

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN:
REINTERPRETASI PEMIKIRAN M. QURAISH SHIHAB
TENTANG KONSEP *AL-QAWWÂMAH* DENGAN
PERSPEKTIF *QIRÂ'AH MUBÂDALAH*

TESIS

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



Oleh:
ERLIES ERVIENA
NIM: 172510056

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M/ 1442 H

ABSTRAK

Pandangan yang sempit dalam budaya patriarki menimbulkan diskriminasi terhadap peran kaum perempuan. Keadaan ini akibat dari perbedaan pendekatan dalam pemahaman dan interpretasi penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an dan sunnah Rosullulah yang secara metodologis berfikir sistimatis (*ushul al-fiqh*) sehingga menghasilkan *istinbath* hukum yang berbeda.

Penafsiran klasik yang digolongkan sebagai Ulama tekstualis dianggap lebih menitik beratkan pada teks tanpa memperhatikan unsur kebahasaan dan kondisi sosial-budaya pada saat ayat diturunkan, yang sepakat mengharamkan perempuan dalam memegang kekuasaan pemimpin tertinggi. Laki-laki diposisikan sebagai superior dan perempuan sebagai kaum inferior. Sebaliknya, Ulama yang memperbolehkan perempuan menjadi pemimpin didominasi oleh Ulama kontekstualis, diantaranya adalah M. Quraish Shihab. Oleh sebab itu, tulisan ini memaparkan penafsiran kembali pemikiran M. Quraish Shihab dan rujukannya Q.S. an-Nisâ/4: 34, sebagai dalil pendukung disamping pendekatan fiqh dan pendapat Ulama sebagai rujukannya.

M. Quraish Shihab melakukan penafsiran bisa dikatakan menggunakan pendekatan konstektual sosio-historis dengan mempertimbangkan konteks pemahaman yang diyakini lebih relevan dengan keadaan melalui fakta-fakta, realitas dan sejarah. Tulisan ini juga membahas bagaimana Quraish Shihab memaknai kesetaraan gender melalui penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan laki-laki dan perempuan. Peran dan fungsi tersebut merupakan kesalingan dan relasi yang bersifat fungsional serta saling melengkapi satu sama lain sebagai mitra yang sejajar untuk menciptakan hubungan yang harmonis.

Qirâah mubâdalah menawarkan perspektif baru dalam menafsirkan al-Qur'an. *Mubâdalah* sebagai metode interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadits sebagai perspektif dalam penafsiran yang memposisikan laki-laki dan perempuan sebagai sesuatu subjek yang setara dan menjadi mitra dalam kehidupan. Sehingga ia hanya berorientasi pada bagaimanakah al-Qur'an dapat mencakup laki-laki dan perempuan serta bagaimana hubungan kerjasama keduanya itu dapat terbangun. Cara baca ketersalingan/resiprokal ini bertujuan untuk menjaga nilai universal yang terkandung dalam al-qur'an agar tidak terdistorsi oleh pemaknaan yang kurang tepat atas ayat parsial.

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is how to understand the thoughts of the mufassirs who have different views on the issue of the female leadership. The difference of the approach of understanding is methodologically an offer of renewal that is rooted in the tradition of interpretation that has been practiced in classical Islamic treasures of the interpretation of the Qur'an and Hadith of the Messenger and the assessment of the consensus (*ijma'*) of scholars which produces different legal deduction. The logical consequence of classical scholars tends to do it textually by applying the pattern of meaning in ushul fiqh and emphasizing more on its normative textuality. In contrast to contemporary scholars who interpret verses and hadiths, in addition to being contextually applicative, they also do textual normative understanding.

The thesis parallels the idea of *mubâdalah* which was promoted by Faqihuddin Abdul Kodir as an analysis to interpret religious rulings from the reciprocity perspective with the aim of partnership and cooperation between men and women based on the verses of the al-qur'an, texts and Hadith.

This thesis research does not agree with the thoughts of Abbas Mahmud Al-Aqqad, Al-Ghazali, Al-Mawardi, Ibn Taimiyah, Ibn Khaldun, al-Bassam, Ibn Qudamah and Musthafa al-Siba'i, who agree to prohibit women from holding power. On the contrary, this thesis has similarities with the thoughts of at-Tabari, M. Quraish Shihab, Yusuf al-Qardhawi, Asghar Ali Engineer and Muhammad Abduh who are more progressive and responsive to the changing times. The moderation of women's fiqh thinking appreciates the text as a legal basis and a dynamic sociocultural reality that cannot be interpreted textually so as to encourage women to be active in various fields.

The writing describes a reinterpretation of the thoughts of Quraish Shihab and the reference to Q.S. an-Nisâ / 4: 34, with the perspective of *Qirâ'ah mubâdalah* as a method of interpretation of the texts of the Qur'an and Hadith in the interpretation that positions men and women as equal subjects and partners in life.

This thesis approach method uses a descriptive analysis research in the form of data collection. The data analysis is taken from the book Tafsir al-Mishbah which is the primary data, while secondary data is taken from other books which are still related to the research title. The interpretation method used is the inductive method, i.e. the method used to draw conclusions from specific to general descriptions; and the comparative analysis is an analysis technique performed by making comparisons between elements.

الاختصار

خلاصة هذه الرسالة الماجستيرية هي كيفية فهم تفكير المفسرين من وجهات النظر المختلفة حول مسألة القيادة النسائية. هذا الاختلاف المنهجي في نهج الفهم عرض للتجديد الذي متجذر في تقليد التفسير الذي تم ممارسته في الكنوز الإسلامية الكلاسيكية لتفسير القرآن وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم وتقييم الاتفاق (الإجماع) من العلماء التي تنتج الاستنباط الشرعي المختلف.

وتميل النتائج المنطقية للعلماء المتقدمين إلى القيام بذلك في ظاهر النص من خلال تطبيق نمط الاستخدام في أصول الفقه والتركيز أكثر على النص المعياري. خلافاً بالعلماء المعاصرين الذين يفسرون الآيات والأحاديث بالإضافة إلى التطبيق السياقي وفهم النص المعياري أيضاً.

وتتماشى هذه الرسالة مع فكرة المبادلة التي قام بها فقيه الدين عبد القادر تحليلاً لتفسير الأحكام الشرعية مع منظور المعاملة بالمثل بهدف الشراكة والتعاون بين الرجل والمرأة استناداً إلى آيات من القرآن والنصوص والأحاديث .

ولا تتفق هذه الرسالة البحثية مع أفكار عباس محمود العقاد والغزالي والماوردي وابن تيمية وابن خلدون والبسام وابن قدامة ومصطفى السباعي الذين وافقوا على منع المرأة من تولي السلطة. و على العكس من ذلك، هذه الرسالة لها أوجه تشابه مع تفكير الطبري، محمد قريش شهاب، يوسف القرضاوي، أصغر علي المهندس ومحمد عبده الذين هم أكثر تقدمية واستجابة للأزمة المتغيرة .

إن الاعتدال في التفكير الفقهي النسائي يقدر النص باعتباره أساساً قانونياً وواقعاً اجتماعياً ثقافياً متحركاً لا يمكن تفسيره نصاً، وذلك لتشجيع المرأة على أن تكون نشطة في مختلف المجالات.

تصف هذه الرسالة إعادة تفسير لأفكار قريش شهاب وإشارات إلى سورة النساء الآية ٣٤، مع منظور قراءة المبادلة أسلوباً لتفسير نصوص القرآن والحديث في التفسير الذي يضع الرجل والمرأة موضوعاً متساوياً ويصبح شريكاً في الحياة.

تستخدم هذه الرسالة أسلوب البحث التحليلي الوصفي، والذي يكون في شكل جمع البيانات. تحليل البيانات مأخوذ من كتاب "تفسير المصباح" وهو البيانات الأولية، بينما البيانات الثانوية مأخوذة من كتب أخرى لا تزال مرتبطة بعنوان الدراسة. طريقة التفسير المستخدمة هي الطريقة الاستقرائية، أي الطريقة المستخدمة لاستخلاص النتائج من الأوصاف المحددة في الأوصاف العامة، والتحليل المقارن، أي تقنية التحليل التي يتم إجراؤها عن طريق إجراء مقارنات بين العناصر

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is how to understand the thoughts of the mufassirs who have different views on the issue of the female leadership. The difference of the approach of understanding is methodologically an offer of renewal that is rooted in the tradition of interpretation that has been practiced in classical Islamic treasures of the interpretation of the Qur'an and Hadith of the Messenger صلى الله عليه وسلم and the assessment of the consensus (*ijma'*) of scholars which produces different legal deduction. The logical consequence of classical scholars tends to do it textually by applying the pattern of meaning in ushul fiqh and emphasizing more on its normative textuality. In contrast to contemporary scholars who interpret verses and hadiths, in addition to being contextually applicative, they also do textual normative understanding.

The thesis parallels the idea of *mubâdalah* which was promoted by Faqihuddin Abdul Kodir as an analysis to interpret religious rulings from the reciprocity perspective with the aim of partnership and cooperation between men and women based on the verses of the al-qur'an, texts and Hadith.

This thesis research does not agree with the thoughts of Abbas Mahmud Al-Aqqad, Al-Ghazali, Al-Mawardi, Ibn Taimiyah, Ibn Khaldun, al-Bassam, Ibn Qudamah and Musthafa al-Siba'i, who agree to prohibit women from holding power. On the contrary, this thesis has similarities with the thoughts of at-Tabari, M. Quraish Shihab, Yusuf al-Qardhawi, Asghar Ali Engineer and Muhammad Abduh who are more progressive and responsive to the changing times. The moderation of women's fiqh thinking appreciates the text as a legal basis and a dynamic sociocultural reality that cannot be interpreted textually so as to encourage women to be active in various fields.

The writing describes a reinterpretation of the thoughts of Quraish Shihab and the reference to Q.S. an-Nisâ / 4: 34, with the perspective of *Qirâ'ah mubâdalah* as a method of interpretation of the texts of the Qur'an and Hadith in the interpretation that positions men and women as equal subjects and partners in life.

This thesis approach method uses a descriptive analysis research in the form of data collection. The data analysis is taken from the book Tafsir al-Mishbah which is the primary data, while secondary data is taken from other books which are still related to the research title. The interpretation method used is the inductive method, i.e. the method used to draw conclusions from specific to general descriptions; and the comparative analysis is an analysis technique performed by making comparisons between elements.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Erlies Erviena
NIM : 172510056
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kepemimpinan Perempuan Dalam al-Qur'an:
Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab
Tentang Konsep *al-Qowwamah* Dengan
Perspektif *Qirâ'ah Mubâdalah*

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini merupakan hasil murni dari karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Jika 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 PTIQ dan peraturan Undang-Undang yang berlaku.

Jakarta, Juni 2021

Yang membuat pernyataan,



Erlies Erviena

Erlies Erviena

TANDA PERSETUJUAN TESIS

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN:
REINTERPRETASI PEMIKIRAN M. QURAISH SHIHAB TENTANG
KONSEP *AL-QOWWÁMAH* DENGAN PERSPEKTIF *QIRÁ'AH*
MUBÁDALAH

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 :
ERLIES ERVIENA
NIM : 172510056

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

Jakarta, Juni 2021

Menyetujui :

Pembimbing I,



Dr. Abd. Muid N, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abd. Muid N, M.A.

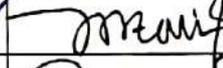
TANDA PENGESAHAN TESIS

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN: REINTERPRETASI PEMIKIRAN M. QURAIH SHIHAB TENTANG KONSEP *AL-QOWWĀMAH* DENGAN PERSPEKTIF *QIRĀ'AH* *MUBĀDALAH*

Disusun Oleh :

Nama : Erlies Erviena
NIM : 172510056
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kepemimpinan Perempuan dalam al-Qur'an:
Reinterpretasi Pemikiran Quraish Shihab
tentang Konsep *al-Qowwamah* dengan
Perspektif *Qirā'ah Mubādalah*

Telah diajukan pada sidang (*munâqasah*) pada tanggal

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A. M.Pdi	Penguji II	
	Dr. Abdul Muid N, MA	Pembimbing I	
	Dr. Kerwanto, M. Ud	Pembimbing II	
	Dr. Abdul Muid N, MA	Panitera/Sekretaris	

Jakarta,..... 2021

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	Z	ق	Q
ب	b	س	S	ك	K
ت	t	ش	Sy	ل	L
ث	ts	ص	Sh	م	M
ج	j	ض	Dh	ن	N
ح	h	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: رَبَّ
Ditulis *rabba*
- b. Huruf panjang (mad): fathah ditulis â atau Â, *kasrah* ditulis î atau Î, serta *dhammah* ditulis û atau Û
- c. Kata alif+lam (ال) ditulis al jika diikuti huruf *qamariyah*, misal: الكافرون menjadi al-kâfirûn, jika diikuti huruf *syamsiyah* maka huruf lam diganti dengan huruf yang mengikuti, misal: لطبري menjadi ath-Thabarî
- d. Huruf *Ta' marbûthah* (ð) jika terletak di akhir kalimat maka ditulis dengan h, misal: البقرة ditulis menjadi al-baqarah, jika terletak di tengah ditulis dengan t, misal: زكاة المال ditulis menjadi zakât al-mâl.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur atas kehadiran Allah SWT. yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta memberikan kekuatan, kesabaran, dan pertolongan, sehingga penulis dapat dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga tercurah bagi baginda Rasulullah Saw, keluarga, sahabat-sahabatnya, serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Âmîn yâ Rabbal ‘âlamîn.

Penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini begitu banyak hambatan dan kesulitan yang dihadapi, Alhamdulillah berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Untuk itulah pada kesempatan ini, penulis menyampaikan rasa hormat dan mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Dr. Abdul Muid N, M.A. selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
4. Dr. Abdul Muid N, M.A. selaku Dosen Pembimbing I dan Dr. Kerwanto, M.UD. selaku Dosen Pembimbing II yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan dan pengarahan kepada penulis dalam menyusun Tesis ini.
5. Dr. Muhammad Suaib Tahir, Lc., M.A. selaku Penguji Ujian Progress Report I dan II yang juga telah memberikan pencerahan pemikiran penulis dalam merevisi Tesis ini.

6. Staf Tata Usaha Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
7. Suami dan anak-anak tercinta, Taury S.A. Widodo, M. Khevin, S. Keista dan S. Kamilah yang memberi semangat dan dukungannya dalam penyelesaian tesis ini.
8. Sakina, keponakan tercinta yang telah memotivasi dan membantu penulis secara tehnik dalam menyelesaikan Tesis ini.
9. Yerina, selaku saudari perempuan penulis yang saling memberi semangat untuk terus berjuang dalam penyelesaian Tesis ini.
10. Teman-teman seperjuangan yang saling mendukung dan memotivasi dalam penulisan Tesis ini.

Dengan keterbatasan pengalaman, ilmu maupun pustaka yang ditinjau, penulis menyadari bahwa Tesis ini masih banyak kekurangan dan pengembangan agar benar-benar bermanfaat, oleh karenanya penulis mengharap banyak saran dan masukan agar Tesis ini lebih sempurna.

Akhir kata dengan memohon ridha Allah Swt., penulis berharap Tesis ini memberi manfaat bagi kita semua agar dapat memahami dan mengaplikasikan tentang kepemimpinan yang benar.

Jakarta, Juni 2021

Penulis

Erlies Erviena

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian.....	xi
Lembar Persetujuan.....	xiii
Lembar Pengesahan.....	xv
Pedoman Translitasi.....	xvii
Kata Pengantar.....	xix
Daftar Isi.....	xxi
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	10
C. Rumusan Masalah.....	10
D. Batasan Masalah.....	10
E. Tujuan Penelitian.....	10
F. Manfaat Penelitian.....	11
G. Kajian Pustaka.....	11
H. Metodologi Penelitian.....	15
I. Sistematika Penulisan.....	17
BAB II. KONSEP <i>AL-QAWWÂMAH</i> DALAM KONTEKS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN PERSPEKTIF <i>MUBÂDALAH</i>.....	19
A. Pemimpin Perempuan dalam Hukum Islam.....	19
1. Definisi Kepemimpinan.....	19

2. Peranan Perempuan dalam sejarah Islam.....	21
B. Kontroversi Terhadap Kepemimpinan Perempuan	31
C. Memahami Konsep <i>al-Qawwamah</i> terhadap Kedudukan Perempuan dalam Pandangan Mufassir.....	47
1. Penafsiran Mufassir Tentang Konsep <i>al-Qawwamah</i>	47
2. Teknik Interpretasi Tekstual dan Kontekstual	55
D. Konsep <i>Mubâdalah</i> dalam Praktek Hermeneutika Resiprokal.....	58
1. Pengertian dan Latar Belakang <i>Mubâdalah</i>	58
2. Metode Penafsiran <i>Mubâdalah</i>	63
3. <i>Mubâdalah</i> dalam Metode hermeneutika Resiprokal	68
E. Telaah Ayat-Ayat Gender Perspektif <i>Qirâ'ah Mubâdalah</i>	72
F. konsep <i>qawwamah</i> dalam konteks kepemimpinan perempuan dengan kerangka metodologi <i>mubâdalah</i>	81

BAB III. REINTERPRETASI PEMIKIRAN M. QURAIISH SHIHAB

TENTANG KONSEP AL-QAWWAMAHDAN KEPEMIMPINAN PEREMPUAN PERSPEKTIF QIRÂ'AH MUBÂDALAH	85
A. Biografi M. Quraish Shihab.....	85
1. Latar Belakang dan Karir M. Quraish Shihab.....	85
2. Metode dan Corak Penafsiran Tafsir al-Mishbah	86
a. Metode Penafsiran Tafsir al-Mishbah	86
b. Corak Penafsiran Tafsir al-Mishbah.....	88
B. Reinterpretasi M. Quraish Shihab Berkaitan dengan- Konsep Gender	90
1. Pengertian reinterpretasi	90
2. Asal-Usul Penciptaan Manusia (Tela'ah Q.S. An-Nisâ'/4:32.....	92
3. Reinterpretasi Penciptaan Perempuan Dari Tulang Rusuk Adam AS.....	96
4. Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Ayat-Ayat Gender dalam Perspektif <i>Qirâ'ah Mubâdalah</i>	99
C. Konsep <i>Al-Qawwamah</i> dan Kepemimpinan Perempuan Perspektif <i>Qirâ'ah Mubâdalah</i>	103
1. Konsep <i>Al-Qawwamah</i> dalam Pandangan Quraish Shihab	103
2. Diskursus Kepemimpinan Perempuan dalam Pemikiran- M. Quraish Shihab	106
3. <i>Asbab al-nuzul, asbab al-wurud</i> dan Latar Belakang Pelarangan Kepemimpinan Perempuan.....	113

BAB IV. ANALISIS METODOLOGIS TAFSIR AL-MISHBAH TERHADAP KONTEKSTUALISASI TEKS PERSPEKTIF-QIRA'AHMUBÂDALAH	117
A. Analisis Ayat-ayat al-Qur'an Tentang Gender	117
1. Analisis Penafsiran <i>Lafadz nafsî wâhidah</i>	117
2. Analisis Penafsiran <i>Lafadz al-Qawwâmah</i>	128
B. Metode Penafsiran al-Qur'an dan Hadits dalam Tafsir al-Mishbah	130
1. Metode Pendekatan dalam Penafsiran	130
2. Analisis Hermeneutika dalam al-Qur'an Menurut Pandangan M.Quraish Shihab	133
C. Konsepsi Penafsiran M. Quraish Shihab Terhadap Kepemimpinan Perempuan Perpektif Kesalingan	135
 BAB V. PENUTUP.....	147
A. Kesimpulan	147
B. Saran	149
 DAFTAR PUSTAKA.....	151
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Permasalahan tentang kepemimpinan perempuan merupakan topik yang selalu menarik dan menjadi polemik yang berkepanjangan. Kepemimpinan perempuan merupakan bagian dari prinsip kesetaraan gender. Adanya perbedaan gender tersebut melahirkan marginalisasi terhadap perempuan yang diciptakan oleh masyarakat itu sendiri. Akibatnya adanya satu pihak yang terpinggirkan. Marginalisasi yang terjadi akibat dari perbedaan gender ini, tercipta oleh masyarakat yang masih menganut budaya patriarki. Berlakunya budaya patriarki yang sampai saat ini masih dianut masyarakat membuat sebagian kaum perempuan atas nama kesetaraan menjadi termarginalkan sebagai kaum inferior. Pandangan yang sempit dalam budaya patriarki mendukung kaum pria melakukan tindakan semena-mena terhadap kaum perempuan, sehingga melahirkan berbagai gerakan kaum feminis yang menentang anggapan bahwa perempuan hanya memiliki peranan dalam bidang domestik saja. Bahkan ada sebagian yang beranggapan bahwa pernikahan dijadikan alat sebagai praktek patriarki sehingga dapat menghambat eksistensi kaum perempuan. Hak-haknya secara umum dibatasi, sehingga tidak sedikit dari perempuan yang mendapat perlakuan hukum secara kurang adil. Hidup dalam budaya patriarki tidak berarti perempuan semata-mata hanya menjalankan kodratnya sebagai perempuan konvensional yang tidak menyesuaikan diri dengan perubahan jaman sehingga berlarut-larut terintimidasi oleh kaum pria dan berakibat fatal secara psikologis bagi generasi penerus.

Sebelum al-Qur`an turun, banyak peradaban besar seperti Yunani-Romawi, India, dan Cina sudah ada dan berkembang. Demikian juga agama-agama besar seperti Yahudi, Nasrani, Hindu, Budha, dan Zoroaster di Persia. Masyarakat Yunani yang terkenal dengan pemikiran filsafatnya tidak banyak membicarakan hak perempuan. Pada puncak peradaban Yunani, perempuan hanya dijadikan budak seks untuk pemenuhan kepuasan laki-laki. Mereka diberi kebebasan sedemikian rupa untuk memenuhi kebutuhan dan selera tersebut dan para perempuan dipuja untuk itu. Patung-patung telanjang yang banyak terdapat di Eropa adalah bukti dan sisa dari pandangan itu. Sedangkan peradaban Romawi, menjadikan perempuan sepenuhnya dibawah kekuasaan ayahnya dan setelah menikah kekuasaan dialihkan ketangan suami. Kekuasaan ini mencakup kewenangan menjual, mengusir, menganiaya dan membunuh yang berlangsung hingga abad ke enam Masehi. Semua hasil usaha perempuan menjadi milik keluarganya yang laki-laki. Peradaban Hindu dan Cina tidak lebih baik dari yang lain. Hak hidup seorang perempuan yang bersuami harus berakhir pada saat kematian suaminya. Istri harus dibakar hidup-hidup pada saat mayat suaminya dibakar. Tradisi ini berakhir pada abad ke tujuhbelas Masehi.¹ Sementara dalam pandangan Yahudi, perempuan sama dengan pembantu. Mereka menganggap perempuan adalah sumber laknat, sebab menurut mereka perempuanlah yang menyebabkan Adam diusir dari surga.

Pandangan masyarakat Kristen sampai dengan tahun 1805, perundangan-undangan Inggris mengakui hak suami untuk menjual istrinya dan hingga tahun 1882 wanita Inggris belum memiliki hak kepemilikan harta benda secara penuh dan hak menuntut ke pengadilan.² Kemudian Islam datang mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan yang ditindas pada peradaban sebelumnya. Jika para mufassir klasik cenderung memperkokoh anggapan superioritas laki-laki atas perempuan, maka mufassir feminis beramai-ramai menelaah kembali dan menafsirkan ulang penafsiran atas ayat-ayat terkait yang pada umumnya didasari oleh cara pandang literal-tekstual tersebut dengan pendekatan-pendekatan dan metode-metode baru yang membawa semangat kesetaraan dan lebih ramah gender. Kalangan feminis yang menganggap bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan disebabkan oleh konstruk sosial. Laki-laki diklaim dengan sifat maskulinnya dan perempuan dengan sikap feminisnya, sehingga untuk memberikan kesetaraan pada perempuan perlu dilakukan restrukturasi peran dalam konteks sosial.

¹M. Quraish Shihab, *Kodrat Perempuan Versus Norma Kultural*, dalam ed. Lily Zakiyah Munir, *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 77.

²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 2, hal. 419-420.

Dalam kaitannya dengan persoalan laki-laki dan perempuan, al-Qur'an pada dasarnya menunjukkan prinsip dasar yang egaliter, dimana setiap manusia tidak dibedakan dengan ras, suku, bangsa, serta seks. Perbedaan terletak pada seberapa takwa kepada Allah SWT., seperti yang terdapat dalam Q.S. al-Hujurât/49: 13. Ayat ini menunjukkan bahwa hak perempuan tidaklah berbeda dengan laki-laki. Hal inilah yang menjelaskan kesalahpahaman laki-laki dalam mengartikan redaksi Q.S. an-Nisâ/4: 34. Pada substansinya perempuan juga memiliki hak untuk berperan dalam tatanan sosial seperti halnya laki-laki. Dalam al-Qur'an perbedaan laki-laki dan perempuan sebenarnya tidak dimaksudkan untuk membedakan keduanya dari segi derajat sosialnya. Perbedaan itu merupakan wujud komitmen Allah SWT., ketika menciptakan segala kosmos secara berpasang-pasangan agar proses reproduksi berjalan dengan lancar dan tercipta hubungan mutualis dan interpedepensi diantara dua jenis manusia.³ Akan tetapi seringkali perempuan tersubordinasi oleh kaum laki-laki.

Dalam upaya memahami al-Qur'an secara utuh dan komperhensif, maka para pengkaji al-Qur'an haruslah mengenal empat komponen dasar, yaitu; pengetahuan terhadap al-qur'an, pengetahuan tentang kaidah-kaidah tafsir, pengetahuan tentang metode-metode tafsir dan pengetahuan tentang kitab-kitab tafsir danmufassirnya.⁴ Dalam konteks inilah, peran Ulama hadir dengan kerja intelektual (ijtihad) menawarkan berbagai konsep dan teori untuk mengaitkan lafal-lafal teks yang sangat terbatas. Teori-teori penggalian hukum (*istinbâth al-ahkam*) dari teks dalam *ushul fiqh* dan ilmu tafsir hadir untuk memenuhi kehendak ijtihad tersebut, yaitu menemukan makna yang tepat dari teks yang tersedia dalam menjawab realitas yang berkembang. Kerja-kerja ijtihad dan tafsir ini sebetulnya terfokus pada pencarian logika dasar dan tujuan-tujuan dari hukum-hukum tersebut, sebab ini merupakan dinamika pertautan antara teks dan konteks dalam pengalaman masing-masing ulama pada setiap generasi. Dalam suatu permasalahan, *fiqh* dapat menawarkan hukum yang berbeda sebab berdasarkan pada tuntutan realitas yang muncul, terlebih berkaitan dengan persoalan perempuan. Untuk itulah pembacaan ulang (reinterpretasi) terhadap produk-produk *fiqh* mengenai isu-isu relasi gender disebabkan adanya perubahan realitas pada saat ini, khususnya realitas tuntutan hak-hak perempuan dan keadilan gender. Sehingga *fiqh* seharusnya kontekstual dengan melihat fakta realitas dengan pandangan yang seimbang dalam melihat relasi laki-laki dan perempuan. Sehingga dalam konteks ini, *qirâ'ah*

³Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta:Paramadina, 2001, hal. 18.

⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hal. 154. Lihat juga Sulaiman Ibrahim, *I'jâz al-Qur'an: Menelusuri Bukti Keotentikan Al-Qur'an*, Farabi, Vol. Volume 12 Nomor 1 Juni 2015, hal. 44.

mubâdalah ditawarkan untuk memperbarui *fiqh* mengenai isu-isu laki-laki dan perempuan dan melengkapi dinamika teks dan realitas dalam tradisi keislaman.

Definisi *qirâ'ah mubâdalah* sendiri adalah sebagai sebuah pembacaan yang berorientasi pada ketersalingan pada teks-teks agama yang berbicara seputar isu-isu gender. Cara pandang *mubâdalah* yang menekankan kesalingan dalam memaknai isu-isu relasi gender dalam Islam, berlandaskan teks-teks sumber dan tradisi keilmuan Islam. Perspektif baru yang ditawarkan adalah bagaimana agar kehidupan di dunia dilihat dari cara pandang laki-laki dan perempuan. Tujuannya agar keduanya saling menguatkan kemitraan dan kerjasama, saling melengkapi, mendukung dan menolong satu sama lain. Perspektif ini hadir sebagai bagian upaya dakwah penyempurnaan akhlak sebagaimana misi utama nabi Muhammad saw.⁵ Dengan dasar pemahaman demikian, kajian *fiqh* perspektif *mubâdalah* alat analisis yang diharapkan dapat menghadirkan penafsiran hukum-hukum agama yang lebih adil gender. Sebagaimana disampaikan Husein Muhammad, beliau mengungkapkan bagaimana kita maju tanpa meninggalkan tradisi. Tradisi yang dimaksud adalah rujukan hukum yang berasal dari ulama salaf ussalihin yang kental dengan budaya dan tradisi Arab. Masih menurut Husein, *fiqh* (*fiqh*) merupakan interpretasi orang (Ulama) terhadap teks-teks suci, dan bukan teks suci itu sendiri.⁶

Dilain pihak, faktor sosiologis, ruang dan waktu yang berbeda dan berubah seiring zaman menyebabkan pemahaman yang sesuai konteks sosial budaya terkini sangat diperlukan untuk menjawab tantangan umat Islam agar tetap dalam koridor hukum Islam tanpa teralienasi dari kehidupan modern.

Perbedaan jenis kelamin (gender) digunakan sebagai dasar pemberian peran sosial yang tidak sekedar dijadikan dasar pembagian kerja, namun lebih dari itu menjadi instrumen dalam pengakuan dan pengingkaran sosial, ekonomi, politik, serta menilai peran dan hak-hak dasar keduanya. Pengertian jenis kelamin merupakan penafsiran atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis dengan (alat) tanda-tanda tertentu pula, bersifat universal dan permanen, tidak dapat dipertukarkan, dan dapat dikenali semenjak manusia lahir. Itulah yang disebut dengan ketentuan Tuhan atau kodrat. Dari sini lahirlah identitas jenis kelamin.

Pengertian gender itu sendiri adalah suatu konsep untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial-budaya. Gender dalam arti ini mengidentifikasi laki-laki dan perempuan dari sudut non-biologis. Sementara sex secara umum digunakan

⁵Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, Februari 2019, cet. Pertama, hal. 51.

⁶Susanti, Husein Muhammad, *Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal*, (Teosofi: "Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam": Surabaya, 2014) Vol. 4, Nomor 1, hal 197-219.

untuk mengidentifikasi laki-laki dan perempuan dari segi analogi tubuh, yakni lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sementara itu, gender lebih banyak berkonsentrasi kepada sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non-biologis⁷ lainnya.

Sedangkan tradisi yang berkembang cenderung mengekalkan mitos dominasi laki-laki atas perempuan. Keterbatasan dan kesempitan ruang gerak perempuan seringkali dijustifikasi oleh pemahaman literal umat terhadap doktrin keagamaan yang akhirnya menimbulkan sejumlah pertanyaan. Misalnya, adakah pembagian wilayah kerja yang memang bertolak dari perbedaan gender? benarkah karena spesifikasi yang dimilikinya wanita tidak diperkenankan berperan sepenuhnya dalam sektor publik? dan benarkah agama memiliki andil dalam pelestarian sosial yang dipandang diskriminatif?⁸ sedangkan di dalam Islam antara laki-laki dan perempuan mempunyai kewajiban yang sama selain keduanya dibebani dengan tugas-tugas ibadah dan mentaati hukum-hukum agama tanpa ada perbedaan keduanya, baik laki-laki atau perempuan dibebani kewajiban *amar ma'ruf nahi munkar*.

Tatanan kehidupan dunia semakin berkembang dan menimbulkan perubahan-perubahan yang sangat cepat yang ditandai dengan perkembangan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi serta persaingan dunia menjadikan perubahan yang sangat terbuka. Dengan kesetaraan tugas dan kewajiban yang diperankan tersebut, maka dalam menghadapi tantangan global, perempuan harus memerankan peran domestik dan publik secara seimbang. Di sektor publik, banyak hal yang dapat diperankan oleh perempuan. Dengan terbukanya peluang dan kesempatan global maka terbuka pula peluang bagi partisipasi perempuan dalam bidang kegiatan yang dulunya dianggap kurang lazim atau janggal dilaksanakan oleh kaum perempuan.

Kepemimpinan perempuan dalam perspektif Islam sudah menjadi masalah semenjak beberapa saat yang lalu. Masalah ini menyebabkan kontroversi yang berkepanjangan. Ada sebagian ulama memperbolehkan, dan ada pula yang melarang dengan berlandaskan kepada al-Qur'an dan Hadits. Meskipun pada kenyataannya kelompok yang memperbolehkan juga menggunakan dasar al-Qur'an dan Hadits.

Banyaknya kelompok yang tidak memperbolehkan perempuan untuk menjadi pemimpin berbanding lurus dengan minat perempuan untuk menjadi

⁷Mansour Fakhri, dkk, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996, hal. 12

⁸Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam: Antara Fakta dan Realita Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmûd Syaltût*, Yogyakarta: LESFI, 2003, hal. 103.

pemimpin di berbagai sektor. Halini menunjukkan bahwa kemampuan perempuan dalam memimpin tidak kalah dari laki-laki. Ulama melarang kepemimpinan perempuan dengan merujuk antara lain kepada firman Allah; *lelaki adalah pemimpin perempuan* disebabkan karena keistimewaan yang Allah anugerahkan kepada sebagian yang lain dan disebabkan karena lelaki menafkahkan sebagian harta mereka. Alasan lain adalah Hadits nabi Muhammad saw., yang menyatakan *Tidak akan berbahagia suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan* (HR Abu Daud dan at-Tirmidzi). Ayat dan Hadits di atas mereka pahami sebagai pembatasan peranan kepemimpinan hanya kepada jenis kelamin laki-laki. Tetapi argumentasi ini tidak didukung oleh Ulama lain yang menyatakan bahwa ayat tersebut berbicara dalam konteks keluarga.

Sebuah teks suci harus mengatasi keterbatasan-keterbatasan alamiah dari bahasa yang menjadi alat komunikasi manusia. Al-Qur'an tidak berusaha menafikan perbedaan antara laki-laki dan perempuan atau menghapuskan signifikansi fungsional perbedaan gender. Hubungan fungsional yang harmonis dan saling mendukung antara laki-laki dan perempuan dapat kita pahami sebagai bagian dari tujuan al-Qur'an berkenaan dengan masyarakat.⁹ Bagaimana al-Qur'an menggambarkan penciptaan seorang perempuan? apakah al-Qur'an beranggapan bahwa proses penciptaan manusia membedakan perempuan dan laki-laki dengan cara tertentu untuk membatasi potensi perempuan menjadi peran tunggal yang ditentukan secara biologis?

Di dalam al-Qur'an terdapat berbagai macam ayat yang membahas tentang kedudukan wanita yang menjadi rujukan. Penafsiran tentang wanita pun bermacam-macam dan berbeda-beda. Seperti penafsiran dalam Q.S. An-Nisâ/4: 1, menurut jumhur mufassir seperti al-Jalalain, Ibnu Katsir, al-Qurtubi, dan Muhammad bin Jarir at-Tabari menyamakan kata "*nafs*" itu dengan nabi Adam as., berdasarkan Hadits riwayat Bukhari dan Muslim. Di samping itu adapula yang menafsirkan kata tersebut dari unsur yang serupayakni tanah¹⁰ yang darinya Adam as. diciptakan.

Dari penafsiran di atas menyebabkan pemahaman yang berbeda tentang ketidakadilan gender yang terjadi pada perempuan, yaitu marginalisasi pada perempuan, penempatan perempuan pada subordinat, stereotip perempuan. Disamping itu perempuan juga selalu diposisikan menjadi inferior khususnya dalam dunia kerja, bukan hanya pada kemampuannya yang diragukan namun juga faktor kesehatan reproduksinya yang menjadi alasan pokok. Masalah kehamilan, menyusui dan mengasuh

⁹Sayid Quthb, *Fî Zilâl Al-Qur'ân*, Kairo: Dar-al-Syuruq, 1980, jilid II, hal. 642-3. Dia membahas manfaat dan tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan menurut sistem keadilan sosial Islam.

¹⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, hal..32.

anak masih menjadi persoalan yang dianggap sebagai beban produktivitas kerja oleh sebagian perusahaan. Dari sinilah timbul pro dan kontra oleh sebagian tokoh dan Ulama.

Berangkat dari latar belakang tersebut, penulis tertarik untuk mengkaji lebih jauh mengenai kepemimpinan perempuan dalam al-Qur'an di era Islam modern. Karena itulah, dalam penelitian ini penulis melakukan pembahasan dengan merujuk pada reinterpretasi M. Quraish Shihab dalam memahami arti *qawwamah* dengan perspektif *qirâah mubâdalah*, yang bagi penulis mengandung makna tersirat untuk mengendalikan "superioritas" laki-laki. Menurutnya, *qawwamah* juga berarti pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan. Oleh karena itulah, kepemimpinan dalam rumah tangga yang dianugerahkan kepada laki-laki tidak semestinya menghantarkan kepada kesewenang-wenangan.

Sejalan dengan itu, kepemimpinan (*qawwamah*) tersebut justru menjadikan laki-laki benar-benar bertanggung jawab dan bersikap adil serta ideal terhadap perempuan. Nuansa keadilan itu terwujud dalam hal suami memberikan keluasaan dan ruang bagi istrinya untuk berkarya dan berkarir, karena kata *qowwâm* yang menjadi multiinterpretasi sebagai argumentasi untuk menolak kepemimpinan perempuan seperti Q.S. An-Nisâ/4: 34: "*Laki-laki adalah qowwâmûn dan bertanggung jawab terhadap kaum perempuan, karena Allah telah memberikan kelebihan (kekuatan) pada yang satu atas yang lain, dan karena mereka memberi nafkah dari harta mereka*".

Ayat di atas seringkali dijadikan dasar argumen oleh banyak pihak untuk menghalangi perempuan menjadi pemimpin, sehingga terjadi reduksi mengingat kata *qawwâm* memiliki makna yang banyak dan luas. Terlebih lagi pada dari kaum laki-laki ini lahir para nabi, Ulama dan imam, sehingga dasar inilah yang melahirkan stereotip yang bahwa perempuan tidak bisa dijadikan seorang pemimpin.

Kata *Qawwâm* sendiri banyak ditafsirkan oleh para mufassir sebagai penanggung jawab, penguasa, pemimpin, penjaga maupun pelindung bagi perempuan. Hal ini didasarkan pada kelebihan yang dimiliki lelaki, baik secara fisik, penalaran akal kematangan, logika dan keberaniannya, sehingga banyak tugas-tugas berat yang dibebankan kepada kaum laki-laki, seperti tugas-tugas kenabian, imam salat, sufi, muazin, khutbah jumat, persaksian wali nikah. Sementara pada perempuan tidak ada otoritas tersebut. Dengan demikian, terbentuklah keabsahan teologis superior laki-laki terhadap perempuan.¹¹ Pada dasarnya ajaran Islam memberikan perhatian yang cukup besar pada kedudukan perempuan. Allah SWT. menganugerahkan laki-laki dan perempuan potensi dan kemampuan yang sama untuk memikul tanggung jawab dan melakukan aktivitasnya

¹¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, hal. 404

sebagai khalifah di buka bumi. Pada masa yang lalu, perempuan juga melakukan tugas dan aktivitas yang cukup berat, misalnya terlibat dalam peperangan yang dilakukan, seperti Ummu Salamah dan Aisyah. Demikian pula partisipasi perempuan dalam berbagai aktivitas dalam mensyiarkan agama Islam. Kepemimpinan dalam terminologi agama bukanlah sesuatu yang mutlak atau tidak terbatas, akan tetapi kepemimpinan merupakan amanah Allah SWT. yang akan dipertanggung jawabkan bagi masing-masing yang mengembannya. Oleh karena itu, kepemimpinan itu tidak terbatas pada jenis kelamin, sepanjang mampu melaksanakannya dan berani bertanggung jawab maka ia layak menjadi seorang pemimpin.

Apabila Islam mempunyai ajaran mengenai kesetaraan manusia, maka konsep dasar Islam yang harus dimaknai bersama adalah bahwa Allah SWT. menciptakan laki-laki dan perempuan untuk menjadi pemimpin, sementara pemimpin itu sendiri memiliki pengertian yang luasbaik dalam lingkup keluarga maupun publik. Kepemimpinan laki-laki dalam keluarga sebetulnya bukan sama sekali disebabkan seorang laki-laki secara *dzati*, tetapi karena laki-laki memiliki sifat kelelakian (*al-rujûlah*) yang dapat melindungi keluarganya, Dengan demikian, Islam tidak melarang atau mengharamkan perempuan untuk menjadi seorang pemimpin jika memang memiliki kemampuan dan kualitas untuk memimpin.

Qirâ'ah mubâdalah dihadirkan untuk melengkapi dinamika teks dan realitas yang diharapkan dapat merubah prinsip-prinsip pemaknaan relasi antara laki-laki dan perempuan, karena *qirâ'ah mubâdalah* bertujuan menyeimbangkan relasi yang ada di antara keduanya. Disamping itu *qirâ'ah mubâdalah* juga berusaha melakukan perbaikan dari relasi yang hierarkis seperti yang cenderung terlihat saat ini, menuju relasi yang egaliter, sehingga diharapkan tidak ada lagi bentuk superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan maupun sebaliknya. Hal ini dilakukan meninjau pada ketimpangan dalam hubungan sesama manusia akan berakibat pada kerugian salah satu pihak, karena hak-haknya sebagai sesama makhluk Tuhan terancam. Definisi *qirâ'ah mubâdalah* merupakan sebuah pembacaan yang berorientasi pada ketersalingan pada teks-teks agama yang berbicara seputar isu-isu gender.¹²

Dalam pembacaan ini, baik laki-laki maupun perempuan menjadi subjek dalam kandungan teks. Tidak ada superioritas maupun inferioritas pada salah satu jenis kelamin. Tujuannya adalah supaya terwujud keseimbangan relasi antara laki-laki dan perempuan. Berawal dari relasi hierarkis menuju relasi yang egaliter, emansipatoris dan tidak bias gender. Bias gender sebenarnya bukan hanya merugikan salah satu pihak, tapi juga bisa merugikan pihak lainnya. Adapun secara terminologis, *qirâ'ah*

¹²Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah...*, hal. 144

mubâdalah dimaknai sebagai sebuah perspektif dan pemahaman yang bertujuan untuk melihat relasi antar dua pihak tertentu dengan kaca mata yang egaliter dan menjunjung tinggi semangat kemitraan, kerja sama, kesalingan dan timbal balik. Konsep ini berpeluang untuk diaplikasikan dalam konteks relasi yang lebih luas selain antara laki-laki dan perempuan.

Dalam era millennium saat ini, narasi keagamaan tentang legitimasi kepemimpinan perempuan secara umum sebetulnya tidak lagi menjadi persoalan besar. Laki-laki dan perempuan diberi kesempatan untuk menjadi pemimpin tanpa membedakan jenis kelamin, tentunya dengan pertimbangan kebutuhan khusus perempuan terkait kodrat tubuh perempuan yang mempunyai reproduksi yang berbeda dengan laki-laki. Tuhan menciptakan wanita berbeda dengan pria secara fisik dan kejiwaan serta dengan fungsi yang berbeda pula. Secara alamiah wanita mengalami haid setiap bulan sampai masa menopause dan dapat mengandung. Keadaan alamiah ini yang menyebabkan produktivitas perempuan berbeda dengan laki-laki. Perbedaan tersebut menjadikan laki-laki sering menjadi tokoh utama dalam kehidupan bermasyarakat, karena laki-laki dianggap lebih potensial untuk mengemban tugas-tugas kemasyarakatan. Keadaan biologis perempuan dianggap sebagai kelemahan yang membatasi ruang gerak mereka, sehingga tak mampu mengemban tugas-tugas kemasyarakatan.

Perbedaan peran dalam masyarakat antara kedua jenis kelamin ini bukan disebabkan oleh perbedaan biologis, namun lebih banyak disebabkan oleh bangunan kultural yang melekat dalam masyarakat. Perbedaan tersebut menciptakan konstruksi budaya dalam masyarakat yang memandang perempuan lebih lemah dari laki-laki. Atas dasar inilah, perpektif *mubâdalah* dihadirkan untuk memberikan perlindungan kepada kelompok-kelompok marginal, khususnya kaum perempuan yang lemah,¹³ rentan dan minoritas sesuai prinsip keadilan dengan pertimbangan kondisi reproduksi kodratinya sebagai bentuk implementasi dari keadilan sosial masyarakat, karena kesejahteraan dan kesetaraan manusia menjadi tidak berarti apabila masih banyak orang dilemahkan dan dimarginalkan.

Dalam perspektif *mubâdalah*, perempuan juga mulai dilibatkan dalam pengembangan akal, program-program pendidikan formal maupun non formal, pendidikan agama, riset, praktek-praktek kerja baik dalam industri besar dan kecil maupun teknologi yang terkait demi terwujudnya kesejahteraan ekonomi harus terbuka lebar bagi perempuan. Kondisi tersebut dapat mewujudkan relasi kemitraan dan kerjasama sebagai substansi dari *mubâdalah*. Secara teoritis, perempuan dalam kepemimpinan cenderung lebih demokratis, berdasarkan pada kharisma, keahlian, kontak, dan keahlian interpersonal dalam mempengaruhi orang lain. Sebaliknya laki-laki

¹³Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah...*, hal. 102

cenderung lebih menggunakan gaya kepemimpinan yang mendasarkan pada kontrol dan perintah, mereka lebih mendasarkan pada jabatan otoritas formal sebagai dasar baginya untuk melakukan pengaruhnya.¹⁴

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka timbul beberapa permasalahan yang perlu dijabarkan sebagai berikut:

1. Diskursus tentang kepemimpinan perempuan perpektif al-Qur'an dalam tafsir al-Mishbah
2. Konsep *al-Qawwâmah* dalam tafsir al-Mishbah
3. Latar belakang turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) dan Hadits (*asbab al-wurud*) yang menjadi kontroversi terhadap kepemimpinan perempuan
4. Konsepsi pemikiran Quraish Shihab tentang kepemimpinan perempuan perpektif *Qirâ'ah Mubâdalah*

C. Rumusan Masalah

Sesuai dengan latar belakang masalah yang telah penulis jelaskan di atas dan untuk memperjelaskan masalah yang akan dibahas maka perumusan masalah yang akan diteliti sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *al-qawwâmah* menurut pandangan para Mufasssir dalam Q.S. An-Nisâ/4: 34
2. Bagaimana kedudukan perempuan dalam domestik dan ranah publik menurut M. Quraish Shihab?
3. Bagaimana pandangan Quraish Shihab terhadap pemahaman mufasssir dalam memaknai konteks *nafsin wâhidah* dan implikasinya terhadap kepemimpinan perempuan?

D. Batasan Masalah

Pokok bahasan yang diuraikan dalam tesis ini hanya meliputi cakupan yang berhubungan dengan kontroversi kepemimpinan perempuan dan permasalahan yang melatar belakanginya, yaitu:

1. Pengaruh implikasi teologis terhadap penafsiran al-Qur'an tentang kepemimpinan perempuan.
2. Kontekstualisasi ayat-ayat gender dalam perpektif *qirâ'ah mubâdalah*.
3. Kontroversi kepemimpinan perempuan dalam ranah publik

E. Tujuan Penelitian

Diharapkan tujuan penelitian ini dapat diaplikasikan pada masyarakat. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

¹⁴Sudaryono, *Leadership Teori dan Praktek Kepemimpinan*, Jakarta: Lentera Ilmu Cendekia, 2014, hal. 144.

1. Sebagai pengembangan studi al-Qur'an dan wacana bagi khazanah keilmuan khususnya di bidang al-Qur'an dan tafsirnya untuk mencapai pemahaman yang selalu berorientasikan dengan konsep al-Qur'an yang benar.
2. Secara teori penelitian ini dapat bermanfaat untuk mengetahui secara mendalam pandangan dari para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an bukan hanya secara tekstual namun juga kontekstual.
3. Dapat membedakan pemikiran tentang kedudukan perempuan dalam keluarga dan makna kepemimpinan perempuan dengan melakukan penelitian dalam Kitab Tafsir al-Mishbah karya M. Quraish Shihab.
4. Untuk menjelaskan implikasi penafsiran *al-qawwamah* menurut M. Quraish Shihab terhadap kepemimpinan Wanita dengan menggunakan perspektif *qirâh mubâdalah*.

F. Manfaat Penelitian

Setiap penelitian yang dilakukan pada dasarnya bertujuan utamanya adalah untuk memberikan manfaat, khususnya bagi penulis dan umumnya bagi parapembaca baik secara teoritis maupun aplikasinya. Adapun manfaat dari penelitian ini yaitu:

1. Untuk menambah khazanah keilmuan dalam mengembangkan pola pikir intelektual dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan dapat memberikan kontribusi secara konseptual bagi ilmu pengetahuan khususnya dalam memahami konsep *al-qawwamah* dengan perspektif *qirâh mubâdalah* dan implikasinya terhadap kedudukan perempuan dalam pandangan Islam.
2. Memberikan sumbangsih karya ilmiah mengenai Kepemimpinan Perempuan dalam al-Qur'an dan reinterpretasi terhadap pemikiran M. Quraish Shihab tentang konsep *al-qawwamah* dengan perspektif *qirâh mubâdalah*.
3. Penelitian ini dapat dijadikan pengetahuan khususnya bagi umat Islam agar tidak menimbulkan kesalahpahaman di masyarakat dalam memahami tafsir al-Qur'an bukan hanya secara tekstual namun juga harus dipahami secara kontekstual.
4. Memberikan wawasan tentang sudut pandang masyarakat dalam penilaian terhadap konsepsi kepemimpinan yang dipimpin oleh perempuan.
5. Dapat memberikan pemahaman kepada umat Islam tentang konsep *al-qawwamah* dengan perspektif *qirâh mubâdalah* terhadap kepemimpinan perempuan pada masa Islam modern dan reinterpretasi terhadap pemikiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah.

6. Dapat menjadi acuan bagi peneliti yang ingin melakukan penelitian lebih lanjut di masa yang akan datang.

G. Kajian Pustaka

Adapun literatur yang membahas tema terkait dengan penelitian yang relevan dengan penelitian tesis ini adalah sebagai berikut:

Pertama, jurnal Studi Keislaman al-Hikmah, Volume 5, Nomor 1, Maret hal 90 2015, yang berjudul *Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Al-Quran* buah karya dari Siti Fatimah. Jurnal ini membahas tentang kontroversi kepemimpinan perempuan yang dilatar belakangi oleh kondisi sosial kehidupan manusia, peradaban, budaya dan kedangkalan agama, sehingga menyebabkan terjadinya benturan dan perbedaan persepsi dikalangan masyarakat, namun penjabarannya hanya menggambarkan definisi, syarat dan teori kepemimpinan secara umum dan kepemimpinan perpektif al-Qur'an dengan merujuk pada surat at-Tauwbah ayat 71, sekilas tentang Hadits Abi Bakrah dan kisah ratu Bilqis dalam surat an Naml, namun belum adanya penafsiran yang spesifik hukum-hukum tentang kedudukan perempuan sebagai pemimpin.

Kedua, Jurnal Muwazah, berjudul *Kepemimpinan Perempuan: Kajian Strategis Kepemimpinan Berbasis Gender*, yang ditulis oleh Suyatno, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014. Jurnal ini membicarakan tentang ketentuan emansipasi perempuan atau kesetaraan gender dengan studi dan bukti dari Al-Qur'an Hadits dan penjelasan dari para ahli di lapangan yang membuktikan bahwa wanita tidak mengalami hambatan gender untuk menggali potensi untuk menjadi pemimpin di publik, asal sesuai dengan kualifikasi kemampuan, kapasitas dan keterampilan. Berbeda dengan penelitian penulis yang memasukkan konsep *mubâdalah* dalam kepemimpinan perempuan.

Ketiga, Jurnal *Pemikiran Gender Quraish Shihab Dalam Tafsir al-Mishbah* karya Syarifatun Nafsi. Jurnal ini berbicara bagaimana Quraish Shihab memaknai kesetaraan gender melalui penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan laki-laki dan perempuan dan kepemimpinan laki-laki dalam keluarga dan nilai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan yang saling melengkapi sebagai mitra sejajar dengan melakukan pendekatan metode penafsiran M. Quraish Shihab. Perbedaan jurnal ini dengan penelitian penulis adalah penafsiran ayat-ayat gender dikaitkan dengan perpektif *qirâah mubâdalah*.

Ketiga, jurnal dengan judul *Interpretasi Ayat Qawwâmah Pada Kepemimpinan Keluarga (Kajian Hermeneutika Atas Wacana Legislasi Hukum Keluarga Islam Indonesia* karya Muttaqin Choiri. Pemaknaan literal terhadap ayat-ayat al-Qur'an seperti surat an-Nisâ ayat 34, lebih menyoroti pada metode pembaharuan terhadap hukum keluarga khususnya undang-

undang perkawinan, sehingga konsep *qawwâmah* dipahami dari realitas kontemporer dan makna teks dengan berbagai konteks historisnya bertujuan untuk mengungkap makna baru dari teks tersebut. Pendiskripsian perbedaan sosial dan ekonomi, berusaha melakukan kajian komparatif-historis antara hak-hak asasi perempuan yang menjadi pembahasan heremeneutika sebagai penafsiran kitab suci, sebagai metode filologi, pemahaman linguistik serta fondasi metodologis *Qawwâmah* sebagai sebuah tanggungjawab sosial bagi suami istri yang memikul beban rumah tangga, dimaknai sebagai pemimpin yang demokratis, penuh kasih sayang dan pengertian. Sedikit berbeda dengan penelitian penulis yang mendiskripsikan pengertian *qawwâmah* lebih global dalam kepemimpinan perempuan secara luas bukan hanya dalam ranah domestik, namun juga ranah publik.

Keempat, tesis berjudul *Kepemimpinan Wanita Dalam al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir al-Misbah dan Tafsir Ibnu Katsir)* karya Farida, yang memaparkan tentang pendapat Quraish Shihab dan Ibnu Katsir yang masing-masing memiliki argumen tentang tentang kebolehan dan pelarangan kepemimpinan perempuan. Sementara penulis memaparkan konsep kepemimpinan sebagai konsep *al-qowwâmah* dengan reinterpretasi M. Quraish Shihab dan diperkembangkan *qirâh mubâdalah*.

Kelima, tesis lain berjudul *Konsep Pemimpin Perempuan Dalam Tafsir al-Mishbah* karya Marzaniatun, berbicara tentang penafsiran M. Quraish Shihab terhadap surah an-Naml ayat 22-40 dalam tafsir al-Mishbah dan konsep Pemimpin perempuan dalam tafsir al-Mishbah. Perbedaan dengan penelitian penulis dikaitkan dengan surat an-Nisâ'.

Keenam, tesis tentang *Studi Analisis Konsep Muhammad 'Abduh (1266-1323 H/ 1849-1905) Tentang Al-Qawwâmah Dan Implikasinya Terhadap Kedudukan Perempuan Dalam Hukum Islam* karya Ahmad Zuhri Rangkuti. Tesis ini banyak mengulas terkait penafsiran Muhammad Abduh yang membahas secara luas mengenai hukum islam, namun kurang spesifik menafsirkan konsep tentang *al-Qowwâmah*.

Ketujuh, adapun buku yang memiliki relevansi dengan penelitian tesis ini adalah karya Nasaruddin Umar, berjudul *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (1999). Buku ini mengulas tentang penafsiran istilah gender yang berakibat terjadinya ambiguitas antara gender, dengan memaknai sifat yang melekat pada laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan kultural dan biologis yang dijadikan landasan baku sebagai alat legitimasi untuk membuat klasifikasi peran yang berbeda antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial. Nasaruddin Umar lebih banyak menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an, Hadits dan pendapat Ulama terdahulu dalam menuliskan gagasan yang dimaksud. Contohnya ketika beliau menafsirkan QS. Al-Nisâ' ayat 1, yang menyebutkan Hawa tercipta

dari esensi yang satu (tanah). Beliau menggunakan ungkapan yang dikutip dari pendapatnya Al-Asfihani yang dimaknai dengan Majazi Atau Kiasan.

Kedelapan, buku *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, karya KH. Husein Muhammad, mengkritisi segala pandangan yang mempertanyakan urgensi dan relevansi dalam menafsirkan ulang teks-teks agama (al-Qur'an, Hadits, fiqh) untuk mengupayakan sebuah kehidupan yang antikekerasan, antipelecehan, dan antidiskriminasi terhadap perempuan.

Kesembilan, buku *Perempuan dalam Pandangan Islam, Mengungkap Persoalan Kaum Perempuan di Zaman Modern dari Sudut Pandang Syari'ah*, terjemah dari kitab asli *Markaz al-Mar'ah fial-Hayah al-Islamiyyah*, penerjemah: Dadang Sobar Ali, karya Yusuf Al-Qardhawi, Buku ini menjelaskan salah satu persoalan pelik perempuan, khususnya perempuan karir dan pandangan al-Qardawi yang tidak menentang karir perempuan untuk berkiprah di ranah publik, asalkan sifatnya liberal absolut, tanpa batas yang lepas dari esensi agama.

Kesepuluh, buku berjudul *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias lama Sampai Bias Baru*, karya M. Quraish Shihab, yang berpendapat jika tidak terdapat perbedaan substansial antara kedudukan perempuan dan kedudukan laki-laki dalam Islam karena semua manusia memiliki kedudukan yang sama baik dihadapan sesama manusia maupun dihadapan Allah, yang membuat seseorang berbeda dihadapan Allah ialah nilai ketakwaannya, karena Islam tidak menafikan adanya perbedaan pada aspek fisik dan biologis yang tidak mempengaruhi peran dan fungsi keduanya dalam kehidupan sosial, sebab keduanya memiliki posisi dan peran yang sama baik pada wilayah domestik maupun publik.

Kesebelas, buku *Qir'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* karya Faqihuddin Abdul Qodir ini merupakan sebuah tafsir resiprokal tentang konsep kesetaraan dan kesalingannya yang mencoba untuk melakukan pembacaan ulang terhadap ayat-ayatrelasional antara laki-laki dan perempuan dengan gagasan perpektif relasi kemitraan dan kerjasama antara lelaki dan perempuan. *Mubâdalah* sebagai tafsir resiprokal mengangkat isu kesetaraan gender yang memiliki ruang gerak dan jangkauan yang sangat luas mengingat isu-isu yang dirangkul oleh *mubâdalah* tidak hanya isu-isu perempuan dalam ranah domestik seperti pernikahan dan rumahtangga, tetapi juga isu dalam ranah yang lebih luas yaitu sosial, ekonomi dan politik. teori ini juga dapat diaplikasikan secara langsung pada setiap teks-teks keagamaan dan penggalian istinbath hukumnya. Konsekuensi atas munculnya teori ini akan membuka peluang munculnya pandangan-pandangan baru terhadap perempuan yang selama ini

termarginalkan untuk mendapatkan tempatnya yang ideal dan setara dengan laki-laki.

Penelitian-penelitian di atas memiliki variable yang agak berbeda. Penelitian penulis lebih menitik beratkan padapenjabarkan reinterpretasi M. Quraish Shihab dengan perpekstif *qirâah mubâdalah* yang tidak di jelaskan pada penelitian penelitian yang terdahulu. Persamaannya adalah sama-sama menggunakan ayat yang bersifat universal dalam memperbandingkan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits sebagai landasan epistemologis, dengan komparasi penafsiran klasik dan kontemporer dalam konteks sosio historis serta menggunakan riwayat *asbabun nuzul* dan *asbab al-wurud*.

H. Metodologi Penelitian

Penulisan tesis ini termasuk ke dalam jenis penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif bukan kuantitatif. Pendekatan kualitatif digunakan jika data yang hendak dikumpulkan adalah data kualitatif, yaitu data yang disajikan dalam bentuk kata atau kalimat. Penelitian kualitatif ini sangat mengutamakan kualitas data, sehingga dalam penelitian kualitatif tidak menggunakan analisis statistika.

Dalam pembahasannya, penelitian ini yang dijadikan objek penelitian adalah teori atau kajian teori, sehingga untuk menganalisis data tersebut peneliti menggunakan metode deskriptif dan analisis deduktif yakni menganalisis objek penelitian yang kajiannya bersifat teoritis. Cara melakukan metode deskriptif-analitik ini yaitu menganalisis data dengan memaparkan data-data tersebut kemudian diperoleh kesimpulan. Untuk mempertajam analisis, metode analisis isi juga penulis gunakan. Analisis isi digunakan melalui proses mengkaji data yang diteliti. Dari hasil analisis isi ini diharapkan akan mempunyai sumbangan teoritik. Analisis isi adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru oleh peneliti lainnya dan sah data dengan mempertimbangkan konteksnya.

Deskriptif adalah penelitian yang menyajikan data-data yang diteliti dengan menggambarkan gejala tertentu. Quraish Shihab menggunakan cara yang tergolong baru dalam tafsir al-Mishbah, dengan menggabungkan dua metode sekaligus, yaitu metode *tahlili* (analitik), disamping menggunakan metode *maûdû'i* (tematik). Metode *tahlily* digunakan oleh Quraish Shihab dalam penelitian ini. Hal ini, tampak sekali mulai dari volume pertama sampai dengan volume terakhir (vol. 15), di mana ia berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat al-Qur'an, mulai Surat al-Fatihah sampai dengan surat

an-Nâs. Dalam hubungannya dengan metode *tahlily* ini, tampaknya Quraish Shihab menafsirkan kandungan suatu ayat, ia tidak pindah ke ayat berikutnya sebelum ia menerangkan segala segi yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkannya itu. Dengan metode tafsirnya ini, Quraish Shihab kemudian memasukkan ide-ide dan gagasan-gagasan intelektualnya. Setelah itu, barulah ia pindah ke ayat berikutnya dengan mengikuti urutan ayat atau surah sesuai yang termaktub di dalam mushaf usmani.¹⁵

Dalam menggunakan metode *maûdû'i*, mengungkapkan pendapat-pendapat al-Qur'an al-karim tentang berbagai masalah kehidupan, dan juga menjadi bukti bahwa ayat-ayat al-Qur'an sejalan dengan perkembangan iptek dan kemajuan peradaban masyarakat. Metode ini memerlukan langkah-langkah, yaitu langkah *pertama*, penetapan tafsir yang menetapkan suatu tema tertentu, dengan menghimpun sebagian ayat-ayat dari beberapa surat yang berbicara tentang topik tersebut, lalu kemudian dikaitkan dengan satu dengan lainnya, sehingga pada akhirnya diambil asumsi secara keseluruhan tentang persoalan yang diangkat berdasarkan pandangan al-Qur'an. Langkah *kedua*, mengkaji *Asbab al-Nuzul* dan kosakata secara tuntas dan terperinci, ketiga mencari dalil-dalil pendukung baik dari sumber-sumber al-Qur'an, Hadits ataupun ijtihad.¹⁶

Menurut Quraish Shihab, para mufassir dapat menggunakan metode *maudhu'i* ini untuk menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang ada di beberapa surat dan menganalisa antar tema yang satu dengan yang lain dengan tujuan yang sama. Metode ini pertama kali digagas oleh Ahmad Sayyid Al-Kumi, Ketua Jurusan Tafsir Universitas Al-Azhar sampai tahun 1981, namun langkah-langkah operasional metode ini secara jelas dikemukakan oleh 'Abd Al-Hayy AL-Farmâwî¹⁷ dalam bukunya *Al-Bidyyah fi Tafsir Al-Maudû'iyah* (1977).

¹⁵M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, Cet, II, hal. 378

¹⁶Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal, 151.

¹⁷Menafsirkan al-Qur'an dengan metode seperti yang pernah dilakukan oleh Amin Huly (w. 1966) dan istrinya binti Al-Syâthi dalam menafsirkan al-Qur'an melalui pendekatan bahasa dan sastra. Disamping itu, upaya kontekstualisasi pesan al-Qur'an juga dilakukan oleh Fazlur Rahman, yang memandang latar belakang ayat dan kondisi sosial yang melingkupi masyarakat Mekkah pada saat al-Qur'an dan sarana dalam penemuan prinsip-prinsip umum sangat bermanfaat dalam mengentaskan persoalan umat Islam kontemporer. Muhammad Quraish Shihab dalam kata pengantar buku karangan: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sultan Thaha Press, 2007, cet I, hal. 34. Ahmad Sa'id Al-Fumi, *Tafsir Al-Maudû'i*. Abd. Hay al-Farmawi, *al-Bidyyah Fî Tafsir al-Maudh'i: Manhaj Dirâsah Manhajdiah Maudh'iyyah*, hal. 51.

Tafsir *maudhu'i* yang digunakan oleh Abd. Muid.¹⁸ dalam jurnalnya, mengutarakan jika tafsir *maudhu'i* yang mengkaji tema secara mendalam bukan hanya melalui pemahaman kata perkata ataupun rujukan teks lain, namun dapat menghilangkan ambiguitas seperti yang terjadi pada tafsir tahlily dan tafsir al- mat'tsûr. Kedudukan penafsir dan teks yang ditafsirkan merupakan subjek sekaligus objek terhadap teks yang ditafsirkan.

Metode deskriptif-analitik ini akan penulis gunakan untuk melakukan pelacakan dan analisa terhadap pemikiran, biografi dan kerangka metodologis konsepsi M. Quraish Shihab tentang *al-qawwâmah*.

Selain itu metode ini akan penulis gunakan ketika menggambarkan dan menganalisa penafsiran M. Quraish Shihab tentang *al-qawwâmah* dan pengaruh konsepsinya terhadap kedudukan perempuan dalam masyarakat. Disamping itu metode analisis digunakan untuk meninjau konsep *al-qawwâmah* yang ditawarkan dan bagaimana implikasinya terhadap kedudukan perempuan dengan perspektif *qirâah mubâdalah* dalam wilayah domestik.

Sedangkan jika ditinjau dari tempat pelaksanaan penelitian, maka penelitian yang penulisan lakukan adalah termasuk ke dalam jenis penelitian kepustakaan. Penelitian kepustakaan bertujuan untuk mengumpulkan materi data selengkap-lengkapnyanya dari Tafsir Al-Mishbah, jurnal, catatan-catatan, majalah, buku-buku dengan keterkaitan tema, yaitu dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung dalam ayat-ayat yang ditafsirkan, menerangkan setiap makna yang ada di dalamnya, sesuai dengan kandungan dalam Tafsir al-Mishbah.

I. Sistematika Penulisan

Dalam memudahkan penulisan tesis ini penulis menggunakan penyajian yang konsisten dan teratur, maka diperlukan uraian yang sistematis. Sistematika pembahasan ini akan diuraikan dalam 5 (lima) bab yang saling berkaitan:

BAB I. Bab ini terdiri dari pendahuluan yang memaparkan latar belakang masalah, identifikasi masalah, permasalahan yang mencakup rumusan masalah, batasan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan untuk menjelaskan substansi tesis.

BAB II. Bab ini penulis akan menguraikan landasan teori mengenai konsep *al-qawwâmah* dan kepemimpinan perempuan dalam Islam. Bab II ini terdiri dari 5 sub-bab yaitu; konsep kepemimpinan dengan pengertian secara umum mengenai definisi kepemimpinan dan penjabaran kepemimpinan perempuan dalam hukum Islam dengan pemahaman dari beberapa mufassir

¹⁸Abd. Muid, "Hermeneutika Tafsir Maudhu'I," dalam *Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016, hal. 7-13.

yang menjadi kontroversi terhadap kepemimpinan perempuan. Selain itu juga menampilkan tokoh-tokoh sejarah dalam kepemimpinan perempuan yang menjadi rujukan bagi kaum perempuan untuk berkiprah di dunia politik praktis, serta konsep *al-qawwamah* terhadap kedudukan perempuan dalam pandangan mufassir. Kemudian dalam bab ini juga membahas latar belakang berkembangnya metode *qirâ'ah mubâdalah*, yang berkaitan dengan ayat-ayat gender serta konsep *qawwamah* dalam konteks kepemimpinan perempuan dan penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an dengan kerangka metodologi *mubâdalah* (resiprokal). Hal ini dimaksudkan untuk memberi pengantar kepada pembaca sebelum masuk kedalam pemikiran M. Quraish Shihab.

BAB III. Penulis akan memaparkan reinterpetasi pemikiran Quraish Shihab dalam memahami konsep *al-qawwamah* dan kepemimpinan perempuan perpekstif *qirâ'ah mubâdalah*. Dalam bab ini, pertama membahas biografi Quraish Shihab, tentang latar belakang karir intelektual serta metode dan corak penafsiran tafsir al-mishbah. Selanjutnya mengulas reinterpetasi Quraish Shihab berkaitan dengan konsep gender; yang menjelaskan makna dari reinterpetasi secara umum, sejarah asal-usul penciptaan manusia dan perempuan serta reinterpetasi pemikiran Quraish Shihab mengenai ayat-ayat gender dengan perpekstif *qirâ'ah mubâdalah*. Terakhir, membahas konsep *al-qawwamah* dan kontroversi terhadap kepemimpinan perempuan perpekstif *qirâ'ah mubâdalah*; yang memaparkan konsep yang *al-qawwamah* dalam pandangan Quraish Shihab, diskursus kepemimpinan perempuan dalam pemikiran Quraish Shihab serta *asbab al-nuzul* dan *asbab al-wurud* yang melatar belakangi pelarangan kepemimpinan perempuan.

BAB IV. Dalam bab ini membahas tentang analisis metodologis tafsir al-Mishbah terhadap kontekstualisasi ayat-ayat al-Qur'an perpekstif *mubâdah*; mencakup analisis penafsiraan tentang lafadz *nafsin wâhidah* dan penafsiran lafadz *al-qawwamah*. Kemudian, mengulas metode penafsiran al-Qur'an dan Hadits dalam tafsir al-Mishbah; yang menjelaskan metode pendekatan dalam penafsiran, analisis hermeneutika dalam al-Qur'an menurut pandangan Quraish shihab dan berikutnya mempelajari konsepsi perpekstif penafsiran Quraish Shihab terhadap kepemimpinan perempuan perpekstif kesalingan.

BAB V. Bab terakhir yang berisi kesimpulan yang merupakan jawaban rumusan masalah dari hasil penelitian ini. Bab V ini terdiri dari kesimpulan dan saran yang digunakan untuk perbaikan penelitian yang lebih komprehensif dan memuaskan.

BAB II

KONSEP *AL-QAWWÂMAH* DALAM KONTEKS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN PERPEKSTIF *MUBÂDALAH*

A. Pemimpin Perempuan dalam Hukum Islam

1. Definisi Kepemimpinan

Kepemimpinan adalah, setiap perbuatan yang ditentukan oleh individu atau kelompok dalam upaya mengkoordinasi serta memberi petunjuk kepada individu ataupun kelompok yang tergabung dalam wadah tertentu untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Pemimpin selalu berada dalam situasi sosial, karena kepemimpinan pada hakikatnya merupakan hubungan individu dengan individu atau kelompok dengan individu atau kelompok lain. Individu tersebut dinamakan pimpinan, sedangkan individu atau kelompok lainnya disebut bawahan.¹

Pemimpin adalah orang yang dikenal dan berusaha mempengaruhi para pengikutnya untuk merealisasikan misinya, oleh sebab itu seorang pimpinan tidak memisahkan diri dari kelompoknya dan pimpinan bekerja dengan orang lain atau keduanya. Dengan demikian, kepemimpinan dengan organisasi yang efektif memerlukan strategi dalam mempengaruhi orang lain atau organisasi lain agar memberikan kontribusi secara optimal untuk tercapai sebuah tujuan organisasi. Pemahaman tentang definisi kepemimpinan, seperti dikutip oleh Sudaryono, diutarakan oleh beberapa pakar, diantaranya; J.M Pfiffner, Kepemimpinan merupakan seni mengkoordinasi dan memberi arah kepada individu atau kelompok dalam

¹Sudaryono, *Leadership; Teori dan Praktek Kepemimpinan*, Jakarta: Lentera Ilmu Cendekia, 2014, Cet ke 1, hal. 8, 31

mencapai tujuan yang diinginkan. Selanjutnya, D.E.McFarland mengutarakan bahwa kepemimpinan merupakan suatu proses dimana pemimpin dilukiskan akan memberi perintah atau pengaruh, bimbingan atau proses mempengaruhi pekerjaan orang lain dalam memilih dan mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Kemudian, Oteng Sutisna mengungkapkan jika kepemimpinan merupakan kemampuan mengambil inisiatif dalam situasi sosial untuk menciptakan bentuk dan prosedur baru, merancang dan mengatur perbuatan, dengan begitu dapat membangkitkan kerjasama kearah tercapainya tujuan.

Pengertian kepemimpinan dalam suatu organisasi publik memiliki peran strategis khususnya dalam mengatur bermacam tatanan nilai kehidupan sosial, budaya, politik, keamanan baik di dalam maupun di luar lingkungan organisasi. Seorang pemimpin adalah orang terdepan yang harus memiliki kemampuan managerial, kekuatan motivasi sumber daya manusia, bersikap adil, fleksibel terhadap keterbukaan dan perubahan, sehingga secara berkesinambungan dapat menjadi kekuatan budaya yang diterima sebagai nilai instrumental untuk perilaku yang bersikap dalam mengembangkan iklim organisasi yang kondusif serta memiliki daya saing.

Dalam melaksanakan fungsinya, ada banyak tipe dan gaya kepemimpinan², diantaranya adalah:

a. Tipe kepemimpinan Demokratis

Kepemimpinan demokratis yaitu, kepemimpinan yang mengutamakan orientasi pada hubungan dengan anggota organisasi., sehingga sifat kepemimpinan ini lebih aktif, dinamis dan terarah. Pemimpin memandang dan menempatkan orang yang dipimpinya sebagai subjek yang didasari prinsip saling menghargai dan saling menghormati.

b. Tipe kepemimpinan Otoriter

Tipe kepemimpinan ini menempatkan kepemimpinan ditangan satu orang. Pemimpin bertindak sebagai penguasa tunggal, sedangkan kedudukan dan tugas anak buahnya hanya sebagai pelaksana.

c. Tipe kepemimpinan kendali bebas (Laissez Faire)

Tipe kepemimpinan ini kebalikan dari tipe otoriter. Pemimpin berkedudukan sebagai simbol, kepemimpinan dijalankan dengan memberi kebebasan penuh pada orang yang dipimpinya dalam mengambil keputusan tanpa pengarah dan kontrol kecuali diminta.

²Witarsa, "Pengaruh Kinerja Kepemimpinan Pendidikan Berbasis Nilai Terhadap Pengembangan Budaya Sekolah di Wilayah Perbatasan Indonesia Malaysia," Jurnal Penelitian Pendidikan, Vol. 12, No. 1, April 2011.

2. Peranan Perempuan dalam Sejarah Islam

Dalam Islam kepemimpinan identik dengan *kekhalfahan*, *imam*, *ulil amri dan malik*³ Rangkaian kata *kha'*, *lam* dan *fa*, jika digabungkan menjadi kata *Khalifah*. Fungsi dari kekhalfahan sebetulnya adalah mengemban mandat amanah Allah SWT. untuk memakmurkan dan melestarikan bumi beserta isinya yang ditujukan pada semua manusia tanpa diskriminasi. Apabila dilihat dari segi makna ada tiga yaitu, kedudukan, belakngan dan perubahan.⁴ Kemudian *Imam*, merupakan gabungan huruf *hamzah* dan *mim*. Kedua huruf tersebut mempunyai makna yang banyak yaitu, pokok, tempat kembali, jamaah, waktu serta tujuan. Imam merupakan sebuah posisi seorang pemimpin dalam Islam, khususnya dalam hal shalat dan Imam bisa diartikan juga sebagai khalifah yang dianugerahkan akal untuk mengatur bumi ini dalam bermacam persoalan. Pengertian *Ulil al-Amri*, dalam al-Qur'an adalah pemilik kekuasaan. Jika kalimatnya dipisahkan menjadi dua kata, maka arti; *ulu* adalah kepemilikan dan *al-Amr* yaitu urusan atau permasalahan atau pemerintahan. Apabila keduanya digabungkan dapat diterjemahkan seorang pemimpin yang mengurus kepentingan umatnya. Pada Q.S. an-Nisâ'/4: 59, pengertian umum dari Ulil al-Amr merupakan seseorang atau sekelompok orang yang beriman yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur suatu urusan dan taat dengan perintah Allah. Selanjutnya, *al-Malik* jika dipisahkan menjadi *mim*, *lam*, *kaf*, yang artinya kekuatan dan kesehatan, sehingga apabila digabungkan berbentuk kata kerja *malaka-yamliku*. Secara umum dapat diartikan sebagai raja atau penguasa yang mengandung makna kekuatan dan keshahihan. Apabila seseorang menjadi pemimpin, maka ia harus memiliki sifat "al-Malik", menjadi pemimpin yang adil dan tidak sewenang-wenang terhadap bawahannya atau dengan pengertian yang lebih luas yaitu kewenangan terhadap sesuatu.⁵ Sementara kata "al-Malik" di dalam al-Qur'an dipakai pada konteks sifat Dzat Tuhan yang mutlak memerintah dan merajai seluruh alam serta menguasainya.

Partisipasi perempuan dalam ruang publik sudah terjadi pada masa awal Islam, yakni ketika Nabi masih hidup. Terjadinya protes perempuan saat itu perempuan merasa tidak nyaman dengan konstruksi sosial yang dihadapinya. Aturan, pandangan, keyakinan, bahkan bahasa agama yang digunakan terkesan mensubordinasi mereka. Pada zaman Nabi, diantara kaum perempuan yang memperjuangkan kesetaraan antara laki-laki dan

³Bahrudin dan Umairson, *Kepemimpinan Pendidikan Islam: Antara Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012, hal. 80.

⁴Abi al-Husain Ahmad Ibn. Faris Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (t.tp: Dar ar Fikr, 1989); juz II, hal. 210.

⁵Abi al-Husain Ahmad Ibn. Faris Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah...*, hal. 351.

perempuan adalah Ummu Salamah dalam peristiwa hijrah dalam wahyu Tuhan. Padahal banyak kaum wanita yang mau ikut hijrah.⁶ Perempuan yang memiliki peranan penting dalam mempengaruhi keputusan atau kebijakan publik masyarakat Islam, di antara mereka adalah Khadijah, Fathimah, Aisyah, dan lain-lainnya. Mereka dipandang sebagai perempuan yang mempunyai kapasitas tertentu dan ideal. Pendapat dan pemikirannya sejajar dengan pendapat dan pemikiran kaum laki-laki. Mereka mempunyai kedudukan penting dalam masa awal perkembangan Islam. Banyak peran yang dimainkan kaum perempuan dalam merubah cara pandang yang menempatkan perempuan pada posisi subordinat. Peran serta perempuan dalam sejarah Islam telah tercatat sejak awal agama Islam pertama kali muncul pada awal abad ke-7. Sebelum hadirnya ajaran Islam orang-orang pada zaman Jahiliyah memiliki kebiasaan membunuh bayi perempuan yang baru dilahirkan dan tidak memberikan jatah warisan bagi anak atau cucu perempuan mereka.⁷ Namun, Kedatangan Islam di jazirah Arab menjadi tonggak pembaharuan bagi hak-hak kaum perempuan.

Istri pertama Nabi Muhammad, Siti Khadijah memegang peranan penting dalam perkembangan Islam. Khadijah merupakan pendamping sekaligus penasihat utama Muhammad dalam berjuang menyebarkan ajaran Islam. Ia juga merupakan sosok, figur dan tokoh perempuan di saat kuatnya budaya patriarki, turut terlibat dalam sejarah memeriahkan konstelasi pengetahuan betapa pentingnya arti perjuangan menghadapi budaya yang sudah mengakar tersebut. Peran Khadijah memiliki relevansi dengan semangat dan pergerakan kaum perempuan di masa era global saat ini. Realitas sejarahnya memiliki peran signifikan dalam melakukan formulasi kehidupan sosial keagamaan dan kemasyarakatan. Aisyah sebagai penyandang kemuliaan Khadijah, merupakan putri keempat dari Abu Bakar yang lahir pada zaman jahiliyah atau sebelum 610 M. Aisyah dikenal sangat cerdas yang telah dipersiapkan Allah SWT. Sebagai istri Rosul saw, Aisyah selalu siap memberi dorongan serta motivasi kepada suaminya di saat saratnya medan dakwah dan peperangan saat itu. Kedekatan Aisyah dengan Rosul saw., dimanfaatkannya untuk menimba ilmu langsung dari Rosul saw., sebagai periwayat Hadits terbanyak. Setidaknya tidak kurang sekitar 1210 Hadits yang dikuasainya. Disamping itu Aisyah juga mempunyai kelebihan dalam bidang keilmuan lainnya, seperti mampu mendalami maksud dan penafsiran kandungan Kitab Suci umat muslim,⁸ menguasai ilmu fikih, syair-

⁶Ibn al-Atsir, Abal-Sa'adat Mubarak bin Muhammad, *Jami' al-Ushul min Ahadits al-Rasul*, no. Hadits: 552, Juz II, Dar Ihya' al-Turats, Beirut: Lebanon, 1996, hal. 161

⁷<https://muslimah.or.id/2901-“adat-bangsa-arab-jahiliyah”-bag-1.html>. Diakses tanggal 16-11-2017

⁸Zaitunah Subhan. *Al-Qur'an & Perempuan menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenadamedia Group, September 2015, hal. 436.

syair arab dan ilmu tentang penyakit. Setelah Rosul saw. wafat, Aisyah mulai terlibat dalam dunia politik dan terlibat sebagai pemimpin dalam peperangan

Pejuang-pejuang perempuan di Indonesia, seperti Cut Nya' Din, panglima perang perempuan dari Aceh dalam melawan penjajah Belanda, Martina Marta Tiyahahu dari Maluku, RA. Kartini dan Dewi Sartika, pejuang pendidikan dari Jawa Tengah dan Jawa Barat, dan lain sebagainya, menjadi tonggak sejarah bagi kepemimpinan perempuan. Dari data sejarah tersebut, perempuan berusaha menggeliat untuk menunjukkan potensi dirinya dan mensejajarkan dirinya dengan kaum laki-laki dengan berbagai himpitan tafsir agama yang penuh dengan kepentingan-kepentingan tertentu dan himpitan budaya yang selalu menempatkan perempuan pada posisi nomor dua.

Secara alamiah dibalik kodratnya sebagai perempuan, masalah biologis perempuan dianggap sebagai kelemahan dalam membatasi aktivitas, oleh karenanya dianggap kurang cocok untuk dibebani tugas-tugas dalam kemasyarakatan. Hal ini disebabkan perempuan yang memiliki sifat lemah dan tidak kuat secara fisik, sehingga mereka dianggap hanya pantas berperan di ranah domestik. Anatomi yang dimiliki wanita secara biologis berbeda dengan lelaki, sehingga sering mengalami stereotipe gender dalam kehidupan sosial. Mereka mengalami haid setiap bulan dan melahirkan, mengasuh anak, mengurus suami, sehingga timbul stigma jika perempuan lebih cocok beraktivitas dalam urusan rumah tangga sedangkan laki-laki berada di luar urusan rumah tangga. Perbedaan ini membuat laki-laki dianggap lebih berpotensi dalam kewajiban memikul tugas kemasyarakatan. Padahal perbedaan biologis antara lelaki dan perempuan justru memperlihatkan keduanya memiliki peluang untuk menjadi pemimpin yang efektif, sebab di dalam diri masing-masing memiliki testoteron yang dapat mengalami peningkatan setiap waktu.

Di dalam al-Qur'an, Allah SWT., memberikan keleluasaan pada manusia tanpa membedakan jenis kelamin guna beraktivitas di muka bumi, hal ini ditegaskan pada Q.S. an-Nisâ'/4: 32. Demikian pula Hamka mengemukakan pendapatnya untuk membebaskan perempuan dan laki-laki dalam bekerja dan berusaha agar mereka mendapatkan bagian dengan apa yang telah mereka upayakan.⁹ Pada prinsipnya tidak ada batasan dalam agama Islam mengenai hak perempuan dalam beraktivitas dalam ranah publik, asalkan sesuai dengan norma-norma agama dan kemampuan dari perempuan itu sendiri.¹⁰

⁹Sudaryono, *Leadership Teori dan Praktek Kepemimpinan...*, hal.144.

¹⁰Jamal al-Din M. Mahmud, *Huquq al-Mar'ah Fi al-Muj'tama' al-Islam*, Kairo: al-Haiah Al-Misriyyah al-Ammah li Al-Kitab, 1986, hal 67.

Kepemimpinan perempuan masih menimbulkan perdebatan di kalangan mufassir. Salah satu surat yang secara zahir tidak membolehkan perempuan menjabat sebagai pimpinan, ditegaskan di surat an-Nisâ' ayat 34. Potongan kalimatnya berbunyi: "*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan.*" Makna teks ini dapat dipahami secara komprehensif, bukan parsial, sebab potongan ayat selanjutnya, adalah "*karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka,*" yang ditujukan "kepemimpinan dalam keluarga (rumah tangga) dan itulah derajat yang diberikan kepada laki-laki." Ayat lain yang memiliki pengertian serupa ditegaskan pada Q.S. al-Baqarah/2: 228 "... dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya..."

Secara struktur bahasa, kata *man*¹¹ (seseorang) pada Q.S. al-Baqarah/2: 112, adalah bentuk maskulin, karena kata gantinya adalah *huwa* yang maskulin (*mudzakkar*). Namun mayoritas ulama memandang berlaku umum dengan kaidah *taghlib*, yaitu bahwa penggunaan redaksi atau struktur laki-laki hanya kebiasaan, sesungguhnya dimaksudkan untuk perempuan juga. Bentuk maskulin seperti *rajul* atau *al-mu'minûn*, banyak ulama yang memandang bisa diartikan juga sebagai perempuan. Imam Ibnu Hazm (w.465/1064), termasuk Ulama yang paling tegas menyatakan bahwa struktur kata yang sementara ini dianggap sebagai bentuk maskulin, seperti jama' *al-mudzakkar*¹² yang ditambah huruf *wawu* dan *nun* pada kata sifat, seperti; *al-mu'minûn*, adalah secara lahir netral dan mencakup sekaligus lelaki maupun perempuan, jika tidak mempunyai dalil yang mengkhususkannya.

Hadits Rosul saw., *lan yufliha qawm wallaw amraham imra'at*,¹³ (HR. Bukhari no. 4425), yang diriwayatkan oleh Abi Bakrah tentang pengangkatan putri Kisra dari kerajaan Persia. Hadits tersebut berhubungan dengan kekuasaan yang dipegang oleh seorang penguasa yang berlaku umum padasetiap Negara dan kerajaan monarki. Pada umumnya tradisi kerajaan yang menggunakan sistem monarki, otoritas sepenuhnya berada ditangan seorang raja, sehingga tidak ada sistem pembagian kekuasaan, seperti kekuasaan yang tidak terbatas dalam mengatasi semua persoalan kenegaraan, baik militer, pemerintahan (eksekutif), pengadilan (yudikatif). maupun legislatif.

¹¹Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Jakarta: IRCiSo, 2019, hal. 161.

¹²Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah...*, hal. 112.

¹³"Hadis-hadis tentang Kepemimpinan Perempuan", <https://swarahima.com> > Kajian Islam > Hadis, tgl. 21 Nov 2018.

Apabila menelusuri realitas sejarah di atas, yang merupakan respon nabi Muhammad saw., yang merupakan argumen pelarangan bagi perempuan untuk menjabat sebagai pimpinan, akan tetapi jikadikaitkan dengan ushul fiqh, larangan ini tidak tepat, karena Hadits ini diawali dengan huruf “lan” yang menurut pandangan Ulama’ *ushul*, justru bukan berartita’bid. Untuk itu, perlunya mengkaji Hadits ini lebih mendalam tentang larangan perempuan untuk menjadi pemimpin. Perlunya pemahaman secara mendalam guna menyatakan suatu matan Hadits kontadiktif dengan nash yang lain, termasuk juga dalam mempelajari *asbâb al-wurud*-nya. Menurut IbnuHajar al-Asqalani¹⁴ guna memahami suatu Hadist tentang pemimpin wanita, riwayat Abi Bakrah dan Abu Hurairah, perlu mengacu kepada riwayat pertama antaraNabi dengan putri Kisra, sebab kedua riwayat tersebut saling bertautan. Dalam Hadits ini digambarkan, bahwa *qawm* merupakan seluruh kaum dan imarah, yaitu kewenangan yang dimiliki seorang pimpinan atau penguasa dalam sebuah pemerintahan, baik itu dimiliki oleh seorang raja atau putra mahkota atau pemimpin dalam pengertian secara menyeluruh. Apabila melihat kemajuan pengetahuan dari perempuan masa kini yang sudah setara dengan lelaki, mereka memiliki derajat dan hak yang sama, baik dalam hal bidang ilmu pengetahuan dan pendidikan bahkan ada yang melebihinya atau lebih unggul prestasinya juga karirnya, sehingga pelarangan perempuan untuk menjadi seorang pemimpin menjadi tidak relevan dan bijaksana, apalagi dikaitkan dengan Hadits tersebut. Memahami kalimat *يفلحن* (*lan yufliha*), semua Ulama sepakat jika fungsi “lan” adalah sebagai huruf *nafi lil-istiqlal*, yang menafikan *fi’il* (perbuatan) yang akan datang. Pada Hadits tersebut yang dimaksud *fi’il* adalah lafadz *يفلح* Jika fungsi dikaitkan dengan Hadits di atas, maka akan memberikan asumsi apabila “kaum yang menyerahkan urusannya pada perempuan tidak akan pernah bahagia sampai kapanpun, tanpa ada batas waktu”. Lafadz *يفلح* yang diterjemahkan pada Kamus al-Munawwir, merupakan *fi’il madhi aflaha*, mempunyai pengertian keberhasilan atau kesuksesan.¹⁵ Lafadz ini terdiri dari *fi’il mudhari’* yang mengandung pengertian keberhasilan pada masa yang lalu maupun dimasa yang akan datang. Para ulama memiliki pandangan yang berbeda mengenai *istiqlal* yang menunjukkan ta’bid (menghapuskan untuk selamanya) dan penggunaannya bukan sebagai *ta’qit* (memperkuat *nafy*). Pada Hadits di atas, dapat dikatakan jika huruf *لن* bukan berfungsi sebagai ta’bid. Kesepakatan tersebut masih memicu pertentangan, yaitu tentang *ta’qitnya*, sebab redaksi Hadits tersebut adalah kalam khabar (berita) dan bukan kalam *talab*

¹⁴Alî ibn Hajar al Asqalânî, *Syihâb alDîn Abû al-Fadl Ahmad ibn -. Fath al-Bârî*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H, Juz, XX/10, hal. 123.

¹⁵A.W. Munawwir, *kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, Edisi Ii, Cet. XIV, 1997, hal 1070.

(instruktif), sehingga tidak bermakna suatu keharusan. Jika dalam ayat tersebut telah jelas ada lafadz *اليوم* maka kegunaannya bukan sebagai *ta'bid*. Demikian pula penggunaan 'istisna yang di *ta'qit* pada contoh lainnya.

Perempuan dalam pandangan masyarakat Persia berkaitan saat munculnya Hadits tersebut, memiliki kedudukan yang sangat rendah. Keadaan ini dapat dilihat pada kepercayaan mereka yang menganggap jika perkawinan sedarah antara anak lelaki dengan ibunya, anaknya, atau saudaranya merupakan sebuah persyaratan utama.¹⁶ Sehingga itulah salah satu penyebab Rosul saw. menegaskan “*Tidak akan bahagia orang yang menyerahkan urusannya pada perempuan,*” apalagi pemikiran masyarakat yang masih merendahkan kaum wanita, akan mengakibatkan fungsikan kekuasaan perempuan Kisra sebagai raja tidak bisa mendapat dukungan rakyatnya. Sementara pada jaman modern saat ini, wanita sudah dapat bersaing dengan kaum pria dalam segala bidang. Melihat kondisi ini, tidak beralasan untuk melarang perempuan menjadi pemimpin publik, terlebih lagi untuk tujuan kesejahteraan dan kemakmuran bersama, karena kemampuan dapat diperoleh oleh siapapun, baik yang berjenis kelamin lelaki maupun perempuan tidak dibedakan sepanjang keduanya memiliki kemampuan untuk memimpin dan menjadi seorang pemimpin.

Sementara Hadits Bukhari yang sejalan dengan Hadits di atas, adalah Hadits “kurang akal dan kurang agamanya” (Shahih Bukhari no. 305)¹⁷ mengenai pandangan Ulama tentang larangan kepemimpinan perempuan dengan anggapan dari segi fisik perempuan memiliki kelemahan ditambah lemah akalnya dan pemikirannya yang sempit, dijadikan dasar Hadits yang menjadi alasan bagi Ulama mengenai *ta'qitnya*. Hadits tersebut tidak lagi berlaku jika dikaitkan dengan kecerdasan perempuan saat ini yang sudah bisa menanggulangi permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat. Dengan demikian, diperlukan pemahaman Hadits ini dengan baik secara komprehensif, holistik dan tidak parsial. Hadits ini mempunyai konteks khusus untuk nasihat, bukan sebagai doktrin agama yang mendeskriditkan wanita, oleh sebab itu kekurangan yang dikemukakan dalam Hadits tersebut jangan dipahami secara tekstual, namun dipertimbangkan juga dari sisi konstektualnya.

Apabila dikaitkan dengan konteks Hadits di atas yang menggambarkan kaluanak perempuan kaisar Persia disertai segala urusan dalam posisinya sebagai ratu, seperti yang ditunjukkan oleh lafadz *أَوَّ* (memberikan kekuasaan dan mempercayakan). Inilah yang tidak disetujui Nabi saw.

¹⁶Sa'id Ramadhan al-Buthy, *Fiqh as-Sirah an-Nabawiyyah ma'a muuaz litârikh al-khilâfah ar-râsyidah: Hikmah Tersirat dalam Lintas Sejarah Hidup Rasulullah Saw.*, terj. Fuad Syaifudin Nur, Khalifurrahman, Jakarta: Hikmah, 2010, hal. 19.

¹⁷Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâh Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Jakarta: IRCiSo, 2019, hal. 276-277.

Hadits di atas berlaku secara khusus, sehingga jika ada seorang perempuan mempunyai kualitas (keahlian/kecakapan) untuk menjadi pemimpin, sehingga hukum Islam memperbolehkannya dan tidak melarangnya. Hadits Abu Bakrah tidak cukup syarat untuk dijadikan dasar dalil pelarangan atas kedudukan pemimpin wanita. Sebuah nash dalam hukum ushul fiqh, baru bisa dikatakan menunjukkan larangan jika memuat setidaknya hal-hal berikut; *Pertama*, secara redaksional, nash dengan tegas mengatakan haram. *Kedua*, nash dengan tegas melarangnya dalam bentuk “nahi.” *Ketiga*, nash diiringi oleh ancaman. *Keempat*, menggunakan redaksi lain yang menurut gramatika bahasa Arab mengidentifikasi tuntutan yang harus dilakukan. Demikian pula dalalah hadits Abi Bakrah harus digunakan kaidah: *al’ibrah bi khusus al-sabab la bi ‘umum al-lafzi* (yang dilihat adalah kekhususan sebab, bukan keumuman lafaz). Itulah alasan M. Qurasih Shihab memandang Hadits ini bersifat khusus.¹⁸ Rujukan Hadits tersebut ditujukan untuk rakyat Persia pada masa lampau, sehingga tidak berlaku umum untuk semua masyarakat dalam segala hal. Secara tegas, Hadits di atas tidak melarang perempuan menjadi pemimpin, dikarenakan keterampilan dalam kepemimpinan tidak semata-mata berkaitan dengan kodratnya sebagai laki-laki atau perempuan, namun lebih dipengaruhi padakondisi lingkungan dan kesempatan seseorang dalam mengakses keterampilan dan informasi. Dilihat dari sudut pandang sosiologis, kemampuan dan kecakapan dalam memimpin justru lebih dapat dipertimbangkan, sehingga pemahaman Hadits ini hanya secara tekstual dan kurang rasional, terlebih dengan jaman yang semakin maju dan kesempatan untuk memperoleh pendidikan tinggi memberikan peluang kepada siapapun tak terkecuali kaum wanita untuk berkembang dan kesempatan untuk meraih prestasi di segala bidang ilmu.

Pandangan Yusuf Qardawi dalam melihat Konteks kepemimpinan putri kaisar Persia tersebut,¹⁹ berpendapat bahwa larangan perempuan menjadi kepala negara pada zaman klasik, disebabkan potensi perempuan biasanya rentan berhadapan dengan situasi konfrontansi yang mengandung resiko, sebab tipe kepemimpinan kepalanegara pada masa itu mengatur semuahal termasuk dalam masalah pertahanan Negara. Berbeda dengan sistem pemerintahan sekarang yang telah terjadi pembagian kekuasaan. Kepala Negara tidak harus terjun langsung dalam masalah-masalah yang sudah bukan kewenangannya karena tugas tersebut bisa dilimpahkan pada para bawahan. Sebetulnya, wanita bisa berperan dalam beberapa hal. Diantaranyadapat disebutkan: peran kodrati (peran reproduksi). Berdasarkan landasan historis kultural, fungsi dan peran wanita yangdikaitkan dengan

¹⁸M. Quraish Shihab, *Wawasan Al Quran Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: PT Mizan Pustaka; Cet. XVI, 2005, hal. 16.

¹⁹Yusuf Qardawi, *Hady al-Islam Fatawi Mu’asirah*, terj. As’ad Yasin dengan judul *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2, Jakarta: PT Gema Insani Press; Cet. II, 1996, hal. 37.

tugas kerumah-tangga merupakan kodrat perempuan yang mengarah pada aspekbiologis. Kalau merujuk pada akar budaya danagama, maka peran kodrati tidak hanya terbataspada peran reproduktif (hamil, melahirkan danmenyusukan atau peran yang tidak bernilai uang),tetapi juga terjadi pada pembagian kerja domestikdan publik antar suami-isteri. Peran reproduktif merupakan esensi dankodrat perempuan, namun bukan dianggap lebih rendah statusnya, sebaliknya justru harus mendapat dukungan moral dan diberikan apresiasi dalam menjalankan perannya, sehingga tidak menghalangi aktivitasnya dalam kehidupan publik, terkait dalam kehidupan spritual, intelektual, kultural, sosial maupun politik agar tercipta keadilan relasi lelaki dan perempuan.

Penafsiran sebagian Ulama yang memahami teks Q.S. an-Nisâ’/4:34, secara harfiyah kepemimpinan merupakan anugerah Allah SWT., kepada seorang suami bukan berarti bisa berbuat sewenang-wenang terhadap istrinya yang mengantarkan melakukan tindak kekerasan dalam setiap persoalan rumah tangga yang dihadapi. Kata *wadhribûhunna* diartikan sebagai kata “pukullah mereka,” merupakan akar kata *dharaba*²⁰ memiliki makna yang beragam. Sebetulnya kata “memukul” bukan dipahami dengan pengertian menyakiti atau melakukan tindakan kekerasan. Rasul saw. memberi penjelasan bahwa pengertian “memukul” yaitu “memukul yang tidak menyakitkan.” Dengan demikian sebagian mufassir menafsirkan teks tersebut secara kontekstual dengan melihat sejarah konteks turunnya wahyu, sehingga memandang kedudukan dan posisi perempuan dan laki-laki pada posisi seimbang. Untuk itulah, para mufassir melakukan reinterpretasi dalam hukum fiqh serta melakukan penafsiran kembali dalam memahami ayat dan Hadits dan berimplikasiterhadap kepemimpinan laki-laki dan perempuan.

Sebagian mufassir klasik memahami dan menterjemahkan kata *al-rijâl* dengan arti para suami. Kata *ar-rijâl* merupakan bentuk jamak dari rajul dan umum ditafsirkan sebagai kaum lelaki, walau di al-Qur’an sendiri penafsirannya tidak demikian, sehingga timbul pemahaman jika kaum lelaki merupakan subjek sebagai pemimpin begitupun sebaliknya, perempuan dijadikan sebagai objek yang dipimpin.Yusuf Qardawi dalam memahami ayat ini lebih mengarah kepada relasi suami-istri, dengan mengkorelasikan siyaqul ayat (konteks ayat) yang membahas persoalan nafkah dalam keluarga, mereka berasumsi jika diksi *qawwâm* ini ditujukan pada kepemimpinan lelaki dalam konteks rumah tangga. Yusuf Qardawi menerapkan Hadits itusebagai argumentasi tandingan terhadap kepemimpinan perempuan dengan menggambarkan latar belakang sejarah pada saat kondisi sosial yang masih rendah peradabannyadan

²⁰Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, Jakarta: eL-Kahfi, 2008, hal. 289-294

menggambarkan setting historis relasi suami-istri pada masa ayat itu diturunkan, kemudian mengkomparasikan dengan kondisi sekarang dengan mengembangkan substansi dari ayat tersebut, seperti yang terjadi pada kekaisaran Romawi ketika di bawah kepemimpinan Ratu Kisra yang menjadi penyebab munculnya Hadits tersebut. Berdasarkan kondisi aktual tersebut, maka pemahaman di atas pada gilirannya perlu untuk dikembangkan, sebab penafsiran tersebut dianggap sudah tidak relevan mengingat fungsi wanita baik dalam rumah tangga maupun masyarakat sudah cukup proporsional dan mengalami kemajuan yang signifikan baik dari segi keilmuan, kualitas dan pengalamannya, sehingga kedudukan perempuan tidak lagi dianggap inferior, justru laki-laki dan perempuan merupakan mitra sejajar dan saling melengkapi satu sama lain.

Budaya patriarki yang memarginalkan perempuan telah menggugah pandangan Hussein Muhammad mencoba mendekonstruksi pemikirannya tentang perempuan yang menginginkan kesetaraan gender. Dalam bukunya *Fiqh Perempuan*²¹, ia menyatakan telah terjadi pergeseran kultur dalam sistem relasi suami-istri yang kemudian dapat menjadi dasar pentingnya melakukan rekonstruksi memahami Q.S an-Nisâ'4: 34 di atas. Kultur patriarki yang masih kuat padanarasi sistem keluarga masa lampau, menyebabkan kedudukan wanita sebagai istri berada pada posisi inferior.

Laki-laki atau suami berperan sebagai pimpinan yang bertanggung jawab terhadap stabilitas rumah tangga, sedangkan istri, otoritasnya berada padakekuasaan suaminya dan dalam kondisi demikian dapat dikatakan perempuan merupakan the second priority. Perempuan berada pada titik nadir marginalisasi saat pra Islam. Ia ibarat barang yang bisa dijual, diwaris, ditawan, dan dibumi-hanguskan secara begitu saja. Praktik marginalisasi yang belum dihapuskan mengakibatkan peran perempuan dalam kehidupan sosial masih berakar pada masalah dominasi budaya patrilineal.²² Kondisi sosio-historis dan budaya pada masa sebelum dan awal datangnya Islam menunjukkan adanya suatu hegemoni budaya patriarki,²³ yang memposisikan perempuan pada peran-perand domestik seperti peran pegasuhan, pendidikan dan penjaga moral. Di lain pihak, laki-laki berperan sebagai kepala rumah tangga, pengambil keputusan, dan pencari nafkah. Fungsi atau Peran yang melekat padaperempuan tersebut, menyebabkan arena politik yang sarat dan identik dengan ruang laki-laki dalam berperan sebagai pengambil kebijakan terkait erat dengan isu-isu kekuasaan. Sementara perempuan masih dianggap kurang

²¹Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2007

²²Zubaedi, *Islam dan Benturan Peradaban*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007, hal. 224.

²³Djazimah Muqoddas, *Kontroversi Hakim Perempuan Pada Peradilan Islam*, Yogyakarta, LKiS, 2011, hal. 88.

lazim dan dianggap kurang pantas untuk terjun ke kancah politik, sebab politik dianggap dunia yang keras, ambisius dan sarat dengan kompetisi. Diperlukan kerja keras dan kesadaran dalam merubah cara pandang dan pola pikir (mind set) masyarakat yang telah mendarah daging dan terpolapengkondisiannya. Permasalahannya ialah tidak banyak kaum perempuan tertarik pada panggung politik praktis. Dimulai dari polapenempatan yang telah dikotak-kotakkan dan stereotype, perempuan tepat dan pantas berada di ranah domestik, sebaliknya laki-laki ada di ranah publik dan sosial. Dunia politik di asumsikan sebagai dunia maskulin (keras, kasar, rasional, kompetitif, menakutkan) sehingga dianggap pantas dimiliki laki-laki. Sementara ranah domestik berwatak feminim, lemah, lembut, emosional, ramah, pengalah, patuh dan halus. Gambaran ini dianggap merupakan fungsi dan tugas yang tepat dan pantas bagi perempuan, di rumah mengurus dan membereskan permasalahan di rumah tangga.

Kemudian, agama Islam datang dan menyampaikan ajaran yang mengangkat harkat perempuan secara perlahan, tentunya menyesuaikan dengan kultur patriarki yang masih kental di masyarakat Arab. Dalam kondisi ini, perempuan mendapat waris setengah dari bagian laki-laki. Dalam sektor pernikahan, ada pembatasan poligami, perintah menjalin relasi baik, dan hukum nusyuz yang tidak memberatkan. Kesemua tatanan itu berlangsung selama kultur patriarki masih berjalan hingga timbul tren gender sampai pada abad 19, kemudian setelah itu kultur patriarki mulai tidak menemukan pijakannya baik secara teologis mau pun sosiologis. Kondisi ini ditengarai dengan progresivitas nalar ahli tafsir kontemporer untuk menggali maksud ayat berdasarkan esensi dan mengkompromikan dengan fakta peran wanita masa kini sudah tidak bisa direndahkan, apalagi dengan kapabilitas dan kredibilitas yang dimiliki untuk menjadi figur pemimpin, justru patut diberikan diapresiasi karena peran ganda menjadi istri sekaligus ibu bagi putra-putrinya maupun fungsi serta kontribusi dalam meniti berkarir di masyarakat. Al-Qur'an telah menghapuskan berbagai macam diskriminasi antara laki-laki dan perempuan. Selain itu, al-Qur'an juga telah memberikan hak-hak kepada kaum perempuan sebagaimana hak-hak yang diberikan kepada kaum lelaki, diantaranya dalam masalah kepemimpinan. Dalam hal ini, faktor yang dijadikan pertimbangan ialah kemampuan dan kriterianya yang dapat terpenuhi untuk menjadi seorang pemimpin. Dengan demikian, kepemimpinan itu bukan monopoli kaum laki-laki, akan tetapi perempuan juga bisa menduduki jabatan kepemimpinan, bahkan bila perempuan itu mampu dan memenuhi kriteria yang ditentukan, maka ia bisa menduduki jabatan yang lebih tinggi lagi, seperti menjadi hakim, perdana menteri atau Presiden. Hal ini juga disebutkan dalam Surah at-Tawbah ayat 71;

“Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong (pemimpin) bagi sebagian yang lain.

Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang mungkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah Swt dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

(QS At-Tawbah : 71) Pada ayat di atas, Allah SWT. menggunakan kata "awliya" atau pemimpin), artinya bukan hanya ditunjukkan kepada pihak laki-laki saja, tetapi keduanya, baik laki-laki maupun perempuan, sehingga ayat ini bisa dijadikan dasar bagi perempuan untuk dapat menjadipemimpin, asalkan dia mempunyai kapasitas dan memenuhi kriteria untuk menjadi seorang pimpinan. Dari keterangan ayat tersebut, maka dapat disimpulkan jika al-Qur'an tidak melarang kaum perempuan untuk berprofesi sesuai dengan keahliannya dan bidang yang diminatinya, asalkan sesuai dengan syarat hukum dan aturan yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan sunnah dan tetap menjalankan kodrat dan tanggung jawabnya untuk mengurus rumah tangganya serta tidak melalaikan kewajibannya.

Timbulnya beragam argumen Ulama mengenai masalah kepemimpinan perempuan tersebut, menandakan jika masalah itu berada dalam wilayah yang diperdebatkan. Maksudnya, tak satupun dalil agama yang secara pasti menegaskan larangan wanita untuk menjabat sebagai pimpinan di ranah publik. Para mufassir yang menjadikan Q.S. an-Nisâ'/34:4 sebagai dalil memiliki makna yang tidak tunggal. Pemberian nafkah bagi laki-laki bersifat sosiologis dan historis, sebab perempuan juga memiliki kemampuan memberikan nafkah, sehingga kurang beralasan jika ayat ini dijadikan sebuah legitimasi yang melarang perempuan menjadi pimpinan di ranah publik. Demikian juga halnya dengan perspektif Hadits yang dijadikan dasar pelarangan bagi kepemimpinan perempuan mempunyai nuansa yang sama atas pemimpin wanita dengan perspektif al-Qur'an. Pelarangan wanita menjadi pemimpin perlu dikaji ulang, sebab apabila dilihat dari sudut kualitasnya, Hadits tersebut termasuk dalam kategori Hadits *âhâd*.²⁴ Hadits *âhâd* tidak mempunyai petunjuk pasti (*qath'i*) untuk dijadikan dasar dalam menentukan sebuah istinbath, sebab Hadits tersebut masih bersifat *zhannî* atau dugaan.²⁵ Menurut sebagian Ulama, jika suatu yang *zhannî* masih mengandung kemungkinan salah. Hadits yang telah diteliti dengan cermat dan ternyata berkualitas sahih, meskipun berkategori *âhâd*, memiliki status

²⁴Hadits ahad adalah Hadits yang diriwayatkan oleh seorang, dua orang atau lebih, namun tidak cukup syarat untuk dimasukkan sebagai Hadits *mutawâtir*, dengan kata lain, Hadits ahad adalah Hadits yang jumlah periwayatnya tidak sampai kepada jumlah periwayat hadits mutawâtir. M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadits*, Bandung: Angkasa, 1991, hal. 141.

²⁵Jumhur Ulama sependapat, sekalipun Hadits *âhâd* bersifat *zhannî* al wurûd, tapi wajib diamalkan sesudah diakui kesahihannya. M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadits*, hal. 158.

qathīy al-wurūd. Untuk itulah, Hadits mesti dipelajari dengan pemahaman kontekstual, karena kandungan penjelasannya bersifat tidak tetap.

B. Kontroversi Terhadap Kepemimpinan Perempuan

Para mufassir berbeda pandangan dalam masalah pemimpin wanita yang menimbulkan kontroversi. Penyebab perbedaan pendekatan pemahaman ini disebabkan secara metodologis berfikir sistimatis (*ushul al-fiqh*) adalah tawaran pembaharuan yang mengakar pada tradisi interpretasi yang telah dipraktikkan dalam khazanah Islam klasik terhadap penafsiran al-Qur'an dan Hadits Rosul saw., serta penilaian terhadap kesepakatan (*ijma'*) Ulama yang menghasilkan hukum yang berbeda. Oleh sebab itu, permasalahan pemimpin wanita termasuk dalam wilayah *ijtihadiah* yang berlaku sepanjang jaman.

Golongan pendapat yang melarang wanita menjadi pemimpin berdasarkan interpretasi Q.S. an-Nisa/4: 34 dan Hadits Abi Bakrah cenderung dilakukan secara *dzahir al-nash*. Konsekuensi logis ini menjadi bagian dari pola pemaknaan dalam ushul fiqh dan lebih menitik-beratkan pada tekstualitas normatifnya dibandingkan kontekstualitas aplikatifnya. Hasil istinbâth dan determinasi hukumnya menekankan jika wanita dilarang menjabat sebagai pemimpin tertinggi, baik di dalam urusan domestik maupun publik. Dasar perbedaan tersebut adalah dari segi fisik dan biologis. Abbas Mahmud Al-Aqqad adalah sebagian Ulama tesktualis yang menegaskan jika peran laki-laki dalam lingkungan keluarga dan kepala keluarga sudah terbentuk menjadi pemimpin. Selain itu, para fuqaha seperti Ibnu Taimiyah, Al-Ghazali, al-Bassam,²⁶ Ibnu Qudamah,²⁷ Musthafa al-Siba'y,²⁸ juga sependapat sepakat perempuan diharamkan dalam memegang kekuasaan tertinggi atau *al-wilayatulkubra* atau *al-imamatul-uzhama*. Berdasarkan matan Hadits, pemahaman kata *Wallau amrahum* (Yang memberi perintah) sebagai khalifah atau kepemimpinan dalam sistem politik Islam adalah hak laki-laki sehingga melarang kepemimpinan perempuan dalam ranah politik.

Landasan yang dijadikan dasar untuk menolak kepemimpinan wanita ada tiga. *Pertama*, sikap pesimis Rasulullah saw. yang dituangkan dalam sebuah Hadits, mengenai keberhasilan kepemimpinan yang dipegang oleh

²⁶Jumhur ulama; madzhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, selain Abu Hanifah membolehkan mengangkat wanita sebagai pemimpin dalam masalah hukum, kecuali hukum-hukum had (hudud), Al-Bassam, *Taudhih al-ahkam*, juz ke 6, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., hal 142.

²⁷Ulama bermadzhab Hanbali menegaskan jika wanita dilarang menjadi hakim atau pemimpin, *al-Mughni*, Juz ke 10, Bairut: Dar al-Fikr, 1405 H., hal. 92.

²⁸Musthafa al-Siba'y, *Wanita di antara Hukum Islam dan Perundang-undangan*, Terj. Chadidjah Nasution, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, hal. 65.

perempuan, yang diriwayatkan oleh H.R. Bukhari (dalam kitab Shohih Bukhari, Maghozi bab.82 No. Hadits 4425 dan kitab fitan):

“Telah bercerita kepada kami Ustman bin al-Haitsam, telah bercerita kepada kami ‘Auf dari al-Hasan dari Abu Barkah berkata: “Sungguh Allah memberi manfaat kepadaku dengan sebuah kalimat pada hari (perang) Jamal. Tatkala Nabi mendengar orang-orang Persia mengangkat anak perempuan Kisra sebagai pemimpin, maka beliau bersabda: “Tidaklah sekali-kali suatu kaum memperoleh kemakmuran, apabila menyerahkan urusan mereka kepada perempuan.””

Hadits di atas bersifat kasuistik dalam menetapkan larangan kepemimpinan perempuan. Pokok larangan ini merujuk pada masalah kepemimpinan. Hadits tersebut ditujukan pada kekaisaran Persia yang dipimpin putri Kisra yang diilustrasikan sebagai sosok perempuan yang masih belia, lemah, dan rakyat tidak mendukungnya. *Kedua*, Hadits yang menerangkan mengenai rendahnya intelektualitas perempuan (H.R. Bukhari no 1462 dan Muslim no 80). Intelektualitas yang dimaksudkan yaitu, kurang akal nya wanita (al-`aql) dari sisi ingatannya dan butuh untuk dikuatkan dengan persaksian wanita lain, karena bisa jadi ia lupa (Q.S. al-Baqarah/2: 282). Sedangkan kurang agama yaitu, disaat haid dan nifas, wanita meninggalkan shalat dan puasa. Dan *ketiga*, (Q.S. an-Nisâ/4: 34), *Ar-rijâlu qawwâmûna ‘alâ an-Nisâ.*²⁹ Teks dari ayat ini banyak ditafsirkan secara tekstual sehingga terkesan sarat akan bias gender dan sering kali pula dijadikan legitimasi atas superioritas lelaki.

Pada kenyataannya emansipasi wanita sejalan dengan berkembangannya paham emansipasi wanita, potensi kemampuan wanita dalam realitas kehidupan tidak kalah dibanding kaum lelaki, baik di bidang pendidikan, sosial maupun politik dan bidang lainnya, sehingga tidak bisa dipungkiri keberadaannya untuk berkecimpung ditengah masyarakat, seperti teori hukum yang ditegaskan oleh Ibn Qayyim, jika “perubahan dan keragaman fatwa terjadi karena perubahan waktu, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan”.³⁰ Pendapat senada juga diungkapkan oleh Subhi Mahmashani, yang menyatakan jika “hukum itu berubah karena perkembangan peradaban manusia,”³¹ walaupun pada kenyataannya terbatas oleh dasar hukum maslahat, *qiyas* dan *urf*. Inilah yang merupakan dasar ijtihad hukum tentang kejelasan suatu makna teori (kaidah) ini untuk membuktikan jika kemapanan dan keberubahan hukum dan fatwa diakibatkan keberubahan keadaan serta keadaan sosial, berkembangnya tradisi dan tradisi masyarakat. Meskipun begitu, mereka tetap melarang wanita menjadi pemimpin

²⁹Said Agil Husain al-Munawar, *Al-Qur’an Membangun Tradisi Keshalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 228.

³⁰Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’lam al-Muwaqqi’in an Rabb al-Alamin*, juz ke 3, Beirut: Dar al-Fikr, hal. 4.

³¹Subhi Mahmashani, *Falsafah al-Tasyri’ al-Islamy*, Beirut: Dar al-Mulayyin, 1961, hal. 198.

tertinggi, berlandaskan pada tekstualitas normatif teks-teks al-Qur'an dan Hadits, juga berdasarkan pada masalah prinsip, fundamental, tegas dan jelas serta berubah, sehingga dianggap paling berkualitas shahih (*qath'i al-wurud*), selain valid keberadaannya karena diriwayatkan oleh sejumlah orang yang cukup kuat dan diyakini tidak mungkin berbohong, sehingga harus diterima oleh semua umat Islam (*qath'i al-tsubut*).

Selanjutnya, yang mendasari argumentasi mereka adalah kesepakatan ulama (*ijma' ulama*). Nampaknya *ijma'* menjadi tolak ukur dari sebuah logika hukum dengan rujukan teks al-Qur'an dan Hadits, sebab pada praktiknya sulit menentukan pernyataan makna suatu metode *istinbâth* hukum yang *qath'iy*. Misalnya suatu lafal teks dianggap *qath'iy*, namun masih ditemukan ragam pemaknaan dari teks tersebut. Hal ini menjadikan konsekuensi hukumnya menjadi kurang dinamis bahkan terkesan agak kaku. Jika melihat sejarah pada masa sahabat dan *tabi'in*, kebanyakan Ulama agak berhati-hati dalam menyampaikan kesepakatan (*ijma'*) yang menafsirkan suatu lafaz atau teks. *Ijma'* merupakan landasan keabsahan perilaku yang dilakukan nabi yang dikaji melalui sudut pandang al-Qur'an serta periwayatan Hadits dijadikan objek bacaan atau pengamalan individual. Hadits berwujud sebuah berita atau perbuatan, perkataan, sifat, karakter dan bentuk fisik nabi saw., yang wilayah kajiannya biasanya berkuat pada sanad dan matan ditambah dengan kajian seputar kewahyuan yang transendental, terkait dengan kepercayaan teologis sepeninggalan nabi. Demikian juga dengan sunnah yang merupakan segala sesuatu yang terjadi pada masa nabi dan ditiru oleh pada sahabat. Seseorang disebut *tabi'in* karena belajar dari sahabat nabi. Dari para *tabi'in* inilah awal mulanya berkembangnya tekstualisme, dari awalnya berbasis ujaran berkembang menjadi berbasis tulisan yang menjadi dokumentasi sunnah para sahabat dalam bentuk hafalan Hadits dan pembacaan kitab-kitab Hadits yang diamalkan oleh umat Islam.

Pola pemahaman tentang sunnah nabi yang dihasilkan oleh para sahabat menjadi kegiatan untuk kembali menghidupkan ajaran Islam yang merujuk pada periode-periode berikutnya yang bersumber dari lisan nabi dan sahabat nabi. Untuk itulah maka ditempuh jalur penulisan dan pembukuan Hadits untuk tetap menjaga eksistensinya. Sunnah-sunnah tersebut pada praktiknya telah bercampur dengan tradisi lain, seperti tradisi *israiliyyat*. Selanjutnya pada masa *Tabi' al-Tabi'in* yang disebut sebagai generasi ke tiga dikategorikan sebagai generasi mazhab, sebab pada generasi inilah banyak muncul para Imam yang dikenal sebagai *founding father* mazhab-mazhab *fiqih*, seperti Malik bin Anas, Ahmad bin Hanbal dan Imam Syafi'i serta lainnya disebut sebagai pendiri mazhab. Pada masa inilah *ijma'* mulai berubah menjadi formal terutama pasca Imam Syafi'i, *ijma'* semakin formal, sementara konsekuensi hukum kurang dinamis dan terkesan kaku bahkan hanya bersifat teoritis, sehingga mendukungnya *ijma'*.

Dilain pihak, Ulama yang disebut sebagai kontekstualis, tidak sependapat bahkan menyetujui kepemimpinan perempuan. Diantara adalah, Yusuf qardhawi³² dan Quraish Shihab.³³ Golongan ini selain melakukan pemahaman secara kontekstualis aplikatif juga melakukan pemahaman secara tekstualis normatif. Mereka berusaha menginterpretasikan serta memahami penafsiran al-Qur'an dan Hadits yang merupakan dalil dengan pendekatan bayani atau hermeneutika (*qawa'id allughawiyah*) dengan pendekatan istishlahi (*ma'nawiyah*). Menurut golongan tersebut, Q.S. an-Nisâ4/: 34, tidak seharusnya dijadikan dasar *qath'iy*, yang melarang kepemimpinan perempuan dan menunjukkan superioritas laki-laki, apalagi menetapkan pola relasi yang timpang antara keduanya. Ayat tersebut seharusnya dipahami lebih komprehensif dengan menambahkan ayat-ayat lainnya.

Pemahaman interpretasi oleh kedua golongan tersebut didasarkan pada argumentasi yang bersumber dari argumentasi bagi Hadits Abi Bakrah dan Q.S. an-Nisâ'/4: 34. Dalam menginterpretasikan surat itu, kelihatannya dimaknai dengan *dzahir al-nash* dan berpedoman pada tekstualitas normatifnya. Dengan dasar istinbath hukum yang berlaku, mereka tetap melarang perempuan menjadi pimpinan tertinggi, baik di dalam rumah tangga ataupun politik. Dengan semakin berkembangnya kemajuan di masa kini sejak berabad-abad yang lalu tentunya sudah sangat berbeda. Realitas kemampuan wanita sudah banyak yang menyaingi kaum lelaki dari segi kemampuan dan produktivitasnya di segala bidang.

Selanjutnya, argumentasi dari golongan pendapat pertama yang berpegang pada Hadits Abi Bakrah memiliki perbedaan dalam memahami interpretasinya. Golongan pendapat kedua ini secara *mushthalah* al-Hadits tidak menafikan atau mengakui kualitas keshahihan Hadits, disebabkan sanad-nya bersambung (*muttashil*) dan perawinya terpercaya (*tsiqah*) seperti Nasa'i, Ahmad Turmudzi dan Imam Bukhari. Dalam perkembangan ilmu Hadits, semua konsepnya berkembang di atas dasar pengetahuan yang berbasis pendekatan dan dugaan (*taqrib wa taghlib*). Kerja verifikasi dan perawinya³⁴ (*al-jarh wa al-ta'dil*) dalam jalur sanad Hadits adalah kerja mendekati dan menduga kuat mengenai orang-orang yang dianggap kredibel dalam menerima dan meriwayatkan Hadits. Demikian pula dalam penilaian suatu Hadits shahih, hasan atau dhaif merupakan kerja menduga kebenaran bukan berdasarkan keyakinan yang absolut. Realitas kehidupan sekarang dan akan datang, secara rasional obyektif memakai metode kontekstualitas-aplikatif, yaitu jika dalam praktiknya, penerapan hukum Islam sangat

³²Yusuf al-Qardhawi, *Hadyu al-Islam: Fatawa Mu'ashirah...*, hal. 89-90.

³³Abbas Mahmud Al-Aqqad, *Filsafat Al-Quran: Filsafat, Spritual Dan Sosial Dalam Isyarat Al-Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus.

³⁴Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah...*, hal. 124.

berkaitan dengan kondisi riil setting sosial yang ada, dan *siyasah syar'iyah* menjadi dasar pertimbangan dalam menggunakan dalil istinbath hasil ijtihad para Ulama terhadap persoalan-persoalan baru yang dalil hukumnya belum ada, atau menentukan istinbath baru kategori fiqh, sebagai pengganti istinbath hukum lama yang dianggap sudah tidak lagi relevan dibandingkan dengan kondisi sekarang ini.³⁵

Di dalam teori hukum Islam dan *ushul al-fiqh*, perubahan pendapat lama disesuaikan dengan perubahan 'adat/'urf setempat yang telah mengalami perubahan. Ulama terdahulu dalam menetapkan ijtihad melarang wanita menjadi pemimpin publik, mengingat kebiasaan orang Arab pada persoalan perempuan menjadi pemimpin masih menjadi pertikaian. Namun sejalan berkembangnya tradisi kemajuan peradaban manusia serta modernisasi Islam, maka 'adat/'urf yang berpengaruh pada masyarakat juga turut berubah. Adakalanya dalam menetapkan 'urf sebagian masyarakat bertentangan dengan syariat, dan sebagian lagi dianggap sesuai bahkan wujud dari pengalaman sunnah. Pelarangan wanita menjadi kepala negara juga dikuatkan oleh Iskandar Usman sebagai ketetapan hasil ijtihad Ulama terdahulu sesuai dengan 'urf atau peradaban Islam pada waktu yang lampau, yang tidak memperbolehkan perempuan menjabat sebagai kepala suatu negara atau pemimpin. Perubahan *urf* masyarakat Islam saat ini yang sudah dapat menerima wanita menjadi pemimpin atau kepala negara merupakan perjuangan dari emansipasi wanita yang berpegang pada perubahan hasil ijtihad Ulama.³⁶

Pendapat kedua golongan tersebut masing-masing memiliki argumentasi yang berbeda; "golongan pendapat pertama" yang tidak setuju (ulama tekstualis) pada prinsipnya berargumentasikan pada:

1. Penafsiran Q.S. an-Nisâ'/4: 34, bahwa: "*Kaum pria itu pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (pria) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (pria) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.*" Dalil (*wajah ad-dilâlah*) dari ayat di atas dipahami secara tekstual (*dzahir al-nash*) yaitu, kaum pria (suami) selayaknya menjadi pemimpin dalam ranah domestik dan kaum perempuan mengurus rumah tangga dan tidak diperbolehkan menjabat sebagai pemimpin di luar rumah tangga atau pemimpin publik.

³⁵Satria Effendi M. Zein, *Madzhab-madzhab Fiqh sebagai Alternatif*, dalam Ibrahim Hosen dan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia, Jakarta: CV Putra Harapan, 1990, hal. 312.

³⁶Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 114-115.

2. Hadits nabi saw berkualitas shahih,³⁷ *pertama*, bahwa larangan nabi saw. tentang kepemimpinan, sebab beliau mendengar akan adanya anak perempuan dari raja Persia yang akan menjadi raja dan beliau bersikap fesimis. *Kedua*, Banyaknya perawi yang terpercaya (*tsiqah*) telah meriwayatkan Hadits ini, menyebabkan Hadits ini tidak janggal ataupun cacat dan dipercaya atau shahih serta sanadnya tak ada yang terputus (*munqathi*'), sehingga Syaikh Muhammad al-Ghazali menganalisis Hadits tersebut berkualitas shahih, baik sanad maupun matannya.³⁸ *Ketiga*, kata imra'ah (wanita) dalam Hadits tersebut menandakan pada keumuman (*nakirah*), yang bermakna melarang perempuan manapun untuk menjadi pemimpin.
3. Ketetapan ijma' Ulama bahwa seorang imam (pemimpin) tidak boleh seorang perempuan, melainkan harus laki-laki,³⁹ merupakan kesepakatan mayoritas Ulama (jumhur al-Ulama') yang bersandarkan pada *qiyas*, antara lain: Tidak adanya perempuan untuk menjadi pemimpin bagi masyarakat umum dalam sholat lima waktu, sholat Jum'at, dan sholat Ied; Perempuan tidak mempunyai hak menentukan talak yang ditetapkan syariat melekat pada laki-laki, bukan pada perempuan; Perempuan tidak boleh bepergian sendiri tanpa disertai muhrimnya atau teman yang dipercaya; Perempuan tidak diwajibkan sholat Jum'at dalam jama'ah. Sebab dalam Hadits disebutkan: "Sholat Jum'at" diwajibkan kepada setiap umat Islam secara berjamaah kecuali empatorang, yaitu hamba sahaya, perempuan, anak kecil, dan orang sakit.⁴⁰

Sementara "golongan pendapat kedua" yang setuju (ulama kontekstualis) berargumentasikan pada:

1. Wajah dilâlah pada Q.S. al-Nisâ'/4: 34, menurut mereka cuma bersifat khusus tidak bersifat umum dan bukan merupakan lafadz perintah (*amar*) tetapi dengan lafaz informasi (*khbari*). Gambaran itu

³⁷Hadist ini terdokumentasi pada Kutubus-Sittah, dan kitab hadist al-Musnad Imam Ahmad, Shahih Bukhari, Sunan al-Nasa'y, dan Sunan al-Tirmidzy, mereka riwayatkan yang sanadnya dari Abi Bakrah. Para perawinya terpercaya (*tsiqah*), meskipun penempatannya berbeda-beda, ada yang memasukkan dalam bab fitan (*fitnah*), ada yang memasukkan pada bab al-qudhat (*hakim*), dan ada yang menjadi bagian bab al-maghazi (*peperangan*).

³⁸Syaikh Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa al-Hadits*, diterjemahkan dengan judul "Studi Kritis atas Hadis Nabi Saw. antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual," Terj. Muhammad al-Bagir, Bandung: Penerbit Mizan, 1991, hal. 65.

³⁹Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Juz ke 2, Cet. Ke 4, Damaskus-Suriya: Dar al-Fikr, 1425 H./2004 M, hal. 1192, Abdurrahman al-Jaziri, Kitab al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah, Juz ke 1, Bairut: Dar al-Ilmiyyah, t.t., hal. 371-372.

⁴⁰Ikhwan Fauzi, *Perempuan dan Kekuasaan: Menelusuri Hak Politik dan Persoalan Gender dalam Islam*, Cet. Ke 3, Jakarta: Amzah, hal. 64.

menunjukkan tidak ada alasan melarang kaum wanita untuk menjadi pemimpin publik.

2. Konteks Hadits dari Abi Bakrah nampaknya ditafsirkan secara kasuistik kontekstual, jika pada waktu itu, Nabi saw. mendengar berita tentang terbunuhnya, kemudian mengangkat putri Kiswa menjadi pemimpin (raja). Sebetulnya kondisi itu merupakan kekhawatiran Nabi saw, jikalau ia tidak memiliki kemampuan untuk memimpin, artinya secara *mafhum mukhalafah*, kalau ia berkemampuan untuk menjadi seorang pemimpin berarti wanita diperbolehkan menjadi pemimpin dan kondisi itulah yang memungkinkan puterinya dinobatkan menjadi raja.
3. Sejarah dan keabsahan kepemimpinan kaum wanita, seperti yang dicontohkan oleh kepemimpinan Aisyah merupakan bukti sejarah dan keabsahan kepemimpinan kaum wanita yang terjun bersama sahabat nabi lainnya dalam perang Jamal. Kepemimpinan ratu Bilqis di dalam al-Qur'an, yang berkuasa di negeri Saba (kini termasuk wilayah Yaman) yang hidup pada zaman nabi Sulaiman as., dan dikenal dalam sejarah sebagai seorang penguasa yang adil, bijaksana dan penuh tanggung jawab dalam memimpin rakyatnya (Q.S.an-Naml/27:22-44), telah melegitimasi keabsahan kepemimpinan wanita, terutama dalam situasi yang sangat genting dan keadaan darurat, berjuang untuk kepentingan rakyatnya, maka tidak ada larang untuk menjadikan wanita sebagai pemimpin publik.

Teks al-Qur'an selalu muncul dalam ruang sosial dan pembaca penafsirnya berbeda dalam memahaminya. Pendapat sebagian ahli tafsir berperspektif feminis dalam memaknai Q.S an-Nisâ/4: 34, memiliki sifat relatif dan tergantung pada kualitas masing-masing individu dan tidak dilihat dari sifat gendernya. Salah satunya adalah Fazlur Rahman, salah seorang intelektual muslim terbesar abad ke-20, yang menafsirkan jika "kelebihan" laki-laki tidak bersifat hakiki, melainkan fungsional. Maksudnya, laki-laki sebagai manusia tidak lagi memiliki keunggulan atau sifat kehilangan sifat kepemimpinannya atas perempuan, apabila seorang istri secara ekonomi dapat mandiri, baik karena warisan maupun karena usaha sendiri dan memberikan kontribusi bagi kebutuhan keluarganya.

Pemahaman yang serupa juga diungkapkan pula oleh Amina Wadud Muhsin yang termasuk dalam kelompok reformistik dengan metode dekonstruksi serta rekonstruksi.⁴¹ Penafsir yang menafsirkan lelaki *qowwâmûn* atas perempuan tidaklah dimaksudkan bahwa superioritas itu melekat pada setiap laki-laki secara otomatis, sebab hal tersebut bersifat fungsional selama

⁴¹Amina Wadud, *Wanita didalam Al-Quran*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Pustaka, 1994, hal. 17.

yang bersangkutan memiliki kriteria al-Qur'an, yaitu memiliki kelebihan dan mencukupi kebutuhan rumah tangganya. Apabila surat an-Nisâ ayat 34 merujuk kelebihan dalam hal warisan, karena syarat lain untuk *qiwamah* yaitu, "mereka menafkahkan harta mereka untuk membiayai hidup perempuan," sehingga ada hubungan timbal balik antara hal istimewa dan tanggung jawab, maka mereka diberi bagian waris dua kali lipat. Kemudian, kalimat *Fadhdhala* dalam ayat lanjutannya tidak berarti "mereka" atau lelaki diletakkan atas "mereka" atau wanita, namun *ba'dhuhum* (sebahagian mereka lelaki) dari mereka atas *ba'dhin* (sebahagian yang lain wanita). Pemakaian *ba'dh* berkorelasi pada semua manusia dan bukan berarti juga lelaki lebih baik dari pada wanita untuk semua urusan (Q.S. al-Isra/17:21). Sistem patriarki orang Arab pada masa yang lalu dan masa kini memberikan beberapa kelebihan dan hak-hak istimewa bagi laki-laki di mata publik untuk bisa bekerja di bidang politik dan finansial, dengan demikian laki-laki dianggap lebih sesuai memegang pucuk pimpinan. Padahal dalam al-Qur'an, keunggulan ini bukan cuma diberikan untuk kaum lelaki, namun kaum perempuan juga mampu asalkan memiliki motivasi dan peluang. Islam tidak melarang kepemimpinan perempuan atas perempuan lainnya maupun terhadap kaum lelaki. Kaum perempuan yang lebih independen dan berwawasan luas mungkin justru lebih baik untuk memegang jabatan pimpinan. Eksistensi dari banyaknya karya tafsir, menunjukkan jika proses penafsiran al-Qur'an akan terus ada dalam beragam bentuk. Kalimat *ba'dhahum 'alâ ba'dhin* (kami melebihkan sebahagian mereka dari sebahagian yang lain), bermakna bahwa kaum lelaki dan kaum wanita memiliki status yang sederajat (Q.S al-Isrâ/17:21). Persepsi tentang perempuan mempengaruhi setiap segi kehidupan kaum lelaki dan kaum wanita muslim. Dalam al-Qur'an, tidak disebutkan mengenai pembagian kerja diantara kedua jenis kelamin yang mendukung timbulnya banyak sekali variasi. Dalam era kritik postmodern, maka etika fondasi-fondasi pengetahuan dituntut untuk bergerak melampaui tendensi-tendensi pada nilai-nilai tertentu dalam masyarakat.

Demikian juga Asghar Ali Engineer, berpendapat bahwa pernyataan tersebut cenderung tekstual tidak normatif⁴² yang tidak terikat untuk semua pria dan wanita di segala zaman dan keadaan. Tafsir tersebut mungkin cocok pada masa itu karena nilai yang dianut masyarakat seperti itu, tetapi belum tentu cocok di zaman sekarang mengingat nilai dalam masyarakat juga berubah. Makna yang cukup netral terhadap lafadz *qawwâm* adalah pencari nafkah, penopang ekonomi atau mereka yang menyediakan sarana pendukung kehidupan. Hal ini mengingat ayat ini berhubungan dengan

⁴²Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modern Society*. Terj. Agus Nuryanto, Cet. ke-1, hal. 39.

konteks ketika perempuan melaksanakan tugas kodratinya mengandung dan melahirkan sehingga sangatlah kurang bijaksana apabila menambahkan kewajiban untuk bekerja sebagai pencari nafkah. Ketika istri harus merawat kehamilannya dan mempersiapkan kelanjutan generasi manusia, maka sewajarnya bila suami yang wajib mempersiapkan kebutuhannya. Persoalan relasi pria dan wanita merupakan konsekuensi logis dan imbas budaya patriarkhal dimana Islam dan teks itu Tumbuh dan berkembang. Dan sampai saat ini jaring-jaring patriarkis menjadikan perempuan tersingkirkan dengan mengatas namakan Islam.

Pemahaman tersebut menurut Asghar disebabkan, al-Qur'an merupakan kitab suci pertama yang memberikan martabat kepada perempuan sebagai manusia disaat mereka dilecehkan dan diperlakukan secara tidak wajar. Masyarakat pada Pra Islam, posisi perempuan sangatlah buruk dan direndahkan, karena menganut sistem patriarkis (lebih mengagungkan laki-laki), sehingga secara umum perempuan diberi status inferior serta kurang dihargai. Wahyu yang diturunkan Allah SWT. telah memberikan hak kepada perempuan dalam segala aspek seperti masalah perkawinan, perceraian, kekayaan, warisan maupun hak untuk memberikan kesaksian. Masa Nabi saw. merupakan masa ideal bagi kehidupan perempuan. Mereka dapat berpartisipasi secara bebas dalam kehidupan publik tanpa dibedakan dengan kaum laki-laki walaupun masih ada sebagian yang belum merasakannya. Oleh sebab itulah dibutuhkan reinterpretasi dalam memahami Kitab Suci agar nilai-nilai kesetaraan dan keadilan yang menjadi prinsip dasar al-Qur'an dapat lebih diprioritaskan daripada hal-hal yang bersifat formalitas. Hal tersebut dikarenakan al-Qur'an diposisikan sebagai sesuatu yang instant, dalam artian al-Qur'an dianggap sesuatu paket jadi yang suci sehingga tidak boleh untuk ditafsirkan agar sesuai dengan posisinya sebagai Hidayah dari Allah SWT. Namun di sisi lain, terlalu mapannya penafsiran konvensional atas al-Qur'an, membuat seakan-akan Kitab Suci umat Islam kehilangan eksistensinya. Penafsiran Kitab Suci yang telah Established selama ini sering dijadikan sebagai kebenaran (tunggal) yang Universal, sehingga ketika muncul upaya penafsiran-penafsiran baru, hal itu dipandang sebagai kesalahan dikalangan masyarakat Islam tradisional (intelektual).⁴³ Asghar menekankan tiga poin penting yang perlu digaris bawahi dalam menafsirkan

⁴³Paham-paham tradisional seperti inilah yang sebenarnya akan menjadikan pesan al-Qur'an itu menjadi statis, dan tidak akan bisa menjawab perkembangan zaman yang semakin global sesuai dengan kebutuhan umatnya karena dianggap setiap perubahan dalam menafsirkan kembali ayat-ayat Al-Qur'an dianggap sebagai tindakan yang murtad karena akan mengancam eksistensi agama. Lihat Faisar Ananda Arfa, *Wanita Dalam Konsep Islam Modernis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, Cet. ke-1, hal. 144

al-Qur'an dan kaitannya dengan permasalahan wanita.⁴⁴ *Pertama*, Kitab Suci umat Islam al-Qur'an itu memiliki dua aspek: Normatif dan kontekstual.⁴⁵ Perbedaan dua aspek ini sangat penting untuk memahami al-Qur'an.

Pengertian dari aspek "normatif" merujuk kepada sistem nilai dan prinsip-prinsip dasar dalam al-Qur'an, seperti prinsip kesetaraan, persamaan dan keadilan. Prinsip-prinsip ini bersifat eternal dan dapat diaplikasikan dalam berbagai konteks ruang dan waktu. Sementara itu aspek "kontekstual" dalam al-Qur'an berkaitan dengan ayat-ayat yang diturunkan untuk merespon problem-problem sosial tertentu pada masa itu. Seiring dengan perubahan zaman, teks ayat ini bisa di-abrogasi. Dalam pandangan Asghar, unsur normatif lebih memiliki kedekatan dengan kesucian, sementara aspek kontekstual pendekatannya dengan manusia. Dari segi perspektif normatif, jelas al-Qur'an menegaskan prinsip persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan. Dengan bahasa lain, kitab suci tersebut sangat concern dengan persoalan kesetaraan gender (gender equality).

Akan tetapi jika diukur dari perspektif kontekstual, al-Qur'an kadang-kadang mendudukkan laki-laki satu tingkat di atas perempuan. Lebih jauh, tujuan perbedaan di atas adalah untuk mengetahui perbedaan antara apa yang sebenarnya diinginkan oleh Allah SWT. dan apa yang dibentuk oleh realitas empiris masyarakat pada masa yang lalu. *Kedua*, penafsiran isi dan kandungan al-Qur'an pada dasarnya tergantung kepada persepsi, pandangan dunia, pengalaman dan latar belakang sosio-kultural di mana si penafsir itu tinggal. Memakai bahasa Engineer, "penafsiran terhadap fakta empiris atau teks kitab suci pada setiap orang sangatlah tergantung pada Weltanschauung atau posisi apriori seseorang. *Ketiga*, penafsiran ayat-ayat al-Qur'an itu tergantung dalam waktu. Oleh sebab itu, penafsiran para pendahulu (masa klasik Islam)⁴⁶ dapat sangat berbeda dengan penafsiran para ilmuwan modern. Hal ini disebabkan karena al-Qur'an itu sering kali memakai bahasa simbolik atau metaforis yang punya makna ambigu. Ambiguitas ini dimaksudkan untuk membuka peluang fleksibilitas dalam melakukan perubahan yang kreatif dan konstruktif. Asghar mengajak untuk menafsirkan al-Qur'an melalui sudut pandang situasi historis dan

⁴⁴M. Agus Nuryanto, *Islam, teologi Pembebasan dan kesetaraan Gender*, Studi Atas pemikiran Asghar Ali Engineer, Yogyakarta: UII Pres, 2001, Cet. ke-1, hal. 61-62..

⁴⁵Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation theology*. Terj. Agung Prihantoro "Islam dan Teologi Pembebasan", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, Cet. ke-3, hal. 236.

⁴⁶Munawir Sadzali menyatakan "bahwa hukum-hukum yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh yang banyak dibaca oleh umat Islam sekarang ini termasuk para ulama adalah produk produk jadi dari ijtihad para mujtahidin sebelum kita yang mereka rumuskan untuk zaman mereka masing-masing dan bagi masyarakat mereka masing-masing yang belum tentu sama dengan situasi dan kondisi zaman dan masyarakat kita sekarang ini." Lihat Faisar Ananda Arfa, *Wanita Dalam Konsep Islam Modernis*, hal. 147.

pengalaman setiap individu.⁴⁷ Menurutnya, tiga hal pokok yang disebutkan di atas wajib direnungkan pada saat ingin menafsirkan Kitab Suci al-Qur'an. Ali Engineer berpendapat jika para mufassir harus memfokuskan segi normatif ketimbang segi kontekstualnya, sebab mempunyai nilai dasar kandungan serta prinsip-prinsip yang merupakan pokok pemahaman untuk menafsirkan al-Qur'an.

Sementara pemikiran Yusuf Qardhawi lebih bernuansa progresif dan responsif terhadap perubahan kehidupan. Moderasi pemahaman Yusuf Qardhawi mengenai *fiqh* perempuan dalam mengapresiasi *nash* sebagai pijakan hukum dan realitas sosial budaya yang dinamis, sehingga tidak boleh dimaknai secara tekstual. Demikian pula dalam prakteknya, tidak boleh diikuti tanpa koridor karena agama Islam lahir dalam rangka membimbing realitas budaya agar sesuai dengan cita-cita kemaslahatan substansial yang penuh dengan norma-norma ideal. Secara tidak langsung dalam memahami konteks perempuan, Yusuf al-Qardhawi (1993, h. 372-389), juga mendorong perempuan untuk aktif dalam berbagai bidang, baik pendidikan, ekonomi, maupun politik sebagai bentuk kontribusi besar eksistensi perempuan. Pemahaman tersebut, diambil dari kitabnya *Fatawa al-Mar'ah al-Muslimah*, *Markaz al-Mar'ah fi al-Hayah al-Islamiyyah* serta *Fatawa Mu'ashirah*. Dari sini tampak jika dalil menjadi pusat pemikiran Yusuf al-Qardhawi, sehingga setiap masalah harus didekati dengan dalil, namun dengan sudut pandang yang orisinal, karena dalil harus mampu merespons perkembangan zaman yang terus berubah. Dalam konteks gerakan keadilan gender, dalil harus mampu dimaknai secara moderat dan progresif, sehingga mampu mendorong perempuan untuk berpartisipasi aktif di tengah proses transformasi dunia di segala aspek kehidupan tanpa kehilangan identitasnya sebagai seorang muslimah dan konsistensi menjaga norma agama. Dalil tidak boleh digunakan untuk memasung aktualisasi potensi perempuan sebagai manifestasi dari semua makhluk. Pemahaman Yusuf al-Qardhawi tentang *fiqh* perempuan sebagaimana di atas menunjukkan manifestasi hukum Islam yang lebih mendekatkan diri kepada tujuan aplikasi syariat (*maqasidus syariat*), yaitu konsisten menjaga prinsip agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan atau harga diri. Perempuan adalah makhluk Allah yang diciptakan dalam bentuk terbaik (*ahsan at-taqwim*) dengan semua potensi yang ada seperti yang dianugerahkan pada kaum lelaki. Walaupun begitu, aktualisasi potensi perempuan tidak boleh melanggar ketentuan dalam ajaran Islam, sebab dapat menimbulkan kemadharatan. Pemahaman *fiqh* perempuan Yusuf al-Qardhawi menunjukkan ciri moderasi yang sangat kuat. Kebolehan perempuan berkarir di luar rumah dengan syarat-syarat tertentu menunjukkan

⁴⁷M. Agus Nuryanto, *Islam, Teologi Pembebasan dan kesetaraan Gender...*, hal. 63.

menunjukkan moderasitas dan inklusifitas serta tetap berpegang kepada nilai etik yang menjadi visi utama Islam. Begitu juga dengan kebolehan perempuan menjadi seorang pemimpin adalah bukti progresivitas pemikiran Yusuf al-Qardhawi, namun harus tetap menjaga norma-norma agama. Dalam hal-hal yang sifatnya *qath'iyat* (hukum pasti yang ditunjukkan oleh *nash qath'i*),⁴⁸ Yusuf al-Qardhawi tetap berpegang teguh kepada *nash* dengan memberikan analisa aktual. Gagasan (*Maqasidus syariah*) ditegakkan Yusuf al-Qardhawi dengan konsisten menjaga 'illat (causa) hukum, sesuai dengan pedoman *al-hukumu yaduru ma'a al-'illah wujudan wa 'adaman*, ada dan tidaknya hukum disesuaikan dengan 'illat. Kebolehan hukum salaman, memandang, dan menjenguk perempuan tetap berpijak pada 'illat, yaitu jika tidak menimbulkan rusaknya akhlak.

Kebijakan yang telah dipaparkan tersebut diiringi dengan syarat, yaitu ada syahwat dan tetap menjaga norma agama. Pemikiran-pemikiran moderat semacam ini sangat dibutuhkan oleh dunia modern sekarang supaya pemikiran Islam tidak terjebak kepada ekstrim kanan (radikal) dan ekstrim kiri (liberal). Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT. dalam surat al-Baqarah ayat 143: “*Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (ummat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul menjadi saksi atas (perbuatan) kamu*”. Teks ini menjadi tanggungjawab besar umat Islam bagaimana menampilkan sebagai agama yang mampu melahirkan generasi-generasi pilihan yang mampu menempatkan Islam dalam posisi mainstream dalam percaturan peradaban global, tidak hanya menjadi kekuatan marginal dan inferior yang didikte oleh kekuatan lain. Mendorong umat Islam untuk melahirkan pemikiran-pemikiran besar sebagaimana yang ditunjukkan oleh Yusuf al-Qardhawi harus terus dikembangkan terus-menerus, sehingga pemikiran-pemikiran Islam mampu mewarnai dunia dan secara bertahap mampu masuk dalam mainstream peradaban global yang mulai dipikirkan oleh bangsa lain.

Jika dilihat *asbâbun-Nuzûl* atau konteks lahirnya ayat ini tentang kaitan suami istri dan bukan dalam konteks kepemimpinan publik. Oleh karena itu, menghubungkan ayat ini untuk melarang perempuan menjadi pemimpin bertentangan dengan konsep dasar bahwa Tuhan menciptakan manusia, laki-laki dan perempuan, untuk menjadi khalifah (pemimpin) di muka bumi dan mengelola bumi secara bertanggung jawab dengan mempergunakan akal yang telah dianugerahkan Allah SWT. untuk semua makhluk di muka bumi.

⁴⁸Jamal Ma'mur. “Moderatisme Fikih Perempuan Yusuf Al-Qardhawi.” Jurnal. Muwazah ISSN2502-5368 (Paper)ISSN 2085-8353 (Online) Vol. 8, No.1, Juni 2016.

Kepemimpinan lelaki terhadap wanita, bukanlah merupakan suatu kelebihan yang dimiliki kaum lelaki.⁴⁹ Kepemimpinan itu wajib dipahami sebagai bentuk tanggung jawab kaum lelaki terhadap pasangannya.⁵⁰ Dengan demikian, kepemimpinan yang dimaksud bukanlah kepemimpinan yang bermakna kekuasaan, namun yang menegakkan ajaran agama, seperti yang termaktub dalam (Q.S an-Nisâ'/4: 34) yaitu, *ar-rijâl qowwâmûna*,⁵¹ Kata *ar-rijâl*, yang ditafsirkan sebagai lelaki, sebetulnya bukan mengidentitaskan suatu jenis kelamin secara biologis, akan tetapi lebih diartikan pada tanggung jawab yang dibebankan. Teks ini dipakai dalam Kitab Suci umat Islam dengan konteks keterkaitan pada lelaki dengan sebuah tugas yang dipikulkan masing-masing.⁵²

Muhammad Abduh memahami konteks surat an-Nisâ' di atas, untuk menggambarkan tentang kekhususan yang dimiliki oleh kaum lelaki dan wanita yang masing-masing mendapat anugerah sendiri dari Allah. Dalam tafsirnya Muhammad Abduh tak memutlakkan kepemimpinan pria terhadap wanita, sebab teks di atas bukan memakai kata *ma fadlalahum bihinna* atau *bi tafdlilihim 'alayhinna* (kelebihan yang dianugerahkan untuk lelaki), namun memakai kata *bi mâ fadldlala Allah ba'dlahum 'alâ ba'adl* (sebab Allah SWT. telah melebihkan sebahagian mereka/lelaki atas sebahagian yang lain/wanita).⁵³ Sehingga arti dari kekuasaan pria terhadap wanita, yaitu pemimpin dengan kandungan makna tanggung jawab, melindungi, menguasai termasuk mencukupi kebutuhan perempuan, karena laki-laki dikarunia kekuatan fisik. Ayat di atas bersifat kontekstual bukan normatif. Adanya hukum *taklif* pada laki-laki dan perempuan menurut Abduh adalah sebagai akibat perbedaan fitrah serta perbedaan lainnya yang bersifat kasbi, yakni bertanggung jawab memberikan kebutuhan hidup dan mahar kepada perempuan, sebab itulah laki-laki dilebihkan derajatnya oleh Allah terhadap kaum perempuan seperti permasalahan warisan. Muhammad Abduh menilai bahwa otoritas laki-laki atas perempuan merupakan sebuah kekuasaan yang bersifat demokratis, yaitu kepemimpinan yang memberi kebebasan bagi yang dipimpin untuk berbuat menurut aspirasi dan keinginannya, termasuk dalam menentukan pendidikan atau pekerjaannya. Kelebihan yang dimiliki laki-laki pada konteks ayat di atas, seringkali diartikan sebagian orang jika laki-laki

⁴⁹Baharuddin Lopa, *Al-Qur'an dan Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1999, hal. 6.

⁵⁰Zainab Ridwan, *al-Islam wa Qadaya al-Mar'ah* (Kairo: Hai'at al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1930, hal. 56.

⁵¹Nural al-Din al-Atar, *Madha 'an al-Mar'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th), hal. 130

⁵²Nasaruddin Umar, *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, dalam jurnal Politik; "Akses Perempuan", vol. 1, no. 5, Juni 2001, hal. 422.

⁵³Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1393 H/1973 M.), t.t., hal. 109.

memiliki kecerdasan dan kesempurnaan akal lebih dibanding perempuan. Ketika ayat ini turun, struktur masyarakat pada saat itu belum mengakui adanya kemitraan sejajar diantara kaum lelaki dan kaum wanita. Itulah sebabnya, keunggulan lelaki pada konteks ayat tersebut bukanlah keunggulan dalam hal jenis kelamin, akan tetapi keunggulan fungsional.

Pandangan dalam tafsir at-Thabari menerangkan, teks *ar rijâlu qawwâmûna ‘alan nisâ-i*, jika kepemimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita tersebut diukur pada kelebihan “struktur fisik”, pendidikan dan tugasnya, seperti yang tercermin dalam kalimat *wa bi mâ anfaqû min amwâlihim* (dan sebab mereka/laki-laki telah menafkahkan sebahagian hartanya), yang dipahami dengan keharusan untuk membayar mahar, kifayah dan nafkah.⁵⁴ Sementara, kata *qawwâmûn* adalah bentuk jamak dari *qawwâm* dan dasar katanya *qâma*. Selanjutnya muncul teks *qâim* (isim fa’il)⁵⁵, bermakna seseorang yang melakukan kewajiban dengan penuh tanggung jawab. Pada saat bentuk teks ini berubah menjadi *qawwâm* (*sighah muballaghah*), sehingga pengertiannya berkembang kemampuan melaksanakan tugas dan kewajiban dengan baik dan secara terus-menerus, sehingga pengertian *qawwâm* tidak mutlak harus jenis kelamin laki-laki.⁵⁶ Makna lain dari kata *qawwâm* selain pemimpin menurut Quraish Shihab yaitu, pemenuhan kebutuhan, perhatian, pembinaan, pemeliharaan, perlindungan dan pembelaan.⁵⁷ Ia memakai pendekatan konstektual sejarah ini mempelajari konteks setiap kata, sehingga ditemukan pemahaman yang diyakini lebih relevan dengan kondisi dan situasi sekarang, sehingga dalam menterjemahkan surat an Nisâ’ ayat 34, tidak bermaksud menimbulkan perbedaan atau beranggapan jika wanita memiliki kualitas yang tidak seunggul lelaki, namun mereka diciptakan dengan kemampuan yang sederajat, bukan tentang superioritas dan keunggulannya. Pengertian ayat ini adalah bentuk tanggung jawab laki-laki secara umum yang memiliki kelebihan kapasitas, keahlian, kemampuan dan kelenihan harta, sehingga tidak selayaknya menjadi landasan superioritas laki-laki atas perempuan. Dengan demikian tafsir tentang superioritas perlu dikaji lebih fundamental tentang kesejajaran dan kemitraan. Islam menempatkan perempuan dan lelaki memiliki kewajiban yang seimbang untuk melakukan tugasnya baik menjadi khalifah serta sebagai pengabdikan Tuhan (‘abid), sebab dalam (Q.S.

⁵⁴Abû Ja’far Muhammad bin Jarir bin Yazid at-Thabari, *Tafsir al-Tabari, jilid IV* (Kairo: Bulaq, 1323 H), hal. 40.

⁵⁵Alimin Mesra, *Peran Perempuan Dalam Keluarga; Kepemimpinan; Domestikasi dan Peran Ganda; Membangun Kultur Ramah Perempuan: Reinterpretasi dan Aktualisasi Pesan Kitab Suci*, Jakarta: Restu Ilahi, 2004.

⁵⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan dan Keresarian, Jilid II*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.

⁵⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 404.

an-Nahl/16: 90), menyerukan keadilan, selanjutnya dalam (Q.S. an-Nisâ/4:58), menyerukan keamanan juga ketentraman, kemudian dalam (Q.S. âli 'Imrân/3:104), mengutamakan kebaikan serta mencegah kemungkaraan. Al-Qur'an memang menjelaskan tentang perbedaan antara lelaki dan wanita dalam struktur biologis. Perbedaan struktur biologis tersebut merupakan kodrat dari Allah dan bukan perbedaan diskriminatif. Akan tetapi, hal ini semestinya tidak melahirkan persepsi negatif dengan mendiskreditkan salah satu pihak (perempuan).

Pokok ajaran Islam menempatkan perempuan pada posisi yang mulia. Tidak ada dikotomi dan diskriminasi peran antara laki-laki dan perempuan. Berikut ini akan dikemukakan ayat-ayat al-Qur'an yang menjustifikasi dan menjelaskan bahwa tidak membedakan perempuan dan laki-laki untuk berkiprah dan terjun ke publik, contohnya diterangkan dalam ayat-ayat berikut ini:(Q.S. an-Nahl/16: 97)

Artinya: Siapa saja yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, Maka sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Penjelasan dari penafsiran Kitab Suci di atas, dapat ditarik sebuah benang merah bahwa Islam mengangkat derajat seorang wanita dan memberinya kebebasan, kehormatan, serta kepribadian yang independen. Bahkan dalam al-Qur'an tidak ditemukan ayat yang menunjukkan keutamaan seseorang karena faktor jenis kelamin atau karena keturunan suku bangsa tertentu, kemandirian dan otonomi perempuan dalam tradisi Islam sejak awal terlihat begitu kuat. Ayat di atas juga menunjukkan bahwa semua manusia berasal dari satu keturunan, karena itu tidak ada alasan untuk melebihkan seseorang atau satu kelompok dari yang lainnya, amalan atau nilai ibadah seseorang tidak akan dikurangi hanya karena ia seorang perempuan. Al-Qur'an mengajarkan kedudukan orang beriman baik laki-laki maupun perempuan itu sama di hadapan Sang Pencipta, sebab itu mereka harus memperoleh status yang sederajat dimata Tuhan, dan keduanya telah dideklarasikan secara sama dengan mendapatkan rahmat Allah SWT. Dengan demikian, akan terlihat bahwa status perempuan telah ditunjukkan setara dengan laki-laki. Demikian juga kedua jenis kelamin tersebut akan diberi pahala secara sama karena amalan baik mereka, dan tidak ada perbedaan apapun yang akan dibuat antara mereka. Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, satu sama lainnya adalah saudara dan keduanya melakukan apa yang telah diperintahkan Allah SWT. Islam sangat revolusioner dalam mengangkat derajat dan posisi perempuan. Nabi Muhammad saw, berupaya melepaskan belenggu tradisi Jahiliyah di masa

lampau dengan meninggikan derajat dan penindasan terhadap kaum wanita. Menurut M. Quraish Shihab, keleluasaan pengertian kata *awliya*⁵⁸ tidak hanya berimplikasi pada kepemimpinan dan bukan hanya di khususkan pada laki-laki atau perempuan, akan tetapi memberikan tanggung jawab pada keduanya secara penuh dalam tugasnya sebagai pemimpin. Hal ini disebabkan, kepemimpinan merupakan suatu posisi seseorang yang mempunyai kualitas dan kecerdasan sehingga dapat melaksanakan tugas-tugasnya dengan baik.

Gambaran umum yang dapat dipahami dalam menafsirkan ayat di atas adalah, kewajiban dan tanggung jawab diantara kaum lelaki dan kaum wanita agar dapat bekerjasama dalam berbagai segala hal, seperti pada perintah yang “menyuruh pada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar”. Makna *awliya* meliputi kebersamaan serta saling membantu dalam pekerjaan di segala bidang. Sementara makna yang terdapat pada kalimat “menyuruh mengerjakan yang ma’ruf,” meliputi semua kebaikan. Berdasarkan ayat-ayat tersebut, maka perempuan juga dapat menjadi pemimpin asalkan memiliki kemampuan dan kualifikasi dalam bidangnya serta tentunya tidak meninggalkan kewajiban dan kodratnya sebagai perempuan dan ibu rumah tangga. Tugas rumah tangga yang dilakukan kaum perempuan dapat tertata secara baik, sebab tugas tersebut merupakan pekerjaan yang ma’ruf, seperti diajarkan oleh Islam dalam al-Qur’an. Dalam mengerjakan domestik atau urusan rumah tangga jangan ada seperti di diskriminasi ataupun mendominasi, sebab untuk mewujudkan keluarga yang sakinah, mawaddah warahmah, kedua pasangan baik istri maupun suami harus saling melengkapi satu sama lain. Relasi keduanya menjalin kemitraan dan kerjasama. sehingga tercipta hubungan yang harmonis, saling tolong-menolong dan mendukung diantara keduanya.

C. Memahami Konsep *al-Qawwamah* terhadap Kedudukan Perempuan dalam Pandangan Mufassir

1. Penafsiran Mufassir Tentang Konsep *al-Qawwamah*

Para Ulama dan mufassirin memiliki perbedaan pandangan penafsiran ketika memaknai kata *qawwâm*, seperti Ibnu Katsir yang menafsirkan kata *qawwâm* sebagai laki-laki sebagai penanggung jawab dalam rumah tangga.⁵⁹ Al-Thabari memaknai kata *qawwâm* sebagai pembimbing, pelindung, pelaksana tugas (*nafiz al-amr*) dan kewajiban memberikan mahar dan nafkah.⁶⁰ Demikian pula yang terdapat pada tafsir al-

⁵⁸M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah..., hal. 64.

⁵⁹Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-Adhim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1401 M, vol.1, hal. 492

⁶⁰At-Thabari, *Jami’ al-Bayan*, Beirut, Dar al-Fikr, 1405 M, Vol. 5, hal.57.

Jalalain disebutkan makna *qawwâmûn* merupakan kekuasaan (*musallithun*).⁶¹ Sementara itu al-Qurtubi menafsirkan *qawwâm* sebagai pemberi nafkah, sehingga apabila suami tidak mampu menafkahi maka sifat ketergantungan itu sudah lepas dan posisi *qawwâm* bisa direkonstruksi ulang. Dengan demikian, istri boleh meminta diceraikan,⁶² jika kondisi seperti itu. Kontemporer Syaikh Tantawi, berpendapat jika pengertian *qawwâm* merupakan sebuah bentuk tanggung jawab untuk seluruh persoalan wanita sekaligus memelihara, mendidik, menjaga dan melindungi, sebab kelebihan yang diberikan Allah pada kaum lelaki atas perempuan dalam dua hal yaitu dalam bentuk *wahbiy* (kekuatan fisik)⁶³ dan dari segi *kasbiy* (memberi mahar dan nafkah). Muhammad Mutawalli al- Sha'rawi juga berpandangan bahwa *qawwâm* bukan berarti *tafdhil*⁶⁴ dan *tamlîk* (pengutamaan dan pemilikan). Demikian juga yang ditulis oleh Sayyid Qutb dalam tafsirnya jika makna lafadz *qawwâm* tidak berarti penguasa, akan tetapi tanggung jawab yang dibebankan dalam urusan bermasyarakat. Pemahaman beberapa tafsir para Ulama tersebut, dapat disimpulkan jika kata *qawwâm* bukan merupakan standar kemuliaan, namun lebih identik dengan tanggung jawab.

Penelitian tentang kepemimpinan perempuan, menurut Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya *Tafsir al-Qur'an al- 'Adzim* atau dikenal dengan *Kitab Tafsir Ibnu Katsir*, bahwa kata *qawwâmûna* ditafsirkan dengan arti penguasa, pemimpin, memberi keadilan dan pendidik bagi perempuan. Hal ini karena kelebihan (*fadhal*) yang dimiliki laki-laki. Alasan ini jugalah yang menurut Ibnu Katsir, *nubuwwah* dan kepemimpinan hanya ditujukan bagi kaum lelaki.⁶⁵ Dengan demikian makna *al-qawwâmah* merupakan kepemimpinan *ishlâh* bukan *riâsah* dan *za'âmah* (penguasa atau pemerintah).

Sedangkan, kalimat *Ar-rijâlu qawwâmûna 'alâ an-Nisâ* (Q.S. an-Nisâ'/4: 34), menurut 'Allamah Thaba thaba'i, bukanlah ditujukan bagi suami dalam konteks rumah tangga, akan tetapi memberikan kewenangan kepada lelaki secara keseluruhan untuk menjadi pemimpin kaum wanita untuk segala sesuatu yang mempengaruhi kehidupannya.⁶⁶ Menurut

⁶¹Jalaluddin Mahalli dan Suyuti, *tafsir jalalain*, Kairo: Dar al-Hadist, tt, vol. 1, hal. 106.

⁶²Al-qurtubi, *al-Jami' li Ahkamal-Qur'an*, Kairo: dar al-Sya'ab, tt, vol. 5, hal. 168-169.

⁶³Muhammad Sayyid Tantawi, *Tafsir al-Wasith*, Kairo: Daral-Nahdhah Misr, 1997, vol. 3, hal.136

⁶⁴Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *tafsir Sya'rawiy*, Kairo: Mathabi' Akhbar Yaum, 1996, vol. 4, hal. 192-193.

⁶⁵Ibn Katsir, *Lubâbut Tafsir Min Ibnu Katsir*, terj. M. Abdul Ghafar, Tafsir Ibnu Katsir, Jakarta: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2001, hal. 200.

⁶⁶'Allamah MH. Thabathaba'i, *Al-Mizan: An Exegesis of the Qur'an*, vol. 8, Tehran: WOFIS, 1992, hal. 210.

pemikirannya, pemimpin merupakan kedudukan yang mana pemiliknya harus memiliki intelektual dan, ini hanya diperuntukkan pada kaum lelaki. Pendapat Thabathaba'i dijadikan dalil oleh para mufassir dan ahli fikih lainnya bahwa perempuan tidak boleh menjadi pimpinan dengan dasar teks di atas.⁶⁷ Pada masa itu, Islam menentang keras masalah kapitalisme, liberalisme dan komunisme, sedangkan isu feminisme jarang diangkat, sehingga mayoritas mufassir membicarakan argumentasi menentang ideologi tersebut. Senada dengan muridnya, Murtadha Muttahari yang dalam banyak tulisannya tentang wanita tidak banyak membicarakan partisipasi wanita beraktivitas di masyarakat, seperti yang ditulis oleh Thabathaba'i pada kitab tafsirnya, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Mungkin hal itu disebabkan ia berasal tak jauh dari negerinya, Iran yang masih kental menganut budaya patriarki.

Berbeda dengan Muhammad Abduh, yang menafsirkankalimat *al-qawwâmah* pada ayat di atas, sebagai kemuliaan dan pemberian. Apabila setiap orang yang mempunyai kedua hal tersebut, maka dia bisa memberi kepada orang lain dan secara otomatis dialah yang memegang kendali *al-qawwâmah*, bukan hanya untuk laki-laki, namun dapat juga pada perempuan. Ayat di atas dipahaminya sebagai gambaran tentang kekhususan yang dimiliki laki-laki⁶⁸ sebagai bentuk kelebihan derajat yang di anugerahkan Allah SWT. kepada laki-laki, namun bukan berarti memutlakkan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan, terlebih lagi jika melihat konteks ayat lanjutannya yaitu; *bi mâ fadldlala-llâhu ba'dhahum 'alâ ba'dl* (sebab Allah SWT. tidak melebihkan di antara mereka di atas sebahagian yang lainnya). Pengertian kalimat 'kelebihan' itu merupakan tanggung jawab yang harus dilaksanakan.⁶⁹ *Al-Qawwâmah* tidak bermakna *riâsah* ataupun *imârah*, tapi *dabtu an-nafsi* (menjaga emosional) dan *intişâr an-nafsi* (pengendalian diri dan jiwa). Ibnu `Ajaibah (wafat. 1224 H/ 1809 M) dalam kitab *Tafsir al-Bahrul Madîd* mengartikan ayat tersebut, bahwa lelaki dianugerahi kekuatan oleh Allah SWT. dapat menguasai dan mengendalikan diri.⁷⁰

Adapun yang dimaksud dengan asbabun nuzul ayat sebelumnya terdapat pada Q.S. an-Nisâ'/4:32, yaitu:

⁶⁷Asyraf Borujerdi, *Sekilas Tentang Peran Sosial Politik Perempuan dalam Pemerintahan Islam, Membela Perempuan: Menalar Feminisme dengan Nalar agama*, ed. Ali Hosein Hakeem, terj. A.H. Jeumala Geumbala, Jakarta: Al-Huda, 2005.

⁶⁸M. Rashid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Kairo Mesir: Dar al-Manar, 1367 H, vol. V, hal. 68

⁶⁹Ayatullah Jawadi Amuli, *Keindahan dan keagungan Perempuan: Perspektif Studi Perempuan dalam Kajian al-Qur'an, filsafat dan Irfan*, Jakarta: Sadra Press. 2011, hal. 362.

⁷⁰Sa`ad ad-Din Mus`ad Hillaliy, *as-Salasunat fi al-Qadayâ al-Fiqhiyah al-Muâsirah*, Kairo: Maktabah Wahbah, cet. I, 2010, hal. 364.

“Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. Karena, bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi wanita ada bagian dari pada yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karuniaNya. Sesungguhnya Allah mengetahui segala sesuatu”.

Pangkal perdebatannya yaitu kata *qawwâm* dan sering diasumsikan bahwa laki-laki memiliki tanggung jawab, kekuasaan dan wewenang atas fisik dan moral perempuan serta memiliki kelebihan di atas yang lain. Pemaknaan tersebut nampak jelas bahwa pria ada pada posisi superior, sementara perempuan pada posisi yang inferior. Argumen superioritas laki-laki ini didasarkan pada pemahaman jika kaum lelaki bertanggung jawab untuk memberikan nafkah dan menafkahi kebutuhan perempuan. Al-Zamakhsyari menegaskan⁷¹ bahwa, laki-laki dianggap memiliki kelebihan penalaran (*al-‘aql*), tekad yang kuat (*al-hazm*), kekuatan (*al-quwwah*), keberanian (*al-furûsiyyah wa al-ramy*) serta kemampuan tulisan (*al-kitâbah*).

Demikian juga dengan potongan ayat yang menjadi dasar landasan superioritas lelaki atas perempuan yaitu pada (Q.S. al-Baqarah/2:228) *وَالرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ دَرَجَاتٌ* “bahwa bagi laki-laki satu derajat lebih tinggi dari perempuan”. Potongan ayat ini dihadirkan hanya sepenggal, tanpa konteks ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Padahal, pemaknaan ayat harusnya utuh (*syumûl*) dan integral (*munâsabah*) dengan ayat-ayat lain dengan isu yang sama (*maudhû‘i*). Konteks literal ayat-ayat (*siyâq al-kalâm*),⁷² baik dua ayat sebelum maupun dua ayat sesudahnya sedang membicarakan isu perceraian, yang mana bila seorang suami (yang telah menceraikan), masih mempunyai hak/kesempatan untuk kembali pada sang istri (rujuk), karena itu dinyatakan “suami memiliki hak lebih dari satu derajat”. Maksudnya “hak” disini adalah “rujuk”. Jadi bukan soal karena laki-laki yang lebih mulia atau lebih tinggi dan lebih utama.

Peran laki-laki yang berfungsi sebagai kepala keluarga, harus bisa menjadi pelindung dan dapat mensejahterakan keluarganya dan di dalam al-Qur’an juga sudah ditetapkan tanggung jawab yang dibebankan pada kaum laki-laki. Terkait dengan persaksian dan warisan antara perempuan dan laki-laki yang memiliki komposisi dua banding satu, bukan berarti menunjukkan jika laki-laki lebih baik dari perempuan, melainkan karena kewajiban laki-laki yang harus menafkahi keluarganya. Adanya teks-teks al-Qur’an yang menjadi validitas terhadap kepemimpinan laki-laki dengan pertimbangan pokok-pokok sebagaimana yang disebutkan pada Q.S. an-nisâ/4: 34 berikut:

⁷¹Al-Zamakhsyari, Abu Qasim Mahmud Ibn Umar, *Al-Kasysyaf an Haqaid at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1977

⁷²Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah...*, hal. 258.

“sebab Allah telah menganugerahkan keistimewaan berupa kelebihan sebagian mereka atas sebagian yang lain”. Keistimewaan yang dimiliki lelaki lebih menunjang tugas kepemimpinan dari pada keistimewaan yang dimiliki perempuan. Di sisi lain, keistimewaan perempuan lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada kaum laki-laki, serta lebih mendukung fungsinya.

Dengan demikian, konsep *qiwamah* pada Q.S. an-Nisâ’/4: 34, menurut mufassir kontemporer, tidak dapat dijadikan landasan untuk melarang kepemimpinan perempuan di bidang sosial maupun politik, sebab ayat ini bukan sedang membicarakan tentang norma kepemimpinan laki-laki, akan tetapi merupakan norma tanggung jawab yang harus dipikul oleh orang-orang yang mempunyai kapasitas, kemampuan serta ekonomi yang berkecukupan. Ayat ini menegaskan masalah tanggung jawab laki-laki yang menopang serta membantu orang-orang yang tidak mempunyai kemampuan secara ekonomi. Sebaliknya, apabila dalam praktiknya perempuan juga mempunyai kapasitas, kemampuan dan ekonomi yang berkecukupan, maka mereka bertanggung jawab untuk membantu orang-orang yang lemah dan tidak memiliki kecukupan harta, baik dari keluarga sendiri maupun masyarakat luas. Artinya, *qiwamah* tersebut tidak membicarakan masalah kepemimpinan, namun tanggung jawab dari orang yang memiliki kekuatan kepada orang yang lemah, dengan pengertian yang tidak memiliki harta yang cukup untuk menopang keluarganya. Dalam arti normatif, tanggung jawab itu tidak ada hubungannya dengan jenis kelamin, akan tetapi kemampuan dan kapasitas. Demikian pula dengan Hadits tentang kepemimpinan, tidak bisa dipahami secara eksklusif hanya untuk kepemimpinan laki-laki, namun lebih kepada tanggung jawab.

Al-Qur’an sebagai Kitab Suci yang menjadi bahan rujukan prinsip dasar masyarakat Islam menunjukkan bahwa kedudukan pria dan wanita memiliki derajat sama (Q.S. an-Nisâ’/4: 1), sebab mereka diciptakan dari satu *nafs* (living entity), dimana yang satu tidak mempunyai kelebihan terhadap satu dan lainnya. Islam hadir pada sebuah konsepsi hubungan manusia yang berdasarkan kesederajatan yang sama pada manusia. Disamping dalam mengambil keputusan, kaum perempuan dalam Islam juga memiliki hak-hak dalam hal harta, yaitu hak mempunyai kekayaan (Q.S. an-Nisâ’/4: 32), baik berupa warisan maupun yang diusahakannya sendiri. Walaupun, sebagai konsekuensi logis, kaum lelaki mendapat bagian yang lebih banyak dalam hal harta waris, sebab laki-laki memiliki kewajiban untuk memberikan nafkah pada perempuan. Bentuk tanggung jawab dalam memberi nafkah tersebut memang bukan dibebankan kepada perempuan tetapi kepada kaum lelaki, sebab mereka dikarunia kekuatan dalam hal fisik. Sedangkan hukum dan *taklif* antara laki-laki dan perempuan menurut

Abduh,⁷³ sebagai akibat dari perbedaan fitrah (*fathara*) yang bersifat *kasbi*, yaitu kewajiban untuk memberikan mahar dan nafkah, sehingga wanita rela menerima kepemimpinan lelaki terhadapnya. Bentuk kepemimpinan pria terhadap wanita menurut Abduh merupakan suatu kekuasaan yang bersifat demokratis, yaitu yang memberikan keleluasaan bagi yang dipimpin untuk melakukan tindakan menurut aspirasi dan kehendak sendiri, baik dalam hal pekerjaan maupun pendidikannya, bukan kekuasaan yang dipaksakan. Dengan demikian, Islam telah mengangkat derajat kaum perempuan atas ketidakadilan sosial pada dirinya, sehingga tak ada satupun dari ajaran Islam yang memarginalkan perempuan sebab bertentangan dengan prinsip dasar keislaman. Disebutkan pada Q.S. al-Baqarah/2: 233, menerangkan perbedaan antara lelaki dan perempuan, dimana pihak lelaki bertanggung jawab untuk memberi nafkah, sementara kaum wanita berkewajiban mengurus peran domestik (*double burden*). Walaupun dalam ayat tersebut tidak dijelaskan bahwa peran produksi dan peran publik (mencari nafkah) lebih bernilai dengan peran reproduksi (peran domestik). Namun dalam kenyataannya terjadi diskriminasi penghargaan dan penilaian diantara dua konsep tersebut, sehingga penghargaan terhadap peran domestik dianggap lebih rendah.

Jika melihat ayat lain yang lebih prinsipil, seperti surat at-Tawbah ayat 71, mengenai “kesalingan” diantara pria dan wanita dan aksioma Islam bahwa perbuatan manusia itu ditentukan dari amal dan perbuatannya, sehingga Q.S. an-Nisâ/4: 34, tidak selayaknya menjadi landasan pandangan superioritas laki-laki atas perempuan. Dengan demikian, semua tafsir yang berlandaskan superioritas konteksnya harus berdasarkan pada teks-teks yang lebih fundamental yang menyangkut tentang kesalingan dan kemitraan.

Ayat al-Qur’an yang paling sering dikemukakan orang untuk mencari pembenaran posisi perempuan dari ayat al-Qur’an dan mengemukakan jika kaum pria merupakan *Qawwâm* atas wanita, yaitu surat an-Nisâ ayat 34. Sebelum terlalu jauh dipahami kandungan ayat di atas menurut Ulama klasik, maka perlu diketahui terlebih dahulu latar belakang turunnya ayat (*asbab al-nuzul*). Apabila melihat sejarah diturunkan ayat tersebut diakibatkan dari kisah seorang laki-laki yang menampar isterinya, lalu isterinya menceritakan hal tersebut kepada Rosullulah, kemudian Rosul saw. memecahkan masalah supaya dilakukan hukum *qishâs* pada laki-laki tersebut sesuai dengan perbuatannya. Ketika putusan itu ditetapkan Nabi Muhammad saw., seketika itu diturunkanlah ayat tersebut oleh Allah SWT. sebagai teguran, sehingga Nabi menarik kembali keputusannya pada laki-laki dengan melarang untuk *dqishâs* (ditampar).⁷⁴ Teguran itu

⁷³Muhammad Abduh, *Al-Islam wa an-Nasrâniyah*, Kairo: Munsyi’ al-Manâr, 1902

⁷⁴Syihâb al-Dîn Abî al-Fadhal Ahmad bin Âlî, *al-Ajab fî Bayân al-Asbâb*, Beirut: Dâr Ibn al-Jawzy, 1997, jilid II, hal. 868; al-Sayûthî, *al-Durar al-Mansyûr*, Beirut: Dâr al-Fikr 1993, jilid II, hal. 512.

mengisyaratkan bahwa al-Qur'an melalui ayat di atas berpihak terhadap laki-laki. Dengan begitu, tidak mengherankan apabila para penafsir klasik memberikan penafsiran mendukung hegemoni laki-laki atas perempuan. Pengertian *qawwamah* kepada kaum laki-laki adalah diskriminasi dan penindasan kepada kaum wanita. Asumsi dasarnya adalah kepemimpinan adalah satu kemuliaan, dengan memberikannya kepada kaum laki-laki berarti kaum perempuan lebih rendah martabatnya dari laki-laki. Kata قوامون adalah bentuk jamak dari kata قوام merupakan bentuk *shighah mubalaghah* dari قيام yang bermakna "orang-orang yang bertanggung jawab" (*al-mutakallafun bi al-amr*). Dilihat dari segi bahasa, yang ditonjolkan adalah tanggung jawab bukan kepemimpinan. Sehingga ketika seseorang bertanggung jawab, maka ia bisa dijadikan pemimpin. Para ulama dan mufassirin telah menafsirkan perkataan *qawwam* dengan interpretasi yang berbeda-beda. Diantaranya al-Thabari menafsirkan *qawwam* sebagai pelaksana tugas (*nafiz al-amr*) dan pelindung, yang mengatur dan mengajari, dikarenakan kelebihan yang diberikan Allah SWT. kepada laki-laki,⁷⁵ seperti kewajiban memberikan mahar dan nafkah. Dengan demikian, apakah lafadz *qawwamûn* hanya laki-laki ataukah juga perempuan. Ibn Katsîr mengatakan ungkapan di atas menegaskan bahwa laki-laki dapat melakukan urusan-urusan yang memang semestinya hanya urusan laki-laki dan bukan oleh perempuan. Sementara itu, al-Lûsî memberikan informasi bahwa lafadz *qawwamûm* bukan dikhususkan untuk kaum laki-laki saja, akan tetapi juga untuk kaum perempuan, karena pengungkapan lafadz *qawwamûm* terkadang bukan terbatas hanya pada laki-laki, seperti kata kata *Qawm* Fir'aun, *Qawm* A'ad, dan lain-lain.⁷⁶ Karena itu, yang mesti bertanggung jawab juga terhadap urusan keluarga adalah laki-laki dan perempuan di mana pada saat suami pergi yang bertanggung jawab adalah isteri, dan sebaliknya. Sebagian Ulama memberikan tafsiran lafadz *qawwamûm* adalah sebagai pemimpin sehingga posisi laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, sebagaimana redaksi ayat al-Qur'an. Penafsiran dikemukakan oleh al-Wahîdî dan al-Jawzî bahwa laki-laki dibebani untuk mengatur hak perempuan karena laki-laki dapat bertindak dalam shalat Jum'at, khilafah, pemerintahan, perang, dan menjatuhkan thalak. Al-Nasâfi selanjutnya memberikan penafsiran yang sama dengan penafsiran sebelumnya,⁷⁷

⁷⁵Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr al-Shadir, t.t., jilid XII, hal. 503.

⁷⁶Muhammad al-Lûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'an al-Azhim wa al-Saba' al-Mastanî*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-Ârabî, t.t..

⁷⁷Al-Wahîdî, *al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz*, Beirut: Dâr al-Syamiyah, 1415 H; al-Jawzî, *Zad al-Masîr fî Ilm al-Tafsîr*, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404 H.; al-Nasâfi, *Al-Nasâfi*, t.tp.: t.np, t.t.; Kiyâ Harâsî, *Ahkâm al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1985.

Hegemoni laki-laki; sebuah penegasan dengan pemahaman yang telah meletakkan superioritas laki-laki atas kaum wanita, membuat para feminisme merasa keberatan karena akan berakibat kepada sempitnya ruang dan gerak wanita selalu di atas penguasaan pihak lelaki. Salah satu contoh adalah harus adanya izin laki-laki kepada isteri bila ia keluar, walau sekedar menjenguk orangtua, dan lainnya. Penafsiran sedemikian ketat itu barangkali yang ditolak oleh kaum feminis muslim seperti Amina Wadud, Ashgar Ali Engineer, dan lain-lain. Kata *qânitât* ditafsirkan dengan makna taat, tentunya kepada suami dalam hal kebaikan, dan *al-hafizhât* ditafsirkan dengan makna memelihara harta dan kehormatan, yaitu harta benda dan rahasia mereka.⁷⁸ Walaupun perempuan sebagai “anak buah” dan lelaki sebagai pemimpin dalam rumah tangga, akan tetapi mereka saling memiliki hak dan kewajiban sehingga laki-laki tidak semena-mena terhadapnya. Kewajiban dan hak suami-isteri dalam keluarga, dikarenakan memang kedudukan kaum pria lebih tinggi dibandingkan kaum wanita seperti firman Allah SWT. pada surat al-Baqarah ayat 228, yaitu: Derajat yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah kepemimpinan kaum lelaki atas kaum wanita. Kepemimpinan dalam sebuah kelompok/rumah tangga begitu penting.

Selain al-Qur’an yang menjadi perhatian Ulama untuk mencari pembenaran posisi inferioritas perempuan tertuang dalam sebuah Hadits:⁷⁹“Tidaklah akan berjaya suatu kaum (bangsa) yang menyerahkan urusan mereka kepada kaum perempuan”. Hadits ini oleh para mufassir yang bias gender sering menjadikannya sebagai penyebab pelarangan kaum wanita berperan di publik, seperti hak berpolitik, menjadi pemimpin, hakim, dan sebagainya. Hal ini sudah menjadi opini publik yang tertuang dalam berbagai kitab fiqh, seperti pendapat para ulama bahwa perempuan tidak pantas menjadi hakim.⁸⁰ Pandangan yang sama dikemukakan oleh Ibn Dhuyan dan Ibn Qudâmah, dengan ungkapannya yang cukup tandas:⁸¹ tentang pelarangan perempuan menjadi hakim atau pemimpin karena ia kurang akalunya. Selain hadits dan ayat di atas, sebagian ulama klasik juga memberikan batasan ruang lingkup terhadap perempuan sehingga ia harus berada di rumah saja serta tidak diijinkan keluar kecuali dalam

⁷⁸Sayyid Sabbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992, jilid II, hal. 160.

⁷⁹Hadits ini oleh para penafsir yang bias gender sering menjadikannya sebagai alasan pelarangan kaum perempuan berperan dalam publik, seperti hak berpolitik, menjadi pemimpin, hakim, dan sebagainya. Hal ini sudah menjadi opini publik yang tertuang dalam berbagai kitab fiqh, seperti pendapat para ulama bahwa perempuan tidak pantas menjadi hakim. Pandangan yang sama dikemukakan oleh Ibn Dhuyan dan Ibn Qudâmah.

⁸⁰Abû Ishâq, *al-Mabda’ fi Syarh al-Muqna’*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1400 H jilid X, hal. , 19.

⁸¹Idrîs al-Buhtî, *Kisyaf al-Iqnâ’ an Matn al-Iqnâ’*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H.

memang mendesak. Mereka melandaskan pemikiran itu pada firman Allah, dalam Q.S. al-Ahzâb/33:33

Maka sebaiknya kamu tetap diam di rumah dan janganlah kamu berhias serta bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah zaman dahulu; dan laksanakan salat serta tunaikanlah zakat; dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghapuskan perkara-perkara yang mencemarkan diri kamu, wahai ahlul bait dan membersihkan diri kamu dari segala dosa.

Ayat di atas menjelaskan bagaimana seharusnya para isteri Nabi dapat bersikap, yaitu agar mereka dapat menetap dalam rumah dan tidak berhias layaknya berhiasnya kaum jahiliyah sehingga orang-orang munafik merasa ingin mengganggu.⁸² Sebagian penafsir membatasi makna berhias itu dengan makna: “keluar dan berjalan di depan banyak laki-laki.”⁸³ Menurut al-Qurtûbî, sekalipun ayat di atas menunjuk para isteri Nabi, tetapi juga berlaku pada orang mukminah lainnya, sehingga para ibu rumah tangga jika tidak dalam keadaan darurat tidak diijinkan untuk keluar rumah.⁸⁴ Demikian juga al-Jashshas berpendapat jika ayat di atas merupakan perintah untuk perempuan agar berdiam di rumah dan tidak keluar⁸⁵ Sementara Ibn al-Arabî berpendapat bahwa larangan keluar bagi perempuan itu dimaksudkan tidak pada yang dibenarkan agama, seperti shalat.⁸⁶ Penafsiran para Ulama klasik sebagaimana terurai di atas, menegaskan bahwa ruang lingkup seorang perempuan dalam berkarya tidaklah seluas ruang lingkup kaum Adam yang berkewajiban untuk mencari nafkah. Atas dasar itu, perlulah kiranya kajian yang lebih elaborative (cermat) dan humanis terhadap posisi perempuan pada masa kini, minimal untuk mengimbangi kajian ulama klasik yang cenderung masih bersifat “pejoratif” (merendahkan).

Perspektif kesalingan antara kaum lelaki dan perempuan pada surat an-Nisâ’ ayat 19, pada tata bahasa telah menggunakan bentuk kesalingan (*shighat mufâ’alah*) dalam kalimat *wa ‘ashirûhunna bi al-ma’ruf*, yang maksudnya bukan sekadar “perlakukanlah istrimu dengan baik”, namun “saling memperlakukan satu sama lain dengan baik, suami kepada istri dan istri kepada suami”, Jika diterjemahkan secara literal kalimat tersebut adalah

⁸²Al-Suyûthî, *Tafsîr al-Jalâlayn*, Mesir: Dâr al-Hadits, t.t, hal. 554.

⁸³Al-Shan’ânî, *Tafsîr al-Qur’an*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1410 H, jilid III, hal. 116.

⁸⁴Al-Qurthûbî, *al-Jami’ li al-Qur’an*, Mesir: Dâr al-Sya’âb, 1372 H, jilid XIV, hal. 179.

⁸⁵Al-Raziy, *Ahkâm al-Qur’an*, Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-Arabî, 1405 H, jilid V, hal. 360.

⁸⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an*, Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat, Bandung: Mizan, 2000, hal. 304.

“perlakukanlah (wahai suami) istri-istrimu dengan baik”, maka terjemahan resiprokalnya adalah “perlakukanlah pasanganmu dengan baik”. Terjemahan ini lebih mengacu pada bentuk kalimat kesalingan (*mufa'alah*),⁸⁷ sehingga ayat ini bukan hanya tertuju kepada laki-laki agar memperlakukan istri dengan baik, namun sebaliknya istri juga harus memperlakukan suami dengan baik.

2. Tehnik Interpretasi Tekstual dan Kontekstual

Secara etimologi istilah kontekstual berasal dari bahasa Inggris, yaitu “context”, yang diterjemahkan sebagai suatu uraian atau kalimat yang mendukung kejelasan makna yang berhubungan dengan situasi kejadian. Secara terminologi, kata kontekstual memiliki tiga pengertian: pertama, upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan, yang identik dengan situasional. Kedua, pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini dan masa datang, atau memaknai kata dari segi historis, fungsional serta prediksi yang dianggap relevan. Ketiga, mendudukan keterkaitan antara teks al-Qur'an dan terapannya.⁸⁸ Teks berarti naskah yang berupa kata-kata asli dari pengarang atau kutipan dari kitab suci untuk pangkal ajaran atau alasan atau bahan tertulis. Secara istilah interpretasi tekstual dapat diartikan sebagai kecenderungan atau metode penafsiran yang menitikberatkan pada makna teks secara harfiah (literal) dengan tanpa menyertakan konteks sosio-historis teks dalam aktivitas penafsirannya; di mana, kapan, dan mengapa teks tersebut lahir, dan bagaimana proyeksi makna teks ke depan. Karena, mengedapankan makna harfiah teks di satu sisi, dan menafikan peran keterlibatan sang penafsir di sisi lain, maka penetapan maknanya menjadi dominan otoritas teks. Di luar teks tidak ada makna yang bisa dipertanggungjawabkan dan diyakini maknanya.⁸⁹ Kelompok ini sering juga disebut dengan istilah skripturalis dan literalis.

Teknik interpretasi “tekstual” yang pada umumnya dipahami sebagai memaknai teks seperti “apa adanya teks”,⁹⁰ dipahami sesuai dengan yang tersurat tanpa melibatkan unsur luar yang melingkupinya.

Diskursus tentang sumber penafsiran bukanlah sesuatu yang baru dalam sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an. Pada era kontemporer ini, telah terjadi perubahan secara mendasar dalam merumuskan sumber

⁸⁷Faikhuddin Abdul Kodir, *Qirâah mubâdalah...*, hal 67

⁸⁸Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, Edisi IV, hal. 263-264.

⁸⁹H.U.Syafrudin. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Cet. 1; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 41-42.

⁹⁰Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta:Paramadina, 1996, 132-134

penafsiran al-Qur'an. Secara umum, ada tiga hal yang menjadi sumber utama penafsiran al-Qur'an, yakni: teks al-Qur'an itu sendiri, realitas atau konteks ketika ayat ditafsirkan, dan perspektif berdasarkan rasionalitas/ijtihad sesuai konteks masa kini.

Secara paradigmatik, posisi dari ketiga sumber tersebut bersifat dwi fungsi, yaitu berfungsi sebagai obyek sekaligus subyek. Dengan kata lain, ketiganya selalu berdialog secara sirkular dan triadic. Ada peran yang berimbang antara teks, konteks dan ijtihad. Paradigma yang dipakai dalam memandang wahyu atau teks, akal dan realitas cenderung paradigma fungsional. Hal ini berbeda jauh dengan paradigma yang dipakai oleh mufassir klasik yang cenderung menggunakan paradigma struktural, di mana yang satu menghegemoni yang lain. Mufassir klasik dalam memahami teks, cenderung menggunakan konsep “*al-’ibrah bi umūm al-lafz la bi khusūs al-sabāb* dan *al-’ibrah bi khusūs al-sabāb la bi umūm al-lafz*,”⁹¹ yaitu, jika ada ayat yang turun sebab yang khusus, sedangkan lafadz yang terdapat dalam ayat tersebut bersifat umum, maka hukum yang diambil adalah mengacu kepada keumuman lafadz bukan pada kekhususan sebab. Atau dengan kata lain bahwa al-Qur’ān yang menjadi acuan hukum bukanlah mengacu pada kekhususan sebab atau kejadian yang menyebabkan ayat al-Qur’ān turun (*asbāb al-nuzūl*), tetapi mengacu pada keumuman lafadz ayat tersebut. Hal ini disebabkan karena kejadian yang menjadi penyebab diturunkannya ayat al-Qur’ān hanyalah sekedar isyarat (petunjuk) saja bukan sebuah kehususan. Oleh karenanya, mufassir kontemporer menciptakan konsep baru yaitu *al-’ibrah bi maqāsīd alsharī’ah*. Pengembangan terhadap konsep tersebut di atas dilakukan dengan menarik *maqāsīd al-sharī’ah* ke dalam signifikansi teks yang diperoleh dengan memperhatikan gerak teks kemudian menempatkannya dalam konteksnya. Pada beberapa sisi, langkah untuk menerjemahkan pesan Tuhan yang termuat dalam al-Qur’an ke dalam tatanan aplikasinya mulai menjalar ke ruang problematis. Dalam paradigma penafsiran klasik, asumsi mereka seolah dipahami dengan memaksakan semua konteks dalam al-Qur’an, akibatnya cenderung melahirkan pemahaman yang literalis dan tekstualis.⁹² Untuk itu, pendekatan ini memandang bahwa petunjuk al-Qur’an tidak cukup hanya dicari di dalam teks. Harus ada usaha untuk memahami konteks sejarah saat mana al-Qur’an

⁹¹Muhammad Baqir Hakim, *ulum al-qur’an*, terj. Nasrul Haq, Abd Ghofur, Salman Fadullah, Majma’ al-Fikr al-Islam, qum Iran. cetakan ketiga: 1427 H, hal. 45.

⁹²Sahiron Syamsudin (dkk), *Pengantar Hermeneutika Al-Quran Mazhab Yogya*, Jogjakarta : Islamika, 2003, hal. xxiii.

itu diturunkan, baik keadaan sosial, politik, ekonomi budayanya, dan lain sebagainya.⁹³

Persoalan spesifik yang ingin dipecahkan oleh tiap-tiap hukum dalam al-Qur'an pada konteks tersebut juga harus dipahami; alasan pemberlakuan hukum (ratio-logis) al-Qur'an atas suatu kasus harus ditangkap, selanjutnya alasan tersebut digeneralisasikan dalam bentuk tujuan-tujuan moral-sosial umum yang koheren dengan pesan al-Qur'an secara utuh. Tujuan moral-sosial umum itulah yang kemudian dibawa ke masa kini untuk dituangkan dalam rumusan yang sesuai dengan keadaan zaman.⁹⁴ Abdullah Saeed menyebutnya sebagai pendekatan kontekstual, dan menambahkan perlunya "konteks penghubung", yakni mempelajari bagaimana generasi sebelumnya mengembangkan tradisi tafsir dalam konteks kesejarahan yang membentang antara hari ini dan masa turunnya al-Qur'an.⁹⁵ Pemahaman atas teks al-Qur'an secara tekstual sering menurut Saeed, gagal melihat berbagai nilai dan prinsip etis dan moral umum yang hendak ditanamkan oleh al-Qur'an ke dalam pikiran dan hati orang-orang bertaqwa. Penilaian-penilaian seperti keadilan, kejujuran, dan kesetaraan berperan penting dalam penafsiran teks al-Qur'an dan semestinya diberi respon positif.⁹⁶

Pendekatan kontekstual, yang didasarkan pada pandangan bahwa, lafaz-lafaz al-Qur'an diturunkan untuk menjawab persoalan-persoalan spesifik yang dihadapi oleh nabi saw. dan para sahabat di lingkungan mereka semasa mereka hidup. Timbulnya rentang waktu yang cukup jauh pada ruang dan masa yang berlainan menyebabkan timbulnya berbagai persoalan yang semakin kompleks. Berbagai permasalahan yang dihadapi oleh umat manusia, terlebih lagi perubahan realitas kehidupan manusia, membangkitkan pembaharuan dalam mengkritisi penafsiran. Oleh karenanya, istinbath-istinbath hukum yang secara literal ada di dalam al-Qur'an dianggap terikat dalam konteks tertentu, tidak bisa diaplikasikan lepas dari konteks hukumnya. Pemahaman ayat-ayat bagi mufassir masa pertengahan tentunya berbeda dengan pemahaman yang diterima oleh mufassir yang hidup pada masa modern. Dengan rentang waktu yang cukup jauh, maka asumsi yang digambarkan oleh Rosullulah saw., jika al-Qur'an senantiasa "shalih li kulli zaman wa makan",⁹⁷ diakui oleh para Ulama

⁹³Embrio gagasan ini sebenarnya telah disinggung oleh al-Shatibi (w:790H) dalam karyanya al-Muwafaqat. Ia menyebutnya dengan istilah sabab al-nuzul al-am. Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Penerbit Dar Ibn Affan, 1997, Vol. IV, 154

⁹⁴Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 5-7

⁹⁵Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan, 2016, hal. 15

⁹⁶Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21 ...*, hal. 40

⁹⁷Muhammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1988, hal. 1.

tradisional penafsiran klasik, yang bermakna setiap jengkal ajaran yang ditawarkan semestinya senantiasa shalih dan berjalan selaras di setiap zaman dan pada ruang-ruang yang berbeda.

D. Konsep *Mubâdalah* dalam Praktek Metode Hermeneutika Resiprokal

1. Pengertian dan Latar Belakang *Qirâ'ah Mubâdalah*

Mubâdalah (مُبَادَلَةٌ), merupakan asal dari suku kata ب-د-ل ("ba-da-la"), bermakna: mengganti, mengubah dan menukar. Dasar dari suka kata itu pada al-Qur'an digunakan ada 44 kali dalam bermacam bentuk. Lafadz *mubâdalah* merupakan bentuk kerjasama antara dua pihak (*musyâarakah*) dan kesalingan (*mufâ'alah*) yang berarti saling mengganti, saling mengubah maupun saling menukar satu sama lain. Menurut KBBI, kata "Kesalingan" (terjemahan dari *mubâdalah* dan reciprocity) digunakan untuk menunjukkan makna timbal balik. Dalam kamus klasik, Lisan al-A'rab karya Ibnu Manzhur (w. 711/1311), ataupun kamus modern, seperti al-Mu'jam al-Wasith, menterjemahkan lafadz *mubâdalah* dengan tukar menukar yang bersifat timbal balik antara keduanya. *Mubâdalah* dalam pengertian kamus modern lain, yaitu *Al-Mawrid* untuk bahasa Arab-Inggris karya Dr. Baalbaki,⁹⁸ diartikan *muqâbalah bi al-mitsl*, yaitu menghadapkan sesuatu dengan padanaannya, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan beberapa makna; reciprocity, reciprocation, repayment, requital, payingback, returning in kind or degree. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "kesalingan" (terjemahan dari *mubâdalah* dan reciprocity), dipakai untuk sesuatu yang menunjukkan makna "timbal balik". Pembahasan *mubâdalah* lebih ditujukan pada relasi yang berdasarkan pada kemitraan dan kerjasama antara laki-laki dan perempuan baik dalam ranah domestik maupun publik. Istilah *mubâdalah* akan diperkenalkan dalam sebuah perspektif untuk metode interpretasi terhadap teks-teks sumber keislaman yang meniscayakan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang setara. Begitu pula dengan pemahaman dalam relasi tertentu antara kedua belah pihak yang mengandung nilai dan semangat kemitraan, kerjasama, kesalingan, timbal balik dan prinsip resiprokal. Dengan demikian, *Mubâdalah* merupakan sebuah teori atau pendekatan yang menerangkan mengenai relasi perempuan dan laki-laki dalam peran domestik ataupun publik, sehingga makna *mubâdalah* merupakan sebuah hubungan timbangan balik dari relasi kesalingan. Prinsip dasar dari kesetaraan ini bukan khusus buat mereka yang berpasangan, namun juga bagi mereka yang memiliki relasi kepada pihak lainnya. Relasi ini dapat juga antar manusia secara umum, seperti majikan dengan buruh, orang tua dengan anak, guru dengan murid, suami dengan istri

⁹⁸Munir Baalbaki, *Al-Mawrid, A Modern English-Arabic Dictionary*, Beirut: Dar El-Ilm Lil-Malayan, Januari 1975.

serta lainnya, baik secara mayoritas dan minoritas ataupun skala lokal maupun global, seperti yang dijelaskan dalam ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan kesalingan dan hubungan antara lelaki dan perempuan. Sebagai contoh cara baca *mubâdalah* adalah ketika menafsirkan Q.S. an-Nisâ'/4: 34, tentang lafadz *qawwâmah*.

Mubâdalah dengan konsep kesetaraan dan kesalingannya mencoba untuk melakukan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat relasional antara laki-laki dan perempuan dengan menggunakan pendekatan yang ramah dan memandang perempuan sebagai subjek yang utuh. Pembacaan *qirâ'ah mubâdalah* adalah soal kemitraan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam ranah domestik maupun relasi publik. Konsep ini bertujuan untuk mempertegas prinsip kesetaraan dan kesederajatan antara laki-laki dan perempuan dengan mengedepankan kerjasama dan kemitraan dalam semua teks-teks keagamaan, ayat al-Qur'an, Hadits serta teks-teks hukum lainnya. Teks-teks relasional antara laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an terbagi menjadi dua macam, yaitu: *manthuq* (yang sudah jelas relasinya) dan *mafhum* (relasinya tidak disebutkan dalam teks, tetapi bisa digali). Teks-teks yang tergolong kedalam *mafhum* ini kemudian terbagi lagi menjadi dua yaitu: *taghlib* (yaitu teks yang sudah dikeluarkan maknanya oleh mufasir klasik) dan *tabdil* (yaitu teks yang belum dikeluarkan maknanya oleh mufasir klasik dan akan dianalisis dengan menggunakan metode pengganti).⁹⁹ Isu-isu yang dirangkul oleh *mubâdalah*, tidak hanya isu-isu perempuan dalam ranah domestik seperti pernikahan dan rumah tangga, tetapi juga isu dalam ranah yang lebih luas yaitu sosial, ekonomi dan politik. Selain konsisten dan memiliki jangkauan yang luas, teori ini juga sangat sederhana dan dapat diaplikasikan secara langsung pada setiap teks-teks keagamaan, namun apabila dinilai belum cukup teori ini juga memiliki dua langkah tambahan yang bersifat optional yang sangat mudah diterapkan oleh mufasir. Konsekuensi atas munculnya teori ini akan membuka peluang munculnya pandangan-pandangan baru terhadap perempuan yang selama ini termarginalkan untuk mendapatkan tempatnya yang ideal dan setara dengan laki-laki. Dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 34, disebutkan secara jelas mengenai kepemimpinan laki-laki atas perempuan, begitu juga pada mushaf al-Qur'an tafsir bahasa Indonesia pada umumnya. Pemaknaan kepemimpinan laki-laki atas perempuan tersebut dianggap masih merupakan tafsir literal dan belum menggunakan perspektif *mubâdalah*. Lebih lanjut lagi, disampaikan bahwa ayat ini bukan sedang membicarakan kepemimpinan atau tanggung jawab laki-laki atas perempuan berbasis jenis kelamin, namun, ayat ini berbicara tentang tuntutan terhadap pihak yang memiliki keutamaan dan harta untuk bertanggung jawab menopang mereka yang tidak memiliki harta. Laki-laki

⁹⁹Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 159-160.

disebut secara eksplisit karena sesuai dengan realitas ketika ayat turun hingga saat ini, namun sebetulnya substansi ayat ini mengarah pada pihak yang memiliki harta untuk menanggung pihak yang tidak memilikinya.

Pengertian dalam ayat di atas mengandung makna yaitu, bahwa laki-laki dan perempuan dapat sama-sama menjadi *qawwâm*, asalkan ia memiliki harta untuk menanggung keluarganya. Metode pembacaan ini menjadi bermasalah karena menyelisihi tradisi tafsir klasik. Berdasarkan ijma' ulama, diantaranya at-Thabari sebagai seorang mufassir mu'tabar, *qawwâmah* yang dimaksud adalah laki-laki yang memimpin dan mendidik perempuan, dan memberi penegasan jika melanggar. Karena Allah SWT. telah mengutamakan dirinya dari yang lain, ia juga berkewajiban mencukupi kebutuhan keluarganya.¹⁰⁰ Menurutnya, lelaki yang menjadi pemimpin dan perempuan wajib menaatinya. Jika Istri bermaksiat kepada suaminya, maka suaminya mesti mengingatkan, dan jika tidak diindahkan nasihat tersebut maka dianjurkan berpisah dari tempat tidurnya, jika masih tidak mengindahkan suami diperbolehkan untuk memukul istrinya dengan pukulan yang ringan dan tidak melukai. Hal ini dilakukan untuk menjaga ikatan pernikahan dari perceraian dan terjadinya mudarat yang lebih besar. Begitu juga jika dilihat lebih jauh, kepemimpinan ini bukan hanya sekedar pada sisi harta. Namun sebenarnya, dari sisi psikologis, biologis, hingga sosiologis pun pada dasarnya laki-laki memiliki tabiat kodrati untuk memimpin dan mengayominya.¹⁰¹ Dalam *qirâ'ah mubâdalah*, sudut pandang holistik seperti ini dibuang sejak awal kemunculannya.

Berkembangnya metode interpretasi *mubâdalah* merupakan interaksi antara teks dan realitas, yang diharapkan bisa memberi makna secara konstruktif bagi realitas kehidupan perempuan serta dapat mengangkat prinsip-prinsip relasi antara laki-laki dan perempuan dalam ranah rumah tangga, yaitu prinsip berpasangan antara suami dan istri (zawaj), relasi dan perilaku antara suami-istri adalah saling berbuat baik (mu'asyarah bil ma'ruf), memproses kesepakatan bersama dengan berbagi pendapat (musyawarah), dan saling merelakan (taradhin). Relasi yang pertama ditujukan kepada kedua belah pihak, dimana suami diminta berbuat baik kepada istri dan juga sebaliknya. Relasi ini menjadi pondasi bagi kedua hal berikutnya, dan hal-hal lain menyangkut peran-peran marital sehari-hari. Metode interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadits, *qirâ'ah mubâdalah* memposisikan laki-laki dan perempuan sebagai sesuatu yang setara dan menjadi mitra dalam kehidupan. Setiap teks agama yang menyapa tentang laki-laki, hakikatnya berlaku untuk perempuan dan juga pihak lelaki.

¹⁰⁰At-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*, Kairo: Darul Ma'rifat, n.d., jilid 8, hal. 290.

¹⁰¹Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda*. Bandung: Mizan, 1999, hal 211.

Dengan demikian, konsep *mubâdalah* menerangkan wacana dan paradigma dua hal antara lain: pertama, relasi kerjasama dan saling membutuhkan antara laki-laki dan perempuan. Kedua, interpretasi teks Islam mencakup laki-laki dan perempuan sebagai pemahaman setara. Bentuk kekuasaan *mubâdalah*, secara substansi berdasarkan pada kerjasama, kepercayaan, dan apresiasi, bukan pada autoritarianisme, kekuasaan hegemoni,¹⁰² dan ketakutan. Kepemimpinan yang memberikan ruang yang nyaman bagi laki-laki dan perempuan untuk berekspresi dan berpartisipasi secara maksimal demi menghadirkan kebaikan-kebaikan bagi masyarakat dan menghindarkan keburukan-keburukan dari mereka. Kepemimpinan yang dalam Islam didasarkan pada filosofi *mashlahah 'ammah*, yang memastikan kebijakan-kebijakan publik dan dapat memberikan kemaslahatan yang maksimal kepada masyarakat secara umum, menjamin kesejahteraan, serta mewujudkan keadilan sosial lebih global.

Perspektif *mubâdalah* dalam ranah domestik menegaskan pentingnya relasi yang merupakan tanggung jawab bersama, sebagai suami-istri, orang tua dan anak. Sementara di ranah publik, perspektif *mubâdalah* menjadi sebuah keniscayaan dari interaksi teks dan realitas yang dapat mengangkat prinsip-prinsip kesetaraan antara pria dan wanita Islam dalam realitas masyarakat muslim. Kesadaran pada pemahaman jika wanita merupakan subjek yang sama dengan pria dari segi pemaknaan. Keduanya mempunyai kewajiban serta tanggung jawab yang sama untuk dapat saling berkontribusi, mendukung serta membangun kehidupan bermasyarakat. Demikian pula perempuan juga harus diberi keleluasaan untuk dapat berperan di ruang publik. Prinsip kesalingan atau *mubâdalah* tersebut mencakup semua nilai kesetaraan dan kemanusiaan dan kedua nilai inilah yang akan menjadi pondasi bagi tujuan-tujuan kemaslahatan, kerahmatan dan keadilan sebagai bentuk dari perjuangan islam, sebagaimana yang ditegaskan oleh ulama klasik. Substansi dan konten dari perspektif *mubâdalah* merupakan pedoman yang fundamental dalam islam, yang dibawa dan dijelaskan dalam al-Qur'an. Prinsip *mubâdalah* untuk pemihakan perempuan ini memberdayakan yang lemah (*mustadh'afin*), bagian dari penyempunaan akhlaq mulia yang digariskan oleh nabi Muhammad saw. serta implementasi dari risalah kerahmatan islam bagi seluruh alam semesta. Konsep *mubâdalah* dihadirkan untuk mengatasi keterbatasan literal teks dan seringkali ditujukan pada kaum wanita dan kaum lelaki, sedangkan pesan sesungguhnya bersifat umum dan mencakup keduanya. Jika dilihat dari perspektif *mubâdalah*, lelaki maupun perempuan harus sama-sama dijadikan subjek yang setara dihadapan teks-teks otoritatif, termasuk teks dan kaidah yang membicarakan rumusan mengenai kemaslahatan publik. Kaidah usul fiqh yang mengenai

¹⁰²Faqihuddin., *Qirâah. Mubâdalah...*, hal 61

kemaslahatan publik adalah *tasharuf al-imam 'ala al-ro'iyah manuthun bi al-mashlahah*¹⁰³ secara harfiah, maksudnya “kebijakan seorang pemimpin kepada rakyat yang dipimpinnya harus didasarkan pada kemaslahatan mereka.” memposisikan perempuan dan laki-laki sebagai subjek kaidah dan harus dijamin memperoleh manfaat darinya. Merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an, tidak diragukan lagi ada dorongan ke arah kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an. Bahwa al-Qur'an memberikan tempat yang terhormat kepada seluruh manusia yang mencakup dua jenis kelamin yaitu laki-laki dan perempuan. Perbedaan biologis bukan berarti menyebabkan ketidak-setaraan pada kehidupan, sebab peran biologis harus dibedakan dengan fungsi umum.

Kaidah pemimpin yang dimaksud dalam tafsir *mubâdalah* yang dimaksudkan hanya laki-laki, tetapi juga perempuan. Sehingga, keduanya harus diberi kesempatan untuk menjadi pemimpin. Ketika menjadi pemimpin, mereka dituntut bertanggungjawab memberikan kemaslahatan yang maksimal bagi rakyat yang dipimpinnya. Hal ini sebagaimana Hadits yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik, salah satu sahabat Rosulullah, meriwayatkan bahwa Rosulullah saw. bersabda, “Buatlah kemudahan-kemudahan, jangan membuat kesulitan-kesulitan. Datangkanlah kegembiraan, dan jangan tebar ketakutan”. (H.R. Shahih Bukhari, no. 69). Jelaslah bahwa tugas seorang pemimpin yang diriwayatkan Hadits di atas dimaksudkan untuk membuat kemudahan bukan kesulitan dan menghadirkan kebaikan bukan keburukan. Oleh karena itu, politik dan kebijakan dalam islam sebagaimana yang ditegaskan oleh Ibnu Al-Qoyyim al-Jauziah (w 751/1350) dalam kitab *al-Thuruq al-Hukmiyah*,¹⁰⁴ yang artinya “Politik (Kebijakan) adalah segala hal yang secara nyata (membuat) manusia lebih dekat pada kemaslahatan dan lebih jauh dari keburukan, sekalipun belum diatur oleh Rasulullah saw. dan tidak ada (teks) wahyu yang diturunkan mengenai masalah tersebut.

Jika merujuk pada perspektif *mubâdalah* yang ditegaskan oleh teks klasik tersebut, kemaslahatan publik semestinya dapat memberikan dampak positif yang sebesar-besarnya kepada seluruh lapisan masyarakat tanpa membedakan jenis kelamin serta kemaslahatan publik harus baik dalam perencanaan, pelaksanaan, maupun pemantauan, dengan mempertimbangkan kebutuhan khusus perempuan terkait kodrat tubuh mereka yang memiliki fungsi reproduksi lebih kompleks dan berbeda daripada laki-laki.

Inspirasi yang kuat bahwa teks-teks sumber dalam islam harus dipahami secara *mubâdalah* merupakan kutipan-kutipan para Ulama klasik

¹⁰³Arif Lutviansori, “Qawaid Al-Fiqhiyyah (Tasharrusful Imam..)”, Diunggah oleh Wan Abdullah, tgl 22 januari, 2011, <http://Id.scribd.com>doc>qawaid>

¹⁰⁴Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *At-ThuruqHukmiyah Fi As-Siyasati Asy-Syariyah*, Bairut: Darul Jael, 1418H/1998 M.

yang otoritatif, dimana perempuan tidak boleh disisihkan dari teks-teks yang secara struktur bahasa untuk laki-laki, sebab argumen dasarnya sebab Islam dan teks-teks dasarnya adalah untuk kedua belah pihak, pria dan wanita. Secara khusus Ulama klasik membahas metode interpretasi dalam konsepsi *taghlib al-mudzakkar 'ala al-mu'annats*,¹⁰⁵ sedangkan secara umum mencakup pembahasan makna dari struktur kalimat *dalâlât al-alfâzh*, yang menegaskan jika teks telah meletakkan kebaikan baik kepada laki-laki maupun perempuan.

Telah ditetapkan dalam kaidah syari'ah bahwa hukum-hukum yang ditetapkan dalam syari'at kaum lelaki apabila memang sepenuhnya tanpa menyebut perempuan, karena redaksi tersebut mencakup bagi laki-laki sekaligus perempuan. Teks-teks Islam yang menggunakan redaksi laki-laki dipahami berdasarkan holistik. Pengertian holistik untuk teks itu adalah bahwa perempuan ikut menjadi subjek. Sehingga kaum wanita turut disertakan dan dipertimbangkan dalam memahami kepercayaan. Demikianlah esensi dari *mubâdalah* yang dioperasionalkan pada *qirâ'ah mubâdalah* dalam membaca teks-teks yang bersumber dari ajaran umat muslim.

2. Metode Penafsiran *Mubâdalah*

Pada dasarnya prinsip-prinsip dasar konsep *mubâdalah* adalah menekankan pada kemitraan atau kesalingan laki-laki dan perempuan untuk membina kebersamaan dalam hidup. Sudut pandang kesalingan mengakar pada tauhid sosial yaitu, keadilan, kearifan, cinta kasih serta kemaslahatan.

Teknik penafsiran *mubâdalah* didasarkan oleh tiga premis¹⁰⁶ dasar berikut:

- a. Bahwa islam hadir untuk laki-laki dan perempuan, sehingga teks teksnya juga harus menysasar keduanya.
- b. Bahwa prinsip relasi antara keduanya adalah kerja sama dan kesalingan, buka hegemoni dan kekuasaan.
- c. Bahwa teks-teks islam itu terbuka untuk dimaknai ulang agar memungkinkan kedua premis sebelumnya tercermin dalam setiap kerja interpretasi.

Berdasarkan premis diatas, kerja metode pemaknaan *mubâdalah* berproses untuk menemukan gagasan-gagasan utama dari setiap teks yang dibaca agar selalu selaras dengan prinsip Islam yang universal dan berlaku bagi semua orang, baik laki-laki maupun perempuan. Teks-teks yang secara khusus mengenai atau menyapa laki-laki atau perempuan adalah teks

¹⁰⁵Agung Setiyawan, “*Mudzakkar dan Muannats: Sumber Pendidikan Islam Bias Gender*”, Jurnal Pendidikan Islam, Vol. III, no. 2, Desember 2014, hal. 255.

¹⁰⁶Ayu Alfiah Jonas, “Tekankan Kesalingan Makna dalam Penafsiran”, Jurnal: Bincang Muslimah.Com-Mubâdalah.id, 1 Oktober 2020.

yang parsial dan kontekstual, yang harus digali makna substansinya dan diselaraskan dengan dasar-dasar ajaran agama umat muslim. Cara baca *qirâ`ah mubâdalah* untuk memahami al-Qur`an mencoba memaknai ulang teks-teks primer Islam yang dirasa belum dimaknai dengan pemaknaan resiprokal atau kesalingan. Pemaknaan ini dilakukan dengan berasas premis dasar, metode kerja serta kerangka yang sudah ditentukan.

Qirâ`ah mubâdalah adalah sebuah pendekatan dalam menginterpretasikan teks-teks wahyu dengan tujuan keadilan gender dalam Islam. Dengan demikian, isi pokok pada *qirâ`ah mubâdalah* ialah masalah hubungan dan kerjasama antara laki-laki dan perempuan dalam membangun relasi kehidupan, baik dirumah tangga maupun dalam kehidupan publik secara global.

Penjelasan mengenai permasalahan tersebut menandakan jika *qirâ`ah mubâdalah* lahir dari cara pandang mengenai adanya relasi gender yang timpang, penggunaan bahasa dengan kesadaran gender tertentu dalam teks primer Islam, serta pemahaman teks keislaman yang belum menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi sejajar sebagai unsur pokok dalam bermasyarakat, disamping itu penafsiran Ulama yang merupakan kaum lelaki. Pada intinya, unsur “kesalingan” yang diangkat oleh *mubâdalah* ini, tidak berbeda dengan kesetaraan gender yang biasa didengungkan oleh kaum feminis. Apabila dipelajari lebih jauh, *qirâ`ah mubâdalah* ini berangkat dari asumsi-asumsi feminisme mengenai adanya relasi-kuasa, hegemoni laki-laki dan sebagainya. Hanya saja, *qirâ`ah mubâdalah* memandang dan menyelesaikan berbagai hal tersebut dengan alat-alat wacana keilmuan Islam. Sehingga, hasilnya adalah penyesuaian hukum-hukum Islam dengan nilai yang dibawa, atau dekonstruksi syariat, di mana syariat yang telah ditetapkan diubah sesuai kepribadian masing-masing.

Sebagai tawaran metode tafsir kontemporer, *qirâ`ah mubâdalah* muncul karena dilatar belakangi oleh dua permasalahan pokok, yaitu “sosial” dan “bahasa”. Faktor sosial terkait cara pandang masyarakat yang lebih banyak menggunakan pengalaman laki-laki dalam memaknai agama. Asumsi pada latar belakang sosial ini adalah, bahwa mufassir yang laki-laki menafsirkan al-Qur`an dengan sudut pandang laki-laki. Maka lahirlah berbagai penafsiran yang dinilai tidak ramah perempuan. Kemudian, pada sisi bahasa, bahasa Arab sebagai media yang digunakan al-Qur`an merupakan bahasa yang memiliki bentuk berbeda untuk laki-laki dan perempuan. Jika dilihat di al-Qur`an, mayoritas redaksinya menggunakan bentuk laki-laki (*tadzkiir*) yang kadang bermakna umum. Hal ini memunculkan asumsi bahwa seakan-akan perempuan tidak dianggap sebagai subjek dalam ayat-ayat tersebut. Faktor bahasa adalah struktur bahasa arab, sebagai bahasa teks-teks sumber Islam yang membedakan laki-laki dan perempuan, baik dalam kata benda, kata kerja, bahkan kata ganti dalam

bentuk tunggal maupun plural. Bahasa yang digunakan dalam al-Qur'an selalu membedakan setiap bentuk kata dan kalimat, seperti kata benda (*ism*), kata kerja (*fi'il*) dan kata ganti (*dhamir*). Dalam bentuk tunggal (*mufrad*), kata benda yang menunjukkan bilangan dua (*muṣanna*) ataupun plural (*jama'*). Dalam bentuk kata masa lalu (*mādhī*), masa sekarang (*mudhāri*) dan masa yang akan datang (*muṣtaqbal*). Kesemua bentuk kata maupun kalimat tersebut, dalam redaksi bahasa Arab untuk perempuan (*muannats*) dibedakan dengan redaksi untuk laki-laki (*mudzakkar*).¹⁰⁷

Pendekatan dalam al-Qur'an untuk kedua jenis kelamin tersebut dikategorikan sebagai pendekatan *tashrih* dan *tanshīsh* atau disebut juga dengan pendekatan eksplisit gender. Cukup banyak ayat-ayat menyebutkan kedua jenis kelamin secara eksplisit (*tashrih*) yang menjadi dasar argumentasi mengenai derajat antara lelaki dan perempuan. Mayoritas teks yang memakai bentuk-bentuk maskulin secara implisit sebetulnya juga mencakup perempuan. Demikian pula dengan kisah-kisah yang disebutkan dalam al-Qur'an dinyatakan dalam redaksi laki-laki (*shighat al-tadzkir*). Perbedaan tersebut dipengaruhi oleh budaya Arab jahiliyah selalu menomor duakan kaum wanita. Struktur bahasa yang ditinjau dari pemakaian *dhamir* bahasa Arab. Kata ganti tersebut terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Berdasarkan realitas, redaksi teks Islam didominasi bentuk redaksi jama' (laki-laki). Redaksi pada ayat al-Qur'an, mengindikasikan laki-laki juga dianggap mencakup untuk perempuan. Teori tersebut disebut kaidah *tahglib*¹⁰⁸ atau pencakupan perempuan ke redaksi laki-laki, walaupun ada beberapa Ulama ushul fiqh yang tidak sependapat mengenai pencakupan tersebut. Dilain pihak, *mubādalah* sebagai sudut pandang dalam penafsiran dipersempit pada suatu metode interpretasi ayat yang secara substantif menyatakan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang 'setara'. Sehingga ia hanya berorientasi pada bagaimanakah al-Qur'an dapat mencakup laki-laki dan perempuan dalam posisi yang sama, serta bagaimana hubungan kerjasama keduanya itu dapat terwujud

Metode interpretasi *qirā'ah mubādalah* juga terinspirasi dari interpretasi klasik mengenai pemikiran logika hukum (*ta'lil al-ahkām*) dalam *ushul fiqh* dalam pembahasan metode *qiyās*, *mafḥūm muwāfaqah*, *mafḥūm mukhālafah*, *mashlahah*, *istihsān*, khususnya *maqāshid al-syari'ah*, yang menekankan bahwa teks memiliki makna dan tujuan yang dapat dicerna oleh akal pikiran manusia (*ma'qūl al-ma'na*). Para ulama klasik menawarkan berbagai metode tersebut untuk menemukan makna dan tujuan dasarnya, sebab teks suatu hukum akan sia-sia apabila tidak mengandung alasan, logika

¹⁰⁷Mannā' Kalil al-Qattān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir AS., Bogor: Litera AntarNusa, 2016, Cet 17., hal. 282,286,425.

¹⁰⁸Faqihuddin., *Qirā'ah. Mubādalah...*, hal . 81.

atau tujuan dari hukum tersebut. Perbedaan secara terminologi antara Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i, namun keduanya menegaskan bahwa suatu lafadz dapat mencakup jauh atau lebih dari terlihat dalam susunan tekstual literalnya. Dalam terminologi mazhab Syafi'i yang dipakai juga oleh mayoritas ulama *ushul fiqh*, makna itu terbagi dua, ada yang tersurat (*manthuq*), yaitu yang dipahami langsung dari struktur kalimatnya dan yang tersirat (*mafḥûm*) atau yang dipahami dari luar struktur kalimatnya., yaitu melalui logika ('*illa*) hukum yang terkandung dalam maknanya. Makna yang tersurat (*manthuq*), terbagi dua; ada yang jelas (*sharih*) dan ada yang kurang jelas (*ghayr sharih*), yang makna pemahamannya tergantung pada kalimat lain di luar struktur kalimat yang ada (*iqtidhâ*), ada juga makna mengenai logika hukum yang diambil dari sifat yang terkandung dalam struktur kalimat yang ada (*imâ'*) dan ada makna yang tidak dimaksudkan dari struktur kalimatnya namun menjadi konsekuensi logis darinya (*isyarah*).¹⁰⁹ Sedangkan makna yang tersirat (*mafḥûm*) ada dua, yaitu: yang pertama, makna yang sejalan dengan logika hukum ('*illah*) yang terdapat dalam struktur kalimat, namun untuk kasus yang berbeda (*mafḥûm muwâfaqah*). Kedua, makna yang sebaliknya dari logika hukum yang tersurat untuk kasus yang sebaliknya (*mafḥûm mukhâlafah*). Sementara Mazhab Hanafi hanya mengenal beberapa terminologi terkait dengan makna yang diambil dari sebuah pernyataan atau struktur kalimat, yaitu 'ibârat *al-nash* untuk makna yang tersurat dan jelas ada dalam struktur kalimat (dalam mazhab Syafi'i disebut *manthuq sharih dan imâ'*); isyârat *al-nash* untuk makna yang menjadi konsekuensi logis dari struktur kalimat yang sama (dalam mazhab Syafi'i); dan *dalâlât an-nash* untuk makna yang sejalan dengan logika hukum yang ada dalam struktur kalimat, namun untuk kasus lain (sama dengan *mafḥûm muwâfaqah* dalam mazhab Syafi'i). Inspirasi yang lebih eksplisit mengenai inklusivitas ini adalah pembahasan kaidah *taghlib* dalam *ushul fiqh* dan mencakup kedua jenis kelamin laki-laki untuk struktur kata dan kalimat maskulin. Jenis pertama adalah kata-kata seperti *al-nâs*, *al-ins*, *al-basyar*, yang berarti manusia yang dianggap netral gender, terdiri pada kedua jenis kelamin pria maupun wanita. Jenis kedua adalah kata sambung, seperti kata *man*, yang berarti seseorang, yang mengambil bentuk maskulin dalam struktur kalimatnya, mencakup dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan. Sedangkan jenis ketiga merupakan kata khusus dibentuk untuk laki-laki, seperti *rajul-rijal*, yang bermakna lelaki maupun bentuk kata *al-mu'min-al-mu'minûn*, kata-kata ini secara dasar adalah laki-laki, kecuali jika ada dalil yang mengalihkannya. Demikian juga dengan kata *imra'ah-nisâ*, yang berarti

¹⁰⁹Mannâ' Kalîl al-Qattân, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an...*, hal. 358.

seorang perempuan dan *al-mu'minah-al-mu'minât*,¹¹⁰ yang berarti seorang perempuan yang beriman-para perempuan beriman.

Metode tafsir *qirâ'ah mubâdalah* merupakan pemahaman teks dan tradisi dengan "perspektif kesalingan" antara laki-laki dan perempuan. Metodologi ini juga diterapkan pada teks-teks al-Qur'an, Hadits serta warisan tradisi keilmuan klasik. Ia lahir dari feminisme Islam, tepatnya di Indonesia, yang merupakan sebuah aliran dari aktivitas kaum feminis. Dalam hal ini, gerakan kaum feminis yang berkeyakinan mengenai adanya sistem patriarkal yang menghegemoni di berbagai sisi, begitu juga feminisme Islam berkeyakinan bahwa ada sistem patriarkal yang menghegemoni dunia Islam. Mereka juga menganggap adanya bias gender pada syariat karena para mufassir dan ahli Hadits kebanyakan adalah laki-laki, sehingga dibutuhkan adanya rekonstruksi hukum agama dengan cara menganalisis kembali penafsiran al-Qur'an dan Sunnah nabi. Konsep *qirâ'ah mubâdalah* lebih terfokus pada pembahasan tema-tema kesalingan antar individu atau organisasi, terutama antara laki-laki dan perempuan. Tujuannya adalah untuk memberikan landasan teologis dan sosial mengenai kegelisahan terkait posisi perempuan pada teks-teks keagamaan, dan bagaimana menjawab secara konkret dari sisi teks-teks yang diperoleh dari Hadits juga al-Qur'an. Kaum muslim yang tergabung dalam kelompok feminis menggunakan alat interpretasi yang lain untuk mendapatkan pandangan yang holistik mengenai prinsip egalitarianisme dalam Islam, antara lain dengan metode tafsir *qirâ'ah mubâdalah*. Apabila dimaknai secara teroris jika dilihat dari segi konsep yang mendasarinya yaitu konsep kesalingan, konsep *mubâdalah* dijadikan sebagai basis metode pembacaan *nash*. Sementara dari segi aplikatif kasus-kasus yang ada dalam relasi laki-laki dan perempuan, misalnya isu eksistensi dan jati diri kemanusiaan, isu keluarga, pernikahan serta isu-isu peran wanita dalam bidang sosial masyarakat. Metode ini memungkinkan teks-teks keislaman dipahami kembali dengan spirit tauhid yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi sejajar sebagai subjek penuh kehidupan manusia. Khususnya teks-teks yang merefleksikan cara pandang dan sikap masyarakat Arab yang kontroversial pada masa yang lampau.

Perspektif kesalingan/resiprokal ini bertujuan untuk menjaga nilai universal yang terkandung dalam Kitab Suci umat Islam supaya tidak terdistorsi oleh pemaknaan yang kurang tepat atas ayat parsial. Sebagai contoh, pemaknaan resiprokal pada surat an-Nisâ' ayat 34, tentang kepemimpinan. Ungkapan implisit teks tersebut menunjukkan superioritas laki-laki. Akan tetapi keunggulan laki-laki di dalamnya, bersifat sosiologis

¹¹⁰Faqihuddin., *Qirâ'ah. Mubâdalah...*, hal 158-163

dan dinamis, sehingga, berkembang pemaknaannya seiring kemajuan budaya.

Telah ditetapkan dalam kaidah syari'ah bahwa hukum-hukum yang ditetapkan dalam syari'at kaum lelaki apabila memang sepenuhnya tanpa menyebut perempuan, karena redaksi tersebut mencakup bagi laki-laki sekaligus perempuan. Teks-teks Islam yang menggunakan redaksi laki-laki dipahami berdasarkan holistik. Pengertian holistik untuk teks itu adalah bahwa perempuan ikut menjadi subjek. Sehingga kaum wanita turut disertakan dan dipertimbangkan dalam memahami kepercayaan. Demikianlah esensi dari *mubâdalah* yang dioperasionalkan pada *qirâ'ah mubâdalah* dalam membaca teks-teks yang bersumber dari ajaran umat muslim.

3. *Mubâdalah* dalam Metode Hermeneutika Resiprokal

Para mufasir kontemporer telah menjadikan konteks sebagai salah satu variabel yang ikut menentukan hasil akhir dari sebuah penafsiran. Klasifikasi lafaz teks yang berbicara tentang relasi lelaki dan perempuan sebagai gagasan *mubâdalah* dibedakan menjadi teks eksplisit (*manthûq*) dan implisit (*mafhum*). Secara resiprokal teks-teks yang masih bersifat implisit dibagi menjadi dua, *pertama* yang sudah ditafsirkan oleh mufasir terdahulu melalui kaidah *taglib al-dzukur 'alâ al-inâts* (struktur kalimat laki-laki harus memasukkan jenis kelamin perempuan). *Kedua*, para ulama klasik menggunakan makna ayat yang belum dikeluarkan dengan mereproduksi memakai bentuk *tabdîl bi al-inâts* (mengganti dengan perempuan untuk teks-teks struktur laki-laki) dan *tabdîl bi al-dzûkûr* (mengganti dengan laki-laki untuk teks-teks struktur perempuan). Secara eksplisit dan tegas, teks-teks yang menyebutkan kepada kedua pihak (*manthûq*) dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, teks yang menyebutkan kedua pihak dengan sekaligus menyebutkan prinsip kesalingan dan harus dibuat (*tashrîh al-jinsayn*), sekaligus membicarakan tentang kemitraan serta kerja sama bersama (*tashrîh al-musyarâkah*). *Kedua*, teks-teks yang secara eksplisit menyebutkan kedua pihak, akan tetapi bukan membicarakan tentang kesalingan dan kerja sama secara langsung diantara keduanya (*tashrîh al-jinsayn lâ al-musyârah*). Inspirasi teks seperti ini menunjukkan jika keduanya baik lelaki ataupun kaum wanita merupakan subjek pada teks. Dalam konteks yang lain, teori *mubâdalah* dapat diimplementasikan berdasarkan teks-teks semacam ini. Teks dengan jenis kedua ini juga dibagi lagi menjadi dua, bagian pertama yaitu teks-teks yang bermakna tegas menyebutkan pria dan wanita (*tadzkiir al-jinsayn*). Sementara bagian kedua menyebutkan keduanya dengan keumuman lafadh (*ta'mim al-jinsayn*), seperti penyebutan al-Qur'an ataupun Hadits diikuti *an-Nâs*, mu'min, al-inal-Insân, berbuat baik, bersyukur, saling menjaga dan ada istilah yang umum

berlaku bagi keduanya.¹¹¹ *Ketiga*, teks-teks yang membahas tentang kerjasama, kesalingan dan kemitraan, secara eksplisit (*manthûq*) tidak menyebutkan kedua pihak yang terlibat dalam kesalingan (*tashrîh al-musyâarakah*).

Dalam penafsiran terhadap teks dengan kerangka metodologi *mubâdalah* (resiprokal), perlu merujuk kembali unsur-unsur teks-teks Islam ke dalam beberapa kelompok. *Pertama*, *al-mabâdi'* adalah teks-teks Islam yang memuat ajaran atau nilai yang fundamental. *Kedua*, *al-qawâ'id*, yaitu teks-teks Islam yang memuat ajaran prinsip tematikal. *Ketiga*, *al-juz'iyât* yaitu teks-teks Islam yang membicarakan aturan dan ajaran yang bersifat operasional juga implementatif. Maksudnya ialah guna menselaraskan nilai dan norma yang terdapat pada teks *al-juz'iyât* dengan teks ayat *alqawâ'id* dan *al-mabâdi'*. Ayat yang memuat ajaran yang fundamental (*al-mabâdi'*) berisi tentang keimanan, ketauhidan, balasan amal baik dan buruk terhadap siapapun tanpa membedakan status tertentu, keadilan dan kemaslahatan untuk seluruh manusia tanpa pengecualian dan beberapa ajaran prinsip-prinsip lainnya. Sedangkan ajaran yang terkandung dalam teks *nash* yang bersifat *al-qawâ'id* adalah nilai dan norma yang terkait dengan isu tertentu seperti ekonomi, politik, relasi pernikahan dan lainnya. Teks-teks *al-juz'iyât* memuat ajaran kasuistik dan kontekstual yang berkaitan pada penerapannya. Teks tidak dapat dikatakan hadir untuk menundukkan realitas, sebaliknya tidak juga realitas yang dianggap membentuk makna sebuah teks, akan tetapi keduanya perlu berdialog dan didialogkan guna mewujudkan kebaikan, kemaslahatan, keadilan dan kebenaran. Realitas yang sering di marginalkan yaitu yang sering dialami perempuan. Untuk itulah, konteks *qirâ'ah mubâdalah* sengaja dibuat guna melengkapi dinamika teks dan praktek dalam tradisi keislaman, karena sejak dulu masih mempresentasikan kesadaran jika perempuan merupakan subjek yang sama dengan laki-laki dari proses dan kerja pemaknaan. Dalam prakteknya, metode hermeneutika resiprokal adalah meletakkan teks-teks yang bersifat fundamental (*al-mabâdi'* serta *al-qawâ'id*) sebagai pondasi dan inspirasi bagi teks-teks yang bersifat segmental (*juz'iyât*). Itulah sebabnya, secara eksplisit teks-teks pada kenyataannya terus digunakan untuk objektifikasi perempuan dari kalangan tertentu dengan mengindahkan ayat-ayat yang eksplisit, sehingga masih membutuhkan ijtihad dan tafsir secara berkelanjutan serta harus dikembalikan lewat dasar teks-teks yang bersifat pokok melalui kerja metode hermeneutika resiprokal.¹¹² Hermeneutika resiprokal meyakini keutuhan bangunan utama ajaran Islam yang tertuang dalam teks-teksnya, sehingga

¹¹¹Faqihuddin., *Qirâ'ah. Mubâdalah...*, hal 212-213.

¹¹²Faqihuddin., *Qirâ'ah. Mubâdalah...*, hal. 198-199.

teks tidak dapat dipahami secara parsial. Keutuhan dan kesatuan bangunan ini terletak pada dasar maupun tujuan pokok.

Praktek metode hermeneutika resiprokal secara komprehensif terangkum dalam beberapa tahapan. *Tahap pertama*, menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks-teks yang bersifat universal sebagai pondasi pemaknaan. Prinsip tersebut bersumber dari teks yang bersifat umum (*al-mabâdi'*) ataupun teks yang bersifat dikhususkan untuk tema khusus (*Qawâ'id*). Prinsip ini menjadi pondasi seluruh rangkaian dalam metode pengertian *mubâdalah* (resiprokal). Karenanya, teks-teks yang menjadi pondasi perlu disiapkan lebih awal untuk menjaga pemaknaan terhadap teks-teks yang bersifat parsial. *Tahap kedua*, adalah menemukan gagasan utama atau tema sentral dalam sebuah teks yang akan diinterpretasikan. Teks-teks relasional baik pada al-Qur'an ataupun Hadits mayoritas memiliki sifat yang implementatif, parsial, praktis dan hadir sebagai sebuah contoh dari ruang dan waktu tertentu bagi prinsip-prinsip Islam. Teks relasional yang bersifat implementatif-praktis harus ditemukan gagasan utamanya untuk menemukan korelasi dengan teks-teks yang bersifat principal-universal. Secara simplifikasi langkah kedua ini dapat dilakukan dengan cara menghilangkan subyek dan obyek dalam sebuah teks yang diinterpretasikan. Maka secara otomatis predikat dalam teks tersebut menjadi gagasan utama yang berlaku bagi keduanya. Langkah ini dapat dilakukan dengan bantuan metode-metode *ushul fiqh* seperti¹¹³ *qiyas*, *istihsan* dan penggalan makna suatu lafadh *dalâlât al-alfâzh*) untuk menemukan suatu makna atau gagasan pokok dalam teks penafsiran maupun ide pokok yang ditemukan pada tahapan selanjutnya nantinya dibentuk dalam proses pemaknaan *mubâdalah* (resiprokal). Sehingga langkah ini menjadi sebuah penegasan terkait pentingnya kesalingan relasi antara laki-laki dan perempuan, relasi antara pemimpin dan rakyatnya, kesalingan antara orang tua dan anaknya. *Tahap ketiga*, adalah menurunkan gagasan yang ditemukan dari teks kepada pihak yang bersangkutan, namun tidak disebutkan dalam teks. Dengan demikian, teks tersebut tidak berhenti pada satu jenis kelamin ataupun pihak tertentu, tetapi juga mencakup jenis kelamin lain dan pihak-pihak lain yang terlibat secara implisit didalam teks. Sehingga metode ini memberikan proyeksi makna yang berlandaskan pada prinsip resiprokal. Makna utama yang ditemukan harus selalu dikaitkan dengan prinsip-prinsip dasar universal yang ditemukan lewat tahapan sebelumnya. Selanjutnya praktek interpretasi akan terus lahir dalam realitas masa pada setiap personal dan kelompok.

¹¹³Farid Naya, "Membincang Qiyas Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam", Jurnal Tahkim, vol. XI, no. 1, Juni 2015.

Tauhid sosial tentang kesetaraan, keadilan, kasih sayang dan penghormatan kemanusiaan, merupakan akar dari perspektif “kesalingan”. Hal senada juga diungkapkan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751/1350), bahwa persyaratan-persyaratan tatanan ajaran hukum Islam bertujuan mewujudkan empat pilar nilai; keadilan (*al-‘adl*), kearifan (*al-hikmah*), kasih sayang (*al-rahmah*) dan kemaslahatan (*al-mashlahah*). Keempat pilar ini menjadi inspirasi dasar bagi rumusan pedoman *fiqh*. Keempat pilar ajaran hukum Islam ini merupakan inspiratif sudut pandang dari kerjasama dalam relasi laki-laki dan perempuan. Satu dengan lainnya tidak saling mendiskreditkan, tidak menganggap rendah, tidak menghegemoni serta tidak mengintimidasi dalam hal kemudharatan. Kebanyakan keterangan ayat-ayat al-Qur’an menggunakan redaksi laki-laki (*mudzakkar*). Perintah ajaran dan kisah-kisah dalam al-Qur’an mengenai keimanan, hijrah, salat, puasa, haji, melakukan kebaikan dan seterusnya sebagian besar diungkapkan dalam redaksi laki-laki (*shighat al-tadzki*). Penjelasan ulama klasik, redaksi al-Qur’an dengan bentuk lelaki, dianggap sebagai redaksi yang mencakup perempuan.¹¹⁴ Pendekatan penafsiran ini dinamakan kaidah *taglib* atau pencakupan perempuan ke redaksi laki-laki. Hal serupa juga diungkapkan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah.

Imam Ibnu Hazm (w. 465/1064), termasuk Ulama yang paling tegas menyatakan struktur kata yang sementara ini dianggap maskulin, seperti *jama’ al-mudzakkar* yang ditambah huruf *wawu* dan *nun* pada kata sifat, seperti *al-mu‘minûn* merupakan secara lahir netral dan sekaligus mencakup laki-laki dan perempuan. Ibnu ‘Arabi (w.543/1148), ketika menafsirkan (Q.S. an-Nûr/24: 30), kata *al-mu‘minun* yang berarti manusia-manusia yang beriman mencakup pria dan wanita. Adapun ungkapan *al-mu‘minat* setelah *al-mu‘minûn*, hanyalah sebagai penguat saja agar para pembaca tidak melupakan subjek perempuan.¹¹⁵ Demikian pula dengan karta *Rajul* di berbagai teks hadits, sekalipun artinya adalah seorang laki-laki, akan tetapi maknanya tetap tertuju kepada perempuan. Kutipan-kutipan para ulama klasik yang otoritatif tersebut memberi inspirasi secara kuat bahwa teks-teks sumber dalam Islam harus dipahami secara *mubâdalah*, dimana perempuan tidak boleh disisihkan dari teks-teks yang secara struktur bahasa untuk laki-laki. Argumen dasarnya karena Islam dan teks-teks dasarnya adalah untuk kedua belah pihak, laki-laki dan perempuan. Secara khusus interpretasi *mubâdalah* sebetulnya sudah dibahas oleh Ulama klasik dalam konsepsi *taglib al-mudzakkar ‘ala al-mu‘annats*. Bagi teks-teks yang berbentuk

¹¹⁴Muhammad bin Ahmad Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa nihâyat al-Muqtashid*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt, juz 1, hal. 237; dan Ibnu ‘Asyur, *Tafsir al-Tahrîr wa al-Tanwir*, Tunis: Ad-Dar at-Tunisiya lin-Nasyr, 1984, juz 22, hal. 20.

¹¹⁵Abu Bakar Ibnu al-‘Arabi, *Ahkâm al-Qur’an*, Ali Muhammad (ed.), al-Bajawi, Beirut: Dar al-Jil, 1988, juz 3, hal. 379.

maskulin (*mudzakkar*) yang sudah ditafsirkan secara khusus untuk laki-laki maupun yang berbentuk feminim (*muannats*) yang sudah ditafsirkan secara khusus hanya untuk perempuan. Sementara, apabila merujuk substansi pada pesan teks, dapat berlaku untuk umum, baik perempuan maupun laki-laki.

Dalam ruang sosial yang timpang dan kurang adil pada satu jenis kelamin, kemungkinan besar teks-teks yang menitik beratkan pada kewajiban yang memberatkan perempuan daripada teks yang membicarakan tentang hak-hak atau peluang bagi kaum perempuan. Sementara laki-laki sering disodorkan teks-teks tentang hak-hak mereka atas perempuan dibandingkan kewajibannya. Islam yang datang untuk memberikan kebaikan bagi laki-laki dan perempuan harus diproyeksikan dalam metode interpretasi yang menempatkan keduanya sebagai subjek, sebab itulah Islam mewujudkan dalam teks-teksnya, sehingga makna yang lahir dari teks, dipastikan untuk kebaikan keduanya serta memastikan jika keduanya menjadi subjek bagi teks-teks sumber keislaman. Potensi perempuan yang sama dengan laki-laki dapat mencapai tahapan yang tertinggi, sehingga kelebihan dan kekurangan manusia bukan ditentukan oleh faktor kelamin, melainkan kegigihan usaha dan pencapaian.

E. Telaah Ayat-Ayat Gender dalam Perpekstif *Qirâ'ah Mubâdalah*

Pengertian gender secara *etimologi*, berarti jenis kelamin,¹¹⁶ sedangkan gender secara *terminologi*, ialah suatu konsep kultural untuk mengidentifikasi kelainan (*distinction*) dalam hal fungsi, perilaku, cara berfikir dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang mengalami perubahan dalam suatu komunitas.¹¹⁷

Kata gender terhadap tafsir menunjukkan bahwa tafsir gender merupakan tafsir yang khusus menguraikan ayat-ayat al-Qur'an yang berimplikasi pada hubungan antara pria serta wanita. Mekanisme perlu dilakukan terkait dengan penelitian tafsir gender adalah mengikuti langkah-langkah atau pola tafsir tematik, yaitu; *pertama*, menetapkan masalah pembahasan berupa aspek-aspek yang berkenaan dengan gender. *Kedua*, mengumpulkan teks-teks ayat yang berkaitan dengan gender. *Ketiga*, mengumpulkan susunan teks-teks ayat sesuai yang sudah diturunkan diikuti oleh asbab nuzulnya teks tersebut. *Keempat*, Memaknai setiap hubungan ayat dengan masing-masing suratnya. *Kelima*, Menyertakan Hadits yang berhubungan dengan gender. *Keenam*, Menghayati ayat-ayat secara menyeluruh dan menghimpun ayat-ayat yang memiliki pengertian sama serta mengkaitkannya dengan tafsir ahkam yang khusus menjelaskan ayat-ayat

¹¹⁶Jhon M. Echols dan Hasan Shadily, *kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1995, hal. 265.

¹¹⁷Helen Tierney (ed), *Women's Studies Encyclopedia*, New York: Green World Press, t.th, vol. I, 153.

hukum, seperti *'am* dengan *khas*, yang *mutlaq* dan *muqayyad* dan sebagainya.¹¹⁸ Para pakar Islam kontemporer menyodorkan pemahaman baru dan segar terhadap teks-teks Kitab Suci umat Islam, ketika pada masa klasik dipakai untuk mendiskriminasi kaum perempuan, dengan menggunakan metode dan penerapan yang mereduksi kekuatan *qath'i*. Maksudnya, pemahaman pada masa Islam klasik, teks-teks tersebut masih bersifat mutlak dan wajib diamalkan tanpa interpretasi. Dalam pemikiran Islam modern ayat-ayat tersebut ditinjau ulang dan melihat kembali sebab turunnya ayat (asbab nuzul) dan memahami situasi.

Secara garis besar, dalam Islam diskursus gender bisa diamati dan terbagi dengandaerah kajian yang berbeda. *Pertama*, kajian berkaitan dengan Islam tekstual atau Islam normatif. *Kedua*, kajian yang terkait dengan Islam yang kontekstual, yaitu fenomena Islam yang sudah dipraktekkandan membudaya dalam suatu masyarakat tertentu. Normatifitas ajaran wahyu pada komunitas Islam, dilakukan pendekatan secara tekstual, kemudian diteruskan dalam teks yang tertulis pada Kitab yang dipandang sakral seperti al-Qur'an dan Hadits, termasuk kitab-kitab yang merupakan interpretasi maupun penafsiran terhadap al-Qur'an itu. Untuk menyingkapi bidang terkait historisitas pemahaman dan interpretasi manusia khususnya Islam normatif serta bentuk-bentuk amalan dan prakteknya dalam hidupa manusia, dilakukan pendekatan dalam wilayah Islam kontekstual atau sejarah Islam. Dari pemahaman tersebut, dapat ditarik kesimpulan jika masalah gender dalam Islam bisa dilihat melalui pendekatan makro dan mikro. Pendekatan makro dilihat dari teks-teks keagamaan yang bersifat normatif literalis, sedangkanmikro menekankan pada Islam dimanaeksistensinya dilakukan dalam komunitas bermasyarakat.¹¹⁹

Dalam Islam pokok permasalahan darikonsep gender tentang relasi pria dan wanita terdapat pada interpretasi ayat. Untuk itu, masalah yang harus dipelajari adalah perspektif keislaman dari kedua pandangan tersebut.¹²⁰ Pemahaman sebuah ayat al-Qur'an perlu mempelajari keseimbangan antara ayat yang satu dengan ayat yang lainnya, begitupun dengan riwayat yang terpercaya juga perlu dijadikan rujukan. Jika tidak, dapat mengindikasikan kepada timbulnya pembenaran terhadap tuduhan adanya diskreditasi dan label inferioritas yang melekat pada wanita pada dan agama. Pesan utama dari surat an-Nisâ' ayat 34, yangberkaitan pada

¹¹⁸M. Quraish shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal 114-116; Al-Hay al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*; Dirasah Manhajiyah Maudhu'iyah, Kairo: al-Hadarah, 1977, hal 45-56.

¹¹⁹Inayah Rohmaniyah, *Gender dan Konstruksi Patriaki Dalam Tafsir Agama*, Yogyakarta: Diandra Creative, hal 61.

¹²⁰Achmad Mulyadi, "Relasi Laki-Laki dan Perempuan: Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas", *al-Ihkam*, Vol. VII No. 1 (2009): hal. 242, 254, 249.

problematika diatas, yaitu pemimpin lelaki dari keluarga tidaklah dipandang sebagai satu-satunya bentuk kepemimpinan. Kepemimpinan kolektif (pembagian kepemimpinan) pun boleh diterapkan. Masyarakat boleh memilih diantara kultur tersebut. Bagus atau tidaknya pemimpin hanya ditentukan oleh apakah kepemimpinan tertentu itu diterapkan untuk melakukan penindasan atau tidak dan apakah ia membawa kemashlahatan keluarga atau tidak. Pemimpin seharusnya dapat memproteksi. Demikian juga yang dipimpin patut mentaati pimpinannya.

Terkait perbedaan peran, fungsi dan kewajiban antara pria dan wanita, istilah gender digunakan sebagai hasil akhir pada realitas sosial budaya dan dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Berbeda dengan jenis kelamin (seks) yang merupakan perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang ditentukan oleh perbedaan biologis yang terdapat pada keduanya yang mana sudah menjadi suatu yang bersifat kodrati. Solusi dari semua itu, supaya jangan terjerumus ke dalam penafsiran yang tekstual yaitu dengan mereinterpretasi makna ayat secara kontekstual maka diperlukan suatu metode komperhensif untuk memahami ayat. Pemahaman relasi gender dalam Islam tidak hanya sekedar mengatur kebijakan gender dalam masyarakat, namun lebih kepada teologis dan teleologis¹²¹ juga mengatur sebuah bentuk hubungan manusia (mikrokosmos) dan alam (makrokosmos) dan Tuhan¹²² Sehingga, sebagai insan dapat melaksanakan peran dan fungsinya sebagai *khalifah fil ardl* yang dapat mencapai kedudukan sebagai hamba Allah SWT.

Anatomi yang dimiliki wanita secara biologis berbeda dengan lelaki, sehingga sering mengalami stereotipe gender dalam kehidupan sosial. Hal ini disebabkan perempuan yang memiliki sifat lemah dan tidak kuat secara fisik, sehingga mereka dianggap hanya pantas berperan di ranah domestik. Secara alamiah dibalik kodratnya sebagai perempuan, masalah biologis perempuan dianggap sebagai kelemahan dalam membatasi aktivitas, oleh karenanya dianggap kurang cocok untuk dibebani tugas-tugas dalam kemasyarakatan. Mereka mengalami haid setiap bulan dan melahirkan, mengasuh anak, mengurus suami, sehingga timbul stigma jika perempuan lebih cocok beraktivitas dalam urusan rumah tangga sedangkan laki-laki berada di luar urusan rumah tangga. Perbedaan ini membuat laki-laki dianggap lebih berpotensi dalam kewajiban memikul tugas kemasyarakatan. Padahal perbedaan biologis antara lelaki dan perempuan justru memperlihatkan keduanya memiliki peluang untuk menjadi pemimpin yang efektif, sebab di

¹²¹Nasaruddin Umar, *Hak-hak Perempuan dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 306.

¹²²PBNU, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, Cet I, Surabaya: Khalista", 2011, hal. 668

dalam diri masing-masing memiliki testoteron yang dapat mengalami peningkatan setiap waktu.

Sehubungan dengan pandangan agama (teologi), persepsi masyarakat baik dalam politik maupun budaya, maka terdapat beberapa aspek masalah yang menyebabkan hambatan timbulnya relasi gender yang lebih adil, adalah; Aspek *Pertama*, di bidang teologi, terdapat penafsiran keagamaan terhadap Hadits yang tidak sesuai dengan prinsip kebijakan gender. Dalam penafsiran ini, kedudukan dianggap lebih rendah dari lelaki. Kata *qawwâmûn* pada surat an Nisâ': 34, serta Hadist yang diriwayatkan oleh Bukhari, Ahmad, an-Nasa'i dan at-Tirmidhi, dari riwayat Abi Barkah. Aspek *Kedua*, di bidang budaya, terdapat budaya patriarki, yaitu budaya mendominasi fungsi lelaki dalam berbuat apa saja. Sementara perempuan berada pada posisi subordinat, yaitu tunduk pada lelaki, sehingga perempuan dianggap hanya layak berada di wilayah domestik saja. Aspek *Ketiga*, dalam politik, terdapat praktik-praktik politik yang mendiskriminasi wanita, sehingga kaum wanita termarginalkan. Kaum perempuan hanya menjadi objek dari sistem politik yang dibangun secara sepihak oleh kaum lelaki.

Perkembangan gender yang masih terkungkung pada tafsir misoginis meniscayakan pemahaman masyarakat atas superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan, sehingga menimbulkan diskriminasi dan subordinasi terhadap perempuan. Lahirnya *mubâdalah* (kesalingan) sebagai paradigma tafsir ayat gender bernafaskan keadilan, menjadi tawaran untuk menyelesaikan problematika tersebut. Ketersalingan dan kerjasama laki-laki dan perempuan di lingkup domestik maupun publik merupakan pedoman memahami *mubâdalah*.

Tafsir ayat-ayat gender merupakan upaya menafsirkan makna pada al-Qur'an yang terkait peran sosial pria dan wanita. Tafsir ini kemudian banyak membahas terkait hubungan *kesalingan* pada laki-laki dan perempuan. Relasi timbal balik tersebut menyatakan jika salah satu jenis kelamin tak diperbolehkan berbuat kezhaliman dengan menguasai pihak lainnya. Pada Kitab Suci umat Islam, banyak teks ayat menginspirasi kesalingan dan kerja sama dalam relasi antar manusia yang menekankan adanya kesalingan antara lelaki dan perempuan, antara lain:

(Q.S. al-Imrân/3: 195)

“Dan tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak akan menyia-nyikan amal orang-orang beramal diantara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, sebab sebagian kamu merupakan keturunan dari sebagian yang lain”

(Q.S. at-Tawbah/9:71)

“Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh mengerjakan yang ma’ruf, mencegah yang munkar, mendirikan solat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rosulnya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

(Q.S. al-Hujurât/49:13)

“Wahai manusia, kami telah ciptakan kalian semua dari laki-laki dan perempuan, lalu kami jadikan kalian bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar kalian saling mengenal satu sama lain. Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah itu Maha Tahu dan Maha Mengerti.”

Penjelasan ayat-ayat diatas menerangkan bahwasanya kaum pria dan wanita memiliki kesamaan, perbedaannya hanya amal baik masing-masing. Dengan begitu, jelaslah jika al-Qur`an tak membuat diskriminasi pada kaum wanita. Al-Qur`an bahkan menyatakan jika wanita mempunyai wewenang sama sebagaimana yang dipunyai oleh laki-laki seperti wewenang memperoleh pendidikan, wewenang memelihara identitas diri dan wewenang berpartisipasi dalam berpolitik serta kedudukan lainnya.¹²³ Dalam surat al-Hujurât ayat 13; terdapat kata *ta’ârafû*, sebuah bentuk kata kesalingan (mufâ’alah) dan kerja sama (musyârahah) dari kata *‘arâfâ*, yang berarti saling mengenal,¹²⁴ sedangkan surat at-Taubah ayat 71, mengajarkan kesalingan antara pria dan wanita untuk saling membantu, penopang, saling menyayangi serta berguna bagi yang lain. Beragam kitab tafsir yang menjadi rujukan tekstual (bi al-ma’tsûr) ataupun rasional (bi al-ra’yi), memaknai frasa *ba’dhuhum awliyâ’ ba’dh* dengan pengertian kesalingan membantu (tanâshur) dan menopang (ta’âdhud), yang satu merupakan wali bagi yang lain. Pengertian wali disini adalah berarti, pemimpin, pengampu, penolong serta penguasa. Makna kesalingan pada frasa *ba’dhuhum awliya’ ba’dh*, mengindikasikan adanya kesejajaran dan kesederajatan antara sebelah pihak dan pihak lainnya.

Pada ayat lainnya seperti, Q.S. al-Baqarah/2: 187, ungkapan eksplisit frasa *hunna libâsun lakum wa ‘antum libâsun lahunna*, menyatakan jika istri adalah pakaian untuk suami, demikian pula suami merupakan pakaian untuk istri dalam kehidupan rumah tangga. Memang secara literal frasa ini ditujukan bagi laki-laki sebagai manusia pertama diajak bicara oleh ayat,

¹²³Achmad Mulyadi, "Relasi Laki-Laki dan Perempuan...", hal. 254.

¹²⁴Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ’ah Mubâdalah...*, hal 63-68.

sehingga kalimat adalah “mereka (istrimu) adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian mereka”. Namun, secara resiprokal, ia juga bisa dibaca dengan membalik perempuan sebagai orang kedua dan laki-laki sebagai objek pembicaraan, sehingga ayat tersebut jika ditujukan pada perempuan, menurut Ulama fiqh merupakan akad yang telah ditetapkan syariatnya supaya lelaki bisa menikmati pasangan hidupnya secara halal, sehingga perempuan menuntut untuk menjadi subjek yang setara dalam sebuah pernikahan dengan mendapatkan manfaat yang sama yang bukan hanya bisa dirasakan oleh laki-laki. Dalam arti yang luas, tafsir gender berusaha menjelaskan makna al-Qur’an yang terdapat bias gender yang secara langsung maupun tidak berdampak pada perempuan.¹²⁵

Konsep gender mendiskripsikan hubungan antara laki-laki dan perempuan yang dipandang lebih mempunyai perbedaan menurut konstruksi sosial budaya yang meliputi perbedaan peran, fungsi dan tanggung jawab dan mengarah dalam hal pemberian ciri emosional dan psikologis yang diharapkan oleh suatu budaya dan diadaptasikan dengan mental pria juga wanita. Sementara itu, kata seks mengacu kepada perbedaan secara biologis serta anatomi diantara pria maupun wanita. Timbulnya ketidakadilan dalam masyarakat berawal dari memahami makna “kodrat perempuan” dan “peran perempuan” acapkali dikaitkan dengan hukum agama, sehingga pemahaman agama yang salah dan tidak komprehensif bisa menimbulkan penafsiran salah.

Jika terdapat pemahaman penafsiran yang mengindikasikan ketimpangan, maka perlu dicarikan jalan keluarnya. *Pertama*, memahami ayat-ayat kitab suci secara keseluruhan, tidak sepotong-potong dan dipelajari secara komprehensif. *Kedua*, perlu ditekankan pemikiran manusia yang merumuskan bentuk konsep keadilan, sebab pengertian kosakata bahasa Arab tidaklah tunggal, terkadang dapat dinilai bias gender dan bermakna multitafsir. Pemahaman tersebut cocok dengan keadaan zaman yang berkembang untuk menjawab tantangan zaman pada waktu yang lampau. Persepsi dominasi masyarakat setidaknya berangkat dari dua aspek. *Pertama*, ialah masyarakat memaknai ayat-ayat keagamaan dengan menihilkan aspek historisitas teks atau ayat itu sendiri, sehingga lebih condong memahami makna ayat apa adanya. *Kedua*, adalah mereka memahami al-Quran juga Hadits lebih parsial, seperti ketika menafsirkan Q.S. an-Nisâ’/4: 34. Faktor-faktor penyebabnya antara lain adalah:¹²⁶ pembakuan tanda huruf, tanda baca dan qirâah, disamping itu juga makna kosakata (mufradat), merujuk kata ganti (dhamir), istisna (batas pengecualian), arti kata ‘atf (ataf) yang

¹²⁵Adian Husaini & Rahmatul Husni, *Problematika Tafsir Feminis: Studi Kritis Konsep Kesetaraan Gender*, Al Tahrir, vol. 15 no 02, November 2015, hal. 370.

¹²⁶Zaitunah Subhan, Nasaruddin Umar, *Rekonstruksi Pemahaman Gender dalam Islam: Agenda Sosio Kultural dan Politik Peran Perempuan*, Jakarta: el-Kahfi, 2002.

berfungsi sebagai kata penghubung, penyimpangan dalam struktur bahasa Arab, bias dalam kamus bahasa Arab, bias dalam metode tafsir serta implikasi dari kisah israliyat. Keseluruhan itu dipahami sesuai dengan perkembangan zaman sebagai jawaban dari tantangan zaman di masa lampau. Dengan begitu diperlukan cara-cara yang komperhensif untuk memaknainya, selain dalam bidang kajian ulumul Qur'an, juga menggunakan metode holistik, yakni pemahaman keseluruhan serta memisahkan antara unsur konstektual dan nilai normatifnya.¹²⁷

Penggabungan kata gender terhadap tafsir menunjukkan bahwa tafsir gender adalah tafsir yang khusus menterjemahkan ayat-ayat dalam Kitab Suci umat Islam berkenaan dengan hubungan pria dan wanita. Tafsir gender sering disebut sebagai tafsir feminis, karena berusaha mengangkat masalah keadilan perempuan dan memperjuangkan keadilan kaum perempuan serta pembebasan dari pembatasan peran perempuan di masyarakat.¹²⁸ Tafsir gender yang tergolong sebagai tafsir di era kontemporer ini, menggunakan model penafsiran "modern kontekstualis," dimana mufassir lebih menekankan pada kontekstual teks dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, sehingga cenderung bersifat adaptif atau menyesuaikan dengan kondisi zaman,¹²⁹ sehingga corak yang terkandung dalam tafsir gender adalah corak tafsir kontemporer, yang mana penafsirannya disesuaikan dengan keadaan.

Al-Qur'an tidak pernah mengkhususkan atau mengistimewakan suatu jenis kelamin tertentu. Insan yang paling mulia tidak dilihat dari jenis kelaminnya, namun diukur dari tingkat ketakwaannya, seperti yang termaktuf pada Q.S. al-Hujurât/49: 13 (berbicara tentang ketakwaan umat).¹³⁰ Dalam Islam, dalam menyingkapi masalah gender tentang kesetaraan antara lelaki dan perempuan masih menjadi diperdebatkan. Pro dan kontra di kalangan umat muslim masih terus bergulir hingga saat ini. Jika diamati, pokok persoalannya terdapat pada interpretasi teks. Permasalahan ini perlu dikaji ulang untuk menyepakati pemahaman perbedaan kedua pandangan.¹³¹ Untuk itulah, tawaran Qirâ'ah mubâdalah dihadirkan sebagai bagian dari gagasan ulang teks-teks gender dalam Islam.

¹²⁷Inayah Rohmaniyah, *Gender dan Konstruksi Patriaki dalam Tafsir Agama...*, hal. 61.

¹²⁸Eni Zulaiha, *Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis*, Tafsir Al Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir vol. 1, no 1, Juni 2016, hal. 19.

¹²⁹Atik Wartini, *Tafsir Feminis M. Quraish Shihab: "Telaah ayat-ayat Gender dalam Tafsir Al-Mishbah"*, Palastren.: Jurnal Studi Gender, Vol. 6 no 02, Desember 2013, hal. 484.

¹³⁰Badriyah Fayumi, dkk, *Keadilan dan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan Bidang Agama Departemen Agama RI, 2001, hal. 41.

¹³¹Achmad Mulyadi, "Relasi Laki-Laki dan Perempuan...", hal. 252.

Produk fiqh adalah hasil intensitas interaksi antara teks-teks rujukan sebagai sumber pertama serta realitas-realitas sosial sebagai sumber keduanya. Pandangan teologi juga tidak mencerminkan prinsip keadilan dan prinsip saling berbuat baik (*mu'asyarah bil ma'ruf*) yang digambarkan dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 19, antara suami-istri seperti ditekankan dalam al-Qur'an dan Hadits. Jika melihat potret kehidupan perempuan saat ini yang bekerja serta bertanggung jawab terhadap ekonomi keluarganya, terlebih lagi di pedesaan banyak kasus perempuan yang terpaksa selama bertahun-tahun bekerja mencari nafkah dan meninggalkan keluarganya. Fenomena tersebut membutuhkan tafsir-tafsir fiqh yang lebih memahami kondisi perempuan. Dengan begitu, seharusnya tidak ada lagi perlakuan kekerasan dan kezaliman terhadap perempuan, apalagi dijustifikasi dengan pandangan-pandangan fiqh klasik yang sebetulnya tidak lagi relevan mengingat banyak lelaki yang berlindung pada fiqh lama untuk melakukan kekerasan dan hegemoni terhadap perempuan. Fiqh seharusnya lebih kontekstual dalam menyerap fakta dan realitas serta mengaitkannya dengan prinsip-prinsip keislaman, sebab itulah fiqh tidak dapat dianggap bertanggung jawab atas semua ketimpangan sosial umat Islam dalam hal relasi laki-laki dan perempuan. Pandangan fiqh klasik sepenuhnya tidak dapat terlepas dari realitas, sebab dinamika fiqh dapat dilakukan lewat interaksi dengan realitas-realitas secara sosial maupun politik. Sejatinya efektivitas gagasan rekonstruksi fiqh dapat membuahkan produk konkret jika metodologinya merupakan interaksi yang prinsipil dalam Islam dengan basis pijakan moral.

Memahami kembali konsep interpretasi teks, baik tafsir ataupun dalam ilmu fiqh tentang isu "relasi gender" merupakan perubahan realitas tuntutan hak-hak perempuan dan keadilan gender. Produk fiqh mengenai isu-isu gender, timbul karena adanya perubahan realitas, khususnya realitas tuntutan hak-hak perempuan dan keadilan gender. Teks tidak bisa dikatakan hadir untuk menundukkan realitas atau sebaliknya realitas yang dianggap membentuk makna sebuah teks. Realitas sering di marginalkan dan dilupakan adalah yang hidup dan dialami perempuan. Sehingga dalam konteks ini, *qirâ'ah mubâdalah* ditawarkan guna menyempurnakan dinamika teks serta kenyataan pada tradisi keislaman yang selama ini dianggap minim mempertontokan keberanian menentukan sikap jika perempuan adalah subjek yang sederajat dengan pria dari proses dan kerja pemaknaan. Metode interpretasi *mubâdalah* menjadi sebuah keniscayaan dari interaksi teks dan realitas yang diharapkan dapat mengangkat prinsip-prinsip relasi pria dan wanita Islam. Konsep *qirâ'ah mubâdalah* berusaha mencari metodologi agar teks-teks berbahasa lelaki. Demikian pula teks-teks berbahasa perempuan, pesan utamanya tetap dapat mencakup subjek laki-laki. Metode tafsir *mubâdalah* berakar pada tradisi interpretasi klasik Islam tentang pencarian dan penyesuaian makna dari yang *muhkam* maupun *mutasyabih*, 'amm atau

khâsh, yang *muthlaq* dan *muqayyad*, demikian juga yang *qath'iy* dan yang *zhanny*.¹³²

Perdebatan mengenai pemaknaan ulang suatu teks, isu sentral yang dimunculkan yaitu sejauh mana teks tersebut sudah memastikan suatu makna yang jelas dan tunggal serta sejauh mana kemungkinan penafsiran pemaknaan baru untuk memenuhi tuntutan zaman. Disatu sisi meyakini teks tertentu sebagai sesuatu yang *qath'iy*, maknanya jelas, pasti dan mengikat semua orang.¹³³ Sementara disisi lain, ada sebagian kalangan melihat teks yang sama sebagai teks yang *zhanny*, yang sejak awal menimbulkan ragam pemaknaan sehingga tidak menutup kemungkinan timbulnya makna-makna baru dan dimungkinkan membuka ijtihad-ijtihad baru.

Teks Hadits dan ayat-ayat al-Qur'an cuma mengandung satu makna yang jelas dan tidak membuka kemungkinan interpretasi lainnya dinamakan teks yang *qath'iy* dari sisi interpretasi (*qath'iy al-dalâlah*). Sedangkan, teks yang *zhanny* dari sisi makna (*zhanny al-dalâlah*), baik Hadits maupun al-Qur'an, merupakan lafal atau teks yang membuka kemungkinan lebih dari satu pengertian.¹³⁴ Pemaknaan ulang atas suatu teks atau ijtihad baru yang dikenalkan lalu dianggap sebagai pelanggaran terhadap kaidah tersebut. Demikian pula yang terjadi ketika timbul ide pembaharuan atau pemaknaan ulang di kalangan umat muslim, termasuk dalam masalah isu-isu relasi perempuan dan laki-laki.

Kesadaran tertinggi untuk memahami keadilan gender dalam agama Islam adalah sebagaimana yang diajarkan oleh teks-teks agama. Beberapa ayat al-Qur'an misalnya terdapat redaksi khusus yang ditujukan untuk laki-laki, walaupun konteks tersebut identik dengan perempuan.¹³⁵ Dalam ayat tentang haid misalnya, Allah Swt menggunakan penegasan dengan kata ganti laki-laki (dalam gramatikal Arab) yang ditujukan untuk laki-laki. Bias gender dalam sosial masyarakat tak luput dari tradisi patriarki yang sudah membudaya. Pemahaman keadilan gender secara tekstual telah disuarakan dalam islam. Dalam memutuskan kebijakan-kebijakan sosial, perempuan tidak diikuti sertakan bahkan tidak dianggap keberadaannya. Keadaan ini terjadi dalam berbagai lingkup sosial, mulai dari keluarga, lingkungan sosial dan pemerintahan.

Hal semacam ini tak luput dari historikal pemahaman gender yang sudah ada berabad-abad lamanya yang terkungkung dalam sistem budaya

¹³²Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 157-158

¹³³Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 148, 151.

¹³⁴Konsep *qath'iy-zahny*, dalam buku M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 137-142.

¹³⁵Imas Damayanti, "Perjuangkan Keadilan Gender islami," dalam *Koran Republika*, Jumat, 27 November 2020/12 Rabiul Akhir 1442 H.

patriarki. Dalam kesadaran gender tersebut dapat dilaksanakan dengan tolak ukur kebutuhan laki-laki. Padahal baik perempuan maupun laki-laki memiliki kebutuhan yang berbeda, karena perempuan memiliki fase-fase biologis dan sosial yang rentan dibandingkan laki-laki. Mirisnya, pengalaman biologis seperti, haid, melahirkan, nifas dan menyusui yang dialami oleh perempuan, tidak didasari dengan konsep keadilan, sehingga aspek ilmiah dan agama kerap kali menyelinap ke dalam kesadaran yang menjadi bias. Sedangkan prinsip pokok dalam ajaran Islam adalah persamaan antara manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Sebagai Kitab Suci, al-Qur'an tidak membedakan manusia termasuk kesetaraan gender yang diakibatkan oleh jenis kelamin, ras, warna kulit, suku dan bangsa, sebab manusia berasal dari nenek moyang yang sama agar saling mengenal satu sama lain dan ukuran kemuliaan seseorang di sisi Allah SWT. hanyalah kualitas ketakwaan tanpa ada perbedaan suku maupun jenis kelamin. (Q.S. al-Hujurât/49: 13). Dalam al-Qur'an banyak ayat yang menyebutkan tentang prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan dan kemitraan bagi laki-laki maupun perempuan di setiap aspek kehidupan sebab Islam diyakini sebagai agama yang menebarkan rahmat untuk alam semesta (rahmatan lil 'alamin).

F. Konsep *Qawwâmah* dalam Konteks Kepemimpinan Perempuan dengan Kerangka Metodologi *Mubâdalah*

Lahirnya konteks *Mubâdalah*, pada intinya adalah suatu pendekatan yang menggambarkan tentang kesetaraan pria serta wanita dalam fungsi domestik ataupun publik, disamping peran pada pendidikan, karir serta kesetaraan dalam politik yang menjadikan lelaki dan perempuan digeneralisir sama-sama menjadi subjek. Konsep *mubâdalah* merupakan sebuah metode interpretasi untuk memahami teks-teks keislaman yang menempatkan lelaki dan perempuan sebagai subjek pada posisi yang sejajar, sehingga mengubah cara pandang yang bias gender serta meniadakan perbedaan-perbedaan agar tidak menimbulkan ketimpangan antar manusia. Inilah substansi dari *mubâdalah* yang diterapkan dalam *qirâ'ah mubâdalah*. Apabila sebuah teks berbicara kepada laki-laki, maka perempuan dimasukkan dengan mitra (*mukhatab*) dan posisinya disejajarkan dengan laki-laki, demikian pula sebaliknya. Arti kesalingan untuk diterapkan pada pola relasi laki-laki dan perempuan menyatakan bahwa pola relasi laki-laki dan perempuan mesti mengandung nilai dan semangat kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik dan prinsip resiprokal. Dari konsep kesalingan tersebut, diupayakan agar pemahaman teks Islam bisa mencakup perempuan dan laki-laki sebagai subjek dari makna yang senada. Menurut pemahaman Ulama adalah sebuah upaya mendekati (*taqrîb*) dan menduga (*taghlib*)¹³⁶ maksud Allah dari ayat-

¹³⁶Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 124

ayat-Nya. Upaya penafsiran tersebut dilakukan dengan pengalaman Ulama sebagai hasil respon dampak dari situasi. Dengan menerapkan perspektif *mubâdalah*, maka pandangan para mufassis diperdebatkan. Dalam perspektif *mubâdalah* perintah ayat yang ditujukan untuk kaum laki-laki digambarkan sebagai konteks suami istri.

Al-Qur'an tidak membatasi tentang kepemimpinan wanita, bahkan beberapa teks-teks pada al-Qur'an yang menceritakan mengenai kepemimpinan wanita, khususnya pada Q.S. an-Nisâ'/4: 34, dimana sering menimbulkan konflik dalam penafsiran kata *qawwâm*. Beberapa penafsir klasik dan modern menterjemahkan arti *qawwâm* dalam arti penanggung jawab, mempunyai wewenang dan kekuasaan dalam mendidik kaum wanita dan mengatur permasalahan kedudukan perempuan. Sedangkan hukum Islam (*maqasid al-shariah*) dengan adanya kepemimpinan lelaki atas kaum wanita, seharusnya dipahami dalam konteks keluarga untuk menciptakan suasana keluarga yang harmonis. Mubâdalah lebih ditujukan pada relasi lelaki maupun perempuan yang keduanya merupakan subjek yang setara, serta didasarkan pada kemitraan dan kerjasama. Kemitraan tersebut mengandung makna kesederajatan yang meniscayakan kesalingan dalam relasi kaum pria dan wanita, yang mana kesalingan pada sebuah relasi itu, satu sama lain saling mengapresiasi dan menghormati.

Kepemimpinan pada perempuan masih banyak menimbulkan kontroversi. Perkataan *qawwâm* ditafsirkan oleh para Ulama dan mufassirin menimbulkan perbedaan penafsiran. Salah satunya, al-Thabari yang menginterpretasikan kata *qawwâm* adalah *nafiz al-amr* (pelaksanaan tugas) yang mengatur dan melindungi serta memberi pengajaran, disebabkan kelebihan laki-laki yang dianugerahkan Allah SWT., seperti kewajiban dalam hal memberikan mahar dan nafkah. Dalam menterjemahkan kata *qawwâm*, Ibnu Katsir menyatakan, "jika kaum¹³⁷ lelaki merupakan kepala keluarga, penasehat dan pendidik kaum wanita apabila mereka berbuat suatu kesalahan."¹³⁸ Di dalam tafsir al-Jalalain, kata *qawwâmûn* adalah *musallithun* (penguasa).¹³⁹ Pandangan al-Qurtubi mengenai lafaz *qawwâm* yang dimaksud adalah mencukupi kebutuhan hidup keluarganya, maka apabila seorang suami sebagai kepala keluarga tidak mampu memberi nafkah maka ia tidak bisa lagi bersifat *qawwâm*. Dalam keadaan demikian, diperbolehkan bagi pasangannya/istri untuk menuntut agar diceraikan oleh suaminya.¹⁴⁰ Mufassir kontemporer, seperti Syaikh Tantawi berbeda pendapat, jika pengertian *qawwâm* merupakan tanggung jawab laki-laki dengan segala

¹³⁷At-Thabari, *Jami' al-Bayan...*, hal. 57.

¹³⁸Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim...*, hal. 492.

¹³⁹Jalaluddin Mahalli dan Suyuti, *Tafsir Jalalain...*, hal. 106.

¹⁴⁰Al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkamal Qur'an*, Kairo: Dar al-Sya'ab, tt, vol. 5, hal.

permasalahan perempuan, termasuk melindungi, mendidik, memelihara dan menjaga, sebab Allah SWT. telah memberi beberapa kelebihan pria terhadap wanita, antara lain yaitu kelebihan dalam bentuk memberi mahar dan nafkah (*kasbiy*) dan kekuatan fisik (*wahbiy*).¹⁴¹ Pendapat senada juga diungkapkan oleh Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, jika *qawwâm* yang dimaksudkan bukan berarti pemilikan dan pengutamaan (*tamlîk* dan *tafdhîl*).¹⁴² Demikian pula pendapat yang dikemukakan oleh Sayyid Qutb di dalam tafsirnya bahwa pengertian *qawwâm* tidak berarti seorang pemimpin, tetapi seseorang yang diembankan tugas dan tanggung jawab pada kehidupannya.

Beragam penafsiran mufassir yang dikemukakan, merupakan definisi kata *qawwam* di identikkan dengan sebuah tanggung jawab bukan standar kemuliaan dari kepemimpinan. Sementara, masih adanya kriteria pemilihan pemimpin berdasarkan suku bukan berdasarkan kemampuan atau kecakapan mendapat kritikan dari seorang Ulama besar seperti Ibn. Khaldun (w. 808/1406). Hal ini menjadi inspirasi para mufassir kontemporer dalam memformulasi reinterpretasi narasi tentang pemimpin perempuan di bidang politik maupun sosial. Salah satu alasan larangan tidak diperbolehkan perempuan menjadi pemimpin adalah Hadits Rosul saw., sebab dianggap sebagai orang yang secara sosial tidak mempunyai kapasitas yang cukup mendukung guna menjabat sebagai seorang pimpinan. Sementara dalam era modern sekarang, mayoritas wanita yang memiliki kemampuan yang cukup efektif sebagai pemimpin. Kriteria pengangkatan seorang penguasa atau pimpinan bukan lagi dilihat dari jenis kelamin, namun melihat kapasitas serta kemampuan. Ukuran yang dianggap dominan adalah kadar yang mencakup ability (kemampuan), skill (keterampilan), faculty (kesanggupan) serta capacity (kecakapan). Pada perpekstif *mubâdalah*, pria dan wanita adalah subjek yang seimbang dalam teks-teks otoritatif, termasuk teks serta pedoman *ushul fiqh (tasharuf al-imam 'ala al-ro'iyah manuthun bi al- mashlahah)*, dalam artian “kebijakan seorang pemimpin kepada rakyat yang dipimpnnya harus berdasarkan pada kemashlahatan serta manfaat bagi mereka”. Merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an dalam menempatkan kaum perempuan di tempat terhormat. Perbedaan secara biologis bukan berarti menimbulkan gesekan ketidak setaraan gender. Maka, dilihat dari aplikasi *nash* yang muncul, apabila laki-laki dan perempuan melaksanakan tugas dan kewajibannya dengan sempurna dari makhluk ciptaan Allah, memikul tanggung jawab, maka masalah ketimpangan gender tidak akan muncul.

Tanggung jawab seperti memelihara, merawat, membesarkan dan mendidik anak sebagai implementasi dari prinsip *hifzh al-nasl* (hak

¹⁴¹Muhammad Sayyid Tantawi, *Tafsir al-Wasith...*, hal.136.

¹⁴²Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Tafsir Sya'rawiy...*, hal. 192-193

berkeluarga)¹⁴³ tidak hanya dibebankan kepada perempuan, tetapi juga kepada laki-laki secara *mubâdalah*. Dalam hal ini, perempuan seharusnya menjadi pihak yang paling banyak diperhatikan terkait fungsi reproduksi secara biologis, serta menyangkut juga segala kesiapan mental, fisik, material, dan spiritual dalam kehidupannya. Fasilitas kesehatan, ekonomi, psikologi, sosial, dan spiritual yang memunjang ketahanan dan kebahagiaan keluarga harus dinikmati oleh laki-laki dan perempuan.

Deskripsi mengenai bekerja tersebut dalam perspektif *mubâdalah*, harus benar-benar dirasakan oleh perempuan secara nyata dalam kehidupan. Pengetahuan maupun pendidikan, riset, praktik-praktik kerja, industri besar dan kecil, dan teknologi-teknologi yang terkait dengan terwujudnya kesejahteraan ekonomi harus terbuka bagi perempuan, sebagaimana terbuka bagi laki-laki. Keadilan sosial dalam perspektif *mubâdalah* yaitu pemihakan kepada orang-orang yang miskin, lemah, dan marginal adalah bentuk implementasi dari keadilan sosial tersebut. Kesejahteraan dan kesetaraan manusia menjadi tidak bermakna sama sekali jika masih banyak orang yang miskin, dilemahkan, dan marginal. Dalam kondisi demikian, relasi kemitraan dan kerjasama sebagai substansi dari *mubâdalah*, juga sulit diwujudkan dalam kehidupan sebenarnya. Kepemimpinan menurut *mubâdalah* adalah menghilangkan batasan-batasan yang mempersulit kedudukan perempuan atas laki-laki baik dari segi keluarga, maupun sosial bermasyarakat. Kepemimpinan memberikan ruang yang nyaman bagi laki-laki dan perempuan untuk berekspresi dan berpartisipasi secara maksimal demi menghadirkan kebaikan-kebaikan bagi masyarakat. Oleh karenanya upaya yang membuat perempuan menjadi lebih berdaya dan lebih kuat dari sisi spiritual harus disediakan dan difasilitasi. Ketika pelayanan dilakukan oleh laki-laki, perempuan memiliki kesempatan yang cukup untuk memenuhi prinsip *hifzh al-din*, yaitu memperdalam ilmu pengetahuan agama. Dengan begitu, makna *qowâm* dalam relasi suami istri, adalah pembagian peran yang adil di dalam rumah tangga antara suami dan istri yang dilandasi oleh rasa saling menghormati, menghargai, ingin melindungi dan saling membahagiakan (*mu'asyarah bil ma'ruf*), Q.S. an-Nisâ':19). Secara sederhana, *qowam* itu bukan siapa berkuasa atas yang lain, namun mengenai kemitraan dan kerjasama antara keduanya (*tashrih al-musyarakah*).¹⁴⁴ Artinya, menegaskan jika kedua jenis kelamin tersebut menjadi subjek dalam teks yang merupakan prinsip *mubâdalah*. Paradigma yang dijabarkan *mubâdalah* mengakar pada tauhid sebab ajaran hukum Islam bertujuan merealisasikan keadilan yang menjadi dasar rumusan kaidah-kaidah fiqh dalam ajaran dan pengembangan

¹⁴³Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 187

¹⁴⁴Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 141, 212.

hukum Islam, seperti mewujudkan kebijakan (*al-'adl*), kearifan (*al-hikmah*), kasih sayang (*al-rahmah*) serta kemashlahatan (*al-mashlahah*). Itulah pokok dari *mubâdalah* yang diterapkan pada *qirâ'ah mubâdalah* untuk menafsirkan ayat-ayat-Qur'an, sehingga tercipta kesalingan antara relasi lelaki dan perempuan dengan bentuk saling menghargai serta berusaha untuk menciptakan suasana yang kondusif agar tercipta generasi yang berkualitas dan produktif.

BAB III
REINTERPRETASI PEMIKIRAN M. QURAISSHIBAB
TERHADAP KONSEPAL-*QAWWĀMAH* DAN KEPEMIMPINAN
PEREMPUAN PERPEKSTIF *QIRĀAH MUBĀDALAH*

A. Biografi M. Quraish Shihab

1. Latar Belakang Pendidikan dan Karir M. Quraish Shihab

Sebagai seorang yang berdarah Arab, Quraish Shihab yang dibesarkan dari keluarga yang berpendidikan, dilahirkan di Rampang, Sulawesi Selatan, tanggal 16 Februari 1944. Pertama kali menulis tafsir al-Misbah di Cairo Mesir selama kurang lebih empat tahun sejak tahun 1998 hingga 2003. Ayahnya adalah Ulama dan pengusaha merupakan seorang guru besar di bidang tafsir sekaligus seorang politikus, bernama Prof. Abdurrahman Shihab mempunyai reputasi yang cukup terpandang dan berpikiran maju. Ia berpendapat bahwa pendidikan berkembang. Kecintaan Quraish Shihab pada al-Qur'an sudah tertanam sejak masih anak-anak. Setelah menyelesaikan pendidikan SD di Ujung Pandang, lalu di tahun 1958, ia kembali meneruskan pendidikannya SMA di kota Malang sambil belajar agama di pesantren Dar al-Hadits al-Fiqhiyah. Disaat berusia remaja, ia meneruskan pendidikannya di kelas II Tsanawiyah sebagai mahasiswa Universitas Al-Azhar dan mengambil jurusan Tafsir dan Hadits, Fakultas Ushuluddin di Kairo, Mesir Kemudian setelah menamatkan studinya tahun 1967, ia kembali meneruskan pendidikannya pada fakultas yang sama, selesai tahun 1969 dengan gelar master (MA). Selanjutnya ia kembali meneruskan pendidikannya di Universitas al-Azhar tahun 1980, dan menulis disertasi yang berjudul *Nazm al-Durar li al-Baqā'ī Tahqīq wa Dirāsah* hingga tahun 1982 berhasil meraih gelar doktor dalam studi pendidikan al-

Qur'an dengan yudisium Summa Cumlaude, yang disertai dengan penghargaan tingkat 1 (Mumtaz Ma'a Martabat al-syaraf al-Ula). Dengan demikian ia tercatat sebagai orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar tersebut pada 1984. Kembali ke Indonesia, Quraish Shihab mengajar pada fakultas Ushuluddin¹ dan Program Pascasarjana IAIN Makassar dan Jakarta dan kemudian menjabat sebagai rektor di IAIN Jakarta selama dua periode (1992-1996 dan 1997-1998).

Dalam kedudukannya sebagai seorang ahli tafsir, Quraish Shihab tidak menyia-nyiaikan ilmunya dan mengabadikan ilmunya dalam bidang pendidikan dengan giat mengajar di bidang Tafsir al-Qur'an di Program S1, S2 dan S3 hingga 1998. Posisinya sebagai Pembantu Rektor, Rektor, Menteri Agama, Ketua MUI, Staf Ahli Mendikbud, Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan, menulis karya ilmiah, dan ceramah amat erat kaitannya dengan kegiatan pendidikan. Dengan kata lain bahwa ia adalah seorang ulama yang memanfaatkan keahliannya untuk mendidik umat. Hal ini ia lakukan pula melalui sikap dan kepribadiannya yang penuh dengan sikap dan sifatnya yang patut di contoh. Karirnya terus melejit, pada tahun 1989 ia diangkat sebagai Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI), kemudian 1989 ia menjadi anggota lajnah pentashih al-Qur'an Departemen Agama RI. Aktivitas selanjutnya, ia banyak terlibat dalam beberapa organisasi profesional, antara lain Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim² se-Indonesia (ICMI), ketika organisasi ini dibentuk. Pada 17 Februari 1999, ia juga pernah diangkat pada era Presiden Suharto dan dipercaya menjabat sebagai Menteri Agama, selanjutnya mendapat kesempatan menjadi Duta Besar Indonesia di Mesir.

Banyak karya-karya yang telah dihasilkan oleh Quraish Shihab, yang menunjukkan bahwa peranannya dalam perkembangan keilmuan di Indonesia khususnya dalam bidang al-Qur'an sangat besar. Dari sekian banyak karyanya, Tafsir Al-Mishbah: "Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an", merupakan Mahakarya beliau yang telah membungkam namanya sebagai salah satu mufassir Indonesia, yang mampu menulis tafsir Al-Qur'an tiga puluh juz dari volume satu sampai lima belas menafsirkan 114 surat, mulai dari surat al-fatihah sampai surat an-Nâs.³

2. Metode dan Corak Penafsiran Tafsir al-Mishbah

a. Metode Penafsiran Tafsir al-Mishbah

¹M. Quraish shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 6

²M. Quraish shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhû'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung : PT Mizan Pustaka 2005, hal. 6

³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1-15, Tangerang: Lentera Hati, 2007.

Pengaruh orientasi fiqih yang beragam, menyebabkan banyak orang menggunakan pendekatan ushul fiqih dalam memahami penafsiran al-Qur'an. Padahal menurut Quraish Shihab, semestinya ushul fiqih hanya dipakai dalam masalah hukum fiqih bukan hukum lainnya. Pemahaman ajaran Islam tersebut masih secara parsial (tidak utuh) tanpa metodologi yang jelas, sehingga menimbulkan kerancuan.

Secara umum ada empat macam metode penafsiran, yaitu: *Tahlîlî* (analisis), *Ijmali* (global), *Muqarin* (komparatif), dan *Maûdû'i*. Dalam tafsir al-Mishbah dilihat dari sistematika penyajian tafsir merupakan kombinasi (sinergitas) penyajian runtut-tematis (*tahlîlî-maûdû'i*),⁴ walaupun metode yang digunakan lebih bernuansa kepada tafsir *tahlîlî*. Penentuan metode tahlîlî yang digunakan dalam tafsir al-Mishbah ini didasarkan pada kesadaran Quraish Shihab bahwa metode *maûdû'i* yang sering digunakan pada salah satu karyanya, yakni "Membumikan al-Qur'an" dan "Wawasan al-Qur'an", disamping mempunyai keunggulan dalam memperkenalkan konsep al-Qur'an tentang tema-tema tertentu secara utuh, juga tidak luput dari kelemahan, sehingga, dalam hal ini Quraish Shihab menggunakan cara yang tergolong baru, dengan menggabungkan kedua metode yaitu metode *tahlîlî* (analitik), disamping menggunakan metode *maûdû'i* (tematik). Dalam menggunakan metode tahlîlî, M. Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan ayat demi ayat dan surat demi surat, sesuai dengan urutan dalam mushaf Usmani.⁵ Metode ini terlihat jelas dalam tafsir al-Mishbah di mana beliau memulai menafsirkan ayat dari Surat al-Fatihah sampai dengan surat an-Nâs. Dalam menggunakan metode *maûdû'i*, mengungkapkan pendapat-pendapat al-Qur'an al-karim tentang berbagai masalah kehidupan, dan juga menjadi bukti bahwa ayat-ayat al-Qur'an sejalan dengan perkembangan iptek dan kemajuan peradaban masyarakat. Metode ini memerlukan langkah-langkah, yaitu langkah *pertama*, penetapan tafsir yang menetapkan suatu tema tertentu, dengan menghimpun sebagian ayat-ayat dari beberapa surat yang berbicara tentang topik tersebut, lalu kemudian dikaitkan dengan satu dengan lainnya, sehingga pada akhirnya diambil asumsi secara keseluruhan tentang persoalan yang diangkat berdasarkan pandangan al-Qur'an. Langkah *kedua*, mengkaji *Asbab al-Nuzul* dan kosakata secara tuntas dan terperinci, ketiga mencari dalil-dalil pendukung baik dari sumber-sumber al-Qur'an, Hadits ataupun *ijtihad*.⁶

Metode *maûdû'i* untuk ayat-ayat gender dibandingkan metode *tahlîlî*, tidak banyak mengintrodusir budaya Timur Tengah yang cenderung memosisikan laki-laki lebih dominan dari pada kaum wanita. Kenyataan ini

⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 117.

⁵M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, cet. II, hal. 378

⁶Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 151.

terlihat dari caranya membahas setiap surat atau ayat, yang beliau selalu mengelompokkan ayat-ayat dalam surat sesuai dengan tema-temanya. Timbulnya pengelompokkan ini, maka pembahasan hal yang sama tidak dilakukan dua kali atau berulang, tetapi cukup sekali. Jikapun terjadi pengulangan pembahasan biasanya pembahasan yang kedua relatif lebih singkat dan biasanya sang penulis langsung mengarahkan pembaca untuk melihat kembali pada bagian sebelumnya, atau kepada ayat yang akan dijelaskan lebih terperinci dan mendalam. Contohnya, ketika menafsirkan kata *Nafs Wahidah* pada surat al-A'raf, Quraish Shihab hampir tidak menjabarkan sama sekali mengenai penjelasan kata/lafadz tersebut akan tetapi langsung menunjukkan/menegaskan kepada pembaca untuk kembali kepada ayat pertama surat an-Nisâ' yang memang memiliki kesamaan tema/pembahasan, yaitu mengenai penciptaan manusia pertama kali. Sementara, metode penafsiran tahlili dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan ayat demi ayat dan surat demi surat, sesuai dengan urutan dalam mushaf Usmani. Metode ini terlihat jelas dalam tafsir al-Misbah di mana beliau memulai menafsirkan ayat dari Surat al-Fatihah sampai dengan surat an-Nâs.

Menurut Quraish Shihab, al-Qur'an memuat tema yang tidak terbatas, bahwa al-Qur'an itu bagaikan permata yang setiap sudutnya memantulkan cahaya. Jadi dengan ditetapkannya judul pembahasan tersebut berarti yang akan dikaji hanya satu sudut dari permasalahan. Dengan demikian kendala untuk memahami al-Qur'an secara komprehensif tetap masih ada.

b. Corak Penafsiran Tafsir al-Mishbah

Penetapan corak suatu kitab Tafsir, hal dominan yang menjadi perhatian adalah hasil dari arah penafsiran dan kecenderungan dalam menafsirkan al-Qur'an. Pembahasan corak Tafsir ini tidak melihat materi penafsirannya apakah menggunakan riwayat (*ma'tsur*) atau nalar *ijtihad* (*ra'yu*) intuisi (*isyari*) ataupun metode yang dipakai. Ada beberapa kelompok dalam Tafsir, seperti Tafsir Sufi sosial kemasyarakatan (Tafsir *al-adab al-ijtima'i*) dan sastra (Tafsir *al-bayan*). Quraish Shihab menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual, sehingga corak penafsirannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an bercorak sastra budaya dan kemasyarakatan (*al-adabi al-ijtima'i*),⁷ yaitu corak yang berusaha memahami nash-nash al-Qur'an, kemudian menerangkan makna yang dimaksud oleh al-Qur'an tersebut dengan bahasa yang menarik, kemudian menghubungkan nash-nash al-Qur'an yang dikaji dengan kenyataan sosial dan budaya yang ada.⁸ Corak ini memandang bahwa makna asal hanya menjadi pijakan awal

⁷M. Qurash Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, hal. 184.

⁸Samsur Rohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Amzah, 2014, hal. 193-194.

bagi para pembaca masa kini, untuk kemudian menghasilkan sebuah penafsiran yang kontekstual dimana tafsir al-Qur'an tetap mengedepankan teori-teori konvensional yang dijadikan sebagai dasar awal menafsirkan al-Quran. Hal ini ia lakukan karena penafsiran al-Qur'an dari zaman ke zaman selalu mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan zaman dan kondisi yang ada. Disamping itu corak lugawi juga sangat mendominasi karena ketinggian ilmu bahasa arabnya. Corak sufi juga menghiasi tafsir al-Mishbah. Ketinggian bahasa arabnya dapat ditemukan kala mengungkap setiap kata (*mufradat*) mengenai ayat-ayat al-Qur'an.

Selain corak bahasa (linguistik) juga terdapat kecenderungan corak (teologis) yang begitu kuat yang ditekankan pengarangnya. Jika kita cermati dengan seksama, tampak bahwa metode penafsiran M. Quraish Shihab menggunakan pendekatan *al-ijtihad al-hidâ'i*⁹, yang tujuannya untuk meluruskan kekeliruan penafsiran masyarakat terhadap kandungan al-Qur'an yang menggunakan kronologi penemuan-penemuan yang dilakukan oleh peneliti yang sudah terbukti hakikatnya pada al-Qur'an, sehingga terlihat bahwa karakter dari Quasi-Objektif Modernis diperlihatkan oleh Quraish Shihab walaupun masih belum sempurna. Quraish Shihab berusaha menjembatani masyarakat dalam memahami al-qur'an lebih mendalam. Ini adalah upaya penafsir modern dalam menafsirkan al-quran dengan melihat realitas apa dan bagaimana sebenarnya yang dibutuhkan oleh masyarakat pada masa yang lampau Quraish Shihab secara umum menghasilkan penafsiran yang lebih moderat.

Dalam merumuskan ajaran teologi feminis berpatokan pada aturan yang bersumber dari Kitab Suci yaitu al-Qur'an dan Hadits sebagai rujukan yang digunakan kaum muslimin dalam memecahkan segala permasalahan agama, dengan memakai pendekatan idealis normatif. Prinsip-prinsip dasar yang bersifat idealis normatif dan terdapat dalam Kitab Suci umat Islam juga menyinggung peranan perempuan dalam Islam. Dasar nilai yang terkandung dalam al-Qur'an merupakan pedoman pokok umat muslim. Pokok-pokok ajaran Islam harus dipahami secara komprehensif bukan secara parsial, terutama yang menyoroti tentang kesetaraan gender. Sistem kesetaraan relasi lelaki dan perempuan merupakan konsep transendental yang menerima mandat kekhilafahan dari Allah SWT. untuk memakmurkan bumi, sehingga terciptalah kemanusiaan yang adil dan saling menghormati hak-haknya sebagai makhluk ciptaanNya. Langkah yang digunakan oleh Quraish Shihab dalam melakukan pendekatan idealis-normatif dengan melihat pengalaman sejarah, yaitu mencoba mengamati realitas secara history-empiris kondisi

⁹Salah satu pendekatan dalam menafsirkan Alquran, menurut Ibrahim Syarif, yaitu tafsir al-Hidâ'i, upaya penafsiran dengan pendekatan hidayah bagi para pembacanya. Fajrul Munawwir, *Pendekatan Kajian Tafsir, dalam M. Alfatih Suryadilaga* (dkk), Metodologi Ilmu Tafsir, Yogyakarta: Teras 2005, hal. 138.

perempuan dalam masyarakat Islam di masa lalu. Dengan demikian, secara teoritis ia memperoleh gambaran dalam dua sisi sekaligus, yaitu yang bersifat idealis normatif tentang perempuan dalam pandangan al-Qur'an, sedangkan di sisi lain mencoba mendapatkan gambaran empiris dan sejarah perempuan dalam masyarakat Islam, khususnya dalam hal ini masyarakat Islam Indonesia.

Pemahaman Quraish Shihab lebih mendekati corak quasi obyektifis modernis, yang dapat berdialog dengan isu-isu kontemporer. Bentuk dari corak karya ini adalah penafsiran yang nuansanya adalah masyarakat dan sosial dan memaparkan kaitan ayat, *asbâb al-nuzûl*, baik mikro maupun makro serta mengaitkan dengan kasus-kasus kekinian. Upaya menafsirkan dengan corak gaya penafsiran seperti ini, walaupun pada awalnya selalu dibuka dengan kajian klasik sebagai pintu masuk, kontekstualisasi di era sekarang harus kental dalam metodologi tafsir gaya ini. Dengan metodologi penafsiran tersebut, diharapkan mampu menjawab problem-problem kekinian yang sedang ada dan membutuhkan penjelasan. Melalui Tafsir al-Mishbah, Quraish Shihab menyertakan kosa kata, *munâsabah* antar ayat dan *asbâb al-nuzûl*. Pemahamannya cenderung menggunakan riwayat, bukan *ra'yu* dalam al-ijtihad *al-tafsiri*,¹⁰ dan pendekatan kajian sains seperti ilmu nahwu (struktural bahasa arab) yang merupakan salah satu pertimbangan dalam beberapa pandangannya. Penggunaan metode quasi obyektifis modernis seorang penafsir mampu melakukan dialog antara teks dengan konteks, dan konteks bukan hanya pada saat ayat al-qur'an itu diturunkan tetapi juga berupaya mendialogkan dengan konteks era sekarang secara lebih aktual.

B. Reinterpretasi M. Quraish Shihab Berkaitan dengan Konsep Gender

1. Pengertian Reinterpretasi

Arti kata "reinterpretasi" adalah, penafsiran kembali (penafsiran ulang); proses, cara, perbuatan menafsirkan kembali terhadap interpretasi yang sudah ada. Dengan kata lain, reinterpretasi adalah sebuah upaya untuk memahami. Istilah ini, dalam wacana pemikiran-pemikiran keagamaan, lebih menggambarkan usaha untuk menafsir ulang atau mengkonstruksi ulang pesan-pesan keagamaan (*syari'at*) yang telah mapan. Ide ini pun merambah dunia Islam, sebab ada beberapa teks-teks al-Qur'an dan Hadits yang disalah pahami, sehingga menimbulkan kesan negatif di dalam Islam. Sebagian kaum muslimin mencoba mencari pembenaran (legalisasi) bahwa seluruh realita kehidupan dapat disesuaikan dengan Islam (al-Qur'an

¹⁰Hassan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, Terj, Yudian Wahyud, Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2007, hal. 17-18

dan Hadits).¹¹ Dalam hal ini umat Islam masih terpaku pada realita kehidupan yang mereka hadapi, sementara realita yang mendominasi sudah banyak tercampur dengan nilai-nilai dari peradaban Barat. Realita ditetapkan sebagai subyek yang harus disahkan keberadaannya oleh al-Qur'an dan Hadits. Pemikir muslim di era modern ini berusaha untuk memahami adaptasi antara konsepsi-konsepsi Islam dengan realita yang ada. Beberapa metodologi disodorkan dan diterima sebagai paradigma-paradigma yang dipandang semakin memperkaya pembahasan keislaman. Masalahnya, mampukah masing-masing metodologi tersebut menjawab persoalan-persoalan manusia sebagaimana yang diinginkan oleh teks *nash-nash* keagamaan? sebab sebuah metodologi akan kembali digunakan ketika seorang pemikir berusaha menjawab suatu masalah. Perkembangan sejarah dianggap senantiasa akan mengantarkan manusia sampai pada fase-fase tertentu secara alami dan bersifat pasti. Struktur sosial masyarakat mengalami perubahan dari fase ke fase yang lain. Pergeseran fase ini merupakan akibat dari perubahan situasi dan kondisi yang menjadi ruang kehidupan manusia. Tinjauan historis sosiologi menetapkan bahwa perubahan adalah suatu kondisi yang pasti. Manusia tunduk dan menjadi bagian dalam proses perubahan tersebut, dalam setiap aspek kehidupannya. Oleh sebab itu, teks-teks keagamaan ditetapkan sesuai dengan fase sejarah yang terjadi pada saat itu. Dalam teori ini, perubahan pun berlaku pada wacana *fiqh*. Sosiologis Kontekstual Progresif, dimaksudkan untuk menafsirkan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadits) untuk memahami *fiqh* sesuai dengan konteks yang terjadi pada saat penafsiran dan pemahaman dilakukan. Hal tersebut ditinjau dari keadaan komunitas manusia yang selalu berubah. Metodologi penafsiran ini telah bergeser dari pendekatan yuridis yang dianggap membatasi ruang gerak untuk menelusuri aspek fisiologis dari suatu ayat al-Qur'an atau as-Sunnah dengan sebanyak mungkin menghadirkan konteks dari *asbabun nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat) dan *asbabul wurud* (sebab-sebab turunnya hadits) serta munasabahnyanya. Reinterpretasi corak penafsiran Quraish Shihab dalam tafsir al-mishbah menyertakan kosa kata *munâsabah* antar ayat dan *asbab al-nuzul*, walaupun dalam melakukan penafsiran ayat demi ayat ia selalu mendahulukan riwayat bukan *ra'yu*, namun pendekatan kajian sains menjadi salah satu pertimbangan dalam beberapa penafsirannya. Hal ini merupakan indikator jika corak penafsiran Quraish Shihab menggunakan corak quasi objektifis modern yang ciri penafsiran yang nuansanya adalah masyarakat

¹¹Alfi Majidah, "Reinterpretasi; Sebuah Pesan yang Sama", [https:// www. angelfire. com/md/alihsas/reinterpretasi.html](https://www.angelfire.com/md/alihsas/reinterpretasi.html)

dan sosial. Sementara metode penafsiran Quraish Shihab menggunakan pendekatan *al-ijtihad al-hidâ'i*,¹² sebab tujuan penafsiran adalah untuk meluruskan kekeliruan masyarakat terhadap al-Qur'an dan menjembatani masyarakat dalam memahami al-Qur'an lebih mendalam. Pendekatan pemikiran Quraish Shihab juga mencoba mengkombinasikan dua pendekatan tekstual dan konstual sekaligus. Pendekatan Tekstual dapat dilihat ketika ia mengaitkan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan ayat lainnya dan juga Hadits. Dengan membandingkan pendapat mufassir klasik. Sementara pendekatan kontekstual, terutama "reinterpretasi" teks terhadap ayat-ayat yang misoginis, dilakukan dengan pemahaman yang lebih berorientasi pada konteks pembacaan teks dalil-dalil hukum al-Qur'an dengan latar belakang sosio-historis dan mempelajari pengalaman budaya, sejarah dan sosial. Pendekatan kontekstual Quraish Shihab tersebut didasarkan pada perkembangan isudalam kehidupan kaummuslim dan pertumbuhan kelompok-kelompok baru umat Islam, sehingga tidak bisa sekedar dibatasi dengan literatur dari produk Timur Tengah maupun Barat. yang sifatnya hanya global dan teoritis bahkan kadang berbau politis tentang kehidupan Islam.¹³

2. Asal-Usul Penciptaan Manusia (Telaah Q.S. an-Nisâ'/4: 32)

Asal muasal kehidupan "manusia" yang dijelaskan pada al-Qur'an diantaranya dalam (Q.S. ar-Rûm/30: 20, Q.S. Hûd/11: 61) diciptakan dari tanah. Selanjutnya ayat lain yang berbicara tentang penciptaan "manusia" dan menyempurnakan kejadiannya, menjadikan susunan tubuh yang seimbang (Q.S. al- Infitâr/82: 6-8). Dalam ayat-ayat di atas, tidak dijelaskan secara spesifik tentang jenis kelamin manusia yang diciptakan. Banyak para ilmuwan yang meneliti keterangan dari al-Qur'an dengan rekayasa genetika yang pada dasarnya tidak mengubah ciptaan Tuhan. Walaupun ada perubahan, maka perubahan tersebut terjadi pada batas toleransi yang diberikan Allah SWT., dan tidak ada yang bisa mengubahnya menjadi makhluk hidup lain yang berbeda dari segi fisik, fisiologi, metabolisme dan lain sebagainya. Manusia mendapatkan kromosom dari orang tuanya, begitu pula kedua orang tuanya mendapat kromosom dari nenek moyangnya. Demikian seterusnya hingga berujung pada nenek moyang bersama, yaitu adam as dan Siti Hawa.

Berdasarkan konsep ini, maka lahirlah keturunan-keturunan Adam as melalui proses kehamilan yang dibentuk didalam tubuh manusia, seperti

¹²Fajrul Munawwir, Pendekatan Kajian Tafsir, dalam M. Alfatih Suryadilaga (dkk), *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras 2005, hal. 138.

¹³M. Quraish Shihab, Era Baru Fatwa Baru: Kata Pengantar dalam MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia; Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa Iding Rosyidin Hasan, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 7

bunyi ayat berikut: *Seperti apakah Allah menciptakannya? Allah menciptakannya, berupa setetes mani lalu menentukan sesuai dengan fase-fase kejadiannya* (Q.S. ‘Abasa/80: 18-19). Secara literal, kata *qaddarah* yang diterjemahkan dengan makna “menentukan,” yang menjelaskan dengan makna “mengatur, merancang, merencanakan dan memprogramkan,” sehingga kata tersebut dapat diinterpretasikan sebagai kinerja kromosom. Semua sifat yang ada pada manusia, baik fisik ataupun non fisik merupakan pencampuran dari genetika kedua orang tuanya. Seorang ilmuwan yaitu Francis Crick menemukan DNA pada tahun 1953 dan sangat menakjubkan, penguraian genetika semacam ini sudah ada dalam al-Qur’an sebelum ilmu pengetahuan mulai berkembang. Menurut Quraish Shihab dalam pandangan Islam diciptakan oleh Allah SWT. dengan kodrat, dalam al-Qur’an disebutkan: *sungguhnya sesuatu Kami ciptakan dengan “qadar.”* Para pakar menafsirkan “qadar” berarti ukuran-ukuran atau sifat-sifat yang ditetapkan oleh Allah SWT. bagi segala sesuatu. Itulah yang dimaksudkan dalam istilah qodrat. Dengan demikian laki-laki maupun perempuan, sebagai makhluk individu dan jenis kelamin memiliki kodratnya masing-masing. M. Quraish Shihab juga menegaskan bahwa Allah SWT. selain menciptakan adanya perbedaan laki-laki dan perempuan namun juga memberikan anugerah keistimewaan pada keduanya, al-Qur’an memberikan isyarat dalam (Q.S. an-Nisâ’/4:32)¹⁴ :

Janganlah kamu iri hati terhadap keistimewaan yang dianugerahkan Allah swt terhadap sebagian kamu atas sebagian yang lain, laki-laki mempunyai hak atas apa yang diusahakannya dan perempuan juga mempunyai hak atas apa yang diusahakannya.”

Menurut Quraish Shihab, ayat di atas mengingatkan bahwa Allah SWT. telah menetapkan bagian masing-masing menyangkut harta warisan, yang memperlihatkan perbedaan antara porsi laki-laki dan perempuan. Perbedaan itu disebabkan karena laki-laki (suami) adalah *qawwâmun*,¹⁵ yaitu pemimpin dan penanggung jawab atas wanita, oleh karenanya Allah SWT. telah melebihkan sebagian atas sebagian yang lain, sebab mereka (laki-laki) secara umum telah menafkahkan sebagian dari harta mereka untuk membayar mahar serta biaya hidup untuk anak-anak dan istrinya. Oleh karena itu, wanita saleh yang taat pada Allah SWT., juga taat pada suaminya, setelah mereka bermusyawarah bersama dan jika perintahnya tidak bertentangan dengan perintah Allah SWT., dan tidak mencabut hak-hak istrinya. Disamping itu perempuan (istri) juga memelihara hak-hak suaminya dalam rumah tangga jika suaminya tidak ada di tempat, maka

¹⁴Tafsir Ilmi, *Al-Qur’an: Dalam Perpektif al-Qur’an dan Sains*, Q.S. Al-Mu’minûn ayat 12-14, disusun oleh; Badan Litbang, LIPI & Diklat Kementerian Agama RI, 2013

¹⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 402-403.

Allah SWT. akan memelihara mereka. Bentuk kepercayaan ini merupakan pemeliharaan kesalingan cinta kasih antara keduanya.

Jika kata *اِكتَسَبُوا* (*iktasabû*) pada Q.S. an-Nisâ’/4:1, dipahami sebagaimana yang dikemukakan oleh Ar-Raghib Al-Ashfahani, maka menurut Quraish Shihab ayat ini seakan-akan berkata: “Jangan mengangankan keistimewaan yang dimiliki seorang atau jenis kelamin yang berbeda dengan jenis kelaminmu, karena keistimewaan yang ada padanya itu adalah karena usahanya sendiri, baik dengan bekerja keras membanting tulang dan pikiran, maupun karena fungsi yang harus diembannya dalam masyarakat, sesuai dengan potensi dan kecenderungan jenisnya.” Betapapun ayat ini telah meletakkan keseimbangan dan keadilan bagi lelaki dan perempuan, bahwa masing-masing memiliki keistimewaan dan hak yang sesuai dengan usaha mereka. Apa yang ditetapkan oleh ayat ini sungguh bertolak belakang dengan apa yang dialami oleh wanita sebelum, saat dan bahkan sesudah datangnya Islam.¹⁶

Menyoroti masalah ini, Quraish Shihab nampaknya memiliki pandangan yang berbeda dengan pandangan mufassir sebelumnya. Dalam hal ini, Quraish Shihab tidak ingin berpolemik sebagaimana mufassir-mufassir lainnya. Quraish bisa jadi ingin memposisikan dirinya sebagai mufassir yang lebih bersikap moderat ketimbang harus menguatkan pendapat yang satu dan melemahkan pendapat yang lainnya. Dalam Tafsir al-Mishbah, ketika menjelaskan ayat pertama surah an-Nisâ’ ini, dia menulis sebagai berikut: “Ayat al-Hujurat memang berbicara tentang asal kejadian manusia yang sama dari seorang ayah dan ibu, yakni sperma ayah dan ovum/indung telur ibu. Tetapi, tekanannya pada persamaan hakikat kemanusiaan secara individu, sebab walaupun berbeda orang tuanya, namun unsur dan proses kejadian mereka sama. Adapun ayat an-Nisâ’ ini, maka walaupun ia menjelaskan kesatuan dan kesamaan orang-perorang dari segi hakikat kemanusiaan, tetapi konteksnya untuk menjelaskan banyak dan berkembangbiaknya mereka dari seorang ayah, yaitu Adam, dan seorang Ibu, yaitu Hawa. Ini dipahami dari pernyataan: Allah memperkembangbiakkan laki-laki yang banyak dan perempuan. Ini tentunya baru sesuai jika kata *nafs wahidah* dipahami dalam arti ayah manusia seluruhnya (Adam as.) dan pasangannya (Hawa) lahir darinya laki-laki dan perempuan yang banyak.”¹⁷

Dalam menjelaskan ayat-ayat pada tafsir al-Mishbah, Quraish Shihab menggunakan analisis lughawiy (kebahasaan), baik dari makna kosa kata, maupun gramatikal dari ayat tersebut. Hal ini terlihat dari penafsiran kata

¹⁶Nurul Huda, “Karateristik Metodologis dan Penafsiran Teologis dalam Kitab Tafsir Ar-Raghib Al-Asfahani”, Jurnal ‘Analisa’, vol. XVII, no. 02, Juli Desember 2010.

¹⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, hal. 314-315

qawwâmun yang merupakan bentuk jamak dari kata *qawwâm* sejalan dengan makna kata *ar-rijâl* yang merupakan bentuk jamak dari kata *rajûl*, yang biasa diterjemahkan sebagai laki-laki seringkali diartikan sebagai pemimpin, namun penafsiran tersebut belum menggambarkan seluruh makna yang diinginkan, walaupun harus diakui kepemimpinan merupakan suatu aspek yang dikandungnya, atau dengan pengertian “kepemimpinan” mencakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan. Kepemimpinan bagi setiap unit terlebih lagi sebuah keluarga, adalah sesuatu yang mutlak. Allah SWT., menetapkan laki-laki sebagai pemimpin dengan beberapa pertimbangan pokok, yaitu *pertama*, dari kalimat lanjutan ayatnya; *bima fadhhalallahu ba'dhahum 'ala ba'dh*, (karena Allah melebihkan sebagian mereka terhadap sebagian yang lain, yaitu masing-masing memiliki keistimewaan-keistimewaan). Penafsiran ini menampilkan interpretasi yang lebih memperkuat alasan para penafsir tentang makna kata *qawwâmun*, yang berpendapat bahwa kata *qawwam* bermakna pemimpin menjelaskan bahwa Allah sendiri yang memberikan kelebihan kepada laki-laki dengan firmanNya diatas sekaligus karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka kepada perempuan. Berbeda dengan Quraish Shihab yang menjelaskan makna di atas, yakni masing-masing (laki-laki /suami dan perempuan/isteri) memiliki keistimewaan-keistimewaan. Tetapi keistimewaan yang dimiliki lelaki (suami) lebih menunjang tugas kepemimpinan dari pada keistimewaan yang dimiliki perempuan (isteri). Disisi lain keistimewaan yang dimiliki perempuan (isteri) lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada lelaki (suaminya) serta lebih mendukung fungsinya dalam mendidik dan membesarkan anak-anaknya. Selanjutnya beliau mengulas tentang perbedaan laki-laki dan perempuan dari berbagai aspek. menampilkan interpretasi yang lebih memperkuat alasan para penafsir tentang makna kata *qawwâmun*, yang berpendapat bahwa kata *qawwam* bermakna pemimpin menjelaskan bahwa Allah sendiri yang memberikan kelebihan kepada laki-laki dengan firmanNya diatas sekaligus karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka kepada perempuan. Laki-laki diberi keistimewaan secara fisik dan psikologis yang lebih menunjang tugas kepemimpinannya dari pada keistimewaan yang dimiliki perempuan. *Kedua*, laki-laki membelanjakan hartanya untuk kepentingan perempuan. Pada sisi lain, keistimewaan yang dimiliki perempuan, lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai kepada lelaki serta mendukung fungsinya dalam mendidik dan membesarkan anak-anaknya. Gambaran ini memperlihatkan bahwa Quraish Shihab memiliki pertimbangan sosiologis dalam penafsirannya,¹⁸ selain pertimbangan yang rasional, dengan menganalogikan

¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 405-406.

lelaki ibarat pisau yang tajam dan perempuan ibarat gelas, disamping pertimbangan psikis.

Selanjutnya Quraish Shihab menggunakan metode analisis struktural, yaitu memberikan penjelasan makna, dengan memakai ilmu nahwu (ilmu tentang struktur bahasa arab),¹⁹ seperti dalam penafsiran *bima anfaqu min amwalihim*, “disebabkan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian harta mereka” menunjukkan bahwa memberikan nafkah pada wanita merupakan suatu kelaziman bagi lelaki dan merupakan kenyataan umum dalam masyarakat sejak dahulu dan kebiasaan itu masih berlaku hingga kini. Demikian pula pembahasan Q.S. al-Hujarat/49: 1, ditegaskan oleh Quraish Shihab, bahwa semua manusia baik laki-laki maupun perempuan, memiliki derajat yang sama di sisi Allah SWT., juga persamaan antar bangsa, suku, dan keturunan, adalah pokok ajaran dan prinsip utama dalam ajaran Islam. Kata *ta’ârafu* yang merupakan kata dasar dari *’ârafa*, yang berarti mengenal, sehingga makna yang terkandung dari ayat ini mengandung arti timbal balik yang berarti “saling” mengenal. Oleh karena itu, dalam ajaran Islam, laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan yang mendasar dan substansial dalam beberapa hal utama seperti asal kejadian, hak-haknya dalam berbagai bidang, dan kedudukan serta perannya, tugas dan tanggung jawabnya.²⁰

Sementara tafsir atas penciptaan pria dan wanita, esensinya sama pada Q.S. an-Nisâ/4:1, dianggap lebih eksplisit dan jelas. Tafsir ini sebanding ini dengan metode tafsir tematik atau *maudhu’i munâsabah al-ayât*²¹ (keterkaitan ayat satu dengan ayat lainnya), yang digagas oleh Ulama klasik seperti Imam Ibnu Katsir (w. 774/1372) dan Imam al-Biqâ’i (w. 885/1480). Dengan demikian, tafsir yang esensi awalnya kemanusiaan ini lebih tepat dengan perspektif *mubâdalah*, sebab lebih menekankan relasi keseimbangan dan keadilan, sehingga tidak ada yang dianggap lebih diunggulkan atau dianggap lebih superior atau diposisikan sebagai subordinat dari jenis kelamin lainnya, walaupun pada prakteknya memang masih banyak pandangan yang menganggap kaum pria lebih superior dan unggul dibandingkan kaum wanita. Dengan begitu, perempuan maupun laki-laki dianggap tidak setara, sebab laki-laki diyakini lebih baik khususnya dalam hal fisik, akal atau secara psikis. Namun mengingat baik pria maupun wanita tercipta dari unsur yang sama satu dan lainnya, maka tidak ada yang boleh menjalankan relasi hubungan yang hegemonik dan otoriter, namun harus berdasarkan pada “kerja sama” dan “kesalingan” seperti yang disebutkan

¹⁹M.F. Zenrif, *sintesis Paradigma Studi al-Qur’an*, Malang: UIN Malang Press, 2008, hal. 77.

²⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 615-618

²¹Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Jakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 72.

pada Hadits dan Kitab Suci umat Islam. Tak satupun keterangan pasti dalam al-Qur'an dan sunnah dan mengantarkan pernyataan mengenai unsur penciptaan wanita yang asal penciptaannya berbeda dengan lelaki ataupun pernyataan yang menyatakan dari tulang rusuk yang bengkok.

3. Reinterpretasi Penciptaan Perempuan Dari Tulang Rusuk Nabi Adam AS.

Al-Qur'an menyebutkan bahwa penciptaan manusia dapat dibedakan menjadi empat macam kategori, yaitu *pertama*, manusia diciptakan dari tanah (kasus Adam); *kedua*, diciptakan dari tulang rusuk Adam (Hawa); *ketiga*, diciptakan melalui kehamilan tanpa ayah (nabi Isa); *keempat*, diciptakan melalui proses reproduksi lewat hubungan biologis antara suami-istri. Penciptaan melalui tulang rusuk Adam, yang dalam kasus ini adalah Hawa, sampai sekarang masih diperdebatkan, khususnya bagi para praktisi gender atau kaum feminis dan juga orang-orang yang sensitif gender. Sebab, konsep yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam ini tidak saja berimplikasi pada sebuah pemahaman yang bias gender, tetapi juga berimplikasi secara psikologis, sosial, budaya, ekonomis dan bahkan politik. Artinya, secara kualitas Adam sebagai laki-laki lebih unggul dibandingkan dengan Hawa sebagai perempuan. Pendapat Quraish Shihab tentang penciptaan wanita dari tulang rusuk berasal dari Kitab Perjanjian Lama. Iasependapat dengan Nasaruddin Umar, yang menuliskan berbagai bentuk kosakata yang dipakai al-Qur'an dalam menyebut penciptaan manusia yang berasal dari air, dan *al-ardh* yang bermakna tanah atau bumi²², serta beberapa kosakata lain yang bermakna tanah liat atau air mani. Seluruh kosa kata yang dipakai al-Qur'an tersebut tidak ada yang berkonotasi dengan kata yang bermakna tulang rusuk²³. Bahkan dia mengutip ucapan yang dikemukakan oleh Rasyid Ridha yang menyatakan bahwa jika saja tidak ada kisah tentang Adam dan Hawa di dalam Kitab Perjanjian Lama, maka pemikiran tentang perempuan yang terbuat dari tulang rusuk lelaki tidak akan pernah terlintas dalam pikiran umat muslim. Nasaruddin Umar juga sepakat dengan Quraish Shihab ketika membicarakan mengenai hadits yang menyebutkan bahwa perempuan terbuat dari tulang rusuk yang bengkok hanya sebagai kiasan semata. Dia menegaskan dengan fakta sejarah bahwa banyak orang yang masuk Islam dulunya adalah penganut setia ajaran Kristen atau Yahudi. Dan ketika masuk Islam, banyak dari apa yang pernah dipelajari dalam agama-agama tersebut tidak ditinggalkan. Apalagi antara agama Islam dengan Kristen dan Yahudi terdapat beberapa persamaan. Maka

²²Nasarudin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan*, Jakarta: Fikahati Aneska, 2000, hal. 26-27.

²³Nasarudin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan...*, hal. 31.

tak heran jika kemudian banyak cerita-cerita Israiliyat yang masuk dalam tradisi umat muslim.

Kontroversi disekitar penciptaan perempuan pertama ini setidaknya telah melahirkan dua pola pemahaman yang berbeda. *Pertama*, bahwaHawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pendapat ini dipelopori antara lainoleh Imam al-Thabari. Menurutnya, yang dimaksud dengan term *nafs wahidâh* yangterdapat dalam Q.S. Al-Nisâ’/4: 1, adalah Nabi Adam, sementara term *zaujaha*diartikan sebagai Hawa. Pendapatnya itu didasarkan pada sebuah riwayat yang berasal dari Qatadah, al-Sadi dan Ibn Ishaq yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan Allah dari tulang rusuk Adam as. sebelah kiri ketika dia sedang tidur.²⁴

Penegasan Quraish Shihab terkait dengan penciptaan perempuan pertama dari tulang rusuk Adam as., harus dipahami secara *majazi* (kiasan), karena, jika tidak, maka akan memunculkan pemahaman yang salah, yang mengesankan bahwa derajat perempuan lebih rendah jika dibandingkan dengan laki-laki. Untuk meluruskan pemahaman terhadap Hadits tersebut, Quraish Shihab menulis sebagai berikut: “Tulang rusuk yang bengkok harus dipahami dalam pengertian *majazi* (kiasan), dalam arti bahwa Hadits tersebut mengingatkan lelaki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter, dan kecenderungan mereka yang tidak sama dengan lelaki, hal mana bila tidak disadari akan dapat mengantar kaum lelaki untuk bersikap tidak wajar. Mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat kodrati perempuan. Kalaupun mereka berusaha akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok”.²⁵

Mengingat Quraish Shihab bukanlah seorang feminis, maka disamping mengakui pandangannya tentang kesetaraan antara laki-laki dengan perempuan, namun dia juga tidak menolak model pemahaman yang pertama, yang menyatakan bahwa *nafs wahidah* dalam Q.S. al-Nisa’/4: 1, dimaknai sebagai Adam. Bahkan, Quraish dalam Tafsir al-Misbah, nampaknya lebih cenderung dengan pendapat yang pertama ini. Meskipun demikian, dia tetap berusaha untuk memaknainya secara proporsional tanpa harus merendahkan yang satu dan meninggikan yang lain. Pemahaman ini akan sangat berbeda sekali dengan para feminis yang sejak awal ingin mengusung ide-ide kesetaraan dan bahkan keadilan jender, seperti Nasaruddin Umar, Zaitunah, Nasruddin Baidan, dan yang sependapat dengannya. Pandangan Quraish tentang hal penciptaan perempuan pertama ini menyimpulkan bahwa “Quraish lebih suka berlindung di balik pendapat Ulama yang dirujuknya, dan tidak memperlihatkan pendapatnya sendiri

²⁴Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jami’ al-Bayan ‘An Ta’wil Ayi al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, jilid. IV, 224-225.

²⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an...*, hal. 271

secara tegas²⁶. Menurut *Islâh*, kecenderungan Quraish Shihab pada pendapat ini, setidaknya ada dua alasan pokok.²⁶ *Pertama*, pasangan Adam as., yang diciptakan dari tulang rusuknya, bagi Quraish Shihab bukan berarti bahwa kedudukan wanita selain Hawa lebih rendah ketimbang laki-laki. Semua pria dan wanita anak cucu Adam lahir dari gabungan antara pria dan wanita, sehingga tidak ada perbedaan dari segi kemanusiaan antara keduanya. *Kedua*, kekuatan fisik laki-laki menurut Quraish Shihab dibutuhkan oleh wanita dan kelemah-lembutan wanita diinginkan oleh pria.

Pada alasan pertama, Quraish Shihab tidak melihat aspek psikologis dari konstruksi nalartentang kisah keterciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Memang, seperti logikayang dia pakai, kita akan mengakui bahwa generasi anak cucu Adam (baik laki-lakimaupun perempuan) lahir dari hasil perkawinan dua jenis manusia: laki-laki danperempuan. Namun, pokok persoalannya tidaklah berhenti pada kesadaransemacam ini. Sebab, kisah keterciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam, secarapsikologis telah mengonstruksi nalar dan bahkan menjadikan suatu pandangandunia, bahwa perempuan adalah jenis manusia kelas dua (inferior), karena asal-usulketerciptaan Hawa tersebut. Pada alasan kedua, Quraish Shihab telah memberikan pencitraan bias gender. Kelembutan perempuan yang dia gambarkan seperti kain, dan kekuatan laki-laki yang dia gambarkan seperti jarum, yang saling membutuhkan, jelas merupakan soal gender. Sebab, kekuatan dan kelembutan bukanlah dua hal yang bersifat kodrati, tetapi lebih sebagai suatu potensi dari hasil konstruksi pencitraan dalam wilayah sosial-budaya. Oleh karena itu, secara seksual, jarum tidaklah identik dengan jenis kelamin laki-laki, dan kain pun juga tidak identik dengan jenis kelamin perempuan.

4. Reinterpretasi Pemikiran Quraish Shihab Tentang Ayat-ayat Gender Perspektif Qira'ah Mubâdalah.

Menurut Quraish Shihab dalam pandangan Islam diciptakan oleh Allah SWT. dengan kodrat, dalam al-Quran disebutkan: *sungguhnya sesuatu Kami ciptakan dengan qadar*. Oleh para mufassir, qadar berarti ukuran-ukuran atau sifat-sifat yang ditetapkan oleh Allah SWT. bagi segala sesuatu. Dalam hal itulah yang dimaksudkan dalam istilah qodrat. Dengan demikian laki-laki maupun perempuan, sebagai makhluk individu dan jenis kelamin memiliki kodratnya masing-masing. Quraish Shihab juga merujuk²⁷ Q.S. Nisâ'/4: 32, bahwa Allah SWT., selain menciptakan adanya perbedaan laki-laki dan perempuan namun juga

²⁶Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia: Dari hermeneutika hingga Ideologi*, Bandung: Teraju, 2003, hal. 307-308.

²⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal 26.

memberikan anugerah keistimewaan. Pemahaman ayat tersebut dapat menyatakan bahwa perbedaan yang sudah diciptakan oleh Allah SWT., terhadap laki-laki dan perempuan menyebabkan adanya fungsi utama yang harus mereka pikul masing-masing. Oleh karena itu, laki-laki dan perempuan berbeda atas dasar fungsi dan berbeda-beda dalam tugas yang dipikulnya. Laki-laki dan perempuan juga memperoleh persamaan hak dengan apa yang diusahakannya atau sesuai dengan apa yang menjadi kewajibannya.

Quraish Shihab sependapat dengan sayyid Quthb dalam menafsirkan Q.S. az-Zumar/39: 6, yang dikemukakannya dalam tafsir al-Mishbah. Seperti halnya Hamka, Sayyid Quthb menghubungkan dalam penafsirannya antara makna teks dengan rasa dan naluri kemanusiaan seseorang, diamemberikan perumpamaan yang menggiring nalar berusaha memikirkannya sehingga pada akhirnya dapat memahami kesimpulan dari apa yang dia maksudkan dalam menafsirkan ayat tersebut. Gambaran tafsir tersebut menyatakan jika pada dasarnya manusia adalah satu jiwa, yang membedakan hanyalah bentuk wajah, bentuk tubuh/fisik, warna kulit, bahasa dan sebagainya yang semuanya itu hanya sebagai penampilan. Sebagai makhluk ciptaan Allah SWT., semua manusia adalah sama, memiliki ciri-ciri yang sama, hidup bermasyarakat, sama-sama berpikir, sama-sama mendambakan kehidupannya yang damai dan sejahtera. Dengan demikian, jelaslah bagi kita bahwa penciptaan ibu manusia pertama yakni Hawa, terjadi melalui mukjizat sebagai kehebatan kondisinya dibandingkan dengan penciptaan Adam as., karena pada dasarnya semua manusia hanya mewarisi gennya, sehingga untuk melacak genealogi manusia adalah melalui genealogi perempuan.

Selanjutnya, ayat yang juga berkaitan dengan perempuan adalah dalam Q.S. az-Zumar/39: 6. Berikut ini uraian ayat beserta tafsirnya

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang Jahiliyah dahulu, dan laksanakanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

ketika menafsirkan Q.S. Al-Ahzab/33: 33 ini, Quraish Shihab mengutip banyak sekali pendapat para ulama berkenaan dengan boleh tidaknya perempuan terlibat dalam ruang publik, di antaranya adalah Thahir Ibn Asyur yang menyatakan bahwa tetap dirumah bagi perempuan sifatnya bukanlah wajib akan tetapi baik jika hal tersebut dilakukan. Sementara itu, Muhammad Quthb sebagaimana yang ia kutip menyatakan bahwa ayat ini bukan berarti larangan bagi perempuan untuk bekerja karena Islam tidak melarang perempuan bekerja, hanya saja Islam tidak mendorong agar perempuan bekerja diluar rumah. Selanjutnya adalah Sayyid Quthb yang

juga ia kutip menyatakan, ayat ini bukan larangan bagi perempuan untuk meninggalkan rumah. Hanya saja ia mengisyaratkan bahwa rumah tangga adalah tugas pokoknya, sedangkan selain itu bukanlah tugas pokok bagi perempuan. Said Hawa memberikan contoh tentang hal yang membolehkan perempuan keluar dari rumah seperti belajar karena ia merupakan fardhu 'ain dan bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Bukan berarti selain karena dua hal tersebut perempuan dilarang keluar rumah, tentunya kepentingan itu disesuaikan dengan kebutuhan dan kondisi keamanan. Quraish Shihab tidak memberikan komentara tentang pendapat para ulama yang ia sebutkan itu, nampaknya Quraish Shihab memilih untuk memberikan kepada pembaca supaya bisa menentukan pilihan dari berbagai macam alternatif yang ia kemukakan, memang ini merupakan salah satu kekhasan Quraish Shihab dimana dalam suatu persoalan ia sering kali memaparkan berbagai pendapat tanpa menjelaskan mana yang seharusnya dipilih, di satu sisi ini memberikan kemudahan karena terhidang sekian banyak pendapat sehingga tidak terkesan memaksakan dan tidak memberatkan satu pihak karena pendapat tertentu,

Ayat lain yang membicarakan tentang peran perempuan dalam ruang publik (Q.S. at-Taubah/9: 71), yang berbunyi: *Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*

Dalam menafsirkan ayat di atas, Quraish Shihab juga tidak menyinggung masalah peran perempuan dalam ruang publik, namun terhadap penggalan ayat yang artinya sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain dengan memberikan penjelasan dalam segala hal. Gambaran ini adalah bukti bahwa dalam memahami peran laki-laki dan perempuan tidaklah terbatas, ia memahami bahwa perempuan juga berhak ikut serta dalam segala urusan publik. Dalam konteks keterlibatan perempuan dalam ruang publik dan politik ditemukan pernyataan dalam karyanya yang lain, Quraish Shihab menyatakan bahwa tidak terdapat dalil-dalil yang mengandung larangan kepada perempuan untuk terlibat dalam hal tersebut. Quraish Shihab menyatakan bahwa dalam bidang publik dan politik tidak ditemukan larangan terhadap perempuan untuk ikut andil di dalamnya, terutama jika peran perempuan dalam hal tersebut memang sangat diperlukan, dan tidak juga terdapat dalil yang membatasi bahwa bidang-bidang tersebut hanya khusus bagi laki-laki saja.

Pandangan Quraish Shihab tentang perbedaan biologis manusia tidak menjadikan perbedaan atas potensi yang diberikan oleh Allah SWT. kepada manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Keduanya

memiliki tingkat kecerdasan dan kemampuan berpikir yang sama. Seperti dengan ayat di atas, dalam menafsirkan Q.S. al-‘Imrân/3: 195, kaum perempuan setara dan sejajar dengan dengan kaum laki-laki dalam potensi intelektualnya.²⁸ Sebagaimana kaum laki-laki, perempuan mempunyai kemampuan berpikir, mempelajari dan mengamalkannya. Di dalam al-Qur’an memang terdapat ayat yang berbicara tentang laki-laki sebagai pemimpin para perempuan Q.S. an-Nisâ’/4: 34, akan tetapi kepemimpinan tersebut tidak boleh mengantarkan kepada kesewewang-wenangan. Karena al-Qur’an di satu sisi memerintahkan untuk tolong-menolong antara laki-laki dan perempuan pada sisi yang lain al-Qur’an juga memerintahkan untuk berdiskusi dan musyawarah dalam persoalan mereka. Tugas kepemimpinan itu selintas adalah sebagai sebuah keistimewaan dan “derajat yang tinggi” dari perempuan. Namun derajat itu adalah kebesaran hati suami terhadap istrinya untuk meringankan sebagian kewajiban serta tanggung jawabnya.²⁹ Menurut Quraish Shihab, persamaan antara laki-laki dan perempuan, juga persamaan antar bangsa, suku, dan keturunan, adalah pokok ajaran dan prinsip utama dalam ajaran Islam, seperti yang terdapat pada Q.S. al-Hujurât/49: 13. Ayat ini menegaskan tinggi rendah derajat seseorang ditentukan oleh nilai pengabdian dan ketidakwaan kepada Allah SWT. Oleh karena itu, dalam ajaran Islam, laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan yang mendasar dan substansial dalam beberapa hal utama seperti asal kejadian, hak-haknya dalam berbagai bidang, dan kedudukan serta perannya, tugas dan tanggung jawabnya.³⁰

Dalam tafsir al-Mishbah, Quraish Shihab meniadakan penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan perempuan (Hawa) yang berasal dari tulang rusuk laki-laki (Adam) sesungguhnya adalah sebuah ide yang mempengaruhi. Seperti yang pernah diutarakan oleh Rasyid Ridha bahwa ide tentang kisah Adam dan Hawa seperti itu adalah berasal dari kitab perjanjian lama. Dan sesungguhnya al-Qur’an tidak pernah memuat ide tersebut secara eksplisit di dalam redaksi ayat-ayatnya. Justru al-Qur’an diturunkan dalam rangka mengikis segala perbedaan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan. Sedangkan hak-hak perempuan baik hak di luar rumah, hak memperoleh pendidikan, hak politik dan sebagainya, setara dan sederajat dengan hak yang dimiliki oleh para kaum laki-laki, demikian juga dengan kewajiban dan peran perempuan, al-Qur’an tidak mendiskriminasi

²⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*..., hal 37.

²⁹M. Quraish Shihab, *Perempuan...dari Cinta sampai seks; dari Nikah Mut’ah sampai Nikah Sunnah; dari bias lama sampai bias baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 367

³⁰M. Quraish Shihab, *Perempuan*..., hal 289.

perempuan, dan membicarakan hal itu semua dalam konteks keadilan dan kesetaraan.³¹

Visi gender Quraish Shihab sebagaimana dalam bahasan di atas terlihat mencoba menempatkan perempuan dalam bingkai kesetaraan dan persamaan hak-haknya dengan laki-laki. Quraish menekankan al-Qur'an diturunkan dalam rangka mengikis segala perbedaan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan. Sedangkan hak-hak perempuan baik hak di luar rumah, hak memperoleh pendidikan, hak politik dan sebagainya setara dan sederajat dengan hak yang dimiliki oleh para kaum laki-laki. Quraish Shihab berpandangan tentang pentingnya mengangkat harkat dan martabat kaum wanita karena itu adalah amanah al-Qur'an dan Hadits. Pemikiran Quraish Shihab sejalan dengan prinsip *mubâdalah*. Kepemimpinan menurut *mubâdalah* adalah menghilangkan batasan-batasan yang mempersulit kedudukan perempuan atas laki-laki baik dari segi keluarga, maupun sosial masyarakat. Kepemimpinan yang memberikan ruang yang nyaman bagi laki-laki dan perempuan untuk berekspresi dan berpartisipasi secara maksimal demi menghadirkan kebaikan-kebaikan bagi masyarakat dan menghindarkan keburukan-keburukan dari mereka. Kepemimpinan yang dalam Islam didasarkan pada filosofi *mashlahah 'ammah*, yang memastikan kebijakan-kebijakan publik yang diambil memberikan kemaslahatan yang maksimal kepada masyarakat secara umum, menjamin kesejahteraan, dan mewujudkan keadilan sosial

C. Konsep *al-Qowwâmah* dan Kepemimpinan Perempuan Perpektif *Qirâ'ah Mubâdalah*

1. Konsep *al-Qowwâmah* dalam Pandangan M. Quraish Shihab

Menurut Quraish Shihab, penggalan kata (قَوَّامُونَ) merupakan kata dasar dari قَوَّامٍ *qâmmâ* yang merupakan bentuk kata jama' dari kata *qawwâm* (قَوَّام). Lafadz tersebut berhubungan dengan perintah shalat, dengan pengertian tidak berarti perintah mendirikan shalat, namun secara sempurna melaksanakan semua rukun, sunah serta syarat-syaratnya. Selaku mufassir yang hidup pada zaman modern, Quraish Shihab nampaknya akan menjadi penengah dalam menafsirkan kepemimpinan perempuan, tentunya dengan memiliki beberapa persyaratan. Apabila seorang yang melakukan tugas seperti yang diharapkan disebut *qaim*, sementara seorang yang secara sempurna telah melakukan tugas itu, berkesinambungan dan berulang ulang, dapat disebut *qawwâm*. Ayat di atas menggunakan kata jamak yakni *qawwâmûn* sejalan dengan makna kata (الرجال) merupakan bentuk jamak dari lafadz (الرجل) dan ditafsirkan dengan kata "banyak" laki-laki, sering kali

³¹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, hal. 6-17

kata ini ditafsirkan sebagai kepemimpinan. Sebagian mufassir menafsirkan kata *Ar-rijâl* dalam ayat ini yang berarti para suami. Dalam tafsirnya, Ibn Asyur mengemukakan pendapat yang amat perlu dipertimbangkan yaitu bahwa kata *Ar-rijâl* tidak digunakan oleh Bahasa Arab, bahkan bahasa al-Qur'an dalam arti suami. Berbeda dengan kata (النساء) *an-nisâ'* atau (إمرأة) *imra'ah* yang digunakan untuk makna Istri. Penggalan awal ayat di atas berbicara secara umum tentang pria dan wanita tentang sikap istri-istri yang saleha. Seringkali kata رجل tersebut diterjemahkan dengan kepemimpinan, walaupun arti tersebut tidak selalu digunakan dalam al-Qur'an. Seandainya kata "lelaki" yang dimaksudkan yakni kaum pria secara umum, maka tentu konsiderannya tidak begitu. Terlebih juga ayat selanjutnya dengan tegas berbicara tentang kehidupan berumah tangga, khususnya untuk para istri. Menurut terjemahan tersebut belum sepenuhnya mendeskripsikan keseluruhan arti yang diinginkan, walau mesti diakui bahwa kepemimpinan merupakan satu aspek yang dikandungnya. Atau dengan kata lain, dalam makna "kepemimpinan" termasuk juga pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembinaan dan pembelaan.³²

Sebagai pemimpin, posisi lelaki memiliki kelebihan yang lebih menunjang tugas kepemimpinan daripada keistimewaan yang dimiliki oleh wanita. Salah satu kelebihan yang dimiliki lelaki yaitu sebagai pencari nafkah. Hal ini dipahami dari kalimat "*Wabima an faqhu min amwalihim* (dan apa yang telah mereka nafkahkan dari hartanya)". Frase *an faqhu* (telah menafkahkan) yang dipakai pada kata kerja masa lampau (*fi'il madhi*/past tense), mengindikasikan jika pemberian kebutuhan kepada wanita adalah sebuah kewajiban bagi lelaki dan berhubungan dengan realitas kehidupan bermasyarakat yang sudah dilakukan sejak dahulu kala. Demikian juga keistimewaan pada perempuan lebih menunjang fungsinya dalam mendidik dan membesarkan putera-putrinya serta lebih mendukung tugasnya yang memberikan kedamaian serta ketenangan pada pasangan hidupnya. Konteks *al-rijâl* menurut Quraish Shihab bukan di maksud laki-laki secara umum, sebab konsiderannya hanyalah laki-laki dalam pengertian suami dan sebagai kepala rumah tangga saja, bukan dalam ranah publik.³³ Apabila dikaji makna yang dimaksudkan dari segi tugas yang dibebankan bukan fungsi dan kedudukannya, maka manusia yang memiliki kemampuan dan kapasitas layak menjadi seorang pimpinan. Jika dikaitkan dengan perpeksatif *mubâdalah* makna pemimpin yang dimaksud pada Q.S an-Nisâ'/4: 34, yaitu fungsi tanggung jawab sebagai orang yang diberi kapasitas, kelebihan, keahlian dan kemampuan. Dengan demikian, ayat di atas tidak mutlak untuk menjadi landasan yang menegaskan laki-laki lebih superior dari

³²M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hal. 368.

³³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 169, 408, 511

perempuan. Makna *qawwâmûn* menurut pandangan Quraish Shihab sesuai dengan makna kata *ar-rijāl* yang memiliki arti “banyak” untuk laki-laki. Seorang suami bermakna *qawwâmûn* terhadap perempuan atau istri, akan tetapi kata ini sering kali diartikan sebagai pemimpin. Terjemahan kata tersebut belum merefleksikan keseluruhan makna yang dimaksud. Pengertian yang lebih tepat dari kata *qawwâm* meliputi perhatian, pembelaan, pembinaan, pemenuhan kebutuhan dan pemeliharaan. Posisi lelaki sebagai pemimpin, dikarenakan oleh keunggulan yang diberikan pada lelaki, khususnya secara fisik lebih menunjang tugas kepemimpinan dibandingkan perempuan yang secara fisik tentu jauh lebih lemah.

Peran laki-laki yang berfungsi sebagai kepala keluarga, harus bisa menjadi pelindung dan dapat mensejahterakan keluarganya dan di dalam al-Qur’an juga sudah ditetapkan tanggung jawab yang dibebankan pada kaum laki-laki. Terkait dengan persaksian dan warisan antara perempuan dan laki-laki yang memiliki komposisi dua banding satu, bukan berarti menunjukkan jika laki-laki lebih baik dari perempuan, melainkan karena kewajiban laki-laki yang harus menafkahi keluarganya. Adanya teks-teks al-Qur’an yang menjadi validitas terhadap kepemimpinan laki-laki dengan pertimbangan pokok-pokok sebagaimana yang disebutkan pada Q.S. an-nisâ/4: 32 berikut:

sebab Allah telah menganugerahkan keistimewaan berupa kelebihan sebagian mereka atas sebagian yang lain. Keistimewaan yang dimiliki lelaki lebih menunjang tugas kepemimpinan dari pada keistimewaan yang dimiliki perempuan. Di sisi lain, keistimewaan perempuan lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada kaum laki-laki, serta lebih mendukung fungsinya.

Dengan demikian konsep *qiwâmah* pada Q.S. an-Nisâ’/4: 34, menurut Quraish Shihab, tidak dapat dijadikan landasan untuk melarang kepemimpinan perempuan di bidang sosial maupun politik, sebab ayat ini bukan sedang membicarakan tentang norma kepemimpinan laki-laki, akan tetapi merupakan norma tanggung jawab yang harus dipikul oleh orang-orang yang mempunyai kapasitas, kemampuan serta ekonomi yang berkecukupan. Ayat ini menegaskan masalah tanggung jawab laki-laki yang menopang serta membantu orang-orang yang tidak mempunyai kemampuan secara ekonomi. Sebaliknya, apabila dalam praktiknya perempuan juga mempunyai kapasitas, kemampuan dan ekonomi yang berkecukupan, maka mereka bertanggung jawab untuk membantu orang-orang yang lemah dan tidak memiliki kecukupan harta, baik dari keluarga sendiri maupun masyarakat luas. Artinya, *qiwâmah*³⁴ atau *qawwâm* ialah laki-laki sebagai penggerak roda kehidupan dengan tujuan untuk menutupi semua kebutuhan

³⁴M. Quraish Shihab, Ensiklopedia al-Qur’an: *Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 770

kaum perempuan, menjaga mereka dan memenuhi semua yang berbentuk materi maupun pangan. Dengan demikian, pengertian *qiwamah* yang dimaksud adalah kepemimpinan dalam bentuk sebuah tanggung jawab dalam arti normatif yaitu kemampuan atau kapasitas untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Dengan kata lain, tanggung jawab dari orang yang memiliki kekuatan kepada orang yang lemah, dengan pengertian yang tidak memiliki harta yang cukup untuk menopang keluarganya. Demikian pula dengan Hadits tentang kepemimpinan, tidak bisa dipahami secara eksklusif hanya untuk kepemimpinan laki-laki, namun lebih kepada tanggung jawab. Dalam bukunya *Wawasan Al-Qur'an*, Quraish Shihab mengemukakan bahwa *ar-rijālu qowwamūna 'ala an-nisā*, bukan berarti lelaki secara umum, karena dari pernyataan di atas, seperti yang ditegaskan pada lanjutan ayat, adalah "Karena mereka (para suami) menafkahkan sebagian harta mereka". Yakni untuk istri-istri mereka.³⁵ Seandainya yang di maksud dengan kata "lelaki" adalah kaum pria secara umum, maka maksudnya tidak demikian. Tetap lanjutannya ayat tersebut dan ayat berikutnya secara amat jelas berbicara tentang para istri dan kehidupan rumah tangga.

2. Diskursus Kepemimpinan Perempuan dalam Pemikiran M. Quraish Shihab

Diskursus berasal dari bahasa Latin, yang secara harafiah berarti "berlari bolak-balik," adalah suatu bentuk komunikasi baik secara lisan maupun tulisan. Diskursus merupakan suatu konsep ilmu filsafat yang dikembangkan oleh Michel Foucault dalam karya-karyanya. Bagi Foucault³⁶, diskursus adalah sebuah sistem berpikir, ide-ide, pemikiran, dan gambaran yang kemudian membangun konsep suatu kultur atau budaya. Istilah diskursus dipakai untuk keseluruhan proses interaksi sosial dimana sebuah teks hanya merupakan bagian di dalamnya. Proses ini juga menyangkut proses produksi dan proses interpretasi. Analisa teks otomatis hanya menjadi bagian dari analisa diskursus, yang juga menyangkut proses analisa produktif dan interpretatif. Bentuk suatu teks itulah dapat dipandang dari perspektif analisa diskursus.

Diskursus kepemimpinan perempuan yang telah menjadi isu kontroversial dalam sejarah kontemporer pada beberapa masyarakat Muslim, seperti analisis komparatif pemikiran M. Quraish Shihab tentang kepemimpinan perempuan yang didasarkan pada argumen serta tafsir al-Qur'an dan as-Sunnah dalam konteks kontemporer. Ciri kepemimpinan Islam lebih mengutamakan pada esensi substansial ke-Islaman yang menegakkan hukum-hukum dengan adil. Dalam

³⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 424.

³⁶Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, Terj. Inyak Ridwan Muzir, Penerjemah. Jokjakarta: IRCiSoD, 2012.

pandangan Quraish Shihab kepemimpinan Islam pada kenyataannya tidak menampakkan esensi ke-Islaman, seharusnya sifat kepemimpinan dapat mengimplementasikan ajaran Islam yang merupakan bentuk kepemimpinan, walaupun tidak terbungkus dengan kemasan Islami, bahkan pelaku bukan Muslim sekalipun. Hasil analisis mengenai istilah pemimpin dalam ajaran al-Qur'an, manusia harus memiliki karakter ideal sebagai penegak dan pelaksana hukum Tuhan yang bertugas mengatur sekaligus penguasa di muka bumi serta senantiasa menjalankan amanah maupun kewajibannya baik secara horizontal yang berhubungan dengan manusia maupun vertikal yang berhubungan dengan sang Pencipta sebagai ciri orang beriman.

Aspek kepemimpinan yang merupakan ciri karakteristik ideal yang di uraikan pada Tafsir al-Mishbah, meliputi sifat adil, memegang hukum Allah SWT., toleransi, memiliki pengetahuan, sehat jasmani dan rohani, mempunyai pandangan kedepan (visioner), mempunyai keberanian dan kekuatan, mempunyai kemampuan dan wibawa. Prinsipnya, adalah setiap orang yang memiliki kredibilitas untuk menengahi perselisihan pada umat tanpa membedakan sex. Beliau merujuk pada Q.S. an-Nisâ'/4: 34, bukanlah menciptakan perbedaan yang menjadikan perempuan itu lebih rendah dibandingkan dengan pihak laki-laki, tetapi keduanya adalah sederajat. Pemahaman ayat tersebut ditujukan kepada lelaki sebagai suami yang berstatus kepala keluarga yang memimpin istrinya, bukan untuk menjadi penguasa ataupun bertindak semena-mena. Keduanya adalah "ketersalingan", yang saling melengkapi dan saling bergantung. Demikian juga kepemimpinan tidak hanya terbatas antara suami istri dalam ruang lingkup keluarga, tetapi kepemimpinan tersebar dalam seluruh ruang lingkup kehidupan, lahan pekerjaan, perdagangan, industri, produksi, kedokteran, pendidikan dan pengajaran bahkan sampai bidang hukum dan kedudukan tinggi lainnya di wilayah publik. Bahwa sebuah struktur masyarakat akan tercapai jika kepemimpinan berada di tangan orang yang memiliki kompetensi dan kelebihan, tanpa ada yang lebih istimewa, sehingga sudut pandang dalam menilai seorang pemimpin bukan berdasarkan jenis kelamin semata, namun dari potensi yang dimiliki oleh personal tersebut.

Dalil yang melarang perempuan menjadi pemimpin sebetulnya secara eksplisit dinyatakan oleh Quraish Shihab tidak dapat bisa dibenarkan. Sebaliknya, secara implisit Quraish Shihab mengutarakan keberatannya terhadap pemimpin perempuan dengan pertimbangan kondisi emosional yang kurang stabil akibat keadaan biologis yang dialami perempuan setiap bulannya, seperti menstruasi. Dengan memahami yang kerap terjadi pada diri perempuan, maka Quraish Shihab memberi pengecualian bagi wanita yang berambisi menjabat sebagai seorang pemimpin, baik pada ranah domestik maupun terjun ke masyarakat umum, sebaiknya jangan meninggalkan

kewajiban serta tugas pokoknya menjadi istri sekaligus seorang ibu dan lebih memprioritaskan kepentingan dalam urusan rumah tangga terlebih dahulu.

Dikatakan dalam al-Qur'an bahwa kepemimpinan merupakan *imamah*. Sehingga Quraish Shihab mengaitkan pada teks-teks yang merujuk kepada imam atau *imamah*. Beberapa teks-teks dalam al-Qur'an banyak menyebut kata imam atau *imamah*, akan tetapi tidak semuanya menafsirkan mengenai sifat-sifat terpuji seorang pemimpin. Ia merujuk pada Q.S al-Anbiyâ'/21: 73 dan Q.S. as-Sajdah/32: 24, untuk memperoleh kejelasan tentang sifat-sifat terpuji dari seorang pemimpin dalam al-Qur'an:

“Kami telah menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami dan kami wahyukan kepada dan telah Kami wahyukan kepada mereka agar berbuat kebaikan, melaksanakan solat dan menunaikan zakat dan hanya kepada Kami-lah mereka selalu menyembah.” (al-Anbiyâ'/21:73)

”Kami jadikan di antara mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberikan petunjuk dengan perintah Kami selama mereka sabar, mereka meyakini ayat-ayat Kami.” (Q.S. as-Sajdah/32:24)

Kedua ayat di atas digabungkan oleh Quraish Shihab sebagai gambaran pemimpin yang memiliki sifat terpuji. Kalimat *yahduna bi amrina* yang terdapat pada kedua ayat di atas merupakan ciri seorang manusia yang dijadikan pemimpin untuk memberi petunjuk dan pengajaran pada manusia, sehingga pemimpin harus *dayhim fi'la al-khairat*, seorang yang diberikan wahyu oleh Allah SWT., dapat memberi contoh dalam melakukan kebaikan, yang taat beribadah seperti mengerjakan ibadah serta menunaikan zakat (*'abidin*), memperyai ayat-ayat Allah (*yuqinun*), serta tekun ikhlas dalam menjalankan perintahnya (*shabaru*).³⁷

Dalam memaknai Q.S. an-Nisâ'/4:34, Quraish Shihab memiliki pendapat jika penafsiran itu merupakan persoalan kepemimpinan dalam arti suami dalam rumah tangga. Dengan mengemukakan rasio kekuatan fisik lelaki jauh lebih kuat dibandingkan keadaan fisik wanita, terlebih lagi jika dilihat dari segi biologis perempuan mempunyai siklus menstruasi yang secara kejiwaan membawa pengaruh bagi kestabilan emosi perempuan, sehingga menjadikan laki-laki lebih cocok menjadi pemimpin. Namun, Quraish Shihab menegaskan siapapun yang mempunyai kemampuan dan kecakapan untuk memimpin, maka dialah layak menjadi pemimpin, khususnya di luar rumah tangga selama ia memiliki kemampuan. Quraish Shihab memiliki asumsi jika lelaki serta perempuan mempunyai wewenang yang seimbang untuk terlibat pada urusan publik, sama halnya seperti hak

³⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Bermasyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 191.

untuk menjadi seorang pemimpin, seperti yang dikutip pada Surat At-Tawbah/9: 71 Penggalan lafadz *awliya'* dimaknai oleh M. Quraish Shihab sebagai wali³⁸ atau manusia yang dipercaya oleh Allah SWT. Kata wali sendiri memiliki makna bermacam-macam seperti, pembela, pendukung dan pelindung yang memiliki makna kedekatan. Kemudian lanjutan ayat “menyuruh yang *ma'ruf*” yang menyuruh untuk berbuat kebaikan, demikian pula memberikan kritikan atau nasihat kepada pemimpin atau penguasa.³⁹ Jika melihat sejarah Aisyah, istri Rasulullah pernah turun di medan perang, sebagai pemimpin pasukan Perang Jamal, ini merupakan bukti jika Aisyah dan para pengikutnya tidak melarang perempuan menjadi seorang pemimpin.⁴⁰

Budaya masyarakat patriarki yang menempatkan perempuan pada posisi inferior sering menjadi penyebab timbulnya penilaian subjektif yang meragukan kemampuan perempuan untuk menduduki suatu jabatan atau kedudukan. Penilaian atas hasil kerja pejabat perempuan sering dimaksudkan untuk mencari-cari kelemahan dan kesalahannya, dan jarang menampilkan keberhasilannya. Akibatnya timbul persepsi bahwa perempuan tidak mampu melaksanakan tugasnya dengan baik. Diskriminasi penilaian semacam ini sering terjadi karena evaluasi tentang kekurangan itu tidak diberlakukan pada pejabat yang berjenis kelamin pria. Hal ini didasarkan adanya persepsi bahwa laki laki memiliki kemampuan untuk menduduki jabatan tinggi. Persepsi yang bias jender semacam ini perlu diluruskan. Hal itu disebabkan oleh realitas sejarah yang tersebut dalam al-Qur'an ataupun yang terjadi di beberapa negeri menunjukkan bahwa perempuan memiliki kapabilitas sebagai pemimpin negara. Quraish Shihab kurang sependapat dengan pemahaman tersebut, sebab ia memiliki pandangan jika perempuan memiliki hak di bidang politik, seperti yang telah disebutkan dalam Q.S. at-Tawbah/9: 71. Dalam ayat tersebut dikemukakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kewajiban melakukan kerja sama dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk bidang politik. Menurut M. Quraish Shihab, tidak ditemukan dasar yang kuat bagi larangan perempuan untuk terlibat dalam politik atau untuk menjadi pemimpin dalam bidang politik.⁴¹ Justru sebaliknya ditemukan sekian banyak dalil keagamaan yang dapat dijadikan dasar untuk mendukung hak-hak perempuan dalam bidang politik. Surat At-Tawbah ayat 71, sebagaimana yang dijelaskan dalam tafsir al-Mishbah, secara umum menggambarkan tentang kewajiban wanita dan pria atau suami istri atau antar sesama lelaki untuk bekerja sama dalam berbagai bidang

³⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 62.

³⁹M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hal. 381.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Membongkar Hadits-Hadits Bias Gender* dalam Shafiq Hisyam, ed. *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, Jakarta: JPRR, 1999, hal. 28.

⁴¹M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 314

kehidupan yang menyuruh untuk mengerjakan yang baik dan mencegah yang hal yang buruk. Menurut Quraish Shihab, dalam memaknai kata *awliya* yaitu mencakup kerja sama, bantuan, dan penguasaan, sedangkan pengertian yang dikandung oleh menyuruh mengerjakan yang ma'ruf mencakup segala segi kebaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat (kritik) kepada penguasa. Dengan demikian, setiap lelaki dan perempuan Muslimah hendaknya mampu mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mereka mampu melihat dan memberi nasihat dalam berbagai bidang kehidupan. Keikutsertaan perempuan bersama dengan lelaki dalam kandungan ayat di atas tidak dapat diingkari.⁴²

Penjelasan di atas, merupakan gambaran bahwa pemikiran keislaman Quraish Shihab memiliki karakteristik lebih rasional dan moderat. Sifat rasional pemikirannya diabadikan tak mutlak memaksakan agama mengikuti kehendak realitas kontemporer, tetapi lebih mencoba memberikan penjelasan atau signifikansi khazanah agama klasik bagi masyarakat kontemporer atau mengapresiasi kemungkinan pemahaman dan penafsiran baru tetapi dengan tetap menjaga kebaikan tradisi lama. Dengan kata lain, dia tetap berpegang dengan pendapat ulama *al-muhafadzah bi al-Qadim al-Shalih wa al-akhdz bi al-jadid al-ashlah* (memelihara tradisi lama yang masih relevan dan mengambil tradisi baru yang lebih baik). Bagi M. Quraish Shihab, harus diakui bahwa memang mufassir dan pemikir masa lalu tidak membenarkan perempuan menduduki jabatan kepala negara, tetapi hal ini lebih disebabkan oleh situasi dan kondisi masa itu, antara lain kondisi perempuan sendiri yang belum siap untuk menduduki jabatan. Timbulnya pandangan serta perubahan fatwa tentunya diakibatkan oleh perubahan kondisi dan situasi, karena itu tidak relevan lagi melarang perempuan terlibat dalam berkiprah dalam politik atau memimpin Negara,⁴³ (Q.S. at-Tawbah/9:71), ditegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki tugas yang sama untuk melakukan kerja sama di segala aspek. Selanjutnya M. Quraish Shihab berpendapat lafaz *ar-rijâl* dalam ayat *ar-rijâlu qawwâmûna 'alan nisâ'*, (laki-laki itu pemimpin bagi kaum wanita). Konteks ayatnya berbicara mengenai masalah keluarga, sehingga jelas bahwa yang dimaksud makna kelebihan lelaki untuk kalimat di atas, dikarenakan “mereka (para suami) telah menafkahkan sebagian harta mereka”, yaitu buat istri-istrinya. Lafadz *ar-rijâl* yang diambil dari kalimat *al-rijâlu qawwâmûna 'alan nisâ'*, menurut M. Quraish Shihab, bukan secara umum bermakna laki-laki, melainkan “suami” sebab konsiderans perintah tersebut seperti ditegaskan pada ayat lanjutannya, yaitu “*karena mereka (para suami) menafkahkan sebagian harta untuk isteri-isteri mereka.*” Apabila kata “laki-laki” yang dimaksud adalah kaum laki-laki secara umum,

⁴²M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal.. 426.

⁴³M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hal. 350

tentu konsideransnya tidak demikian.⁴⁴ Apalagi lanjutan ayat itu dengan pasti membicarakan mengenai peran para isteri dan urusan rumah tangga. Pemaknaan mufassir klasik secara literal dalam menafsirkan dan memaknai lafadz *al-rijâl* serta *an-nisâ'* sebagai lelaki dalam pengertian umum, sehingga menimbulkan penafsiran lelaki merupakan subjek atau dengan kata lain yang memimpin, dan sebaliknya, perempuan menjadi objeknya, sehingga status perempuan adalah inferior. Ketimpangan ini salah satunya disebabkan adanya perbedaan biologis dan genetik yang berimplikasi pada konstruksi sosial. Mereka memahami ayat tersebut secara tekstual, padahal pengertiannya bukan berarti lelaki secara umum, tetapi adalah "suami" karena konsiderans perintah tersebut seperti ditegaskan pada lanjutan ayat adalah karena mereka (para suami) menafkahkan sebagian harta untuk istri-istri mereka. Jika dilihat dari aspek substansi nash, ayat 34 dari surat an-Nisâ', kalimat tersebut juga bukan berupa larangan (*nahiy*), tapi hanya *khabariah* (berita). Karena itu, hukum haram (larangan) pun tidak memiliki signifikansi yang akurat.

Sebagian kalangan mufassir klasik memaknai konteks ayat Q.S. an-Nisâ'/4: 34 yang menunjukkan jika kedudukan kaum pria lebih superior dibanding kaum wanita. Mereka menafsirkan bentuk jama' dari kata *qawwâm* yang artinya "pemimpin" atau "penguasa" atas wanita merupakan lafadz *qawwâmûn*. Pernyataan ini menunjukkan adanya diskriminasi terhadap kaum wanita. Pandangan ini seakan-akan menganggap derajat wanita lebih rendah dari pria, sehingga wanita dikategorikan sebagai kaum inferior. Dalam menafsirkan surat an-Nisâ' tersebut, M. Quraish Shihab tidak terjebak pada pemahaman mufassir klasik yang menganggap pria merupakan kaum superior, namun demikian beliau tidak beranggapan bahwa kedudukan pria dan wanita sama dalam segala bidang, seperti juga dengan pemikiran kaum modernis.⁴⁵ Interpretasi yang diutarakan oleh Muhammad Thohir Bin Asyur yang memaknai kata *rijâl* secara umum merupakan kaum pria, berbeda dengan pendapat yang dilontarkan oleh M. Quraish Shihab. Penggalan awal ayat tersebut secara umum berbicara tentang wanita atau istri-istri yang saleha, yang membahas mengenai sifat dan sikap wanitayang saleha. Begitu juga dalam menjalankan kehidupan rumah tangga apabila dijalani dengan sempurna dan melaksanakan tugas-tugas masing-masing, suami memenuhi kewajiban dalam memberi nafkah pada keluarga, istri menjalankan fungsinya melayani suami, tentunya sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran agama, penuh musyawarah dalam menghadapi setiap persoalan, maka tidak akan timbul pertentangan ataupun kesewenang-

⁴⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 403.

⁴⁵Lia Aliyah, "KDRT dalam pandangan Mufassir Indonesia, *Jurnal : Studi atas Tafsir al-Azhar dan al-Misbah*," *Jurnal Islam Indonesia*, Vol. 02 No. 01, 2010, hal. 195.

wenangan dalam mengarungi kehidupan rumah tangga yang harmonis. Penggalan ayat an-Nisâ' di atas, tidak diinterpretasikan secara normatif, namun lebih bersifat kultural semata, sebab sistem kekeluargaan bangsa Arab ketika Rosullullah saw. masih ada, menggambarkan kondisi riil yang masih menganut paham patriarkhal. Perempuan diperlakukan secara tidak manusiawi, sehingga pada gilirannya menimbulkan serta melahirkan perbedaan gender, yang menempatkan lelaki pada kekuasaan penuh, terus-menerus melakukan penindasan, mendominasi terhadap perempuan termasuk kepada istri-istri mereka serta kurang bermoral. Ketika Kitab Suci umat Islam diturunkan melalui wahyu melalui Rosullullah saw., kedudukan perempuan mulai ditata secara moral oleh al-Qur'an dan menghapus perbudakan serta penindasan terhadap kaum perempuan.

Pandangan Quraish Shihab mengenai penafsiran Muhammad Thahir Ibn Asyur dalam tafsirnya mengemukakan satu pendapat yang amat perlu dipertimbangkan yaitu, bahwa kata *ar-rijâl* tidak digunakan oleh bahasa Arab, bahkan bahasa al-Qur'an dalam arti suami. Berbeda lagi dengan kata *an-nisâ'* atau *imrâ'ah* yang digunakan untuk makna istri. Menurutnya penggalan awal ayat di atas berbicara secara umum tentang pria dan wanita, dan berfungsi sebagai pendahuluan bagi penggalan kedua dari ayat ini, yaitu tentang sifat istri-istri yang saleha. Kata *qawwâmûn* adalah bentuk jamak dari kata yang diambil dari kata *qâma*. Kata ini berkaitan dengan perintah shalat. Perintah tersebut bukan berarti perintah untuk mendirikan shalat, tetapi untuk melaksanakannya dengan sempurna, memenuhi segala syarat, rukun dan sunah-sunahnya. Sejalan dengan *ar-rijâl* yang berarti banyak lelaki, kata ini seringkali diterjemahkan dengan pemimpin. Tetapi seperti terbaca dari maknanya di atas, agaknya terjemahan itu belum menggambarkan seluruh makna yang dikehendaki, walau harus diakui bahwa kepemimpinan merupakan satu aspek yang dikandungnya. Atau dengan kata lain dalam pengertian "kepemimpinan" tercakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan.⁴⁶ Kepemimpinan untuk setiap unit merupakan suatu yang mutlak, lebih-lebih bagi setiap keluarga, karena mereka selalu bersama dan merasa memiliki pasangan dan keluarganya. Persoalan yang di hadapi suami istri, seringkali muncul dari sikap jiwa yang tercermin dalam keceriaan wajah, sehingga persesuaian dan perselisihan dapat muncul seketika. Kondisi seperti ini membutuhkan adanya seorang pemimpin, melebihi kebutuhan satu perusahaan yang bergelut dengan angka-angka, bahkan dengan perasaan, serta diikat oleh perjanjian rinci yang dapat diselesaikan melalui pengadilan.

Allah SWT. menetapkan lelaki sebagai pemimpin dengan dua pertimbangan pokok, yaitu: *Pertama*, (*bimâ fad dhala-llâhu ba 'dhahum 'ala*

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 424-425.

ba'dh, karena Allah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, yakni masing-masing memiliki keistimewaan-keistimewaan). Akan tetapi, keistimewaan yang dimiliki lelaki, lebih menunjang tugas kepemimpinan daripada keistimewaan yang dimiliki perempuan. Di sisi lain keistimewaan yang dimiliki perempuan lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada lelaki serta lebih mendukung fungsinya dalam mendidik dan membesarkan anak-anaknya. *Kedua*, (*bimâ anfaqû min amwâlihîm*, karena mereka/laki-laki telah menafkahkan sebagian dari harta mereka). Bentuk kata kerja past tense (lampau) yang digunakan oleh ayat ini, yaitu “telah menafkahkan”, mengindikasikan bahwa, memberi nafkah kepada wanita merupakan suatu kelaziman bagi laki-laki, serta kenyataan umum masyarakat sejak dulu kala hingga saat ini.⁴⁷ Alasan kedua ini cukup wajar, sesuai tuntunan ajaran Islam dan fitrah manusia yang mewajibkan suami untuk menanggung kehidupan keluarganya. Kewajiban tersebut merupakan kebangga suami sebagai wujud dari rasa cintanya.

Dalam pandangan Quraish Shihab, secara tersirat teks di atas menggambarkan jika kodrat laki-laki mau memberi perlindungan pada wanita, atau makna lain dari kalimat *qawwâmûna* sangat beraneka ragam, diantaranya sebagai pembimbing, pengayom dan pelindung. Sementara beberapa mufasir dan fuqaha klasik cenderung mengartikannya sebagai sosok kepemimpinan, sehingga laki-laki berhak mengatur, mendidik serta menugaskan kaum wanita untuk menetap dalam rumah dan melarangnya untuk keluar rumah. Perintah itu wajib ditaati dan dilaksanakan oleh perempuan, sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Sebaliknya, ada beberapa mufasir dan pemikir Islam kontemporer memiliki pandangan yang berbeda dalam memaknai ayat tersebut, mengingat ayat berikutnya membicarakan mengenai peran istri dalam urusan domestik. Apabila dikaitkan dengan Q.S al-Baqarah/2: 228, maka pengertian Q.S. an-Nisâ’/4: 34, semakin jelas berkaitan dengan urusan kerumah tangga. Secara jelas ayat tersebut menggambarkan tugas dan kewajiban untuk suami dan istri. Apalagi konteks dari teks tersebut membicarakan seputar masalah peran domestik.

Menurut M. Quraish Shihab pada prinsipnya Islam tidak melarang wanita bekerja di dalam atau di luar rumahnya, secara mandiri atau bersama-sama, dengan swasta atau pemerintah, siang atau malam, selama pekerjaan itu dilakukannya dalam suasana terhormat, serta selama mereka dapat memelihara tuntunan agama serta dapat menghindarkan dampak-dampak negatif dari pekerjaan yang dilakukannya itu terhadap diri dan lingkungannya. Bekerja dapat menjadi wajib bagi wanita jika keadaan membutuhkannya. Quraish Shihab juga mengemukakan bahwa *ar-rijālu*

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 404, 407.

qowwamūna ‘ala an-nisā, bukan berarti lelaki secara umum, karena dari pernyataan di atas, seperti yang ditegaskan pada lanjutan ayat, adalah “karena mereka (para suami) menafkahkan sebagian harta mereka”. yakni untuk istri-istri mereka. Seandainya yang di maksud dengan kata “lelaki” adalah kaum pria secara umum, maka maksudnya tidak demikian. Tetap lanjutannya ayat tersebut dan ayat berikutnya secara amat jelas berbicara tentang para istri dan kehidupan rumah tangga.

3. *Asbab al-nuzul, asbab al-wurud* dan Latar Belakang Pelarangan Kepemimpinan Perempuan

Latar belakang yang menjadi argumentasi terhadap pelarangan kepemimpinan perempuan adalah Q.S. an-Nisā’/4: 34. Penafsiran ayat tersebut berlandaskan pada *asbab al-nuzul*, kemudian dikaitkan pada redaksi hadits. Pandangan Quraish Shihab menafsirkan kata *qawwāmūn* sebagai “kepemimpinan” yang mencakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan. Kepemimpinan untuk setiap unit atau lembaga merupakan sesuatu yang mutlak, sehingga konsekuensi dari kepemimpinan bagi laki-laki terhadap istri adalah jika suami (laki-laki) berkewajiban memenuhi hak istri, di antaranya nafkah. Quraish Shihab berpandangan bahwa pemberian nafkah kepada istri merupakan suatu bentuk kelaziman bagi laki-laki dan merupakan kenyataan umum dalam berbagai masyarakat sejak dahulu hingga kini. Dalam mengemukakan pendapatnya Quraish Shihab berdasar kepada frase kata “*wa bimā anfaqu min amwālihim*” (dan apa yang telah mereka nafkahkan dari hartanya), kata “*anfaqu*” (telah menafkahkan) merupakan kata kerja masa lampau. Dengan demikian, ayat tersebut merupakan keistimewaan untuk laki-laki, sedangkan untuk perempuan sebagai penunjang tugas dan pemberi rasa damai dan tenang kepada laki-laki, serta lebih mendukung fungsinya dalam membidik dan membesarkan anak-anaknya.

Alasan lainnya mengenai pelarangan kepemimpinan perempuan yang dijadikan dalil agama, yaitu Hadits Rosullulah saw. yang diriwayatkan oleh Abi Bakrah (HR. Bukhari no. 4425). Hadits ini berawal dari pernyataan Nabi saw. tentang suatu kaum, diriwayatkan dari suatu Hadits Rosul saw., *lan yufliha qawm wallaw amrahum imra’at*.⁴⁸ Ungkapkan Hadits ini jika dilihat *asbab al-wurud*, sehubungan adanya respon Rosullulah atas tragedi yang terjadi di kerajaan Persia, yang pada saat itu tengah berkecamuk dengan pertikaian dan konflik antar elite politik yang penuh ketegangan ketika mendengar pengangkatan putri raja Persia, Kisra Ibnu Barwiz setelah peninggalannya. M. Qurasih Shihab memandang Hadits ini bersifat

⁴⁸“Hadis-hadis tentang Kepemimpinan Perempuan”, <https://swarahima.com> › Kajian Islam › Hadis, tgl. 21 Nov 2018.

khusus.⁴⁹ Rujukan Hadits tersebut ditujukan untuk rakyat Persia pada masa lampau, sehingga tidak berlaku umum untuk semua masyarakat dalam segala hal. Secara tegas, Hadits di atas tidak melarang perempuan menjadi pemimpin, dikarenakan keterampilan dalam kepemimpinan tidak semata-mata berkaitan dengan kodratnya sebagai laki-laki atau perempuan, namun lebih dipengaruhi padakondisi lingkungan dan kesempatan seseorang dalam mengakses keterampilan dan informasi. Dilihat dari sudut pandang sosiologis, kemampuan dan kecakapan dalam memimpin justru lebih dapat dipertimbangkan, sehingga pemahaman Hadits ini hanya secara tekstual dan kurang rasional, terlebih dengan jaman yang semakin maju dan kesempatan untuk memperoleh pendidikan tinggi memberikan peluang kepada siapapun tak terkecuali kaum wanita untuk berkembang dan kesempatan untuk meraih prestasi di segala bidang ilmu.

Sementara Hadits lain yang sejalan adalah riwayat Bukhari mengenai pandangan Ulama tentang larangan kepemimpinan perempuan dengan anggapan dari segi fisik perempuan memiliki kelemahan ditambah lemah akalnya dan pemikirannya yang sempit (HR. Bukhari bab no 1462 dan Muslim no. 80),⁵⁰ dijadikan dasar Hadits yang menjadi alasan bagi Ulama mengenai *ta'qit*-nya. Rasulullah saw. menyematkan kata kurang agama (*naqisat al'aql al-din*) kepada perempuan, maknanya adalah berkurangnya *taklif* (kewajiban syar'i) yang menyebabkan porsi peran perempuan dalam aktivitas keagamaan berkurang. Hadits ini digunakan sebagai dalil oleh kebanyakan ahli *fiqh* yang tidak memperbolehkan keterlibatan perempuan sebagai pimpinan. Pelarangan ini dikuatkan dengan argumen jika perempuan merupakan insan yang lemah akalnya serta memiliki mental yang labil, sehingga kecil kesempatan bagi wanita menjadi pemimpin masyarakat. Sebetulnya yang dimaksudkan kurang akal disini terkait dengan ibadah yang ditinggalkan perempuan karena struktur biologis yang dialami seperti, haid dan nifas pasca melahirkan, sehingga hadits tersebut tidak dapat dimaknai secara literal dan dijadikan landasan esensi kelemahan perempuan.

Quraish Shihab mengemukakan, bahwa porsi aktivitas keagamaan perempuan benar berkurang karena siklus haid.⁵¹ Akan tetapi, kuantitas waktu pelaksanaan peribadatan antara laki-laki dan perempuan sebenarnya tidak jauh berbeda. Perempuan lebih cepat mencapai masa baligh atau masa *taklif*, yakni pada usia sekitar 9 tahun sedang laki-laki baru mencapai masa tersebut sekira usia lima belas tahun. Pada usia 50 tahun seorang perempuan akan memasuki masa menopause dan tidak mengalami

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Wawasan Al Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: PT Mizan Pustaka; Cet. XVI, 2005, hal. 16.

⁵⁰“Wanita Kurang Akal dan Agamanya”, Rumaysho.Com., <https://rumaysho.com> › Belajar Islam › Muslimah, tgl. 9 Okt 2011.

⁵¹M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 45.

siklus haid lagi, sehingga tidak terhalang untuk melaksanakan aktivitas peribadatan secara penuh. Hadits tersebut menurut Quraish Shihab tidak lagi berlaku jika dikaitkan dengan kecerdasan perempuan saat ini yang sudah bisa menanggulangi permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat.

Dengan demikian, diperlukan pemahaman Hadits ini dengan baik secara komprehensif, holistik dan tidak parsial. Hadits ini mempunyai konteks khusus untuk nasihat, bukan sebagai doktrin agama yang mendeskreditkan wanita, oleh sebab itu kekurangan yang dikemukakan dalam Hadits tersebut jangan dipahami secara tekstual, namun dipertimbangkan juga dari sisi konstektualnya.

BAB IV
ANALISIS METODOLOGIS TAFSIR AL-MISHBAH TERHADAP
KONTEKSTUALISASI TEKS DAN HADITS PERPEKSTIF
MUBÂDALAH

A. Analisis Ayat-Ayat-Qur'an Tentang Gender

1. Analisis Penafsiran *Lafadz Nafsin Wâhidah*

Dalam tafsir al-Misbah, Quraish Shihab meniadakan penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan perempuan (Hawa) yang berasal dari tulang rusuk laki-laki (Adam). Seperti yang pernah diutarakan oleh Rasyid Ridha bahwa ide tentang kisah Adam dan Hawa seperti itu adalah berasal dari kitab perjanjian lama. Dan sesungguhnya al-Qur'an tidak pernah memuat ide tersebut secara eksplisit di dalam redaksi ayat-ayatnya. Justru al-Qur'an diturunkan dalam rangka mengikis segala perbedaan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan. Sedangkan hak-hak perempuan baik hak di luar rumah, hak memperoleh pendidikan, hak politik dan sebagainya, setara dan sederajat dengan hak yang dimiliki oleh para kaum laki-laki, demikian juga dengan kewajiban dan peran perempuan, al-Qur'an tidak mendiskriminasi perempuan, dan membicarakan hal itu semua dalam konteks keadilan dan kesetaraan.¹Pemahaman Quraish Shihab secara tidak langsung ingin mengomentari kondisi sosial masyarakat yang sering terjadi kekerasan terhadap kaum perempuan. Melalui penafsirannya tersebut. Tafsir al-

¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera hati, 2002, hal. 7-16

Mishbah ingin mengungkapkan bahwa al-Qur'an sama sekali tidak menyuruh manusia berbuat kekerasan terhadap kaum perempuan. Al-Qur'an menghargai semua laki-laki dan perempuan.

Sebagaimana pembahasan di atas, Quraish Shihab terlihat mencoba menempatkan perempuan dalam bingkai kesetaraan dan persamaan hak-haknya dengan laki-laki. Quraish Shihab memiliki pandangan tentang pentingnya mengangkat harkat dan martabat kaum wanita karena itu adalah amanah al-Qur'an dan Hadits sebelum ilmu pengetahuan mulai berkembang. Setelah mengamati uraian pendapat Ulama, Quraish Shihab mengambil kesimpulan jika semua manusia berasal dari keturunan Adam as., yang dilahirkan melalui perkawinan antara laki-laki dan perempuan, maka jika seandainya Hawa berasal dari tulang rusuk Adam, maka bukan berarti posisi perempuan setelah penciptaan Hawa maupun keturunannya dianggap memiliki kedudukan lebih rendah dari laki-laki, seperti yang disebutkan pada Q.S. al-'Imrân/3: 195, teks ayat yang lain jika "sebagian kamu adalah sebagian yang lain". Kelahiran manusia terjadi dari penggabungan antara lelaki dan perempuan melalui perkawinan, dengan demikian, Allah Swt, tak membedakan antara keduanya. M. Quraish Shihab menyatakan jika potongan ayat, *Allah yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam) dan dari padanya Allah menciptakan pasangannya (Hawa), yakni nafsin wahidâh*, dapat dimaknai bahwa manusia berasal dari satu keturunan, tidak membedakan jenis kelamin, semuanya diwajibkan untuk menciptakan kedamaian dan saling menghormati antara satu dan lainnya. Hendaknya sebagai pasangan suami-istri harus dapat menyatukan pikiran dan perasaannya serta tidak boleh saling menyalahkan, sehingga dapat menciptakan keharmonisan dalam rumah tangga. Oleh sebab itu, pernikahan dinamai *zawâj* (زوج) keberpasangan, selain dinamai "nikah" yang diartikan dengan menyatukan rohani dan jasmani, sedangkan bagi istri ataupun suami disebut *zauj* (زوج).²

Di samping surah 'Alî-'Imrân/3: 195, yang sudah dijelaskan di atas, M. Quraish Shihab menafsirkan Q.S. Al-Hujurât/49: 13, seperti dibawah ini:

"Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal."

Keterangan Qur'an surat di atas merupakan proses penciptaan manusia berupa proses penggabungan pria serta wanita, yaitu sperma laki-laki dan sel telur wanita, namun pada konteks penekanannya kesetaraan

²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 358

kemanusiaan, sebab setiap manusia walaupun berlainan ayah dan ibu, namun unsur dan asal kejadian mereka sama. Oleh sebab itu, manusia dilarang saling merendahkan dan menghina orang lain.

Pemahaman *nafs wâhidah dan khalaqa minhâ zawjahâ* menurut Quraish Shihab, menjelaskan kesatuan dan kesamaan orang per orang dari segi hakikat kemanusiaan, konteksnya untuk menjelaskan banyak dan berkembang biaknya mereka dari seorang ayah, yakni Adam dan seorang ibu, yakni Hawa. Ini dipahami dari pernyataan Allah memperkembangbiakkan laki-laki yang banyak dan perempuan dan ini tentunya baru sesuai jika kata *nafsin wâhidah* dipahami dalam arti ayah manusia seluruhnya (Adam as.) dan pasangannya (Hawa) lahir laki-laki dan perempuan yang banyak. Quraish Shihab memiliki pandangan tersendiri menyangkut asal usul kejadian perempuan. Quraish Shihab memaknai *nafsin wâhidah* dalam arti ayah manusia seluruhnya (Adam as.) dan pasangannya (Hawa), karena pada keduanya itulah kemudian bermula perkembangbiakan manusia baik laki-laki dan perempuan. Pemahamannya ini sebenarnya didasarkan pada konteks ayat an-Nisâ' itu sendiri yang membicarakan tentang asal usul kejadian manusia ketika pertama kali berkembang biak. Quraish Shihab sangat mengakui kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam nilai-nilai kemanusiaan, namun diamemilih tidak berpolemik sehingga ia juga cenderung mengakui pendapat yang mengatakan bahwa *nafsin wâhidah* itu adalah Adam. Namun, dalam mengungkapkan pendapat-pendapatnya tersebut, Quraish Shihab sangat proporsional dan berusaha menghindari kemungkinan terjadinya pemahaman yang seolah merendahkan kaum perempuan. Quraish Shihab dalam hal ini tidak sama dengan ulama tafsir terdahulu yang cenderung merendahkan perempuan sebagaimana halnya tulang rusuk yang bengkok itu, namun ia juga bukan seorang feminis atau pun praktisi gender yang sejak semula menuntut adanya kesetaraan gender dalam berbagai hal dan bidang kehidupan, sehingga pendapatnya pun berbeda dengan para feminis muslim kontemporer.

Proses penciptaan manusia dapat dibedakan menjadi empat macam kategori, yaitu (1) manusia diciptakan dari tanah (kasus Adam); (2) diciptakan dari tulang rusuk Adam (kasus Hawa). (3); diciptakan melalui kehamilan tanpa ayah (kasus Isa); (4) diciptakan melalui proses reproduksi lewat hubungan biologis antara suami-istri (manusia pada umumnya). Ketiga bentuk penciptaan yang disebutkan pada poin 1, 3 dan 4, tidak ada perbedaan pendapat yang serius, baik kalangan ahli tafsir maupun para feminis. Namun, untuk yang disebutkan kedua, yakni penciptaan melalui tulang rusuk Adam, yang dalam kasus ini adalah Hawa, sampai sekarang masih diperdebatkan, khususnya bagi para praktisi gender atau kaum feminis dan juga orang-orang yang sensitif gender. Sebab, konsep yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam ini tidak saja berimplikasi

pada sebuah pemahaman yang bias gender, tetapi juga berimplikasi secara psikologis, sosial, budaya, ekonomis dan bahkan politik. Artinya, secara kualitas Adam (laki-laki) lebih unggul dibandingkan dengan Hawa (perempuan).

Beberapa ayat al-Qur'an yang menegaskan masalah ini tidak menyebutkan secara jelas dan terperinci tentang proses penciptaan Hawa. Di dalam al-Qur'an hanya menyebutkan bahwa "daripadanya (*nafs wâhidah*), Dia menciptakan istrinya", (*khalafa minha zaujaha*). kutipkan ayat al-Qur'an yang menegaskan masalah ini, sebagai berikut:

"*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu*" (Q.S. Al-Nisâ'/4: 1).

Dari ayat di atas, dapat dipahami bahwa Allah SWT., dalam hal ini tidak menyebutkan secara kronologis tentang proses penciptaan perempuan pertama itu. Di dalam al-Qur'an, hanya menyebutkan bahwa "daripadanya, Dia menciptakan pasangannya". Setidaknya, dalam konteks ini ada tiga hal penting yang memicu polemik di antara para mufassir ketika memahami beberapa ayat di atas, yaitu term *nafs wâhidah* (diri yang satu); objek yang ditunjuk dengan kata *minhâ* (darinya); dan term *zaujahâ* (pasangan). Kontroversi disekitar penciptaan perempuan pertama ini setidaknya telah melahirkan dua pola pemahaman yang berbeda. Pertama, bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pengusung pendapat ini antara lain Imam al-Thabari. Menurutnya, yang dimaksud dengan term *nafs wâhidah* yang terdapat dalam Q.S. an-Nisâ'/4: 1, adalah Nabi Adam, sementara term *zaujahâ* diartikan sebagai Hawa. Pendapatnya itu didasarkan pada sebuah riwayat yang berasal dari Qatadah, al-Sadi dan Ibn Ishaq yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan Allah SWT., dari tulang rusuk Adam sebelah kiri ketika dia sedang tidur.³

Menanggapi persoalan ini, Quraish Shihab nampaknya memiliki pandangan yang berbeda dengan pandangan sebelumnya. Mungkin Quraish dalam hal ini tidak ingin berpolemik sebagaimana mufassir-mufassir lainnya. Quraish Shihab hanya ingin memosisikan dirinya sebagai mufassir yang lebih bersikap moderat ketimbang harus menguatkan pendapat yang satu dan melemahkan pendapat yang lainnya. Dalam Tafsir al-Mishbah, ketika

³Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, jilid. IV, 224-225.

menjelaskan ayat pertama surah al-Nisâ' ini, dia menulis sebagai berikut: "ayat al-Hujurât memang berbicara tentang asal kejadian manusia yang sama dari seorang ayah dan ibu, yakni sperma ayah dan ovum/indung telur ibu. Tetapi, tekanannya pada persamaan hakikat kemanusiaan orang perorang, karena setiap orang walau berbeda-beda ayah dan ibunya, tetapi unsur dan proses kejadian mereka sama, walaupun ia menjelaskan kesatuan dan kesamaan orang-perorang dari segi hakikat kemanusiaan, tetapi konteksnya untuk menjelaskan banyak dan berkembangbiaknya mereka dari seorang ayah, yakni Adam, dan seorang Ibu, yakni Hawa. Ini dipahami dari pernyataan: Allah SWT., memperkembang-biakan laki-laki yang banyak dan perempuan. Ini tentunya baru sesuai jika kata *nafs wâhidah* dipahami dalam arti ayah manusia seluruhnya (Adam as.) dan pasangannya(Hawa) lahir darinya laki-laki dan perempuan yang banyak. Dari kutipan di atas, jelas bahwa Quraish Shihab memiliki pandangannya sendiri tentang asal-usul kejadian perempuan. Quraish memaknai kata *nafs wâhidah* dalam pengertian "ayah manusia seluruhnya", yakni Adam dan pasangannya, Hawa. Sebab, dari situlah dimulainya perkembangbiakkan manusia, baik laki-laki dan perempuan.

Pemaknaannya itu dia dasarkan pada kesesuaian makna dalam konteks wacana yang dibicarakan di dalam ayat tersebut. Bahkan, ia memandang paham soal asal-usul kejadian perempuan dari tulang rusuk Adam ini bukan sebagai sebab yang sering melahirkan bias gender. Ketika mengutip kritik Rasyid Ridha atas ide terciptanya Hawa dari tulang rusuk Adam yang diklaim sebagai pengaruh dari Perjanjian Lama (Kejadian II: 21-22), lebih lanjut Quraish menulis: "Perlu dicatat sekali lagi bahwa pasangan Adam itu diciptakan dari tulang rusuk Adam, maka itu bukan berarti bahwa kedudukan wanita-wanita selain Hawa demikian juga, atau lebih rendah dibanding dengan laki-laki. Ini karena semua pria dan wanita anak cucu Adam lahir dari gabungan antara pria dan wanita, sebagai mana bunyi surat Al-Hujurât di atas, dan sebagaimana penegasannya, "Sebagian kamu dari sebagian yang lain" (QS. Ali 'Imran/3:195. Laki-laki lahir dari pasangan pria dan wanita, begitu juga wanita. Karena itu tidak ada perbedaan dari segi kemanusiaan antara keduanya.

Kekuatan laki-laki dibutuhkan oleh wanita dan kelembutan wanita didambakan oleh pria. Jarum harus lebih kuat dari kain, dan kain harus lebih lembut dari jarum. Kalau tidak, jarum tidak akan berfungsi, dan kain pun tidak akan terjahit. Dengan berpasangan, akan tercipta pakaian indah, serasi dan nyaman.⁴ Terkait dengan penciptaan perempuan pertama dari tulang rusuk Adam itu, Quraish Shihab menegaskan bahwa

⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, 314-316.

Hadits itu harus dipahami secara *majazi* (kiasan). Sebab, jika tidak, lagi-lagi akan memunculkan pemahaman yang keliru, yang kemudian mengesankan bahwa derajat perempuan lebih rendah jika dibandingkan dengan laki-laki. Untuk meluruskan pemahaman terhadap Hadits itu, Quraish menulis sebagai berikut: “Tulang rusuk yang bengkok harus dipahami dalam pengertian *majazi* (kiasan), dalam arti bahwa Hadits tersebut memperingatkan para lelaki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter, dan kecenderungan mereka yang tidak sama dengan lelaki, hal mana bila tidak disadari akan dapat mengantar kaum lelaki untuk bersikap tidak wajar. Mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan. Kalaupun mereka berusaha akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok”.⁵ Meskipun dalam pandangannya, Quraish Shihab sangat mengakui kesetaraan antara laki-laki dengan perempuan, karena dia bukan seorang feminis, maka dia juga tidak menolak model pemahaman yang pertama, yang menyatakan bahwa *nafs wâhidah* dalam Q.S. al-Nisâ’/4: 1, dimaknai sebagai Adam. Bahkan, Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah, nampaknya lebih cenderung dengan pendapat yang pertama ini. Meskipun demikian, dia tetap berusaha untuk memaknainya secara proporsional tanpa harus merendahkan yang satu dan meninggikan yang lain. Ini dapat dilihat dari pendapat-pendapatnya sebagaimana di atas. Hal yang demikian dapat dimaklumi, sebab Quraish Shihab bukanlah seorang feminis atau praktisi gender. Ini akan sangat berbeda sekali dengan para feminis yang sejak awal ingin mengusung ide-ide kesetaraan dan bahkan keadilan gender.

Meskipun Hawa tercipta dari tulang rusuk bukan berarti wanita lain selain Hawa lebih rendah daripada laki-laki sebagaimana tertulis di atas. Selain memahami *nafs wâhidah* sebagai jenis yang sama antara Adam dan Hawa, ia juga mencoba melakukan pemahaman atas Hadits yang secara redaksi menjelaskan penciptaan perempuan dari tulang rusuk. Dari sini dipahami bahwa Hadits tersebut mengingatkan pada paripriya agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Quraish Shihab menambahkan sekalipun ada pemahaman Hawadiciptakan dari tulang rusuk Adam, bukan berarti kedudukan perempuan selain Hawa pun demikian, atau bahkan lebih rendah daripada lelaki, karena semua laki-laki dan perempuan adalah anak turunan Adam lahir dari gabungan laki-laki dan perempuan, sebagaimana yang difirmankan dalam surat al-Hujurât/49: 13, dan Ali-Imrân/3:195. Adapun kalimat “*khalâqa minhâ zawjahâ*” (an-Nisâ’/4: 1), mengandung arti pasangansuami istri dapat menyatu menjadi satu, yakni sama dalam pikiran

⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2002, cet. 23, hal. 271.

dan perasaannya, harapan dan cita-citanya, langkah dan gerakannya, bahkan dalam menarik dan menghembuskan nafas. Oleh karena itu, kata *zawaj* yang berarti “keberpasangan” digunakan untuk menunjuk istilah perkawinan dan nikah yang berarti menyatunya rohani dan jasmani. Suami dan istri keduanya disebut jugadengan istilah *zauj*. Penjelasan Quraish Shihab tersebut lebih dapat diterima sebagai landasandalam mewujudkan keharmonisan dan ketentraman dalam sebuah pernikahan. Tentunya yang dilakukan Quraish Shihab tidaklepas dari pengaruh sosio budaya dan latar belakang keilmuannya, dimana sudahbanyak mufasir yang mengkritisi penafsiran tekstual atas ayat *nafs wâhidâh*, dan sudah banyak seruan memposisikan perempuan dan laki-laki secara proporsional. Selain itu, ia juga diuntungkan dengan sudah banyaknya kritik dan cara baca baru atas Hadits yang terkesan misoginis. Dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa bias dari sebuah penafsiran bukanlah disebabkan periode/waktu (klasik atau modern), melainkan disebabkan karena perbedaan metode dan pendekatan yang digunakan oleh tiap mufasir. Ini dibuktikan dengan mufasir klasik seperti Abî Hayyân⁶ dan mufasir modern seperti al-Qâsimî dan al-Marâghî yang justru ketika menafsirkan *nafs wâhidâh* lebih condong pada karakteristik pendekatan kontekstual, di mana mereka tidak memahami teks-teks al-qur’an secara tekstual, melainkan berusaha menyingkap maksud dan tujuan keberadaan *nafs wâhidâh*. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa sebenarnya temadan tujuan ayat tersebut bukanlah untuk menjelaskan asal penciptaan, melainkan seruan Allah SWT., untuk menyatukan manusia, saling menghormati dan menjaga hak-hak manusia, dan lain sebagainya yang terangkum pada upaya menyatukan manusia dalam keberagamannya. Pendekatan kontekstual ini justru dilakukan upaya untuk melakukan pemahaman ulang atas Hadits tersebut, dan ini sudah dilakukan oleh Abî Hayyân dan Quraish Shihab, secara khusus Quraish Shihab juga memaparkan bahwa penciptaan perempuan tidak ada kaitannya dengan anggapan mengenai Hawa yang terciptadari tulang rusuk. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa anak keturunan Adam as., baik laki-laki maupun perempuan diciptakan dari gabungan laki-laki dan perempuan. Sebagaimana diketahui, bahwa ketika menelusuri ayat-ayat al-qur’an akan mudah didapatkan ayat-ayat al-Qur’an yang menjelaskan proses penciptaan manusia secara umum baik laki-laki maupun perempuan, yang di dalamnya dijelaskan urutan kejadiannya dari sari pati, segumpal darah, segumpal daging, tulang dibungkus dengan daging, dan seterusnya.⁷ Seperti yang ada dalam Q.S. al-Mu’minûn/23:12-14, Q.S. Al-Hajj/22: 5, dan lain sebagainya, selain

⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 315.

⁷Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Prespektif Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 195–206.

terdapat ayat-ayat yang menjelaskan penciptaan manusia secara umum, terdapat juga ayat-ayat yang menjelaskan bahwa antara laki-laki dan perempuan mempunyai hak, kedudukan, dan kesempatan yang sama di mata Allah SWT., untuk beramal saleh, dan mendapatkan pahala dari amal salehnya, dan juga keterangan mengenai kedudukan mereka yang diukur dari ketakwaan mereka seperti Q.S. An-Nahl/16: 97 dan Q.S. Al-Hujurat/49: 13.

Penegasannya bahwa *khalafa minhâ zawjahâ*, Allah menciptakan darinya, yakni dari *nafsin wâhidah* itu pasangannya; mengandung makna bahwa pasangan suami istri hendaknya menyatu sehingga menjadi diri yang satu, yakni menyatu dalam perasaan dan pikirannya dan harapannya, dalam gerak dan langkahnya, bahkan dalam menarik dan menghembuskan napasnya. Itu sebabnya pernikahan dinamai *zawâj* yang berarti keberpasangan di samping dinamai nikah yang berarti penyatuan ruhani dan jasmani. Suami dinamai *zauj* dan istri pun demikian⁸. Quraish Shihab menafsirkan dengan menelusuri asal kata dari *zauj* dan mengungkap makna filosofis di balik kata itu. Selain itu, Quraish Shihab juga tidak memahami arti hadis tentang tulang rusuk secara tekstual, melainkan dengan cara kontekstual, yakni dengan memahaminya sebagai majas. Perbedaan penafsiran Quraish Shihab dengan para mufassir lainnya adalah bahwa ia dalam memahami pesan ayat ini lebih tertuju dalam konteks masa depan dan bukan hanya dalam konteks masa lalu sejarah penciptaan kedua jenis pasangan manusia pertama (Adam dan Hawa) itu. Pendapatnya itu memberikan sebuah rumusan bagaimana seharusnya kehidupan laki-laki dan perempuan dalam keberpasangannya agar tercapai fungsi dan peran masing-masing.

Dalam menafsirkan ayat ini, Quraish Shihab tidak menjelaskan secara panjang lebar tentang pendapatnya, ia hanya mengulang apa yang telah ia uraikan ketika menafsirkan Q.S. an-Nisâ'/4: 1, tanpa memberi penegasan pendapat manakah yang ia pilih. Namun, selanjutnya ia mengemukakan sebuah makna dari ayat tersebut secara filosofis yang dapat di tangkap bahwa, betapa pun perbedaan lelaki dan perempuan bukanlah soal akan tetapi justru perbedaan itulah yang membuat keduanya bisa menyatu sebagaimana ia ibaratkan seperti jarum dengan kain ketika menafsirkan Q.S. an-Nisâ'/4: 1. Jarum tidak akan berfungsi jika ia lebih lembut daripada kain dan kain pun tidak akan terjahit bila ia lebih kuat daripada jarum. Suami dan istri adalah ibarat satu jiwa dalam dua tubuh, tidak sempurna ia jika hanya satu tubuh, oleh sebab itu kesempurnaannya adalah ketika dua tubuh itu menyatu dalam satu jiwa. Ini mengandung makna yang sangat luas dan rumit untuk dijelaskan secara filosofis, karena akan membawa implikasi terhadap berbagai sudut pandang kehidupan, yang pada akhirnya nanti lelaki dan perempuan tidak akan lagi dipandang satu lebih tinggi daripada yang lain

⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 400.

akan tetapi keduanya sejajar dan dapat melangkah bersama untuk meringankan beban masing-masing pihak dan bukan lagi seorang istri menjadi beban suaminya melainkan dari kerjasama keduanya akan tumbuh sinergi yang utuh dan menghilangkan ketergantungan satu pihak secara pasif terhadap pihak yang lain. Demikian pula uraian awal ayat dari surat an-Nisâ' ayat 1, yaitu lafadz *وَنِسَاءً*, memiliki pengertian mengembangbiakkan yang banyak. Ayat ini dikemukakan sebagai bukti kesatuan dan persatuan bermasyarakat untuk saling menyayangi serta tolong-menolong serta menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia,⁹ sehingga tiada membedakan antara lelaki dan perempuan, beriman atau tidak beriman, agar tercipta perdamaian dan keamanan antar sesama, karena semuanya satu keturunan. Konteks ayat *Allah mengembangbiakkan lelaki dan perempuan yang banyak*, menerangkan kata dari lelaki *al-rijâlâ* (disusul kata banyak), sementara perempuan an-nisâ (tanpa diakhiri kata banyak). Kalimat “banyak” dan “berkembang biak” dimaknai jika asal manusia dilahirkan dari Adam as sebagai sosok bapak dan hawa sebagai ibunya. Potongan ayat di atas menjelaskan jika populasi manusia berasal dari satu pasangan, kemudian dari pasangan itu mulai melahirkan keturunan-keturunan yang semakin banyak dan berkembang. Kata *بَثَّ* (*batstsa*), berarti menyebarluaskan dan membagi-bagi sesuatu yang banyak yang bermakna mengembangbiakkan yang banyak. Makna yang terkandung adalah, menyebarkan keturunan anak dan cucu yang dilahirkan dari hasil pengembang biakkan serta menyebar luaskan ke seluruh penjuru bumi.

Walaupun penafsiran yang disampaikan oleh Quraish Shihab mengenai kepastian jika *nafsin wahidâh* yang dimaksud bukanlah Adam, namun dapat dipahami jika, *zawjahâ* (Hawa) bukan diciptakan dari diri Adam itu sendiri. Munculnya pemahaman jika wanita yang diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok, merupakan kisah *isra'iliyyat* yang bersumber dari Kitab Perjanjian Lama. Walaupun demikian, beliau tidak mengutarakan dengan gamblang jika terbentuknya pasangan Adam juga terbuat dari *thin* atau *turab* yaitu tanah liat, seperti halnya dengan unsur dasar diciptakannya Adam sebagaimana yang dijelaskan dalam tafsir al-Bahr al-Muhith. Hal ini disebabkan kehati-hatian Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, sebab pada al-Qur'an juga tidak dijelaskan secara terperinci tentang proses awal mula diciptakannya Hawa. Quraish Shihab menggunakan pendekatan tekstual atas teks-teks utama Islam sebagai isyarat kewaspadaan. Hal tersebut terlihat dari penegasannya dengan mengatakan bahwa siapa yang menafsirkan suatu teks keagamaan atau ketentuan hukum terpisah dari pandangan menyeluruh agama itu tentang Tuhan, alam dan manusia (laki-laki dan perempuan) pasti akan terjerumus dalam

⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 399.

kesalahpahaman penilaian dan ketetapan hukum parsial yang salah, sebab agar dapat mengetahui persoalan-persoalan di luar indra dan akal manusia, harus merujuk kepada tuntunan Islam. Meskipun begitu, Quraish Shihab tidak mendukung pendapat yang merendahkan kedudukan perempuan terhadap laki-laki. Apabila ada perbedaan karakter seperti dijelaskan di atas berarti wanita dianggap sebagai insan yang memiliki kelemahan. Beliau lebih sepakat pada pernyataan seorang Ulama kontemporer Mesir, yaitu Muhammad al-Ghazali yang berpendapat bahwa perempuan telah merasakan keistimewaan dalam bidang materi dan sosial, baik dalam hal pergaulan atau berpakaian.¹⁰ Keadaan ini terjadi pada masa sebelum seribu tahun yang lalu. Menurut M. Quraish Shihab yang menjadi penyebab merosotnya kedudukan perempuan serta pudarnya keistimewaan mereka adalah akibat dari kedangkalan pengetahuan agamanya. Mirisnya tidak jarang agama selalu dijadikan kambing hitam dan menjadi penyebab merosotnya kedudukan perempuan¹¹ di tengah masyarakat yang semakin berkembang.

Diceritakan pada al-Qur'an kisah Hawa diperalat oleh setan untuk menggoda Adam memakan buah khuldi sehingga menyebabkan keduanya turun dari surga. Kisah ini menjadi stereotip kelemahan pada perempuan yang dianggap menjadi penggoda kaum lelaki. Persepsi ini ditepis oleh Quraish Shihab¹² dengan merujuk pada Q.S al-A'râf/7: 20:

“Maka setan membisikkan pikiran jahat kepada mereka berdua...”

kemudian juga lanjutan ayat dalam surah al-Baqarah/2: 36, yang diterjemahkan seperti di bawah ini:

“Lalu keduanya digelincirkan oleh setan dari surga itu dan keduanya dikeluarkan dari keadaan yang mereka (nikmati) sebelumnya.”

Teks dalam surat al-Qur'an yang mengisahkan mengenai gangguan yang mengakibatkan terusirnyamanusia dari surga dirangkum dalam kata yang mengindikasikan kebersamaan Adam dan Hawa tanpa melihat perbedaan.¹³ Secara konsisten al-Qur'an menghapus ketidakadilan terhadap kaum wanitasebagaimana yang termaktub pada Q.S. al-Nahl/16: 58-59. Dalam ayat tersebut mengecam mereka yang bersuka cita atas lahirnya seorang bayi lelaki, namun menyesali dengan lahirnya bayi perempuan dan

¹⁰Muhammad al-Ghazali, *Al-Islam wa al-Thaqat Al-Mu'attala*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1964, hal. 138, M Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu*, Bandung: Mizan, 2014, Cet. ke-2, hal. 420.

¹¹M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu*, Bandung, Mizan, 2014, hal. 421.

¹²Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, Juz IV, hal. 11, Muhammad Faisol, *Hermeneutika Gender; Perempuan dalam Tafsir Bahr Muhith*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011, hal. 87.

¹³M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 421-422.

mereka mengancam jika perbuatan tersebut sangatlah buruk. Diturunkannya ayat ini dalam rangka menghapus segala bentuk pemahaman yang membedakan pria dan wanita. Selanjutnya pada ayat berikutnya yang melukiskan perbuatan yang keji pada anak-anak perempuan yaitu di dalam Q.S al-Takwîr/81: 9. Timbulnya kecaman tersebut bertujuan agar memberi pemahaman pada manusia bahwa baik anak lelaki maupun anak perempuan mempunyai masing-masing keistimewaan, bukan berarti salah satu ada yang lebih menonjol.¹⁴ Dengan demikian, jelaslah jika dalam Islam memposisikan wanita sewajarnya dan memberikan pemahaman yang benar sehubungan dengan proses awal diciptakannya perempuan.

Proses penciptaan dan kejadian manusia dijelaskan secara detail pada Q.S al-Mu'minûn/23:12-14. Proses asal-usul penciptaan ini diceritakan pada al-Qur'an dan M. Quraish Shihab mencoba untuk digabungkan dengan ilmu pengetahuan yang berimplikasi terhadap penciptaan perempuan. dengan penciptaan perempuan. Secara biologis fungsi reproduksi laki-laki dan perempuan dibedakan oleh hormon dari tubuh masing-masing. Wanita memiliki sel telur (ovum) yang berfungsi sebagai pembuahan, sementara pria mengeluarkan sperma (nutfah). Wanita memiliki hormon estrogen sedangkan pria memiliki hormon testosteron. Awal kejadian proses diciptakannya manusia berasal dari inti sari tanah, kemudian menjadi air mani (nuthfah), lalu disimpan di dalam rahim. Proses selanjutnya, nuthfah itu yang ditempatkan di dalam rahim ('*alaqah*), menjadi darah beku, setelah itu berubah segumpal daging (*mudgah*) sebelum dibalut dengan tulang, otot dan janin. Proses selanjutnya, barulah Allah SWT. meniupkan ruhnyanya. Selanjutnya proses biologi yang dipahami secara sains-empirik ini, dijabarkan oleh M. Quraish Shihab dari suatu proses pembuahan sperma ke dalam sel telur. Kromosom lelaki (XY) disebut heterogametic sex, bergabung dengan sel telur (XX) disebut homogametic sex yang masing-masing jumlahnya ada 23 kromosom. Secara teoritis, apabila pembuahan kromosom X dan X digabungkan, maka jenis kelamin bayi adalah perempuan. Sebaliknya, apabila yang digabungkan berupa kromosom X dan Y, sehingga anak yang akan dilahirkan akan berjenis kelamin laki-laki. Penjabaran M. Quraish Shihab yang memaparkan proses penciptaan manusia secara biologis ini, merupakan bukti jika manusia tidak dapat menentukan jenis kelamin sesuai kehendaknya, sebab semua itu sudah menjadi kehendak Allah SWT. Manusia tidak boleh merubah kodratnya. Apabila ada yang berusaha merubah apa yang telah diciptakanNya, maka manusia tersebut digolongkan orang yang kufur nikmat. M. Quraish Shihab kembali menegaskan jika proses penciptaan manusia tanpa kehadiran ayah dan ibu

¹⁴M. Quraish Shihab, pada pengantar dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif Al-Qur'an*, hal. xxxvi.

hanya terjadi pada Adam dan Hawa, selanjutnya proses terciptanya manusia merupakan pembuahan dan gabungan antara sel telur dan nutfah (sperma) melalui pernikahan, sehingga kedudukan manusia semua sederajat, tidak ada yang lebih tinggi diantara satu dan lainnya. Quraish Shihab tidak sepaham dengan penafsiran mufassir terdahulu yang berpandangan jika penciptaan perempuan (Hawa) diambil dari tulang rusuk Adam. Pemahaman tersebut merupakan kisah israiliyat yang bersumber dari Kitab Perjanjian Lama. Adapun Hadits yang menyatakan bahwa perempuan terbuat dari tulang rusuk yang bengkok, lebih dimaknai oleh Quraish Shihab sebagai metafora. Indikasi yang berpendapat jika wanita terbuat dari tulang rusuk yang bengkok merupakan himbauan kepadaparelelaki agar mereka bersikap bijaksana dalam menghadapi wanita, sebab sifat perempuan memiliki kecenderungan-kecenderungan yang sama sekali tidak sama dengan laki-laki. Apabila tak dipahami dengan bijaksana, maka dapat menimbulkan perselisihandiantara keduanya.¹⁵

M. Quraish Shihab berpendapat jika penciptaan Adam dan Hawa adalah bertujuan guna menjadi khalifah di muka bumi. Kisah Adam dan Hawa merupakan pelajaran bahwa akan selaluada makhluk yang menggoda umat untuk melanggar perintah Tuhan, yaitu Iblis,¹⁶ sehingga M. Quraish Shihab tak sepaham dengan pandangan yang menganggap perempuan sebagai penyebab manusia pertama terusir dari surga sehingga lelaki harus menderita di bumi karena ulah perempuan seperti dalam ajaran agama Kristiani.

2. Analisis Penafsiran *Lafadzal-Qawwâmah*

Dalam setiap keluarga memang dibutuhkan sosok seorang pemimpin yang mengayomi, memelihara dan melindungi, karena dilihat dari segi fisik laki-laki dianggap lebih unggul. Terlebih lagi, dalam sebuah pernikahan laki-laki mendapat mandat dan amanah dari Allah SWT. untuk bertanggung jawab dan menafkahi keluarganya. Tentunya ada beberapa pertimbangan dalam menetapkan kepemimpinan laki-laki dalam sebuah keluarga sesuai dengan ayat pada Q.S. an-Nisâ⁷/4: 1 (*nafsin wâhidah: telah menciptakan kalian dari esensi yang satu*) dan difahami. Quraish Shihab dengan keistimewaan dari pasangan suami istri. Keistimewaan tersebut layaknya disesuaikan dengan masing-masing fungsinya. Dari esensi ayat tersebut menyebutkan bahwa penciptaan manusia dari jenis yang sama. Ayat ini menekankan kehidupan manusia yang berpasangan itu tercipta dari unsur tanah melalui proses

¹⁵M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 43-44.

¹⁶M. Quraish Shihab, *Menjawab: 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, hal. 62.

reproduksi biologis.¹⁷ Tafsir ini menekankan fakta berpasangan antara lelaki dan perempuan yang tercipta dari unsur yang sama., maka diantara keduanya tidak boleh menjalankan relasi hubungan yang otoriter berdasarkan kesalingan dan kerjasama. Gambaran ini seperti halnya laki-laki dan perempuan. Bentuk fi'il madhi (lampau) dalam penggalan ayat dan *sebab mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya*, bagi Quraish Shihab menafkahi perempuan sudah merupakan kewajiban yang sudah dilakukan oleh masyarakat sejak dahulu kala. Tanggung jawab yang dibebankan tersebut sebagai bentuk martabat sebagai laki-laki yang tentunya malu dan enggan bergantung dengan perempuan. Namun demikian, fungsi dan kewajiban ini dapat berubah pada saat kondisi sosial berubah, ketika perempuan ikut dilibatkan dalam menanggung nafkah keluarga. Lebih lanjut menurut Quraish Shihab, tuntunan yang diajarkan dalam Islam sudah merupakan fitrah bagi manusia yang harus diikuti oleh umat muslim.

Pemaparan di atas, mendiskripsikan fungsi dan kewajiban yang telah diberikan pada kaum lelaki maupun perempuan untuk menjalankan "kewajibannya" masing-masing sesuai dengan kekhususan fisik maupun psikis yang dipunyai keduanya. Keistimewaan juga kelebihan yang dianugerahkan Allah kepadalaki-laki atau suami bukan berarti dapat bertindak sewenang-sewenang dalam menyelesaikan setiap persoalan. Pendekatan dengan musyawarah yang tidak berujung dengan kekerasan lebih diutamakan dalam penyelesaian rumah tangga.

Kewajiban lelaki adalah menjadi pemimpin dalam rumah tangga dan memberikan nafkah pada keluarganya. Pemahaman inilah yang menjadi konteks pemahaman M. Quraish Shihab dalam memaknai Q.S an-Nisâ'/4:34. Tentunya dalam keadaan tertentu istri juga bisa mengambil alih kepemimpinan dalam arti mencari nafkah dikarenakan keadaan fisik yang tidak memungkinkan buat suaminya untuk bekerja, sepertinya sakit atau cacat. Diluar itu, apabila semua persyaratan dapat terpenuhi, maka fungsi lelaki tetap seorang pemimpin dalam keluarga, sebab disebutkan didalam al-Qur'an, kewajiban suami adalah memberi nafkah¹⁸ serta memberi perlindungan pada keluarganya. Logika inilah yang menjadi penafsiran M. Quraish Shihab menganggap lelaki sebagai pemimpin dalam rumah tangga, oleh karenanya dalam lanjutan ayat tersebut, Allah SWT. memberi kelebihan pada lelaki dalam hal pemberian nafkah (harta). *Qawwâmah* yang diterjemahkan oleh Quraish Shihab sebagai bentuk rasa tanggung jawab dalam memenuhi kebutuhan, memberikan perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan, bukan bentuk kepemimpinan. Dengan demikian, kelebihan yang di anugerahkan Allah SWT pada laki-laki atau suami bukan

¹⁷M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 314-315.

¹⁸M. Qurasih Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 407-408

berarti bisa bertindak sewenang-wenang dan menguasai perempuan yang dianggap lemah dari segi fisik. Justru kepemimpinan yang dipikulkan pada suami dalam rumah tangga memiliki tanggung jawab yang cukup besar.¹⁹

B. Metode Penafsiran al-Qur'an dan Hadits dalam Tafsir al-Mishbah

1. Metode Pendekatan dalam Penafsiran

Pendekatan yang digunakan oleh M. Quraish Shihab adalah cenderung sosio historis (*asbabun nuzul*) dan kontekstual. Pendekatan ini dengan penafsiran yang diyakini lebih relevan pada kondisi dengan pertimbangan setiap kata yang diberikan dalam setiap konteksnya. Kenyataan sosial dan sejarah, membuktikan bahwa telah banyak perempuan yang bisa melakukan tugas-tugas legitimasi hukum yang diberikan kepada masyarakat, dengan kata lain, perempuan boleh menjadi seorang pemimpin dengan kepiawaian dan kemampuan yang ada, sehingga tercapai keadilan bagi keduanya. Dengan demikian, dalam memahami kontekstualisasi ayat harus merujuk pada konteks sosial dimana ayat tersebut turun, sehingga dalam menetapkan suatu hukum tidak hanya dari sisi teologis semata, bahkan dalam al-Qur'an tidak mengabaikan sisi normatifnya.

Sementara dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits, Quraish Shihab mencoba mengkombinasikan dua²⁰ pendekatan tekstual dan kontekstual sekaligus. Pendekatan tekstualnya terlihat ketika Shihab mengaitkan penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat lainnya dan juga dengan Hadits. Dalam penafsirannya, ia tidak langsung menyetujui pendapat mufasir klasik sepenuhnya. Sebaliknya, ia menerima dengan selektif dan bahkan mengkritisi penafsiran ulama klasik. Meskipun kritik yang disampaikan tersebut masih dalam normatif dan kurang menyentuh konteks sosio historis dan sosio kultur di masa mufasir klasik hidup. Dalam pendekatan tekstual, analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks).²¹ Muara konteks ini lebih bersifat pengalaman lokal (sejarah dan budaya) tempat seorang penafsir dengan audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan.

Pendekatan kontekstual adalah pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks Al-Qur'an.

¹⁹M. Quraish Shihab, *Pengantin Al Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-Anakku*, Jakarta: LenteraHati, 2007, hal. 147-148.

²⁰Izzatu Tazkiyah. "Paradigma Tekstual atau Kontekstual dalam Penafsiran Quraish Shihab; Ayat-Ayat yang Disinyalir Misoginis Sebagai Studi Kasus. *Jurnal Ilmiah Pesantren*, Vo. 5, No. 1, Januari-Juni, 2109.

²¹Farid Esack, *al-Quran, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung Budiman, Bandung: Mizan, 2000, hlm. 49-77.

Dalam pendekatan kontekstual²² ini, kontekstualitas dalam pendekatan tekstual, latar belakang sosial-historis tempat teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting. Latar belakang sosial-historis ini harus ditarik dalam konteks pembaca (penafsir), tempat ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah, dan sosialnya sendiri. Sifat gerakannya dari bawah ke atas: dari konteks ke refleksi (teks) dalam melakukan pendekatan kontekstual, Quraish Shihab sejalan dengan mufasir modern seperti Muhammad Abduh, Rasid Ridha, al-Thabathaba'i dan lainnya yang berkesimpulan bahwa Hawa diciptakan dari jenis yang sama sebagaimana nabi Adam as. diciptakan. Menurutnya, tidak ada teks yang secara eksplisit menunjukkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Mereka menyepakati anggapan bahwa Hawa tercipta dari Adam karena terpengaruh dari unsur budaya yang berkembang subur di luar Islam. Menanggapi dari perbedaan penafsiran tersebut, Quraish Shihab melihat bahwa para penafsir klasik cenderung memahami istri Adam, yaitu Hawa diciptakan dari Adam sendiri. Pandangan ini kemudian melahirkan pra konsepsi negatif terhadap perempuan, dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian dari lelaki, tanpa lelaki perempuan tidak mungkin ada.²³ Quraish Shihab menegaskan bahwa pernyataan ini boleh jadi bersumber pada Hadits yang memaparkan: Saling pesan memesanlah untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. (HR. At-Tirmidzi dari Abu Hurairah).

Quraish Shihab mengkritisi ulama klasik yang cenderung literalis karenasemestinya Hadits di atas dipahami secara metaforis sebagaimana ulama kontemporer, bahkan sebagian kalangan menolak kebenaran Hadits tersebut. Riwayat-riwayat tersebut banyak dijumpai dalam tafsir-tafsir klasik dan kitab sejarah Islam; Ibn Hisyam, al-Thabari dan sebagainya.²⁴ Untuk menguatkan pendapatnya, Quraish Shihab meminjam pernyataan Rasyid Ridha dalam tafsir al-Manâr-nya bahwa jika saja tidak ada cerita penciptaan perempuan di dalam al-Kitab, maka tidak akan pernah ada cerita semacam itu di dalam dunia intelektual Islam. Quraish Shihab sepakat dengan Rashid Ridha yang berkesimpulan bahwa ide ini muncul dari ide yang termaktub dalam Perjanjian Lama (kejadian II:21-22) “ketika Adam tidur terlelap, maka diambil oleh Allah sebilah tulang rusuknya, lalu ditutupkannya pula tempat itu dengan daging. Maka dari tulang yang telah dikeluarkan dari Adam itu, dibuat Tuhan seorang perempuan.” Dari pernyataan ini, Rasyid Ridha nampaknya ingin menunjukkan bahwa mayoritas ulama klasik sedikit banyak terpengaruh oleh budaya luar Islam, yang penyebarannya melalui

²²Islah Gusman, *Khazanah Tafsir di Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Idiologi*, Yogyakarta, LKiS, hlm. 249

²³M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, 299-300

²⁴Rashid Ridha, *Tafsir al-Manar*, kairo: Dar al-Manar: 1947, Jilid IV, 93.

Israiliyât, yaitu dongeng-dongeng yang berasal dari Yahudi dan Nasrani. Quraish Shihab melihat cukup banyak ayat al-Qur'an mendukung pendapat yang menekankan persamaan unsur kejadian Adam dan Hawa, serta persamaan kedudukannya, di antaranya; (QS. al-Isra':70). Secara tegas ayat ini mengatakan bahwa Allah memuliakan anak-anak Adam tanpa pengecualian, tentu anak-anak Adam di sini pemaknaannya cukup global yang meliputi laki-laki dan perempuan, demikian pula dengan penghormatan yang diberikan Tuhannya.²⁵ Ayat tersebut juga dianggap memiliki keterkaitan dengan Q.S. Ali Imran/3: 195 "*Sebagian kamu adalah sebagian yang lain*". Artinya bahwa sebagian kamu (hai umat manusia yang berjenis lelaki) berasal dari pertemuan ovum dan sperma, dan sebagian yang lain. Ayat ini menunjukkan bahwa keduanya sama-sama manusia yang tidak memiliki perbedaan dengan aspek penciptaan.

Seperti halnya dalam menafsirkan Q.S.. Al-Nisâ'/4: 34, *al-rijâlu qawwâmûn 'ala al'nisâ' bimâ faddallahu ba'dahum 'alâ ba'dl*, dipaparkan bahwa kata *al-rijâl* memiliki beragam makna, sebagian mengartikannya dengan "laki-laki" jamak dari kata *al-rijl* dan mayoritas ulama lain memahaminya dengan arti "para suami". Sebagaimana disampaikan dalam tafsirnya, pada awalnya Shihab sepakat dengan mayoritas ulama, namun kemudian beralih pandangan ketika menemukan makna yang berbeda dalam pernyataan Thahir ibn Ashur bahwa kata *al-rijâl* tidak selalu digunakan dalam bahasa Arab ataupun al-Qur'an dengan makna suami, berbeda dengan *imra'ah/alnisâ'* dipahami dengan arti istri. Terlepas dari polarisasi makna *alrijal*,²⁶ Shihab nampaknya ingin menegaskan bahwa yang menjadi penekanan dalam potongan ayat ini adalah kata *qawwâm* yang seringkali disalah-pahami oleh banyak orang. Tidak sedikit ulama bahkan yang mengartikan kata *qawwâm* dengan makna kepemimpinan. Meskipun ia kurang sepakat dengan arti tersebut tapi setidaknya dalam terminologi "kepemimpinan" ini tercakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan.²⁷ M. Quraish Shihab menegaskan ketika kata *qawwâm* dipahami bahwa laki-laki atau suami adalah pemimpin dalam rumahtangganya, tidak berarti menjadikan posisi istri sebagai the second being, namun karena kelebihan yang dimiliki laki-laki lebih menunjang pada kepemimpinan.

Quraish Shihab menambahkan pernyataannya di atas merujuk Q.S. al-Baqarah/2: 228, "*wa li ar-rijâli 'alaihinna darajah*". Jika ditafsirkan secara tekstual, ayat ini seolah mengunggulkan laki-laki. Adanya satu tingkatan lebih yang dimiliki oleh kaum Adam. Namun bila dicermati lebih

²⁵M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, 301-302.

²⁶Perbedaan ulama dalam memahami kata *al-rijâl* dan *al nisâ'*, al-dzakar dan al untsa selengkapnya bisa merujuk buku Zaitunah Subhan, *al-Qur'an dan Perempuan*, 15-28

²⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, 403-404.

lanjut, pandangan tersebut sangat keliru, sebab dalam konteks hubungan suami istri, ayat ini justru menunjukkan bahwa suami mempunyai hak dan kewajiban lebih terhadap istri, keduanya dalam keadaan seimbang, bukanlah sama. Hal ini seirama dengan penuturan Muhammad Al-Ghazali bahwa persamaan hak dan kewajiban di antara laki-laki dan perempuan adalah persamaan yang saling melengkapi satu sama lain (*al-musâwah al-takammuli*).²⁸ Dengan demikian, tuntunan ini menuntut kerjasama yang baik yaitu pembagian peran yang adil antara suami dan istri walau tidak ketat. Sehingga melahirkan kerjasama yang harmonis antara keduanya, bahkan anggota keluarga seutuhnya. Memberi nafkah memang kewajiban suami, akan tetapi tidak berarti istri tidak diperbolehkan untuk bekerja. Ketika penghasilan suami kurang dapat memenuhi kebutuhan keluarga, maka seorang istri dianjurkan untuk dapat meringankan beban suami. Sementara di sisi lain, meski istri memiliki tanggungjawab untuk mengelola rumah tangganya, bukan berarti suami melepaskan tanggungjawabnya seorang diri. Quraish Shihab sefaham dengan al-Thabari menuturkan “derajat” yang dimaksud adalah derajat kepemimpinan. Kepemimpinan yang dimaksud adalah yang berlandaskan kelapangan dada suami untuk meringankan kewajiban istri.²⁹

Shihab memadukan secara elegan pendekatan “tekstual” dan “kontekstual.” Meskipun pendekatan tekstualnya tidak secara meluas dipaparkan dan terlihat condong pada pendekatan kontekstual. Kenyataan ini, dibuktikan ketika di awal penafsirannya ia sepakat dengan penafsiran klasik yang memahami kata *al-rijâl* sebagai pemimpin. Namun kemudian ia berbalik pandangan saat menemukan makna baru kata *al-rijâl* yang ditawarkan oleh Thahir ibn ‘Asyur, bahwa derajat yang dimaksud adalah kemampuan lebih yang diberikan oleh Allah; segi akal ataupun fisik, dan dari kelebihan itu agar kaum Adam menuntun dan mengayomi istri penuh dengan kesabaran dan lapang dada.³⁰ Penulis melihat bahwa penafsiran yang dihadirkan ini tidak berarti menunjukkan ketidakkonsistenan Quraish Shihab dalam mendekati teks, namun demikian upaya ini dilakukan agar menghasilkan makna yang komprehensif. Hal ini terlihat, ketika ia kemudian mengamini pendapat al-Thabari dalam memahami makna “*darajah*” sebagai satu tingkatan lebih atas suami untuk meringankan beban seorang istri. Sementara dalam pendekatan kontekstualnya, ia sependapat dengan al-Maududi dan Said Hawa bahwa meskipun mengurus keluarga adalah

²⁸Muhammad Imarah, *Tahrir al-Mar’ah...*, 17-18.

²⁹Ibn Jarir al-Thabary, *Tafsir al-Thabary Jami’ al-Bayan ‘an Tawil Ayat al-Qur’an Kairo; al-I’lan, 2000*, hal.378

³⁰Thahir Ibn ‘Asyur, *Tafsir Tahrir wa al-Tanwir*, Tunis; Dar alTunisiyah, 1984, jilid II, 402.

kewajiban seorang istri, namun kewajiban tersebut tidak memasung hak-hak istri untuk beraktivitas baik di ranah publik maupun domestik.

2. Analisis Hermeneutik dalam al-Qur'an Menurut Pandangan Quraish Shihab

Penafsiran teks-teks keagamaan yang dipahami melalui esensi atau substansi moral memperkuat kesimpulan bahwa hukum dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada, asalkan tidak menyimpang dari esensi *nash-nash* tersebut. Memosisikan *nash* dalam persoalan kontemporer yang terkait masalah sosial, budaya, politik ekonomi dan lainnya, akan melibatkan unsur hermeneutik sebagai pendekatan yang dianggap baru. Berdasarkan penelitian Norman Calder,³¹ bahwa sejumlah elemen-elemen dalam prinsip hermeneutika yang berkembang, sudah diterapkan pada kitab-kitab *ushul fiqh* pada masa klasik.

Penafsiran. M. Quraish Shihab masih terpaku pada aliran objektivis, aliran yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, perilaku, serta simbol-simbol kehidupan), jadi penafsiran adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Aliran Hermeneutika klasik menurut Quraish Shihab merupakan penafsiran seorang penafsir/penakwil dapat mengetahui tujuan pengarang teks dan substansinya selama menempuh metode yang sah. Memang ada sekian teks yang diliputi keburaman makna yang dapat menghalangi pemahaman. Namun hal itu bisa teratasi dengan memperhatikan kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip metode penafsiran/pemahaman yang tepat. Dengan demikian, menurut Shihab, hermeneutika klasik memulai kerjanya saat menemukan kesulitan dalam proses pemahaman makna setelah gagal dalam memahaminya dengan cara yang biasa dan normal. Oleh karena itu, secara umum para penganutnya memahami hermeneutika sebagai ilmu yang menjelaskan metode pemahaman yang benar terhadap teks serta cara-cara menyingkap kekaburannya. Dari uraian ini, Shihab menyimpulkan bahwa secara umum, tujuan dari hermeneutika klasik sejalan dengan makna dan ilmu tafsir yang dikenal sejak dahulu oleh pakar-pakar Tafsir al-Qur'an, walaupun terdapat perbedaannya, terlebih menyangkut syarat-syarat penafsir al-Qur'an serta kaidah-kaidahnya.³² Apabila tujuan mempelajari hermeneutika ialah untuk menafsirkan dan memahami makna kosa-kata, konteks, yang terdalam dan

³¹Norman Carder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1993, hal. 222-243.

³²M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 406-407.

tersembunyi dari kitab suci, maka menurut Shihab mempelajari hermeneutika diperlukan untuk memahami kitab suci al-Qur'an.³³

Dalam menyoroiti persoalan hermeneutika, Quraish Shihab bersikap netral. Artinya, bahwa ia setuju dalam beberapa hal mengenai bahasan dan penerapan hermeneutika, meski juga sebagian lain ia menolaknya dengan syarat-syarat tertentu. Namun, penolakan secara keseluruhan terhadap hermeneutika menurutnya sungguh tidak fair atau dianggap tidak wajar. Jika ada salah satu dari gagasan hermeneutika dari pakar atau aliran hermeneutika yang sejalan atau memiliki landasan yang sama dengan pendapat ulama-ulama ilmu al-Qur'an menyangkut ilmu-ilmu penafsiran al-Qur'an. Menurut Shihab, ada banyak hal positif yang bisa diambil dari bahasan tentang hermeneutika, khususnya dari beberapa aliran hermeneutika. Sebut saja, misalnya, aliran hermeneutika Romantis yang dipelopori oleh Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, yang merupakan peletak dasar rambu-rambu untuk memperoleh makna yang benar dan final terhadap objek yang dibahas, serta keharusan memahami bahasa teks dan perangkat-perangkatnya. Shihab menilai bahwa hal itu merupakan hal-hal positif yang sangat diperlukan oleh siapa saja yang ingin menemukan dan memahami kebenaran. Untuk itu keharusan untuk berhati-hati dalam proses memahami sebuah objek agar tidak terjebak pada kesalahpahaman. Kondisi yang sama juga dilakukan oleh ulama-ulama al-Qur'an ketika menegaskan bahwa penafsiran tidak boleh berdasar "kira-kira" atau "dugaan tak berdasar. Pendapat Quraish Shihab yang ia kutip dari tulisan al-Ghazali, al-Maqshad al-Asna, menjelaskan bahwa ketuhanan adalah sesuatu yang hanya dimiliki Allah SWT., tidak dapat tergambar dalam benak ada yang mengenalnya kecuali Allah atau yang sama dengan-Nya, dan karena tidak ada yang sama dengan-Nya, maka tidak ada yang mengenal-Nya kecuali Allah. Quraish Shihab mencontohkan misalnya; tentang uraian menyangkut *qath'iy* dan *zhanny*, bahwa yang dapat memastikan maksud sebenarnya dari pengucap/teks hanya pengucapnya. Dalam *ushul fiqh* dikenal dengan istilah *dalalah haqiqiyyah* dan *dalalah nisbiyyah*.³⁴ Namun demikian upaya hati-hati dalam mengaplikasikan hermeneutika dalam al-Qur'an; jangan sampai rancu dalam mendefinisikan objek (kitab suci) sebagai sebuah karya yang profan sebagaimana layaknya teks-teks lain sebagai karya manusia. Inilah yang dikhawatirkan Shihab bahwa seseorang akan terjebak pada kesalahan dan kerancuan akibat tidak jeli, dan tidak memiliki pengetahuan penuh tentang hal itu. Terlepas dari hal positif yang bisa diambil dari bahasan tentang hermeneutika, khususnya dari beberapa aliran hermeneutika. Sebut saja

³³<https://media.neliti.com/media/publications/266119-resepsi-hermeneutika-dalam-penafsiran-al-ce5fe692.pdf>.

³⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*..., hal. 445-448

misalnya aliran hermeneutika Romantis yang dipelopori oleh Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, yang merupakan peletak dasar rambu-rambu untuk memperoleh makna yang benar dan final terhadap objek yang dibahas, serta keharusan memahami bahasa teks dan perangkat-perangkatnya. Dalam konteks ini, Quraish Shihab menilai bahwa itu merupakan hal-hal positif yang sangat diperlukan oleh siapa saja yang ingin menemukan dan memahami kebenaran.

C. Konsepsi Penafsiran M. Quraish Shihab Terhadap Kepemimpinan Perempuan Perpektif Kesalingan

Konteks kepemimpinan dalam surat an Nisâ'a ayat 34, dipahami Quraish Shihab dalam konteks rumah tangga, yaitu bahwa lelaki adalah yang paling berhak menjadi pemimpin dalam rumah tangga, karena kewajibannya memberi nafkah kepada keluarganya. Hal ini diutarakan oleh Quraish Shihab sebagai imbalan atas kerja kerasnya menafkahi keluarga, maka sudah seharusnya lelaki menjadi pemimpin. Meski dia juga tak menutup kemungkinan bahwa dalam keadaan-keadaan tertentu perempuan bisa saja menjadi pemimpin dalam rumah tangga. Kecuali apabila lelaki sebagai suami tidak bisa memberi nafkah karena cacat atau sakit keras, jika tidak maka laki-laki lah yang harus memimpin di rumah tangga, karena ia bertanggungjawab memberi nafkah dan melindungi keluarganya. Perempuan tidak wajib menafkahi, sehingga suami lah yang harus memenuhi kebutuhannya. Pertimbangan inilah menurut Quraish Shihab yang menjadi alasan logis kepemimpinan laki-laki di dalam rumah tangga.

M. Quraish Shihab berpendapat lafaz *ar-rijâl* dalam ayat *ar-rijâlu qawwâmûna 'alan nisâ'*, (laki-laki itu pemimpin bagi kaum wanita). Konteks ayatnya berbicara mengenai masalah keluarga,³⁵ sehingga jelas bahwa yang dimaksud makna kelebihan lelaki untuk kalimat di atas, dikarenakan "mereka (para suami) telah menafkahkan sebagian harta mereka", yaitu buat istri-istrinya. Lafadz *al-rijâl* yang diambil dari kalimat *al-rijâlu qawwâmûna 'alan nisâ'*, menurut M. Quraish Shihab, bukan secara umum bermakna laki-laki, melainkan "suami"

Kata *qawwâm* dari ayat di atas sering diterjemahkan sebagai pemimpin, walaupun tidak sepenuhnya menggambarkan makna yang dikehendaki dalam kata *qawwâm*. Quraish Shihab mengartikan kepemimpinan sebagai pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan. Maka dari itu, menurut Quraish Shihab perlu digarisbawahi bahwa *qawwâm* atau kepemimpinan yang dianugerahkan Allah kepada suami tidak boleh membuatnya berlaku sewenang-wenang terhadap istri. Lebih jauh Quraish Shihab menyimpulkan bahwa

³⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, hal. 403.

kepemimpinan suami atas istri adalah suatu kelebihan yang dimiliki suami namun juga mengandung tanggung jawab besar.³⁶ Jika dikaitkan dengan perpeksatif *mubâdalah*, penafsiran surat an-nisâ' ayat 34 tentang *qiwâmah*³⁷ juga berbicara masalah kepemimpinan atau tanggung jawab laki-laki pada perempuan harus memenuhi dua syarat, yaitu, kemampuan atau kapasitas dan nafkah berupa harta, bukan tentang superioritas kepemimpinan serta keunggulan. Maksudnya, fungsi dan tanggung jawab laki-laki sebagai orang yang memiliki kapasitas harta berlebih, keahlian dan kemampuan. jadi bukan sekedar laki-laki yang secara fisik lebih unggul dan lebih kuat, namun merupakan sifat kepemimpinan atau *qiwâmah* pada laki-laki terhadap perempuan. Dengan demikian, ayat di atas tidak bisa dijadikan landasan yang mengatakan jika tanggung jawab yang dibebankan pada laki-laki dianggap suatu keunggulan terhadap perempuan.

Sebagian penafsir memaknaikata *Qawwâmûn* sebagai pemimpin. Berbeda dengan Quraish Shihab, mengungkapkan bahwa orang yang melaksanakan tugas atau apa yang diharapkan darinya disebut dengan *qâ'im*. Kalau ia melaksanakan tugas tersebut dengan sesempurna mungkin, berkesinambungan, dan berulang-ulang maka ia dinamai *qawwâm*.³⁸ Dalam pandangan Quraish Shihab, ayat ini berbicara dalam konteks keluarga. Keistimewaan *qawwâmah*/kepemimpinan suami atas istri tidak menjadikan suami bertindak sewenang-wenang dalam menentukan segala sesuatu. Bukanlah musyawarah juga merupakan ajaran al-Qur'an dalam menyelesaikan permasalahan termasuk juga didalamnya keluarga. Dengan demikian, dapat disimpulkan kepemimpinan suami atas istri disebabkan oleh; *Pertama*, suami memiliki keistimewaan dalam kepemimpinan yang lebih sesuai untuk menjalankan tugasnya. *Kedua*, karena suami telah menafkahkan sebagian harta mereka. Jika alasan kedua di atas tidak ada dalam diri suami artinya kemampuan melakukan kepemimpinan dan memberi nafkah, bisa saja kepemimpinan keluarga beralih kepada istri. Dengan demikian, surat an-Nisâ' ayat 34, bukan berarti menegaskan kesuperioritasan laki-laki dan tidak seharusnya dijadikan dasar *qath'iy*,³⁹ baik untuk mewajibkan kepemimpinan laki-laki dan melarang kepemimpinan perempuan, terlebih lagi menentukan pola relasi yang timpang antara laki-laki dan perempuan, dimana satu pihak dapat menguasai, mengatur dan yang lainnya wajib menerima serta mentaati, sehingga perlu rujukan ayat-ayat lain dalam relasi yang sama

³⁶M. Quraish Shihab, *Pengantin Al Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-Anakku*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 147-148.

³⁷Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Jakarta: IRCiSo, 2019, hal. 257.

³⁸M. Quraisy Shihab, *Perempuan...*, hal. 367

³⁹Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 155.

Selain itu, Quraish Shihab juga mengutarakan bahwa kepemimpinan adalah sebuah kemampuan untuk mempengaruhi pihak lain agar ia mengarah secara sadar dan sukarela ke tujuan yang hendak dicapai. Kemampuan mempengaruhi ini bisa dilakukan oleh siapapun, termasuk perempuan. Perempuan sesungguhnya juga bisa menjadi pemimpin dalam rumah tangga secara tidak langsung ketika ia bisa mempengaruhi keputusan sang suami melalui musyawarah yang menyangkut kepentingan keluarga. Oleh sebab itu, Quraish Shihab menyarankan kepada para perempuan agar terus memperbaiki kualitas dirinya dengan terus belajar supaya bisa mempengaruhi lelaki dengan argumentasi yang logis dan ilmiah. Dengan demikian, perempuan dapat diidolakan dalam rumah tangganya, baik bagi suami maupun anak-anaknya, karena ia memiliki kekuatan argumentasi logis yang bisa mempengaruhi keputusan yang diambil suami dan perasaan halus untuk mengasahi keluarganya. Quraish Shihab tidak menentang jika seorang perempuan memang memiliki kemampuan untuk memimpin. Maka dari itu, merupakan suatu kewajaran jika perempuan tersebut menjadi pimpinan sebuah komunitas atau kelompok, dengan syarat bahwa tugas pokoknya sebagai istri dan ibu tidak dilalaikan.

Ayat di atas bagi Quraish Shihab tidak dapat dijadikan dalil untuk menghalangi perempuan menjadi pemimpin. Lanjutan ayat tersebut yang berbunyi: “...*dankarena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.*” Ayat ini berbicara dalam konteks rumah tangga. Bukan dalam konteks lain. Di luar rumah tangga, Quraish Shihab membolehkan perempuan menjadi pemimpin bagi sesama perempuan ataupun laki-laki. Dengan syarat bahwa perempuan tersebut tidak meninggalkan kewajibannya dalam rumah tangga. Quraish Shihab tidak menyatakan secara langsung bahwa tugas perempuan adalah di dalam rumah tangga, tapi ia selalu menegaskan bahwa mendidik dan memberi kasih sayang terhadap anak-anak adalah tugas utama perempuan. Dalam hal mengenai tugas pokok ini, Quraish Shihab berpegang pada surat al-Ahzab ayat 33: “*dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.*”

Dalam menafsirkan ayat di atas, Quraish Shihab tidak sependapat dengan Ibnu Katsir yang melarang perempuan keluar rumah kecuali dalam keadaan darurat. Quraish Shihab lebih memaknai ayat ini sebagai sebuah pembagian kerja antara lelaki dan perempuan dengan menitikberatkan penugasan perempuan dalam urusan rumah tangga sebagai tugas pokoknya. Quraish Shihab juga mengikuti Sayyid Quthb yang menyatakan bahwa kata *wâqarna* dalam ayat ini bermakna berarti, mantap, dan menetap, namun

bukan berarti melarang perempuan keluar rumah. Hanya saja, ayat ini mengisyaratkan bahwa tugas pokok perempuan adalah di dalam rumah tangga, sedangkan di luar rumah tangga adalah bukan tugas pokoknya. Adapun pembagian tugas untuk lelaki didasarkan pada Surat al-Jumu'ah ayat 10: *Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.* Ayat ini menjadi penegasan bahwa lelaki memang bertugas di luar rumah untuk mencari nafkah, mereka juga diwajibkan untuk melaksanakan shalat Jum'at di Masjid. Sedangkan perempuan tidak diwajibkan untuk shalat di masjid. Malah dianjurkan untuk tetap diam di dalam rumah⁴⁰.

Laki-laki dan perempuan masing-masing mempunyai kelebihan yang membuat mereka bisa “saling” melengkapi. Laki-laki tegas, rasional dan kuat. Sedangkan perempuan memiliki sifat keibuan dan kasih sayang yang tanpa batas. Dalam hal kelebihan yang dimiliki oleh kedua jenis kelamin ini, menurut Quraish Shihab kelebihan yang dipunyai laki-laki lebih cocok untuk menjadi pemimpin dalam rumah tangga dibandingkan perempuan. Hal ini disebabkan oleh perempuan yang mengalami siklus menstruasi setiap bulan yang mempengaruhi kondisi mental dan kejiwaan perempuan. Perempuan menjadi lebih emosional dan cepat tersinggung saat sedang datang bulan, oleh karena itu ia tidak bisa menjadi pemimpin dalam rumah tangga. Merujuk pada bahasan sebelumnya bahwa pemimpin tidak boleh emosional, maka Quraish Shihab menggarisbawahi siklus menstruasi yang dialami oleh perempuan sebagai sebab mereka tidak bisa menjadi pemimpin dalam rumah tangga.

Derajat laki-laki dan perempuan juga sama dan setara di hadapan Allah SWT. Di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang berbicara tentang laki-laki sebagai pemimpin para perempuan (Q.S. an-Nisâ'/4: 34), yang memerintahkan untuk tolong-menolong antara laki-laki dan perempuan. Pada sisi yang lain al-Qur'an juga memerintahkan untuk berdiskusi dan musyawarah dalam persoalan mereka. Tugas kepemimpinan itu secara garis besar adalah sebagai sebuah keistimewaan dan “derajat yang tinggi” dari perempuan. Namun derajat itu adalah kebesaran hati suami terhadap istrinya untuk meringankan sebagian kewajiban-kewajibannya. Pada ayat ini masih dalam kaitan larangan agar manusia tidak berangan-angan dan iri hati atas kelebihan yang Allah berikan kepada siapapun, laki-laki maupun perempuan. Ayat ini membicarakan secara kongkrit fungsi dan kewajiban masing-masing dalam kehidupan.

⁴⁰M. Quraish Shihab. “Membongkar Hadits-Hadits Bias Gender” dalam Shafiq Hisyam, ed. Kepemimpinan Perempuan dalam Islam, Jakarta: JPRR, 1999), hal. 30.

Di sisi lain, Quraish Shihab menentang pandangan yang menganggap keadaan biologis perempuan seperti menstruasi, melahirkan dan menyusui sebagai halangan untuk mereka terlibat aktif dalam politik praktis. Laki-laki juga ada yang sakit dan tak mampu melaksanakan tugas-tugas politik, namun hal ini tidak dijadikan alasan untuk melarang laki-laki terjun ke politik. Maka, seharusnya perempuan juga tak dilarang untuk berpolitik karena di antara mereka ada yang sudah berhenti siklus menstruasinya, dan juga tak memiliki anak-anak yang harus diasuh sehingga tak menghalangi tugas-tugas kepemimpinan yang dipikulkan kepada mereka. Quraish Shihab berpegang teguh pada pendapatnya bahwa Q.S. an-Nisâ' ayat 34 adalah persoalan kepemimpinan dalam rumah tangga. Dengan beberapa rasionalisasi yang ia berikan seperti rasionalitas laki-laki yang lebih kuat dibanding perempuan, dan siklus menstruasi. perempuan yang mempengaruhi kestabilan emosi perempuan menjadikan laki-laki lebih layak memimpin. Kemudian, setelah menegaskan hal ini Quraish Shihab menyatakan bahwa pada prinsipnya siapa yang memiliki kecakapan dan kemampuan dalam memimpin maka dialah yang wajar memimpin. Di dalam rumah tangga, kemampuan ini dianggap dimiliki oleh laki-laki. Di luar rumah tangga, perempuan boleh menjadi pemimpin selama ia mampu.⁴¹

Di sini terdapat perbedaan pandangan dari Quraish Shihab mengenai persoalan kepemimpinan perempuan di dalam dan di luar rumah tangga. Di satu sisi, ia mengatakan siklus bulanan perempuan menyebabkan ia tidak bisa menjadi pemimpin di rumah tangga, namun di sisi lainnya ia mengatakan bahwa siklus tersebut tidak boleh dijadikan alasan untuk menghalangi perempuan menjadi pemimpin di ruang publik. Ini memperlihatkan bahwa Quraish Shihab tidak menyetujui jika perempuan menjadi pemimpin dalam rumah tangga, dan baginya laki-lakilah yang paling berhak menjadi pemimpin dalam keluarga. Dia memberikan rasionalisasi bahwa tidak ada satupun lelaki di dunia yang mau diketahui oleh masyarakat luas bahwa ia dinafkahi oleh istrinya, demikian pula perempuan, tidak ada seorang perempuan pun yang akan merasa bangga jika diketahui oleh masyarakat luas bahwa dirinya yang menafkahi suami dan keluarganya⁴². Persoalan nafkah keluarga menjadi hal penting yang menentukan siapa yang berhak menjadi pemimpin keluarga. Quraish Shihab ingin mengatakan bahwa secara kodrati perempuan lebih nyaman berada dalam perlindungan lelaki dan kebutuhan hidupnya dicukupi oleh lelaki,

⁴¹M. Quraish Shihab, *Menjawab: 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, hal. 197-198.

⁴²Naqiyah Mukhtar. "Kepala Negara Perempuan Muslimah: Analisis Wacana Terhadap Tafsir Quraish Shihab." dalam *Komunika: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* Vol. 5 No. 2 STAIN Purwokerto tahun 2011.

kodrat inilah yang membuat perempuan lebih suka dipimpin oleh lelaki dibandingkan menjadi pemimpin.

Keterlibatan perempuan dalam politik praktis tercantum dalam surat al-Baqarah ayat 228: "Dan Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf." Quraish Shihab menggaris-bawahi kata hak di sini termasuk juga hak dalam berpolitik. Kata "hak" yang mendahului kewajiban bermakna bahwa disamping kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepadanya, perempuan juga memiliki hak yang terlebih dahulu harus dipenuhi sebelum ia mampu melaksanakan kewajibannya. Hak itu antara lain memperoleh pendidikan, pemeliharaan dan perlindungan, serta hak untuk berperan serta dalam politik.

Dalam hal mempersepsikan perempuan, Quraish Shihab nampaknya sepakat dengan Carol Gilligan sebagaimana dikutip oleh Ritzer, menyatakan bahwa wanita bekerja dari metode penalaran moral yang berbeda dengan pria. Gilligan membedakan dua gaya etis yang ia sebut sebagai etika kepedulian yang memfokuskan pada pencapaian hasil ketika semua pihak merasa kebutuhannya ditanggapi dan diperhatikan. Hal ini merupakan fokus seorang perempuan yang biasa bekerja dalam rumah tangga yang berusaha memenuhi semua kebutuhan suami dan anak-anaknya. Dan etika keadilan yang bersifat lelaki di mana etika ini memfokuskan pada tercapainya perlindungan hak-hak yang sama bagi semua kalangan⁴³.

Quraish Shihab mengakui bahwa perempuan terkadang memiliki potensi kecerdasan melebihi lelaki, contohnya dalam mengingat hal-hal kecil. Quraish Shihab memahami kedudukan kaum perempuan setara dengan dan sejajar dengan kaum laki-laki dalam potensi intelektualnya. Sebagaimana kaum laki-laki, perempuan mempunyai kemampuan berpikir, mempelajari dan mengamalkan apa yang mereka hayati dari bertafakur dan berzikir kepada Allah SWT., dan juga dari yang mereka pikirkan dari alam semesta ini.⁴⁴ Frasa "*ba'dhukum min ba'dh*" dalam Q.S. Ali Imran/3: 195 menunjukkan perpekstif kesalingan dan kerjasama antara laki-laki dan perempuan. Dengan pengertian, kesalingan dalam arti kesederajatan dan kesetaraan antara keduanya.⁴⁵

Dalam menanggapi domestifikasi perempuan, Quraish Shihab menyatakan bahwa hal tersebut tidak sepatutnya dilakukan. Perempuan boleh saja ikut bekerja membantu suaminya mencari nafkah, dikarenakan tuntutan ekonomi semakin tinggi. Dengan catatan bahwa perempuan tersebut tidak meninggalkan kewajibannya untuk memberi pengasuhan dan pendidikan

⁴³George Ritze., *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 787.

⁴⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 316.

⁴⁵Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 64-65.

kepada anak-anak. Quraish Shihab juga tak setuju jika perempuan dikurung di rumah, kecuali perempuan-perempuan yang dikhawatirkan akan berbuat kerusakan jika keluar rumah. Dari pernyataan ini dapat dilihat bahwa seorang perempuan muslimah yang ideal dalam pandangan Quraish Shihab adalah mereka yang tak meninggalkan kewajiban mengasuh anak-anak walau sesibuk apa pun mereka, meski Quraish Shihab juga mengakui peran penting ayah dalam pendidikan karakter seorang anak. Namun dengan mengatakan bahwa perempuan memiliki kasih sayang yang tanpa batas, Quraish Shihab seolah ingin mengatakan bahwa tugas ini lebih banyak dibebankan kepada perempuan daripada lelaki.

Dalam uraian pada sub-bab sebelumnya, Quraish Shihab mendukung hak perempuan untuk terjun di bidang politik. Karena hak berpolitik merupakan salah satu aspek dalam hak asasi manusia yang dimiliki oleh setiap individu sejak ia dilahirkan. Pendapat ini bertolak-belakang dengan apa yang dinyatakan oleh Abu Hamid al-Ghazali⁴⁶ bahwa kepemimpinan tidak bisa diserahkan kepada perempuan meskipun perempuan tersebut memiliki kemampuan. Pendapat ini didasari oleh fatwa lainnya di mana perempuan tak memiliki hak pengadilan dan kesaksian dalam berbagai hukum. Al-Qasyqandi juga menyetujui pendapat Abu Hamid al-Ghazali ini, dengan menyampaikan argumen bahwa pemimpin memerlukan pergaulan luas dengan orang lain agar dapat bermusyawarah untuk memutuskan sesuatu hal yang penting. Sedangkan perempuan memiliki keterbatasan dalam pergaulan sehingga ia tidak bisa menjadi pemimpin

Berbicara soal hak, kita tidak bisa melepaskan ini dari konsep HAM yang telah ada sekarang. Bahwa setiap manusia yang terlahir ke dunia memiliki hak untuk menentukan jalan hidupnya. Betapa banyak kita temui saat ini fenomena anak-anak yang diekspos ke media, atau dipekerjakan di dunia hiburan sehingga mengurangi hak mereka sebagai anak-anak yang seharusnya bisa bermain dan belajar bersama teman-teman sebayanya. Hal yang menarik saat membicarakan mengenai hak adalah ketika kita mengaitkannya dengan fakta-fakta realitas yang ada. Gerakan feminis yang muncul sebagai reaksi atas tindakan diskriminasi gender yang kemudian melayangkan tuntutan-tuntutan kesetaraan di segala bidang, tanpa disadari juga telah melahirkan penindasan terhadap hak dalam bentuk lain.

Komunitas yang terlibat dalam gerakan feminis tentunya adalah mereka yang memperoleh pendidikan tinggi yang melihat adanya ketimpangan penempatan kerja sosial antara laki-laki dan perempuan. Karena itu salah satu gerakan feminis awal adalah menuntut upah yang setara

⁴⁶Muhammad Al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah bayna Ahl Fiqh wa Ahl Hadis*, diterjemahkan dengan judul *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.: antara Pemahaman tekstual dan kontekstual*, Bandung: Mizan, 1998, Cet. VI.

antara pekerja lelaki dan perempuan. Kemudian berlanjut pada tuntutan agar kesempatan berkiprah di ranah publik dan politik terbuka bagi perempuan. Kesalahan dari para feminis ini terletak pada generalisasi konsep kesetaraan yang mereka gaungkan, dengan mengidentifikasi diri mereka sebagai pembela kaum perempuan, mereka mengabaikan fakta bahwa tak semua perempuan setuju dengan konsep mereka. Tidak semua perempuan keberatan atas pembagian kerja yang menempatkan laki-laki sebagai pencari nafkah dan perempuan di dalam rumah mengurus keluarga. Hal ini sudah berlaku umum dan dianggap sebagai sesuatu yang kodrati, bahkan ada perempuan yang menganggap menjadi seorang ibu rumah tangga adalah sumber kebahagiaan bagi mereka tanpa harus menuntut kesempatan untuk berkiprah di luar rumah tangga. Menjadi seorang pemimpin adalah hak bagi siapapun, sepanjang ia memiliki kemampuan dan mempunyai kepercayaan dari masyarakat untuk memimpin meski ia adalah seorang perempuan, maka takseharusnya hak ini dihalang-halangi dengan dalih kondisi biologis perempuan dianggap sebagai kelemahan.

Apabila yang dikhawatirkan bila seorang perempuan menjadi pemimpin, maka siklus menstruasi yang mempengaruhi keadaan mentalnya bisa menyebabkan pengambilan keputusan yang salah dalam suatu masalah penting, solusinya ialah memilih seorang wakil laki-laki bagi perempuan tersebut untuk menjalankan tugas-tugasnya. Wakil laki-laki ini harus memiliki pengetahuan yang cukup mengenai karakter si perempuan yang menjadi pemimpin, jadi ia bisa mengetahui kapan si perempuan sedang stabil emosinya dan kapan sedang labil. Seharusnya lelaki bisa menutupi kekurangan yang ada dalam diri perempuan karena kodrat biologisnya. Tentu saja, lelaki yang menjadi wakil ini harus orang yang amanah, sehingga pengetahuan tentang perempuan yang menjadi pemimpin itu tidak disalahgunakan olehnya. Sedangkan bagi si perempuan, dia harus sepenuhnya menyadari dan mengakui kondisi mentalnya yang tak stabil jika sedang menstruasi sehingga perlu meminta pertimbangan dengan melakukan musyawarah bersama laki-laki yang menjadi wakilnya. Jika hal ini bisa dilakukan, maka kesuksesan dalam kepemimpinan tersebut pasti akan tercapai.

Kesempatan perempuan untuk berkiprah di ranah politik praktis juga merupakan hak setiap individu. Tak seorangpun boleh mencabut hak ini dengan dalih agama ataupun logika. Walaupun Quraish Shihab tak pernah secara eksplisit mengungkapkan keberatannya terhadap pemimpin perempuan, namun dengan beberapa dalih yang ia kemukakan seperti dalih biologis dan nature perempuan, mengisyaratkan bahwa Quraish Shihab secara implisit menginginkan perempuan tetap pada tugasnya untuk menjadi ibu yang bekerja dalam rumah tangga mengasuh anak-anak dan tak boleh menjadi pemimpin selama suaminya masih ada dan mampu memimpinya.

Jikapun menjadi pemimpin di luar rumah tangga, maka ibu tak boleh meninggalkan kewajiban mengasuh anak.

Menurut Quraish Shihab, persamaan antara laki-laki dan perempuan, demikian juga persamaan antar bangsa, suku, dan keturunan, adalah pokok ajaran dan prinsip utama dalam ajaran Islam. Di dalam al-Qur'an, Allah SWT., berfirman: "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal, sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah SWT., adalah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah SWT. Maha Mengetahui dan lagi Maha Mengenal" (Q.S. al-Hujurât/49: 13). Ayat di atas menegaskan tinggi rendah derajat seseorang ditentukan oleh nilai pengabdian dan ketaqwaan kepada Allah SWT. Oleh karena itu, dalam ajaran Islam, laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan yang mendasar dan substansial dalam beberapa hal utama seperti asal kejadian, hak-haknya dalam berbagai bidang, dan kedudukan serta perannya, tugas dan tanggung jawabnya.

Kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang menggunakan redaksi kesalingan dan kerjasama antara manusia antara lain adalah, Q.S. al-Hujurât/49: 13 (...*Kami telah menciptakan semua laki-laki dan perempuan, Kami jadikan mereka bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar "saling" mengenal satu sama lain...*).

Menurut M. Quraish Shihab, ayat di atas memang berbicara tentang asal kejadian manusia yang sama dari seorang ayah dan ibu, yakni sperma dan ovum/indung telur ibu⁴⁷, tetapi tekanannya pada persamaan hakekat kemanusiaan orang per orang karena setiap orang walau berbeda-beda ayah dan ibunya, tetapi unsur dan proses kejadian mereka sama, karena itu tidak wajar seorang menghina atau merendahkan orang lain. Adapun ayat an-Nisa ini walaupun menjelaskan tentang kesatuan dan kesamaan orang per orang dari segi hakikat kemanusiaan, tetapi konteksnya untuk menjelaskan banyak dan berkembang biaknya mereka dari seorang ayah, yakni Adam dan seorang ibu, yakni Hawa. Ini dipahami dari lafadz *nafsin wâhidah* dalam arti ayah manusia seluruhnya (Adam a.s) dan pasangannya (Hawa) lahir laki-laki dan perempuan yang banyak.

Dalam ayat di atas, terdapat kata *تا عرافو (ta'arafû)* adalah sebuah bentuk kesalingan (*mufa'alah*) dan kerjasama (*musyarakah*) dari kata 'arafa⁴⁸, yang artinya saling mengenal satu dan lainnya

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 334.

⁴⁸Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalâh...*, hal. 62.

Menurut Quraish Shihab, pernyataan yang mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki bukan memberi kesimpulan bahwa perempuan selalu berada di nomor dua (inferior) dari pada laki-laki, padahal, semua manusia memiliki derajat yang sama. Hal itu dibuktikan dengan Q.S. Al-Hujurat/13: 47. Al-Qur'an, menurutnya, tidak sama sekali memuat ide tersebut. Justru al-Quran turun untuk mengikis segala perbedaan antara laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan.⁴⁹ Penjelasan Quraish Shihab secara tidak langsung ingin mengomentari kondisi sosial masyarakat yang sering terjadi kekerasan terhadap kaum perempuan. Melalui penafsiran al-Mishbah, mengungkapkan bahwa al-Qur'an tidak sama sekali menyuruh manusia berbuat kekerasan terhadap kaum perempuan. Al-Qur'an menghargai semua laki-laki dan perempuan.

Menurut Quraish Shihab, persamaan antara laki-laki dan perempuan baik laki-laki maupun perempuan, juga persamaan antar bangsa, suku, dan keturunan, adalah pokok ajaran dan prinsip utama dalam ajaran Islam, Ayat di atas menegaskan tinggi rendah derajat seseorang ditentukan oleh nilai pengabdian dan ketakwaan kepada Allah SWT. Oleh karena itu, dalam ajaran Islam, laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan yang mendasar dan substansial dalam beberapa hal utama seperti asal kejadian, hak-haknya dalam berbagai bidang, dan kedudukan serta perannya, tugas dan tanggung jawabnya. Merekalah yang akan selalu berada dalam rahmat Allah. Allah sungguh Mahakuasa untuk mengayomi mereka dengan kasih sayang-Nya, dan Mahabijaksana dalam pemberian-Nya.

Menurut pandangan Quraish Shihab, laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk aktif di dalam politik praktis, pun juga memiliki hak untuk menjadi seorang pemimpin. Dia mengutip Surat At-Taubah ayat 71: Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi *awliya'* bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." Quraish Shihab mengartikan kata *awliya'* sebagai suatu bentuk kerjasama, bantuan, dan penguasaan. Sedangkan menyuruh yang ma'ruf berarti menyeru kepada kebaikan, termasuk juga memberikan nasihat atau kritik kepada penguasa/pemimpin⁵⁰. Hal ini bisa dilakukan oleh lelaki mau pun perempuan. Bahkan Rasulullah saw., menerima baiat dari kaum perempuan yang merupakan salah satu elemen politis pada masa itu, dan Aisyah istri Rasulullah sendiri terjun langsung

⁴⁹ Ahmad Asy-Syarbasi, *Pesan-Pesan dalam Al-Quran*, Vol. 2, Jakarta: Mirqat, t.th, hal. 7.

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hal. 381.

memimpin pasukan pada Perang Jamal, ini membuktikan bahwa Aisyah sendiri dan para pengikutnya tidak melarang kepemimpinan perempuan⁵¹.

Frasa *بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ* (*ba'dhuhum awliyâ'badh*; satu sama lain adalah penolong) pada ayat di atas, menjelaskan perpekstif kesalingan dan kerjasama secara eksplisit antara relasi laki-laki dan perempuan, baik dalam ruang sosial maupun domestik. Kata-kata yang menggunakan *shighat musyakarah* begitu jelas dan menginspirasi kesalingan antara lelaki dan perempuan. Demikian pula dengan kata *ba'dhukum 'alâ ba'dh*,⁵² merupakan bentuk eksplisit dari makna kesalingan dan kerjasama antara keduanya.

Dalam tafsir al-Mishbah menyatakan, bahwa orang-orang Mukmin, laki-laki dan perempuan, seharusnya saling mencintai dan menolong satu sama lain, Ayat di atas menegaskan kesalingan dan kesejajaran antara laki-laki dan perempuan, sehingga tercipta kerjasama dengan dasar keimanan, mereka menyuruh untuk melakukan apa yang diperintahkan oleh agama mereka yang benar, melarang apa yang dilarang oleh agama, mengerjakan salat pada waktunya, membayar zakat untuk orang yang berhak menerima pada waktunya, mematuhi perintah Allah SWT., dan Rasul-Nya, dan menjauhi larangan Allah dan Rasul-Nya. Kesalingan ini menegaskan jika salah satu jenis kelamin tidak diperbolehkan berbuat kezaliman dengan cara mendominasi atau menghegemoni yang lain, sebab bertentangan dengan amanah kekhalifan untuk memakmurkan bumi apabila tanpa kerjasama dan saling tolong menolong. Perpekstif *mubâdalah* secara eksplisit juga terdapat dalam Q.S. ali-'Imran/3:195, yang tidak membedakan jenis kelamin. Frasa "*ba'dhukum min ba'dh*", sama maknanya dengan frasa *ba'dhuhum awliyâ'badh*, yaitu kesalingan dan tolong menolong. Kedua ayat tersebut menegaskan perpekstif kesalingan dan kerjasama antara laki-laki dan perempuan secara eksplisit dan penuh kejelasan. Dalam tafsir al-Mishbah, frasa "*ba'dhukum min ba'dh*" mengandung makna bahwa laki-laki dan perempuan lahir darisebagian perempuan begitu juga sebaliknya. Oleh sebab itu, tidak ada perbedaan dari segi kemanusiaan dan derajat diantara mereka dan karena itu pula Allah SWT., tidak mengurangi sedikit pun nganjaran yang di berikan kepada masing-masing menyangkut amal kebaikan yang sama.⁵³ Maka dapat disimpulkan bahwa, ayat di atas merupakan salah satu dasar hukum politik, sebab jika dilihat dari tujuan politik yang sesungguhnya adalah menciptakan kemaslahatan bagi banyak umat. Dalam hal berbuat kebaikan tidak ada batasan antara laki-laki dan perempuan. Ayat ini tidak hanya mengajarkan prinsip kesalingan, akan tetapi juga kesederajatan antara

⁵¹M. Quraish Shihab, "Membongkar Hadits-Hadits Bias Gender" dalam Shafiq Hisyam, ed. *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, Jakarta: JPRR, 1999, hal. 28.

⁵²Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah...*, hal. 71.

⁵³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. 300.

laki-laki dan perempuan, baik dalam agama, hukum, sosial maupun kebijakan lainnya.⁵⁴

⁵⁴Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami'li Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar-alKutub al-Ilmiyyah, 1993, juz 4, hal. 230.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Studi al-Qur'an dari masa ke masa menunjukkan perkembangandari berbagai perspektif kajian dan pendekatan. Pada era modern, muncul pembaharuan studi Islam yang melahirkan ahli-ahli orientalis, dengan melakukan pendekatan pemahaman menggunakan sebuah obyek bahasa dan teks. Pendekatan ini berkaitan dengan teori hermeneutika yang merupakan bagian di antara pendekatan penafsiran teks berdasarkan kajian bahasa, sejarah, sosiologi, dan filosofis. Studi ini tentunya tidak terlepas dari berbagai kepentingan sehingga menimbulkan kontroversi diantara pemikir Islam. Al-Qur'an merupakan *hudan linnâs*, mendudukkan posisi al-Qur'an dalam pengembangan ilmu, mencari dan menganalisisnya lebih jauh lewat observasi dan penelitian. Untuk memberi arah pada observasi dan penelitian ilmiah ini, maka al-Qur'an diletakkannya dalam kerangka realitas dan kondisi sosial yang berjalan seiring dengan perubahan zaman. Sebagian mufassir ada yang berpegang pada pemahaman tekstual sebagaimana awal terbentuknya pada masa lalu, sedangkan sebagian lagi berusaha menyesuaikan dengan konteks perkembangan zaman.

Pandangan mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an, secara umum menjadi sumber utama penafsiran mencakup tiga hal pokok, yakni: teks al-Qur'an, realitas atau konteks ketika ayat ditafsirkan dan perspektif berdasarkan rasionalitas/ijtihad sesuai konteks masa kini. Pendekatan tafsir mengkaji makna al-Qur'an dari aspek historis-fenomenologis merupakan cara yang ditempuh oleh mufassir dalam mengungkap makna-makna al-Qur'an, melalui pendekatan berbasis linguistik serta pemahaman teks baik secara tekstual maupun kontekstual. Pendekatan kontekstual tidak saja mengkaji latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan Hadits (*asbāb*

al-wurūd), namun juga sosiologis-antropologis masyarakat tempat al-Qur'an diturunkan.

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Quraish Shihab cenderung sosio historis dengan mengkombinasikan pendekatan tekstual dan kontekstual. Corak penafsirannya bernuansa sastra budaya dan kemasyarakatan (*al-adabi al-ijtima'i*), yaitu corak yang berusaha memahami nash-nash al-Qur'an. Sementara metode penafsirannya menggunakan pendekatan *al-ijtihadal-hidâ'i*, yang tujuannya untuk meluruskan kekeliruan penafsiran masyarakat terhadap kandungan al-Qur'an yang menggunakan kronologi penemuan-penemuan yang dilakukan oleh peneliti yang sudah terbukti hakikatnya pada al-Qur'an. Demikian juga pandangan Quraish Shihab tentang kedudukan perempuan dalam keluarga. Quraish memahami konteks surat an-Nisâ' ayat 34, dengan menjabarkan keistimewaan yang dimiliki laki-laki lebih menunjang tugas kepemimpinan dari pada keistimewaan yang dimiliki perempuan. Perempuan boleh saja membantu suaminya mencari nafkah, dikarenakan tuntutan ekonomi, asalkan tidak meninggalkan kewajibannya mengurus rumah tangga. Dengan demikian, pemahaman ayat ini bukan tentang kepemimpinan lelaki dalam segala hal terhadap perempuan, melainkan kepemimpinan lelaki atas perempuan yang dikaitkan dengan konteks dan munasabah ayatnya yakni mengenai hubungan rumah tangga. Sebaliknya, penafsiran tentang kepemimpinan perempuan di ranah publik, Quraish Shihab merujuk pada konteks surat at-Tawbah ayat 71, bahwa keluasan makna kata *awliyâ* dapat berimplikasi pada arti kepemimpinan, yang tidak dikhususkan hanya untuk lelaki melainkan memberihak kepada manusia untuk menjadi pemimpin, asalkan memiliki kemampuan intelektual dan logika yang baik. Kewajiban antar sesama makhluk dituntut untuk bekerja sama dalam berbagai bidang kehidupan, menyuruh untuk mengerjakan yang baik dan mencegah hal yang buruk (*al-amr bil-ma'rûf wan-nahy 'anil-munkar*).

Penafsiran *al-qawâmah* dan kedudukan perempuan dalam hukum Islam menurut tafsir al-Mishbah, dapat memberikan kontribusi secara konseptual tentang *qawâmah* dan implikasinya terhadap kedudukan perempuan dalam ranah domestik (rumah tangga) dan ranah publik. Makna *qawwâmah* pada Q.S an-Nisâ'/4: 34, berbicara masalah kepemimpinan/tanggung jawab laki-laki (suami) kepada perempuan. Fungsi tanggung jawab ini sebagai orang yang diberi kapasitas, kelebihan, keahlian dan kemampuan/kapasitas dan nafkah harta, yang dilandasi oleh rasa saling menghormati, menghargai dan melindungi. Dengan demikian, substansi *qirâ'ah mubâdalah* sejalan dengan pemikiran Quraish Shihab dalam menjalin kemitraan dan kerjasama dalam perpektif kesalingan secara eksplisit antara relasi laki-laki dan perempuan, baik dalam ruang sosial maupun domestik dapat terwujud.

B. Saran

Kepemimpinan perempuan dengan perspektif mubâdalah merupakan topik yang cukup menarik, sehingga dapat membuka pemahaman cakrawala tafsir dan fiqh sebagai pengetahuan yang perlu dikembangkan. Untuk itu, sebagai rekomendasi penulis, penelitian ini perlu dikembangkan agar lebih dipahami oleh masyarakat secara luas dalam menafsirkan al-Qur'an dan hadits. Untuk pengembangan selanjutnya, penulis menyarankan agar pihak institut khususnya PTIQ, sebagai lembaga terkait lebih meningkatkan khazanah literatur, khususnya yang berkaitan dengan tafsir untuk memudahkan mahasiswa/mahasiswi dalam memenuhi kebutuhannya. Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan informasi dan pengetahuan terutama mengenai larangan kepemimpinan perempuan khususnya dalam ranah sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Munirul. *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*. Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Abî al-Fadhil Ahmad, Syihâb al-Dîn. *Al-Ajab fî Bayân al-Asbâb*, Beirut: Dâr Ibn al-Jawzî, 1997, jilid II, hal. 868; al-Sayûthî, al-Durar al-Mansyûr, Beirut: Dâr al-Fikr 1993, jilid II, hal. 512.
- Abdullah, Irwan. *Seks, Gender, dan Reproduksi Kekuasaan*, Yogyakarta: Tarawang Press, 2001, hal. 22.
- Abu al-Fadl Syihab ad-Din as-Sayyid Mahmud al-Alusi alBahgdadi. *Ruh al-Ma'ani fî Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sabi' al-Masani*. Beirut: Maktabah al-Nur al-Ilmiyyah, t.th, Jilid I, hal. 424.
- Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan. "Tafsir al-Bahr al-Muhith", Juz IV, hal. 11, terj. Muhammad Faisol, *Hermeneutika Gender; Perempuan dalam Tafsir Bahr Muhith*. Malang: UIN-Maliki Press, 2011, hal. 87.
- Abû Ja'far, Muhammad bin Jarir bin Yazid at- Thabari. *Tafsir al-Tabari*, jilid IV. Kairo: Bulaq, 1323 H, hal. 40.
- Abu al-Qasim, Jarullah Mahmud Ibn Umar al-Zamakhsari. *al-Kasyaf 'an Haqiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fî Wujuh at-Ta'wil*. Riyadh: Maktabah al-Abikan, 1998, Jilid II, hal. 5
- Abû Ishâq. *Al-Mabda' fî Syarh al-Muqna'*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1400 H jilid X, hal. , 19.
- Abdullah, Irwan. *Seks, Gender, dan Reproduksi Kekuasaan*. Yogyakarta: Tarawang Press, 2001, hal. 22.
- Abdullah, Amin. *Filsafat Kalam di Era Post Modernisme*, cet-I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

- Abduh, Muhammad. *Al-Islam wa an-Nasrâniyah*, Kairo: Munsyi'al-Manâr, 1902.
- Abdul, Hasan al-Gaffar Abdur Rasul. "Al- Mara'ah al Mua'shirah", terj. Baharuddin Fanani, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996, cet III.
- Abdurrahman, dkk. *Al-Qur'an & Isu-isu Kontemporer*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2011.
- Ace, Suryadi dan Ecep Idris. *Kesetaraan Gender dalam Bidang Pendidikan*. Bandung: Penerbit Grasindo, 2004.
- Adian Husaini & Rahmatul Husni. *Problematika Tafsir Feminis: Studi Kritis Konsep Kesetaraan Gender*, Al Tahrir, vol. 15 no 02, November 2015, hal. 370.
- Ahmed, Laila. *Women in Gender in Islam*, New Haven & London: Yale University Press, 1987.
- Ahmad Jamal, Muhammad. *Problematika Muslimah di Era Globalisasi*, terj. H.M. Qodirum Nur, Munisatul waro. Solo: Pustaka Mantiq, 1995.
- Ahmad, Khursid. *Mempersoalkan Perempuan*, Jakarta: Gema Insani, 1989.
- Ace, Suryadi dan Ecep Idris. *Kesetaraan Gender dalam Bidang Pendidikan*, Bandung: Penerbit Grasindo, 2004.
- Aisyah, T. *Sosiologi Politik*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Allamah MH. Thabathaba'i. *Al-Mizan: An Exegesis of the Qur'an*, vol. 8, Tehran: WOFIS, 1992, hal. 210.
- Al-'Arabi, Abu Bakar Ibnu. *Ahkâm al-Qur'an*, ed. Ali Muhammad al-Bajawi, Beirut: Dar al-Jil, 1988, juz 3, hal. 379.
- Al-'Aridl, Ali Hasan. *Sejarah Dan Metodologi Tafsir*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1992.
- Al-'Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar. *Fath alBari Syarh Sahih al-Bukhari*, Juz VIII. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah ; Cet. I, 1989.
- Al-Bassam, *Taudhih al-ahkam*, juz ke 6, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., hal 142.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim. *Sahih al-Bukhari*, Juz V. Beirut: Dar alKutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Al-Buthy, Sa'id Ramadhan, *Fiqh as-Sirah an-Nabawiyyah ma'a muuaz litârikkh al-khilâfah ar-râsyidah: Hikmah Tersirat dalam Lintas Sejarah Hidup Rasulullah Saw.*, terj. Fuad syaifudin Nur, Khalifurrahman, Jakarta: Hikmah, 2010, hal. 19.
- Al-Buthy, Sa'id Ramadhan, *Fiqh as-Sirah an-Nabawiyyah ma'a muuaz litârikkh al-khilâfah ar-râsyidah: Hikmah Tersirat dalam Lintas Sejarah Hidup Rasulullah Saw.*, terj. Fuad syaifudin Nur, Khalifurrahman, Jakarta: Hikmah, 2010, hal. 19.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain al-Dhahabi. *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993, hal, 92.
- ' *Ilm al- Tafsir*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt, hal. 72.

- *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: Makt-bah Wahbah, 1994, hal. 38.
- Al-Din al-Atar, Nural. *Madha 'an al-Mar'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th), hal. 130
- Al-Farmawi, Abd. Al-Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'iy*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996hal. , 35-36.
- Al-Faraqi, Lamy. *Woman, Muslim Soecitie and Islam*, terj. Mansyur Abadi, dengan judul "Ailah, Masa Depan Wanita". Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, cet I.
- Al-Jauziyyah, Ibn. Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-Alamin*, juz ke 3, Beirut: Dar al-Fikr, hal. 4.
- Al-Ghazali, Muhammad Syaikh. *Studi Kritis atas Hadits Nabi Saw. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Bagir, Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa al-Hadits. Bandung: Penerbit Mizan, 1991.
- *Wanita Muslim dalam Pergumulan Tradisi dan Modernisme*. Bandung: Mizan, 20001.
- *Al-Islam wa al-Thaqat Al-Mu'attala*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1964, hal. 138, M Quraish Shihab, Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu. Bandung: Mizan, 2014, cet. ke-2, hal. 420.
- Al-Husain, Ahmad Abi Ibn. Faris Zakariyya. *Mu'jam Maqayis al-Lughah* t.tp: Dar ar Fikr, 1989; juz II, 210, 351.
- Ali al-Hasan, Muhammad. *Pengantar Ilmu-Ilmu al-Qur'an*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007, hal. 57
- Al-Kauly, Bahay. *Islam dan Persoalan Wanita Modern*. Solo: Ramadhani, 1998.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*. Mesir: Maktabah Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946, hal. 175.
- Al-Mu nawar, Said Agil Husain. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Keshalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- *Asbabul Wurud, Studi Kritis Hadis Nabi melalui Pendekatan Sosio, Historis dan Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Al-Qurtubi. *Al-Jami' li Ahkamal-Qur'an*. Kairo: dar al-Sya'ab, tt, vol. 5, hal. 168-169.
- *al-Jami' li al-Qur'an*, Mesir: Dâr al-Sya'âb, 1372 H, jilid XIV, hal. 179.
- Al-Qathan, Manna Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, terj. Drs. Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2009.
- Al-Razi, Fakhru al-Din. *al-Tafsir al-Kabir*, Jilid XV. Bayrut: Dar al-Ihya al-Tiras al-'Arabi, 1990.
- Al-Thabathabai, Muhammad Husain. *Al Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al Fikr, 1997.

- . *Islamic Teachings: An Overview*. Terj. Ahsin Muhammad, dengan judul “Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah”. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989, cet I.
- . *Al-Qur’an Fi al-Islam*. Terj. Ilyas Hasan, dengan judul “Mengungkap Rahasia al-Qur’an”. Bandung: Mizan, 1998, cet. XI.
- Al-Sijistani, Abu Daud Sulaiman bin al-Asy’as, *Sunan Abi Daud*, Juz III. Bayrut: Dar al-Fikr, 1990.
- Al-Wahîdî. *Al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz*, Beirut: Dâr al-Syamîyah, 1415 H; al-Jawzî, *Zad al-Masîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404 H.; al-Nasâfî, *Al-Nasâfî*, t.tp.: t.np, t.t.; Kiyâ Harâsî, *Ahkâm al-Qur’an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1985.
- Amuli, Ayatullah Jawadi. *Keindahan dan keagungan Perempuan: Perspektif Studi Perempuan dalam Kajian al-Qur’an*, filsafat dan Irfan, Jakarta: Sadra Press. 2011, hal. 362
- Anbari, Abu Bakr Ibn. *Al-Mudzakkar wa al-muannats*. Mesir, t.p., 1981.
- Anees, Munawar Ahmad. *Islam and Biological Futures: Ethics, Gender and Technology*, terj. Rahmani Astauti, *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia: Etika, Gender dan Teknologi*, Cet. III. Bandung: Mizan, 1993.
- Anshori. *Penafsiran Ayat-Ayat Jender Menurut Muhammad Quraish Shihab*. Jakarta: Visindo Media Pustaka, 2008, cet. I.
- Anwar, Rosihon, Asep Muharom. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia Bandung, 2015, hal. 165-172.
- Aqqad, Abbas Mahmoud. *Wanita dalam Al-Qur’an*, terj. Chadidjah Nasution. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- . *Filsafat Al-Quran: Filsafat, Spritual Dan Sosial Dalam Isyarat Al-Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Arkoun, Muhammad. *Nalar Islami dan nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahmani Astuti. Jakarta-Belanda: INIS, hal. 12, 1994.
- Asghar, Ali Engineer. “The Qur’an Women and Modern Society”, terj. Nuryanto Agus, *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LKIS, 2003.
- . *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, terj. F. Wajidi & F. Cici, trans, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Ash-Suyuti, Jalaluddin. *Sebab Turunnya al-Qur’an*. Jakarta: GemaInsani, 2008, hal. 530.
- Ash Shabuni, Syaikh Muhammad Ali. *Shafwatut Tafasir, Tafsir-tafsir Pilihan*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011, hal. 636-638.
- Ash-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 387
- Asy-Syirbashiy, Ahmad. 1994. *Sejarah Tafsir al-Quran*, terj. oleh Pustaka Firdaus. Cet. III. t.tp.: Pustaka Firdaus, 1996.

- Ash-Shidieqy, M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1954.
- Pokok-pokok Dirayah Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Ata' bin Khalil.*al-Taisir fi Usul al-Tafsir*, Beirut: Dar al Ummah, 2006, hal. 32
- At-Thabari.*Jami' al-Bayan*. Beirut, Dar al-Fikr, 1405M, Vol. 5, hal.57.
- Athailah. A. *Sejarah al-Qur'an, Verifikasi Tentang Otensitas al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Azwar, Saipul. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Bahi, Muhammad. *Langkah Wanita Islam Masa Kini*, diterjemahkan oleh Fathurrahman. Jakarta: Gema Insani Press, 1988.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- , *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- , *Perkembangan Tafsir Al- Qur'an di Indonesia*, cet. I. Solo: Penerbit PT. Tiga Serangkai, 2003.
- Baidowi, Ahmad. *Tafsir Feminis; Kajian Perempuan dalam Alquran dan Para Mufassir Kontemporer*. Yogyakarta: Nuansa. 2005.
- , *Studi Kitab Tafsir Klasik Tengah*. Yogyakarta, TH-Press, 2010.
- Bahrudin dan Umairson.*Kepemimpinan Pendidikan Islam: Antara Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012, hal. 80.
- Bakar, Osman. *Islam dan Dialog Peradaban*, terj. Imam Khoiri dan Oman Fathurrohman SW dari *Islam and Civilizational Dialogue: The Quest for a Truly Universal Civilization*, cet. I. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, *Cara al-Qur'an Membebaskan Perempuan*, Jakarta: Serambi Ilmu Pustaka, 2003.
- Burhanuddin, Jajat dan Oman Fathurrahman (ed). *Tentang Perempuan Islam Wacana dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia, 2004.
- Borujerdi, Asyraf. *Sekilas Tentang Peran Sosial Politik Perempuan dalam Pemerintahan Islam, Membela Perempuan: Menatar Feminisme dengan Nalar agama*, ed. Ali Hosein Hakeem, terj. A.H. Jeumala Geumbala, Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ikhtiar baru van Hoeve, 2001.
- Dara Affiah, Neng. *Islam, Kepemimpinan Perempuan dan Seksualitas*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2017.
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qira'at Al-Qur'an Di Nusantara*. Jakarta: Pustaka STAINU, 2008.
- Departemen Agama RI. *Eensiklopedi Islam di Indonesia*. Juz. I. Jakarta: Departemen Agama RI, 1993.

- Dahri, Ibn Ahmad. *Peran Ganda Wanita Modern*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993.
- Dayyâb, Abdul Majid. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993, cet I.
- Effendi, Djohan. *Pesan-pesan Al-Quran*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2012 hal. 264.
- Effendi M. Zein, Satria, *Madzhab-madzhab Fiqh sebagai Alternatif*, dalam Ibrahim Hosen dan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia, Jakarta: CV Putra Harapan, 1990, hal. 312.
- Esack, Farid. *al-Quran, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung Budiman, Bandung: Mizan, 2000, hlm. 49-77.
- Fatihuddin. *Sejarah Ringkas Al-Qur'an Kandungan Dan Keutamaannya*. Yogyakarta: Kiswaton Publishing, 2015.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an, Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.
- Fayumi, Badriyah dkk. *Keadilan dan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*. Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan Bidang Agama Departemen Agama RI, 2001, hal. 41.
- Fauzi, Ikhwan. *Perempuan dan Kekuasaan: Menelusuri Hak Politik dan Persoalan Gender dalam Islam*, Cet. Ke 3, Jakarta: Amzah, hal. 64.
- Faqihuddin Abdul Qodir, *Qira'ah Mubâdalah*. Yogyakarta: IRCISoD, Februari 2019, hal. 59.
- Faisol, Muhammad. *Hermeneutika Gender; Perempuan dalam Tafsir Bahr Muhith*. Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Federspiel, Howard M. 1417 H. *Kajian Al- Quran di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin dari Popular Indonesian Literature of Quran, Cet. I. Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Gusmian, Islah. *Khazanah tafsir Indonesia: Dari hermeneutika hingga Ideologi*, Bandung: Teraju, 2003, hal. 307-308.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Mufasssir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani. 2008.
- Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*. Jakarta: Elsaq Press, 2003, hal. 441.
- Hafiz 'Imaduddin Abi al-Fida' Isma'il Ibn Katsir ad-Dimasyqi. *Tafsir al-Qur'an al-'Alim*. Kairo: Muasasah al-Qurtubah, 2000, Jilid III, hal. 333.
- Halim, Muhammad Abdul. *Memahami Al-Qur'an Dengan Metode Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Al-Qur'an*. Bandung: Marja, 2012.
- Hamka. *Kedudukan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979.
- , *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjmas, 1988, jilid IX.
- Hanafi, Hasan. *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian Wahyud. Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2007, hal. 17-18.

- Haryono, M. Yudhie R. *Bahasa Politik al-Qur'an*. Bekasi: Gugus Press, 2002, hal. 132.
- Hasan, M. Ali dan Rif'at Syauqi Nawawi. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988, hal. 139.
- Hasyim, Syafiq. *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.
- Helen Tierney (ed). *Women's Studies Encyclopedia*. New York: Green World Press, t.th, vol. I, 153.
- Hellwig, Tineke. *Citra Kaum Perempuan Di Hindia Belanda*, terj. Mien Jobbhaar. Jakarta: Obor, 2007, hal. 32
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hillaliy. *Sa'ad ad-Din Mus'âd, as-Salâsûnât fî al-Qadhâya al-Fiqhiyyah al-Muâsirah*. Kairo: Maktabah Wahbah, cet. I, 2010.
- Husein, Muhammad. *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Effendi, Djohan. *Pesan-pesan Al-Quran*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2012 hal. 264.
- Ibrahim Hosein, Ahmad Munif Suratmaputra. *al-Qur'an dan Peranan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta, 2007.
- Ibn al-Atsir, Abal-Sa'adat Mubarak bin Muhammad, *Jami' al-Ushul min Ahadits al-Rasul*, no. Hadits: 552, Juz II, Dar Ihya' al-Turats, Beirut: Lebanon, 1996, hal. 161
- Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr al-Shadir, t.t., jilid XII, hal. 503.
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1991.
- *Kesetaraan Gender dalam Alquran: Studi Pemikiran para Mufassir*. Yogyakarta: Labda Press, 2006.
- Irsyadunnas. *Dinamika Taqwa Dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Cakrawala, 2005, hal. 33
- Iskandar, Usman. *Istihâsân dan Pembaruan Hukum Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Ismail, M. Syuhudi. *Pengantar Ilmu Hadits*, Bandung: Angkasa 1991.
- Izzat, Hibah Rauf. *Al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyasi Ru'yah Islamiyyah*, terj. Baharuddin al-Fanani dari judul *Wanita dan Politik Pandangan Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997, Cet. I.
- Izutsu, Toshihiko. *Etika Beragama dalam al-Qur'an*. Jakarta: Firdaus, 1995.
- Ja'far, Muhammad Anis Qasim. *Kekuasaan Menelusuri Hak Politik dan Persoalan Gender dalam Islam*, terj. Irwan Kurniawan dan Abu Muhammad. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

- Jamal, al-Din M. Mahmud. *Huquq al-Mar'ah Fi al-Muj'tama' al-Islam*. Kairo: al-Haiah Al-Misriyyah al-Ammah li Al-Kitab, 1986, hal 67.
- Jawad, Haifa A. *Autentisitas Hak-hak Perempuan: Perspektif Islam atas Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.
- Jaziry, Abdurrahman. *Kitâb al-Fiqh alâ Madzâhib al-Arba'ah*, J.1. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1990.
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qira'at Al-Qur'an Di Nusantara*. Jakarta: Pustaka STAINU, 2008.
- Jhon M. Echols dan Hasan Shadily. *kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1995, hal. 265
- Kartono, Kartini. *Pemimpin dan Kepemimpinan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Katsir, Ibn, *Tafsir Ibnu Katsir*. Terj. M. Abdul ghafar dari judul *Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*. Jakarta: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2001.
- Katjasungkana, Nursyahbani. *Potret Perempuan; Tinjauan Politik, Ekonomi, Hukum Di Zaman Orde Baru*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita dan Pustaka Belajar, 2001, hal. 44
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qirâ'ah Mubâdalah; Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCISoD, Februari 2019.
- Khafid, Abdul Dasuqi. *Tafsir Qur'anul Karim*. Yogyakarta: Dana Bakti, 1991 hal., 441.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004, hal. 95.
- Lips, Hillary M. *Sex & Gender an Introduction*. London: Publishing Company, 1993.
- Lukman, B. *Implementasi Konsep dan Teori Sosiologi*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 1999.
- Lopa, Baharuddin. *Al-Qur'an dan Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1999, hal. 6.
- Mahalli, Jalaluddin dan Suyuti. *Tafsir jalalain*. Kairo: Dar al-Hadist, tt, vol. 1, hal. 106.
- Mahmassani, Subhi. *Falsafatut al-Tasyri' al-Islamy*, terj. Ahmad Sudjono, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: Al- Maarif, cet 1, 1981, hal. 198.
- Mansour, Fakhir. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- . *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti. 1996.
- Mannâ' Kalîl al-Qattân, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir AS., Bogor: Litera AntarNusa, 2016, Cet 17., hal. 282,286,425.
- Marcoes, Lies M dan Johan Hendrik Meulemen. *Wanita Islam Indonesia: Dalam Kajian Tekstual dan Konstektual*. Jakarta: INIS, 1993.

- Marzuki, Khoiron. *Metode Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 114
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Perempuan*. Bandung: Mizan, 1997
- , *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Mahfudz, Masduki. *Tafsir Al-Misbah: Kajian atas Amsal Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi. *Kisah-kisah al-Qur'an; antara fakta dan metafora*, terj. Azam Bahtiar, (t.k.:Citra Anggota IKPI, 2013, hal. 39.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Muhanif, Ali. *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2003.
- Mukhtar, Yahya Fathurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: PT al-Ma'arif, 1986.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2004.
- Mulia, S.M. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2000
- , *Islam Dan Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Munawwir, Fajrul. *Pendekatan Kajian Tafsir*, terj. al-Fatih Suryadilaga (dkk;) *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Munir, Lily Zakiyah (ed.). *Memosisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999.
- Muqoddass, Djazimah, *Kontroversi Hakim Perempuan Pada Peradilan Islam*, Yogyakarta, LKis, 2011, hal. 88.
- Musbikin, Imam. *Mutiara Al-Qur'an Khazanah Ilmu Tafsir Dan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Keritis Penafsiran Dekonstruktif Rif'at Hasan*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- , *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an, Studi Aliran-Aliran Tafsir Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- Musthafa, al-Syiba'y. *Wanita diantara Hukum Islam dan Perundang-undangan*, terj. Chadidjah Nasution. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- , *Wanita: dalam Pergumulan Syariat dan Hukum konvensional*, terj. Ali Ghufron dan Saiful Hadi. Jakarta: Insan Cemerlang bekerja sama dengan Pt. Intimedia Ciptanusantara, t.th.
- Muhsin, Amina Wadud. *Wanita di Dalam AlQur'an*, terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka. 1994.

- Mu'allim, Alim dan Yusdani. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Mutawalli Sya'rawi, Muhammad. *Tafsir Sya'rawiy*. Kairo: Mathabi' Akhbar Yaum, 1996, vol. 4, hal. 192-193.
- Muthahhari, Murthada. *Wanita dan Hak-haknya dalam Islam*. terj. M. Hashem. Bandung: Pustaka Salman, ITB, 1986.
- Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda Sudut Pandang Baru Tentang Relas Gender*. Bandung: Mizan, cet. I, 1999.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka. 1994.
- Mesra, Alimin. *Peran Perempuan Dalam Keluarga; Kepemimpinan; Domestikasi dan Peran Ganda; Membangun Kultur Ramah Perempuan: Reinterpretasi dan Aktualisasi Pesan Kitab Suci*. Jakarta: Restu Ilahi, 2004.
- Mesraeni. *Diskursus Gender Dalam Islam*. Bogor: Mizan: Journal Islamic Law, FAI Ibnu Khaldun (UIKA), Vol. 2, no. 2, 1 Juni 2018, hal.3.
- Mosse, Julia Cleves. *Gender & Pembangunan*, terj. Hatian Silawati. Yogyakarta: t.p., 1996.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Tazaza, 2010, hal. 125.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. 13, Jakarta: Bulan Bintang, 2003.
- Nawal, El-Saadawi. *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, terj. Zuhilmiyasri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Nawawi, Ali Hasan & Rif'at Syauqi. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992.
- Nazaruddin, Mohd bin Ismail. *Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an; Kajian tentang Penciptaan, Tujuan dan Tugas Manusia*, Banda Aceh: Ushuluddin UIN Ar-Raniry, 2010.
- Nurhakim, Moh. *Metode Studi Islam*. Malang: Universitas Muhammadiyah, 2004, hal. 375.
- Nuryanto, M. Agus. *Islam, teologi Pembebasan dan kesetaraan Gender*, Studi Atas pemikiran Asghar Ali Engineer, Yogyakarta: UII Pres, 2001, Cet. ke-1, hal. 61-62..
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 201.
- Qardhawi, Yusuf. "Hadyu al-Islâm: Fatâwa Mu'âshirah", terj. Hamid al-Husaini; *Fatwa-fatwa Mutakhir*. Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1990.
- . Hady Islam Fatawi Mu'asirah. Terj. As'ad Yasin; *Fatwa-fatwa Kontemporer*, jilid 2. Jakarta: PT. Gema Insani Press; cet. II, 1996.
- . *Fiqhi Daulah Perspektif al-Qur'an dan Sunnah*. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1997.

- . *Berinteraksi dengan al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 1999, hal. 297
- . "Malamih al-Mujtama' al- Muslim Allazi Nansyuduhu", terj. Setiawan Budi Utomo, *Anatomi Masyarakat Muslim*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar; Cet. II, 2000.
- Quthb, Sayid. *Fî Zilâl Al-Qur'an*, 6 jilid. Kairo: Dar-al-Syuruq, 1980.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Metodology in History*, terj. Anas Muhyiddin, *Membuka Pintu Ijtihad*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Raihanah. *Israiliyyat dan Pengaruhnya Terhadap Tafsir al-Quran*, Jurusan Pendidikan Agama Islam. Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, IAIN Antasari, Banjarmasin.
- Rasdiana, Andi. *Seni dalam ritual Agama*. Yogyakarta: Yayasan untuk Indonesia, 1999.
- Ridwan, Zainab. *Al-Islam wa Qadayah al-Mar'ah*. Kairo: Hai'at al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1930, hal. 56.
- Ridwan. *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*. Purwokerto: STAIN Purwokerto, 2005.
- Rusyd, Muhammad bin Ahmad Ibnu, *Bidayat al-Mujtahid wa nihâyat al-Muqtashid*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt, juz 1, hal. 237; dan Ibnu 'Asyur, *Tafsir al-Tahrîr wa al-Tanwir*, Tunis: Ad-Dar at-Tunisiya lin-Nasyr, 1984, juz 22, hal. 20
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Qur'an al-Hakîm asy-Syahrîr bi al-Tafsîr al-Manâr*. Juz II, Kairo: Dar al-Manaral-'Ilmiyya , 1992.
- Roded, Ruth. *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*. Bandung: Mizan, 1994.
- Salam, Arief Abd. *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam: Antara Fakta dan Realita*, Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmûd Syaltût. Yogyakarta: LESFI, 2003.
- Salim, Abd. Muin. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2005, hal. 31.
- Sa`ad ad-Din Mus`ad Hillaliy, *as-Salasunat fî al-Qadayâ al-Fiqhiyah al-Muâsirah*. Kairo: Maktabah Wahbah, cet. I, 2010, hal. 364.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan, 2016.
- Sayyid Tantawi, Muhammad. *Tafsir al-Wasith*. Kairo: Daral-Nahdhah Misr, 1997, vol. 3, hal.136
- Shaleh, Qomaruddin. *Asbabun Nuzul; Latar Belakang Histori Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an*. Bandung: CV. Diponegoro, 1994, hal. 223, 408.
- Shihab, M. Quraish. *Kodrât Perempuan Versus Norma Kultural*, dalam (ed). Lily Zakiyah Munir. Bandung: Mizan, 1999.
- . *Fatwa-fatwa Seputar al-Qur'an dan Hadits*. Bandung: Penerbit Mizan, 1999.

- . *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*. Bandung: Penerbit Mizan, 1995
- . *Perempuan, Lentera Hati*. Jakarta, 2009.
- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhû'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Penerbit Mizan Pustaka, Cet. XVI, 2005, hal. 16.
- . *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- . *Mu'izat Alquran Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyart Ilmiyyah dan Pemberitaan Ghaib*, Jakarta, Mizan, 2007.
- . "Membongkar Hadits-Hadits Bias Gender" dalam Shafiq Hisyam, ed. *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*." Jakarta: JPRR, 1999, hal. 28.
- . *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Cet.I, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Terbuka dalam beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Shiba'I-As, Musthafa. *Wanita: dalam Pergumulan Syariat dan Hukum konvensional*, terj. Ali Ghufron dan Saiful Hadi. Jakarta: Insan Cemerlang bekerja sama dengan Pt. Intimedia Cipta Nusantara, t.th.
- . *Wanita diantara Hukum Islam dan Perundang-undangan*, Terj. Chadidjah Nasution. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Sudaryono. *Leadership: Teori dan Praktek Kepemimpinan*. Jakarta: Lentera Ilmu Cendekia, 2014.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010, hal. 269-273
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenadamedia Group, Cet. Ke 1, September, 2015.
- . *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: Lkis, 1999.
- . *Kekerasan terhadap Perempuan*. Jakarta: al-Kahfi, 2002.
- . *Politik dan Perempuan*. Jakarta: al-Kahfi, 2002.
- . *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam*. Jakarta: al-Kahfi, 2002.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT RajaGrafindo, 2013, hal. 391.
- Smith, Margaret. *Pergulatan Spritual Perempuan*. Surabaya: Rizala Gusti, 1997.
- Sya'ban, Zakiyuddin. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Mesir: Dar al-Ta'lif al-Araby, 1965.
- Syamsudin, Shaleh. *Metode Studi al-Qur'an*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal. 168.
- Syarifuddin, amir. *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer Indonesia*. Jakarta: Ciputat Press; Cet. I, 2002.

- Syarifuddin, Didin. *Argumen Supremasi atas Perempuan, Penafsiran Klasik QS. Al-Nisa: 34*, Jurnal Ulumul Quran, no. 5 & 6 vol. 5, 1994.
- Syafrudin, H.U. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Cet. 1; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 41-42.
- Syarbaini, Syahrial dan Rusdiyanta. *Dasar-Dasar Sosiologi*. Yogyakarta: Graha ilmu., 2008, hal. 138-140.
- Taimiyah, Ibnu. *Muqaddimah fi Usul al-Tafsir dalam al-'Utsaimin, Syarh Muqaddimah*, t.tp, t.p., t.th, hal. 156.
- Tanen, Deborah. *You Just Don't Understand: Women and men in Conversation*. New York: Bulletine Books, 1995.
- Tierney, Helen (ed). *Women's Studies Encyclopedia*. New York: Green World Press, t.th, vol. I, 153
- Thalib, Muhammad. *17 Alasan Membenarkan Wanita Menjadi Pemimoin dan Analisisnya*, Bandung: Baitussalam, 2001.
- Umar, Nasarudin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- , *Hak-hak Perempuan dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 306.
- , *Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir*. Studi al-Qur'an 1, no. 1 (2016): hal. 46.
- Usman, Iskandar. *Istihâsân dan Pembaruan Hukum Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- Vuuren, Nancy Van. 1983. *Wanita dan Karier: Bagaimana Mengenal dan Mengatur Karya*, 1983, hal. 117. Terj. Lunandi. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Wacjman, Judi. *Feminisme Versus Teknologi*. Terj. Ima Susilowati, 2001. Yogyakarta: SBPY (Sekretariat Bersama Perempuan Jogjakarta), 1991, hal. 66
- Wadud, Amina. *Wanita didalam Al-Quran*. Terj. Abdullah Ali. Jakarta: Pustaka, 1994, hal. 17.
- Waryono. *Hidup Bersama Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007, hal. 227.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Fikih Perempuan Kontemporer*. Jakarta: Galia Indonesia, 2010.
- Yasid, Abu. *Metodologi Penafsiran Teks: Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum*. Jakarta: Erlangga, 2012.
- Yahya, Mukhtar dan Fathurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: PT alMa'arif, 1986.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 76-79.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Quran Karim*. Jakarta: Hidakarya Agung, 2004, hal. 105.

- Yusuf, M. Yunan. 1424 H/2003 M. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al- Azhar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*. Cet. II. Jakarta: Penerbit Penamadani, 1990.
- Zaini, Dahlan. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1997, 817-819.
- Zakariyya, Abi al-Husain Ahmad Ibn. Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (t.tp: Dar ar Fikr, 1989); juz II.
- Zaedan, Abdul Karim. *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*. Bagdad: Dar al Arabiyyah Li ath-thibâ'ah wa an-Nasyr, 1977.
- . *Tekstualitas al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Zahrah, Abu. *Ushul Fiqhi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Zubaedi. *Islam dan Benturan Peradaban*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007, hal. 224.
- Zuhaili, Wahbah. *al-Wasîth fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: Dar al-Kutub, 1978.
- . *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Juz ke 2, Cet. Ke 4. Damaskus-Suriya: Dar al-Fikr, 1425H./2004 M.
- Zulfikri. *Tafsir Berwawasan Gender: Studi Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha*. Yogyakarta: Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2012

Jurnal:

- Abdullah, Irwan. "Mitos Menstruasi: Konstruksi Budaya atas Realitas Gender." *Jurnal Humaniora*, vol. 1, no 14, 2002, hal. 34-41.
- Al Hikmah Tentang Jurnal Studi Keislaman, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Al-Quran", Volume 5, Nomor 1, Maret 2015, hal. 90.
- Arkoun, Mohammed. "Metode Kritik Akal Islam." *Jurnal Ulumul Qur'an* (1994): Vol. V, No. 6.
- Ayu Alfiah Jonas, "Tekankan Kesalingan Makna dalam Penafsiran", *Jurnal: Bincang Muslimah.Com-Mubâdalah.id*, 1 Oktober 2020.
- Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). "Al-Qur'anku, Tafsir Ilmi: Dalam Perpekstif al-Qur'an dan Sains," disusun atas Kerjasama: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, Jakarta: Lautan Lestari, 2002.
- Candraningrum, Dewi. "Superwomen Syndrome dan Devaluasi Usia: Perempuan dalam Karier dan Rumah Tangga." *Jurnal Perempuan* Volume 18, No 1, Maret, 2013.
- Damayanti, Imas. "Perjuangkan Keadilan Gender islami," dalam *Koran Republika*, Jumat, 27 November 2020/12 Rabiul Akhir 1442 H.
- Depertemen Agama RI. "Kedudukan dan Peran Perempuan; Tafsir Al-Qur'an Tematik," cet.10, Jakarta: Penerbit Aku Bisa, 2009.

- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." Jurnal NUN, Vol. 1, No. 1, 2015.
- "Hadis-hadis tentang Kepemimpinan Perempuan", <https://swararahima.com> › Kajian Islam › Hadis, tgl. 21 Nov 2018.
- Husaini, Adian & Husni, Rahmatul. "Problematika Tafsir Feminis: Studi Kritis Konsep Kesetaraan Gender." Jurnal Al Tahrir, vol. 15 no 02, November 2015, hal. 370.
- Irhas. "Penerapan Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an: Studi atas Kitab Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an," karya Muhammad Husein Thabathaba'I, Bogor: Jurnal Ushuluddin Vol.; 24, No. 2, hal. 233, Juli-Desember 2016.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi. "Kisah-kisah al-Qur'an; antara fakta dan Metafora," terj. Azam Bahtiar. Jakarta: t.k.:Citra Anggota IKPI, 2013, hal. 39.
- Ma'mur. Jamal. "Moderatisme Fikih Perempuan Yusuf Al-Qardhawi." Jurnal. Muwazah ISSN2502-5368 (Paper) ISSN 2085-8353 (Online) Vol. 8, No.1, Juni 2016.
- Majidah, Alfi. "Reinterpretasi; Sebuah Pesan yang Sama", [https:// www.angelfire.com/md/alihsas/reinterpretasi.html](https://www.angelfire.com/md/alihsas/reinterpretasi.html)
- Mukhtar, Naqiyah. "The Response of Quraish Shihab to The Gender Bias of Feminists." AICIS 2012, Surabaya, 4-9 November 2012.
- Mulyadi, Achmad. "Relasi Laki-Laki dan Perempuan; Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas." Al-Ihkam: Jurnal hukum dan Pranata Sosial, Surabaya, UIN, 2013, hal. 252.
- Mustaqim, Adam, "Epistemologi Penafsiran Kepemimpinan Politik Perempuan Dalam Islam", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin Dan Filsafat, 2018, hal. 295-334.
- Mutawakkil, M. Hajir. "Keadilan Islam dalam Persoalan Gender", Jurnal Kalimah Vol. 12, No. 1, Ponorogo: ISID Gontor, 2014.
- Novianti, Ida. "Dilema Kepemimpinan Perempuan dalam Islam," Jurnal Studi Gender & Anak Vol. 3 No. 2, Purwokerto: Pusat Studi Gender STAIN Purwokerto, 2008.
- Prodi ilmu al-Qur'an dan Tafsir. "Al-Qur'an dan Hadits," Jurnal Studi Ilmu, vol 21, no Januari 2020, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Said Hasani Ahmad. "Diskursus Munasabah Al-Qur'an dalam Tafsir Al-Misbah," Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2015.
- Sulaiman, Ibrahim. "I'jâz al-Qur'an: Menelusuri Keotentikan al-Qur'an". Jurnal Farabi, vol. 12, 1 Juni 2115.
- Setiyawan, Agung. "*Mudzakkar* dan *Muannats*: Sumber Pendidikan Islam Bias Gender", Jurnal Pendidikan Islam, Vol. III, no. 2, Desember 2014, hal. 255.
- Susanti, Husein Muhammad. "Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal," Teosofi: "Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam," Surabaya, 2014, Vol. 4, Nomor 1, hal 197-219.

- Sa'diyah, Dewi. "Isu Perempuan: Dakwah dan Kepemimpinan Perempuan dalam Kesetaraan Gender." *Jurnal Ilmu Dakwah* Vol. 4 No. 12. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2008.
- Shihab M, Quraish. "Menyatukan Kembali Alquran dan Umat" dalam *jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. V, no. 3, 1993.
- Wadud, Amina. "Qur'an and Woman Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective", New York: Oxford University Press, 1999, hal. 20.
- "Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women," dalam *Windows of Faith Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Gisela Webb, New York Syracuse University Press, 2000, hal. 12.
- Wartini, Atik. Tafsir Feminis M. Quraish Shihab: "Telaah ayat-ayat Gender dalam Tafsir Al-Mishbah." *Jurnal Palastren*. Vol. 6 no 02, Desember 2013, hal 484.
- Wathani, Syamsul. "Tradisi Akademik Dalam Khalaqah Tafsir: Orientasi Semantik al-Quran Klasik Dalam Diskursus Heremeneutik." *Maghza: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1, 2016, hal 94.
- Witarsa, "Pengaruh Kinerja Kepemimpinan Pendidikan Berbasis Nilai Terhadap Pengembangan Budaya Sekolah di Wilayah Perbatasan Indonesia Malaysia," *Jurnal Penelitian Pendidikan*, Vol. 12, No. 1, April 2011.
- Umar, Nasaruddin. "Kepemimpinan Perempuan dalam Islam, dalam *jurnal Politik; Akses Perempuan*," vol. 1, no. 5, Juni 2001, hal. 422
- Yusuf, Muhammad. "Penciptaan dan Hak Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an." *Jurnal Al-Fikr*, Vol. 17, No. I Tahun 2013.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. "Problem Pembacaan Al-Qur'an," dalam risalah no 11, th XXXV. Januari, 1998., diakses melalui: ejournal.stainpamekasan.ac.id/index.php/revelatia/article/view/3802.
- Zulaiha, Ani. Tafsir Feminis: "Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis, Tafsir Al Bayan." *Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 1, no 1, Juni 2016, hal. 19.
- Zenrif, M.F. *Sintesis Paradigma Studi al-Qur'an*, Malang: UIN-Malang Press, 2008.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Erelies Erviena
Tempat/Tanggal Lahir : Palembang, 7 Pebruari 1963
Jenis Kelamin : Perempuan
Alamat : Jl. Saung Gintung Raya E/14, Cirendeu
Email : ErliesErviena@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. Sekolah Dasar Dr. Saharjo Jakarta (1976)
2. Sekolah Menengah Pertama Negeri XI, Jakarta (1979)
3. Sekolah Menengah Atas Negeri 70, Jakarta (1982)
4. Strata Satu (S1), Ekonomi Perusahaan Universitas Jayabaya (1987)

Riwayat Pekerjaan :

1. Pernah Bekerja di Bank Pembangunan Indonesia (BAPINDO) tahun 1989-1988
2. Desainer fashion (2000-2004)

Pengalaman Menulis :

- Menulis beberapa artikel tentang ekonomi di Buletin Ekonomi Bapindo (BEB)-thn 1993-1994
- Menulis di Koran Harian Neraca tentang KUK (1992)

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN: REINTERPRETASI PEMIKIRAN M. QURAISH SHIHAB TENTANG KONSEP AL-QAWWĀMAH DENGAN PERSPEKTIF QIRĀ'AH MUBĀDALAH

ORIGINALITY REPORT



PRIMARY SOURCES

1	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	2%
2	repository.radenintan.ac.id Internet Source	2%
3	Submitted to UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Student Paper	2%
4	media.neliti.com Internet Source	2%
5	es.scribd.com Internet Source	1%
6	eios.unida.gontor.ac.id Internet Source	1%
7	e-journal.iainpekalongan.ac.id Internet Source	1%
8	core.ac.uk Internet Source	1%
9	jumaliainpontianak.or.id Internet Source	1%