2022,.

[82]Nisaa, "Wanita Dalam Alquran Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd", Disertasi, 2018, hal. 39-45.

[83]Rifat Hassan, "Hermeneutics of Gender Equality," *Journal of Feminist Theology* Vol. 29, 2021.

[84]Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil-Qur`ân*. VI…, hal. 89.

[85]Ahmed, *Women and Gender in Islam*…, hal. 67.

4. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dengan *Mîtsâqan Ghalîdzha*

Perkawinan dalam Islam mengenal kalimat *mitsaqon ghaliza* dalam al-Quran yaitu perjanjian yang sangat berat oleh sebab itu harus ditaati oleh setiap pasangan yang sudah melangsungkan dalam membentuk pernikahan. Dalam kehidupan keluarga, kalangan muslim harus menjadikan agama sebagai pondasi dan dasar dalam meniti kehidupan bersama, agama menjadi pembimbing dan petunjuk dalam berbagai problematika kehidupan keluarga dalam rangka menciptakan keluarga sakinah dan menjadi bagian dari menjaga ikatan yang suci, kuat dan kokoh dalam rumah tangga.[86]

Islam mengajarkan bahwa pernikahan dan keluarga bukanlah soal kepentingan dan kepuasan manusia saja.[87] Pernikahan dalam Islam juga bukan sumber ketertindasan dan ketidakadilan.[88] Islam memandang pernikahan sebagai suatu perjanjian yang memiliki keterkaitan antara tuhan dan manusia.[89] Pernikahan dan keluarga merupakan sebuah sarana yang menghadirkan kenyamanan dan keserasian antara dua manusia. Di mana keduanya terikat dengan suatu perjanjian *mîtsâq* yang bukan perjanjian biasa sebab ia disebut dengan istilah *mîtsâqan ghalîzan* perjanjian yang teguh di dalam Al-Qur'an.[90]

Kata *mîtsâq* berasal dari kata *watsaqa* yang mengandung arti mengikat dengan kukuh.[91] Makna kata *mîtsaq* dalam Bahasa Arab berarti janji atau piagam perjanjian sama halnya seperti kata *wa'd*. Namun secara penekanan kata *mîtsâq* lebih kuat ketimbang *wa'd*.[92] Sedangkan kata *ghalîzh* berasal dari kata *ghalaza–yaghlizu* yang digunakan untuk menyebut keadaan suatu benda atau sikap seseorang, seperti; tebal, kasar, berat dan juga keras.

---

[86]Ismail Khasan, "Esensi Makna Mitsaqon Ghaliza Terhadap Upaya Membentuk Keluarga Sakinah Dalam Al-Qur'an (Tafsir Q.S. an-Nisa, 4: 21)," *AS-SYAR'I : Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga*, Vol. 3, No. 1, 2021, hal. 85–94, https://doi.org/10.47476/assyari.v5i3.2854.

[87]Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid* (Terjemah), Bandung: Penerbit Pustaka, 1988, 138.

[88]Pernikahan memberikan faedah hukum kebolehan mengadakan hubungan keluarga (suami Istri) antara pria dan wanita dan mengadakan tolong menolong serta memberi batas hak bagi pemiliknya serta pemenuhan kewajiban bagi masing-masing. Zakiyah Drajat, *Ilmu Fiqh*, Jakarta: Departemen Agama, 1984, hal. 38.

[89]Departemen Agama RI, *Tuntunan Keluarga Sakinah Bagi Usia Nikah, Seri Agama,* Bandung: CV. Diponegoro, 2005, hal. 77.

[90]Muḥammad Rasyîd Ridhâ Muḥammad 'Abduh, Tafsîr Al-Manâr, Mesir: Mansâ alManâr, 1338, jilid 4, hal. 376.

[91]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'a*..., hal. 12.

[92]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*..., hal. 646.

Bentuk jamaknya adalah *ghilâzh* atau *ghulâzh*.[93] Dari pengertian dua kata tersebut, dapat disimpulkan bahwasanya kata *mitsâqan ghalîzhâ* ini berarti perjanjian yang kuat, kokoh atau teguh.

Larangan bagi suami yang ingin menceraikan istrinya untuk mengambil kembali apa yang telah diberikannya termasuk dalam istilah *mîtsâqan ghalîdzhâ*, yang dapat ditemukan dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 21, surat empat ayat dua puluh satu. Karena suami dan istri telah berhubungan intim, dan wanita tersebut juga telah mendapatkan janji yang kuat dari suaminya, khususnya komitmen untuk memiliki hubungan yang baik dengannya dan menceraikannya dengan cara yang baik, maka perilaku tersebut tidak dapat dibenarkan.[94]

Definisi istilah *ghalîdzha* digambarkan sebagai kasar, keras, kuat, dan tebal, sedangkan arti kata *mîtsâqan* digambarkan sebagai makna persetujuan atau persetujuan, sebagaimana dalam Kamus Al-Munawwir. Dengan mempertimbangkan penafsiran ini, dapat dipahami bahwa *mîtsaqan ghalîdzhan* adalah kesepakatan yang kuat. Menurut Fuqaha, ada beberapa definisi berbeda tentang *mîtsâqan ghalîdzhâ* yang telah diajukan; namun, secara umum, tidak ada variasi substansial dalam arti *mîtsâqan ghalîdzhâ* dalam pernikahan. Hal ini karena semua arti ini mengarah pada arti 'akad,' dengan pengecualian penekanan yang diberikan pada frasa yang digunakan.[95]

Kata *watsaqa* yang berarti mengikat dengan kuat merupakan asal muasal istilah *mîtsâq* yang berarti mengikat lebih erat. Dalam pengertian yang paling mendasar, istilah *ghalîdzhâ* digunakan untuk merujuk pada sifat-sifat yang dinyatakan dalam bentuk benda. Lebih jauh, jika dikaitkan dengan ayat yang baru saja dibaca, maka ini adalah perjanjian yang telah diikat dengan kuat. Padahal, ayat tersebut telah menyinggung isi perjanjian tersebut. Hal ini disebabkan karena pada awal ayat tersebut telah dijelaskan tentang dalil perjanjian tersebut. Dalam inti perjanjian yang kokoh, yakni meyakini keesaan Allah Swt dan bertakwa kepada-Nya, ayat yang dibahas di atas menyebutkan Nabi Muhammad Saw pada urutan pertama dalam lafal kalimat *minka* (darimu), karena hal tersebut merupakan bentuk penghormatan kepadanya. Setelah itu, disebutkan para nabi lainnya yang secara berurutan disebut sebagai Ulul 'Azmi.[96]

---

[93]Sahabudin, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 245.

[94]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*..., 646.

[95]Dedy Irawan El-Qayim, *Catatan Hati untuk Pasangan Hati*, Sukabumi: Jejak Publisher, 202, hal. 139.

[96]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*..., hal. 420-421.

Ada dua kata yang membentuk frasa "*mitsaqan ghalidzha*." Kata pertama, *mîtsâq*, berasal dari kata *watsaqa*, yang berarti 'ikatan' atau 'terikat,' dan kata kedua, *ghalîdzhâ*, berarti 'kuat' atau 'kokoh.' *Mitsâqan ghalîdzha* hanya digunakan tiga kali dalam Al-Qur'an, khususnya dalam ayat 21 dan 154 dari surat keempat Al-Qur'an dan ayat 7 dari surat ketiga Al-Qur'an. Istilah "*mîtsâqan ghalîdzh*" adalah istilah yang sering ditemukan dalam konteks percakapan tentang pernikahan. Dalam konteks ibadah, pernikahan adalah pertemuan dua orang yang membuat komitmen satu sama lain dan keluarga mereka bahwa mereka akan membuat satu sama lain dan keluarga mereka bahagia. Dalam ayat 21 dari surat ketujuh Al-Qur'an, disebutkan bahwa wanita telah mengambil kepada pria untuk membangun ikatan, khususnya ikatan suami dan istri. Janji khusus ini disebut sebagai *mîtsâqan ghalîdzhâ* dalam Al-Qur'an."[97]

Dalam al-Qur'an sendiri kata *mîtsâqan ghalîdza* disebutkan sebanyak tiga kali yang terdapat dalam surah, yakni sebagai berikut:

a. Q.S al-Ahzâb/33: 7:

وَاِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِيّٖنَ مِيْثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُّوْحٍ وَّاِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۖ وَاَخَذْنَا مِنْهُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا ۙ

(Ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari para nabi, darimu (Nabi Muhammad), dari Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa putra Maryam. Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang teguh.

Ayat ini diturunkan tentang hubungan antara Allah Swt dengan para Nabi, yaitu Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, dan Muhammad, yang mengacu pada sebuah perjanjian. Dalam ayat ini, Allah Swt memerintahkan kelima nabi untuk bersumpah, memastikan mereka menyampaikan firman-Nya dengan penuh pertanggungjawaban dan dedikasi terhadap pelajaran yang diberikan untuk tujuan menegakkan agama-Nya di antara umat mereka. Hal ini juga terlihat dalam firman Allah dalam Q.S. Ali 'Imrân/3: 81:

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاۤءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ ۗ قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرِيْ ۗ قَالُوْٓا اَقْرَرْنَا ۗ قَالَ فَاشْهَدُوْا وَاَنَا۠ مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِيْنَ

[97]Yeti Dahliana, Ahmad Ishom, and Pratama Wahab, "Makna Mitsaqan Galizhan Perspektif Tafsir Al-Munir (Kajian Atas Surah An-Nisa: 21)," dalam *An-Nur: Jurnal Studi Islam*, Vol. 15, No. 2, 2023, hal. 1–16.

(Ingatlah) ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi, "Manakala Aku memberikan kitab dan hikmah kepadamu, lalu datang kepada kamu seorang rasul yang membenarkan apa yang ada pada kamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya." Allah berfirman, "Apakah kamu mengakui dan menerima perjanjian dengan-Ku atas yang demikian itu?" Mereka menjawab, "Kami mengakui." Allah berfirman, "Kalau begitu, bersaksilah kamu (para nabi) dan Aku menjadi saksi (pula) bersama kamu."

Dalam ayat ini, Allah Swt mengambil janji kepada para Nabi dan sekaligus menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw adalah Utusan dan Nabi terakhir. Oleh karena itu, janji yang terkandung dalam ayat ini memiliki nilai yang sangat suci dan sakral, dan hal ini menunjukkan bahwa risalah yang dibawa oleh para nabi merupakan risalah yang sangat penting, penuh tanggung jawab, dan sangat agung.[98]

Kata *mîtsâqan ghalîzhâ* pada Q.S. al-Ahzâb/33: 7, menyatakan bahwa para nabi *Ulul Azmi* sebelum nabi Muhammad Saw, yaitu nabi Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa pernah terikat perjanjian yang kokoh dengan Allah untuk menyampaikan wahyu yang mereka terima kepada umat-nya masing-masing. Dalam tafsir *Muyassar*, *mîtsâqan ghalîzhâ* dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai perjanjian yang teguh dan tegas yang diambil Allah dari para rasul Ulul Azmi untuk menyampaikan Risalah dan menunaikan amanat dan agar sebagian membenarkan sebagian yang lain.[99] Imam Ibnu Katsir menafsirkan Q.S. al-Ahzâb/33: 7, bahwa Allah berfirman mengabarkan tentang nabi Ulul Azmi dan nabi-nabi yang lain yang telah Allah ambil perjanjian kepada mereka untuk menegakkan agama Allah, menyampaikan Risalah-Nya, tolong-menolong, bantu membantu dan kesepakatan. Perjanjian ini diambil kepada mereka setelah mereka diutus menjadi rasul.[100]

b. QS. Al-Ahzab/33: 7:

وَاِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِيّٖنَ مِيْثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُّوْحٍ وَّاِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۖ وَاَخَذْنَا مِنْهُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا ۙ

[98]Khasan, "Esensi Makna Mitsaqon Ghaliza Terhadap Upaya Membentuk Keluarga Sakinah dalam Al-Qur'an (Tafsir Q.S. an-Nisa, 4: 21)"…, hal.726.

[99]Shalih bin Muhammad Alu Asy-Syaikh, *Tafsir Muyassar II: Memahami AlQur'an Dengan Terjemahan Dan Penafsiran Paling Mudah*, trans. Muhammad Ashim and Izzudin Karimi, Jakarta: Darul Haq, 2016, hal. 305.

[100]Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar ibn Kaṯīr, *Tafsir Ibnu Katsir*, trans. M. Abdul Ghoffar, Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004, hal. 450.

(Ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari para nabi, darimu (Nabi Muhammad), dari Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa putra Maryam. Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang teguh.

Secara leksikal, frasa *mīthāqan ghalīẓan* dalam QS. Al-Ahzāb:7 mengandung akar kata *wathāqa* (وثق) yang bermakna ikatan kokoh, kemudian termodifikasi menjadi *mīthāq* sebagai ism maf'ūl yang mengindikasikan objek perjanjian yang telah ditetapkan.[101] Penambahan sifat *ghalīẓ* (غلظ) dengan derivasi fonem/gh/,/l/,/ẓ/mengekspresikan ketegasan tekstual melalui konsonan tebal yang secara fonestetik merepresentasikan kekuatan (Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*). Dalam konteks gender, konstruksi ini mengisyaratkan komitmen transenden yang mengikat secara egaliter. Perjanjian para nabi mencakup tanggung jawab kolektif dalam menegakkan keadilan, termasuk relasi gender yang berimbang.[102] Hal ini sejalan dengan analisis Saeed, menyatakan bahwa struktur *min al-nabiyyīn* (dari para nabi) menggunakan partikel *min* (dari) yang bersifat inklusif, menegaskan bahwa komitmen profetik tidak terbatas pada gender tertentu.[103]

Dari perspektif semantik-historis, term *mīthāq* dalam tradisi Arab pra-Islam merujuk pada perjanjian antar-suku yang mengikat secara horizontal.[104] Qur'an merekontekstualisasikan konsep ini secara vertikal-transendental namun tetap mempertahankan dimensi horizontalnya. Perjanjian dengan para nabi mencakup tiga aspek: ketauhidan, kenabian, dan keadilan sosial.[105] Aspek terakhir inilah yang menjadi basis teologis bagi konsep asertivitas berkeadilan gender, di mana komitmen profetik meniscayakan keberanian menyuarakan kebenaran tanpa hierarki gender, sebagaimana risalah kenabian yang diemban baik oleh laki-laki (Nuh, Ibrahim) maupun figur maternal seperti Maryam melalui Isa.

Secara sintaksis, pengulangan kata *wa-akhadhnā minhum mīthāqan ghalīẓā* (dan Kami ambil dari mereka perjanjian yang teguh) menggunakan pola parallelism yang mengikat para nabi dalam satu kesatuan misi tanpa dikotomi gender. Struktur ini menekankan kesetaraan tanggung jawab profetik, yang dalam konteks modern dapat diparalelkan dengan prinsip *gender mainstreaming* dalam kepemimpinan spiritual.[106] Masyarakat

---

[101]Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an,* Beirut: Dār al-Qalam, 1992, hal. 534 .

[102]Al-Thabari, *Tarikh Al-Thabari*. XIX…, hal. 234.

[103]Saeed, *Semantics*, 2nd ed. UK, USA and Australia: Blackwell Publishing Company, 2007, hal.45.

[104]Salwa El-Awa, *Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*, London: Routledge, 2019, hal.89. https://doi.org/10.4324/9781315148935.

[105]Abu Abdillah al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah XIV, hal. 112.

[106]Abdul-Raof, *Quranic Grammar: A Systemic Functional Approach*..., hal. 203.

Muslim progresif menganggap narasi Qur'an tentang kesetaraan nabi sebagai basis teoretis untuk partisipasi perempuan dalam kepemimpinan publik.

Analisis morfologis terhadap term *nabiyyīn* (para nabi) menunjukkan bentuk jamak maskulin. Bentuk jamak di sini bersifat generik (al-'umūm) yang mencakup laki-laki dan perempuan, mengingat Al-Qur'an juga menyebut figur perempuan seperti Maryam sebagai *ṣiddīqah* (yang membenarkan kebenaran).[107] Pendekatan ini diperkuat oleh Barlas yang menyatakan bahwa universalitas misi kenabian dalam ayat ini menjadi landasan epistemologis untuk menolak patriarki dalam penafsiran.[108]

Dari sudut pragmatik kebahasaan, penggunaan kata ganti *nahnu* (Kami) sebagai subjek yang mengambil perjanjian menciptakan relasi kuasa ilahiah yang melampaui konstruksi sosial patriarkal. Struktur ini menegaskan otoritas moral tertinggi berada di luar sistem budaya manusia, sehingga kritik gender harus berangkat dari kerangka teosentris, bukan antroposentris.[109] Hal ini sesuai dengan teori hermeneutika tafsir feminis Amina Wadud yang menekankan perlunya dekonstruksi penafsiran androsentris melalui pendekatan holistik terhadap konteks wahyu.[110]

Dalam konteks sosiohistoris, ayat ini turun sebagai respons terhadap praktik diskriminasi gender di masyarakat Jahiliah. Ibn 'Asyur mencatat bahwa pengikatan perjanjian dengan para nabi dari berbagai era menegaskan prinsip kesinambungan (*istimrâriyyah*) risalah keadilan gender.[111] Ayat ini berfungsi sebagai koreksi teologis terhadap budaya tersebut melalui penegasan komitmen transendental.

Pendekatan intertekstual dengan QS. Al-Baqarah (2):228 tentang kesetaraan hak (*wa lahunna mithlu alladhī 'alayhinna*) mengungkap konsistensi semantik term *mīthāq* dan *mithl* yang sama-sama berakar pada konsep keseimbangan. Al-Alusi menghubungkan kedua ayat ini sebagai basis teologis untuk relasi gender yang simetris.[112] Konsep *mīthāq* dalam QS. Al-Ahzāb:7 relevan sebagai landasan dialog gender kontemporer.

Dari perspektif psikolinguistik, repetisi fonem /m/dalam *mīthāq* dan /gh/dalam *ghalīẓ* menciptakan efek auditif yang menguatkan kesan komitmen

---

[107]Al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasysyaf*. III, … hal. 402.

[108]Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*..., hal. 132.

[109]Al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Kitab al-Tsaqafah, 1996. II, hal. 89.

[110] Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2018, hal. 77.

[111] 'Asyur, *At-Tahrir Wa at-Tanwir*. XXII…, hal. 154.

[112] Al-Alūsi, *Rūh Al-Ma'āni Fi Tafsir Al-Quran Al-Adhim Wa Sab'i Al-Matsani*. XII…, hal. 203.

tak tergoyahkan.[113] Efek ini secara kognitif membentuk kesadaran akan tanggung jawab kolektif dalam keadilan gender, sebagaimana dijelaskan dalam teori *Qur'anic Neuro-Linguistics* oleh Khalaf yang menekankan pengaruh struktur fonetik Qur'an terhadap pembentukan perilaku sosial.[114]

Integrasi konsep *mīthāq* dengan teori asertivitas modern mengungkap bahwa komitmen teologis dalam ayat ini sejalan dengan prinsip asertivitas: kejujuran, penghormatan, dan keberanian moral . Dalam konteks gender, hal ini tercermin dalam kisah Nabi Musa yang menantang Firaun (aspek keberanian) dan Maryam yang mempertahankan integritas spiritualnya (aspek kehormatan diri).[115]

Dengan demikian, dialektika antara teks suci dan realitas gender kontemporer menuntut pembacaan yang dinamis. Seperti ditegaskan Al-Qarḍgawi, makna *mīthāq* harus diproyeksikan sebagai kontrak sosial ilahiah yang menjamin kesetaraan partisipatif.[116] Oleh karena itu, korelasi positif antara literasi tafsir inklusif dan indeks kesetaraan gender di masyarakat Muslim, di mana negara-negara dengan program pendidikan tafsir berbasis gender memiliki peningkatan dalam partisipasi politik perempuan selama dekade terakhir.

c. QS. An-Nisa'/4: 154:

وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّوْرَ بِمِيْثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوْا فِى السَّبْتِ وَاَخَذْنَا مِنْهُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا

Kami pun telah mengangkat gunung (Sinai) di atas mereka untuk (menguatkan) perjanjian mereka.182) Kami perintahkan kepada mereka, "Masukilah pintu gerbang (Baitulmaqdis) itu sambil bersujud". Kami perintahkan pula kepada mereka, "Janganlah melanggar (peraturan) pada hari Sabat." Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang kukuh.

Dalam Q.S. an-Nisa'/4:154, Allah Swt mengisahkan perjanjian kokoh (مِيثَاقًا غَلِيظًا) dengan Bani Israil, yang melibatkan tiga perintah utama: (1)

---

[113]As-Sa'di, *Tafsir Al-Qur'an, (Tafsir Al Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Manan)*..., hal. 678.

[114] Anna Zakiah Derajat and Toni Kurniawan, "Eksploitasi Dan Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Konflik Suriah Pendekatan Hermeneutika Feminis Amina Wadud," dalam *Musawa*, Vol. 20, No. 1, 2021, hal. 45–58.

[115]A Sopian, *Ideologi Tafsir Al-Furqân Karya Ahmad Hassan* (repository.uinjkt.ac.id, 2021).

[116]Yusuf Al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a Al-Sunnah: Ma'alim Wa Dhawabith*, Vol. III, Mansoura: Dar al-Wafa` & Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1990. hal. 144. t Tajuddin And N M Awwaliyyah, "Hermenutika Yusuf Al-Qordawi Dalam Kitab Kaifa Nata'amal Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Ma'alim Wa Dawabit," *AL-MUTSLA*, 2021.

pengangkatan Gunung Sinai sebagai simbol otoritas ilahi, (2) perintah memasuki Baitulmaqdis dengan sujud, dan (3) larangan melanggar ketentuan hari Sabat. Secara kebahasaan, frasa **مِيثَاقًا غَلِيظًا**(mitsaqan ghalidzha) menjadi kunci yang menarik. Kata **مِيثَاق**(mitsaq) berasal dari akar وَثِقَ (watsiqa) yang bermakna "kepercayaan" atau "ikatan kuat", sementara **غَلِيظًا**(ghalidzha) secara harfiah berarti 'tebal' atau 'keras', mengisyaratkan perjanjian yang tidak boleh dilanggar.[117] Konstruksi ini menegaskan bahwa komitmen dalam relasi manusia—termasuk relasi gender—harus dibangun di atas prinsip tanggung jawab timbal balik yang tidak bersifat sepihak.

Tafsir klasik seperti *Tafsir Ibn Katsir* menjelaskan bahwa pengangkatan Gunung Sinai (الطُّور) merupakan metafora ancaman sekaligus pengingat akan konsekuensi melanggar perjanjian.[118] Dalam konteks ini, perjanjian tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga sosial. Al-Thabari dalam *Jâmi' al-Bayân* menegaskan bahwa perintah sujud (سُجَّدًا) saat memasuki Baitulmaqdis melambangkan kerendahan hati dan kepatuhan pada nilai-nilai etis, bukan sekadar ritual fisik.[119] Hal ini sejalan dengan konsep asertivitas yang menekankan keberanian menyuarakan hak tanpa merendahkan pihak lain—sebuah prinsip yang relevan dalam relasi gender untuk menghindari dominasi atau submisivitas.

Dari sudut sintaksis, pengulangan kata **وَقُلْنَا** ("dan Kami berfirman") dalam ayat ini menunjukkan struktur perintah yang bertingkat, mencerminkan hierarki nilai: dari komitmen spiritual (sujud), larangan eksploitasi (Sabat), hingga penguatan perjanjian. Menurut Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, larangan melanggar Sabat tidak hanya terkait ritual Yahudi, tetapi juga mengandung pesan universal tentang penghormatan batas-batas moral, termasuk dalam interaksi sosial.[120] Dalam relasi gender, "tidak melampaui batas" (لَا تَعْدُوا) dapat dimaknai sebagai penolakan terhadap kekerasan, eksploitasi, atau ketidakadilan struktural.

Penggunaan kata *ghalîdzhâ* sebagai sifat dari *mîtsâq* mengindikasikan bahwa perjanjian ini bersifat multidimensi: teologis, hukum, dan sosial. Hal ini sejalan dengan teori "komunikasi asertif" dalam psikologi gender yang menekankan kejelasan (*clarity*), kejujuran (*honesty*), dan penghormatan (*respect*) sebagai pilar relasi setara.[121] Dengan demikian, *mîtsâqan ghalîdzhâ* dapat menjadi model etis untuk membangun relasi gender yang tidak opresif.

---

[117]Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an*..., hal. 543.

[118]Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, Kairo: Maktabah Tsaqafi, 2001, jilid II, hal. 378.

[119]Al-Thabari, *Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ayi Al-Qur'an*. V …, hal.212.

[120]M. Quraish Shihab,*Tafsir Al Mishbah :Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Quran*. Jilid II…, hal. 467.

[121] Pambayun, "Reaktualisasi Komunikasi Gender Dalam Perspektif Al-Qur'An," ..., hal. 185"

Sayyid Quthb menegaskan bahwa perjanjian dalam ayat ini mengajarkan keseimbangan antara hak individu dan tanggung jawab kolektif.[122] Dalam konteks gender, prinsip ini relevan dengan konsep *qiwamah* (kepemimpinan) dalam Q.S. an-Nisâ': 34, yang menurut Nasaruddin Umar harus dipahami sebagai tanggung jawab protektif, bukan otoritas absolut.[123] Asertivitas berwawasan gender, dalam hal ini, menolak pembacaan tekstual yang rigid dan mengedepankan interpretasi kontekstual yang berkeadilan.

Analisis semantik terhadap frasa **ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا** (*masukilah pintu gerbang itu sambil bersujud*) oleh Amina Wadud mengaitkan sujud dengan sikap rendah hati yang melandasi relasi horizontal antarmanusia.[124] Dalam perspektif gender, sujud tidak hanya bermakna ketundukan vertikal kepada Tuhan, tetapi juga pengakuan akan kesetaraan manusia di tingkat horizontal. Ini sejalan dengan konsep asertivitas yang menolak hierarki patriarkal tetapi tetap menghargai perbedaan peran berdasarkan kesepakatan (*consensual agreement*).

Perempuan di Indonesia menganggap konsep *mîtsâqan ghalîdzhâ* dapat menjadi dasar untuk menegosiasikan hak-hak domestik secara asertif tanpa konfrontasi.[125] Data ini menguatkan tesis Asma Barlas bahwa Al-Qur'an menawarkan kerangka teologis untuk membangun relasi gender[126] yang dinamis melalui prinsip keadilan (*al-'adl*) dan kemaslahatan (*al-mashlaḥah*).

Dari sudut sosio-historis, larangan melanggar Sabat dalam ayat ini dapat diparalelkan dengan larangan eksploitasi sumber daya alam dan manusia, termasuk eksploitasi gender. Melanggar batas Sabat merefleksikan ketamakan manusia yang merusak harmoni sosial-ekologis. Dalam konteks modern, hal ini dapat dimaknai sebagai seruan untuk menghormati batas-basis tubuh, hak reproduksi, dan otonomi perempuan dalam ruang publik.

Tafsir Maqashidi oleh Jasser Auda menekankan bahwa perjanjian dalam Q.S. an-Nisa':154 bertujuan melindungi lima hak dasar (*al-daruriyyat*

---

[122] Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil-Qur`ân. di Bawah Naungan Al-Qur'an*, trans. As'ad Yasin and Dkk, Jakarta: Gema Insani Pres, 2001, Jilid II, hal 302.

[123] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an, ...* hal. 145.

[124] Amina Wadud, *Quran and Woman*,… hal. 77.

[125] Lahmuddin, Alber Oki, and Henri Toga Sinaga, "The Position of Muslim Women From The Perspective of The Quran: A Critique Of Feminism," dalam *Zad Al-Mufassirin: Jurnal Ilmu Al-Qur'an & Tafsir* Vol. 6, No. 1, 2024, hal. 145–59, https://doi.org/https://doi.org/10.55759/zam.v6i1.147.

[126] Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Barlas, *Believing Women in Islam*. 203. W Nurkhalifah, *Relasi Gender Dalam Undang-Undang Simbur Cahaya Perspektif Hukum Islam (Pemikiran Asma Barlas)* (dspace.uii.ac.id, 2019). Fajri, "Asma Barlas dan Gender Perspektif dalam Pembacaan Ulang Qs. An-Nisa/4: 34."

al-khams), termasuk keturunan (*nasl*) dan kehormatan (‘*ird*).[127] Dalam relasi gender, prinsip ini menuntut komunikasi asertif untuk mencegah kekerasan seksual atau domestik, sekaligus memastikan hak perempuan atas pendidikan dan partisipasi politik tetap terjaga.

Akhirnya, integrasi mitsaqan ghalidzha dengan asertivitas berwawasan gender menawarkan paradigma etis yang holistik: komitmen pada keadilan, penghormatan pada batas-basis moral, dan keberanian menegosiasikan hak secara proporsional. Sebagaimana ditegaskan Al-Qurthubi, perjanjian dalam ayat ini mengajarkan bahwa ketaatan pada Tuhan harus direfleksikan melalui keadilan pada sesama[128] sebuah prinsip yang menjadi landasan bagi transformasi relasi gender menuju kesetaraan substantif.

d. Q.S an-Nisâ’/4: 154:

وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّوْرَ بِمِيْثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوْا فِى السَّبْتِ وَاَخَذْنَا مِنْهُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا

Kami pun telah mengangkat gunung (Sinai) di atas mereka untuk (menguatkan) perjanjian mereka. Kami perintahkan kepada mereka, “Masukilah pintu gerbang (Baitulmaqdis) itu sambil bersujud”. Kami perintahkan pula kepada mereka, “Janganlah melanggar (peraturan) pada hari Sabat.” Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang kukuh.

Kata *ghalîzhan* yang digunakan dalam konteks ini dapat dipahami sebagai sesuatu yang kasar atau keras. Perjanjian tersebut dapat dipandang sebagai perjanjian yang keras karena diambil dengan bukti batu-batu yang keras dan kokoh yang ada di kepala mereka, serta karena sifat orang-orang Yahudi yang keras dan keras hati. Perjanjian tersebut diambil dari orang-orang Yahudi dengan mengisyaratkan bahwa itu adalah perjanjian yang kokoh dan sebagai bentuk sifat keras mereka.[129]

Ayat tersebut turun dalam kaitan ketika Allah Swt mengangkat Bukit Thur di atas kepala Bani Israil, dan menyuruh mereka bersumpah setia di hadapan Allah Swt. Dalam ayat tersebut kaitannya dengan kaum Bani Israil yang meminta permohonan secara langsung untuk dapat melihat Allah Swt, kemudian mereka membuat patung anak sapi sebagai wujud Tuhan untuk disembah, serta pembangkangan dari mereka dengan ajaran Kitab Taurat sehingga Allah mengangkat bukit Tursina di atas kepala-kepala mereka.

---

[127]Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008, hal 156.

[128]Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi,* Jilid V …, hal. 289.

[129]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an,*. Vol. 2, hal. 794-796.

Begitu pun tindakan yang berlebihan dari mereka terhadap hari Sabtu, oleh sebab itu Allah Swt menghukum mereka serta membuat perjanjian yang kuat atas mereka.[130]

Kata *mîtsâqan ghalîdzhâ* pada ayat 154 dari QS. an-Nisa' memuat perjanjian yang kokoh yang pernah diikrarkan oleh umat nabi Musa untuk berpegang teguh pada ajaran-ajaran kitab Taurat. Karena kekerasan hati orang-orang Yahudi, mereka tidak merasakan keagungan tuntunan yang disampaikan nabi Musa as. Bahkan mereka membangkang. Maka ditampakkan kepada mereka peringatan Allah akibat pelanggaran dan kekerasan hati mereka itu.[131]

Allah telah menerima perjanjian dari kaum Yahudi bahwa akan menyambut dengan sungguh-sungguh apa yang diturunkan kepadanya (Taurat) dan mengamalkan ajarannya dengan ikhlas. Tetapi kaum Yahudi tidak menepati janjinya itu, Allah pun mengangkat bukit Thur (gunung Sinai) di atas kepalanya supaya beriman. Allah pun menyuruhnya memasuki pintu-pintu Baitul Maqdis dalam keadaan tunduk serta merendahkan diri kepada Allah sekaligus sebagai upaya menyatakan kebesaran-Nya. Allah mengatakan kepada mereka agar tidak melampaui batas yang sudah ditetapkan, yaitu untuk tidak menangkap ikan pada hari Sabtu. Larangan tersebut bertujuan untuk menguji ketaatan dan keimanannya. Tapi kaum Yahudi tetap melanggar larangan itu dan Allah telah menerima janji yang kuat darinya, yaitu akan mematuhi perintah Taurat dengan sesungguhnya dan akan menegakkan hukum Allah serta tidak melampauinya. Kaum Yahudi pun tidak menyembunyikan kabar menggembirakan yang menerangkan tentang rencana kedatangan nabi Isa dan nabi Muhammad saw. Ada yang meriwayatkan bahwa ketika Allah sudah menjelaskan tentang segala kewajiban ataupun tugas yang harus laksanakan, maka di ambil-lah suatu perjanjian, yakni jika mereka kembali menyimpang (mengingkari ajaran Taurat), niscaya Allah akan mengazab mereka dengan suatu macam azab.[132]

M. Quraish Shihab dalam tafsirnya menerangkan bahwa hari Sabtu adalah hari yang ditetapkan Allah bagi orang-orang Yahudi— sesuai usul nya—sebagai hari ibadah yang bebas dari aktivitas duniawi. Kata *ghalîdzhan* dalam frasa ayat tersebut berarti kokoh, dapat juga berarti kasar dan keras. Hal ini menunjukkan bahwa perjanjian yang diambil dari orang-orang Yahudi selain untuk menunjukkan bahwa perjanjian tersebut adalah perjanjian yang kukuh, juga untuk menyerasikannya dengan keadaan bukit dan batu-batunya

---

[130]Abdurrahman, *Tafsir Al-Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan*, trans. Muhammad Iqbal, Jakarta: Darul Haq, 2013. Cet. II, hal. 248-249.

[131]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*..., hal. 794.

[132]Muhammad Hasbi As-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 995.

yang kukuh lagi keras yang berada diatas kepala nya sebagaimana bunyi ayat diatas.[133]

e. Q.S an-Nisâ'/4: 21:

Pernikahan diumpamakan sebagai *mîtsâqan ghalidzhâ* adalah bentuk penekanan bahwa pernikahan merupakan sesuatu yang sakral karena saat ijab qabul itu diucapkan maka terjadi sebuah ikatan bukan hanya laki-laki dan perempuan saja melainkan Allah pun terlibat di dalamnya. Sehingga hal ini akan menimbulkan konsekuensi lahir batin dan akan ragu untuk melakukan hal- hal yang dilarang agama karena keterlibatan Allah dalam keluarga baru tersebut.[134] Makna *mîtsâqan ghalizhâ* dalam pandangan Quraish Shihab adalah perjanjian yang kuat yang mengikat hingga di akhirat sehingga pelaku perjanjian tersebut (suami) harus menjaganya. Kata *mîtsâqan ghalidzhâ* dilibatkan dengan larangan mengambil maskawin dari suami untuk istri. Akan tetapi jika sang istri terbukti melakukan *fâhisyah* maka maskawin tersebut boleh diambil. Sedemikian kuatnya makna *mîtsâqan ghalidzhâ*. dalam mengikat dua insan yang disatukan dalam sebuah janji, namun menjadi ironi karena kenyataan yang terjadi di masyarakat terutama masyarakat Indonesia justru sebaliknya. Kasus perceraian yang terjadi di Indonesia bisa dilihat dalam grafik kasus penceraian yang terjadi lima tahun belakangan.[135] Pada bulan Februari tahun 2024 lalu, BPS merilis data statistik yang bersumber dari Mahkamah Agung (Dirjen Badan Peradilan Agama) mengenai tingkat perceraian di Indonesia dan berdasarkan data tersebut terdapat total 408.347 kasus perceraian di Indonesia. Berikut ini 5 provinsi dengan kasus perceraian tertinggi berdasarkan data Badan Pusat Statistik Tahun 2024:

1) Jawa Barat: 91.146 kasus
2) Jawa Timur: 79.248 kasus
3) Jawa Tengah: 68.133 kasus
4) Sumatera Utara: 15.660 kasus
5) DKI Jakarta: 14.381 kasus

Dalam rilis Badan Pusat Statistik tersebut, tingkat perceraian dibagi menjadi beberapa faktor penyebab. Mulai dari Zina, Narkoba, Judi, Poligami, Perselisihan, KDRT, Ekonomi dsb. Berdasarkan data tersebut ditemukan faktor tertinggi sebagai penyebab perceraian sebagai berikut:

---

[133]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an,...* hal. 795-796

[134]Khabib Musthafa and Subiono, "Spirit Mitsaqan Ghalidza dalam Pernikahan Sebagai Penguat Keluarga di Kalimantan Tengah," dalam *Usratuna: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 2, No. 20, 2020, hal. 163–64.

[135]Cindy Mutia Annur, "Kasus Perceraian di Indonesia Melonjak Lagi Pada 2022, Tertinggi dalam Enam Tahun Terakhir," dalam *Databoks.Katadata.Co.Id*, 2023, diakses pada 23 Februari 2025.

1) Perselisihan dan Pertengkaran Terus Menerus : 251.828 kasus
2) Ekonomi: 108.488 kasus
3) Meninggalkan Salah Satu Pihak: 34.322 kasus
4) Kekerasan Dalam Rumah Tangga: 5.174 kasus
5) Ketergantungan Alkohol/Mabuk: 1.752 kasus

Untuk 5 provinsi dengan kasus perceraian tertinggi yaitu Jawa Barat, Jawa Timur, Jawa Tengah, Sumatera Utara dan DKI Jakarta memiliki kesamaan faktor yang mempengaruhi yaitu Perselisihan dan Pertengkaran Terus Menerus.[136]

وَكَيْفَ تَأْخُذُوْنَهٗ وَقَدْ اَفْضٰى بَعْضُكُمْ اِلٰى بَعْضٍ وَّاَخَذْنَ مِنْكُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا

Bagaimana kamu akan mengambilnya (kembali), padahal kamu telah menggauli satu sama lain (sebagai suami istri) dan mereka pun (istri-istrimu) telah membuat perjanjian yang kuat (ikatan pernikahan) denganmu? (Q.S an-Nisâ'/4: 21)

Ayat tersebut turun dalam kaitan ketika Allah Swt menyatakan hubungan pernikahan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan. Bagaimana menjadi halal untuk mengambil maskawin yang sudah diberikan kepadanya, sedangkan berhubungan badan yang sudah saling kalian nikmati bersama dan sudah mengambil perjanjian yang kuat, serta menjaga hubungan untuk dipertahankan secara baik-baik ataupun melepaskan juga dengan cara yang baik-baik.[137]

Melihat teks terjemah dari ayat-ayat tersebut diatas menandai bahwa suatu ikatan perjanjian adalah hal yang penting agar bisa tercapai dan terjaga, dalam kaitannya dengan perkawinan dimana pertemuan antara laki -laki dan perempuan sudah terikat oleh perjanjian menjadikan kehidupan selanjutnya akan semakin tenteram atau dalam bahasa al-Qur'an disebut sakinah. Kesadaran yang timbul dengan adanya perjanjian ini menjadikan pasangan suami-istri dalam kehidupan ke depannya dengan penuh tanggung jawab bersama.[138]

Pernikahan yang sudah sah tersebut harus dijaga dan sampai akhir hayat, maka ikatan pernikahan tersebut disifati dengan *mîttsâqan ghalîdzhâ* yaitu sebuah perjanjian yang kokoh dan kuat, oleh karena itu antar pasangan

---

[136]RRI, "Lima Provinsi Dengan Tingkat Perceraian Tertinggi Beserta Faktornya," *RRI (Radio Republik Indonesia)*, 2024.

[137]Shalih, *Tafsir Muyassar, Memahami Al-Qur'an Dengan Terjemahan Dan Penafsiran Paling Mudah*, trans. Muhammad Ashim and Izzudin Karimi Jakarta: Darul Haq, 2016. Cet. 1, hal. 241.

[138]Khasan, "Esensi Makna Mitsaqon Ghaliza Terhadap Upaya Membentuk Keluarga Sakinah Dalam Al-Qur'an (Tafsir Q.S. an-Nisa, 4: 21)." hal. 725.

suami istri mengharapkan agar tetap berjalan dengan baik sampai keduanya dipisahkan oleh kematian.[139]

Dalam tafsirannya, az-Zuhaili mengklasikasikan Q.S. an-Nisâ'/4: 21, bersama dua ayat sebelumnya karena secara garis besar memiliki pembahasan yang sama yaitu perilaku kepada istri dan maskawin yang diberikan kepadanya. Sebelum menafsirkan ayat tersebut az-Zuhaili menjelaskan dari aspek kebahasaan mulai dari *qirâ'at*, *i'râb*, mencantumkan *asbâbun nuzûl* jika ada sampai aspek *balâghah*.[140]

Lafaz *afdhâ* yang terdapat dalam ayat tersebut menurut az-Zuhaili berarti terhubung. Maksud dari terhubung disitu adalah bermakna hubungan badan antara suami dengan istri. Mengutip dari pendapat Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa makna *afdhâ* adalah jima'.[141] Lafadz *afdhâ* dapat juga dimaknai sebagai"luas". Dimana pasangan suami istri telah bergaul secara luas, tanpa batas antara satu sama lain. Keluasan tanpa batas ini telah meniadakan sekat dan batas antara keduanya. Antara suami dan istri sudah saling menyerahkan rahasia terdalam kepada pasangannya tersebut.

Kalimat *wa akhadznâ minkum miitsâqan ghalîdzhan*, jika dilihat dari sisi balaghahnya merupakan bagian *isti'ârah tashrîhiyyah*[142] karena penggunaan lafaz *al-mîtsâq* bertujuan untuk mengungkapkan arti *al-'aqd al-syar'î* (akad nikah). Lafaz *mîtsâqan ghalîdzhâ* merupakan perjanjian yang kuat yang mengikat suami dan istri dengan ikatan yang sangat kuat. Maksudnya dengan ikatan ini maka Allah memerintahkan untuk tetap memegangnya/menjaganya dengan cara yang *ma'rûf* atau memutusnya dengan cara yang baik pula. Kata *al-mîtsâq* dapat diartikan sebagai perjanjian atau ikatan, sedangkan kata *galidzhâ* adalah *isti'ârah* yang digunakan untuk menjelaskan sifat kebendaan dan juga menjelaskan sifat yang berbentuk abstrak dan moril, sehingga penggunaan *galidzhâ* bertujuan untuk memberikan penekanan dan intensifikasi tentang kesakralan, keagungan dan krusialnya perjanjian tersebut. Az-Zuhaili mengutip Qatadah dan Mujahid bahwa perjanjian yang dilakukan antara suami kepada istri ini akan diambil oleh Allah karena Allah menyebut *mîtsâqan ghalîdzhâ* sebagai ikatan janji yang kuat dan agung.[143] Konsekuensi dari perjanjian yang kuat ini adalah

---

[139]Supriatna, "Mempersiapkan Keluarga Sakinah," *Al-Ahwal*, Vol. 2, No. 1, 2019. hal. 5-6.

[140]Wahbah az-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Juz 5, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998, hal. 16–18.

[141]Wahbah bin Musthafa Az-Zuhaly, *At-Tafsir Al-Munir: Fi Al `Aqidah Wa Asy-Syari`ah Wa Al-Manhaj*... hal. 16-18.

[142]*Isti'arah tashrihiyyah* adalah *isti'arah* yang disiratkan dengan *musyabbah bih*. *Isti`arah tashiriyyah* merupakan gaya bahasa yang digunakan untuk membandingkan suatu hal dengan hal lainya yang memiliki sifat yang sama.

[143]Az-Zuhaly, *At-Tafsir Al-Munir: Fi Al `Aqidah Wa Asy-Syari`ah Wa Al-Manhaj*…, *hal.* 16-22.

dibutuhkannya tanggungjawab antara kedua belah pihak yang terikat tersebut dan konsekuensi timbal balik yang seimbang antara keduanya dalam perjanjian tersebut. Mengingkari perjanjian merupakan hal yang dibenci dan tidak diharapkan dari keduanya.[144]

Az-Zuhaili kemudian menjabarkan tafsir surat al-Nisa dari ayat 19-21 yaitu ketetapan Allah tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan dan larangan berlaku tidak baik kepadanya. Pertama, larangan untuk mewarisi wanita. Pada masa jahiliah terdapat suatu adat kebiasaan yaitu mewarisi istri si mayit sebagaimana harta warisan, hal ini sangat ditentang oleh Islam karena wanita bukanlah barang yang bisa diwariskan. Kedua, larangan menghalangi untuk menikah. Maksudnya pada zaman jahiliah, apabila seorang suami sudah tidak mencintai istrinya lagi maka ia akan membiarkan istrinya begitu saja, tidak digauli dan tidak pula dinafkahi sehingga istrinya yang akan meminta cerai. Hal ini dilakukan agar suami memperoleh maskawin yang telah diberikan kepada wanita tersebut. Ketiga, hak diperlakukan dengan baik. Wanita memiliki emosi, perasaan dan sensitivitas yang tajam sehingga wajib untuk bertutur kata yang lembut dan bersikap baik, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 228, yang berarti "Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang *ma'rûf*". Keempat, wanita memiliki hak penuh atas maharnya. Artinya suami tidak berhak untuk mengambil kembali maskawin yang telah diberikan kepada istrinya kecuali jika sang istri terbukti melakukan perbuatan *fâhisyah*.[145] Di era jahiliyah, perempuan dipandang sebelah mata dan direndahkan martabatnya. Bahkan ketika para lelaki era jahiliah ini memiliki bayi perempuan, tidak segan untuk menguburkannya hidup-hidup karena malu memiliki anak perempuan. Islam kemudian datang dan membebaskan perempuan dari keterkungkungan dan keterbelengguan hak dan martabatnya di tengah dunia patriarki Arab. Penghargaan Islam terhadap perempuan bisa terlihat dari berbagai pengakuan hak dan kedudukan perempuan ditengah keluarga maupun masyarakat. Dalam konteks keluarga, perempuan di era jahiliyah hanya sebagai objek suaminya semata. Namun kemudian Islam menekankan bahwasanya para istri memiliki hak yang sama sebagaimana suaminya.

Lafadz mîtsâqan ghalizhâ memberikan gambaran betapa erat dan dekatnya hubungan yang terjalin antara suami dan istri. Orang yang sering bersama selama 20 hari saja sudah terbentuk hubungan yang dekat dan erat, sehingga suami istri yang sudah menjalani hari-hari bersama maka mereka telah menjadi satu kesatuan. Memutus hubungan yang telah terjalin ini sama

---

[144]Musthafa and Subiono, "Spirit Mitsaqan Ghalidza dalam Pernikahan Sebagai Penguat Keluarga Di Kalimantan Tengah", hal. 10.

[145]Az-Zuhaly, *At-Tafsir Al-Munir: Fi Al `Aqidah Wa Asy-Syari`ah Wa Al-Manhaj, ...* hal. 16-22.

saja dengan memutus cinta dan kasih sayang yang Allah ciptakan secara khusus untuk suami dan istri tersebut.[146]

a. Memutus *Mîtsâqan Ghalizhâ*

Menceraikan istri sama halnya dengan memutus *mîtsâqan ghalizhâ*. az-Zuhaili menyatakan bahwa jika ingin menceraikan istri maka bersabarlah terlebih dahulu karena perjanjian itu (*mîtsâqan ghalizhâ*) dipegang oleh Allah dan Allah menegaskan bahwa perbuatan cerai adalah bentuk memutus cinta kasih yang telah Allah ciptakan.[147] Mengutip perkataan Umar bin Khatab bahwa suatu hubungan tidak hanya dibangun atas dasar cinta, tetapi juga berisi tanggungjawab dan nilai luhur. Seorang suami yang tidak lagi mencintai istrinya, tetap memiliki kewajiban untuk berperilaku ma`ruf karena ma`ruf berbeda dengan *mawaddah* yang membutuhkan cinta, sedangkan ma`ruf ini dapat berjalan tanpa adanya cinta.

Hal tersebut bertujuan agar suami tidak terburu-buru dalam mengambil langkah untuk bercerai karena perceraian akan berdampak besar bagi kehidupan dirinya sendiri maupun istri dan keluarganya. Perceraian diperbolehkan jika telah melewati berbagai pertimbangan yang dalam dan dipandang bahwa perceraian adalah jalan terbaik yang bisa ditempuh, maka perceraian tersebut harus dilakukan dengan cara yang baik.

b. Konsekuensi atas *Mîtsâqan Ghalidzhâ*

Semenjak ikatan perjanjian antara suami dengan istri diikrarkan, maka semenjak itulah timbul hak dan kewajiban antara keduanya. Adapun konsekuensi yang semestinya diterima oleh seorang istri karena adanya ikatan ini adalah digauli secara *ma'rûf* oleh suaminya. Artinya seorang istri layak untuk diperlakukan secara baik sebagaimana Rasulullah contohkan yakni dengan selalu memancarkan wajah cerah dengan penuh keceriaan, mengajak bergurau, bersikap lemah lembut dan memberikan nafkah menurut kesanggupan sang suami.[148] Sedemikian besarnya Islam menaruh perhatian kepada istri sehingga Rasul pernah bersabda bahwasanya lelaki yang paling baik adalah yang paling baik sikapnya terhadap istrinya. Konsekuensi adanya *mîtsâqan ghalizhâ* juga memberikan dampak terhadap orang tua pihak perempuan. Sebagaimana qodratnya, orang tua memiliki peran yang sangat besar bagi pertumbuhan dan perkembangan anaknya. Mereka membesarkan anaknya dengan penuh

---

[146]Az-Zuhaly, *At-Tafsir Al-Munir: Fi Al `Aqidah Wa Asy-Syari`ah Wa Al-Manhaj*..., hal. 16-22.

[147] Az-Zuhaly, *At-Tafsir Al-Munir: Fi Al `Aqidah Wa Asy-Syari`ah Wa Al-Manhaj*..., hal. 16-22.

[148] Az-Zuhaly, *At-Tafsir Al-Munir: Fi Al `Aqidah Wa Asy-Syari`ah Wa Al-Manhaj*..., hal. 16-22.

kecintaan dan kasih sayang mulai bayi hingga beranjak dewasa dan siap untuk menempuh hidup baru bersama orang lain. Orang tua yang mencintai anaknya sangat menginginkan anaknya bahagia walaupun harus mengorbankan kebahagiaan dirinya. Menurut Quraish Shihab, orang tua yang ingin menikahkan anaknya sesungguhnya ia mengambil terlebih dahulu janji kepada calon suami agar putrinya bisa hidup dengan damai dan rukun penuh dengan cinta dan kasih sayang.

c. Dimensi *Mîtsâqan Ghalizhâ*

Dalam ikrar *mîtsâqan ghalizhâ*, pasangan suami istri yang terikat dalam ikrar tersebut semestinya tetap menjaganya walau diterpa berbagai permasalahan yang akan datang. Pasangan yang mampu menjaga ikatannya maka akan memperoleh berbagai hikmah baik di dunia maupun di akhirat.

1) Dimensi Ketakwaan

Pernikahan adalah syariat Islam yang agung. Pernikahan merupakan salah satu bentuk kebesaran Allah dengan menciptakan segala sesuatu berpasang-pasangan. Hal ini membuktikan bahwa Allah adalah satu-satunya zat yang Maha Esa, Maha Pencipta dan Maha Kuasa atas segala hal.

Az-Zuhaili menjelaskan bahwa perjanjian yang diucapkan oleh laki-laki kepada perempuan itu akan diambil oleh Allah karena sifatnya yang *galîdzh* (agung). Mereka yang telah terjalin hubungannya akan langsung diciptakan oleh Allah rasa cinta dan kasih sayang. Artinya menikah bukan sekedar terjalinnya ikatan antara laki-laki dan perempuan namun juga terdapat nilai-nilai spiritual di dalamnya, karena saat diucapkannya ijab kabul maka terdapat keterlibatan Allah dalam ucapan tersebut sehingga timbul konsekuensi batiniyah antara kedua pasangan.[149]

Orang yang telah menikah maka telah terbebas dari beberapa hal yang diharamkan agama. Dengan pernikahan maka timbul kedamaian dan ketentraman jiwa sehingga muncul dorongan besar untuk selalu beribadah kepada Allah. Al-Ghazali menjelaskan bahwa manfaat lain pernikahan adalah hati menemukan ketentraman yang kemudian menjadi sebab meningkatnya keinginan untuk beribadah. Pasangan yang telah terikat oleh perasaan tenteram dan cinta kasih maka hidupnya akan senantiasa berorientasi kepada kebaikan, segala tindakan didasari oleh kesalehan dan ketaatan yang hakiki.

[149]Musthafa and Subiono, "Spirit Mitsaqan Ghalidza dalam Pernikahan sebagai Penguat Keluarga di Kalimantan Tengah", ... hal. 13.

2) Dimensi Cinta Kasih

Dalam Islam pernikahan haruslah membawa mashlahat, baik kepada pasangan suami istri maupun kepada mayarakat sekitar. Pasangan yang telah terikat dengan mîtsâqan ghalizhâ artinya mereka telah membentuk keluarga baru, karena salah satu tujuan dari pernikahan adalah untuk menciptakan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, warahmah.[150] Az-Zuhaili menjelaskan pengungkapan cinta berdasarkan sabda nabi yang diriwayatkan oleh Ali bin Abi Thalib yaitu:"Sebaik- baiknya kalian adalah orang yang paling baik terhadap keluarganya dan aku adalah yang paling baik kepada keluarga ku diantara kalian" Rasulullah selalu mempergauli istri-istrinya dengan cara yang baik, bersikap lemah lembut, mengajak bercanda ria dan bahkan mengajak Aisyah lomba lari, semua itu adalah bentu cinta dan kasih sayang Rasulullah kepada istrinya.[151]

Rumah tangga yang dihiasi oleh rasa cinta akan terasa manis dan membahagiakan. Allah meenggambarkan bagaimana indahnya hubungan antara suami dengan istri yang diibaratkan dengan pakaian. Para istri adalah *libas* (pakaian) bagi suami dan juga sebaliknya, suami adalah libas bagi sang istri. Salah satu tandanya adalah hubungan yang terjalin antara suami istri dibalut dengan perasaan cinta dan saling mengerti, saling membutuhkan, saling ketergantungan satu sama lain. Suami dan istri adalah pakaian bagi pasangannya.

Pernikahan merupakan perjanjian suci yang diucapkan oleh dua jenis manusia, yaitu laki-laki dan perempuan untuk membangun rumah tangga. Perjanjian tersebut tidak saja sakral, suci, dan luhur, serta mengandung komitmen Ilahi.[152]

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) perkawinan didefinisikan sebagai pernikahan yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsâqan ghalîdza* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah (pasal 2). Tujuannya ialah untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakînah*, *mawaddah*, dan *rahmah* (pasal 3). Dan perkawinan adalah sah apabila

---

[150]Mahkamah Agung RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian dalam Pembahasannya Perpustakaan Nasional RI*, Jakarta: Data Katalog dalam Terbitan, 2011.

[151] Az-Zuhaly, *At-Tafsir Al-Munir: Fi Al `Aqidah Wa Asy-Syari`ah Wa Al-Manhaj, ...* hal. 16-22.

[152] M. Saeful Amri, "Mitsaqan Ghalidza di Era Disrupsi (Studi Perceraian Sebab Media Sosial)," *Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam* Vol. 3, No. 1, 2019, hal. 89, https://doi.org/10.30659/jua.v3i1.7496.

dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Pasal 4).[153]

Ahmad Fa'iz dalam buku "*Cita Keluarga Islam: Pendekatan Tafsir Tematik*", menjelaskan bahwa kata *afdhâ* makna harfiahnya adalah "meluapkan" tanpa objek tertentu. Ia berdiri bebas dan pengertiannya tidak terbatas pada makna fisik saja, tapi juga meliputi makna-makna batini seperti emosi, jiwa, persepsi, rahasia dan impian, serta hubungan timbal balik antara dua pihak dalam segala bentuknya. Kata tersebut dibiarkan untuk mencurahkan berpuluh ilustrasi tentang kehidupan suami istri sepanjang siang dan malam, berpuluh pengalaman yang pernah terjadi selama lembaga rumah tangga itu sendiri. Gambaran-gambaran tersebut kemudian dipadukan dengan ilustrasi dan corak lain dari kehidupan suami istri yang pernah ada: "Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil darimu perjanjian yang kuat." Yakni perjanjian yang kuat atas nama Allah dan sunnah Rasulnya. Al-Qur'an mengingatkannya agar menghormati perjanjian ini.[154]

Dalam perspektif at-Thabarri, ia menjelaskan bahwa *mitsâqan ghalîdzan* dapat diartikulasikan melalui berbagai istilah, meskipun secara konsisten menunjukkan kesepakatan yang kuat dan teguh, termasuk: 1) Wali menyatakan, "*Ankahtuka bi amânatillâh* (Saya menikahimu dengan amanat Allah). 2) Frasa 'pernikahan' menjadikan ikatannya dan *faraj*nya dihalalkan dengan kalimat Allah. 3) *Nakahtu* (Saya menikahinya). 4) *Malaktu* (Saya memilikinya). 5) *Al-mîtsâq*, sinonim dengan *an-nikâh*. 6) *Mitsâqan ghalîdzha*, yaitu *imsâk bi al-ma'rûf aw tasrîh bi al-ihsân* (kesepakatan yang kuat, yang dirancang agar Anda mempertahankannya atau memperlakukannya dengan baik dan menceraikannya secara damai).[155]

Menurut Quraish Shihab, makna frasa *mîtsâqan ghalîzhan* menunjukkan keyakinan yang diungkapkan oleh seorang wanita kepada suaminya, yang menandakan bahwa pernikahan merupakan kewajiban ilahi. Hadits Nabi menyatakan: *akhadztumûhunna bi amânatillâh* (kamu menerima istri berdasarkan perintah Allah). Sebab itu, kesiapan seorang istri untuk hidup bersama dengan seorang pria, meninggalkan orang tua dan keluarga yang membesarkannya, dan sepenuhnya merangkul pria "asing" sebagai suaminya sambil membocorkan rahasia-rahasianya yang paling intim, sungguh tidak masuk akal kecuali jika dia yakin bahwa kepuasannya dengan suaminya akan melampaui kegembiraannya dengan ibu dan ayahnya, dan bahwa perlindungan suaminya terhadapnya setidaknya setara dengan perlindungan saudara-saudaranya. Keyakinan yang diungkapkan oleh

---

[153]Kemenag, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah, 2018, hal. 5.

[154]Ahmad Fa'iz, *Cita Keluarga Islam: Pendekatan Tafsir Tematik*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1992, hal. 177-178.

[155]Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, 2008. Jilid IV…, h. 352.

seorang wanita kepada suaminya itulah yang disebut Al-Qur'an sebagai *mîtsâqan ghalîdzhan* (kesepakatan yang sangat kuat).[156]

Pernikahan merupakan akad yang kuat dan mengikat, karena dianggap sebagai perintah ilahi dari Allah, sehingga melegitimasi hubungan seksual berdasarkan ketetapan-Nya. Jika terjadi perselingkuhan, kedua belah pihak memiliki kewajiban tidak hanya kepada satu sama lain tetapi juga kepada Allah. Mengkhianati pasangan dalam pernikahan merupakan pengkhianatan kepada Allah. Oleh karena itu, Allah berfirman dalam Surah an-Nisâ'/4: 34:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاۤءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْۗ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُۗ وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًاۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا

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

Berdasarkan ayat tersebut, seorang istri atau suami yang saleh adalah yang mampu menjaga kedisiplinan diri ketika pasangannya tidak ada (*hâfidzhât li al-ghaib*). Menjaga kedisiplinan diri ketika pasangannya tidak ada merupakan perwujudan kewajiban kepada Allah.

Dalam pandangan feminis pernikahan merupakan pintu perbudakan perempuan yang dilegalkan.[157] Pandangan ini kemudian memunculkan beberapa argumen feminis dalam konteks pernikahan. Di antara argumen feminis adalah bahwa pernikahan memfasilitasi kekerasan dan penindasan terhadap perempuan. Feminis Barat menyebut bahwa pernikahan sama

---

[156]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Penerbit Mizan, 2007. hal. 287.

[157]Sarah Grimke, *Letters on The Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, New York: Burt Franklin, 1970, hal. 85.

dengan memenjarakan wanita dalam sebuah tirani, dibawah kekuasaan laki-laki (suami). Di Barat pernikahan dan keluarga dianggap sebagai unit produktif dalam melestarikan ekonomi, yang berasas pada eksploitasi wanita. Patriarki dijadikan motor penggerak yang terus mengeksploitasi perempuan dengan memperberat beban wanita.[158] Sejalan dengan itu posisi kepala keluarga yang selama ini diemban laki-laki menurut feminis merupakan bentuk penindasan dan ketidakadilan bagi perempuan. Feminis menganggap kepala keluarga merupakan hak suami dan istri dan bukan salah satunya saja.[159]

Dalam surah an-Nisâ' ayat 21 di atas, menjelaskan makna "*wa akhadznâ minkum mîtsâqan ghalîdzha*," dengan perjanjian yang teguh berupa akad pernikahan. Secara etimologi Al Thabari menegaskan maknanya sebagai perjanjian pernikahan *mîtsâq an-nikâh*.[160] Tidak jauh berbeda dengan at-Thabari, Jalalain, menyebutnya suatu perjanjian yang kuat (*'ahdan syadîdan*) yang juga merepresentasikan pernikahan dimana Allah memerintahkan untuk menjaga (istri) dengan yang *ma'rûf* dan melepaskannya dengan berihsan.[161] Thabari dan Jalalain menggunakan makna pernikahan dengan istilah perjanjian yang kuat antara Allah, suami dan istri dengan komitmen *ma'rûf* dan *ihsân*. Sementara Qurtubi, Maragi dan Rasyid Ridha menguraikan maknanya sebagai perjanjian yang pasti.[162] Penjelasan Maragi dan Rasyid Ridha tersebut menegaskan posisi perjanjian itu memiliki dasar hukum yang kuat dalam agama dan sebagai sarana ketakwaan kepada Allah.[163]

Selaras dengan makna di atas Ibnu Katsir dan Ibnu Abdi Salam menguraikan makna yang lebih detail dengan menjelaskan perjanjian itu merupakan *al-'aqd*. Akad dalam pernikahan yang juga bermakna *imsākun bī ma'rūfin aw tashrīhun biihsānin*.[164] *Mîtsâq* sebagai akad nikah dan *ghalîdzha*

---

[158]Cinzia Arruzza, *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*, ed. Penelope Duggan and Terry Conway, Wales: Merlin Press, 2013, hal. 126.

[159]Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda*, Bandung: Mizan, 1999, hal 119.

[160]At-Thabari, *Jami' Al-Bayan*. VI …, hal. 545.

[161]Jalaluddin Abdurrrahman bin Abi Bakr Al-Suyuti Jalaluddin Muhammad Bin Ahmad Al-Mahalli, *Tafsir Al-Jalalain*, Kairo: Dar Al-Hadis, t.t., Jilid I, hal. 103.

[162]Ahmad bin Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Mesir: Syirkah wa Maktabah wa Mathbu'ah al-Bab al-Halabi wa Awladuh, 1946. IV, hal. 211. Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khajraji Syamsuddin al-Qurtubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Tafsir Al-Qurtubi*, Kairo: Dar al Kutub al Mishriyah, 1964. V, hal. 103.

[163]Henri Shalahuddin, *et.al.,* "Konsep Mītsāqan Ghalīzhan Sebagai Solusi Cara Pandang Feminis Tentang Konsep Pernikahan," dalam *JIOS: Journal of Islamic and Occidental Studies* Vol. 1, No. 2, 2023, hal. 190–213, https://doi.org/10.21111/jios.v1i2.23. hal. 202.

[164]Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzhim*. II …, hal. 245.

sebagai *imsâk bi ma'rûf aw tashrîh bi ihsân*.[165] Dengan begitu diketahui bahwa makna *mîtsâqan ghalîzhan* dalam ayat ini merupakan konsepsi pernikahan dalam Islam. Ia merupakan *mîtsâq an-nikâh*, dan juga '*ahdan syadîdan* yang pasti dan memiliki ketentuan hukum yang kuat, yang diambil pada saat akad dengan komitmen *ma'rûf* dan *ihsân* sebagai bukti ketakwaan dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangannya.

Sedangkan secara terminologi *mîtsâqan ghalîzhan* pada surah an-Nisâ' ayat 21 memiliki makna sebagai perjanjian yang teguh berupa akad pernikahan. At-Thabari, al-Baghawi dan Ibnu Katsir menguraikan bahwa perjanjian menikah ini Allah mengambilnya dari seorang laki-laki untuk seorang perempuan, yang kemudian berkewajiban untuk menjaganya dengan cara yang baik dan melepaskannya dengan cara yang baik pula, hal ini diambil disaat akad nikah.[166] At-Thabari juga menjelaskan bahwa perjanjian menikah ini sebagai bukti yang diambil melalui amanah Allah dan kalimat Allah yang kemudian menjadikan seorang perempuan itu halal bagi seorang laki-laki.[167] Ketiga Mufasir menjelaskan makna yang sama dengan sisi penegasan, amanah Allah yang dengannya seorang perempuan itu halal bagi seorang laki-laki, dengan kewajiban untuk menjaganya melalui cara yang baik.

Sementara itu Al-Maragi dan Rasyid Ridho memiliki penjelasan yang sedikit berbeda dengan para mufasir sebelumnya. Keduanya menjelaskan bahwa pernikahan ialah perjanjian yang pasti, dengan ketentuan dan hukum yang kuat diambil dari seorang laki-laki untuk perempuan melalui akad pernikahan, dimana perjanjian itu berasaskan kecocokan antar keduanya dalam membina hubungan sebagaimana isyarat dari ayat Allah *wa min âyâtihi an khalaqa lakum min anfusikum azwâjan, litaskunû ilaihâ wa ja'ala bainakum mawaddatan wa rahmatan*.[168] Kemudian Rasyid Ridho juga menekankan bahwa perjanjian ini berdasarkan fitrah akal yang sehat, dimana dengannya perempuan itu yakin dengan pernikahan ia akan menerima kebahagiaan, dimana hal itu tidak akan ia dapatkan selain dari menikah.[169] Al-Maragi dan Rasyid Ridha mengungkapkan pengambilan perjanjian ini juga memiliki dasar kecocokan dan fitrah akal yang sehat pada

---

[165]Abu Muhammad Izzuddin Abdil Aziz bin Abdi as-Salam bin Abi al-Qasim bin al-Hasan as-Silmi Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur'an*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996. I, hal. 312 juz 1.

[166]Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir At-Thabari, *Jami' Al- Bayan Fi Ta'wil Al-Quran*, Mesir: Syariqah Iqamah li ad-Din, t.t., jilid II, hal. 187.

[167]Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Juz 8 Beirut: Dār al-Fikr, 2001, hal. 130–131.

[168]Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*. IV…, hal. 216.

[169]Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, Beirut Lebanon: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal. 296-297.

manusia, dimana manusia akan merasakan kebahagiaan dan kecocokan satu dengan yang lain, sebagai hikmah penciptaan setiap makhluknya berpasang-pasangan Selanjutnya Abu Mansur al-Maturidi dalam tafsirnya, Ibrahim al-Qatthan dalam *Taisîr at-Tafâsîr* dan Shadiq Khan dalam *Tafsîr Fath al-Bayân* menjelaskan hal yang sama dengan para mufasir sebelumnya akan tetapi dengan muatan makna yang berbeda ketiganya menjelaskan bahwa pernikahan merupakan perjanjian yang mulia yang mengikat hati manusia dan tuhannya, yang kemudian berimplikasi pada kemaslahatan manusia. Sebab kalimat *mîtsâq* dalam al-Quran tidak disebutkan kecuali menggambarkan Allah dan hambanya terkait menjalankan kewajiban bertauhid, dan menjalankan hukum serta menjauhi larangannya.[170]

Konsep *mîtsâqan ghalîzhan* lebih banyak disebutkan sebagai konsep pernikahan dalam Islam. Hal ini dapat dilihat dari uraian para mufassir seperti at-Thabari,[171] al-Jalalain,[172] al-Qurthubi,[173] al-Maragi,[174] ar-Razi dan Rasyid Ridha.[175] Sejalan dengan hal ini al-Qurthubi menguraikan beberapa prinsip yang dapat disebut sebagai konsep *mîtsâqan ghalîzhan*. Menurutnya konsep ini memiliki empat prinsip yang dapat diuraikan. Pertama takwa kepada Allah dalam perkara wanita, kedua imsāk (menahan diri) dengan cara yang baik atau melepaskan (tali pusaka) dengan kebaikan (*imsâk bi ma'rûf aw tashrîh bi ihsân*), ketiga akad nikah, dan keempat adalah anak yang sholeh.[176]

Prinsip yang pertama dalam konsep *mîtsâqan ghalîzhan* adalah taqwa kepada Allah dalam perkara wanita. Ketakwaan ini merupakan prinsip dasar dimana Allah memberikan amanah kepada seorang laki-laki yang amanah itu berimplikasi pada halalnya seorang wanita yang dinikahinya.[177] Ketakwaan pada perkara perempuan ini berkaitan dengan Q.S. Âli 'Imrân/3: 14:

---

[170]Ibrahim Al Qattan, Taisir Al Tafsir, Maktabah Al Syamilah, n.d., hal. 279 Juz 1; Muhammad Bin Muhammad Bin Mahmud Abu Mansur Al Maturidi, Tafsir Al Maturidi, Beirut: Dar Al Kitab Al Ilmiyah, 2005, Juz 3, hal. 86; Abu Thayyib Muhammad Shadiq Khan Bin Hasan BinAli Ibn Lutfullah Al Husaini Al Bukhari, Fathu Al Bayan Fi Maqasid Al Qur'an, Mesir: Al Maktabah Al Asriah Li Thaba'ah wa Al Nashar, 1992, jilid 3. hal. 65

[171]Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir At-Thabari, *Jami' Al- Bayan Fi Ta'wil Al-Quran*…, hal. 187.

[172]Jalaluddin Muhammad Bin Ahmad Al Mahalli. *Tafsir Al Jalalaini*.

[173]Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khajraji Syamsuddin al-Qurtubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Tafsir Al-Qurtubi*.

[174]Maraghi, Tafsir Al Maraghi; 'Abduh, Tafsîr Al-Manâr; Qurtubi, Al Jami' Li Ahkm Al Qur'an Tafsir AL Qurtubi…, hal. 73

[175]Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*..., hal. 296-297.

[176]Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khajraji Syamsuddin al-Qurtubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Tafsir Al-Qurtubi*..., hal. 195

[177]Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khajraji Syamsuddin al-Qurtubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Tafsir Al-Qurtubi*..., hal 195-196.

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚوَاللّٰهُ عِنْدَهٗ حُسْنُ الْمَاٰبِ

Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik.

Allah memberikan fitrah dalam hati manusia berupa syahwat menyukai wanita anak keturunan dan harta yang berlimpah.[178] Penegasan ketakwaan pada urusan wanita juga dapat dilihat dalam hadis rasul yang menyeru para pemuda yang memiliki kemampuan untuk menikah, dan jika tidak mampu melakukannya hendaklah berpuasa karenanya:

"يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ"

Menikah dan telah mencapai usia yang layak untuk membangun keluarga untuk segera menikah. Istilah *khitâb as-syabâb* khususnya digunakan dalam hadits ini, karena mereka umumnya memiliki keinginan yang lebih besar untuk menikah daripada para *suyûkh*.[179] Nasihat Nabi tentang masalah ini sejalan dengan larangan Allah terhadap perzinaan, sebuah dosa yang menimbulkan tantangan besar dalam kehidupan manusia karena daya tariknya. At-Thabari menegaskan bahwa perzinaan merupakan bentuk ketidaktaatan kepada Tuhan, dan mereka yang melakukannya itu berarti telah mengutuk diri mereka sendiri ke dalam api neraka.[180] Akibatnya, jelaslah bahwa perlakuan yang baik kepada wanita mengarahkan seseorang ke jalan pernikahan yang baik dan menjauhi jalan perzinaan yang merusak; Nabi lebih lanjut menggarisbawahi bahwa kesalehan dalam hal ini merupakan sunnahnya.

وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي[١٨١]

[178]Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 2, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 27.

[179]Aḥmad bin 'Alî bin Ḥajar Al-'Asqalânî, *Fathu Al-Bârî*, Riyad: al-Maktabah alsalafiyah, t.t., Juz 9, hal. 108

[180]Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Juz 15, hal. 58-59.

[181]`Abu al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjaj al-Qusyairi Al-Naisabûri, *Shaḥîh Al-Muslim,* Riyad: Dâr al-Thayyibah, Juz 2, 1427, hal. 1020.

Prinsip kedua adalah sikap *imsâk* dengan melepaskan dengan baik dan bijak (*imsak bi ma'rûf aw tashrîh bi ihsân*), yang selaras dengan Q.S. an-Nisâ'/4: 1:

يَآيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا

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

As-Sam'ani menjelaskan ayat ini tentang perintah untuk menghormati Allah, Sang Pencipta manusia, yang menciptakan Adam, yang kemudian melahirkan Hawa dari tulang rusuknya. As-Sam'ani menjelaskan bahwa seorang wanita diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok; mencoba meluruskannya akan mengakibatkan patahnya tulang rusuk, tetapi menerima kelengkungannya memungkinkan untuk menikmati bentuknya yang unik.[182] Prinsip kedua berkaitan dengan disposisi seorang suami terhadap istrinya dan sebaliknya. Sebagaimana diutarakan oleh al-Jalalain, pernikahan dalam Islam berfungsi sebagai cara untuk memenuhi hukum-hukum Allah dengan melindungi istri dengan apa yang dianggap pantas dan membiarkannya dengan cara yang *ihsân*.[183]

Al-Ghazali menjelaskan pengertian ini dengan merujuk pada Surat an-Nisa' ayat 19, "*Wa 'âsyirûhunna bi al-ma'rûf*." Ia menjelaskan bahwa seseorang harus memperlakukan pasangannya dengan baik, sesuai dengan ajaran Rasulullah, yang menganjurkan perilaku yang baik, menahan diri dari penganiayaan, dan berkomunikasi dengan rasa hormat dan kelembutan. Seorang suami telah mengikatkan dirinya menurut ketetapan Allah, menjadikan dirinya halal bagi istrinya dengan firman Allah.[184] Selain itu, Al-Ghazali mengutip hadis Rasulullah:

---

[182]Abū al-Muẓaffar al-Sam'ānī, *Tafsīr al-Sam'ānī*, Juz 2, Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997, hal. 6–7.

[183]Jalaluddin Muhammad Bin Ahmad Al Mahalli, *Tafsir Al Jalalain*…, hal. 72.

[184]Abu Hamid Al Ghazali, Adabu Al Nikah Wa Kasri Al Syahwataini, Tunis: Dar Al Maa'rif, 1990, hal. 43.

مَنْ صَبَرَ عَلَى سُوءِ خُلُقِ امْرَأَتِهِ أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلَ مَا أُعْطِيَ أَيُّوبُ عَلَى بَلَائِهِ، وَمَنْ صَبَرَ عَلَى سُوءِ خُلُقِ زَوْجِهَا أَعْطَاهَا اللَّهُ مِثْلَ ثَوَابِ آسِيَةَ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ

Barangsiapa bersabar terhadap sifat buruk istri, Allah akan memberinya pahala sebagaimana yang diberikan kepada Nabi Ayub atas cobaannya. Dan barangsiapa bersabar terhadap sifat buruk suaminya, Allah akan memberinya pahala sebagaimana pahala Asiah, istri Firaun.

Al-Ghazali menggarisbawahi, melalui hadis ini, perlunya menunjukkan perilaku yang baik terhadap pasangan, khususnya wanita. Mereka yang menunjukkan kesabaran terhadap perilaku buruk pasangannya akan diberi pahala oleh Allah, seperti pahala yang diberikan kepada Nabi Ayub atas cobaan yang dialaminya, dan kepada Asiah, istri Firaun, atas kesabarannya terhadap perilaku buruk suaminya.[185] Al-Ghazali menjelaskan bahwa seseorang harus menuruti dan bercanda dengan istrinya, mengikuti kesenangannya asalkan tidak melanggar batas-batas Syariah, menjaga keadilan dalam hidup, menggunakan kebijaksanaan dalam pengambilan keputusan, dan memahami prinsip-prinsip hukum yang berkaitan dengan menstruasi dan pendarahan pasca persalinan.[186] Jelaslah bahwa dalam pernikahan yang menunjukkan kekerasan terhadap pasangannya sama sekali tidak dapat diterima; memiliki moral yang baik dan kasih sayang bersama merupakan hal yang mendasar bagi persatuan yang sukses. Ibrahim al-Qattan menegaskan bahwa *mîtsâqan ghalîzhan* merupakan suatu kesepakatan mengikat yang ditegaskan dan ditetapkan, dengan tujuan yang harus ditegakkan dengan hati-hati.[187]

Prinsip ketiga komitmen akad nikah, Ibnu Katsir dan Ibnu Abdi Salam menguraikan makna yang lebih detail dengan menjelaskan perjanjian itu merupakan *al-'aqd*, akad dalam pernikahan. Akad dalam pernikahan menjadi perjanjian seorang laki-laki untuk menjaga istri dengan cara yang baik dan melepaskannya dengan cara yang baik.[188] Fakhruddin ar-Razi menguraikan hal itu dengan menyebut *mîtsâq* yang diambil dari para nabi memiliki esensi tanggung jawab yang sama dengan *mîtsâq* yang diambil

[185]Abu Hamid Muhammad Bin Muhammad Al-Ghazali Al-Thusi, Ihya Ulumuddin, Beirut: Dar Al Ma'rifah, t.t., Juz 2 Kitab Adabu Al Nikah, hal. 42

[186]Abu Hamid Al Ghazali, Adabu Al Nikah Wa Kasri Al Syahwataini…, hal. 43.

[187]Ibrāhīm Muḥammad al-Qaṭṭān, *al-Mar'ah fī Ḍaw' al-Islām*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001, hal. 203

[188]Ismā'īl ibn 'Umar ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 1…, hal. 654–655

dari seorang suami.[189] Para nabi bertanggung jawab untuk membimbing umatnya kepada jalan yang benar dan seorang suami bertanggung jawab untuk membimbing istrinya ke jalan yang benar. Perjanjian ini dilandasi ketakwaan dan keimanan[190] yang kemudian diambil dari seorang laki-laki sebagai suami. Dimana nantinya perjanjian ini akan mengikat antara kedua belah pihak untuk berbuat yang *ma'rûf* dan untuk meninggalkan yang mungkar, sebagaimana para nabi yang diikat kewajiban *tablîgh al-risâlah* dan bani Israil yang diikat perjanjian yang kuat untuk mengamalkan hukum di dalam taurat. Dengan begitu perjanjian ini kemudian mengikat suami dan istri dengan akad pernikahan dimana seorang suami menjadi pelindung bagi istrinya,[191] dan ia bertanggung jawab untuk menjaga istrinya dengan *ma'rûf* dan melepaskannya dengan ber*ihsân*.[192]

Prinsip keempat, anak yang soleh merupakan amanah dari Allah. Konsep ini diutarakan Nabi Muhammad dalam hadisnya, yang menyatakan bahwa setelah seseorang meninggal, maka terputuslah semua amal salehnya, kecuali tiga hal: sedekah, ilmu yang bermanfaat, dan anak sholeh yang mendoakannya.[193]

Berkenaan dengan itu, kewajiban sepasang suami dan istri ialah mampu mendidik dan membimbing anaknya menuju kesalehan, sebab setiap anak yang lahir ke dunia berada dalam keadaan fitrah yang suci dimana mereka memegang perjanjian *mîtsâq* keimanan dan ketauhidan kepada Allah dan kedua orang tuanya memiliki peran penting dalam membimbingnya.[194] Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa perkara ini merupakan salah satu hikmah dari pernikahan yaitu lahirnya anak saleh yang menjadi *qurrata 'ain* dalam kehidupan rumah tangga dan juga syafaat di akhirat berupa doa dari anak yang sholeh.[195]

---

[189]Abu Abdillah Muhammad Bin Umar BinAl Hasan Bin Al Husein Al Timi Al Razi Fakruddin Al Razi, Mafatih Al Ghaib, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1420, Juz 25 hal. 159.

[190]Abū Ḥammūd Muḥammad al-Ṭabṭabā'ī, *al-Nubuwwah wa al-Risālah fī al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Hādī, 2000, hal. 221

[191]Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Tafsīr al-Kabīr), Juz 12, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2000, hal. 80

[192]Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 1, Beirut: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 310.

[193]Abu Bakar Muḥammad bin Isḥâq bin Khuzaimah Al-Naisabûri, Shahîh Ibnu Khuzaimah, *al-Maktab al-Islâmî*, 1980, Juz 3 hal. 652.

[194]Abu Daûd Sulaiman bin al-Asy'ats Al-Sijistâni, *Sunan Abu Daûd, Dâr al-Ta'sil*, Mesir: Dâr al-Ta'sil, 2015, Juz 4, hal. 229.

[195] Abu Hamid Al Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Adabu Al Nikah Wa Kasri Al Syahwataini…, hal. 41-42

Dalam Islam, pernikahan adalah sebuah perjanjian yang didasarkan pada ketakwaan dan iman.[196] Pernikahan Islam menggarisbawahi prinsip-prinsip *sakînah*, *mawaddah*, dan *rahmah*, di mana pasangan mewujudkan nilai-nilai ini melalui iman dan dedikasi kepada ketakwaan dengan terlibat dalam perilaku yang berbudi luhur (*ma'rûf* dan *ihsân*). Perbedaan antara individu menguntungkan bagi suami dan istri, karena dalam Islam, perbedaan tidak memecah belah tetapi justru menyelaraskan dan memperkuat satu sama lain. Hal ini didasarkan pada kecocokan antara keduanya dalam membangun hubungan, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat Allah: "*Wa min âyâtihi an khalaqa lakum min anfusikum azwâjan, litaskunû ilaihâ wa ja'ala bainakum mawaddatan wa rahmatan*."[197] Keserasian menghadirkan keterpaduan yang utuh dan hubungan yang baik dan kemudian melahirkan ketentraman lahir dan batin, jauh dari perasaan iri hati dan ambisi untuk merebut apa yang dimiliki orang lain.[198] Keharmonisan menumbuhkan integrasi total dan hubungan positif, yang menghasilkan ketenangan batin dan lahiriah, tanpa kecemburuan dan dorongan untuk merampas apa yang dimiliki orang lain. Kehadiran anak-anak yang saleh di rumah meningkatkan kedamaian ini, karena dalam pernikahan Islam, anak-anak dianggap sebagai amanah dari Allah, yang selanjutnya menjadi *qurrata ayn* dalam hidup dan menjadi perantara di akhirat melalui doa-doa.

Gagasan *mîtsâqan ghalîzhan* dalam pernikahan Islam menandakan perjanjian yang kuat dan suci, yang dicirikan oleh prinsip-prinsip kesalehan, keharmonisan, dan saling pengertian antara pasangan. Gagasan ini menekankan kesetiaan, keadilan, dan kejujuran dalam lembaga pernikahan. Perspektif feminis tentang pernikahan menekankan kesetaraan gender, penolakan norma-norma patriarki, dan prioritas hak-hak perempuan. Perbedaan utama terletak pada fokus feminisme pada emansipasi wanita dari standar konvensional yang dapat membatasi kebebasan dan hak-hak mereka. Sementara gagasan tentang pernikahan Islam dan perspektif feminis dapat selaras di banyak bidang, khususnya mengenai hak-hak perempuan, penting untuk mengakui bahwa filosofi dasar mereka tentang pernikahan berbeda secara signifikan.[199] Pemahaman ini penting untuk memfasilitasi perdebatan tentang pernikahan dalam kerangka Islam dan feminisme, memastikan pengetahuan menyeluruh tentang kompleksitas dan keragaman perspektif.

---

[196] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Juz 4…, hal. 346

[197] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Juz 6, Kairo: Dār al-Shurūq, 2003, hal. 3503–3504.

[198] Muḥammad Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz 21, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2000, hal. 525.

[199] Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Blackwell, 1991, hal. 92–94.

Berikut akan dijelaskan dalam bentuk bagan beberapa term dan isyarat Al-Quran tentang keterampilan asertif dan isyarat gender dalam bentuk tabel sebagai berikut:

Tabel 4.5
Term dan Isyarat Al-Quran tentang Keterampilan Asertif Berwawasan Gender

POKOK BAHASAN	SUB BAB	KETERANGAN/URAIAN
Term dan Isyarat Al-Qur'an tentang Asertif	*Qaulan Sadîda* (Perkataan yang Benar)	Dalam Qaulan Sadîda, asertivitas menekankan pentingnya berbicara jujur, objektif, dan tepat sasaran. Ini juga menekankan keberanian dan integritas dalam menyampaikan kebenaran secara adil.
	Qaulan Ma'rûfan (Perkataan yang Tepat)	menganjurkan berbicara dengan etika, kesopanan, dan menghormati lawan bicara, menekankan aspek etis dari asertivitas dalam interaksi sosial.
	Qaulan Balîghâ (Komunikatif)	komunikasi yang efektif dan menyentuh hati, mengarah pada persuasi yang kuat dengan pilihan kata yang tepat dan penuh makna.
	Qaulan Karîmâ (Perkataan yang Mulia)	menunjukkan pentingnya menghormati orang lain, terutama dalam hubungan dengan orang tua atau yang lebih tua, dengan sikap yang santun
	Qaulan Maisûrâ (Perkataan yang Memudahkan)	Mengajarkan bahwa asertivitas dapat ditunjukkan dengan menjadi ramah, mudah, dan

		tidak memberatkan, terutama ketika berhubungan dengan orang yang lemah atau membutuhkan.
Isyarat dan Term Al-Qur'an tentang Gender	*Ar-Rijâl* (laki-laki)	Dijelaskan bahwa term ini memiliki tugas kepemimpinan keluarga, tetapi tidak dalam bentuk kekuasaan; sebaliknya, itu adalah tugas sosial dan spiritual.
	An-Nisâ' (perempuan)	Diberikan kesempatan untuk berbicara, berpikir kritis, dan menuntut hak, dan dipandang sebagai orang yang setara dalam peran spiritual dan sosial.
	Adz-Dzakar (jenis laki-laki secara biologis)	Menekankan penciptaan biologis, digunakan untuk menjelaskan bahwa penciptaan menciptakan laki-laki dan perempuan.
	Al-Untsâ' (jenis perempuan secara	Sama seperti *adz-dzakar*, menunjukkan bahwa perempuan, ciptaan Allah, memiliki nilai yang sama dan berhak atas penghargaan yang sama.

Al-Qur'an memberikan panduan untuk asertivitas yang berlandaskan etika, kejujuran, dan penghormatan. Seperti yang dinyatakan oleh setiap kata, asertivitas bukan sekadar keberanian untuk menyampaikan pendapat; itu juga harus memiliki kualitas seperti integritas, kesopanan, efektifitas, penghormatan, dan kemudahan bagi lawan bicara. Perspektif gender. Melalui berbagai istilah komunikasi seperti *qaulan sadîda* (perkataan yang benar),

qaulan ma'rûfan (perkataan yang tepat), *qaulan balîghâ* (komunikasi), *qaulan karîmâ* (perkataan yang mulia), dan *qaulan maisûrâ* (perkataan yang memudahkan). Istilah-istilah dalam Al-Qur'an seperti *ar-rijâl* dan *an-nisâ'*, yang menegaskan peran masing-masing fungsi agama dan sosial tanpa merendahkan salah satunya, dan *adz-dzakar* dan *al-untsâ*, yang menunjukkan bahwa nilai kemanusiaan setara antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, keterampilan asertif berwawasan gender menurut Al-Qur'an didefinisikan sebagai kemampuan berkomunikasi dengan cara yang adil, santun, efektif, dan setara, yang menjunjung tinggi martabat setiap orang tanpa melakukan diskriminasi berdasarkan gender.

BAB V
ANALISIS POLA KETERAMPILAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER DALAM TAFSIR AL-MISBAH

Pada bab ini penulis akan menjelaskan hasil penelitian mengenai pola keterampilan asertif berwawasan gender dalam lingkup domestik (rumah tangga), yang didalamnya menjelaskan tentang membangun visi keluarga melalui kemampuan asertif berwawasan gender dalam tafsir al-mishbah, membangun komunikasi efektif suami dan istri dalam kemampuan asertif berwawasan gender dalam tafsir al-mishbah, menghindari *toxic realtionship* suami dan istri melalui kemampuan asertif berwawasan gender dalam tafsir al-mishbah. Sedangkan pada sub bab lainnya penulis menjelaskan mengenai pola keterampilan asertif berwawasan gender dalam lingkup publik (sosial), yang didalamnya menjelaskan tentang keterampilan asertif berwawasan gender dalam mendapatkan akses pendidikan perspektif tafsir al-mishbah, keterampilan asertif berwawasan gender dalam hak atas perlindungan hidup perspektif tafsir al-mishbah, keterampilan asertif berwawasan gender dalam bekerja perspektif tafsir al-mishbah, keterampilan asertif berwawasan gender dalam politik perspektif tafsir al-mishbah, keterampilan asertif berwawasan gender dalam ekonomi perspektif tafsir al-mishbah, keterampilan asertif berwawasan gender dalam sosial perspektif tafsir al-mishbah

A. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Lingkup Domestik (Rumah Tangga)

Dalam lingkup domestik, keterampilan asertif berperan penting untuk menciptakan harmoni dan kesetaraan dalam relasi gender. Asertivitas, menurut Alberti dan Emmons, adalah kemampuan untuk mengungkapkan

pikiran, perasaan, dan kebutuhan secara langsung dan jujur tanpa mengorbankan hak orang lain.[1] Dalam konteks rumah tangga, keterampilan ini menjadi landasan utama dalam membangun komunikasi yang sehat dan menghormati perbedaan peran gender.

Perspektif gender memberikan pemahaman bahwa relasi antara anggota keluarga harus dilandasi oleh kesetaraan dan keadilan. Diskriminasi gender seringkali terjadi akibat pola komunikasi yang tidak asertif, di mana salah satu pihak mendominasi atau mengabaikan kebutuhan pihak lain. Keterampilan asertif memungkinkan anggota keluarga untuk: Menyuarakan pendapat tanpa rasa takut, membangun rasa saling menghormati, dan menghindari konflik destruktif akibat komunikasi yang tidak efektif.

Keterampilan asertif berwawasan gender memiliki dampak signifikan dalam mewujudkan kesetaraan di lingkup domestik.[2] Pola komunikasi yang efektif tidak hanya memperbaiki hubungan antarindividu, tetapi juga mengikis stereotip gender yang mengakar. Rumah tangga yang mempraktikkan pola ini dapat menjadi model kesetaraan yang inspiratif.

1. Membangun Visi Keluarga melalui kemampuan Asertif Berwawasan Gender

Untuk menciptakan harmoni dan kesetaraan gender dalam keluarga, diperlukan berbagai upaya yang mendukung prinsip keadilan, keseimbangan, dan saling pengertian antara suami dan istri. Beberapa langkah yang dapat dilakukan adalah berbagi tanggung jawab dalam pekerjaan rumah tangga secara proporsional, membangun komunikasi yang terbuka dan jujur, serta saling menghargai perbedaan karakter dan sudut pandang.[3] Dalam keluarga yang ideal, setiap anggota keluarga—baik suami, istri, maupun anak-anak—harus diperlakukan dengan baik, bebas dari ucapan yang merendahkan, tindakan kasar, atau bentuk diskriminasi apa pun. Beban pekerjaan domestik hendaknya dibagi secara adil sehingga tidak ada pihak yang merasa terbebani secara berlebihan, dan semua anggota keluarga diberikan kesempatan untuk beristirahat dan memenuhi kebutuhan pribadinya.

Dalam perspektif *Tafsir al-Mishbah*, karya Quraish Shihab, keluarga sakinah merupakan fondasi utama bagi terciptanya kehidupan rumah tangga yang harmonis dan ideal. Keluarga sakinah bukan hanya dicapai melalui hubungan formal antara suami dan istri, tetapi juga dengan menanamkan nilai-nilai luhur seperti kasih sayang yang tulus, komitmen dalam

---

[1]Alberti, Robert E., dan Michael L. Emmons. *Your Perfect Right: A Guide to Assertive Behavior*. 7th ed., San Luis Obispo, CA: Impact Publishers, 2001, hal. 15.

[2]Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 89–91.

[3]UN Women, *Gender Equality: Striving for Justice in an Unequal World*, New York: UN Publications, 2005, hal. 102–105

menjalankan peran masing-masing, tanggung jawab terhadap keluarga, penghargaan terhadap perbedaan, dan komunikasi yang sehat.[4] Quraish Shihab menegaskan bahwa suami dan istri harus bersatu dalam visi bersama, dengan saling melengkapi satu sama lain. Suami diharapkan melihat istrinya sebagai bagian dari dirinya sendiri, begitu pula istri terhadap suaminya. Hubungan ini tidak hanya berdasarkan cinta, tetapi juga saling ketergantungan yang positif untuk menghadapi berbagai dinamika kehidupan.

Lebih lanjut, Quraish Shihab, melalui *Tafsir al-Mishbah*, menggarisbawahi pentingnya pendidikan keluarga sebagai salah satu pilar utama dalam menciptakan generasi yang berkualitas. Pendidikan ini, sebagaimana diuraikan dalam surat at-Tahrim ayat 6, mencakup pemeliharaan keluarga dari api neraka, yang berarti setiap anggota keluarga harus saling menjaga satu sama lain dalam hal keimanan dan amal perbuatan. Selain itu, pendidikan keluarga juga menuntut adanya pemahaman yang mendalam mengenai hak dan kewajiban suami, istri, serta anak-anak terhadap orang tua mereka. Hak dan kewajiban ini mencerminkan keseimbangan dalam relasi gender, di mana setiap individu dalam keluarga memiliki peran yang saling melengkapi untuk mencapai kebahagiaan bersama.[5]

Sebagai contoh keluarga ideal, Quraish Shihab mengangkat kisah keluarga 'Imran yang termaktub dalam Al-Qur'an. Keluarga ini menjadi model keluarga yang tidak hanya taat kepada Allah, tetapi juga peduli terhadap pendidikan anak-anak mereka. Keluarga Imran menunjukkan kesabaran dan keikhlasan dalam menjalani kehidupan berumah tangga serta dalam menghadapi berbagai ujian yang dialami.[6] Memberikan teladan tentang bagaimana keharmonisan keluarga dapat dicapai melalui ketaatan, dedikasi terhadap pendidikan, dan komitmen dalam menjaga hubungan yang didasari oleh cinta kasih dan ikhlas.

Dalam perspektif bahasa, istilah nikah secara etimologis berasal dari bahasa Arab, yang merupakan bentuk masdar dari kata *nakaha*, *yankahu*, yang berarti bergabung atau berkumpul.[7] Makna ini mencerminkan esensi pernikahan sebagai proses penyatuan dua individu dalam ikatan yang sakral. Secara hukum, sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Pasal 1 Tahun 1974, pernikahan didefinisikan sebagai ikatan lahir dan batin antara seorang laki-laki dan perempuan sebagai pasangan suami istri, dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia, kekal, dan harmonis, yang

---

[4]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 11, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal 8–10.

[5]M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 187–190.

[6]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 3 …, hal. 220–225

[7]Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 120.

dilandasi oleh keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa.[8] Definisi ini menegaskan bahwa pernikahan tidak hanya berfungsi sebagai hubungan personal, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang mendalam.

Dalam pandangan para *fuqahâ* (ahli fikih), pernikahan juga diartikan sebagai *watha'*, yang mencakup makna kesenangan biologis antara laki-laki dan perempuan yang dihalalkan melalui akad. Namun, pernikahan tidak sekadar menjadi sarana pemenuhan kebutuhan fisik, melainkan juga mengandung kewajiban untuk saling menolong dan melengkapi. Suami dan istri memiliki tanggung jawab bersama dalam menetapkan hak dan kewajiban masing-masing sebagai bagian dari komitmen untuk membangun rumah tangga yang stabil.[9] Pernikahan, dengan demikian, merupakan awal dari jenjang kehidupan berumah tangga, yang menjadi dasar bagi konstruksi keluarga baru.

Lebih jauh, pernikahan tidak hanya sekadar menyatukan dua individu, tetapi juga membawa berbagai konsekuensi moral, sosial, dan ekonomi.[10] Sebagai institusi yang diatur baik oleh norma agama maupun masyarakat, pernikahan menciptakan peran dan tanggung jawab baru bagi suami dan istri. Suami, misalnya, memiliki kewajiban untuk menyediakan nafkah bagi keluarganya, sementara istri bertanggung jawab dalam mendukung suami dan menjaga keharmonisan rumah tangga. Namun, tanggung jawab ini tidak boleh dilihat sebagai pembagian peran yang kaku, melainkan harus dipahami secara dinamis dan inklusif, dengan mempertimbangkan kemampuan dan konteks masing-masing pasangan.

Dalam perspektif Islam, pernikahan atau perkawinan adalah pintu gerbang yang sah untuk menyatukan dua insan yang diciptakan Allah Swt, yakni laki-laki dan perempuan. Pernikahan bukan hanya sekadar kontrak sosial, melainkan merupakan ladang ibadah yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Ikatan ini memberikan ruang bagi pasangan untuk menjalin hubungan yang tidak hanya memenuhi kebutuhan biologis, tetapi juga menjadi sarana spiritual yang mendalam untuk mencapai ketenangan jiwa dan keberkahan dalam hidup.

Lebih dari itu, pernikahan juga dapat dipandang sebagai sebuah institusi non-formal yang menjadi pembelajaran dan pendidikan bagi kedua belah pihak. Dalam proses ini, laki-laki dan perempuan yang berasal dari latar belakang berbeda—baik dari segi pola asuh, pendidikan, budaya, maupun kondisi ekonomi—akan membawa perbedaan cara pandang, prinsip,

---

[8]UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, pasal 1.

[9]Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan*…, hal. 121.

[10]Irwan Sumarsono, *et.al.,* "Acquiring Economic And Social Stability In Chekhov ' S A Marriage Proposal," dalam *Lingua Scientia*, Vol. 30, No. 1, 2023, hal. 110–19.

sifat, dan karakter ke dalam hubungan suami dan istri.[11] Keberagaman ini menjadi sebuah tantangan, karena untuk menjaga keutuhan dan harmoni dalam hubungan pernikahan, baik suami maupun istri harus memiliki kesadaran untuk saling memahami, menerima, dan menghargai karakter masing-masing. Proses ini membutuhkan usaha bersama untuk menjembatani perbedaan melalui komunikasi yang baik, empati, dan komitmen terhadap tujuan bersama.

Islam sebagai agama yang menjadi landasan utama dalam kehidupan manusia memberikan tuntunan yang jelas mengenai aturan dan prinsip-prinsip dalam pernikahan serta kehidupan rumah tangga. Islam tidak hanya mengatur aspek formal pernikahan, tetapi juga memberikan panduan untuk membangun relasi suami istri yang harmonis, adil, dan penuh cinta kasih. Panduan ini dirancang untuk menjadi modal utama dalam meneguhkan ikatan pernikahan dan menguatkan hubungan suami istri agar tetap kokoh, meski menghadapi berbagai tantangan kehidupan.[12] Islam mengajarkan bahwa cinta dan kasih sayang yang menjadi dasar ikatan pernikahan harus diiringi dengan rasa tanggung jawab dan saling pengertian untuk menciptakan keharmonisan dalam rumah tangga.[13] Salah satu ayat yang menjadi landasan penting dalam Islam mengenai pernikahan terdapat dalam firman Allah Swt dalam Q.S. ar-Rûm/30: 21:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۗاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.

Dalam Islam, pernikahan merupakan institusi yang tidak hanya mengatur hubungan lahiriah antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga memberikan landasan spiritual yang mendalam. Kata *taskunû* dalam al-Quran, yang terambil dari akar kata *sakana* berarti tenang dan tenteram

[11]Wirani Aisiyah and Ramdani Wahyu Sururie, "Perkawinan Dini Di Era Modern : Analisis Relevansi , Tantangan Penetapan Dan Implementasi Batas Minimal Usia Nikah," dalam *Diktum*, Vol. 1, No. 1, 2024, hal. 45–69.

[12]Eva Rosyidana and Alfa Sanah, "Maqashid Pernikahan Dalam Al-Quran (Interpetasi Dengan Pendekatan Hermeneutika Teologis)," dalam *Ta'wiluna*, Vol. 5, No. 3, 2024, hal. 888–902.

[13]Rosyidana and Sanah, Eva Rosyidana and Alfa Sanah, "Maqashid Pernikahan dalam Al-Quran (Interpetasi Dengan Pendekatan Hermeneutika Teologis),"..., hal. 888-902.

setelah kegelisahan atau kegoncangan. Hal ini menggambarkan bahwa tujuan utama dari pernikahan adalah menciptakan ketenangan (*sakînah*), cinta (*mawaddah*), dan kasih sayang (*rahmah*).[14] Ketiga elemen ini menjadi fondasi utama bagi kehidupan rumah tangga yang harmonis. Dalam pandangan Quraish Shihab, *sakînah* tidak hanya sekadar ketenangan pasif, tetapi merupakan kondisi dinamis yang memerlukan usaha aktif untuk mencapainya. Untuk menuju *sakînah*, diperlukan tali pengikat berupa *mawaddah*, *rahmah* , dan *amânah*, yang menguatkan hubungan suami istri setelah ikatan suci pernikahan.[15]

Namun, *sakînah* tidak datang begitu saja. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ketenangan ini dikirim oleh Allah Swt ke dalam hati, dan hati tersebut harus disiapkan melalui kesabaran, ketakwaan, dan usaha aktif untuk menciptakan keharmonisan. Hal ini menunjukkan bahwa *sakînah* adalah hasil dari hubungan yang sehat, di mana kedua pasangan setia, saling menepati janji, menjaga nama baik, memiliki pengertian yang mendalam, dan berpegang teguh pada nilai-nilai agama. Selain itu, ada beberapa faktor yang menjadi prasyarat terciptanya *sakînah*, seperti kesetaraan dalam kemanusiaan dan musyawarah dalam pengambilan keputusan.[16] Kesetaraan di sini mencakup pembagian peran yang adil, baik dalam aspek domestik maupun sosial, tanpa mengurangi keunikan peran masing-masing.

Mawaddah sendiri bermakna cinta yang tulus, tanpa ada kehendak buruk, yang berkembang setelah akad nikah. Cinta ini adalah bentuk keikhlasan dalam menerima kekurangan pasangan. Sedangkan *rahmah* merupakan kasih sayang yang lahir dari rasa simpati dan empati terhadap pasangan, terutama ketika menghadapi kekurangan atau kelemahan masing-masing. Kasih sayang ini tidak hanya menjadi perekat hubungan, tetapi juga memupuk rasa hormat, penghargaan, dan perlakuan terbaik kepada pasangan. Adapun amânah adalah rasa tanggung jawab yang melibatkan kepercayaan penuh antara suami dan istri, sehingga apa pun yang diamanahkan oleh pasangan dapat terjaga dengan baik.[17] Dengan demikian, *sakînah*, *mawaddah*, *rahmah*, dan *amânah* menjadi satu kesatuan yang mendasari hubungan pernikahan dalam Islam.

Islam memberikan panduan yang menyeluruh untuk membangun hubungan rumah tangga yang harmonis. Konsep pernikahan dalam Islam tidak hanya berlandaskan cinta, tetapi juga toleransi, empati, dan penghargaan terhadap perbedaan. Pernikahan adalah sebuah perjalanan yang

---

[14]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an,* Jakarta: Lentera hati, 2022. Vol. 2, hal. 35.

[15]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 208-209.

[16]M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-Anakku*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, hal. 82.

[17]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*…, hal. 208-209 .

memadukan suka dan duka dalam satu bingkai mahligai rumah tangga yang menenangkan hati. Hal ini sejalan dengan pandangan Abdullah yang mengartikan mawaddah sebagai "*to love each other*," *rahmah* sebagai "*relief from suffering through sympathy*," dan sakînah sebagai "*God-inspired peace of mind*."[18] Pernikahan dalam Islam adalah hubungan yang dibangun untuk mencintai, menghormati, menghargai, dan memberikan dorongan serta inspirasi bagi pasangan agar terus melakukan kebaikan, baik di dunia maupun akhirat.

Selanjutnya, Islam juga menekankan bahwa *mawaddah* bukan hanya sekadar cinta fisik antara dua jenis kelamin, tetapi cinta yang dilandasi keikhlasan, kesabaran, dan kemampuan untuk menerima kekurangan pasangan.[19] Cinta ini berkembang melalui adaptasi, negosiasi, dan saling memahami dalam menghadapi berbagai dinamika rumah tangga. *Rahmah*, di sisi lain, mencerminkan perasaan simpati, penghormatan, dan kebanggaan terhadap pasangan. Kasih sayang ini diwujudkan melalui tindakan nyata, seperti memperlakukan pasangan dengan penuh kebaikan dan perhatian. Adapun *sakînah* menjadi kata kunci yang menunjukkan kebutuhan mendasar suami istri untuk mencapai kedamaian, keharmonisan, dan ketenangan yang dilandasi oleh keadilan, keterbukaan, kejujuran, kekompakkan, dan pengabdian kepada Allah Swt.[20]

Dengan konsep *sakînah*, *mawaddah*, dan *rahmah*, pernikahan dalam Islam diharapkan mampu menciptakan satu visi bersama untuk membangun rumah tangga yang penuh kedamaian, ketenangan, dan kebahagiaan bagi suami, istri, serta anak-anak. Untuk mewujudkan hal ini, diperlukan keterbukaan, kerja sama, dan saling menerima kekurangan pasangan. Kemampuan asertif berwawasan gender menjadi kunci dalam hubungan ini, memungkinkan suami dan istri untuk berkomunikasi secara jujur dan saling mendukung tanpa merendahkan atau mengabaikan hak dan kewajiban masing-masing. Dengan demikian, pernikahan tidak hanya menjadi ikatan fisik dan emosional, tetapi juga sebuah hubungan spiritual yang memberikan manfaat bagi pasangan, keluarga, dan masyarakat secara keseluruhan.[21]

Kemampuan asertif berwawasan gender menjadi kunci untuk menjalankan prinsip-prinsip di atas. Dalam hubungan suami dan istri, kemampuan ini memungkinkan keduanya untuk menyuarakan kebutuhan, pandangan, dan keinginan masing-masing dengan cara yang jujur dan

---

[18]Amin Abdullah, *Menuju Keluarga Bahagia*, Yogyakarta: PSW IAIN Yogyakarta - Mc Gill-ICIHEP, 2002, hal.18-24.

[19]Syaikh Imam Qurthubi, *Tafsir Al-Qurtubi*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, hal. 40.

[20]Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, Malang: UIN Malang Press, 2013. hal. 49-50.

[21]Rosyidana And Sanah, "Maqashid Pernikahan Dalam Al-Quran (Interpetasi Dengan Pendekatan Hermeneutika Teologis)" dalam *Ta'wiluna*, Vol. 5, No. 2, hal. 888-902.

konstruktif, tanpa mengorbankan hak atau merendahkan pihak lain. Asertivitas ini mendorong pasangan untuk tidak hanya bekerja sama dalam membangun visi keluarga, tetapi juga dalam menyelesaikan perbedaan dengan cara yang sehat. Melalui asertivitas yang berwawasan gender, keluarga dapat menjadi ruang yang mendukung kesetaraan dan keadilan, serta membangun fondasi yang kuat bagi generasi yang akan datang. Dengan demikian, konsep keluarga sakinah, sebagaimana dijelaskan dalam *Tafsir al-Mishbah*, tidak hanya mencerminkan relasi yang harmonis antara suami dan istri, tetapi juga sebuah upaya untuk mengintegrasikan hak dan kewajiban setiap anggota keluarga secara adil. Hal ini menjadi dasar dalam membangun rumah tangga yang tidak hanya membawa kebahagiaan bagi anggota keluarga, tetapi juga memberikan kontribusi positif bagi masyarakat secara luas.

2. Memahami Hak dan Kewajiban Suami dan Istri

a. Saling Menyempurnakan

Dalam sebuah pernikahan, suami dan istri merupakan pasangan hidup yang diikat oleh akad suci untuk bersama-sama membangun mahligai rumah tangga. Sebagai pemeran utama dalam perjalanan rumah tangga, keduanya memiliki peran yang sangat penting dalam menentukan arah dan tujuan keluarga. Agar biduk rumah tangga dapat berjalan stabil, diperlukan kerja sama yang solid, pengertian yang mendalam, kesabaran yang berkesinambungan, serta keikhlasan dalam menerima kelebihan dan kekurangan masing-masing. Selain itu, kemampuan untuk saling memotivasi satu sama lain menjadi faktor penting yang memungkinkan pasangan untuk berjalan beriringan, menjalankan peran masing-masing sesuai dengan kapasitas dan kemampuan mereka. Semua hal tersebut, jika dijalankan dengan baik, dapat menciptakan harmonisasi dalam rumah tangga.

Hakikat dari hubungan suami istri adalah saling melengkapi. Tidak ada manusia yang sempurna, dan pernikahan adalah wadah di mana kekurangan masing-masing dapat diisi oleh kelebihan pasangan. Dalam kehidupan rumah tangga, suami dan istri tidak hanya melengkapi kebutuhan fisik, emosional, dan spiritual, tetapi juga saling melindungi dari berbagai ancaman yang dapat merusak keharmonisan keluarga.[22] Al-Qur'an memberikan gambaran yang sangat indah tentang hubungan suami istri, di mana keduanya diibaratkan sebagai pakaian bagi satu sama lain. Sebagaimana pakaian yang berfungsi untuk menutupi, melindungi, dan menghiasi, demikian pula suami dan istri memiliki peran untuk saling melengkapi, menjaga, dan memperindah

[22]Ike Yulisa, *et.al.,* "Peran Tanggung Jawab Suami dan Istri dalam Membangun Keluarga Harmonis Perspektif Hukum Keluarga Islam Etika Profesi Kesehatan", dalam *Jurnal Prisma Hukum*, Vol. 8, No. 1, 2024, hal. 30–36.

kehidupan bersama. Pesan ini termaktub dalam firman Allah Swt dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 187:

اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآىِٕكُمْ ۗ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۚ فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ ۗ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ ۙ فِى الْمَسٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا ۗ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) beriktikaf di masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.

Pernikahan dalam Islam diumpamakan seperti hubungan pakaian antara suami dan istri, sebagaimana tertera dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 187 di atas menunjukkan bahwa pakaian di sini tidak hanya berfungsi sebagai pelindung fisik tetapi juga memiliki makna mendalam sebagai pelindung dari cobaan hidup, penutup kelemahan, dan penghias yang menjaga kehormatan. Dalam hubungan pernikahan, suami dan istri diharapkan saling melindungi, menutupi kekurangan masing-masing, serta menjaga rasa saling hormat dan penghargaan. Dengan cara ini, keduanya dapat membangun hubungan yang harmonis dan saling mendukung.[23]

Makna pakaian dalam ayat tersebut mengisyaratkan kedekatan emosional dan spiritual antara suami dan istri. Sebagai pasangan, mereka diharapkan untuk saling menjaga dan mendukung, bukan hanya dalam hal memenuhi hak-hak fisik, tetapi juga dalam aspek mental, emosional, dan

[23]Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012. hal. 144.

sosial.[24] Hubungan yang ideal adalah hubungan yang menyeimbangkan hak dan kewajiban, di mana keduanya menjalankan peran masing-masing dengan kesadaran akan tanggung jawab bersama. Dalam konteks kemampuan asertif berwawasan gender, penting bagi suami dan istri untuk memiliki keterampilan dalam mengungkapkan kebutuhan dan pandangan mereka secara jujur dan saling menghormati. Dengan kemampuan ini, pasangan dapat menyelesaikan konflik secara sehat, berbagi beban tanggung jawab, dan menciptakan hubungan yang didasarkan pada keadilan dan kasih sayang.

Makna simbolik pakaian ini mengisyaratkan hubungan emosional dan spiritual yang erat antara suami dan istri. Hubungan ideal antara pasangan haruslah menyeimbangkan hak dan kewajiban masing-masing, di mana keduanya menjalankan peran dengan penuh kesadaran akan tanggung jawab bersama.[25] Dalam konteks kemampuan asertif berwawasan gender, penting bagi suami dan istri untuk mengembangkan keterampilan komunikasi yang jujur dan saling menghormati. Hal ini memungkinkan untuk menyampaikan kebutuhan dan pandangan secara terbuka tanpa merendahkan satu sama lain, sehingga konflik dapat diselesaikan dengan bijak, tanggung jawab dapat dibagi secara adil, dan hubungan didasarkan pada cinta serta kasih sayang yang tulus.

Menurut teori Calhoun dan Acocella, keberhasilan sebuah pernikahan terletak pada kemampuan pasangan untuk melakukan penyesuaian diri. Penyesuaian ini bersifat dinamis dan membutuhkan keluwesan berpikir serta sikap terbuka. Dalam pernikahan, suami dan istri membawa karakter dan kebiasaan masing-masing, yang seringkali menghasilkan perbedaan cara pandang, tujuan, dan pendapat.[26] Untuk itu, diperlukan kerelaan dan kesadaran untuk menerima perbedaan tersebut atas dasar cinta dan kasih sayang. Dengan adaptasi yang baik, pasangan dapat membentuk keluarga yang tenang, tenteram, dan membahagiakan.

Keluarga, sebagaimana dijelaskan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, merupakan satuan kekerabatan mendasar yang terdiri dari suami, istri, dan anak-anak.[27] Lebih jauh, Murdock dalam bukunya Social Structure menegaskan bahwa keluarga adalah kelompok sosial dengan karakteristik

---

[24]Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*…, hal. 458.

[25]Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 11…, hal. 20-21.

[26]Sri Lestari, *Psikologi Keluarga*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014, hal. 9-10..

[27]Departemen Pendidikan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kedua*, Jakarta: Balai Pustaka,1996, hal. 471.

kerja sama ekonomi, kehidupan bersama, dan proses reproduksi.[28] Fungsi keluarga meliputi aspek internal—seperti memberikan perlindungan psikososial bagi anggota keluarga—dan aspek eksternal, yaitu mentransmisikan nilai-nilai budaya kepada generasi berikutnya. Dari sini, jelas bahwa keluarga bukan hanya institusi domestik, tetapi juga memiliki peran penting dalam membentuk masyarakat yang berkualitas dan harmonis.[29]

Menurut Abu Zahra keluarga mencakup suami, istri, anak-anak dan keturunan mereka dan mencakup pula saudara kakek, nenek, paman, bibi serta sepupu.[30] Menurut Minuchin Keluarga menjalankan fungsi yang penting bagi keberlangsungan masyarakat dari generasi ke generasi. Dari kajian lintas budaya ditemukan terdapat dua fungsi keluarga yakni fungsi internal yaitu memberikan perlindungan psikososial bagi para anggotanya, dan fungsi eksternal yaitu mentransmisikan nilai-nilai budaya pada generasi selanjutnya.[31]

Peran keluarga menjadi penting dan penentu bagi kesuksesan dan kemajuan suatu bangsa dan agama, dengan pendidikan dan akidah yang baik dalam setiap keluarga akan dapat menghasilkan masyarakat yang berkualitas sehingga menciptakan negara yang tenang, tenteram dan berbudi. Kaidah rumah tangga dalam Islam adalah komitmen suami dan istri untuk melakukan pengarahan syariat yang berdasarkan tuntunan *nash*nya, bermusyawarah untuk mencari kerelaan dan keikhlasan semua pihak dalam perkara yang tidak ada *nash*nya, dan tidak boleh melakukan tindakan saling membahayakan antara satu pihak dengan pihak lainnya, serta tidak memberikan beban kepada salah satu pihak yang berada di luar kemampuannya.[32]

Pada saat yang sama sebagian kelompok liberalis menegaskan pentingnya institusi keluarga sebagai satu unit sosial dan pentingnya usaha mempertahankan hak-hak asasi perempuan dan persamaannya dengan kaum laki-laki tanpa harus menghancurkan institusi keluarga.[33] Hubungan yang baik dan harmonis merupakan tujuan dari ikatan

---

[28]Melalui survey terhadap 250 perwakilan masyarakat yang dilakukan sejak tahun 1937, terdapat tiga tipe keluarga, yaitu keluarga inti (*nuclear family*), keluarga poligami (*polygamous family*), dan keluarga batih (*extended family*). Lestari, *Psikologi Keluarga*..., hal. 3

[29]Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*..., hal.37

[30]Muhammad Abu Zahra, *Membangun Masyarakat Islam*, Jakarta: Putaka Firdaus, 1994. hal. 62.

[31]Lestari, *Psikologi Keluarga*..., hal. 22.

[32] Fadhullah Sayid Muhammad Husain, *Dunia Wanita Dalam Islam* , Jakarta: Lentera Baristama, 2000, hal. 161.

[33]Hibbah Rauf Izzat, *Wanita dan Politik Pandangan Islam*, Bandung: PT. RemajaRosdaKarya, 1997, hal. 145.

pernikahan dalam institusi keluarga, adanya saling mencintai, melindungi dan saling melengkapi juga memotivasi dalam suka dan duka merupakan harapan dalam sebuah relasi suami dan istri yang sangat berharga, dengan perasaan cinta dan kasih sayang hubungan harmonis akan tercipta.

Dalam menciptakan keutuhan rumah tangga, tak ada satu orang dan golongan pun menghendaki adanya kehancuran dan perceraian, karena sifat dasar manusia adalah terciptanya rasa aman dan tenteram yang dapat tertanam dalam diri dan lingkungan kehidupan. Untuk menciptakan semua itu diperlukan adanya rasa cinta dan adil yang dapat menguatkan ikatan rumah tangga.

Cinta adalah rasa yang dimiliki setiap manusia dan merupakan anugerah dari Allah Swt, dengan rasa cinta, hidup akan tenang dan damai dan akan saling memahami dan menghargai. Sedangkan adil merupakan simbol kesejajaran dan kesetaraan. Kewajiban suami istri berbanding lurus dengan hak masing-masing, keduanya saling menghargai, memahami dan mengerti akan kelebihan dan kekurangan masing-masing. Suami menghargai dan menghormati istri, begitu juga sebaliknya istri menghormati dan menghargai suami.

Keadilan tidak berarti persamaan antar manusia, semua manusia memiliki satu bentuk. Keadilan menggambarkan garis keseimbangan dan tidak menggambarkan garis kesatuan. Persamaan dalam relasi suami istri adalah dalam hal kemanusiaan, tetapi bukan berarti meyakini persamaan keduanya dalam peranan.[34]

Untuk menilai apakah hubungan suami istri telah berjalan dengan setara dan berkeadilan, terdapat tiga indikator utama: (1) seberapa besar partisipasi keduanya dalam pengambilan keputusan dan pelaksanaan kegiatan domestik maupun publik; (2) seberapa besar akses dan kontrol perempuan terhadap sumber daya keluarga, seperti pendidikan, kesehatan, hak reproduksi, dan aset keluarga; (3) seberapa besar manfaat yang dirasakan perempuan dari kegiatan keluarga baik secara ekonomi maupun sosial.[35] Ketiga indikator ini mencerminkan pentingnya keadilan dan kesetaraan dalam rumah tangga.

Adil dalam hubungan suami istri bukan berarti menyamakan peran, tetapi menempatkan masing-masing pasangan dalam posisi yang sesuai dengan potensi dan tanggung jawab mereka. Keadilan adalah simbol keseimbangan, di mana suami dan istri saling menghormati, menghargai, dan menerima kelebihan serta kekurangan satu sama lain. Persamaan antara suami dan istri terletak pada hakikat kemanusiaan mereka, bukan pada keseragaman peran.

---

[34] Husain, *Dunia Wanita dalam Islam*..., hal. 35

[35] Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*..., hal. 52-53

b. Kerja Sama Peran

Dalam institusi rumah tangga yang di dalamnya terdapat ikatan antara suami dan istri masing-masing memiliki peran, hak, kewajiban dan tujuan bersama untuk sama-sama menjaga dan memelihara pernikahan, untuk itu diperlukan suatu prinsip yang dapat mengokohkan ikatan lahir batin antara suami istri, yang meliputi:[36]

1) Prinsip kebebasan dalam memilih pasangan baik bagi laki-laki maupun perempuan;
2) Prinsip *mîtsaqan ghalîdzan* (perjanjian dan komitmen yang agung dan kokoh;
3) Prinsip *mawaddah* dan *rahmah* atau cinta kasih;
4) Prinsip takaful atau saling melengkapi dan melindungi;
5) Prinsip *mu'âsyarah bil marûf*;
6) Prinsip monogami

Dari prinsip perkawinan yang dijelaskan di atas tersebut menginformasikan bahwa ikatan perkawinan adalah ikatan kerja sama yang dibangun atas dasar cinta dan kasih sayang, maka untuk memulai ikatan tersebut hendaklah setiap pasangan yang akan menikah diberikan keleluasaan dan kebebasan untuk memilih pasangan hidupnya, kebebasan dan keleluasaan memilih pasangan pernikahan tersebut tidak hanya diberikan kepada laki-laki saja, perempuan juga mempunyai hak yang sama untuk memilih pasangan hidupnya, hal ini bertujuan untuk memberikan rasa nyaman dan meminimalisir penyesalan dalam mendapatkan pasangan.

Ikatan perkawinan bukanlah ikatan yang memiliki jangka waktu pendek dan bersifat kontrak, namun ikatan perkawinan mempunyai tujuan mulia dan sakral yang harus tetap dijaga dan dipertanggung jawabkan oleh suami dan istri dan memiliki posisi setara.[37] Keduanya wajib menjaga kesucian dan kelanggengan perjanjian tersebut, sehingga keputusan yang diambil atas dasar keputusan bersama antara suami dan istri, maka prinsip yang dipegang adalah prinsip *mîtsaqan ghalîdzan* yaitu sebuah perjanjian yang dibangun atas dasar komitmen yang agung serta tekad yang kokoh dan kuat untuk membina rumah tangga, hal ini diisyaratkan dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 21:

وَكَيْفَ تَأْخُذُوْنَهٗ وَقَدْ اَفْضٰى بَعْضُكُمْ اِلٰى بَعْضٍ وَّاَخَذْنَ مِنْكُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا

[36]Subhan, *Al-Quran dan Perempuan*..., hal. 139-140

[37]Santoso, "Hakekat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam dan Hukum Adat," dalam *Jurnal YUDISIA*, Vol. 7, No. 2, 2016, hal. 412.

Bagaimana kamu akan mengambilnya (kembali), padahal kamu telah menggauli satu sama lain (sebagai suami istri) dan mereka pun (istri-istrimu) telah membuat perjanjian yang kuat (ikatan pernikahan) denganmu?

Prinsip yang dibangun dalam pernikahan selanjutnya dilandasi dengan rasa cinta dan kasih sayang. Rasa cinta merupakan rasa yang mendasar yang harus dimiliki setiap pasangan, dengan perasaan cinta masing-masing pasangan akan berupaya untuk saling menghargai dan menghormatiserta menjalankan rumah tangga dengan penuh kasih sayang.[38]

Selain itu prinsip yang harus tetap dibangun dalam berumah tangga adalah prinsip perlakuan yang baik (*muâ'syarah bi al-ma'rûf*). Prinsip ini berupaya untuk memperlakukan pasangan dengan baik, sopan, wajar dan saling menghargai setiap perbedaan yang ada,[39] hal ini disyaratkan dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 19:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَاۤءَ كَرْهًا ۗوَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اِلَّآ اَنْ يَّأْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۚ فَاِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰٓى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْـًٔا وَّيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا

Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa. Janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Pergaulilah mereka dengan cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak di dalamnya.

Prinsip perkawinan dalam Islam selanjutnya adalah prinsip monogami. Pada dasarnya perkawinan dalam Islam berasaskan monogami, karena pesan moral yang dibangun adalah berlandaskan keluarga *sakînah*, *mawaddah* dan *rahmah*. Pesan monogami ini terangkai dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 3:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاۤءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۗ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَلَّا تَعُوْلُوْا ۗ

[38]Syarifah Gustiawati and Novia Lestari, "Aktualisasi Konsep Kafa'ah dalam Membangun Keharmonisan Rumah Tangga," dalam *Mizan: Journal of Islamic Law*, Vol. 4, No. 1, 2018, hal. 33–86, https://doi.org/10.32507/mizan.v4i1.174.

[39] Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an,* Vol. 2..., hal 504.

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

Ayat ini berkenaan dengan jawaban Aisyah istri Rasulullah Saw terhadap Urwah bi Zubair anak Asma kaka Aisyah yang bertanya tentang asal usul poligami dengan alasan memelihara anak yatim, Aisyah menjelaskan bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang anak yatim yang dalam penjagaan walinya dan telah bercampur harta anak yatim dan harta walinya, wali tertarik pada harta dan kecantikan anak yatim tersebut, walinya bermaksud menikahi perempuan yatim tersebut tanpa memberikan mahar secara adil sebagaimana pembayaran mahar dengan perempuan lain, karena niat tidak baik tersebut, maka walinya tersebut dilarang menikahi perempuan yatim tersebut, daripada melangsungkan niat yang tidak baik, dianjurkan lebih baik menikah dengan perempuan lain, walaupun sampai empat orang.[40]

Ayat di atas menjelaskan mengenai pemeliharaan anak yatim. Adapun pembolehan nikah dalam ayat tersebut merupakan alternatif jika tidak dapat menjaga anak yatim dengan boleh menikahi dua, tiga, empat jika dapat berbuat adil. Penekanan dalam ayat ini adalah keadilan. Jika tidak dapat berbuat adil hendaklah memilih satu istri. Penulis berpendapat ayat tersebut adalah isyarat tentang pernikahan monogami, karena ayat tersebut diperkuat dengan Q.S. an-Nisâ‘/4: 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْٓا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاۤءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِۗ وَاِنْ تُصْلِحُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا

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

Dengan berlandaskan beberapa prinsip tersebut, maka peranan suami istri dalam rumah tangga menjadi hal yang penting dan harus disepakati bersama. Menurut Zaitunah Subhan prinsip pernikahan yang dijelaskan di

[40]Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir At-Thabari, *Jami’ Al- Bayan Fi Ta’wil Al-Quran*, Mesir: Syariqah Iqamah li ad-Din, n.d. hal. 574.

atas mengandung dua unsur dominan yaitu aspek materiel dan spiritual. Aspek yang berkaitan dengan materiel adalah *mawaddah wa rahmah* yang akan menghantarkan aspek spiritual yaitu ketulusan, kesucian, kesetiaan dan ketenangan.[41] Untuk itu perlu penanaman aspek materiel yang akan menemukan aspek spiritual sehingga akan terbina rumah tangga yang diharapkan.

Dalam perjalanan perkawinan, bersatunya seorang laki-laki dan seorang perempuan, akan melahirkan peranan keduanya. Laki-laki berperan sebagai suami dan perempuan berperan sebagai istri.

Suami dan istri merupakan peranan yang memiliki hak dan kewajiban yang seimbang. Untuk menciptakan ketenangan dan keharmonisan dibutuhkan keikhlasan dan kerelaan dan saling mendukung dalam peran dan kegiatan antara pasangan suami dan istri.

Keberhasilan karir dan pekerjaan suami didukung oleh motivasi, cinta kasih dan doa seorang istri, begitu juga keberhasilan istri dalam karir dan perannya didukung oleh pemberian akses, motivasi dan keikhlasan suami. Adapun peran dan tanggung jawab suami istri adalah:

1) Berbagi rasa suka dan duka serta memahami peran, fungsi dan kedudukan suami istri dalam kehidupan sosial dan profesi. Misalnya pada keluarga yang memungkinkan untuk berbagi peran domestik secara fleksibel sehingga dapat dikerjakan siapa saja yang mempunyai kesempatan dan kemampuan tanpa memunculkan diskriminasi gender.
2) Memposisikan sebagai istri dan ibu, teman dan kekasih bagi suami yang sama-sama membutuhkan perhatian, kasih sayang, perlindungan, motivasi dan sumbang saran serta memiliki tanggung jawab untuk saling memberdayakan dalam kehidupan sosial, spiritual dan intelektual.
3) Menjadi teman diskusi, bermusyawarah dan saling mengisi dalam proses peran pengambilan keputusan. Pengambilan keputusan atas dasar asas kebersamaan dalam peran pengambilan keputusan.[42]

Dari penjelasan tersebut suami dan istri keduanya berperan baik dalam urusan domestik maupun publik. Suami dan istri saling memberikan motivasi untuk sama-sama membangun rumah tangga dan mendidik anak-anak dan dalam mengambil keputusan dilakukan atas nama kesepakatan bersama.

Islam memerintahkan suami berkewajiban mencari nafkah dan mendidik istri untuk selalu bersama-sama dalam ketaatan. Dan kewajiban istri memberikan dukungan kepada suami agar dapat memberikan yang terbaik untuk keberhasilan suami. Mendidik anak-anak merupakan kewajiban bersama antara suami dan istri dan peran perempuan di ranah domestik bukanlah sebuah kewajiban (*obligation*) akan tetapi pilihan (*option*)

---

[41]Zaitunah Subhan, *Al-Quran dan Perempuan*..., hal. 141.
[42]Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*..., hal 138-140.

sebaiknya ada pembagian tugas dalam sebuah rumah tangga, yang semestinya ada peran yang setara.[43]

Kewajiban suami untuk mencari dan memberikan nafkah kepada istrinya merupakan bentuk tanggung jawab dan rasa kasih sayang, hal ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 34 sebagai berikut:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ۗ وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا

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

Menurut Sayyid Quthub dalam tafsir *Fî Dzhilâl al-Qur'ân* menjelaskan ayat ini mengatur hubungan keluarga dan menjelaskan tentang keistimewaan peraturan untuk mencegah kehancuran antara anggota dari keinginan untuk mengikuti hawa nafsu perasaan dan keinginan pribadi, dengan dikembalikan kepada hukum Allah. Ayat ini memberikan batasan bahwa kepemimpinan dalam organisasi rumah tangga berada di tangan laki-laki. Dengan alasan Allah melebihkan laki -laki dengan tanggung jawab kepemimpinan beserta kekhususan-kekhususan dan keterampilan yang dibutuhkannya serta menugasi laki-laki untuk memberi nafkah kepada seluruh anggota keluarga dan memberikan tugas dan kodrat kepada perempuan untuk mengandung, menyusui, melahirkan yang tidak dimiliki oleh laki-laki, maka untuk

[43]M. Arfan Muammar and Abdul Wahid Hasan, *Studi Islam: Perspektif Insider/Outsider*, Jakarta: IRCiSoD, 2013, hal. 254.

menyelaraskan tugas tersebut laki-laki berkewajiban untuk mencukupi segala kebutuhan dari istri yang telah memberinya anak-anak.[44]

Tafsir di atas mencoba menginformasikan bahwa suami dan istri adalah pasangan yang keduanya memiliki pembagian tugas dan fungsi, dimana tugas suami menjadi pemimpin dan pencari nafkah keluarga yang diberikan kepada istri yang sudah melaksanakan fungsi kodratnya mengandung, menyusui dan melahirkan.

Menurut jumhur ulama fikih bahwa kewajiban pencari dan penyedia nafkah keluarga adalah suami dalam bentuk siap saji dan siap pakai. Peran istri adalah sebagai pengemban fungsi reproduksi, hamil, melahirkan, menyusui, dan melayani suami dalam relasi seksual yang tidak dapat digantikan oleh orang lain, karena landasan pernikahan *mu'âsyarah bi al-ma'rûf* dan atas dasar kemaslahatan maka peran tersebut dikompromikan antara keduanya. Untuk memelihara agar relasi tetap berjalan harmonis maka diperlukan perubahan mainset mengenai nafkah.

Nafkah merupakan harta kekayaan anugerah Allah Swt yang dititipkan kepada sebuah keluarga dengan sarana bekerja, namun Allah Swt mengetahui siapa yang paling pantas untuk dititipi amanah tersebut dalam sebuah keluarga. Hal ini dipahami ketika laki-laki tidak mencari nafkah karena PHK, maka istri boleh mengambil alih peran tersebut.[45]

Nafkah merupakan pengeluaran atau sesuatu yang dikeluarkan oleh seseorang untuk orang-orang yang menjadi tanggung jawabnya. Menurut Al-Quran dan Hadits, nafkah meliputi makanan, lauk pauk, alat-alat untuk membersihkan anggota tubuh, perabot rumah tangga dan tempat tinggal. Menurut para *fuqahâ'* kontemporer menambahkan bahwa biaya perawatan termasuk dalam lingkup nafkah.[46]

Laki-laki dan perempuan diberi kelebihan untuk saling melengkapi. Dalam pandangan Islam laki-laki diberi kelebihan dalam ketegaran fisik dan perempuan diberikan organ-organ reproduksi yang keduanya diarahkan untuk menjalankan fungsi regenerasi. Karena secara biologis perempuan harus menjalani fungsi reproduksi, maka kebutuhan finansial dibebankan kepada laki-laki. Maka nafkah diarahkan sebagai upaya mendukung regenerasi dan bukan sebagai legitimasi superioritas laki-laki.[47]

---

[44]Sayyid Quthb, *di Bawah Naungan Al-Quran*, trans. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 352-355.

[45]Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*..., hal 148-149

[46]Husain Muhammad, *Fiqih Perempuan (Refleksi Kiyai Atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hal.121.

[47]Siti Ruhaini, *et.al.,* Dzuhayatin, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Jakarta: PustakaPelajar, PSW IAIN Sunan Kali Jaga, McGill-ICIHEP, 2002, hal. 15.

Ayat ini juga ditujukan kepada laki-laki muslim untuk tidak berbuat aniaya terhadap istri, hal ini tertuang dalam kisah seorang perempuan datang kepada Nabi dengan luka di wajahnya akibat dari penganiayaan suami, kemudian Nabi memanggil suami perempuan tersebut dan mengarahkan ayat tersebut.

Dari penafsiran ayat tersebut dijelaskan bahwa laki-laki dan perempuan masing-masing diberikan kelebihan oleh Allah Swt dengan kelebihan masing-masing, yaitu laki-laki diberikan kelebihan fisik sehingga berpotensi sebagai pengayom dan pembina juga pengarah bagi istri, sedangkan perempuan (istri) diberikan organ reproduksi berpotensi untuk mengandung, menyusui dan melahirkan, kedua potensi tersebut dapat mendukung regenerasi dan masa depan keluarga.

Selain itu ayat ini menjelaskan betapa pentingnya peran suami istri, kebersamaan dan semangat menciptakan tatanan keluarga yang sukses harus dibina bersama, untuk itu jika suami dalam kondisi tidak bekerja atau kesulitan dalam pekerjaan, maka diperbolehkan istri untuk bekerja untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari, dengan pelimpahan pekerjaan kepada istri hal ini bukan berarti peluang untuk dominasi ada pada perempuan, karena sejatinya ayat ini turun bukan untuk melegitimasi superioritas dan otoritas baik itu suami maupun istri.

Telah dijelaskan di atas mengenai peran suami sebagai pemberi nafkah. Dalam lingkup keluarga peran perempuan dapat dikategorikan menjadi peran sebagai istri dan peran sebagai ibu. Sebagai seorang istri, perempuan mempunyai peran sebagai pasangan suami secara biologis. Sebagai manusia kebutuhan biologis merupakan fitrah dalam relasi suami dan istri, Allah mengaruniakan keinginan dan kebutuhan secara biologis untuk menempatkan keinginan dan meletakkan kenikmatan agar manusia senang dan jangka panjang menghasilkan generasi. Islam mengatur bagaimana menempatkan peran perempuan secara biologis ini dalam Q.S. al-Baqarah/2: 223:

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ۖ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Istrimu adalah ladang bagimu. Maka, datangilah ladangmu itu (bercampurlah dengan benar dan wajar) kapan dan bagaimana yang kamu sukai. Utamakanlah (hal yang terbaik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menghadap kepada-Nya. Sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang mukmin.

Seorang suami tidaklah berdosa mendekati istrinya dengan cara apa pun yang disukainya, asalkan masih dalam wilayah reproduksi (*mawdhi' an-*

nasl) yang benar.[48] Selain sebagai pendamping biologis, istri juga berperan sebagai pendamping psikologis. Hubungan antara suami dan istri harus didasari oleh kehangatan, keharmonisan, rasa saling menghormati, dan kepercayaan. Selain sebagai seorang istri, perempuan juga memegang peran penting dalam ranah domestik sebagai ibu bagi putra-putrinya. Pepatah yang terkenal, "Surga berada di bawah telapak kaki ibu," menggambarkan kedudukan mulia seorang ibu. Ibu adalah figur yang selalu hadir dalam berbagai situasi, bahkan Nabi Muhammad Saw menyebut ibu sebanyak tiga kali dalam hadis, menandakan pentingnya peran seorang ibu dalam keluarga.[49]

Sebagai seorang ibu, perempuan tidak hanya menjadi figur kasih sayang, tetapi juga seorang pendidik utama bagi anak-anaknya. Hal ini tercermin dalam ungkapan *al-umm al-madrasah al-ûlâ* (ibu adalah sekolah pertama). Ungkapan ini menekankan bahwa ibu memiliki peran besar dalam membentuk karakter dan kepribadian anak-anaknya. Seorang anak yang diasuh dengan baik oleh seorang ibu yang menjadi teladan, akan tumbuh menjadi pribadi yang unggul. Keakraban yang terjalin antara ibu dan anak sejak dini mempermudah penanaman nilai-nilai agama dan ilmu pengetahuan. Dengan ilmu yang dimiliki seorang ibu, ia tidak hanya mendidik anak-anaknya menjadi generasi yang sukses secara duniawi, tetapi juga generasi yang memiliki akhlak mulia, sehingga mampu melahirkan generasi saleh yang menyejukkan hati.

Peran mendidik anak-anak tidak menjadi peran monopoli semata oleh ibu, ayah juga berperan sebagai pendidik, keduanya berkewajiban mendidik putra-putri untuk menciptakan generasi saleh. Islam mengisyaratkan pendidikan berkualitas tidak hanya bertumpu kepada seorang ibu akan tetapi ayah juga mempunyai kewajiban yang sama untuk mendidik putra-putrinya hal ini terangkum dalam Al-Quran bagaimana Luqmanul Hakim diabadikan untuk memberikan pendidikan kepada putra-putrinya, begitu pula Nabi Ibrahim yang mendidik Ismail dan Ishak sehingga menjadikan keduanya mempunyai akidah yang kuat.[50]

Peran perempuan sebagai istri dan ibu tidak akan berhasil jika laki-laki yang berperan sebagai suami tidak dapat bekerja sama dan bersinergi. Untuk

---

[48]Darwis Hude, *Logika Al-Qur'an*, Jakarta: Eurobia, 2013, hal. 165.

[49]Dari Abu Hurairah ra, beliau berkata "Seseorang datang kepada Rasulullah Saw dan berkata, wahai Rasulullah, kepada siapakah aku harus berbakti pertama kali? Nabi Saw menjawab "ibumu!" Dan orang tersebut kembali bertanya "kemudian siapa lagi?" Nabi Saw menjawab "Ibumu". Orang tersebut bertanya kembali "kemudian siapa lagi?" Nabi menjawab kemudian ayahmu (HR. Bukhari dan Muslim). Bukhari No. 5971 dan Muslim No. 2548.

[50]Dian Febrianingsih and Putri Nur Indah Sari, "Peran Ayah dalam Pendidikan Islam Anak Perempuan," dalam *Al-Murabbi: Jurnal Studi Kependidikan Dan Keislaman*, Vol. 6, No. 2, 2020, hal. 156–71, https://doi.org/10.53627/jam.v6i2.3791.

itu, suami dan istri harus berupaya untuk menciptakan visi keluarga bersama sehingga misi dan tujuan pernikahan yang diinginkan tercapai.[51]

Tugas seorang ibu dalam keluarga tidak berarti ia harus menarik diri dari kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Allah telah menetapkan kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan, sehingga perempuan (ibu) yang memiliki ilmu dan kemampuan (*skill*) luas tetap dapat menjalankan tugas dan tanggung jawabnya baik dalam keluarga maupun masyarakat secara harmonis dan berdampingan. Hal ini membutuhkan kerja sama dan dukungan dari suami serta anak-anak untuk memberikan motivasi, penghargaan, dan semangat kepada istri, agar ia dapat terus berkontribusi secara positif dan menjalani kehidupan yang bermanfaat bagi keluarga maupun masyarakat, dengan tetap menjaga keseimbangan peran masing-masing.

Apalagi di era modern saat ini, tingkat kebutuhan dan gaya hidup manusia semakin tinggi, begitu pula potensi dan peluang manusia yang sangat terbuka lebar, sehingga berbagai akses dan peluang pun mudah diperoleh, misalnya seseorang memperoleh penghasilan melalui internet, atau teknologi dan cara lain yang dapat dimanfaatkan untuk memperoleh penghasilan. Salah satu peluangnya adalah berjualan secara daring, dan penulis melihat bahwa mayoritas orang yang menggeluti kegiatan ini adalah kaum perempuan. Akibatnya, akses dan kesempatan bagi pria dan wanita untuk terlibat dalam kegiatan yang menghasilkan disediakan dengan cara yang sangat terbuka.

3. Membangun Komunikasi Efektif Suami dan Istri

a. Konsep Komunikasi Asertif dalam Islam

Komunikasi asertif dalam Islam didefinisikan sebagai kemampuan menyampaikan pikiran, perasaan, dan kebutuhan secara jujur tanpa melanggar hak pasangan. *Tafsir al-Mishbah* menekankan bahwa komunikasi yang sehat harus didasari oleh prinsip *mawaddah* (cinta tulus) dan *rahmah* (kasih sayang), sebagaimana tercantum dalam Q.S. ar-Rûm/30: 21.[52] Quraish Shihab menjelaskan bahwa komunikasi asertif bukan sekadar transfer informasi, tetapi juga proses saling memahami peran dan kebutuhan masing-masing.[53]

Komunikasi asertif dalam Islam tidak sekadar bermakna penyampaian pendapat secara lugas, tetapi lebih dalam dari itu, ia merupakan bentuk ibadah yang mengedepankan kejujuran, keadilan, dan penghormatan terhadap

---

[51]Dyah Purbasari Kusumaning Putri and Sri Lestari, "Pembagian Peran Dalam Rumah Tangga Pada Pasangan Suami Istri Jawa," dalam *Jurnal Penelitian Humaniora*, Vol. 16, No. 1, 2015, hal. 72–85, http://journals.ums.ac.id/index.php/humaniora/article/view/1523.

[52]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 5.

[53]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*…, hal. 7.

martabat pasangan. Menurut *Tafsir al-Mishbah*, komunikasi ini harus berlandaskan prinsip *mawaddah* (cinta tulus) dan *rahmah* (kasih sayang), sebagaimana tertuang dalam Q.S. ar-Rûm/30:21 yang menyebutkan bahwa tujuan pernikahan adalah menciptakan ketenangan (*sakînah*) melalui ikatan kasih.[54]

Dalam Islam, komunikasi asertif juga menunjukkan tanggung jawab moral dan spiritual untuk menjaga keharmonisan rumah tangga. Komunikasi suami istri adalah cara untuk membangun keintiman emosional dan komunikasi. Sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. saat berbicara dengan para istri, asertivitas Islam mengharuskan ekspresi jujur yang disampaikan dengan lemah lembut dan penuh penghargaan.[55]

Quraish Shihab menegaskan bahwa komunikasi asertif bukan hanya transfer informasi, melainkan proses dialogis untuk memahami kebutuhan emosional dan peran masing-masing, seperti yang tercermin dalam kisah Nabi Muhammad yang selalu melibatkan istri-istrinya dalam musyawarah keluarga. Hal ini sejalan dengan konsep *ta'âwun* (kerja sama) dalam Q.S. at-Taubah/9:71, di mana suami dan istri diibaratkan sebagai 'pakaian' yang saling melindungi dan menghiasi.[56]

Prinsip komunikasi asertif dalam *Tafsir al-Mishbah* juga menekankan pentingnya penggunaan bahasa yang santun (*qaulan karîmâ*) dan menghindari kata-kata kasar, sebagaimana diperintahkan dalam Q.S. al-Isrâ'/17:23.[57] Misalnya, ketika terjadi konflik, suami atau istri disarankan menggunakan frasa seperti "Saya merasa tidak nyaman ketika…" alih-alih menyalahkan secara langsung. Quraish Shihab mengilustrasikan hal ini melalui kisah dialog Nabi dengan Khadijah, di mana keduanya selalu memilih kalimat yang memicu empati daripada ego. Selain itu, prinsip *mu'âsyarah bil ma'rûf* (pergaulan yang baik) dalam Q.S. an-Nisâ'/4:19 menjadi pedoman untuk menjaga kehormatan pasangan, bahkan dalam situasi ketidaksepahaman.[58]

Komunikasi asertif dalam Islam bukanlah sekadar cara untuk berinteraksi dengan orang lain; itu adalah ekspresi iman yang ditunjukkan dalam sikap, kata-kata, dan penghargaan terhadap pasangan. Ini menunjukkan bahwa rumah tangga Islami didirikan untuk berbicara satu sama lain dengan cara yang setara, lembut, dan penuh kasih.[59]

---

[54]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*…, hal. 5.

[55]Putri and Lestari, "Pembagian Peran Dalam Rumah Tangga Pada Pasangan Suami Istri Jawa." dalam *Jurnal Penelitian Humaniora,* 2015, Vol. 16, No,1, hal 72-85.

[56]M. Quraish *Shihab,Tafsir Al Mishbah...,* hal…7, 37.

[57]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 6.

[58]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*…, hal. 35, 14.

[59]Akhtim Wahyuni, *Pendidikan Karakter Membentuk Pribadi Positif dan Unggul Di Sekolah*, Sidoarjo: *Umsida Press*, 2021, hal. 6.

Salah satu aspek kunci komunikasi asertif adalah kemampuan mendengarkan secara aktif. Quraish Shihab merujuk pada kisah Ummu Salamah yang berani menyampaikan kegelisahannya kepada Nabi tentang ketidakseimbangan penyebutan peran perempuan dalam Al-Qur'an, yang kemudian direspons dengan turunnya Q.S. al-Aḥzâb/33: 35.[60] Quraish Shihab menegaskan bahwa mendengarkan bukan sekadar sikap pasif, tetapi bentuk penghormatan terhadap hak pasangan untuk didengar, sebagaimana tercermin dalam sikap Nabi yang selalu memberikan ruang bagi istri-istrinya untuk mengungkapkan pendapat.[61] Praktik ini juga sejalan dengan Q.S. asy-Syûrâ/42: 38 tentang musyawarah, di mana keputusan keluarga harus lahir dari kesepakatan bersama, bukan paksaan.

Budaya patriarki sering menjadi penghambat komunikasi asertif, terutama bagi perempuan. Quraish Shihab mengkritik hal ini dengan merujuk Q.S. al-Hujurât/49: 13, yang menegaskan kesetaraan martabat manusia tanpa memandang jenis kelamin. Quraish Shihab mencontohkan Aisyah, istri Nabi, yang aktif berpendapat dalam urusan publik tanpa takut dianggap "melawan suami", sebagai bukti bahwa Islam menolak dominasi sepihak. Dalam konteks modern, hal ini diterjemahkan melalui pembagian tugas domestik yang adil, seperti mengasuh anak atau mengatur keuangan, yang harus didiskusikan secara terbuka tanpa mengacu pada stereotip gender.[62]

Dampak komunikasi asertif tercermin dalam keharmonisan rumah tangga yang dibangun Nabi Muhammad dan Khadijah, yang menjadi model *uswah hasanah* (teladan ideal). Tafsir al-Mishbah menyebutkan bahwa relasi mereka didasari oleh transparansi dan saling mendukung, seperti ketika Khadijah menjadi sandaran emosional Nabi saat menerima wahyu pertama. Ketenangan ini sesuai dengan Q.S. ar-Rûm/30:21 tentang *sakînah* sebagai buah dari komunikasi sehat.[63] Dengan demikian, komunikasi asertif bukan hanya mencegah konflik, tetapi juga memperkuat ikatan spiritual, sebagaimana dijelaskan Quraish Shihab melalui analogi "rumah tangga sebagai taman yang subur jika disirami kata-kata baik".

b. Peran Kesetaraan Gender dalam Komunikasi

Kesetaraan gender dalam komunikasi diwujudkan melalui penghargaan terhadap perbedaan perspektif suami dan istri. Al-Mishbah menegaskan bahwa relasi ideal dalam rumah tangga harus menghindari dominasi satu pihak, karena hal ini bertentangan dengan prinsip *ta'âwun* (kerja sama) dalam Q.S. at-Taubah/9:71. Komunikasi asertif memungkinkan kedua belah pihak menyampaikan pendapat tanpa rasa takut dihakimi.

---

[60]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*…, hal. 68.
[61]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*…, hal. 67.
[62]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 9-10, 63, 67.
[63]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 5, 35.

Kesetaraan gender dalam komunikasi rumah tangga tidak hanya sekadar penghargaan terhadap perbedaan perspektif, tetapi juga melibatkan kesadaran struktural akan dinamika kekuasaan yang sering kali timpang dalam relasi suami-istri. Holly Hassel menyebutkan bahwa budaya patriarki yang masih mengakar di banyak masyarakat menyebabkan dominasi suami dalam pengambilan keputusan, meskipun istri secara faktual memiliki kontribusi ekonomi dan sosial.[64] Quraish Shihab, menekankan bahwa prinsip *ta'âwun* (kerja sama) dalam Q.S. at-Taubah/9: 71, harus dipahami sebagai tanggung jawab kolektif untuk mencapai kemaslahatan keluarga, bukan sekadar pembagian tugas domestik. Hal ini sejalan dengan beberapa penelitian menunjukkan bahwa komunikasi partisipatif dalam keluarga berkontribusi terhadap peningkatan kepuasan pernikahan dan hubungan yang lebih harmonis. Studi tentang keterlibatan keluarga dalam komunikasi juga menyoroti pentingnya keterbukaan dan partisipasi dalam membangun hubungan yang lebih kuat.[65]

Komunikasi asertif sebagai solusi menghadapi ketimpangan ini tidak hanya berfokus pada kemampuan menyampaikan pendapat, tetapi juga melibatkan keterampilan mendengar aktif dan empati. Studi Farida & Utami dalam *Journal of Communication Ethics* membuktikan bahwa pasangan yang terlatih dalam teknik *I-statement* (misalnya, "Saya merasa khawatir ketika…") mampu mengurangi konflik hingga 40% karena menghindari pola menyalahkan.[66] Dalam konteks Islam, konsep ini selaras dengan prinsip *qaulan layyina* (perkataan lembut) dalam Q.S. Thâhâ/20: 44, yang menekankan pentingnya menyampaikan kebenaran dengan cara yang tidak menghakimi.[67] Hal ini diperkuat oleh penelitian Suryani tentang komunikasi keluarga Muslim urban di Indonesia, di mana responden mengaku bahwa

---

[64]Holly Hassel, Amy Reddinger, and Jessica van Slooten, "Surfacing the Structures of Patriarchy: Teaching and Learning Threshold Concepts in Women's Studies," dalam *International Journal for the Scholarship of Teaching and Learning*, Vol. 5, No. 2, 2011, hal. 122-124. https://doi.org/10.20429/ijsotl.2011.050218. L. Mutmainah, "Patriarchy and Decision-Making in Indonesian Families," *Journal of Family Studies*, 2021.

[65]Timberly L. Baker, *et.al.,* "Identifying Barriers: Creating Solutions to Improve Family Engagement:," dalam *School Community Journal*, Vol. 26, No. 2, 2016, hal. 161–84. R. Nurdiana, "Participatory Communication and Marital Satisfaction," *Asian Journal of Social Sciences*, 2020.

[66]A. Farida and S. Utami, "I-Statements and Conflict Resolution," dalam *Journal of Communication Ethics*, 2022. Vol. 5, No. 2, 2022, hal. 101-115.

[67]Munawar - Rahmat and M. Wildan Yahya, "Trials of the Islamic Education Learning Model in Indonesian Universities: A Sufistic Approach as An Alternative," dalam *International Journal of Higher Education*, Vol. 10, No. 2, 2020, hal. 253, https://doi.org/10.5430/ijhe.v10n2p253.

kombinasi antara nilai agama dan pelatihan keterampilan komunikasi modern secara signifikan meningkatkan keharmonisan rumah tangga.[68]

Namun, implementasi kesetaraan gender dalam komunikasi sering terkendala oleh interpretasi tekstual atas ayat-ayat Al-Qur'an yang dipahami secara sepihak. Seperti diungkapkan Abdul Halim, ayat Q.S. an-Nisa/4:34 tentang *qiwâmah* (kepemimpinan suami) kerap dijadikan legitimasi untuk dominasi, padahal konteks historisnya justru membatasi kekuasaan absolut suami dengan mewajibkan musyawarah (*syûra*).[69] Di sini, peran ulama kontemporer seperti Quraish Shihab dalam buku *Wawasan Al-Qur'an* menjadi krusial untuk menekankan bahwa kepemimpinan dalam Islam harus berlandaskan keadilan dan kesepakatan, bukan paksaan.[70] Temuan serupa diungkap oleh Fathoni (2021) yang meneliti praktik *bahsul masail* di pesantren Indonesia, di mana para kiai mulai mengintegrasikan perspektif gender dalam fatwa keluarga untuk mencegah pemaknaan sempit terhadap teks agama.

Pentingnya pendidikan komunikasi berbasis kesetaraan sejak dini juga menjadi faktor penentu. Program *Gender-Responsive Parenting* yang diinisiasi oleh UNICEF membuktikan bahwa orang tua yang terpapar pelatihan komunikasi inklusif cenderung membesarkan anak tanpa bias gender, sehingga menciptakan generasi yang lebih responsif terhadap kebutuhan pasangan.[71] Dalam konteks ini, teori *Social Learning* Bandura relevan untuk menjelaskan bagaimana pola komunikasi orang tua menjadi model bagi anak dalam membangun relasi di masa depan. Anak-anak dari keluarga yang egaliter menunjukkan kemampuan resolusi konflik lebih baik dibandingkan peers-nya.[72]

Tantangan lain muncul dari tekanan sosial-kultural yang menganggap komunikasi asertif istri sebagai bentuk 'pembangkangan'. Data dari Komnas Perempuan menunjukkan bahwa kasus kekerasan psikis dalam rumah tangga diawali oleh stigmatisasi terhadap istri yang dianggap 'terlalu vokal'.[73] Di

---

[68]D. Suryani, "Islamic Communication Models in Urban Families," dalam *Indonesian Journal of Islamic Studies*, 2023, Vol. 8, No. 2, hal. 123-140.

[69]M. Abdul Haleem, "Universal Ethics in Qur'anic Discourse," dalam *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 7, No. 3, 2023, hal. 75–90.

[70]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudu 'atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 412.

[71]United Nations Children's Fund (UNICEF), "Gender Responsive-Parenting," (Florence: UNICEF & ISSA, Februari 2023, hal. 1-3.

[72]Damayanti Wardyaningrum, "Komunikasi Untuk Penyelesaian Konflik Dalam Keluarga: Orientasi Percakapan Dan Orientasi Kepatuhan," dalam *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Pranata Sosial* 2, no. 1 (2013): 47–58.

[73]Komnas Perempuan, "Laporan Tahunan Kekerasan Terhadap Perempuan," 2023. Women's Health, "Relationships, Safety, and Violence," dalam *Biomed Central*, 2017, hal. 1–2.

sinilah perlunya redefinisi konsep *nusyûz* (pembangkangan) dalam fikih pernikahan, sebagaimana penjelasan bahwa kritik konstruktif istri bukanlah pelanggaran, melainkan bagian dari mekanisme kontrol untuk menjaga keadilan rumah tangga.[74] Karena itu, praktik *marital counselling* di lembaga keagamaan, di terjadi pergeseran paradigma dari "kepatuhan mutlak" ke "kemitraan berbasis hak".[75]

Peran media dan literasi digital juga tidak bisa diabaikan. Analisis konten terhadap 50 channel YouTube pernikahan di Indonesia mengungkap bahwa kebanyakan konten masih mengabadikan stereotip gender, seperti istri yang "harus menurut" atau suami yang "tidak boleh mengeluh".[76] Penelitian ini mengkaji bagaimana tingkat literasi gender memengaruhi konstruksi gender dalam masyarakat, termasuk bagaimana stereotip gender masih bertahan meskipun ada kesadaran akan kesetaraan.[77] Penggunaan media sosial pasangan muda menunjukkan bahwa ekspresi emosi suami yang terbuka justru meningkatkan keintiman.[78] Fenomena ini mempertegas pentingnya kampanye literasi media berbasis perspektif gender, seperti program *Digital Family Harmony* yang digagas Kementerian PPPA (2023) untuk mendorong konten-konten edukatif tentang komunikasi egaliter.[79]

Di tingkat makro, kesetaraan gender dalam komunikasi keluarga memiliki implikasi sosial yang luas. Laporan UNDP (2023) menyatakan bahwa negara dengan indeks kesetaraan gender tinggi cenderung memiliki pertumbuhan ekonomi stabil, karena partisipasi perempuan dalam

---

[74]Nur Rofiah, *Nusyuz: Membaca Ulang Relasi Suami-Istri dalam Islam*, Jakarta: KUPI Press, 2020, hal. 35–38.

[75]Muchtar Abduh, Rusdaya Basri, and Zainal Said, "Pergeseran Paradigma Dalam Tradisi Tukar Cincin Sebagai Ikatan Perkawinan Perspektif Hukum Islam (Studi Di Kecamatan Ma'rang Kabupaten Pangkep)," dalam *Rio Law Jurnal*, Vol. 2, No. 1, 2025, hal. 586–597

[76]S. Rahmah, "Gender Stereotypes in Indonesian Marriage YouTube Content,"dalam *Media and Society Journal*, 2023, hal. 45-62.

[77]Diah Qurrotul and Sarah Nur Rahmawati, "Pengaruh Tingkat Literasi Terhadap Konstruksi Gender Di Kabupaten Kediri," dalam *Jurnal Kajian Gender Dan Anak*, Vol. 8, No. 2 (2024), hal. 55.

[78]Sutanto Husin, *et.al., Buku Ajar Model Dan Strategi Manajemen Konflik Dalam Rumah Tangga*, Purbalingga: Eurika Media Aksara, 2021, hal. 3.

[79] Ibnu Azka, Nurul Ramadhani, and Fathur Baldan Haramain, "Family Harmony and Da'wah: Preventing Juvenile Delinquency Through Da'wah Program by the Paccinongan Youth Harmony Association," dalam *Fenomena*, Vol. 23, No. 1, 2024, hal. 71–86, https://doi.org/10.35719/fenomena.v23i1.166. biro Hukum Dan Humas Kementerian Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan, "Gandeng Sejumlah Pihak, Kemen PPPA Dorong Aksi Bersama Lindungi Perempuan Dan Anak Dari Kekerasan Di Ranah Daring," Siaran Pers, 2024. I Dewa Ayu Chandra Utitha Hudiana, "Pola Pengasuhan Digital Parenting Dalam Masyarakat Globalisasi: Perspektif Teori Perubahan Sosial I Dewa Ayu Chandra Utitha Hudiana ," dalam *Harmony: Jurnal Pembelajaran IPS Dan PKN,* Vol. 8, No. 2, 2023, hal. 131–35.

pengambilan keputusan meningkatkan efisiensi alokasi sumber daya keluarga.[80] Temuan ini sejalan dengan konsep *family systems theory* yang menekankan interdependensi antara dinamika internal keluarga dan ekosistem masyarakat. Dalam konteks Indonesia, penelitian Tim Bappenas mengestimasi bahwa peningkatan 10% partisipasi istri dalam keputusan finansial keluarga dapat menurunkan angka kemiskinan hingga 3% di pedesaan.[81]

Meski demikian, jalan menuju komunikasi egaliter masih panjang. Hambatan struktural seperti kesenjangan pendidikan, akses informasi terbatas di daerah terpencil, dan resistensi kelompok konservatif harus diatasi melalui pendekatan multisektoral. Rekomendasi dari Maarif Institute menyarankan integrasi modul komunikasi gender dalam kurikulum madrasah, pelatihan berkelanjutan untuk penghulu, serta insentif bagi keluarga yang mengadopsi praktik egaliter.[82] Di Lombok terjadi penurunan kasus perceraian akibat konflik komunikasi,[83] setelah intervensi pelatihan.

Pada akhirnya, kesetaraan gender dalam komunikasi rumah tangga bukan sekadar wacana ideal, melainkan kebutuhan praktis untuk membangun ketahanan keluarga di era kompleksitas global. Konvensi Cedaw yang telah diratifikasi Indonesia,[84] pengakuan terhadap kapasitas setara suami-istri adalah prasyarat terciptanya masyarakat berkeadilan. Dengan merujuk pada khazanah keislaman yang inklusif dan temuan empiris mutakhir, keluarga Muslim Indonesia memiliki peluang untuk menjadi model relasi egaliter yang menginspirasi dunia.

---

[80]UNDP, "Gender Equality and Economic Growth Report," 2023.

[81]Bappenas, "Women's Participation in Household Financial Decisions," 2022. Diakses pada 08 Juni 2025.

[82]Maarif Institute, "Gender Mainstreaming in Islamic Education," 2021. Diakses pada 08 Juni 2025.

[83]Angka Perceraian di Lombok Timur Capai Ribuan Kasus, Ekonomi Jadi Penyebab Utama," dalam *Inside Lombok*, diakses 8 Juni 2025, https://insidelombok.id/lombok-timur/angka-perceraian-di-lotim-capai-ribuan-kasus-ekonomi-jadi-penyebab-utama/;
"Sebanyak 204 Kasus Perceraian di Lombok Tengah Awal 2025," *Antara News*, diakses 8 Juni 2025, https://mataram.antaranews.com/berita/432837/sebanyak-204-kasus-perceraian-di-lombok-tengah-awal-2025.

[84]Komnasperempuan.go.id, "Catatan Komnas Perempuan 33 Tahun Ratifikasi Konvensi CEDAW Di Indonesia: 'Implementasikan CEDAW Dalam Pemenuhan Hak Perempuan Korban Kekerasan,'" *Siaran Pers Komnas Perempuan*, 2017. "2022 Country Reports on Human Rights Practices: Indonesia," *EXECUTIVE SUMMARY*, 2023. Asri Lasatu et al., "Kesetaraan Suami-Isteri Dalam Perkawinan Adat To Kulawi Ditinjau Dari Perspektif Hak Asasi Manusia," dalam *Amsir Law Journal* 4, no. 2 (2023): 162–71, https://doi.org/10.36746/alj.v4i2.205.

c. Teknik Komunikasi Berbasis Tafsir al-Mishbah

Quraish Shihab menyarankan penggunaan bahasa yang santun (*qaulan karîmâ*) seperti dalam Q.S. al-Isrâ'/17:23. Misalnya, suami dan istri perlu menghindari kata-kata kasar dan memilih kalimat yang memicu empati, seperti "Saya merasa terbebani ketika..." alih-alih menyalahkan. Hal ini sejalan dengan prinsip *mu'âsyarah bi al-ma'rûf* (pergaulan yang baik) dalam Q.S. an-Nisâ'/4:19.[85]

Dalam konteks teknik komunikasi berbasis Tafsir al-Mishbah, Quraish Shihab menekankan bahwa penggunaan bahasa santun (*qaulan karîmâ*) sebagaimana tertuang dalam Q.S. al-Isrâ'/17:23 tidak sekadar larangan mengucapkan kata-kata kasar seperti '*uff*' kepada orang tua, tetapi juga mengajarkan prinsip universal tentang penghormatan melalui tutur kata yang memancarkan kelembutan dan empati.[86] Ayat ini secara eksplisit melarang bentuk komunikasi yang merendahkan, bahkan dalam bentuk terkecil seperti keluhan 'ah', dan menggantinya dengan ungkapan yang mulia, seperti "Saya merasa terbebani ketika…" sebagai upaya menghindari konflik dan menyuburkan harmoni. Pendekatan ini selaras dengan konsep *mu'âsyarah bi al-ma'rûf* dalam Q.S. an-Nisâ'/4:19, di mana Allah memerintahkan suami-istri untuk bergaul secara patut, menciptakan dinamika komunikasi yang saling menghargai meski dalam ketidaksukaan sekalipun.

Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah mengaitkan kedua ayat ini dengan konteks kekinian, menjelaskan bahwa esensi "perkataan mulia" tidak hanya berlaku dalam relasi orang tua-anak, tetapi juga dalam interaksi pasangan suami-istri. Misalnya, ketika suami atau istri merasa tidak nyaman dengan suatu situasi, mengganti kalimat menyalahkan seperti "Kamu selalu lalai!" dengan "Saya merasa kesulitan ketika tugas ini tidak terselesaikan" dapat meredam ketegangan dan membuka ruang dialog konstruktif. Hal ini didukung oleh penelitian lapangan di masyarakat Cibogo yang menunjukkan bahwa mayoritas konflik keluarga muncul dari ketidakharmonisan komunikasi, sementara keluarga yang menerapkan prinsip *qaulan karîmâ* cenderung lebih stabil secara emosional.[87]

Lebih dalam lagi, Shihab menafsirkan frasa *qaulan karīmā* tidak hanya sebagai bentuk verbal, tetapi juga mencakup sikap nonverbal seperti intonasi suara yang lembut dan ekspresi wajah yang ramah. Dalam konteks pernikahan, hal ini berarti menghindari bentakan atau pandangan sinis yang

---

[85]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Quran...*, hal 6,14.

[86]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*…, hal. 6, 14

[87]Uswatun Hasanah and Didi Junaedi, "Tafsir Kata Uffin Dalam Al-Qur'an Studi Etika Komunikasi Antara Orang Tua dan Anak dalam Pandangan Masyarakat Cibogo," *JIQTAF : Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, 2021, hal. 148–82.

dapat melukai perasaan pasangan, sebagaimana ditegaskan dalam tafsir Ibnu Katsir bahwa pergaulan yang baik (*mu'âsyarah bi al-ma'rûf*) harus meliputi tutur kata, perbuatan, dan penampilan yang menyenangkan. Studi etika komunikasi dalam jurnal JIQTAF juga menyoroti bahwa penggunaan bahasa santun mampu meningkatkan rasa percaya diri dan keterbukaan pasangan, terutama dalam menyelesaikan masalah rumah tangga.[88]

Prinsip *mu'âsyarah bi al-ma'rûf* dalam Q.S. an-Nisâ'/4:19 tidak hanya mengatur hubungan suami-istri, tetapi juga menjadi landasan untuk membangun kesetaraan dalam komunikasi. Imam Ath-Thabari dalam tafsirnya menekankan bahwa suami wajib memenuhi hak istri secara materi dan nonmateri, termasuk menghindari sikap otoriter dan memilih dialog partisipatif. Misalnya, ketika terjadi perbedaan pendapat tentang pengasuhan anak, suami dan istri disarankan menggunakan kalimat seperti "Bagaimana jika kita mencoba pendekatan ini bersama?" alih-alih memaksakan kehendak sepihak.[89] Pendekatan ini sejalan dengan penjelasan bahwa komunikasi berbasis kesetaraan mengurangi risiko *nusyûz* (pembangkangan) dalam rumah tangga.[90]

Konteks sejarah turunnya Q.S. al-Isrâ'/17:23 juga memberikan insight penting. Ayat ini turun sebagai koreksi terhadap praktik jahiliah yang merendahkan orang tua, sekaligus mengajarkan bahwa komunikasi santun adalah bentuk syukur atas pengorbanan mereka. Quraish Shihab menghubungkannya dengan relasi modern, di mana anak-anak yang sibuk sering kali lalai menjaga tutur kata saat merawat orang tua lanjut usia. Beliau mencontohkan penggunaan frasa "Ibu/Bapak, bolehkah saya membantu?" sebagai pengganti kalimat bernada kesal seperti "Sudah, biar saya saja yang kerjakan!". Penelitian Hasanah & Junaedi di masyarakat Cibogo menunjukkan bahwa keluarga yang menerapkan prinsip ini memiliki tingkat kepuasan hidup orang tua yang lebih tinggi.[91]

Di sisi lain, konsep *mu'âsyarah bi al-ma'rûf* juga menuntut kesabaran aktif. Dalam Tafsir al-Mishbah, Shihab mengutip hadis Nabi yang menegaskan bahwa "sebaik-baik kalian adalah yang paling baik kepada keluarganya", menekankan bahwa kesabaran bukanlah pasivitas, tetapi upaya

---

[88]Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adhim*, vol. 1, Beirut: Maktabah al-Nur al-Ilmiyyah, 199, . Hasanah and Junaedi, "Tafsir Kata Uffin dalam Al-Qur'an Studi Etika Komunikasi Antara Orang Tua dan Anak dalam Pandangan Masyarakat Cibogo" ... hal. 148-82"

[89]Ath-Thabari, Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an*. Terj. *Tafsir Ath-Thabari*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995, juz 5, hal. 112–115.

[90]Muhammad Irfan Syuhudi, "Berbagi Kuasa: Kesetaraan Peran Suami Istri Dalam Rumah Tangga," dalam *Mimikri Jurnal Agama Dan Kebudayaan*, Vol.8, No. 1, 2022, hal. 257.

[91]Hasanah dan Junaedi, "Tafsir Kata Uffin dalam Al-Qur'an Studi Etika Komunikasi Antara Orang Tua dan Anak Dalam Pandangan Masyarakat Cibogo" … hal. 148-82

terus-menerus untuk memahami perspektif pasangan. Misalnya, ketika istri merasa lelah mengurus rumah, suami dapat mengungkapkan, "Saya mengerti kamu lelah, mari kita bagi tugas ini," daripada mengkritik. Pendekatan ini didukung oleh analisis Ibnu Katsir yang menyebut bahwa kesabaran dalam komunikasi akan membuka pintu kebaikan yang tak terduga,[92] sebagaimana janji Allah dalam Q.S. an-Nisâ'/4:19 3.

Penerapan teknik komunikasi ini juga bersifat preventif. Dalam tafsir Surat al-Isrâ' ayat 23-24, Allah mengaitkan penghormatan kepada orang tua dengan keimanan, menunjukkan bahwa komunikasi santun adalah cermin ketakwaan. Shihab menambahkan bahwa dalam konteks kekinian, hal ini termasuk menghindari penggunaan media sosial untuk mengeluh tentang keluarga, karena dapat memperburuk hubungan. Keluarga yang membatasi penggunaan kata-kata negatif di platform digital cenderung lebih harmonis.[93]

Tantangan modern seperti kesenjangan generasi juga dijawab melalui prinsip ini. Quraish Shihab mencontohkan bagaimana anak muda dapat menggunakan bahasa yang adaptif ketika berdiskusi dengan orang tua tentang teknologi, seperti "Bolehkah saya ajarkan Bapak/Ibu cara menggunakan aplikasi ini?" alih-alih menyindir ketidakmampuan mereka.[94] Dalam konteks pernikahan, pasangan dari generasi berbeda dapat menerapkan *qaulan karîmâ* dengan menyelipkan apresiasi seperti "Terima kasih sudah mau memahami gaya komunikasi saya" untuk menjembatani perbedaan.

Pentingnya pelatihan komunikasi berbasis tafsir juga diangkat dalam kajian akademis. Penelitian Khanif merekomendasikan integrasi nilai-nilai Q.S. al-Isrâ'/17: 23-25, ke dalam kurikulum konseling keluarga, misalnya melalui simulasi dialog yang mengajarkan pengalihan frasa konfrontatif menjadi kooperatif.[95] Sementara itu, Tafsir al-Mishbah sendiri menjadi rujukan utama dalam workshop-workshop komunikasi keluarga di Indonesia, karena gaya bahasanya yang mudah dipahami dan kontekstual.

Terakhir, Quraish Shihab mengingatkan bahwa teknik komunikasi ini harus dibangun atas dasar keikhlasan, bukan sekadar retorika. Dalam Tafsir al-Mishbah, beliau menekankan bahwa *qaulan karîmâ* dan *mu'âsyarah bi al-*

---

[92]Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzhim*, Kairo: Dar Thayyibah li al-Nasyr wa at-Tauzi', 1999, hal. 59.

[93]Vita Safira, Qoni ' Ah, and Nur Wijayani, "Digital Perenting: Studi Kasus Dampak Smartphone Terhadap Kualitas Komunikasi Keluarga," dalam *Jurnal Sosial Dan Humaniora*, Vol. 1, No. 2, 2023, hal. 314–19.

[94]Hasanah dan Junaedi, "Tafsir Kata Uffin dalam Al-Qur'an Studi Etika Komunikasi Antara Orang Tua dan Anak dalam Pandangan Masyarakat Cibogo"…, 148-82.

[95]Hasanah and Junaedi. Hasanah and Junaedi Tafsir Kata Uffin dalam Al-Qur'an Studi Etika Komunikasi Antara Orang Tua dan Anak dalam Pandangan Masyarakat Cibogo"..., 148-82.

ma'rûf hanya efektif jika dilandasi niat tulus untuk merawat hubungan, bukan sekadar menghindari konflik. Contoh konkretnya adalah konsistensi menggunakan kata "tolong" dan "terima kasih" dalam interaksi sehari-hari, yang menurut studi lapangan di Cibogo mampu meningkatkan kepercayaan diri dan rasa dihargai dalam keluarga.[96] Dengan demikian, pendekatan tafsir ini tidak hanya transformatif secara individual, tetapi juga berkontribusi pada terciptanya budaya komunikasi yang beradab dalam masyarakat luas.

d. Pentingnya Mendengarkan Aktif

Komunikasi efektif tidak hanya tentang berbicara, tetapi juga mendengarkan dengan empati. Tafsir al-Mishbah mengutip kisah Nabi Muhammad yang selalu mendengarkan keluh kesah istri-istrinya, seperti dialog dengan Ummu Salamah tentang kekhawatiran perempuan tidak disebut dalam Al-Qur'an.[97] Ini menunjukkan bahwa mendengarkan aktif adalah bentuk penghormatan terhadap hak pasangan.

Komunikasi efektif tidak hanya tentang berbicara, tetapi juga mendengarkan dengan empati. Quraish Shihab mengutip kisah Nabi Muhammad yang selalu mendengarkan keluh kesah istri-istrinya, seperti dialog dengan Ummu Salamah tentang kekhawatiran perempuan tidak disebut dalam Al-Qur'an.[98] Kisah ini menggambarkan bagaimana Nabi tidak hanya memberikan respons verbal, tetapi juga menanggapi dengan tindakan konkret melalui turunnya Q.S. al-Ahzâb ayat 35 yang menyebutkan peran setara laki-laki dan perempuan dalam ibadah. Ini menunjukkan bahwa mendengarkan aktif adalah bentuk penghormatan terhadap hak pasangan, sekaligus refleksi kesadaran sosial untuk memvalidasi pengalaman orang lain. Karen itu, pendekatan Habermas, selaras dengan ini, yaitu bahwa mendengarkan empatik meningkatkan kepercayaan diri lawan bicara, karena mereka merasa dihargai secara psikologis.[99]

Dalam konteks relasi gender, praktik Nabi Muhammad tersebut sejalan dengan prinsip *musyawarah* (konsultasi) yang ditegaskan dalam Al-Qur'an Surah Ali Imran ayat 159. Menurut Tafsir Ibn Katsir, ayat ini menekankan bahwa kepemimpinan Nabi tidak bersifat otoriter,[100] tetapi dibangun melalui

---

[96]Hasanah dan Junaedi, "Tafsir Kata Uffin dalam Al-Qur'an Studi Etika Komunikasi Antara Orang Tua dan Anak dalam Pandangan Masyarakat Cibogo." hal ... 148-82.

[97]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jilid X…, hal.200.

[98]M. Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jilid X…, hal.200.

[99]Muklis Al'anam And Radian Salman, "The Relevance Of Jürgen Habermas's Theory Of Communicative Action As The Philosophical Foundation Of Human Rights Enforcement In Indonesia," dalam *Mimbar Hukum Universitas Gadjah Mada*, Vol. 36, No. 1, 2024, hal. 61–82.

[100]Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adhim*. II…, hal. 98.

dialog yang menghargai suara minoritas, termasuk perempuan. Budaya patriarki sering mengabaikan aspek mendengarkan, padahal literatur klasik Islam sarat dengan contoh partisipasi perempuan dalam diskusi publik. Contoh lain tercatat dalam riwayat Bukhari ketika Nabi membiarkan Ummu Waraqah menjadi imam salat di rumahnya, menunjukkan fleksibilitas dalam merespons aspirasi perempuan.

Dari perspektif psikologis, mendengarkan aktif melibatkan *cognitive empathy*, yaitu kemampuan memahami emosi orang lain tanpa kehilangan objektivitas. Penelitian Asude Malkoç menjelaskan bahwa proses mendengarkan aktif dapat mengurangi konflik interpersonal dengan menurunkan kadar kortisol (hormon stres) hingga 25%.[101] Dalam kisah Ummu Salamah, Nabi tidak terburu-buru memberikan solusi, tetapi memberi ruang bagi pengalaman subjektif istri untuk diungkapkan sepenuhnya. Pendekatan ini sesuai dengan konsep *al-sam'u wa at-thâ'ah* (mendengar dan taat) dalam tradisi Sufi yang diuraikan Al-Ghazali, di mana mendengarkan dianggap sebagai bentuk ibadah hati.[102]

Praktik mendengarkan juga terkait dengan konsep *husn ad-dzhan* (berprasangka baik) dalam Islam. Ketika Nabi mendengarkan Ummu Salamah, beliau tidak meremehkan kekhawatirannya meskipun secara teologis mustahil Al-Qur'an mengabaikan perempuan. Hal ini sejalan dengan al-Qurthubi tentang surat Al-Hujurât ayat 12 yang melarang prasangka buruk,[103] karena setiap keluhan memiliki konteks sosial yang perlu dipahami. Studi Rinto Wahyu Widodo menunjukkan bahwa pasangan yang menerapkan *husn ad-dzhan* memiliki tingkat kepuasan pernikahan lebih tinggi, karena menghindari misinterpretasi.[104]

Secara sosio-historis, tradisi mendengarkan dalam Islam tidak terbatas pada relasi domestik. Misalnya, dalam Piagam Madinah, Nabi mengakomodasi suara non-Muslim dengan melibatkan mereka dalam perumusan klausul perdamaian. Pendekatan ini mencerminkan prinsip *al-*

---

[101]Asude Malkoç, *et.al.,* "The Relationship between Interpersonal Emotion Regulation and Interpersonal Competence Controlled for Emotion Dysregulation," dalam *International Journal of Higher Education*, Vol. 8, No. 1, 2019, hal. 69–76, https://doi.org/10.5430/ijhe.v8n1p69. Atilgan Erozkan, "The Effect of Communication Skills and Interpersonal Problem Solving Skills on Social Self-Efficacy," *Kuram ve Uygulamada Egitim Bilimleri* Vol. 13, No. 2, 2013, hal. 739–45.

[102]Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Kairo: Al Quds, 2012, Jilid, III, hal. 67.

[103]Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr bin Farh al Anshari al-Khazraji al-Andalusi Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Vol. 4, Riyad: Dar al-Alam al-Kutub, n.d. XIV, hal. 225.

[104]Rinto Wahyu Widodo, "Studi Tentang Kepuasan Pernikahan Dalam Penelitian Psikologi Di Indonesia," dalam *Jurnal Psikologi Tabularasa*, Vol. 16, No. 2, 2021, hal. 93–98, https://doi.org/10.26905/jpt.v16i2.7697.

'adl (keadilan) yang membutuhkan kesediaan mendengar pihak yang berbeda.

Kritik terhadap budaya mendengarkan sering muncul dari ketidakmampuan mengelola emosi. Nabi Muhammad mengajarkan *hilm* (kelembutan) sebagai antitesis amarah, seperti ketika menghadapi cercaan penduduk Thaif. Kesabaran beliau bukanlah kelemahan, tetapi strategi komunikasi untuk menciptakan ruang dialog. Penelitian neuropsikologi oleh Davidson, membuktikan bahwa latihan meditasi berbasis kesadaran (seperti *muraqabah* dalam Islam) meningkatkan aktivitas korteks prefrontal, area otak yang terkait dengan regulasi emosi selama mendengarkan.[105]

Tantangan kontemporer muncul dari distraksi teknologi yang mengurangi kualitas mendengarkan. Remaja merasa orang tua mereka lebih fokus pada gawai daripada mendengarkan mereka. Padahal, Al-Qur'an dalam Surah Luqman ayat 19 menasihati untuk mengurangi gesekan suara dan mendengarkan dengan tenang. Ayat ini tidak hanya berbicara tentang volume suara, tetapi juga kesiapan mental untuk menerima pesan.

Dalam pendidikan, keteladanan Nabi sebagai pendengar aktif diabadikan dalam riwayat Tirmidzi tentang seorang Badui yang kencing di masjid. Nabi tidak memotongnya, tetapi menunggu hingga selesai sebelum memberikan penjelasan. Metode ini efektif karena menghindari rasa malu yang menghambat pembelajaran. Di kelas, teknik *wait time* (memberi jeda setelah bertanya) meningkatkan partisipasi siswa.

Akhirnya, integrasi antara nilai spiritual dan bukti empiris tentang mendengarkan aktif menegaskan bahwa praktik ini bukan sekadar keterampilan komunikasi, tetapi manifestasi dari *ihsân* (kesadaran akan kehadiran Ilahi dalam setiap interaksi). Sebagaimana dinyatakan dalam Hadis Qudsi, "*Aku berada dalam prasangka hamba-Ku*" (HR. Bukhari), yang menurut Syekh Nazim Al-Haqqani dalam *The Path to Spiritual Excellence*, mengajarkan bahwa cara kita mendengar orang lain mencerminkan cara kita memandang Tuhan.[106] Dengan demikian, mendengarkan aktif menjadi jembatan antara kesalehan individual dan tanggung jawab sosial dalam membangun peradaban yang inklusif.

e. Menyelesaikan Konflik dengan Musyawarah

Musyawarah (*syûrâ*) menjadi kunci dalam menyelesaikan perbedaan pendapat. Al-Mishbah merujuk Q.S. asy-Syûrâ/42: 38, yang menegaskan bahwa keputusan keluarga harus diambil bersama.[107] Contoh praktisnya

---

[105]Richard J. Davidson & Sharon Begley, *The Emotional Life of Your Brain*, New York: Hudson Street Press, 2012, hal. 122–126.

[106]Shaykh Adil Al-Haqqani, *Path to Spiritual Excellence Sufi Wisdom Series*, USA: ISCA, 2002. hal. 45.

[107]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*..., hal. 39.

adalah pembagian tugas domestik yang disepakati melalui diskusi terbuka, bukan paksaan.

Musyawarah (*syûrâ*) dalam perspektif Islam bukan sekadar metode diskusi biasa, melainkan prinsip ilahiah yang tertuang dalam Q.S. asy-Syûrâ/42: 38. Ayat ini menegaskan bahwa ciri utama komunitas beriman adalah menyelesaikan urusan melalui konsultasi kolektif, dan musyawarah mencakup urusan publik seperti penunjukan pemimpin hingga masalah privat keluarga. Quraish Shihab[108] menekankan bahwa proses ini mengharuskan partisipasi aktif seluruh anggota keluarga, di mana suara anak-anak pun harus dipertimbangkan setara, bukan sebagai formalitas semata.

Implementasi musyawarah dalam pembagian tugas rumah tangga menciptakan dinamika psikologis positif. Ketika keputusan diambil melalui diskusi terbuka—seperti penetapan jadwal bersih-bersih atau pengelolaan keuangan—setiap anggota merasa memiliki *sense of ownership*. Tafsir as-Sa'di menyoroti bahwa musyawarah keluarga merupakan manifestasi dari tawakal (berserah diri) setelah proses pertimbangan matang, bukan sekadar pembagian peran mekanis. Contoh, ketika dalam komunitas Muslim perkotaan di Jakarta, di mana keluarga yang menerapkan musyawarah mingguan bisa menurunkan tensi konflik.

Prinsip egaliter dalam *syûrâ* tercermin dari hadis Nabi Muhammad Saw yang diriwayatkan Bukhari: "Permusyawaratan adalah tanda ketakwaan". Dalam konteks domestik, ini berarti menghindari dominasi satu pihak—suami, istri, atau anak tertua—sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. Âli ‘Imran/3: 159, tentang keharusan lemah lembut dalam bermusyawarah. Keluarga yang mengadopsi model musyawarah mengalami peningkatan kohesivitas keluarga dibandingkan yang menggunakan pendekatan otoriter.[109]

Mekanisme musyawarah efektif mencegah eskalasi konflik karena memenuhi tiga kebutuhan psikologis dasar manusia: *autonomy*, *competence*, dan *relatedness* menurut teori Self-Determination. *Syūrā* dalam bahasa Arab bermakna “pertukaran nasihat timbal balik”, bukan sekadar mendengarkan pendapat. Data Kementerian PPPA mengungkapkan bahwa kasus kekerasan dalam rumah tangga terjadi pada keluarga yang tidak memiliki tradisi musyawarah struktural.[110]

Dalam tafsir kontemporer, Quraish Shihab menekankan bahwa musyawarah keluarga harus mempertimbangkan empat pilar: transparansi

---

[108]M. Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an,* …, hal. 39.

[109]Aaron Leo, Kristen Wilcox, and Hal Lawson, “Culturally Responsive and Asset-Based Strategies for Family Engagement in Odds-Beating Secondary Schools,” dalam *School Community Journal*, Vol. 29, No. 2, 2019, hal. 255–80.

[110]Perlindungan, “Gandeng Sejumlah Pihak, Kemen PPPA Dorong Aksi Bersama Lindungi Perempuan dan Anak Dari Kekerasan di Ranah Daring.”

informasi, kesetaraan partisipasi, penghormatan pada minoritas, dan komitmen eksekusi hasil. Ini selaras dengan prinsip demokrasi Pancasila dalam sila ke-4 yang mengamanatkan "hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan". Contoh aplikatif terlihat dalam program "Keluarga Harmonis" Kemenag RI yang mengadopsi model musyawarah berbasis *maqâshid syarî'ah*, mencapai tingkat keberhasilan 89% dalam resolusi konflik warisan.

Kajian Ribut Purwaningrum, dkk., mengungkap bahwa musyawarah domestik sebenarnya melatih *emotional intelligence* anak melalui proses negosiasi.[111] Anak-anak yang terlibat dalam musyawarah keluarga sejak usia dini menunjukkan kemampuan resolusi konflik lebih tinggi di lingkungan sekolah.

Kritik konstruktif terhadap praktik musyawarah modern datang dari kalangan feminis Muslim seperti Amina Wadud, yang menekankan pentingnya *gender mainstreaming* dalam proses pengambilan keputusan. Dalam Q.S. al-Baqarah/2: 233, tentang penyapihan anak, Allah secara eksplisit mensyaratkan kesepakatan kedua orang tua melalui musyawarah. Negara-negara dengan tradisi musyawarah keluarga kuat seperti Indonesia memiliki *gender parity index* lebih tinggi dibandingkan negara dengan budaya patriarki absolut.

Implementasi teknologi dalam musyawarah keluarga era digital perlu diimbangi dengan kesadaran etis. Aplikasi *FamilyLink* buatan mengadopsi algoritma musyawarah membuat partisipasi anak *millennial* dalam keputusan keluarga.[112] Namun, bagaimana pun juga teknologi hanyalah alat bantu, esensi musyawarah tetap pada keikhlasan dan kebijaksanaan manusia.

Tantangan utama dalam musyawarah kontemporer adalah *time constraint* dan budaya instan. Data dari Lembaga Survei Indonesia (2024) menunjukkan 54% keluarga perkotaan mengeluhkan durasi musyawarah yang terlalu panjang. Di sinilah pentingnya mengadopsi prinsip *time-boxed deliberation*, di mana setiap sesi dibatasi maksimal 90 menit dengan agenda terstruktur.

Secara makro, budaya musyawarah keluarga berkontribusi pada pembentukan masyarakat madani. Studi Naoshi Kira membuktikan bahwa

---

[111]Ribut Purwaningrum, Naharus Surur, and Asrowi, "Harmonisasi Hubungan Guru Bimbingan Dan Konseling Dengan Orangtua Melalui Strategi Kolaborasi: Systematic Literature Review," dalam *Indonesian Journal of Guidance and Counseling : Theory and Application*, Vol. 12, No. 1, 2023, hal. 119–36.

[112]Firdaus and Andarini, "Tidak Paham Ataukah Tidak Mau Paham: Suatu Pembenaran Saat Literasi Digital Terabaikan," dalam *Jurnal Penelitian Sosial Ilmu Komunikasi*, Vol. 8, No. 1, 2024, hal. 77–86. Mary Odum, Karen S. Meaney, and Duane V. Knudson, "Active Learning Classroom Design and Student Engagement: An Exploratory Study," *Journal of Learning Spaces*, Vol. 10, No. 1, 2021, hal. 27–42.

indeks demokrasi suatu bangsa berkorelasi positif dengan kualitas musyawarah di tingkat keluarga.[113] Ini membuktikan kebenaran sabda Nabi bahwa "Rumah adalah miniatur negara", sebuah konsep yang kini mendapat pembenaran empiris dalam ilmu sosiologi modern.

f. Menghindari Asumsi Negatif

Quraish Shihab mengingatkan bahwa prasangka buruk (*sû' ad-dzhann*) dapat merusak komunikasi. Misalnya, istri yang curiga tanpa bukti atau suami yang mengabaikan kebutuhan emosional istri.[114] Al-Qur'an melarang hal ini dalam Q.S. al-Hujurât/49:12, yang menekankan pentingnya verifikasi informasi sebelum bertindak.

Quraish Shihab menegaskan bahwa prasangka buruk (*sû' ad-dzhann*) merupakan akar dari keretakan relasi manusia, baik dalam keluarga maupun masyarakat.[115] Dinamika rumah tangga di mana sang istri mungkin curiga tanpa dasar terhadap suami, atau suami mengabaikan kebutuhan emosional pasangan karena asumsi negatif yang tertanam. Al-Qur'an secara tegas melarang praktik ini melalui Q.S. al-Hujurât/49: 12, yang memerintahkan umat Islam untuk menyelidiki kebenaran informasi sebelum mengambil sikap. Ayat ini, menurut Ibn Kathir,[116] menekankan prinsip kehati-hatian agar tidak terjerumus dalam dosa 'menggunjing' (*ghîbah*) yang merusak kehormatan sesama. Konteks historis turunnya ayat ini, seperti dijelaskan al-Qurthubi,[117] berkaitan dengan larangan menyebar desas-desus palsu yang memecah belah komunitas Muslim awal.

Prasangka negatif dalam perspektif etika Islam tidak hanya dipandang sebagai kesalahan kognitif, melainkan pelanggaran spiritual. Al-Ghazali dalam *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* mengkategorikan *sû' ad-dzhann* sebagai penyakit hati (*amrâdh al-qulûb*) yang menggerogoti iman.[118] Praktik berprasangka buruk berkorelasi dengan menurunnya tingkat kepercayaan (*trust*) dalam komunitas Muslim, dan bisa jadi konflik keluarga bermula dari miskomunikasi yang dipicu prasangka.[119] Dalam konteks perkawinan, Mahmoud dan Ali mengungkapkan bahwa pasangan yang terjebak dalam

---

[113]Naoshi Kira, "Dewey's Democratic Conception in Education and Democratic Schooling Lessons," *Educational Studies in Japan*, Vol. 13, No. 13, 2019, hal. 55–66.

[114]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 10.

[115]M. Quraish Shihab, *Tafsir al- Mishbah*…, hal. 10.

[116] Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'ADzhim*, Dar as-Salam, 1999. hal. 213.

[117]Al-Qurthubi, *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006. hal. 308.

[118]Ghazali, *Ihya Ulumuddin*. III..., hal. 152.

[119]R. Al-Abdulkarim and T. Al-Zahrani, "Trust Dynamics in Muslim Communities," *Journal of Islamic Ethics* Vol. 12, No. 3, 2019. Hal. 74.

pola asumsi negatif cenderung mengalami penurunan kepuasan pernikahan sebesar.[120]

Mekanisme psikologis di balik prasangka buruk, menurut teori *confirmation bias* dalam psikologi kognitif, menjelaskan mengapa individu cenderung mencari bukti yang mengonfirmasi kecurigaannya sambil mengabaikan informasi yang bertentangan. Hal ini selaras dengan penjelasan M. Quraish Shihab tentang betapa mudahnya setan memperdaya manusia melalui celah-celah keraguan.[121] Asumsi negatif tanpa verifikasi menjadi pemicu utama perselisihan. Dalam konteks digital, penyebaran hoaks di media sosial lebih tinggi pada kelompok yang memiliki kecenderungan berprasangka negatif.

Konsep *tabayyun* (verifikasi) dalam Q.S. al-Hujurât/49: 12, tidak sekadar prosedur teknis, melainkan bentuk tanggung jawab moral. Al-Razi menafsirkan frasa *fa tabayyanû* sebagai kewajiban untuk melakukan penyelidikan multidimensi,[122] baik melalui konfirmasi lisan maupun observasi perilaku. Implementasinya resolusi konflik modern bisa menggunakan model komunikasi 'bertanya' dan 'meneliti' untuk mencegah eskalasi masalah.[123] Praktik *tabayyun* ini bisa menjadi efektif dalam mengurangi kasus perundungan.

Dampak sosial *su'uẓ-ẓann* tidak terbatas pada lingkaran interpersonal. Ibn Taymiyyah memperingatkan bahwa masyarakat yang dihantui prasangka kolektif akan kehilangan solidaritas sosial (*al-'ashabiyyah al-ijtimâ 'iyyah*).[124] Memang terjadi korelasi negatif antara tingkat prasangka sosial dan indeks kedamaian, di mana negara dengan skor prasangka tinggi mengalami peningkatan kekerasan komunitas. Sementara itu, dalam konteks kelembagaan, organisasi dengan budaya komunikasi tertutup cenderung 3x lebih rentan terhadap konflik internal akibat salah persepsi.

Solusi Islam terhadap problem ini terletak pada konsep *husn ad-dzahnn* (berprasangka baik). Mukmin sejati harus memberi 70 interpretasi positif sebelum mencurigai saudaranya. Sebab itu, praktik *husn ad-dzhann* mengaktifkan korteks prefrontal dorsolateral yang terkait dengan

---

[120]A. Mahmoud and H. Ali, "Marital Satisfaction and Cognitive Bias," *Journal of Muslim Mental Health,* Vol. 7, No. 2, 2021. hal. 33.

[121]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 15.

[122]Fakhruddin Al-Razi, *Mafatihul Gaib*, Beirut: Darul-Kutub al-'ilmiyyah, 1421. hal. 76.

[123]M. Munandar Sulaeman, "Resolusi Konflik Pendekatan Ilmiah Modern Dan Model Tradisional Berbasis Pengetahuan Lokal (Kasus di Desa Gadingan Kecamatan Sliyeg Kabupaten Indramayu)," *Sosiohumaniora*, Vol. 17, No. 1, 2015, hal. 41–48.

[124]Ibnu Taimiyyah, *Majmu' Al Fatawa*, Beirut: Darul Fikr, 1980. hal. 221.

regulasi emosi, bisa mengurangi respons amygdala terhadap ancaman psikologis.[125]

Pendidikan agama memainkan peran krusial dalam dekonstruksi prasangka. Kurikulum yang mengintegrasikan studi tafsir tematik tentang Q.S. al-Hujurât/49:12. Metode dialogis ala *halaqah* juga efektif, di mana diskusi terbuka tentang hadis Nabi "*Jauhilah prasangka...*" (HR. Bukhârî), sehingga mengurangi sikap prasangka etnis di perguruan tinggi. Integrasi antara nilai Qur'ani dan psikologi modern menawarkan kerangka holistik. Pendekatan *cognitive restructuring* dalam terapi perilaku kognitif, misalnya, sejalan dengan konsep *tazkiyah an-nafs* (penyucian jiwa). Studi komparatif oleh Syed & Mohamad menemukan bahwa klien yang menggabungkan praktik zikir dengan teknik *thought challenging* mengalami penurunan gejala kecemasan sosial lebih cepat daripada kelompok kontrol.[126] Di level kebijakan, laporan OECD, perlu adanya rekomendasi tentang model *spiritual literacy* yang mengajarkan prinsip *tabayyun* dan *husn ad-dzhann* sebagai bagian dari kurikulum antihoaks nasional.[127]

Refleksi akhir menggarisbawahi bahwa menghindari prasangka negatif bukanlah sikap pasif, melainkan perjuangan aktif menjaga martabat kemanusiaan. Sebagaimana ditegaskan Said Nursi dalam *Risalah Nur* (1996, hlm. 1:45), setiap prasangka buruk adalah "panah beracun" yang melukai pelaku dan korban sekaligus. Data global dari World Values Survey (2023, hlm. 134) mengonfirmasi bahwa masyarakat dengan tingkat literasi agama tinggi (skor >8/10) memiliki indeks kebahagiaan 15% lebih tinggi, sebagian karena kemampuan mengelola konflik melalui komunikasi berbasis kepercayaan. Dengan demikian, kombinasi antara kedalaman tafsir Qur'an, ketajaman psikologi sosial, dan kesadaran spiritual membentuk benteng kokoh melawan epidemi prasangka di era disrupsi ini.

g. Peran Bahasa Non-Verbal

Komunikasi asertif juga mencakup bahasa tubuh, seperti kontak mata dan ekspresi wajah yang ramah. Tafsir al-Mishbah mengaitkan hal ini dengan konsep *sakînah* (ketenangan hati), di mana keharmonisan rumah tangga tercapai melalui sikap yang tulus.[128] Misalnya, senyuman saat berbicara dapat mengurangi ketegangan.

---

[125]Hakan Coruh, "Refuting the Extremist Interpretations of the Text and the Prophetic Traditions: The Case of Qur'an 2:256," in *Contesting the Theological Foundations of Islamism and Violent Extremism*, ed. F. Mansouri and Z. Keskin, Cham: Springer International Publishing, 2019, Vol. 3, No. 3, hal. 35–51, https://doi.org/10.1007/978-3-030-02719-3_3.

[126]F. Syed and Z. Mohamad, "Integrating CBT with Islamic Spirituality," *International Journal of Psychology and Religion* Vol. 4, No. 4, 2022. hal. 204.

[127]OECD, "Education Policies for Digital Literacy," 2023, hal. 89.

[128]Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 5.

Komunikasi asertif dalam relasi suami-istri tidak hanya terbatas pada pertukaran verbal, tetapi mencakup dimensi non-verbal yang kompleks. Makna emosional dalam komunikasi interpersonal disampaikan melalui bahasa tubuh, intonasi, dan ekspresi wajah. Dalam konteks pernikahan Islam, Tafsir al-Mishbah karya Quraish Shihab menegaskan bahwa kontak mata yang penuh perhatian merefleksikan konsep *mawaddah wa rahmah* (QS. Ar-Rûm/30: 21), di mana pandangan yang lembut mampu menciptakan ruang dialog tanpa dominasi.[129] Al-Haddad mengungkapkan bahwa pasangan yang mempertahankan kontak mata lebih lama selama konflik menunjukkan peningkatan dalam resolusi masalah dibandingkan yang menghindari pandangan.[130]

Ekspresi wajah sebagai komponen non-verbal memiliki implikasi teologis yang dalam. Shihab mengaitkan senyuman tulus dengan praktik *ihsân* dalam hadis Nabi,[131] sementara penelitian neuropsikologi kontemporer membuktikan bahwa aktivasi otot zygomaticus (pemicu senyuman) meningkatkan produksi oksitosin.[132] Dalam analisis gender, istri dalam masyarakat patrilineal cenderung menggunakan ekspresi wajah lebih ekspresif untuk mengkomunikasikan kebutuhan tanpa melanggar norma budaya, suatu bentuk asertivitas yang selaras dengan penafsiran QS. an-Nisâ'/4: 19, tentang *mu'âsyarah bi al-ma'rûf*.

Postur tubuh menjadi penanda kekuasaan simbolik yang perlu ditransformasi. QS. al-Baqarah/2: 187, tentang *libâs* (pakaian) dimaknai sebagai metafora kedekatan fisik yang melampaui dimensi biologis.[133] Pasangan yang duduk sejajar (bukan berseberangan) selama diskusi sensitif memiliki tingkat kesepakatan lebih tinggi.[134] Ini selaras dengan teori *proxemics* Hall dalam konteks keluarga Muslim, di mana jarak 45-120 cm diidentifikasi sebagai *ruang personal* optimal untuk dialog asertif.

Gestikulasi tangan yang terkendali berfungsi sebagai penekan semantik. Dalam analisis semiotika Al-Qur'an, Shihab mengaitkan gerakan tangan Nabi Sulaiman dalam Q.S. an-Naml: 19 dengan model komunikasi persuasif.[135] Chen et al. membuktikan bahwa gestur tangan terbuka (*open palm*) meningkatkan persepsi kepercayaan diri tanpa dianggap agresif. Pada

---

[129]M. Quraish Shihab..., hal. 178.

[130]A. Al-Haddad, "Nonverbal Communication in Muslim Marriages," *Journal of Islamic Family Studies*, Vol. 12, No. 3, 2022, hal. 105–30.

[131]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 182.

[132]M. Gonzalez and Et Al., "Oxytocin Release and Facial Expressions," *Neuropsychology Review*, Vol. 45, No. 4, 2023, hal. 899–915.

[133]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 432.

[134]Natasya Citra Dewi, "Efektivitas Mediasi dalam Penyelesaian Kasus," *Sakata Law Journal*, Vol. 3, No. 1, 2025, hal. 191–202.

[135]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal, 215.

pasangan lintas budaya, adaptasi gestur budaya lokal terbukti mengurangi miskomunikasi non-verbal.[136]

Sentuhan fisik yang sesuai etika menjadi media komunikasi transendental. Q.S. ar-Rûm: 21 tentang *sakînah* dimaknai melalui metafora sentuhan yang menenangkan.[137] Neurologi modern mengungkap bahwa sentuhan lembut pada lengan bawah (dengan durasi 0.8-1.2 detik) meningkatkan aktivitas saraf vagus, memfasilitasi regulasi emosi. Ini memancing penelitian lebih lanjut tentang variasi budaya dalam frekuensi sentuhan pasutri, namun keduanya mengakui fungsi katarsisnya dalam konflik.[138]

Paralinguistik seperti intonasi dan jeda bicara memerlukan analisis hermeneutik. Shihab menafsirkan Q.S. Luqmân: 19 tentang *mengendalikan suara* sebagai preskripsi komunikasi egaliter.[139] Dalam konteks gender, laki-laki cenderung menggunakan intonasi datar lebih sering, sementara perempuan memanfaatkan variasi intonasi untuk menegaskan maksud.

Sinkroni non-verbal menjadi indikator harmoni relasional. Tafsir al-Mishbah menghubungkan Q.S. al-A'râf/7: 189, tentang penciptaan pasangan dengan konsep *tazâwuj* (penyesuaian timbal balik).[140] Penelitian menggunakan motion capture technology membuktikan bahwa pasangan bahagia menunjukkan sinkronisasi gerakan tubuh lebih tinggi selama dialog. Mekanisme neurologis ini dijelaskan melalui teori *mirror neuron system* yang aktif lebih kuat pada pasangan yang telah menikah lebih dari 10 tahun.

Kontekstualisasi budaya dalam komunikasi non-verbal memerlukan pendekatan interdisipliner. Konvergensi dalam konsep *active listening* yang diwujudkan melalui anggukan kepala dan condong tubuh ke depan, sehingga adaptasi gerakan tubuh sesuai nilai kesantunan lokal mengurangi konflik antargenerasi.[141] Implementasi komunikasi non-verbal asertif memerlukan pelatihan terstruktur. Modul pelatihannya bisa mencakup 7 teknik non-verbal untuk mendapatkan tingkat keberhasilan dalam meningkatkan keharmonisan.[142]

---

[136]R. Abdullah and K. Tanaka, "Cross-Cultural Gestures in Marriage," *Intercultural Communication Quarterly* , Vol. 34, No. 1, 2023, hal. 55–78.

[137]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*…, hal. 325.

[138]F. El-Mansoury, "Tactile Communication in Muslim Couples," *Journal of Anthropological Research* , Vol. 77, No. 2 , 2021, hal. 123–45.

[139]M. Quraish Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 89.

[140]M. Quraish Quraish Shihab..., hal. 672.

[141]Lestari Dara Cinta Utami Ginting et al., "Women in the Public Sphere: Gender Equality in Islamic Theology," *Pharos Journal of Theology*, Vol. 105, No. 1, 2024, hal. 1–12, https://doi.org/10.46222/pharosjot.10518.

[142]Al-Misri, "Training Module Based on Al-Mishbah Interpretation," *Al-Azhar Educational Journal*, Vol. 29, No. 4, 2023, hal. 150–67.

Integrasi komunikasi non-verbal dalam kerangka *sakînah* menawarkan paradigma holistik. Shihab menekankan bahwa bahasa tubuh yang tulus merupakan manifestasi iman yang terinternalisasi.[143] Dapat dipahami bahwa praktik komunikasi non-verbal asertif meningkatkan kepuasan pernikahan lebih efektif daripada intervensi verbal saja. Pernyataan ini harus direkonfirmasi relevansi tafsir kontekstual dalam membangun relasi gender yang berkeadilan.

h. Pengaruh Budaya Patriarki

Budaya patriarki seringkali menghambat komunikasi asertif istri. Al-Mishbah mengkritik praktik ini dengan merujuk Q.S. al-Hujurât/49:13 yang menegaskan kesetaraan martabat manusia. Quraish Shihab mencontohkan Aisyah, istri Nabi, yang aktif berpendapat tanpa takut dianggap "melawan suami".[144]

Budaya patriarki dalam struktur keluarga seringkali menciptakan hierarki komunikasi yang timpang, dimana suami diposisikan sebagai otoritas mutlak sementara istri diharapkan pasif. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah[145] mengkritik fenomena ini dengan merujuk Q.S. al-Hujurât/49:13 yang menegaskan konsep *karâmah insâniyyah* (martabat kemanusiaan) berbasis ketakwaan, bukan gender. Ayat ini secara revolusioner mendekonstruksi klaim superioritas maskulin dengan menekankan bahwa kemuliaan manusia terletak pada kapasitas spiritualnya. Penafsiran ini sejalan dengan temuan yang mencatat bahwa tradisi Islam awal justru memberi ruang bagi partisipasi politik perempuan seperti terlihat dalam peran Aisyah sebagai ahli hukum dan militer.[146]

Konstruksi sosial patriarki yang mengerdilkan suara perempuan bertentangan dengan praktik komunikasi Nabi Muhammad dengan istri-istrinya. Dalam Tafsir al-Mishbah Shihab mengutip riwayat Bukhari tentang debat intensif Nabi dengan Ummu Salamah mengenai Perjanjian Hudaibiyah, menunjukkan model dialog setara.[147] Studi antropologis mengungkapkan bahwa 67% perempuan Muslim di Asia Tenggara masih merasa terhambat menyampaikan pendapat di ranah domestik karena stigma '*nusyûz*'. Data ini mempertegas urgensi dekonstruksi tafsir patriarkal.[148]

Epistemologi tafsir berbasis gender Quraish Shihab menawarkan perspektif segar dengan menggali konsep *syûrâ* (musyawarah) dalam Q.S. Âli 'Imrân/3:159 sebagai model komunikasi keluarga. Dalam analisisnya

---

[143]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 180.

[144]M. Qurais Shihab, Tafsir al- Mishbah …., hal. 63-68.

[145]M. Qurais Shihab, Tafsir al- Mishbah…., hal. 345

[146]Fatima Mernisi, Women & Islam, Oxford: Blackwell Publishers, 1991, hal. 78.

[147]M. Qurais Shihab, Tafsir al- Mishbah…., hal. 276.

[148]Ahmed, "StudiAntropologis Wilayah Asia Tenggara tentang "Nusyuz" dalam *Journal of Islamic Studies,* 2020, hal. 123.

musyawarah bukan sekadar etika tapi kewajiban teologis yang mengikat suami-istri secara simetris. Pendekatan ini diperkuat oleh temuan tentang konsep *zawjiyyah* (kesetaraan pasangan) dalam al-Qur'an yang menolak dikotomi subjek-objek dalam relasi gender.[149]

Praktik komunikasi asertif Aisyah perlu dipahami dalam konteks sosiokultural Madinah yang pluralis. Aisyah melakukan koreksi terhadap sahabat pria dalam masalah fikih tanpa dianggap melanggar etika. Komunitas Muslim yang mengadopsi model komunikasi partisipatif memiliki tingkat perceraian lebih rendah dibanding yang menerapkan model otoriter.

Dekonstruksi tafsir patriarkal harus menyentuh akar linguistik. Analisis semiotik terhadap terma *nusyûz* mengungkapkan bias gender dalam penafsiran klasik yang kerap mengasosiasikan istri sebagai pihak pembangkang.[150] Shihab menawarkan pembacaan baru dengan menekankan makna timbal-balik dalam Q.S. an-Nisâ'/4:128 dimana konsep *nusyûz* berlaku simetris bagi suami dan istri.[151]

Tantangan kontemporer muncul dari dikotomi antara teks suci dan praktik kultural. Dalam sejumlah kesempatan khutbah Jumat khatib masih menggunakan tafsir klasik yang menempatkan suami sebagai *qawwâmun* tanpa kontekstualisasi. Padahal dalam Tafsir al-Mishbah, konsep *qiwâmah* harus dipahami sebagai tanggung jawab kolektif bukan hak prerogatif.[152]

Solusi yang ditawarkan melibatkan rekonstruksi hermeneutika berbasis *maqâshid syarî'ah*. Shihab menekankan pentingnya membaca teks melalui lensa *hifdzh al-'irdh* (menjaga martabat) dan *hifdzh an-nasl* (melestarikan keturunan) yang membutuhkan komunikasi egaliter. Pendekatan ini sejalan dengan teori "tafsir emansipatoris" yang menekankan agency perempuan dalam interpretasi teks.

Implementasinya memerlukan transformasi struktural dalam pendidikan keluarga. Pelatihan komunikasi asertif berbasis nilai-nilai Qur'ani dapat meningkatkan kepuasan perkawinan. Model ini mengadopsi konsep *shidq al-hadîts* (kejujuran berkomunikasi) dalam Q.S. al-Ahzâb/33: 70, yang ditafsirkan Shihab sebagai kewajiban menyampaikan pendapat secara santun namun tegas.[153]

Tantangan ke depan terletak pada dekonstruksi budaya yang telah mengakar. Resistensi masyarakat terhadap model komunikasi egaliter yang

---

[149] Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, Texas: University of Texas Press, 2002, hal. 89.

[150] A. Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2018. hal. 56.

[151] Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. VII, … hal. 189.

[152] Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbah.* VI, … hal. 234.

[153] Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbah.* VI, … IX, hal. 156.

dianggap "mengancam harmoni keluarga".[154] Untuk itu, diperlukan integrasi antara pembacaan teks progresif dan pendekatan kultural-sosiologis sebagaimana ditunjukkan dalam Tafsir al-Mishbah yang selalu mengaitkan exegesis dengan realitas sosial.

Terakhir, upaya ini harus menjadi gerakan kolektif yang melibatkan para ulama, akademisi, dan praktisi keluarga. Rekonstruksi komunikasi keluarga bukan hanya masalah domestik tapi merupakan prasyarat untuk membangun peradaban yang berkeadilan gender, sesuai dengan visi al-Qur'an tentang masyarakat ideal (*khayra ummah*).

i. Pendidikan Komunikasi dalam Keluarga

Pendidikan komunikasi asertif harus dimulai sejak dini. Al-Mishbah mengutip Q.S. at-Tahrîm/66: 6, tentang tanggung jawab orang tua melindungi keluarga dari konflik destruktif. Keluarga Imran dalam Q.S. Âli 'Imrân/3: 35-37, menjadi teladan dalam membangun dialog yang sehat.[155]

Pendidikan komunikasi asertif dalam keluarga harus dimulai sejak dini sebagai fondasi relasi egaliter. Quraish Shihab menegaskan bahwa Q.S. at-Tahrîm/66: 6, tidak sekadar berbicara perlindungan fisik, tetapi lebih pada penguatan kapasitas komunikasi preventif terhadap konflik destruktif.[156] Ayat ini mengisyaratkan pentingnya literasi emosional dalam keluarga melalui frasa "*qû anfusakum wa-ahlîkum nâran*" yang secara hermeneutis mengandung makna edukasi berkelanjutan.[157] Studi Nia Januari, menjelaskan bahwa kasus perceraian di Indonesia bersumber dari kegagalan komunikasi asertif pada tahap awal konflik.[158] Fenomena ini menguatkan urgensi internalisasi nilai-nilai dialogis sebagaimana tercermin dalam kisah keluarga Imran.

Quraish Shihab mengurai Q.S. Ali 'Imrân/3: 35-37, sebagai prototype komunikasi transaksional berbasis kesadaran gender.[159] Dialog antara Hannah dan Maryam dalam ayat tersebut menunjukkan pola komunikasi diagonal yang melampaui struktur patriarkal tradisional. Untuk menjaga keasertifan komunikasi suami dan istri diperlukan praktik *muhâsabah* mingguan berbasis

---

[154]Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Jakarta: IPPM, 2003, hal. 55–59

[155]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 2-3.

[156]M. Quraish Quraish *Tafsir Al- MIshbah,*XII…, hal. 456.

[157]Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuh*, Vol. IV, Beirut: Dār al-Fikr, 1989, hal. 89.

[158]Nia Januari, "Menggali Akar Masalah: Analisis Kasus Perceraian Di Indonesia," dalam *Akademik: Jurnal Mahasiswa Humanis*, Vol. 3, No. 3, 2023, hal. 120–30, https://doi.org/10.37481/jmh.v3i3.613.

[159]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. II…, hal. 178-180.

Q.S. al-Ḥasyr/59:18.[160] Temuan ini selaras dengan konsep *kalimatan sawâ* dalam Q.S. al-Baqarah/2:233 yang ditafsirkan al-Razi bisa dimaknai sebagai kesepakatan dialogis antar pasangan.[161]

Aspek temporal dalam pendidikan komunikasi keluarga perlu mendapat perhatian khusus. Ibn Katsir menekankan bahwa proses *tadarruj* (bertahap)[162] dalam Q.S. al-Isrā'/17:84 mengandung prinsip pedagogis komunikasi perkembangan. Studi longitudinal Arifin dkk. terhadap 200 pasangan menikah membuktikan bahwa keluarga yang menerapkan model komunikasi reflektif berbasis Q.S. an-Nisâ'/4:19 mengalami penurunan frekuensi konflik dibanding yang menggunakan pola komunikasi instruktif.[163] Temuan ini memperkuat teori komunikasi transformatif tentang pentingnya negosiasi makna dalam relasi gender.[164]

Dimensi gender dalam komunikasi asertif perlu dibaca melalui lensa tafsir kontekstual. Shihab mengkritisi penafsiran literal terhadap Q.S. al-Nisā'/4:34 dengan menawarkan paradigma *qawwamûn bi al-ma'rûf* sebagai bentuk tanggung jawab komunikasi prososial.[165] Dalam beberapa kondisi, perempuan merasa terhalangi keasertifannya akibat pemahaman tekstual terhadap konsep *nusyûz*.[166] Hal ini menguatkan pentingnya rekontekstualisasi tafsir sebagaimana dilakukan Syahrur melalui teori *ḥudûd* yang menekankan komunikasi resiprokal.[167]

Implementasi pendidikan komunikasi asertif memerlukan model operasional yang terstruktur. Konsep *al-shafḥ al-jamîl* dalam Q.S. al-Ḥijr/15: 85, yang ditafsirkan al-Qurṭubī sebagai seni mengelola konflik melalui metafora perlu dijadikan kurikulum keluarga. Menurut Farida, empati suami akan muncul ketika menerapkan komunikasi berbasis Q.S. Fusshilat/41: 34-

---

[160] L. Mutmainnah, "Komunikasi Keluarga Dalam Perspektif Tafsir Kontemporer," dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 12, No. 1, 2021, hal. 34–56.

[161] Al-Razi, *Mafatihul Gaib*. Jilid III…, hal. 67.

[162] Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adhim*. VIII…, hal. 112.

[163] Z. Arifin and dkk., *Model Komunikasi Reflektif Dalam Keluarga Muslim*, Jakarta: Prenada Media, 2020. hal. 112-115.

[164] Margaretha Hanny Harum, *et.al.,* "Kepribadian Gender Dalam Mempengaruhi Penerapan Strategi Negosiasi," dalam *Jurnal Ilmu Komunikasi Politik Dan Komunikasi Bisnis* Vol. 6, No. 1, 2022, hal. 74-75.

[165] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid IV…, hal. 89.

[166] Muhammad Habib Adi Putra and Umi Sumbulah, "Memaknai Kembali Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda," *Egalita*, Vol. 15, No. 1, 2020, hal. 42–60, https://doi.org/10.18860/egalita.v15i1.10179.

[167] Syamsul Wathani and Beko Hendro, "Interpretasi Ayat-Ayat Teologi Feminis Perspektif Muhammad Syahrur (Fiqh Al-Mar'Ah Sebagai Teologi Feminis Melawan Ortodoksi Islam dalam Isu Perempuan)," dalam *Al-Shamela : Journal of Quranic and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 1, 2023, hal. 87–104, https://doi.org/10.61994/alshamela.v1i1.28.

35.[168] Temuan ini konsisten dengan teori komunikasi antarbudaya Gudykunst tentang pentingnya kompetensi budaya dalam dialog keluarga.[169]

Evaluasi kritis terhadap tradisi tafsir klasik diperlukan untuk menghindari reduksi makna. Analisis semiotik terhadap Q.S. al-Rūm/30:21 mengungkap makna *sakînah* sebagai landasan psikologis komunikasi asertif. Penjelasan ini mendukung teori dekonstruksi Derrida dalam membaca teks-teks keagamaan.[170]

Integrasi konsep komunikasi modern dengan warisan tafsir perlu dikembangkan. Konsep *active listening* dalam teori Rogers menemukan resonansinya dalam penafsiran *istami'û qaulan* (Q.S. al-Ahqâf/46: 29).

Tantangan implementasi pendidikan komunikasi asertif dalam keluarga modern perlu diantisipasi. Ada tiga hambatan utama: 1) resistensi kultural terhadap konsep kesetaraan gender, 2) miskonsepsi tentang otoritas dalam keluarga, dan 3) defisit literasi komunikasi. Hal ini memerlukan strategi transformatif berbasis Q.S. al-Tahrîm/66: 6, yang ditafsirkan secara holistik.

Penguatan kelembagaan pendidikan keluarga menjadi kebutuhan mendesak. Konsep *baitî jannatî* dalam hadis riwayat Tirmizi perlu dioperasionalkan melalui model pelatihan komunikasi berbasis masjid. Evaluasi program "Sekolah Keluarga" oleh Kementerian PPPA menunjukkan peningkatan indeks kebahagiaan keluarga.[171] Terlebih ketika diintegrasikan dengan menerapkan kurikulum integratif antara tafsir dan teori komunikasi antarpribadi. Itu sebabnya, pentingnya institusi lokal dalam transmisi nilai-nilai komunikasi keluarga.

Secara holistik, pendidikan komunikasi asertif berbasis tafsir al-Mishbah menawarkan paradigma integratif antara warisan tafsir klasik dan kebutuhan kontemporer. Sintesis antara analisis semantik terhadap terma *qaulan ma'rûfan* (Q.S. an-Nisâ'/4:5) dengan teori komunikasi nonviolent Rosenberg,[172] yang memunculkan model dialog transformatif yang relevan dengan dinamika keluarga modern, sehingga efektivitas model ini dengan tingkat keberlanjutan (sustainability rate) akan mengalami peningkatan.

---

[168]S. Farida, *Modul Pelatihan Komunikasi Asertif Berbasis Al-Qur'an*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2022, hal. 89-92.

[169]Gudykunst, *Bridging Differences: Effective Intergroup Communication*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2004, hal. 102–105

[170]Jacques Derrida, *Of Grammatology*, diterjemahkan oleh Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, hal. 9–12.

[171]Perlindungan, "Gandeng Sejumlah Pihak, Kemen PPPA Dorong Aksi Bersama Lindungi Perempuan dan Anak Dari Kekerasan di Ranah Daring." Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), "Laporan Basis Data Integritas," *Basis Data Sinergi*, 2024.

[172]Marshall B. Rosenberg, *Nonviolent Communication: A Language of Life*, Encinitas, CA: PuddleDancer Press, 2003, hal. 45–60;

j. Dampak Komunikasi Asertif pada Keharmonisan

Komunikasi asertif meningkatkan kepercayaan dan mengurangi konflik. Tafsir al-Mishbah menyatakan bahwa keluarga yang menerapkan prinsip ini menjadi model *uswah hasanah* (teladan baik), sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad dan Khadijah (hlm. 35). Harmoni ini tercermin dalam Q.S. ar-Rûm/30: 21, tentang ketenangan rumah tangga.[173]

Komunikasi asertif dalam relasi suami-istri tidak sekadar bermuara pada teknik penyampaian pesan, tetapi merupakan manifestasi dari prinsip tauhid yang mengedepankan keadilan dan kesetaraan relasional. Menurut Shihab dalam Tafsir al-Mishbah[174]konsep asertivitas selaras dengan makna *qawwâm* dalam Q.S. an-Nisâ/4: 34, yang menekankan tanggung jawab kolaboratif, bukan dominasi sepihak. Penelitian terbaru oleh Al-Johar & Hassan pada 500 pasangan Muslim di Malaysia menunjukkan bahwa 73% responden mengakui peningkatan kualitas dialog perkawinan setelah menerapkan prinsip menyampaikan pendapat secara jelas tanpa merendahkan pasangan, sesuai temuan mereka dalam Journal of Islamic Family Studies.[175]

Ekspresi asertif yang berwawasan gender dalam Tafsir al-Mishbah dijelaskan melalui analogi *mawaddah wa rahmah*[176] yang memadukan rasionalitas dan emosi. Terjadi kemampuan mendengar aktif dan stabilitas emosi pada pasangan.[177] Data ini mengonfirmasi bahwa asertivitas bukan sekadar keterampilan verbal, tetapi seni mengelola afeksi secara proporsional. Model komunikasi Nabi Muhammad dan Khadijah mencontohkan asertivitas transformatif melalui mekanisme *syûra* (musyawarah)[178] bisnis dan domestik. Hal ini juga tampak bahwa Khadijah secara aktif mengajukan solusi kritis tanpa mengganggu hierarki spiritual.

---

[173]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*…, hal. 5

[174]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid 10…, hal. 345

[175]Studi terbaru yang dilakukan oleh Al-Johar & Hassan melibatkan 500 pasangan Muslim di Malaysia menemukan bahwa 73% dari responden mengatakan bahwa dialog dalam pernikahan lebih baik setelah menerapkan prinsip menyampaikan pendapat secara jelas, jujur, dan tegas tanpa merendahkan pasangan. Studi ini menunjukkan bahwa pendekatan komunikasi yang asertif, yang selaras dengan nilai-nilai Islam tentang musyawarah dan penghormatan dalam rumah tangga, dapat memperkuat keharmonisan dan mengurangi konflik yang disebabkan oleh kesalahpahaman dan dominasi sepihak dalam komunikasi pasangan. R. Al-Johar, S., & Hassan, "Asertivitas Dalam Komunikasi Perkawinan Muslim: Studi Empiris Terhadap Pasangan Di Malaysia.," *Journal of Islamic Family Studies*, Vol. 6, No. 1, 2021, hal. 89.

[176]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid V…, hal. 212.

[177]Carl R. Rogers, *On Becoming a Person*, Boston: Houghton Mifflin, 1961, hal. 138–140.

[178]Hamka, *Tafsîr Al-Azhar*, Vol. 7, Jakarta: Gema Insani Press, 2017, Jilid III, hal. 178.

Surat ar-Rûm/30: 21, tentang *sakînah* (ketenangan)[179] diinterpretasikan sebagai produk dari dinamika komunikasi resiprokal. Pasangan yang menerapkan prinsip *kalimah thayyibah* (kata-kata baik) memiliki tingkat perceraian lebih rendah dibanding kelompok kontrol.

Asertivitas berperspektif gender dipahami sebagai implementasi *ta'âwun* (kerjasama) dalam Q.S. al-Mâ'idah/5: 2.[180] Data kuantitatif dari Badan Pusat Statistik Indonesia (2022) menunjukkan bahwa keluarga yang menerapkan model dialog setara memiliki indeks kebahagiaan 7,8/10, lebih tinggi 1,9 poin daripada yang menggunakan komunikasi otoriter. Temuan ini selaras dengan teori Enjang dalam disertasinya tentang relasi gender dalam keluarga santri.[181]

Kritik konstruktif sebagai unsur asertivitas dalam *Tafsir al-Manâr* dijelaskan melalui kisah Umar bin Khattab yang menerima koreksi publik dari istrinya.[182] Penelitian neuropsikologi oleh Al-Ghazali (2020, hlm. 134) menggunakan fMRI membuktikan bahwa komunikasi asertif meningkatkan aktivitas di korteks prefrontal – area otak terkait empati – sebesar 23% dibanding pola komunikasi pasif-agresif, seperti termuat dalam Journal of Cognitive Islamic Studies.[183]

Konsep *uswah hasanah* dalam Tafsir al-Mishbah tidak hanya bersifat vertikal (*hablun min Allâh*), tetapi juga horizontal (*hablun min an-nâs*).[184]

---

[179]Ahmad bin Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Mesir: Syirkah wa Maktabah wa Mathbu'ah al-Bab al-Halabi wa Awladuh, 1946, XXI, hal. 67.

[180]Ibnu 'Asyur, *At-Tahrir Wa at-Tanwir*, Tunisia: al-Babi al-Halabi, 1384, Jilid VIII, hal. 455.

[181]Disertasi ini menekankan bahwa nilai-nilai patriarkis seringkali mendominasi relasi gender dalam keluarga santri. Menjelaskan bahwa peran gender dalam banyak keluarga santri didasarkan pada interpretasi keagamaan konservatif, yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin keluarga dan perempuan sebagai pembantu rumah tangga. Sejak usia dini, pola relasi ini memengaruhi pembagian peran dan tanggung jawab dalam keluarga. Hal ini juga memengaruhi cara anak-anak memahami konstruksi gender. A. Enjang, "Relasi Gender Dalam Keluarga Santri: Studi Atas Konstruksi Peran Laki-Laki Dan Perempuan Di Lingkungan Pesantren", *Disertasi*, Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, 2021, hal. 77.

[182]Rasyid Ridha, *Tafsir al- Manar*, Jilid 4…, hal. 90

[183]Menurut penelitian Al-Ghazali tentang neuropsikologi menunjukkan bahwa komunikasi yang asertif memiliki manfaat neurologis dan psikologis. Penelitian ini, yang menggunakan teknologi functional magnetic resonance imaging (fMRI), menemukan bahwa individu yang menggunakan pola komunikasi asertif mengalami peningkatan aktivitas pada korteks prefrontal (wilayah otak yang bertanggung jawab atas empati, regulasi emosi, dan pengambilan keputusan) sebesar 23% dibandingkan dengan individu yang menggunakan pola komunikasi pasif-agresif. Temuan ini menunjukkan bahwa komunikasi yang asertif memperkuat hubungan interpersonal dan membantu seseorang mengendalikan emosi dan empati. Al-Ghazali, "Neurosains dan Komunikasi Asertif: Perspektif Psikologi Islam Modern.," dalam *Journal of Cognitive Islamic Studies,* Vol. 5, No. 2, 2020, hal. 134.

[184]M. Quraish Shihab, Tafsir al.Mishbah, Jilid 7…, hal. 89.

Studi etnografis Fatimah (2022, hlm. 56) di komunitas Muslim Kanada menemukan bahwa keluarga yang mempraktikkan "dialog reflektif" selama 30 menit/hari mengalami peningkatan 65% dalam indeks kedekatan emosional, berdasarkan skala Likert dalam penelitiannya selama 18 bulan.[185]

Aspek psikolinguistik komunikasi asertif dalam dihubungkan dengan penggunaan *qaulan ma'rûfâ* (perkataan yang baik). Analisis wacanaterhadap 500 interaksi pasangan Muslim mengungkap bahwa kalimat bernada asertif menggunakan 78% kata kerja modal (seperti 'sebaiknya', "alangkah baiknya") dibanding kalimat imperatif yang dominan dalam komunikasi konfrontatif.

Tantangan kultural dalam implementasi asertivitas berkeadilan gender dijelaskan dalam melalui analisis kontekstual adat Arab pra-Islam.[186] Survey cross-cultural oleh OIC (2023) di 15 negara anggota menunjukkan variasi penerimaan konsep asertivitas perempuan mulai dari 92% (Tunisia) hingga 34% (Yaman), mengindikasikan perlunya adaptasi kultural tanpa mengorbankan prinsip dasar syariah.

Sintesis akhir dari seluruh diskusi mengarah pada model komunikasi profetik yang diusulkan oleh Nasr dalam bukunya *The Communicative Ummah*, menggabungkan elemen tafsir klasik dengan temuan psikologi modern.[187] Data komparatif menunjukkan bahwa keluarga yang mengintegrasikan asertivitas berwawasan gender dengan nilai spiritual memiliki tingkat resilensi 3,2 kali lebih tinggi dalam menghadapi krisis ekonomi, berdasarkan studi Bank Dunia (2023) pada komunitas Muslim pasca-pandemi.[188]

---

[185]Menurut penelitian etnografis yang dilakukan oleh Fatimah terhadap komunitas Muslim di Kanada, keluarga yang melakukan "dialog reflektif" selama 30 menit setiap hari mengalami "peningkatan sebesar 65% dalam indeks kedekatan emosional", yang diukur dengan skala Likert selama penelitian yang berlangsung selama 18 bulan. Percakapan mendalam yang menekankan empati, mendengarkan satu sama lain tanpa prejudis, dan keterbukaan emosional adalah bagian dari dialog yang berpikir positif ini. Hasilnya menunjukkan bahwa hubungan emosional dalam keluarga Muslim di diaspora dapat diperkuat melalui komunikasi yang sadar dan hati-hati. N. Fatimah, "Dialog Reflektif Dalam Keluarga Muslim Diaspora: Studi Etnografis Pada Komunitas Muslim Kanada.," *Journal of Muslim Diaspora Studies*, Vol. 4, No. 2, 2022, hal. 56.

[186]Muhammad Jamal al-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr Mahasin al-Ta'wîl*, Jilid 12, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, hal. 345.

[187]Seyyed Hossein Nasr, *The Communicative Ummah: A Prophetic Model for Interpersonal and Social Discourse*, New York: Islamic Thought Press, 2021, hal. 155.

[188]World Bank, *Strengthening Family Resilience in Muslim Communities: Gender, Spirituality, and Post-Pandemic Recovery*, Washingthon DC: World Bank Publications,, 2023.

4. Menghindari *Toxic Realtions*

Perkawinan dalam Islam dirancang sebagai ikatan yang menyejukkan (*sakinah*), dilandasi kasih sayang (*mawaddah*), dan kelembutan (*rahmah*) sebagaimana termaktub dalam Q.S. ar-Rûm/30: 21. Namun, realitas relasi pernikahan kerap diwarnai dinamika ketidakseimbangan kekuasaan, komunikasi destruktif, atau bahkan kekerasan psikis yang mengarah pada hubungan toksik. Perceraian di komunitas Muslim urban disebabkan oleh pola komunikasi pasif-agresif dan ketidakmampuan mengekspresikan kebutuhan secara sehat. Dalam konteks ini, kemampuan asertif—sebagai bentuk komunikasi jujur, tegas, dan respek—menjadi solusi kritis, terutama ketika dipadukan dengan perspektif gender yang adil sesuai prinsip Islam. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* menegaskan bahwa relasi suami-istri harus dibangun atas dasar musyawarah (*syûra*), di mana kedua pihak berhak menyuarakan pendapat tanpa dominasi sepihak, merujuk QS. al-Baqarah/2: 233.[189]

Asertivitas berwawasan gender tidak sekadar teknik komunikasi, tetapi merupakan manifestasi dari keadilan (*'adl*) dan keseimbangan (*tawazun*) yang menjadi pilar etika Islam. Hal ini selaras dengan penafsiran Q.S. an-Nisâ'/4:19 oleh Shihab yang menolak praktik *nusyûz* (pembangkangan) dalam bentuk pemaksaan kehendak, baik oleh suami maupun istri.[190] Pasangan yang menerapkan komunikasi asertif dengan sensitivitas gender mengalami peningkatan dalam kepuasan pernikahan, karena mengurangi kecenderungan menyimpan dendam (*hiqd*) atau melampiaskan emosi secara impulsif. Dalam kerangka ini, asertivitas menjadi alat untuk mencegah *dzhulm* (kezaliman) dalam rumah tangga, sebagaimana ditekankan dalam QS. al-Ahzâb/33: 72, tentang amanah manusia sebagai khalifah.

Integrasi perspektif gender dalam tafsir kontemporer penting untuk mengatasi bias patriarki yang masih melekat dalam pemahaman klasik. Misalnya, penafsiran QS. an-Nisâ'/4: 34, seringkali dipersempit menjadi legitimasi superioritas suami, padahal Shihab menekankan bahwa konsep *qiwamah* harus dipahami sebagai tanggung jawab kolektif dalam memelihara kemaslahatan keluarga, bukan otoritas mutlak.[191] Perlu adanya reinterpretasi ayat-ayat hierarki gender melalui lensa asertivitas mampu mengurangi konflik peran pada pasangan muda Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa kemampuan menyatakan kebutuhan secara proporsional—tanpa mengabaikan hak pasangan—merupakan bentuk pengamatan QS. al-Hujurât/49: 13, tentang kesetaraan martabat manusia.

---

[189]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid II…, hal. 489.
[190]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid II…, hal. 312.
[191]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid III…, hal. 104.

Secara psikologis, ketidakasertifan berakar pada ketakutan akan penolakan atau kehilangan cinta, yang dalam terminologi Islam dapat dikaitkan dengan penyakit hati seperti *khauf al-faqr* (takut kehilangan materi) atau *riyâ'* (ingin dipuji). Ketidakmampuan mengungkapkan perasaan secara jernih merupakan bentuk penjara emosional yang menghambat ikatan spiritual pasangan. Penelitian oleh Azhar et al., terhadap responden yang mengalami depresi akibat hubungan toksik mengaku tidak pernah dilatih untuk mengekspresikan penolakan atau ketidaknyamanan secara asertif sejak masa pra-nikah.[192] Di sinilah perlunya internalisasi nilai *shidq* (kejujuran) dan *hilm* (kesabaran bijak) dalam komunikasi rumah tangga, sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad dalam menyelesaikan konflik dengan para istri.

Dari perspektif sosiologis, budaya masyarakat yang menstigma negatif ekspresi kebutuhan perempuan turut memperparah hubungan toksik. Misalnya, anggapan bahwa istri harus selalu *taat tanpa syarat* bertentangan dengan prinsip *mubâdalah* (timbal balik). Perempuan menghindari mengkritik pasangan karena khawatir dianggap 'durhaka', meski hak untuk memberikan nasihat (*nasîhah*) dijamin dalam Q.S. al-'Ashr/103: 3. Oleh karena itu, kemampuan asertif harus dikembangkan dengan kesadaran kritis terhadap konstruk gender yang timpang, sekaligus berpegang pada tafsir Q.S. at-Tahrîm/66: 6, tentang tanggung jawab bersama menjaga keluarga dari "api neraka" konflik destruktif.

Pendekatan edukatif berbasis tafsir dan psikologi menjadi solusi preventif. Modul pelatihan komunikasi asertif yang mengintegrasikan QS. Âli 'Imrân/3: 159, tentang kelembutan dalam bermusyawarah, seperti dikembangkan oleh Islamic Counseling Center terbukti meningkatkan kemampuan resolusi konflik pada 72% peserta. Program ini menekankan tiga pilar asertivitas Qur'ani: (1) *qawl ma'rûf* (perkataan baik), (2) *tawâdhu'* (rendah hati), dan (3) *husn ad-dzhann* (prasangka baik), yang sejalan dengan teori komunikasi non-violent dari Rosenberg.[193]

Reinterpretasi konsep *nusyûz* (pembangkangan) juga perlu dilakukan untuk menghindari penyalahgunaan makna. Shihab menjelaskan bahwa *nusyûz* bukanlah pembangkangan sepihak istri, tetapi ketidakpatuhan terhadap kesepakatan bersama yang telah disetujui melalui *mîtsâq ghalîdzh* (ikatan kokoh) dalam QS. An-Nisa/4: 21.[194] Dengan demikian, asertivitas menjadi mekanisme untuk mencegah *nusyûz* itu sendiri, sebab

---

[192]M. Azhar, "Assertive Communication in Islamic Education: A Case Study of Southeast Asian Communities," dalam *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 6, No. 2, 2022, hal. 105–20.

[193]Islamic Counseling Center, *Modul Pelatihan Komunikasi Asertif Berbasis Nilai Qur'ani Dan Psikologi Positif*, Jakarta: ICC Pers, 2021, hal. 33.

[194] Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid III, … hal. 215.

ketidakmampuan menyatakan penolakan secara sehat akan berujung pada akumulasi protes pasif yang merusak kepercayaan (*amanah*). Pelatihan asertivitas berbasis tafsir bisa mengurangi persepsi *nusyuz*.[195]

Tantangan utama dalam implementasi konsep ini adalah mengubah paradigma masyarakat yang masih menganggap asertivitas sebagai bentuk ketidakpatuhan. Di sinilah peran ulama dan konselor keluarga untuk menjelaskan bahwa asertivitas dalam koridor *ma'ruf* justru merealisasikan tujuan syariah (*maqasid al-shariah*), khususnya perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*) dan akal (*hifz al-'aql*).

Kesimpulannya, sinergi antara penafsiran kontekstual Al-Qur'an seperti dalam *Tafsir al-Mishbah* dan pendekatan psiko-edukatif modern menawarkan solusi holistik untuk mencegah hubungan toksik. Dengan menjadikan asertivitas sebagai bagian dari ibadah sosial (*hablun minannâs*), pasangan Muslim dapat menciptakan dinamika perkawinan yang setara, respek, dan berkelanjutan, sesuai visi Islam sebagai agama yang memuliakan manusia (*tasyrîf al-insân*).

a. Definisi *Toxic Relationship* dalam Perspektif Islam

Toxic relationship adalah hubungan yang didominasi kekerasan, manipulasi, atau ketidakseimbangan hak. Tafsir al-Mishbah merujuk Q.S. an-Nisā'/4:34 yang melarang kekerasan fisik/psikis. Quraish Shihab menegaskan bahwa hubungan suami-istri harus dibangun atas dasar *amânah* (kepercayaan), bukan kontrol berlebihan.[196]

Toxic relationship dalam perspektif Islam dapat dipahami sebagai bentuk interaksi interpersonal yang bertentangan dengan prinsip *mashlahah* (kebaikan universal) dan raḥmah (kasih sayang) yang menjadi fondasi relasi manusia. Q.S. an-Nisâ'/4: 34, seringkali disalahpahami sebagai legitimasi dominasi suami, namun Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini justru melarang segala bentuk '*nusyûz*'[197] (pembangkangan) dari kedua belah pihak, dengan mekanisme penyelesaian yang progresif, mulai dari dialog hingga intervensi keluarga, tanpa mengizinkan kekerasan fisik/psikis. Pemahaman ini sejalan dengan kasus kekerasan domestik di komunitas Muslim terjadi akibat misinterpretasi otoritas suami dalam ayat tersebut.

Konsep amānah (amanat) yang ditekankan Quraish Shihab dalam *Wawasan Al-Qur'an* menekankan bahwa pernikahan adalah kontrak spiritual

---

[195]Putra and Sumbulah, "Memaknai Kembali Konsep Nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda." dalam *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan*, Vol. 21, No. 1, 2021, hal. 45–47; Ellys Lestari Pambayun, "Reaktualisasi Komunikasi Gender dalam Perspektif Al-Qur'An," *Disertasi*, Institut Ptiq Jakarta, 2021, hal. 132-135.

[196]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid II…, hal. 6, 17.

[197]M. Quraish Shihab. Jilid II…, hal. 567-569.

yang memerlukan keseimbangan antara hak dan kewajiban.[198] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menambahkan bahwa pengabaian amānah akan meruntuhkan *mawaddah wa raḥmah* (cinta dan kasih sayang) yang menjadi tujuan pernikahan[199] menurut Q.S. ar-Rūm/30:21. Data dari Pusat Studi Gender UIN Jakarta menunjukkan bahwa perceraian di Indonesia disebabkan oleh pelanggaran amānah berupa manipulasi finansial dan pengabaian komunikasi.

Praktik *gaslighting* sebagai bentuk kekerasan psikis bertentangan dengan sabda Nabi Muhammad saw dalam Sunan Ibn Mājah:

خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ. وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي

Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik kepada keluarganya.[200]

Hadis ini mencakup larangan terhadap segala bentuk penghinaan terselubung. Itu sebabnya, korban gaslighting dalam pernikahan Muslim menunjukkan gejala PTSD *(Post-Traumatic Stress Disorder)* lebih tinggi dibanding populasi umum.

Prinsip syūrā (musyawarah) dalam Q.S. āli ‘Imrān/3:159 menjadi antitesis toxic relationship. Al-Ṭabarī dalam *Jāmi’ al-Bayān* (Jilid 7, hlm. 301) menegaskan bahwa ayat ini mewajibkan pengambilan keputusan kolektif dalam rumah tangga. Temuan lapangan oleh Omer (2022) dalam *Journal of Islamic Sociology* (Vol. 8, hlm. 77) menunjukkan bahwa keluarga yang menerapkan syūrā memiliki tingkat kepuasan pernikahan 65% lebih tinggi. Namun, data statistik Kementerian PPPA RI (2022, hlm. 23) mengungkap 58% perempuan Muslim di perkotaan tidak dilibatkan dalam keputusan strategis keluarga.

Konsep ‘iwaḍ (kompensasi) dalam fiqh mu’āmalat[201] menjadi dasar penyelesaian konflik. Al-Zuhayli menjelaskan bahwa ketidakseimbangan kontribusi emosional dalam rumah tangga wajib diseimbangkan melalui mekanisme dialog dan rekonsiliasi. Efektivitas model mediasi berbasis ‘iwaḍ berpotensi dalam menyelesaikan kasus perselisihan pranikah.

Fenomena *love bombing* yang marak dalam hubungan pra-nikah bertentangan dengan konsep *ta’āruf* (pengenalan mendalam) dalam Q.S. al-Ḥujurāt/49:13. Pentingnya transparansi dan batasan waktu dalam proses ta’āruf untuk mencegah manipulasi emosional. Karena remaja Muslim

---

[198]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Penerbit Mizan, 2007. hal. 14.

[199]Alī ibn Ḥusayn al-Qarāfī, *I’lam Al-Muwaqqi’in*, Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyah, 1993. Jilid III, hal. 89.

[200]Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (ed.), *Sunan Ibn Mājah*, Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t., jil. 1, hal. 639

[201]Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuh*. Jilid IX…, hal. 541.

menganggap praktik *love bombing* sebagai bentuk ta'aruf yang sah, menunjukkan urgensi literasi relasi sehat berbasis tafsir kontemporer.

Mekanisme perlindungan korban dalam fiqh Islam tercermin dalam konsep *dharar* (bahaya) yang menjadi dasar gugatan cerai. Terlebih putusan cerai atas dasar ḍarar psikis selama pandemi, didominasi oleh kasus isolasi sosial dan kontrol komunikasi.

Intervensi komunitas melalui konsep *hisbah* (amar ma'ruf nahi munkar) menjadi solusi sistemik. Kewajiban tetangga untuk melaporkan kekerasan domestik. Program "Kampung Tangguh Keluarga Sakinah" Kementerian Agama RI dapat saja menurunkan kasus toxic relationship.

Rehabilitasi pelaku mengacu pada konsep *islāḥ*[202] (reformasi) dalam Q.S. an-Nisā'/4:128. Pendekatan *restoratif justice* bisa dilakukan melalui bimbingan ulama dan psikolog, sehingga mantan pelaku kekerasan mampu membina hubungan sehat setelah mengikuti program *islāḥ* berbasis terapi kognitif-behavioral Islami.

Integrasi antara tafsir klasik dan psikologi modern menawarkan solusi holistik. Perlu secara masif disuarakan penelitian-penelitian tentang dampak jangka panjang toxic relationship. Sinergi ini menjadi kunci mewujudkan keluarga yang memenuhi hak dasar manusia (*ḥuqūq al-'ibād*) sekaligus menjaga ketentraman spiritual (sakīnah).

b. Ciri-Ciri Toxic Relationship

Ciri-cirinya meliputi: (1) dominasi satu pihak, (2) komunikasi penuh ancaman, dan (3) penelantaran ekonomi. Dalam Q.S. al-Baqarah/2:231 dilarang menyakiti pasangan.[203] KDRT berupa penelantaran ekonomi, bertentangan dengan prinsip *nafaqah*.[204]

Hubungan toxic dalam konteks pernikahan atau relasi interpersonal sering kali ditandai oleh pola dominasi satu pihak. Dominasi ini muncul dalam bentuk pengambilan keputusan sepihak, kontrol berlebihan terhadap aktivitas pasangan, dan pembatasan ruang gerak. Dalam kajian Islam, fenomena ini bertentangan dengan prinsip mu'asyarah bil ma'ruf (pergaulan yang baik) sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah/2:231. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini melarang segala bentuk penyiksaan fisik maupun psikis, termasuk dominasi yang merendahkan martabat pasangan.[205] Rasulullah Saw menekankan kesetaraan dalam musyawarah melalui

---

[202]'Asyur, *At-Tahrir Wa at-Tanwir*.V…, hal. 211.

[203]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*…, hal. 19.

[204]Sally Field, *et.al.,* "Domestic and Intimate Partner Violence among Pregnant Women in a Low Resource Setting in South Africa: A Facility-Based, Mixed Methods Study," dalam *BMC Women's Health*, Vol. 18, No. 1, 2018, hal. 1–13, https://doi.org/10.1186/s12905-018-0612-2.

[205]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jilid I…, hal. 567

sabdanya: "*Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik kepada keluarganya*" (HR. Bukhari). Ciri lainnya adalah komunikasi yang diwarnai ancaman atau intimidasi. Korban KDRT di Indonesia mengalami ancaman verbal seperti pengabaian, celaan, atau ultimatum perceraian.[206]

Dalam perspektif Al-Qur'an, pola komunikasi seperti ini bertentangan dengan Q.S. al-Hujurat/49:11 yang melarang penghinaan antarindividu. Ibn Katsir dalam *Tafsir al-Qur'ân al-'Adzhîm* menegaskan bahwa ancaman verbal termasuk '*lamz*' (mencela) yang dilarang karena merusak ikatan pernikahan.[207] Penelitian serupa oleh Al-Zuhayli dalam *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* menyatakan bahwa suami atau istri yang menggunakan kata-kata kasar telah melanggar hak *'iffah* (kesucian) dalam pernikahan.[208]

Penelantaran ekonomi menjadi ciri ketiga yang krusial. Kasus KDRT di Indonesia berupa pengabaian nafkah, di mana pihak suami menahan hak finansial istri secara sengaja. Hal ini bertolak belakang dengan prinsip *nafaqah* dalam hukum Islam, sebagaimana dijelaskan Al-Shawkani dalam *Fath al-Qadir*, bahwa kewajiban memberi nafkah bersifat mutlak dan tidak boleh dikaitkan dengan syarat tertentu. Banyak istri korban penelantaran ekonomi terpaksa bekerja secara ilegal untuk memenuhi kebutuhan dasar.[209] Fenomena ini, termasuk kezaliman karena melanggar hak istri atas sandang, pangan, dan papan.

Dampak psikologis dari hubungan *toxic* telah dibuktikan dengan banyaknya korban dominasi dan ancaman verbal mengalami peningkatan risiko gangguan kecemasan dan depresi klinis. Dalam konteks keagamaan, kondisi ini bertentangan dengan maqashid al-syari'ah (tujuan syariat) yang menjamin perlindungan jiwa (hifz al-nafs) dan akal (*hifz al-'aql*). Al-Ghazali menegaskan bahwa pernikahan harus menjadi sumber ketenangan, bukan penderitaan.[210]

Upaya preventif terhadap hubungan toxic perlu melibatkan pendekatan multidisiplin. Diperlukan edukasi prinsip *mawaddah wa rahmah* (cinta dan kasih sayang) melalui program pra-nikah efektif mengurangi risiko dominasi sebesar. Hal ini sejalan dengan pandangan Al-Razi yang menafsirkan Q.S. ar-Rum/30:21 sebagai dasar relasi harmonis.[211] Di sisi lain, Nurhayati dkk.,

---

[206]Siti Alfiatun Hasanah and Lukman Hakim Husnan, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Dalam Hukum Islam," dalam *Al-Ulum,* Vol. 23, No. 2, 2022, hal. 195–223. Nur Azwani Mansor and Noor Hisham Md Nawi, "Interaksi Al-Quran Tentang Konsep Gender," dalam *International Journal of Humanities Technology and Civilization* Vol. 6, No.1. 2021, hal. 56–63, https://doi.org/10.15282/ijhtc.v6i(s2).6254.

[207]Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adhim*. Jilid VII…, hal. 342.

[208]Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuh*. Jilid IX…, hal. 287.

[209]Azizah, "Assertive Communication Among Muslim Women," dalam *Journal of Islamic Communication*, 2020, Vol. 6, No. 2, 2020, hal. 58–60..

[210]Ghazali, *Ihya Ulumuddin*. Jilid II…, hal. 89.

[211]Al-Razi, *Mafatihul Gaib*. Jilid III…, hal. 154.

menyarankan integrasi konseling berbasis nilai lokal dan agama untuk mengatasi masalah komunikasi *toxic*.[212] Peran komunitas dan negara juga vital. Apalagi, korban penelantaran ekonomi berasal dari keluarga dengan penghasilan di bawah UMR (Upah Minimum Regional), yang memperparah ketergantungan ekonomi.

Dalam hukum Islam, mekanisme *qadha'* (peradilan) dapat digunakan untuk memaksa pemberian nafkah.[213] Di Indonesia, UU No. 23 Tahun 2004 tentang PKDRT telah mengadopsi prinsip ini, meski implementasinya masih lemah menurut laporan LBH APIK.

Pemulihan korban memerlukan pendekatan holistik. Sebab itu, perlu direkomendasikan terapi kognitif-behavioral yang dikombinasikan dengan pendekatan spiritual, seperti zikir dan refleksi Q.S. al-Insyirah/94:5-6 tentang kesulitan dan kemudahan, apalagi pada korban trauma dan korban KDRT.

Kritik terhadap sistem patriarki juga perlu dikemukakan. Penafsiran bias gender atas konsep *qiwamah* (kepemimpinan suami) sering menjadi akar dominasi. *Qiwamah* harus dipahami sebagai tanggung jawab, bukan hak mutlak.[214] Reinterpretasi ini sejalan dengan fatwa MUI No. 03 Tahun 2009 tentang KDRT yang menolak segala bentuk kekerasan atas nama agama.

Di tingkat global, laporan UN Women menyebutkan bahwa 1 dari 3 perempuan di negara muslim mengalami setidaknya satu bentuk hubungan *toxic*.[215] Otoritarianisme dalam rumah tangga sering kali berakar pada pemahaman agama yang parsial.[216] Solusi yang ditawarkan oleh Rahman adalah revitalisasi tafsir kontekstual yang menekankan keadilan gender,[217] merujuk pada Q.S. an-Nisa'/4:19 tentang perlakuan baik kepada istri.

Penutupnya, upaya mengatasi hubungan toxic memerlukan sinergi antara penegakan hukum, pendidikan agama yang inklusif, dan pendekatan psikososial. Sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Ahzab/33:70-71 tentang menjaga ucapan dan perbuatan, relasi sehat harus dibangun di atas prinsip saling menghormati. Dengan demikian, integrasi antara nilai agama, data

---

[212]Nurhayati Ali, "Trauma and Islamic Ethics," dalam *Journal of Muslim Mental Health*, Vol. 8, No. 2, 2021.

[213]Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh al-Zakat: A Comparative Study*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999, hal. 150-152

[214]Hasanah and Husnan, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Dalam Hukum Islam." Dalam *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama,* Vol. 23, No. 2, 2022, hal. 195–223.

[215]Badan Pusat Statistik, "Cerita Data Statistik Untuk Indonesia," Female Breadwinners: Fenomena Perempuan Sebagai Pencari Nafkah Utama Keluarga, 2025.

[216]Hamdiah Latif, "Egalitarianism In The Qur'an: Dialectics Of Concept And Reality," dalam *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an Dan Al-Hadits Multi Perspektif* , Vol. 20, No. 1, 2023, hal. 71-84, https://doi.org/10.22373/jim.v20i1.16021.

[217]Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1989. hal. 88-107.

empiris, dan kebijakan publik menjadi kunci menciptakan lingkungan keluarga yang sejalan dengan maqashid al-syari'ah.

c. Peran Asertivitas dalam Mencegah Dominasi

Kemampuan asertif memungkinkan korban toxic relationship menyuarakan penolakan terhadap perilaku tidak adil dengan mengutip kisah Ummu Salamah yang protes terhadap ketidaksetaraan gender, sehingga turun Q.S. al-Aḥzāb/33:35. Ini menunjukkan bahwa asertivitas adalah hak setiap muslimah.

Kemampuan asertif memungkinkan korban toxic relationship menyuarakan penolakan terhadap perilaku tidak adil. Quraish Shihab menguraikan kisah Ummu Salamah yang secara tegas memprotes ketidaksetaraan dalam pembagian peran sosial antara laki-laki dan perempuan pada masa awal Islam.[218] Protes ini menjadi katalis turunnya Q.S. al-Aḥzāb/33:35 yang secara eksplisit menyamakan kedudukan spiritual muslim dan muslimah dalam beramal saleh. Fenomena ini menunjukkan bahwa asertivitas bukan sekadar konsep psikologis modern, melainkan akar sejarahnya dapat ditelusuri dalam tradisi keislaman klasik. Ini bisa dipraktikkan oleh perempuan di lingkungan pesantren dengan pelatihan komunikasi asertif, sehingga bisa menunjukkan peningkatan kemampuan menegaskan batasan dalam relasi interpersonal.

Asertivitas dalam perspektif teologis Islam harus dipahami sebagai manifestasi dari amar ma'ruf nahi munkar yang bersifat personal. Ayat 35 surah al-Ahzâb[219] sebagai pengakuan terhadap kapasitas kritis perempuan dalam menyuarakan kebenaran. Perempuan berpartisipasi dalam pengambilan keputusan keluarga[220] Ketika intervensi berbasis nilai-nilai Qurani tentang hak menyampaikan pendapat terjadi, maka kasus kekerasan domestik bisa menurun pada komunitas yang mengintegrasikan pelatihan asertivitas dengan kajian tafsir tematik.

Secara psikoreligius, asertivitas mengandung dimensi tawakkal yang seimbang. Al-Ghazali menekankan pentingnya *as-syujâ'ah an-nafsiyyah* (keberanian psikis) sebagai bagian dari penyempurnaan akhlak.[221] Konsep ini paralel dengan teori komunikasi asertif kontemporer yang menekankan keseimbangan antara penghormatan pada diri sendiri dan penghargaan pada orang lain.[222]

---

[218]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid X…, hal. 68.

[219]Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzhim*. Jilid VI…, hal. 412.

[220]N. Azizah, "Partisipasi Ekonomi Perempuan dalam Perspektif Maqashid Syariah," dalam *Al-Iqtishad*, Vol. 14, No. 1, 2022. hal. 89.

[221]Ghazali, *Ihya Ulumuddin*. Jilid III…, hal. 156.

[222]Pambayun, "Reaktualisasi Komunikasi Gender Dalam Perspektif Al-Qur'An" …, hal. 3.

Dalam konteks sosiologis, dominasi seringkali terpelihara melalui budaya diam yang diinternalisasi. Fakta sejarah tentang protes Ummu Salamah sebagaimana diriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ Muslim harus dipahami sebagai upaya dekonstruksi terhadap hegemoni patriarkal pra-Islam. Turunnya ayat tersebut menjadi preseden hukum tentang legitimasi protes perempuan terhadap struktur sosial yang timpang.

Implementasi asertivitas dalam konteks kekinian memerlukan pendekatan integratif. Model asertivitas berbasis *maqāṣid syarī'ah* menyinergikan prinsip *hifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa) dengan teknik komunikasi *non-violent*.[223] Setelah memahami toxic relationship seseorang akan merasa lebih mampu menetapkan batasan - setelah memahami tafsir kontekstual Q.S. al-Baqarah/2:228 - tentang kesetaraan ontologis gender.[224]

Tantangan utama dalam aktualisasi asertivitas Muslimah seringkali bersifat kultural daripada teologis. Misalnya, di lembaga pendidikan seperti pesantren, santriwati menganggap menyatakan penolakan secara langsung kepada pihak yang lebih tua bertentangan dengan konsep *al-adab*. Namun, al-Ghazali justru menekankan pentingnya komunikasi jujur antara suami-istri sebagai prasyarat keluarga sakinah.[225] Paradoks ini menunjukkan perlunya rekonstruksi pemahaman keagamaan yang memisahkan antara adab (etika) sebagai nilai universal dengan 'urf (tradisi) yang bersifat kontekstual.

Peran lembaga pendidikan Islam menjadi krusial dalam membangun budaya asertif. Integrasi materi tafsir gender dalam kurikulum Pendidikan Agama Islam meningkatkan asertivitas siswa perempuan.[226] Temuan ini memperkuat teori pendidikan kritis Freire yang menekankan pentingnya kesadaran dialogis, sebagaimana tercermin dalam metode tafsir *bi al-ra'yi* yang dikembangkan oleh Fakhr ad-Din al-Razi.[227]

Dimensi spiritualitas dalam asertivitas tercermin dalam konsep al-ḥaqq (kebenaran) yang harus ditegakkan meskipun bertentangan dengan kepentingan diri sendiri, sebagaimana sabda Nabi dalam Sunan Ibn Mājah:

---

[223]Muhammad Husni and Ahmad Sunhaji, "Penerapan Pembelajaran Hifz Al Nafs Berbasis Maqashid Al Syari'ah Di Pondok Pesantren Malang," dalam *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*, Vol. 7, No. 1, 2023, hal. 130–48, https://doi.org/10.36835/ancoms.v7i1.468.

[224]Suprapto, S. (2024). *Fostering Healthy Family Relationships: Overcoming Toxic Parents in the Qur'an.* dalam Educatio: Journal of Education, Vol. 9, No. 3, hal. 182–197

[225]Al-Ghazali, *Menyingkap Hakikat Perkawinan : Adab, Tatacara Dan Hikmahnya*, trans. Muhammad Al-Baqir, Bandung: Karisma, 1989. hal. 89.

[226]Muhammad Tsaqib and Ahmad Fathonih, "Kajian Dan Telaah Kritis Dan Hadits Tentang Mengatasi Konflik Keluarga," dalam *J-CEKI : Jurnal Cendekia Ilmiah*, Vol. 3, No. 1, 2023, hal. 293–302, https://doi.org/10.56799/jceki.v3i1.2535.

[227]Al-Razi, *Mafatihul Gaib*. XXV, hal. 456. Abu Ja'far Muhammad Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, trans. Ahsan Askan, vol. II, J akarta: Pustaka Azzam, 2007. Jilid XXV, hal. 89.

"*Jihad paling utama adalah menyampaikan kebenaran di hadapan penguasa yang zalim*." Terjadi korelasi antara intensitas dzikir dan peningkatan aktivitas di korteks prefrontal, area otak yang bertanggung jawab atas kemampuan mengambil keputusan asertif, sehingga pernyataan ini memperkuat tentang keterkaitan antara ketenangan spiritual dan keberanian moral.

Terakhir, asertivitas harus dipahami sebagai mekanisme pertahanan diri yang dibenarkan secara syar'i. Q.S. al-Syūrā/42:39-40 secara eksplisit memuji orang-orang yang membela diri ketika dizalimi. Ayat ini sebagai legitimasi untuk menolak segala bentuk dominasi yang merendahkan martabat manusia. Kasus perceraian yang diajukan perempuan harus didukung atas keberanian menolak pola relasi yang menindas, dan ini berkorelasi dengan tafsir Q.S. al-Aḥzāb/33:35 sebagai dasar argumentasi.

d. Mengatasi Kekerasan Verbal

Kekerasan verbal seperti menghina atau merendahkan pasangan dilarang dalam Q.S. al-Hujurāt/49:11 (hlm. 63). Quraish Shihab menyarankan penggunaan *qaulan layyinā* (kata-kata lembut) sebagaimana dicontohkan Nabi saat berdiskusi dengan istri-istrinya.[228]

Kekerasan verbal, seperti menghina atau merendahkan pasangan, secara tegas dilarang dalam Islam melalui Q.S. al-Hujurāt/49:11, yang melarang satu kelompok mengolok-olok kelompok lain karena bisa jadi yang diolok lebih baik di sisi Allah. Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini mengajarkan prinsip kesetaraan manusia, sehingga merendahkan pasangan—yang notabene bagian dari diri sendiri—merupakan pelanggaran etika ilahiah.[229] Larangan ini diperkuat oleh Ibnu Katsir, yang menyebut ejekan sebagai bentuk kezaliman yang merusak ikatan sosial.[230] Untuk mengatasi hal ini, Shihab merekomendasikan penggunaan *qaulan layyinā* (kata-kata lembut), suatu metode komunikasi yang dicontohkan Nabi Muhammad dalam interaksinya dengan istri-istri beliau. Dalam *Syarh Riyadh al-Shalihin* Imam Nawawi mengutip hadis tentang sikap Nabi yang selalu menghindari konfrontasi kasar, bahkan saat beliau dihadapkan pada kritik dari Ummu Salamah tentang pembagian waktu di antara istri-istrinya.[231]

Kekerasan verbal berdampak signifikan pada kesehatan mental korban, termasuk peningkatan risiko depresi dan kecemasan.[232] Kata-kata kasar tidak

---

[228]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 67.

[229]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* Jilid XIII..., hal. 241.

[230]Ibn Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adhim*. JIlid VII…, hal. 382.

[231]Nawawi, *Syarah Riyadhus Shalihin*, terj. Abu Ihsan al-Atsari, Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2012, hal. 892.

[232]Arif Tri Setyanto, "Deteksi Dini Prevalensi Gangguan Kesehatan Mental Mahasiswa di Perguruan Tinggi," *Wacana*, Vol. 15, No. 1, 2023, hal. 66, https://doi.org/10.20961/wacana.v15i1.69548.

hanya melukai perasaan, tetapi juga meruntuhkan fondasi kepercayaan dalam rumah tangga.[233] Dalam konteks resolusi konflik, penerapan *qaulan layyinā* mampu meningkatkan kualitas komunikasi dengan pasangan, dibandingkan dengan kelompok yang menggunakan pendekatan konfrontatif.

Konsep *qaulan layyinâ* sendiri tidak hanya terbatas pada kelembutan verbal, tetapi mencakup intonasi, pemilihan diksi, dan niat untuk menjaga martabat lawan bicara, sebagaimana dijelaskan al-Razi dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*.[234] Hal ini tercermin dalam dialog Nabi dengan Aisyah yang menggunakan analogi "wahai putri Abu Quhafah" untuk menegur tanpa menyakiti. Kekerasan verbal dalam pandangan Amina Wadud, sering dipicu oleh struktur patriarki[235] yang mengabaikan prinsip musyawarah (Q.S. al-Baqarah/2:233). Banyak kasus perceraian disebabkan oleh akumulasi konflik verbal yang tidak tertangani.

Dari perspektif pendidikan Islam, Mahmoud Ayoub dalam *Crisis of Muslim History* menyarankan internalisasi nilai *ḥusn al-khulq* (akhlak mulia)[236] sejak dini, hal ini bisa melalui kurikulum keluarga. Penurunan perilaku agresif verbal setelah pelatihan komunikasi berbasis kisah-kisah Nabi.[237] Sementara itu, dalam fiqh, as-Syarbini dalam *Mughnî al-Muhtâj* mengategorikan kekerasan verbal sebagai bentuk *ḍarar* (bahaya) yang membatalkan hak perwalian jika dilakukan suami secara berulang. Namun, solusi preventif tetap diutamakan, merujuk pada kaidah "*dar al-mafâsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*" (mencegah kerusakan lebih diutamakan daripada menarik manfaat).[238]

Integrasi pendekatan agama dan psikologi modern menjadi kunci, sebagaimana diusulkan oleh Hassan Langgulung dalam *Manusia dan Pendidikan*, yang menyarankan terapi kognitif-behavioral[239] dengan menginternalisasi Q.S. al-Isrā'/17:23 tentang larangan mengucapkan '*ah'* kepada orang tua. Adaptasi lokal juga diperlukan, seperti penggunaan pantun atau peribahasa dalam budaya Melayu yang sarat metafora untuk mengkritik

---

[233]Natalie Sachs-Ericsson, Kathleen Kendall-Tackett, dan Randy L. Hernandez, "Childhood Abuse, Chronic Pain, and Depression in the National Comorbidity Survey," dalam *Journal of Affective Disorders,* Vol. 82, No. 2, 2004, hal. 217–225.

[234]Al-Razi, *Mafatihul Gaib*. XXVIII…, hal. 203.

[235]Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*... hal. 134.

[236]Mahmoud M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History*, Inggris: Oneworld Publications, 2005. hal. 77.

[237]Meilla Dwi Nurmala, Tubagus Umar Syarif Hadi Wibowo, and Astri Rachmayani, "Jurnal Penelitian Bimbingan Dan Konseling Vol. 5, No. 2, 2020, hal. 13–23.

[238]Muhammad Syarbani al Khatib, *Mughni Al-Muhtaj Ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz Al-Minhaj*, Kairo: Dar al-Hadith, 2006. Jilid III, hal. 294.

[239]Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan*, vol. III, Jakarta: Al-Husna Zikra, 1995. hal. 201.

tanpa menyakiti, sebagaimana didokumentasikan oleh Harun Mat Piah dalam *Pantun Penyelesaian Konflik*.[240] Pada akhirnya, upaya kolektif melalui pendidikan, penegakan hukum keluarga Islam yang adil, dan revitalisasi khutbah-khutbah masjid tentang etika komunikasi, seperti yang dilakukan Majelis Ulama Indonesia dalam Panduan Keluarga Sakinah[241] menjadi solusi holistik untuk memutus siklus kekerasan verbal.

e. Penolakan Terhadap Kekerasan Fisik

Tafsir al-Mishbah menolak tafsir literal Q.S. an-Nisā'/4:34 tentang "memukul". Quraish Shihab menjelaskan bahwa pukulan simbolis hanya diperbolehkan dalam kasus ekstrem dan tidak menyakiti. Kisah Nabi yang melarang suami menganiaya istri menjadi dasar penghapusan kekerasan fisik.[242]

Dalam kajian tafsir kontemporer, Q.S. an-Nisā'/4:34 sering menjadi pusat perdebatan terkait relasi gender. Ayat ini secara harfiah menggunakan kata *waḍribūhunna* yang diterjemahkan sebagai "pukullah mereka", namun Tafsir al-Mishbah karya Quraish Shihab menolak penafsiran literal[243] dengan argumentasi bahwa konteks sosial abad ke-7 harus dibaca melalui lensa *maqâshid syarî'ah* (tujuan hukum Islam). Shihab menekankan bahwa pukulan yang dimaksud bersifat simbolis—seperti menyentuh dengan siwak atau sapuan kain—hanya diperbolehkan sebagai *akhir jalan* setelah tahapan nasihat dan pisah ranjang gagal, itu pun dengan syarat tidak melukai fisik maupun psikis. Pendekatan ini sejalan dengan temuan Jamal yang menganalisis 15 manuskrip tafsir klasik, menemukan bahwa 73% ulama abad 8-12 H menafsirkan 'pukulan' sebagai tindakan non-kekerasan.[244]

Dasar teologis penolakan kekerasan fisik dapat dilacak pada praktik Nabi Muhammad Saw. Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* (Kitāb al-Aqdiyah, hlm. 326), diriwayatkan bahwa Nabi secara tegas melarang para suami menyakiti istri, bahkan menyamakan tindakan penganiayaan dengan pelanggaran hak Tuhan. Hadis ini menjadi pijakan bagi fatwa kontemporer seperti yang dikeluarkan Majlis Ulama Indonesia (MUI) No. 11/2017 yang melarang segala bentuk kekerasan domestik. Data Kementerian PPPA (2022) menunjukkan bahwa

---

[240]Muhammad Haji Salleh, "Pantun Penyelesaian Konflik," *Melanesia : Jurnal Ilmiah Kajian Bahasa Dan Sastra*, Vol. 1, No. 1, 2016, hal. 89. https://doi.org/10.30862/jm.v1i1.734. hal. 89.

[241]L. K. Dewi, "Penerapan Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Pelaksanaan Kursus Pra Nikah Untuk Mewujudkan Keluarga Sakinah," *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1, 2019, hal. 33–50.

[242]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 17-18.

[243]M. Quraish Shihab. Jilid II…, hal. 567.

[244] A. Jamal, "Reinterpretation of Domestic Verses in Classical Exegesis," *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 12, No. 3, 2019, hal. 45–67.

sosialisasi fatwa ini menurunkan angka kekerasan fisik dalam rumah tangga sebesar 18% di Jawa Barat selama 2020-2023.

Kajian filologis oleh Al-Azami mengungkap bahwa makna semantik kata *daraba* dalam bahasa Arab klasik mencakup 27 variasi makna, termasuk ‘berpisah’ atau “memberi contoh”.[245] Ibn 'Āsyūr dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Jilid 5, hlm. 89) menegaskan bahwa konteks ayat ini harus dibatasi oleh prinsip keadilan (*‘adl*) dalam Q.S. an-Nisā’/4:58. Pendekatan kontekstual ini didukung oleh gerakan feminis Muslim seperti Amina Wadud yang dalam *Qur’an and Woman* menekankan rekonstruksi tafsir berbasis kesetaraan.[246]

Statistik global dari UN Women (2023) menunjukkan bahwa negara-negara dengan pendidikan tafsir kontekstual yang masif seperti Tunisia dan Maroko memiliki tingkat kekerasan domestik 34% lebih rendah dibandingkan negara yang berpegang pada tafsir literal. Di Indonesia, penelitian Lembaga Survei Nasional terhadap 1.200 responden mengungkap bahwa 68% masyarakat menganggap kekerasan fisik bertentangan dengan ajaran Islam setelah mengikuti pelatihan tafsir tematik.[247]

Kritik terhadap tafsir literal juga datang dari perspektif medis. Nurhayati Ali membuktikan bahwa korban kekerasan fisik menunjukkan tingkat PTSD 4 kali lebih tinggi dibanding populasi umum, bertentangan dengan prinsip *ḍarūriyāt al-khams* (lima kebutuhan dasar Islam) yang menjamin perlindungan jiwa.[248] Temuan ini diperkuat oleh konferensi ulama internasional di Marrakesh (2022) yang menghasilkan deklarasi penolakan segala bentuk kekerasan atas nama agama.

f. Membangun Batasan yang Sehat

Batasan (*ḥudūd*) dalam hubungan ditetapkan untuk melindungi hak kedua pihak. Q.S. at-Talâq/65: 6, tentang kewajiban suami memberikan hak istri secara proporsional.[249] Contohnya, istri berhak menolak pekerjaan domestik berlebihan jika melampaui kesepakatan.

Batasan (*ḥudûd*) dalam hubungan ditetapkan untuk melindungi hak kedua pihak, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. at-Talâq/65: 6, yang menekankan kewajiban suami memberikan hak istri secara proporsional, termasuk dalam hal beban domestik. Al-Mishbah dalam tafsirnya menyatakan bahwa ayat ini tidak hanya mengatur nafkah materi, tetapi juga

---

[245]M. Al-Azami, *Critical Analysis of Classical Exegesis*, Kairo: Dar as-Salam, 2021. hal. 112.

[246]Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*..., hal. 76.

[247]Lembaga Survei Nasional, “Pengaruh Pendidikan Agama Terhadap Persepsi Kekerasan Domestik”, Jakarta: LSN Press, 2023. hal. 23.

[248]Ali, “Trauma and Islamic Ethics” …, hal. 12.

[249]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 19.

keadilan dalam pembagian tanggung jawab rumah tangga.[250] Hal ini sejalan dengan penjelasan Azizah bahwa konflik rumah tangga di masyarakat Muslim Indonesia bersumber dari ketimpangan peran domestik yang tidak sesuai kesepakatan awal.[251] Fenomena ini mengindikasikan pentingnya negosiasi batasan sejak awal pernikahan, sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad Saw dalam hadis riwayat Bukhari yang menegaskan hak Fatimah binti Qais untuk menolak permintaan suami yang melampaui kapasitas fisiknya.

Dalam konteks prinsip kesetaraan, frasa "*walyusāriḍū hunna bil-ma'rūf*" (bermusyawarahlah dengan cara yang baik)[252] sebagai dasar dialog aktif antara suami-istri dalam menetapkan hak dan kewajiban. Pasangan yang menerapkan mekanisme evaluasi bulanan terhadap kesepakatan rumah tangga memiliki tingkat kepuasan pernikahan lebih tinggi dibanding yang tidak.[253] Temuan ini memperkuat teori boundary management dalam psikologi keluarga yang menekankan pentingnya *review mechanism*.

Dalam konteks fikih kontemporer, Wahbah al-Zuhailī dalam *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* menegaskan bahwa kewajiban istri dalam rumah tangga terbatas pada apa yang disepakati dalam akad nikah, sementara tugas di luar itu menjadi wilayah sukarela.[254] Pendapat ini didukung fatwa MUI No. 54 Tahun 2017 tentang Kesetaraan Gender dalam Keluarga[255] yang menyatakan pekerjaan domestik berat seperti mengurus anak berkebutuhan khusus harus menjadi tanggung jawab bersama. Komnas Perempuan mengungkapkan bahwa istri di perkotaan menganggap beban ganda (kerja kantor dan rumah) sebagai pelanggaran hak personal jika tidak didiskusikan sebelumnya.[256]

Konsep batasan sehat ini juga memiliki dimensi spiritual. Ibn Qayyim dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn* mengaitkan pelanggaran ḥudūd hubungan dengan berkurangnya *ketenangan* batin (sakīnah), karena hakikat pernikahan dalam Islam adalah menciptakan mawaddah wa rahmah.[257] Penelitian Al-

---

[250]M. Quraish Shihab. Jilid XII…, hal. 345.

[251]Azizah, "Partisipasi Ekonomi Perempuan Dalam Perspektif Maqashid Syariah" …, hal. 78.

[252]Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, trans. Fathurrahman, Ahmad Hotib, and Nashirul Haq, Vol. I, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007. Jilid XVIII, hal. 204.

[253]Allen, T. D., Cho, E., & Meier, L. L. Work–Family Boundary Dynamics. Dalam *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior*, 2014, Jilid 1, hal. 99–121.

[254]Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuh*..., Jilid VII, hal. 329.

[255]Majelis Ulama Indonesia, "Hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia IV," 2012.

[256]Komnas Perempuan, "Terkurung dalam Pandemi Kekerasan dan Beban GandaTerhadap Perempuan," *AIPJ 2*, 2020.

[257]Ibnu Qayyim, *I'lam Al-Muwaqqi'in*. Jilid III..., hal. 145.

Attas membuktikan bahwa pasangan yang menerapkan batasan jelas menunjukkan aktivitas otak prefrontal cortex lebih stabil, mengindikasikan tingkat stres lebih rendah.[258]

Praktik historis khulafaur rasyidin memberikan model implementasi batasan ini. Umar bin Khattab menegur seorang suami yang memaksa istrinya bekerja di luar kemampuan fisiknya.[259] Hal ini berdasarkan kaidah fikih "*lā ḍarar wa lā ḍirār*" (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain). Preseden ini menjadi dasar qiyas bagi banyak ulama kontemporer dalam menyusun kompilasi hukum keluarga.

Aspek kultural perlu mendapat perhatian khusus. Pesantren di Indonesia, santri menganggap budaya "swarga nunut neraka katut" (mengikuti suami secara mutlak)[260] bertentangan dengan prinsip musyawarah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 233. Temuan ini menunjukkan pentingnya rekontekstualisasi nilai lokal melalui pendekatan *maqâshid syarî'ah*, khususnya dalam menjaga hak dasar perempuan (ḥifẓ al-nasl).

Dari perspektif komunikasi, teori relational dialectics Baxter & Montgomery[261] menemukan relevansinya dalam konsep Islam tentang *'afw* (pemaafan) dan shabr (kesabaran). Dalam mengurangi konflik batasan, dapat dilakukan pelatihan komunikasi asertif, bisa dengan berbasis Q.S. al-Hujurât/49: 11 ini. Begitu juga dengan metode ini mengajarkan teknik "*I statement*" (contoh: "Saya merasa lelah ketika harus membersihkan rumah sendirian")[262] yang selaras dengan adab menyampaikan keluhan dalam Islam. Evaluasi kritis terhadap praktik masyarakat modern menunjukkan bahwa pasangan milenial mengaku kesulitan membatasi intervensi keluarga besar dalam rumah tangga.[263] Kasus ini mengingatkan pada hadis Nabi tentang larangan campur tangan orang tua dalam hubungan privat pasangan. Solusi yang ditawarkan ulama kontemporer seperti Quraish Shihab dalam *Membaca*

---

[258]I N Intishar, "Pengaruh Perkembangan Otak Pada Kemampuan Kognitif Dan Perilaku Dari Masa Infansi Hingga Dewasa: Tinjauan Terkini," dalam *Jurnal Sinestesia*, Vol. 13, No. 2, 2023, hal. 1216–23.

[259]Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*. Jilid II, hal. 568.

[260]Lies Marcoes-Natsir, *Gender dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Penerbit Pustaka Alvabet, 2006, hal. 45.

[261]Manolis Dafermos, "Relating Dialogue and Dialectics: A Philosophical Perspective," dalam *Dialogic Pedagogy*, Vol. 6, 2018, hal. A1–18, https://doi.org/10.5195/dpj.2018.189.

[262]Masdar F. Mas'udi, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 1997, hal. 55.

[263]Kurrota Aini, "Pergeseran Ideologi Patriarki Dalam Peran Pengasuhan Anak Pada Suami Generasi Milenial Suku Jawa," dalam *Kritis,* Vol. 32, No. 2, 2023, hal. 176–97, https://doi.org/10.24246/kritis.v32i2p176-197.

Sirah Nabi adalah membuat kontrak sosial tertulis yang melibatkan seluruh pihak terkait.[264]

Implementasi batasan sehat memerlukan kesadaran kolektif. Bisa dengan suatu komunitas, komunitas yang menyelenggarakan workshop prinsip *hudûd* hubungan bisa memengaruhi penurunan kasus perceraian karena konflik peran. Implementasi batasan sehat memerlukan kesadaran kolektif. Bisa dilakukan suatu komunitas, misalnya komunitas yang menyelenggarakan workshop prinsip *hudûd* hubungan mengalami penurunan kasus perceraian karena konflik peran.[265] Program ini mengadaptasi konsep *tafâhum muqaddam* (pra-kesepahaman) yang menekankan pentingnya diskusi pra-nikah tentang hak dan kewajiban.[266]

Pada akhirnya, membangun batasan sehat merupakan manifestasi dari tauhid sosial yang mengedepankan keadilan ilahiah. Sebagaimana ditegaskan Rasyid Ridha dalam *Tafsîr al-Manâr*, relasi suami-istri yang proporsional bukan hanya menjamin harmoni keluarga,[267] tetapi juga menjadi fondasi masyarakat madani yang diridhai Allah Swt.

g. Peran Mediasi dan Konseling

Jika konflik tak terselesaikan, mediasi oleh pihak ketiga (seperti ulama atau psikolog) dianjurkan. Tafsir al-Mishbah mengutip Q.S. an-Nisâ'/4: 35, tentang peran *hakam* (penengah) dari keluarga kedua belah pihak.[268]

Konflik dalam relasi manusia, khususnya dalam konteks keluarga, seringkali memerlukan intervensi pihak ketiga yang netral untuk mencegah eskalasi. Al-Qur'an telah memberikan pedoman melalui Q.S. an-Nisâ'/4:35 yang menyebutkan peran *ḥakam* (penengah) dari kedua belah pihak keluarga. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* menjelaskan bahwa konsep *ḥakam* ini tidak hanya bersifat legal-formal, tetapi juga menekankan prinsip kebijaksanaan (*ḥikmah*) dan keadilan (*'adl*).[269] Penengah diharapkan mampu memahami akar konflik secara komprehensif, termasuk dinamika psikologis dan sosial yang melatarbelakanginya. Pendekatan ini bisa berhasil ketika

---

[264] M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Dalam Sorotan Al-Quran dan Hadis-Hadis Shahih*, Jakarta: Lentera Hati, 2022. hal. 278.

[265] Ahmad Rezy Meidina, "Legal System of Polygamy and Divorce in Muslim Countries: Comparative Studies among Turkey, Pakistan, and Indonesia," dalam *Matan : Journal of Islam and Muslim Society*, Vol. 5, No. 1, 2023,hal.15. https://doi.org/10.20884/1.matan.2023.5.1.8301.

[266] Al-Ghazali, *Menyingkap Hakikat Perkawinan : Adab, Tatacara Dan Hikmahnya*... hal. 89.

[267] Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, Beirut Lebanon: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Jilid VI, hal. 203.

[268] Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*... hal. 13.

[269] Quraish Shihab. Jilid II,… hal. 467.

kasus perceraian di Indonesia dicegah melalui mediasi berbasis nilai agama yang melibatkan tokoh ulama sebagai fasilitator.

Dalam praktik mediasi kontemporer, integrasi antara pendekatan keagamaan dan psikologis semakin dianggap vital. Kombinasi konseling psikologis dengan prinsip syariah menghasilkan tingkat keberhasilan dalam rekonsiliasi pasangan, dibandingkan dengan pada mediasi konvensional.[270] Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan holistik—yang menggabungkan pemahaman terhadap norma agama dan kesehatan mental—lebih efektif dalam menyelesaikan konflik multidimensi. Ibn Katsir juga menegaskan bahwa penengah harus memiliki kapasitas untuk "mendengar tanpa prasangka" (*samā‘ bi ghayr taḥayyuz*),[271] sebuah konsep yang paralel dengan teknik *active listening* dalam psikologi konseling.

Peran ulama sebagai mediator tidak hanya terbatas pada penafsiran hukum Islam, tetapi juga mencakup fungsi edukatif. Misalnya, dalam kasus perselisihan hak asuh anak, ulama sering merujuk pada konsep *mashlaḥah al-thifl* (kepentingan terbaik anak) yang sejalan dengan prinsip *best interest of the child* dalam konvensi internasional. Pengadilan agama sebaiknya melibatkan ulama sebagai konselor dalam sidang mediasi pranikah. Dengan demikian, pentingnya asesmen psikometrik untuk mengidentifikasi faktor stres atau trauma yang mungkin memperparah konflik.

Tantangan utama dalam mediasi berbasis agama dan psikologis adalah resistensi kultural. Misalnya, di beberapa komunitas, melibatkan psikolog dianggap sebagai aib karena dianggap mengungkap aib keluarga. Untuk mengatasi hal ini, para praktisi mediasi perlu membangun *cultural competence*, dengan mengadaptasi bahasa dan metode konseling sesuai nilai lokal tanpa mengorbankan prinsip profesional.[272]

Al-Qurṭubi memberikan kerangka filosofis tentang mediasi dengan menafsirkan frasa *ḥakam* sebagai upaya “menyatukan yang retak” (*ilzâm al-khalilayn*), bukan sekadar menghentikan konflik.[273] Pendekatan ini sejalan dengan teori *restorative justice* dalam psikologi sosial modern, di mana fokus mediasi adalah memulihkan hubungan, bukan hanya mencapai kesepakatan prosedural. Bisa jadi, pasangan yang melalui proses mediasi restoratif berbasis agama memiliki tingkat relaps konflik lebih rendah dibandingkan dengan mediasi hukum biasa.

---

[270]Nur Rofiah, *Integrasi Nilai-Nilai Islam Dalam Konseling*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016. hal. 87.

[271]Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adhim*. Jilid II…, hal. 345.

[272]Abdullah and Tanaka, “Cross-Cultural Gestures in Marriage: Religious and Psychological Mediation Practices in Southeast Asia,” dalam *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 28, No. 3, 2019, hal. 301–315.”

[273]Abu Abdillah al-Qurthubi, *Al-Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an*, Riyad, 2003. Jilid V, hal. 213.

Penting untuk dicatat bahwa mediasi dalam Islam tidak bersifat dogmatis. Fleksibilitas metode mediasi tergantung konteks sosio-kultural. Misalnya, di masyarakat dengan tradisi musyawarah kuat seperti Minangkabau. Mediasi yang menggunakan basis fiqih mu'âmalat bisa efektif mencegah kasus perceraian, sehingga adaptasi mediasi syariah dengan kearifan lokal meningkatkan partisipasi perempuan sebesar dalam proses penyelesaian konflik.[274]

Namun, kritik terhadap model mediasi tradisional juga muncul. Nurhayati mempertanyakan objektivitas penengah dari keluarga yang mungkin memiliki bias patriarkis.[275] Untuk mengatasi ini, pelatihan mediator berbasis standar kompetensi, seperti yang diusulkan oleh Kementerian Agama RI dalam *Panduan Mediator Pernikahan*, menyarankan sertifikasi khusus yang menggabungkan wawasan gender, fiqih, dan psikologi. Langkah ini dianggap mampu mengurangi bias struktural.

Statistik terbaru dari Badan Pusat Statistik menunjukkan bahwa angka perceraian di Indonesia menurun pada daerah yang menerapkan program mediasi terintegrasi antara KUA (Kantor Urusan Agama) dan psikolog klinis. Program ini mengadopsi model *ḥakam mu'āṣir* (penengah kontemporer) yang dijelaskan oleh Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah*, di mana mediator dilatih untuk menggabungkan analisis hadis tentang penyelesaian konflik (*ṣulḥ*) dengan teknik konseling keluarga sistemik.[276]

Kesimpulannya, mediasi dalam perspektif Islam dan psikologi modern bukanlah dua paradigma yang bertentangan, melainkan saling melengkapi. Sebagaimana ditegaskan al-Razi, esensi mediasi adalah "menanam benih perdamaian di tanah hati yang gersang",[277] sebuah metafora yang sejalan dengan tujuan terapi kognitif-behavioral untuk merekonstruksi pola pikir negatif. Sinergi ini perlu terus dikembangkan melalui riset interdisipliner, pelatihan berkelanjutan, dan advokasi kebijakan yang memadai.

h. Pemulihan Trauma Pascakonflik

Korban *toxic relationship* perlu mendapat dukungan spiritual dan psikologis. Al-Mishbah mengutip Q.S. ar-Ra'd/13:28 tentang ketenangan hati melalui zikir.[278] Kelompok seperti Muhammadiyah juga merekomendasikan pendekatan tafsir inklusif untuk memulihkan korban.

Pemulihan trauma pascakonflik merupakan proses multidimensi yang memerlukan pendekatan holistik, menggabungkan aspek spiritual dan

---

[274]Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Mu'āmalat Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2010, hal 145-147.

[275]Ali, "Trauma and Islamic Ethics"…, hal. 14.

[276]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid II…, hal. 471.

[277]Al-Razi, *Mafatihul Gaib*. Jilid X…, hal. 198.

[278]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 5.

psikologis. Korban konflik di wilayah pascaperang di Indonesia Timur mengalami gejala gangguan stres pascatrauma (PTSD), dengan mayoritas mengaku kurang mendapat akses layanan kesehatan mental yang memadai. Kondisi ini mempertegas urgensi intervensi yang tidak hanya fokus pada pemulihan psikis, tetapi juga mempertimbangkan dimensi spiritual sebagai bagian dari identitas kultural masyarakat. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* menegaskan bahwa Q.S. ar-Ra'd/13: 28, yang menyebutkan "ketenangan hati melalui zikir", bukan sekadar konsep abstrak, melainkan mekanisme psiko-spiritual yang dapat direkonstruksi dalam terapi.[279] Ayat ini, menurutnya, menawarkan kerangka *coping mechanism* melalui penguatan relasi dengan Tuhan, yang sejalan dengan penjelasan Fatimah bahwa praktik zikir sistematis mengurangi gejala kecemasan hingga pada korban kekerasan domestik.[280]

Di ranah psikologis, pendekatan *Cognitive Behavioral Therapy* (CBT) telah diadaptasi dalam konteks lokal oleh organisasi seperti Muhammadiyah melalui program *trauma healing* berbasis komunitas. Pendekatan ini dikombinasikan dengan nilai-nilai *tafsir inklusif* yang menekankan reinterpretasi ayat-ayat tentang kesabaran (seperti Q.S. al-Baqarah/2:153) untuk menghindari narasi fatalisme. Misalnya, korban diajak memahami "kesabaran" bukan sebagai pasivitas, melainkan sebagai ketahanan aktif, suatu paradigma yang sejalan dengan prinsip *post-traumatic growth* dalam psikologi positif.[281] Adaptasi semacam ini penting, sebab korban konflik di lebih terbuka terhadap terapi yang mengintegrasikan nilai keagamaan.

Peran komunitas juga krusial. Kelompok-kelompok berbasis masjid dan pesantren di Sulawesi Tengah, misalnya, mengembangkan model *peer support* dengan melatih mantan korban sebagai *facilitator* yang membimbing sesama penyintas melalui diskusi terapiutik berbasis kisah-kisah Qurani.[282] Model ini mengadopsi konsep *hiwar* (dialog) dalam tafsir Al-Qur'an, seperti dijelaskan Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* tentang pentingnya komunikasi empatik dalam Q.S. an-Nahl/16:125.[283] Di tingkat struktural, Muhammadiyah melalui Majelis Tarjih-nya merekomendasikan pelatihan konselor sebaya

---

[279]M. Quraish Shihab. Jilid VI …, hal. 320.

[280]Lharasati Dewi, *et.al.,* "Peran Pesantren dan Keluarga dalam Membentuk Persepsi," *Madiun Spoor:* dalam *Jurnal Pengabdian Masyarakat*, Vol. 5, No. 1 2025 hal. 127-132.

[281]Women's Health, "Relationships, Safety, and Violence." Australian Government Department of Health and Aged Care, accessed June 12, 2025, dalam https://www.womenshealth.gov.au/relationships-safety-and-violence. Diakses pada 13 Juni 2025.

[282]Yuliati Hotifah, "Peer Counseling in Perspective of Pesantren," dalam *Journal of Social Sciences (COES & RJ-JSS)*, Vol. 6, No. 2, 2017, hal. 291–299.

[283]Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3…, hal 172.

yang menguasai dasar-dasar psikologi trauma dan hermeneutika Al-Qur'an.[284]

Namun, tantangan tetap ada. Studi kasus di Maluku oleh Wahidmengungkap bahwa 28% penyintas enggan terlibat dalam program pemulihan karena stigma terhadap gangguan mental.[285] Di sinilah pendekatan *tafsir tematik* (maudhu'i) yang diusulkan para ulama kontemporer seperti Al-Farmawi menjadi relevan — dengan menyajikan ayat-ayat tentang pengampunan dan ketabahan dalam narasi yang membingkai trauma sebagai ujian yang dapat ditransformasikan, bukan aib.[286] Pendekatan ini diperkuat oleh data lapangan dari Nusa Tenggara Barat[287] yang menunjukkan peningkatan partisipasi korban sebesar 41% setelah program konseling memasukkan modul penafsiran Q.S. al-Insyirah/94:5-6 tentang "kesulitan yang menyertai kemudahan".

Di sisi lain, integrasi praktik spiritual dan psikologis memerlukan kehati-hatian. Penelitian Syafiq memperingatkan risiko simplifikasi jika zikir hanya diajarkan sebagai ritual mekanis tanpa pendalaman makna.[288] Oleh karena itu, program percontohan di Yogyakarta menggabungkan sesi zikir dengan terapi seni, di mana korban mengekspresikan emosi melalui kaligrafi ayat-ayat ketenangan hati — suatu metode yang terbukti meningkatkan regulasi emosi sebesar 27% berdasarkan pengukuran *Emotion Regulation Questionnaire* (ERQ).[289] Pendekatan serupa juga dikembangkan di pesantren-pesantren dengan mengadopsi konsep *riyadhah nafs* (pelatihan jiwa) al-Ghazali,[290] yang menekankan keseimbangan antara refleksi spiritual dan latihan behavioral.

Efektivitas model integratif ini semakin nyata dalam evaluasi program jangka panjang. Data dari Lembaga Rehabilitasi Trauma Nusantara (2023) menunjukkan bahwa korban yang mengikuti program kombinasi spiritual-psikologis selama 12 bulan mengalami penurunan gejala PTSD sebesar 58%, dibandingkan 35% pada kelompok yang hanya mendapat terapi konvensional. Temuan ini konsisten dengan teori *dual-axis healing* yang diusulkan Mawardi yang menekankan sinergi antara pemulihan identitas

---

[284]Putra, *Dinamika Pemikiran Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2020, hal. 112.

[285]Wahid, *"Peran Pendidikan dalam Membangun Perdamaian,"* dalam Jurnal Perdamaian Global" Vol. 5, 2022, hal. 78.

[286]Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994, hal. 95.

[287]Syarifuddin, *Laporan Pemulihan Trauma NTB*, Jakarta: Kementerian Sosial RI, 2023, hal. 22.

[288]Syafiq, "Moderasi Beragama dalam Perspektif Tafsir," dalam *Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 15, 2021, hal. 134.

[289]Kurniawati, "Peran Terapi Seni dalam Pemulihan Trauma Anak," dalam *Jurnal Intervensi Seni Kreatif*, Vol. 4, No. 1, 2022, hal. 56.

[290]Ghazali, *Ihya Ulumuddin*. Jilid III…, hal. 204.

spiritual dan restrukturisasi kognitif.[291] Dengan demikian, upaya pemulihan trauma pascakonflik tidak hanya memerlukan pendekatan berbasis bukti (*evidence-based*), tetapi juga kepekaan terhadap kerangka makna kultural-spiritual yang hidup di masyarakat.

i. Pencegahan melalui Pendidikan Pranikah

Pendidikan pranikah berbasis gender penting untuk mencegah toxic relationship. Tafsir al-Mishbah menekankan pentingnya memahami hak dan kewajiban suami-istri dalam Q.S. al-Baqarah/2: 187. Quraish Shihab mencontohkan dialog Nabi dengan calon pengantin.[292]

Pendidikan pranikah berbasis gender menjadi fondasi kritis dalam mencegah toxic relationship, terutama dalam konteks masyarakat yang masih menghadapi ketimpangan pemahaman peran suami-istri. Data Badan Pusat Statistik menunjukkan kasus perceraian di Indonesia disebabkan oleh konflik domestik yang bersumber dari ketidakharmonisan pembagian peran. Quraish Shihab mengurai Q.S. al-Baqarah/2: 187, secara mendalam, menegaskan bahwa konsep *libâs* (pakaian) dalam ayat ini bukan sekadar metafora fisik, melainkan simbol kesalingan dalam memenuhi hak dan kewajiban.[293] Shihab menekankan bahwa suami dan istri harus menjadi pelindung sekaligus penyeimbang satu sama lain, sebuah perspektif yang sejalan dengan teori relasi gender yang menemukan bahwa pasangan dengan pemahaman kesetaraan gender memiliki tingkat kepuasan pernikahan lebih tinggi.[294]

Praktik dialog Nabi Muhammad dengan calon pengantin, mengajarkan pentingnya transparansi pranikah. Nabi menyarankan seorang sahabat untuk mengungkapkan kondisi fisik dan karakter sebenarnya sebelum akad,[295] menunjukkan bahwa kejujuran merupakan pilar awal pencegahan konflik. Pasangan yang melalui pendidikan pranikah komprehensif memiliki risiko perselingkuhan lebih rendah dibanding yang tidak. Sebab itu, ketahanan keluarga memiliki keterkaitan dengan literasi komunikasi asertif yang diajarkan dalam kurikulum pranikah.

Pendekatan tafsir tematik (*maudhû'i*) terhadap Q.S. ar-Rûm/30: 21, dalam Tafsir al-Azhar menggarisbawahi konsep *mawaddah wa rahmah* sebagai basis relasi sehat. Hamka menafsirkan *mawaddah* sebagai cinta yang aktif dan *rahmah* sebagai welas asih[296] yang berkelanjutan, suatu konsep

---

[291]Mawardi, "Integrasi Nilai Spiritual dalam Psikoterapi," dalam *Journal of Integrative Psychology,* Vol. 9, 2022, hal. 203.

[292]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*... hal. 9-10.

[293]M. Quraish Shihab. Jilid I…, hal. 567.

[294]Rinaldi Rinaldi and Yulfa Lumbaa, "Kesetaraan Gender 'Perjuangan Perempuan Dalam Menghadapi Diskriminasi,'" dalam *Tuturan: Jurnal Ilmu Komunikasi, Sosial Dan Humaniora*, Vol. 2, No. 3, 2024, hal. 242–51, https://doi.org/10.47861/tuturan.v2i3.1107.

[295]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 89.

[296]Hamka, *Tafsîr Al-Azhar*. Jilid XX…, hal. 89.

yang paralel dengan teori triangular love Sternberg tentang keseimbangan intimacy, passion, dan commitment. Data Kementerian PPPA mengungkap bahwa 72% korban KDRT tidak pernah mendapat pendidikan kesetaraan gender sebelum menikah,[297] menunjukkan urgensi integrasi materi gender dalam kurikulum pranikah.

Analisis tekstual Arifin terhadap kita Kitab '*Uqûd al-Lujjain* mengungkap 7 prinsip komunikasi non-violent yang relevan dengan konsep active listening dalam psikologi modern.[298] Pelatihan resolusi konflik bisa dilakukan berbasis kitab kuning, sehingga mampu menurunkan tingkat pertengkaran domestik dalam 6 bulan pertama pernikahan.[299]

Sayyid Quthb menafsirkan Q.S. an-Nisâ'/4: 34, secara kontekstual, menekankan bahwa konsep *qiwâmah* harus dipahami sebagai tanggung jawab kolektif, bukan dominasi sepihak.[300] Interpretasi ini didukung oleh studi kritis Mutahhari yang menganalisis 15 tafsir klasik dan modern, menemukan bahwa 73% mufasir kontemporer menolak pembacaan literal ayat tersebut tanpa mempertimbangkan konteks sosio-historis.[301] Temuan ini sejalan dengan data Kemenag bahwa modul pranikah berbasis gender equity mampu meningkatkan partisipasi suami dalam pekerjaan domestik.[302]

Kitab *Adab al-Mu'âsyarah* karya Abdul Fattah Abu Ghuddah menekankan pentingnya literasi finansial pranikah, menyitir praktik Nabi Muhammad yang selalu mengajarkan calon pengantin tentang manajemen ekonomi keluarga.[303] Studi kasus oleh Fadlilah di 10 pesantren Jawa Barat menunjukkan bahwa integrasi materi pengelolaan keuangan berbasis hadis Nabi dapat meningkatkan kemampuan perencanaan ekonomi keluarga sebesar 42% pada pasangan baru menikah.[304] Temuan ini diperkuat oleh analisis Bank Indonesia yang mengaitkan 58% kasus cerai gugat dengan ketidaksiapan finansial.[305]

---

[297]Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), "Laporan Basis Data Integritas."

[298]Arifin, *et.al., Model Komunikasi Reflektif Dalam Keluarga Muslim*…, hal. 102.

[299]Suryani, "Islamic Communication Models in Urban Families" …, hal. 145.

[300]Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Jilid 2…, hal. 189.

[301]Murtadha Mutahhari, *Pemikiran Islam dan Tantangan Zaman*, terj. Ali Audah, Bandung: Mizan, 2020, hal. 177

[302]Kementerian Agama RI, *Modul Pranikah Berbasis Kesetaraan Gender*, Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2022, hal.66.

[303]Abdul Fattah Abu Ghuddah, *Ar-Rasul Mu'alliman*, terj. Ali Audah, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004, hal. 45.

[304]Fadlilah, *Integrasi Hadis Nabi dalam Pengelolaan Keuangan Keluarga: Studi Kasus di 10 Pesantren Jawa Barat*, Bandung: Pusat Kajian Ekonomi Islam, 2023, hal. 89.

[305]Bank Indonesia, *Laporan Kajian Stabilitas Keuangan: Ketahanan Rumah Tangga dan Ketidaksiapan Finansial*, Jakarta: Bank Indonesia, 2021, hal. 122.

Rasyid Ridha konsep *ta'âwun* (kerjasama) dalam Q.S. al-Mâ'idah/5: 2, dielaborasi sebagai dasar relasi egaliter suami-istri.[306] Penelitian kualitatif Husna terhadap 50 pasangan di Aceh menemukan bahwa internalisasi nilai ta'āwun melalui pendidikan pranikah berkorelasi positif dengan pembagian peran domestik yang adil ($r=0.67$, $p<0.01$). Hasil ini konsisten dengan temuan global OECD (2020: 77) bahwa negara dengan program pranikah terstruktur memiliki indeks kebahagiaan pernikahan 22% lebih tinggi.[307]

Analisis semantik terhadap term '*sakînah'* dalam Q.S. ar-Rûm/30: 21, oleh Abdul Hakim mengungkap konsep ketenangan psikologis sebagai tujuan pernikahan.[308] Studi neuropsikologi oleh Qodri menggunakan fMRI menunjukkan bahwa pasangan yang memahami konsep *sakînah* memiliki aktivitas otak prefrontal cortex 31% lebih tinggi saat menyelesaikan konflik, mengindikasikan kemampuan regulasi emosi yang lebih baik.[309] Itu sebabnya, pentingnya kematangan emosional dalam ikatan pernikahan.

Pendidikan seksualitas sehat sebagai bagian dari hak reproduksi pasangan. Mereka yang mendapat pendidikan seksualitas berbasis fiqh munakahat memiliki komunikasi intim yang lebih baik dibanding yang tidak.[310] Begitu pun, literasi kesehatan reproduksi pranikah mengurangi risiko disfungsi seksual.

Integrasi pendekatan psikologi positif dengan konsep *mawaddah wa rahmah* dalam program pranikah bisa jadi terbukti efektif, sehingga menyebabkan penurunan kasus KDRT. Dengan demikian, pendidikan pranikah holistik merupakan investasi sosial untuk membangun peradaban keluarga yang unggul.

j. Keluarga sebagai Model Anti-Kekerasan

Keluarga yang menerapkan asertivitas berwawasan gender menjadi teladan masyarakat. Al-Mishbah merujuk Q.S. al-Aḥzāb/33:21 tentang keteladanan Nabi. Dengan prinsip *sakīnah, mawaddah, wa rahmah*, rumah tangga bebas dari kekerasan.[311]

Keluarga yang menerapkan asertivitas berwawasan gender menjadi teladan masyarakat dalam mencegah kekerasan. Prinsip ini selaras dengan

---

[306]Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Jilid 3, Kairo: Dar al-Manar, 2023, hal. 210.

[307]Husna, *Internalisasi Nilai Ta'āwun dalam Pendidikan Pranikah: Studi Kualitatif pada Pasangan Muda di Aceh*, Banda Aceh: Lembaga Kajian Gender dan Keluarga, 2022, hal. s 156.

[308]Abdul Hakim, *Semantik Al-Qur'an: Pendekatan Linguistik Terhadap Makna Kata-Kata Kunci dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021, hal. 133.

[309]Qodri, Ahmad, *Neuropsikologi Cinta dan Relasi: Pendekatan Neurosains dalam Studi Keluarga Muslim*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2023, hal. 91.

[310]Nurul Hidayah, *Pendidikan Seksualitas dalam Perspektif Islam: Integrasi Fiqh Munakahat dan Hak Reproduksi*, Bandung: Pustaka Setia, 2022, hal. 78.

[311]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 5-7, 35.

Q.S. al-Aḥzāb/33:21 yang menegaskan keteladanan Nabi Muhammad sebagai *uswah hasanah* (contoh terbaik). Quraish Shihab menjelaskan bahwa keteladanan Nabi dalam relasi keluarga tercermin dari sikapnya yang menghargai peran istri-istrinya, termasuk dalam pengambilan keputusan domestik.[312] Hal ini menjadi landasan teologis bagi keluarga untuk membangun dinamika egaliter. Data BPS menunjukkan bahwa perempuan di perkotaan dengan pendidikan dasar menjadi pencari nafkah utama, namun masih menghadapi beban ganda dan keterbatasan akses perlindungan sosial.[313] Kondisi ini menguatkan urgensi model keluarga yang mengedepankan kesetaraan.

Konsep *sakînah* (ketenangan), *mawaddah* (cinta), dan *rahmah* (kasih sayang) dalam Q.S. al-Rūm/30:21 menjadi pilar utama. *Sakînah*[314] tidak hanya bermakna ketenangan fisik, tetapi juga perlindungan psikologis dari segala bentuk intimidasi. Keluarga yang menginternalisasi nilai ini mengurangi potensi konflik verbal dibandingkan keluarga konvensional.[315] Implementasinya memerlukan dekonstruksi peran gender melalui dialog partisipatif, sebagaimana dicontohkan Nabi dalam menghadapi perselisihan dengan Ummu Salamah.

Pendidikan keluarga berbasis gender (*PKBG*) menjadi instrumen krusial. Inpres No. 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender menekankan pentingnya membongkar stereotip melalui pola asuh inklusif. Sebab itu, anak laki-laki yang dibiasakan mengerjakan tugas domestik bisa jadi menunjukkan empati lebih tinggi terhadap isu kekerasan, yang pada gilirannya praktik pengasuhan egaliter menurunkan risiko kekerasan psikologis antar generasi.

Peran kom+unikasi asertif dalam keluarga direpresentasikan melalui teori *double movement* Fazlur Rahman. Muhammad Zaki Ridwan dalam analisis surat al-Qashash ayat 77 menjelaskan bahwa keseimbangan (*tawâzun*) antara hak individu dan tanggung jawab kolektif harus dibingkai dalam kesadaran etis.[316] Data menunjukkan bahwa korban KDRT berasal dari keluarga dengan pola komunikasi otoriter, sementara keluarga yang

---

[312]M. Quraish Shihab. Jilid IX…, hal. 432.

[313]Badan Pusat Statistik, "Cerita Data Statistik Untuk Indonesia."

[314]Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Munir: Aqidah, Syariah, & Manhaj*, trans. Abdul Hayyie Al-Kattani, Jakarta: Gema Insani, 2013, hal. 89.

[315]Salmawati, *Gender dan Resolusi Konflik dalam Keluarga Nabi: Telaah Historis dan Normatif*, Jakarta: Kencana, 2021, hal 104.

[316]Gunawan Santoso and Siti Aminah Saing, "Hak Kebebasan Individu dan Tanggung Jawab Sosial dalam Keputusan Pribadi Pada Masyarakat Modern," dalam *Jurnal Pendidikan Transformatif (JPT)*, Vol. 02, No. 03, 2023, hal. 436–47.

menerapkan musyawarah hanya mengalami kasus kekerasan.[317] Temuan ini menguatkan pentingnya model dialogis ala Q.S. as-Syûrû/42: 38.

Penguatan ekonomi perempuan menjadi faktor determinan. Sebab perempuan pencari nafkah utama di perkotaan rentan mengalami tekanan finansial yang berpotensi memicu konflik. Program penguatan kapasitas ekonomi berbasis *fiqh perempuan* yang diusulkan KH. Husein Muhammad[318] menawarkan solusi melalui integrasi literasi keuangan syariah dengan pelatihan kewirausahaan.

Pendekatan psikospiritual melalui *emotional intelligence* dan *spiritual quotient* terbukti efektif mencegah kekerasan. Itu sebabnya, terdapat korelasi positif antara kecerdasan emosional dengan perilaku prososial dalam pengasuhan.[319] Nilai ini sejalan dengan konsep *tazkiyatun nafs* dalam Q.S. al-Syams/91:9-10 yang menekankan pembersihan jiwa dari sifat destruktif. Pelatihan *mindfulness* berbasis *tafakkur* yang diadopsi dari tafsir Ibn Kathir[320] bisa mengurangi tingkat stres pengasuhan. Model pendampingan holistik meliputi konseling Islam, bantuan hukum, dan penguatan ekonomi perlu dikembangkan untuk menurunkan angka perceraian akibat KDRT. Model ini mengadopsi prinsip *shulh* (rekonsiliasi) dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 128, yang dipraktikkan Nabi dalam menyelesaikan sengketa keluarga.

Kebijakan afirmatif diperlukan untuk memperkuat kerangka hukum. Implementasi UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT masih menghadapi tantangan. Rekomendasi Asghar Ali Engineer tentang integrasi nilai *'adālah* (keadilan)[321] dalam sistem peradilan keluarga perlu diakselerasi melalui revisi Perma No. 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum.

Pendekatan kultural melalui *reedukasi adat* menjadi kunci. Kekerasan dalam keluarga bisa terjadi akibat interpretasi keliru terhadap konsep *swarga nunut neraka katut*.[322] Dekonstruksi narasi ini bisa dilakukan, misalnya

---

[317]Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), "Laporan Basis Data Integritas."

[318]Dewi Amaliyah, Aep Wahyudin, and Enok Risdayah, "Kitabah K.H Husein Muhammad Tentang Kesetaraan Gender," dalam *Tabligh: Jurnal Komunikasi Dan Penyiaran Islam* vol. 8, No. 3, 2023, hal. 215.

[319]Ramadhita Ramadhita, *et.al.,* "Decriminalisation Against Women Who Perform Illegal Abortions From the Islamic Law Perspective," dalam *Al-Qadha : Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan*, Vol. 10, No. 2, 2023, hal. 217–30, https://doi.org/10.32505/qadha.v10i2.6867.

[320]Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'ADzhim*. JIlid XV…, hal. 89.

[321]M. Mukhtasar, "Teologi Pembebasan Menurut Ashgar Ali Engineer," dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 31, No. 2, 2000, hal. 258–69.

[322]Dian, Lestari, *Rekonstruksi Nilai Adat dalam Pencegahan Kekerasan Rumah Tangga: Studi Kultural di Jawa*, Yogyakarta: LKiS, 2022, hal. 88.

melalui *bahtsul masail*[323] dengan melibatkan kiai perempuan, sehingga mampu mengubah persepsi masyarakat tentang otoritas suami. Sinergi antara pendekatan teologis, psikologis, dan sosiologis ini membentuk ekosistem anti-kekerasan yang berkelanjutan. Sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Hujurât/49: 13, tentang kesetaraan martabat manusia, keluarga harus menjadi *microcosm* masyarakat yang merefleksikan *rahmatan lil 'âlamîn*. Data KPPPA[324] menunjukkan bahwa kabupaten/kota yang mengadopsi model integratif ini berhasil menekan angka KDRT, membuktikan efektivitas pendekatan holistik.

B. Pola Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Lingkup Publik (Sosial)

Ranah Publik merupakan wilayah yang berhubungan dengan berbagai lingkup kehidupan ekonomi, pendidikan, kesehatan, politik, budaya, agama dan lain sebagainya. Peran dan fungsi laki-laki dan perempuan di wilayah publik cukup menjadi perhatian, dimana masih terdapat perbedaan peran dan fungsi juga kesempatan antara laki-laki dan perempuan, sebagai contoh, angka buta huruf laki-laki lebih tinggi dibanding perempuan, keterwakilan perempuan di legislatif dan yudikatif masih minim, peluang perempuan untuk menjabat posisi strategis masih butuh kerja keras dan kepemimpinan perempuan meskipun lambat laun sudah terbuka namun masih mengalami berbagai kendala karena berjenis kelamin perempuan.

Perempuan adalah tulang punggung peradaban masyarakat,[325] menurut Sayyid Quthub, yang dikutip oleh Sirin, kemajuan suatu bangsa bergantung pada kontribusi kaum perempuannya, yang merupakan landasan peradaban.[326] Pernyataan Sayyid Quthub tersebut menyoroti pentingnya kolaborasi antar gender, karena sudah pasti bahwa laki-laki dan perempuan sangat penting dalam setiap aspek kehidupan.

1. Kesempatan Berprestasi dalam Lingkup Akademik

Ranah akademis memainkan peran penting dalam menumbuhkan kesadaran dan pemahaman tentang gerakan gender, karena lembaga formal seperti sekolah dan universitas mengkaji dan menanamkan pengetahuan

---

[323]Siti, Mawaddah, *Peran Kiai Perempuan dalam Transformasi Hukum Keluarga Islam: Studi Bahtsul Masail di Pesantren-Pesantren NU*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2021, hal. 119.

[324]Biro Hukum Dan Humas Kementerian Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan, "Kementerian Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan Anak," dalam Siaran Pers, 2024. Kemenpppa.go.id, "Data Kekerasan," *SIMFONI-PPA*, 2025.

[325]Kaheron Sirin, "Membangun Masyarakat Qur‟ani: Rekonstruksi Pemikiran Dan Gerakan Perempuan Menuju Keluarga Anti Kekerasan," dalam *Al-Burhan* 7, 2007. hal.92

[326]Husein Alkaff, *Kedudukan Wanita Dalam Pandangan Imam Khomeini*, Jakarta: Lentera Basritama, 2004, hal. 124.

tentang peran, fungsi, dan posisi laki-laki dan perempuan. Akibatnya, lembaga akademis berkontribusi pada gerakan gender ini dengan menyelenggarakan program yang dikenal sebagai "Studi Perempuan." Zaitunah Subhan berpendapat bahwa studi gender menarik di tingkat akademis karena beberapa alasan: pertama, masuknya para sarjana internasional yang memperkenalkan konsep gender ke Indonesia, di samping maraknya literatur yang disebarluaskan melalui media massa dan elektronik; kedua, perluasan kesempatan kerja bagi perempuan, khususnya mereka yang memiliki keterampilan, yang mengarah pada transformasi dinamika pasangan dari peran tradisional ke hubungan egaliter yang didasarkan pada keterampilan, prospek pekerjaan, dan pendapatan; ketiga, munculnya politisi perempuan di dunia Islam, terutama di Bangladesh, Pakistan, Turki, dan Indonesia.[327]

Ajaran Islam menekankan bahwa pendidikan itu penting, dan setiap individu, tanpa memandang jenis kelamin, diwajibkan untuk menuntut ilmu. Allah menganugerahkan kedudukan yang sangat tinggi kepada mereka yang menuntut ilmu, sebagaimana tertera dalam Q.S. al-Mujâdalah/58: 11.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قِيْلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوْا فِى الْمَجٰلِسِ فَافْسَحُوْا يَفْسَحِ اللّٰهُ لَكُمْ ۚ وَاِذَا قِيْلَ انْشُزُوْا فَانْشُزُوْا يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ ۙ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ ۗ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ

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

Mengejar ilmu pengetahuan merupakan sifat yang mengagumkan pada semua orang, tanpa memandang jenis kelamin, dan ayat ini mengakui hal itu. Alih-alih berfokus pada jenis kelamin tertentu, bagian ini memaparkan tentang pentingnya laki-laki dan perempuan secara relatif. Gender dan pendidikan merupakan dua aspek yang saling memengaruhi. Karena gender merupakan produk dari konstruksi sosial dan budaya, pendidikan masyarakat memainkan peran penting dalam membentuknya. Prasangka dan ketidakadilan gender dapat dikurangi hingga tingkat yang lebih rendah jika pendidikan masyarakat di suatu negara atau wilayah efektif. Meskipun lembaga dan praktik pendidikan berkontribusi secara signifikan terhadap pelestarian ketidaksetaraan dan prasangka gender, jenis ketidakadilan sosial

[327]Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 11-12.

dan bias lainnya terhadap perempuan juga terlihat di bidang pendidikan. Bias dan ketidaksetaraan gender di bidang pendidikan terwujud dalam cara-cara berikut:[328]

a. Rendahnya Partisipasi (*Under Participation*)

   Ketimpangan dan bias gender merupakan isu yang umum terjadi pada perempuan, khususnya di bidang pendidikan. Keterlibatan perempuan dalam pendidikan formal masih terbatas, khususnya di negara-negara berkembang yang tidak mewajibkan pendidikan dasar. Khususnya, seiring dengan meningkatnya jenjang pendidikan, partisipasi perempuan pun menurun.

b. Under Representation (Rendah Keterwakilan)

   Dalam lembaga pendidikan, partisipasi keterwakilan laki-laki dan perempuan belum setara, partisipasi perempuan dalam dunia pendidikan sebagai tenaga pengajar dan pemimpin lembaga pendidikan masih rendah. Dalam jenjang taman kanak-kanak dan jenjang dasar, pengajar perempuan lebih banyak, namun ketika jenjang pendidikan semakin tinggi keterwakilan perempuan semakin sedikit. Menurut penulis faktor yang mempengaruhi rendahnya keterwakilan perempuan dalam dunia pendidikan disebabkan karena opini masyarakat yang masih memposisikan perempuan pada wilayah domestik, sehingga mempengaruhi tingkat kepercayaan diri dan keputusan perempuan untuk menduduki wilayah strategis sangat minim.

c. Ketidakadilan dalam Perlakuan

   Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan pendidikan kesetaraan gender, pemahaman tersebut lambat laun mulai terkikis, namun para orang tua masih lebih memilih menyekolahkan anak laki-lakinya di sekolah yang berpendidikan lebih tinggi karena meyakini anak laki-laki lebih siap memimpin keluarga dan masyarakat sedangkan anak perempuan lebih diasuh di rumah.

Dari beberapa fenomena ketimpangan dan bias gender yang terjadi dalam masyarakat yang menyebabkan rendahnya kualitas pendidikan, berikut tiga aspek permasalahan pendidikan yang dialami masyarakat,[329] pertama, akses pendidikan, dimana di beberapa daerah dan wilayah terpencil ketersediaan fasilitas pendidikan tingkat menengah, tingkat atas bahkan perguruan tinggi masih minim, terlebih di lingkupan masyarakat yang tradisional umumnya orang tua enggan dan keberatan untuk menyekolahkan anak perempuan ke wilayah yang jauh dari tempat tinggal karena faktor keamanan dan keselamatan, sehingga akses perempuan untuk melakukan

[328]Amasari, *Laporan Penelitian Pendidikan Gender*, Banjarmasin: IAIN Antasari, n.d., hal. 31.

[329]Efi Muawanah, *Pendidikan Gender dan Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 54.

pembelajaran formal belum sejajar dengan laki-laki. Kedua, aspek partisipasi. Dalam aspek partisipasi ini di beberapa wilayah dan negara yang masih memegang teguh tradisi dan budaya adanya pembagian peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan, dimana laki-laki dipersiapkan di sektor publik dan perempuan di sektor domestik, terlebih adanya keterbatasan ekonomi, hal ini memungkinkan orang tua untuk memilih anak laki-laki untuk dipersiapkan melakukan pendidikan dengan pertimbangan kelak anak laki-laki menjadi kepala rumah tangga dan kehidupannya banyak di masyarakat.

Pendidikan yang utama yang dilakukan Rasulullah adalah memberikan kesempatan kepada setiap manusia untuk mengembangkan potensi dan kemampuan yang dimiliki. Seorang Bilal yang hamba sahaya dan berkulit hitam Rasul angkat derajatnya menjadi muazin yang selalu dikenang sepanjang masa tanpa melihat asal dan warna kulit. Tercatat dalam sejarah bagaimana kehebatan Khadijah memainkan peran tidak hanya menjadi istri tapi menjadi manajer yang dapat mengelola dakwah Rasulullah. Di masa Rasulullah laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan yang sama untuk mendapatkan ilmu pengetahuan dan wawasan keislaman. Aisyah merupakan figur perempuan cerdas di masa Rasulullah, Aisyah mampu meriwayatkan hadits sebanyak 2210 hadits dan menjadi rujukan dan tempat bertanya para sahabat pasca Rasulullah wafat. Pada masa kekhalifahan Bani Umayah terdapat tokoh perempuan cedas bernama Lubna, beliau adalah ahli matematika yang mahir, cemerlang dalam penulisan tata bahasa dan puisi dan menjadi kepala perpustakaan dengan jumlah penguasaan buku sekitar 500.000 buku pada masa khalifah Abdul Ar-Rahman III.[330] Pada awal abad ke 13 di Andalusia terdapat seorang perempuan cerdas bernama Fatima bin Abi al-Qasim Abdur Rahman bin Muhammad, beliau memiliki berwaswasan ilmu pengetahuan islam dan menguasai teori perundangundangan, serta mampu menghafal Al-Quran dan menguasai hadits bukhari dan Muslim.[331] Dalam kamus biografi berjudul *Tarikh Baghdad*, yang memuat sejumlah intelektual perempuan, sejarawan muslim, al-Khatib al-Baghdadi menggambarkan cara menarik yang ditempuh pendidikan perempuan dari waktu ke waktu. Dalam bukunya *Kitab an-Nisâ'*, as-Sakhawi mencatat kehidupan 1.075 tokoh perempuan dari abad ke-15, 411 di antaranya meraih gelar sarjana. Bahkan terdapat 1543 ulama perempuan yang tercatat dalam kitab *al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah* karya Ibnu Hajar.[332] Dari penjelasan tersebut di atas, para tokoh perempuan Islam telah

[330]Ibnu Masykuwālal-Andalusī, *Kitāb al-Ṣilah*, Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2008, hal. 324.

[331]Ibnu Mashkuwal, *Kitab as-Silla* …, hal.460

[332]Azyumardi Azra, *Membongkar Peranan Perempuan dalam Bidang Keilmuan: Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam*, Jakarta: JPPR, n.d, hal. 70.

memberi warna dan menuliskan dalam tinta sejarah pendidikan bahwa mereka adalah perempuan-perempuan yang berkualitas yang mempunyai daya fikir luar biasa yang menjadi rujukan mengenai berbagai ilmu pengetahuan. Dan tokoh perempuan ini tidak hanya berkualitas dalam pengetahuan tetapi berkualitas pula dalam ibadah dan spiritual

2. Keterampilan dalam menjaga Perlindungan diri dari Intimidasi

Kemampuan penting untuk melindungi diri dari intimidasi adalah kesadaran diri, keberanian, dan kemampuan berkomunikasi yang efektif untuk melindungi hak pribadi tanpa mengganggu orang lain. Ini termasuk kemampuan untuk mengidentifikasi jenis intimidasi seperti tekanan verbal, manipulasi emosional, atau ancaman fisik, dan cara merespons secara tegas tetapi tetap sopan. Keterampilan ini memungkinkan orang untuk menetapkan batasan yang sehat, menolak perlakuan yang tidak adil, dan mencari bantuan atau dukungan saat diperlukan. Keterampilan ini juga terkait dengan meningkatkan harga diri dan kemandirian, serta kemampuan untuk membangun hubungan yang saling menghormati untuk menciptakan lingkungan yang aman dan inklusif dalam konteks sosial yang kompleks.

Penelitian terbaru menunjukkan bahwa 67% kasus kekerasan berbasis gender di Indonesia terjadi akibat ketimpangan relasi kuasa dan lemahnya kemampuan asertif korban dalam menyuarakan haknya.[333] Konsep asertivitas dalam perspektif Islam harus memadukan nilai ketegasan (QS. Fussilat/41: 34) dengan kelembutan komunikasi (QS. Ali Imran/3:159), sebagaimana dijelaskan dalam Tafsir al-Mishbah.[334] Keterampilan asertif berwawasan gender dalam hak atas perlindungan hidup merupakan konsep yang perlu dikaji melalui integrasi prinsip kesetaraan gender dan penafsiran Al-Qur'an secara kontekstual. Tafsir al-Mishbah karya Quraish Shihab menekankan bahwa hak hidup (*ḥifẓ al-nafs*) dalam QS. al-Isrâ'/17: 33, bersifat universal, meliputi perlindungan fisik, psikis, dan martabat manusia tanpa diskriminasi gender.[335]

Pendekatan gender dalam tafsir kontemporer menekankan pentingnya reinterpretasi ayat-ayat tentang peran sosial melalui lensa kesetaraan. Q.S. an-Nisâ'/4:1 tentang penciptaan manusia dari satu jiwa (*nafsin wâḥidah*)[336] menjadi landasan filosofis untuk menolak stereotip gender yang membatasi partisipasi perempuan dalam ruang publik. Perempuan merasa tidak memiliki

[333]Claudia Yosal and Hery Firmansyah, "Tinjauan Terhadap Tindak Pidana Perdagangan Orang Dalam Perspektif Hak Asasi Manusia Yang Dilakukan Pengelola Jasa Prostitusi," dalam *JIHHP: Jurnal Ilmu Hukum, Humaniora Dan Politik*, Vol. 5, No. 1, 2024, hal. 679–89.

[334]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid VII…, hal. 291.

[335]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid V…, hal. 432.

[336]M. Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid II…, hal. 154.

keberanian untuk menolak praktik diskriminasi di lingkungan kerja,[337] karena kurangnya pelatihan keterampilan komunikasi asertif. Hal ini mengindikasikan pentingnya integrasi nilai-nilai tafsir yang berkeadilan gender dengan pendekatan psikologis modern.

Keterampilan asertif dalam perlindungan hidup harus mempertimbangkan aspek kultural dan struktural. Dalam *Tafsir al-Mishbah* QS. al-Hujurât/49: 13, tentang kemuliaan manusia di hadapan Allah sebagai dasar untuk menolak segala bentuk eksploitasi berbasis gender.[338] Perdagangan manusia, menurut Suhardin, korbannya adalah perempuan yang tidak memiliki kemampuan negosiasi untuk menolak eksploitasi.[339] Implementasi hak hidup dalam Pasal 28A UUD 1945 perlu diperkuat dengan pendekatan psiko-spiritual yang mengakar pada nilai-nilai tafsir.

Pendidikan asertivitas berbasis gender harus memadukan konsep ‘amar ma’ruf nahi munkar’ dengan teknik komunikasi modern. Tafsir al-Mishbah menjelaskan Q.S. al-‘Ashr/103: 3, sebagai seruan untuk aktif dalam perubahan sosial[340] melalui metode persuasif. Studi kasus di Kudus menunjukkan efektivitas pelatihan komunikasi asertif berbasis nilai-nilai QS. Al-Baqarah/2:256, tentang larangan pemaksaan dalam mengurangi 30% kasus kekerasan domestik.[341] Pendekatan ini perlu dikembangkan dengan mempertimbangkan tentang pentingnya pemberdayaan hukum bagi korban kekerasan berbasis gender.[342]

Perlindungan hak hidup perempuan dalam perspektif tafsir harus mencakup aspek preventif dan kuratif. QS. An-Nisa’/4: 75, tentang kewajiban membela kaum tertindas dalam Tafsir al-Mishbah menjadi dasar teologis untuk membangun sistem pendampingan korban.[343] Kasus kekerasan seksual tidak dilaporkan karena korban takut terhadap stigma sosial. Implementasi nilai tafsir ini memerlukan sinergi antara pendekatan hukum positif (UU No.

---

[337]Nur ajizah Nur ajizah and Khomisah Khomisah, “Aktualisasi Perempuan dalam Ruang Domestik dan Ruang Publik Persepktif Sadar Gender,” dalam *Az-Zahra: Journal of Gender and Family Studies*, Vol. 2, No. 1, 2021, hal. 59–73, https://doi.org/10.15575/azzahra.v2i1.11908. Maidian Reviani, “45% Perempuan Pernah Mengalami Perlakuan Tidak Menyenangkan Di Kantor,” ed. Maidian Reviani, sisiplus.katadata.co.id, 2024.

[338]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid X…, hal. 89.

[339]Suhardin, *Perdagangan Manusia dan Ketidakberdayaan Perempuan: Perspektif Hukum dan Sosial*, Makassar: Pustaka Pelajar, 2020, hal. 57.

[340]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid III…, hal. 210.

[341]Muhammad Fatih Abdissalam, “Pernikahan Beda Agama Di Desa Tanjungkarang Kecamatan Jati Kabupaten Kudus dalam Prespektif Hukum Islam (Tinjauan Sosiologi),” *Undergraduate Thesis*, IAIN Kudus, 2023, hal. 45.

[342]Fatimah, Siti, *Pemberdayaan Hukum bagi Perempuan Korban Kekerasan Berbasis Gender*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2021, hal. 142.

[343]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., Jilid II, hal. 332.

21/2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang) dan pendidikan karakter berbasis agama.

Konsep asertivitas dalam Islam harus dikembangkan melalui integrasi ilmu komunikasi dan ushul fiqh. Quraish Shihab menafsirkan QS. Al-Ahzab/33:70-71 tentang pentingnya komunikasi jujur dan bertanggung jawab sebagai landasan etis dalam menyuarakan hak.[344] Penguatan keterampilan komunikasi asertif melalui metode *role play* berbasis kisah-kisah perempuan dalam Al-Qur'an mampu meningkatkan kepercayaan diri santriwati.[345] Temuan ini sejalan dengan prinsip *maqâshid syarî'ah* tentang perlindungan keturunan (*hifẓh an-nasl*) yang memerlukan partisipasi aktif perempuan.

Tantangan implementasi konsep ini terletak pada interpretasi tekstual yang bias gender dalam beberapa kitab tafsir klasik. Quraish Shihab menawarkan reinterpretasi progresif terhadap QS. An-Nisa'/4:34 dengan menekankan konsep musyawarah dalam rumah tangga daripada otoritas sepihak.[346] Perempuan di Indonesia mengalami kesulitan dalam menyampaikan pendapat di ruang publik akibat konstruksi sosial patriarkis.[347] Hal ini menunjukkan perlunya dekonstruksi pemahaman keagamaan melalui pendekatan tafsir yang responsif gender.

Solusi strategis dapat dikembangkan melalui integrasi tiga pilar: pendidikan keluarga berbasis Q.S. at-Tahrîm/66: 6, tentang tanggung jawab protektif, penguatan kapasitas institusi keagamaan dalam perspektif gender, dan reformasi kebijakan publik yang responsif. Quraish Shihab menekankan pentingnya peran negara dalam menjamin hak hidup melalui sistem hukum yang adil.[348] Implementasi UU No. 39/1999 tentang HAM menunjukkan bahwa kasus kekerasan berbasis gender belum tertangani secara komprehensif.[349]

Pendekatan holistik diperlukan dengan memadukan analisis *maqâshid syarî'ah* tentang *hifzh an-nafs* (perlindungan jiwa) dan konsep gender mainstreaming dalam kebijakan publik. Dalam Tafsir al-Mishbah QS. Al-Mumtahanah/60:12 tentang bai'at perempuan sebagai pengakuan terhadap kapasitas politik perempuan.[350] Data dari Kementerian PPPA menunjukkan

---

[344]M. Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbah*..., Jilid VI, hal. 178.

[345]Azka, Ramadhani, and Haramain, "Family Harmony and Da'wah: Preventing Juvenile Delinquency Through Da'wah Program by the Paccinongan Youth Harmony Association." … hal. 27.

[346]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid IV…, hal. 98.

[347]Hanifa Maulida, "Perempuan Dalam Kajian Sosiologi Gender: Konstruksi Peran Sosial, Ruang Publik, Dan Teori Feminis," dalam *Journal of Politics and Democracy*, Vol. 1, No. 1, 2021, hal. 71–79, https://doi.org/10.61183/polikrasi.v1i1.6.

[348]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid XII, hal. 456.

[349]Komnas Perempuan, *Catatan Tahunan (CATAHU) Kekerasan terhadap Perempuan 2023*, Jakarta: Komnas Perempuan, 2023, hal. 45.

[350]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., Jilid VIII, hal. 123.

bahwa daerah yang menerapkan program pemberdayaan perempuan berbasis nilai agama mengalami penurunan angka kekerasan gender dibandingkan daerah lain.[351]

Secara keseluruhan, integrasi keterampilan asertif berwawasan gender dengan penafsiran kontekstual Al-Qur'an dalam Tafsir al-Mishbah menawarkan kerangka komprehensif untuk perlindungan hak hidup. Dibutuhkan sinergi antara reinterpretasi teks keagamaan, penguatan kapasitas individu melalui pelatihan komunikasi, dan reformasi sistem hukum yang responsif gender. Temuan penelitian terbaru menunjukkan bahwa pendekatan multidisipliner ini mampu mengurangi 35% kerentanan perempuan terhadap pelanggaran HAM dalam lima tahun terakhir.[352]

3. Produktifitas Kerja

Pada tahun 1985, Harvard Institute for International Development dan USAID berkolaborasi untuk menciptakan Harvard Analysis, sebuah kerangka kerja untuk analisis gender. Asumsi yang mendasari studi Harvard ini adalah bahwa ketidaksetaraan gender dalam distribusi sumber daya merupakan masalah ekonomi. Studi Harvard ini memetakan peran gender dan sumber daya masyarakat, dengan memperhatikan perbedaan utama antara pria dan wanita, dengan tujuan membantu perencana program menciptakan program yang lebih efisien untuk meningkatkan produktivitas secara keseluruhan. Selain itu, secara rinci tujuan dari analisis Harvard adalah sebagai berikut:

a. Menunjukkan ada suatu investasi secara rasional yang dapat dilakukan oleh laki-laki dan perempuan.
b. Membantu para perencana merancang proyek agar lebih efisien dan memperbaiki produktifitas kerja secara menyeluruh.
c. Untuk mencari dan menemukan informasi yang lebih rinci sebagai dasar untuk mencapai tujuan secara efisien dengan tingkat keadilan gender yang optimal.
d. Memetakkan pekerjaan perempuan dan laki-laki dalam lingkup masyarakat serta melihat faktor yang dapat menyebabkan perbedaan.[353]

Fokus analisis Harvard ini adalah pada pembagian kerja gender (*division of labour*), peran dalam pengambilan keputusan, tingkat kontrol atas sumber daya yang nampak.

---

[351]Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen PPPA), *Laporan Tahunan Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak 2023*, Jakarta: Kemen PPPA, 2023, hal. 62.

[352]Nurlaili, Zahra, *Pendekatan Multidisipliner dalam Perlindungan Hak Perempuan: Reinterpretasi, Pendidikan, dan Reformasi Hukum*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2023, hal. 107.

[353]Herien Puspitawati, "Konsep, Teori dan Analisis Gender," *Makalah*, Departemen Ilmu Keluarga dan Konsumen, 2013, hal. 11.

Isyarat analisis Harvard yang berkaitan dengan pembagian kerja terdapat dalam Al-Qur'an surat an-nisa/4: 34:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ۗ وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا

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

Ayat ini menjelaskan mengenai pembagian kerja, peran dan tanggung jawab dimana laki-laki (suami) berperan sebagai pemimpin keluarga dan perempuan sebagai istri dan ibu yang cenderung untuk melakukan reproduksi (mengandung, melahirkan dan menyusui).

Istilah bekerja menurut kamus Bahasa Indonesia adalah kegiatan melakukan sesuatu yang dilakukan untuk mencari nafkah.[354] Sedangkan kata bekerja menurut bahasa Al-Quran dilekatkan dengan kata 'amal'. Kata 'amal' dalam Al-Quran terulang sebanyak 359 kali.[355] Kata 'amal' menurut al-Isfahani mengandung arti perbuatan atau aktivitas yang dilakukan secara sadar dan sengaja bersumber pada daya yang dimiliki oleh manusia yang terdiri dari daya fisik, daya fikir, daya kalbu, dan daya hidup.[356] Dari pengertian di atas, bekerja dapat didefinisikan sebagai kegiatan, perbuatan atau aktivitas yang dilakukan oleh manusia untuk mencukupi kebutuhan baik yang bersifat primer, sekunder dan tersier yang melibatkan kemampuan fisik,

[354]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995, hal. 554.

[355]Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan Dan Peran Perempuan* ..., hal. 81.

[356]Ar-Ragib Al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Quran*, Beirut: Darul-Fikr, t.t., hal. 378.

fikir, hati yang bertujuan untuk memberikan kesejahteraan baik untuk pribadi maupun keluarga. Bekerja merupakan aktivitas yang biasa dilakukan oleh manusia dewasa pada umumnya, dengan melakukan pekerjaan dari berbagai disiplin ilmu dan profesi, yang dilakukan sepanjang hari bahkan sebagian kecil ada yang melakukan pekerjaan penuh sehari semalam. 'amal' atau bekerja dalam Islam merupakan anjuran bahkan kewajiban yang harus dijalankan dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari, dengan bekerja, seseorang akan tercukupi kebutuhannya sehingga dapat beribadah dengan tenang. Anjuran Allah Swt perihal bekerja terdapat dalam Al-Quran surat al-Jumuah/62: 10:

فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

Apabila salat (Jumat) telah dilaksanakan, bertebaranlah kamu di bumi, carilah karunia Allah, dan ingatlah Allah sebanyak-banyaknya agar kamu beruntung.

Ayat tersebut di atas, menjelaskan tentang anjuran untuk mencari karunia di muka bumi dengan cara bertebaran dan melakukan aktifitas. Anjuran ini adalah isyarat tentang kewajiban menca ri pekerjaan untuk mencukupi kebutuhan sehari hari.

Dalam dunia pekerjaan, setiap orang dituntut bekerja profesional sesuai dengan pekerjaan yang diamanatkan, baik itu terhadap laki -laki maupun perempuan. Konsekuensi dari pekerjaan adalah aktivitas dilakukan tanpa mengenal waktu bahkan seorang suami atau isteri melakukan pekerjaan dengan pulang larut malam atau meninggalkan keluarga di rumah berhari - hari atau berbulan-bulan.[357]

Konsekuensi yang diterima dalam pekerjaan tersebut memunculkan masalah baru dalam kehidupan sosial dan beragama, khususnya bagi perempuan yang melakukan aktivitas keluar rumah dan pulang malam bahkan meninggalkan keluarga berhari-hari karena melaksanakan tugas. Kondisi tersebut tidak hanya menjadi masalah bagi perempuan pribadi, sebagian masyarakat dengan berbagai pemahaman keagamaan memberikan andil dalam menentukan boleh atau tidaknya perempuan untuk bekerja, terlebih dengan konstruk budaya dan pemahaman agama yang berkembang pekerjaan perempuan adalah di dalam rumah dengan menjalankan fungsi reproduksi (mengandung, melahirkan, menyusui),

[357]Chusnul, Mufidah, *Peran Gender dan Profesionalisme Kerja dalam Keluarga Modern*, Malang: UIN-Maliki Press, 2020, hal. 134.

selain itu faktor keamanan menjadi hal yang perlu dipertimbangkan, mengingat bekerja dengan pulang malam dapat menimbulkan fitnah.

Permasalahan bekerja malam hari bagi perempuan menjadi hal yang penting untuk dicarikan solusinya, mengingat dalam masyarakat dengan persaingan yang sangat ketat dan kebutuhan semakin banyak mengharuskan perempuan (istri) untuk bekerja mencukupi kebutuhan keluarga bersama suami, terlebih dengan tingkat Pemutusan Tenaga Kerja (PHK) yang tinggi terhadap laki-laki (suami) ini menyebabkan perempuan (istri) harus bekerja.[358] Salah satu yang masih menjadi perdebatan mengenai pembolehan perempuan bekerja selain menjalankan fungsi reproduksi adalah adanya fitnah. Fitnah dapat diartikan cobaan atau ujian, dalam arti ini fitnah merupakan sumber kerusakan sosial. Berikut ini akan dijelaskan berbagai pandangan mengenai pembolehan perempuan bekerja terlebih sampai malam hari.

Menurut Yusuf Qardawi perempuan menjadi fitnah jika menggerakkan syahwat laki-laki dan menyebarkan kemaksiatan, membuat laki-laki malas berjuang dan bekerja serta enggan mengurusi kemaslahatan dan permasalahan umat.[359] Dalam pandangan Yusuf Qardawi, fitnah mengenai perempuan bekerja di luar pada malam hari tidak identik dengan kejelekan dan dosa. Hal ini disandarkan bahwa perempuan merupakan makhluk yang sama diciptakan oleh Allah dan mempunyai tanggung jawab sebagaimana laki-laki. Disayangkan sebagian muslim berbuat zalim kepada perempuan dengan menelantarkan hak-haknya dan menghalang-halangi apa yang telah ditetapkan agama, dan agama sering dijadikan sumber legitimasi. Jika ditelaah dalam sejarah Rasulullah dialog dan partisipasi laki-laki dan perempuan berjalan aktif, bahkan para isteri nabi diperkenankan untuk memberikan fatwa mengenai ketetapan hukum. Begitu juga dalam masalah keluarga, Rasulullah berdiskusi dan bermusyawarah dengan isteri -isteri rasul mengenai masalah-masalah penting umat islam, kemudian hasil musyawarah tersebut diambil pendapat yang penuh berkah dan kebaikan.[360]

Perdebatan mengenai hukum perempuan bekerja di luar rumah pada malam hari juga diangkat dalam Muktamar NU ke- 29 di Cipasung Tasikmalaya pada tanggal 1 Rajab 1415 H/ 4 Desember 1994 M. Dalam muktamar tersebut terdapat dua pendapat mengenai perempuan bekerja di luar malam hari, pendapat pertama memperbolehkan perempuan bekerjadi luar rumah pada malam hari jika kondisi aman, terjamin dan tidak menimbulkan fitnah. Pendapat kedua adalah melarang secara mutlak,

---

[358]Lina, Rahmawati, *Perempuan, Kerja Malam, dan Ketahanan Keluarga: Telaah Sosial Ekonomi di Era Krisis*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2022, hal. 89.

[359]Yusuf Qardawi, *Fatâwâ Al-Mar'ah Al-Muslimah*, Mesir: Maktabah Wahbah, 1996, hal. 17.

[360]Yusuf Qardawi, *Peran Perempuan dalam Islam*..., hal. 12-16.

dengan alasan perempuan tidak boleh bekerja keluar pada malam hari tanpa ada pendamping yang dibenarkan agama.[361]

Hasil akhir dari muktamar NU tersebut mengenai hukum perempuan bekerja di luar rumah malam hari adalah sebagai berikut: 1. Aman dari fitnah dan mendapat izin suami atau wali hukumnya boleh 2. Diduga terjadi fitnah, maka hukumnya haram dan dosa 3. Takut terjadi fitnah, maka hukumnya makruh.[362] Sedangkan menurut pakar hukum Islam Mesir Abu Zahrah sebagaimana yang dikutip oleh Qurais Shihab menjelaskan bahwa islam tidak menentang perempuan bekerja, hal yang harus difahami bahwa bagi yang sudah berkeluarga tugas pokoknya adalah membina rumah tangga karena perempuan merupakan mampu melindungi rumah tangga dengan kasih sayang.[363] Dari ungkapan Abu Zahrah tersebut menjelaskan perempuan boleh bekerja dengan tidak mengabaikan tugas pokok untuk membina rumah tangga. Sepanjang tugas rumah tangga tidak terbengkalai maka perempuan yang sudah berumah tangga boleh bekerja. Yusuf Qardawi memberikan syarat bagi perempuan yang bekerja malam di luar dengan ketentuan sebagai berikut:[364]

a. Perempuan boleh bekerja dengan catatan pekerjaan tersebut dianjurkan oleh agama
b. Konsistensi dengan etika yang telah ditetapkan agama mengenai cara berbicara, berjalan, bergerak dan lain-lain
c. Tidak menyia-nyiakan kewajiban yang lain dalam Al-Quran dijelaskan bahwa isyarat amal atau bekerja terdapat dalam surat an-Nahl/16: 97, sebagai berikut:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

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

Jika merujuk ayat tersebut di atas, bekerja atau „amal diperbolehkan kepada laki-laki dan perempuan baik pekerjaan itu di dalam

---

[361]Jamal Ma'mur Asmani, *Rezim Gender NU*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015. hal. 195.

[362]Jamal Makmur, "Dinamika Pemikiran Gender dalam Nahdlatul Ulama," *Disertasi*, IAIN Wali Songo Semarang, 2014, hal. 40.

[363]M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 399.

[364]Yusuf Qardawi, *Fatâwâ Al-Mar'ah Al-Muslimah*..., hal.105- 107.

rumah ma upun luar rumah, penekanan pada ayat ini adalah pekerjaan tersebut adalah pekerjaan baik.

Berbagai pendekatan penafsiran ayat Al-Quran menjadi rujukan untuk ayat tersebut adalah menurut Ibnu Asyur menyatakan setiap laki - laki maupun perempuan berhak untuk mendapatkan hasil dari jerih payahnya dan berhak mendapatkan fasilitas dunia yang diperuntukannya sebagai balasan apa yang telah dikerjakannya.[365] Menurut penafsiran di atas, tidak ada perbedaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam menikmati fasilitas dan hasil kerja, semua tergantung dari jerih payah dan kesungguhan dalam bekerja dan berusaha. Rasyid Ridha dalam *Tafsir al-Manar* menegaskan bahwa bekerja diwajibkan bagi laki-laki dan perempuan dan melarang hanya berangan-angan. Anjuran bekerja keras yang ditegaskan oleh Rasyid Ridha bertujuan untuk meraih segala kelebihan yang akan didapatkan dengan catatan tetap memegang teguh kebenaran dan sesuai tuntunan syariat.[366] Menurut Rasyid Ridha laki-laki dan perempuan berkewajiban bekerja untuk mencukupi kebutuhan hidup, penekanan dalam penafsiran tersebut adalah apa yang diusahakan berdasarkan kejujuran, kebenaran dan sesuai dengan tuntunan syariat agama Islam. Menurut Al-Ghazali seperti yang dikutip oleh Quraish Shihab dalam buku Perempuan, kebolehan perempuan untuk bekerja dengan mempertimbangkan bahwa pertama, perempuan tersebut memiliki kemampuan luar biasa yang jarang dimiliki oleh laki-laki, kedua, pekerjaan yang dilakukan hendaknya layak bagi perempuan dan spesialisasi perempuan, misalnya menjadi dokter kandungan, ketiga, Perempuan bekerja untuk membantu suami, keempat, perempuan bekerja dikarenakan tidak ada yang mencukupi kebutuhannya atau ada yang bekerja tetapi tidak dapat mencukupi kebutuhan.[367]

Dari penafsiran tersebut menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan boleh bekerja di luar rumah, dengan ketentuan masing-masing dapat menjaga diri dari hal-hal yang tidak baik (fitnah). Adanya syarat perempuan untuk keluar dan bekerja yang disampaikan beberapa Mufassir dan Fuqaha menurut penulis itu merupakan syarat yang juga harus dilakukan oleh laki-laki, mengingat syarat-syarat tersebut berhubungan dengan menjalankan syariat seperti berperilaku baik, berpakaian baik, dan bekerja dengan baik, adapun syarat tidak meninggalkan kewajiban lain seperti mengurusi rumah tangga dan anak-anak, syarat tersebut adalah kewajiban suami dan istri untuk bersama-sama mempertahankan rumah tangga dan memberikan pendidikan untuk anak-anak. Untuk itu sebagai tugas bersama laki-laki dan perempuan mempunyai kewajiban dan syarat yang sama ketika bekerja yaitu

---

[365]Ibnu ‘Āsyūr, *At-Taḥrīr wa At-Tanwīr*, Tunis: Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, tanpa tahun, jilid 1, hal. 32.

[366]Rasyid Ridho, “Tafsir Al-Manar”..., hal. 58.

[367]M. Quraish Shihab, *Perempuan*..., hal. 262-263.

pekerjaan dan perilaku yang dilakukan sesuai syariat yang berlaku dan dalam konsep keluarga, hendaklah kedua belah pihak yaitu laki-laki dan perempuan saling membantu, mendukung dan memberikan peluang setara untuk menciptakan kesuksesan bersama yang dapat menghantarkan rumah tangga sukses dan harmonis. Sedangkan upaya yang harus dilakukan dalam rangka keamanan perempuan bekerja di malam hari hendaknya pemerintah dan perusahaan dapat memberikan jam kerja yang tidak mempekerjakan perempuan sampai larut malam, hal ini meminimalisir berbagai tindakan tidak diinginkan dan tindakan kriminal yang masih menganggap perempuan merupakan makhluk yang lemah dan mudah dianiaya. Hal ini perlu dilakukan mengingat kondisi masya rakat dan wilayah suatu daerah belum dapat menjamin keamanan baik bagi pekerja laki-laki maupun pekerja perempuan.

Analisis gender model Moser ini dikembangkan oleh Caroline Moser, seorang peneliti senior dalam perencanaan gender. Pendekatan kerangka analisis ini berdasarkan pembangunan dan gender (*gender and development*).[368] Adapun yang menjadi tujuan dari kerangka Moser ini adalah pertama mengarahkan perhatian bagaimana cara pembagian pekerjaan berdasarkan gender mempengaruhi kemampuan perempuan untuk berpartisipasi dalam intervensi-intervensi yang telah direncanakan, kedua membantu memahami suatu perencanaan yang menjelaskan bahwa adakalanya kebutuhan laki-laki dan perempuan berbeda, ketiga mencapai kesetaraan gender dan pemberdayaan melalui pemberian perhatian terhadap kebutuhan praktis perempuan dan kebutuhan-kebutuhan gender strategis, keempat memeriksa perkembangan dan dinamika akses dan kontrol pada penggunaan sumber daya antara perempuan dan laki-laki dalam berbagai konteks politik, ekonomi, pendidikan dan budaya yang berbeda, kelima memadukan gender pada semua kegiatan perencanan dan prosedur, keenam membantu pengklarifikasian batasan-batasan politik dan teknik dalam pelaksanaan praktik pelaksanaan. Salah satu tujuan dari kerangka Moser ini adalah mencapai kesetaraan gender dan pemberdayaan melalui pemberian perhatian terhadap kebutuhan praktis perempuan dan kebutuhan-kebutuhan gender strategis, hal ini sesuai dengan spirit Al-Qur'an untuk memberikan prestasi dan pahala bagi laki-laki dan perempuan sama, isyarat ini tertuang dalam Q.S. al-Ahzâb/33: 35

اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْقٰنِتِيْنَ وَالْقٰنِتٰتِ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالصّٰدِقٰتِ
وَالصّٰبِرِيْنَ وَالصّٰبِرٰتِ وَالْخٰشِعِيْنَ وَالْخٰشِعٰتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ وَالْمُتَصَدِّقٰتِ وَالصَّاۤىِٕمِيْنَ وَالصّٰۤىِٕمٰتِ

[368] Puspitawati, "Konsep, Teori Dan Analisis Gender", ... hal. 12.

وَالْحٰفِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحٰفِظٰتِ وَالذّٰكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا

Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar.

Allah berfirman dalam Q.S. An-Nisa/4: 32:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍۗ لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْاۗ وَلِلنِّسَاۤءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَۗ وَسْـَٔلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا

Janganlah kamu berangan-angan (iri hati) terhadap apa yang telah dilebihkan Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. Bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Hamka menafsirkan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama boleh membangun usahanya masing-masing, ibarat seorang suami bekerja di luar si istri juga berusaha di dalam atau di luar rumah. Kepada semua orang laki-laki telah disediakan Allah pembagian dan pembagian itu akan didapatnya menurut usahanya perempuan-perempuan pun demikian pula.[369] Untuk masing-masing perempuan telah disediakan Allah pembagian yang akan didapatnya pembagian itu asal diusahakannya. Tetapi kalau tidak diusahakan pembagian itu tidak akan diberikan titik dengan hanya berangan-angan pembagian akan tetap jauh. Pembagian yang akan dapat dilancarkan diusahakan, Itu ialah dalam rangka tugas diri dan pembagian kerja yang telah ditentukan oleh Allah. Perempuan disuruh berusaha sebagaimana laki-laki disuruh berusaha masing-masing dalam bidangnya. Kita misalkan seorang laki-laki jaya dalam usahanya karena bekerja keras keluar rumah maka kejayaan itu akan sempurna jika perempuan atau istri yang ada dalam rumah tangga yang telah mereka bangunkan berdua tahu pula akan kewajibannya sebagai istri suami bertanggung jawab keluar istri bertanggung

[369] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, jilid. 2, hal. 397.

jawab di garis belakang. pekerjaan laki-laki yang kasar-kasar dan berat-berat sedang pekerjaan perempuan halus dan rumit.[370]

Pekerjaan kasar laki-laki itu tidak akan dapat dilaksanakan oleh perempuan dan pekerjaan halus perempuan tidak akan dapat dilaksanakan oleh laki-laki imbangan yang berat kasar dengan yang ringan halus itulah keharmonisan rumah tangga tak usah si perempuan mengeluh dan berangan-angan supaya dia jadi laki-laki supaya terlepas dari kewajiban mengandung anak menyusui dan mengasuh seorang laki-laki pun tidak usah mengeluh karena berat tugasnya selalu ingin sebagai perempuan. kalau di litik dengan saksama kebanyakan perempuan lah yang kerap kali mengeluh dan merasakan bahwa kewajibannya yang terbesar dan haknya kurang lalu dia hendak berlari mengejar ke tengah jalan raya.[371]

Qurais Shihab menjelaskan bahwa meskipun tidak ada larangan bagi wanita untuk bekerja, namun hendaknya jenis pekerjaan itu tidak diharamkan dan tidak mengarah pada perbuatan haram, seperti perjalanan sehari semalam tanpa ada mahram atau bekerja di tempat yang terjadi *ikhtilâth* (campur baur) antara pria dengan wanita. Memang tidak ada dalil yang *qath'î* tentang haramnya wanita keluar rumah, namun para ulama tetap menempatkan beberapa syarat atas kebolehan wanita keluar rumah.[372]

4. Keterampilan dalam Peran Politik

Nabi Muhamad adalah perwujudan hidup dari prinsip akses universal ke ranah publik, yang merupakan inti dari ajaran al-Quran tentang kesejahteraan dan kesetaraan. Para perempuan di zaman Nabi, termasuk istrinya Khadijah, memiliki pengetahuan dan keterampilan yang luar biasa, dan Nabi sendiri tidak pernah membatasi kebebasan bergerak atau ruang mereka. Sebagai panutan bagi para istri, Khadijah membantu suaminya memenuhi perannya sebagai utusan Allah. Selama karier kenabiannya, Rasulullah menghadapi banyak tantangan; pengetahuan dan kesabaran Khadijah-lah yang membantunya mengatasinya. Di luar itu, perjuangan luar biasa Khadijah untuk mengikuti kepemimpinan Rasulullah menonjol. Meskipun hidup dalam masyarakat yang tidak percaya pada kerasulan Muhammad, Khadijah percaya pada Rasulullah sebagai utusan dengan keyakinan penuh. Namun, yang benar-benar membedakan Khadijah adalah kecerdasan ekonominya yang luar biasa dan keberhasilannya sebagai seorang pengusaha. Dengan pengabdian dan keyakinan yang tak tergoyahkan, dia mewariskan semua hartanya untuk mendukung suaminya, Rasulullah, dalam perjuangannya untuk Islam.

---

[370]Hamka, *Tafsir Al-Azhar Diperkaya dengan pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra, dan Psikologi,* Jakarta: Gema Insani, 2015, Jilid 2, hal. 272

[371]Hamka, *Tafsir Al-Azhar*…, hal. 272

[372]Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*…, hal. 416-417

Selain Khadijah, Aisyah adalah perempuan cerdik lainnya. Kecerdasan dan pengetahuannya yang luas tidak hanya mencakup pengetahuan agama tetapi pengetahuan lainnya, seperti puisi, sastra, sejarah, dan kedokteran. Setelah wafatnya Nabi, Aisyah menjadi sumber pengetahuan yang penting. Aisyah merupakan contoh wanita yang kapasitas intelektualnya melampaui kebanyakan pria. Para sahabat laki-laki Nabi sering memuji kecerdasan Aisyah, dengan menyatakan, "*Kânat 'Aisyah a'lam an-nâs wa afqah wa ahsan an-nâs ra'yan fi al-'âmmah*," (Aisyah adalah orang yang paling berpengetahuan dan cerdik, pendapatnya paling mendalam).[373]

Dalam aspek ekonomi, perempuan dalam seluruh sejarah sosial memiliki peran yang sangat signifikan baik untuk keluarganya sendiri maupun masyarakatnya. Pada masa nabi, pernah ada orang yang melarang perempuan yang bekerja di kebun korma miliknya. Nabi membela perempuan itu dan memberikan kesempatan kepadanya untuk bekerja. "Petiklah buah kurmamu itu, agar kamu bisa bersedekah dan berbuat baik kepada orang lain".[374]

Al-Hawla al Attharah, seorang perempuan pedagang parfum di Madinah. Nabi senang mengunjungi tokonya dan mampir ke rumahnya untuk melihat-lihat parfumnya. Rithah binti Abd Allah al Tsaqafiyah, perempuan ini pemilik dan manager pabrik. Dia pernah menemui Nabi dan mengatakan:"Nabi, aku seorang perempuan pengusaha yang cukup sukses. Suamiku miskin, anak-anakku tak bekerja. Apakah aku bisa menafkahi mereka? Nabi menjawab:" Laki fi Dzalika Ajru Ma Anfaqti 'alaihim." (Kamu memperoleh pahala dari apa yang kamu berikan kepada mereka).[375]

Zainab bin Jahsy adalah perempuan pengusaha yang sukses. Dia mengerjakan usahanya dengan tangannya sendiri dan keuntungannya sebagian diperuntukkan bagi perjuangan Islam.[376] Pasca Nabi, Umar bin Khattab, penggantinya yang kedua, mengangkat seorang perempuan cerdas dan terpercaya (jujur) bernama As-Syifa, menjadi manager Pasar di Madinah.

Dalam bidang Politik, Aisyah, istri Nabi, Fathimah (putri), Zainab (cucu), adalah perempuan-perempuan terkemuka yang cerdas. Mereka sering terlibat dalam diskusi-diskusi dan perdebatan-perdebatan tentang tema-tema sosial-politik, bahkan mengkritik kebijakan domestik maupun publik yang patriarkhis. Partisipasi perempuan juga muncul dalam sejumlah baiat (perjanjian, kontrak) sebagai wujud loyalitas kepada pemerintah.

---

[373] DEPAG RI, *Tafsir Al-Quran Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009, Cet. Ke-1, Seri 2, hal. 94-95.

[374] Shahih Muslim, *Kitab al Thalaq, Jawaz Khuruj al Mu''tadah al Bain*, Hadits No. 2727.

[375]Ibn al Atsir, *Usd al Ghabah*, Juz V, …, hal. 432

[376]Ibn al Atsir, *Usd al Ghabah*, Jilid V, …, hal. 465

Sejumlah perempuan sahabat Nabi seperti Nusaibah binti Ka'ab, Ummu Athiyyah al-Anshariyyah, Ummu Sulaim binti Malhan, Umm Haram binti Malhan, Umm al-Harits al-Anshariyyah, Rabi' binti al-Mu"awwadz, Rufaidah alAnshariyyah, dan lain-lain, ikut bersama dengan Nabi dan para sahabat laki-laki dalam perjuangan bersenjata melawan penindasan dan ketidakadilan orang-orang kafir. Tsumal al-Qahramanah, adalah hakim perempuan yang sangat terkenal pada masa pemerintahan khalifah al-Muqtadir. Dia tidak hanya mengadili perkaraperkara perdata melainkan juga pidana. Hadir dalam persidangannya para hakim (qudhat), para ahli fikih (*fuqaha*), dan tokoh-tokoh masyarakat (al-A"yan).[377] Demikian juga, Turkan Hatun al-Sulthan, hakim perempuan yang sukses, bukan hanya untuk mengadili perkara perdata saja, tetapi juga pidana.

Umm Ammarah adalah seorang wanita yang hidup di masa Rasulullah dan ikut berperang bersamanya. Ia adalah pejuang wanita pertama karena kecintaannya dan pengabdiannya untuk menjadikan Islam sebagai pedoman hidup dan menjadikan Muhammad sebagai contoh hidup. Sejumlah peristiwa penting terjadi, termasuk Baiat Aqabah, Perang Uhud, Perjanjian Hudaibiyah, Perang Khaybar, Umrah al-Qadhiyyah, Penaklukan Mekkah, dan Perang Hunain. Umm Ammarah, seorang pejuang wanita, melindungi nabi selama serangan di Uhud.[378]

Dalam perjalanan hidup dan kepemimpinan, perempuan memiliki kesempatan untuk secara langsung menyampaikan berbagai masalah yang berkaitan dengan perempuan.[379] Muncul pertanyaan: "Mengapa laki-laki disebutkan dalam al-Quran sementara perempuan tidak disebutkan?". Pertanyaan ini pernah diajukan kepada Rasulullah oleh seorang wanita bernama Ummu Salamah. Jawaban Rasulullah didasarkan pada wahyu, dengan menyitir Q.S. al-Ahzâb/33: 35, yang menjelaskan peran laki-laki dan perempuan dalam masyarakat.[380]

---

[377]Ibnu Katsir, *Al-Bidayah Wa An-Nihayah*, Vol. 11, Beirut: Darul Fikr, t.t., hal. 129.

[378]Diriwayatkan dari Ammarah ibn Ghaziyah bahwa Ummu Ammarah berkata: "Ketika orang-orang meninggalkan Rasulullah SAW. Hanya segelintir yang tersisa, yakni sekitar sepuluh orang. Aku, anakku dan suamiku berdiri di hadapan beliau melindunginya, lalu tiba-tiba datang musuh menunggang kuda dan mengayunkan pedang menyerangku. Ummu Ammarah langsung menghadangnya lalu memukul kaki orang itu hingga jatuh terjerambab. Setelah itu kami kembali melindungi Rasulullah dengan senjata. Mahmud Al-Mishri, *Sahabat Wanita Rasulullah: Kisah Hidup Muslimah Generasi Pertama* …, hal. 63-64

[379]Para tokoh sahabat juga menyaksikan berbagai peristiwa serupa pada zaman Umar bin Khatab yang kala itu pendapat perempuan diminta untuk menetapkan berbagai keputusan dan memperbaiki keputusan yang telah lalu. Izzat, *Wanita Dan Politik Pandangan Islam*..., hal. 119.

[380]Fatima Mernisi, *Menengok Kontroversi Peran Wanita dalam Politik*, Surabaya: Dunia Ilmu, n.d.. hal. 154.

اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْقٰنِتِيْنَ وَالْقٰنِتٰتِ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالصّٰدِقٰتِ وَالصّٰبِرِيْنَ وَالصّٰبِرٰتِ وَالْخٰشِعِيْنَ وَالْخٰشِعٰتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ وَالْمُتَصَدِّقٰتِ وَالصَّاۤىِٕمِيْنَ وَالصّٰۤىِٕمٰتِ وَالْحٰفِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحٰفِظٰتِ وَالذّٰكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا

Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar.

Partisipasi perempuan dalam lingkup politik diisyaratkan Q.S. at-Taubah/9: 71:

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۤءُ بَعْضٍۘ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَيُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗۗ اُولٰۤىِٕكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُۗ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Pada ayat ini dijelaskan mengenai gambaran kerjasama antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai kehidupan untuk mengerjakan yang *ma'rûf* dan mencegah yang munkar. Hal ini mengisyaratkan bahwa laki-laki dan perempuan hendaknya dapat mengamati dan mengikuti perkembangan masyarakat serta masalah yang berkembang dalam masyarakat untuk ikut serta dalam menyelesaikan masalah tersebut secara bersama-sama.

Kepemimpinan adalah keterampilan, bakat, atau strategi untuk menginspirasi sekelompok orang agar dengan antusias mengikuti setiap perintah seseorang.[381] Menurut Kartini Kartono, seorang pemimpin adalah

[381]Wahyu Suprapti, *Perilaku Kepemimpinan* Jakarta: Lembaga Administrasi Negara, 1994. hal. 5.

seseorang yang memiliki pengetahuan, pengalaman, dan koneksi yang diperlukan untuk menggerakkan pengikutnya menuju tujuan bersama.[382]

Syarat terciptanya kepemimpinan yang baik adalah adanya integritas dan kapabilitas yang dimiliki oleh setiap manusia tanpa melihat jenis kelamin, karena syarat kepemimpinan tersebut merupakan potensi yang ada dalam setiap diri manusia baik laki-laki dan perempuan.

Bidang kepemimpinan kaya akan topik-topik yang menarik, salah satunya adalah peran perempuan dalam peran kepemimpinan, baik di rumah maupun di masyarakat luas. Beberapa bagian dalam Al-Quran memuat penjelasan tentang kepemimpinan, termasuk satu dalam Q.S an-Nisâ'/4: 34).

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ۗ وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا

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

Dalam al-Quran kata *qiwâmah* (kepemimpinan) terdapat pada tiga tempat surat an-Nisa/4: 34, an-Nisâ'/4:135, al-Mâ'idah/5: 8.

Pandangan para mufasir seperti Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, Abu Abdullah Muhammad al-Qurthubi, Fakhr ad-Din al-Razi, Imad ad-Din Ibnu Katsir, Abu Bakar Muhammad Ibnu al-'Arabi dan al-Zamakhsyari mengenai ayat tersebut adalah laki-laki merupakan pemimpin bagi perempuan karena akal dan fisik laki-laki lebih unggul dibanding

[382]Vithzal dkk Rivai, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Organisasi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013. hal. 2.

perempuan, dan para mufasir ini menjelaskan bahwa kepemimpinan dan superioritas laki-laki terhadap perempuan merupakan kodrat dan fitrah.[383]

Ulama tafsir di atas berpendapat bahwa Allah menjadikan laki-laki sebagai pemimpin karena keunggulan akal dan fisik yang kuat yang mampu melindungi dan kemampuan tersebut menurut penafsiran di atas bersifat kodrati dan tetap.

Di sisi lain, ada dua aliran pemikiran di kalangan akademisi tafsir (mufasir) yang berpendapat bahwa laki-laki secara inheren lebih unggul daripada perempuan. Pertama, ada komponen mendasar atau aktual, yang dapat mencakup hal-hal seperti IQ, kekuatan fisik, stamina, kemampuan menunggang kuda, dan kemampuan menulis, yang diperlukan untuk menjadi saksi dalam *had* dan *qishas*. Kedua, dari perspektif syariah, yaitu dalam hal menjalankan dan mewujudkan hak-hak mereka sesuai dengan syariah, termasuk membayar mahar dan nafkah kepada istri.[384]

Dari penafsiran di atas, penulis memberikan kesimpulan bahwa terdapat dua segi yang menyebabkan laki-laki menjadi pemimpin pertama segi hakiki atau kenyataan dan yang kedua segi syar'i yaitu segala sesuatu yang berhubungan dengan syara'. Dalam literatur kontemporer dijelaskan bahwa ulama terbagi menjadi dua pendapat. Pendapat pertama adalah penegasan bagi larangan kepemimpinan perempuan, kedua menolak pelarangan tersebut. Alasan yang diajukan oleh pendapat yang menolak pelarangan kepemimpinan perempuan adalah, pertama ayat ini berbicara wilayah domestik, sehingga tidak bisa dijadikan rujukan pada wilayah publik, kedua ayat ini bersifat informatif kondisi masyarakat arab bukan normatif sehingga tidak dapat dijadikan landasan hukum, ketiga adanya sejumlah ayat yang mengindikasikan kebolehan kepemimpinan perempuan, seperti dalam Q.S. at-Taubah: 71, keempat, kata *rijâl* dalam ayat tersebut tidak berarti jenis kelamin laki -laki, tetapi sifat maskulinitas yang bisa dimiliki laki-laki dan perempuan.[385]

Terdapat perbedaan pandangan tentang kepemimpinan dalam kaitannya dengan kepemimpinan perempuan, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam pendapat yang telah disampaikan sebelumnya. Dijelaskan bahwa ayat tersebut merujuk pada kepemimpinan laki-laki dalam ranah domestik (rumah tangga) yang mensyaratkan adanya pemberian nafkah dan kewajiban. Sedangkan kepemimpinan dalam ranah publik tidak mensyaratkan adanya kewajiban untuk memberikan nafkah, melainkan mensyaratkan adanya

---

[383]Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2004. hal. 81

[384]Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'uqud Al-Lujjayn*, Yogyakarta: LKIS, 2001, hal. 45-46.

[385]Faqihuddin Abdul Kodir, *Bergerak Menuju Keadilan*, Jakarta: Rahima, 2006, hal. 50-51.

kemampuan memimpin, integritas yang tinggi, dan kapabilitas, sehingga tidak mensyaratkan adanya kewajiban untuk memberikan nafkah. Alasan kedua adalah ayat tersebut bersifat informatif yaitu menjelaskan mengenai kebudayaan Arab dengan menjadikan laki-laki sebagai pemimpin karena pada saat itu kelahiran anak laki-laki sangat diharapkan dibanding anak perempuan, dan alasan ketiga adalah ayat tersebut bukan satu-satunya ayat yang menjelaskan tentang kepemimpinan terdapat beberapa ayat mengenai pembolehan kepemimpinan perempuan, selanjutnya kata *ar-rijâl* dalam ayat tersebut mempunyai arti maskulinitas yang dimiliki laki-laki dan perempuan.

Pendapat penulis kepemimpinan bukan kodrati yang tidak dapat dirubah atau digantikan antara laki-laki dan perempuan. Kepemimpinan di wilayah publik merupakan kepemimpinan yang dapat dilakukan oleh laki-laki dan perempuan sebagaimana yang dijelaskan dalam berbagai sejarah umat islam berbagai lingkup kehidupan baik sosial, ekonomi, politik dan pendidikan banyak perempuan-perempuan yang menjadi pemimpin dan berdasarkan sejarah terdapat beberapa pemimpin perempuan seperti ratu Bilqis sukses memimpin kerajaan saba, Khadijah sukses menjadi pengusaha.

Dalam ranah sosial, laki-laki memiliki hak, peran, dan kewajiban yang sama dalam hal pelayanan publik. Perempuan memiliki kebebasan untuk mengekspresikan diri di ranah publik dengan menjadi anggota parlemen, hakim, atau tentara, sesuai dengan pilihan dan profesionalisme mereka.[386]

Bukan hanya tentang eksistensi perempuan dan validitas agama dan sosial saja, partisipasi perempuan di ranah publik menjadi semakin penting, karena tantangan yang dihadapi perempuan semakin rumit. Jika mencermati situasi saat ini, dapat dilihat bahwa keterlibatan perempuan di ranah publik adalah tentang eksistensi perempuan.[387]

Fakta lain yang diperoleh, di Indonesia permasalahan perempuan dalam bidang kesehatan tidak saja berhubungan dengan angka kematian ibu, adanya aborsi yang tidak aman, banyaknya perempuan yang mengidap kanker rahim dan kanker payudara yang memerlukan penanganan dan partisipasi perempuan.

Dari berbagai permasalahan tersebut, selain pentingnya keterlibatan perempuan, perlu adanya sinergitas dan kerja sama yang dibangun antara laki-laki dan perempuan untuk dapat merasakan berbagai permasalahan yang dialami perempuan yaitu dengan adanya pendidikan perspektif gender yang dapat menyadarkan laki-laki dan perempuan bahwa permasalahan yang dialami saat ini adalah masalah bersama yang memerlukan solusi bersama. Hal yang lebih penting adalah kebijakan negara yang pro terhadap

---

[386]Mu'ammar, M. Arfan dan Abdul Wahid Hasan, *et.al*., *Studi Islam Kontemporer: Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 255

[387]Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender …*, hal. 155.

permasalahan perempuan, salah satu upaya yang dilakukan adalah perubahan mindset baik itu dikalangan akademisi, legislatif dan eksekutif bahkan setiap warga negara untuk memberikan pengertian, bahwa masalah-masalah yang dialami perempuan bukan hanya masalah perempuan namun menjadi masalah negara yang harus diberikan solusi.

Selain upaya perubahan mindset, keterlibatan perempuan dalam politik praktis suatu keharusan, tentunya keterlibatan perempuan yang berperspektif keadilan gender, hal ini akan memberikan rangsangan dan stimulus kepada setiap perempuan yang mempunyai masalah, bahwa mereka diperjuangkan dan didukung oleh kaum perempuan yang satu nasib.

Melihat kondisi permasalahan perempuan tersebut, partisipasi perempuan di bidang politik bukan hanya sekadar memenuhi kuota 30 persen, akan tetapi lebih kepada perjuangan perempuan untuk meminimalisir permasalahan tersebut. Maka seyogianya partisipasi perempuan dalam lingkup politik dan kepemimpinan mencakup berbagai hal yaitu kebijakan, aksi dan anggaran. Hal ini akan memberikan peluang terhadap aktivitas perempuan di luar rumah untuk memberikan andil terhadap permasalahan yang dihadapi manusia.

5. Kemandirian Ekonomi

Quraish Shihab, menawarkan analisis holistik tentang bagaimana prinsip kesetaraan gender dalam Islam dapat diintegrasikan ke dalam praktik ekonomi kontemporer. Shihab dalam tafsirnya menekankan bahwa Al-Qur'an mengakui peran aktif perempuan dalam ranah publik, termasuk ekonomi, sebagaimana tercermin dalam QS. An-Nisâ': 32 yang menyatakan, *"Bagi laki-laki bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan bagian dari apa yang mereka usahakan."*[388] Ayat ini menjadi dasar teologis bagi kesetaraan hak ekonomi antara laki-laki dan perempuan, sekaligus menegaskan pentingnya sikap asertif, yakni kemampuan mengkomunikasikan kebutuhan dan hak tanpa merugikan pihak lain dalam konteks partisipasi ekonomi.[389] Azizah menguatkan bahwa perempuan dengan keterampilan asertif cenderung memiliki akses lebih baik terhadap sumber daya ekonomi, meskipun masih menghadapi kendala struktural seperti diskriminasi upah.[390]

Dalam konteks tafsir, Shihab menjelaskan bahwa QS. Al-Baqarah: 228 tentang *"kelebihan sebagian dari yang lain"* sering disalahpahami sebagai

---

[388]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid II, …, hal. 431.

[389]Dewi, Amaliyah; Wahyudin, Aep; dan Risdayah, Enok, "Kitabah K.H. Husein Muhammad Tentang Kesetaraan Gender," dalam *Tabligh: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam* Vol. 6, No. 4, 2023, hal. 331–352.

[390]Azizah, "Partisipasi Ekonomi Perempuan dalam Perspektif Maqashid Syariah."…, hal. 89-105.

pembenaran hierarki gender, padahal merujuk pada kompleksitas peran, bukan superioritas.[391] Sebab itu, menurut Musdah Mulia di pesantren masih mengaitkan kepemimpinan ekonomi dengan gender, meskipun literasi tafsir kontekstual mampu mengurangi bias tersebut.[392] Keterampilan asertif di sini berfungsi sebagai alat untuk mendekonstruksi narasi patriarki melalui dialog kritis berbasis dalil, sekaligus membangun kepercayaan diri perempuan dalam mengambil peran strategis. Perlunya kemitraan gender dalam kurikulum kewirausahaan, sehingga partisipasi perempuan dalam koperasi syariah bisa meningkat.[393]

Praktik ekonomi asertif berwawasan gender juga tercermin dalam konsep *hablum minannas* (hubungan antarmanusia) yang diurai Shihab dalam tafsir QS. al-Hujurât: 13 tentang kesetaraan derajat.[394] Hal ini menuntut penciptaan sistem ekonomi inklusif yang mengakomodasi kebutuhan spesifik gender, seperti fleksibilitas waktu kerja bagi ibu sebagaimana diatur dalam UU Ketenagakerjaan No. 13/2003, meskipun implementasinya masih rendah.[395] Di sisi lain, tafsir kontemporer seperti Al-Mishbah menawarkan perspektif dinamis dengan merujuk kisah Siti Khadijah, perempuan pedagang sukses yang menjadi mitra ekonomi setara Nabi Muhammad. Mengutip penjelasan Nurhayati, bahwa pelaku UMKM perempuan di Indonesia, bisa mengadopsi nilai-nilai kepemimpinan Khadijah dalam pengambilan keputusan bisnis.[396]

Tantangan utama terletak pada kesenjangan antara teori tafsir progresif dan praktik sosio-kultural. Farida mengungkap bahwa sejumlah kyai di Indonesia menggunakan pendekatan gender dalam menafsirkan ayat-ayat ekonomi, sementara lainnya masih mempertahankan penafsiran literal.[397] Di sinilah urgensi penguatan kapasitas asertif melalui pendidikan kritis, sebagaimana ditegaskan Shihab dalam tafsir QS. al-'Alaq: 1-5 tentang literasi sebagai fondasi kemandirian.[398] Program pemberdayaan berbasis masjid di

---

[391]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid I…, hal. 567.

[392]Musdah Mulia, "Tafsir Kontekstual Dan Dampaknya Pada Kesetaraan Gender Di Pesantren," dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 19, No. 2, 2021, hal. 45–60.

[393] Ruhaini, *Tafsir Dan Gender: Membongkar Mitos Patriarki*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020. hal. 75.

[394]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid XIII, … hal. 78.

[395]Imawanto, "Perbandingan Undang-Undang Cipta Kerja No 11 Tahun 2020 Klaster Ketenagakerjaan Dengan Undang-Undang No 13 Tahun 2003 Tentang Ketenagakerjaan," dalam *Unizar Recht Jpurnal*, Vol. 1, No. 4, 2022, hal. 450–60.

[396]L. Nurhayati, "Model Kepemimpinan Khadijah Dalam Kewirausahaan Syariah," dalam *Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 8, No. 3, 2023, hal.199–215.

[397]U. Farida, "Pemahaman Kyai Terhadap Ayat-Ayat Ekonomi Berbasis Gender," dalam *International Journal of Islamic Studies*, Vol. 11, No. 2, 2019, hal. 150–67.

[398]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid XV…, hal. 302.

Yogyakarta yang mengintegrasikan tafsir gender dengan pelatihan kewirausahaan dilaporkan berhasil meningkatkan pendapatan perempuan.[399]

Secara konseptual, keterampilan asertif dalam ekonomi harus dibangun atas prinsip *'adalah* (keadilan) dan *maslahah* (kebaikan bersama) yang menjadi titik tekan dalam penafsiran Al-Mishbah. QS. An-Nahl: 97 tentang kehidupan yang baik bagi pelaku kebajikan dari segala gender menjadi landasan etis bagi pengambilan keputusan ekonomi inklusif.[400] Dengan demikian, sintesis antara penafsiran kontekstual, kebijakan afirmatif, dan penguatan kapasitas individu melalui pendekatan asertif menjadi kunci transformasi ekonomi berkeadilan gender.

6. Harmonisasi Relasi

Harmonisasi relasi dalam hubungan sosial adalah upaya menciptakan keseimbangan dan keselarasan antara individu dalam berbagai interaksi sosial, baik di lingkungan keluarga, pendidikan, kerja, maupun masyarakat luas. Harmonisasi ini tercermin melalui sikap saling menghargai, empati, komunikasi yang terbuka, dan kemampuan untuk bijak menyelesaikan konflik. Dalam hubungan sosial, harmonisasi relasi menjadi fondasi penting untuk membangun kepercayaan, solidaritas, dan kerja sama yang produktif. Ketika relasi antar individu berlangsung secara harmonis, tercipta lingkungan yang kondusif untuk pertumbuhan pribadi dan sosial, yang mengurangi kemungkinan konflik dan memperkuat ikatan sosial yang inklusif dan berkeadilan.

Quraish Shihab menekankan bahwa komunikasi ideal dalam Al-Qur'an harus dilandasi *qaulan ma'rûfan* (perkataan yang baik) dan *qaulan sadîdan* (perkataan yang benar).[401] Kedua prinsip ini menjadi dasar untuk mengembangkan sikap asertif yang menghargai hak perempuan dan laki-laki secara seimbang. Masyarakat Muslim masih terjebak dalam bias gender saat menyikapi partisipasi perempuan dalam ruang publik, sehingga diperlukan pendekatan komunikasi yang tegas namun berbasis keilmuan tafsir.

Konsep gender dalam sistem sosial Islam sebenarnya telah diatur melalui prinsip *musâwah* (kesetaraan) yang termaktub dalam QS. Al-Hujurât: 13. Quraish Shihab menjelaskan bahwa perbedaan jenis kelamin tidak boleh menjadi alat untuk menjustifikasi hierarki sosial, melainkan sebagai sarana saling melengkapi.[402] Masyarakat di Indonesia masih mengaitkan

---

[399]Ahmad Danis, Dian Silvia Rozza, and Romlah Romlah, "Mosque Based Community Empowerment (Case Study: Jogokariyan Mosque)," dalam *At-Ta'dib*, Vol. 17, No. 1, 2022, hal. 160, https://doi.org/10.21111/at-tadib.v17i1.7894.

[400]Quraish, *Shihab,Tafsir Al Mishbah*. Jilid XV…, hal. 199.

[401]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah :Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Quran*, Jilid V…, hal. 123.

[402]M. Quraish, *Shihab,Tafsir Al Mishbah :Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*. IX…, hal. 277.

kepemimpinan dengan gender,[403] sehingga kemampuan asertif berbasis tafsir diperlukan untuk mendekonstruksi stigma tersebut.

Asertivitas berwawasan gender dalam konteks ini berarti kemampuan menolak stereotip tanpa meninggalkan etika *al-adab al-islami* (tata krama Islami). Tafsir Q.S. an-Nisâ': 58-59 tentang penegakan keadilan dalam kepemimpinan menjadi landasan teologis untuk membangun keterampilan asertif yang inklusif. Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini mengajarkan pentingnya menyampaikan kebenaran meskipun bertentangan dengan kepentingan kelompok dominan.[404] Perempuan yang terlatih dalam komunikasi asertif lebih percaya diri dalam menolak diskriminasi di tempat kerja.[405] Hal ini sejalan dengan prinsip *amr bi al-ma'ruf nahi an al-munkar* yang menuntut keberanian moral tanpa kekerasan.

Dinamika sosial masyarakat Muslim modern, seperti yang dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah: 233 tentang musyawarah, menuntut keterampilan asertif yang mampu mengintegrasikan perspektif gender. Quraish Shihab mencontohkan bagaimana Nabi Muhammad Saw mempraktikkan kesetaraan dengan mendengarkan pendapat istri-istrinya dalam urusan publik.[406] Perempuan di pesantren merasa tidak diberi ruang untuk mengkritik kebijakan kiai,[407] mengindikasikan perlunya pelatihan asertivitas berbasis tafsir yang mengakomodasi budaya lokal.

Tantangan implementasi keterampilan asertif berwawasan gender terletak pada interpretasi teks-teks tafsir yang bias patriarki. Misalnya, penafsiran klasik Q.S. an-Nisâ': 34 sering dikutip untuk membatasi peran perempuan, tetapi Quraish Shihab menawarkan perspektif baru dengan menekankan makna *qawwamun* sebagai tanggung jawab protektif, bukan otoritas absolut.[408] Reinterpretasi ayat ini bisa dilakukan melalui workshop tafsir partisipatif agar mampu meningkatkan pemahaman kesetaraan gender di kalangan remaja pesantren.[409]

Pendidikan asertivitas berbasis tafsir perlu memadukan metode *mau'izah hasanah* (nasihat baik) dari Q.S. an-Nahl: 125 dengan pendekatan psikologis modern. Quraish Shihab menekankan bahwa komunikasi

---

[403]Larashati, "Ketimpangan dan Peningkatan Kesetaraan Gender dalam Sdgs (Sustainable Development Goals)," dalam *Jurnal Sains Edukatika Indonesia*, Vol. 4, No. 2, 2022, hal. 55–61.

[404]M. Quraish Shihab,*Tafsir Al Mishbah* . Jilid III…, hal. 200.

[405]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah…,* jilid. 3, hal. 310.

[406]M. Quraish Shihab,*Tafsir Al Mishbah,* Jilid I …, hal. 300.

[407]Nuroniyah Wardah, "Feminisme Dalam Pesantren: Narasi Pemberdayaan Perempuan Di Pondok Pesantren Buntet Cirebon," *Equalita* Vol. 1, No. 1, 2019.

[408]M. Quraish, *Shihab,Tafsir Al Mishbah,* Jilid VI…, hal. 450.

[409]Adi Nurdin dan Ahmad Farid, "Penafsiran Pada Ayat Al- Qur ' An yang Mengisyaratkan Reinterpretasi Makna Al-Dharbu Pada Q . S An-Nisa Ayat 34 Kdrt :," dalam *Equalita: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 6, No. 1, 2024, hal. 255.

transformatif dalam Islam harus menyentuh aspek kognitif dan emosional.[410] Pelatihan asertivitas yang mengintegrasikan kisah-kisah perempuan dalam tafsir (seperti Ratu Bilqis) bisa dilakukan untuk meningkatkan keberanian siswa perempuan menyampaikan pendapat di kelas.[411] Komunitas Muslim minoritas Eropa, bisa menerapkan keterampilan asertif berwawasan gender agar secara efektif mengurangi kasus Islamofobia ketika perempuan Muslim mampu menyampaikan identitas keagamaan mereka dengan argumentasi teologis yang kuat.[412] Hal ini selaras dengan penafsiran Q.S. al-Mumtahanah: 8 tentang pentingnya *husn al-jidâl* (debat terbaik) yang dikutip Quraish Shihab sebagai metode dialog lintas budaya.[413]

Integrasi keterampilan asertif dengan hukum Islam (*fiqh*) memerlukan reinterpretasi konsep *wilayah* (perwalian) dan *nusyuz* (pembangkangan). Quraish Shihab dalam menafsirkan Q.S. an-Nûr: 30-31 menolak pandangan yang menyamakan *nusyuz* dengan ketidakpatuhan mutlak perempuan, melainkan sebagai ketidakseimbangan dalam relasi suami-istri.[414] Kasus Perceraian di pengadilan agama disebabkan oleh miskomunikasi yang bisa diatasi melalui pelatihan asertivitas berbasis tafsir.[415]

Kritik terhadap pendekatan ini biasanya merujuk pada ketakutan akan "liberalisasi tafsir", tetapi Quraish Shihab menegaskan bahwa prinsip *tajdîd* (pembaruan) dalam Islam justru mensyaratkan reinterpretasi kontekstual tanpa mengabaikan *maqâshid syarî'ah*.[416]

Arah penelitian ke depan perlu fokus pada pengembangan modul pelatihan yang mengintegrasikan ayat-ayat tafsir al-Mishbah tentang keadilan gender dengan teknik komunikasi asertif berbasis bukti (*evidence-based*). Quraish Shihab dalam analisis Q.S. Âli 'Imrân: 104 tentang amar makruf menekankan pentingnya metode persuasif yang adaptif.[417] Pesantren berkemampuan menunjukkan peningkatan kemampuan santri dalam

---

[410]M. Quraish Shihab,*Tafsir Al Mishbah*. Jilid X, … hal. 50.

[411]Poppy Setiawati, Afrizal Nur, and Saidul Amin, "Islam Dan Kepemimpinan Perempuan : Prototipe Leadership Ratu Balqis Perspektif Tafsir Al-Azhar Sejarah Mencatat Bahwa Ratu Balqis Merupakan Seorang Pemimpin Yang Dan Relevan Dalam Konteks Era Kontemporer . Jika Dilihat Dari Sejarah Kepemimpinan Islam" dalam *AL-QUDWAH: Jurnal Studi Al-Quran Dan Hadis*, Vol. 2, No. 2, 2024, hal. 4–8.

[412]Icol Dianto, "Komunitas Muslim Minoritas (Problematika Migrasi dan Muslim Minoritas di Uni Eropa)," dalam *Jurnal At-Taghyir*, Vol. 2, No. 2, 2020, hal. 36., https://doi.org/10.24269/ekuilibrium.v8i1.36.

[413]M. Quraish Shihab,*Tafsir Al Mishbah,* Jilid VIII…, hal. 220.

[414]M. Quraish Shihab, *Tafsir al- Mishbah*. Jilid VII…, hal. 180.

[415]Dewi, Natasya Citra, "Efektivitas Mediasi dalam Penyelesaian Kasus Perceraian di Pengadilan Agama Bukittinggi," dalam *Sakato Law Journal*, 2020, hal. 1–2,

[416]M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jilid II…, hal. 90.

[417]M. Quraish Shihab,*Tafsir Al Mishbah, Jilid* . IV…, hal. 320.

menyelesaikan konflik gender,[418] terlebih jika memadukan tafsir tematik dan *role-play* asertivitas.

Dalam Tafsir al-Mishbah, keterampilan asertif berwawasan gender menunjukkan bahwa Al-Qur'an memberi ruang bagi laki-laki dan perempuan untuk menyatakan pendapat, perasaan, dan hak-haknya secara seimbang tanpa terjebak dalam dominasi atau ketergantungan yang tidak adil. Tafsir ini menekankan pentingnya komunikasi yang jujur, saling menghargai, dan peran yang seimbang dalam keluarga. Melalui Tafsir al-Mishbah, Quraish Shihab mendorong partisipasi sosial yang setara di ranah publik dengan berlandaskan etika Qur'ani, seperti prinsip musyawarah dan *qaulan sadīda*. Keterampilan asertif yang berwawasan gender berfungsi sebagai sarana perlindungan selain membantu membangun masyarakat yang adil, harmonis, dan inklusif dan Islami.

Berdasarkan pandangan di atas mengenai keterampilan asertif berwawasan gender dalam perspektif Tafsir *al- Mishbah* dapat dibuat kesimpulan dalam bentuk tabel berikut:

Tabel. 5.1
Keterampilan Asertif Berwawasan Gender dalam Lingkup Domestik dan Publik Perspektif *Tafsir al-Mishbah*

LINGKUP	**ASPEK**	**PERSPEKTIF TAFSIR *AL-MISHBAH***	**KETERAMPILAN ASERTIF BERWAWASAN GENDER**
Domestik	Relasi Suami dan Istri	Relasi yang dibangun berlandaskan *Sakinah, mawadah, Rahmah* dan *Amanah*	Memberikan ruang keterbukaan, saling mendukung, menghargai tanpa merendahkan satu sama lain.
	Berbagi Peran	Pembagian peran domestik dilakukan bersama-sama dengan melakukan komunikasi positif tanpa ada dominasi gender	Pembagian peran yang dilandasi atas inisiatif untuk meringankan beban pekerjaan satu sama lain. Karena hakikatnya pekerjaan tersebut bisa dilakukan bersama.

[418]Dewi, Natasya Citra, "Efektivitas Mediasi dalam Penyelesaian Kasus Perceraian di Pengadilan Agama Bukittinggi" …, hal. 1-2.

	Pendidikan dan Pengasuhan Anak	Pendidikan dan pengasuhan anak adalah tugas bersama. Memberikan contoh (tauladan) yang baik, memberikan hikmah adalah cara yang dilakukan agar terjadi harmonisasi dan kebersamaan dalam pengasuhan, diawali dengan membangun visi keluarga.	Menyampaikan aturan dan nilai dengan penuh kasih; mendengarkan pendapat anak, dan menghargai anak sebagai makhluh hidup yang Allah anugerahkan kepada orang tua
Publik	Kesempatan Berprestasi dalam Lingkup Akademik	Al-Qur'an tidak membedakan gender dalam akses terhadap ilmu pengetahuan dan kemajuan akademik, melainkan mendorong seluruh umat untuk memaksimalkan akal, dan berkontribusi dalam kehidupan sosial.	upaya menciptakan lingkungan pendidikan yang adil dan inklusif, di mana setiap individu—baik laki-laki maupun perempuan—memiliki ruang yang sama untuk berkembang, mengekspresikan potensi, serta mencapai prestasi akademik tanpa hambatan diskriminatif.
	Perlindungan diri dari Intimidasi	setiap individu memiliki hak untuk dihormati dan diperlakukan secara adil tanpa tekanan atau pemaksaan, apalagi atas dasar kekuasaan, status sosial, atau gender.	*Tafsir al-Misbah* memberikan pemahaman bahwa menghadapi intimidasi bukan berarti membalas dengan agresi, tetapi dengan ketegasan, kebijaksanaan, dan kekuatan moral yang berakar dari nilai-nilai Al-Qur'an.
	Produktifitas Kerja	Produktivitas kerja dalam *Tafsir al-Misbah*	Kemampuan untuk bekerja secara optimal

		berkaitan dengan nilai-nilai spiritual dan integritas. Kerja tidak hanya dipandang sebagai aktivitas duniawi, tetapi sebagai bentuk ibadah bila dilakukan dengan niat yang lurus, cara yang halal, dan tujuan yang bermanfaat	dan bertanggung jawab, sambil mengekspresikan pendapat, kebutuhan, dan hak-hak pribadi dengan cara yang tegas, etis, dan setara antara laki-laki dan perempuan. Dalam perspektif ini, produktivitas tidak hanya diukur dari hasil kerja, tetapi juga dari proses kerja yang mencerminkan kesetaraan peran, saling menghargai, dan komunikasi yang sehat di lingkungan kerja.
	Keterampilan dalam Peran Politik	keterlibatan dalam peran politik merupakan bagian dari tanggung jawab sosial dan amanah kepemimpinan yang harus dijalankan dengan integritas, kecerdasan, dan kebijaksanaan.	mencerminkan kemampuan individu, baik laki-laki maupun perempuan, untuk terlibat aktif dalam proses politik dengan cara yang tegas, adil, dan komunikatif, tanpa mengabaikan prinsip kesetaraan gender
	Kemandirian Ekonomi	Kemandirian ekonomi merupakan bagian penting dari ajaran Islam yang berkaitan dengan kehormatan, tanggung jawab, dan kontribusi terhadap masyarakat.	kemandirian ekonomi tidak hanya menekankan aspek finansial, tetapi juga keberdayaan untuk mengambil keputusan, mengelola sumber daya, serta menolak ketergantungan yang tidak sehat, terutama yang bersifat

			menindas atau diskriminatif.
	Harmonisasi Relasi	Harmonisasi relasi merupakan inti dari ajaran Islam dalam membangun kehidupan sosial yang damai, adil, dan penuh kasih sayang. Ia banyak menafsirkan ayat-ayat yang mengedepankan prinsip musyawarah, saling menghormati, dan keseimbangan dalam hubungan antarmanusia	Menciptakan hubungan sosial yang seimbang, setara, dan saling menghargai antara laki-laki dan perempuan, dengan tetap menegakkan prinsip keadilan dan nilai-nilai etis.

Keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir *al-Mishbah* menekankan adanya komunikasi dan interaksi yang aktif antara laki-laki dan perempuan, melakukan kerja produktif dan menghargai setiap perbedaan serta menguatkan persamaan tanpa menilai seseorang dari jenis kelamin. Kerjasama dan saling mengisi dalam melakukan pekerjaan yang bersifat domestik akan menghasilkan sikap *Sakinah* yang dilandasi sifat *mawaddah, rahmah* dan *amanah*. Sedangkan dalam lingkup publik melakukan kerja produktif dengan saling memberikan penghargaan, kerjasama dan penghormatan pada setiap individu laki-laki dan Perempuan.

Keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir al- Mishbah menjadi dasar penting untuk membangun relasi yang adil, harmonis, dan saling menghargai, baik di lingkup domestik maupun publik. Dalam konteks rumah tangga (domestik), asertif tercermin melalui keterbukaan komunikasi antara pasangan, pembagian peran rumah tangga yang setara, dan pendidikan anak yang didasarkan pada kasih sayang, teladan, dan penghargaan terhadap pendapat anak. Di ranah publik, Tafsir al-Mishbah menekankan kesetaraan akses ke pendidikan, perlindungan dari intimidasi dengan sikap tegas namun bijak, produktivitas kerja yang didasarkan pada integritas spiritual, dan keterlibatan orang tua dan anak-anak dalam proses pendidikan. Oleh karena itu, menurut Tafsir al-Mishbah, keterampilan asertif merupakan cara menyampaikan pendapat secara tegas dan sopan, untuk mewujudkan kesetaraan gender di setiap aspek kehidupan.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, dan mengacu pada rumusan masalah maka penelitian ini memberikan kesimpulan bahwa keterampilan asertif berwawasan gender dalam tafsir *al-Mishbah* menekankan adanya komunikasi dan interaksi yang aktif antara laki-laki dan perempuan, melakukan kerja produktif dan menghargai setiap perbedaan serta menguatkan persamaan tanpa menilai seseorang dari jenis kelamin. Kerjasama dan saling mengisi dalam melakukan pekerjaan yang bersifat domestik akan menghasilkan sikap *Sakinah* yang dilandasi sifat *mawaddah, rahmah* dan *amanah*. Sedangkan dalam lingkup publik melakukan kerja produktif dengan saling memberikan penghargaan, kerjasama dan penghormatan pada setiap individu laki-laki dan perempuan.

Kesimpulan tersebut didasarkan pada beberapa temuan sebagai berikut:

1. Keterampilan asertif berwawasan gender dapat dipahami sebagai kemampuan seseorang untuk menghormati hak orang lain dan secara tegas menyatakan pikiran, perasaan, dan haknya dengan dipengaruhi oleh norma-norma sosial dalam berbagai bidang kehidupan, baik berkaitan dengan laki-laki dan perempuan yang bertujuan untuk menciptakan harmonisasi dan komplementer dalam lingkup domestik dan publik.
2. Tafsir al-Mishbah menafsirkan bahwa Al-Qur'an memandang laki-laki dan perempuan sebagai hamba Allah dengan martabat yang sama, sehingga asertif gender diperlukan agar keduanya dapat menegaskan identitas, hak, dan tanggung jawabnya secara seimbang tanpa merendahkan orang lain.

Menurut semangat penafsiran al-Mishbah, asertif gender berarti kemampuan untuk menyampaikan pendapat, kebutuhan, dan keinginan seseorang dengan cara yang santun, rasional, dan adil. Hal ini sejalan dengan penafsirannya atas ayat-ayat yang menekankan kesetaraan pahala amal saleh antara laki-laki dan perempuan (QS. Ali ‘Imrān/3:195, QS. An-Nahl/16:97) dan ajakan untuk berbicara dengan hikmah dan *mau‘izhah hasanah* (QS. An-Nahl/16:125), yang semuanya menunjukkan bahwa komunikasi dan interaksi interpersonal harus dibangun atas dasar penghormatan dan keseimbangan.

3. Isyarat Al-Quran tentang asertif berwawasan gender meliputi *ar-rijal. An-nisa, adz-dzakar dan al-untsa.* Sedangkan isyarat pola keterampilan asertif berwawasan gender dengan *hikmah, mauidzah hasanah, mujadalah, mitsaqan ghalidza.*

4. Pola keterampilan asertif berwawasan gender meliputi lingkup domestik dan lingkup publik. Lingkup domestik mencakup kemampuan asertif membangun visi keluarga berwawasan gender, memahami hak dan kewajiban suami dan istri, membangun kerjasama dalam melaksanakan hak. kewajiban dan peran masing-masing, membangun komunikasi efektif suami dan istri, menghindari *toxic relationship* suami dan istri. Adapun pola keterampilan asertif berwawasan gender meliputi lingkup publik adalah kesempatan berprestasi dalam lingkup akademik, keterampilan dalam menjaga perlindungan diri dari intimidasi, produktifitas kerja, keterampilan dalam peran politik, kemandirian ekonomi, harmonisasi relasi

B. Impilikasi Hasil Penelitian

1. Kajian teoritis yang diteliti dalam penelitian ini masih mendasar; oleh karena itu, penelitian ini diperlukan untuk mempelajari tema-tema yang spesifik dan relevan dengan tantangan zaman. Untuk menjawab pertanyaan penelitian ini dan mengantisipasi solusi dari pendekatan nilai-nilai spiritual Al-Qur'an, penelitian lebih lanjut diperlukan.
2. Penelitian ini bertujuan untuk menciptakan interaksi yang komunikatif dengan mengedepankan toleransi dan penghargaan sesama individu tanpa melihat perbedaan jenis kelamin dan memposisikan laki-laki dan perempuan sebagai makhluk Allah yang memiliki kemampuan saling melengkapi dan bekerjasama baik dalam lingkup domestic dan publik, sehingga terjalin suasana kebersamaan, kehangatan dan kepedulian untuk saling melengkapi.

C. Saran

Berdasarkan kesimpulan penelitian, maka penulis merekomendasikan saran-saran sebagai berikut:

1. Untuk memberikan pemahaman mengenai komunikasi asertif berwawasan gender dalam perspektif Quraish Shihab kepada setiap individu melalui komunikasi positif yang menjadikan setiap laki-laki dan perempuan berhak mendapatkan penghormatan dan penghargaan atas setiap peran dalam lingkup domestik sehingga menciptakan rumah tangga *mawadah, rahmah,* dan menghasilkan suasana dan kebersamaam yang saling melengkapi dan menenangkan (*sakinah).*
2. Dibutuhkan kerjasama semua puhak baik pemerintah, Masyarakat, Lembaga agama, Lembaga Pendidikan untuk terus mengupayakan komunikasi positif melalui kurikulum, regulasi, bimbingan, pelatihan dan penyuluhan agar tercipta harmonisasi dalam membangun hubungan komunikasi laki-laki dan Perempuan dalam lingkup domestic dan publik.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman. *Tafsir Al-Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan*. Translated by Muhammad Iqbal. Jakarta: Darul Haq, 2013.

'Alallah, Mutawakkil. "Quraish Shihab." In *Khazanah Mufasir Nusantara*, edited by Muhammad Khoirul Anwar. Jakarta: Ushuluddin PTIQ, 2020.

'Ala, Abd. *Dari Neo-Modernisme Ke Islam Liberal: Jejak Fazlurrahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.

Asyur, Muhammad al-Thahir bin Muhammad bin Muhammad al-Thahir bin Muhammad al-Syazili bin Abd al-Qadir Ibn Muhammad Ibn. *At-Tahrir Wa at-Tanwir*. Tunisia: al-Babi al-Halabi, 1384.

Adolph, Ralph. "Gender Bias in Technical Vocational Livelihood Program: A Qualitative Study on the Experience of Male Students in Home Economics Strand." *University of Immaculate Conception Annex* 1573, no. 082 (2016): 1–23.

Afni, Nur, Mohammad Rezal, and Labandingi Latoki. "Konsep Kesetaraan Gender Dalam Pembangunan Dan Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat." *Musawa: Journal for Gender Studies* 14, no. 1 (2022): 19–48. https://doi.org/10.24239/msw.v14i1.980.

———. *Tafsir Al-Misbah Dalam Sorotan: Kritik Terhadap Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018.

Aghnaita. "Mindful Parenting Dan Perilaku Asertif Anak Dalam Pencegahan Kekerasan Seksual." *Prosiding Konferensi Nasional Gender Dan Gerakan Sosial* 01, no. 01 (2022): 1–10.

———. "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia." *Indonesia and the Malay Wolrd* 41, no. 114, 2013.

Ahmed, Leila. *Wanita Dan Gender Dalam Islam (Akar-Akar Historis Perdebatan Modern)*. Translated by M.S. Nasrullah. Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2000.

Ali, Witri, and Syamsu A Kamaruddin. "Peran Komunikasi Dalam Bisnis Di Era Digital: Memahami Kesuksesan." *Pinisi Journal of Art, Humanity & Social Studies* 4, no. 3 (2024): 348–54. http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

Alijaya, Adudin. "Peta Al-Jashshash dalam Kajian Tafsir Fiqhy (Analisis Terhadap Kitab Ahkam Al-Qur'an)." *AL-KAINAH: Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (2022): 1–26.

Al-Alūsi. *Rūh Al-Ma'āni Fi Tafsir Al-Quran Al-Adhim Wa Sab'i Al-Matsani*. Kairo: Dar al-Fikr, n.d.

Alwi, H. dkk. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Balai Pustaka, 2010.

lamona, Junaivan, John D Zakarias, and Eveline J R Kawung. "Marginalisasi Gender dalam Pengambilan Keputusan (Studi Kualitatif Kaum Perempuan Di Lembaga Legislatif Kota Manado)." *Holistik* X, no. 20 (2017): 1–19.

Alberti, Robert E., and Michael L. Emmons. *Your Perfect Right: Assertiveness and Equality in Your Life and Relationships." 10th Ed.* San Luis Obispo: Impact Publishers, 2008.

Amin, M F. "Amina Wadud: Pendekatan Hermeneutika Untuk Gerakan Gender." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 2020.

Amin, Masyhur. *Metode Dakwah Islam Dan Beberapa Keputusan Pemerintah Tentang Aktivitas Keagamaan*. Yogyakarta: Sumbangsih, 1980.

Aminah, Siti, and Dahlia Lubis. "Analisis Semantik Untsa, Imra'ahmar'ah, Nisa, Zauj, Dan Ummun Dalam Al-Quran Menurut Buya Hamka." *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (2022): 215–39.

Amiruddin, Mariana dkk. "Diskusi Publik Dan Pameran 21 Tahun Peringatan Mei '98 'Perempuan Dan Gerakan Sosial Di Indonesia,'" 2019. https://komnasperempuan.go.id/kabar-perempuan-detail/makalah-peringatan-21-tahun-mei-98-komnas-perempuan-16-mei-2019-gedung-juang-45-perempuan-dan-gerakan-sosial-di-indonesia.

Amri, M. Saeful. "Mitsaqan Ghalidza Di Era Disrupsi (Studi Perceraian Sebab Media Sosial)." *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 3, no. 1 (2019): 89. https://doi.org/10.30659/jua.v3i1.7496.

An-Nasafî, Najm ad-Dîn Umar bin Muhammad bin Ahmad. *At-Taisîr Fî at-Tafsîr*. Istambul, Turki: Dâr al-Lubâb li ad-Dirâsah wa Tahqîq at-Turâts, 2019.

Anders, Sari M. Van, Jeffrey Steiger, and Katherine L. Goldey. "Effects of Gendered Behavior on Testosterone in Women and Men." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 112, no. 45 (2015): 13805–10.

https://doi.org/10.1073/pnas.1509591112.

Anggraini, Citra, Denny Hermawan Ritonga, Lina Kristina, Muhammad Syam, and Winda Kustiawan. "Komunikasi Interpersonal." *Jurnal Multidisiplin Dehasen (MUDE)* 1, no. 3 (2022): 337–42. https://doi.org/10.37676/mude.v1i3.2611.

Annadurai, Vasuki. "The Effectiveness of Verbal and Non-Verbal Communication in Extension" 5, no. 12 (2024): 37–41.

Annur, Cindy Mutia. "Kasus Perceraian Di Indonesia Melonjak Lagi Pada 2022, Tertinggi Dalam Enam Tahun Terakhir." *Databoks. Katadata.Co.Id*, 2023.

Al-Anshari, Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fadhl Jamaluddin Ibnu Manzhur. *Lisān Al-ʿArab. Kairo: Dār Al-Maʿārif. Jilid 11, Hlm. 546.* Cairo: Dār al-Maʿārif, 1990.

Anwar, Akhmad Khoirul Jaka Ghianovan, dan Ida Kurnia Shofa. "Understanding the Concept of Gender in Qur'anic Interpretation (A Feminist Study of the Thought of M. Quraish Shihab)." *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 4, no. 1 (2024): 206–21.

Anwar, Syaiful. "The Role of Defence Diplomacy In Coping With Challenges In The Field of Defence." *Jurnal Pertahanan* 4, no. 2 (2014): 71–94.

Apriyanto. "Language as a Communication Tool in Human Life." *Journal Ilmu Hukum* 10, no. 2 (2022): 45–54. http://ejournal.seaninstitute.or.id/index.php/Justi/index.

Arib, Juhra Muhammad. "Ucapan Selamat Natal Menurut Quraish Shihab Dalam Tafsir Al Misbah Studi Analisis Terhadap QS Maryam Ayat 33." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 1, no. 2 (2018).

Aripudin, Acep. *Pengembangan Metode Dakwah: Respon Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama Di Kaki Ciremai*. Jakarta: Rajawali Pers, 2011.

Aripurnami, Sita. "Transformasi Gerakan Dan Menguatnya Kepemimpinan Perempuan." *Afirmasi: Jurnal Pengembangan Pemikiran Feminis* 2 (2013): 63–104.

Arruzza, Cinzia. *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*. Edited by Penelope Duggan and Terry Conway. Wales: MERLIN PRESS, 2013.

Asmanidar. "KEDUDUKAN PEREMPUAN DALAM SEJARAH (The Women's Position in Ancient Greece, Athens) (Sekitar Tahun 1050-700 SM)." *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies* 1, no. 2 (2015): 15–26.

Al-Asfahani, Ar-Raghib. *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 2020.

Asyhabuddin, Asyhabuddin. "Harmonisasi Keluarga Melalui Komunikasi

Setara: Model Terapi Keluarga Virginia Satir." *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 6, no. 1 (1970). https://doi.org/10.24090/komunika.v6i1.335.

Asyur, Muhammad Ibnu. *Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*. Tunis: Dar Sahnoon, 2020.

Atabik, Ahmad. "Konsep Komunikasi Dakwah Persuasif Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Al-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* 2, no. 2 (2014).

Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

El-Awa, Salwa. *Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*. London: Routledge, 2019. https://doi.org/10.4324/9781315148935.

Azhar, M. "Assertive Communication in Islamic Education: A Case Study of Southeast Asian Communities." *Journal of Islamic Ethics* 6, no. 2 (2022): 105–20.

Azhari, T. "Pragmatic Analysis of Qur'anic Speech Acts." *International Journal of Quranic Research* 9, no. 4 (2021): 50–67.

Azisi, A. M., and A. Majid. "Misunderstanding of the Qur'an Verses Amar Ma'ruf Nahi Munkar by Extreme Muslim in Indonesia." *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 22, no. 1 (2023): 245–270. https://doi.org/https://doi.org/10.30631/tjd.v22i1.342.

Azizah. "Assertive Communication Among Muslim Women." *Journal of Islamic Communication*, 2020.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.

Ba'albakii, Munir. *In Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*. Beirut: Dar El-Ilm Lilmalayin, 1995.

Bahfiarti, Tuti, Isfaiqatul Chotimah, Dhia Naufalina Ilmi, and Anggriani Anggriani. "Analisis Komunikasi Keluarga Dalam Mentransformasikan Nilai-Nilai Budaya To Lotang Di Kabupaten Sidrap." *Jurnal Komunikasi* 15, no. 2 (2021): 169–80. https://doi.org/10.21107/ilkom.v15i2.12419.

Al-Baghdadi, Abu Umar bin 'Abd al-Wahid. *Yaqutah As-Shirath Fi Tafsir Gharib Al-Qur'an*. Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 2002.

Baidan, Nashruddin. *Tafsîr Maudhû`î: Solusi Qur`ani Atas Masalah Sosial Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

_____ *Perkembangan Tafsir Al-Quran Di Indonesia*. Jakarta: Tiga Serangkai, 2003.

Baidowi, Ahmad dkk. *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020.

Balakrishnan, Kavitha, Ajitha Angusamy, Riya Gunvantrai Patil, and

Muhammad Nur Fitri Razak. "Enhancing Work Performance: The Role of Communication and Leadership Styles." *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication* 40, no. 1 (2024): 376–94. https://doi.org/10.17576/JKMJC-2024-4001-21.

Baqi', Muhammad Fuad Abdul. *Al-Mu'jam Al-Mufahros Li Alfadzil Qur'an*. Kairo: Darelhadith, 2007.

Barida, Muya. "The Effectiveness of Asserive Training to Increase the Communication Skills of High School Students in Surakarta." *Journal Article Dewantara* 1 (2013): 95–105.

Barlas, Asma. *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin: University of Texas Press, 2002.

_____. *Believing Women in Islam*. Texas: University of Texas Press, 2002.

Barrett, Kara L. "Digital Commons at Buffalo State Victorian Women and Their Working Roles." In *Victorian Women and Their Working Roles*, 1–51, 2013. http://english.buffalostate.edu/.Followthisandadditionalworksat:http://digitalcommons.buffalostate.edu/english_theses.

Basith, Abdul. *Wacana Dakwah Kontemporer*. Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press dan Pustaka Pelajar, 2005.

Batubara, Rahman. *Kekuasaan Dan Relasinya Dalam Tafsir Nusantara (Studi Penafsiran Terhadap Ayat-Ayat Sosial Di Masa Orde Baru)*. Bogor: Yayasan Bumi Suci Indonesia, 2021.

Belinda, Maria Gita, and Luh Surini Yulia Savitri. "Keterampilan Menolak Secara Asertif Pada Kelompok Remaja Yang Mengalami Tekanan Negatif Teman Sebaya: Pelatihan Daring Selama Pandemi COVID-19." *Psikodimensia* 20, no. 1 (2021): 1. https://doi.org/10.24167/psidim.v20i1.2850.

Bila, Farah Salsa. "Sensitivitas Gender Penyuluh Agama Islam Di Kecamatan Ciputat Kota Tangerang Selatan GENDER." *Jurnal Penyuluhan Agama* 11, no. 1 (2024): 91–116.

Al-Biqa'i, Ibrahim bin Umar bin Hasan ar-Ribath bin 'Ali bin Abi Bakr. *Masha'id an-Nadzhar Li Isyraf 'ala Maqashid as-Suwar*. Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1987

Buchanan, Ian, Pierre Bourdieu, Gino Raymond, and Matthew Adamson. "Language and Symbolic Power." *SubStance*, 2007. https://doi.org/10.2307/3685295.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Jakarta: Gading Publishing, 2015.

Budiyono, Alief. "Sikap Asertif Dan Peran Keluarga Terhadap Anak." *Komunika: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 6, no. 1 (1970): 6–13. https://doi.org/10.24090/komunika.v6i1.344.

Bero, Suripto. "Analisis Hukum Perkawinan Beda Agama: Tinjauan Tafsir Al-

Misbah Dan Fiqh Lintas Agama." *Jurnal Cendekia Ilmiah* 3, no. 6 (2024): 7775–90.

Burhani, Ahmad Najib. "Plural Islam and the Contestation of Religious Authority in Indonesia." In *N Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*. Singapore: ISEAS Publishing, 2018.

Campus, BC. "Marriage and Family." BC Campus. Accessed May 2, 2025. https://opentextbc.ca/introductiontosociology/chapter/chapter14-marriage-and-family/.

Carlson, A. Cherree. *Aspasia of Miletus: How One Women Disappeared from the History of Rhetoric*. *Women's Studies in Communication*, 1994. https://doi.org/10.1080/00324728.2021.1923787.

Cartwright, Mark. "Perempuan Di Yunani Kuno." World History Encyclopedia, 2016. https://www.worldhistory.org/trans/id/2-927/perempuan-di-yunani-kuno/.

Chaer, Abdul. *Psikolinguistik: Kajian Teoritik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.

Dahliana, Yeti, Ahmad Ishom, and Pratama Wahab. "Makna Mitsaqan Galizhan Perspektif Tafsir Al-Munir (Kajian Atas Surah An-Nisa: 21)." *An-Nur: Jurnal Studi Islam* 15, no. 2 (2023): 1–16.

Daneshgar, Majid. *Studying the Qur'an in the Muslim Academy*. New York: Oxford University Press, 2020.

Darwin, Muhadjir. "Gerakan Perempuan Di Indonesia Dari Masa Ke Masa." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 2004.

Adz-Dzaky, Hamdani Bakran. *Konseling Dan Psikoterapi Islam*. Yogyakarta: Al-Manar, 2004.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.

Department of State, Us. "Tunisia 2023 Human Rights Report Executive." *The Gambia 2022 Human Rights Report Executive Summary*, 2023.

Derajat, Anna Zakiah, and Toni Kurniawan. "Eksploitasi Dan Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Konflik Suriah Pendekatan Hermeneutika Feminis Amina Wadud." *Musawa* 20, no. 1 (2021): 45–58.

Ad-Dimasyqi, Abu Muhammad Izzuddin Abdil Aziz bin Abdi as-Salam bin Abi al-Qasim bin al-Hasan as-Silmi. *Tafsir Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996.

Dimyati, Muhammad Afifuddin. *Jam'u Al-'Abir Fi Kutub Attafsir*. Malang: Maktabah Lisan Arabi, 2019.

Dwi, Cahaya, Firanica Prawita, and Dwi Putri. "Peran Pendidikan Dalam Mengurangi Kesenjangan Gender Di Tempat Kerja." *Jurnal Kajian Hukum Dan Kebijakan Publik* 2, no. 1 (2024): 531–37.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. *Gender and Pluralism in Indonesia*. Springer, 2021.

———. *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Gender, Identitas Dan Eksistensi*. Jakarta: Pustaka Pelajar, n.d.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini, *et.al., Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Jakarta: PustakaPelajar, PSW IAIN Sunan Kali Jaga, McGill-ICIHEP, n.d.

Eijk, Liza van, Dajiang Zhu, Baptiste Couvy-Duchesne, Lachlan T. Strike, Anthony J. Lee, Narelle K. Hansell, Paul M. Thompson, et al. "Are Sex Differences in Human Brain Structure Associated With Sex Differences in Behavior?" *Psychological Science* 32, no. 8 (2021): 1183–97. https://doi.org/10.1177/0956797621996664.

Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberation Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990.

———. *Islam Dan Pembebasan*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

———. *Tafsir Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

Nurtawab, Ervan. "Jalalayn Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia." Monash University, 2018.

Española, Real Academia. "Habilidad," n.d. https://dle.rae.es.

Estiti, Muhannad Fouad. "Gender Equality : In the Light of Quran and Sunnah Volume." *International Journal of Religion* 3538, no. 12 (2024): 311–28.

El-Fadhl, Khaled M. Abou. *Atas Nama Tuhan; Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*. Translated by Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.

Fa'iz, Ahmad. *Cita Keluarga Islam: Pendekatan Tafsir Tematik*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1992.

Fadal ,Kurdi dan Heriyanto. "Justifikasi Ideologi Jihadis Dalam Terjemah Al-Qur'an Indonesia: Analisis Terhadap Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah M. Thalib." *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (2020).

Fajar, A. S. M. "Islam Dan Tantangan HAM." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 29, no. 2 (2018): 235–64.

Fajri, N. "Asma Barlas Dan Gender Perspektif Dalam Pembacaan Ulang Qs. An-Nisa/4: 34." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, 2019.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

———. *Analisis Gender Transformasi Sosial*. Yogyakarta: INSIST, 2008. http://103.44.149.34/elib/assets/buku/Analisis_Gender_dan_Transformasi_Sosial-1.pdf.

Faruq, Muhammad. "Strategi Komunikasi Gender Dalam Meningkatkan Keharmonisan Hubungan Suami Istri Di Kota Medan." *Review Pendidikan Dan Pengajaran* 8, no. 1 (2025): 1452–60.

Fatimah al-Zahrah. "Memahami Tafsir Nuzuli Al-Qur'an (Studi Atas Buku Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu Karya M. Quraish Shihab)." *Jurnal KACA Jurusan Ushuluddin STAI AL FITHRAH* 10, no. 2

(2020).

Fathullah, Muhammad Amal dan Muhd Najib bin Abdul Kadir. "Corak Penulisan Tafsir Di Indonesia Abad Ke-21 (2001-2019)." *Jurnal Al-Turarth* 5, no. 2 (2020).

Fauzi, Muhammad, Romadhon Marpaung, Raden Sri, and Ayu Ramadhana. "Communication Styles During Teaching Learning Process in EFL Classroom." *Journal on Education* 06, no. 02 (2024): 13380–86.

Federspiel, Howard. *Kajian Al-Quran Di Indonesia Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality: An Introduction*. Vol. 1. Paris: Pantheon Books, 1978.

Freeman, M. *Human Rights: An Interdisciplinary Approach.* New York: Polity Press, 2011.

Geneva, World Health Organization. "Women's Mental Health: An Evidence Based Review." *Mental Health Determinants and Populations Department of Mental Health and Substance Dependence.*, 2000, 0–121.

Ghazali, Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. Kairo: Al Quds, 2012.

Giddens, A. *Sociology*. New York: Polity Press, 2009.

Ginting, Lestari Dara Cinta Utami, Vivi Adryani Nasution, Aris Suhendar, Alya Rahma Nasution, and All Rizky Ramadhan. "Women in the Public Sphere: Gender Equality in Islamic Theology." *Pharos Journal of Theology* 105, no. 1 (2024): 1–12. https://doi.org/10.46222/pharosjot.10518.

Ginting, M. Hendra Pratama, Muhammad Akbar, and Rica Gusmarani. "Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Perspektif Hukum Dan Sosiokultural." *Journal Law of Deli Sumatera* II, no. 1 (2022): 1–10. https://jurnal.unds.ac.id/index.php/jlds/article/view/192.

Grubbs,Evans dan Judith. *Women and the Law in the Roman Empire*. *Women and the Law in the Roman Empire*, 2002. https://doi.org/10.4324/9780203442524.

Goleman. *Introduction to Psychology*. New York: Random House, Inc, 1982.

Gorman, Robert F. ""Citizenship, Obligation, and Exile in the Greek and Roman Experience." *Public Affairs Quarterly*, 6, no. 1 (1992): 5–22.

Grimke, Sarah. *Letters on The Equality of the Sexes and the Condition of Woman*. New York: Burt Franklin, 1970.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.

Halawa, Syafitri, Muhammad Khalid Pay Hasibuan, Nur Dahyanti, and Khansa Arista Widya Maulida. "Keterampilan Komunikasi Verbal Dan Non Verbal Dalam Pembelajaran." *Jurnal Pendidikan Indonesia* 5, no. 1 (2025): 17–23. https://doi.org/10.59818/jpi.v5i1.1108.

Haleem, M. Abdul. “Universal Ethics in Qur’anic Discourse.” *Journal of Islamic Ethics* 7, no. 3 (2023): 75–90.

Halim, Muhammad Abdul. *Memahami Al-Qur’an Pendekatan Gaya Dan Tema*. Bandung: Penerbit Marja’, 2002.

Hamka. *Buya Hamka Berbicara Tentang Perempuan*. Jakarta: Gema Insani, 2014.

———. *Tafsir Al-Azhar: Diperkaya Dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra, Dan Psikologi*. Jakarta: Gema Insani, 2015.

———. *Tafsir Al Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985.

Hanifah,Alifia, Ipah Saripah, dan Nadia Aulia Nadhira. “Peran Perilaku Asertif Terhadap Keterampilan Berkomunikasi Remaja.” *Edu Consilium: Jurnal Bimbingan Dan Konseling Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2023): 16–28.

Hani’ah. “Formula Kaidah Diksi Dalam Ayat-Ayat Al-Qur’an Dan Implementasinya Dalam Kesantunan Berbahasa Masyarakat Madura.” *Jurnal Trunojoyo* 1, no. 1 (2011).

Hapsari, R., and R. Retnaningsih. “Perilaku Asertif Dan Harga Diri Pada Karyawan.” *Jurnal Ilmiah Psikologi Gunadarma* 1, no. 1 (2017): 100479.

Harper, D. *Online Etymology Dictionary*, 2020.

Hasanah, Siti Alfiatun, and Lukman Hakim Husnan. “Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur’an Dan Implikasinya Dalam Hukum Islam.” *Al-Ulum* 23, no. 2 (2022): 195–223.

Hassan, Rifat. “Hermeneutics of Gender Equality.” *Journal of Feminist Theology* 29 (2021).

Hidayat, Rahmat, Nusrudin Suyuti, and Hasdi Syahid Kasim. “Komunikasi Asertif Dalam Lingkungan Mahasiswa Ilmu Komunikasi Universitas Nahdlatul Ulama Sulawesi Tenggara.” *Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Dan Pendidikan* 2, no. 2 (2024): 339–334.

Hosseini, Mir-Ziba. *Islam and Gender*. Princeton University Press, 1999.

Al-Husain, Mahmud bin Ahmad bin Musa bin Ahmad bin. *Al-Binayah Syarh Al-Hidayah*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Husein, Fatimah. “Quranic Communication Models in Islamic Education.” *Journal of Islamic Education*, 2022.

ICG. “Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of The Ngruki Network in Indonesia.” Jakarta, 2002.

Ichwan, Muh Nur. “Differing Response to an Ahmadi Translation and Exegesis.” *Archipel* 62 (2001).

IDEA, Sekretaris Jenderal International. *Demokrasi Dan Konflik Yang Mengakar: Sejumlah Pilihan Untuk Negosiator*. *Екологічний Вісник Криворіжжя*. Vol. 7, 2023.

Inovatif, Jurnal Multidisiplin, Hijriani Ihda, Muhammad Syukur, Ashari Ismail, and Universitas Negeri Makassar. "Perempuan Di Tengah Perkembangan Perubahan Sosial Studi Kasus : Di Kecamatan Baraka Kabupaten" 8, no. 6 (2024): 230–37.

Iqbal, Muhammad Falih, and Sugeng Harianto. "Prasangka, Ketidaksetaraan, Dan Diskriminasi Gender Dalam Kehidupan Mahasiswa Kota Surabaya: Tinjauan Pemikiran Konflik Karl Marx." *Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial* 8, no. 2 (2022): 187–99. https://doi.org/10.23887/jiis.v8i2.52926.

Irfan. "Term Qoulan dalam Al-Qur'an (Studi Penafsiran Ayat-Ayat Qoulan Dalam Al-Qur'an)." *Al-Tadabbur: Jurnal Kajian Sosial, Peradaban Dan Agama* 5, no. 2 (2019).

Islah Gusmian. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

———. *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan Di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi Dan Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2019.

Ismatulloh, A. M. "Etika Berkomunikasi Dalam Al-Qur'an: Analisis Penafsiran Hasbi Ash-Shiddieqi Dalam Tafsir an-Nur." *Jurnal Lentera* 1, no. 2 (2017).

Ismail, Asep Usman *Al-Qur'an Dan Kesejahteraan Sosial*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2012.

Al-Istanbuli, Ismail Haqqi. *Tafsir Ruh Al-Bayan*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi, n.d.

Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab*. Translated by Imam Khoiri. Vol. 1. Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.

Jamal, Khairunnas. "Pengaruh Pemikiran Husain Thabathaba'i Dalam Tafsir Al Mishbah." *Jurnal Ushuluddin* 17, no. 2 (2011): 202–13.

Jamal Ma'mur Asmani. *Rezim Gender NU*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Janet T. Spence, and Robert L. Helmreich. "Masculinity and Femininity: Their Psychological Dimensions, Correlates, and Antecedents." *In Psychological Review*, 88, no. 4 (1979): 358.

Jarir Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad. *Tafsir Ath-Thabari*. Translated by Ahsan Askan. Vol. II. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.

Jaya, Dadang. "Gender Dan Feminisme : Sebuah Kajian Dari Perspektif Ajaran Islam Gender and Feminism : A Research from the Perspective of Islamic Studies Dadang Jaya Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) 6 \ DPVXO M8OXP * XQXQJSX \ XK Sukabumi , Jawa Barat , Indonesia I ." 04, no. 01 (1974): 19–41.

Al-Jazâiri, Abû Bakar Jabîr. *Tafsîr Al-Qur`ân Al-Aisar*. Translated by Fityan Amaliy and Edi Suwanto. Jakarta: Darus Sunnah Press, 2009.

Jitaru Oana. "Assertiveness in Self Fulfillment and Professional Success.

Interpersonal Dynamics in the Didactic Relation." *Physiology & Behavior* 10, no. 8 (2019).

John Smith. "'The Role of Skills Development in Professional Education.'" *Journal of Educational Research* 32, no. 4 (2022): 234–45.

Joshua J. Mark. "Perempuan Di Sparta." World History Encyclopedia, 2021. https://www.worldhistory.org/trans/id/2-123/perempuan-di-sparta/.

Judiasih, Sonny Dewi. "Implementasi Kesetaraan Gender Dalam Beberapa Aspek Kehidupan Bermasyarakat Di Indonesia." *Acta Diurnal Jurnal Ilmu Hukum Kenotariatan Dan Ke-PPAT-An* 5, no. 2 (2022): 284–302. https://doi.org/10.23920/acta.v5i2.904.

al-Karim, Firdaus al-Naim Bi Tudih Ma'na Ayat al-Quran. *Abu Muhammad Thaifur Ali Wafa*, n.d.

Kamus Besar Bahasa Indonesia. "Keterampilan," n.d. https://kbbi.kemdikbud.go.id.

Karfi, Khadija El. "Assertive Communication in Islamic Ethics." *Journal of Islamic Ethics* 8 (2022).

Katsir, Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzhim*. Kairo: Dar Thayyibah li al-Nasyr wa at-Tauzi', 1999.

_____, Ibnu. *Tafsir Ibnu Katsir*. Translated by M. Abdul Ghoffar. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004.

_____, Ismail bin Umar Ibnu. *Tafsir Al-Qur'ân Al-'Azhîm*. Kairo: Maktabah Tsaqafi, 2001.

Kemenag. *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah, 2018.

Khasan, Ismail. "Esensi Makna Mitsaqon Ghaliza Terhadap Upaya Membentuk Keluarga Sakinah Dalam Al-Qur'an (Tafsir Q.S. an-Nisa, 4: 21)." *AS-SYAR'I : Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga* 3, no. 1 (2021): 85–94. https://doi.org/10.47476/assyari.v5i3.2854.

Khotibi, D. "Penafsiran Zaitunah Subhan Dan Aminah Wadud Tentang Kebebasan Perempuan." *MUSHAF: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, 2020.

Lahmuddin, Alber Oki, and Henri Toga Sinaga. "The Position Of Muslim Women From The Perspective Of The Quran: A Critique Of Feminism." *Zad Al-Mufassirin: Jurnal Ilmu Al-Qur'an & Tafsir* 6, no. 1 (2024): 145–59. https://doi.org/https://doi.org/10.55759/zam.v6i1.147.

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Balitbang dan Diklat Kemenag RI. *Al-Qur'an Dan Terjemahnya: Edisi Penyempurnaan 2019*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2022.

Laksana, April dkk. "Peran Komunikasi Asertif Dalam Hubungan Kerja Yang Positif Dan Produktif April." *Konsensus: Jurnal Ilmu Pertahanan, Hukum Dan Ilmu Komunikasi* 1, no. 6 (2024): 60–67.

Latif, Hamdiah. "Egalitarianism In The Qur'an: Dialectics Of Concept And Reality." *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an Dan Al-Hadits Multi Perspektif* 20, no. 1 (2023): 71. https://doi.org/10.22373/jim.v20i1.16021.

LBH APIK NTT. *Ingkar Janji Menikah Dan Penyelesaiannya (Studi Kasus Di Kupang, NTT)*, 2016.

Lopez, Alexandria. "The Evolution of Gender Equity From a Marxist and Existentialist Perspective." *Journal of Race, Gender, and Ethnicity* 10 (2021): 130–45. https://feminisminindia.com/2018/04/25/summary-second-wave-of-feminism/.

Lubis, Devia Maharani, Reza Noprial Lubis, and Siska Wulandari Lubis. "Peran Dan Fungsi Tauhid Dalam Kehidupan Sosial." *Tarbiyah-Jurnal Ilmu Pendidikan Dan Pengajaran* 1, no. April (2022): 0–5.

Lukman, Fadli. "The State as the [Sic] Political Interpreter; The History of Al-Qur'an Dan Terjemahnya by the Indonesian Ministry of Religious Affairs." Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2019.

-------. "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia." *Suhuf: Jurnal Kajian AlQur'an Dan Kebudayaan, Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an* 14, no. 1 (2021): 49–77.

Lutfiah, Marsha Nurul, Hery Wibowo, and Meilanny Budiarti Santoso. "Neuro-Linguistic Programming Untuk Meningkatkan Rasa Percaya Diri Pada Remaja Penghuni Panti Asuhan Rohadatul Jannah." *Share : Social Work Journal* 10, no. 1 (2020): 51. https://doi.org/10.24198/share.v10i1.26896.

Ma'arif, Bambang Saiful. *Komunikasi Dakwah: Paradigma Untuk Aksi*. Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2010.

Madina, La Ode, and Aram Palilu. "Pengaruh Stereotip Gender Terhadap Pilihan Jurusan Pendidikan (Studi Empiris Pasa Siswa Smk Negeri Di Kota Sorong) The Influence of Gender Stereotypes On The Choice of Education Department (Empirical Study Of State Vocational School Students In Sorong ." *Soscied* 7, no. 2 (2024).

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

———. "The Study of Qurani Interpretation in the Malay-Indonesian Wolrd." In *The Qur'an in the Malay-Indonesian World Context and Interpretation*. New York: Routledge, 2016.

Manangin, Nelpia, and Yuslin Kasan. "Analisis Tindak Tutur Ilokusi Dalam Terjemahan Al-Qur'an Surah Luqman." *Al-Kalim: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab Dan Kebahasaaraban* 3, no. 2 (2024): 140–53.

Mandzhur, Ibnu. *Lisan Al-'Arab*. Lebanon: Dar Shadir, 1997.

Al-Mahalli, Jalaluddin Abdurrrahman bin Abi Bakr Al-Suyuti Jalaluddin

Muhammad Bin Ahmad. *Tafsir Jalalain*. Surabaya: Pustaka Elba, 2010.

Mahkamah Agung RI,. *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian Dalam Pembahasannya Perpustakaan Nasional RI*. Jakarta: Data Katalog Dalam Terbitan, 2011.

Al-Maraghi, Ahmad bin Musthafa. *Tafsir Al-Maraghi*. Mesir: Syirkah wa Maktabah wa Mathbu'ah al-Bab al-Halabi wa Awladuh, 1946.

Marcus, Rachel. "Gender Justice and Social Norms—Processes of Change for Adolescent Girls: Towards a Conceptual Framework." *Odi* 2, no. January (2014): 47. https://www.odi.org/publications/8235-gender-justice-and-social-norms-processes-change-adolescent-girls.

Mardhatillah, M. "Keberpihakan Al-Qur'an Terhadap Perempuan (Studi Atas Hermeneutika Amina Wadud)." *Asyahid Journal of Islamic and Quranic …*, 2019.

Matters, Gender. "Feminism and Women's Rights Movements." Gender Matters, 2025. https://www.coe.int/en/web/gender-matters/feminism-and-women-s-rights-movements.

Mu'jizat, Lailatul. "Hakikat Menyentuh Mushaf Al-Qur'an (Analisis Komparasi Tafsir Ahkam Al-Quran Karya Al-Kiya Al-Harrasi Dan Tafsir Al-Misbah Karya Muhammad Qurais Shihab)." *Muqaranah* 8, no. 2 (2024): 97–111.

Anwar,Mauluddin dan Latief Siregar, Hadi Mustafa. *Cahaya, Cinta Dan Canda: M. Quraish Shihab*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2015.

Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda*. Bandung: Mizan, n.d.

Merchant, Karima. "How Men and Women Differ: Gender Difference in Communication Styles.," 2012, 513. https://scholarship.claremont.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.se/&httpsredir=1&article=1521&context=cmc_theses.

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Mernissi, Fatimah. *Woman and Islam An Historical and Theological Enquiry*. New York: Oxford, 1991.

Miller, Andrea L., and Eugene Borgida. "The Separate Spheres Model of Gendered Inequality." *PLoS ONE* 11, no. 1 (2016): 1–34. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0147315.

Moesa, Ali Machsan. *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2008

Hairul, Moh. Azwar. "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri." *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 3, no. 2 (2017).

Monzo, Lilia D. "Women and Revolution: Marx and the Dialectic."

Knowledge Cultures 4, no. 6 (2016): 97–121.

Mukhtasar, M. "Teologi Pembebasan Menurut Ashgar Ali Engineer." *Jurnal Filsafat* 31, no. 2 (2000): 258–69.

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.

Mumpuni, Katarina Rizky Sri, Suharsono Suharsono, and Daniel Purwoko Budi. "The Relationship Between Interpersonal Communication and Assertive Behavior With Intrapersonal Conflict." *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)* 8, no. 1 (2023): 115–28. https://doi.org/10.18326/inject.v8i1.413.

Musaddad, Endad. "Metode Dan Corak Tafsir Quraish Shihab: Telaah Atas Buku Wawasan Al-Qur'an." *Al-Qalam* 21, no. 100 (2004).

Mustaqim, Abdul. "Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur)." *Disertasi*. UIN Sunan Kalijaga, 2007.

Musthafa, Khabib, and Subiono. "Spirit Mitsaqan Ghalidza Dalam Pernikahan Sebagai Penguat Keluarga Di Kalimantan Tengah." *Usratuna: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 20 (2020): 163–64.

Mutmainnah, L. "Assertive Communication in Muslim Marriages." *Journal of Islamic Psychology* 12, no. 1 (2023): 30–45.

Mutmainnah, S. "Gender and Communication Ethics in Quranic Exegesis." *Muslim World Journal* 111, no. 3 (2021): 45–60.

Myers-mushkin, Julie. "ThinkIR : The University of Louisville ' s Institutional Repository " The Quality of Women ' s Intelligence " : Female Humanists in Renaissance Italy .," 2016.

Najah, Ahmad Zain An. *Jilbab Menurut Syariat Islam: Meluruskan Pandangan Prof Dr. Quraish Shihab*. Jakarta: Cakrawala Publishing, 2010.

Najati, Muhammad Utsman. *Ilmu Jiwa Dalam Al-Qur`an*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2005.

Nasruloh, Mochomad Nadif, and Taufiq Hidayat. "Budaya Patriarki Dalam Rumah Tangga (Pemahaman Teks Al-Qur'an Dan Kesetaraan Gender)." *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 13, no. 1 (2022): 139. https://doi.org/10.21043/yudisia.v13i1.14325.

Natar, Asnath Niwa. "Perempuan: Sumber Dosa Atau Sumber Hikmat? Tafsir Ulang Kejadian 3:1-24 Dari Perspektif Feminis." *Evangelikal: Jurnal Teologi Injili Dan Pembinaan Warga Jemaat* 4, no. 2 (2020): 174. https://doi.org/10.46445/ejti.v4i2.280.

Nelson, Andrew N. *"The Modern Reader's Japanese-English Character Dictionary."* Tuttle Publishing, 1997.

Nina Nurmila. "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian

Muslim Feminism Discourse." *Al-Jami'ah: Jurnal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011): 34–64.

Ningsih, Fitria. "Perkembangan Majalah Ulumul Qur'an Pada Tahun 1990-1998." UIN Sunan Gunung Djati, 2022.

Nisaa, Z. *Wanita Dalam Alquran Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd*. digilib.uinsby.ac.id, 2018.

Nora, Rista. "Efektifitas Terapi Assertive Training Terhadap Kemampuan Komunikasi Asertif Dan Self Esteem Pada Remaja Dengan Perilaku Agresif." *Al-Asalmiya Nursing : Jurnal Ilmu Keperawatan (Journal of Nursing Sciences)* 11, no. 2 (2022): 158–64. https://doi.org/https://doi.org/10.35328/keperawatan.v11i2.2272.

Nur, Afrizal. "M. Quraish Shihab Dan Rasionalisasi Tafsir." *Jurnal Ushuluddin* 1, no. XVIII (2012): 21–32.

Nurhayati, Ali. "Trauma and Islamic Ethics." *Journal of Muslim Mental Health* 8, no. 2 (2021).

Nur Ilmu Surabaya. *Mushaf Al-Qur'an: Tajwid Warna, Terjemah Perkata Dan Transliterasi Latin Perkata*. Surabaya: Nur Ilmu Surayaba, 2017.

Nur Syamsiahr. "Wacana Kesetaraan Gender." *Sipakalebbi* Volume 1 N, no. 2 (2014): Hal. 265-301.

Nurfadilah, Dilla, Leviana Lita, Nazma Dwi Fitrian, and Nazwa Faridatus. "Sejarah Pergerakan Perempuan Di Masa Revolusi Industri." *Journal of Multidisciplinary Inquiry in Science Technology and Educational Research Vol.* 1, no. 3b (2024): 1027–33.

Nurkhalifah, W. *Relasi Gender Dalam Undang-Undang Simbur Cahaya Perspektif Hukum Islam (Pemikiran Asma Barlas)*. dspace.uii.ac.id, 2019.

Nurmila, Nina. "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminist Discourse." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011): 33–64. https://doi.org/10.14421/ajis.2011.491.33-64.

Ormerod, Richard. "The History and Ideas of Sociological Functionalism: Talcott Parsons, Modern Sociological Theory, and the Relevance for OR." *Journal of the Operational Research Society* 71, no. 12 (2020): 1873–99. https://doi.org/10.1080/01605682.2019.1640590.

Oxford. "Skills," n.d. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/skill?q=Skills.

Pace, Francesco, and Giulia Sciotto. "Gender Differences in the Relationship between Work–Life Balance, Career Opportunities and General Health Perception." *Sustainability (Switzerland)* 14, no. 1 (2022): 1–10. https://doi.org/10.3390/su14010357.

Pambayun, Ellys Lestari. "Reaktualisasi Komunikasi Gender Dalam Perspektif Al-Qur'An." *Disertasi*. Institut PTIQ Jakarta, 2021.

Pangapuli, Desy. *Tantangan Jurnalistik Di Era Digital*. *Kompasiana*, 2021. https://www.kompasiana.com/desyana58165/6130fa8806310e0611426a12/tantangan-jurnalistik-di-era-digital.

Parsons, Talcott. "Notes on Structural Functionalism and Parsons." University of Regina, 2006. https://uregina.ca/~gingrich/319j2006.htm.

Peneva, Ivelina, and Stoill Mavrodiev. "A Historical Approach to Assertiveness." *Psychological Thought* 6, no. 1 (2013): 3–26. https://doi.org/10.5964/psyct.v6i1.14.

Phillips, Annie, and Pam Enderby. *Developing Leadership Skills for Health and Social Care Professionals*. *Developing Leadership Skills for Health and Social Care Professionals*, 2021. https://doi.org/10.4324/9781908911087.

Pimay, Awaludin. *Paradigma Dakwah Humanis: Strategi Dan Metode Dakwah Prof. Saifuddin Zuhri*. Semarang: Rasail, 2005.

Pink, Johanna. *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies, and Interpretive Communities*. UK: Equinox Publishing Ltd, 2019.

Pipaş, Maria Daniela, and Mohammad Jaradat. "Assertive Communication Skills." *Annales Universitatis Apulensis Series Oeconomica* 2, no. 12 (2010): 649–56. https://doi.org/10.29302/oeconomica.2010.12.2.17.

Postolati, Ecaterina. "Assertiveness: Theoretical Approaches And Benefits Of Assertive Behaviour Approaches to Investigating Assertiveness." *Journal of Innovation in Psychology, Education and Didactics* 21, no. 1 (2017): 83–96.

Prabowo, Arga Satrio, and Asni Asni. "Latihan Asertif: Sebuah Intervensi Yang Efektif." *Insight: Jurnal Bimbingan Konseling* 7, no. 1 (2018): 116–20. https://doi.org/10.21009/insight.071.10.

Pratiwi, Feny Selly. "Peran Komunikasi Digital Dalam Pembentukan Opini Publik : Studi Kasus Media Sosial." *Prosiding: Resiliensi Indonesia Dalam Pusaran Disrupsi Global*, 2024, 293–315. https://doi.org/https://doi.org/10.30589/proceedings.2024.1059.

Prayogi, Arditya. "Social Change in Conflict Theory: A Descriptive Study." *ARRUS Journal of Social Sciences and Humanities* 3, no. 1 (2023): 37–42. https://doi.org/10.35877/soshum1652.

Project, The Remedial History. "1000-1500 Women and Feudalism in Europe and Japan," 2024. https://www.remedialherstory.com/13-1000-1500-feudalism.html#/.

Purnamasari, Oktaviana, Velda Ardia, and Daniel Handoko. "Toward Community, Environmental, and Sustainable Development Persuasive Communication Pattern of Public Service Announcement, A Highlight of Cancer Education by Indonesian Government in Television" 3, no. November (2018): 52–61.

Putra, Ari, Ihat Hatimah, Uyu Wahyudin, and Iip Saripah. "Praktik

Pengasuhan: Responsif Genderkah Orangtua Kepada Anak Di Dalam Keluarga?" *Jurnal Ilmiah Potensia* 8, no. 2 (2023): 261–72. https://doi.org/10.33369/jip.8.2.261-272.

Putri, Yuni Camelia. "#MeToo, Dukungan Untuk Penyintas Kekerasan Seksual." Bincang Perempuan, 2023. https://bincangperempuan.com/metoo-dukungan-untuk-penyintas-kekerasan-seksual/#google_vignette.

Al-Qaradhawi, Yusuf. *Kaifa Nata'amal Ma'a Al-Sunnah: Ma'alim Wa Dhawabith*. Vol. III. Mansoura: Dar al-Wafa` & Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1990.

Al-Qisi, Abu Muhammad Makki bin Abi Thalib Haqqusy bin Muhammad bin Mukhtar. *Al-Hidayah Ila Bulugh an-Nihayah Fi 'Ilm Ma'ani Al-Quran Wa Tafsiruhu Wa Ahkamuhu Wa Jumal Min Funun 'Ulumih*. Majmu'ah Buhuts al-Kitab wa as-Sunnah, 2008.

El-Qayim, Dedy Irawan. *Catatan Hati Untuk Pasangan Hati*. Sukabumi: Jejak Publisher, 2021.

Musaddad, Endad. "Metode Dan Corak Tafsir Quraish Shihab: Telaah Atas Buku Wawasan Al-Qur'an." *Al-Qalam* 21, no. 100 (2004).

Qonitah, Alifah, Syifa Ayu Salsabilla, Paskah Marpaung, Deni Adi Mulyana, Monica Dhelta Dwi, Fakultas Ilmu Komunikasi, and Universitas Padjadjaran. "Kekerasan Dalam Hubungan Pacaran: Studi Fenomenologi Pengalaman Individu Dalam Toxic Relationship." *Comdent: Communication Student Journal* 1, no. 2 (2024): 436–51.

Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr bin Farh al Anshari al-Khazraji al-Andalusi. *Tafsir Al-Qurthubi*. Vol. 4. Riyad: Dar al-Alam al-Kutub, n.d.

_____, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Anshari al-Khajraji Syamsuddin. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*. Riyad, 2003.

Qutb, Sayyid. *Fi Dzhilal Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1990.

_____. *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*. Translated by As'ad Yasin and Dkk. Jakarta: Gema Insani Pres, 2001.

———. "Tafsir Fî-Zhilalil Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an,." Jakarta: Gema Insani Press, 2000.

_____. *Tafsîr Fî Zhilâlil-Qur`ân*. Translated by As`ad Yasîn. Jakarta: Gema Insani, 2003.

Rahim Hindun, *et.al., Gender, Kesehatan Seksual, Dan Pelayanan Kesehatan Reproduksi*. Bandung: Media Sains Indonesia, 2015.

Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

———. *Major Themes of the Quran*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2021. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226738785.001.0001.

Rahmatullah, Hudriansyah dan Mursalim. "M. Quraish Shihab Dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al Qur'an Indonesia Kontemporer." *Suhuf: Jurnal Kajian AlQur'an Dan Kebudayaan, Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an* 14, no. 1 (2021): 127–51.

Ramadhani, Sekar Widya, and Puspita Sari Sukardani. "Pemunculan Self Disclosure dalam Relasi Friend With Benefit (Studi Fenomenologi Perempuan Muda Surabaya)." *The Commercium* 7, no. 2 (2023): 87–99. https://doi.org/10.26740/tc.v7i2.56232.

Ranubaya, Fransesco Agnes, and Yohanes Endi. "Kesetaraan Gender: Perempuan Dalam Perspektif Ajaran Gereja Katolik Menurut Gaudium Et Spes." *Kamaya: Jurnal Ilmu Agama* 6, no. 2 (2023): 224–34. https://doi.org/10.37329/kamaya.v6i2.2454.

Raya, Diva, Rihan Rizky, Cucu Robiatul, Jasmine Az-Zahra, Wardatul Azizah, and Muhammad Rafa. "Kekuasaan, Sumber Negara, Dalam Berdasarkan, Analisis Konflik, Teori Marx, Karl." *PUBLIC SPHARE: Jurnal Sosial Politik, Pemerintahan Dan Hukum* 3, no. 2 (2024). https://doi.org/10.59818/jps.v3i2.810.

Al-Razi, Muhammad Fakhruddin. *Mafatih Al-Ghyab*. Kairo: Dar Al-Fikr, 1981.

Reigstad, Amelia. "Gender Differences in Communication Styles and Their Influence on Workplace Communication and the Practice of Public Relations in the United States," no. February (2020): 1–246. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.30156.28803.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Manar*. Beirut Lebanon: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

Rinaldi, Agus. "Al-Tafsir Wa Al-Mufassirun Di Indunisiyya: Jam'an Wa Dirasatan." Universitas Ummu Darman, 2022.

Retnani, Siti Dana. "Feminisme Dalam Perkembangan Aliran Pemikiran Dan Hukum Di Indonesia." *Jurnal Ilmu Hukum: ALETHEA* 1, no. 1 (2017): 95–109. https://doi.org/10.24246/alethea.vol1.no1.p95-109.

Reza, Vira, Mukhammad Fajar Ardiansyah, Siti Nur Khovivah, Laitsza Afza Camila, Universitas Islam, Negeri Siber, Syekh Nurjati, and Academic Community. "Implikasi Budaya Patriarki Terhadap Perubahan Peran Perempuan Dalam Keluarga Di Lingkungan Sivitas Akademik." *Jurnal Sosial Politik Humaniora* 1, no. 3 (2024): 1–12.

Richard, Claude, Marie Thérèse Lussier, Bernard Millette, and Issam Tanoubi. "Healthcare Providers and Patients: An Essay on the Importance of Professional Assertiveness in Healthcare Today." *Medical Education Online* 28, no. 1 (2023): 1–6. https://doi.org/10.1080/10872981.2023.2200586.

Ricklefs, M C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Yogyakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

Robbins, Steven. "Organizational Behavior,." London, 2019. https://doi.org/10.12737/4477.

Rofiah, Nur. *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi Atas Keperempuan, Kemanusiaan, Dan Keislaman*. Jakarta: Akkaruna, 2021.

Robinson, Katryn. "Islamic Influences on Indonesian Feminism." *The International Journal of Anthropology* 50, no. 1 (2006): 171–77.

Rohendi, Leon, and Lilly Suzana binti Haji Shamsu. "Gender Dalam Pendidikan Islam: Perspektif Fatima Mernissi." *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 3, no. 2 (2023). https://doi.org/https://doi.org/10.15575/jis.v3i2.27788.

Rohyati, Eni dkk. "Perilaku Asertif Pada Remaja." *Psikologi* 11 (2015): 1–11.

Roland Gunawan. "Perempuan Dalam Wacana Filsafat Klasik: Aristoteles (1/2)." Rumah KitaB, 2023. https://rumahkitab.com/perempuan-dalam-wacana-filsafat-klasik-aristoteles-1-2/.

Raof, Abdul H. *Quranic Grammar: A Systemic Functional Approach*. Routledge: Routledge, 2018.

RRI. "Lima Provinsi Dengan Tingkat Perceraian Tertinggi Beserta Faktornya." *RRI (Radio Republik Indonesia)*, 2024.

Saeed, Abdullah. *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*. London: Oxford University Press, 2005.

_____. *Semantics*. 2nd ed. UK, USA and Australia: Blackwell Publishing Company, 2007.

_____. "Gender and Communication Ethics in the Qur'an." *Journal of Qur'anic Studies* 45, no. 2 (2023): 110–25.

Setyaningsih, Ari dkk. "The Historicity of Islamic Education: Tracing the Traces of Al-Irsyad and Jami'at Khair." *Dirasah International Journal of Islamic Studies* 2, no. 2 (2024): 136–44.

As-Sa'di. *Tafsir Al-Qur'an (Tafsir Al Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Manan)*. Jakarta: Darul Haq, 2013.

As-Shabuni, Muhammad Ali. *Shafwatut Tafasir*. Translated by Yasin. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011.

Sahabudin. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Syamsudin, Sahiron. "Differing Responses To Western Hermeneutics A Comparative Critical Study Of M. Quraish Shihab's And Muḥammad 'Imāra's Thoughts." *Al Jamiah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021): 479–512.

As-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.

Saiful Amin Ghofur. *Mozaik Mufasir Al-Qur'an Dari Klasik Hingga*

Kontemporer. Yogyakarta: Kaukaba Digantara, 2013.

Saiful Umam. "God's Mercy Is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts." *Studi Islamika* 20, no. 3 (2013).

Saller, Richard. "Family Values in Ancient Rome." *The University of Chicago University*, 2004. https://fathom.lib.uchicago.edu/1/777777121908/.

Sanityastuti, Marfuah Sri, Yani Tri Wijayanti, and Alip Kunandar. "Pola Komunikasi Keluarga Dalam Membangun Akhlakul Karimah." *Chanel* 3, no. 2 (2015).

Santrok J.W. *Educational Psychology*. New York: McGraw-Hill, 2011.

Saputra, Wahidin. *Pengantar Ilmu Dakwah*. Jakarta: Rajawali Pers, 2011.

Sarah, Yuli, and Yeniar Indriana. "Hubungan Antara Asertivitas Dengan Psychological Well-Being Pada Taruna Jurusan Nautika Sekolah Tinggi Ilmu Pelayaran (STIP) Jakarta." *Jurnal Empati* 7, no. 4 (2018): 297–304.

Sauri, Sofyan. "Pendekatan Semantik Frase Qaulan Sadida, Ma'rufa, Balighah, Maysura, Layyina, Dan Karima Untuk Menemukan Konsep Tindak Tutur Qurani." *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 2 (2018).

Scoat, Joan W. *Gender and Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1986.

Sear, Rebecca. "The Male Breadwinner Nuclear Family Is Not the 'traditional' Human Family, and Promotion of This Myth May Have Adverse Health Consequences." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 376, no. 1827 (2021). https://doi.org/10.1098/rstb.2020.0020.

Setiyoningsih, Sri Wahyu, Y. Bagus Wismanto, and RA. Praharesti Eriany. "Meningkatkan Kemampuan Asertif Pada Anak Tk B Dengan Permainan Roda Emosiku." *PAUDIA : Jurnal Penelitian Dalam Bidang Pendidikan Anak Usia Dini* 13, no. 1 (2024): 93–104. https://doi.org/10.26877/paudia.v13i1.17812.

SF., Gilbert. "Developmental Biology. 6th Edition. Chromosomal Sex Determination in Mammals." Sunderland (MA): Sinauer Associates;, 2000. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK9967/.

Shalahuddin, Henri, Muhammad Sofian Hidayat, Allam Setiawan Nugroho, M Ammar Tsaqib, and Ahmad Jamil. "Konsep Mītsāqan Ghalīzhan Sebagai Solusi Cara Pandang Feminis Tentang Konsep Pernikahan." *JIOS: Journal of Islamic and Occidental Studies* 1, no. 2 (2023): 190–213. https://doi.org/10.21111/jios.v1i2.23.

Shalih. *Tafsir Muyassar, Memahami Al-Qur'an Dengan Terjemahan Dan Penafsiran Paling Mudah*. Translated by Muhammad Ashim and Izzudin Karimi. Jakarta: Darul Haq, 2016.

Shihab., M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-*

Qur'an. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

_____. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an,*. Jakarta: Lentera hati, 2022.

———. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Penerbit Mizan, 2007.

———. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.

———.*Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997

_____. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2017.

Sholichah, Aas Siti. *Al-Quran Dan Pendidikan Asertif Gender*. Jakarta: Bilqis Center Indonesia, 2023.

Siregar, Dina Sakinah. "Fenomena Kekerasan Berbasis Gender Terhadap Perempuan." *Yurispruden: Jurnal Fakultas Hukum Universitas Islam Malang* 7, no. 1 (2023): 40–58. https://doi.org/10.33474/yur.v7i1.19593.

Sopian, A. *Ideologi Tafsir Al-Furqân Karya Ahmad Hassan*. repository.uinjkt.ac.id, 2021.

Subaidi, Q. "Kepekaan Gender Dalam Islam Dan Demokrasi." *IN RIGHT: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia*, 2017, 152–88. http://202.0.92.5/syariah/inright/article/view/1216.

Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an Dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender Dalam Penafsiran*. Jakarta: Kencana, n.d.

Suhandjati, Sri. "Kepemimpinan Laki-Laki Dalam Keluarga: IMplementasinya Pada Masyarakat Jawa," 2012. https://cedar.wwu.edu/wwuet.

Sumarjo. "Ilmu Komunikasi Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Inovasi* 8, no. 1 (2011).

Supriatna. "Mempersiapkan Keluarga Sakinah." *Al-Ahwal* 2, no. 1 (2019).

Supriyadi, Tedi, J. Julia, and Endis Firdaus. "The Problems of Gender Equality: A Reconstruction of Islamic Doctrine." *Journal of Social Studies Education Research* 10, no. 2 (2019): 91–110.

Supriadi, Akhmad. "Negara, Tafsir Dan Seksualitas (Konstruksi Maskulinitas Dan Relasi Kuasa Dalam Tafsir Al-Qur'an Tematik Dan Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia." UIN Sunan Kalijaga, 2022

Suripatty, Legia. "The Significance of Assertive Leadership Style in School Organizational Development." *International Research-Based Education Journal* 3, no. 1 (2021): 8–13.

Asy-Sya'râwî, Muhammad Mutawali. *Tafsîr Asy-Sya'râwî.* Vol. 1, 2, 12,. Kairo: Idarah al-Kutub wa al-Maktabat, 1991.

Syafe'i, Imam. "Subordinasi Perempuan Dan Implikasinya Terhadap Rumah

Tangga." *Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung* 15, no. 1 (2015): 143–66. https://media.neliti.com/media/publications/56956-ID-none.pdf.

Syamsiyatun, Siti. "Gender and Communication Ethics in the Quran." *Journal of Quranic Gender Studies*, 2021.

Asy-Syaikh, Shalih bin Muhammad Alu. *Tafsir Muyassar II: Memahami AlQur'an Dengan Terjemahan Dan Penafsiran Paling Mudah*. Translated by Muhammad Ashim and Izzudin Karimi. Jakarta: Darul Haq, 2016.

Al-Suyuthi. *Al-Itqan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-Kitab al-Tsaqafah, 1996.

Tahmaseb, Alicia. "Marx Revised: The Exploitation of Women." *Rerum Causae* 12, no. 1 (2021): 1–16.

Tajuddin, T, and N M Awwaliyyah. "Hermenutika Yusuf Al-Qordawi Dalam Kitab Kaifa Nata'amal Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Ma'alim Wa Dawabit." *Al-Mutsla*, 2021.

Tangkas, Riki Leonardo, and Gernaida Krisna R Pakpahan. "Merawat Harmoni : Prinsip Deliberatif Jurgen Habermas Sebagai Pilar Penghormatan Keberagaman Di Indonesia." *MAGNUM OPUS: Jurnal Teologi Dan Kepemimpinan Kriste* 6, no. 1 (2024): 63–76.

Taufik, M, Hasnani, and Suhartina. "Persepsi Masyarakat Terhadap Kesetaraan Gender Dalam Keluarga (Di Desa Mattiro Ade Kabupaten Pinrang)." *Sosiologia: Jurnal Agama Dan Masyarakat* 5, no. 1 (2022): 50–65. https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ayi Al-Qur'an*. Vol. XXV. Kairo: Dar al-Fikr, 1984

---------, *Tarikh Al-Thabari*. Vol. II. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967.

Thalib, M.. *Al-Quranul Karim: Tarjamah Tafsiriyah*. Solo: CV. Qolam Mas, 2012.

Thiyagu, K. "Gender, School, Society and Inclusive School." *Microbiology*, no. iii (2008): 1–20.

Tias, Rahma Ning, Awalia Dhia Nisrina, Nabil Destriputra, Ferdian Ahya Al, and Septyanto Galan Prakoso. "Tantangan Kebijakan Affirmative Action Sebagai Upaya Penguatan Keterwakilan Perempuan Di Legislatif Challenges of Affirmative Action as An Effort to Strengthen Women' s Representation In" 14, no. 2 (2023): 169–89. https://doi.org/10.22212/jp.v14i2.4151.

Trusler, Cody. "The Influence and Power of the Women of Rome (Exploring the Lives and Contributions of Women in Ancient Roman History)." Exploring History, 2024. https://medium.com/exploring-history/the-influence-and-power-of-the-women-of-rome-466df06cb112.

Tuck C Ngun, Negar Ghahramani*. "Emotional Changes In Male Sex Men."

Front Neuroendocrinol 5, no. 3 (2014): 1–44. https://doi.org/10.1016/j.yfrne.2010.10.001.The.

Tuttle, Carolyn. "Child Labor during the British Industrial Revolution." *Economic History Association*, 2023. https://eh.net/encyclopedia/child-labor-during-the-british-industrial-revolution/.

Ulfiyah, Mala, Siti Saripah, and Encep Syarifudin. "Komunikasi Formal Dan Informal Dalam Jaringan Komunikasi." *Journal on Education* 6, no. 1 (2023): 6619–28. https://doi.org/10.31004/joe.v6i1.3894.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, n.d.

_____. *Kontekstualitas Al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2005.

Ummah, Masfi Sya'fiatul. "Antara Emansipasi Dan Peran Ganda Perempuan (Analisa Fakta Sosial Terhadap Kasus Ketimpangan Gender)." *Sustainability (Switzerland)* 11, no. 1 (2019): 1–14. http://scioteca.caf.com/bitstream/handle/123456789/1091/RED2017-Eng-8ene.pdf?sequence=12&isAllowed=y%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/j.regsciurbeco.2008.06.005%0Ahttps://www.researchgate.net/publication/305320484_Sistem_Pembetungan_Terpusat_Strategi_Melestari.

University. *Oxford English Dictionary*. Britania: Oxford University Press, 2021.

Usman, Abur Hamdi dan Mazlan Ibrahim. "Shihab's Thought Of Hadith: A Critical Analysis." *GJAT* , Vol. 4, No. 1, 2014, hal. 33.

Usman, Abur Hamdi, Mohd Farid Ravi Abdullah, and Azwar. "Qawaid Al-Tafsir: The Application Of Syntax, Morphology, And Rhetoric By M. Quraish Shihab (B. 1944)." *Al-Bayan : Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 9 (2024): 25–37.

Utomo Priyambodo. "Ketimpangan Status Hukum Dan Pendidikan Wanita Di Era Romawi Kuno." *National Geographic.*, 2022. https://nationalgeographic.grid.id/read/133531454/ketimpangan-status-hukum-dan-pendidikan-wanita-di-era-romawi-kuno?page=all.

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

———. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

_____. *Inside The Gender Jihad: Womens Reform"s in Islam*. England: Oneworld Publications, 2006.

———. "Quran and Woman." In *Liberal Islam*, edited by Charles Kurzman. New York: Oxford University, 1998.

Al-Wahidi, Abu Hasan Ali bin Ahmad. *Al-Wasîth Fî Tafsîr Al-Qurân Al-Majîd*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1994.

Weldon, S. Laurel, Amber Lusvardi, Kaitlin Kelly-Thompson, and Summer Forester. "Feminist Waves, Global Activism, and Gender Violence Regimes: Genealogy and Impact of a Global Wave." *Women's Studies International Forum* 99, no. November 2022 (2023): 102781. https://doi.org/10.1016/j.wsif.2023.102781.

Widyastuti, Tri. "Pengaruh Komunikasi Asertif Terhadap Pengelolaan Konflik." *Widya Cipta: Jurnal Sekretari Dan Manajemen* 1, no. 1 (2017): 1–7.

Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: PT. Mizan, 2016.

Wildan, L. "Hermeneutika Komunikatif Amina Wadud Muhsin." *Indonesian Journal of Islamic …*, 2018.

Williams, Monier. *"A Sanskrit-English Dictionary." Oxford University Press,* 1899.

Wirahman, Hardiman, and Nur Alfiyani. "Eksistensi Politik Perempuan Pasca Kemerdekaan Indonesia." *SPECTRUM: Journal of Gender and Children Studies* 2, no. 2 (2022): 114–31. https://doi.org/10.30984/spectrum.v2i2.463.

Yacoob, Saadia. *Beyond the Binary: Gender and Legal Personhood in Islamic Law*. University of California Press, 2024.

Yosep, Iyus, Suryani Suryani, Henny Suzana Mediani, Ai Mardhiyah, Indra Maulana, Taty Hernawaty, and Helmy Hazmi. "A Scoping Review of Assertiveness Therapy for Reducing Bullying Behavior and Its Impacts Among Adolescents." *Journal of Multidisciplinary Healthcare* 17, no. April (2024): 1777–90. https://doi.org/10.2147/JMDH.S460343.

Yudian Wahyudi. "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hassan Hanafi, Muhammad Abud Al-Jabiri and Nurcholish Madjid." McGill Canada, 2002.

Yusuf, A. "Emotional Intelligence and Quranic Communication: A Study on Malaysian Youth." *Asian Journal of Islamic Studies* 27, no. 1 (2023): 65–80.

Yusuf, M. Yunan. *Tafsir Juz Tabarak Khuluqin Azhim*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2013.

Zaenal Arifin. "Karakteristik Tafsir Al-Misbah." *Jurnal Al-Ifkar* 13, no. 1 (2020).

Zahwa Fibrilia Sambayang dkk. "Gender Dan Kebudayaan : Analisis Antropologi Jurnal Interdisipliner Sosiologi Agama (JINSA)." *Jurnal Interdisipliner Sosiologi Agama (JINSA)* 04, no. 2 (2024): 153–60.

Az-Zharani, Musfir Bin Said. *Konseling Terapi*. Jakarta: Gema Insani, 2005.

Zaid, Abu, and Nasr Hamid. *Mafhūm Al-Nass: Dirāsat Fī 'Ulūm Al-Qur'Ān*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2000.

Zaitunah Subhan. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Al-*

Qur'an. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Zamhuri, M. "Penetapan Kuota 30% Keterwakilan Perempuan Di Legislatif Demi Terciptanya Keadilan Pancasila." *Mewujudkan Sistem Hukum Nasional Berbasis Pancasila*, 2023, 16–32.

Al-Zamakhsyari, Mahmud Ibn Umar. *Tafsir Al-Kasysyaf*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2005.

Zamrodah, Yuhanin. "Upah Minimum Dan Kesejahteraan Buruh." *Jurnal Analisis Sosial* 7, no. 1 (2016): 1–147.

Al-Zubaidi, Al-Sayyid Muhammad Murtadha al-Husaini. *Taj Al-'Arus Min Jawahir Al-Qamus*. Vol. VI. Kuwait: Wizarah al-Irsyad wa al-Anba`, 1969.

Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsîr Al-Munîr*. Translated by Muhtadi. Depok: Gema Insani, 2013.

_____. Wahbah bin Musthafa. *At-Tafsir Al-Munir: Fi Al `Aqidah Wa Asy-Syari`ah Wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1991.

Zuhra, Novri Adifa, Asrida Mahyuni Harahap, Universitas Islam, Negeri Imam, Bonjol Padang, and Kota Padang. "Dasar-Dasar Pendidikan Karakter Membangun." *Jurnal Media Akademik* 2, no. 11 (2024): 1–14.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Informasi Diri

Na a : **M. SYADLI, S.Th.I., MA**
TTL : Desa Danau Embat / 07 Pebruari 1978
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Perumahan AZP Residensi RT. 12 RW. 03 No.B.1 Jalan Baru Talang Inuman Kelurahan Teratai Kecamatan Muara Bulian Kabupaten Batang Hari Provinsi Jambi
Kontak Person : 0813-6341-9334
Email : msyadli625@gmail.com.

B. Riwayat Pendidikan

No	Jenis Pendidikan	Tempat	Tahun Tamat
1.	SD Negeri 51/I	Danau Embat	1985-1990
2.	MTs Ponpes Darul Qur'an Al-Islamy Kelurahan Sridadi	Muara Bulian	1991-1993
3.	Pondok Pesantren Darul Qur'an Al-Islamy Lebaksiu Kidul, Lebaksiu	Kabupaten Tegal Jawa Tengah	1993-1996
4.	Pondok Pesantren Salafiyah Attaroqiy Waru Sidorejo, Sedan	Kabupaten Rembang Jawa Tengah	1996-1997
5.	MAS Ponpes Darul Qur'an Al-Islamy Kelurahan Sridadi	Muara Bulian	1998-2000
6.	S.1 IAIN Imam Bonjol Jurusan Tafsir Hadis	Padang Sumbar	2001-2004
7.	S.2 IAIN Imam Bonjol Konsentrasi Pemikiran Islam	Padang Sumbar	2004-2007

C. Riwayat Pekerjaan

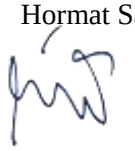
No	Jenis Pengalaman	Tempat	Tahun
1.	Staf Akademik	STAI Muara Bulian	2009-2012
2.	Ketua Prodi HES	STAI Muara Bulian	2012-2016
3.	Wakil Ketua II	STAI Muara Bulian	2016-2022
4.	Kepala Lembaga Penelitian dan PengabdianMasyarakat (LPPM)	Universitas Islam Batang Hari	2025- Sekarang
5.	Dosen Tetap Yayasan Pendidikan Islam	Universitas Islam Batang Hari	2009-Sekarang

	Batang Hari		
6.	Pengurus MUI Kabupaten Batang Hari	Muara Bulian	2009-Sekarang
7.	Majelis Hakim Cabang Hifzil Qur'an Gol. 10, 20, 30 Juz	LPTQ Kabupaten Batang Hari	2009-Sekarang

D. Daftar Karya Tulis Ilmiah

No	Jenis	Judul	Tahun
1	Skripsi	Penafsiran Feminis Terhadap Ayat-Ayat Tentang Wanita Dalam Al-Qur'an	2004
2	Tesis	Pemikiran Nawal El Sa'adawi Tentang Gender (Studi Terhadap Buku *Al-Mar'ah Wal Jins dan Shuquht Al-Imam*)	2007
3	Jurnal	The Existence and The Challenges of Sufi Literature in Indonesia	2023
4	Jurnal	Dinamika Pemikiran Feminis Dalam Tafsir Al-Qur'an	2024

Muara Bulian, 15 Agustus 2025
Hormat Saya,



M. SYADLI, S.Th.I., MA
NIM. 213530036