

**KESETARAAN GENDER DALAM AL-QUR'AN:
STUDI PEMIKIRAN ZAINAB AL- GHAZALI DAN
FATIMA MERNISSI**

TESIS

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



Oleh:
YUYUN YUHANIDA
NIM: 222510103

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1446 H.**

ABSTRAK

Tesis ini menjelaskan tentang kesetaraan gender dalam Al-Qur'an melalui studi komparatif terhadap pemikiran dua tokoh feminis muslim kontemporer, Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi. Keduanya memiliki latar belakang sosial, budaya, dan pendekatan tafsir yang berbeda, yang mempengaruhi hasil penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi antara laki-laki dan perempuan. Asumsi dasar dalam penelitian ini adalah bahwa perbedaan pendekatan ideologis dan metodologis, baik tradisional seperti Zainab maupun kritis-hermeneutik seperti Mernissi, memunculkan variasi pemahaman terhadap pesan kesetaraan gender dalam Al-Qur'an. Zainab cenderung menafsirkan ayat-ayat dengan kerangka tafsir klasik yang menekankan komplementaritas peran, sementara Mernissi menggunakan pendekatan sosio-historis untuk menantang konstruksi patriarki dalam tradisi tafsir Islam.

Pembahasan ini penting untuk dikaji karena menawarkan wacana alternatif dalam memahami isu gender dalam Islam. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif jenis kepustakaan, dengan pendekatan hermeneutika feminis Islam dan menggunakan metode analisis komparatif. Penulis menelaah karya utama masing-masing tokoh yaitu *Nazharât fi Kitâbillâh* karya Zainab al-Ghazali dan *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry* karya Fatima Mernissi, serta beberapa karya lainnya yang relevan. Fokus penelitian diarahkan pada bagaimana keduanya menafsirkan ayat-ayat tentang fungsi biologis perempuan (seperti menstruasi, kehamilan, dan menyusui) serta relasi sosial antara laki-laki dan perempuan dalam aspek ibadah, kepemimpinan, dan partisipasi publik.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi memiliki perbedaan yang signifikan dalam memahami kesetaraan gender dalam Islam. Zainab mengafirmasi peran perempuan dalam ruang publik selama tidak melampaui batasan syar'i, sementara Mernissi menekankan pentingnya menafsirkan ulang ayat dan hadis secara kritis untuk menghapus dominasi patriarki. Meski berbeda pendekatan, keduanya sama-sama berkontribusi penting terhadap pengembangan tafsir Al-Qur'an yang lebih inklusif gender. Penelitian ini memperkuat pandangan bahwa hasil penafsiran lebih ditentukan oleh kerangka ideologi dan metode, bukan jenis kelamin mufasir. Temuan ini juga sejalan dengan penelitian Nasaruddin Umar dan Amina Wadud, yang menekankan bahwa penafsiran yang adil gender dapat dibangun melalui pendekatan yang kontekstual dan etis terhadap teks suci.

Kata kunci: Zainab al-Ghazali, Fatima Mernissi, Kesetaraan Gender, Tafsir, Feminisme Islam.

ABSTRACT

This thesis explains gender equality in the Koran through a comparative study of the thoughts of two contemporary Muslim feminist figures, Zainab al-Ghazali and Fatima Mernissi. Both of them have different social, cultural backgrounds and interpretive approaches, which influence the results of their interpretation of the verses of the Quran relating to relations between men and women. The basic assumption in this research is that differences in ideological and methodological approaches, both traditional such as Zainab and critical-hermeneutics such as Mernissi, give rise to variations in understanding of the message of gender equality in the Al-Qur'an. Zainab tends to interpret verses with a classical interpretation framework that emphasizes role complementarity, while Mernissi uses a socio-historical approach to challenge patriarchal constructions in the Islamic interpretation tradition.

This discussion is important to study because it offers an alternative discourse in understanding gender issues in Islam. This research is a qualitative type of literature research, with an Islamic feminist hermeneutical approach and using comparative analysis methods. The author examines the main works of each character, namely *Nazharât fi Kitâbillâh* works by Zainab al-Ghazali and *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, the work of Fatima Mernissi, as well as several other relevant works. The focus of the research is directed at how they interpret verses about women's biological functions (such as menstruation, pregnancy and breastfeeding) as well as social relations between men and women in aspects of worship, leadership and public participation.

The research results show that Zainab al-Ghazali and Fatima Mernissi have significant differences in understanding gender equality in Islam. Zainab affirms the role of women in the public sphere as long as they do not exceed the boundaries of sharia, while Mernissi emphasizes the importance of critically reinterpreting verses and hadiths to eliminate patriarchal domination. Even though they have different approaches, both of them have made important contributions to the development of a more gender-inclusive interpretation of the Al-Qur'an. This research strengthens the view that interpretation results are determined more by the ideological framework and methods, not the gender of the interpreter. This finding is also in line with research by Nasaruddin Umar and Amina Wadud, which emphasizes that gender-just interpretations can be built through a contextual and ethical approach to sacred texts.

Key words: Zainab al-Ghazali, Fatima Mernissi, Gender Equality, Tafsir, Islamic Feminis.

خلاصة

تشرح هذه الأطروحة المساواة بين الجنسين في القرآن من خلال دراسة مقارنة لأفكار اثنتين من النسويات المسلمات المعاصرات، زينب الغزالي وفاطمة المرينسي. ولكل منهما خلفيات اجتماعية وثقافية وأساليب تفسيرية مختلفة، مما يؤثر على نتائج تفسيرهم لآيات القرآن المتعلقة بالعلاقات بين الرجل والمرأة. الافتراض الأساسي في هذا البحث هو أن الاختلافات في المقاربات الأيديولوجية والمنهجية، سواء التقليدية مثل زينب أو التأويلية النقدية مثل المرينسي، تؤدي إلى اختلافات في فهم رسالة المساواة بين الجنسين في القرآن. تميل زينب إلى تفسير الآيات ضمن إطار تفسير كلاسيكي يؤكد على تكامل الأدوار، في حين يستخدم المرينسي مقاربة اجتماعية وتاريخية لتحدي البناءات الأبوية في التقليد التفسيري الإسلامي.

من المهم دراسة هذه المناقشة لأنها تقدم خطأً بديلاً في فهم قضايا النوع الاجتماعي في الإسلام. يعد هذا البحث من النوع النوعي من الأبحاث الأدبية، ذو منهج تفسيري نسوي إسلامي، باستخدام أساليب التحليل المقارن. يدرس المؤلف الأعمال الرئيسية لكل شخصية، وهي نظرات في كتاب الله أعمال زينب الغزالي والمرأة في الإسلام أعمال فاطمة المرينسي، بالإضافة إلى العديد من الأعمال الأخرى ذات الصلة. وينصب تركيز البحث على كيفية تفسير الآيات المتعلقة بالوظائف البيولوجية للمرأة (مثل الحيض والحمل والرضاعة)، وكذلك العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة في جوانب العبادة والقيادة والمشاركة العامة.

تظهر نتائج البحث أن زينب الغزالي وفاطمة المرينسي لديهما اختلافات كبيرة في فهم المساواة بين الجنسين في الإسلام. تؤكد زينب على دور المرأة في المجال العام طالما أنها لا تتجاوز حدود الشريعة، في حين يؤكد المرينسي على أهمية إعادة تفسير الآيات والأحاديث بشكل نقدي للقضاء على الهيمنة الأبوية. وعلى الرغم من أن لديهما نهجين مختلفين، فقد قدم كلاهما مساهمات مهمة في تطوير تفسير أكثر شمولاً للقرآن بين الجنسين. يعزز هذا البحث وجهة النظر القائلة بأن نتائج الترجمة يتم تحديدها بشكل أكبر من خلال الإطار والأساليب الأيديولوجية، وليس جنس المترجم. وتتوافق هذه النتيجة أيضاً مع البحث الذي أجراه نصر الدين عمر وأمينة ودود، والذي يؤكد على أنه يمكن بناء التفسيرات العادلة بين الجنسين من خلال نهج سياسي وأخلاقي للنصوص المقدسة.

الكلمات الرئيسية: زينب الغزالي، فاطمة المرينسي، المساواة بين الجنسين، التفسير، النسوية الإسلامية.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Yuyun Yuhanida
Nomor Induk Mahasiswa : 222510103
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an: Studi
Pemikiran Zainab Al-Ghazali dan Fatima
Mernissi

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 30 April 2025
Yang membuat pernyataan,



Yuyun Yuhanida

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul Tesis
Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an: Studi Pemikiran Zainab Al-Ghazali
dan Fatima Mernissi

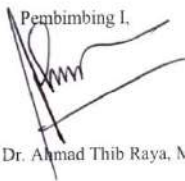
Tesis
Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
Yuyun Yuhanida
NIM: 222510103

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

Jakarta, 30 April 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,


Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A.

Pembimbing II,



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

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



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

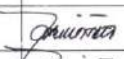
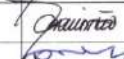

TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis
KESETARAAN GENDER DALAM AL-QUR'AN: STUDI PEMIKIRAN
ZAINAB AL-GHAZALI DAN FATIMA MERNISSI

Disusun oleh:

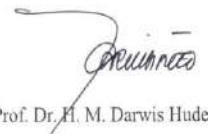
Nama : Yuyun Yuhanida
Nomor Induk Mahasiswa : 222510103
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
Kamis, 26 Juni 2025

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

Jakarta, 27 Juni 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

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

KATA PENGANTAR

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

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

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

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

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) yang telah memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta dan Menteri Agama Republik Indonesia, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah menginisiasi program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal sebagai upaya mencetak ulama berkualitas untuk masa depan.
3. Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta sekaligus dosen pembimbing I Tesis, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A., yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk

- membimbing, mengarahkan dan memberikan motivasi kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
4. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., yang senantiasa memberikan semangat dan dukungan yang beriring doa untuk kelancaran penulis dalam menyelesaikan studi ini.
 5. Manajer program Pendidikan Kader Ulama Perempuan (PKUP) Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. Nur Rofiah, Bil, Uzm., yang selalu memberikan motivasi dan menanamkan inspirasi kepada penulis untuk menjadi perempuan yang berdaya dan berkontribusi positif bagi masyarakat.
 6. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. H. Abd. Muid N, M.A., yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada penulis dalam menyusun Tesis ini.
 7. Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., selaku dosen pembimbing II, yang dengan ketulusan dan kesabarannya, selalu memberikan arahan serta masukan sepanjang proses penyelesaian Tesis ini.
 8. Penasihat Grand Syekh Al-Azhar sekaligus Dekan Fakultas Ulum Islamiyah Al-Azhar, yang telah berkenan memberikan kesempatan berharga kepada penulis untuk menimba ilmu langsung kepada para ulama Al-Azhar melalui program *short course* PKUMI di Universitas Al-Azhar Kairo.
 9. Dosen pembimbing selama *short course* di Universitas Al-Azhar, Dr. Shobah Tanthawi, yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada penulis dengan penuh kesabaran dalam penyusunan Tesis ini.
 10. Dosen penguji WIP 1 dan WIP 2 Dr. H. Abd. Muid N, M.A., yang telah meluangkan waktu serta memberikan masukan terhadap penyempurnaan penelitian ini.
 11. Segenap civitas akademika program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, terkhusus untuk para dosen yang dengan dedikasi tinggi telah membagi khazanah keilmuan mereka yang luas serta membuka wawasan untuk penulis.
 12. Kedua orang tua saya, Ibu Siti Maesaroh dan Bapak Muhtar Sodikin, serta seluruh kakak dan adik yang selalu memberikan kasih sayang, dukungan moril dan materil, serta doa tiada henti dalam menyemangati penulis dalam menyelesaikan studi ini.
 13. Seluruh teman seperjuangan PKUMI 2.0, khususnya PKUP yang solid dan kompak dikala suka dan duka selama masa perkuliahan.

Kebersamaan dan semangat kalian menjadi bagian tak terpisahkan dalam perjalanan studi ini.

14. Dan seluruh pihak yang telah mendukung perjuangan penulis selama di kampus, khususnya dalam proses penelitian dan penyusunan penelitian ini. Semoga Allah SWT memberikan balasan pahala jariyah yang terus mengalir tanpa henti.

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

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

Jakarta, 01 Mei 2025
Penulis



Yuyun Yuhanida

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Masalah	6
1. Identifikasi Masalah	6
2. Pembatasan Masalah	7
3. Perumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian	8
E. Kerangka Teori	9
F. Tinjauan Pustaka	12
G. Metode Penelitian	18
1. Pemilihan Objek Penelitian	18
2. Data dan Sumber Data	19
3. Teknik Input dan Analisis Data	19
4. Teknik Penulisan	20
H. Sistematika Penulisan	20

BAB II KAJIAN TEORITIS TENTANG KESETARAAN GENDER.....	23
A. Definisi Kesetaraan Gender.....	23
B. Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an	25
C. Gender dalam Pemikiran Islam Kontemporer	33
D. Teori-Teori Kesetaraan gender.....	37
E. Relasi Gender dalam Sejarah Islam Klasik.....	54
 BAB III ZAINAB AL-GHAZALI DAN FATIMA MERNISSI	65
A. Historis Biografi dan Latar Belakang Intelektual.....	65
1. Zainab al- Ghazali.....	65
2. Fatima Mernissi	75
B. Pemikiran Zainab al-Ghazali tentang Kesetaraan Gender.....	81
C. Pemikiran Fatima Mernissi tentang Kesetaraan Gender.....	87
D. Metode Penafsiran Fatima Mernissi dan Zainab Ghazali.....	92
1. Metode Penafsiran Zainab al-Ghazali	93
2. Metode Penafsiran Fatima Mernissi	96
 BAB IV KORESPONDENSI PEMIKIRAN ZAINAB AL-GHAZALI DAN FATIMA MERNISSI TERHADAP KESETARAAN GENDER	101
A. Penafsiran Fungsi Biologis Perempuan.....	102
1. Menstruasi	103
2. Hamil	108
3. Melahirkan.....	111
4. Nifas.....	115
5. Menyusui	118
6. Menopause.....	122
B. Penafsiran Ayat-ayat Relasi Gender	126
1. Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Prestasi.....	127
2. Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Beribadah.....	130
3. Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Memimpin.....	133
C. Analisis Komparatif Pemikiran Zainab Ghazali dan Fatima Mernissi	137
D. Relevansi Penafsiran dengan Konteks Kekinian.	140
 BAB V PENUTUP	149
A. Kesimpulan	149
B. Saran.....	151
DAFTAR PUSTAKA	153
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam, memiliki peran sentral dalam membentuk pandangan dan pemahaman umat tentang berbagai aspek kehidupan, termasuk relasi gender. Namun, interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan gender seringkali menjadi subjek perdebatan dan penafsiran yang beragam. Salah satu isu yang menarik perhatian para sarjana muslim kontemporer adalah konsep kesetaraan gender dalam Al-Qur'an dan bagaimana hal ini direfleksikan dalam kehidupan sosial dan keagamaan umat Islam.

Diskursus kesetaraan gender dalam Islam telah mengalami perkembangan signifikan, dengan munculnya berbagai pendekatan terutama dalam upaya mengkaji ulang penafsiran Al-Qur'an. Para sarjana muslim kontemporer berupaya menantang pandangan-pandangan yang menganggap Islam sebagai agama patriarki, karena hal ini dapat meruntuhkan antara Al-Qur'an dengan penafsirannya. Kondisi ini menciptakan kebingungan antara Islam normatif dengan Islam historis, dimana praktik penindasan di banyak kalangan masyarakat muslim sering berasal dari kepatuhan yang tidak kritis terhadap apa yang dianggap sebagai norma-norma dan batasan-batasan Islam. Untuk itu, upaya reinterpretasi ini menjadi penting untuk memulihkan

aspek egaliter dari epistemologi Al-Qur'an dan menantang interpretasi-interpretasi tradisional yang seringkali dianggap bias gender.¹

Dalam konteks ini, dua tokoh perempuan muslim yang memiliki pengaruh besar dalam wacana kesetaraan gender dan penafsiran Al-Qur'an adalah Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi. Kedua tokoh ini, meskipun berasal dari latar belakang dan konteks sosio-kultural yang berbeda, namun telah memberikan kontribusi penting dalam mengembangkan pemahaman baru tentang posisi perempuan dalam Islam berdasarkan penafsiran Al-Qur'an. Dalam mengkaji pemikiran kedua tokoh ini, penting untuk memahami perbedaan metodologis yang mereka gunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Zainab cenderung menggunakan pendekatan tafsir *bi al-ma'tsûr* yang mengandalkan hadis dan pendapat ulama klasik, sementara Mernissi mengembangkan metodologi yang lebih hermeneutis dan sosio-historis. Perbedaan metodologis ini tidak hanya mencerminkan keragaman dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an, tetapi juga menunjukkan bagaimana konteks sosial, pendidikan, dan pengalaman pribadi dapat mempengaruhi cara seseorang memahami dan menafsirkan teks suci.

Zainab al-Ghazali merupakan seorang aktivis dan pemikir Mesir, dikenal sebagai salah satu tokoh perempuan paling berpengaruh dalam gerakan Islam di abad ke-20. Melalui karyanya dan aktivisme sosial-politiknya, Zainab al-Ghazali menawarkan perspektif unik tentang peran perempuan dalam masyarakat Islam yang didasarkan pada pemahaman mendalam terhadap Al-Qur'an. Zainab menekankan bahwa perempuan memiliki tanggung jawab dalam politik dan sosial yang signifikan, tetapi dalam kerangka Islam yang ketat.² Dalam hal ini, Zainab berupaya memperkuat peran perempuan sebagai pendukung utama keluarga dan masyarakat, dengan berlandaskan prinsip-prinsip keadilan yang telah ditetapkan dalam syariat. Dengan demikian, pemikirannya membuka ruang bagi reinterpretasi peran perempuan dalam Islam. Perempuan bisa aktif dalam ranah publik dan politik tanpa kehilangan identitas muslimnya.

Fatima Mernissi merupakan seorang sosiolog dan feminis Maroko, yang telah mengembangkan pendekatan kritis terhadap hadis dan penafsiran Al-Qur'an tradisional dengan tujuan mengungkap akar-akar ketidaksetaraan gender dalam pemahaman keagamaan dan moral. Mernissi menyoroti bagaimana tafsir-tafsir tradisional seringkali dipengaruhi oleh budaya patriarki, yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Namun, dalam karyanya *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Mernissi tidak hanya mengkritik patriarki dalam Islam tetapi juga

¹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*, Austin: Universitas of Texas Press, 2006, hal. 3-5.

² Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, New York: Routledge, 2007, hal. 103.

membongkar mitos kolonialisme Prancis sebagai motor emansipasi perempuan Maroko. Ia berargumen bahwa penjajah tidak berupaya membebaskan perempuan, melainkan memperkuat struktur patriarki lokal demi kepentingan mereka sendiri. Dengan demikian, Mernissi menolak dikotomi antara Islam dan modernitas ala Barat, dan menegaskan bahwa ketidaksetaraan gender merupakan fenomena global yang harus dianalisis dalam konteks sosial, ekonomi, dan politik secara lebih luas, bukan dalam bingkai agama saja.³

Pemikiran kedua tokoh ini mencerminkan dinamika dan kompleksitas dalam upaya menafsirkan Al-Qur'an dalam konteks isu-isu gender kontemporer. Zainab, yang sering dikaitkan dengan pemikiran Islam tradisional, menekankan peran penting perempuan dalam dakwah dan aktivisme Islam, sambil tetap mempertahankan beberapa pandangan konservatif tentang peran gender. Sementara itu, Mernissi mengadopsi pendekatan yang lebih progresif dan kritis, menantang interpretasi-interpretasi yang dianggapnya misoginis (menunjukkan kebencian terhadap perempuan) dan tidak sesuai dengan semangat keadilan dalam Al-Qur'an.⁴

Perbedaan pendekatan dan interpretasi antara Zainab dan Mernissi mencerminkan keragaman pemikiran dalam dunia Islam mengenai isu kesetaraan gender. Hal ini juga menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur'an bukanlah proses yang statis, melainkan dinamis dan terus berkembang seiring dengan perubahan konteks sosial dan intelektual.⁵ Oleh karena itu, studi komparatif terhadap pemikiran kedua tokoh ini tidak hanya relevan untuk memahami perkembangan wacana gender dalam Islam, tetapi juga penting untuk mengeksplorasi berbagai kemungkinan dalam menafsirkan Al-Qur'an secara kontekstual dan responsif terhadap isu-isu kontemporer.

Signifikansi penelitian ini terletak pada upaya untuk menjembatani kesenjangan dalam studi-studi sebelumnya yang cenderung memfokuskan pada salah satu perspektif saja, baik yang tradisional maupun progresif. Dengan membandingkan pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi, penelitian ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang spektrum interpretasi Al-Qur'an dalam konteks kesetaraan gender. Selain itu, studi ini juga berupaya untuk mengidentifikasi titik-titik pertemuan dan perbedaan antara kedua pemikir, yang dapat memberikan wawasan berharga dalam upaya membangun dialog yang

³ Raja Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Leiden: Brill, 2010, hal. 47-55.

⁴ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Kanada: Perseus Books Publishing, 1991, hal. 8.

⁵ Ziba Mir-Hosseini, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism," dalam *Jurnal Critical Inquiry*, Vol. 32, No. 4 Tahun 2006, hal. 640.

konstruktif antara berbagai aliran pemikiran dalam Islam mengenai isu gender.

Lebih lanjut, penelitian ini memiliki relevansi kuat dengan konteks Indonesia sebagai negara dengan populasi muslim terbesar di dunia. Diskursus mengenai kesetaraan gender dalam Islam telah menjadi bagian integral dari wacana sosial dan keagamaan di Indonesia, dengan berbagai kelompok dan pemikir menawarkan interpretasi yang beragam terhadap ajaran Islam.⁶ Oleh karena itu, analisis terhadap pemikiran Zainab dan Mernissi dapat memberikan kontribusi penting dalam memperkaya pemahaman dan diskusi mengenai isu ini di Indonesia, serta membantu dalam merumuskan pendekatan yang lebih kontekstual dan inklusif dalam menafsirkan Al-Qur'an terkait isu-isu gender.

Dalam konteks global, studi ini juga memiliki signifikansi penting mengingat peran Islam dalam membentuk pandangan dan kebijakan terkait hak-hak perempuan di berbagai negara muslim. Pemahaman yang lebih mendalam tentang berbagai interpretasi Al-Qur'an mengenai kesetaraan gender dapat membantu dalam mengembangkan dialog antar-budaya yang lebih produktif dan mengurangi stereotip negatif tentang posisi perempuan dalam Islam.⁷ Di ranah akademik global, studi Islam dan gender telah berkembang menjadi bidang kajian interdisipliner yang signifikan, ditandai dengan munculnya sarjana muslim perempuan yang aktif dalam forum internasional dan pengembangan metodologi penelitian yang mengintegrasikan perspektif Islam dan feminisme. Tantangan kontemporer seperti globalisasi dan media sosial telah mempercepat pertukaran ide tentang Islam dan gender, menciptakan kebutuhan akan narasi yang dapat menjembatani kesenjangan pemahaman antara Barat dan Timur. Kedepan, pendekatan yang berimbang antara menjaga otentisitas ajaran Islam dan merespon tuntutan modernitas akan menjadi kunci dalam mengembangkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang kesetaraan gender dalam Islam, sekaligus mengurangi stereotip negatif yang selama ini berkembang.

Pemikiran Zainab dan Mernissi telah memberikan dampak yang signifikan, tidak hanya dalam diskursus akademik, tetapi juga dalam gerakan sosial dan reformasi hukum di berbagai negara muslim. Di satu sisi, pendekatan Zainab telah menginspirasi gerakan-gerakan Islam yang menekankan pemberdayaan perempuan dalam kerangka nilai-nilai Islam tradisional. Di sisi lain, pemikiran Mernissi telah mendorong reformasi hukum keluarga di beberapa negara Muslim dan mempengaruhi perkembangan feminisme Islam global. Studi komparatif terhadap dampak

⁶ Asniah, *et.al.*, "Kesetaraan Gender Perspektif Hukum Islam," dalam *Jurnal Socio Politica*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2023, hal. 25.

⁷ Abdul Jalil dan Siti Aminah, "Gender dalam Perspektif Budaya dan Bahasa," dalam *Jurnal Al-Ma'iyah*, Vol. 11, No. 2 Tahun 2018, hal. 282.

pemikiran kedua tokoh ini dapat memberikan wawasan berharga tentang bagaimana penafsiran Al-Qur'an dapat berkontribusi pada perubahan sosial.

Selain itu, penelitian ini juga relevan dalam konteks upaya global untuk mencapai Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs), khususnya tujuan kelima yang berkaitan dengan kesetaraan gender.⁸ Meskipun terdapat tantangan seperti interpretasi tekstual yang dapat membatasi partisipasi perempuan dan resistensi budaya yang sering dikaitkan dengan agama, terbuka peluang signifikan untuk menggunakan platform dialog antara ulama dan pembuat kebijakan, serta memanfaatkan institusi keagamaan dalam sosialisasi SDGs. Pengembangan indikator keberhasilan yang kontekstual dan menghormati keragaman budaya juga menjadi penting, mengingat kesetaraan gender dalam perspektif Islam tidak selalu dapat diukur dengan parameter universal yang diterapkan secara seragam.

Pemahaman yang lebih baik tentang interpretasi Al-Qur'an mengenai kesetaraan gender dapat membantu dalam mengembangkan strategi yang lebih efektif untuk mempromosikan kesetaraan gender di negara-negara muslim, dengan tetap menghormati nilai-nilai dan tradisi keagamaan.⁹ Namun, perlu dicatat bahwa studi komparatif semacam ini juga menghadapi beberapa tantangan. Pertama, ada resiko oversimplifikasi atau generalisasi berlebihan dalam membandingkan pemikiran dua tokoh yang berasal dari konteks sosio-kultural yang berbeda. Kedua, interpretasi terhadap pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi sendiri dapat menjadi subjek perdebatan, mengingat kompleksitas dan nuansa dalam karya-karya mereka. Oleh karena itu, penelitian ini akan berupaya untuk menghindari simplifikasi berlebihan dan akan mempertimbangkan konteks historis dan sosial yang membentuk pemikiran kedua tokoh tersebut.

Dalam perkembangan studi tafsir kontemporer, pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi menjadi representasi penting dari dialog antara tradisi dan pembaruan. Pendekatan mereka dalam menafsirkan ayat-ayat gender menunjukkan bagaimana tafsir Al-Qur'an dapat responsif terhadap tuntutan zaman tanpa harus kehilangan akar tradisinya. Studi komparatif terhadap pemikiran kedua tokoh ini dapat memberikan kontribusi metodologis yang berharga bagi pengembangan tafsir Al-Qur'an yang lebih inklusif dan berkeadilan gender.

Dengan mempertimbangkan latar belakang dan signifikansi di atas, penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan membandingkan pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi mengenai penafsiran Al-

⁸ Iwan Ridhwani dan Yeni Lestari, "Rekonstruksi Kebijakan Publik dan Hukum Islam Terkait Gender dalam Mencapai SDGs," dalam *Jurnal Pro Justicia*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2023, hal. 46.

⁹ Nilufer Gole, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling, Critical Perspectives on Women and Gender*, Amerika: University of Michigan Press, 1996, hal. 21.

Qur'an dalam konteks kesetaraan gender. Melalui analisis mendalam terhadap karya-karya dan pemikiran kedua tokoh ini, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi penting dalam pengembangan wacana kesetaraan gender dalam Islam, serta menawarkan perspektif baru dalam memahami dinamika penafsiran Al-Qur'an di era kontemporer.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis secara mendalam relevansi pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam konteks penafsiran Al-Qur'an mengenai kesetaraan gender. Melalui studi komparatif terhadap pendekatan, metodologi, dan kesimpulan kedua tokoh ini, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam pengembangan tafsir Al-Qur'an yang responsif gender, khususnya dalam konteks Indonesia. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat memperkaya diskursus mengenai Islam dan gender dalam studi Islam kontemporer.

B. Masalah

1. Identifikasi Masalah

Penelitian ini menghadapi tantangan dalam menganalisis dan mensintesis dua pendekatan yang berbeda namun sama-sama signifikan dalam penafsiran Al-Qur'an terkait kesetaraan gender, yaitu pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi. Kedua tokoh ini mewakili spektrum pemikiran yang berbeda dalam menanggapi isu kesetaraan gender dalam Islam. Di satu sisi, Zainab cenderung mempertahankan interpretasi tradisional sambil tetap mendorong partisipasi aktif perempuan dalam masyarakat. Di sisi lain, Mernissi mengambil pendekatan yang lebih kritis dan reformis, menantang interpretasi patriarki dan mendorong kesetaraan penuh dalam semua aspek kehidupan. Tantangan utama penelitian ini terletak pada upaya untuk menemukan titik temu antara kedua pendekatan ini, serta mengevaluasi relevansinya dalam konteks Indonesia kontemporer, di mana perdebatan mengenai peran perempuan dalam ruang publik dan kepemimpinan masih berlangsung. Selain itu, penelitian ini juga harus mengatasi kompleksitas dalam memahami interseksi antara feminisme dan Islam, serta kontribusinya terhadap dialog antaragama dan antarbudaya mengenai isu-isu gender dan hak asasi manusia.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, penulis mengidentifikasi beberapa masalah, diantaranya:

- a. Penafsiran Al-Qur'an terkait kesetaraan gender masih menjadi perdebatan di kalangan ulama dan cendekiawan muslim. Hal ini disebabkan oleh perbedaan pendekatan dan metodologi dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan peran dan kedudukan perempuan.

- b. Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi merupakan dua tokoh perempuan muslim yang memiliki pemikiran berbeda dalam menafsirkan Al-Qur'an terkait kesetaraan gender. Perbedaan latar belakang sosial, budaya, dan pendidikan kedua tokoh ini mempengaruhi cara mereka memahami dan menafsirkan Al-Qur'an.
- c. Pemikiran Zainab al-Ghazali cenderung lebih konservatif dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terkait peran perempuan, sementara Fatima Mernissi memiliki pendekatan yang lebih progresif dan kritis terhadap tafsir klasik. Perbedaan ini menimbulkan pertanyaan tentang relevansi penafsiran mereka dalam konteks kesetaraan gender di era modern.
- d. Terdapat kebutuhan untuk menganalisis dan membandingkan pemikiran kedua tokoh ini secara mendalam untuk memahami bagaimana penafsiran Al-Qur'an dapat mempengaruhi pandangan tentang kesetaraan gender dalam masyarakat muslim.
- e. Relevansi penafsiran Al-Qur'an terkait kesetaraan gender perlu dikaji lebih lanjut dalam konteks sosial dan budaya yang berbeda, terutama dalam masyarakat muslim Indonesia yang memiliki karakteristik unik.

2. Pembatasan Masalah

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

- a. Peneliti akan mengkaji metode penafsiran Al-Qur'an yang digunakan oleh kedua tokoh tersebut, khususnya dalam konteks ayat-ayat yang berkaitan dengan peran dan status perempuan dalam Islam.
- b. Analisis akan difokuskan pada karya-karya utama kedua tokoh yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur'an dan isu kesetaraan gender, termasuk buku-buku, artikel, dan ceramah mereka yang telah dipublikasikan.
- c. Studi ini akan membatasi periode analisis pada karya-karya dan pemikiran kedua tokoh yang dipublikasikan antara tahun 1970 hingga 2000, yang merupakan masa puncak aktivisme dan produksi intelektual mereka.
- d. Penelitian ini akan mengkaji relevansi pemikiran kedua tokoh tersebut dalam konteks penafsiran Al-Qur'an kontemporer dan diskursus kesetaraan gender di dunia muslim, khususnya di Indonesia.

3. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah di atas, perumusan masalah dari penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

- a. Bagaimana pandangan Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi terhadap konsep kesetaraan gender dalam Islam?
- b. Bagaimana metodologi penafsiran Al-Qur'an yang digunakan oleh Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam mengkaji ayat-ayat terkait kesetaraan gender?
- c. Apa persamaan dan perbedaan antara pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terkait kesetaraan gender?
- d. Bagaimana relevansi pemikiran kedua tokoh tersebut dalam konteks penafsiran Al-Qur'an kontemporer dan diskursus kesetaraan gender di dunia Islam?

C. Tujuan Penelitian

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

1. Menganalisis pandangan Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi terhadap konsep kesetaraan gender dalam Islam.
2. Mengkaji metodologi penafsiran Al-Qur'an yang digunakan oleh Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam menganalisis ayat-ayat terkait kesetaraan gender.
3. Mengidentifikasi persamaan dan perbedaan antara pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terkait kesetaraan gender.
4. Mengevaluasi relevansi pemikiran kedua tokoh tersebut dalam konteks penafsiran Al-Qur'an kontemporer dan diskursus kesetaraan gender di dunia Islam.

D. Manfaat Penelitian

Setiap penelitian yang dilakukan pada dasarnya bertujuan untuk menyajikan ragam manfaat, ada dua manfaat yang akan didapatkan dari penelitian ini,

Manfaat teoritis, yaitu untuk:

1. Memberikan kontribusi dalam pengembangan studi Al-Qur'an dan tafsir, khususnya dalam kajian gender dan Islam. Sehingga pendekatan gender dalam Al-Qur'an dapat lebih diaktualisasikan dan dimasukkan dalam kajian tafsir lebih sistematis.
2. Memperkaya khazanah pemikiran Islam kontemporer, terutama dalam diskursus kesetaraan gender.

Manfaat praktis, yaitu untuk:

1. Menyediakan landasan pemikiran bagi upaya reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an terkait kesetaraan gender. Karena dengan adanya landasan

pemikiran yang lebih adil dan seimbang, tafsir Al-Qur'an dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam memajukan peran perempuan dalam kehidupan sosial, politik, dan ekonomi.

2. Memberikan wawasan bagi para pemangku kebijakan dalam merumuskan kebijakan yang berkaitan dengan isu gender dalam masyarakat Muslim.

E. Kerangka Teori

Penelitian ini akan menggunakan kerangka teori feminis Islam sebagai landasan analisis. Teori feminis Islam berkembang sebagai respon terhadap ketidakadilan gender yang sering kali di justifikasi oleh penafsiran keagamaan yang patriarkal. Berbeda dengan feminisme sekuler yang mungkin memisahkan agama dari perjuangan kesetaraan, feminis Islam berusaha membangun pendekatan yang mengintegrasikan prinsip-prinsip keadilan gender dengan ajaran-ajaran agama, terutama Al-Qur'an. Fokus utama dari teori feminis Islam adalah menginterpretasi ulang teks-teks keagamaan (Al-Qur'an dan hadis) dalam konteks yang lebih adil bagi perempuan, dengan memperhatikan faktor-faktor historis, sosial, dan budaya yang mempengaruhi penafsiran yang patriarkal.

Para feminis muslim turut andil dalam proyek merelevansikan pesan Al-Qur'an dengan realitas yang sedang berkembang, salah satunya adalah wacana kesetaraan gender. Ragam pembacaan yang dilakukan oleh feminis muslim terkait dengan teori feminis muslim dalam konteks Islam, diantaranya:

1. Metode pembacaan kontekstual

Feminis muslim menekankan pentingnya memahami konteks historis dan sosial saat Al-Quran diwahyukan. Menganalisis *asbâb al-nuzûl* setiap ayat dan menganalisis konteks sosial-budaya Arab abad ke-7 dan dipertimbangkan dalam interpretasi.¹⁰ Dalam metode pembacaan kontekstual, para feminis muslim menekankan pentingnya memahami konteks historis dan sosial saat Al-Qur'an diwahyukan. Hal ini melibatkan analisis mendalam terhadap *asbâb al-nuzûl* setiap ayat, serta kajian terhadap konteks sosial-budaya Arab pada abad ke-7. Pemahaman yang komprehensif terhadap kedua aspek ini dianggap krusial dalam menghasilkan interpretasi Al-Qur'an yang relevan dan adil, khususnya dalam isu-isu yang berkaitan dengan perempuan.

2. Metode Interseksionalitas

Dalam metode ini, Al-Qur'an diperlakukan secara holistik, menelusuri istilah-istilah linguistik yang digunakan dalam Al-Quran yang lainnya, membandingkan satu ayat dengan ayat yang lainnya, dan membaca

¹⁰ Asma Barlas, *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002, hal. 50-60.

gerakan yg menjunjung tinggi keadilan dan kesetaraan seluruh manusia.¹¹ Dengan demikian, interseksionalitas memungkinkan pemahaman yang lebih kaya dan komprehensif tentang pesan Al-Qur'an, khususnya dalam konteks kompleksitas identitas dan pengalaman manusia.

Pendekatan yang dilakukan oleh feminis muslim ini sering disebut dengan “hermeneutika feminis” yang membedakan antara prinsip-prinsip dasar yang bersifat universal atau abadi dengan yang bersifat khusus dan kontekstual, atau sementara. Hermeneutika feminis mengambil tiga pendekatan:¹²

1. Meninjau kembali ayat-ayat Al-Qur'an untuk mengoreksi cerita-cerita yang salah yang beredar luas.
2. Mengutip ayat-ayat yang secara tegas menyatakan kesetaraan perempuan dan laki-laki.
3. Mendekonstruksi ayat-ayat yang memperhatikan perbedaan laki-laki dan perempuan yang sering diinterpretasikan untuk membenarkan dominasi laki-laki.

Ketiga pendekatan ini tidak hanya menawarkan metodologi untuk membaca ulang Al-Qur'an dengan perspektif yang lebih sensitif gender, tetapi juga menantang asumsi-asumsi dasar tentang bagaimana teks suci seharusnya ditafsirkan. Hermeneutika feminis, dengan demikian, bukan sekadar alat untuk memperjuangkan hak-hak perempuan, melainkan juga kontribusi penting dalam pengembangan metodologi tafsir Al-Qur'an yang lebih komprehensif dan responsif terhadap tuntutan zaman. Meskipun pendekatan ini menghadapi tantangan dan resistensi, signifikansinya dalam membuka dialog baru tentang gender dalam Islam tidak dapat diabaikan.

Selain itu, penting untuk mencatat bahwa feminisme Islam juga banyak dipengaruhi oleh pendekatan *maqâsid al-sharî'ah* (tujuan hukum Islam), yang menekankan pentingnya memahami prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang mendasari hukum Islam, bukan hanya aturan-aturan literal.¹³ Pendekatan ini memungkinkan interpretasi Al-Qur'an yang lebih dinamis dan kontekstual, sesuai dengan tujuan utama syariah yaitu mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

Amina Wadud, salah satu pelopor feminis Islam, mengusulkan model “tafsir tauhidi” yang menekankan kesatuan ontologis manusia di

¹¹ Aysha A. Hidayatullah, “Feminist Interpretation of The Qur'an in a Comparative Feminist Setting,” dalam *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 30, No. 2 Tahun 2014, hal. 115-127.

¹² Margot Bardan, “Islamic Feminism: What's in a Name,” dalam <http://www.feministezine.com/feminist/international/Islamic-Feminism-01.html>. Diakses pada 06 Oktober 2024.

¹³ Jasser Auda, *Maqâsid al-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal. 176.

hadapan Tuhan tanpa memandang perbedaan gender.¹⁴ Menurut Wadud, Al-Qur'an pada dasarnya bersifat egaliter dan memberikan kedudukan yang setara antara laki-laki dan perempuan. Namun, interpretasi tradisional yang didominasi perspektif laki-laki telah mengaburkan dimensi kesetaraan ini. Oleh karena itu, Wadud menyerukan reinterpretasi Al-Qur'an yang berpusat pada prinsip tauhid, yang akan mengungkap makna kesetaraan yang sesungguhnya dan membebaskan perempuan dari interpretasi yang bias gender.

Sementara itu, Khaled Abou El Fadl mengembangkan konsep “hermeneutika otoritatif” yang membedakan antara “yang mengatasnamakan Tuhan” (*speaking in God's name*) dengan “kehendak Tuhan yang sebenarnya.”¹⁵ Pendekatan ini membuka ruang bagi interpretasi Al-Qur'an yang lebih kritis dan reflektif, termasuk dalam isu-isu gender, tetapi juga merupakan upaya signifikan untuk menentang otoritas penafsiran tradisional yang seringkali didominasi oleh perspektif patriarkal. Pendekatan ini menawarkan kerangka metodologis yang memungkinkan pengkaji teks suci untuk mempertanyakan klaim-klaim otoritatif yang mungkin lebih mencerminkan bias budaya atau historis daripada kehendak ilahi yang sesungguhnya, sehingga memungkinkan pembacaan ulang teks-teks keagamaan dengan perspektif yang lebih inklusif dan berkeadilan gender yang akan menghasilkan pemahaman Islam yang lebih selaras dengan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan yang menjadi nilai inti dalam ajaran Islam itu sendiri.

Melalui berbagai metode yang telah diuraikan, mulai dari pembacaan kontekstual, interseksionalitas, hermeneutika feminis, pendekatan *maqâsid al-sharî'ah*, tafsir tauhidi, hingga hermeneutika otoritatif, para feminis muslim telah berhasil membuka ruang diskursif baru yang memungkinkan terwujudnya penafsiran Al-Qur'an yang lebih adil dan setara. Upaya interpretasi ini bukan hanya bermanfaat bagi perjuangan kesetaraan gender dalam konteks Islam, tetapi juga memperkaya tradisi penafsiran Al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan menggabungkan kesetiaan pada teks suci dan kesadaran akan dimensi historis, sosial, dan budaya yang mempengaruhi penafsiran. Teori penafsiran feminis Islam menawarkan jalan tengah yang memungkinkan muslim kontemporer untuk tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip agama sekaligus merespon tantangan dan tuntutan zaman modern, khususnya dalam mewujudkan masyarakat yang lebih

¹⁴ Linda Scott, “Amina Wadud’s path to Islamic Feminist Thought and Activism,” dalam <https://www.doublexeconomy.com/post/amina-wadud-s-path-to-islamic-feminist-thought-and-activism>. Diakses pada 10 Maret 2025.

¹⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2010, hal. 25.

berkeadilan gender sebagaimana yang sejatinya menjadi cita-cita Islam itu sendiri.

F. Tinjauan Pustaka

Peneliti meninjau penelitian terdahulu terkait kajian tentang kesetaraan gender dalam perspektif Islam telah banyak dilakukan oleh para sarjana, namun belum ada yang secara khusus membandingkan pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam konteks penafsiran Al-Qur'an terkait kesetaraan gender. Beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan tema penelitian ini dapat dikelompokkan kedalam tiga kategori utama: kajian metodologis penafsiran Al-Qur'an berperspektif gender, studi tentang pemikiran Zainab al-Ghazali, dan studi tentang pemikiran Fatima Mernissi. Selain itu, terdapat pula beberapa kajian komparatif yang menjadi rujukan penting. Berikut beberapa penelitian yang relevan.

1. Penelitian yang membahas penafsiran Al-Qur'an berperspektif gender.

Amina Wadud, dalam karyanya *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, mengajukan metode penafsiran holistik untuk ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an.¹⁶ Wadud memadukan analisis tekstual, kontekstual, dan pandangan dunia Al-Qur'an secara keseluruhan untuk mencapai penafsiran yang lebih adil gender. Pendekatan Wadud ini menjadi landasan penting bagi penelitian ini, terutama dalam menganalisis metodologi penafsiran yang digunakan oleh Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi.

Karya Asma Barlas *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*, memberikan kontribusi penting dalam membaca ulang Al-Qur'an dari perspektif feminis, ia mengajukan argumen bahwa Al-Qur'an secara inheren bersifat anti patriarki dan bahwa penafsiran yang bias gender lebih disebabkan oleh konteks sosio-historis daripada teks Al-Qur'an itu sendiri.¹⁷

Penelitian Leila Ahmed dalam *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* mengeksplorasi sejarah kompleks hubungan antara Islam dan gender, dengan argumen bahwa praktek-praktek yang merugikan perempuan lebih berakar pada tradisi budaya daripada ajaran Islam yang otentik.¹⁸

¹⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

¹⁷ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002.

¹⁸ Leila Ahmaed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 1992.

Penelitian Nasaruddin Umar yang berjudul *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, telah melakukan kajian komprehensif ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan isu gender dan menyimpulkan bahwa Al-Qur'an mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek, termasuk spiritual, intelektualitas, dan tanggung jawab sosial.¹⁹

Siti Musdah Mulia dalam karyanya *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, berkontribusi dalam diskursus kesetaraan gender dengan mengajukan penafsiran yang lebih inklusif terhadap perempuan.²⁰ Mulia menawarkan pendekatan yang mengintegrasikan prinsip-prinsip universal Islam seperti keadilan (*'adâlah*), kesetaraan (*musâwah*), dan kemaslahatan (*maslahah*) dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan. Mulia menunjukkan bagaimana penafsiran yang bias gender telah mempengaruhi kebijakan dan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Disertasi Muhammad Taufiq Hidayat, berjudul "Konsep Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Maudhû'i" menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan gender menggunakan pendekatan tafsir tematik. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya mengandung prinsip-prinsip kesetaraan gender, namun penafsiran tradisional seringkali dipengaruhi oleh budaya patriarki.²¹

Ida Qurrata Aini, dalam karya tesisnya berjudul "Keadilan Relasi Gender dalam Tekstualitas Al-Qur'an Perspektif Nur Rofi'ah" menjelaskan tokoh pemikiran Nur Rofiah dalam menggagas sebuah metode untuk menghindari pemahaman bahwa Al-Qur'an mengandung bias gender.²²

Dzakiyyah Fauziyah Rif'at dan Nurwahidin, dalam jurnalnya yang berjudul "Feminisme dan Kesetaraan Gender dalam Kajian Islam Kontemporer" menunjukkan bahwa pemikiran feminis Islam yang mengkritik Al-Qur'an, hadis dan hukum Islam merupakan pengaruh dari feminisme yang berkembang di Barat. Patriarki dan subordinasi serta semangat emansipasi mendasari pemikiran-pemikiran tersebut dalam upaya merekonstruksi hasil dan produk ulama klasik.²³

2. Penelitian yang membahas pemikiran Zainab al-Ghazali

¹⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.

²⁰ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005.

²¹ Muhammad Taufiq Hidayat, "Konsep Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Maudhû'i," dalam *Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2019.

²² Ida Qurrata Aini, "Keadilan Relasi Gender dalam Tekstualitas Al-Qur'an Perspektif Nur Rofi'ah," dalam *Tesis Universitas PTIQ Jakarta*, 2023.

²³ Dzakiyyah Fauziyah Rif'at dan Nurwahidin, "Feminisme dan Kesetaraan Gender dalam Kajian Islam Kontemporer," dalam *Jurnal Syntax Literate*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2022.

Valerie J. Hoffman telah melakukan studi mendalam tentang aktivisme dan pemikiran Zainab al-Ghazali dalam konteks gerakan Islam di Mesir. Dalam penelitiannya “An Islamic Activist: Zainab al-Ghazali”, Hoffman menggambarkan Zainab sebagai aktivis Islam yang mengembangkan model pemberdayaan perempuan yang tetap berpijak pada nilai-nilai Islam tradisional. Hoffman menganalisis bagaimana Zainab menolak label “feminis”, memberikan ruang yang signifikan bagi perempuan dalam gerakan Islam melalui konsep “jihad gender” yang unik. Namun Hoffman tidak secara khusus menganalisis metodologi penafsiran yang digunakan oleh Zainab al-Ghazali.²⁴

Miriam Cooke dalam karyanya “Zaynab al-Ghazali: Saint or Subversive?” menganalisis kontribusi Zainab al-Ghazali dalam feminisme Islam.²⁵ Cooke mengidentifikasi adanya paradoks dalam pemikiran Zainab. Di satu sisi, ia menerima pembagian peran gender tradisional, namun di sisi lain, praktik hidupnya mencerminkan bentuk kemandirian dan kepemimpinan perempuan yang progresif. Cooke melihat Zainab sebagai figur yang secara tidak sengaja membuka ruang bagi perempuan dalam diskursus keislaman melalui interpretasi yang kreatif terhadap konsep-konsep tradisional. Perspektif Cooke ini akan menjadi titik pijak penting dalam menganalisis kompleksitas pemikiran Zainab tentang kesetaraan gender dalam penelitian ini. Perbedaannya, penelitian ini akan mengkaji lebih jauh bagaimana kompleksitas tersebut tercermin dalam metodologi penafsiran Al-Qur’an yang digunakan oleh Zainab al-Ghazali.

Ghada Osman mengkaji peran Zainab al-Ghazali dalam gerakan Ikhwanul Muslimin dan pemikirannya tentang peran perempuan dalam Islam.²⁶ Dalam artikelnya “Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism”, Osman mengeksplorasi bagaimana Zainab merekonsiliasi keterlibatan aktifnya dalam ruang publik dengan pandangannya yang konservatif tentang peran domestik perempuan. Osman menilai bahwa Zainab menjembatani kesenjangan antara aktivisme Islam dan perjuangan hak-hak perempuan dengan memperkenalkan konsep “feminisme Islamis” yang khas. Studi Osman menjadi rujukan penting dalam memposisikan Zainab al-Ghazali dalam lanskap pemikiran feminis Islam. Penelitian ini akan mempertajam analisis Osman dengan membandingkan model

²⁴ Valerie J. Hoffman, "An Islamic Activist: Zainab al-Ghazali," dalam *Journal Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change*, Austin: University of Texas Press, 1985.

²⁵ Miriam Cooke, "Zainab al-Ghazali: Saint or Subversive?," dalam *Journal Die Welt des Islams*, Vol. 34, No. 1 Tahun 1994.

²⁶ Ghada Osman, "Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism," dalam *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 7, No. 2, 2011.

feminisme Islam Zainab dengan pendekatan yang lebih progresif seperti yang di oleh Fatima Mernissi.

Nurjanah, dalam tesisnya yang berjudul “Narasi Gender di Balik Hubungan Perbedaan Biologis dan Tafsir: Studi Komparatif Penafsiran Zainab al-Ghazali dan Sayyid Quthb menjelaskan tentang narasi gender dalam tafsir yang diasumsikan oleh feminis muslim, bahwa perbedaan biologis seorang mufasir mempengaruhi hasil penafsiran.²⁷

Ahmad Aqib, dalam tesisnya “Konstruksi Perempuan dalam Tafsir *Nazharât fi Kitâbillâh* Karya Zainab al-Ghazali” mengkaji tentang konstruksi perempuan dalam tafsir karya Zainab al-Ghazali, dengan penafsirannya terhadap ayat-ayat tentang penciptaan, rasionalitas, dan kepemimpinan perempuan.²⁸

Nur Ainun Tanjung, *et.al.*, dalam jurnalnya “Penafsiran Nusyuz dalam Tafsir *Nazharât fi Kitâbillâh*” membahas tentang penafsiran nusyuz dalam pandangan mufassir perempuan (Zainab al-Ghazali), ia memaparkan meskipun beliau merupakan salah satu tokoh feminis yang memperjuangkan hak-hak perempuan, namun dalam penafsirannya terhadap permasalahan nusyuz istri dan suami tidak sama sekali bias gender seperti yang dilakukan oleh para kaum feminis lainnya.²⁹

3. Penelitian yang membahas pemikiran Fatima Mernissi

Raja Rhouni telah melakukan analisis komprehensif terhadap kritik feminis sekuler dan Islam dalam karya Mernissi.³⁰ Dalam bukunya *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Rhouni mengeksplorasi pergeseran pemikiran Fatima Mernissi dari pendekatan sosiologis-sekuler menuju pendekatan hermeneutis-Islami dalam mengkaji isu gender. Rhouni mengidentifikasi metode “*double critique*” Mernissi yang mengkritik baik tradisional patriarkal Barat maupun muslim, serta strategi “*Islamic ijihad*” yang memungkinkan reformulasi pemahaman Islam yang lebih adil gender. Studi Rhouni ini memberikan kerangka analitis yang bernuansa untuk memahami kompleksitas pemikiran Mernissi. Penelitian ini akan mengembangkan analisis Rhouni dengan membandingkan metodologi Fatima Mernissi dengan pendekatan Zainab al-Ghazali yang lebih konservatif.

²⁷ Nurjanah, “Narasi Gender di Balik Hubungan Perbedaan Biologis dan Tafsir: Studi Komparatif Penafsiran Zainab Ghazali dan Sayyid Quthb,” dalam *Tesis Universitas PTIQ Jakarta*, 2024.

²⁸ Ahmad Aqib, “Konstruksi Perempuan dalam Tafsir *Nazharât fi Kitâbillâh* Karya Zainab al-Ghazali,” dalam *Tesis Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2019.

²⁹ Nur Ainun Tanjung, *et.al.*, “Penafsiran Nusyuz dalam Tafsir *Nazharât fi Kitâbillâh*,” dalam *Jurnal Al-Furqan*, Vol. 6, No. 2 Tahun 2020.

³⁰ Raja Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Leiden: Brill, 2010.

Margot Badran juga mengkaji kontribusi Mernissi dalam pengembangan feminisme Islam.³¹ Dalam artikelnya “Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences,” Bardan menganalisis bagaimana Fatima Mernissi menjembatani kesenjangan antara feminisme sekuler dan religius dengan menunjukkan bahwa nilai-nilai kesetaraan gender sejatinya berakar dalam warisan Islam awal. Bardan menekankan signifikansi metodologi historis-kritis Mernissi dalam mendekonstruksi interpretasi patriarki atas teks-teks keagamaan. Perspektif Bardan ini relevan dengan penelitian ini, terutama dalam menganalisis bagaimana pendekatan Mernissi menawarkan alternatif bagi feminisme sekuler yang sering kali dianggap bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Penelitian ini akan memperluas analisis Bardan dengan membandingkan secara sistematis pendekatan Mernissi dengan model yang dikembangkan oleh Zainab al-Ghazali.

Nurul Agustina telah menganalisis pemikiran Mernissi tentang hadis-hadis misoginis dalam artikelnya “Tradisionalisme Islam dan Feminisme.”³² Agustina mengkaji secara khusus metodologi kritik hadis yang dikembangkan Fatima Mernissi dalam mengevaluasi otentisitas dan interpretasi hadis-hadis yang berkonotasi merendahkan perempuan. Agustina menunjukkan bagaimana Mernissi menggunakan alat analisis yang berasal dari tradisi kritik hadis klasik untuk mengkritisi tradisi hadis itu sendiri. Studi Agustina ini memberikan *insight* penting tentang aspek khusus metodologi Fatima Mernissi. Penelitian ini akan memperluas cakupan analisis dengan tidak hanya fokus pada kritik hadis, tetapi juga pada metodologi penafsiran Al-Qur’an yang dikembangkan Mernissi, serta membandingkannya dengan Zainab al-Ghazali.

Jamhari, dalam jurnalnya “Fatima Mernissi Perempuan Berpeluang Sebagai Kepala Negara” menjelaskan Fatima Mernissi mencoba membongkar ketidakadilan feminisme melalui kritik terhadap ayat dan hadis kepemimpinan perempuan, yang harus di reinterpretasi dalam hal *asbâb al-nuzûl* serta dilacak secara historis mengkaji konteks ayat dan hadis tersebut turun.³³

Hafid Nur Muhammad, dalam jurnalnya “Feminisme dalam Al-Qur’an (Analisis Penafsiran Fatima Mernissi Surat an-Nisâ ayat 34)” membahas hak-hak dan pemberdayaan perempuan dalam sudut pandang

³¹ Margot Badran, "Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences," dalam *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2005.

³² Nurul Agustina, "Tradisionalisme Islam dan Feminisme", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 5, No. 5-6 Tahun 1994.

³³ Jamhari, “Fatima Mernissi Perempuan Berpeluang sebagai Kepala Negara”, dalam *Jurnal JSA*, Vol. 2, No. 2 tahun 2018.

Fatima Mernissi dan membandingkannya dengan sudut pandang mufasir lain dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan feminisme dan gender.³⁴

Andri Sutrisno dan Dini Salsabela, dalam jurnalnya “Konsep Kesetaraan Gender Perspektif Fatima Mernissi” menjelaskan bahwa konsep kesetaraan gender menurut Fatima Mernissi adalah perbedaan laki-laki dan perempuan disebabkan oleh faktor biologis dan adanya sebuah upaya persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sehari-hari karena adanya pengaruh yang disebabkan oleh pendidikan, budaya, hak asasi manusia dan interaksi sesama manusia.³⁵

Eko Setiawan, dalam penelitiannya “Studi pemikiran Fatima Mernissi tentang Kesetaraan Gender dan Diskriminasi terhadap Perempuan dalam Panggung Politik” membahas Fatima Mernissi membongkar bangunan penafsiran para ulama klasik, yang menunjukkan dominasi patriarki. Fatima Mernissi menyatakan bahwa Islam memberikan kebebasan kepada kaum perempuan, oleh karenanya perempuan mempunyai kebebasan penuh untuk ikut terjun ke dalam ranah politik dan memiliki kemampuan dan prestasi cemerlang seperti yang dimiliki kaum laki-laki pada umumnya dalam bidang politik.³⁶

Qaem Aulassyahied, dalam penelitiannya “Skeptisisme dalam Hermeneutika Feminis Fatima Mernissi” mengeksplorasi hermeneutika Fatima Mernissi dengan paradigma feminisme. Menjelaskan, bahwa salah satu sumber diskriminasi terhadap perempuan adalah tafsiran para ulama terhadap beberapa hadis yang sarat dengan pandangan maskulinitas.³⁷

4. Penelitian yang membandingkan pemikiran kedua tokoh.

Omaima Abou-Bakr telah melakukan studi komparatif tentang berbagai pendekatan feminisme Islam, termasuk pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam artikelnya “Islamic Feminism? What's in a Name? Preliminary Reflections”.³⁸ Abou-Bakr mengidentifikasi spektrum feminis Islam yang berkisar dari pendekatan konservatif hingga progresif,

³⁴ Hafid Nur Muhammad, “Feminisme dalam Al-Qur’an (Analisis Penafsiran fatima Mernissi Surat An-Nisâ Ayat 34),” dalam *Jurnal Al-Muhafidz*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2021.

³⁵ Andri Sutrisno dan Dini Salsabela, “Konsep Kesetaraan Gender Perspektif Fatima Mernissi”, dalam *Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2022.

³⁶ Eko Setiawan, “Studi pemikiran Fatima Mernissi tentang Kesetaraan Gender dan Diskriminasi terhadap Perempuan dalam Panggung Politik,” dalam *Jurnal Yinyang*, Vol. 14, No. 2 Tahun 2019.

³⁷ Qaem Aulassyahied, “Skeptisisme dalam Hermeneutika Feminis Fatima Mernissi,” dalam *Jurnal Muwazah*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2016.

³⁸ Omaima Abou-Bakr, "Islamic Feminism? What's in a Name? Preliminary Reflections," dalam *Journal Middle East Women's Studies Review*, Vol. 15, No. 4 Tahun 2001.

dengan menempatkan Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi pada titik-titik yang berbeda dalam spektrum tersebut. Abou-Bakr mengeksplorasi bagaimana kedua tokoh ini, meskipun sangat berbeda tapi sama-sama berkontribusi dalam memperluas ruang diskursif bagi perempuan dalam wacana keislaman. Studi Abou-Bakr memberikan kerangka konseptual yang berguna untuk memahami posisi relatif kedua tokoh dalam lanskap feminisme Islam. Namun, Abou-Bakr tidak melakukan analisis mendalam terhadap metodologi penafsiran Al-Qur'an yang digunakan oleh kedua tokoh yang menjadi fokus utama penelitian ini.

Yvonne Yazbeck Haddad menganalisis kontribusi kedua tokoh ini dalam konteks pergerakan perempuan Muslim.³⁹ Dalam artikelnya "Islam, Women and Revolution in Twentieth-Century Arab Thought," Haddad mengkaji bagaimana Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi meskipun memiliki orientasi ideologis berbeda, sama-sama berperan dalam transformasi diskursus tentang perempuan dalam pemikiran Arab modern. Haddad menunjukkan bagaimana kedua tokoh ini merespon tantangan modernitas dan kolonialisme dengan cara yang berbeda-beda, namun keduanya menegaskan kembali otoritas Islam dalam mendefinisikan peran dan hak perempuan. Perspektif Haddad ini relevan dalam memahami konteks sosio-historis yang membentuk pemikiran kedua tokoh. Penelitian ini akan mengembangkan analisis Haddad dengan fokus yang lebih spesifik pada metodologi penafsiran Al-Qur'an yang digunakan oleh kedua tokoh.

Dengan demikian, penelitian ini berupaya mengisi kesenjangan dalam kajian-kajian terdahulu dengan melakukan analisis komparatif yang sistematis dan mendalam terhadap metodologi penafsiran Al-Qur'an yang dikembangkan oleh Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam mengonstruksi pemahaman tentang kesetaraan gender. Penelitian ini tidak hanya akan menganalisis persamaan dan perbedaan pemikiran kedua tokoh, tetapi juga implikasi teoritis dan praktisnya bagi pengembangan hermeneutika Al-Qur'an yang responsif gender dalam konteks masyarakat muslim kontemporer.

G. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian yang dipilih penulis dalam penelitian ini analisis komparatif yang mendalam terhadap perspektif dan metodologi penafsiran Al-Qur'an dari dua latar belakang budaya yang berbeda, namun sama-sama berpengaruh dalam dunia Islam. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana kedua tokoh ini menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an

³⁹ Yvonne Yazbeck Haddad, "Islam, Women and Revolution in Twentieth-Century Arab Thought," dalam *Journal the Muslim World*, Vol. 74, No. 3-4, 1984.

terkait gender, membandingkan pendekatan mereka, dan menilai relevansi pemikiran mereka terhadap perkembangan tafsir Al-Qur'an kontemporer serta implikasinya terhadap wacana kesetaraan gender dalam masyarakat muslim.

2. Data dan Sumber Data

Data primer akan diperoleh dari karya-karya Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi, termasuk buku-buku, artikel, dan wawancara yang pernah mereka publikasikan. Karya-karya utama yang akan dikaji meliputi *Kitab Nazharât fi Kitâbillâh* karya Zainab al-Ghazali dan *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry* karya Fatima Mernissi. Sedangkan data sekunder akan dikumpulkan dari berbagai literatur yang relevan, termasuk buku-buku, jurnal akademik, dan artikel ilmiah yang membahas pemikiran kedua tokoh tersebut serta isu-isu seputar kesetaraan gender dalam Islam.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Setelah memaparkan data akan dianalisis menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dan metode perbandingan (*comparative method*). Dan diidentifikasi bahwa metode teknik input data penelitian ini teknik informasi terdokumentasi dalam bentuk teks, media, atau item fisik.⁴⁰ Berdasarkan teknik ini, maka jenis penelitian yang diterapkan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang semua datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto, dan lain-lain yang semuanya berkaitan dengan Al-Qur'an dan tafsirannya.⁴¹

Penelitian kepustakaan ini merupakan penelitian kualitatif, pendekatan yang dilakukan secara utuh kepada subjek penelitian dimana peneliti menjadi instrumen kunci dalam penelitian dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.⁴² Dalam konteks ini, penelitian ini berfokus pada analisis mendalam terhadap teks-teks tertulis yang relevan dengan topik penelitian. Peneliti akan aktif terlibat dalam proses interpretasi dan analisis data, menggali makna yang terkandung dalam teks-teks tersebut, dan menyusun pemahaman yang komprehensif tentang fenomena yang diteliti. Dengan demikian, penelitian ini bertujuan untuk memberikan kontribusi yang mendalam dan bermakna terhadap pemahaman kita tentang topik yang diangkat.

⁴⁰ Banget Tua Simarmata, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, Yogyakarta: Selat Media Partners, 2022, hal. 143.

⁴¹ Nasharuddin Baidan, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, hal. 27-28.

⁴² Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2019, hal. 18.

Analisis data dalam penelitian kualitatif ini bersifat deduktif, yaitu suatu analisis yang berangkat dari hal-hal yang bersifat umum yaitu ayat Al-Qur'an yang berkenaan dengan perempuan kemudian mengamati kenyataan yang ada di lapangan atau di tengah masyarakat untuk menghasilkan sebuah kesimpulan.⁴³

4. Teknik Penulisan

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

H. Sistematika Penulisan

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

Bab pertama dari penelitian ini berisi pendahuluan yang berfungsi sebagai pengantar untuk bab-bab berikutnya. Pendahuluan ini memberikan gambaran umum mengenai keseluruhan pembahasan dalam penelitian ini. Pada bagian ini, pertama-tama dibahas latar belakang masalah untuk memberikan konteks dan argumen mengenai pentingnya penelitian ini. Selanjutnya, identifikasi masalah diuraikan untuk menetapkan fokus utama penelitian, diikuti dengan pembatasan dan perumusan masalah yang menentukan ruang lingkup dan batasan kajian. Tujuan dan manfaat penelitian dijelaskan untuk menilai signifikansi dan relevansi penelitian ini. Kemudian, kerangka teori disajikan sebagai landasan konseptual untuk penelitian ini, diikuti dengan tinjauan pustaka yang membahas hasil penelitian sebelumnya guna menempatkan penelitian ini dalam konteks yang lebih luas. Metodologi penelitian disoroti sebagai panduan pelaksanaan penelitian, dan terakhir, sistematika penulisan menjelaskan susunan bab-bab dalam penelitian ini untuk memudahkan pemahaman pembaca.

Bab kedua dari penelitian ini menyajikan landasan teoritis yang komprehensif mengenai kesetaraan gender dalam perspektif Islam. Kajian ini dimulai dengan menjelaskan definisi dan konsep dasar kesetaraan gender sebagai pondasi pemahaman. Selanjutnya, bab ini mengeksplorasi bagaimana Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam memandang konsep kesetaraan gender, dilanjutkan dengan pemikiran-pemikiran kontemporer dalam dunia Islam mengenai isu tersebut. Pembahasan diperdalam dengan memaparkan berbagai teori kesetaraan gender yang

⁴³ Nasharuddin Baidan, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, ..., hal. 75-80.

berkembang dan diakhiri dengan tinjauan historis tentang relasi gender dalam sejarah Islam klasik.

Bab ketiga dari penelitian ini berfokus pada objek kajian, yaitu Fatima Mernissi dan Zainab al-Ghazali. Dalam bab ini, pertama-tama akan dibahas historis biografi masing-masing tokoh untuk memberikan latar belakang yang mendalam mengenai mereka. Selanjutnya, bab ini akan membahas pandangan Fatima Mernissi tentang kesetaraan gender serta pandangan Zainab al-Ghazali tentang isu yang sama. Bab ini juga akan membahas metode penafsiran dari kedua tokoh tersebut, dan diakhiri dengan analisis kritik dan apresiasi terhadap karya mereka.

Bab keempat dari penelitian ini berisi uji hipotesis yang dilakukan melalui analisis komparatif terhadap korespondensi pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi terhadap kesetaraan gender dalam dua aspek utama, yakni fungsi biologis perempuan dan relasi gender dalam Al-Qur'an. Poin pertama yang dibahas adalah penafsiran fungsi biologis perempuan yang mencakup isu-isu seperti menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, menyusui, hingga menopause, yang sering menjadi dasar pembatasan peran perempuan dalam ruang publik. Kedua, dielaborasi penafsiran ayat-ayat tentang relasi gender, khususnya mengenai kesempatan perempuan dan laki-laki dalam meraih prestasi, beribadah, dan memimpin. Selanjutnya, dilakukan analisis komparatif terhadap pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, dan memperlihatkan titik temu maupun perbedaan metodologis dan ideologis di antara keduanya. Bagian terakhir, bab ini ditutup dengan pembahasan mengenai relevansi pemikiran kedua tokoh dengan konteks kekinian, terutama dalam memperjuangkan nilai-nilai kesetaraan gender di masyarakat muslim kontemporer.

Bab kelima dari penelitian ini menyajikan kesimpulan dan saran. Kesimpulan pada bab ini merupakan jawaban dari rumusan masalah yang diajukan dalam bab pendahuluan, merangkum temuan-temuan utama dari penelitian. Setelah itu, saran-saran yang membangun akan dipaparkan untuk memberikan rekomendasi praktis dan teoritis berdasarkan hasil penelitian ini.

BAB II

KAJIAN TEORITIS TENTANG KESETARAAN GENDER

A. Definisi Kesetaraan Gender

Kata gender berasal dari Bahasa Latin, yaitu “*genus*” yang berarti tipe atau jenis. Gender berarti sifat dan perilaku yang dilekatkan pada laki-laki dan perempuan yang dibentuk oleh lingkungan sosial dan budaya setempat.¹ Nasaruddin Umar, salah satu seorang pakar kajian gender terkenal di Indonesia, menyatakan kesetaraan gender adalah ketika laki-laki dan perempuan memiliki akses, kesempatan, peran, dan kontrol yang seimbang dalam berbagai aspek kehidupan.² Definisi ini sejalan dengan perspektif Al-Qur’an yang menerapkan prinsip kemanusiaan universal.³

Kesetaraan gender merupakan konsep fundamental dalam studi sosial dan kemanusiaan yang secara komprehensif merujuk pada prinsip keadilan dan kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan. Konsep ini tidak sekedar membahas persamaan formal, melainkan menjamin kesempatan, akses, dan partisipasi yang setara dalam berbagai aspek

¹ Luthfia Rahma Halizah dan Ergina Faralita, “Budaya Patriarki dan Kesetaraan Gender,” dalam *p-ISSN*, Vol. 11, No. 2337 Tahun 2023, hal. 23.

² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an*, Makassar: CV. Kreatif Lenggara, 2023, hal. 32-33.

³ Ayat Al-Qur’an yang secara eksplisit menegaskan kesetaraan posisi dan peran laki-laki dan perempuan. Lihat Faisol, *Hermeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011, hal. 12.

kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan kultural.⁴ Dengan demikian kesetaraan gender adalah penilaian atau penghargaan yang sama oleh masyarakat terhadap persamaan dan perbedaan perempuan dan laki-laki di berbagai bidang kehidupan.⁵ Hal ini mencakup penghapusan diskriminasi dan stereotip gender, serta pengakuan dan penghargaan terhadap peran dan kontribusi perempuan dan laki-laki dalam masyarakat.

Kesetaraan gender tidak berarti kesamaan mutlak itu berarti kesetaraan dalam martabat, kesempatan, dan perlakuan. Sebaliknya, kesetaraan gender di definisikan sebagai suatu kondisi di mana laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan untuk mengaktualisasikan potensi mereka, memperoleh hak dasar, dan berpartisipasi dalam berbagai bidang kehidupan tanpa diskriminasi berbasis jenis kelamin.⁶ Kesetaraan gender juga berarti suatu proses menuju setara, selaras, seimbang serasi, tanpa diskriminasi.⁷ Dalam konteks ini, kesetaraan gender bukan hanya tentang memberikan hak yang sama, tetapi juga tentang menciptakan lingkungan yang mendukung dan memungkinkan laki-laki dan perempuan untuk berkembang secara penuh, ini mencakup penghapusan stereotip gender yang merugikan, pengakuan atas kontribusi yang beragam dari setiap individu, dan pemberdayaan perempuan untuk mengambil peran kepemimpinan dalam berbagai bidang.

Dari sudut pandang akademis, kesetaraan gender tidak hanya membahas hubungan antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga berfokus pada pada rekonstruksi sistemik terhadap relasi kekuasaan yang selama ini mendiskriminasi perempuan. Ia merupakan upaya komprehensif untuk membongkar struktur sosial yang timpang dan menciptakan ruang keadilan yang substantif. Bukan tentang menciptakan keragaman, kesetaraan gender adalah upaya transformatif untuk membangun masyarakat yang lebih berkeadilan di mana setiap orang dapat hidup, berkontribusi, dan dihargai tanpa diskriminasi berbasis gender.

Diskriminasi berbasis gender terjadi ketika individu diperlakukan tidak adil atau dinilai hanya berdasarkan jenis kelaminnya. Hal ini dapat menyebabkan ketidaksetaraan dalam akses terhadap peluang, sumber daya, dan hak-hak fundamental. Diskriminasi ini terjadi secara langsung dan melalui stereotip serta norma sosial yang mengatur peran gender dalam

⁴ Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 12.

⁵ Robertus Wardhana Utama, "Analisis Kesetaraan Gender dalam Konteks Pemilihan Umum," dalam *Jurnal Perkara*, Vol. 1, No. 4 Tahun 2023, hal. 225.

⁶ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 23.

⁷ Faisal, *Hermeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011, hal. 10.

masyarakat. Dalam masyarakat yang didominasi oleh stereotip gender, perempuan sering menghadapi perlakuan yang tidak adil dan kesempatan yang terbatas. Perempuan seringkali memiliki akses terbatas terhadap pendidikan, kesempatan kerja yang setara, dan partisipasi dalam pengambilan keputusan penting. Stereotip yang ada juga dapat mempengaruhi peran yang diharapkan secara tradisional dari setiap gender, sehingga membatasi pilihan dan kemajuan individu.⁸

Berdasarkan pengertian-pengertian di atas, sangat jelas bahwa kesetaraan gender merupakan sebuah konsep fundamental yang menekankan pada keseimbangan hak, akses, kesempatan, dan martabat antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, tanpa bermaksud menciptakan kesamaan mutlak. Konsep ini tidak hanya mencakup persamaan formal, tetapi juga merupakan upaya transformatif untuk membongkar struktur sosial yang timpang dan menciptakan keadilan substantif, di mana setiap individu dapat mengaktualisasikan potensinya tanpa dibatasi oleh stereotip dan diskriminasi berbasis gender. Dalam perspektif yang lebih luas, kesetaraan gender berkaitan erat dengan rekonstruksi sistemik terhadap relasi kekuasaan yang selama ini mendiskriminasi perempuan, mencakup media sosial, ekonomi, politik, dan kultural, serta sejalan dengan prinsip kemanusiaan universal yang tercermin dalam Al-Qur'an. Pemahaman ini mengakui bahwa perbedaan biologis tidak seharusnya menjadi dasar untuk pembatasan peran dan kesempatan, melainkan harus diarahkan pada penciptaan masyarakat yang berkeadilan di mana setiap orang dapat hidup, berkontribusi, dan dihargai sesuai dengan potensi dan kapasitasnya masing-masing.

B. Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai kitab suci agama Islam mengandung spirit fundamental tentang kesetaraan gender yang melampaui batasan-batasan sosial dan kultural pada masa turunnya. Kajian komprehensif menunjukkan bahwa substansi Al-Qur'an secara esensial menegaskan semua derajat kemanusiaan baik laki-laki maupun perempuan setara dihadapan Allah, tidak ada perbedaan antara satu suku dan lainnya.⁹ Tujuan pokok Al-Qur'an diturunkan adalah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, baik yang termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis, dan ikatan-ikatan primordial lainnya.

⁸ Rijal Pahlevi dan Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Faktor Pendukung dan Tantangan Menuju Kesetaraan Gender," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 3, No. 2 Tahun 2023, hal. 260.

⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 12, hal. 616.

Meskipun dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata yang persis sepadan dengan istilah gender, namun jika dimaksud gender menyangkut perbedaan laki-laki dan perempuan secara non-biologis, meliputi perbedaan fungsi, peran, relasi antara keduanya, maka dapat ditemukan sejumlah istilah yang digunakan untuk laki-laki dan perempuan yang dapat dijadikan objek penelusuran. Seperti istilah *al-rajûl/al-rijâl* dan *al-mar'ah/al-nisâ*, *al-dzakar* dan *al-untsâ*, termasuk gelar status untuk laki-laki dan perempuan.¹⁰

Sebagaimana dijelaskan oleh Amina Wadud, Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa penciptaan manusia, baik laki-laki maupun perempuan berasal dari *nafs wâhidah* (jiwa yang satu), yang mengindikasikan tidak adanya superioritas satu atas yang lainnya.¹¹ Hal ini ditegaskan dalam surat an-Nisâ'/4: 1.

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

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

Ibnu 'Asyur dalam penafsirannya menekankan bahwa ayat ini ditujukan kepada seluruh umat manusia tanpa terbatas pada orang-orang beriman saja. Beliau menegaskan kesatuan asal usul manusia dari "*nafs wâhidah*" (diri yang satu) yaitu Adam, dan menafsirkan "*zaujâhâ*" sebagai Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam. Tafsir ini menekankan hubungan antara kesatuan spesies manusia dan kesatuan iman, serta pentingnya menjaga hak-hak kerabat dan anak yatim. Penafsiran "*al-arhâm*" pada ayat ini sebagai perintah untuk memelihara hubungan kekerabatan dengan memenuhi hak-hak mereka, memperlihatkan bahwa sistem sosial Islam didasarkan pada penghormatan terhadap hubungan nasab dan kekerabatan.¹²

¹⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Makassar: CV. Kreatif Lenggara, 2023, hal. 11-12.

¹¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 18-19.

¹² Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Tafsîr Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 15, Tunisia: Tunisia Publishing, 2007, hal. 214-218.

Ditinjau dari perspektif kajian gender, penafsiran Ibnu ‘Asyur tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki mencerminkan pandangan tradisional yang umum dalam tafsir klasik. Meski demikian, beliau menekankan aspek penting yaitu kesetaraan dalam fungsi “*zauj*” (pasangan) di mana laki-laki dan perempuan sederajat sebagai pasangan dalam kehidupan rumah tangga. Analisis ini relevan bagi kajian kesetaraan gender dalam Al-Qur’an karena menunjukkan bahwa meskipun terdapat penafsiran tentang asal penciptaan yang berbeda, namun dalam hubungan pernikahan dan kehidupan sosial, Islam mengedepankan prinsip kesetaraan fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan, serta pentingnya menjaga hak-hak kerabat tanpa diskriminasi gender.

Ayat ini menjadi sorotan utama mufasir feminis. Menurut mereka, interpretasi yang dilakukan oleh para mufassir klasik telah berkontribusi dan memperkuat budaya patriarki dalam kehidupan sosial. Hal ini terjadi karena penafsiran klasik cenderung memberikan legitimasi teologis terhadap dominasi laki-laki atas perempuan, yang kemudian terinternalisasi dalam berbagai aspek kehidupan, mulai dari ranah domestik hingga publik. Penafsiran seperti ini dianggap problematik karena tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan yang menjadi nilai fundamental dalam ajaran Islam, serta mengabaikan konteks sosio-historis pada saat ayat tersebut diturunkan.

Nasaruddin Umar, dalam kajiannya menjelaskan bahwa ayat ini menjadi basis teologis yang kuat untuk membangun relasi gender yang setara dalam Islam.¹³ Lebih lanjut, Al-Qur’an secara konsisten menggunakan istilah-istilah yang bersifat netral gender seperti *insân*, *nâs*, dan *bashâr* dalam merujuk kepada manusia secara umum, yang menunjukkan bahwa teks suci ini mengakui kesetaraan fundamental antara laki-laki dan perempuan. Penggunaan terminologi yang netral gender ini bukan sekedar pilihan linguistik semata, tetapi mencerminkan visi Al-Qur’an tentang kemanusiaan yang universal dan egaliter.

Namun, penting untuk dipahami bahwa Al-Qur’an diturunkan dalam suatu lingkup masyarakat yang tidak hampa budaya. Untuk itu, diperlukan penafsiran baru atas teks-teks keagamaan yang dilakukan untuk menemukan kembali pesan-pesan keislaman yang hakiki dan universal, seperti pesan persamaan, persaudaraan, kebebasan, kesetaraan dan keadilan, termasuk didalamnya kesetaraan gender.¹⁴ Dalam konteks ini, Asma Barlas menggaris bawahi bahwa Al-Qur’an menggambarkan hubungan pernikahan sebagai hubungan yang didasarkan pada *mawaddah wa rahmah* (cinta dan

¹³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an*, ..., hal. xii.

¹⁴ Mohamad Ikrom, “Syariat Islam dalam Perspektif Gender dan HAM,” dalam *Jurnal Humanika*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2019, hal.17.

kasih sayang), bukan pada dominasi atau subordinasi.¹⁵ Dengan demikian, diperlukan pembacaan ulang teks-teks keagamaan yang lebih sensitif terhadap teks dan nilai-nilai universal Islam, untuk menghindari jebakan otoritarianisme dalam penafsiran.

Hak-hak wanita yang telah digariskan dalam syari'at tidak hanya didasarkan pada teks Al-Qur'an, tetapi juga pada sunnah nabi dan pendapat para fuqaha. Interpretasi para fuqaha seringkali dipengaruhi oleh konteks zaman ketika masih hidup, sehingga syari'at terkadang bercampur dengan interpretasi manusia yang tidak terlepas dari pengaruh sosial, budaya, dan sejarah pada masanya. Sebagaimana dijelaskan oleh Khaled Abou El Fadl¹⁶, penting untuk membedakan antara ketentuan yang bersifat kontekstual dan nilai-nilai universal yang hendak ditegakkan Al-Qur'an.¹⁷ Menurut analisa Khaled, mengenai wacana hukum Islam ia menemukan bahwa munculnya otoritarianisme dalam pemikiran Islam terjadi akibat kesalahan prosedur metodologis dalam memahami hubungan antara tiga elemen penting: penulis, teks, dan pembaca. Khaled menekankan bahwa ketika seseorang pembaca memaksakan interpretasi tunggal terhadap suatu teks, hal ini justru mencederai keutuhan maksud penulis dan makna teks itu sendiri. Dalam konteks penafsirannya yang bersifat otoritarian, permasalahan utama terletak pada peran pembaca yang terlalu dominan.¹⁸

Para sarjana muslim feminis kontemporer seperti Riffat Hassan, Amina Wadud, Fatima Mernissi mengembangkan metodologi tafsir yang sensitif gender dalam memahami Al-Qur'an. Mereka berargumen bahwa banyak interpretasi yang bias gender terhadap Al-Qur'an sebenarnya berasal dari pemahaman yang dipengaruhi budaya patriarki, bukan dari teks Al-Qur'an itu sendiri.¹⁹ Oleh karena itu, diperlukan pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an dengan perspektif yang lebih egaliter.

Muhammad Syahrur, seorang pemikir kontemporer, mengajukan teori "pembacaan kontemporer" terhadap Al-Qur'an yang menekankan prinsip kesetaraan gender, dengan tujuan sebagai upaya pengembangan

¹⁵ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2006, hal. 117.

¹⁶ Khaled Abou El Fadl merupakan seorang cendekiawan dan intelektual terkemuka asal Amerika. Ia merupakan salah satu otoritas terkemuka dalam bidang Syariah dan Hukum Islam. Admin "Khaled Abou El Fadl," dalam <https://law.ucla.edu/faculty/faculty-profiles/khaled-m-abou-el-fadl>. Diakses pada 07 Februari 2025.

¹⁷ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2010, hal. 190-193.

¹⁸ Raisul, "Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El Fadl," dalam *Jurnal Mazahib*, Vol. 14, No. 2 Tahun 2015, hal. 150.

¹⁹ Asna Andriani, "Pendekatan Gender dalam Studi Qur'an," dalam *Jurnal Al-Tsiqah*, Vol. 2, No. 3 Tahun 2017, hal. 36.

pemikiran Islam agar tidak stagnan dan cenderung kaku dalam pemaknaan Al-Qur'an. Sehingga perkembangan Islam bisa sesuai dengan kebutuhan zaman.²⁰

Analisis pemikiran Muhammad Syahrur tentang “pembacaan kontemporer” Al-Qur'an mencerminkan sebuah pendekatan progresif yang berupaya menjembatani kesenjangan antara teks suci dan realitas kontemporer. Metodologinya yang menekankan kesetaraan gender tidak hanya merespon tuntutan modernitas, tetapi juga mencoba mengungkap dimensi universal dari ajaran Al-Qur'an yang mungkin tertutupi oleh interpretasi tradisional yang terikat konteks historis tertentu. Pendekatan ini, meskipun mengundang kontroversi di kalangan ulama tradisional, membuka ruang diskusi penting tentang bagaimana umat Islam dapat mempertahankan relevansi ajaran agamanya sambil tetap menghormati prinsip-prinsip fundamental. Signifikansi pemikiran syahrur terletak pada upayanya mengintegrasikan metodologi modern dengan pemahaman teks klasik, serta menciptakan paradigma baru yang memungkinkan Islam beradaptasi dengan perubahan sosial tanpa kehilangan esensinya.

Dalam memahami Al-Qur'an membutuhkan pendekatan yang komprehensif, tidak cukup hanya membacanya dengan secara harfiah. Ketika kita hanya membaca suatu ayat secara tekstual tanpa mempertimbangkan hubungannya dengan ayat-ayat lain, hadis yang relevan, atau konteks sosial saat ayat tersebut diturunkan, maka kita akan sangat mudah mendapatkan interpretasi yang tidak seimbang, khususnya terkait isu gender. Seperti halnya dapat dilihat pada penafsiran tentang kepemimpinan dalam surat an-Nisâ/4: 34 sebagai berikut,

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“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

²⁰ M. Anwar Nawawi, “Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Kewarisan dan Kontribusinya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia,” dalam *Disertasi Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung*, 2022, hal. 117.

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 mentaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.” (an-Nisâ/4: 34)

Dalam menafsirkan “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” Ibnu ‘Asyur menekankan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan merupakan asas hukum umum yang berlaku dalam sistem keluarga. Beliau menjelaskan bahwa “*qawwâm*” berarti orang yang mengurus, menjaga, dan bertanggung jawab. Menurut Ibnu ‘Asyur, kepemimpinan ini berdasarkan dua faktor: kelebihan yang Allah berikan kepada sebagian atas sebagian yang lain dan nafkah yang diberikan oleh laki-laki. Beliau mengatakan bahwa preferensi ini telah terlihat sepanjang sejarah dan menjadi hak yang diperoleh kaum laki-laki karena kebutuhan perempuan terhadap perlindungan laki-laki yang bersifat terus menerus. Ketika menjelaskan tentang nusyuz (ketidakpatuhan), Ibnu ‘Asyur menafsirkannya sebagai durhakanya istri kepada suami, yang mana penyelesaiannya dimulai dari memberi nasihat, meninggalkan di tempat tidur, hingga memukul dengan syarat-syarat tertentu.²¹

Ibnu ‘Asyur menunjukkan nuansa kontekstual dalam penafsirannya, terutama mengenai hukuman fisik. Beliau menegaskan bahwa izin memukul mempertimbangkan kondisi-kondisi yang peka antara suami istri, dan hanya diperbolehkan dalam keadaan tertentu dengan yang mendamaikan. Ibnu ‘Asyur juga menyatakan bahwa penerapan hukuman ini dibatasi pada masyarakat dimana pemukulan tidak dianggap sebagai penghinaan atau bahaya. Beliau juga berpendapat bahwa para wali nikah dapat membatasi hak suami untuk menghukum jika mereka tidak mampu berpegang pada batasan-batasan syariat, bahkan mengusulkan hukuman bagi suami yang memukul istrinya untuk mencegah penyalahgunaan. Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Asyur, meskipun menerima hierarki kepemimpinan laki-laki dalam keluarga, juga memberikan ruang bagi interpretasi yang lebih kontekstual dan berupaya membatasi potensi kekerasan dalam hubungan pernikahan.

Quraish Shihab menganalisis kata “*qawwâmûn*” (pemimpin) dengan pendekatan linguistik yang mendalam, menjelaskan bahwa istilah ini berasal dari kata “*qâma*” yang bermakna melaksanakan tugas dengan sempurna, berkesinambungan, dan berulang-ulang. Bagi Shihab, konsep kepemimpinan dalam ayat ini tidak hanya sekedar otoritas tetapi mencakup tanggung jawab pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dana

²¹ Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 15, Tunisia: Tunisia Publishing, 2007, hal. 37-44.

pembinaan. Beliau menekankan bahwa kepemimpinan merupakan kebutuhan mutlak dalam unit keluarga yang dihadapkan pada dinamika emosional yang kompleks. Shihab menjelaskan penetapan laki-laki sebagai pemimpin berdasarkan pertimbangan keistimewaan alamiah yang dimiliki masing-masing gender, di mana keistimewaan perempuan lebih menunjang peran pemberi ketenangan dan pendidikan anak. Melalui analogi bentuk dan fungsi (seperti pisau tajam dan gelas yang halus), Shihab menyimpulkan bahwa Allah menciptakan perbedaan gender dengan keistimewaan masing-masing untuk menjalankan fungsi yang berbeda namun saling melengkapi dalam kehidupan keluarga.²²

Membandingkan penafsiran penafsiran Ibnu ‘Asyur dan Quraish Shihab terhadap surat an-Nisâ ayat 34 menunjukkan bagaimana pendekatan kontekstual dan linguistik dapat menghasilkan nuansa yang berbeda dalam memahami konsep kepemimpinan laki-laki dalam keluarga. Kedua mufassir mengakui posisi laki-laki sebagai pemimpin, namun dengan penekanan yang berbeda. Ibnu ‘Asyur lebih menekankan aspek historis dan normatif dengan memandang kepemimpinan sebagai “hak” laki-laki berdasarkan perlindungan dan nafkah, sementara Shihab menawarkan pendekatan fungsional-komplementer melalui analog “bentuk dan fungsi” yang melihat perbedaan gender sebagai desain ilahi untuk peran yang saling melengkapi. Perbedaan yang signifikan terlihat dalam pembahasan nusyuz, dimana Ibnu ‘Asyur memberikan perhatian lebih pada batasan-batasan praktis dan kontekstual dalam penerapan hukuman fisik, hingga mengusulkan sanksi bagi suami yang menyalahgunakannya. Sedangkan Shihab cenderung menekankan aspek filosofis dari pembagian peran berdasarkan keistimewaan alamiah tanpa elaborasi mendalam tentang persoalan nusyuz. Pendekatan linguistik Shihab terhadap kata “*qawwâmûn*” yang menekankan aspek tanggung jawab dan pemenuhan kebutuhan memberikan nuansa yang lebih moderat dan seimbang dibandingkan dengan pendekatan Ibnu ‘Asyur yang lebih menekankan struktur hierarkis, meskipun keduanya tetap berpegang pada prinsip kepemimpinan laki-laki dalam keluarga.

Jika pembacaan terhadap ayat tersebut dilakukan tanpa memperhatikan konteks dan aspek hermeneutika yang tepat, penafsiran ayat tersebut berpotensi meneguhkan konstruksi hierarkis yang menempatkan laki-laki sebagai superior dan perempuan sebagai subordinat. Penafsiran dangkal bisa menghasilkan kesimpulan bahwa laki-laki ditakdirkan untuk memimpin, mengendalikan, dan mendidik perempuan, sementara perempuan sebaliknya dipandang sebagai objek yang pasif dan ter subordinat. Apabila ayat ini dijadikan landasan hukum (*tasyri'*) yang bersifat mutlak dan

²² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera hati, 2002, hal. 511-512.

normatif untuk semua relasi gender, hal itu justru akan bertentangan dengan prinsip-prinsip kesetaraan dan kemanusiaan universal. Oleh karena itu, ayat tersebut semestinya harus dipahami secara sosiologis dan kontekstual, mengingat ia merujuk pada kondisi partikular pada masanya. Pemahaman demikian membuka ruang penafsiran yang memungkinkan perubahan posisi perempuan sesuai dengan dinamika kebudayaan yang terus berkembang.²³

Ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an hampir semuanya turun untuk menanggapi suatu sebab khusus (*khusûs al-sabâb*), meskipun redaksinya menggunakan lafadz umum (*'umum al-lafadz*). Oleh karenanya timbullah pertanyaan seputar metodologis. Kebanyakan para mufassir dalam hal ini, berpendapat ada yang berpegang pada konsep lafadz umum, yaitu menerapkan petunjuk ayat berdasarkan bunyi teks. Sementara sebagian berpegang pada konsep sebab khusus, yaitu mempertimbangkan kualitas peristiwa, perilaku dan kondisi khusus yang menyebabkan ayat itu turun. Akibat penerapan metodologi yang berbeda, maka pendapat jumbuh ulama terhadap ayat-ayat gender cenderung lebih tekstual (*tafsîr bi al-ma'tsûr*), sementara sebagian ulama lainnya cenderung lebih kontekstual (*tafsîr bi al-ra'yî*).²⁴ Perbedaan metodologi ini menghasilkan konsekuensi yang signifikan dalam pemahaman dan penerapan ayat-ayat gender. Pendekatan tekstual cenderung menghasilkan interpretasi yang lebih kaku dan literal, yang terkadang dapat mengarah pada pemahaman yang tidak adil atau diskriminatif terhadap perempuan. Di sisi lain, pendekatan kontekstual memungkinkan interpretasi yang lebih fleksibel dan relevan dengan konteks sosial dan budaya yang berubah, namun rentan terhadap subjektivitas dan interpretasi yang bias.

Dalam perkembangan kajian gender kontemporer, muncul upaya menggabungkan kedua pendekatan tersebut, yaitu dengan mempertimbangkan baik teks maupun konteks secara seimbang. Pendekatan ini mengakui bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam konteks sejarah tertentu, namun pesan-pesannya memiliki relevansi universal yang dapat diterapkan dalam berbagai konteks yang berbeda. Oleh karena itu, diperlukan upaya untuk memahami makna historis ayat-ayat gender, sambil juga mempertimbangkan implikasi dan relevansinya dalam konteks kehidupan modern. Selain itu, penting juga melibatkan perspektif perempuan dalam proses penafsiran, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih inklusif dan adil.

Karena itu, untuk memahami makna sebuah teks keagamaan khususnya terkait dengan permasalahan gender dalam kitab suci, diperlukan

²³ Husein Muhammad, *Fiqih perempuan*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 70-73.

²⁴ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *et.al.*, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 158-159.

pendekatan lebih komprehensif daripada sekedar pembacaan tekstual. Sehingga bukanlah hal yang tidak mungkin untuk melakukan pembacaan yang egaliter. Bahkan telah banyak dikaji oleh para pemikir yang menekankan bahwa Al-Qur'an pada hakikatnya tidak bermaksud menempatkan perempuan dan laki-laki dalam hierarki yang tidak setara.²⁵ Dengan demikian, dibutuhkan metode penafsiran yang mempertimbangkan konteks sosial, historis, dan kulturalnya untuk mengungkap pesan kesetaraan yang terkandung dalam teks.

C. Gender dalam Pemikiran Islam Kontemporer

Problem utama pemikiran Islam kontemporer, terdapat dua polaritas yang saling berhadapan, yaitu warisan tradisi Islam (*turâts*) dan nilai-nilai modern (*hadâtsah*). Pendekatan ini berbeda dengan dua pandangan sebelumnya, kaum tradisionalis yang cenderung menolak modernitas secara langsung demi mempertahankan tradisi, serta kelompok modernis yang ingin meninggalkan tradisi sepenuhnya agar bisa maju. Sebagai alternatif, pemikiran Islam kontemporer mengambil jalan tengah dengan mengkaji secara kritis baik aspek tradisi maupun modernitas, untuk kemudian mencari titik temu antara keduanya dalam rangka merespon berbagai persoalan zaman sekarang.²⁶

Salah satu isu penting yang mencerminkan dinamika antara tradisi dan modernitas dalam pemikiran Islam kontemporer adalah diskursus tentang kesetaraan gender. Dalam konteks ini, pendekatan integratif yang menggabungkan pemahaman tradisi dengan tuntutan modern menjadi sangat relevan. Seperti halnya dalam mengaitkan kesetaraan gender dengan agama, membutuhkan pemahaman multidimensional yang mencakup pendekatan kontekstual dan tekstual. Pendekatan pertama, dengan menggunakan analisis gender seperti yang umumnya digunakan oleh para feminis muslim, menekankan pada pentingnya mengidentifikasi dan menantang struktur sosial yang melanggengkan ketidakadilan gender. Pendekatan ini berakar pada pengalaman perempuan dalam kehidupan sehari-hari serta kritik terhadap interpretasi tradisional yang dianggap bias terhadap perempuan. Sedangkan pendekatan kedua adalah menganalisisnya dari sudut pandang keilmuan agama (Islam) menawarkan eksplorasi teks-teks agama seperti Al-Qur'an dan hadis dengan mempertimbangkan metode tafsir yang khas, baik

²⁵ Faisol, *Hermeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011, hal. 15.

²⁶ Sujat Zubaidi dan Mohammad Muslih, *Kritik Epistemologi dan Model Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: LESFI, 2018, hal. 151.

yang bersifat konvensional maupun progresif.²⁷ Dengan menggabungkan kedua pendekatan ini, tercipta ruang dialog yang produktif untuk memahami dan mempraktekkan kesetaraan gender dalam kerangka agama yang relevan dengan kebutuhan zaman.

Agenda kesetaraan gender yang diperjuangkan kaum progresif tidak hanya tentang memperkuat wacana gender di dunia Islam, atau hanya tentang mengubah cara masyarakat muslim memandang perempuan. Lebih jauh lagi, kelompok progresif berupaya mewujudkan suatu negara di mana laki-laki dan perempuan menikmati hak yang sama dan dijamin keamanan hukum permanen. Dengan kata lain, pemerataan hak antara laki-laki dan perempuan diatur oleh peraturan perundang-undangan yang berlaku dan mengikat.²⁸ Kelompok progresif dalam gerakan kesetaraan gender berfokus pada penguatan struktur hukum yang mendukung keadilan gender, sehingga tidak hanya bersifat simbolik tetapi juga implementatif. Mereka mendorong perubahan konkret dalam kebijakan publik yang dapat memberikan perlindungan dan kesempatan yang setara bagi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk pendidikan, pekerjaan, dan partisipasi politik. Dengan demikian, pendekatan ini tidak hanya bertujuan untuk memperbaiki persepsi terhadap perempuan, tetapi juga untuk menghilangkan berbagai bentuk diskriminasi dan kekerasan berbasis gender yang masih kerap terjadi di masyarakat.

Gerakan pembaharuan Islam yang mulai pada abad ke-19 tidak dapat dipisahkan dari wacana gender dalam pemikiran Islam modern. Tokoh-tokoh pembaharu pada abad ini telah mulai bergerak. Jamaluddin Al-Afghani merupakan tokoh utama dalam gerakan pembaharuan di Turki, Iran, dan Mesir. Salah seorang pengikutnya adalah Muhammad Abduh, turut serta dalam menghadapi berbagai tantangan yang muncul akibat perubahan besar di dunia Barat, seperti revolusi Prancis, revolusi industri, serta kemajuan pesat dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi yang mendorong ekspansi global. Meskipun pemikiran progresif Barat memberikan pengaruh yang kuat, baik al-Afghani maupun Abduh tetap menjadikan Islam sebagai fondasi utama dalam gagasan-gagasan mereka. Al-Afghani memandang Islam sebagai agama universal yang memiliki kekuatan spiritual dan intelektual untuk beradaptasi dengan perubahan zaman. Ia meyakini bahwa pembaruan Islam yang benar memungkinkan umatnya menyerap nilai-nilai positif dari peradaban lain tanpa kehilangan identitas mereka. Sementara itu, Muhammad Abduh menekankan perlunya perubahan sosial, khususnya

²⁷ Lailiy Muthmainnah, "Membincang Kesetaraan Gender Dalam Islam," dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 40, No. 2 Tahun 2006, hal. 202-203.

²⁸ Nurrochman, "Al-Qur'an dan Isu Kesetaraan Gender: Membongkar Tafsir Bias Gender, Menuju Tafsir Ranah Perempuan," dalam *Jurnal Wahana Akademika*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2014, hal. 274.

dalam emansipasi perempuan dan pemulihan hak-hak mereka sebagaimana diatur dalam Al-Qur'an, tetapi seringkali terhambat oleh berbagai pembatasan sosial yang berkembang di era Kekaisaran Ottoman. Pemikiran ini dikembangkan lebih lanjut oleh Qasim Amin, yang menjadikan isu reformasi dalam hak-hak perempuan sebagai fokus utamanya.²⁹

Tokoh-tokoh diatas telah meletakkan fondasi untuk ideologi progresif yang telah diikuti oleh generasi berikutnya.³⁰ Perkembangan pemikiran ini semakin intensif seiring dengan munculnya gerakan feminisme Islam pada tahun 1990-an yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Fatima Mernissi³¹, Amina Wadud³², dan Asma Barlas³³.

Sejak abad ke-20, topik gender dalam pemikiran Islam kontemporer telah mengalami perkembangan yang signifikan dan menghasilkan ide-ide modern yang mendukung hak-hak wanita dalam berbagai aspek kehidupan.³⁴ Para pemikir muslim kontemporer telah berupaya reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan untuk merespon isu-isu gender dan kesetaraan yang muncul di era modern. Pendekatan yang digunakan umumnya menggabungkan metode klasik dengan perspektif kontemporer untuk menghasilkan pemahaman yang lebih kontekstual dan responsif terhadap realitas sosial. Upaya reinterpretasi ini tidak hanya berfokus pada aspek hukum dan teologis, tetapi juga mencakup dimensi sosial, budaya, dan politik. Misalnya pemikiran tentang peran perempuan dalam ruang publik, kepemimpinan perempuan, dan hak-hak reproduksi telah menjadi topik perdebatan yang intens.

²⁹ Charis Waddy, *Wanita dalam Sejarah Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1987, hal. 223-224.

³⁰ Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798 - 1939*, Cambridge: Univ. Press, 2013, hal. 140.

³¹ Fatima Mernissi (1940 M-2015 M) -yang selanjutnya disebut dengan Mernissi- merupakan seorang sosiolog asal Maroko, dikenal karena kajiannya tentang gender dan modernisasi di masyarakat muslim. Ia menulis disertasi tentang dinamika gender di Brandeis University dan mengajar di Universitas Muhammad V. Admin "Fatima Mernissi", dalam <https://fatemamernissi.com/about-us>. Diakses pada 21 Desember 2024.

³² Amina Wadud (1952 M) -yang selanjutnya disebut dengan Wadud- merupakan seorang sarjana yang mengeksplorasi kekuasaan dan kekerasan dalam Islam, bukunya *Believing Women in Islam* menolak pembacaan patriarkal. Admin, "Amina Wadud is the Lady Imam", dalam <https://aminawadud.com/about-amina-wadud/>. Diakses pada 21 Desember 2024.

³³ Asma Barlas (1950 M) -yang selanjutnya disebut Barlas- merupakan seorang intelektual asal dari Pakistan yang kini menjadi professor di Ithaca College. Barlas ahli dalam bidang hermeneutika Al-Qur'an dan berfokus pada isu Islam, kolonialisme, dan dekolonialisme. Admin "Asma barlas", dalam <https://www.ithca.edu/faculty/abarlas>. Diakses pada 21 desember 2024.

³⁴ Dzakiyyah Fauziyah Rif'at and Nurwahidin, "Feminisme dan Kesetaraan Gender dalam Kajian Islam Kontemporer," dalam *Jurnal Syntax Literate*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2022, hal. 173.

Namun, reinterpretasi ini juga menghadapi tantangan dan kritik dari berbagai pihak. Beberapa kalangan konservatif berpendapat bahwa upaya reinterpretasi ini terlalu liberal dan mengabaikan tradisi keagamaan. Di sisi lain, beberapa kelompok feminis mengkritik bahwa reinterpretasi ini masih belum cukup radikal dan tidak sepenuhnya membebaskan perempuan dari struktur patriarki. Oleh karena itu, dialog dan perdebatan yang berkelanjutan diperlukan untuk mencapai pemahaman yang lebih komprehensif dan inklusif tentang gender dalam pemikiran Islam kontemporer.

Dalam upaya mengembangkan pemahaman yang lebih setara gender, para pemikir muslim kontemporer telah mengembangkan berbagai metodologi tafsir baru. Amina wadud misalnya, mengajukan metode “tafsir holistik” yang menekankan pentingnya memahami Al-Qur’an secara utuh, tidak parsial.³⁵ Wadud menggunakan metode penafsiran Al-Qur’an yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman³⁶, yang menekankan pentingnya memahami ayat-ayat dalam konteks sejarah dan kondisi sosial saat wahyu diturunkan. Pendekatan ini mengharuskan setiap ayat dikaji dengan mempertimbangkan latar belakang waktu serta situasi umum dan khusus yang melingkupinya pada saat itu.³⁷ Sementara itu, Asma Barlas mengembangkan pendekatan “pembacaan anti patriarki” yang berupaya membongkar bias gender dalam interpretasi klasik.³⁸

Di Indonesia, tokoh seperti Nasaruddin Umar telah mengembangkan metode analisis gender dalam kajian Al-Qur’an. Ia mengidentifikasi prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam Al-Qur’an, seperti laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah, khalifah di muka bumi, dan penerima perjanjian primordial.³⁹ Sementara itu, Husain Muhammad, seorang kyai dari Pesantren Dar Al-Tauhid Cirebon mengembangkan pemikirannya tentang kesetaraan gender dengan pendekatan yang mengintegrasikan khazanah klasik (*turâts*) dengan perspektif kontemporer. Ia menegaskan bahwa prinsip-prinsip kesetaraan

³⁵ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, ..., hal. 33.

³⁶ Fazlur Rahman (1919) -yang selanjutnya disebut Rahman -merupakan seorang pemikir bebas, kritis dan radikal yang berasal dari Pakistan. Rahman menjadi dosen dalam bidang kajian Persia dan Filsafat Islam dari tahun 1950-1958 di Universitas Durham Inggris. Lihat Abdul Mustaqim, *et.al., Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metode Penafsiran*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal.45.

³⁷ Amina Wadud, *Qur’an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 19.

³⁸ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur’an*, ..., hal. 31.

³⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur’an*, ..., hal. 222-228.

gender sebenarnya telah tertanam dalam tradisi Islam, namun seringkali tertutup oleh interpretasi yang bias gender.⁴⁰

Perkembangan pemikiran gender dalam Islam kontemporer juga ditandai dengan munculnya metodologi tafsir baru yang lebih responsif gender. Pendekatan ini mendapat dukungan dari akademisi muslim Indonesia seperti Musdah Mulia, yang mengembangkan pendekatan kontekstual dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an terkait gender. Mulia menekankan pentingnya memahami konteks historis dan sosial dalam interpretasi ayat-ayat gender, serta mengaitkannya dengan realitas kontemporer.⁴¹

Perkembangan pemikiran ini semakin diperkuat dengan munculnya berbagai pusat studi gender di Perguruan Tinggi Islam Indonesia, yang berkontribusi dalam pengembangan metodologi dan pendekatan baru dalam kajian gender perspektif Islam. Hal ini menunjukkan bahwa diskursus gender dalam pemikiran Islam kontemporer terus berkembang secara dinamis, dengan kontribusi yang signifikan.

D. Teori-Teori Kesetaraan gender

Teori kesetaraan gender dalam perspektif Islam merupakan sebuah upaya intelektual yang komprehensif untuk membongkar pemahaman patriarkis yang selama ini mendominasi interpretasi teks keagamaan yang secara sistematis telah memarginalkan perempuan dari ruang penafsiran dan praktik sosial.

Teori-teori kesetaraan gender yang akan dibahas di bawah ini bukanlah sekedar diskusi akademis, mereka adalah upaya epistemologis untuk memecahkan struktur pemahaman yang tidak konsisten tentang Islam dan membangun paradigma baru tentang kemanusiaan. Masalah gender ini banyak dipengaruhi oleh teori-teori dari bidang psikologi dan sosiologi.⁴² Cukup banyak teori yang dikembangkan, terutama oleh para kaum feminis untuk membicarakan masalah gender.

1. Teori Psikoanalisa

Teori psikoanalisa merupakan salah satu pendekatan penting dalam memahami konstruksi gender dan relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan. Teori yang awalnya dikembangkan oleh Sigmund Freud ini telah mengalami berbagai perkembangan dan interpretasi baru, khususnya dalam konteks kajian gender. Teori ini merupakan teori kepribadian yang

⁴⁰ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 34-35.

⁴¹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005, hal. 377.

⁴² Marzuki, "Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender," dalam *Jurnal Civics*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2007, hal. 69.

komprehensif dan berpengaruh luas terhadap ilmu sosial, humanitas, seni, dan masyarakat pada umumnya.⁴³ Para pemikir feminis kontemporer telah melakukan reinterpretasi kritis terhadap konsep-konsep psikoanalisis klasik. Mengadaptasinya untuk menganalisis berbagai isu gender kontemporer seperti konstruksi maskulinitas dan feminitas, dinamika kekuasaan dalam relasi gender, serta peran pengalaman masa kecil dalam pembentukan identitas gender.

Dalam konteks kajian gender dan feminisme, teori psikoanalisa telah memberikan kontribusi signifikan dalam memahami pembentukan identitas gender dan relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan.⁴⁴ Pemahaman ini menjadi sangat relevan ketika menganalisis pemikiran tokoh feminis muslim seperti Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi yang berupaya melakukan rekonstruksi pemahaman gender dalam Islam.

Konsep dasar psikoanalisa Freud yang relevan dengan kajian gender adalah teori tentang perkembangan psikoseksual. Menurut Freud, identitas gender seseorang terbentuk melalui tahapan perkembangan psikoseksual di masa kanak-kanak, dimana anak mengidentifikasi diri dengan orang tua yang berjenis kelamin sama. Dalam konteks patriarki, proses ini cenderung melanggengkan dominasi maskulin karena anak perempuan dipaksa untuk mengidentifikasi diri dengan posisi subordinat ibunya.⁴⁵ Namun, dalam perspektif feminis dan teori gender modern mengkritik pandangan Freud, karena teori ini tidak cukup mempertimbangkan peran lingkungan sosial, budaya, dan pengalaman individual dalam membentuk gender.

Para teoritikus feminis seperti Nancy Chodorow⁴⁶ telah mengembangkan perspektif psikoanalitik feminis yang mengkritisi bias gender dalam teori Freud. Dalam pandangannya, subordinasi perempuan tidak hanya merupakan hasil dari struktur sosial yang patriarkis, tetapi juga berakar pada dinamika pengasuhan anak yang didominasi oleh ibu. Chodorow berargumen bahwa selama proses pengasuhan, anak cenderung mengembangkan identitas yang lebih rasional, yang berarti mereka lebih terhubung dan bergantung pada figur ibu mereka. Sebaliknya, anak laki-laki didorong untuk memisahkan diri dari ibu mereka, yang mengarah pada

⁴³ Isom Fuadi Fikri, *et al.*, "Struktur Kepribadian manusia dalam psikoanalisis Sigmund Freud Perspektif Filsafat Pendidikan Islam," dalam *Jurnal EDUPEDIA*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2023, hal. 76.

⁴⁴ Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, London: Verse, 2016, hal. ix.

⁴⁵ Jacques Lacan, *Ecrits A Selection*, London: Routledge Classics 2001, hal. 107.

⁴⁶ Nancy Chodorow -yang selanjutnya disebut Chodorow -merupakan dewan Psikoanalisis Amerika 2016- sekarang, staf pengajar dan analisis pelatihan dan supervisi di Boston Psychoanalytic Society and Institute. Admin "Nancy Chodorow", dalam <https://sociology.berkeley.edu/professor-emeritus/nancy-j-chodorow>. Diakses pada 27 Desember 2024.

pengembangan yang lebih individualistik dan terpisah.⁴⁷ Pemikiran ini menjelaskan bagaimana konstruksi gender yang timpang tidak hanya terinternalisasi dalam perilaku, tetapi juga di reproduksi secara psikologis dalam diri individu sejak dini. Dalam hal ini, anak perempuan belajar untuk melihat nilai dalam hubungan dan koneksi sosial, sedangkan anak laki-laki mungkin lebih fokus pada perbedaan dan pemisahan sebagai pembentukan identitas mereka.

Chodorow menekankan pentingnya memahami pengasuhan sebagai faktor kunci yang membentuk pemahaman dan orientasi gender, yang pada gilirannya berkontribusi pada dinamika kekuasaan yang tidak seimbang di masyarakat. Dengan demikian, teori Chodorow memberikan penjelasan yang lebih komprehensif tentang bagaimana struktur sosial dan psikologis saling berinteraksi dalam pembentukan identitas gender dan pola perilaku, serta menyoroti pentingnya revisi terhadap teori psikologis yang ada untuk mencakup pengalaman dan perspektif perempuan yang lebih adil.⁴⁸

Teori psikoanalisa juga menyediakan kerangka untuk memahami resistensi terhadap kesetaraan gender dalam masyarakat muslim. Konsep “kecemasan kastrasi” dari Freud dapat digunakan untuk menganalisis kekuatan laki-laki terhadap pemberdayaan perempuan, yang sering dimanifestasikan dalam bentuk penolakan terhadap reformasi hukum keluarga Islam atau interpretasi progresif terhadap ayat-ayat gender.⁴⁹ Teori ini menyoroti dimensi psikologis yang mendasari pertahanan terhadap status quo patriarki, di mana perubahan dalam struktur kekuasaan gender dipandang sebagai ancaman terhadap identitas dan keamanan laki-laki.

Dalam kajian kontemporer, teori psikoanalisa telah diperkaya dengan perspektif post-strukturalis yang menekankan peran bahasa dan wacana dalam pembentukan subjektivitas gender. Judith Butler misalnya, mengembangkan teori performativitas gender yang menggabungkan wawasan psikoanalisa dengan teori wacana. Pendekatan ini sangat berguna untuk menganalisis bagaimana identitas gender dikonstruksi melalui praktik diskursif dalam komunitas muslim.⁵⁰ Dalam konteks komunitas muslim, hal ini dapat mencakup analisis terhadap bagaimana teks-teks keagamaan, tradisi

⁴⁷ Nancy J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender with a New Preface*, Berkeley: University of California press, 1999, hal. 67-68.

⁴⁸ Kay Bussey dan Albert Bandura, “Social Cognitive Theory of Gender Development,” t.p., Tahun 1999, hal. 2.

⁴⁹ Ziba Mir-Hosseini, “Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism,” dalam *Journal Critical Inquiry*, Vol. 32, No. 4 Tahun 2006, hal. 638.

⁵⁰ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1999, hal. 182.

budaya, dan praktik-praktik sosial berkontribusi pada konstruksi identitas gender.

2. Teori Struktural dan Fungsional

Teori struktural fungsional memandang masyarakat sebagai sistem sosial yang kompleks, terdiri dari berbagai elemen yang saling terkait dan memiliki fungsi tertentu. Realitas sosial dipahami sebagai hubungan antar sistem dalam masyarakat, di mana bagian-bagian yang saling bergantung ini memiliki dinamika perubahan, sehingga perubahan satu bagian menyebabkan perubahan sistem lainnya.⁵¹ Teori ini dapat digunakan untuk menganalisis bagaimana peran gender tradisional, seperti peran laki-laki sebagai nafkah dan perempuan sebagai pengasuh, berkontribusi pada stabilitas dan keberlangsungan masyarakat.

Talcott Parsons, merupakan tokoh utama teori struktural-fungsional, memandang masyarakat sebagai sistem yang terdiri dari subsistem-subsistem yang saling bergantung. Setiap subsistem memiliki fungsi spesifik yang berkontribusi pada stabilitas sistem secara keseluruhan.⁵² Dalam konteks ini, setiap elemen dalam masyarakat memiliki peran tertentu yang diharapkan sesuai dengan norma dan harapan yang telah di institusionalisasi. Ketika menyimpang, hal ini dipandang sebagai ancaman potensial terhadap stabilitas sistem.

Dalam konteks ini, teori ekonomi juga menunjukkan bahwa keseimbangan dalam sistem sosial dapat dicapai, meskipun seringkali lebih rentan terhadap ketidakstabilan, terutama dalam sistem yang mengedepankan orientasi kompetitif murni. Sistem interaksi semacam ini memerlukan toleransi yang besar terhadap hasil yang berbeda, serta fleksibilitas dalam batasan-batasan sosialnya. Selain itu, masyarakat dengan karakteristik individualistis perlu memiliki kemampuan untuk menyesuaikan diri dengan berbagai variasi dan standar abstrak seperti “keadilan”, sehingga sistem sosial dapat tetap fungsional meskipun menghadapi potensi disrupsi yang signifikan.⁵³

Perspektif struktural-fungsional dalam menganalisis relasi gender menekankan bahwa pembagian peran gender dalam masyarakat muslim memiliki fungsi untuk mempertahankan stabilitas sosial. Namun, kritik feminis terhadap pendekatan ini menunjukkan bahwa stabilitas tersebut seringkali dicapai dengan mengorbankan kesetaraan dan keadilan gender. Fatima Mernissi misalnya, mengkritisi bagaimana struktur patriarki dalam

⁵¹ Ahmad Shofiyuddin Ichsan, “Memahami Struktur Sosial Keluarga di Yogyakarta (Sebuah Analisis dalam Pendekatan Sosiologi: Struktural Fungsional),” dalam *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2018, hal. 157.

⁵² Talcott Parsons, *The Social System*, New York: Free Press, 1951, hal. 174.

⁵³ Talcott Parsons, *The Social System*, London: Taylor and Francis Group, 1991, hal.90-91.

masyarakat muslim dilegitimasi melalui interpretasi teks-teks keagamaan yang bias gender.⁵⁴

Dalam analisis struktural-fungsional, institusi keluarga dipandang sebagai unit dasar masyarakat yang memiliki fungsi penting dalam sosialisasi nilai-nilai dan pemeliharaan stabilitas sosial. Namun, sebagaimana diargumentasikan oleh para teoritikus feminis kontemporer seperti Amina Wadud, struktur keluarga tradisional yang hierarkis seringkali menjadi wadah pelanggaran ketidaksetaraan gender. Wadud menekankan pentingnya reinterpretasi konsep *qiwamah* dalam Al-Qur'an untuk menciptakan struktur keluarga yang lebih egaliter.⁵⁵

Zainab al-Ghazali, dalam aktivisme dan pemikirannya menunjukkan bagaimana perempuan muslim dapat memainkan peran publik yang signifikan tanpa harus mengorbankan fungsi-fungsi sosial tradisional. Hal ini mencerminkan kemungkinan adaptasi struktural yang mengemungkinkan perubahan sosial tanpa mengancam stabilitas sistem secara keseluruhan.⁵⁶

Pendekatan struktural-fungsional juga membantu menjelaskan bagaimana institusi-institusi keagamaan berperan dalam mempertahankan atau mengubah relasi gender. Lembaga pendidikan misalnya, dapat membantu mengubah pandangan masyarakat tentang peran perempuan dan laki-laki dalam masyarakat. Serta organisasi Nasyiah, yang mempunyai misinya yang harus dilihat dalam kerangka pencarian dan penerapan ajaran Islam dalam menanggapi politik gender pemerintahan Orde Baru Indonesia.⁵⁷ Dengan demikian, pendekatan ini menyoroti bagaimana institusi-institusi keagamaan dapat menjadi kekuatan yang konstruktif dalam mendorong kesetaraan gender.

3. Teori Konflik Sosial

Teori konflik sosial yang muncul pada abad ke-18 dan ke-19 dapat dipahami sebagai tanggapan terhadap munculnya industrialisasi, demokratisasi, dan revolusi. Teori konflik sosial muncul sebagai reaksi atas tumbuh suburnya teori struktural fungsional yang dianggap kurang memperhatikan konflik sebagai salah satu gejala masyarakat yang perlu mendapatkan perhatian. Pemikiran yang paling berpengaruh atau menjadi

⁵⁴ Fatima Mernissi, *Women and Islam an Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Basil Blackwell, 1991, hal. 125.

⁵⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Wadud, Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective, ...*, hal. 72.

⁵⁶ Laila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 2021, hal. 168.

⁵⁷ Siti Syamsiyatun, "Muslim Women's Politics in Advancing Their Gender Interests: A Case-Study of Nasyiatul Aisyiyah in Indonesian New Order Era" dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 45, No. 1 Tahun 2007, hal. 60.

dasar dari teori konflik ini adalah pemikiran Karl Marx dan pada tahun 1950-an, teori konflik ini semakin merebak.⁵⁸

Teori konflik sosial ini berakar pada pemikiran Karl Marx yang memandang masyarakat sebagai arena pertarungan kepentingan antara kelompok-kelompok sosial. Ralf Dahrendorf⁵⁹ mengembangkan teori ini dengan menekankan bahwa konflik merupakan kondisi normal dan bahkan diperlukan untuk perubahan sosial.⁶⁰ Dalam pandangan Dahrendorf, konflik dapat mendorong inovasi, adaptasi, dan transformasi struktur sosial yang lebih baik karena melalui konflik, ketegangan-ketegangan sosial dapat terungkap dan diselesaikan, sehingga menghasilkan keseimbangan baru dalam masyarakat. Dengan demikian konflik tidak selalu bersifat destruktif, tetapi juga dapat menjadi kekuatan konstruktif yang mendorong dinamika perubahan sosial.

Fangels melengkapi teori Marx dengan berpendapat bahwa suatu ide dianggap menarik apabila perbedaan gender (laki-laki dan perempuan) tidak dikaitkan dengan perbedaan biologis, tetapi merupakan penindasan kelas yang menguasai relasi produksi dalam konsep keluarga. Hubungan antara laki-laki dan perempuan, atau suami dan istri dalam keluarga, tidak berbeda dengan hubungan antara proletar dan borjuis, hamba dengan tuannya. Dengan kata lain, peran gender dalam masyarakat didasarkan pada konstruksi masyarakat daripada sifat alami dari Tuhan Yang Maha Esa.⁶¹

Teori konflik sosial menekankan bahwa ketidaksetaraan gender merupakan hasil dari konflik kepentingan dan relasi kekuasaan dalam masyarakat. Teori ini berkembang melalui berbagai pendekatan ilmu sosial yang berpengaruh terhadap teori-teori pembangunan. Fokusnya kemudian bergeser kepada diskursus pembangunan (*discourse of development*) dan ketidakmampuan dalam mengubah posisi ideologis perempuan di masyarakat.⁶²

⁵⁸ Bernard Radho, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2007, hal. 54.

⁵⁹ Ralf Dahrendorf (1929) -yang selanjutnya disebut Dahrendorf -merupakan seorang akademis yang gemilang sebagai filsuf dan sosiolog asal Jerman. Ia menjadi profesor sosiolog di Universitas Hamburg pada tahun 1958, dan kemudian memegang jabatan di Universitas Tübingen dan di Universitas Konstanz. Admin "Ralf Dahrendorf", dalam <https://liberalhistory.org.uk/history/dahrendorf-ralf-lord-dahrendorf/>. Diakses pada 07 Februari 2025.

⁶⁰ Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford: Stanford University Press, 1959, hal. 165-169.

⁶¹ Al Mujahidin Noor, *et.al.*, "Teori dan Analisis Wacana Keadilan serta Kesetaraan Gender pada Perempuan," dalam *Jurnal Attractive*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2002, hal. 327.

⁶² Mansour Fakhri, *Analisis Gender Transformasi Sosial*, Yogyakarta: INSISTPress, 2008, hal. 29.

Dalam konteks kajian gender dalam Islam, teori konflik sosial menyediakan kerangka analitis yang kuat untuk memahami dinamika ketidaksetaraan gender sebagai produk dari pertarungan kekuasaan. Fatima Mernissi, menggunakan pendekatan yang sejalan dengan teori konflik ketika menganalisis bagaimana interpretasi patriarki terhadap teks-teks Islam merupakan manifestasi dari kepentingan elit laki-laki untuk mempertahankan dominasi mereka.⁶³

Dalam perspektif ini, ketidaksetaraan gender bukan dipandang sebagai fenomena alamiah, melainkan sebagai hasil dari konstruksi sosial yang sengaja dipelihara oleh kelompok dominan untuk mempertahankan kekuasaan mereka. Mernissi, melalui analisisnya, mengungkap bagaimana interpretasi patriarki terhadap teks-teks Islam telah digunakan sebagai alat untuk melegitimasi dominasi laki-laki dan menekankan hak-hak perempuan. Ia menyoroti bagaimana wacana keagamaan yang dominan seringkali mencerminkan kepentingan elit laki-laki, yang berupaya untuk mempertahankan status quo dan mencegah perubahan yang dapat mengancam posisi mereka.

Teori ini relevan dalam menganalisis perjuangan Zainab al-Ghazali yang menghadapi konflik ganda, melawan dominasi kolonial dan patriarki internal dalam masyarakat muslim. Aktivisme Zainab menunjukkan bagaimana perempuan muslim mengembangkan strategi perlawanan yang kompleks, dengan menggunakan Islam sebagai sumber legitimasi untuk menantang ketidakadilan gender.⁶⁴ Hal ini menunjukkan bagaimana agama dapat menjadi alat pembebasan, bukan hanya alat penindasan bagi perempuan muslim yang berjuang untuk kesetaraan dan keadilan.

4. Teori-Teori Feminis

a. Teori Feminisme Liberal

Kesetaraan gender menurut feminis liberal adalah kesamaan hak dan kesempatan antara laki-laki dan perempuan baik di bidang pendidikan, hak politik, hak dalam keluarga, sosial, budaya, ekonomi dan sebagainya.⁶⁵ Teori feminis merupakan salah satu aliran pemikiran dalam gerakan feminisme yang berkembang pada abad ke-18 hingga awal abad ke-20. Teori ini berakar pada filsafat liberalisme yang menekankan nilai-nilai kebebasan individu, kesetaraan, dan rasionalitas. Para pemikir feminis liberal berpendapat bahwa subordinasi perempuan terutama disebabkan oleh

⁶³ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading: Addison-Wesley, 1991, hal. 85.

⁶⁴ Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld Publications, 2009, hal. 149.

⁶⁵ Nur Azizah, "Aliran Feminis dan Teori Kesetaraan Gender dalam Hukum," dalam *Jurnal SPECTRUM*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2021, hal. 5.

pembatasan hak-hak dan kesempatan mereka berdasarkan gender, yang tercermin dalam berbagai institusi sosial, hukum, dan budaya.⁶⁶

Bagi kaum feminis liberal, permasalahan perempuan dipandang sebagai permasalahan (*anomaly*) bagi perekonomian modern, partisipasi politik, dan pembangunan. Menurut mereka, keterbelakangan perempuan bukan hanya disebabkan oleh sikap-sikap irasional yang timbul dari penghormatan terhadap nilai-nilai adat, namun juga karena perempuan tidak berpartisipasi dalam pembangunan. Oleh karena itu, keikutsertaan perempuan dalam program industrialisasi dalam pembangunan dipandang sebagai cara untuk melakukan perbaikan status perempuan.⁶⁷

Mary Wollstonecraft⁶⁸, dalam karyanya *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) mengkritik keras pandangan bahwa perempuan secara ilmiah lebih rendah dari laki-laki. Ia berargumen bahwa yang membuat perempuan tampak inferior adalah faktor struktural dan kultural, khususnya keterbatasan akses terhadap pendidikan dan peluang pengembangan diri.⁶⁹ Argumentasinya yang menekankan pentingnya pendidikan dan kesetaraan kesempatan sebagai kunci emansipasi perempuan menjadi fondasi penting bagi gerakan feminisme liberal di abad-abad berikutnya. Wollstonecraft juga mengkritik sistem pendidikan yang bias gender pada masanya, yang cenderung mengarahkan perempuan pada peran-peran domestik semata. Pengaruh pemikirannya terlihat jelas dalam perkembangan gerakan hak-hak perempuan di berbagai bidang, termasuk perjuangan untuk akses pendidikan tinggi dan kesetaraan di dunia kerja. Warisan intelektual Wollstonecraft terus menjadi rujukan penting dalam diskursus feminisme kontemporer.

Dalam konteks modern, Betty Friedan⁷⁰ melalui karyanya *The Feminine Mystique* (1963) memberikan artikulasi yang kuat tentang posisi

⁶⁶ Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Boulder: Westview Press, 2009, hal. 11-12.

⁶⁷ Mansour Fakih, *Analisis Gender Transformasi Sosial*, ..., hal. 88.

⁶⁸ Mary Wollstonecraft (1759-1797) -yang selanjutnya disebut Mary -merupakan seorang filsuf moral dan politik asal Inggris, dikenal luas melalui karya *A Vindication of the Right of Men* (1790) dan *A Vindication of the Right Woman* (1792), yang mengkritik ketidaksetaraan gender dan menganjurkan pendidikan perempuan. Admin "Mary Wollstonecraft", dalam <https://plato.stanford.edu/entries/wollstonecraft/>. Diakses pada 22 Desember 2024.

⁶⁹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, t.tp.: Feedbooks, 1792, hal. 42-43.

⁷⁰ Betty Friedan (1921-2006) -yang selanjutnya disebut Betty -merupakan advokat yang vokal bagi kaum Perempuan dan tokoh gerakan feminis, merupakan pendiri *National Organization for Women* (NOW) untuk memperjuangkan kesetaraan. Dikenal luas melalui karyanya *The Feminine Mystique*, sebuah teks pendiri feminisme modern yang dianggap sebagai salah satu buku yang paling berpengaruh di abad ke-20. Admin "Betti Friedan", dalam <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC2920964/>. Diakses pada 23 Desember 2024.

feminis liberal kontemporer. Friedan mengidentifikasi apa yang ia sebut sebagai “*the problem that has no name*” perasaan ketidakpuasan dan kehampaan yang dialami para perempuan kelas menengah Amerika yang terjebak dalam peran domestik.⁷¹ Analisisnya menunjukkan bagaimana konstruksi sosial tentang feminisme dan peran gender telah membatasi potensi perempuan untuk berkembang sebagai individu yang utuh. Pengaruh pemikirannya terlihat dalam berbagai gerakan perempuan yang memperjuangkan kesetaraan di tempat kerja, pendidikan tinggi, dan partisipasi politik. Friedan juga menganalisis tentang dampak psikologis dari pembatasan peran gender memberikan teoritis bagi perkembangan kajian gender dan psikologi feminis yang mengeksplorasi hubungan antara struktur sosial, identitas gender, dan kesejahteraan psikologis perempuan.

Feminis liberal berpendapat bahwa perbedaan biologis antara perempuan dan laki-laki selalu mencerminkan standar yang sama, namun perbedaan tersebut tidak seharusnya menjadi alasan untuk mendiskriminasi perempuan. Sebaliknya, mereka mendukung kerjasama antara laki-laki dan perempuan demi kesejahteraan bersama. Aliran feminis ini dianggap moderat karena percaya bahwa kesetaraan gender dapat dicapai melalui reformasi sistem yang ada tanpa perlu perubahan radikal terhadap struktur sosial. Fokus mereka adalah memperjuangkan hak-hak setara dalam bidang pendidikan, pekerjaan, politik, dan hukum. Pendekatan ini menurut Nasaruddin Umar, selaras dengan prinsip keadilan dalam Islam yang menegaskan hak dan kewajiban seimbang bagi laki-laki dan perempuan.⁷²

Dalam diskursus feminis Arab kontemporer, Fatima Mernissi telah memberikan kontribusi penting dalam mengintegrasikan perspektif feminis liberal dengan pemikiran Islam. Mernissi berpendapat bahwa subordinasi perempuan dalam masyarakat muslim bukanlah berasal dari ajaran Islam itu sendiri, melainkan dari interpretasi patriarki terhadap teks-teks agama sesuai dengan kepentingannya. Karen teks memiliki efektivitas untuk mempengaruhi dan mengubah budaya yang kemudian direkonstruksi dalam bentuknya yang baru. Dengan teori ini, maka teks-teks agama yang mensubordinasi perempuan merupakan representasi kedudukan perempuan pada masa Arab Jahiliyyah.⁷³

Amina Wadud, dalam kajiannya tentang hermeneutika feminis dalam Al-Qur’an. Mengembangkan lebih jauh pemikiran feminis liberal dalam konteks Islam. Ia menekankan bahwa Al-Qur’an mengakui kesetaraan

⁷¹ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, London: W.W. Norton & Company, 2001, hal.16.

⁷² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender perspektif Al-Qur’an*, Makassar: CV. Kreatif Lenggara, 2023, hal. 59.

⁷³ Ratna Wijayanti, *et.al.*, “Pemikiran Gender Fatima Mernissi Terhadap Peran Perempuan” dalam *Jurnal Muwazah*, Vol. 10, No. 1, 2018, hal. 66.

spiritual antara laki-laki dan perempuan, dan bahwa pembacaan yang bias gender terhadap teks suci telah menghalangi realisasi kesetaraan ini dalam kehidupan sosial.⁷⁴

Di Indonesia, pemikiran feminis liberal telah mempengaruhi gerakan perempuan sejak masa kolonial. Raden Ajeng Kartini, meski tidak secara eksplisit mengidentifikasi diri sebagai feminis liberal, mengadvokasi hal-hal yang sejalan dengan prinsip-prinsip feminisme liberal seperti pentingnya pendidikan bagi perempuan dan penentangan terhadap praktik-praktik budaya yang diskriminatif.⁷⁵ Pemikiran Kartini, mencerminkan semangat feminisme liberal yang menekankan pentingnya hak-hak individu dan kesetaraan. Ia mengkritik praktik-praktik budaya yang merugikan perempuan, seperti poligami, pingitan, dan kurangnya akses terhadap pendidikan. Kartini percaya bahwa pendidikan adalah kunci untuk membebaskan perempuan dari keterbelakangan dan memungkinkan mereka untuk berpartisipasi secara aktif dalam masyarakat. Pemikirannya telah menginspirasi gerakan perempuan di Indonesia dan meletakkan dasar bagi perjuangan kesetaraan gender di masa depan.

Namun, penting untuk dicatat bahwa feminisme liberal di Indonesia tidak selalu homogen. Ada ragam interpretasi dan aplikasi dari prinsip-prinsip feminisme liberal, tergantung pada konteks sosial, budaya, dan politik. Feminisme liberal di Indonesia juga berinteraksi dengan berbagai aliran feminisme lainnya, seperti feminisme sosialis dan feminisme Islam, yang menghasilkan wacana yang kaya dan kompleks tentang gender dan kesetaraan.

b. Teori Feminis Radikal

Feminis radikal muncul pada tahun 1960-an dan memimpin gerakan ekstrim demi kesetaraan. Gerakan ini berfokus pada analisis struktural terhadap akar penindasan perempuan. Berbeda dengan feminis liberal yang mengutamakan reformasi gradual melalui kerja sama antara laki-laki dan perempuan, feminis radikal berpendapat bahwa sumber utama ketidakadilan gender yang harus dihancurkan melalui transformasi sosial yang menyeluruh. Pendekatan ini tidak hanya menyoroiti ketidaksetaraan dalam ruang publik, tetapi juga memandang ranah domestik sebagai arena utama manifestasi kekuasaan patriarki.⁷⁶

⁷⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ..., hal. 34.

⁷⁵ Joost Cote, "The Correspondence of Kartini's Sisters: Annotations on the Indonesian Nationalist Movement 1905-1925," dalam *Jurnal Archipel*, Vol. 55, No. 1 Tahun 1998, hal. 61-62.

⁷⁶ Nur Azizah, "Aliran Feminis dan Teori Kesetaraan Gender dalam Hukum," ..., hal. 5.

Katte Millet, dalam karyanya yang berpengaruh *Sexual Politics* (1970), mengembangkan analisis komprehensif tentang bagaimana patriarki beroperasi sebagai sistem politik yang mengontrol perempuan melalui berbagai institusi sosial, termasuk keluarga, pendidikan, dan agama. Millet berargumen bahwa dominasi laki-laki atas perempuan merupakan bentuk politik yang paling fundamental dalam tatanan masyarakat, di mana relasi kuasa kuat tertanam dalam ruang privat.⁷⁷ sistem ini bekerja melalui berbagai mekanisme, melalui dari sosialisasi peran gender sejak dini dalam keluarga, pembatasan akses pendidikan dan kesempatan ekonomi, hingga legitimasi agama yang sering diinterpretasikan untuk mendukung subordinasi perempuan.

Shulamith Firestone melalui karyanya *The Dialectic of Sex* (1970) mengajukan analisis yang lebih radikal dengan menyatakan bahwa akar penindasan perempuan terletak pada biologi reproduksi mereka. Ia mengusulkan bahwa pembebasan perempuan hanya dapat dicapai melalui revolusi biologis yang membebaskan perempuan dari beban reproduksi.⁷⁸ Meskipun pandangan Firestone dianggap kontroversial, analisisnya tentang hubungan antara biologi dan struktur sosial tetap berpengaruh dalam teori feminis.

Dalam konteks pemikiran feminis muslim, patriarki dianggap sebagai asal-usul kecenderungan misoginis (kebencian terhadap perempuan) yang mendasari teks keagamaan yang bias kepentingan laki-laki. Disinilah feminis muslim berusaha membongkar berbagai pengetahuan normatif yang bias kepentingan laki-laki dalam orientasi kehidupan beragama, terutama terkait dengan relasi gender.⁷⁹

Dalam membongkar pengetahuan normatif yang bias, feminis muslim tidak hanya fokus pada teks-teks keagamaan, tetapi juga pada praktik-praktik sosial dan budaya yang mempengaruhi kehidupan perempuan muslim. Mereka juga menyoroti bagaimana wacana keagamaan yang dominan seringkali digunakan untuk membenarkan ketidaksetaraan gender dan membatasi ruang gerak perempuan. Dengan demikian, feminis muslim berupaya untuk menciptakan pemahaman yang lebih inklusif dan adil tentang peran dan hak-hak perempuan dalam Islam, yang didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan yang terkandung dalam ajaran agama.

⁷⁷ Kate Millett, *Sexual Politics*, Chicago: University of Illinois Press, 2000, hal. 66.

⁷⁸ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex the Case for Feminist Revolution*, New York: A Bantam Book, hal. 10-11.

⁷⁹ Busriyanti, "Islam dan kekerasan Terhadap perempuan," dalam *Jurnal Religio*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2012, hal. 130.

Feminisme muslim berupaya untuk merekonstruksi pemahaman tentang gender dalam Islam dengan menentang interpretasi tradisional yang dianggap bias dan diskriminatif. Mereka berpendapat bahwa teks-teks keagamaan yang seringkali dipahami secara literal, sebenarnya mengandung pesan-pesan yang lebih inklusif dan adil bagi perempuan. Oleh karena itu, feminis muslim melakukan pembacaan ulang terhadap teks-teks tersebut dengan menggunakan metode-metode hermeneutika yang kritis, yang mempertimbangkan konteks sejarah, budaya, dan bahasa di mana teks-teks tersebut diturunkan. Mereka juga menyoroti bagaimana tradisi dan praktik-praktik keagamaan yang berkembang setelah masa kenabian seringkali mencerminkan bias patriarki yang tidak sesuai dengan semangat ajaran Islam yang sebenarnya.

Fatima Mernissi, meskipun tidak mengidentifikasi diri sebagai feminis radikal, mengadopsi beberapa elemen analisis radikal dalam kritiknya terhadap patriarki dalam masyarakat muslim. Mernissi menganalisis bagaimana struktur patriarki telah mempengaruhi interpretasi teks-teks keagamaan dan membentuk relasi gender dalam masyarakat muslim. Mernissi menekankan pentingnya memperjuangkan kesetaraan gender, melalui pemahaman yang lebih inklusif terhadap agama.⁸⁰

Feminis radikal mengembangkan konsep penting tentang “*the personal is political*” yang menekankan bahwa pengalaman pribadi perempuan dalam ranah domestik yang berakar dan dibentuk oleh kondisi politik karena adanya ketidaksetaraan gender. Konsep ini menggarisbawahi hubungan antara pengalaman pribadi dan struktur sosial dan politik yang lebih luas.⁸¹ Dengan demikian, pengalaman-pengalaman seperti kekerasan dalam rumah tangga, diskriminasi di tempat kerja, atau pembatasan hak reproduksi tidak lagi dipandang sebagai masalah individu, tetapi sebagai manifestasi dari ketidakadilan sistemik yang berakar pada patriarki.

Para penganut feminisme radikal meyakini bahwa tidak ada pemisahan antara aspek personal dan politik, serta unsur seksual atau biologis. Mereka berpendapat bahwa sumber penindasan terhadap perempuan berasal dari jenis kelamin laki-laki dan ideologi patriarkinya, sehingga kaum laki-laki dianggap sebagai akar masalah baik secara biologis maupun politis. Aliran ini secara khusus mempersoalkan tubuh, hak-hak

⁸⁰ Leon Rohendi dan Lilly Suzana Binti Haji Shamsu, “Gender dalam Pendidikan Islam: Perspektif Fatima Mernissi,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 3, No. 2 Tahun 2023, hal. 271.

⁸¹ Anita Dhewy, “Kamus Feminis: Apa itu Personal is Political? Betapa Politisnya Pilihan Perempuan,” dalam <https://www.konde.co/2023/12/kamus-feminis-apa-itu-personal-is-political-betapa-politisnya-pilihan-perempuan/>. Diakses pada 03 Januari 2025.

reproduksi, seksualitas, dan kekuasaan laki-laki yang dianggap sebagai bentuk penindasan secara biologis.⁸²

Kritik terhadap patriarki dalam sistem keagamaan juga mendapat perhatian dari pemikir feminis radikal muslim. Asma Barlas, misalnya, menganalisis bagaimana interpretasi patriarki terhadap Al-Qur'an telah berkontribusi pada subordinasi perempuan dalam masyarakat muslim.⁸³ Analisis ini sejalan dengan perspektif feminis radikal yang melihat agama sebagai salah satu institusi yang telah digunakan untuk mempertahankan dominasi laki-laki. Menurut perspektif ini, interpretasi teks-teks keagamaan seringkali mencerminkan dan memperkuat struktur kekuasaan patriarki yang ada, bukan karena teks itu sendiri yang bersifat diskriminatif, melainkan karena proses penafsiran yang *historically* didominasi oleh perspektif laki-laki.

Teori feminis radikal juga memberikan perhatian khusus pada isu kekerasan seksual sebagai manifestasi dari kekuasaan patriarkal. Kasus prostitusi, merupakan bentuk penindasan patriarki di mana tubuh perempuan diperdagangkan dan dieksploitasi demi keuntungan laki-laki. Kasus ini menunjukkan bentuk eksploitasi gender yang ekstrim, di mana suami memiliki kontrol penuh atas istri dan mengeksploitasi mereka demi keuntungan ekonomi. Analisis teori feminis radikal ini menunjukkan bahwa meskipun ada keuntungan ekonomi yang nyata, praktik ini adalah bentuk eksploitasi yang memperkuat patriarki dan ketidakadilan gender.⁸⁴

Ketidakadilan gender dianggap berawal mula atau disebabkan karena faktor penafsiran yang bias gender. Sehingga fokus gerakan feminis muslim adalah pada penafsiran keagamaan yang bersifat patriarki dan misoginis terhadap perempuan. Implikasinya, semua produk hukum yang dianggap melanggar dominasi dan hegemoni nalar patriarki serta misoginis ditinjau kembali dengan semangat transformasi *gender equality*.⁸⁵ Hal ini mencakup peninjauan ulang hukum keluarga, hukum waris, dan hukum-hukum lain yang dianggap diskriminatif terhadap perempuan. Gerakan feminis muslim berupaya untuk menciptakan pemahaman yang lebih inklusif dan adil tentang peran dan hak-hak perempuan dalam Islam,

⁸² Nuryati, "Feminisme dalam Kepemimpinan," dalam *Jurnal Isti bath*, No. 15 Tahun 2015, hal. 166.

⁸³ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*, ..., hal. 45.

⁸⁴ Alhaya Darmasari dan Chazizah Gusnita, "Pemenuhan Kebutuhan Ekonomi dan Gaya Hidup dalam Prostitusi Online: Analisis Feminisme Radikal pada Kasus Istri yang Dijual oleh Suami," dalam *Jurnal UNNES LAW REVIEW*, Vol. 6, No. 4 Tahun 2024, hal. 10850.

⁸⁵ Siphah Chotban dan Azis Kasim, "Ketidakadilan Gender Perspektif Hukum Islam," dalam *Jurnal al-Risalah*, Vol. 20, No. 1 Tahun 2020, hal. 34.

yang didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan yang terkandung dalam ajaran agama.

c. Teori Feminisme Marxis-Sosialis

Feminisme Marxis secara khusus menggunakan analisis kelas sebagai landasan untuk memahami penindasan terhadap perempuan, alih-alih berfokus pada analisis gender semata. Pemikiran ini tercermin dengan jelas dalam karya Evelyn Reed yang berjudul *Women: Caste, Class, or Oppressed Sex?*, di mana ia menegaskan bahwa kekuatan ekonomi kapitalis dan hubungan sosial yang sama yang menyebabkan penindasan antar ras, kelas, dan bangsa juga bertanggung jawab atas penindasan berdasarkan jenis kelamin. Reed menolak pandangan bahwa semua perempuan mengalami tingkat penindasan yang sama dan menekankan bahwa perempuan seperti halnya laki-laki, terbagi dalam berbagai kelas sosial yang berbeda.⁸⁶

Feminis marxis menentang pandangan feminis radikal yang menekankan biologi sebagai dasar perbedaan gender, dan memandang penindasan perempuan sebagai bagian dari penindasan kelas dalam sistem kapitalis. Para feminis Marxis meyakini bahwa solusi untuk penindasan perempuan bukan terletak pada perlawanan terhadap patriarki atau laki-laki, melainkan pada perubahan struktural melalui revolusi sosialis yang mentransformasikan urusan domestik menjadi urusan publik dan industri sosial, serta melibatkan perempuan dalam produksi di luar rumah tangga.⁸⁷

Friedrich Engels, dalam karyanya *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, memberikan fondasi awal bagi pemikiran feminis Marxis dengan menganalisis bagaimana kemunculan kepemilikan pribadi berkontribusi pada subordinasi perempuan. Engels berargumen bahwa penindasan terhadap perempuan tidak bersifat alamiah, melainkan produk dari perkembangan sistem ekonomi yang berbasis pada kepemilikan pribadi.⁸⁸ Feminis Marxis percaya bahwa pekerjaan perempuan membentuk pemikiran perempuan dan oleh karena itu membentuk juga sifat-sifat alamiah perempuan.⁸⁹

Dalam konteks masyarakat muslim, analisis feminis Marxis-Sosialis memberikan perspektif penting untuk memahami bagaimana faktor-faktor ekonomi dan politik mempengaruhi interpretasi teks-teks keagamaan dan

⁸⁶ Rosemarie Tong, *Feminist Thought, A More Comprehensive Introduction*, Boulder: Westview Press, 2009, hal. 106-107.

⁸⁷ Mansour Fakih, *Analisis Gender Transformasi Sosial, ...*, hal. 93-94.

⁸⁸ Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, London: Penguin Classics, 2010, hal. 21.

⁸⁹ Muhammad Yahdi Urfan dan Chintya Nurika Irma, "Analisis Feminisme Marxis pada Tokoh Utama dalam Novel "Re" Karya Maman Suherman," dalam *Jurnal Sendik FKIP*, No. 1 tahun 2023, hal. 223.

praktik sosial yang terkait dengan gender. Feminisme sosialis mengadakan restrukturisasi Masyarakat, yang berarti meruntuhkan sistem sosial yang ada. Mereka berusaha menghapuskan sistem kelas dan gender yang ada dalam masyarakat, sistem sosial yang tergambar dalam patriarki kapitalis.⁹⁰

Gerakan perempuan global menyampaikan aspirasi dan tuntutananya kepada berbagai pihak, mulai dari level negara hingga institusi global, sambil mempertahankan isu perempuan dalam diskusi internasional dan memberikan dukungan bagi aktivis di tingkat lokal. Munculnya gerakan perempuan global dan jejaring feminis transnasional yang aktif mengkritisi kapitalisme neoliberal. Mereka mendorong perubahan sistem kesejahteraan negara yang berfokus pada pembangunan dan mendukung kebijakan ekonomi global yang memprioritaskan hak-hak pekerja, lapangan kerja yang layak, serta hak asasi manusia. Kelompok feminis transnasional ini berkontribusi pada perjuangan keadilan global yang lebih luas dengan mengajukan solusi konkret sebagai alternatif dari globalisasi kapitalis, dengan tetap berpijak pada prinsip-prinsip hak asasi manusia.⁹¹

Solusi yang ditawarkan oleh feminis Marxis-Sosialis terhadap ketimpangan gender tidak hanya berfokus ada reformasi hukum atau perubahan budaya, tetapi juga dengan memutuskan hubungan dengan sistem kapitalisme.⁹² Perspektif ini menekankan bahwa perjuangan feminisme harus diintegrasikan dengan perjuangan yang lebih luas untuk keadilan sosial dan ekonomi.

Dalam konteks Indonesia, analisis feminisme Marxis-Sosialis membantu menjelaskan bagaimana kebijakan pembangunan yang berorientasi pasar telah mempengaruhi posisi perempuan dalam masyarakat. Dengan melibatkan perempuan dalam industrialisasi dan pembangunan dianggap sebagai jalan untuk meningkatkan status perempuan.⁹³

Feminisme Marxis-Sosialis juga memberikan analisis untuk memahami bagaimana globalisasi ekonomi mempengaruhi kehidupan perempuan muslim. Perspektif ini menekankan bahwa untuk mencapai kesetaraan, perempuan harus mencapai kemandirian ekonomi yang lebih kuat dibandingkan laki-laki sehingga dapat membebaskan diri dari ketergantungan material. Menurut pandangan ini, jalan menuju emansipasi

⁹⁰ Lift Anis Ma'shumah, "Teks-teks Keislaman Dalam Kajian Feminisme Muslim: Telaah Metodologis atas Pandangan Feminis Muslim terhadap Penciptaan dan Kepemimpinan Perempuan," dalam *Jurnal Sawwa*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2012.

⁹¹ Valentine Moghadam, *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2005, hal. 19.

⁹² Yeyen Subandi, *Gender dan Hubungan Internasional*, Lombok: CV. Alliv Renteng Mandiri, 2021, hal. 28.

⁹³ Mansour Fakih, "Analisis Gender dalam Memahami Persoalan Perempuan," dalam *Jurnal Analisis Sosial*, Edisi 6, Tahun 1996, hal. 9.

aktif perempuan dalam dunia kerja, setara dengan laki-laki. Feminis Marxis lebih jauh mengadvokasi penghapusan sistem kelas yang menjadi karakteristik masyarakat feodal dan mendukung penerapan konsep Marxis untuk menciptakan masyarakat tanpa kelas yang juga bebas dari diskriminasi gender.⁹⁴

d. Teori Ekofeminisme

Dalam ekofeminisme teori-teori yang dikembangkan berangkat dari asumsi bahwa individu adalah makhluk yang komprehensif, yakni sebagai makhluk yang terikat dan berinteraksi dengan lingkungannya. Term ekofeminisme yang pertama kali diperkenalkan oleh feminis Francis yakni Francoise d'Eaubonne pada tahun 1974, lewat buku *Le Feminisme Ou La Mort*. Pada tahun 1975 dikembangkan oleh Ynestra King di Institute Sosial dengan spesifikasi ekologi, dan pada tahun 1980 lebih memfokuskan hubungan perempuan dan bumi "*women and life on earth*".⁹⁵

Ekofeminisme menjadi populer karena berkembangnya protes terhadap kerusakan lingkungan dan bencana ekologis. Istilah ini merupakan gabungan dari "ekologi" dan "feminisme," menggambarkan gerakan sosial perempuan sebagai tanggapan terhadap krisis ekologi serta sebagai kritik terhadap pendekatan pembangunan yang kurang memperhatikan keberlanjutan ekologi. Ekofeminisme merupakan pendekatan dialektis yang bergerak di ranah teori dan praktik untuk mengatasi persoalan krisis ekologi.⁹⁶

Krisis ekologi yang kita alami sekarang dapat dilihat sebagai konsekuensi dari dominasi pandangan mekanistik ini. Ketika alam dianggap sebagai mesin yang dapat dieksploitasi tanpa batas, kita kehilangan penghargaan terhadap kompleksitas dan kesalingterhubungan ekosistem. Pemisahan manusia dari alam telah menghasilkan pola konsumsi yang tidak berkelanjutan, degradasi lingkungan masif, dan hilangnya keanekaragaman hayati. Untuk mengatasi krisis ekologi ini, kita perlu menghidupkan kembali pemahaman organik tentang alam, di mana setiap elemen dihargai sebagai bagian integral dari keseluruhan sistem.⁹⁷

⁹⁴ Andika Tegar Pahlevi, *et.al.*, "Mazhab Feminisme dan Pengaruhnya di Indonesia," dalam *Jurnal Agama dan Sosial-Humaniora*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2022, hal. 107.

⁹⁵ Siti Fahimah, "Ekofeminisme: Teori dan Gerakan," dalam *Jurnal Alamtara*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 10-11.

⁹⁶ Risno Tampilang, "Dualisme Ekosentrisme dan Antroposentrisme: Sebuah Implikasi Teologis Kejadian 1-3 dan Respon terhadap Gerakan Ekofeminis dalam Melihat Tindakan Eksploitasi Lingkungan," dalam *Jurnal Mello*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2023, hal. 26.

⁹⁷ Carolyn Merchant, *The Death of Nature Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row, 1980, hal. 268.

Fenomena ini semakin kompleks dengan berakhirnya konfrontasi Timur-Barat, yang tidak hanya menandai runtuhnya cita-cita kaum sosialis dan utopis, tetapi juga mengisyaratkan berakhirnya dominasi ideologi universal yang didasarkan pada konsep kesatuan umat manusia serta hubungannya dengan alam dan sesama. Paradigma-paradigma universal ini telah mengalami dekonstruksi karena dianggap terlalu berpusat pada kepentingan Eropa (Europasentris), terlalu individualistis (Egosentris), dan menurut kritik feminis terlalu berpusat pada laki-laki (Androsentris) serta terlalu materialistis dalam memandang realitas.⁹⁸

Nawal El Saadawi mengembangkan analisis kritis yang mengintegrasikan perspektif ekofeminisme dalam kritiknya terhadap kapitalisme global dan fundamentalisme agama. Ia menunjukkan bagaimana eksploitasi alam dan penindasan terhadap perempuan saling terkait dalam sistem ekonomi-politik global yang didominasi oleh nilai-nilai patriarkal. Dalam pandangannya, dikotomi antara ruang privat dan publik harus dihapuskan karena menjadi akar dari berbagai bentuk opresi terhadap perempuan dan kelompok miskin. Untuk mengatasi persoalan tersebut, El Saadawi menekankan perlunya transformasi menyeluruh dalam institusi keluarga dan sistem pendidikan di semua tingkatan, mulai dari pendidikan rumah tangga hingga Perguruan Tinggi. Menurutnya, perjuangan ini membutuhkan kolaborasi yang terintegrasi dari level domestik hingga global untuk mencapai beberapa tujuan penting: pemulihan martabat, pemenuhan kebutuhan jasmani dan rohani, pencapaian kemandirian, serta pengakuan untuk menentukan arah pembangunan ekonomi dan intelektual secara mandiri. Dengan demikian, pemikiran El Saadawi tidak hanya berbicara tentang pembebasan perempuan, tetapi tentang pembebasan alam dan manusia secara keseluruhan dari sistem eksploitasi yang berjalan saat ini.⁹⁹

Analisis pribadi saya menunjukkan bahwa krisis ekologi yang kita hadapi saat ini tidak dapat dipisahkan dari cara pandang antroposentris yang menempatkan manusia (terutama laki-laki) sebagai penguasa atas alam. Sistem ekonomi global yang berorientasi pada pertumbuhan tanpa batas telah mengakibatkan kerusakan ekologis yang masif, dan dampaknya seringkali dirasakan paling parah oleh perempuan, terutama di komunitas pedesaan dan masyarakat adat yang masih bergantung langsung pada alam.

Vandana Shiva, seorang feminis terkemuka dari India, yang memiliki ketertarikan akan masalah feminisme dan lingkungan yang berperan penting dalam gerakan ekofeminisme global. Dalam analisisnya, Shiva menghubungkan eksploitasi alam dan perempuan dalam konteks

⁹⁸ Maria Mies dan Vandana Shiva, *Ecofeminism*, London: Zed Books, 2014, hal. 42.

⁹⁹ Nawal Saadawi and Adele S. Newson- Horst, *The Essential Nawal El Saadawi: A Reader*, London: Zed Books, 2010, hal. 89.

patriarki dan kapitalisme modern yang memposisikan keduanya sebagai objek eksploitasi. Shiva menekankan peran krusial perempuan, khususnya dalam masyarakat tradisional, sebagai pelindung utama pelestarian alam.¹⁰⁰ Dalam hal ini, perempuan sering berada di garis terdepan dalam perjuangan melawan kerusakan ekologis dan melestarikan keanekaragaman hayati.

Pendidikan merupakan lingkungan yang pada dasarnya berupaya menyadarkan manusia dengan memaparkan realita saat ini. Lingkungan alam sekitar berjalan dengan prinsip feminitas, sehingga apabila maskulinitas menguasai alam maka akan terjadi kehancuran alam dan penindasan terhadap perempuan. Oleh karena itu, Upaya memecahkan masalah hubungan gender dan menjaga lingkungan harus dilakukan melalui keterlibatan peran perempuan sebagai ibu, pengasuh, dan pemelihara dalam keluarga dan lingkungan dengan menggunakan prinsip feminitas yang ramah.¹⁰¹

Kontribusi pemikiran Vandana Shiva bagi masyarakat di negara wilayah Asia seperti halnya Indonesia, dalam menghadapi dilema modernisasi. Ia menawarkan suatu konsep yang dapat menjadi alternatif yang dapat menyeimbangkan kemajuan dengan kesadaran ekologis dan keadilan gender. Di tengah ambisi Indonesia untuk bisa mengejar modernisasi ala Barat melalui perkembangan kemajuan ilmu dan teknologi yang pesat, gagasan Shiva mengingatkan pentingnya mempertahankan kearifan lokal dan keseimbangan ekologis. Implementasi paktis dari pemikiran ekofeminisnya dapat diwujudkan melalui gerakan-gerakan akar rumput yang melibatkan kerjasama antara laki-laki dan perempuan dalam pelestarian lingkungan, seperti pengelolaan hutan berbasis masyarakat atau inisiatif pertanian berkelanjutan yang menghargai pengetahuan tradisional.

E. Relasi Gender dalam Sejarah Islam Klasik

Relasi gender dalam Islam klasik memiliki dinamika yang kompleks dan telah menjadi objek kajian mendalam oleh para sarjana muslim maupun Barat. Pada masa peradaban pra-Islam, masyarakat Arab didominasi oleh sistem patriarki yang kuat, di mana perempuan seringkali mengalami marginalisasi dalam berbagai aspek kehidupan.¹⁰² Sebelum Islam datang, masyarakat Arab hidup nomaden di daerah dan lingkungan tidak ramah.

¹⁰⁰ Vandana Shiva, *The Vandana Shiva Reader*, Kentucky: University Press, 2014, hal. 7.

¹⁰¹ Krisna Sukma Yogiswari, "Corak Budaya Patriarki dalam Perkembangan Ilmu dan Teknologi: Perspektif Ekofeminisme Vandana Shiva," dalam *Jurnal Sanjiwani*, Vol. 9, No. 2 Tahun 2018, hal. 20.

¹⁰² Romansyah, dan Darlin Rizki, "Kedudukan Perempuan dalam Sejarah Islam dan pengaruh terhadap Hukum Keluarga Islam di Indonesia (Studi Analisis Kompilasi Hukum Islam)," dalam *Jurnal Mahakim*, Vol. 8, No. 1, 2024, hal 46.

Orang mesti hidup di dalam kelompok, hidup sendiri berarti tidak aman karena tiada yang melindungi.¹⁰³ Hal ini disebabkan kaum laki-laki Arab Jahiliyyah belum memahami hak-hak asasi manusia khususnya hak-hak perempuan.¹⁰⁴

Mayoritas intelektual dan sejarawan, terutama dari kalangan Islam, memandang posisi perempuan pada masa pra-Islam, sebagai sebuah gambaran kehidupan yang sangat buram dan memprihatinkan. Perempuan dipandang sebagai makhluk tidak berharga, sehingga di antara kabilah-kabilah Arab ada yang merasa hina sekali ketika memperoleh anak perempuan.¹⁰⁵ Keberadaannya sering menimbulkan masalah, tidak memiliki independensi diri, hak-haknya ditindas dan dirampas, tubuhnya dapat diperjual belikan atau diwariskan, dan diletakkan dalam posisi marginal serta pandangan-pandangan lainnya.¹⁰⁶ Namun, secara umum dapat disimpulkan bahwa perempuan pada masa pra-Islam menghadapi berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, dan bahwa kedatangan Islam membawa perubahan signifikan dalam meningkatkan status dan hak-hak mereka.

Ketika Islam datang, secara bertahap mengembalikan hak-hak perempuan sebagai manusia merdeka. Kesetaraan gender sudah mulai dirasakan. Kehadiran Rasulullah membawa perubahan yang revolusioner bagi kehidupan perempuan pada masa itu. Perempuan tidak dipandang lagi sebagai makhluk nomor dua (*the second class*), tetapi sama sederajat eksistensinya dengan laki-laki. Bahkan Nabi Muhammad sangat dikenal sebagai seorang yang menghargai dan menghormati atas kehadiran perempuan. Beliau memerintahkan laki-laki untuk berbuat baik, adil, dan bijaksana kepada kaum perempuan.¹⁰⁷ Sebagaimana dalam sebuah riwayat hadis: “*Sebaik-baik kamu adalah yang berbuat baik terhadap istrinya dan aku adalah yang terbaik terhadap istriku.*”¹⁰⁸

Dalam sejarah Islam pada masa Nabi Muhammad SAW, tokoh-tokoh perempuan memiliki peran yang cukup signifikan dalam perkembangan Islam awal. Khadijah binti Khuwailid istri pertama Nabi,

¹⁰³ Salman Harun, *Mutiara Al-Qur'an: Aktualisasi Pesan Al-Qur'an dalam Kehidupan*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999, hal. 77-78.

¹⁰⁴ Viky Mazaya, “Kesetaraan Gender dalam Perspektif Sejarah Islam,” dalam *Jurnal Sawwa*, Vol. 9, No. 2, 2014, hal. 331.

¹⁰⁵ Salman Harun, *Mutiara Al-Qur'an: Aktualisasi Pesan Al-Qur'an dalam Kehidupan*, Jakarta: Logos, 1999, hal. 129.

¹⁰⁶ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 18-19.

¹⁰⁷ Fajrul Islam Ats-Tsauri, “Kesetaraan Gender Dalam Islam: Reinterpretasi Kedudukan Perempuan,” dalam *Jurnal Progresiva: Pemikiran dan Pendidikan Islam*, Vol. 9, No. 2 Tahun 2020, hal. 111.

¹⁰⁸ Abu Isa Muhammad, *Jami' Al-Kabîr (Sunan At-Tirmidzi)*, Syiria: Al-Halibi, Juz 6, No. 3895, 1996, hal. 709.

merupakan seorang saudagar sukses yang mendukung dakwah Islam secara finansial dan moral. Khadijah merupakan seorang perempuan independent, meskipun telah menikah dengan Nabi Muhammad SAW, Khadijah tetap menjalankan bisnisnya berdagang, aktif berinteraksi dengan masyarakat dan mendukung sepenuhnya perjuangan nabi berdakwah kepada Islam. Khadijah adalah citra perempuan yang bebas, tegas dan tidak sesuai dengan anggapan tentang perempuan yang pasif dalam masyarakat Islam.¹⁰⁹

Begitu Pula dengan Sayyidah Aisyah ra. yang memiliki pengaruh besar dalam pengembangan ilmu-ilmu keIslaman. Dengan status isteri Rasulullah SAW, posisi 'Aisyah memberinya akses langsung terhadap ajaran dan praktik Islam yang diajarkan oleh suaminya. Tidak hanya menjadi peserta aktif dalam kehidupan sosial dan keagamaan, tetapi juga berfungsi sebagai sumber pengetahuan yang berharga bagi umat Islam. Aisyah ra. dikenal sebagai salah satu perawi hadis terbesar, di mana ia meriwayatkan lebih dari dua ribu hadis dan banyak dijadikan rujukan tokoh-tokoh sahabat Rasulullah SAW dalam masalah-masalah hukum.¹¹⁰ Peran 'Aisyah dalam periwayatan hadis terlihat dari keterlibatannya dalam memberikan fatwa, ia dikenal aktif dalam memberikan pendapat mengenai masalah yang berkaitan dengan hukum, terutama yang menyangkut hak perempuan. Dalam konteks ini, 'Aisyah ra. menekankan pentingnya keadilan bagi perempuan dalam hukum Islam.¹¹¹

Signifikansi 'Aisyah tidak hanya terletak pada kuantitas hadis yang diriwayatkan, tetapi juga pada kepeloporannya dalam mengembangkan metodologi kritik hadis dan interpretasi hukum yang sensitif gender.¹¹² Sayyidah 'Aisyah di kenal sebagai pendidik yang luar biasa, tidak hanya bagi perempuan tetapi juga laki-laki. Hal ini menunjukkan bahwa dalam pengembangan hukum dan pendidikan Islam, perempuan memiliki peran yang tidak kalah penting. Keterlibatan para kaum perempuan di dalam pendidikan diapresiasi oleh 'Aisyah ra. sebagaimana di dalam hadisnya diriwayatkan:

نِعْمَ النِّسَاءُ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ! لَمْ يَكُنْ يَمْنَعُهُنَّ الْحَيَاءُ أَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّينِ¹¹³

¹⁰⁹ M. Hadi Masruri, "Peran Sosial Perempuan dalam Islam: Kajian Historis-Normatif Masa Nabi dan Khulafa Rasyidin," dalam *Jurnal Egalita*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2012, hal. 25.

¹¹⁰ Ahmad Izzuddin, "Peran Sayyidah 'Aisyah dalam Pembentukan Hukum Islam Berwawasan Gender," dalam *Jurnal Egalita*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2012, hal. 9.

¹¹¹ Ahmad Izzuddin, "Peran Sayyidah 'Aisyah dalam Pembentukan Hukum Islam Berwawasan Gender," ..., hal. 8.

¹¹² Asma Sayeed, "Women and Hadith Transmission: Two Case Studies from Mamluk Damascus," dalam *Jurnal Studia Islamica*, No. 95, 2002, hal. 86.

¹¹³ Abu Husein Muslim, *Al-Jami' as-Shahih*, Mesir: Beirut, 1955, hal. 322.

“Sebaik-baiknya kaum perempuan adalah wanita-wanita Anshar yang tidak dihalangi rasa malu untuk mendalami ilmu agama.”

Hal ini menunjukkan bahwa pada awal masa Islam, perempuan sangat berpengaruh dalam perkembangan Islam. Melalui aktivitasnya sebagai perawi hadis, pendidik, dan penasehat hukum, ‘Aisyah berhasil menciptakan ruang bagi perempuan dalam konteks keilmuan dan hukum Islam. Kecerdasan dan keberaniannya dalam berbicara tentang hak-hak perempuan menegaskan posisi penting perempuan dalam sejarah Islam dan memberikan inspirasi bagi generasi mendatang untuk terus menuntut keadilan dalam kehidupan beragama.

Memasuki era Dinasti Umayyah (41-132 H/661-750 M), terjadi transformasi signifikan dalam posisi sosial perempuan yang mencerminkan perubahan struktur sosial-politik masyarakat Islam. Pergeseran dari sistem khalifah yang relatif egaliter ke sistem monarki, membawa dampak pada status dan peran perempuan dalam masyarakat.¹¹⁴ Di dalam masyarakat Arab sendiri terdapat struktur sosial yang berpengaruh penting di bidang sosial politik, dimana sistem monarki cenderung membawa kembali nilai-nilai pra-Islam yang lebih hierarkis dan patriarkal.¹¹⁵ Pergeseran ini mengakibatkan pembatasan publik perempuan yang sebelumnya relatif lebih terbuka pada awal masa Islam, serta munculnya interpretasi keagamaan yang lebih konservatif terhadap posisi perempuan. Transformasi ini juga berimplikasi pada akses perempuan terhadap pendidikan, partisipasi politik, dan peran sosial yang sebelumnya lebih inklusif pada masa kepemimpinan Rasulullah dan Khulafa ar-Rasyidin.

Struktur sosial pada masa Dinasti Umayyah mengalami stratifikasi yang semakin kompleks, di mana masyarakat terbagi menjadi beberapa kelas sosial yang distingtif. Kelas aristokrat Arab menduduki posisi tertinggi, diikuti oleh mawali (non-Arab muslim), dan kemudian kelompok non-muslim (dzimmi).¹¹⁶ Perempuan dari kelas aristokrat Arab memiliki akses yang lebih besar terhadap pendidikan dan kesempatan untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik, meskipun tetap dalam batas-batas yang ditentukan oleh norma-norma patriarki. Sementara itu, perempuan dari kelas mawali dan dzimmi menghadapi batasan yang lebih ketat, dengan akses yang terbatas pada pendidikan dan partisipasi sosial. Stratifikasi ini membawa

¹¹⁴ Muchlis, “Perkembangan Pendidikan Masa Dinasti Umayyah (41-132 H / 661-750 M),” dalam *Jurnal Tsaqafah dan Tarikh*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2020, hal. 43.

¹¹⁵ Edi Darmawijaya, “Stratifikasi Sosial, Sistem Kekerabatan dan relasi Gender Masyarakat Arab Pra Islam,” dalam *Jurnal Takamul*, Vol. 6, No. 2 Tahun 2017, hal. 136.

¹¹⁶ Fatmawati, “Social Dynamics and Intellectual Traditions During the Umayyad Dynasty,” dalam *Jurnal Ishlah*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2023, hal. 345.

implikasi langsung terhadap posisi perempuan, di mana akses terhadap pendidikan, partisipasi sosial, dan hak-hak publik sangat dipengaruhi oleh status sosial. Dengan demikian, struktur sosial Dinasti Umayyah menciptakan hierarki gender yang kompleks, di mana status sosial dan entitas saling berpotongan untuk menentukan pengalaman perempuan dalam berbagai aspek kehidupan.

Dihadapkan pada realitas sosial yang berkembang saat ini, tampaknya konservatisme wacana keagamaan tersebut dalam banyak hal telah banyak ditinggalkan. Perkembangan sosial, ekonomi, dan politik yang niscaya pada dewasa ini telah menuntut bahkan mengharuskan kaum perempuan agar terlibat aktif dalam aktivitas-aktivitas publik yang lebih luas.¹¹⁷ Fenomena ini sebenarnya memiliki preseden historis yang kuat, mengingat pada masa Dinasti Umayyah sendiri telah muncul tokoh-tokoh perempuan berpengaruh seperti Laila al-Akhyaliyyah yang dikenal sebagai penyair perempuan berasal dari suku Bani Amir. Sebuah suku yang terkenal dan yang terlibat dalam peperangan membela Islam.¹¹⁸ Dalam hal ini dapat disimpulkan bahwa, meskipun dahulu terdapat pandangan konservatif tentang peran perempuan dalam masyarakat, perkembangan zaman telah mendorong perubahan signifikan dimana keterlibatan perempuan dalam ranah publik menjadi suatu keharusan. Hal ini sebenarnya memiliki preseden historis yang kuat sebagaimana dibuktikan dengan keberadaan tokoh perempuan berpengaruh seperti Laila al-Akhyaliyyah pada masa Dinasti Umayyah yang berkontribusi sebagai penyair dan terlibat dalam perjuangan membela Islam,

Pada masa Daulah Abbasiyah, peradaban Islam mencapai puncak kejayaan. Dengan munculnya berbagai pandangan ulama mengenai posisi dan peran perempuan. Salah satu tokoh perempuan yang masyhur adalah 'Umrah, ia mengembangkan ilmu pengetahuan umum dan agama dengan mencurahkan perhatian untuk belajar syari'at, fiqih, syair, sastra, dan kaligrafi. Rumahnya telah menjadi tempat berkumpulnya para penyair.¹¹⁹ Hal tersebut menggambarkan bahwa hampir dalam setiap masa, perempuan selalu muncul dengan keadaan yang sama dengan laki-laki dalam memperoleh haknya untuk belajar dan berkembang.

¹¹⁷ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 206.

¹¹⁸ Nur Hasanah, "Kisah Cinta Taubah dan Laila al-Akhyaliyyah: Cinta yang Tak Direstui Hingga Keduanya Kembali Kepangkuan Sang Ilahi," dalam <https://islami.co/kisah-cinta-taubah-dan-lailah-al-akhyaliyyah-cinta-yang-tak-direstui-hingga-keduanya-kembali-kepangkuan-sang-ilahi/>. Diakses pada 10 Januari 2025.

¹¹⁹ Alimni, *et.al.*, "Peran Perempuan Dalam Pendidikan Pada Masa Bani Abbasiyah," dalam *Jurnal Hawa*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2023, hal. 200.

Pendidikan Nabi Muhammad kepada perempuan memberikan kiprah yang besar bagi perempuan untuk mendapatkan ilmu dan menyebarkan. Tokoh perempuan seperti Sayyidah Nafisah (w. 208 H), merupakan cicit Nabi Muhammad SAW yang menjadi salah satu guru Imam Syafi'i, yang hidup pada masa Dinasti Abbasiyah. Sayyidah Nafisah banyak berkontribusi dalam pengembangan pendidikan umat Islam pada masanya dan hingga kini.¹²⁰ Begitu juga dengan Karimah al-Marwaziyyah (w. 463 H), yang merupakan ulama perempuan ahli hadis membuktikan bahwa perempuan memiliki kapasitas untuk mencapai otoritas dalam bidang keilmuan.¹²¹ Fenomena ini menunjukkan bahwa meskipun terdapat pembatasan sosial, perempuan tetap memiliki ruang untuk berkontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

Dalam perkembangan peradaban klasik, institusi pendidikan memainkan peran penting dalam membentuk pemahaman tentang relasi gender. Madrasah-madrasah yang bermunculan pada Dinasti Abbasiyah umumnya memberi ruang bagi perempuan untuk menuntut ilmu, meskipun dengan beberapa batasan. Beberapa ulama perempuan seperti Karimah al-Marwaziyyah dan Sayyidah Al-Wuzara' dikenal sebagai ahli hadis yang memiliki banyak murid laki-laki.¹²² Fakta Sejarah ini menunjukkan bahwa pada masa Islam klasik, kapasitas intelektual perempuan diakui dan dihargai dalam lingkungan akademis.

Dalam konteks kehidupan sosial, relasi gender pada masa Islam klasik juga tercermin dalam institusi pernikahan dan kehidupan keluarga. Para ulama klasik seperti Imam al-Ghazali dalam karya monumentalnya memberikan panduan detail tentang hak dan kewajiban suami istri yang mencerminkan pemahaman mereka tentang kesetaraan dalam relasi domestik. Berikut pesan Imam al Ghazali dalam kitabnya *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*:

¹²⁰ Redaksi UINSGD.AC.ID, "Sayyidan Nafisah: Dzurriyyah rasul dan Guru Imam Syafi'i," dalam <https://uinsgd.ac.id/sayyidah-nafisah-dzurriyyah-rasul-dan-guru-imamsyafii/#:~:text=Nafisah%20juga%20dikenal%20sebagai%20sosok,%2C%20kecerdasannya%2C%20dan%20sikap%20zuhudnya>. Diakses pada 10 Januari 2025.

¹²¹ Husein Muhammad, "Karimah Al-Marwaziyyah Ulama Perempuan Ahli hadis," dalam <https://fahmina.or.id/karimah-al-marwaziyyah-ahli-hadis-perempuan/>. Diakses pada 10 Januari 2025.

¹²² Wardani Sihaloho, "Wanita dalam Pendidikan Islam Klasik," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 22, No. 2 t.th., hal. 59.

مُجَاهِدَةُ النَّفْسِ وَرِيَاضَتُهَا بِالرِّعَايَةِ وَالْوَلَايَةِ وَالْقِيَامِ بِحُقُوقِ الْأَهْلِ وَالصَّبْرِ عَلَى أَخْلَاقِهِمْ وَاحْتِمَالِ
 الْأَذَى مِنْهُمْ وَالسَّعْيِ فِي إِصْلَاحِهِمْ وَإِرْشَادِهِمْ إِلَى طَرِيقِ الدِّينِ وَالِاجْتِهَادِ فِي كَسْبِ الْحَالِلِ
 لِأَجْلِهِمْ وَالْقِيَامِ بِتَرْبِيَةِ أَوْلَادِهِ¹²³

“(Salah satu faedah menikah adalah) berjuang dalam melawan diri sendiri dan melatih kepribadian dalam mengasuh, mengayomi, memenuhi kewajiban terhadap keluarga, bersabar atas kelakuan mereka, menanggung kecewa karena ulah mereka, berusaha memperbaiki dan menunjuki mereka ke jalan agama, berjuang mencari nafkah yang halal untuk mereka, dan mendidikkan anak-anak.”

Meskipun demikian, pandangan Imam al-Ghazali diatas mencerminkan suatu perspektif yang kompleks tentang relasi gender dalam konteks pernikahan dalam Islam klasik. Meskipun teks tersebut menggambarkan peran kepemimpinan suami dalam keluarga, namun secara mendalam Imam al-Ghazali menekankan bahwa kepemimpinan tersebut bukan tentang dominasi, melainkan tentang tanggung jawab spiritual dan moral. Al-Ghazali memandang pernikahan sebagai sarana pengembangan diri, dimana suami dituntut untuk mengembangkan kualitas-kualitas seperti kesabaran, pengertian, dan kemampuan membimbing dengan cara yang bijaksana. Konsep ini menunjukkan bahwa dalam pemahaman Islam klasik, kesetaraan gender tidak selalu diartikan sebagai kesamaan peran yang identik, melainkan lebih kepada keseimbangan hak dan kewajiban yang saling melengkapi dalam menciptakan keharmonisan keluarga dan pengembangan spiritual bersama.

Bidang ekonomi juga menjadi arena penting dalam memahami relasi gender pada masa Islam klasik. Catatan sejarah menunjukan bahwa perempuan muslim memiliki hak untuk memiliki dan mengelola harta mereka sendiri, terlibat dalam transaksi komersial, dan bahkan menjadi pengusaha sukses. Khadijah binti Khuwailid bukan satu-satunya contoh, banyak perempuan lain yang aktif dalam perdagangan dan kegiatan ekonomi di berbagai wilayah kekuasaan Islam. Rafidhah Aslamiyyah tercatat sebagai manager Rumah Sakit dan Samra' binti Nuhaik al-Asadiyyah juga tercatat sebagai petugas wilayah hisbah yang mengawasi aktivitas perdagangan di pasar.¹²⁴

¹²³ Abi Hamid al-Ghazali, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Kairo: Darul Hadis, 2004 M, hal. 42.

¹²⁴ Mu'amaroh, “Hak Ekonomi Perempuan dalam Keluarga Perspektif Islam,” dalam *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2020, hal. 157.

Dalam ranah politik dan kepemimpinan publik, sejarah Islam klasik mencatat beberapa contoh keterlibatan perempuan. Meskipun mayoritas posisi kepemimpinan formal dipegang oleh laki-laki, terdapat bukti historis tentang perempuan yang berpengaruh signifikan dalam pengambilan keputusan politik. Sejumlah perempuan yang terkenal karena syair-syair mereka yang mendorong para prajurit untuk bertempur lebih semangat lagi, dengan mengancam kematian, kekalahan, atau merayakan kemenangan. Dalam perang Uhud misalnya, Ummu Umarah dikenal turut serta dalam perang dahsyat. Dengan keberanian dan kemahirannya dalam memainkan senjatanya, Nabi Muhammad mengetahui bahwa Ummu Umarah lebih hebat dari kebanyakan laki-laki.¹²⁵ Dalam hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan perempuan yang menunjukkan bahwa gender tidak selalu menjadi penghalang absolut dalam kepemimpinan politik Islam klasik.

Interpretasi terhadap teks-teks keagamaan terkait gender pada masa klasik juga mengalami dinamika yang menarik. Para mufassir klasik seperti at-Thabari yang memiliki pendekatan yang relatif terbuka dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang relasi gender. Dengan metode klasik tradisional, at-Thabari menafsirkan ayat-ayat perempuan tersebut secara parsial dan atomistik, serta kurang mengaitkan dengan kondisi dan situasi yang berlaku.¹²⁶ Pendekatan ini, meskipun berharga dalam konteks zamannya, seringkali menghasilkan interpretasi yang terfragmentasi dan kurang memperhatikan konteks sosial yang lebih luas. Akibatnya, pemahaman tentang peran dan hak perempuan dalam Islam pada masa klasik seringkali terbatas pada aspek-aspek tertentu, seperti pernikahan, perceraian, dan warisan, tanpa mempertimbangkan implikasi yang lebih luas dari ajaran agama terhadap kehidupan perempuan.

Dari semua wacana yang telah dipaparkan di atas, dapat disimpulkan bahwa kesetaraan gender adalah sebuah konsep universal yang menekankan keadilan hak, akses, dan kesempatan antara laki-laki dan perempuan. Dalam Islam, kesetaraan ini tercermin dalam ajaran Al-Qur'an yang menggarisbawahi pentingnya martabat manusia secara setara tanpa membedakan jenis kelamin. Perspektif ini diperkuat oleh pemikiran para tokoh feminis muslim, seperti Amina Wadud dan Nasaruddin Umar, yang berupaya menunjukkan bahwa Al-Qur'an mengakui prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam konteks kemanusiaan yang lebih luas. Namun, ketimpangan yang muncul seringkali bersumber dari interpretasi tradisional yang bias gender dan tidak mempertimbangkan konteks sosio-historis pada saat ayat-ayat tersebut diturunkan.

¹²⁵ Hadi Masruri, "Peran Sosial Perempuan dalam Islam: Kajian Historis-Normatif Masa Nabi dan Khulafa' Rasyidin," ..., hal. 33.

¹²⁶ Khoirul Anam, "Perempuan Perspektif Tafsir Klasik dan Kontemporer," dalam *Jurnal De Jure*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2010, hal. 143.

Kesimpulan yang lebih mengerucut lagi adalah bahwa realisasi kesetaraan gender dalam Islam membutuhkan pendekatan hermeneutik yang sensitif gender serta interpretasi terhadap teks-teks keagamaan. Pemikiran tokoh-tokoh seperti Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi menunjukkan bahwa perjuangan kesetaraan gender bukan hanya tentang memberikan hak yang setara bagi perempuan, tetapi juga membongkar struktur sosial dan teologis yang mendukung dominasi patriarki. Upaya ini mencakup rekonstruksi sistemik terhadap relasi kekuasaan dan penciptaan ruang keadilan substantif, di mana perempuan dan laki-laki dapat berperan secara setara sesuai potensi masing-masing dalam semua aspek kehidupan.

Tabel. Inti pembahasan Bab II

No	Sub Judul	Kesimpulan Inti
1.	Definisi kesetaraan gender	Kesetaraan gender adalah keseimbangan hak, akses, kesempatan, dan martabat antara laki-laki dan perempuan, tanpa harus menyamakan keduanya secara mutlak, serta mencakup upaya transformatif untuk membongkar struktur sosial yang timpang.
2.	Kesetaraan gender dalam Al-Qur'an	Al-Qur'an menegaskan kesetaraan fundamental manusia di hadapan Allah dan menolak diskriminasi gender. Interpretasi klasik yang bias patriarki memerlukan pembacaan ulang egaliter, seperti yang diadvokasi oleh sarjana muslim feminis Amina Wadud dan fatima Mernissi.
3.	Gender dalam pemikiran Islam kontemporer	Pemikiran Islam tentang gender terbagi antara pendekatan tradisional yang mempertahankan nilai Islam dan modernis yang mengkaji ulang. Pendekatan integratif dipandang paling relevan untuk menjawab tantangan kesetaraan gender saat ini.
4.	Teori-teori kesetaraan gender	Berbagai teori mendukung kesetaraan gender, meliputi: Psikoanalisa (peran lingkungan dalam pembentukan gender), struktur-fungsional (pembagian peran gender demi stabilitas sosial), konflik-sosial (kesetaraan gender sebagai hasil pertarungan kekuasaan), serta berbagai teori feminisme (liberal, radikal, Marxis-sosialis, dan ekofeminisme).

5.	Relasi gender dalam Islam klasik	Pada masa nabi Muhammad SAW, perempuan memiliki hak dan peran penting dalam berbagai aspek kehidupan. Namun, perubahan sistem sosial politik pada era Umayyah dan Abbasiyah membatasi ruang gerak perempuan. Sejarah mencatat banyak tokoh perempuan berpengaruh, seperti Khadijah, Aisyah, dan Sayyidah Nafisah, yang menunjukkan bahwa Islam membuka peluang bagi perempuan untuk berkontribusi.
----	----------------------------------	--

BAB III

ZAINAB AL-GHAZALI DAN FATIMA MERNISSI

A. Historis Biografi dan Latar Belakang Intelektual

1. Zainab al- Ghazali

Zainab bint Muhammad al-Ghazali al-Jubaili merupakan tokoh yang memperjuangkan hak-hak perempuan. Lahir pada 2 Januari 1917 M (8 Rabiul Awal 1335 H) di Mit Ya'ish yang merupakan sebuah desa di pusat Mit Ghamr Dakahlia, Provinsi Baherah, Mesir. Zainab merupakan keturunan bangsa Arab dari keturunan khalifah kedua Islam, jalur keturunan dari ayahnya sampai kepada Khalifah Umar al-Khattab r.a. datuknya seorang saudagar kapas yang terkenal. Ayahnya bernama Muhammad al-Ghazali al-Jabili, merupakan salah satu lulusan Universitas Al-Azhar yang memiliki pemahaman kuat tentang agama Islam, dan juga bergelut dalam perdagangan kapas. Dari jalur ibunya merupakan keturunan sahabat Hasan bin Ali.¹

Zainab al-Ghazali tumbuh dan berkembang di bawah asuhan kedua orang tuanya yang menjunjung tinggi nilai-nilai Islam. Berkat didikan ayahnya yang menginginkan putrinya menjadi pendakwah Islam yang berpengaruh, kepribadian Zainab al-Ghazali terbentuk dengan karakter yang tangguh dan pemberani. Ayahnya sering memanggil Zainab dengan nama

¹ Ummi Zainab Mohd Ghazali dan Muhammad Azizan Sabjan, "Zainab al-Ghazali: Sejarah Kebangkitan Mujahidah Islam di Mesir," dalam *Jurnal 'Abqari*, Vol. 19, Tahun 2019, hal. 48.

gelaran Nusaibah, nama seorang shahabiyah yang terkenal dengan keberaniannya yaitu Nusaibah binti Ka'ab al-Maziniyah al-Anshoriyah.²

Selepas ayahnya wafat pada tahun 1928 M, Zainab al-Ghazali yang saat itu berusia sebelas tahun pindah ke Kairo bersama ibunya untuk tinggal dengan saudara laki-lakinya yang sedang belajar disana. Meskipun Zainab menginginkan untuk melanjutkan pendidikannya, kakak tertuanya Muhammad menentang keinginannya tersebut. Kepada ibunya, sang kakak berargumen bahwa Zainab telah dibekali sikap berani oleh ayahnya, hanya menuruti kemauan dan pemikirannya sendiri, sehingga cukuplah dengan apa yang telah ia pelajari di kampung. Ibunya pun mendukung keputusan ini dengan alasan Zainab harus patuh pada kakaknya yang kini berperan sebagai ayah. Namun, Allah SWT membuka jalan melalui Ali yang merupakan kakak keduanya, yang berpandangan bahwa pendidikan justru akan membentuk dan memperbaiki cara berpikir Zainab, pertama dalam memandang berbagai hal dan memahami manusia. Ali kemudian membekali Zainab dengan sejumlah buku, termasuk karya penting Aisyah al-Taimury tentang wanita dan kebebasan.³

Ketika usia dua belas tahun, Zainab meninggalkan rumahnya di kawasan Haiyi Syura dan ia terpendang ke sekolah khusus untuk pelajar perempuan. Berbekal keberanian dan kecerdasannya, ia berhasil mengikuti serangkaian tes kelayakan dan mampu meyakinkan pihak manajemen sekolah sehingga akhirnya diberi kesempatan untuk menuntut ilmu di sekolah tersebut.⁴ Dalam perjalanan pendidikannya, Zainab juga menempuh pendidikan formal di sekolah dasar pemerintah. Zainab juga belajar ilmu-ilmu agama di bawah asuhan para ulama-ulama besar Al-Azhar, seperti Syekh Ali mahfudz⁵, Syekh Muhammad Sulaiman an-Najjar⁶, dan Syekh al-

² Nusaibah binti Ka'ab Al-Anshariyyah adalah seorang sahabat wanita Rasulullah SAW yang agung dan pemberani dalam peperangan. Ia kerap dipanggil dengan Ummu Imarah dan dijuluki Sang Perisai Rasulullah. Julukan tersebut didapatkan atas keberaniannya melindungi Rasulullah di medan perang. Admin "Nusaibah binti Ka'ab Al-Anshariyyah" dalam <https://hijratunaa.com/nusaibah-binti-kaab-sang-perisai-rasulullah/>. Diakses pada 20 Januari 2025.

³ Siti Zaharah, *et. al.*, "Keunggulan Kitab Nazharât fî Kitâbillâh Menurut Pandangan Abdul Hayee Al-Farmawi," dalam *Jurnal IRSYAD*, 2016, hal. 375.

⁴ Siti Zaharah Hamid dan Wan Ramizah Hasan, "Zainab al-Ghazali dalam Tafsir *Nazharât fî Kitâbillâh*," dalam *Jurnal International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization*, 2015, hal. 603.

⁵ Ali Mahfudz (1880-1942 M) -merupakan salah satu dari anggota Grand Syaikh Al-Azhar.

⁶ Muhammad Sulaiman An-Najjar -yang selanjutnya disebut Najjar -merupakan salah satu ulama yang sangat masyhur di kalangan madzhab Syafi'iyah. Najjar merupakan seorang anggota Departemen Dakwah dan bimbingan Al-Azhar. Muhammad Majdub, *Ulamâ wa Mufakkirân 'Araftuhum*, Kairo: Darus Syuruq, 1992, Jilid 2, hal. 127.

Majid al-Labban⁷. Diantara ilmu-ilmu yang ia pelajari adalah ilmu hadis, tafsir, dan fikih.⁸ Dengan demikian, Zainab al-Ghazali menggabungkan dua metode pembelajaran, yakni ilmu sekolah modern dan tradisional yang didasarkan pada pengambilan ilmu langsung dari para Syekh dan ahlinya.

Zainab merupakan sosok pejuang perempuan muslim yang terkenal pada kurun waktu 1937-1965.⁹ Pada usia 18 tahun, Zainab aktif dan bergabung dalam gerakan nasionalis Mesir dan bergabung dengan Persatuan Kelompok Feminis Mesir yang didirikan oleh Huda Sya'rawi¹⁰ pada tahun 1935.¹¹ Yang kala itu organisasi tersebut sedang membuka seleksi penerimaan siswa sebagai utusan dalam salah satu kegiatan yang diadakan di Prancis. Sikap keberanian Zainab terpancar dari sosok ayahnya yang mengantarkan Zainab terpilih menjadi siswa utusan. Namun, pada suatu hari Zainab bermimpi bertemu dengan sosok ayahnya yang tidak merestui keberangkatannya ke Prancis. Atas kepatuhan terhadap ayahnya, Zainab memutuskan untuk tidak melanjutkan keikutsertaannya dalam perjalanan tersebut.¹²

Keputusan Zainab untuk tidak mengambil keputusan di atas, ternyata bukan sebuah bumerang dalam hidupnya. Zainab justru mendapatkan kesempatan lainnya, yaitu terpilih sebagai anggota dewan direksi Persatuan Kelompok Feminis Mesir tersebut. Zainab sangat aktif dalam menyuarakan hak-hak perempuan di masyarakat sehingga namanya menjadi dikenal banyak orang. Kedekatannya dengan Sya'rawi semakin kuat, Zainab terus menggaungkan slogan-slogan Sya'rawi tentang pemberdayaan

⁷ Abdul Majeed Labban (1288 H) -yang selanjutnya disebut dengan Laban - merupakan seorang ulama terkemuka di Mesir yang memiliki garis keturunan hingga Imam Hasan bin Ali bin Abi Thalib, cucu nabi Muhammad SAW. Beliau pernah memegang jabatan strategis sebagai kepala pengawas pendidikan di Universitas Al-Azhar. Zaki Fahmi, *Safwah al- 'Asr fi Tarikh wa Rusum Masyâhir Rijâl Mishr*, Kairo: Hindawi, 2013, hal. 213-214.

⁸ Syaikh Muhammad Said Mursi, *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020, hal. 487.

⁹ Ummi Zainab Mohd Ghazali dan Muhammad Azizan Sabjan, "Zainab al-Ghazali: A History of Mujahidah Awakening in Egypt," dalam *European Proceedings of Sosial an Behaviour Sciences*, 2020, hal. 661.

¹⁰ Huda Sya'rawi (1879-1947) -yang selanjutnya disebut dengan Sya'rawi - merupakan aktivis hak-hak perempuan dan perubahan sosial. Pada tahun 1945 Sya'rawi menerima penghargaan tinggi dari negara Mesir, Nishan al-Kamal atas jasanya kepada negara. Admin "Huda Sya'rawi", dalam <http://www.africanfeministforum.com/huda-sharawi-egypt/>. Diakses pada 21 Januari 2025.

¹¹ Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, New York: Routledge, 2007, hal. 86.

¹² Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsi'r Al-Qur'ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîs," dalam *Jurnal Majalah Ilmiah Mahkamah*, No. 25 Tahun 2007, hal. 203-204.

perempuan, khususnya dalam aspek sosial budaya.¹³ Pandangannya mengenai isu perempuan pada saat itu memiliki keselarasan dengan pemikir feminis liberal dari Barat, yang kemudian sempat mendorongnya untuk mengambil keputusan untuk melepas jilbabnya.¹⁴

Melihat pemikiran Zainab semakin jauh dari ajaran Al-Azhar, hingga para ulama Al-Azhar menegaskan bahwa gerakan Huda Sya'rawi berusaha menjauhkan wanita muslim dari ajaran agamanya. Untuk mengatasi hal ini, guru Zainab, Syekh Muhammad an-Najjar mengajak Zainab berdiskusi secara mendalam dengan pendekatan guru dan murid yang penuh perhatian. Dalam perbincangan mereka, Zainab menjelaskan dengan antusias tentang kebaikan organisasi yang didirikan Huda Sya'rawi beserta pemikiran-pemikirannya, berusaha meyakinkan akan keunggulan organisasi tersebut. Setelah mendengarkan pandangan Zainab, syekh Najjar mengajak berdiskusi kepadanya secara baik-baik dan menjelaskan konsep dakwah yang benar dalam Islam, yaitu dakwah yang selalu sejalan dengan Allah dan Rasul-Nya. Sedangkan yang dilakukan Huda Sya'rawi itu bertolak belakang. Lalu, gurunya bertanya kepada Zainab tentang pilihannya, Zainab apakah tetap melanjutkan perjalanannya bersama Sya'rawi atau melepas darinya. Namun, Zainab menegaskan akan pilihannya untuk tetap bergabung, karena Zainab meyakini dalam setiap langkahnya akan selalu berpedoman pada ajaran Allah dan Rasul-Nya. Zainab berkeyakinan bahwa kehadirannya dapat menjadi unsur penyeimbang dalam pergerakan tersebut.¹⁵ Zainab merasa heran karena menurutnya ia sudah menjalankan ibadah seperti shalat, puasa, dan dakwah sebagai bentuk pengabdian kepada Allah dan Rasul. Namun ternyata bukan itu maksud syekh Najjar, yang justru melihat bahwa cara dakwah Sya'rawi bertentangan dengan metode dakwah yang seharusnya. Dengan bijaksana, Syekh Najjar langsung memerintahkan Zainab keluar dari organisasi tersebut. Sebaliknya, beliau meminta Zainab untuk merenungkan sendiri apakah organisasi itu sudah sesuai dengan prinsip dakwah yang sebenarnya. Diskusi ditutup dengan doa guru untuk muridnya.¹⁶

¹³ Khadijah Muhammad Mahmud, *Abraz Juhûd an-Nisâ fi Tafsir al-Qur'ân al-Karîm mundzu al-Qarn ar-Rabî' 'Asyr al-Hjri*, Sudan: Karimeknes 79 editeurs, 2021, hal. 40.

¹⁴ Retno Prayudi dan Abdul hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern: Sebuah Revolusi Besar dari Kesarjanaan Kaum Hawa*, Sukabumi: Haura, 2023, hal. 49.

¹⁵ Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîs," dalam *Jurnal Majalah Ilmiah Mahkamah*, No. 25 Tahun 2007, hal. 204.

¹⁶ Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm Fî al-Ashr al-Hadîs," ..., hal. 204-205.

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

Ya Allah, sesungguhnya aku memohon kepada-Mu dengan nama-namaMu yang Indah (al-Asma ul Husna), dengan kitab-Mu yang telah Engkau turunkan, dan dengan Nabi-Mu yang telah Engkau utus agar Engkau menjadikannya untuk Islam. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu. Aku pun memohon kepada-Mu dengan keagungan Al-Qur'an agar Engkau menjadikannya selalu berada dalam koridor Islam.

Kisah ini memberikan pelajaran berharga tentang pendekatan dalam membimbing seseorang yang sedang berada di persimpangan pemikiran. Syekh Muhammad an-Najjar mencontohkan model dakwah yang bijaksana dengan mengedepankan dialog yang penuh perhatian, mendengarkan dengan seksama pandangan muridnya, dan memberikan nasihat dengan cara yang lembut namun tegas. Beliau tidak langsung menghakimi atau menyalahkan Zainab, melainkan membimbingnya untuk merenungkan sendiri kesesuaian pilihan dengan prinsip-prinsip Islam yang benar. Yang lebih menyentuhnya, beliau mengakhiri diskusi dengan mendoakan kebaikan bagi muridnya, Menunjukkan bahwa seorang pendidik sejati tidak hanya bertanggung jawab atas pemikiran muridnya, tetapi juga peduli akan keselamatan spiritual mereka.

Kebebasan berfikir yang dirikan oleh gurunya, memberikan fondasi kuat bagi perkembangan intelektualnya, sementara kedekatannya dengan Huda Sya'rawi membuka wawasannya terhadap gerakan feminisme sekuler¹⁷ yang sedang berkembang di Mesir pada saat itu. Periode formatif ini menunjukkan bagaimana Zainab mampu mengambil manfaat dari kedua tradisi pemikiran pembelajaran Islam tradisional dari Najjar dan gagasan pembaharuan dari Sya'rawi, meskipun pada akhirnya pengalaman pribadi yang transformatif membawanya pada titik balik mengubah arah pemikirannya secara fundamental. Suatu hari ketika ia sedang masak, kompor gas yang digunakannya meledak dan apinya membakar seluruh tubuhnya. Sehingga kondisi kritisnya yang didiagnosa tak memiliki harapan kesembuhan oleh dokter, justru membawanya pada refleksi spiritual yang mendalam. Karena dalam momen kritis tersebut Zainab melakukan introspeksi mendalam tentang keterlibatannya dengan kelompok Huda Sya'rawi dan gaya hidupnya yang kurang sesuai dengan nilai-nilai Islam

¹⁷ Merupakan salah satu aliran feminisme yang muncul dari tradisi pemikiran Barat yang berkembang sejak era pencerahan, dengan menekankan pada pemisahan antara agama dan negara dalam upaya mencapai keadilan gender.

yang ia yakini, seperti kebiasaannya menggunakan topi alih-alih hijab. Melalui doa yang dipanjatkan dalam kondisi kritis, ia membuat perjanjian dengan Allah untuk mengubah haluan hidupnya jika diberi kesempatan untuk sembuh.¹⁸

Kesembuhan Zainab yang dianggap mustahil secara medis namun terjadi setelah doanya menjadi bukti kuat baginya akan campur tangan ilahilah dalam hidupnya. Peristiwa ini tidak hanya menandai transformasi spiritualnya, tetapi juga menjadi katalis bagi perubahan drastis dalam fokus aktivisme sosialnya dari gerakan feminisme sekuler menuju dakwa Islam yang lebih murni. Keputusan dokter untuk menolak bayaran atas kesembuhan yang diakui di luar kapasitas medisnya, semakin memperkuat narasi mukjizat dalam pengalamannya ini. Peristiwa ini kemudian menjadi fondasi bagi komitmen barunya dalam mendirikan kelompok dakwah yang berfokus pada pemberdayaan muslimah dengan mengambil inspirasi dari teladan para shahabat, menandai titik awal dari kontribusi signifikannya dalam gerakan Islam yang lebih luas.¹⁹

Setelah ia sembuh, langsung menunaikan janjinya pada Allah. Zainab memakai kembali jilbabnya dan kemudian mengundurkan diri dari organisasi yang didirikan Huda Sya'rawi. Di saat itu, ia merasa organisasi tersebut terlalu menunjukkan pemisahan antara aspek keagamaan (Islam) dengan gerakan pembebasan perempuan. Zainab menilai organisasi Persatuan Kelompok Feminis Muslim yang didirikan oleh Huda Sha'rawi terlalu berorientasi pada nilai-nilai Barat dalam upaya pembebasan perempuan dan khawatir akan upaya pembangunan peradaban wanita Barat di negara-negara Islam. Zainab menganggap bahwa pemberdayaan perempuan seharusnya tidak terlepas dari nilai-nilai keislaman dan tidak perlu mengadopsi sepenuhnya model feminis Barat yang cenderung memisahkan aspek agama dari gerakan sosial.

Titik balik dalam kehidupan intelektual Zainab terjadi ketika ia mendirikan *Jamiat al-Sayyidat al-Muslimat* (Asosiasi Perempuan Muslim) pada tahun 1937. Organisasi ini fokus pada pendidikan dan pemberdayaan perempuan yang sejalan dengan nilai-nilai Islam yang ditujukan untuk kemaslahatan Islam.²⁰ Organisasinya memiliki 119 cabang di wilayah

¹⁸ Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîs," ..., hal. 205.

¹⁹ Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîs," ..., hal. 205.

²⁰ Siti Maryamah Kadriyah dan Abdul Aziz, "Tantangan & Dinamika Politik Gender di Dunia Islam: Analisis Komparatif Mesir, Turki, dan Arab Saudi," dalam *Jurnal Tapis*, Vol. 20, 2024, hal. 154.

Mesir.²¹ Melalui organisasi ini, Zainab tidak hanya memfokuskan organisasinya pada aspek pendidikan dan pemberdayaan perempuan, tetapi juga bergerak dalam bidang sosial, seperti mendirikan panti asuhan untuk anak perempuan yatim piatu dan memberikan bantuan kepada masyarakat yang tidak mampu, juga bergerak dalam bidang politik. Menurut Zainab Islam adalah agama akidah, ibadah, politik, pemerintahan dan keadilan.²² Pendekatan yang diambil oleh organisasi ini mencerminkan pemahaman mendalam, bahwa kemajuan perempuan muslim dapat dicapai tanpa harus mengorbankan identitas agama mereka, sekaligus membuktikan bahwa Islam dapat memberikan ruang yang luas bagi perempuan untuk berkembang dan berkontribusi dalam masyarakat demi kemaslahatan umat Islam secara keseluruhan.

Organisasi yang dipimpin Zainab berkembang pesat dengan banyaknya anggota yang bergabung, menunjukkan keberhasilan visi pergerakannya. Ia kemudian mendirikan *al-Markaz al- 'Am li al-Sayyidat al-Muslimat* (Pusat Umum Perempuan Muslimat) yang menyelenggarakan program pembelajaran bagi remaja perempuan, mencakup studi Bahasa Arab, hadis, tafsir, dan metode dakwah. Keberadaan pusat pembelajaran ini menarik perhatian Abdul Latif al-Sya'syai²³ yang kemudian memperkenalkan Zainab untuk mengenal sosok dan pemikiran Hassan al-Banna, lalu memintanya untuk menjadi salah satu pengajar di pusat pembelajaran tersebut.²⁴

Pada tahun 1938, Zainab diundang untuk memberikan ceramah kepada kelompok perempuan muslim di salah satu kelompok Ikhwanul Muslimin²⁵, sebuah organisasi yang saat itu mulai menaruh perhatian khusus terhadap gerakan perempuan. Usai ceramah tersebut, Hassan al-Banna mengundang untuk bertemu setelah shalat maghrib. Dalam pertemuan itu, al-

²¹ Zainab al-Ghazali, *Problematika Muda-Mudi*, Terj. *Musykilatusy-Syabâb wa al-Fatayât fi Marhalatil-Murâhaqah 1996*, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 36.

²² Herry Mohammad, *et. al.*, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, Depok: Gema Insani Press, 2006, hal. 307.

²³ Abdul Latif Sya'syai (1914 M-1974 M) -yang selanjutnya disebut dengan al-Sya'syai -merupakan anggota Ikhwanul Muslimin yang dipercaya sebagai pemimpin organisasi al-Akhwat al-Muslimat dibawah naungan Ikhwanul Muslimin.

²⁴ Muhammad Majdub, *Ulamâ wa Mufakkirîn 'Araftuhum, ...*, Jilid. 2, hal. 127.

²⁵ Ikhwanul Muslimin adalah organisasi Islam yang memperjuangkan penerapan hukum Islam (syari'at) dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara sesuai dengan ajaran Rasulullah SAW dan para salafus shalih. Gerakan ini didasarkan pada doktrin keislaman yang kuat serta pemahaman tentang Islam sebagai sistem kehidupan kehadiran organisasi ini sering mendapat tentangan dari berbagai pihak, terutama kelompok zionis yang dianggap berupaya melemahkan umat Islam dengan dalih modernisasi dan kebebasan. Dalam <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ikhwan-al-muslimin>. Diakses pada 19 Januari 2025.

Banna menyampaikan rencananya untuk membentuk organisasi perempuan yang akan diberi nama *al-Akhwat al-Muslimat*.

Pertemuan Zainab dengan Hasan al-Banna²⁶, pendiri Ikhwanul Muslimin pada tahun 1937 sangat mempengaruhi arah pemikirannya. Al-Banna berusaha meyakinkan Zainab untuk menggabungkan organisasinya ke dalam gerakan Ikhwanul Muslimin. Tetapi Zainab dan anggotanya menolak bergabung dan hanya menawarkan kerja sama erat dengan Ikhwanul Muslimin, dalam upaya menyebarkan pendidikan Islam ke seluruh Mesir dan sekitarnya.²⁷ Karena menurut Zainab dan anggotanya, hal tersebut hanya akan menjadi sebuah keuntungan bagi Ikhwanul Muslimin, yang tidak mempunyai sejarah keterlibatan publik yang signifikan dalam isu-isu perempuan.

Situasi berubah cepat pada tahun 1948, turunnya surat keputusan pembubaran Ikhwanul Muslimin. Ditutup semua cabang-cabangnya, disita media cetakannya berupa koran dan majalah, menutup tempat-tempat kegiatannya, dokumen, serta ribuan anggotanya dimasukkan ke dalam tahanan.²⁸ Sehari setelah turunnya keputusan pembubaran Ikhwanul Muslimin, pada saat itu Zainab menyadari benar bahwa Hasan al-Banna jauh jauh lebih tegas dari saya dalam mencanangkan kebenaran. Sehingga Zainab memerintahkan sekretarisnya untuk menyampaikan surat singkat agar menghubungkan dengan asisten Hassan, untuk mengingatkan agar diadakan pertemuan terakhir kalinya. Surat singkat itu berbunyi:

“Tuanku Al-Imam Hasan al-Banna,
Zainab al-Ghazali Al-Jabili pada hari ini datang menyerahkan diri kepada Tuan, sebagai pengabdian kepada Allah dan untuk kepentingan dakwah kepada Allah. Demi tujuan ini Tuanlah satu-satunya orang yang setiap saat dapat memerintah. Saya sudah siap untuk menjadi setiap saat menerima perintah Tuan.”²⁹

Pertemuan berlangsung dengan Hasan Al-Banna di gedung Asy Syubbanul Muslimin, dan Zainab di baiat. Zainab mengucapkan:

²⁶ Hasan Ahmad Abdurrahman Banna (1906-1949 M/ 1324-1368 H) -yang selanjutnya disebut dengan Banna -merupakan salah seorang pembaharu Islam dan paling fenomenal pada abad 20. Admin “Hasan Muhammad Abdurrahman Banna”, dalam <https://www.literatmuda.com/hasan-al-banna-ikhwanul-muslimin-dan-gagasan-khilafah-islam>. Diakses pada 21 Januari 2025.

²⁷ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 1992, hal. 197.

²⁸ Zainab al-Ghazali, *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, Jakarta: Gema Insani Press, hal. 28.

²⁹ Zainab al-Ghazali, *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, Jakarta: Gema Insani Press, 1991, hal 29.

Saksikanlah, Ya Allah, saya baiat dihadapan anda untuk berjuang mendirikan negara Islam. Persembahan yang hendak saya sampaikan demi tercapainya cita-cita ini adalah darah saya dan reputasi Jamaah Muslimat.” Lalu Hasan al-Banna menyambutnya dengan mengucapkan: “Saya terima baiat anda ini dan teruskanlah kegiatan Jamaah Muslimat sebagaimana biasanya.”³⁰

Beberapa saat pasca pembaiatan itu, Zainab merasa situasi berjalan tidak sebagaimana yang diharapkan, karena kehadiran pemerintahan koalisi yang menginginkan pembubaran Jamaah Muslimat. Hasan al-Banna mencoba mendekati pengertian untuk menyelesaikan permasalahan ini. Tetapi pada tanggal 28 Desember 1948, Perdana Menteri An-Nuqrasny terbunuh, dan keadaan ini membuat situasi semakin parah sebab tuduhan yang didasarkan pada kelompok Ikhwanul Muslimin. Tujuh minggu dari kejadian tersebut pada tanggal 12 Februari 1949, Hasan al-Banna dibunuh oleh rezim Gamal Abdel Nasser³¹ yang berakibat terjadinya perpecahan di kalangan Ikhwanul Muslimin.³²

Meskipun Zainab al-Ghazali tidak secara formal mengintegrasikan organisasinya dengan Ikhwanul Muslimin, Asosiasi Perempuan Muslim yang didirikannya dianggap sebagai bagian dari oposisi Islam terhadap pemerintah karena kedekatan Zainab dengan Ikhwanul Muslimin. Puncak tantangan dalam perjuangan Zainab terjadi ketika rezim Presiden Gamal Abdel Nasser melancarkan penindasan terhadap Ikhwanul Muslimin. Akibatnya pada tahun 1956, Zainab ditangkap dan dipenjara selama 6 tahun, mengalami penyiksaan dan berbagai bentuk tekanan fisik maupun mental.³³ Setelah dibebaskan dari penjara, Zainab dilarang berbicara di depan umum, namun ia terus mengadakan dakwah agama di rumah-rumah pribadi. Pengalaman ini ia tuangkan dalam memorinya *Ayyâm min Hayâtî* (Hari-hari dari hidupku), yang menjadi testimoni penting tentang perjuangan aktivis Muslim di era Nasser.³⁴

Zainab al-Ghazali terjun ke dalam dunia dakwah selama 53 tahun. Pengalamannya juga sudah keliling dunia untuk berdakwah dan menyadarkan para perempuan muslimah akan kewajiban mereka terhadap

³⁰ Zainab al-Ghazali, *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, ..., hal 29.

³¹ Gamal Abdel Nasser (1918) -yang selanjutnya dipanggil Nasser -merupakan presiden kedua Mesir yang berkuasa pada tahun 1956- 1970. Admin “Gamal Abdel Nasser”, dalam <https://www.britannica.com/biography/Gamal-Abdel-Nasser>. Diakses pada 21 Januari 2025.

³² Iin Masniyah, "Tujuan Pendidikan Islam dan Gerakan Ikhwanul Muslimin Menurut Hasan Al-Banna," dalam *Jurnal HISTORIA*, Vol. 15, No. 2 Tahun 2019, hal. 143.

³³ Zainab al-Ghazali, *Return of the Pharaoh: Memoir in Nasir's Prison*, Leicester: Islamic Foundation, 1994, hal. 25.

³⁴ Laela Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 197.

umat dan agama Islam.³⁵ Perjalanan kehidupan Zainab al-Ghazali mencerminkan dedikasi luar biasa terhadap dakwah Islam dan perjuangan hak-hak perempuan, yang terlihat dari keputusan-keputusan krusial dalam kehidupan pernikahannya. Pernikahan pertamanya yang berakhir perceraian karena ketidaksesuaian visi dengan suami terkait aktivitas dakwahnya, yang justru membuka jalan baginya untuk mengabdikan dirinya dalam berdakwah. Komitmennya terhadap pernikahan yang kedua, ia tegas mencantumkan syarat dalam pernikahan bahwa suaminya tidak boleh menghalangi aktivitas dakwahnya.³⁶ Sebuah langkah progresif yang tidak hanya menunjukkan keteguhan dalam gerakan Islamis tetapi juga menegaskan pandangannya tentang otonomi perempuan dalam pernikahan. Kondisi keluarganya yang tidak mempunyai anak, ditambah dengan dukungan penuh dari suami keduanya, memberikan keleluasaan bagi Zainab untuk memaksimalkan potensi sebagai pemimpin publik yang berpengaruh, dan membuktikan bahwa perempuan dapat menyelaraskan peran domestik dengan kontribusi sosial yang signifikan.

Signifikansi Zainab terlihat dari posisinya sebagai salah satu dari sedikit penulis perempuan muslim yang berkontribusi dalam polemik tentang peran perempuan dalam Islam. Pemikirannya memberikan perspektif unik dalam perdebatan antara nilai-nilai Islam dan sekularisme³⁷, terutama melalui organisasi Asosiasi Perempuan Muslim yang ia dirikan, yang menunjukkan bahwa pemberdayaan perempuan dapat dilakukan dalam kerangka nilai-nilai Islam tanpa harus mengadopsi sepenuhnya nilai-nilai Barat.³⁸ Kontribusinya menjadi bagian penting dari upaya kelompok Islamis untuk merespon kritik dari kalangan sekuler tentang posisi perempuan dalam Islam, sekaligus membuktikan bahwa perempuan muslim dapat aktif dalam ruang publik sambil tetap memegang teguh nilai-nilai keislaman.

Zainab al-Ghazali meninggalkan jejak yang mendalam dalam sejarah Islam kontemporer sebagai sosok perempuan yang memiliki dedikasi luar biasa dalam dunia dakwah. Semangat dan ketangguhannya dalam

³⁵ Herry Mohammad, *et. al., Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, Depok: Gema Insani Press, 2006, hal. 310.

³⁶ Pauline Lewis, "Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism," dalam *Journal of History*, hal. 3.

³⁷ Istilah sekuler berasal dari bahasa latin "*saeculum*" yang berarti ganda, ruang dan waktu. Konotasi ruang dan waktu dalam konsep sekuler ini secara historis mengacu kepada sejarah Kristen di Barat pada abad pertengahan. Sekularisme pertama kali diperkenalkan oleh George Jacob Holyoake pada tahun 1846. Menurutnya sekularisme adalah suatu sistem etik yang didasarkan pada prinsip moral alamiah dan terlepas dari agama-wahyu atau super naturalisme. Lihat Siti Musdah Mulia, *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2007, hal. 28-29.

³⁸ Ghada Hashem Talhami, *The Mobilization of Muslim Women in Egypt*, Gainesville: University Press of Florida, 1996, hal. 123.

menyebarkan ajaran Islam diimbangi dengan produktivitasnya dalam menghasilkan karya-karya intelektualnya. Salah satu kontribusi terbesarnya adalah tafsir *Nazharât fi Kitâbillâh*, sebuah karya monumental yang hingga kini menjadi salah satu rujukan penting dalam kajian tafsir kontemporer. Tafsir ini mencerminkan kedalaman pemahaman Zainab terhadap Al-Qur'an dan kemampuannya dalam mengkontekstualisasikan ajaran Islam dengan isu-isu modern. Melalui karyanya ini, ia tidak hanya menunjukkan kapasitasnya sebagai ulama perempuan, tetapi juga memberikan perspektif baru dalam memahami Al-Qur'an dari sudut pandang perempuan muslim yang berpendidikan dan progresif. Zainab juga menulis beberapa buku-buku fikih, ilmu modern, serta buku dakwah dan pergerakan. Diantara karyanya adalah, "*Ilal Ibnati*" dalam dua jilid, "*Musykilât al-Syabâb wa al-Fatayât fi Marhalah al-Murâhaqah*" dalam dua jilid, "*Nahwa Ba'ts Jadîd*", "*Ayyâm min Hayâtî*", "*Nazharât fi al-Dîn wa al-Hayah*", dan beberapa karya lainnya.³⁹

Pengabdianya kepada Islam dan umatnya senantiasa dikenang dengan penuh penghargaan, kasih dan kecintaan. Zainab al-Ghazali menghembuskan nafas terakhirnya di Kairo pada Rabu, 3 Agustus 2005 M pada usia 88 tahun. Prosesi pemakamannya berlangsung pada tanggal 4 Agustus 2005 M di Masjid Rabi'ah al-Adawiyah di Kota Nasr, Kairo Timur.⁴⁰

2. Fatima Mernissi

Fatima Mernissi merupakan salah satu tokoh feminis muslim kontemporer, ia lahir pada tahun 1940 di Fez, Maroko sekitar 5.000 km dari Makkah dan 1.000 km dari sebelah selatan Madrid yang merupakan salah satu ibu kota kaum Kristen yang berbahaya. Mernissi tumbuh dalam keluarga kelas menengah di lingkungan Harem⁴¹, pada saat Maroko merupakan protektorat dari Prancis sejak tahun 1912.⁴² Masa kecilnya berada di lingkup Harem keluarga besar yang memberikan pengalaman tentang

³⁹ Afaf Abdul Ghafur Hamid, "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîs," ..., hal. 207.

⁴⁰ Muhammad Ali Syaheen, "Zainab Binti Muhammad al-Ghazali Al-Jubaili," dalam *majalah al-Ghuraba al-Iliktrunyah*, Tahun 2020. <https://www.alghoraba.com/index.php/2015-12-26-10-56-13/391-2020-10-10-05-05-20>. Diakses pada 22 Januari 2025.

⁴¹ Harem adalah bagian dari rumah yang dikhususkan untuk wanita dan tidak termasuk laki-laki yang bukan anggota keluarga. Harem dijaga ketat seorang penjaga pintu agar perempuan-perempuan tidak keluar. Dalam Merriam-Webster <https://www.merriam-webster.com/dictionary/harem>. Diakses pada 27 Januari 2025.

⁴² Siti Zubaidah, *Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Kedudukan Wanita Dalam Islam*, Bandung: Citapustaka, Media Perintis, 2010, hal. 22.

bagaimana gender dan kekuasaan mempengaruhi masyarakat muslim tradisional.⁴³

Kegelisahan intelektual Fatima Mernissi di mulai sejak kecil, mulai terbentuk melalui diskusi-diskusi dengan sepupunya Chama mengenai konsep Harem. Fatima Mernissi hidup diantara dua kultur yang berbeda. Di satu sisi, ia dipengaruhi oleh lingkungan keluarga ayahnya di kota Fez yang mendukung dan memandang sistem Harem yang diwakili oleh neneknya. Di sisi lain, ia terpapar juga pada pandangan keluarga ibunya yang berasal dari daerah pedesaan. Yang memaknai Harem secara berbeda, yaitu sebagai penanda status sosial tinggi, dan ditandai dengan kehidupan di kediaman mewah yang dikelilingi kebun luas. Pada akhirnya, Mernissi tumbuh dan mendapatkan pengalaman berharga tentang kesetaraan manusia di keluarga nenek dari ibunya. Selain tentang kesetaraan, sejak masa kecilnya, Mernissi sudah mulai memahami konsep pembatasan dalam sistem Harem. Ia menyadari bahwa ada korelasi yang erat antara kemunduran peradaban Islam dengan semakin terpinggirkannya peran perempuan dalam masyarakat. Pengalamannya memahami Harem, membuat Mernissi memahami bagaimana kekalahan umat muslim dalam berbagai aspek kehidupan berhubungan erat dengan pembatasan dan penindasan yang dialami kaum perempuan pada masa itu.⁴⁴

Fatima Mernissi mendapatkan pendidikan tingkat pertama dari seorang guru bernama Lalla Faqiha di sekolah tradisional yang didirikan oleh kaum Nasionalis Maroko.⁴⁵ Sekolah yang mengajarkan Al-Qur'an dengan sistem pembelajaran yang keras dan ketat. Gurunya menekankan bahwa "Al-Qur'an harus dibaca persis seperti saat diturunkan dari surga" tanpa ada kesalahan sedikitpun. Sistem pembelajaran di sekolahnya menerapkan hafalan wajib setiap hari Rabu, dengan konsekuensi hukuman jika terdapat kesalahan dalam pengejaan Al-Qur'an. Bahkan tidak jarang hukumannya berupa pukulan yang dilakukan oleh *muhadriyah* (pengajar yang lebih tua).⁴⁶

Fatima Mernissi melanjutkan pendidikan pertama di sekolah tradisional yang didirikan oleh kaum Nasionalis Maroko. Pada masa remajanya, Mernissi aktif dalam gerakan menentang kolonialisme Prancis.⁴⁷ Pada waktu itu baik laki-laki maupun perempuan turun ke jalan-jalan kota

⁴³ Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*, Amerika: Ruth V. Ward, 1995, hal.3.

⁴⁴ Qaem Aulassyahied, "Skeptisme dalam Hermeneutika Feminis Fatima Mernissi," dalam *Jurnal Muwazah*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2016, hal. 186-189.

⁴⁵ Qaem Aulassyahied, "Skeptisme dalam Hermeneutika Feminis Fatima Mernissi," ..., hal. 186.

⁴⁶ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Bandung: Pastaka, 1991, hal. 79-80.

⁴⁷ Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, Bandung: Mizan, 1994, hal.1.

untuk menyanjikan “*al-hurriya jihâduna hattâ nahra*” (kami akan berjuang untuk kemerdekaan sampai kami memperolehnya).⁴⁸

Kemudian Mernissi melanjutkan pendidikannya di Universitas Muhammad V di Rabat dengan mengambil jurusan Sosiologi dan Ilmu Politik, dan menyelesaikannya pada tahun 1965. Mernissi pun langsung melanjutkan pendidikannya di Paris, dan sempat menjadi seorang wartawan. Ia meraih penganugerahan gelar doktornya dalam bidang sosiologi dari Universitas Brandeis, dengan disertasinya yang berjudul: *Sexe Ideologie et Islam*. Setelah selesai pendidikannya, Mernissi kembali ke Maroko pada tahun 1974-1981 dan menjadi tenaga pengajar di departemen Sosiologi di Universitas Muhammad V, sekaligus menjabat dosen *The Institute of Scientific Research* di universitas yang sama. Fatima Mernissi aktif dalam mengikuti kegiatan konferensi-konferensi dan seminar internasional, aktif juga menjadi dosen tamu di Universitas California di Berkeley dan Universitas Harvard. Selain itu, ia juga mendapatkan jabatan sebagai konsultan di United Nation Agencies, dan ikut aktif juga dalam gerakan organisasi perempuan dan menjabat sebagai anggota *Pan Arab Women Solidarity Association*, sebuah lembaga sosial yang bergerak dibidang perjuangan hak-hak perempuan di kawasan Arab.⁴⁹

Kegelisahan Fatima Mernissi terhadap diskriminasi perempuan mulai dirasakannya ketika sekolah menengah, ia pernah mendapatkan pelajaran hadis dengan pembahasan hadis dari Imam Bukhari dan Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Anjing, keledai dan perempuan akan membatalkan shalat seseorang apabila ia melintas di depan mereka, mencela dirinya di antara seorang yang sedang melaksanakan shalat menghadap kiblat”. Hadis ini kemudian yang menimbulkan pertanyaan dalam benak dirinya bagaimana mungkin Rasulullah mengatakan hadis semacam itu? karena dengan menyamakan wanita dengan anjing dan keledai dalam hadis menyebutkan perempuan sebagai pengganggu shalat, justru hal inilah yang akan menjadikan pertentangan mendasar, antara keabsahan shalat dan hakikat perempuan.⁵⁰

Pengalaman lainnya yang juga berkaitan dengan hadis. Ketika itu Mernissi bertanya kepada salah seorang pedagang sayur “Bisakah seorang wanita menjadi pemimpin kaum muslimin?”, lantas penjual sayur menjawab dengan seruan kurang baik, bahkan pada saat itu banyak pelanggan lain dan

⁴⁸ Fatima Mernissi, *Islam dan Demokrasi: Antologi Kekuatan*, Yogyakarta: LKiS, 1994, hal. 75.

⁴⁹ Siti Yumnah Syauckani, “Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Pendidikan Islam Perspektif Gender,” dalam *Jurnal TA'LIMUNA*, Vol 10, No. 1 Tahun 2021, hal. 28.

⁵⁰ Moch Choiri dan Alvan fathony, "Rekonstruksi Tafsir Kebebasan Perempuan dalam Al-Qur'an: Studi Kritis Pemikiran Zaitunah Subhan dan Fatima Mernissi," dalam *Jurnal KACA (Karunia Cahaya Allah)*, Vol. 11, No 1 Tahun 2021, hal. 40.

menyerang Mernissi dengan sebuah hadis bahwa “Suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka perempuan tidak akan memperoleh kemakmuran. Sejak kejadian tersebut, Mernissi merasakan kebutuhan mendesak untuk mengumpulkan informasi mengenai hadis tersebut dan mengumpulkan nash-nash untuk dapat ia pahami dengan baik. Selain itu, realitas sosial dan politik di negerinya pada saat itu sangat memarjinalkan peran perempuan terutama atas hak-hak politik kaum perempuan, yang lebih lebih menggelorakan kegelisahan intelektualnya.⁵¹

Berdasarkan biografi dan karir intelektual Mernissi dapat disimpulkan bahwa Mernissi mempunyai kemauan yang kuat untuk mengetahui doktrin agama yang berkaitan dengan relasi antara laki-laki dan perempuan. Dari pengalaman kegelisahan intelektualnya, perhatiannya sangat besar dalam permasalahan pola hubungan laki-laki dan perempuan, serta dominasi laki-laki dalam sistem masyarakat yang patriarki pada saat itu, dapat terlihat dari karya-karya yang ditulisnya dalam berbagai bahasa, seperti Prancis, Inggris, Jerman, Belanda, Jepang, bahkan sebagian telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia. Diantara karyanya telah diterjemahkan kedalam bahasa Inggris, antara lain:

- 1) *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1975).

Merupakan karya disertasi doktoralnya yang dibukukan dan diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia, *Seks dan Kekuasaan: Dinamika Pria-Perempuan dalam Masyarakat Muslim Modern*. Karya ini mengeksplorasi hubungan gender dalam masyarakat muslim dengan fokus pada ketegangan antara tradisi dan modernitas.

- 2) *Doing Daily Battle: Interviences with Moroccan* (1983).

Dalam buku ini, Mernissi menyajikan hasil wawancara dengan perempuan Maroko dari berbagai latar belakang sosial ekonomi. Fokus utamanya adalah pengalaman kehidupan sehari-hari perempuan Maroko yang berjuang menghadapi kemiskinan, keterbatasan pendidikan, dan hambatan sosial budaya.

- 3) *Women's Rebellion and Islamic Memory*.

Buku ini diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia: *Pemberontakan Wanita: Peran Intelektual Kaum Wanita dalam Sejarah Muslim*. Mengeksplorasi bagaimana perempuan muslim telah membentuk perlawanan terhadap dominasi patriarki sepanjang sejarah Islam. Buku ini juga meneliti bagaimana memori Islam telah menjadi alat politik yang digunakan untuk melegitimasi pembatasan terhadap perempuan.

- 4) *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1987).

⁵¹ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 1-2.

Dalam karya ini, Mernissi melakukan pembacaan ulang terhadap teks-teks Islam klasik dengan perspektif feminis. Ia mengkritisi monopoli interpretasi teks keagamaan oleh elit laki-laki dan menentang otoritas hadis-hadis misoginis. Mernissi melakukan investigasi historis terhadap asal-usul hadis yang merugikan perempuan dan mempertanyakan kredibilitas perawi seperti Abu Hurairah. Ia berargumen bahwa pesan egaliter Islam telah dimanipulasi oleh kepentingan patriarkal, dan bahwa hijab pada awalnya dimaksudkan untuk melindungi privasi nabi, bukan untuk mengurung perempuan.⁵²

5) *Womens and Islam, A Historical and Theological Enquiry*, yang diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia: *Wanita di dalam Islam*.

Buku ini mengeksplorasi posisi perempuan dalam tradisi Islam melalui pendekatan sejarah dan teologis. Mernissi mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis yang berkaitan dengan perempuan, serta menafsirkan ulang konteks historis turunnya wahyu. Ia menekankan bahwa Islam pada dasarnya mengakui kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan, dan bahwa pembatasan terhadap perempuan lebih banyak berasal dari tradisi dan budaya daripada agama itu sendiri. Karya ini menawarkan tafsir progresif terhadap teks-teks keagamaan yang berkaitan dengan hak-hak perempuan.

6) *The Forgotten Queens of Islam* (1994), diterjemahkan: *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*.

Dalam karya ini, Mernissi menggali sejarah perempuan muslim yang pernah berkuasa sebagai ratu atau pemimpin politik di berbagai dinasti Islam. Ia mendokumentasikan 15 ratu muslim yang telah dilupakan dari narasi sejarah Islam dominan. Melalui penelitian ini, Mernissi menentang klaim bahwa perempuan tidak memiliki tempat dalam kepemimpinan politik Islam. Ia menunjukkan bahwa larangan perempuan menjadi pemimpin politik lebih banyak berasal dari interpretasi patriarki daripada preseden historis Islam.

7) *Islam the Democracy Fear of the Modern World* (1922), terjemahan: *Islam dan Demokrasi: Antologi Kekuatan*.

Karya ini menganalisis ketegangan antara tradisi Islam dan nilai-nilai demokrasi modern. Buku ini juga membahas ketakutan terhadap Barat dan modernitas yang sering dimanipulasi untuk menolak reformasi demokratis di negara-negara muslim.

8) *Dreams of Treppas: Tales of a Harem Girlhood* (2001).

Buku ini memaparkan semi-otobiografi tentang masa kecil Fatima Mernissi di Harem Urban Fez, Maroko tahun 1940-an. Karya ini

⁵² Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam*, Kanada: Perseus Books publishing, 1991, hal. 85.

mengeksplorasi tema-tema pembatasan fisik dan psikologis, serta kerinduan akan kebebasan yang dirasakan perempuan.

9) *Women in Moslem Paradise* (1995).

Dalam esai ini, Fatima Mernissi mengkritisi gambaran patriarki tentang surga dalam pemikiran Islam tradisional yang sering menggambarkan perempuan sebagai objek kesenangan bagi laki-laki.

10) *Women in Muslim History: Traditional Perspective and New Strategi* (1995).

Esai ini menganalisis bagaimana historiografi Islam tradisional telah meminggirkan peran perempuan dalam sejarah.

11) *Can We Women Head a Muslim State?* (1995)

Dalam esai ini, Mernissi menantang klaim bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin negara.

12) *The Fundamentalist Obsession With Women: A Current Articulation of Class Conflict in Modern Muslim Societies* (1995).

Esai ini menganalisis bagaimana perempuan menjadi fokus utama dalam agenda politik fundamentalis Islam.

13) *Le Harem Politique*

Karya ini menganalisis bagaimana ruang politik dalam Islam telah menjadi "Harem" yang mengeksklusikan perempuan.

Dari karya-karyanya diatas, Fatima Mernissi menuangkan pemikirannya sebagai bentuk semangat dalam membangkitkan perempuan Islam dan menjauhkan dari kejumudan yang ia alaminya. Menunjukkan konsistensi dalam upayanya untuk menantang interpretasi patriarki terhadap Islam, serta menawarkan pembacaan alternatif terhadap teks-teks keagamaan yang mendukung kesetaraan gender. Karya-karyanya ini sampai saat ini menyebar sampai ke Indonesia, bahkan ada beberapa karyanya yang diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran Mernissi mendapatkan banyak perhatian dari pemikir-pemikir Islam kontemporer lainnya.

Fatima Mernissi meninggal pada 30 November 2015 di Rabat Maroko. Warisannya tetap hidup berupa karyanya yang mempengaruhi banyak diskusi tentang feminisme Islam dan kajian perempuan di dunia Arab. Fatima Mernissi adalah figur yang berani dan inspiratif dalam dunia akademis dan aktivisme, pemikirannya berupaya menggabungkan pemikiran Islam, feminisme, dan konteks sosial untuk mendalami peran perempuan dalam masyarakat muslim.⁵³

⁵³ Aulia Akbar and Arman Adiviani Bahari, "Kontribusi Gagasan Wahid Hasyim dan Fatimah Mernissi terhadap Rekonstruksi Pendidikan Agama Islam," dalam *Jurnal Edukatif*, Vol. 6, No. 5 Tahun 2024, hal. 5533.

B. Pemikiran Zainab al-Ghazali tentang Kesetaraan Gender

Islam adalah agama yang sangat menekankan pentingnya penghormatan kepada manusia, terlihat dari ajarannya yang sangat akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Salah satu bentuk elaborasi dari nilai-nilai kemanusiaan itu adalah pengakuan yang tulus terhadap kesamaan dan kesatuan manusia. Semua manusia adalah sama dan berasal dari sumber yang satu, adalah Tuhan. Yang membedakan hanyalah pada kualitas spiritual dan ketakwaan personal kepada Tuhan.⁵⁴ Konsep ini menggarisbawahi pandangan egaliter Islam yang menempatkan setiap individu dalam kedudukan setara antara laki-laki dan perempuan. Dimana ukuran kemuliaan seseorang tidak ditentukan oleh gender, ras, suku, atau status sosial, melainkan oleh dedikasi spiritual dan kualitas moral yang diwujudkan dalam kehidupan yang nyata. Konsep ini memberikan landasan teologis yang kuat bagi perjuangan kesetaraan gender dalam Islam.

Namun, implementasi prinsip kesetaraan ini sering kali terhambat oleh interpretasi yang bias terhadap teks-teks keagamaan dan praktik-praktik budaya yang patriarkal. Di sinilah pentingnya peran para pemikir dan aktivis muslim yang berupaya untuk reinterpretasi ajaran Islam dengan perspektif yang lebih inklusif dan adil. Mereka berargumen bahwa Islam dalam esensinya adalah agama yang membebaskan dan bahwa kesetaraan gender adalah bagian integral dari ajaran tersebut. Dengan demikian, perjuangan kesetaraan gender dalam Islam bukan hanya tentang hak-hak perempuan, tetapi juga tentang mewujudkan visi Islam tentang masyarakat yang adil dan beradab.

Kesetaraan gender dalam perspektif Islam merupakan tema kajian yang kompleks dan dinamis, yang sampai saat ini mengalami perkembangan pemikiran dari berbagai tokoh pemikir muslim kontemporer. Dalam konteks ini, Zainab al-Ghazali muncul sebagai tokoh muslim yang memiliki pemikiran distingtif tentang kesetaraan gender dalam Islam. Sebagai aktivis dan pemikir, pandangannya menunjukkan kepedulian terhadap isu-isu keislaman dan peran perempuan sejak usia muda. Perjalanan aktivismenya dimulai pada tahun 1935 saat ia berusia delapan belas tahun, di mana ia mendedikasikan hidupnya untuk Islam dan pemberdayaan perempuan muslim. Kiprahnya dalam Jamiat al-Sayyidah dan interaksinya dengan gerakan Ikhwanul Muslimin membentuk basis pemikirannya yang mengintegrasikan nilai-nilai Islam tradisional dengan tuntutan modernitas.⁵⁵

⁵⁴ Siti Musdah Mulia, *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2006, hal. 60.

⁵⁵ Mariam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, London: Routledge, 2001, hal. 86.

Zainab berpandangan bahwa Islam telah memberikan hak-hak fundamental kepada perempuan, jauh sebelum gerakan feminis Barat muncul. Pandangan ini mendukung aspirasi perempuan muslim yang ingin diakui kekuatannya dalam tradisi Islam, di mana mereka dapat menerapkan prinsip-prinsip kesetaraan tanpa dianggap sebagai pengikut budaya Barat. Para perempuan muslim ini telah berhasil memadukan identitas keagamaan, politik, dan gender. Sejalan dengan pemikiran Zainab, perempuan muslim masa kini juga menentang berbagai sistem yang membatasi kebebasan mereka, mulai dari dampak globalisasi, gerakan Islamisasi yang membatasi, hingga budaya patriarki yang mengekang kehidupan mereka.⁵⁶

Sebagai salah satu pemikir feminis muslim yang berpengaruh, Zainab telah memberikan kontribusi yang signifikan dalam diskursus kesetaraan gender melalui penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Penulis melihat pendekatannya dalam menafsirkan relasi gender terlihat dari caranya dalam menganalisis tiga ayat kunci utama, yaitu: QS. Âli Imrân/3: 195, QS. an-Nisâ/4: 1, dan QS. at-Taubah/9: 71-72.

Dalam konteks pemikiran Zainab al-Ghazali, surat Âli Imrân ayat 195 menjadi argumen kuat melawan pandangan yang merendahkan perempuan.

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

Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakkan perbuatan orang yang beriman di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka, orang-orang yang berhijrah, diusir dari kampung halamannya, disakiti pada jalan-Ku, berperang, dan terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai sebagai pahala dari Allah. Di sisi Allah ada pahala yang baik.” (QS. Âli Imrân/3: 195)

Dalam penjelasan penafsiran Zainab al-Ghazali diatas, menjelaskan bahwa sebagian dari kemuliaan Allah SWT adalah konsepsi yang dibangun dalam kalam-Nya mengenai keadilan. Dalam redaksi “بعضكم من بعض” Zainab

⁵⁶ Mariam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, ..., hal. 60.

menafsirkan ayat tersebut menekankan kesetaraan dan keadilan Allah terhadap laki-laki dan perempuan secara bersamaan. Redaksi tersebut mengindikasikan bahwa laki-laki dan perempuan sejatinya merupakan jenis manusia. Keduanya sama-sama diberi tanggung jawab yang setara dalam menyampaikan risalah, dan memiliki kesempatan untuk mendapatkan pahala serta pengampunan dari Allah SWT. Penafsiran ini menegaskan bahwa pengabdian dan perjuangan seseorang di jalan Allah tidak dibedakan berdasarkan jenis kelamin, melainkan dinilai dari kualitas keikhlasan dan perjuangannya.

Dalam redaksi ayat diatas, Al-Qur'an menampilkan prinsip kesetaraan yang revolusioner untuk zamannya. Ayat tersebut menegaskan bahwa apresiasi oleh Allah SWT tidak dibatasi oleh gender, mengakui kontribusi perempuan dalam keimanan, hijrah, dan jihad sebagaimana halnya laki-laki. Pada masa dimana masyarakat cenderung meminggirkan perempuan dari ranah publik, Al-Qur'an justru memberikan ruang penghargaan penuh tanpa diskriminasi.⁵⁷ Pandangan progresif ini sangat terlihat kontras tajam dengan pandangan konvensional yang membatasi gerak perempuan, mengajak pembaca untuk merenungi kembali konstruksi sosial yang membatasi peran perempuan dalam dinamika keagamaan dan sosial.

Dalam pemahaman Zainab al-Ghazali tentang kesetaraan gender, surat an-Nisâ/4: 1 juga menjadi landasan filosofis yang fundamental.

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

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang menciptakanmu dari dari 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. (an-Nisâ/4:1)

Dari penafsiran terkait penciptaan manusia diatas dapat disimpulkan bahwa, penafsiran Zainab al-Ghazali menyatukan pemahaman ontologis bahwa laki-laki dan perempuan merupakan satu kesatuan jiwa yang saling melengkapi. Dimana pernikahan menjadikan institusi suci untuk regenerasi

⁵⁷ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 46.

dan pengembangan peradaban manusia.⁵⁸ Penafsiran ini menekankan bahwa kehidupan manusia bersifat saling melengkapi, diciptakan dari ketiadaan dengan kesadaran akan pengawasan Tuhan, dan memiliki tanggung jawab moral dalam menjaga hubungan kekerabatan dan menjalankan perintah Allah dalam konteks sosial yang dinamis. Konsep ini melampaui pembagian gender secara dikotomis, menawarkan perspektif transformatif dalam melihat laki-laki dan perempuan sebagai mitra yang sejajar dalam pencapaian, baik tujuan spiritual atau sosial. Zainab memperkuat pemahaman ini dengan menyatakan bahwa kehidupan tidak akan utuh tanpa kehadiran pasangan dari lawan jenis, yang mencerminkan kehendak Allah SWT dalam menciptakan keberagaman kehidupan di alam semesta melalui keturunan Adam dan Hawa.⁵⁹

Konsep ini sejalan dengan esensi ajaran Al-Qur'an yang mengajarkan kebebasan spiritual dan tanggung jawab moral perempuan, di mana keimanan dan kesalehan mereka tergantung pada pilihan pribadi, bukan pada relasi dengan laki-laki. Meskipun penafsiran abad pertengahan cenderung memandang perempuan sebagai makhluk yang lemah dan harus selalu mengikuti laki-laki, dan penafsiran modern telah menunjukkan perubahan signifikan dalam memahami dan menerapkan contoh-contoh dari Al-Qur'an yang mencerminkan evolusi pemahaman tentang kedudukan perempuan dalam Islam.⁶⁰

Pemahaman ini sejalan dengan pandangan Yusuf al-Qaradawi yang menekankan konsep *al-musâwah* (kesetaraan) dalam Islam yang tidak mengabaikan fitrah penciptaan, karena pada dasarnya laki-laki dan perempuan adalah dari pohon yang sama, keduanya adalah saudara yang dilahirkan dari Adam dan Hawa. Kesetaraan ini mencakup berbagai aspek, asal penciptaan, karakteristik kemanusiaan secara umum, pembebanan kewajiban dan tanggung jawab, serta kesetaraan alam balasan dan tempat kembali. Dengan demikian Al-Qaradhawi memandang bahwa Islam telah memberikan hak-hak kemanusiaan yang setara kepada perempuan, sambil tetap memperhatikan fitrah atau kodrat penciptaan masing-masing.⁶¹

Zainab al-Ghazali juga menunjukkan bahwa tanggung jawab spiritual dan sosial tidak dibatasi oleh jenis kelamin, melainkan didasarkan

⁵⁸ Zainab al-Ghazali al-Jubaili, *Nazharât fi Kitâbillâh*, Mesir: Dar al-Syuraq, 1995, hal. 281.

⁵⁹ Arina Al-Ayya, "Konstruksi Relasi Gender dalam Tafsir al-Qur'an (Telaah Kitab Nazharât fi Kitâbillâh Karya Zainab al-Ghazali al-Jubaili)," dalam *Jurnal Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2022, hal. 583.

⁶⁰ Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 21.

⁶¹ Yusuf Al-Qaradawi, *Markaz al-Mar'ah fi al-Hayâh al-Islâmiyyah*, Kairo: Wahbah, 1996, hal.4.

pada kualitas keimanan dan pengabdian. Sebagaimana dijelaskan dalam surat at-Taubah/9: 71-72.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) ma'ruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan shalat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, surga-surga yang sungai-sungai mengalir di bawahnya, mereka kekal di dalamnya, dan tempat-tempat yang baik di surga 'Adn. Ridha Allah lebih besar. Itulah kemenangan yang agung. (at-Taubah/9:71-72)

Dalam penafsiran ayat ini, Zainab al-Ghazali menekankan bahwa laki-laki dan perempuan itu harus diperkuatkan persatuan dan kesatuannya. Beliau memaparkan bahwa potensi menyia-nyiakan semangat golongan kaum muslimin sangat melemahkan semangat mereka. Hal ini ditegaskan melalui ajaran Al-Qur'an yang mendorong orang beriman untuk saling mendukung, menghindari perpecahan, dan bersatu padu bagaikan satu kesatuan yang kuat. Tidak ada perbedaan bagi laki-laki dan perempuan, semuanya harus ikut andil dalam memperjuangkan persatuan umat Islam.⁶²

Menilik dari penafsiran Zainab al-Ghazali, pemikiran Zainab terlihat menunjukkan kesadaran feminisme yang kompleks dan tidak dapat disederhanakan ke dalam kategori tradisionalis dan modernis murni. Meskipun aktivitasnya dalam Ikhwanul Muslimin mencerminkan semangat revivalisme Islam tradisional, penafsiran ayat tentang relasi gender memperlihatkan perspektif yang lebih kompleks. Ia tidak sepenuhnya condong ke pemikiran konservatif maupun progresif, melainkan mengambil

⁶² Zainab al-Ghazali al-Jubaili, *Nazharât fi Kitâbillâh*, Mesir: Dar al-Syuraq, 1995, hal. 573-574.

pendekatan yang lebih mendalam dan kritis dalam memahami teks keagamaan terkait persoalan gender.⁶³

Pemikiran dan aktivisme Zainab al-Ghazali menunjukkan kompleksitas dalam memandang isu gender dan feminisme. Dimana Zainab al-Ghazali secara kritis menolak konsep “masalah perempuan” yang diusung oleh gerakan feminis sekuler yang ia anggap tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam. Karena sekularisme mempunyai satu gagasan utama, yakni melepaskan diri dari ajaran agama.⁶⁴ Dalam karyanya “*Dawr al-Mar’a fî binâ al-Mujtamâ*” yang di presentasikan pada konferensi Perempuan Muslim di Lahore (1985), Zainab menegaskan bahwa tidak ada “masalah perempuan” yang terpisah dalam Islam.⁶⁵

Dalam pandangan Zainab al-Ghazali, pemahaman Islam yang tidak komprehensif telah menciptakan berbagai kendala yang membatasi peran dan potensi umat Islam, khususnya kaum perempuan. Ia menekankan bahwa setiap muslim tanpa memandang gender, memiliki kewajiban untuk membebaskan diri dari pemahaman yang sempit dan distortif tentang ajaran Islam. Zainab berpendapat bahwa perjuangan untuk menegakkan negara Islam merupakan sarana penting dalam mencapai pembebasan ini, sebab dalam konsepsi negara Islam yang ideal, perempuan dapat mengaktualisasikan peran publik secara optimal.⁶⁶

Zainab menegaskan bahwa keterlibatan perempuan dalam ruang publik dan aktivisme sosial-politik bukan hanya sebuah pilihan, melainkan keniscayaan dalam membangun masyarakat Islam yang ideal. Ia mencontohkan hal ini melalui keterlibatannya sendiri dalam gerakan sosial dan dakwah, yang menurutnya merupakan manifestasi dari pemahaman Islam yang benar tentang peran perempuan.⁶⁷ Dalam pandangannya, negara Islam yang dicita-citakan akan menjamin hak-hak perempuan untuk berpartisipasi dalam berbagai sektor kehidupan publik, mulai dari pendidikan, sosial, ekonomi, hingga politik, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariah.⁶⁸

⁶³ Arina Al-Ayya, “Konstruksi Relasi Gender dalam Tafsir al-Qur’an (Telaah Kitab Nazharât fî Kitâbillâh Karya Zainab al-Ghazali al-Jubaili),” ..., hal. 584.

⁶⁴ Siti Musdah Mulia, *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press,, 2007, hal. 27.

⁶⁵ Azzam M. Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, 1998, London: Palgrave Macmillan, 1998, hal. 209.

⁶⁶ Mariam Cooke, "The Quest for Freedom in Modern Arabic Literature Ayyâm min Hayâtî The Prison Memoirs of a Muslim Sister," dalam *Jurnal of Arabic Literature*, Vol. 26, No. 1 Tahun 1995, hal. 153.

⁶⁷ Mariam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, ..., hal. 90.

⁶⁸ Ghada Hashem Talhami, *The Mobilization of Muslim Women in Egypt*, Gainesville: University Press of Florida, 1996, hal. 123.

Dalam konteks modern, pemikiran Zainab tentang kesetaraan gender mendapat perhatian dari berbagai sarjana kontemporer. Zainab dianggap sebagai pionir yang berhasil memadukan aktivisme Islam dengan perjuangan hak-hak perempuan.⁶⁹ Ia membuktikan bahwa feminisme bisa sejalan dengan nilai-nilai Islam dan budaya lokal. Sehingga, banyak perempuan muslim mengikuti jejak Zainab dengan meletakkan kesetiaan pada ajaran Islam.

Pemikiran Zainab bukan hanya tentang kesetaraan dalam hak-hak formal, tetapi juga tentang kesetaraan dalam martabat manusia dan kesempatan untuk berkembang. Ia menekankan bahwa Islam memberi ruang bagi perempuan untuk berpartisipasi aktif dalam masyarakat, baik dalam ranah publik maupun domestik. Kontribusi Zainab dalam membentuk wacana feminisme Islam tidak hanya terbatas pada kelas akademis, tetapi juga berdampak pada gerakan-gerakan perempuan muslim di berbagai belahan dunia. Ia menjadi inspirasi bagi banyak perempuan muslim yang ingin memperjuangkan hak-hak mereka tanpa mengorbankan identitas keagamaan mereka.

C. Pemikiran Fatima Mernissi tentang Kesetaraan Gender

Perjumpaan Arab Islam modernitas dengan kolonialisme menghasilkan beragam respon intelektual yang kompleks, serta memunculkan fase yang disebut Ibrahim M. Abu-Rabi sebagai kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*). Dimana dinamika ini tidak bisa direduksi hanya pada satu esensi keagamaan atau kecenderungan sekuler, melainkan harus dipahami lebih komprehensif melalui berbagai manifestasi, sejarah, kondisi dan pernyataan ideologisnya. Gerakan kebangkitan ini ditandai dengan lahirnya kesadaran intelektual baru yang berupaya merekonstruksi dan mereinterpretasi ajaran Islam sebagai respon atas penetrasi modernitas dalam berbagai aspek kehidupan yang memunculkan konsep-konsep penting seperti tradisi (*turâth*), kemunduran, kebangkitan (*nahdah*), westernisasi/modernitas, otoritas, dan kritik. Konsep ini tidak muncul dalam kekosongan sejarah, tetapi terbentuk melalui interaksi kompleks antara faktor internal dan eksternal yang mempengaruhi relasi antara masyarakat dan agama, kultur populer dan elite, serta peran kaum intelektual dalam konteks negara, bangsa modern atau sekuler.⁷⁰

Berbagai konsep di atas merupakan upaya untuk mensintesis ajaran Islam dan pemikiran modern yang mengakomodasi ide-ide Barat

⁶⁹ Mariam Cooke, *Women Claim Islam* Mariam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, London: Routledge, 2001, hal. 104.

⁷⁰ Ibrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press, 1996, hal. 1-3.

untuk merekonstruksi tradisi Islam sebagai kerangka acuan bagi masyarakat muslim dalam menghadapi modernitas. Hal ini terlihat jelas dalam pengaruh pemikiran reformis Muhammad Abduh terhadap gerakan reformasi Islam dan nasionalisme di Afrika Utara seperti Algeria, Tunisia, dan Maroko. Pengaruh Abduh di wilayah ini tidak hanya melalui kunjungan langsung ke Tunisia dan jaringan rekannya, tetapi melalui Syakib Arslan yang dari Jenewa menyebarkan perpaduan gagasan reformisme Islam dan nasionalisme Arab yang memiliki daya tarik kuat bagi generasi muda Afrika Utara. Dampak pemikiran Abduh tersebut terlihat dari munculnya karya-karya intelektual Afrika Utara yang sejalan dengan gagasannya, seperti Tha'alibi yang menulis tentang spirit liberal dalam Al-Qur'an, *al-Tahrîr al-Haddâd* yang mengkaji posisi perempuan dalam hukum dan masyarakat Islam, serta 'Allâl al-Fâsî yang mengembangkan kritik terhadap pemikiran muslim dan masyarakat melalui karyanya *Self-Criticism* yang menekankan pentingnya memahami Islam secara rasional dan progresif sebagai fondasi bagi kehidupan berbangsa.⁷¹

Salah satu tokoh feminis Maroko ternama Fatima Mernissi, yang mengakomodir pemikiran Qasim Amin yang dianggap sebagai pioner atau bapak feminis Arab. Dia sepakat dengan Amin bahwa pembebasan perempuan merupakan prasyarat untuk mencapai kebebasan total bagi Masyarakat Muslim Arab dari hegemoni Barat. Qasim Amin menolak teori bahwa perempuan secara alami lebih rendah dalam kapasitas dan kecerdasan dibanding laki-laki.⁷² Seperti halnya Amin, Mernissi juga berupaya untuk merekonstruksi tradisi Islam terkait tentang kesetaraan perempuan dengan memanfaatkan pemikiran liberal untuk memperjuangkan kesetaraan gender di Maroko.⁷³

Fokus utama kajian Fatima Mernissi berpusat pada dinamika posisi perempuan dalam masyarakat muslim terutama di kawasan Arab dan khususnya Maroko, di tengah perubahan yang pesat. Melalui pendekatan feminis, ia berupaya mendobrak pandangan stereotip Barat terhadap Islam sambil melakukan reinterpretasi sejarah dan teologi Islam dengan perspektif yang lebih sensitif gender. Sumbangsih terpenting bagi Mernissi terletak pada pengembangan "teologi feminis", yakni sebuah upaya menafsirkan ulang ajaran Islam sebagai sumber pemberdayaan perempuan. Dalam karya monumentalnya *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, Mernissi menyoroti peran penting para istri Nabi Muhammad SAW dan

⁷¹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, New York: Cambridge University Press, 1983, hal-371-372.

⁷² Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, London: Midland Book, 1987, hal-13-14.

⁷³ Elya Munfarida, "Perempuan dalam Tafsir Fatima Mernissi," dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2016, hal. 23.

kaum perempuan dalam penyebaran dan pengembangan Islam. Mernissi juga mengajukan argumen kontroversial bahwa dominasi tafsir patriarki dalam syariah merupakan hasil dari pembatasan historis terhadap akses perempuan untuk menafsirkan hukum Islam dalam kerangka yang mempertimbangkan kesetaraan gender.⁷⁴

Pandangan kritis Fatima Mernissi terhadap teks-teks keagamaan mencerminkan keseimbangan antara skeptisisme metodologis dan keyakinan akan kemungkinan terjadinya penafsiran yang melampaui batasan sosiologis. Bagi Mernissi, permasalahan utama dalam tradisi penafsiran Islam bukan terletak pada penemuan unsur-unsur misoginis dalam teks suci, melainkan kegagalan para cendekiawan agama dalam mengembangkan metodologi yang dapat membedakan antara aspek struktural dan aksidental dalam pembacaan teks. Meski terlalu menggeneralisasi karakter empiris ilmu-ilmu keagamaan berdasarkan sumber-sumber yang Mernissi gunakan dalam tafsir dan hadis, pandangannya menyiratkan bahwa terdapat makna objektif dalam wahyu yang dapat diakses melalui pembacaan yang berkeadilan gender. Argumentasi Mernissi ini penting karena menunjukkan bahwa isu kesetaraan gender seharusnya dapat ditemukan dalam tradisi yurisprudensi Islam klasik, mengingat disiplin ini merupakan ilmu yang bertujuan membedakan antara yang struktural dan yang aksidental dalam hukum Islam.⁷⁵ Hal ini ditunjukkan oleh Mernissi, bahwa agama harus dipahami baik di dalam maupun diluar dirinya secara progresif untuk memahami realitas dan kekuatan sosial kekuasaannya, karena kita tahu agama itu sendiri digunakan sebagai pembenaran atas kekerasan.

Fatima Mernissi berpendapat, bahwa persoalan perbedaan antara laki-laki dan perempuan tetap ada, namun dalam batas-batas wajar tanpa menghilangkan aspek kebebasan dan hak asasi manusia yang melekat kepadanya, serta tanggung jawab individu dan sosial dalam konteks hak asasi manusia. Mernissi menjelaskan bahwa pendidikan bagi perempuan tetap menjadi kekuatan untuk menempuh jalan yang aman. Pendidikan bagi kaum perempuan juga penting, karena dalam sejarahnya pada masa Arab kaum perempuan buta huruf dan tidak dapat membaca. Fatima mempercayai bahwa pendidikan adalah salah satu alat strategis untuk mengangkat derajat perempuan. Fatima mengatakan, pendidikan juga dapat menekan angka pernikahan dini. Selain dipengaruhi oleh ajaran selama menempuh pendidikannya di Prancis, Fatima Mernissi juga dipengaruhi oleh Muhammad al-Ghazali, khususnya mengenai hadis misoginis.

⁷⁴ Farah Shahin, "Islamic Feminist Thought: The Contributions of Fatima Mernissi 1940-2015," dalam *Jurnal El Tarikh*, Vol. 05, No. 1 Tahun 2024, hal. 55.

⁷⁵ Mohammad Fadel, "Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought," dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 2 Tahun 1997, hal. 186.

Berawal ketika terjadinya gejolak di Pakistan, saat pemilihan umum pada 16 November 1988 dan dimenangkan oleh Benazir Bhutto menjadi Perdana Menteri perempuan pertama di Pakistan. Nawaz Sharif sebagai pemimpin partai oposisi yang lantang berteriak menghujat mengatasnamakan Islam, “Sungguh mengerikan! Belum pernah sebuah negara muslim diperintah oleh seorang wanita.”⁷⁶ Hadis yang dikutip oleh Nawaz Sharif tersebut digunakan untuk menyalakan kejadian tersebut karena dinilai melanggar hukum alam. Sepanjang perjalanan Islam selama 15 abad, sejak tahun pertama Hijriah (622 M) sampai saat ini, segala bentuk urusan pemerintahan dan politik di negara-negara Islam merupakan hak istimewa yang telah dimonopoli sepenuhnya oleh kaum laki-laki.

Kemudian, Syekh Muhammad al-Ghazali yang menjadi salah satu tokoh yang mempengaruhi pemikiran Mernissi meluruskan perdebatan mengenai kepemimpinan perempuan. Terkait itu al-Ghazali mengkorelasikan kepemimpinan perempuan dengan berlandaskan surat an-Naml/27: 23.

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ

“*Sesungguhnya aku mendapati ada seorang perempuan yang memerintah mereka (penduduk negeri Saba’). Dia dianugerahi segala sesuatu dan memiliki singgasana yang besar.*” (an-Naml/27:23)

Ayat ini membahas kerajaan Saba’ yang diperintah oleh ratu Balqis, pada saat itu Nabi Sulaiman menyerukan kepada ratu Balqis agar memeluk agama Islam. Pada saat itu ratu Balqis masih bersikap keras kepala dan enggan memenuhi keinginan Nabi Sulaiman tersebut. Yang pada akhirnya ratu Balqis pergi untuk bermusyawarah dengan para pembesar negara. Mereka segera mendukungnya dan mengatakan: “*Kita adalah orang-orang yang memiliki kekuatan dan juga keberanian yang besar. Namun keputusan berada di tangan anda, maka pertimbangkanlah apa yang akan anda perintahkan.*” (an-Naml/7: 33).⁷⁷

Dari penjelasan ayat tersebut, Mernissi menegaskan bahwa dalam Al-Qur’an telah menggambarkan Ratu Saba’ (Balqis) sebagai seorang perempuan yang berhasil menggunakan kekuasaannya secara bijaksana. Begitu pun dijelaskan oleh Syaikh Muhammad Al-Ghazali, bahwasanya Kalamullah berkedudukan lebih tinggi dari hadis mana pun. Maka dari itu, apabila terjadi suatu pertentangan, untuk penyelesaiannya dapat dilakukan

⁷⁶ Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, ..., hal. 7.

⁷⁷ Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 66.

dengan menitik beratkan pada sumber derajat yang tinggi yaitu Al-Qur'an. Di sisi lain, Nabi Muhammad SAW tidak mungkin memutuskan suatu urusan melalui hadis dan dan tidak sesuai dengan Al-Qur'an. Syekh al-Ghazali pun memberikan penjelasan bahwa yang menjadi tujuannya dalam menafsirkan suatu hadis yang tercantum di berbagai kitab itu untuk menghilangkan kontradiksi antara Al-Qur'an dan beberapa riwayat hadis, dan juga untuk menghilangkan kontradiksi antara hadis dan fakta historis.⁷⁸

Kemudian dari pemahaman Syaikh Muhammad al-Ghazali tersebut dikembangkan oleh Fatima Mernissi dalam mengkaji hadis-hadis misogini dalam hadis shahih al-Bukhari, yang diterima dari Abu Bakrah mengenai kepemimpinan seorang perempuan dalam pemerintah: "*Barang siapa yang menyerahkan urusan mereka kepada kaum wanita, mereka tidak memperoleh kemakmuran.*"⁷⁹ Mernissi melakukan penelitian secara cermat atas hadis tersebut.

Menurut Mernissi, hadis tersebut memiliki konteks khusus saat disampaikan oleh Nabi Muhammad untuk menggambarkan negeri Persia yang mendekati ambang kehancuran dipimpin oleh seorang perempuan yang tidak memiliki kemampuan memadai sebagai pemimpin. Selanjutnya hadis ini kembali dimunculkan oleh Abu Bakrah pada masa konflik internal umat Islam, yaitu perang Siffin antara Khalifah Ali dan Siti Aisyah. Pada saat itu keadaan Aisyah sedang kritis setelah mengalami kekalahan dengan gugurnya 13.000 pendukungnya, dan Ali sedang dalam menguasai kota Basrah.⁸⁰ Abu Bakrah menggunakan hadis ini sebagai alasan untuk bersifat netral dalam konflik tersebut. Ia tidak ingin memihak antara Ali sebagai khalifah yang sah atau Aisyah sebagai istri Rasulullah yang dihormati. Abu Bakrah memilih isu gender dengan mengutip kembali hadis yang disampaikan 23 tahun setelah wafatnya Nabi. Akan tetapi hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh satu orang yaitu Abu bakrah sendiri. Sedangkan dalam ilmu hadis, jika sebuah hadis yang hanya memiliki satu perawi (hadis ahad) perlu dipertanyakan keotentikannya karena tidak ada sumber lain yang dapat mengonfirmasi kebenarannya.⁸¹

Dalam hal ini Mernissi menggunakan pendekatan khusus dalam menganalisis hadis ini dengan menggabungkan metode historis dan kaidah-kaidah metodologis untuk melakukan verifikasi. Mernissi menegaskan bahwa kualifikasi perawi hadis tidak hanya dilihat dari kapasitas intelektualnya, tetapi lebih penting dari itu adalah aspek moral. Gagasan-

⁷⁸ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, ..., hal.67.

⁷⁹ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, Bandung: Pustaka, hal. 62.

⁸⁰ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, ..., hal. 68.

⁸¹ Neng Dara Affiah, *Islam, Kepemimpinan Perempuan, dan Seksualitas*, Jakarta: Pustaka Obor, 2017, hal. 8.

gagasan Mernissi untuk mengembangkan interpretasi baru terhadap ayat-ayat suci yang berkaitan dengan perempuan ini didukung oleh Alem Moulay Ahmed el-Khamlichi dan filosof 'Ali Oumlil, ketika beliau menyampaikan ceramah di konferensi televisi di masjid Rabat. Hal ini dituangkan Mernissi dalam ucapan terimakasih dalam pendahuluan buku yang ditulisnya.⁸²

Analisis Mernissi terhadap hadis Abu Bakrah tidak hanya menawarkan perspektif baru dalam metodologi penelitian hadis, tetapi juga menantang hegemoni interpretasi patriarkal yang telah mendarah daging dalam tradisi keilmuan Islam. Pendekatan Mernissi ini menekankan pentingnya dimensi moral perawi, bukan sekedar kapasitas intelektual, memperlihatkan upaya sistematisnya untuk membongkar bias gender dalam transmisi dan interpretasi hadis.

Bagi umat Islam, hadis bukanlah sesuatu yang sembarangan. Al-Qur'an selalu bersamaan dengan hadis, karena menjadi dua sumber hukum dan tolak ukur untuk membedakan kebenaran dari kebatilan. Keduanya membentuk etika dan nilai-nilai muslim. Maka tidak mengherankan, sepeninggal Rasulullah terdapat kelompok kepentingan yang bertikai dan memerlukan "pembenaran" melalui teks-teks suci dengan memanipulasi kebenaran hadis. Sangat terlihat ketika munculnya teks-teks hadis sangat diwarnai konflik bagi kepentingan elit penguasa yang akhirnya membias pada diri perawi.⁸³

D. Metode Penafsiran Fatima Mernissi dan Zainab Ghazali

Dalam memahami Al-Qur'an memerlukan metodologi dan pendekatan penafsiran yang tepat agar dapat menyediakan solusi yang sesuai dengan beragam permasalahan dalam masyarakat modern. Ketika tafsir Al-Qur'an mampu menjawab kebutuhan dan persoalan kontemporer, hal ini memberikan kontribusi yang sangat berharga dan menghasilkan dampak positif bagi citra Islam sebagai agama yang membawa rahmat seluruh alam (*rahmatan lil'âlamîn*). Meskipun pada mufassir telah mengembangkan berbagai metode yang beragam dalam menafsirkan Al-Qur'an, keberagaman ini kadang menghasilkan perbedaan interpretasi terhadap ayat-ayat suci.⁸⁴

Pemikiran Islam kontemporer yang berkembang saat ini memberikan kontribusi signifikan dalam memperkaya dinamika studi Islam di era modern. Dalam konteks ini, gagasan yang ditawarkan oleh para

⁸² Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, ..., hal. xxii.

⁸³ Badrian, "Melacak Akar Persoalan Bias Gender Dalam Penafsiran Al-Qur'an Dan Hadis (Metode Pendekatan Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Feminisme)," dalam *Jurnal Mu'adalah*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2013, hal. 24.

⁸⁴ Wely Dozan, "Analisis Pergeseran Shifting Paradigm Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik dan Kontemporer," dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2020, hal. 40.

pemikir Islam dalam upaya pengembangan studi Islam, diantaranya berfokus pada pengembangan aspek metodologi dan sebagian yang lain menitikberatkan pada aspek epistemologi. Yang secara umum, dalam ranah metodologi muncul dua kecenderungan utama, ada yang menjadikan ushul fiqh sebagai basis pembaruan, dan ada yang lebih menyoroti pembaruan dalam metodologi tafsir. Meskipun berangkat dari perspektif berbeda, keduanya memiliki kesamaan pandangan bahwa metodologi ushul fiqh dan tafsir klasik sudah tidak lagi mampu menjawab tantangan zaman.⁸⁵

Kritik terhadap metodologi klasik ini didasarkan pada asumsi bahwa konteks sosial, budaya, dan politik dimana teks-teks keagamaan ditafsirkan telah mengalami perubahan yang signifikan. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang lebih fleksibel dan kontekstual untuk memahami pesan-pesan agama yang relevan dengan tantangan zaman. Para pemikir Islam kontemporer berupaya untuk mengembangkan metodologi yang dapat mengakomodasi keragaman interpretasi dan memungkinkan dialog yang lebih produktif antara tradisi keagamaan dan realitas.

Kajian kritis terhadap Al-Qur'an dengan berbagai corak metodologi selalu mengalami dinamika perkembangan seiring dengan tuntutan perkembangan zaman. Hal itu antara lain karena Al-Qur'an memang sangat *interpretable* dan mengandung berbagai kemungkinan ragam penafsiran (*yahtamilu wujūhal ma'na*), tidaklah berlebihan jika Al-Qur'an diibaratkan seperti lautan yang tak bertepi karena kandungan maknanya sangat luas. Itulah mengapa setiap ada upaya melakukan kajian Al-Qur'an dengan metodologi yang berbeda, maka hasil pemahamannya juga akan berbeda.⁸⁶

Dalam hal ini wacana penafsiran Al-Qur'an kontemporer, Fatima Mernissi dan Zainab al-Ghazali mempresentasikan dua pendekatan yang berbeda namun sama-sama signifikan dalam upaya memahami teks suci, khususnya terkait isu-isu kesetaraan gender. Meski keduanya memiliki latar belakang kultural yang berbeda, Mernissi dari Maroko dan Zainab dari Mesir. Kontribusi mereka dalam diskursus tafsir feminis dan tradisional telah membentuk lanskap pemikiran Islam kontemporer secara mendalam.

1. Metode Penafsiran Zainab al-Ghazali

Zainab al-Ghazali mengembangkan metode penafsiran yang lebih tradisional namun tetap memiliki karakteristik tersendiri. Metodologi penafsirannya dapat dijelaskan melalui beberapa aspek fundamental. Dari sumber penafsirannya, Zainab berpegang teguh pada prinsip tafsir *bi al-*

⁸⁵ Sujat Zubaidi dan Mohammad Muslih, *Kritik Epistemologi dan Model Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: LESFI, 2018, hal. 157.

⁸⁶ Abdul Mustaqim, *et.al.*, *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal. 65.

ma'tsûr, yakni menafsirkan Al-Qur'an dengan bersumber pada Al-Qur'an, hadis, dan pendapat para sahabat. Metode penafsiran *bi al-ma'tsûr* memiliki nilai tinggi dalam tradisi Islam. Keistimewaannya terletak pada penggunaan sumber-sumber yang sangat otoritatif dan terpercaya. Pertama, tafsir ini menggunakan ayat Al-Qur'an sendiri sebagai rujukan utama. Tafsir ini juga bersumber dari hadis-hadis Nabi Muhammad SAW yang berperan sebagai penjelas kandungan Al-Qur'an. Di samping itu, penafsiran ini juga mempertimbangkan pendapat para sahabat Nabi yang merupakan saksi langsung konteks turunnya ayat-ayat Al-Qur'an.⁸⁷

Dalam hal ini bisa kita lihat ketika Zainab menafsirkan surat al-Fâtihah/1: 7 dengan menggunakan sumber penafsiran dari Al-Qur'an.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۚ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

“(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) orang-orang yang sesat.” (al-Fâtihah/1:7)

Dalam menafsirkan kalimat *أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* (orang-orang yang telah Engkau beri nikmat) disini Zainab al-Ghazali menjelaskan bahwa orang-orang yang diberi nikmat itu adalah mereka para *shiddiqîn*, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang shaleh, sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisâ/4: 69:⁸⁸

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

“Siapa yang menaati Allah dan Rasul (Nabi Muhammad), mereka itulah orang-orang yang (akan dikumpulkan) bersama orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pecinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.” (QS. an-Nisâ/4:69)

Penafsiran Zainab al-Ghazali diatas menunjukkan penggunaan metode tafsir *bi al-ma'tsûr* yang dapat dilihat dari cara menafsirkan ayat

⁸⁷ Fahd, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Kalimantan: ANTASARI PRESS, hal. 83.

⁸⁸ Zainab al-Ghazali Al-Jubaili, *Nazharât fî Kitâbillâh*, Mesir: Dar Asy-Syuruq, 1994, hal. 17

dengan merujuk pada ayat lain dalam Al-Qur'an (tafsir Al-Qur'an bil Qur'an), khususnya terlihat ketika menjelaskan “*orang-orang yang diberi nikmat*” dengan mengaitkan pada ayat dalam surat an-Nisâ yang menyebutkan secara spesifik kategori-kategori tersebut (para nabi, *shiddiqîn*, *syuhadâ*, dan orang-orang shaleh). Selain itu penafsirannya juga mengikuti pemahaman yang diriwayatkan dari generasi awal Islam yang menjelaskan siapa yang dimaksud dengan “yang dimurkai” dan “yang sesat”, serta menjaga keaslian makna dengan tidak menambahkan interpretasi yang keluar dari batasan riwayat yang ada. Hal ini merupakan ciri khas dari metodologi tafsir *bi al-ma'tsûr* yang mengutamakan penafsiran berdasarkan riwayat yang otentik atau valid.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an terdapat empat metode yang digunakan, diantaranya adalah metode tafsir *ijmâlî* (global), *tahlîlî* (analitis), *muqâran* (komparatif), dan *maudû'î* (tematik).⁸⁹ Metode yang digunakan Zainab al-Ghazali dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an penulis menyimpulkan bahwa tafsir Zainab ini memiliki kecenderungan menggunakan metode ijmalî. Metode tersebut yang biasa disebut dengan metode menafsirkan ayat dengan cara mengemukakan makna yang bersifat global.⁹⁰ Dapat dilihat dalam menafsirkan Al-Qur'an Zainab tidak bertele-tele dan menafsirkan secara ringkas tapi mencakup dengan bahasa populer sehingga mudah untuk dipahami.

Adapun dari segi corak penafsiran, kitab *Nazharât fî Kitâbillâh* ini condong ke dalam corak *adabi al-ijtimâ'î* (sastrawi dan kemasyarakatan). Corak *adabi al-ijtimâ'î* berasal dari dua kata, *al-adabi* diterjemahkan dengan sastra budaya. Adapaun kata *al-ijtimâ'î* bermakna banyak bergaul dengan masyarakat atau bisa diterjemahkan kemasyarakatan. Dapat disimpulkan secara etimologis tafsir adabi al-ijtima'î adalah tafsir yang berorientasi pada sastra budaya dan kemasyarakatan, atau bisa disebut dengan sosio-kultural.⁹¹

Karakteristik tafsir *adabi al-ijtimâ'î* dalam karya “*Nazharât fî Kitâbillâh*” yang ditulis oleh Zainab al-Ghazali dapat diidentifikasi melalui kata pengantar (muqaddimah) dalam kitabnya, hal ini diperkuat oleh sambutan dari seorang ulama terkemuka Al-Azhar yakni Abu Hayy al-Farmawi, yang memberikan pengantarnya. Namun untuk memberikan gambaran yang lebih lengkap, diperlukan penjelasan tentang pernyataan-pernyataan spesifik yang disampaikan oleh al-Farmawi dalam pengantarnya tersebut.

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 378.

⁹⁰ Fahd, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Kalimantan: ANTASARI PRESS, t.th. hal. 71.

⁹¹ Abdurrahman Rusli Tanjung, "Analisis Terhadap Corak Tafsir Al-Adabi Al-Ijtima'î," dalam *Jurnal Analytica Islamica*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2014, hal. 163.

- 1) Penjelasan ayat-ayat oleh Zainab al-Ghazali menggunakan bahasa yang sederhana dan gaya bahasa yang jelas, tanpa ambiguitas.
- 2) Dari pengertian Al-Qur'an dihubungkan makna dan hukum Al-Qur'an dengan realitas kehidupan sosial, dengan tujuan ingin mengubah kondisi dari zaman tradisional hingga modern sesuai dengan petunjuk Islam.
- 3) Memberikan fokus yang kuat pada aspek praktisi Islam, yang meliputi pembangunan individu, rumah tangga, dan pembentukan umat muslim hingga mampu menyebarluaskan dakwah Islam.
- 4) Seruan kuat untuk menghidupkan kembali kewajiban-kewajiban Islam.
- 5) Memperbanyak komunikasi langsung dengan Allah melalui doa dengan hati yang penuh iman.
- 6) Penggunaan hadis-hadis dari Rasulullah SAW sebagai rujukan dalam penafsirannya.⁹²

Pendekatan ini selaras dengan karakteristik utama tafsir *adabi al-ijtimâ'i*, yang berupaya menghadirkan Al-Qur'an sebagai solusi atas problematika sosial dan spiritual masyarakat modern, sambil tetap menjaga otentisitas pemahaman melalui penggunaan hadis-hadis shahih sebagai sumber penafsirannya.

Dalam metodologi penafsiran Al-Qur'an, Zainab al-Ghazali menunjukkan pendekatan yang komprehensif dengan menggabungkan metode tafsir *bi al-ma'tsûr* yang tradisional dengan corak *adabi al-ijtimâ'i* (sastrawi dan kemasyarakatan), dimana ia tidak hanya berpegang pada sumber-sumber otoritatif seperti Al-Qur'an, hadis, dan pendapat sahabat. Tetapi juga menghadirkan interpretasi yang relevan dengan konteks sosial masyarakat modern melalui penggunaan bahasa yang sederhana dan jelas, serta menghubungkan makna Al-Qur'an dengan realitas kehidupan sosial untuk memberikan solusi atas berbagai problematika kontemporer. Sebagaimana terlihat dalam karya tafsirnya "*Nazharât fî Kitâbillâh*" yang mendapat pengakuan dari ulama Al-Azhar Abu Hayy al-Farmawi.

2. Metode Penafsiran Fatima Mernissi

Gerakan pemikiran perempuan muslim, selalu berupaya mengkritisi dan mentransformasikan struktur sosial yang didominasi laki-laki menuju tatanan masyarakat yang lebih setara dan berkeadilan. Fatima Mernissi mengungkapkan bahwa agama harus dipahami secara mendalam bagi setiap gerakan yang mendukung kemajuan dalam masyarakat. Hal ini diperlukan untuk memahami realitas sosial dan dinamika kekuatan yang ada, mengingat agama sering dijadikan dasar untuk membenarkan tindak kekerasan. untuk

⁹² Zainab al-Ghazali Al-Jubaili, *Nazharât fî Kitâbillâh*, Mesir: Dar Asy-Syuruq, 1994, hal. 6-8.

menghapuskan penindasan politik dan kekerasan, masyarakat perlu menjauhkan diri dari pemikiran-pemikiran primitif dan irasional. Selain itu, perlu ada upaya untuk mengklarifikasi dan memisahkan dengan tegas antara hal-hal yang bersifat duniawi dan sakral, seperti membedakan antara otoritas Allah dan pemimpin negara, serta ajaran Al-Qur'an dan interpretasi-interpretasi yang bersifat imajinatif dari para pemuka agama.⁹³

Fatima Mernissi mengembangkan metode penafsirannya yang khas dengan mengintegrasikan pendekatan historis-kritis dan hermeneutika feminis. Mernissi melakukan kajian kritis terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perempuan. Hal ini selaras dengan Amina Wadud dalam penafsirannya yang menggunakan metodologi hermeneutik dasar tentang arti penting tafsir yang melibatkan perempuan, yang perlu dimasukkan kedalam korpus ulama tafsir Al-Qur'an.⁹⁴ Termasuk ayat tentang hijab, yang selama ini dipahami sebagai kewajiban menutup aurat bagi perempuan muslim. Melalui pendekatan historis-kritis, Mernissi dan Wadud berupaya mengungkap makna sebenarnya dari ayat-ayat tersebut dengan menggali konteks sosial-politik pada masa pewahyuan.

Terkait dengan pandangan Mernissi tentang pentingnya kajian historis (*asbâb al-nuzûl*) secara mendalam, dalam analisisnya tentang ayat hijab, ia mengamati sebuah keunikan dalam proses turunnya wahyu tersebut. Dalam pandangannya, menekankan pemahaman konteks historis dan sosial-politik yang melatarbelakangi untuk memahami makna sebenarnya dari penetapan hukum hijab.⁹⁵

Mernissi mengembangkan metodologi penafsiran yang mengintegrasikan analisis hermeneutika sebagai alat untuk membedah makna teks-teks keagamaan secara lebih mendalam. Dalam menganalisa sebuah teks, pendekatan metodologis yang digunakan tidak hanya berhenti pada pembacaan tekstual, tetapi juga melibatkan kajian yang lebih kompleks dengan mempertimbangkan tiga aspek yang saling terkait: teks, konteks, dan kontekstualisasi. Ia tidak hanya menganalisis makna literal teks, tetapi juga mengkaji bagaimana teks tersebut dipahami dalam konteks historisnya dan bagaimana seharusnya dimaknai dalam konteks kontemporer.⁹⁶ Dengan demikian pendekatan ini menunjukkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang secara tekstual bias gender, contohnya ayat tentang warisan, kesaksian,

⁹³ Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah*, Yogyakarta: LSPPA, 1995, hal. 121-122.

⁹⁴ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 181.

⁹⁵ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, ...*, hal. 93.

⁹⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Makassar: Kreatif Lenggara, 2023, hal. 238-239

poligami dan sebagainya, yang sebenarnya dapat diinterpretasikan dengan mempertimbangkan konteks yang lebih luas. Hal ini terlihat jelas dalam karyanya *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, dimana ia mengkritisi interpretasi tradisional tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan.

Hermeneutika sebagai metode interpretasi teks menjadi alat penting dalam membaca ulang Al-Qur'an secara lebih kontekstual dan inklusif, yang bertujuan untuk mengembalikan fungsi Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang relevan bagi seluruh umat muslim baik laki-laki maupun perempuan. Melalui pembacaan hermeneutis, dapat digali nilai-nilai kesetaraan dan keadilan yang terkandung dalam Al-Qur'an secara lebih mendalam, sambil mempertimbangkan konteks historis saat ayat diturunkan dan sesuai dengan konteks kekinian.⁹⁷ Pendekatan ini membantu mengungkap nilai-nilai universal Al-Qur'an yang melampaui batasan waktu dan budaya, mengidentifikasi prinsip-prinsip kesetaraan gender yang mungkin tertutupi oleh interpretasi tradisional yang cenderung patriarkal, serta mengembangkan pemahaman yang lebih relevan dengan kebutuhan sosial kontemporer.

Fatima Mernissi menerapkan metode kritik hadis yang ketat, terutama dalam mengevaluasi hadi-hadis yang dinilai misoginis. Ia melakukan penelusuran mendalam terhadap rantai periwayatan (sanad) dan kandungan (matan) hadis, serta menganalisis kredibilitas para perawi. Mernissi menjelaskan aspek-aspek dalam hadis yang perlu diteliti melalui pernyataannya sebagai berikut:

Proses pengumpulan hadis dari bentuk lisan ke tulisan menghadapi beberapa tantangan metodologis. Selain mencatat isi hadis dengan akurat, para pengumpul hadis juga menelusuri sanad atau rangkaian perawi yang menyampaikan hadis tersebut, mulai dari sumbernya hingga sampai ke para sahabat yang menyaksikan langsung perkataan atau perbuatan Rasulullah. Para sahabat ini berasal dari berbagai latar belakang, baik laki-laki maupun perempuan, tokoh terkemuka atau budak. Yang menjadi pertimbangan utama adalah seberapa dekat hubungan mereka dengan Rasulullah, kualitas pribadinya, dan khususnya kemampuan mereka memiliki ingatan yang baik. Inilah mengapa orang-orang terdekat Rasulullah seperti istri-istri, sekretaris, dan keluarganya menjadi sumber hadis yang sangat penting.⁹⁸ Pendekatan ini memungkinkan untuk mengidentifikasi hadis-hadis yang dianggap problematik dari perspektif kesetaraan gender.

⁹⁷ Faisal, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsîr Bahr al-Muhîth*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011, hal. 20.

⁹⁸ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 43-44.

Islam yang dipandang secara historis, pada tingkatan aplikasi dan realisasi dari makna yang terkandung dalam Al-Qur'an sangatlah mungkin bisa berubah dan bahkan senantiasa dapat dilakukan reinterpretasi dan reaktualisasi. Dan disinilah letak urgensi hermeneutika dalam menafsirkan ayat-ayat gender. Penafsiran semacam tersebut juga mestinya diaplikasikan dalam ayat-ayat gender, sehingga pandangan bahwa Islam sebagai agama misoginis dapat dibantah.

Ketika Islam dilihat dari perspektif sejarah, penerapan dan perwujudan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an dapat mengalami perubahan dan bahkan dapat dilakukan reinterpretasi serta reaktualisasi. Hal ini yang menjadikan hermeneutika sangat penting dalam menginterpretasikan ayat-ayat yang berkaitan dengan gender, sehingga kita dapat membantah anggapan yang menyatakan Islam sebagai agama misoginis (mendiskriminasi perempuan).⁹⁹ Pendekatan metode hermeneutika memungkinkan pemahaman yang lebih kontekstual dan berkeadilan gender, sehingga dapat mengungkapkan nilai-nilai kesetaraan yang sebenarnya telah ada dalam ajaran Islam sejak awal.

Meski Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi memiliki pendekatan yang berbeda, keduanya sama-sama berkontribusi signifikan dalam pengembangan pemikiran Islam kontemporer, khususnya terkait isu gender. Perbedaan mendasar antara keduanya terletak pada epistemologi dan metodologi yang digunakan. Dimana Zainab al-Ghazali lebih condong pada pendekatan tradisional dengan menerapkan metode tafsir *bi al-ma'tsûr* yang berpegang pada sumber-sumber otoritatif (Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat) dan corak *adabi al-ijtimâ'i* yang menghubungkan teks dengan realitas sosial. Sementara Fatima Mernissi mengembangkan metodologi yang lebih kritis dengan mengintegrasikan pendekatan historis-kritis dan hermeneutika feminis yang tidak hanya fokus pada pembacaan tekstual tetapi juga melibatkan analisis mendalam terhadap konteks historis, sosial-politik, dan melakukan kritik hadis terutama yang bernuansa misoginis, untuk mengungkapkan nilai-nilai kesetaraan dan keadilan gender yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Tabel. Inti pembahasan Bab III

Aspek	Zainab al-Ghazali	Fatima Mernissi
Latar belakang	Aktivis Islam dari Mesir, teafiliasi dengan Ikhwanul	Akademisi dan feminis dari Maroko, berlatar

⁹⁹ Faisol, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, ..., hal. 27-28.

	Muslimin	belakang sosiolog.
Pendekatan tafsir	Tafsir bil ma'tsûr (berdasarkan Al-Qur'an, hadis, dan pandangan sahabat).	Tafsir hermeneutika feminis dan pendekatan historis-kritis.
Konsep gender dalam islam	Islam telah memberikan hak perempuan sejak awal, menolak feminisme Barat namun mendukung peran aktif perempuan dalam kerangka Islam.	Meneliti bagaimana tafsir Islam klasik telah dimanipulasi untuk mendukung patriarki, menuntut reinterpretasi lebih adil dan setara.
Ayat kunci	QS. Âli Imrân: 195, QS. an-Nisâ: 1, QS. At-Taubah: 71-72 (untuk menegaskan kesetaraan peran spiritual dan sosial).	Mengkaji ayat-ayat tentang warisan, kesaksian, poligami dengan pendekatan historis untuk membongkar interpretasi patriarkis.
Kritik terhadap hadis	Menggunakan hadis sebagai sumber utama tafsir dan landasan syariat.	Mengkritisi hadis-hadis yang dianggap misoginis dan mempertanyakan validitas sanad (rantai periwayatan) hadis tertentu.
Kesetaraan gender	Perempuan memiliki tanggung jawab sosial dan spiritual setara dengan laki-laki, tetapi dalam batasan dan kerangka syariat Islam.	Perempuan harus memiliki hak penuh dalam ruang publik dan politik tanpa batasan yang disebabkan oleh interpretasi patriarki.
Tujuan pemikiran	Memadukan peran perempuan dalam Islam dengan aktivitas sosial dan politik tanpa mengabaikan nilai-nilai syariah.	Mendorong reinterpretasi Islam yang lebih progresif dan sejalan dengan dengan hak-hak perempuan universal.

BAB IV

KORESPONDENSI PEMIKIRAN ZAINAB AL-GHAZALI DAN FATIMA MERNISSI TERHADAP KESETARAAN GENDER

Diskursus tentang kesetaraan gender memiliki sejarah panjang dalam peradaban manusia. Sebelum munculnya pemikiran kontemporer, pandangan klasik tentang peran dan posisi perempuan sering didominasi oleh interpretasi patriarkal yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Dalam konteks klasik interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis seringkali mencerminkan nilai-nilai sosial pada masanya yang cenderung patriarkal. Namun, memasuki era modern, gelombang feminisme global telah membawa pengaruh signifikan terhadap cara pandang masyarakat tentang kesetaraan gender. Gerakan ini mendorong munculnya interpretasi teks-teks keagamaan dengan perspektif yang lebih egaliter. Para pemikir muslim progresif mulai mengkaji ulang sumber-sumber Islam dengan metodologi baru yang mempertimbangkan konteks historis dan sosial.

Dalam perkembangan ini, muncul berbagai aliran pemikiran tentang kesetaraan gender dalam Islam. Beberapa kelompok mempertahankan pandangan tradisional dengan argumentasi teologis, sementara kelompok lain berupaya melakukan rekonstruksi pemahaman dengan pendekatan yang lebih kontekstual. Perdebatan ini semakin intensif seiring dengan meningkatnya kesadaran akan hak-hak perempuan dan tuntutan di berbagai bidang kehidupan.

Konteks ini menjadi latar belakang penting untuk memahami pemikiran tokoh-tokoh seperti Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi. Kedua tokoh ini muncul di tengah pemikiran Islam kontemporer yang berupaya merespon tantangan modernitas sambil tetap berpegang pada nilai-nilai fundamental Islam. Kontribusi mereka menjadi signifikan karena

mampu menawarkan perspektif baru dalam memahami relasi gender dalam Islam, dengan tetap mempertimbangkan otentisitas ajaran agama dan tuntutan zaman.

Zainab al-Ghazali, merupakan seorang aktivis muslimah dari Mesir dikenal dengan pendekatannya yang menggabungkan nilai-nilai Islam tradisional dengan semangat pembaruan.¹ Pemikirannya tentang kesetaraan gender berpijak pada prinsip bahwa Islam telah memberikan hak-hak yang setara kepada perempuan, namun dalam kerangka yang tetap memperhatikan fitrah dan kodrat masing-masing. Sementara itu, Fatima Mernissi yang merupakan seorang sosiolog dan feminis muslim dari Maroko, mengembangkan pendekatan yang lebih kritis dan historis dalam mengkaji ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an. Ia secara khusus memperhatikan konteks sosial dan historis dalam penafsiran ayat-ayat tersebut.²

Bab ini akan mengeksplorasi korespondensi pemikiran kedua tokoh tersebut dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kesetaraan gender. Analisis akan difokuskan pada bagaimana kedua tokoh ini menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan fungsi biologis perempuan dan relasi gender dalam berbagai aspek kehidupan. Pemikiran mereka akan dikaji secara komparatif untuk menemukan titik-titik persamaan dan perbedaan, serta menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi perbedaan tersebut.

Signifikansi pembahasan ini terletak pada upaya memahami bagaimana dua pemikiran muslim kontemporer dengan latar belakang yang berbeda dapat memberikan kontribusi dalam membangun pemahaman yang komprehensif tentang kesetaraan gender dalam Islam. Analisis ini juga akan mengeksplorasi bagaimana pemikiran mereka dapat memberikan perspektif baru dalam memahami dan menerapkan prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam konteks kekinian, terutama dalam masyarakat muslim kontemporer. Melalui pembahasan yang sistematis dan mendalam, bab ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih utuh tentang bagaimana Al-Qur'an berbicara tentang kesetaraan gender, serta bagaimana pemahaman tersebut dapat diimplementasikan dalam konteks modern tanpa mengabaikan nilai-nilai fundamental Islam.

A. Penafsiran Fungsi Biologis Perempuan

Fungsi biologis perempuan merupakan aspek fundamental yang dibahas secara komprehensif dalam Al-Qur'an, mencerminkan bagaimana kitab suci ini memberikan perhatian khusus terhadap kondisi dan peran

¹ Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, New York: Routledge, 2007, hal. 103.

² Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, New York: Routledge, 2007, hal. 72.

biologis yang melekat pada kaum perempuan. Al-Qur'an menjelaskan berbagai fase dan fungsi biologis perempuan dengan sangat detail dan penuh hikmah, mulai dari siklus menstruasi (haid), proses kehamilan, melahirkan, masa nifas, periode menyusui, hingga fase menopause. Pembahasan Al-Qur'an tentang fungsi-fungsi biologis ini tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga mengandung dimensi spiritual, hukum, dan sosial yang mengatur bagaimana masyarakat harus menyikapi dan menghormati kondisi-kondisi tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memandang fungsi biologis perempuan sebagai anugerah yang memiliki nilai sakral dan memerlukan pemahaman serta perlakuan yang tepat dalam konteks ibadah dan muamalah.

Interpretasi yang beragam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an seringkali menimbulkan pandangan yang problematis terhadap hakikat dan fungsi perempuan dalam lingkup domestik. Terdapat kecenderungan untuk mengidentifikasi seluruh aktivitas perempuan dalam rumah tangga sebagai takdir yang tidak dapat ditawar, padahal sejatinya hal tersebut merupakan konstruksi sosial dalam pembagian peran yang tidak seimbang antara suami dan istri. Suami diposisikan sebagai pihak yang bertanggung jawab mencari nafkah, sementara istri ditempatkan secara mutlak sebagai pengelola rumah tangga. Pemahaman yang bias ini kemudian berimplikasi pada interaksi ayat-ayat Al-Qur'an lainnya yang membahas tentang karakteristik biologis perempuan, seperti siklus menstruasi, kehamilan, dan proses menyusui, dimana aspek-aspek alamiah ini seringkali dijadikan justifikasi untuk membatasi peran perempuan hanya dalam ranah domestik.³

1. Menstruasi

Menstruasi adalah proses biologis alami bulanan di mana lapisan dalam rahim (endometrium) terlepas dan keluar melalui vagina dalam bentuk darah. Proses ini terjadi rutin setiap bulan pada perempuan yang tidak sedang hamil. Saat menstruasi, jaringan rahim yang kaya akan pembuluh darah akan mengalami peluruhan, yang menyebabkan pendarahan.⁴ Menstruasi merupakan fitrah bagi seluruh perempuan di muka bumi, meski dalam konteks ini beberapa ulama mengatakan ada perempuan yang memang tidak mengalami menstruasi kecuali hanya sesaat yaitu Fatimah Az-Zahrah putri Rasulullah SAW, merupakan istri Ali bin Abi Thalib ra.⁵

Meskipun haid adalah fitrah, namun masih muncul pandangan yang mengaitkan menstruasi dengan “dosa turunan” dari Hawa seperti anggapan

³ Sabhamis, “Pendekatan Feminis Terhadap Penafsiran Al-Qur'an dan Bibel,” dalam *Jurnal Al-Ta'lim*, Jilid 1, No. 3 Tahun 2012, hal. 233.

⁴ Asasih Villa Sari, *Fisiologi Menstruasi*, Jawa Timur: SADRA PRESS, 2021, hal. 1.

⁵ Kartini Fujiyanti Agustin, *et.al.*, “Penafsiran Feminis Pada Ayat-Ayat Kesehatan Alat Reproduksi Wanita,” dalam *Jurnal Mashadiruna*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2023, hal. 59.

orang Yahudi. Mereka memandang menstruasi itu sebagai masalah yang prinsipil, karena dalam ajaran agama Yahudi dan Kristen siklus menstruasi bagi perempuan dianggap sebagai kutukan Tuhan (*divine creation*) terhadap Hawa yang dianggap penyebab terjadinya pelanggaran di dalam surga. Anggapan seperti itu terus melekat dan dilestarikan dengan baik oleh mereka hingga akhirnya sangat menentukan bagaimana perempuan diposisikan.⁶ Hal ini menunjukkan bagaimana interpretasi teologis terhadap fungsi biologis alamiah dapat mengkonstruksi perlakuan sosial yang merugikan kaum perempuan.

Diriwayatkan oleh Imam Muslim dan at-Tirmidzi dari Anas bahwasanya orang-orang Yahudi dahulu jika seorang wanita dalam keadaan haid, mereka tidak memberikannya makanan, tidak mencampuri mereka di rumah-rumah mereka. Maka para sahabat bertanya kepada Nabi Muhammad. Maka turunlah ayat “*mereka bertanya kepadamu tentang haid.*” Kemudian Rasulullah bersabda, “*Lakukanlah apapun dengannya (istri) kecuali nikah (berhubungan badan).*”⁷ Dengan begitu, haid bukan sebuah kutukan maupun dosa turunan yang dilakukan Hawa sebagaimana mitos-mitos yang berkembang dalam pemahaman religius maupun pemahaman budaya.⁸

Sedangkan permulaan haid juga dibahas dalam kitab Shahih Bukhari, Nabi Muhammad SAW bersabda: “*Haid merupakan suatu hal yang telah Allah tetapkan bagi anak cucu adam.*”⁹ Dari hadis ini, dapat diketahui bahwa sikap Rasulullah SAW terhadap perempuan yang menstruasi mencerminkan pandangan yang progresif dan humanis, dimana beliau tidak menjadikan menstruasi sebagai dasar untuk mendiskriminasi atau mengisolasi perempuan sebagaimana yang terjadi dalam tradisi agama lain. Sebaliknya, Rasulullah memandang menstruasi sebagai ketentuan biologis (*kodrat*) yang telah Allah tetapkan bagi perempuan, sehingga harus diterima dan disikapi dengan bijak tanpa menciptakan stigma atau pembatasan yang tidak perlu.¹⁰

Dengan begitu, menstruasi dalam perspektif Islam merupakan proses biologis alami pada perempuan. Pemahaman ini secara fundamental berbeda dengan interpretasi budaya dan kepercayaan tradisional yang

⁶ Kartini Fujiyanti Agustin, *et al.*, “Penafsiran Feminis Pada Ayat-Ayat Kesehatan Alat Reproduksi Wanita,” ..., hal. 59-60.

⁷ Imam A-Suyuthi, *Asbâb al-Nuzûl*, Kairo: Dar Al-Fajr lit At-Turats. Diterjemahkan oleh Andi Muhammad Syahril dan Yasir Maqasid, *Asbâb al-Nuzûl*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, Cet 1, 2014, hal. 70.

⁸ Lutfi Rahmatullah, “Haid (Menstruasi) dalam Tinjauan Hadis,” dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 1 Tahun 2013, hal. 39.

⁹ Nashiruddin Al-Albani, *Ringkasan Shahih Bukhari*, Jilid 1, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal 121.

¹⁰ Lutfi Rahmatullah, “Haid (Menstruasi) dalam Tinjauan Hadis,” dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 1 Tahun 2013, hal. 40.

seringkali mengaitkan menstruasi dengan hal-hal negatif seperti kutukan atau konsekuensi dari dosa. Islam justru memposisikan menstruasi sebagai proses kodrati yang tidak memiliki kaitan dengan konsep dosa warisan atau hukuman terhadap perempuan. Hal ini mencerminkan pandangan yang lebih rasional dan ilmiah dalam memahami proses-proses alamiah tubuh manusia, sekaligus menolak stigmatisasi yang sering dilekatkan pada kondisi menstruasi dalam berbagai konstruksi sosial dan budaya.

Secara khusus Al-Qur'an membahas tentang permasalahan menstruasi untuk melindungi perempuan, dijelaskan dalam surat al-Baqarah /2: 222.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَعَزَّزُوا نِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang haid. Katakanlah, "Itu adalah suatu kotoran." Maka, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid). Apabila mereka benar-benar suci (setelah mandi wajib), campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri. (al-Baqarah /2: 222)

Dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali menjelaskan:

يقرر الحق - سبحانه وتعالى - أن مدة الحيض : (أذى) للصحة، والنفس، والمشاعر ولما كان الإسلام حريصا على سلامة المشاعر للزوجين، والمحافظة على إحساسهما النفسي، فقد قرر أن يعتزل الرجل مباشرة زوجته الحائض، ولتقتصر المعاشرة في هذه الفترة على الحديث المتبادل، والملاطفة والمداعبة، دون الجماع. (ولا تقر بوهن) معناها القرب الجنسي، ولكن كل شيء في المعاشرة ما خلا ذلك مباح، خلافا لليهود الذين يعتزلون الحائض، فلا يجالسونها ولا يؤاكلونها. (حتى يطهرن) والطهر يكون بالاغتسال، وليس فقط بانقطاع الحيض (فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين)

Dalam penafsiran ayat ini, Zainab al-Ghazali menekankan bahwa menstruasi merupakan gangguan (أذى) yang mempengaruhi kesehatan, jiwa,

dan perasaan perempuan. Beliau menjelaskan bahwa Islam mengatur hubungan suami istri selama haid dengan memperhatikan keharmonisan dan kondisi psikologis keduanya, di mana hubungan intim dilarang namun interaksi non-seksual seperti percakapan dan kemesraan tetap diperbolehkan.

Hal ini di tegaskan melalui penafsiran kata (ولا تقربوهن) *dan* (حتى يطهرن) yang mengindikasikan bahwa larangan hanya berlaku untuk hubungan seksual, dan kesucian dapat diperoleh setelah mandi wajib pasca menstruasi.¹¹

Penulis menyimpulkan penafsiran Zainab al-Ghazali tersebut mencerminkan pemahaman yang moderat dan humanis tentang kondisi menstruasi dalam Islam. Berbeda dengan tradisi Yahudi yang cenderung diskriminatif dengan mengasingkan perempuan haid, Islam justru memberikan ruang bagi perempuan untuk tetap berinteraksi secara normal dalam kehidupan sosial dan rumah tangga. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Islam memandang menstruasi sebagai kondisi alamiah yang memerlukan perlakuan khusus namun tidak sampai membatasi hak-hak sosial perempuan, sekaligus menegaskan prinsip kesetaraan gender dalam ajaran Islam.

Sejalan dengan pemahaman moderat yang ditawarkan Zainab al-Ghazali, kerangka pemikiran Fatima Mernissi tentang kesetaraan gender dapat memperkaya pemahaman kita tentang interpretasi ayat-ayat kesetaraan gender dalam Al-Qur'an. Meskipun Fatima Mernissi tidak secara eksplisit membahas persoalan menstruasi dalam karya-karyanya, namun pemikiran dan analisisnya tentang isu-isu gender dalam memberikan kerangka teoritis yang dapat digunakan untuk memahami interpretasi ayat-ayat tentang menstruasi. Dalam karyanya *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Mernissi menekankan pentingnya melakukan pembacaan ulang terhadap teks-teks keagamaan dengan mempertimbangkan konteks sosio-historis dan perspektif gender. Pendekatan hermeneutik yang ia tawarkan dapat diterapkan dalam memahami ayat-ayat menstruasi, di mana ia mendorong untuk tidak hanya melihat aspek legal-formal dari suatu hukum, tetapi juga mempertimbangkan dimensi sosial dan kemanusiaan yang melatarbelakanginya. Metode kritisnya dalam menganalisis hadis dan tafsir klasik yang bias gender juga relevan untuk mengevaluasi pemahaman tradisional tentang menstruasi yang seringkali membatasi peran dan ruang gerak perempuan dalam masyarakat.

Berdasarkan penafsiran al-Maraghi terhadap surat al-Baqarah ayat 222, dijelaskan bahwa ayat ini turun ketika terjadi percampuran budaya antara orang Arab dengan Yahudi di Madinah, di mana orang Yahudi sangat

¹¹ Zainab al-Ghazali, *Nazharât fi Kitâbillâh*, Kairo: Darus Syuruq, 1994, hal. 134.

ketat dalam memperlakukan wanita haid hingga tidak mau makan bersama dengan mengisolasi mereka, sementara orang Arab jahiliyah dan Nasrani cenderung mengabaikan aturan tentang haid. Al-Maraghi menjelaskan bahwa Islam mengambil jalan tengah dengan melarang hanya hubungan seksual selama masa haid, karena dapat membahayakan kesehatan reproduksi baik bagi laki-laki maupun perempuan, seperti peradangan, infeksi, dan resiko kemandulan sebagaimana telah dibuktikan oleh ilmu kedokteran modern. Namun Islam tetap memperbolehkan interaksi normal lainnya dengan perempuan yang sedang haid, sebagaimana dijelaskan dalam hadis bahwa segala sesuatu boleh dilakukan kecuali bersetubuh.¹² Penafsiran ini menunjukkan bahwa aturan Islam tentang haid didasarkan pada kemaslahatan kesehatan, bukan sekedar ritual ibadah seperti pandangan Yahudi, sehingga mencerminkan keseimbangan antara perlindungan kesehatan reproduksi dan penghormatan terhadap martabat perempuan.

Berempati terhadap perempuan yang sedang mengalami menstruasi merupakan aspek penting dalam membangun perspektif keagamaan yang lebih inklusif dan berkeadilan. Interpretasi keagamaan yang terlalu kaku dan tidak mempertimbangkan konteks sosial-ekonomi perempuan dapat menimbulkan kesulitan, seperti tercermin dalam larangan memasuki masjid bagi perempuan yang sedang menstruasi, meskipun aktivitas kerja mereka berada di dalam masjid.¹³ Pembatasan semacam ini tidak hanya berpotensi menghambat produktivitas dan partisipasi perempuan dalam ruang publik, tetapi juga menciptakan stigma sosial yang bertentangan dengan prinsip kemudahan dalam Islam. Oleh karena itu, diperlukan interpretasi yang lebih kontekstual dan humanis terhadap ketentuan terkait menstruasi, dengan tetap memperhatikan aspek kesucian tempat ibadah namun tidak mengabaikan kebutuhan dan hak-hak dasar perempuan dalam kehidupan sosial mereka.

Fleksibilitas fikih Islam sebenarnya menyediakan ruang yang luas untuk solusi-solusi yang memudahkan umat, namun ironisnya sebagian masyarakat masih cenderung menciptakan kesulitan dan memperumit keadaan, khususnya dalam konteks perempuan. Sikap ini mencerminkan kesenjangan antara praktik sosial-keagamaan dengan esensi ajaran Islam yang menekankan *rahmatan lil 'âlamîn* dan akhlak mulia terhadap perempuan. Hal ini bertentangan dengan visi fundamental Islam dan hadis Nabi Muhammad SAW. yang mengajarkan prinsip kemudahan bukan kesulitan.¹⁴ Fenomena ini menunjukkan adanya urgensi untuk mengembalikan pemahaman dan praktik keagamaan kepada spirit dasarnya

¹² Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Marâghî*, Juz. 2, Beirut: Darul Fikri, hal. 154-158.

¹³ Faqihuddin Abdul Kodir, *Perempuan Bukan Sumber Fitnah*, Bandung: Afkaruna, 2021, hal. 87.

¹⁴ Faqihuddin Abdul Kodir, *Perempuan Bukan Sumber Fitnah*, hal. 87.

yang mengedepankan kemaslahatan dan kerahmatan, terutama dalam konteks isu-isu yang berkaitan dengan perempuan.

2. Hamil

Kehamilan merupakan salah satu fungsi biologis yang Allah SWT anugerahkan secara khusus kepada perempuan. Proses kehamilan menunjukkan keistimewaan dan kompleksitas penciptaan manusia yang membuktikan kebesaran Allah SWT. Dalam konteks ini, perempuan memiliki peran vital sebagai wadah kehidupan baru yang Allah SWT pilih untuk melanjutkan keberlangsungan spesies manusia di muka bumi.

Dari perspektif biologis, kehamilan adalah masa di mana seorang perempuan membawa embrio atau fetus dalam rahimnya. Proses ini dimulai dari bertemunya sel telur (ovum) dengan sel sperma (spermatozoa) yang kemudian berkembang menjadi zigot, embrio, dan akhirnya menjadi janin yang sempurna. Periode kehamilan normal pada manusia berlangsung sekitar 40 minggu atau 280 hari, terhitung dari hari pertama menstruasi terakhir hingga lahiran.¹⁵

Dalam kajian Islam, proses kehamilan mendapat perhatian khusus karena menunjukkan tanda-tanda kekuasaan Allah SWT. Hal ini sejalan dengan penelitian modern yang mengungkap berbagai fase pembentukan janin yang bermula sejak pertemuan sperma dan ovum.¹⁶ Namun, kehamilan tidak hanya dipandang sebagai proses biologis semata, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang mendalam dalam ajaran Islam. Karena dengan spiritual, membantu ibu hamil memahami peran penting dalam mempersiapkan generasi yang sehat, cerdas, dan religius.¹⁷

Para ulama dan cendekiawan muslim telah memberikan perhatian besar terhadap pembahasan reproduksi perempuan, baik dari segi fikih maupun tafsir. Quraish Shihab menjelaskan bahwa proses penciptaan manusia dalam rahim adalah salah satu bukti keagungan Allah yang paling nyata.¹⁸ Ketika anak masih dalam kandungan, seorang ibu diperintahkan untuk memperhatikan kesehatannya pertumbuhan janinnya hingga lahir dan tumbuh berkembang. Karena hak reproduksi merupakan bagian dari Hak

¹⁵ Maslichah Mafruchati, *Proses Perkembangan Embriologi sebagai Dasar Kajian Penelitian pada Embriologi Veteriner*, Sidoarjo: Zifatama Jawar, 2023, hal. 23.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera hati, 2002, hal. 10.

¹⁷ Syaiful, *et.al.*, "Pendidikan Untuk Ibu Hamil Dalam Perspektif Islam Dan Barat," dalam *Jurnal Pendidikan Dewantara*, Vol 2, No. 1 tahun 2023, hal. 35.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 255

Asasi Manusia yang melekat pada manusia sejak lahir dan dilindungi keberadaannya.¹⁹

Dalam konteks modern, kehamilan melibatkan serangkaian perubahan anatomi dan fisiologi yang kompleks pada tubuh perempuan selama kehamilan. Perubahan ini mencakup sistem reproduksi, kardiovaskular, respirasi, endokrin, dan muskuloskeletal yang bertujuan untuk mendukung pertumbuhan dan perkembangan janin.²⁰ Semua perubahan fisiologis ini bekerja secara sinergis untuk menciptakan lingkungan yang optimal bagi perkembangan janin sambil tetap menjaga kesehatan ibu selama periode kehamilan. Hal ini semakin menegaskan keajaiban penciptaan Allah dalam proses reproduksi manusia.

Kehamilan dijelaskan dalam Al-Qur'an sebagai proses penciptaan yang menakjubkan, dimana Allah membentuk janin dalam rahim sesuai kehendak-Nya. Ayat ini menunjukkan keagungan Allah dalam menciptakan manusia, dimulai fase kehamilan yang menggambarkan kompleksitas penciptaan manusia dalam rahim seorang ibu.

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Dialah (Allah) yang membentuk kamu dalam rahim sebagaimana yang Dia kehendaki. Tidak ada Tuhan selain Dia, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Âli 'Imrân/3: 6)

Dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali menjelaskan:

فهو سبحانه وتعالى العالم بما كان وما يكون. فكيف يكون غيره إلها وهو لا يتصف بشيء من ذلك؟ هو الخالق القادر الحكيم، خلق من النطفة علقة ومن العلقة مضغة ومن المضغة عظامًا، فكس - سبحانه جلت قدرته - العظام لحما ثم صوره فأبدع صورته. (الذي خلقك فسواك فعدلك. في أى صورة ما شاء ركبك) لا إله إلا هو العزيز الحكيم أى هو الذي خلق وهو المستحق للألوهية وحده لأشريك له ، وله العزة التي لا ترام، والحكمة والأحكام. وهذه

¹⁹ Ida Prijatni dan Sri Rahayu, *Kesehatan Reproduksi dan Keluarga Berencana*, Jakarta: Pusdik SDM Kesehatan Badan Pengembangan dan Pemberdayaan Sumber Daya Manusia Kesehatan, 2016, hal. 11.

²⁰ Sarwono Prawirohard, *Ilmu Kebidanan*, Jakarta: PT. Bina Pustaka, 2010, hal. 175-187.

الآية دليل على أن عيسى بن مريم عبد مخلوق كما خلق الله سائر البشر، لأن الله صوره في الرحم وخلقه كيف يشاء، فكيف يكون إلهًا كما زعمته النصارى؟

Dalam penafsiran ayat ini, Zainab al-Ghazali menekankan kebesaran Allah SWT sebagai satu-satunya pencipta yang memiliki kuasa atas proses penciptaan manusia dalam rahim. Beliau menjelaskan tahapan penciptaan manusia dari setetes mani yang bertransformasi menjadi segumpal darah, daging, dan tulang yang kemudian dibungkus dengan daging serta dibentuk dengan sempurna sesuai kehendak-Nya. Penafsiran ini juga mengaitkan ayat tersebut sebagai bantahan atas klaim ketuhanan Nabi Isa as. dengan argumentasi bahwa beliau diciptakan melalui proses yang sama seperti manusia yang lainnya di dalam rahim.²¹

Penafsiran Zainab al-Ghazali tentang proses kehamilan ini menarik untuk dikaji dalam konteks kesetaraan gender karena menunjukkan bagaimana rahim perempuan menjadi tempat manifestasi kekuasaan Allah yang sangat kompleks dan sempurna. Meskipun tidak secara eksplisit membahas tentang peran perempuan, penjelasannya tentang proses penciptaan manusia dalam rahim secara tidak langsung mengakui keistimewaan fungsi biologis perempuan sebagai tempat berlangsungnya proses penciptaan yang luar biasa ini. Hal ini dapat dipandang sebagai pengakuan terhadap kemuliaan peran biologis perempuan dalam proses reproduksi manusia.

Selama masa kehamilan memang banyak perubahan hormon yang terjadi pada perempuan hamil, dapat pula menimbulkan kurangnya gairah untuk melakukan hubungan seksual sehingga dapat mengganggu keserasian hubungan suami istri. Pada saat kondisi tersebut seorang suami harus bersikap sabar dan bijaksana, tidak memaksa istri dan dapat menempatkan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an dan hadis pada kondisi yang sebenarnya. Karena kondisi istri tersebut sifatnya hanya sementara dan akan segera berubah sejalan dengan bertambahnya usia janin yang dikandungnya. Al-Qur'an mengajarkan kepada para suami agar berlaku sopan dan baik kepada istri.²² Oleh karena itu, penting bagi suami untuk tidak memaksakan kehendak dan memberikan dukungan emosional yang dibutuhkan. Selain itu, suami juga dapat mencari pengetahuan tentang kehamilan dan perubahan yang terjadi pada tubuh istri untuk lebih memahami kondisi yang dialami.

²¹ Zainab al-Ghazali, *Nazharât fi Kitâbillâh*, Kairo: Darus Syuruq, 1994, hal. 193.

²² Abd. Rachman Saleh, *Buku Pedoman Peningkatan Kesejahteraan Ibu dan Penggunaan Air Susu Ibu (ASI) dalam Ajaran Islam*, Jakarta: Kantor Menteri Negara Urusan Penanganan Perempuan, 1991, hal. 92.

Dengan demikian Al-Qur'an dan hadis memberikan kerangka kerja yang komprehensif bagi suami untuk membangun hubungan yang sehat dan harmonis dengan istri selama masa kehamilan.

Dukungan suami terhadap istri yang sedang hamil merupakan manifestasi perhatian dan kasih sayang yang diwujudkan melalui berbagai bentuk komunikasi dan tindakan. Bentuk dukungan ini tidak hanya terbatas pada ungkapan verbal, tetapi juga mencakup sikap, perilaku, dan bantuan konkret yang diberikan secara konsisten selama masa kehamilan. Peran suami sebagai pendamping dalam konteks sosial kehamilan mencakup aspek yang komprehensif, meliputi dukungan fisik maupun psikologis.²³ Hal ini menunjukkan bahwa kehadiran dan keterlibatan aktif suami menjadi elemen penting dalam menciptakan lingkungan yang mendukung bagi kesehatan dan kesejahteraan ibu hamil.

3. Melahirkan

Fungsi biologis melahirkan merupakan salah satu kodrat yang dianugerahkan Allah SWT kepada perempuan. Peran ini menjadi pembeda utama antara laki-laki dan perempuan dalam aspek fisik-biologis. Dalam kajian Islam, melahirkan tidak hanya dipandang sebagai proses biologis semata, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang mendalam sebagaimana tercermin dalam berbagai ayat Al-Qur'an dan hadis. Proses melahirkan bahkan disejajarkan dengan *jihād fi sabilillâh*, mengingat resiko kematian yang mungkin dihadapi seorang ibu saat melahirkan.²⁴

Secara medis, proses melahirkan melibatkan serangkaian tahapan yang dimulai dari kontraksi rahim hingga keluarnya plasenta. Selama proses ini, tubuh perempuan mengalami berbagai perubahan hormonal dan fisiologis yang signifikan. Hormone oxytocin yang dikenal sebagai hormon cinta berperan penting dalam proses persalinan, membantu kontraksi uterus pada akhir kehamilan.²⁵

Persalinan seringkali dipandang sebagai pengalaman yang sakral dan transformatif. Banyak agama dan budaya memiliki ritual dan tradisi khusus yang terkait dengan persalinan, yang bertujuan untuk memberikan dukungan spiritual kepada perempuan dan bayinya. Dalam Islam misalnya, doa dan dzikir seringkali dibacakan selama persalinan untuk memohon perlindungan dan kemudahan dari Allah SWT. Dengan demikian, persalinan

²³ Ambrita Estuningtyas, *et.al.*, "Peran Serta Suami Dalam Menjalani Proses Kehamilan Pada Ibu Hamil: Systematic Review," dalam *Jurnal Seminar Nasional Public Health UPNVJ*, 2020, hal. 132.

²⁴ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 212.

²⁵ Risma Aprinda Kristanti, "Pengaruh Oksitosin Terhadap Kontraksi Otot Polos Uterus," dalam *Jurnal El-Hayah*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2014, hal. 19.

tidak hanya merupakan peristiwa medis, tetapi juga peristiwa spiritual dan budaya yang penting bagi perempuan dan keluarganya.

Dalam perspektif antropologi, ritual dan tradisi terkait kelahiran dapat ditemukan di berbagai budaya di Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa proses melahirkan tidak hanya dipandang sebagai peristiwa biologis, tetapi juga sosial dan kultural. Berbagai upacara adat dan ritual yang mengiringi proses kehamilan hingga kelahiran mencerminkan nilai-nilai budaya yang mengagungkan peran ibu dalam melahirkan generasi baru. Dengan ritual juga mengandung nilai-nilai spiritual yang dapat disesuaikan dengan keyakinan masing-masing. Melalui upacara adat tersebut, para calon ibu dapat memperoleh kepercayaan diri yang lebih besar, mendapatkan penguatan mental dalam menghadapi peran barunya sebagai seorang ibu, memahami proses perubahan tubuh selama masa kehamilan, serta merasakan keamanan dan penghargaan dari lingkungan sosialnya.²⁶

Dalam konteks modern, diskursus tentang melahirkan juga berkaitan dengan isu kesetaraan reproduksi dan hak-hak perempuan. Akses terhadap pelayanan kesehatan yang memadai selama proses kehamilan dan persalinan menjadi hal yang krusial untuk menurunkan angka kematian ibu. Hal ini sejalan dengan *maqâsid al-shari'ah* dalam Islam yang menekankan pentingnya menjaga jiwa (*hifdz al-nafs*) dari segala gangguan yang menyebabkan seorang ibu tidak aman dan nyaman.²⁷

Dalam perspektif ini, hak-hak perempuan atas tubuh dan reproduksi mereka diakui sebagai bagian integral dari hak asasi manusia. Perempuan memiliki hak untuk membuat keputusan otonom tentang tubuh mereka, termasuk keputusan tentang kapan dan bagaimana mereka ingin melahirkan. Hal ini mencakup hak atas akses terhadap informasi dan layanan kesehatan reproduksi yang komprehensif, serta hak untuk bebas dari paksaan dan diskriminasi dalam pengambilan keputusan reproduksi.

Diskursus tentang melahirkan juga berkaitan dengan isu keadilan sosial dan ekonomi. Ketidaksetaraan akses terhadap pelayanan kesehatan yang berkualitas seringkali dialami oleh perempuan dari kelompok marginal, seperti perempuan miskin, perempuan dari kelompok etnis minoritas, dan perempuan dengan stabilitas. Oleh karena itu, penting untuk memastikan bahwa semua perempuan memiliki akses yang sama terhadap pelayanan kesehatan yang memadai selama kehamilan dan persalinan, tanpa memandang latar belakang sosial, ekonomi, atau budaya mereka.

²⁶ Fitri Amja Yani, "Tradisi Terkait Upacara Kehamilan dan Kelahiran Pada Suku Jawa di Desa Rintis," dalam *Jurnal Multimedia Dehasen*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2025, hal. 237.

²⁷ Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan Dalam Islam*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014, hal. 62.

Hal ini sejalan dengan pandangan Islam yang memandang proses melahirkan sebagai pengalaman holistik yang melibatkan dimensi fisik, mental, dan spiritual. Proses melahirkan dibahas dalam konteks tanggung jawab terhadap keturunan. Al-Qur'an menekankan pentingnya memperhatikan kesejahteraan anak yang dilahirkan, baik secara fisik maupun spiritual. Ayat ini juga mengandung pesan moral tentang pentingnya mempersiapkan generasi yang kuat.

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنِ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ۖ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

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.” (Âli ‘Imrân/3: 36)

Dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali menjelaskan:

هو سبحانه الذي خلقها في رحمها واختارها أنثى الحكمة ، ليجعلها وابنها آية للعالمين ، وهي غافلة عن ذلك. ثم تدعو الله عز وجل أن يجيرها وذريتها من الشيطان الرجيم ، فاستجاب الله دعائها.

Berdasarkan penafsiran Zainab al-Ghazali tersebut dapat disimpulkan bahwa meskipun istri Imran pada awalnya mengekspresikan kekecewaan karena melahirkan anak perempuan, Allah SWT menegaskan bahwa Dia lebih mengetahui apa yang dilahirkan dan makna dibalikinya. Zainab al-Ghazali menekankan bahwa pernyataan “laki-laki tidak sama dengan perempuan” bukanlah menyiratkan inferioritas perempuan, melainkan mengindikasikan peran dan fungsi biologis yang berbeda namun setara dalam rencana ilahi. Penafsiran ini menegaskan bahwa Maryam meskipun perempuan, dipilih Allah untuk mengemban misi suci yang istimewa, menunjukkan penghargaan terhadap kapasitas spiritual dan biologis perempuan.²⁸

Dalam konteks pemikiran gender kontemporer, penafsiran Zainab al-Ghazali tentang ayat ini menawarkan perspektif yang menarik, dimana ia mengakui perbedaan biologis tanpa mensubordinasikan perempuan. Berbeda

²⁸ Zainab al-Ghazali, *Nazharât fi Kitâbillâh*, Kairo: Darus Syuruq, 1994, hal. 212.

dengan beberapa penafsir klasik yang cenderung melihat ungkapan “laki-laki tidak sama dengan perempuan” sebagai justifikasi hierarki gender, Zainab melihatnya sebagai pengakuan terhadap keunikan biologis perempuan yang justru memungkinkan mereka menjalankan peran penting dalam sejarah kemanusiaan dan agama. Analisis ini relevan dengan diskursus kesetaraan gender modern yang mengakui perbedaan biologis sambil menentang perbedaan sosial yang bersifat diskriminatif, dimana fungsi melahirkan dipandang sebagai kekuatan istimewa perempuan bukan kekurangan.

Membahas perbedaan tersebut dengan implikasi hierarki gender dalam konteks kemampuan melaksanakan tugas-tugas pelayanan keagamaan. Dalam tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* dijelaskan dalam QS. Āli Imrân ayat 35-37, yang mencerminkan dinamika pemahaman relasi gender pada masa itu. Hannah istri Imran, bernazar untuk memerdekakan anak yang dikandungnya untuk mengabdikan di Baitul maqdis, dengan harapan awalnya adalah melahirkan anak laki-laki yang dapat melayani di masjid. Namun, ketika ia melahirkan Maryam seorang perempuan, ia merasa khawatir nazarnya tidak terpenuhi karena dalam tradisi Bani Israil, hanya anak laki-laki yang dianggap layak untuk mengabdikan. Menariknya, Allah justru memberikan penerimaan yang baik dan penghormatan kepada Maryam, menunjukkan bahwa kemuliaannya tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketakwaan dan dedikasi spiritualnya. Hal ini terlihat dari berbagai keistimewaan Maryam, seperti rezekinya yang datang dari surga, kemampuannya berbicara sejak dini, dan perlindungan Allah dari godaan setan yang mengindikasikan bahwa perempuan memiliki potensi spiritual yang setara dengan laki-laki dalam konteks keagamaan.²⁹

Dalam konteks kontemporer, peran suami dalam mendampingi istri selama kehamilan dan persalinan memiliki akar historis dalam tradisi keagamaan, sebagaimana tercermin dalam kisah Imran dan Hannah. Peran suami yang ideal tercermin dalam sikap Zakariya terhadap Maryam, di mana beliau tidak hanya memberikan dukungan spiritual tetapi juga tanggung jawab material dan pengasuhan. Zakariya bertanggung jawab memelihara Maryam meskipun beliau sudah dalam keadaan sudah tua.³⁰ Konteks ini yang dapat dijadikan teladan bagi konsep pendampingan suami kepada istri. Hal ini menunjukkan bahwa peran gender dalam keluarga tidak semata-mata ditentukan oleh biologis, melainkan oleh komitmen moral, spiritual, dan tanggung jawab bersama dalam membangun keluarga yang sakinah.

Peran suami waktu sang istri melahirkan sangat dibutuhkan kehadirannya. Suami hendaknya selalu siap mendampingi istri, sekurang-

²⁹ Muhammad ar-Razi Fahrudin Ibnu Khatib, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Juz 8, Beirut: Darul Fikri, 1981, hal. 25-34.

³⁰ Rodliyah Khuza'i, “Nabi Zakaria AS. dan Siti Maryam AS. Figur Manusia Unggul,” dalam *Jurnal HIKMAH*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2021, hal. 8.

kurangnya tidak berada jauh dari istri. Mendekati akhir kehamilan suami juga harus berusaha memenuhi kebutuhan istri menjelang persalinan. Suami juga harus menunjukkan semangat kerja yang lebih dari biasanya untuk memenuhi segala kebutuhan keluarganya agar menambah rasa bangga dan semangat terhadap istri ketika menjalin persalinan. Sekalipun istri juga mencari nafkah, suami harus memandangnya hanya sebagai pelengkap saja.³¹

4. Nifas

Secara etimologis, nifas berarti kelahiran bayi saat seorang perempuan melahirkan. Perempuan tersebut dinamakan *nufasâ*. Tsa'lab berkata, *nufasâ* adalah wanita yang melahirkan, wanita yang haid, dan wanita yang hamil. Namun secara terminologi fikih, nifas adalah darah yang dikeluarkan oleh rahim saat melahirkan dan sesudahnya hingga batas waktu yang diketahui. Darah tersebut adalah sisa yang bertahan selama masa kehamilan.³²

Dalam kajian fikih, terdapat konsensus di kalangan ulama mengenai keserupaan status hukum antara kondisi nifas dan haid. Ketentuan-ketentuan syari'at yang berkaitan dengan pembatasan pelaksanaan ibadah tertentu berlaku sama bagi kedua kondisi tersebut. Landasan hukum yang menjadi rujukan tentang kewajiban bersuci melalui mandi setelah masa nifas memiliki kesamaan dengan ketentuan yang berlaku pada kondisi haid. Demikian pula halnya dengan berbagai ketentuan syariat, baik yang berupa kewajiban maupun larangan, yang diberlakukan pada kondisi haid juga diterapkan secara paralel pada kondisi nifas.

Nifas merupakan salah satu fungsi biologis khusus yang Allah berikan kepada perempuan. Secara etimologi, kata nifas didefinisikan sebagai darah yang keluar setelah rahim perempuan benar-benar kosong.³³ Pembahasan tentang nifas dalam Al-Qur'an tersirat dalam surat al-Baqarah/2: 222, yang berbicara tentang kondisi perempuan dalam keadaan tidak suci.

“Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid, katakanlah, “Itu adalah sesuatu yang kotor”. Karena itu jauhilah istri pada

³¹ Abd. Rachman Saleh, *Buku Pedoman Peningkatan Kesejahteraan Ibu dan Penggunaan Air Susu Ibu (ASI) dalam Ajaran Islam*, Jakarta: Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Perempuan, 1991, hal. 94-95.

³² Yahya Abdurrahman al-Khatib, *Fikih Wanita Hamil*, Jakarta: Qisthi Press, 2011, hal. 10.

³³ Abdurrahman bin Abdullah As-Saggaf, *Al-Ibânah wal Ifâdhah: Kupas Tuntas Hukum Haid, Nifas & Istihadah*, Mesir: Himpunan Ulama Sunni Angkatan Muda, t.th., hal. 17.

waktu haid; dan jangan kamu dekati mereka sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang tobat dan menyukai orang yang menyucikan diri”.

Dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali menjelaskan bahwa, haid merupakan kondisi yang Allah tetapkan sebagai أذى “gangguan” yang mempengaruhi kesehatan fisik dan psikis perempuan. Meskipun teks yang disajikan secara khusus membahas haid, penafsiran ini dapat digunakan sebagai dasar untuk memahami pandangan Zainab tentang nifas, yang merupakan kondisi fisiologis perempuan pasca-melahirkan. Nifas sebagaimana haid, dapat dipahami sebagai bentuk “gangguan” yang lebih kompleks karena melibatkan proses pemulihan setelah persalinan.³⁴

Berdasarkan pendekatan moderat Zainab dalam penafsiran ayat ini, dapat disimpulkan bahwa beliau memandang nifas sebagai kondisi alami yang memerlukan perlindungan dan perawatan khusus, bukan sebagai dasar untuk marginalisasi perempuan. Selaras dengan pandangan tentang haid, Zainab kemungkinan memahami nifas sebagai periode dimana istri tetap mempertahankan martabat dan hak-haknya dalam hubungan perkawinan, meskipun terdapat pembatasan terhadap aktivitas fisik dan hubungan seksual hingga masa pemulihan selesai. Pandangan ini mencerminkan pemahaman Islam yang menjunjung tinggi kondisi biologis perempuan sebagai bagian dari fitrah yang dimuliakan, bukan sebagai kekurangan atau alasan untuk diskriminasi, yang sejalan dengan prinsip kesetaraan gender yang diadvokasi dalam pemikiran Zainab al-Ghazali.

Para mufassir klasik dan kontemporer telah memberikan penafsiran komprehensif tentang ayat ini dalam kaitannya dengan kondisi biologis perempuan termasuk nifas. Imam al-Qurthubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa hukum nifas dianalogikan dengan hukum haid karena keduanya memiliki ‘*illat* (sebab hukum) yang sama, yaitu kondisi tidak suci pada perempuan.³⁵

Pada masa-masa awal Islam persoalan kesamaan kata haid dan nifas dinyatakan oleh beberapa ulama. Imam al-Bukhari misalnya, menuliskan satu bab khusus dalam Shahih Bukhari dengan judul “orang yang menyebut nifas sebagai haid.” Dalam bab tersebut, beliau meriwayatkan hadis dari Ummi Salamah:

³⁴ Zainab al-Ghazali, *Nazharât fi Kitâbillâh*, ..., hal. 134.

³⁵ Muhammad al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubî*, Juz 03, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, hal. 183.

قَالَتْ بَيْنَمَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مُضْطَجِعَةً فِي حَمِيصَةٍ إِذْ حِضْتُ، فَأَنْسَلْتُ فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضِي قَالَ « أَنْفَسْتِ ». قُلْتُ نَعَمْ . فَدَعَانِي فَأَضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْحَمِيلَةِ³⁶

“Ummi Salamah berjata: “Saat aku berbaring bersama Nabi dengan memakai khamishah (sejenis pakaian), tiba-tiba aku mengalami haid. Lalu aku pergi ke tempat yang agak tertutup dan mengambil baju haidku. Nabi berkata: ‘Apa engkau mengalami nifas?’ aku menjawab: ‘Ya’.

Dalam konteks kesehatan reproduksi modern, nifas dipahami sebagai periode pasca persalinan di mana terjadi proses pemulihan organ reproduksi perempuan ke kondisi normal seperti sebelum kehamilan. Periode ini umumnya berlangsung selama 6-8 minggu pasca persalinan, meskipun durasi aktualnya dapat bervariasi pada setiap individu.³⁷

Perspektif gender kontemporer melihat ketentuan syariat tentang nifas sebagai bentuk perlindungan dan penghargaan Islam terhadap fungsi biologis perempuan. Dalam Islam, aturan-aturan khusus terkait nifas justru menunjukkan pengakuan terhadap bentuk penghormatan terhadap kondisi khusus perempuan, bukan sebagai bentuk diskriminasi. Seperti halnya, seorang ibu yang sedang nifas dianjurkan memperbanyak makan yang mengandung protein, sehingga dapat membantu pergantian sel yang rusak dan mempercepat penyembuhan luka setelah melahirkan.³⁸ Dengan adanya aturan ini memberikan waktu bagi perempuan untuk memulihkan kesehatan fisik dan mental pasca melahirkan, serta memastikan kebersihan dan kesiapan untuk melaksanakan ibadah.

Dalam kajian fikih kontemporer, para ulama seperti Yusuf Al-Qaradhawi menekankan pentingnya memahami konteks modern dalam menginterpretasikan hukum-hukum terkait nifas. Terutama dalam kaitannya dengan aktivitas sosial dan profesional perempuan di era modern. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip *maqâsid al-sharî'ah* yang menekankan perlindungan kesehatan dan martabat manusia baik laki-laki maupun perempuan.³⁹

³⁶ Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhârî*, Juz 4, Kairo: Darul Hadis, 2004, ha. 85.

³⁷ Alindya Diani, “Pentingnya Perawatan Selama Masa Nifas,” dalam <https://kanalpengetahuan.fk.ugm.ac.id/pentingnya-perawatan-selama-masa-nifas/>. Diakses pada 24 Februari 2025.

³⁸ Mufdlilah, *et.al.*, *Kebidanan dalam Islam*, Yogyakarta: Quantum Sinergis Media, 2012, hal. 75.

³⁹ Syahrul Sidiq, "Maqâsid al-Syarî'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda," dalam *Jurnal Agama dan Hak Asasi Manusia*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2017, hal. 155.

Al-Qur'an memberikan *rukhsah* (keringanan) bagi perempuan dalam masa nifas, dengan hal ini menunjukkan perhatian Islam terhadap kondisi kesehatan perempuan pasca melahirkan. Dalam Islam, nifas dianggap sebagai kondisi khusus yang memerlukan perlakuan berbeda, baik dalam aspek ibadah maupun pemulihan fisik. Perempuan yang sedang dalam masa nifas dibebaskan dari kewajiban shalat dan puasa hingga masa nifasnya selesai, sebagai bentuk kasih sayang dan penghormatan terhadap proses biologis yang mereka alami. Dalam hal ini dapat kita lihat bahwa Islam sangat memahami bahwa pasca melahirkan, tubuh perempuan memerlukan waktu untuk pulih, sehingga memberikan kemudahan dalam menjalankan kewajiban agama tanpa membebani mereka secara fisik maupun mental. Hal ini mencerminkan bagaimana syariat Islam senantiasa mempertimbangkan aspek kesehatan dan kesejahteraan perempuan dalam setiap aturan.

5. Menyusui

Menyusui merupakan fungsi biologis istimewa yang Allah SWT anugerahkan kepada kaum perempuan. Kemampuan untuk memproduksi ASI (Air Susu Ibu) dan menyusui bayi merupakan fitrah yang menjadi penanda keistimewaan perempuan dalam perannya menjaga keberlangsungan kehidupan manusia. Aktivitas menyusui bukan sekedar proses memberi nutrisi, tetapi mengandung dimensi yang kompleks meliputi aspek biologis, psikologi, sosial, dan spiritual yang saling terjalin membentuk ikatan khusus antara ibu dan anak.⁴⁰

Dalam tinjauan medis dan kesehatan, ASI merupakan nutrisi sempurna bagi bayi yang tidak dapat digantikan oleh asupan lainnya. Komposisi ASI memiliki karakteristik unik yang secara dinamis menyesuaikan dengan kebutuhan bayi pada setiap fase pertumbuhannya. Kandungan nutrisi dalam ASI mencakup protein, karbohidrat, lemak, vitamin, mineral, dan berbagai zat bioaktif yang berperan penting dalam tumbuh kembang bayi. Lebih dari itu, ASI mengandung antibodi dan zat kekebalan yang melindungi bayi dari berbagai penyakit infeksi.⁴¹

Proses menyusui juga memberikan manfaat signifikan bagi kesehatan ibu. Aktivitas ini membantu pemulihan organ reproduksi pasca melahirkan, mencegah pendarahan, dan menurunkan resiko anemia. Penelitian menunjukkan bahwa ibu yang menyusui memiliki resiko lebih rendah terhadap kanker payudara, kanker ovarium, dan osteoporosis di masa

⁴⁰ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 108.

⁴¹ Esme Anggeriyane, *et.al.*, *Tumbuh Kembang Anak*, Padang: PT. Global Eksekutif Teknologi, 2022, hal. 51.

menopause. Selain itu, proses menyusui dapat membantu pemulihan berat badan ibu ke kondisi sebelum kehamilan.⁴²

Dari perspektif psikologis, menyusui membangun fondasi penting bagi perkembangan mental dan emosional anak. Kontak fisik yang intens selama menyusui merangsang produksi hormon oksitosin, hormon yang membantu rahim berkontraksi lagi ke ukuran normalnya dan mengatasi resiko pendarahan pasca melahirkan. Proses menyusui juga dapat membangun *attachment* (kelekatan) yang menjadi dasar pembentukan kepercayaan diri, keamanan sosial, kecerdasan sosial anak di masa depan, serta memberikan dampak yang signifikan dalam konteks ekonomi.⁴³

Dalam konteks sosial budaya Indonesia, praktik menyusui menjadi bagian integral dan nilai-nilai kearifan lokal. Berbagai suku dan budaya di Nusantara memiliki ritual dan tradisi khusus yang berkaitan dengan periode menyusui. Tradisi-tradisi ini mencerminkan penghargaan masyarakat terhadap peran vital perempuan dalam memelihara keberlangsungan generasi. Namun, modernisasi telah membawa perubahan signifikan dalam praktik dan persepsi masyarakat terhadap menyusui. Dengan adanya hubungan sosial budaya suatu masyarakat akan menghasilkan beberapa tradisi dan kepercayaan yang mempengaruhi perilaku masyarakat tersebut.⁴⁴

Al-Qur'an memberikan panduan komprehensif tentang periode menyusui, termasuk durasi ideal selama dua tahun penuh. Ayat ini juga membahas hak dan kewajiban kedua orang tua dalam masa penyusuan, serta mengatur aspek sosial-ekonomi yang terkait dengan proses menyusui.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ ۗ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ
وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ
وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا يَوْمَئِذٍ أَنْ
تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ
بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

⁴² Luiz Antonio Del Ciampo dan Ieda Regina Lopes Del Ciampo, "Breastfeeding and the Benefits of Lactation for Women's Health," dalam *Jurnal Ginecologia dan Obstetri Brasil*, Vol. 40, No. 06 Tahun 2018, hal. 355.

⁴³ Khusnul Khotimah, *et al.*, "Analisis Manfaat Pemberian Asi Eksklusif Bagi Ibu Menyusui dan Perkembangan Anak," dalam *Jurnal Penelitian dalam Bidang Pendidikan Anak Usia Dini*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2024, hal. 261-262.

⁴⁴ Andri Tri Kusumaningrum, *et al.*, "Perspektif Budaya dalam Pemberian ASI Eksklusif," dalam *Jurnal JOHC*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2024, hal. 2.

Ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani, kecuali sesuai dengan kemampuannya. Janganlah seorang ibu dibuat menderita karena anaknya dan jangan pula ayahnya dibuat menderita karena anaknya. Ahli waris pun seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) berdasarkan persetujuan dan musyawarah antara keduanya, tidak ada dosa atas keduanya. Apabila kamu ingin menyusukan anaknya (kepada orang lain), tidak ada dosa bagimu jika kamu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (al-Baqarah/2: 233)

Dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali menjelaskan:

يقرر الحق تبارك وتعالى أن رضاعة الطفل تتم بحولين كاملين ، لمن أراد أن يتمها . وفي آية أخرى يقول تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) والإرضاع واجب على الأم لأولادها ، وحق الزوج على زوجته ، مادامت في عصمته في حين أن الواجب على المولود له - وهو الأب - النفقة على الأمهات وكسوتهن بالمعروف ، وهو ماجرت عليه عادة مثيلاتهن من غير إسراف ولا إقتار ، على قدر طاقته وقدرته المادية . وإن لم تكن تحته وفي عصمته ، وأرضعت له مولوده وجب عليه رزقها وكسوتها أيضا . وفي هذا قمة الرعاية الحقوق المرأة في الإسلام . ويقرر الإسلام : أنه لا يقر الضرر للوالدين أو أحدهما بسبب الأولاد ويضع قاعدة إسلامية غالية بهذه المناسبة وهي أنه (لا تكلف نفس إلا وسعها) وإذا أراد الأب أو ورثته الفطام ، أو اعتذرت الأم عن الإرضاع لمرض أو لأي سبب طارئ ، فلا جناح عليهما إن اتفقا على ذلك بعد تشاور وتراض بينهما . وانفراد أحدهما بالرأى لا يصح ولا يكفي في الفطام أو الفصال . وإذا أراد كذلك ولي أمر الطفل بالاتفاق مع أمه ، أن تقوم أي امرأة أخرى غير الأم بإرضاع الصغير ، فلا جناح على الأم ، ولا على ولي الأمر في ذلك ، على أن يعطيها ولي الأمر أجر مدة الرضاع التي أرضعت فيها الطفل ، أو تعطيه الأم ما أخذت مقدما من مال الرضاع الذي لم توفه بعد

والله سبحانه مطلع عليكم ، ومعاقبكم ومجازيكم فاتقوه واخشوا لقاءه ، فهو الذي يعلم ما تخفون وما تعلنون.

Dalam tafsirnya terhadap surat al-Baqarah ayat 233, Zainab al-Ghazali menekankan bahwa menyusui merupakan kewajiban seorang ibu terhadap anaknya dan hak suami atas istrinya selama masih dalam ikatan pernikahan, dengan durasi ideal selama dua tahun penuh. Beliau mengatakan bahwa ayah memiliki kewajiban memberi nafkah dan pakaian kepada ibu dengan cara yang baik sesuai kebiasaan dan kemampuan finansialnya, bahkan juga jika ibu tidak lagi dalam ikatan pernikahan namun tetap menyusui, hal yang menurut Zainab mencerminkan puncak perlindungan hak-hak perempuan dalam Islam. Penafsiran ini juga menitikberatkan prinsip keseimbangan dan keadilan dengan menekankan bahwa Islam tidak membenarkan adanya bahaya yang menimpa orang tua karena anak-anak dan menetapkan bahwa seseorang tidak dibebani di luar kesanggupannya.⁴⁵

Analisis lebih lanjut menunjukkan bahwa penafsiran Zainab al-Ghazali terhadap ayat ini mencerminkan pandangan yang memposisikan fungsi biologis perempuan dalam konteks perlindungan hak dan ketentuan yang adil. Zainab menekankan pentingnya musyawarah dan kesepakatan bersama antara kedua orang tua dalam pengambilan keputusan penyapihan dan penunjukkan perempuan lain sebagai ibu susuan, yang menunjukkan pengakuan terhadap otonomi perempuan dalam mengambil keputusan terkait fungsi biologisnya. Hal ini juga merefleksikan bahwa meskipun penafsiran Zainab mengakui peran ilmiah perempuan dalam menyusui, namun tetap memberi ruang fleksibilitas dengan memungkinkan adanya alternatif melalui kesepakatan bersama, satu gagasan yang menunjukkan keseimbangan antara prinsip tanggung jawab biologis dan penghargaan terhadap kondisi spesifik perempuan.

Tatkala seorang ibu menyusui anaknya sudah seharusnya seorang suami juga ikut berperan serta, dengan cara suami bersikap positif terhadap istri. Khususnya terhadap ibu yang pertama kali menyusui anaknya, karena sikap positif tersebut sangat membesarkan hati dan menambah semangat ibu untuk menyusui anaknya. Meskipun tidak semua dapat melakukannya dengan baik, karena ada kalanya ASI keluar hanya sedikit atau tidak keluar sama sekali. Dalam kondisi tersebut suami harus berperan serta agar istri

⁴⁵ Zainab al-Ghazali, *Nazharât fi Kitâbillâh*, ..., hal. 140-141.

secara psikis lebih terdorong menyusui anaknya karena refleksi pengeluaran ASI juga dapat dipengaruhi oleh emosi ibu.⁴⁶

6. Menopause

Menopause merupakan fase alamiah yang dialami oleh setiap perempuan sebagai bagian dari siklus kehidupan. Secara medis, menopause didefinisikan sebagai masa berakhirnya siklus menstruasi yang ditandai dengan berhentinya produksi hormon estrogen dan progesteron oleh ovarium. Seorang perempuan dinyatakan telah memasuki fase menopause ketika sudah tidak mengalami menstruasi selama 12 bulan berturut-turut.⁴⁷

Proses menopause umumnya berlangsung secara bertahap dan terjadi dalam beberapa fase. Fase pertama adalah pre-menopause yang ditandai dengan ketidakteraturan siklus menstruasi. Fase kedua adalah perimenopause, yaitu masa transisi menuju menopause yang biasanya berlangsung 2-8 tahun sebelum menopause sesungguhnya terjadi. Pada fase ini, kadar hormon estrogen mulai menurun secara signifikan. Fase ketiga adalah menopause, dimana ovarium berhenti memproduksi hormon dan tidak terjadi menstruasi sama sekali. Fase terakhir adalah pasca menopause, yaitu fase dimana perempuan tidak mengalami haid selama 12 bulan setelah menopause.⁴⁸

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai batas usia menopause, yang disebabkan oleh ketiadaan nash dalam sumber-sumber utama Islam. Kesimpulan yang diambil para ulama didasarkan pada observasi empiris terhadap kondisi fisik perempuan pada masa mereka. Mazhab Hanafi menetapkan bahwa menopause umumnya terjadi pada usia 55 tahun, sementara madzhab Maliki memberikan batasan yang lebih tinggi yakni 70 tahun. Madzhab Syafi'i memiliki pandangan yang fleksibel dengan tidak menetapkan batas akhir pasti untuk menopause, meskipun mereka mencatat bahwa fenomena ini biasanya mulai terjadi ketika perempuan mencapai usia 62 tahun. Adapun madzhab Hanbali menetapkan batasan yang lebih rendah dengan menyatakan bahwa menopause terjadi pada usia 50 tahun.⁴⁹

Usia rata-rata perempuan Indonesia mengalami menopause adalah 48-52 tahun. Namun, beberapa faktor dapat mempengaruhi waktu terjadinya

⁴⁶ Abd. Rachman Saleh, *Buku Pedoman Peningkatan Kesejahteraan Ibu dan Penggunaan Air Susu Ibu (ASI) dalam Ajaran Islam*, ..., hal. 97.

⁴⁷ Yulizawati dan Mirzatia Yulika, *Mengenal Fase Menopause*, Sidoarjo: Indomedia Pustaka, 2022, hal. 5.

⁴⁸ Yulizawati dan Mirzatia Yulika, *Mengenal Fase Menopause*, Sidoarjo: Indomedia Pustaka, 2022, hal. 7-8.

⁴⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Fikih Thaharah: Kajian Berbagai Mazhab*, Bandung: CV. Pustaka Media Utama, t.th., hal. 390-391.

menopause pada setiap individu, seperti faktor genetik, pola hidup, status gizi, dan kondisi kesehatan secara umum.⁵⁰ Menopause yang terjadi sebelum usia 40 tahun dikategorikan sebagai menopause dini atau prematur, yang mestinya masih berada di fase usia produksi. Diantara faktor penyebab menopause dini adalah gangguan gizi yang cukup berat, penyakit menahun, serta penyakit yang mengganggu kedua ovarium.⁵¹

Dari perspektif kesehatan masyarakat, menopause perlu dipahami tidak hanya sebagai perubahan biologis, tetapi juga sebagai fase yang memiliki dampak sosial dan psikologis yang signifikan. Penelitian menunjukkan bahwa dukungan sosial dan pemahaman yang baik tentang proses menopause dapat membantu perempuan menjalani fase ini dengan lebih positif. Edukasi tentang manajemen gejala menopause dan promosi gaya hidup sehat menjadi sangat penting untuk meningkatkan kualitas hidup perempuan pada masa ini.⁵²

Dalam hal ini Al-Qur'an mengakui fase menopause sebagai kondisi alamiah dalam siklus kehidupan perempuan. Ayat ini memberikan aturan khusus terkait masa iddah bagi perempuan menopause, menunjukkan bagaimana syari'at Islam mempertimbangkan kondisi biologis perempuan dalam penetapan hukum.

وَالَّذِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

Perempuan-perempuan yang tidak mungkin haid lagi (menopause) diantara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddahnya adalah tiga bulan. Begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid (belum dewasa). Adapun perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya. Siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Dia menjadikan kemudahannya dalam urusannya. (at-Thalâq/65: 4)

Dalam ayat ini penulis tidak menemukan penjelasan dari Zainab al-Ghazali maupun penjelasan yang spesifik dari Fatima Mernissi. Namun

⁵⁰ Esa Risi Suazini, "Faktor- Faktor Langsung yang Mempengaruhi Usia Menopause," dalam *Jurnal BIMTAS*, Vol. 2, No. 1, t.th., hal. 50-51.

⁵¹ Kartini, "Analisis Faktor-Faktor yang Berhubungan dengan Usia Menopause," dalam *Jurnal Poltekkes*, Vol. 12, No. 1 Tahun 2020, hal. 92.

⁵² Yanita Trisetianingsih, *et.al.*, "Gambaran Gejala Menopause dan Psychological Well Being pada Wanita Klimakterium," dalam *Jurnal Formil (Forum Ilmiah) Kesmas Respati*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2023, hal. 100.

penulis mencoba menafsirkan ayat ini dalam dua pandangan tokoh mufassir klasik dari kitab tafsir Ibnu Katsir dan tokoh kontemporer mengambil rujukan dari tafsir al-Maraghi, yang keduanya sama-sama menekankan bahwa penetapan masa iddah bagi perempuan menopause adalah bentuk kejelasan hukum yang mempertimbangkan aspek biologis perempuan.

Dalam Tafsir Ibnu Katsir, penafsiran ayat tentang menopause dalam surat at-Talaq ayat 4 menjelaskan bahwa masa iddah bagi perempuan yang telah putus asa dari haid (menopause) adalah tiga bulan. Ibnu Katsir memaparkan dua pendapat ulama terkait frasa (إِنْ ارْتَبْتُمْ) “jika kamu ragu-ragu”: Pendapat pertama dari mujahid Az-Zuhri dan Ibnu Zaid yang menafsirkannya sebagai keraguan apakah darah yang keluar adalah haid atau istihadah. Pendapat kedua dari Sa’id Ibnu Jubair yang dipilih Ibnu Jarir yang menafsirkannya sebagai keraguan tentang hukum iddah mereka. Untuk menguatkan pendapat kedua, Ibnu Katsir mengutip riwayat dari Ubay Ibnu Ka’b yang bertanya kepada Rasulullah SAW tentang masa iddah perempuan yang tidak disebutkan dalam Al-Qur’an, termasuk perempuan yang telah lanjut usia, kemudian turunlah ayat yang menetapkan iddah mereka tiga bulan. Penafsiran ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an memberikan kepastian hukum bagi perempuan menopause dengan mempertimbangkan kondisi biologis khusus mereka, yang mencerminkan keadilan dan rahmat Allah dalam menetapkan hukum syariat.⁵³

Berdasarkan penjelasan dalam tafsir al-Maraghi tentang surat at-Talaq ayat 4 ini, bahwa masa iddah bagi wanita yang telah memasuki fase menopause (putus dari haid) ditetapkan selama tiga bulan. Al-Maraghi menjelaskan bahwa ketentuan ini turun setelah sebagian masyarakat Madinah mempertanyakan tentang masa tunggu bagi perempuan yang tidak disebutkan dalam Al-Qur’an, termasuk perempuan tua yang telah berhenti haid. Tafsir ini menegaskan bahwa perempuan yang telah mencapai usia menopause (sekitar 55 tahun atau lebih) dan masa haidnya telah berhenti, maka masa iddahnya adalah tiga bulan, sama seperti gadis muda yang belum mengalami haid. Ketentuan ini merupakan bagian dari manifestasi rahmat Allah yang memberikan kejelasan hukum bagi seluruh kondisi perempuan, termasuk mereka yang telah memasuki fase menopause, sebagai bentuk keadilan dan kemudahan dalam menetapkan syariat Islam.⁵⁴

Penafsiran Ibnu Katsir dan al-Maraghi tentang iddah perempuan menopause merefleksikan evolusi pemikiran tafsir dari klasik hingga kontemporer. Ibnu Katsir, dengan pendekatan tekstual-riwayat (*bi al-*

⁵³ Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’ân al-Azhîm*, dalam <https://tafsir.app/ibn-katheer/65/4>. Diakses pada 27 Februari 2025.

⁵⁴ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghî*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, Juz 28, hal. 142-144.

ma'tsûr), lebih menekankan pada persoalan fikih dan analisis linguistik frasa “إِنَّ ارْتَبْتُمْ” dengan merinci berbagai pendapat ulama dan sanad hadis yang menguatkan. Sementara al-Maraghi, dengan pendekatan yang lebih kontekstual, memberikan dimensi tambahan dengan menyebutkan batasan usia spesifik menopause (55 tahun) dan menghubungkan hukum tersebut dengan konsep kemudahan dalam Islam. Kedua mufassir ini, meskipun berbeda zaman dan metodologinya, sampai pada kesimpulan yang serupa tentang kebijaksanaan penetapan iddah tiga bulan bagi perempuan menopause. Keduanya menunjukkan bahwa penetapan hukum Islam mempertimbangkan kondisi biologis perempuan, namun belum mengeksplorasi dimensi kesetaraan gender secara eksplisit, suatu aspek yang mungkin akan menjadi perhatian utama feminis muslim kontemporer seperti Fatima Mernissi yang cenderung mempertanyakan bagaimana interpretasi hukum keluarga tradisional merefleksikan patriarki pada masa interpretasi tersebut dirumuskan.

Fatima Mernissi, meskipun tidak secara khusus menganalisis ayat-ayat reproduksi perempuan, Mernissi mengkritisi praktik seksual yang terjadi pada masa lalu di kalangan perempuan Ansar. Dalam karyanya, Mernissi membahas peristiwa saat perempuan Ansar menghadapi situasi di mana orang-orang Quraisy melakukan hubungan seksual dengan istri mereka dari posisi depan maupun belakang (*sodomi*). Permasalahan ini mendorong perempuan Ansar untuk mencari klarifikasi melalui Ummu Salamah yang kemudian menyampaikannya kepada Rasulullah SAW. bertindak sebagai penengah dan pembuat hukum, Rasulullah menjelaskan surat al-Baqarah ayat 223, yang pada dasarnya memberikan otoritas kepada laki-laki untuk menentukan posisi dalam hubungan seksual, suatu interpretasi yang menjadi fokus kritik dalam kajian Mernissi tentang relasi gender.⁵⁵ Mernissi mengkritisi cara ayat ini sering ditafsirkan sebagai pemberian otoritas absolut kepada laki-laki dalam menentukan posisi dan praktik seksual, sementara mengabaikan kesetaraan, kerelaan, dan kenyamanan perempuan. Mernissi menunjukkan bahwa penafsiran seperti ini mencerminkan bias patriarki yang memperlakukan perempuan sebagai objek pasif daripada partisipan aktif dalam hubungan seksual.

Menurut pandangan penulis, interpretasi tradisional yang memberikan otoritas mutlak kepada laki-laki dalam hubungan seksual perlu dikritik melalui pendekatan yang lebih kontekstual dan berkeadilan gender. Penafsiran yang menekankan dominasi laki-laki tersebut mengabaikan esensi hubungan suami istri dalam Islam yang seharusnya didasari oleh prinsip

⁵⁵ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 184-185.

mawaddah wa rahmah (cinta dan kasih sayang). Ayat yang menggambarkan istri sebagai “ladang” sering disalah artikan sebagai objektifikasi perempuan, padahal bisa dimaknai sebagai penghargaan terhadap kemampuan reproduksi perempuan yang seharusnya dihormati. Saya melihat pentingnya reinterpretasi ayat ini dengan mempertimbangkan nilai-nilai kesetaraan, persetujuan bersama, dan penghormatan terhadap martabat perempuan.

Keenam aspek fungsi biologis diatas menunjukkan bagaimana Al-Qur'an memberikan perhatian khusus terhadap kondisi-kondisi yang dialami perempuan, dengan memberikan tuntunan yang memperhatikan aspek kesehatan, sosial, dan spiritual. Hal ini menegaskan bahwa Islam memandang fungsi biologis perempuan sebagai anugerah yang memiliki nilai tinggi dan perlu dihormati dalam konteks kehidupan bermasyarakat.

B. Penafsiran Ayat-ayat Relasi Gender

Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an terkait relasi gender telah menjadi diskursus penting dalam kajian tafsir kontemporer. Dalam konteks ini, keberagaman pendekatan penafsiran Al-Qur'an memunculkan perspektif yang berbeda dalam memahami posisi dan relasi antara laki-laki dan perempuan. Di satu sisi, terdapat penafsiran yang cenderung mempertahankan pemahaman klasik dengan pendekatan tekstual-literal, sementara di sisi lain muncul penafsiran kontekstual yang mempertimbangkan aspek sosio-historis. Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi mewakili dua pemikir muslim perempuan dengan pendekatan yang berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat relasi gender, tetapi keduanya sama-sama berusaha mengartikulasikan pesan keadilan dan kesetaraan dalam Al-Qur'an sesuai dengan konteks dan latar belakang keilmuan masing-masing.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas relasi gender perlu dipahami secara komprehensif dengan memperhatikan aspek kebahasaan, konteks historis pewahyuan (*asbâb al-nuzûl*), dan keterkaitan antar ayat (munasabah). Pendekatan hermeneutik dalam memahami ayat-ayat tersebut memungkinkan penelaahan yang lebih mendalam terhadap nilai-nilai universal Al-Qur'an tentang kesetaraan manusia di hadapan Allah tanpa mengabaikan kekhususan konteks yang melatarbelakangi turunnya ayat. Dalam pembahasan ini penulis akan menguraikan penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender, khususnya menyangkut kesempatan perempuan dan laki-laki dalam prestasi, kesempatan dalam ibadah, dan kesempatan dalam kepemimpinan, serta aspek lain yang merefleksikan dimensi kesetaraan dalam Al-Qur'an.

1. Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Prestasi

Konsep kesetaraan gender yang ideal menegaskan bahwa pencapaian individu dalam ranah spiritual maupun profesional seharusnya tidak didominasi oleh jenis kelamin tertentu, melainkan menjadi hak yang setara bagi laki-laki dan perempuan untuk mengembangkan potensi secara optimal.⁵⁶ Dalam hal ini menunjukkan bahwa kesetaraan ini bukan sekedar tentang kesempatan formal, tetapi juga menyangkut penghapusan hambatan struktural, kultural, dan institusional yang seringkali membatasi partisipasi perempuan dalam berbagai bidang. Masyarakat yang benar-benar menerapkan prinsip kesetaraan gender mengakui bahwa keragaman perspektif dan kontribusi dari semua gender akan memperkaya ekosistem sosial, ekonomi dan spiritual, sehingga mendorong terciptanya lingkungan yang lebih adil, inklusif, dan produktif bagi seluruh anggota masyarakat.

Islam membawa misi pembebasan dan kesetaraan yang revolusioner pada masanya. Berbeda dengan tradisi jahiliyah yang membatasi ruang gerak perempuan, Islam membuka kesempatan yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk mengembangkan potensi dan meraih prestasi dalam berbagai bidang kehidupan. Prinsip kesetaraan ini tidak hanya ditemukan dalam teks-teks normatif, tetapi juga tercermin dalam praktik sosial yang mencakup peran, status, dan relasi laki-laki dan perempuan dalam konteks sosio-kultural, politik dan ekonomi tertentu.⁵⁷

Namun, implementasi prinsip kesetaraan ini tidak selalu berjalan mulus dalam sejarah peradaban Islam. Interpretasi yang beragam terhadap teks-teks agama, serta pengaruh budaya patriarki yang masih kuat, seringkali menghambat terwujudnya kesetaraan gender secara penuh. Meskipun demikian, semangat pembebasan dan kesetaraan yang diusung oleh Islam tetap menjadi sumber inspirasi bagi para aktivis dan pemikir muslim yang berjuang untuk mewujudkan keadilan gender.

Dalam konteks kontemporer, upaya mewujudkan kesetaraan gender dalam Islam terus mengalami perkembangan. Berbagai gerakan feminis Islam muncul dengan tujuan untuk menginterpretasi teks-teks agama dan tradisi Islam dari perspektif perempuan. Mereka berargumen bahwa Islam memiliki potensi yang besar untuk mendukung kesetaraan gender, dan bahwa interpretasi yang selama ini dominan seringkali mencerminkan bias patriarki yang perlu dikoreksi.

Selain itu, kesadaran akan pentingnya kesetaraan gender juga semakin meningkat di kalangan masyarakat muslim secara luas. Pendidikan, media massa, dan dialog antar agama memainkan peran penting dalam

⁵⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, Makassar: CV. Kreatif Lenggara, 2023, hal. 237.

⁵⁷ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi*, Yogyakarta: Suka Press, 2015, hal. 117.

menyebarkan pemahaman yang lebih inklusif tentang peran dan hak perempuan dalam Islam. Meskipun masih banyak tantangan yang dihadapi, optimisme untuk mewujudkan kesetaraan gender dalam masyarakat muslim tetap tinggi, didorong oleh semangat pembebasan dan keadilan yang diusung oleh ajaran Islam itu sendiri.

Sejarah Islam mencatat bagaimana para perempuan telah menunjukkan prestasi gemilang dalam berbagai kehidupan. Baik dalam bidang ekonomi dan bisnis, tercatat bagaimana perempuan berperan aktif dalam aktivitas perdagangan. Dalam bidang ekonomi perempuan bebas memilih pekerjaan yang halal, baik pekerjaan di dalam maupun di luar rumah, mandiri atau kolektif, di lembaga pemerintahan atau swasta, selama pekerjaan itu dilakukan dalam keadaan tetap menghormati ajaran agamanya. Di bidang pendidikan dan keilmuan, banyak perempuan yang menjadi guru dan periwayat hadis yang dihormati. Bahkan dalam bidang politik dan peperangan, sejarah mencatat kontribusi signifikan para perempuan dalam peperangan dan pengambilan keputusan dengan tujuan membela dan memenangkan agama Islam.

Peluang untuk meraih prestasi tidak ada pembedaan antara laki-laki dan perempuan, hal ini ditegaskan dalam firman Allah SWT dalam surat Âli Imrân/3: 195.

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ دَعَا إِلَىٰٓ بَعْضِكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۚ
فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقُتِلُوا أَوْ قُتِلُوا لَمْ يَكْفُرْ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ
وَلَا دَخَلَتْهُمْ جَنَّتِ بَحْرِيٍّ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ نَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyalahkan perbuatan orang yang beriman di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka, orang-orang yang berhijrah, diusir dari kampung halamannya, disakiti pada jalan-Ku, berperang, dan terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai sebagai pahala dari Allah. Di sisi Allahlah ada pahala yang baik.” (Âli ‘Imrân/3: 195)

Dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali menjelaskan:

إن من إكرام الله سبحانه وتعالى أنه العدل الحق لا يضيع عمل عامل من خلقه ، ذكرا كان أو أنثى .

وفي قوله تعالى (بعضكم من بعض) : منتهى الإنصاف والتكريم للمرأة والرجل معا ، فهو يجعلهما حقيقة إنسانية واحدة . ناظ بهما أمانة التدبير في الخلق ، وكلفهما بالتلقى عن رسول الله ، ومشاركته حمل الأمانة ، وتأدية الرسالة . ثم رفع الذين تقدموا للجهاد من الرجال والنساء فهاجروا في سبيل الله ، واحتملوا في سبيله أن يخرجوا من ديارهم ، ويلقوا أذى كثيرا من الكافرين الظالمين ثم كانت المكافأة من الله سبحانه وتعالى : أن كفر عنهم سيئاتهم ، وأدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، وأثابهم من عنده حسن الثواب .

Dalam penafsiran ayat ini, Zainab al-Ghazali menekankan kesetaraan fundamental antara laki-laki dan perempuan dalam pandangan Allah, di mana Allah memberikan kemuliaan dengan tidak menyia-nyaiakan amalan siapapun dari makhluknya tanpa memandang gender. Melalui ungkapan (بعض من بعضكم) “Sebagian kamu adalah dari sebagian yang lain,” Zainab menafsirkan bahwa Allah menetapkan puncak keadilan dengan menempatkan laki-laki dan perempuan dalam satu hakikat kemanusiaan yang sama, mengemban amanah pengelolaan dalam penciptaan, dan sama-sama bertanggung jawab untuk menerima ilmu dari Rasulullah serta berpartisipasi dalam menyampaikan risalah Islam.⁵⁸ Penafsiran Zainab ini menunjukkan upaya yang signifikan dalam membangun posisi gender yang setara, menempatkan dirinya pada posisi unik di tengah spektrum pemikiran Islam. Ia tidak sepenuhnya condong pada kelompok tradisionalis yang cenderung mempertahankan struktur patriarki, namun juga tidak mengadopsi pendekatan modernis yang mengesampingkan khazanah klasik demi perspektif kontemporer.⁵⁹

Dalam hal ini menunjukkan bahwa pemikiran Zainab al-Ghazali tentang kesetaraan gender dalam prestasi memiliki fondasi teologis yang kuat namun tetap kontekstual dengan zamannya. Berbeda dengan feminis muslim kontemporer seperti Fatima Mernissi yang menekankan dekonstruksi interpretasi patriarkal, Zainab lebih menekankan kesetaraan dalam tanggung jawab spiritual dan moral tanpa mengabaikan peran tradisional. Pendekatan ini mencerminkan pemahaman Zainab tentang kesetaraan gender substantif dalam Islam yang mengakui bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama untuk meraih derajat spiritual tertinggi dan

⁵⁸ Zainab al-Ghazali, *Nazharât fi Kitâbillâh*, ..., hal. 278.

⁵⁹ Arina Al-Ayya, “Konstruksi Relasi Gender dalam Tafsir al-Qur’an (Telaah Kitab *Nazharât fi Kitâbillâh* Karya Zainab al-Ghazali al-Jubaili),” dalam *Jurnal Prosiding Konferensi Nasional gender dan Gerakan Sosial*, Vol. 01, No. 01 Tahun 2022, hal. 584.

mendapatkan balasan surga, meskipun mungkin dengan manifestasi sosial yang sesuai dengan konteks historis dan kultural pada zamannya.

Dalam perspektif Fatima Mernissi, ketika ayat Al-Qur'an turun sebagai respon atas kegelisahan perempuan yang merasa tidak diperhatikan, ini menunjukkan bahwa sistem nilai Islam sangat responsif terhadap kebutuhan perempuan untuk mendapatkan pengakuan dan penghargaan yang setara.⁶⁰ Pengalaman ini menjadi bukti kuat bahwa Islam awalnya hadir sebagai agama yang membebaskan perempuan dari belenggu patriarki masyarakat Arab jahiliyah. Menurut pandangan penulis, dekonstruksi yang dilakukan Fatima Mernissi terhadap QS. Āli Imrān ayat 195, menyoroti bagaimana wacana patriarki yang berkembang dalam tradisi penafsiran telah menjauhkan umat Islam dari semangat egalitarian yang sebenarnya menjadi inti dari wahyu tersebut. Dengan mengungkap konteks historis dan sosial turunnya ayat, Mernissi menunjukkan bahwa sistem teologis Islam sejatinya mengakui dan menghargai kegelisahan perempuan, serta menempatkan mereka sebagai subjek yang setara dalam relasi mereka dengan Tuhan, bukan sekedar objek dalam konstruksi sosial yang didominasi laki-laki.

Analisis Mernissi terhadap ayat ini sejalan dengan pendekatannya yang kritis terhadap interpretasi patriarki atas teks-teks keagamaan. Berbeda dengan para mufassir klasik yang cenderung melihat ayat ini sebatas pengakuan terhadap kesetaraan spiritual, Mernissi memperluas implikasi ayat ini pada ranah sosial, politik, dan ekonomi. Ia menekankan bahwa kesetaraan yang dijamin dalam ayat ini tidak hanya berkaitan dengan ibadah ritual, tetapi juga mencakup seluruh spektrum aktivitas manusia. Penekanan Mernissi pada dimensi sosio-politik dari ayat ini sejalan dengan pandangan Amina Wadud yang menegaskan bahwa prinsip kesetaraan dalam Al-Qur'an harus diimplementasikan dalam kebijakan dan struktur sosial.⁶¹ Dengan demikian, pemikiran Mernissi tentang ayat ini memberikan landasan teologis yang kuat bagi perjuangan kesetaraan gender dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam hal kesempatan meraih prestasi.

2. Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Beribadah

Wacana kesetaraan gender dalam beribadah merupakan salah satu aspek penting dalam kajian tafsir kontemporer. Meskipun seringkali muncul perdebatan mengenai peran dan kedudukan perempuan dalam aspek-aspek tertentu di ranah publik, namun dalam hal ibadah, Islam memberikan landasan yang sangat jelas tentang kesetaraan spiritual antara laki-laki dan

⁶⁰ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, ..., hal. 118.

⁶¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ..., hal. 95.

perempuan. Aspek ini menjadi fundamental dalam memahami prinsip kesetaraan gender dalam Islam, yang tidak hanya berfokus pada peran sosial-politik semata, namun juga pada dimensi spiritual yang lebih intrinsik.

Pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi dalam mendekati ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan ibadah menunjukkan kecenderungan yang berbeda namun tetap menekankan pada aspek kesetaraan spiritual. Zainab, dengan pendekatan yang cenderung tradisional namun berwawasan luas, menekankan pentingnya ibadah sebagai bentuk pengabdian universal yang tidak mengenal diskriminasi gender. Sementara itu, Mernissi dengan pendekatan historis-kontekstualnya lebih menekankan bahwa praktik-praktik ibadah perlu dipahami dalam konteks kesetaraan yang lebih luas. Keduanya, meskipun dengan metode yang berbeda, menegaskan bahwa Allah tidak membedakan nilai ibadah berdasarkan jenis kelamin, melainkan berdasarkan keikhlasan dan ketakwaan. Sebagaimana ditegaskan dalam surat an-Nisâ ayat 124.

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَبِيًّا

Siapa yang beramal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia beriman, akan masuk ke dalam surga dan tidak dizalimi sedikit pun. (an-Nisâ/4: 124)

Dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali menjelaskan:

يطئن الله تعالى ويربط على قلوب المؤمنين ويبشرهم (ومن يعمل من الصالحات ...) بعد قوله السابق (ليس بأمانيكم) وسبحانه ما أخاف ولا أفرع إلا وطمان وسكن، فهو الرؤوف الرحيم، فبعد أن أربب من عمل السوء ، أعلن السلام والأمن والسكينة لمن يعمل الصالحات، ويتحرى الطاعة، وينفذ أركان الإسلام قولاً وعملاً، يقينا وصدقا. فهؤلاء يدخلون الجنة ولا يظلمون قدر نقير في ظهر نواة التمرة ، وهو شيء ضئيل جدا. وصدق الله العظيم إذ يقول: (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون)

Dalam penafsirannya terhadap surat an-Nisâ ayat 124, Zainab al-Ghazali menekankan kesetaraan absolut antara laki-laki dan perempuan dalam hal balasan amal dan kesempatan beribadah. Ia menggaris bawahi bahwa Allah memberikan jaminan dan kabar gembira yang sama kepada

semua orang beriman tanpa membedakan gender, dengan syarat amal saleh dilandasi keimanan yang benar. Zainab menafsirkan ayat ini sebagai bentuk keadilan ilahi yang menjamin bahwa setiap individu, baik laki-laki maupun perempuan, akan mendapatkan balasan yang setimpal tanpa diskriminasi bahkan sekecil “titik pada belakang biji kurma,” menegaskan prinsip kesetaraan spiritual dalam Islam.⁶² Menurut Zainab, perbedaan biologis tidak seharusnya menjadi dasar perbedaan dalam nilai ibadah seseorang di hadapan Allah. Ia menegaskan bahwa yang membedakan nilai ibadah bukanlah jenis kelamin, melainkan keikhlasan dan ketaatan dalam menjalankannya. Pandangan ini sejalan dengan prinsip fundamental dalam Al-Qur’an bahwa manusia dinilai berdasarkan ketakwaannya, bukan berdasarkan atribut fisik atau sosial lainnya.

Penafsiran Zainab al-Ghazali ini mencerminkan pendekatan yang menekankan universalitas pesan Al-Qur’an tentang kesetaraan gender dalam dimensi spiritual, berbeda dengan penafsiran tradisional yang sering membatasi peran perempuan. Dengan menghubungkan ayat ini dengan ayat lain tentang “kehidupan yang baik” (*hayâtan tayyibah*), Zainab secara implisit mengafirmasi bahwa kesempatan untuk mencapai kemuliaan spiritual dan kebahagiaan duniawi terbuka sama luasnya bagi perempuan sebagaimana laki-laki. Perspektif ini memperkuat argumentasi bahwa Islam pada dasarnya menawarkan kerangka egaliter yang kemudian mengalami distorsi melalui interpretasi yang dipengaruhi konteks sosial-budaya patriarki, membuka jalan bagi rekonstruksi pemahaman relasi gender yang lebih berkeadilan dalam masyarakat Islam kontemporer.

Sementara itu, Fatima Mernissi dengan pendekatan feminisnya yang khas, melihat QS. an-Nisâ ayat 124 sebagai bukti otentik bahwa Islam pada hakikatnya adalah agama yang menjunjung tinggi kesetaraan gender. Mernissi berargumen bahwa problem ketidaksetaraan gender dalam masyarakat Muslim lebih banyak disebabkan oleh interpretasi yang bias gender terhadap teks-teks agama, bukan oleh ajaran Islam itu sendiri. Dalam ayat ini, Mernissi menekankan bahwa Al-Qur’an secara konsisten memberikan hak dan kewajiban yang sama kepada laki-laki dan perempuan dalam hal ibadah sebagai bentuk tanggung jawab terhadap Allah. Yang membedakan diantara mereka adalah nilai ketakwaannya, maka pertanggungjawaban perempuan dan laki-laki juga sama. Jadi secara religius, kaum laki-laki dan perempuan memiliki persamaan yang mutlak.⁶³

Pandangan kedua tokoh ini mendapatkan dukungan dari pemikir muslim kontemporer lainnya seperti Amina Wadud. Dalam karyanya *Qur’an*

⁶² Zainab al-Ghazali, *Nazharât fi Kitâbillâh*, Kairo: Darus Syuruq, 1994, hal. 335.

⁶³ Siti Zubaedah, *Pemikiran Fatima Mernissi Tentang kedudukan Wanita dalam Islam*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010, hal. 49.

and Women, Wadud menganalisis satu-satunya pembeda antara laki-laki dan perempuan adalah takwa.⁶⁴ Wadud menekankan bahwa keimanan dan amal saleh sebagai dua prasyarat utama untuk mendapatkan ganjaran dari Allah, tidak terkait dengan gender, melainkan dengan kualitas spiritual individual. Analisis ini sejalan dengan pendekatan hermeneutika Amina Wadud yang menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an sebagai teks yang membebaskan bukan mengekang.

Pendekatan Amina Wadud ini menantang interpretasi tradisional yang seringkali membatasi peran perempuan dalam kehidupan beragama. Ia berargumen bahwa Al-Qur'an sebagai teks suci, tidak memberikan dasar bagi diskriminasi gender. Sebaliknya, Al-Qur'an justru menekankan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan, dimana keduanya memiliki kesempatan yang sama untuk mencapai derajat takwa yang tinggi. Oleh karena itu, Wadud menyerukan pembacaan ulang teks-teks Al-Qur'an dengan perspektif yang lebih inklusif dan adil, yang mengakui hak-hak perempuan sebagai manusia yang setara dengan laki-laki di hadapan Tuhan.

3. Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Memimpin

Diskursus mengenai kepemimpinan perempuan baik dalam ranah domestik maupun publik senantiasa menjadi topik yang diperdebatkan dalam kajian gender dan Islam. Dalam mengkaji kesempatan perempuan dan laki-laki dalam memimpin, perlu dipahami bahwa Al-Qur'an hadir dalam konteks masyarakat Arab abad ke-7 yang patriarkis. Namun, semangat Al-Qur'an mengarah pada pembebasan dan peningkatan derajat perempuan yang sebelumnya sangat terpinggirkan.

Dalam khazanah hadis, terdapat berbagai riwayat yang membahas dan mengakui hak-hak serta ruang gerak perempuan dalam kehidupan sosial. Meski beberapa hadis tampak mengandung bias gender yang cenderung membatasi peran perempuan, namun terdapat pula hadis-hadis yang memberikan keleluasaan gerak bagi perempuan. Ketika hadis-hadis ini dikaji secara komprehensif bersama ayat-ayat Al-Qur'an dalam berbagai konteksnya, dapat dipahami bahwa Islam pada dasarnya menempatkan perempuan dalam posisi yang setara dengan laki-laki dalam banyak aspek kehidupan. Hal ini menunjukkan bahwa interpretasi yang holistik terhadap sumber-sumber ajaran Islam justru mendukung prinsip kesetaraan gender.⁶⁵

Diantara hadis yang dipandang membatasi ruang gerak perempuan adalah:

⁶⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ..., hal. 63.

⁶⁵ Muh Dahlan Thalib, "Kedudukan Perempuan dalam Hadis Nabi," dalam *Jurnal Al-Ibrah*, Vol. 11, No. 1 Tahun 2022, hal. 29.

عن أبي بكره قال : لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ أهل فارس ملكو اعليهم بنت كسرى قال : لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ ولوا أمرهم امرأة رواه البخارى والنسائي والترمذى وأحمد⁶⁶

“Ketika Rasulullah SAW mengetahui bahwa masyarakat Persia mengangkat putri Kisra sebagai penguasa mereka, Beliau bersabda: “Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan.”

Ibnu Hajar al-Asqalani berpendapat bahwa interpretasi mayoritas ulama terhadap hadis yang menjadi rujukan pembahasan ini bersifat tekstual. Berdasarkan pemahaman tersebut, para ulama klasik menarik kesimpulan bahwa perempuan tidak diperkenankan menduduki posisi kepemimpinan tertinggi dalam negara, hakim pengadilan, serta mengisi jabatan-jabatan strategis lainnya yang memiliki otoritas dan tanggung jawab setara.⁶⁷ Interpretasi tekstual tersebut, meskipun dominan dalam pemikiran ulama klasik, tidak sepenuhnya tanpa kritik dan penafsiran alternatif. Seiring perkembangan zaman dan pemahaman yang mendalam terhadap konteks historis hadis, muncul berbagai pandangan yang mempertanyakan keabsahan interpretasi tersebut.

Pandangan diatas tercermin dalam berbagai ayat yang menegaskan kesetaraan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan. Sebagaimana dijelaskan dalam surat an-Nisâ/4: 34.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّذِي يَخَافُونَ يُشُورُهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ۚ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ ۚ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

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

⁶⁶ Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Juz 4, Kairo: Darul Hadis, 2004, hal. 172.

⁶⁷ Muh. Dahlan Thalib, "Kedudukan Perempuan dalam Hadis Nabi," dalam *Jurnal Al-Ibrah*, Vol. 11, No. 01 Tahun 2022, hal. 29.

tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka mentaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (an-Nisâ/4: 34)

Dalam tafsirnya Zainab al-Ghazali menjelaskan:

في هذه الآية الكريمة قرار من الله بأن الرجال قوامون على النساء ، وأن لهم حق القيادة في الأسرة . وذلك لا ينفي ولاية المرأة في بيتها ، وكونها أميرة تتصرف في شئونه ، لحفظ مصالح الأسرة ، وسلامة وحدتها .
والأصل في القوامة : المسئولية ، بمعنى أن الرجل هو صاحب النفقة على الزوجة والأولاد ، ومستول كذلك عن مشاركة زوجته في كل شئون البيت ، متخذين من القرآن الكريم ، وسنة الحبيب المصطفى ، نهجا وقدوة وسلوكا . فالأسرة هي مدرسة الأمة الأولى . والزوجة هي ولية أمرها داخل البيت . وهي محاسبة أمام الله على سلامة الزوج والأولاد . وذلك كله لا يتأتى إلا بتسليم المرأة عن رضا وحب وطاعة الله بأن قوامة الرجل عليها هي عين العدل ، وفي صالحها . لأن القوامة تكلف الرجل حسن المعاملة والإنصاف تجاهها في كل ما تحتاج إليه من خدمة ، وحفظ لكرامتها وعزتها وإنسانيتها ؛ لأنها بولايته عليها أصبحت أمانة بين يديه .

Dalam penafsiran Zainab al-Ghazali pada surat an-Nisâ ayat 34, Zainab menekankan bahwa kepemimpinan laki-laki dalam keluarga (*qiwâmah*) bersifat tanggung jawab, bukan dominasi. Ia menekankan bahwa kepemimpinan ini tidak menafikan peran perempuan sebagai pengatur urusan rumah tangga yang juga memiliki kekuasaan dan tanggung jawab tersendiri. Bagi Zainab, *qiwâmah* mewajibkan laki-laki untuk menafkahi keluarga, berlaku adil, dan berpartisipasi dalam urusan rumah tangga bersama istri dengan berpedoman pada Al-Qur'an dan sunnah, sedangkan istri tetap memegang otoritas dalam urusan rumah tangga dan tanggung jawab di hadapan Allah atas kesejahteraan suami dan anak-anak.⁶⁸

Dalam hal ini menunjukkan bahwa penafsiran Zainab al-Ghazali mencerminkan pendekatan yang menyeimbangkan antara peran tradisional dan pemahaman kontekstual tentang relasi gender. Berbeda dengan beberapa penafsir yang menekankan hierarki dan subordinasi perempuan, Zainab melihat kepemimpinan laki-laki sebagai bentuk keadilan yang bertujuan

⁶⁸ Zainab al-Ghazali, *Nazharât fi Kitâbillâh*, ..., hal. 297-298.

untuk kebaikan bersama, dengan penekanan pada kemitraan dan pembagian tanggung jawab. Penafsiran ini menggambarkan pandangan Zainab yang moderat namun tetap berpegang pada prinsip-prinsip Islam, di mana ia mengakui kepemimpinan laki-laki tetapi dalam waktu bersamaan menegaskan nilai dan martabat perempuan yang harus dijunjung tinggi, serta peran penting perempuan dalam membangun keluarga sebagai fondasi masyarakat Islam.

Fatima Mernissi menafsirkan ayat tersebut dengan pandangan bahwa kepemimpinan laki-laki dalam keluarga bersifat fungsional, bukan hakiki. Meskipun belum secara eksplisit mendefinisikan istilah “*qawwâm*” dalam karya-karyanya. Menurut Mernissi, posisi laki-laki sebagai pemimpin keluarga didasarkan pada kapasitas fungsional mereka dalam mencari nafkah, bukan pada keunggulan inheren. Konsekuensinya, jika suami gagal memenuhi kewajiban finansial terhadap istri dan keluarganya, maka peran kepemimpinan tersebut beralih kepada istri. Hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam keluarga bukanlah hak eksklusif laki-laki namun bergantung pada kemampuan memenuhi tanggung jawab.⁶⁹

Fatima Mernissi mengkritik terkait pernyataan “Dapatkan seorang perempuan memimpin negara?” dengan mendasarkan argumennya pada pemikiran Muhammad al-Ghazali. Mernissi dengan tegas mendukung hak perempuan untuk berperan aktif dalam masyarakat, termasuk menduduki jabatan publik dan bahkan menjadi kepala negara. Dalam pandangannya, perempuan memiliki hak yang setara untuk mengekspresikan diri, memperoleh pekerjaan dengan upah yang layak, mendapatkan perlindungan dari negara, serta memperoleh perlakuan adil di hadapan hukum. Argumentasi Mernissi ini pada dasarnya berpijak pada interpretasi ayat-ayat penting dalam Al-Qur’an seperti dalam surat an-Nisâ ayat 34, yang ia kaji secara kritis untuk mendukung kesetaraan gender dalam kepemimpinan.⁷⁰

Dengan demikian, melalui analisis kritis terhadap ayat-ayat Al-Qur’an dan hadis, Fatima Mernissi membuka jalan bagi pemahaman yang lebih progresif tentang peran perempuan dalam kepemimpinan. Ia menantang interpretasi tradisional yang membatasi hak perempuan untuk berpartisipasi dalam ranah publik, dan mengadvokasi kesetaraan gender yang lebih luas. Pendekatan Mernissi yang kontekstual dan feminis memberikan kontribusi yang signifikan dalam mengembangkan wacana feminisme Islam, dan mendorong perempuan muslim untuk memperjuangkan hak-hak mereka dalam kerangka ajaran Islam.

⁶⁹ Achmad Ghufon, “Kepemimpinan Keluarga Perspektif feminisme Islam (Penafsiran Fatima Mernissi dan Riffat Hassan terhadap QS. An-Nisâ: 340,” dalam *Jurnal Al-Thiqah*, Vol. 3, No. 2 Tahun 2020, hal. 134.

⁷⁰ Fatima Mernissi dan Riffat Hhasan, *Setara di Hadapan Allah*, Yogyakarta: LSPPA, 1995, hal. 200-201.

C. Analisis Komparatif Pemikiran Zainab Ghazali dan Fatima Mernissi

Dalam mengkaji pemikiran kedua tokoh ini, saya menemukan perbedaan mendasar pada cara mereka menafsirkan teks-teks keagamaan tentang kesetaraan gender. Zainab al-Ghazali, sangat menjunjung tinggi pendekatan tekstual yang mengakar kuat pada tradisi tafsir klasik. Meski demikian, yang menarik dari pemikirannya adalah bagaimana ia tetap membuka ruang bagi keterlibatan perempuan di ranah publik, selama hal tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Saya melihat bahwa Zainab sangat menekankan pentingnya kembali pada pemahaman Al-Qur'an dan hadis seperti yang dipraktikkan oleh generasi awal Islam. Pemikiran Zainab secara tegas menentang dan mengkritik berbagai konsep dan nilai yang ia identifikasi sebagai pengaruh asing dari peradaban Barat, yang dianggapnya tidak selaras dengan prinsip ajaran Islam autentik. Ia memandang bahwa kerangka pemikiran Barat seringkali mengandung elemen-elemen yang berpotensi merusak fondasi religius dan moral yang diyakini sebagai esensi dari identitas muslim sejati.⁷¹

Sebaliknya, Fatima Mernissi mengembangkan metode yang lebih berani dengan menerapkan hermeneutika feminis yang secara terbuka mengkritisi tafsir klasik yang dinilainya sarat akan bias patriarki. Yang membuat pendekatan Mernissi unik adalah caranya menggunakan analisis historis-kontekstual ketika membaca ulang teks-teks keagamaan. Mernissi menggunakan metode yang ia sebut sebagai *double investigation* yaitu investigasi aspek historis dan metodologis. Yakni, sebuah pendekatan yang memadukan penelusuran sejarah dengan analisis teks secara kritis untuk menemukan makna sesungguhnya dari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis yang berbicara tentang gender.⁷²

Perbedaan latar belakang sosial-historis sangat mempengaruhi arah pemikiran kedua tokoh ini. Zainab al-Ghazali hidup di tengah gejolak Mesir yang sedang bergulat melawan dua kekuatan besar yaitu kolonialisme dan sekularisme. Dengan keterlibatan aktifnya dalam gerakan Ikhwanul Muslimin, dimana ia melihat kebangkitan Islam sebagai jalan keluar dari krisis identitas dan moral yang melanda masyarakat saat itu. Dalam pengalaman pribadinya, termasuk masa-masa penahanan dan penyiksaan politik, yang justru semakin menguatkan pendiriannya. Zainab justru semakin teguh pendiriannya mempertahankan nilai-nilai Islam tradisional,

⁷¹ Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, New York: Routledge, 2007, hal. 86.

⁷² Fatimah Fatmawati, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis Gender Fatima Mernissi," dalam *Jurnal Citra Ilmu*, Vol. 15, 2019, hal. 38.

sambil tetap dakwah mendorong pemberdayaan perempuan dalam koridor syariah yang ia yakini.⁷³

Kontras dengan Zainab, saya melihat sosok Mernissi yang tumbuh dalam konteks yang sangat berbeda di Maroko. Tumbuh pada masa transisi menuju modernitas, dengan mendapatkan pendidikan yang memadukan dua dunia, antara tradisi Islam dan pemikiran Barat. Saya melihat bagaimana pengalaman langsung Fatima Mernissi ketika menyaksikan dampak kolonialisme dan modernisasi terhadap ketimpangan gender di masyarakat muslim yang sangat mempengaruhi cara pandangnya.⁷⁴ Latar belakangnya sebagai akademisi dan aktivis feminis, memberikan perspektif yang khas dalam mengkritisi struktur patriarki yang menurutnya telah mendapat legitimasi dari tafsiran agama yang dominan.

Meski memiliki pendekatan berbeda, Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi, keduanya menemukan benang merah yang menghubungkan pemikiran keduanya. Baik Zainab al-Ghazali maupun Fatima Mernissi ternyata sama-sama memegang keyakinan kuat bahwa Islam sejatinya mengajarkan kesetaraan gender dan memberikan ruang yang luas bagi perempuan untuk berkiprah di ruang publik. Saya juga menemukan kesamaan sikap mereka dalam mengkritisi berbagai praktik budaya yang mendiskriminasi perempuan dengan menggunakan dalih agama. Fatima Mernissi dalam karyanya *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam* menganalisis teks-teks Islam klasik dan menunjukkan bagaimana interpretasi patriarki telah digunakan untuk membatasi peran perempuan. Mernissi mengkritik tradisi yang menindas perempuan dan menekankan pentingnya reinterpretasi teks agama untuk mencapai kesetaraan gender.

Sedangkan Zainab al-Ghazali mengkritik interpretasi agama yang bias gender dan menekankan pentingnya kembali kepada pemahaman Al-Qur'an dan hadis untuk memberdayakan perempuan. Meski demikian, kontribusi Zainab tetap signifikan dalam menawarkan jalan tengah yang memungkinkan perempuan muslim untuk memberdayakan diri tanpa merasa terasingkan dari identitas religius mereka.

Namun, terdapat perbedaan mendasar mereka dalam memahami dan menerjemahkan prinsip kesetaraan tersebut. Zainab sangat menekankan konsep kesetaraan yang didasarkan pada pembagian peran yang saling melengkapi antara laki-laki dan perempuan, sesuai dengan apa yang ia yakini sebagai fitrah masing-masing. Dengan tegasnya Zainab menolak gagasan

⁷³ Ummi Zainab Mohd Ghazali dan Muhammad Azizan Sabjan, "Zainab al-Ghazali: A History of Mujahidah Awakening in Egypt," dalam *Jurnal European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*, Tahun 2020, hal. 662.

⁷⁴ Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*, Amerika: Perseus Books Group, 1994, hal. 131.

feminisme Barat yang menurutnya justru mengabaikan perbedaan kodrati dan berpotensi merusak institusi keluarga. Dimana ia mempertahankan kerangka tradisional namun dengan tujuan pemberdayaan perempuan yang progresif. Sedangkan, Mernissi yang mendorong perubahan total atas pemahaman gender tradisional. Dalam pandangannya yang melihat pembagian peran gender sebagai sesuatu yang dikonstruksi secara sosial dan karenanya bisa berubah sesuai konteks. Yang membuat pemikirannya begitu menantang adalah bagaimana ia mengadvokasi konsep kesetaraan yang lebih radikal dengan mempertanyakan tafsiran patriarki atas berbagai konsep penting seperti *qiwâmah*, hijab, dan pembatasan peran publik perempuan.⁷⁵

Dalam menafsirkan teks-teks keagamaan, terdapat perbedaan dalam cara mereka mendekati teks-teks keagamaan. Zainab, cenderung mempertahankan pemahaman literal teks, dengan tetap membuka ruang untuk ijtihad dalam batasan tertentu. Konsistensinya Zainab al-Ghazali dalam menggunakan metode tafsir *bi al-ma'tsûr*, dimana ia selalu menyandarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat yang shahih. Zainab menerima otoritas ulama klasik, sambil tetap gigih memperjuangkan pendidikan dan pemberdayaan perempuan dalam bingkai syariah yang ia fahami.

Mernissi mengembangkan pendekatan yang lebih radikal. Mernissi dengan berani mempertanyakan validitas kesahihan hadis-hadis yang bernada misoginis dan mengkritik berbagai bias gender yang ia temukan dalam tafsir klasik. Mernissi menggunakan pendekatan analisis sosio-historis yang membongkar berbagai konstruksi makna yang menurutnya telah dipengaruhi oleh budaya patriarki. Ia menyerukan pembacaan ulang teks-teks suci dengan perspektif pembebasan dan keadilan gender.⁷⁶

Perbedaan metodologis antara Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi mencerminkan perbedaan dalam memahami otoritas dan interpretasi teks-teks keagamaan. Zainab, dengan pendekatan tekstualnya, melihat teks-teks tersebut sebagai sumber utama yang tidak boleh diubah atau diinterpretasikan secara bebas. Ia percaya bahwa pemahaman yang benar tentang Islam hanya dapat dicapai dengan kembali pada tradisi klasik dan praktik generasi awal Islam. Sebaliknya, Fatima Mernissi dengan pendekatan hermeneutika feminisnya, melihat teks-teks tersebut sebagai produk sejarah yang dipengaruhi oleh konteks sosial dan budaya tertentu. Mernissi percaya bahwa interpretasi patriarki telah mendistorsi makna asli teks-teks tersebut, dan bahwa pembacaan ulang dengan perspektif feminis diperlukan untuk mengungkap kebenaran yang tersembunyi.

⁷⁵ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, ..., hal. 85-89.

⁷⁶ Nurkholidah, "Kritik Hadis Perspektif Gender (Studi Atas Pemikiran Fatima Mernissi). dalam *Jurnal Holistik*, Vol. 15, No. 01 Tahun 2014, hal. 96.

Perbedaan ini juga tercermin dalam cara mereka memandang peran ulama dan tradisi keagamaan. Zainab menghormati otoritas ulama klasik dan melihat tradisi sebagai sumber kebijaksanaan yang berharga. Zainab percaya bahwa ijtihad (penafsiran hukum Islam) harus dilakukan dalam batasan yang ditentukan oleh tradisi. Mernissi, di sisi lain lebih kritis terhadap otoritas ulama dan tradisi. Ia berpendapat bahwa banyak tradisi yang telah digunakan untuk menindas perempuan dan bahwa ulama seringkali mencerminkan bias patriarki yang ada dalam masyarakat. Mernissi menyerukan reformasi tradisi keagamaan untuk menciptakan ruang yang lebih inklusif dan adil bagi perempuan.

D. Relevansi Penafsiran dengan Konteks Kekinian.

Diskursus tentang kepemimpinan perempuan dalam politik yang diangkat oleh Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi masih sangat relevan dengan konteks kekinian. Dalam pandangan kontemporer, interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang kepemimpinan perempuan telah mengalami perkembangan yang signifikan. Husein Muhammad menegaskan bahwa tidak ada larangan eksplisit dalam Al-Qur'an maupun hadis yang melarang perempuan menjadi pemimpin politik.⁷⁷ Bahkan, dalam sejarah Islam mencatat beberapa contoh pemimpin perempuan yang sukses seperti Ratu Bilqis penguasa negeri Saba yang diceritakan dalam Al-Qur'an.

Penafsiran ini semakin mendapat momentum di era modern, di mana banyak negara muslim telah memiliki pemimpin perempuan. Indonesia, sebagai negara dengan populasi muslim terbesar, telah memiliki presiden perempuan serta banyak perempuan yang menduduki jabatan strategis di pemerintahan. Islam mengangkat posisi perempuan, sebagaimana yang dikatakan oleh Siti Musdah Mulia:

“Kewajiban manusia perempuan dan laki-laki adalah setara, yaitu amar ma'ruf nahi munkar, (melakukan upaya-upaya transformasi dan humanisasi), dimulai dari diri sendiri, keluarga dan masyarakat demi terwujudnya masyarakat yang berkeadaban.”⁷⁸

Berikut pedoman syariat bagi perempuan yang ingin menggeluti kegiatan politik pada zaman sekarang:

1. Perempuan seperti halnya laki-laki, dihimbau untuk ikut peduli terhadap masalah-masalah politik yang berkembang dalam masyarakat. Juga

⁷⁷ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal.289

⁷⁸ Musdah Mulia, *Indahnya Islam Menyuarakan Kesetaraan & Keadilan Gender*, Yogyakarta: Nuwan Pustaka, 2014, hal. 43.

- dituntut untuk ambil bagian sesuai dengan batas-batas kemampuan dan kondisinya dalam membangun masyarakatnya melalui kegiatan *amar ma'ruf nahi munkar* serta memberikan nasihat atau mendukung usaha-usaha yang positif dan menentang hal. Hal yang negatif. Hal seperti itu merupakan suatu bentuk jihad yang akan berbuah ganjaran pahala, sebab perempuan ia telah menasehati penguasa untuk berlaku adil.
2. Kadang-kadang hukum kegiatan politik adalah fardu, dan perempuan harus melaksanakan apa-apa yang dianggap fardu kifayah atasnya dalam bidang ini. Seperti halnya setiap tugas yang wajib dilaksanakan guna menjamin penguasa berbuat benar dan adil. Untuk itu diperlukan kerjasama antara perempuan dan laki-laki agar sasaran ini terwujud sesuai dengan keinginan. Misalnya, keikutsertaan perempuan dalam memilih unsur yang patut duduk di Dewan Legislatif, DPRD, atau organisasi lainnya. Dengan demikian, wanita ikut memberikan sumbangsuhnya dalam menegakkan yang ma'ruf dan menumpas kemungkar.
 3. Seharusnya di antara sasaran pendidikan anak-anak perempuan kaum muslimin pun mencakup pembekalan mereka dengan pengetahuan-pengetahuan dasar mengenai kondisi sosio-politis dan penumbuhan rasa kepedulian mereka terhadap masalah-masalah tersebut. Disamping itu juga perlu diajarkan kepada anak-anak perempuan mengenai pentingnya memanfaatkan waktu untuk kegiatan-kegiatan yang berguna. Karena kegiatan politik guna menjamin terwujudnya penguasa yang bijaksana dan adil.⁷⁹

Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran Fatima Mernissi tentang dekonstruksi hadis-hadis misoginis dan pandangan Zainab al-Ghazali tentang peran aktif perempuan dalam ruang publik telah memberikan landasan teoritis bagi praktik kepemimpinan perempuan kontemporer. Pengaruh pemikiran mereka terlihat jelas dalam munculnya generasi baru pemimpin perempuan muslim yang bukan sekedar tuntutan modernitas, melainkan manifestasi otentik dari nilai-nilai Islam yang egaliter sebagaimana dipahami melalui pembacaan yang lebih inklusif terhadap teks-teks suci.

Konteks modern telah membawa perubahan signifikan dalam peran perempuan di masyarakat. Pemikiran Zainab dan Mernissi tentang keseimbangan peran domestik dan publik perempuan menjadi semakin relevan. Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa konsep kesetaraan gender dalam Islam tidak menafikan peran domestik perempuan, tetapi juga tidak membatasinya hanya pada peran tersebut. Laki-laki dan perempuan

⁷⁹ Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal. 528-535.

mempunyai fungsi yang sama yang akan mempertanggung jawabkan tugasnya masing-masing sebagai hamba Tuhan.⁸⁰

Dalam realitas kontemporer, perempuan muslim menghadapi tantangan dalam menyeimbangkan peran ganda mereka. Paradigma yang mendasari konsep peran ganda perempuan berakar pada pembagian dikotomis antara ruang publik dan domestik yang problematik. Fenomena ini terjadi karena kerangka berfikir yang masih terperangkap dalam dualisme kaku yang memisahkan secara tegas antara aktivitas publik dan domestik. Ketika partisipasi perempuan dalam berbagai sektor dikelompokkan dalam kategori “peran ganda” hal ini sebenarnya memperkuat konstruksi pemisahan ruang, bukan mengintegrasikannya. Pemilahan aktivitas perempuan dengan terminologi peran ganda ini akhirnya berimplikasi pada terbentuknya mentalitas dikotomis yang justru mempertegas pemisahan antara kedua ruang tersebut, sehingga alih-alih membebaskan.⁸¹ Hal ini sejalan dengan pemikiran Fatima Mernissi yang menekankan pentingnya reinterpretasi teks-teks agama untuk mendukung kesetaraan gender. Melalui pendekatan dekonstruktifnya, Mernissi menyoroti bagaimana interpretasi patriarkal terhadap teks-teks suci telah berkontribusi pada pengukuhan dikotomi ruang publik dan domestik, seraya menawarkan pembacaan alternatif yang lebih egaliter yang tidak mengurung perempuan dalam kategori-kategori peran yang membatasi, melainkan mengakui kemanusiaan mereka secara utuh dalam semua dimensi kehidupan.

Akses terhadap pendidikan dan pengembangan karir perempuan muslim telah mengalami kemajuan pesat. Pemikiran Zainab dan Mernissi tentang pentingnya pendidikan bagi perempuan terbukti sangat relevan dengan kebutuhan kontemporer. Azyumardi Azra mencatat bahwa perkembangan pendidikan Islam modern telah membuka kesempatan yang lebih luas bagi perempuan untuk mengakses pendidikan tinggi. Gagasan modernisme Islam yang menemukan momentumnya sejak awal abad ke-20, pada lapangan pendidikan direalisasikan dengan pembentukan lembaga pendidikan modern yang diadopsi dari sistem pendidikan kolonial Belanda.⁸²

Perkembangan ini tidak hanya terbatas pada akses formal terhadap pendidikan, tetapi juga mencakup perubahan dalam kurikulum dan metode pengajaran. Lembaga-lembaga pendidikan Islam modern mulai memasukkan mata pelajaran yang relevan dengan kebutuhan perempuan, seperti ilmu

⁸⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Makassar: CV. Kreatif Lenggara, 2023, hal. 227.

⁸¹ Zahra Zaini Arif, “Peran Ganda Perempuan dalam Keluarga Perspektif Feminis Muslim Indonesia,” dalam *Indonesian Journal of Islamic law*, Vol. 1, No. 2 tahun 2019, hal. 104.

⁸² Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, Jakarta: Prenada Media Group, 2012, hal.36.

kesehatan reproduksi, keterampilan kewirausahaan, dan studi gender. Hal ini memungkinkan perempuan muslim untuk mengembangkan potensi mereka secara lebih komprehensif dan berkontribusi secara signifikan dalam berbagai bidang kehidupan.

Selain itu, peningkatan akses terhadap pendidikan juga berdampak pada peningkatan partisipasi perempuan dalam dunia kerja. Perempuan muslim semakin banyak yang menduduki posisi penting dalam berbagai sektor, seperti pendidikan, kesehatan, politik, dan ekonomi. Hal ini membuktikan bahwa perempuan muslim memiliki kemampuan dan kompetensi yang sama dengan laki-laki untuk berkontribusi dalam pembangunan masyarakat.

Namun tantangan masih ada, beberapa daerah masih menghadapi hambatan budaya dan sosial yang membatasi akses perempuan terhadap pendidikan dan pekerjaan. Selain itu, masih ada kesenjangan dalam hal kualitas pendidikan dan kesempatan karir antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, upaya untuk meningkatkan kesetaraan gender dalam pendidikan dan pekerjaan perempuan muslim perlu terus dilakukan, dengan melibatkan berbagai pihak, termasuk pemerintah, lembaga pendidikan, masyarakat sipil, dan tokoh-tokoh agama.

Dalam konteks karir, semakin banyak perempuan muslim yang berhasil menempati posisi strategis di berbagai bidang. Hal ini memperkuat argumentasi Mernissi bahwa tidak ada landasan teologis yang melarang perempuan untuk berkarir. Dengan pencapaian karir yang memuaskan memberikan dimensi keberdayaan yang signifikan bagi perempuan, serta keterlibatannya dalam dunia profesional juga berperan sebagai pendorong perubahan sosial yang menantang konstruksi stereotip gender yang telah lama mengekang potensi perempuan dalam batasan peran domestik.⁸³

Pencapaian ini bukan hanya sekedar prestasi individu, tetapi juga cerminan dari perubahan sosial yang lebih luas. Perempuan muslim dengan pendidikan dan keterampilan yang mereka miliki, mampu membuktikan bahwa mereka memiliki kemampuan yang sama dengan laki-laki untuk berkontribusi dalam berbagai bidang. Keberhasilan mereka di dunia profesional juga memberikan inspirasi bagi generasi perempuan muslim berikutnya, mendorong mereka untuk mengejar impian mereka dalam meraih potensi penuh mereka.

Seorang perempuan dikatakan wajib terjun ke dalam bidang profesi jika berada dalam dua kondisi. Pertama, ketika harus menanggung biaya hidup sendiri beserta keluarga pada saat orang yang menanggungnya sudah

⁸³ Muhammad Ridho Al Fansuri, "Perempuan Karier Perspektif Al-Qur'an (Studi atas Penafsiran Sayyid Quthb dalam Kitab fi Zhilal Al-Qur'an)," dalam *Tesis Universitas PTIQ Jakarta*, 2024, hal. 31.

tiada atau tidak berdaya. Kedua, dalam kondisi perempuan dianggap fardu kifayah untuk melakukan suatu pekerjaan yang dapat membantu terjaganya eksistensi suatu masyarakat muslim. Dalam kondisi seperti itu, seorang perempuan haruslah berusaha sedapat mungkin mensinkronkan kewajiban dengan tanggung jawabnya terhadap rumah tangga dan anak-anak.⁸⁴

Pemikiran Zainab dan Mernissi telah memberikan fondasi penting bagi perkembangan feminisme Islam kontemporer. Gerakan ini terus berkembang mengadaptasi dengan konteks lokal dan global. Oleh karena itu, kesetaraan gender merujuk pada kondisi dimana laki-laki dan perempuan memiliki peluang yang setara dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk politik, hukum, ekonomi, sosial, budaya, dan pendidikan, sehingga keduanya dapat berpartisipasi dan berkontribusi secara aktif.⁸⁵

Di Indonesia, gerakan feminisme Islam telah melahirkan berbagai organisasi dan gerakan yang memperjuangkan hak-hak perempuan, yang didasari tuntutan akan posisi yang adil terhadap kedudukan perempuan dalam berbagai bidang kehidupan. Muhammadiyah merupakan salah satu contoh golongan kelompok yang mendukung adanya gerakan untuk memajukan kaum perempuan sesuai dengan tuntunan dan ajaran agama Islam.⁸⁶ Perkembangan ini menunjukkan bahwa pemikiran Zainab dan Mernissi tentang pemberdayaan perempuan dalam kerangka Islam terus relevan dan berkembang dalam konteks kontemporer.

Gerakan-gerakan ini hanya fokus pada isu-isu hukum dan politik, tetapi juga aspek sosial dan budaya yang mempengaruhi kehidupan perempuan muslim. Misalnya, pada isu-isu seperti kekerasan dalam rumah tangga, kesehatan reproduksi, dan akses terhadap pendidikan dan pekerjaan menjadi fokus utama perjuangan mereka. Mereka berusaha untuk menciptakan ruang yang aman dan inklusif bagi perempuan muslim untuk menyuarkan aspirasi mereka dan memperjuangkan hak-hak mereka.

Gerakan feminis Islam di Indonesia juga aktif dalam melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks agama untuk menghasilkan pemahaman yang lebih adil dan inklusif tentang peran dan hak perempuan dalam Islam. Mereka berargumen bahwa banyak interpretasi tradisional yang mencerminkan bias patriarki dan tidak sesuai dengan semangat keadilan dan kesetaraan yang diusung oleh ajaran Islam. Dengan demikian gerakan

⁸⁴ Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal. 425.

⁸⁵ Dzakiyyah Fauziyah Rif'at dan Nurwahidin Nurwahidin, "Feminisme Dan Kesetaraan Gender Dalam Kajian Islam Kontemporer," dalam *Jurnal Syntax Literate*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2022, hal. 178.

⁸⁶ Nur Kholifatun, *et.al.*, "Aisyiyah Dan Pemberdayaan Perempuan Dalam Upaya Kesetaraan Gender," dalam *Jurnal Al-Tarbiyah: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 3 Tahun 2024): hal. 315-316.

feminisme Islam di Indonesia telah memberikan kontribusi yang signifikan dalam memperjuangkan hak-hak perempuan muslim dan mewujudkan kesetaraan gender dalam masyarakat. Mereka telah berhasil menciptakan kesadaran yang lebih besar tentang pentingnya peran perempuan dalam pembangunan bangsa dan agama, serta membuka jalan bagi dialog yang lebih produktif tentang isu-isu gender dalam konteks Islam.

Tabel. Penafsiran Ayat-ayat Fungsi Biologis

No	Bahasan/ Ayat	Zainab al-Ghazali	Fatima Mernissi
1	Menstruasi/ QS. al-Baqarah: 222	Menstruasi sebagai kondisi biologis alami yang tidak boleh dikaitkan dengan kutukan atau dosa turunan seperti dalam tradisi Yahudi dan kristen. Islam menurut Zainab, memberikan perlindungan kepada perempuan haid dengan melarang hubungan seksual, tetapi tetap memperbolehkan interaksi sosial lainnya.	Meskipun tidak dibahas spesifik, pendekatan hermeneutis Mernissi menyoroti konteks sosio-historis. Kritiknya terhadap bias patriarki relevan untuk menganalisis bagaimana menstruasi sering digunakan membatasi peran publik perempuan.
2	Hamil/ QS. Âli Imrân: 6	Menyoroti kebesaran Allah dalam menciptakan manusia dalam rahim, Zainab menegaskan bahwa rahim perempuan merupakan manifestasi kekuasaan ilahi. Kehamilan merupakan bentuk amanah dan tanggung jawab spiritual perempuan dalam melahirkan generasi berkualitas.	Tidak membahas secara spesifik tentang kehamilan dalam tafsirnya. Namun, kritiknya terhadap bias tafsir patriarki relevan untuk menyoroti bagaimana peran domestik perempuan sering dibatasi oleh interpretasi peran reproduksi.
3	Melahirkan QS. Âli Imrân: 36	Melahirkan dipandang sebagai <i>jihâd fi sabîlillâh</i> karena resiko yang	Tidak membahas secara eksplisit. Namun, perspektif feminisnya

		dihadapi ibu sangat besar. Zainab menafsirkan kisah kelahiran Maryam sebagai bukti bahwa perbedaan biologis tidak berarti inferioritas perempuan, tetapi justru menunjukkan keistimewaan mereka dalam rencana Allah.	dapat diterapkan untuk menganalisis bagaimana narasi kehamilan dan persalinan dalam tafsir klasik sering dikaitkan dengan peran perempuan sebagai “pelengkap” laki-laki, bukan sebagai individu yang memiliki otonomi penuh.
4	Nifas/ QS. al-Baqarah: 222	Nifas adalah kondisi alami yang memerlukan perlindungan, bukan dasar marginalisasi perempuan. Islam memberikan keringanan dalam ibadah untuk melindungi kondisi fisik perempuan pasca melahirkan.	Tidak membahas secara khusus nifas dalam kajiannya. Namun, perspektifnya dapat digunakan untuk menilai bagaimana aturan nifas sering dikonstruksi secara sosial untuk membatasi peran perempuan di publik.
5	Menyusui/ QS. al-Baqarah: 233	Menyusui adalah hak bayi dan kewajiban ibu yang dijamin dalam Islam, dengan durasi ideal 2 tahun. Menekankan keseimbangan dalam tanggung jawab keluarga, dimana ayah wajib memberi nafkah untuk mendukung proses menyusui.	Tidak menyinggung secara eksplisit tentang menyusui. Namun, pendekatan gendernya dapat menelaah bagaimana konstruksi sosial tentang ibu dalam menyusui seringkali membatasi pilihan perempuan dalam kehidupan profesional dan publik.
6	Menopause QS. at-Thalâq: 4	Tidak ada penjelasan spesifik dari keduanya mengenai menopause. Namun, penulis memberikan penjelasan dari mufassir klasik karya Ibnu Katsir dan al-Maraghi menafsirkan bahwa penetapan masa iddah bagi perempuan menopause adalah bentuk kejelasan hukum yang mempertimbangkan aspek biologis perempuan. Mernissi memungkinkannya akan mengkritik bagaimana aturan ini bisa digunakan untuk membatasi ruang gerak perempuan di ranah	

	sosial dan keluarga.
--	----------------------

Tabel. Penafsiran Ayat-ayat Relasi Gender

No	Bahasan/ Ayat	Zainab al-Ghazali	Fatima Mernissi
1	Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Prestasi	Islam menjamin kesempatan setara bagi laki-laki dan perempuan dalam meraih prestasi spiritual dan duniawi. Penilaian amal didasarkan pada ketakwaan dan usaha individu, bukan jenis kelamin.	Islam sejak awal telah menanamkan prinsip kesetaraan gender. Mernissi mengkritik bias patriarki dalam tafsir klasik yang sering mengabaikan hak perempuan dalam berkontribusi di ranah publik dan meraih prestasi.
2	Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Beribadah	Islam tidak membedakan pahala antara laki-laki dan perempuan dalam beribadah. Kesalahan seseorang dinilai dari keimanan dan amal salehnya, bukan dari jenis kelaminnya.	Mernissi mengkritik tafsir klasik yang cenderung membatasi partisipasi perempuan dalam ritual keagamaan, seperti kepemimpinan dalam salat atau partisipasi di masjid.
3	Kesempatan Perempuan dan Laki-laki dalam Memimpin	Konsep " <i>qiwamah</i> " sebagai tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan dalam rumah tangga, tetapi bukan bentuk dominasi mutlak. Kepemimpinan laki-laki adalah amanah, bukan hak istimewa.	Mernissi mengkritik interpretasi patriarki terhadap ayat ini sering digunakan untuk melarang perempuan menjadi pemimpin. Mernissi menegaskan bahwa kepemimpinan tidak harus dikaitkan dengan gender, tetapi dengan kompetensi dan kapasitas individu.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa pandangan Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi terhadap konsep kesetaraan gender dalam Islam menunjukkan perbedaan paradigma yang signifikan. Zainab al-Ghazali memegang teguh pandangan bahwa kesetaraan gender dalam Islam telah termanifestasi dalam pembagian peran dan komplementer, di mana perempuan dan laki-laki memiliki kewajiban dan hak yang berbeda namun setara dalam nilai spiritualnya. Bagi Zainab, kesetaraan tidak berarti kesamaan peran, melainkan penghargaan terhadap fitrah masing-masing individu dalam kerangka syariat Islam. Sementara itu Fatima Mernissi berpandangan bahwa kesetaraan gender berarti kesamaan hak dan kesempatan di ranah publik maupun domestik tanpa perbedaan berdasarkan jenis kelamin. Mernissi melihat adanya distorsi historis dalam penafsiran Al-Qur'an yang cenderung patriarkis dan perlu dikritisi untuk menemukan spirit egaliter yang sesungguhnya dalam Islam.

Metodologi penafsiran Al-Qur'an yang digunakan oleh kedua tokoh memiliki orientasi berbeda. Zainab al-Ghazali menggunakan pendekatan tafsir *bi al-ma'tsûr* dengan berpegang pada tradisi penafsiran klasik dan otoritas ulama salaf. Interpretasinya terhadap ayat-ayat gender cenderung tekstual dengan mempertahankan kemuliaan perempuan dalam Islam. Sementara itu, Fatima Mernissi menggunakan metodologi hermeneutis-historis yang mempertimbangkan konteks sejarah, analisis linguistik, serta kritik terhadap transmisi hadis dan tafsir klasik. Mernissi mengembangkan

pendekatan kritis terhadap tafsir yang dipandang patriarkis dengan menekankan perlu adanya rekonstruksi pemahaman ayat-ayat gender sesuai dengan kondisi sosial kontemporer.

Persamaan pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi terletak pada keyakinan bahwa Islam pada dasarnya mengangkat derajat perempuan serta memberikan hak-hak fundamental kepada perempuan yang tidak diberikan oleh peradaban lain pada masa pewahyuan. Keduanya juga sama-sama menekankan pentingnya peran perempuan dalam pendidikan dan dakwah Islam. Perbedaan signifikan kedua tokoh tersebut terletak pada:

1. Interpretasi ayat-ayat kepemimpinan, dimana Zainab menerima kepemimpinan laki-laki dalam keluarga sebagai ketentuan syariah yang tidak dapat diubah, sementara Mernissi melihatnya sebagai konstruksi sosial yang dapat berubah.
2. Pandangan dalam menafsirkan ayat-ayat fungsi biologis perempuan dan peran perempuan. Zainab al-Ghazali cenderung menafsirkan ayat-ayat tersebut dalam kerangka Islam tradisional yang tetap mengakui perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, namun dengan menekankan pada penghormatan terhadap perempuan dalam peran domestik dan sosialnya. Ia melihat ayat-ayat seperti QS. al-Baqarah: 222 tentang haid dan QS. Âli Imrân: 6 tentang kehamilan sebagai bukti keistimewaan perempuan dalam penciptaan dan menegaskan bahwa Islam memberikan perlindungan serta aturan yang adil bagi perempuan dan laki-laki. Sedangkan, Fatima Mernissi lebih mengedepankan pendekatan historis-kontekstual dan feminis dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan. Mernissi mengkritik bias patriarki dalam tafsir klasik yang sering menempatkan perempuan dalam posisi subordinat, termasuk dalam penafsiran ayat tentang kepemimpinan dalam QS. an-Nisâ: 34. Bagi Mernissi ayat-ayat tersebut harus dibaca ulang dalam konteks keadilan sosial, dengan mempertahankan konstruksi gender yang selama ini diterima sebagai norma dalam masyarakat muslim. Dengan demikian, Zainab lebih mempertahankan pendekatan tafsir yang harmonis dengan norma-norma Islam tradisional, sementara Fatima Mernissi berusaha mengkonstruksi pemahaman gender dalam Islam demi mencapai kesetaraan yang lebih substansial.
3. Aktivisme feminis, di mana Zainab al-Ghazali menolak feminis Barat sebagai agenda asing yang merusak keluarga Islam, sementara Mernissi berupaya mendialogkan feminisme dengan tradisi Islam untuk mencapai keadilan gender.

Relevansi pemikiran kedua tokoh dalam penafsiran Al-Qur'an kontemporer dan diskursus kesetaraan gender di dunia Islam sangat signifikan. Pemikiran Zainab menawarkan model kesetaraan gender yang tetap mempertahankan nilai-nilai tradisional Islam tanpa terjebak dalam diskriminasi gender. Pendekatan ini relevan untuk komunitas muslim yang menginginkan keseimbangan antara modernitas dan otentisitas tradisi. Sementara itu, Fatima Mernissi memberikan landasan metodologis untuk mengembangkan tafsir feminis yang mempertimbangkan aspek historisitas dan kontekstualitas, yang sangat dibutuhkan dalam menjawab tantangan global terkait hak-hak perempuan. Dialog antara kedua paradigma ini memberikan ruang untuk mengembangkan penafsiran Al-Qur'an yang responsif gender tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip fundamental dalam Islam.

Sebagai peneliti dalam kajian Al-Qur'an dan tafsir, penulis memandang bahwa kontribusi Fatima Mernissi dalam diskursus kesetaraan gender patut diapresiasi karena keberaniannya melakukan dekonstruksi terhadap tafsir klasik yang cenderung patriarkis. Metodologi hermeneutis-historis yang ia kembangkan membuka ruang bagi pembaca Al-Qur'an yang lebih kontekstual dan responsif terhadap tuntutan keadilan gender kontemporer. Meskipun demikian, penulis berpendapat bahwa beberapa aspek kritik Mernissi terhadap hadis dan tafsir klasik perlu dikaji lebih hati-hati agar tidak terlepas dari prinsip-prinsip otoritas keilmuan Islam, pendekatan Mernissi yang menekankan kontekstualisasi ayat-ayat gender memiliki relevansi signifikan bagi perempuan muslim saat ini, terutama dalam menghadapi tantangan global dan tuntutan partisipasi setara di ruang publik. Namun, penerapannya perlu diiringi dengan dialog yang konstruktif dengan tradisi Islam, sehingga pembaharuan pemikiran yang dilakukan tetap berakar pada nilai-nilai fundamental Al-Qur'an dan tidak sekedar adopsi nilai-nilai feminisme Barat tanpa filterisasi yang kritis.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, berikut beberapa saran yang dapat direkomendasikan:

1. Peneliti berikutnya.

Penelitian ini membuka peluang untuk kajian yang lebih mendalam terkait pendekatan hermeneutika feminis dalam tafsir Al-Qur'an. Kajian lebih lanjut dapat mengeksplorasi pemikiran tokoh-tokoh lain dalam feminisme Islam serta membandingkan interpretasi mereka dengan pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi. Selain itu penelitian dapat

lebih fokus pada dampak sosial dari pemikiran kedua tokoh ini dalam komunitas muslim kontemporer.

2. Akademisi dan Intelektual muslim.

Bagi para akademisi dan peneliti studi Islam, perlu dikembangkan lebih lanjut metodologi penafsiran Al-Qur'an yang mengintegrasikan pendekatan tradisional dan kontemporer seperti yang tercermin dalam dialog pemikiran Zainab al-Ghazali dan Fatima Mernissi. Upaya ini dapat dimulai dengan melakukan kajian-kajian tematik terhadap ayat-ayat gender dengan mempertimbangkan aspek tekstual dan kontekstual secara seimbang. Mengingat perkembangan zaman terus maju serta menuntut pula pada perkembangan penafsiran.

Selain itu, para akademisi dan intelektual Islam pun disarankan untuk membumikan kitab-kitab tafsir karya tokoh mufassir perempuan kepada masyarakat luas, seperti tafsir karya Zainab al-Ghazali, Sayyidah Nushrat al-Amin, Sayyidan Nailah Hasyim Shabri, Aisyah Abdurrahman binti Syati', Kariman hamzah, dan lainnya. Karena keberadaan karya tafsir Al-Qur'an yang dihasilkan oleh perempuan merupakan hal yang sangat penting untuk diketahui oleh masyarakat secara luas. Hal ini yang dapat mendobrak anggapan bahwa dunia penafsiran kitab suci hanya didominasi oleh laki-laki. Ketika masyarakat menyadari bahwa perempuan juga mampu menghasilkan karya tafsir yang berkualitas, hal ini diharapkan dapat menjadi motivasi kuat bagi kaum perempuan untuk lebih aktif dalam mengkaji dan memahami Al-Qur'an, sekaligus menegaskan kesetaraan akses dan kemampuan antara perempuan dan laki-laki dalam memahami kitab suci, yang pada akhirnya dapat memperkaya khazanah pemikiran Islam dengan perspektif yang lebih beragam.

3. Para pembaca.

Untuk para pembaca, khususnya mahasiswa, akademisi, dan pemerhati studi Islam gender, diharapkan dapat memahami bahwa tafsir Al-Qur'an selalu berkembang dan memiliki berbagai pendekatan. Oleh karena itu, penting untuk terus membuka wawasan, mengkaji berbagai perspektif, serta tidak menerima satu interpretasi sebagai satu-satunya kebenaran mutlak. Pemahaman yang lebih luas mengenai isu gender dalam Islam dapat membantu menciptakan masyarakat yang lebih adil dan harmonis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu-Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Affiah, Neng Dara. *Islam, Kepemimpinan Perempuan, dan Seksualitas*. Jakarta: Pustaka Obor, 2017.
- Agustin, Kartini Fujiyanti, *et.al.* "Penafsiran Feminis Pada Ayat-Ayat Kesehatan Alat Reproduksi Wanita." dalam *Jurnal Mashadiruna*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2023.
- Ahmad, Laela. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 2021.
- *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Akbar, Aulia, dan Arman Adiviani Bahari. "Kontribusi Gagasan Wahid Hasyim dan Fatimah Mernissi terhadap Rekonstruksi Pendidikan Agama Islam." dalam *Jurnal Edukatif*, Vol. 6, No. 5 Tahun 2024.
- Al-Albani, Nashiruddin. *Ringkasan Shahih Bukhari*. Jilid 1, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Alimni. *et.al.* "Peran Perempuan Dalam Pendidikan Pada Masa Bani Abbasiyah." dalam *Jurnal Hawa*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2023.
- Al-Ayya, Arina. "Konstruksi Relasi Gender dalam Tafsir al-Qur'an (Telaah Kitab Nazharât fi Kitâbillâh Karya Zainab al-Ghazali al-Jubaili)." dalam *Jurnal Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial*, Vol. 1, No. 01 Tahun 2022.

- Anam, Khoirul. "Perempuan Perspektif Tafsir Klasik dan Kontemporer." dalam *Jurnal De Jure*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2010.
- Andriani, Asna. "Pendekatan Gender dalam Studi Qur'an." Asna Andriani, "Pendekatan Gender dalam Studi Qur'an," dalam *Jurnal Al-Tsiqah*, Vol. 2, No. 3 Tahun 2017.
- Anggeriyane, Esme. *et.al. Tumbuh Kembang Anak*, Padang: PT. Global Eksekutif Teknologi, 2022.
- 'Asyur, Muhammad Thahir Ibnu. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Jilid 15, Tunisia: Tunisia Publishing, 2007.
- Asniah, *et.al.* "Kesetaraan Gender Perspektif Hukum Islam," dalam *Jurnal Socio Politica*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2023.
- Ats-Tsauri, Fajrul Islam. "Kesetaraan Gender Dalam Islam: Reinterpretasi Kedudukan Perempuan." dalam *Jurnal Progresiva: Pemikiran dan Pendidikan Islam*, Vol. 9, No. 2 Tahun 2020.
- Aulassyahied, Qaem. "Skeptisme dalam Hermeneutika Feminis Fatima Mernissi." dalam *Jurnal Muwazah*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2016.
- Azizah, Nur. "Aliran Feminis dan Teori Kesetaraan Gender dalam Hukum." dalam *Jurnal SPECTRUM*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2021.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*. Jakarta: Prenada Media Group, 2012.
- Badrian. "Melacak Akar Persoalan Bias Gender Dalam Penafsiran Al-Qur'an Dan Hadis (Metode Pendekatan Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Feminisme)." dalam *Jurnal Mu'adalah*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2013.
- Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- "Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences." dalam *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2005.
- Barlas, Asma. "*Believing Women*" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ân*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Booth, Marilyn dan Fatima Mernissi. "Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood." Amerika: Perseus Books Group, 1994.
- al-Bukhari, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahih Al-Bukhari*. Juz 4, Kairo: Darul Hadis, 2004.
- Busriyanti. "Islam dan kekerasan Terhadap perempuan." dalam *Jurnal Religio*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2012.
- Bussey, Kay, dan Albert Bandura. "Social Cognitive Theory of Gender Development." t.p., Tahun 1999.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

- Ciampo, Luiz Antonio Del, and Ieda Regina Lopes Del Ciampo. "Breastfeeding and the Benefits of Lactation for Women's Health." dalam *Jurnal Ginecologia dan Obstetri Brasil*, Vol. 40, No. 06 Tahun 2018.
- Chodorow, Nancy J. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender with a New Preface*. Berkeley: University of California press, 1999.
- Chotban, Sipahh, dan Azis Kasim. "Ketidakadilan Gender Perspektif Hukum Islam." dalam *Jurnal al-Risalah*, Vol. 20, No. 1 Tahun 2020.
- Cooke, Miriam. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. New York: Routledge, 2007.
- . "The Quest for Freedom in Modern Arabic Literature Ayyâm min Hayâtî the Prison Memoirs of a Muslim Sister, dalam *Jurnal of Arabic Literature*, Vol. 26, No. 1 Tahun 1995.
- Cote, Joost. "The Correspondence of Kartini's Sisters: Annotations on the Indonesian Nationalist Movement, 1905-1925." dalam *Jurnal Archipel*. Vol. 55, No. 1 Tahun 1998.
- Darmasari, Al Haya, dan Chazizah Gusnita. "Pemenuhan Kebutuhan Ekonomi dan Gaya Hidup dalam Prostitusi Online: Analisis Feminisme Radikal pada Kasus Istri yang Dijual oleh Suami." dalam *Jurnal UNES LAW REVIEW*, Vol. 6, No. 4 Tahun 2024.
- Darmawijaya, Edi. Edi Darmawijaya. "Stratifikasi Sosial, Sistem Kekerabatan dan relasi Gender Masyarakat Arab Pra Islam." dalam *Jurnal Takamul*, Vol. 6, No. 2 Tahun 2017.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. *Rezim gender Muhammadiyah: kontestasi gender, identitas, dan eksistensi*. Yogyakarta: Suka Press, 2015.
- . *et.al.. Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2010.
- Engels, Friedrich. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. London: Penguin Classics, 2010.
- Fadel, Muhammad. "Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought." dalam *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 29, No. 2 Tahun 1997.
- Fahd. *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Kalimantan: ANTASARI PRESS, t.th.
- Fahimah, Siti. "Ekofeminisme: Teori dan Gerakan." dalam *Jurnal Alamtara*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.
- Fahmi, Zaki . *Safwah al- 'Asr fî Tarikh wa Rusum Masyâhir Rijâl Mishr*. Kairo: Hindawi, 2013.

- Fahlevi, Andika Tegar. *et.al.* "Mazhab Feminisme dan Pengaruhnya di Indonesia." dalam *Jurnal Agama dan Sosial-Humaniora*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2022.
- Faisol. *Hermeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*. Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender Transformasi Sosial*, Yogyakarta: INSISTPress, 2008.
- Fatmawati. "Social Dynamics and Intellectual Traditions During the Umayyad Dynasty." dalam *Jurnal Ishlah*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2023.
- Fatmawati, Fatimah. "Rekonstruksi Pemahaman Hadis Gender Fatima Mernissi." dalam *Jurnal Citra Ilmu*, Vol. 15, 2019.
- Fikri, Isom Fuadi. *et al.* "Struktur Kepribadian manusia dalam psikoanalisis Sigmund freud Perspektif Filsafat Pendidikan Islam," dalam *Jurnal EDUPEDIA*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2023.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex-The Case for Feminist Revolution*. New York: A Bantam Book. t.th.
- Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. London: Verse, 2016.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. London: W.W. Norton & Company, 2001.
- al-Ghazali, Muhammad. *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*. Bandung: Mizan, 1996.
- Ghazali, Ummi Zainab Mohd, dan Muhammad Azizan Sabjan. "Zainab al-Ghazali: A History of Mujahidah Awakening in Egypt," dalam *European Proceedings of Sosial an Behaviour Sciences*, 2020.
- . "Zainab al-Ghazali: Sejarah Kebangkitan Mujahidah Islam di Mesir." dalam *Jurnal 'Abqari*, Vol. 19, Tahun 2019.
- Gole, Nilufer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling. Critical Perspectives on Women and Gender*. Amerika: University of Michigan Press, 1996.
- al-Ghazali, Abi Hamid. *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Kairo: Darul Hadis, 2004.
- Hamid, Afaf Abdul Ghafur. "Min Juhûd al-Mar'ah fi Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm fi al-Ashr al-Hadîs," dalam *Jurnal Majalah Ilmiah Mahkamah*, No. 25 Tahun 2007.
- Halizah, Luthfia Rahma, dan Ergina Faralita. "Budaya Patriarki dan Kesetaraan Gender," dalam *p-ISSN*, Vol. 11, No. 2337 Tahun 2023.
- Harun, Salman. *Mutiara Al-Qur'an: Aktualisasi Pesan Al-Qur'an dalam Kehidupan*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Hasyim, Syafiq. *Hal-hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.

- Hidayatullah, Aysha A. "Feminist Interpretation of The Qur'an in a Comparative Feminist Setting." dalam *Journal of Feminist Studies in Religion*. Vol. 30, No. 2 Tahun 2014.
- Hosseini, Ziba Mir. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism," dalam *Jurnal Critical Inquiry*, Vol. 32, No. 4 Tahun 2006.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- . *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Ichsan, Ahmad Shofiyuddin. "Memahami Struktur Sosial Keluarga di Yogyakarta (Sebuah Analisis dalam Pendekatan Sosiologi: Struktural Fungsional)." dalam *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2018.
- Ikrom, Mohamad. "Syariat Islam dalam Perspektif Gender dan HAM." dalam *Jurnal Humanika*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2019.
- Izzuddin, Ahmad. "Peran Sayyidah 'Aisyah dalam Pembentukan Hukum Islam Berwawasan Gender," dalam *Jurnal Egalita*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2012.
- Jalil, Abdul, dan Siti Aminah. "Gender dalam Perspektif Budaya dan Bahasa." dalam *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 11, No. 2 Tahun 2018.
- al-Jubaili, Zainab al-Ghazali. *Nazharât Fî Kitâbillâh*. Mesir: Dar al-Syuruq, 1995.
- . *Return of the Pharaoh: Memoir in Nasir's Prison*. Leicester: Islamic Foundation, 1994.
- Kadriyah, Siti Maryamah, and Abdul Aziz. "Tantangan & Dinamika Politik Gender di Dunia Islam: Analisis Komparatif Mesir, Turki, dan Arab Saudi," t.p. Vol. 20, 2024.
- Karam, Azzam M. *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. London: Palgrave Macmillan, 1998.
- Khotimah, Khusnul, et.al. "Analisis Manfaat Pemberian Asi Eksklusif Bagi Ibu Menyusui dan Perkembangan Anak." dalam *Jurnal PAUDIA: Jurnal Penelitian dalam Bidang Pendidikan Anak Usia Dini*. Vol. 13, No. 2 Tahun 2024.
- Kholifatun, Nur. et.al., "Aisyiyah Dan Pemberdayaan Perempuan Dalam Upaya Kesetaraan Gender." dalam *Jurnal Al-Tarbiyah: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 3 Tahun 2024.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qirâah Mubâdalah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Perempuan Bukan Sumber Fitnah*. Bandung: Afkaruna, 2021.
- Kristanti, Risma Aprinda. Pengaruh Oksitosin Terhadap Kontraksi Otot Polos Uterus. dalam *Jurnal El-hayah*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2014.

- Kusumaningrum, Andri Tri, et.al., "Perspektif Budaya dalam Pemberian ASI Eksklusif," dalam *Jurnal JOHC*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2024.
- Lewis, Pauline. "Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism." dalam *Journal of History*, hal. 3.
- Lacan, Jacques. *Ecrits A Selection*. London: Routledge Classics 2001.
- Mafruchati, Maslichah. *Proses Perkembangan Embriologi sebagai Dasar Kajian Penelitian pada Embriologi Veteriner*. Sidoarjo: Zifatama Jawa, 2023.
- Majdzub, Muhammad. *Ulamâ wa Mufakkirûn 'Araftuhum*. Kairo: Darus Syuruq, 1992.
- Ma'shumah, Lift Anis. "Teks-teks Keislaman Dalam Kajian Feminisme Muslim: Telaah Metodologis atas Pandangan Feminis Muslim terhadap Penciptaan dan Kepemimpinan Perempuan," dalam *Jurnal Sawwa*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2012.
- Marzuki. "Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender." dalam *Jurnal Civics*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2007.
- Masruri, M. Hadi. "Peran Sosial Perempuan dalam Islam: Kajian Historis-Normatif Masa Nabi dan Khulafa Rasyidin," dalam *Jurnal Egalita*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2012.
- Masniyah, Iin. "Tujuan Pendidikan Islam dan Gerakan Ikhwanul Muslimin Menurut Hasan Al-Banna." dalam *Jurnal HISTORIA*, Vol. 15, No. 2 Tahun 2019.
- Mazaya, Viki. "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Sejarah Islam" dalam *Jurnal Sawwa*, Vol. 9, No. 2, 2014.
- Megawangi, Ratna. *Mebiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1999.
- Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading: Addison-Wesley, 1991.
- . *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*. Amerika: Ruth V. Ward, 1995.
- . *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Bandung: Pustaka, 1991.
- . *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*. Bandung: Mizan, 1994.
- . *Wanita di dalam Islam*. Bandung: Pustaka, 1994.
- . *Islam dan Demokrasi: Antologi Kekuatan*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Mernissi, Fatima, dan Riffat Hasan. *Setara di Hadapan Allah*. Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- Mies, Maria, dan Vandana Shiva. *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- Muhammad, Abu Isa. *Jami' Al-Kabîr (Sunan At-Tirmidzi)*. Syria: Al-Halabi, Juz 6, No. 3895, 1996.

- Mohammad, Herry. *et. al.*, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Depok: Gema Insani Press, 2006.
- Moghadam, Valentine. *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2005.
- Mahmud, Khadijah Muhammad. *Abraz Juhûd an-Nisâ fi Tafsir al-Qur'ân al-Karîm mundzu al-Qarn ar-Rabî' 'Asyr al-Hjrî*. Sudan: Kari Meknes 79 éditeurs, 2021.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Muhammad Ar-Razi Fakhruddin Ibnu Khatib. *Tafsîr Mafâtih Al-Ghayb*. Juz 8, Beirut: Darul Fikri, 1981.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- Mu'amaroh. "Hak Ekonomi Perempuan dalam Keluarga Perspektif Islam." dalam *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law*. Vol.1, No. 2 Tahun 2020.
- Muchlis. "Perkembangan Pendidikan Masa Dinasti Umayyah (41-132 H / 661-750 M)." dalam *Jurnal Tsaqofah dan Tarikh*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2020.
- Mufdlilah, *et.al.* *Kebidanan Dalam Islam*. Yogyakarta: Quantum Sinergis Media, 2012.
- Mulia, Siti Musdah. *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014.
- . *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2005.
- . *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2006.
- Munfarida, Elya. "Perempuan dalam Tafsir Fatima Mernissi." dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2016.
- Mursi, Muhammad Said. *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsîr al-Marâghî*. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, Juz 28, t.th.
- Muslim, Abu Husein. *Al-Jami' as-Shahîh*. Mesir: Beirut, 1955.
- Mustaqim, Abdul, *et.al.*. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metode Penafsiran*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002
- Muthmainnah, Laily. "Membincang Kesetaraan Gender Dalam Islam." dalam *Jurnal Filsafat*, Vo51. 40, No. 2 Tahun 2006.
- Nawawi, M. Anwar. "Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Kewarisan dan Kontribusinya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam di

- Indonesia.” dalam *Disertasi Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung*, 2022.
- Noor, Al Mujahidin. *et.al.* “Teori dan Analisis Wacana Keadilan serta Kesetaraan Gender pada Perempuan.” dalam *Jurnal Attractive*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2002.
- Nuryati. “Feminisme dalam Kepemimpinan.” dalam *Jurnal Istinbath*, No. 15 Tahun 2015.
- Nurrochman. “Al-qur'an dan Isu Kesetaraan Gender: Membongkar Tafsir Bias Gender, Menuju Tafsir Ranah Perempuan.” dalam *Jurnal Wahana Akademika*, Vol. 1, No. 2 tahun 2014.
- Pahlevi, Rijal, dan Rahimin Affandi Abdul Rahim. “Faktor Pendukung dan Tantangan Menuju Kesetaraan Gender.” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 3, No. 2 Tahun 2023.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. London: Taylor and Francis, 2013.
- . *The Social System*. New York: Free Press, 1951.
- Prawirohard, Sarwono. *Ilmu Kebidanan*, Jakarta: PT. Bina Pustaka, 2010.
- Prijatni, Ida dan Sri Rahayu. Kesehatan Reproduksi Dan Keluarga Berencana. Jakarta: Pusdik SDM Kesehatan Badan Pengembangan dan Pemberdayaan Sumber Daya Manusia Kesehatan, 2016.
- al-Qaradawi, Yusuf. *Markaz al-Mar'ah fi al-Hayâh al-Islâmiyyah*. Kairo: Wahbah, 1996.
- al-Qurthubi, Muhammad. *Tafsir Al-Qurthubi*. Juz 03, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Radho, Bernard. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2007.
- Raisul. "Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El Fadl." dalam *Jurnal Mazahib*, Vol. 14, No. 2 Tahun 2015.
- Rahmatullah, Lutfi. “Haid (Menstruasi) dalam Tinjauan Hadis.” dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 1 Tahun 2013.
- Rhouni, Raja. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden: Brill, 2010.
- Ridhwani, Iwan, dan Yeni Lestari. “Rekonstruksi Kebijakan Publik dan hukum Islam Terkait Gender dalam Mencapai SDGs.” dalam *Jurnal Pro Justicia*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2023.
- Rif'at, Dzakiyyah Fauziyah, dan Nurwahidin Nurwahidin. “Feminisme Dan Kesetaraan Gender Dalam Kajian Islam Kontemporer.” dalam *Jurnal Syntax Literate*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2022.
- Romansyah dan Darlin Rizki. “Kedudukan Perempuan dalam Sejarah Islam dan pengaruh terhadap Hukum Keluarga Islam di Indonesia (Studi Analisis Kompilasi Hukum Islam.” dalam *Jurnal Mahakim*, Vol. 8, No. 1, 2024.

- Rohendi, Leon, dan Lilly Suzana Binti Haji Shamsu. "Gender dalam Pendidikan Islam: Perspektif Fatima Mernissi." dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, No. 2 Tahun 2023.
- Saleh, Abd Rachman. *Buku Pedoman Peningkatan Kesejahteraan Ibu dan Penggunaan Air Susu Ibu (ASI) dalam Ajaran Islam*. Jakarta: Kantor Menteri Negara Urusan Penanganan Perempuan, 1991.
- Sabhamis. "Pendekatan Feminis Terhadap Penafsiran Al-Qur'an dan Bibel." dalam *Jurnal Al-Ta'lim*, Jilid 1, No. 3 Tahun 2012.
- Sa'dawi, Nawal, dan Adele S. Newson-Horst. *The Essential Nawal El Saadawi: A Reader*. London: Zed Books, 2010.
- Sari, Asasih Villa. *Fisiologi Menstruasi*, Jawa Timur: SADRA PRESS, 2021.
- Sayeed, Asma. "Women and Hadith Transmission: Two Case Studies from Mamluk Damascus." dalam *Jurnal Studia Islamika*, No. 95, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Shahin, Farah. "Islamic Feminist Thought: The Contributions of Fatima Mernissi 1940-2015." dalam *Jurnal El Tarikh*, Vol. 05, No. 1 tahun 2024.
- Shiva, Vandana. *The Vandana Shiva Reader*. The University Press of Kentucky, 2014.
- Sidiq, Syahrul. "Maqasid Syari'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah pemikiran Jasser Auda." dalam *Jurnal Agama dan Hak Asasi Manusia*. Vol. 7, No. 1 Tahun 2017.
- Suazini, Esa Risi. "Faktor- Faktor langsung yang Mempengaruhi Usia Menopause." dalam *Jurnal BIMTAS*, Vol. 2, No. 1, t.th.
- Subandi, Yeyen. *Gender dan Hubungan Internasional*. Lombok: CV. Alliv Renteng Mandiri, 2021.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2019.
- Sihaloho, Wardani. "Wanita dalam Pendidikan Islam Klasik." dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 22, No. 2 t.th.
- Simarmata, Banget Tua. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: Selat Media Partners, 2022.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Syaiful, et.al. "Pendidikan Untuk Ibu Hamil Dalam Perspektif Islam Dan Barat." dalam *Jurnal Pendidikan Dewantara*, Vol 2, No. 1 tahun 2023.
- Syamsiyatun, Siti. "Muslim Women's Politics in Advancing Their Gender Interests: A Case-Study of Nasyyatul Aisyiyah in Indonesian New Order Era." dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 45, No. 1 Tahun 2007.

- Syaukani, Siti Yumnah. "Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Pendidikan Islam Perspektif Gender." dalam *Jurnal TA'LIMUNA*, Vol 10, No. 1 Tahun 2021.
- Talhami, Ghada Hashem. *The Mobilization of Muslim Women in Egypt*. Gainesville: University Press of Florida, 1996.
- Tampilang, Risno. "Dualisme Ekosentrisme dan Antroposentrisme: Sebuah Implikasi Teologis Kejadian 1-3 dan Respon terhadap Gerakan Ekofeminis dalam Melihat Tindakan Eksploitasi Lingkungan," dalam *Jurnal Mello*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2023.
- Tanjung, Abdurrahman Rusli. "Analisis Terhadap Corak Tafsir Al-Adabi Al-Ijtima'i," dalam *Jurnal Analytica Islamica*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2014.
- Thalib, Muh Dahlan. "Kedudukan Perempuan dalam Hadis Nabi." dalam *Jurnal Al-Ibrah*, Vol. 11, No. 1 Tahun 2022.
- Trisetiyaningsih, Yanita, *et.al.* "Gambaran Gejala Menopause dan Psychological Well Being pada Wanita Klimakterium." dalam *Jurnal Formil (Forum Ilmiah) Kesmas Respati*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2023.
- Tong, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Boulder: Westview Press, 2009.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Makassar: CV. Kreatif Lenggara, 2023.
- Urfan, Muhammad Yahdi, dan Cintya Nurika Irma. "Analisis Feminisme Marxis pada Tokoh Utama dalam Novel "Re" Karya Maman Suherman," dalam *Jurnal Sendik FKIP*, No. 1 tahun 2023.
- Utama, Robertus Wardhana. "Analisis Kesetaraan Gender Dalam Konteks Pemilihan Umum," dalam *Jurnal Perkara*, Vol. 1, No. 4 Tahun 2023.
- Waddy, Charis. *Wanita dalam Sejarah Islam*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford university press, 1999.
- . *Qur'an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Wijayanti, Ratna. *et.al.* "Pemikiran Gender Fatima Mernissi Terhadap Peran Perempuan." dalam *Jurnal Muwazah*, Vol. 10, No. 1, 2018.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. t.tp.: Feedbooks, 1792.
- Yani, Fitri Amja. "Tradisi Terkait Upacara Kehamilan Dan Kelahiran Pada Suku Jawa Di Desa Rintis," dalam *Jurnal Multimedia Dehasen*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2025.

- Yogiswari, Krisna Sukma. "Corak Budaya Patriarki dalam Perkembangan Ilmu dan Teknologi: Perspektif Ekofeminisme Vandana Shiva." dalam *Jurnal Sanjiwani*, Vol. 9, No. 2 Tahun 2018.
- Yulizawati dan mirzattia Yulika. *Mengenal Fase Menopause*. Sidoarjo: Indomedia Pustaka, 2022.
- Zaharah, Siti. *et.al.* "Keunggulan Kitab Nazharât fi Kitâbillâh Menurut Pandangan Abdul Hayee Al-Farmawi," dalam *Jurnal IRSYAD*, 2016.
- Zubaidi, Sujiat dan Muhammad Muslih. *Kritik Epistemologi dan Model Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: LESFI, 2018.
- Zubaidah, Siti. *Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Kedudukan Wanita Dalam Islam*. Bandung: Citapustaka, Media Perintis, 2010.
- al-Zuhaili, Wahbah. *Fikih Thaharah: Kajian Berbagai Mazhab*. Bandung: CV. Pustaka Media Utama, t.th..

Website

- Bardan, Margot. "Islamic Feminism: What's in a Name" dalam <http://www.feministezine.com/feminist/international/Islamic-Feminism-01.html>. Diakses pada 06 Oktober 2024.
- Dhewy, Anitha. "Kamus Feminis: Apa itu Personal is Political? Betapa Politisnya Pilihan Perempuan," dalam <https://www.konde.co/2023/12/kamus-feminis-apa-itu-personal-is-political-betapa-politisnya-pilihan-perempuan/>. Diakses pada 03 Januari 2025.
- Diani, Alindya. "Pentingnya Perawatan Selama Masa Nifas," dalam <https://kanalpengetahuan.fk.ugm.ac.id/pentingnya-perawatan-selama-masa-nifas/>. Diakses pada 24 Februari 2025.
- Hasanah, Nur. "Kisah Cinta Taubah dan Laila al-Akhyaliyyah: Cinta yang Tak Direstui Hingga Keduanya Kembali Kepangkuan Sang Ilahi," dalam <https://islami.co/kisah-cinta-taubah-dan-lailah-al-akhyaliyyah-cinta-yang-tak-direstui-hingga-keduanya-kembali-kepangkuan-sang-ilahi/>. Diakses pada 10 Januari 2025.
- Katsir, Ismail Ibnu. Tafsîr Al-Qur'ân al-Azhîm, dalam <https://tafsir.app/ibn-katheer/65/4>. Diakses pada 27 Februari 2025.
- Muhammad, Husein. "Karimah Al-Marwaziyyah Ulama Perempuan Ahli hadis" dalam <https://fahmina.or.id/karimah-al-marwaziyyah-ahli-hadis-perempuan/>. Diakses pada 10 Januari 2025.
- Redaksi UINSGD.AC.ID, "Sayyidan Nafisah: Dzurriyyah rasul dan Guru Imam Syafi'i," dalam <https://uinsgd.ac.id/sayyidah-nafisah-dzurriyyah-rasul-dan-guru->

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Yuyun Yuhanida
Tempat, tanggal lahir : Tasikmalaya, 23 Oktober 1997
Jenis Kelamin : Perempuan
Alamat : Kp. Sukamaju RT. 03 RW. 03 Kelurahan. Mulyasari,
Kecamatan. Tamansari, Kota. Tasikmalaya, Provinsi.
Jawa Barat.
Email : yuyunyuhanida9@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

Pendidikan Formal			
No.	Jenjang	Nama Sekolah	Tahun Lulus
1.	SD	SD Negeri Setiamulya 1 - Tasikmalaya	2010
2.	MTs/SMP	MTs Mathlabus'saadah - Tasikmalaya	2013
3.	MA/SMA	MA Cilendek - Tasikmalaya	2016
4.	S1	UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	2021
Pendidikan Nonformal			
1.	MTs	Pesantren Mathlabus'saadah - Kab. Tasikmalaya	2013
2.	MA	Pesantren Raudlatul Muta'allimin - Kota. Tasikmalaya	2016

Riwayat Pekerjaan:

No.	Jabatan	Tempat Bekerja	Tahun
1.	Guru Keagamaan	SMK Makarya 1 Jakarta Selatan	2019
2.	Guru Al-Qur'an	Majelis Taklim Baitul Akhyar - Tasikmalaya	2021
3.	Musyrifah	SMA Global Darussalam Academy Yogyakarta	Sekarang

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

No.	Jenis Tulisan	Judul	Tahun
1.	Skripsi	Praktik <i>Ruqyah Syar'iyah</i>	2021

		Menggunakan Ayat-ayat Al-Qur'an di Komunitas Rehab Hati Foundation Cibubur	
2.	Jurnal	Epistemology of Sufism in Sufi Interpretation (Analysis of The Patterns of Theoretical (<i>Nazharî</i>) and Practical (' <i>Amalî</i>) Sufi Exegesis)	2024

Daftar Kegiatan Ilmiah:

No.	Tempat Kegiatan	Jenis Kegiatan	Tahun
1.	Baznas Tasikmalaya	Pendidikan Duta Baznas Kota Tasikmalaya	2022
2.	Ujung Kulon, Banten	DAI 3T Kementerian Agama RI	2024
3.	Mesir	<i>Short Course</i>	2024

KESETARAAN GENDER DALAM AL-QUR'AN: STUDI PEMIKIRAN ZAINAB AL- GHAZALI DAN FATIMA MERNISSI

ORIGINALITY REPORT

17%	16%	8%	5%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
2	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
3	repository.radenintan.ac.id Internet Source	1%
4	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
5	123dok.com Internet Source	<1%
6	docobook.com Internet Source	<1%
7	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	<1%
8	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	<1%
9	Submitted to IAIN Purwokerto Student Paper	<1%
10	jurnal.uin-antasari.ac.id Internet Source	<1%
11	Submitted to UIN Sunan Ampel Surabaya Student Paper	<1%