

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT KESETARAAN GENDER DALAM TAFSIR
IBNU ‘ĀSHUR PERSPEKTIF *QIRA’AH MUBADALAH***

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagai Syarat Memperoleh Gelar Magister Dalam
Program Studi Ilmu Alquran Dan Tafsir



Oleh :

Siti Zahrotul Awwaliyah

NIM: 02040521060

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2023

PERNYATAAN KEASLIAN KARYA

Yang bertanda tangan dibawah ini menerangkan bahwasannya karya tulis berikut:

Nama : Siti Zahrotul Awwaliyah
NIM : 02040521060
Judul : Penafsiran Ayat-ayat Kesetaraan Gender Dalam Tafsir Ibnu
'Ashūr Perspektif *Qira'ah Mubadalah*
Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir

Dengan ini saya menyatakan bahwa penelitian ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 11 Juli 2023



Siti Zahrotul Awwaliyah
02040521060

PERSETUJUAN PEMBIMBING

PENAFSIRAN AYAT-AYAT KESETARAAN GENDER DALAM TAFSIR IBNU 'ĀSHUR PERSPEKTIF *QIRA'AH MUBADALAH*

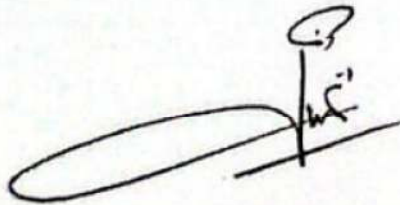
Nama : Siti Zahrotul Awwaliyah
NIM : 02040521060
Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir

Telah memenuhi syarat untuk diajukan dalam sidang majelis munaqosah tesis program magister Ilmu Alquran dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya.

Surabaya, 07 Juli 2023

Mengetahui,

PEMBIMBING I



Dr. Hj. Khoirul Umami, M. Ag
NIP. 197111021995032001

PEMBIMBING II



Dr. Imroatul Azizah, M. Ag
NIP. 197308112005012003

PENGESAHAN TESIS

Tesis berjudul "PENAFSIRAN AYAT-AYAT KESETARAAN GENDER DALAM TAFSIR IBNU 'ĀSHUR PERSPEKTIF *QIRA'AH MUBADALAH* yang ditulis oleh Siti Zahrotul Awwaliyah telah diuji didepan Tim Penguji pada tanggal 14 Juli 2023.

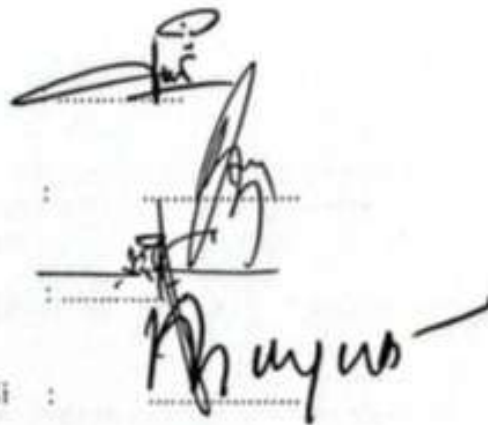
Tim Penguji:

1. Dr. Hj. Khoirul Umami, M.Ag

2. Dr. Hj. Imroatul Azizah, M.Ag

3. Dr. Abdur Rohman, M. Ud

4. Dr. H. Ahmad Suyuthi, M.Ag., M. Si :



Surabaya, 27 Juli 2023



Prof. H. Masduki Hilmy, S.Ag., MA, Ph.D
NIDN 103021996031002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax. 031-8413300
Email: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Siti Zahrotul Awwaliyah
NIM : 02040521060
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana Ilmu Alquran dan Tafsir
E-mail address : [zahrotul.aw@gmail](mailto:zahrotul.aw@gmail.com)

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☒ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain

yang berjudul :

PENAFSIRAN AYAT-AYAT KESETARAAN GENDER DALAM TAFSIR IBNU 'ĀSHUR PERSPEKTIF *QIRA'AH MUBADALAH*

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta izin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 21 Agustus 2023

Penulis

(Siti Zahrotul Awwaliyah)

ABSTRAK

Kesetaraan gender secara diskursus maupun prakteknya selalu menjadi perbincangan yang hangat dan tidak ada habisnya. Beberapa ayat Alquran juga dijadikan dalih atas superioritas laki-laki terhadap perempuan yang merujuk pada penafsiran para ulama klasik dengan di latar belakang sesuai konteks kondisi pada saat penulisan kitab tafsirnya saat itu. Dalam Tafsir *Tahrir wa at-Tanwir*, yang ditulis oleh ulama terkemuka Muhammad al-Ṭahir ibn ‘Āshūr terdapat juga terdapat beberapa penafsiran yang ditafsirkan sesuai dengan kondisi sosial politik yang mempengaruhi hasil penafsiran terkait ayat-ayat kesetaraan gender. Dengan demikian, dua rumusan masalah yang akan dibahas terkait penafsiran ayat-ayat kesetaraan gender dalam tafsir Ibnu ‘Āshūr yakni; bagaimana penafsiran Ibnu ‘Āshūr terhadap ayat-ayat kesetaraan gender dan bagaimana penafsiran Ibnu ‘Āshūr tersebut jika dibaca ulang menggunakan perspektif *qira’ah mubadalah*. Metode penelitian yang digunakan adalah pendekatan kualitatif dengan analisis *qira’ah mubadalah* terhadap tafsir Ibnu ‘Āshūr yang berhubungan dengan ayat-ayat yang berkaitan dengan kesetaraan gender.

Setelah melakukan penelitian, dapat disimpulkan bahwa Ibnu ‘Āshūr menafsirkan QS. al-Nisa’ ayat 3 dengan merumuskan beberapa kemaslahatan umum sebagai bentuk *maqāṣid* maslahat jika poligami dapat dilaksanakan. Dalam QS. al-Nisa’ [3]: 34, Ibnu ‘Āshūr menyatakan bahwa ayat tersebut berorientasi pada persoalan tetekeluarga atau lingkup domestik saja yang disebabkan laki-laki dan perempuan tidak memenuhi kriteria ditegakkannya *maqāṣid* kesetaraan karena dianulir oleh faktor *jibillah* (*nature theory*). Sedangkan pada QS. Ali Imran ayat 36, Ibnu ‘Āshūr menafsirkan *wa laisa al-dzakarū ka al-Untsa* memiliki arti laki-laki sebagai jenis kelamin saja dengan artian laki-laki tidak sama dengan jenis kelamin perempuan. Pengaplikasian perspektif *qira’ah mubadalah* pada penafsiran Ibnu ‘Āshūr terhadap ayat-ayat kesetaraan gender pada penelitian ini terfokus pada term gender yakni poligami (QS. al-Nisa’ [4]: 3, relasi antara laki-laki dan perempuan (QS. al-Nisa’ [4]: 34) dan martabat kemanusiaan perempuan (QS. Ali Imran [3]: 36 yang diterapkan dengan ketiga cara kerja *mubadalah*.

Kata Kunci: Kesetaraan Gender, Ibnu ‘Āshūr, *Qira’ah Mubadalah*.

ABSTRACT

Gender equality, both in discourse and in practice, has always been a heated and never-ending topic. Several Quranic verses have also been used as justification for male superiority over women, referring to the interpretations of classical scholars, based on the context of the conditions at the time of their writing. In Tafsir Tahrir wa at-Tanwir, written by the prominent scholar Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur, there are also several interpretations that reflect the socio-political conditions that influence the interpretation of verses on gender equality. Therefore, two research questions will be discussed regarding the interpretation of verses on gender equality in Ibn 'Ashur's commentary: how Ibn 'Ashur interprets verses on gender equality and how Ibn 'Ashur's interpretations are interpreted when reread using the perspective of qira'ah mubadalah. The research method used was a qualitative approach with a mubadalah qira'ah analysis of Ibn 'Ashur's interpretation of verses related to gender equality.

After conducting the research, it can be concluded that Ibn 'Ashur interpreted QS. al-Nisa' verse 3 by formulating several general benefits as forms of maqasid maslahat if polygamy can be implemented. In QS. al-Nisa' [3]: 34, Ibn 'Ashur stated that the verse is oriented towards family issues or the domestic sphere only because men and women do not meet the criteria for upholding the maqasid of equality because it is annulled by the factor of Jibillah (nature theory). Meanwhile, in QS. In verse 36 of Ali Imran, Ibn 'Ashur interprets wa laisa al-dzakar ka al-Untsa to mean male as a gender only, meaning that men are not the same as women. The application of the qira'ah mubadalah perspective in Ibn 'Ashur's interpretation of verses on gender equality in this study focuses on gender terms, namely polygamy (QS. al-Nisa' [4]: 3), the relationship between men and women (QS. al-Nisa' [4]: 34) and the human dignity of women (QS. Ali Imran [3]: 36) which are applied through the three ways of working mubadalah.

Keywords: Gender Equality, Ibn 'Āshūr, *Qira'ah Mubadalah*.

DAFTAR ISI

COVER	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PERNYATAAN KEASLIAN KARYA.....	Error! Bookmark not defined.
PENGESAHAN TESIS	Error! Bookmark not defined.
LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI	v
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS.....	v
MOTTO.....	vi
TRANSLITERASI	vii
KATA PENGANTAR.....	i
ABSTRAK.....	iii
DAFTAR ISI.....	iv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Dan Batasan Masalah	10
C. Rumusan Masalah.....	11
D. Tujuan Penelitian	11
E. Kegunaan Penelitian	12
F. Kerangka Teoritik.....	12
G. Telaah Pustaka	15
H. Metode Penelitian	18
I. Sistematika Pembahasan	21
BAB II KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM.....	23
A. Definisi Kesetaraan Gender.....	23
1. Kesetaraan Gender.....	23
2. Bentuk-Bentuk Ketidakadilan Gender.....	28
B. Kesetaraan Gender dalam Islam.....	31
1. Kondisi Perempuan Pra Islam	31
2. Kesetaraan Gender dalam Alqur'an	34

C. Problematika Kesetaraan Gender dalam Islam	43
1. Poligami.....	43
2. Kepemimpinan Perempuan.....	47
3. Warisan: “Dua Banding Satu”	51
4. Nilai Persaksian Wanita	56
5. Hakikat Penciptaan dan Martabat Kemanusiaan Perempuan	60
BAB III TAFSIR AT-ṬAHRIR WA TANWIR KARYA IBNU ‘ĀSHŪR	64
A. Biografi Ibnu ‘Āshūr.....	64
1. Lingkungan Sosial	64
2. Latar Belakang	65
3. Riwayat Pendidikan	68
4. Karya dan Murid Ibnu ‘Āshūr	70
B. Selayang pandang Tafsir At-Ṭahrir wa Tanwir Karya Ibnu ‘Āshūr	73
C. Teori Maqashid Ibnu ‘Āshūr	76
BAB IV AYAT-AYAT KESETARAAN GENDER DALAM TAFSIR IBNU ‘ĀSHŪR PERSPEKTIF <i>QIRA’AH MUBADALAH</i>	79
A. Penafsiran Ayat-Ayat Kesetaraan Gender Dalam Tafsir Ibnu ‘Āshūr.....	79
1. Ayat Tentang Poligami	79
2. Ayat Tentang Relasi Antara Laki-laki dan Perempuan	83
3. Ayat Tentang Martabat Kemanusiaan Perempuan	85
B. Penafsiran Ibnu ‘Āshūr Terhadap Ayat-ayat Kesetaraan Gender Perspektif <i>Qira’ah Mubadalah</i>	87
1. Ayat Tentang Poligami	87
2. Ayat Tentang Relasi Antara Laki-laki dan Perempuan	94
3. Ayat Tentang Martabat Kemanusiaan Perempuan	99
BAB V PENUTUP.....	103
A. Kesimpulan	103
B. Saran.....	104
DAFTAR PUSTAKA	105

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Penciptaan manusia yang sangat beranekaragam merupakan suatu keniscayaan Tuhan yang tidak dapat dihindari, seperti siang dan malam, pendek dan tinggi, miskin dan kaya serta adanya perempuan dan laki-laki. Hal itu sebagai bukti bahwa segala sesuatu di dunia ini diciptakan secara berpasangan dan untuk menunjukkan adanya keseimbangan dalam tatanan kehidupan ini. Keseimbangan tersebut juga perlu diciptakan melalui suatu kesetaraan di antara kedua belah pihak agar tidak terjadi ketidakadilan terhadap setiap golongan yang termarjinalkan. Dalam QS. Al-Dhariyat (51): 49 yang berbunyi:

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah).”¹

Ayat di atas menunjukkan salah satu kebesaran Allah SWT. Dia tidak membutuhkan pasangan dan yang lainnya. Dialah yang kuasa menjadikan segala sesuatu dan Dialah yang berkuasa untuk memusnahkannya. Dengan begitu, Allah menciptakan sesuatu pasti memiliki tujuan dan maksud masing-masing. Dengan adanya penciptaan berpasang-pasangan tersebut kita akan memahami bahwa segala sesuatu harus dinilai secara seimbang dan setara atas keduanya.

Berbicara mengenai kesetaraan pasti akan menuju kepada pembahasan terkait kesetaraan antara perempuan dan laki-laki. Pembahasan ini juga tidak ada habis-habisnya diperbincangkan; mengenai kesetaraan gender, kesetaraan hak dan kewajiban perempuan dan laki-laki, mengenai keadilan pada ranah publik maupun domestik dan lain sebagainya. Kesetaraan menjadi salah satu pemicu adanya pergolakan antara dua belah pihak, bahwa perempuan merasa adanya ketidakadilan terhadap sikap ataupun perilaku hukum syariat Islam terhadap kaum mereka. Persepsi semacam ini muncul berdasarkan penafsiran yang dipahami secara teks tanpa ada

¹Departemen Agama RI, *Alquran Terjemahan Indonesia* (Kudus: Menara Kudus, 2006), 407.

pemaknaan secara konteks sehingga Alquran sendiri memberi ruang yang perlu ditafsirkan ulang sesuai dengan konteks kesetaraan yang dimaksudkan.

Secara historis, perempuan selalu berada di bawah laki-laki. Kaum perempuan sering dianggap sebagai makhluk *'the second sex'* sebagaimana yang dijelaskan para tokoh feminis. Masyarakat tradisional merupakan masyarakat patriarkal dan masyarakat modern juga mewarisi nilai-nilai patriarkal. Kehidupan patriarkal menjadi salah satu kendala dalam memperjuangkan kesetaraan gender.

Seperti halnya, Fatima Mernissi yang memiliki pandangan terhadap kesetaraan gender yang dilatarbelakangi oleh lingkungannya yang cenderung memandang perempuan sebagai makhluk *the second class*. Ia berpendapat bahwa pemahaman ihwal posisi perempuan yang ia peroleh dari ibu dan neneknya tidak sepadan dengan realita praktis dimana perempuan dipandang dan diperlakukan. Keberadaan perempuan dalam kehidupan keluarga pun berada di bawah penguasaan laki-laki. Intinya dapat dikatakan bahwa ada semacam ketimpangan posisi, peran dan hak akibat perbedaan gender dengan pertanyaan paling mendasar yaitu mungkingkah Islam mengajarkan diskriminasi terhadap perempuan.²

Pemikiran tersebut selaras dengan pendapat yang dikatakan oleh Amina Wadud sebagai tokoh feminis yang menggeluti pemikiran kesetaraan gender. Ia mengatakan bahwa tidak ada perbedaan nilai yang disandang laki-laki dan perempuan, oleh sebab itu tidak ada indikasi bahwa wanita memiliki lebih sedikit atau lebih banyak keterbatasan dibanding pria. Penafsiran berasumsi bahwa laki-laki melambangkan norma, sehingga seakan laki-laki dianggap sebagai manusia sempurna, sedangkan perempuan terkesan sebagai manusia yang kurang sempurna. Dari ungkapan ini maka menimbulkan berbagai pembatasan atas hak-hak perempuan. Amina berpendapat Alquran bertujuan untuk menegakkan keadilan sosial, namun pada kenyataannya hal ini tidak sepenuhnya menyentuh untuk mengangkat kaum perempuan.³

²Eko Setiawan, "Studi Pemikiran Fatima Mernissi tentang Kesetaraan Gender dan Diskriminasi terhadap Perempuan dalam Panggung Politik" 14, no. 2 (2019): 234.

³Amina Wadud Muhsin, *Wanita Di Dalam Al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), 35.

Kasus lain terkait permasalahan ini dapat dilihat adanya kekhawatiran adanya cara pandang dikotomis pada laki-laki dan perempuan. Laki-laki dan perempuan berbeda sehingga keduanya dilihat bertentangan satu sama lain. Sistem patriarki mempunyai andil besar dalam cara pandang dikotomis ini. Laki-laki diletakkan secara superior, sedangkan perempuan inferior sebagai pengabdian mereka. Nilai perempuan ditentukan oleh sejauh mana ia memberi manfaat pada laki-laki. Sejak awal pun publik memberikan sebuah pandangan ataupun stigma terhadap perempuan sebagai makhluk yang lemah berdasarkan sejarah awal diciptakan manusia di dunia sebagai hamba Allah SWT. Namun lain halnya jika kita berbicara kodrat perempuan yang melahirkan, laki-laki pun tidak akan memiliki kekuatan untuk menyamai sebagai manusia yang melahirkan serta mengandung jabang bayi dalam perutnya sehingga dengan hal ini dapat dikatakan bahwa Allah telah menciptakan perempuan dan laki-laki sesuai dengan kodrat mereka masing-masing dan memiliki kesinambungan serta saling melengkapi satu sama lain.

Cara pandang semacam dikotomis ini nantinya akan melahirkan stigmatisasi pada perempuan. Misalnya, perempuan sebagai sumber kekacauan (fitnah) sehingga laki-laki mendapatkan masalah. Laki-laki memperkosa karena perempuan berbaju mini. Walaupun menutup seluruh tubuh, perilaku merekalah yang dianggap mengundang pemerkosaan laki-laki. Stigma pada perempuan seperti ini pada akhirnya melahirkan ketidakadilan gender seperti peminggiran (marginalisasi), subordinasi, kekerasan dan beban ganda. Perbedaan jenis kelamin juga menjadi alasan untuk melemahkan perempuan atau mengukuhkan superioritas laki-laki sehingga cara pandang dikotomis ini mempengaruhi sistem kehidupan yang melibatkan keduanya dan merata dari kehidupan perkawinan dan keluarga, masyarakat dan negara, hingga global.

Dalam hal ini, konsep gender akan melahirkan bipolaritas sifat (maskulin dan feminin), peran (domestik dan publik), dan posisi (tersubordinasi dan mensubordinasi atau inferior dan superior). Gender sendiri digunakan untuk mengekspresikan perbedaan sosial, kultural dan politik. Selain itu, gender digunakan sebagai alat konseptual untuk melihat ekspektasi dan simbol-simbol kultural yang terbentuk secara sosial, dan mereproduksi karakteristik feminin dan maskulin, stereotip, serta pembagian kerja.⁴

⁴Ibid., 261.

Beberapa contoh kasus yang tersebar di kalangan masyarakat muslim sebagai hadis, padahal lemah dan palsu, seperti halnya dikatakan oleh Abu Syuqqah, adalah teks-teks yang berbicara mengenai perempuan sebagai barang mainan laki-laki, larangan mengajarkan perempuan untuk menulis, menaati perempuan akan berbuah penyesalan, perempuan sebagai penghalang ibadah kepada Allah Swt., perempuan yang membuat laki-laki dijauhkan dan sulit masuk surga, tidak perlu melayat dan berdoa bagi jenazah atau mayat perempuan, anjuran untuk selalu berbeda dengan pendapat perempuan, anjuran untuk menutupi keburukan perempuan dengan menempatkan mereka berada terus di dalam rumah, pernyataan bahwa shalat perempuan yang terbaik itu dalam rumah bukan di masjid.⁵ Ditambah lagi teks-teks seperti tentang perempuan terbaik adalah yang tidak melihat dan tidak dilihat laki-laki, *athar* bahwa perempuan adalah keburukan yang niscaya dan diperlukan, larangan memberi rumah dan pendidikan yang layak bagi perempuan, dan bahwa perempuan itu lebih baik berada di dalam kubur.⁶

Beberapa hal telah membuat keresahan ketidakadilan oleh kaum perempuan ialah melihat historis zaman jahiliyah, perempuan menempati posisi yang kurang dihargai seperti bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup karena dianggap tidak sekuat laki-laki dan tidak bisa berperang. Namun, sejak kedatangan Islam perempuan mulai mendapatkan posisi yang layak. Pada masa Nabi hingga akhir pemerintahan al-Khulafa' al-Rāshiddīn posisi perempuan cukup setara dengan laki-laki, namun setelah itu terjadi subordinasi terhadap perempuan. Banyak perempuan belum mengisi dan menempati sektor-sektor publik, terutama dalam bidang politik.

Pernyataan tersebut cukup kiranya dapat menjadi bukti bahwa sejarah secara tegas menunjukkan adanya ketimpangan dalam hal kemanusiaan perempuan, juga menyiratkan betapa masyarakat Islam awal sampai sekarang, sebagaimana masyarakat peradaban lain pada saat itu, masih menyangsikan hal tersebut. Hadis-hadis palsu dan lemah juga sering dijadikan sandaran untuk menistakan kemanusiaan

⁵ Abdul Halim Muhammad Abu Syuqqah, *Tahrīr Al-Mar'ah Fi 'Ashr al-Risālah; Dirāsah 'an al-Mar'ah Jāmi'a Li al-Nushūsh al-Qur'ān Wa Shahīhay al-Bukhārī Wa Muslim, Juz 1* (Kuwait: Dar al Qalam, 1990), 287.

⁶ Ismail bin Muhammad al-'Ajluni, *Kasyf Al-Khafa Wa Muzil al-Ilbas 'amma Isytahar Min al-Ahādits 'ala Alsinat al-Nas, Juz 2* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), 332.

perempuan.⁷ dan masih banyak contoh lain dari bagian kehidupan yang diperuntukkan bagi laki-laki saja.

Tidak lain halnya di negara Indonesia, perempuan dikekang oleh kebudayaan yang sudah mengikat disertai dengan tatanan adat istiadat turun temurun bahwasanya perempuan jauh lebih rendah dibanding laki-laki. Tugas perempuan hanyalah mengurus urusan rumah tangga dan segala pekerjaan rumah tangga. Perempuan hanya sebatas the second sex begitu rendahnya derajat perempuan masa itu sehingga ada juga ungkapan suwargo nurut neroko katut yang berarti kebahagiaan dan penderitaan istri tergantung suami. Ungkapan-ungkapan semacam ini berlaku pada abad XIX dimana perempuan dianggap tidak berperan dalam kehidupan. Dan ungkapan ini sangat dominan hingga pergantian abad XX.⁸

Pada praktiknya, memang banyak pandangan yang menganggap laki-laki lebih superior dan unggul daripada perempuan. Karena itu, perempuan dan laki-laki dianggap tidak setara. Pandangan ini muncul atas dasar penglihatan secara umum terhadap laki-laki yang diciptakan lebih kuat dibanding dengan perempuan itu sendiri. Laki-laki diyakini lebih baik dalam segala hal; akal, fisik, dan bahkan psikis. Bahkan, di kalangan ulama juga pandangan tersebut masih begitu kuat. Pandangan “superioritas laki-laki atas perempuan” ini dipegang oleh banyak ulama tafsir klasik ketika memaknai ayat *qiwamah* dalam QS. an-Nisa’ ayat 34. Ayat ini juga menjadi salah satu acuan adanya anggapan bahwa perempuan lebih lemah daripada laki-laki baik dalam ranah publik maupun domestik. Penafsiran Alquran terus dilakukan oleh ulama-ulama ahli tafsir tidak terkecuali penafsiran terhadap QS. An-Nisa’ ayat 34. Seperti halnya Ath-Thabari dalam kitab tafsirnya menafsirkan kalimat (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى

النِّسَاءِ) dalam tafsirnya bahwa, “Kaum laki-laki berfungsi mendidik dan membimbing istri-istri mereka dalam melaksanakan kewajiban terhadap Allah dan para suami, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita).

Konteks kelebihan yang Allah berikan yang dimaksud oleh Ath-Thabari tersebut adalah kaum laki-laki atas istri-istrinya itu disebabkan pemberian mahar, pemberian nafkah dan hartanya, dan

⁷Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira’ah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 251.

⁸S. S Soeroto, *Kartini Sebuah Biografi* (Jakarta: Gunung Agung, 1977), 78.

merekalah yang mencukupi kebutuhan istri-istri mereka.⁹ Maksudnya, laki-laki memiliki kewajiban memberi mahar dan nafkah, dan dikatakan pula bahwa laki-laki memiliki keutamaan dalam hal kapasitas intelektual dan manajerial, oleh sebab itu mereka (laki-laki) diberikan kewajiban mengurus perempuan berdasarkan hal tersebut. Selain itu, laki-laki juga memiliki potensi jiwa dan tabiat yang kuat yang tidak terdapat pada perempuan. Hal inilah yang menjadi sebab keutamaan laki-laki atas perempuan.

Begitu juga sama halnya dengan Ibnu Katsir yang termasuk mufassir klasik yang menafsirkan (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) adalah seorang lelaki dinilai lebih daripada seorang wanita, yaitu sebagai atasannya, pemimpinnya, penguasa atas dia dan sebagai orang yang memperbaiki sikapnya jika ia melenceng. Oleh karena itu Allah melebihkan sebagian laki-laki atas sebagian yang lain (wanita). Yaitu, karena laki-laki lebih utama daripada wanita, dan laki-laki lebih baik daripada wanita; oleh karena itu, nabi-nabi itu pria dan juga raja yang agung.¹⁰

Pada mulanya terdapat perbedaan mengenai penerapan hukum terhadap perempuan antara satu negara muslim dengan negara muslim lainnya dengan jelas menunjukkan bahwa hal tersebut lebih dipengaruhi keadaan sosio-politik daripada ‘perintah agama’ dan bahwa kitab suci dapat diinterpretasikan secara berbeda-beda oleh yang menafsirkannya. Oleh karena itu, kitab suci harus ditafsirkan kembali sesuai dengan sudut pandang pengalaman dan situasi sejarah kita sendiri untuk mendukung pengubah dan pencari hukum keperempuanan yang bertumpu pada keadilan gender.

Pada abad ke 20 ini dapat dikatakan menjadi era emansipasi wanita yang dahulu adanya stigma negatif terhadap perempuan kini telah berubah seiring berkembangnya zaman. Namun tidak dipungkiri paradigma yang dilahirkan dari sudut pandang patriarki masih ada dan masih kuat terutama di negara Indonesia ini. Seperti halnya munculnya banyak stereotipe terhadap perempuan tanpa kita sadari terucap dari perkataan yang dianggap lumrah sejak dahulu. Hal ini bermula dari doktrin doktrin pemikiran yang sudah terbentuk sejak ribuan tahun lalu dan hal semacam ini sangatlah sulit untuk diluruskan. Sehingga solusi yang diperlukan adalah mengedukasi

⁹Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid IV (Beirut: Muassasah, ar Risalah, 1994), 451.

¹⁰Umar bin Katsir al-Qurasyi, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim* (Maktabah Syamilah Juz 2: Dar Tayibah, 1999), 292.

masyarakat bahwa stereotipe terhadap perempuan tersebut bisa dikendalikan dan tentu akan membantu keseimbangan dalam hal martabat kemanusiaan perempuan.

Edukasi kepada masyarakat tidaklah cukup jika peradaban mendikte gerak gerik kehidupan perempuan alih-alih narasi publik yang telah melekat sejak awal ingin menciptakan kesetaraan untuk kaum perempuan. Hal ini yang nantinya menjadi tanggung jawab seluruh tatanan sosial yang dapat menjadi objek utama dalam mengatasi stigma-stigma negatif dari sudut pandang patriarki. Opini semacam inilah yang menjadi alasan penulis meneliti lebih jauh dan menganalisis ayat-ayat tentang kemanusiaan perempuan dalam tafsir yang nantinya akan sedikit membantu masyarakat untuk memahami isu-isu perempuan yang tidak ada habisnya dibincangkan sampai detik ini.

Marcel A. Boisard menjelaskan dalam bukunya yang diterjemahkan oleh Rasjidi bahwa kandungan dalam Alquran memiliki prinsip-prinsip tentang keadilan, kejujuran dan solidaritas kemanusiaan yang menciptakan kewajiban bagi setiap kaum muslimin baik secara individu maupun kelompok. Lalu perkara tersebut akan menimbulkan suatu keadaan yang saling menjaga, melindungi dan saling menghormati di antara mereka yang kemudian menjadi peradaban yang khas bagi kaum muslimin.¹¹

Dasar keadilan sendiri dan suatu kemerdekaan yang ada di dunia adalah dengan mengakui martabat alami manusia secara keseluruhan serta memiliki hak-hak yang sama yang tidak dapat dipindahkan kepada manusia lainnya yang ada di masyarakat.¹²

Dalam agama Islam, Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai sumber hukum tertulis ajaran agama Islam juga memberikan pondasi yang penting terhadap kesamaan hak-hak manusia yakni prinsip kesejahteraan manusia (*the principle governing the interest of people*) yang tidak lain adalah konsep *maqāshid al-sharī'ah* atau dikenal dengan kemaslahatan bersama yang terbagi menjadi tiga bagian, yakni *dharūriyyāt*, *hājiyyāt* dan *tahsīniyyāt* yang mempunyai lima tujuan menjaga dan memelihara hak-hak dasar manusia secara utuh dari intervensi pihak lain.¹³

¹¹A. Boisard Marcel, *Humanisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 108.

¹²Dalizar Putra, *Hak Asasi Manusia Menurut Alquran* (Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1955), 32.

¹³Hamka Haq, *Asy-Syathibi* (Jakarta: Erlangga, 2007), 103.

Salah satu sosok ulama dan tokoh pembaharu dalam pendidikan Islam yang berperan dalam kemajuan konsep *maqāshid al-sharī'ah* ialah Muhammad at-Tāhir bin 'Ashūr. Tanpa kontribusi Ibnu 'Ashūr konsep dan teori *maqāshid al-sharī'ah* tidak akan mengalami perkembangan yang signifikan dari yang dikemukakan oleh al-Shatibīy.¹⁴ Beberapa komentator karya seperti al-Hasani dan al-Misyawiy dan ulama yang lainnya mengakui bahwa Ibnu 'Ashūr telah menjadikan *maqāshid al-sharī'ah* disiplin ilmu yang mandiri, lengkap secara metodologi, konseptual, serta prinsipnya.¹⁵

Selain itu, kitab *At-Tahrir wa Tanwir* sebagai magnum opus nya juga menjadi karya Ibnu 'Ashūr yang sangat fenomenal dan selalu menjadi rujukan pada bidang tafsir *maqāsidī*. Tafsir Ibnu 'Ashūr yang bernuansa maqasidi ini menjadi tawaran pemikiran yang menjadi hawa segar dalam disiplin keilmuan termasuk dalam bidang ilmu tafsir. penafsiran Ibnu 'Ashūr mengangkat dari segi *maqāshid al-Sharī'ah* yang memiliki tujuan dan maksud setiap ayat yang ia tafsirkan.

Dalam kitab tafsir *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Ibnu 'Ashūr menafsirkan ayat-ayat Alqur'an dengan pendekatan tafsir maqasidi yang bertumpu pada prinsip *al-fiṭrah*, *al-maṣlahah* dan *al-ḥurriyah*. Dalam konsep *al-fiṭrah* dielaborasi menjadi 3 prinsip yaitu *al-samāhah*, *al-musāwah* dan *al-ḥurriyah*. Namun dalam hal ini, Ibnu 'Ashūr tidak secara mutlak menerapkan prinsip *al-samāhah* sebagaimana contoh dalam menafsirkan ayat 34 surat An-Nisa' yang menjelaskan beberapa hal yang pada umumnya ayat ini dijadikan sebagai dalih atas superioritas laki-laki terhadap perempuan. Sebagaimana yang telah ditafsirkan oleh para ulama yang telah dipaparkan pada penjelasan yang lalu.

Dalam Surat An-Nisa ayat 34 Ibnu 'Ashūr memberikan penafsiran yang berbeda dengan ulama klasik yang telah disebutkan pada pemaparan sebelumnya. Ibnu 'Ashūr menyatakan bahwa ayat tersebut secara *general point* membahas mengenai hak laki-laki,

¹⁴Muhammad Thahir al-Misyawiy, *Asy-Syaikh Muhammad ath-Thāhir bin 'Āsyūr wa al-Masyrū' alladzi lam Yaktamil* diterbitkan inklusif dengan *Maqāshid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* Ibnu 'Āsyūr, 'Ammān: Dār an-Nafā'is, 1421 H/2001 M, cet.2, 150

¹⁵Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh Al-'Aqaliyat Dan Evolusi Maqāshid Asy-Syarī'ah Dari Konsep Ke Pendekatan* (Yogyakarta: Lkis, 2010), 197.

perempuan dan tata keluarga, yang kemudian mengerucut ke berbagai cabang pembahasan. Hukum yang terkandung di dalamnya termasuk ke dalam kategori syariat khusus, seperti *nushuz*, yang merupakan bagian dari maqashid hukum keluarga.¹⁶

Dalam mengidentifikasi cangkupan laki-laki dan perempuan, Ibnu ‘Ashūr menggunakan analisis bahasa. *Al-Rijal* dan *al-Nisa’* ditafsirkan dengan umumnya laki-laki dan umumnya perempuan. Sehingga, ia memaknai bahwa umumnya, laki-laki menjadi pelindung bagi perempuan. Seperti halnya saat Ibnu ‘Ashūr mengartikan *al-qawwam* dengan mengayomi, melindungi dan mendamaikan hati perempuan. Tidak hanya itu, lebih lanjut Ibnu ‘Ashūr menjelaskan bahwa sebab turunnya surat An-Nisa’ ayat 34 ini adalah perkataan wanita-wanita Arab yang mengharapakan kesetaraan dengan laki-laki dalam warisan dan perang.¹⁷

Dalam kitabnya lebih lanjut Ibnu ‘Ashūr menyebutkan mengenai *Maqāshid al-Sharī’ah al-‘Āmmah* (yang bersifat umum) yang di dalamnya terkandung hal-hal yang sangat berhubungan dengan keadilan dalam hal martabat kemanusiaan. Walaupun demikian konsep kemanusiaan yang beliau jelaskan itu dinilai dari segi keislaman yang berlandaskan kepada Alquran dan As-Sunnah dengan metode *maqāshid al-sharī’ah*. Salah satu fitur dalam bagian ini ialah kesetaraan (*al-musāwah*) yang digagas oleh Ibnu ‘Ashūr menjadi fitur yang mensyaratkan kesetaraan bagi seluruh umat manusia berdasarkan fitrah yang memang harus menjiwai seluruh aspek maqasid. Namun dalam hal ini, Ibnu ‘Ashūr tidak secara mutlak menerapkan prinsip *al-samāhah* sebagaimana contoh dalam menafsirkan ayat 34 surat An-Nisa’ yang menjelaskan beberapa hal yang pada umumnya ayat ini dijadikan sebagai dalih atas superioritas laki-laki terhadap perempuan. Sebagaimana yang telah ditafsirkan oleh para ulama yang telah dipaparkan pada penjelasan yang lalu.

Begitu juga dengan Faqihuddin Abdul Kodir dalam buku *Qira’ah Mubādalāh*. Dalam bukunya ia menggagas sebuah tafsir progresif kesetaraan dan keadilan hakiki bagi perempuan, beliau mengambil contoh dalam QS. An-Nisa’ ayat 34. Dalam ayat ini ia menjelaskan bahwa ulama klasik memaknai *qiwamah* dengan arti sebagai superioritas laki-laki atas perempuan. Namun dalam perspektif mubadalah, QS. An-Nisa’ ayat 34 tentang *qiwamah* ini

¹⁶Muhammad Ṭāhir bin ‘Ashūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. 22 (Tunisia: Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984), 105..

¹⁷*Ibid.*, 108-109.

berbicara soal kepemimpinan atau tanggung jawab laki-laki kepada perempuan, dengan dua syarat: kemampuan dan kapasitas dan nafkah harta, bukan tentang kepemimpinan superioritas dan keunggulan. Sehingga ayat tersebut sama sekali tidak bisa menjadi landasan untuk menyatakan bahwa kemanusiaan laki-laki lebih unggul daripada perempuan.¹⁸

Dari sinilah penelitian ingin menggali perspektif qira'ah mubādalāh yang digagas oleh Faqihuddin Abdul Kodir dengan menggunakan teori *maqāshid al-shārī'ah* dalam penafsiran Ibnu 'Ashūr. Dalam masalah ini berkenaan dengan adanya fitur kesetaraan (*al-musāwah*) dalam *Maqāshid al-Sharī'ah al-'Āmmah* yang ditemukan tidak diterapkan secara mutlak pada beberapa ayat-ayat yang dalam hal ini tidak jauh dari pembahasan mengenai kesetaraan perempuan dalam Alquran yang nantinya akan membuat kejelasan bagaimana penafsiran ayat-ayat kesetaraan perempuan dalam perspektif qira'ah mubādalāh serta membidik ayat-ayat terkait kesetaraan perempuan yang mengandung makna yang tidak eksplisit terhadap perempuan dengan harapan menghasilkan penafsiran yang komprehensif dalam segala aspek terutama dalam hal kesetaraan.

Berkenaan dengan martabat kemanusiaan perempuan tentu memerlukan pemetaan ayat-ayat terkait term perempuan dalam Alquran seperti kata *An-Nisa'* diulang sebanyak 59 kal, kata *al-mar'ah* dan *al-imra'ah* terulang sebanyak 13 kali dan kata *al-untsa* terulang sebanyak 30 kali dalam Alquran. Dari masing-masing pembagian tersebut dalam penelitian ini akan memfokuskan pada QS. *An-Nisa'* ayat ke 3 dan ke 34 serta QS. *Ali Imran* ayat 36 karena ketiga ayat tersebut memiliki kesinambungan terkait tema dalam penelitian ini yakni terkait martabat kemanusiaan perempuan yang nantinya akan dibaca ulang dengan pendekatan qira'ah mubādalāh.

B. Identifikasi Dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan diatas dapat diidentifikasi bahwa ada beberapa permasalahan yang menjadi acuan pembahasan yakni:

1. Adanya ayat-ayat gender yang ditafsirkan sebagai ayat superioritas laki-laki atas perempuan.
2. Stereotipe terhadap perempuan berdasarkan sudut pandang patriarki.

¹⁸ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalāh Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 257.

3. Pola pikir patriarki yang masih kuat di negara Indonesia.
4. Adanya perbedaan penerapan hukum terhadap perempuan antar negara muslim.
5. Muncul banyak penafsiran ayat-ayat gender yang tidak kontekstual.
6. Ketimpangan pandangan terkait martabat kemanusiaan perempuan dalam ranah publik maupun domestik.
7. Pengistimewaan laki-laki saja dalam tatanan pranata sosial.
8. Penafsiran ayat-ayat kesetaraan terhadap perempuan dalam tafsir maqashidi.
9. Penafsiran ayat-ayat kesetaraan perempuan perspektif qira'ah mubādalāh.
10. Pengaruh konteks sosial politik terhadap penafsiran Ibnu 'Ashūr.
11. Perlu adanya penafsiran ulang terhadap ayat-ayat Alquran sesuai kondisi dan adat suatu daerah tertentu.
12. Kontekstualisasi penafsiran terhadap ayat-ayat kesetaraan perempuan dalam pandangan Ibnu 'Ashūr.

Dari masalah-masalah yang telah teridentifikasi tersebut akan diambil batasan masalah agar pembahasan lebih komprehensif dan tidak melebar; yaitu mengenai penafsiran ayat-ayat kesetaraan pada term gender poligami (QS. An-Nisa' [4]: 3), relasi antara laki-laki dan perempuan (QS. al-Nisa' [4]: 34) serta QS. Ali Imran [3]: 36 yang dibidik sebagai objek penelitian ini menggunakan pendekatan teori *qira'ah mubādalāh* menurut Ibnu 'Ashūr dalam kitab *al-Tahrīr wa at-Tanwīr*.

C. Rumusan Masalah

Dari beberapa batasan masalah diatas maka dapat dirumuskan dua rumusan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Ibnu 'Ashūr terhadap ayat-ayat kesetaraan gender?
2. Bagaimana penafsiran ayat-ayat kesetaraan gender dalam tafsir Ibnu 'Ashūr perspektif qira'ah mubādalāh?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. untuk mengetahui bagaimana penafsiran Ibnu 'Ashūr terhadap ayat-ayat tentang kesetaraan gender.

2. untuk menganalisis dan merekonstruksikan penafsiran Ibnu ‘Āshūr dengan teori qira’ah mubādalah.

E. Kegunaan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah dan tujuan penelitian yang telah disebutkan diatas, penelitian ini diharapkan mempunyai nilai fungsional dalam melengkapi khazanah yang dijelaskan sebagai berikut:

1. Kegunaan dari *segi teoritis*, penelitian ini bermanfaat untuk memahami mengenai ayat ayat kesetaraan perempuan dalam tafsir Ibnu ‘Āshūr. Tafsir ini bernuansa tafsir maqashidi yang mana peneliti akan mendapatkan sumber rujukan dengan hasil penafsiran sesuai dengan maksud dan tujuan dari ayat terkait.
2. Sedangkan kegunaan dari *segi praktis*, penelitian ini untuk mendapatkan kepastian tentang ayat-ayat kesetaraan terhadap perempuan dalam tafsir Ibnu ‘Āshūr. Dan juga untuk memenuhi persyaratan dalam memperoleh gelar magister (S2) dalam segi keilmuan Tafsir di Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir pada program pascasarjana di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.

F. Kerangka Teoritik

Kerangka teori disebut juga dengan kerangka konseptual.¹⁹ Hal ini sangat penting dalam sebuah penelitian agar proses dapat dilalui dengan mudah dengan menggunakan teori teori untuk menganalisa data. Dalam penelitian ini menggunakan sumber primer tafsir Ibnu ‘Āshūr. Dengan begitu pembahasan dalam penelitian ini merujuk kepada tatanan teori tafsir maqasidi yang sudah diterapkan oleh Ibnu ‘Āshūr dalam tafsirnya. Yang nantinya, akan mendapatkan sumber rujukan penelitian sesuai dengan maksud dan tujuan terhadap ayat terkait dengan tema pembahasan penelitian ini.

Sebelum membahas secara jauh bagaimana kerangka tafsir *maqāsidi* Ibnu ‘Āshūr dalam tafsirnya, diskusi yang akan diterapkan dalam penelitian ini yang pertama pembahasan tentang konsep

¹⁹Nashruddin Baidan and Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 121.

pemaknaan perempuan dalam Alquran. Maksudnya adalah diskusi seputar istilah istilah perempuan dalam Alquran yang nantinya akan menjadi acuan dasar dalam menganalisis ayat yang akan dianalisis secara mendalam dengan menggunakan teori maqasidi Ibnu ‘Āshūr. Dalam hal ini sejalan dengan metode yang dipakai Ibnu ‘Āshūr dalam tafsirnya, yakni ia sangat cermat menganalisis ayat dari segi bahasanya dan konsisten pada tujuan-tujuan yang terkandung didalamnya.²⁰ Kendati demikian, Ibnu ‘Āshūr sebelum menafsirkan seluruh kandungan ayat terlebih dahulu menjelaskan bagaimana makna secara bahasa beberapa lafadz atau kata yang perlu ditafsiri dari segi bahasa.

Dari sini, dapat ditegaskan bahwa teks-teks bahasa haruslah secara fungsional mengungkap secara tepat makna-makna yang akan dipesankan dan tanpa membuat salah tangkap terhadap pesan. Dengan demikian yang lebih dahulu dalam berkomunikasi adalah penyiapan makna-makna dengan tegas, lalu diikuti oleh pemilihan kata (diksi) yang tepat yang dapat mewadahi makna-makna tersebut secara representatif proporsional.

Jika berbicara pemaknaan dalam segi bahasa perlu adanya pemaknaan teks suci Alquran untuk memahami dan menafsirkan Alquran. Pendekatan tekstualis, semi tekstualis dan kontekstualis seperti yang dikatakan oleh Abdullah saeed dalam karyanya tafsir kontekstual.²¹ Dalam kaitannya dengan tafsir Alquran, *maqāṣid* Alquran diyakini dapat melengkapi makna-makna yang berdimensi tekstual dengan dikembangkannya makna-makna yang berdimensi tekstual dengan dikembangkannya makna-makna yang berupa semangat yang melingkupi dan atau melatarbelakangi turunya teks suci sehingga makna tersebut menjadi hidup dan dinamis. Upaya menerangkan Alquran dengan mendasarkan pada semangat *maqāṣid* tersebut melahirkan model baru tafsir yang dikenal dengan tafsir maqasidi. Tafsir maqasidi (tafsir dengan pendekatan *maqāṣid*) memang merupakan tafsir yang dikategorikan sebagai arah tafsir baru, karena keberadaannya baru muncul setelah adanya *maqāṣid al-sharī’ah* menjadi disiplin ilmu.

Dalam ulasan konsep teori *maqāṣid* Ibnu ‘Āshūr dalam *maqāṣid al-‘ammah* terdapat beberapa fitur maqasid kebebasan,

²⁰bin ‘Āshūr, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, 22:110.

²¹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2015). 82

kesetaraan, fitrah, kemudahan dan keteraturan. Pandangan ini semakin memperkuat *maqāṣid* sebagai dasar yang harus dipegang oleh seluruh metode istinbat hukum, alih-alih hanya menjadikannya sebagai hikmah di balik pensyariaan suatu hukum. Tidak hanya itu, dalam kaitannya dengan pendekatan maqasid pada tafsirnya, terdapat rumusan berupa *maqāṣid* universalitas hukum Islam yang menyimpulkan bahwa rumusan ini menjadi landasan dalam menginterpretasikan teks Alquran maupun hadis. Yang nantinya dua sumber hukum inti tersebut akan senantiasa berlaku secara menyeluruh dan tentunya harus dikompromikan dengan adat dan budaya masyarakat setempat.²²

Dalam *maqāṣid al-‘āmmah* yang digagas oleh Ibnu ‘Āshūr terdapat rumusan *maqāṣid* kesetaraan (*al-musāwah*). Ia mensyaratkan kesetaraan bagi seluruh umat manusia berdasarkan fitrah, yang memang harus menjiwai seluruh aspek maqasid. Menurut Ibnu ‘Āshūr, kesetaraan yang sesuai fitrah adalah pemberian hak dan kewajiban secara setara kepada seluruh manusia meskipun mereka berbeda, selama perbedaan tersebut tidak menghalangi terwujudnya kemaslahatan. Artinya, kesetaraan hak dan kewajiban berlaku sepanjang tidak bertentangan dengan kemaslahatan umat.

Maqasid kesetaraan (*al-musāwah*) yang telah dirumuskan oleh Ibnu ‘Āshūr ini menjadi salah satu pisau analisis dalam menjawab persoalan yang ada pada ayat-ayat tentang kesetaraan perempuan yang nantinya akan dianalisis secara mendalam dengan menggunakan fitur-fitur tafsir *maqāṣid* Ibnu ‘Āshūr dalam kitab tafsirnya. Dengan demikian, nantinya akan menghasilkan sebuah kontekstualisasi penafsiran sesuai dengan tujuan penelitian yang menjunjung nilai kesetaraan terutama dalam kaitannya dengan konsep martabat kemanusiaan perempuan.

Dalam penelitian ini juga akan menggunakan pendekatan teori qira’ah mubāḍalah Faqihuddin Abdul Kodir untuk menganalisis ayat-ayat mengenai kesetaraan perempuan dalam tafsir Ibnu ‘Āshūr yang telah diketahui bagaimana konsep dan maksud ayatnya. Teori qira’ah mubāḍalah ini terbagi menjadi dua kata qira’ah dan mubāḍalah. Qira’ah berarti ilmu tentang tata cara membaca Alquran dan perbedaan-perbedaannya yang disandarkan kepada pen transmisinya atau perawi-perawinya.²³ Dan yang dimaksud dengan qira’ah

²²bin ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, 22:155.

²³ Muhammad Aqil Haidar, *Alquran Dan Qira’ah Syadzah* (Jakarta: Lentera Islam, 2018), 16.

mubādalāh dalam buku qira'ah mubādalāh yakni untuk memahami teks nash (Alquran dan hadis) yang menyangkut relasi laki-laki dan perempuan, sedangkan kata mubādalāh merupakan bentuk kesalingan dan kerjasama antar dua pihak untuk makna tersebut yang berarti saling mengganti, saling mengubah atau saling menukar satu sama lain.²⁴

Konteks gagasan dan konsep mubādalāh dilatari dua hal yakni sosial dan bahasa. Faktor sosial terkait cara pandang masyarakat yang lebih banyak menggunakan pengalaman laki-laki dalam memaknai agama. Sedangkan 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.²⁵ Dalam teori ini juga membidik ayat-ayat yang mengandung makna tidak eksplisit menyebut *mukhātab* (yang diajak bicara); laki-laki atau perempuan dalam Alquran.

Cara kerja pemaknaan mubadalāh terhadap teks-teks sumber Islam terdiri dari tiga langkah: pertama, menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks-teks yang bersifat universal sebagai pondasi pemaknaan. Kedua, menemukan gagasan utama yang terekam dalam teks-teks yang akan kita interpretasikan. Ketiga, menemukan gagasan yang ditemukan dari teks (yang lahir dari proses langkah kedua) kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks.²⁶

G. Telaah Pustaka

Literatur-literatur yang membahas kajian mengenai ayat-ayat gender memang sangat banyak dengan variasi pendekatan yang berbeda-beda. Kajian tentang pemikiran Muhammad al-Tāhir ibn 'Āshūr juga telah melakukan banyak penelitian, baik terkait dengan teori *maqāshid al-shāri'ah* maupun kitab tafsirnya, yaitu *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, terlebih tentang metode dan corak yang digunakan. Sejauh penelusuran terhadap penelitian terdahulu, penulis belum menemukan bentuk penelitian yang membahas tentang konsep martabat kemanusiaan perempuan dalam Tafsir Ibnu 'Āshūr.

²⁴ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalāh Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 59.

²⁵ Abdul Kodir, 104.

²⁶ Abdul Kodir, 200–202.

Dengan demikian, sebuah penelitian harus melihat penelitian sebelumnya guna membuktikan tidak adanya unsur plagiasi dalam proses penelitian dan pengumpulan data. Dalam hal ini akan diuraikan hasil penelitian terdahulu sebagai tinjauan literatur yang terkait dengan judul dalam penelitian ini, diantaranya:

1. Kajian tentang Tafsir Ibnu 'Āshūr

- a. Jurnal berjudul Konsep Perceraian diDepan Sidang Pengadilan Perspektif *Maqāsid al-Sharī'ah* Ibnu 'Āshūr. Penelitian ini membahas bagaimana konsep perceraian pengadilan yang dianalisa menggunakan teori *maqāsid al-sharī'ah* Ibnu 'Āshūr. kesimpulan dalam penelitian ini menghasilkan beberapa poin penting dalam memaknai konsep perceraian sesuai dengan pemikiran Ibnu 'Āshūr bahwa dalam perceraian ditunjukkan dengan memaknai syariat Islam hakikat yang dapat dipahami oleh akan sesuai dengan tuntutan zaman serta mempertimbangkan konsekuensi perceraian dan penetapan serta penegasan bercerai yang diatur oleh negara.
- b. Tesis dengan judul Pendidikan Kecakapan Hidup menurut Ibnu 'Āshūr yang ditulis oleh Basyir Ahmad pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini membahas pendidikan kecakapan hidup Ibnu 'Āshūr disusun dalam kerangka dan landasan epistemologis yang normatif yakni berbasis pada dasar-dasar agama yang berasal dari Alquran dan al-Sunnah.
- c. Tesis dengan judul Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Al Qur'an (Studi Pemikiran Ibnu 'Āshūr Tentang Maqashid Asy-Syari'ah) yang ditulis oleh Yaumil Akhir jurusan Magister Ilmu Alquran dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta. Penelitian ini membicarakan mengenai Hak Asasi Manusia yang diambil dari pemikiran Ibnu 'Āshūr dengan menggunakan pendekatan Maqāshid al-Sharī'ah yang mana dalam hal ini mengusung asas persamaan martabat, dan kebebasan manusia menjadi ideologi dunia.
- d. Penelitian selanjutnya berupa disertasi yang ditulis oleh Muflikhatul Khoiroh ia mengkaji formulasi tafsir *maqāsidy* Ibnu 'Āshūr berdasarkan teori maqasid syari'ahnya. Terdapat tiga pondasi yaitu *al-fitrah*, *al-maslahah*, dan *al-ta'lil*. Dalam penelitian ini juga

menerangkan bahwa kitab tafsir Ibnu ‘Āshūr mengambil metode tafsir ekletik, *izdiwājī*, yaitu menggabungkan pendekatan tekstual dan kontekstual serta memadukan metode ma’tsur dan ra’yi. Lebih lanjut penulis menganalisis dalam penelitian nya bahwa Ibnu ‘Āshūr dalam kitab tafsirnya masih terdapat kekurangan yaitu ketidakjelasan sistematika tafsir yang digunakannya.

- e. Penelitian berupa tesis yang ditulis oleh Abdul Aziz Muchammad dengan judul Syari’ah dan Tafsir Alquran. Penelitian ini membahas mengenai elaborasi *Maqāṣid* dalam tafsir Ibnu ‘Āshūr. Penelitian ini membuktikan bahwa penafsiran dengan menggunakan maqasid Alquran akan membuahkan makna lafaz secara elastis dan tidak kaku sesuai dengan kondisi perkembangan zaman kontemporer. Fokus penelitian ini terletak pada prinsip-prinsip yang dirumuskan oleh Ibnu ‘Āshūr dalam dua buah karyanya, *Maqāṣid al-Shāri’ah al-Islamiyah* dan *at-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Dalam penelitian ini menggunakan analisis yang bersifat historis dan komparatif untuk meneliti atau mengkaji kondisi-kondisi psikologis, sosial, politik dan intelektual yang mempengaruhi pemikiran Ibnu ‘Āshūr. Untuk hal komparatif karena untuk mencoba membandingkan pemikiran Ibnu ‘Āshūr dengan al-Syatibi seputar *maqāṣid*.

2. Kajian tentang *Qira’ah Mubādalah*

- a. Jurnal yang ditulis oleh Nyi Wulan dengan judul Kesetaraan Gender pada Hubungan Pasutri Perspektif Mubādalah. Penelitian ini mengelaborasi hukum keluarga Islam dengan prinsip mubadalah yang bertujuan untuk meminimalisir praktik dominasi, subordinasi dan bahkan kekerasan dalam keluarga. Hasil penelitian ini menjelaskan bahwa pola relasi suami istri yang baik itu adalah berdasar pada prinsip *al-Mu’āsyarah bi al-Na’rūf*.
- b. Jurnal yang ditulis oleh Yulmitra Handayani dan Mukhammad Nur Hadi yang berjudul Interpretasi Progresif Hadis-Hadis Tema Perempuan: Studi Aplikasi Teori *Qira’ah Mubādalah*. Dalam penelitian ini membahas mengenai kompilasi hadis-hadis bertema

perempuan yang diinterpretasikan secara progresif oleh Abdul Kodir dalam bukunya 60 hadits Hak-hak Perempuan Dalam Islam: Teks dan Interpretasi. Dari enam puluh hadits pilihan yang telah diinterpretasikan. Peneliti hanya memilih beberapa hadis, yang dikategorikan dalam empat tema besar, yaitu prinsip relasi laki-laki dan perempuan, martabat perempuan, posisi dan hak-hak perempuan dan relasi suami-istri.

- c. Jurnal yang ditulis oleh Faisal Haitami dengan judul Reinterpretasi Hadis Ketaatan Istri Terhadap Suami Perspektif Qira'ah Mubādalāh. Dalam penelitian ini membahas terkait relasi suami istri di dalam keluarga yang fokus terhadap riwayat Ibnu Majah melalui jalur Musawir al-Himyari. Hasil daripada penelitian ini bahwa hadis tentang anjuran istri mencari dan mendapatkan ridho suami, tidaklah bisa dipahami sebagai salah satu pihak saja seperti yang ditegaskan oleh ulama klasik. Teks parsial seperti ini jika dilihat dari kacamata mubādalāh, sangatlah bertentangan, dalam hal ini suami juga memiliki kewajiban yang sama sebagaimana yang dibebankan kepada istri.

Berdasarkan data penelitian terdahulu yang telah disebutkan, dalam hal material penelitian ini memiliki kemiripan dengan kajian terdahulu yang sudah dipaparkan di atas terutama pada sumber data yakni tafsir Ibnu 'Āshūr, *at-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Selain itu kemiripan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya terletak dalam pemilihan ayat yang menjadi titik fokus pembahasan yang sesuai dengan variabel penelitian ini. Dalam hal ini, penulis memfokuskan kajian ayat ayat terkait kesetaraan perempuan dengan menggunakan pendekatan serta menggunakan pisau analisis dalam konteks kesetaraan yang ada dalam fitur-fitur teori tafsir maqasid Ibnu 'Āshūr yang akan dibaca ulang dalam kacamata qira'ah mubādalāh yang nantinya menghasilkan temuan yang berbeda pula dengan kajian-kajian sebelumnya.

H. Metode Penelitian

Metode penelitian adalah sebuah cara atau metode yang dipakai peneliti dalam melakukan riset sesuai dengan objek material kajiannya. Penelitian ini termasuk metode penelitian tafsir yang mana kitab tafsir sebagai objek material. Adapun dalam metodologi penelitian terdiri dari tiga unsur: metode penelitian, pendekatan penelitian dan teori penelitian.

1. Model Penelitian

Jenis penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif yang merupakan suatu strategi *inquiry* yang menekankan pencarian makna, pengertian, karakteristik, konsep, simbol, gejala maupun deskripsi tentang suatu fenomena; fokus dan banyak metode, bersifat alami dan holistik; mengutamakan kualitas, menggunakan beberapa cara, serta disajikan secara naratif.²⁷ Penelitian kualitatif sebagai suatu konsep keseluruhan untuk mengungkap rahasia sesuatu, dilakukan dengan menghimpun data dalam keadaan yang sewajarnya, mempergunakan cara kerja yang sistematis, terarah dan dapat dipertanggungjawabkan, sehingga tidak kehilangan sifat ilmiahnya.²⁸ Penelitian ini bersifat deskriptif analitik²⁹ dengan jenis penelitian *Library Research* (Penelitian Kepustakaan) yang diperoleh dari data analisis dokumen atau data data kepustakaan sebagai sumber penelitian yang valid dan relevan.

2. Pendekatan Penelitian

Terdapat macam-macam model pendekatan dalam penelitian tafsir diantaranya *ijmali*, *maudhu'i*, *tahlili*, dan *muqarran*. Dalam penelitian ini akan menggunakan pendekatan *maudhu'i* sebagai alat untuk menganalisa ayat mengenai konsep martabat kemanusiaan perempuan dalam tafsir Ibnu 'Ashūr.

Adapun metode yang digunakan adalah metode deskriptif-analitis, yaitu mendeskripsikan penafsiran ayat-ayat kesetaraan dalam pandangan Ibnu 'Ashūr dalam kitab tafsirnya *al-Tahrir wa al-Tanwir* lalu dianalisis secara kritis, bagaimana pemikiran tokoh dipengaruhi oleh konteks sosial-politik pada masa penulisan tafsirnya. Dan dianalisis kembali menggunakan teori *qira'ah mubādalāh* yang digagas oleh faqihuddin Abdul Kodir.

Adapun langkah-langkah dalam penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi data sebanyak-banyaknya serta

²⁷Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif: Kualitatif Dan Penelitian Gabungan* (Jakarta: Kencana, 2014), 329.

²⁸Hadari Nawawi and Mimi Martini, *Penelitian Terapan* (tk: Gajah Mada University Press, 1996), 174–75.

²⁹Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif: Teori Dan Praktik* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2017), 87.

memperoleh tingkat deskripsi dan analisis yang mendalam terkait tema penelitian yaitu:

a. Sumber Data

Sumber data yang dipergunakan sebagai landasan pembahasan dalam penelitian ini akan mengambil sumber-sumber yang sesuai dan ada kaitannya dengan topik pembahasan, dapat dipertanggungjawabkan dan bisa menjadi jawaban atas rumusan masalah.

Dalam hal ini ada dua jenis sumber data; sumber primer dan sekunder. Sumber data primer adalah sumber yang bersifat utama dan penting yang memungkinkan untuk mendapat sejumlah informasi yang diperlukan dan berkaitan dengan penelitian.³⁰ Adapun sumber primer dalam penelitian ini adalah kitab *Tahrir wa tanwir* karya Ibnu 'Ashūr sebagai rujukan utama. Dan buku *Maqāshid al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, cet.2 yang di tahqiq oleh Muhammad at-Tahir al-Misyawiyy.

Sumber data sekunder adalah data yang digunakan dalam penelitian untuk mendukung dan memperjelas data primer. Adapun sumber sekunder dalam penelitian ini yang melengkapi sumber primer diantaranya: Buku Qira'ah Mubādalah karya Faqihuddin Abdul Kodir, Tafsir al-Qur'an al-Azim karya Ibnu 'Ashūr dan Karya-karya atau literatur lainnya, baik buku, jurnal, makalah, artikel maupun karya ilmiah lain yang berkaitan dengan penelitian ini.

b. Metode Pengumpulan Data

Metode yang digunakan dalam pengumpulan data adalah metode dokumenter, yaitu pengumpulan data dengan cara menyelidiki benda-benda tertulis yang berkaitan dengan judul penelitian ini. Pengumpulan data dan informasi dalam penelitian ini menggunakan metode dokumentasi terhadap beberapa literatur. Yaitu dengan menyelidiki sumber-sumber tertulis seperti buku, dokumen, jurnal yang uraiannya memuat garis-garis

³⁰Bambang Saunggono, *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1997), 116.

besar atau kategori yang akan dicari datanya.³¹ Hal itu tentu yang berkaitan dengan tema tafsir *maqāsidī* dan beberapa kitab tafsir secara mendalam membahas tentang problematika yang dibahas pada penelitian ini.

c. Teknik Analisis data

Dalam suatu penelitian sangat diperlukan suatu analisis data yang berguna untuk memberikan jawaban terhadap permasalahan yang diteliti. Analisis data adalah proses mengatur urutan data, mengorganisir ke dalam suatu pola, kategori dan satuan uraian dasar.³² Pada penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Metode jenis ini bertolak dari asumsi tentang realitas atau fenomena sosial yang bersifat unik dan kompleks. Padanya terdapat regularitas atau pola tertentu, namun penuh dengan variasi (keragaman).³³ Selain itu data yang sudah ditemukan akan dianalisis kembali dengan teori qira'ah mubādalāh sebagai pisau analisis dengan tujuan agar menghasilkan tujuan penelitian pada objek penelitian dalam pembahasan ini.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini akan dibagi menjadi lima bab. Adapun penjelasannya sesuai dengan sistematika berikut ini:

Bab Pertama, pendahuluan yang berisi hal-hal yang berkaitan dengan rencana pelaksanaan penelitian, disajikan dalam delapan sub-bab, yaitu: latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, berisi arah pembahasan tentang objek penelitian ini serta teori yang akan digunakan dalam penelitian ini, yaitu tentang kesetaraan gender dalam Islam terkait

³¹Fadjrul Hakam Chozin, *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah* (tk: Alpha, 1997), 66–67.

³²Lexy J.Moleong, *Metode Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), 103.

³³Burhan Bungin, *Analisa Data Penelitian Kualitatif. Pemahaman Filosofis Dan Metodologi KeArah Penguasaan Modal Aplikasi* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2003), 53.

pengertian kesetaraan gender, bentuk-bentuk ketidakadilan gender, kesetaraan gender dalam Islam, membahas terkait kondisi perempuan pra Islam, kesetaraan gender dalam Alquran meliputi kesetaraan laki-laki dan perempuan sebagai hamba Allah, Hakikat penciptaan laki-laki dan perempuan, dan kesetaraan gender dalam pendidikan. Serta membahas problematika kesetaraan gender dalam Islam meliputi; poligami, kepemimpinan perempuan, warisan: dua banding satu, nilai persaksian wanita dan hakikat penciptaan dan martabat kemanusiaan perempuan.

Bab ketiga, mengenai penafsiran ayat-ayat kesetaraan perempuan dalam tafsir Ibnu 'Ashūr serta biografi Ibnu 'Ashūr yang terdiri latar belakang, riwayat pendidikan, perjalanan karir, karya-karya Ibnu 'Ashūr dan muridnya, Selayang pandang Tafsir At-Tahrir wa Tanwir Karya Ibnu 'Ashūr, serta penafsiran mengenai ayat-ayat kesetaraan terhadap perempuan dalam tafsir Ibnu 'Ashūr.

Bab keempat, mengenai analisis ayat-ayat kesetaraan terhadap perempuan dalam tafsir Ibnu 'Ashūr yang dalam bab ini menjawab atas rumusan masalah terdiri dari bagaimana penafsiran ayat-ayat kesetaraan terhadap perempuan dalam tafsir Ibnu 'Ashūr dan bagaimana analisis kritis penafsiran Ibnu 'Ashūr tentang ayat-ayat kesetaraan terhadap perempuan dalam tafsir Ibnu 'Ashūr.

Bab kelima, penutup yang berisi kesimpulan dan saran.

UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

BAB II

KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM

A. Definisi Kesetaraan Gender

1. Kesetaraan Gender

Gender merupakan istilah yang muncul pada tahun 1990-an setelah muncul gerakan feminisme yang didasari tuntutan akan posisi yang adil terhadap kedudukan perempuan dalam berbagai bidang kehidupan, mengingat ketidakadilan yang dialami baik dari segi struktural maupun kultural.³⁴ Gender merupakan keseluruhan atribut sosial tentang laki-laki dan perempuan yang merupakan hasil dari konstruksi sosial dalam masyarakat. Gender berbeda dengan seks, dimana seks merupakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis. Sementara gender adalah perbedaan antara laki-laki dan perempuan secara sosial, yakni berkaitan dengan peran, perilaku, tugas, hak, dan fungsi dalam kehidupan bermasyarakat. Gender merupakan dasar menentukan perbedaan kontribusi laki-laki dan perempuan pada kebudayaan kolektif, yang merujuk pada perbedaan dan relasi sosial antara anak perempuan dan anak laki-laki.³⁵

Kata “Gender” berasal dari bahasa Inggris, gender yang berarti “jenis kelamin”. Dalam *Webster’s New World Dictionary*, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.³⁶ Didalam *Webster’s Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (distinction) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.³⁷

Menurut WHO (*World Health Organization*), gender adalah sifat perempuan dan laki-laki seperti norma, peran dan hubungan antara kelompok pria dan wanita yang dikonstruksikan secara sosial. Gender dapat berbeda antara satu

³⁴“Afandi: Bentuk-Bentuk Perilaku Bias Gender” 1, no. 1 (2019): 2.

³⁵Ratna Dewi, “Kedudukan Perempuan Dalam Islam Dan Problem Ketidakadilan Gender” 4, no. 1 (2020): 4.

³⁶ Nassaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 29.

³⁷ Umar, 30

kelompok masyarakat dengan masyarakat lainnya, serta dapat berubah seiring waktu. Gender adalah sesuatu yang terbentuk secara sosial dan bukan dari bentuk tubuh laki-laki maupun perempuan. Gender cenderung merujuk pada peran sosial dan budaya dari perempuan dan laki-laki dalam masyarakat tertentu. Dalam konsep gender, terdapat istilah yang disebut dengan identitas gender dan ekspresi gender. Identitas gender adalah cara pandang seseorang dalam melihat dirinya, entah sebagai perempuan atau laki-laki. Sedangkan ekspresi gender adalah cara seseorang mengekspresikan gendernya (manifestasi), melalui cara berpakaian, potongan rambut, suara, hingga perilaku. Pada umumnya gender dideskripsikan dengan feminim dan maskulin.³⁸

Gender adalah cara pandang atau persepsi manusia terhadap perempuan atau laki-laki yang bukan didasarkan pada perbedaan jenis kelamin secara kodrat biologis. Gender dalam segala aspek kehidupan manusia mengkreasi perbedaan antara perempuan dan laki-laki termasuk kreasi sosial dimana kedudukan perempuan yang lebih rendah daripada laki-laki. Misalnya perempuan itu dikenal lemah lembut, cantik, emosional atau keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan, perkasa. Ciri dari sifat itu sendiri merupakan sifat-sifat yang dapat dipertukarkan. Maksudnya ada laki-laki yang emosional, lemah lembut, keibuan sementara juga ada perempuan yang kuat, rasional dan perkasa.³⁹

Dalam memahami konsep gender, Mansour Fakih membedakannya antara gender dan seks (jenis kelamin). Pengertian seks lebih condong pada pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin manusia berdasarkan ciri biologis yang melekat, tidak berubah dan tidak dapat dipertukarkan. Dalam hal ini sering dikatakan sebagai ketentuan Tuhan atau kodrat. Jadi gender diartikan sebagai jenis kelamin sosial, sedangkan sex adalah jenis kelamin biologis. Maksudnya adalah dalam gender

³⁸ Arif Putra, "Pengertian Gender Menurut WHO Dan Perbedaan Dengan Seks," 1 September, 2020, <https://www.sehatq.com/artikel/pengertian-gender-dan-perbedaannya-dengan-seks>.

³⁹ Moerti Hadiati Soeroso, *Kekerasan Dalam Rumah Tangga Dalam Perspektif Yuridis Viktimologis* (Surabaya: Sinar Grafika, 2010), 15.

ada perbedaan peran, fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial.⁴⁰

Menurut Eniwati gender adalah konsep yang digunakan untuk mengidentifikasikan perbedaan laki-laki dan perempuan yang dilihat dari sisi sosial budaya. Gender dalam arti ini mengidentifikasi laki-laki dan perempuan dari sudut non biologis.⁴¹

Gender menurut Jary dalam *Dictionary of Sociology* para sosiolog dan psikolog menggagas bahwa gender lebih diartikan ke dalam pembagian “*masculine*” dan “*feminine*” melalui atribut yang melekat secara sosial dan psikologi sosial. Hal ini diperkuat oleh para antropolog yang menekankan bahwa gender bukan didefinisikan secara biologis tetapi secara sosial dan kultural. Gender dipandang secara kultural dan historis, seperti makna, interpretasi dan ekspresi dari kedua varian gender diantara berbagai kebudayaan. Tentunya dipengaruhi faktor-faktor sosial, ekspresi dan pengalaman gender inilah yang memberikan fakta bahwa gender tidak dapat disamakan secara sederhana dengan jenis kelamin (seks) atau seksualitas.⁴²

Menurut Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, mengartikan gender adalah konstruksi sosial yang didasarkan pada perbedaan jenis kelamin, yang tercermin pada konsep tugas, hak, fungsi, peran, tanggung jawab, sikap dan perilaku yang diberikan oleh masyarakat atau budaya pada perempuan dan laki-laki dalam kehidupan bermasyarakat dan dalam kehidupan pribadi.⁴³

Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Indonesia menjelaskan yang dimaksud dengan gender adalah konsep yang mengacu pada perbedaan peran dan tanggung jawab laki-laki

⁴⁰Iswah Adriana, “KURIKULUM BERBASIS GENDER (Membangun Pendidikan yang Berkesetaraan)” 4 (2009): 138.

⁴¹ Eniwati Khaidir, *Pendidikan Islam Dan Peningkatan Sumber Daya Perempuan* (Pekanbaru: LPPM UIN Suska Riau, 2014), 19.

⁴² Vina Saviana and Tutik Sulistyowati, *Sosisologi Gender* (Tangerang Selatan: Universitas Terbuka, 2010), 17.

⁴³ *Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan Anak Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2010 Tentang Pedoman Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender Di Madrasah Kementerian Agama Republik Indonesia* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan, 2010).

dan perempuan yang terjadi akibat dari perubahan keadaan sosial dan budaya masyarakat.⁴⁴

Secara umum dapat disimpulkan bahwa gender adalah perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari perubahan nilai dan tingkah laku yang digambarkan secara sosial dalam masyarakat setempat. Gender sebagai suatu konsep dibentuk oleh manusia yang dapat berubah dan tidak berlaku secara umum serta dapat dipertukarkan.

Konsep kesetaraan gender adalah suatu kondisi dimana porsi dan siklus sosial perempuan dan laki-laki setara, seimbang dan harmonis. Kondisi ini dapat terwujud apabila terdapat perlakuan adil antara perempuan dan laki-laki. Penerapan kesetaraan dan keadilan gender harus memperhatikan masalah kontekstual dan situasional, bukan berdasarkan perhitungan secara matematis dan tidak bersifat universal. Jadi konsep kesetaraan adalah konsep filosofis yang bersifat kualitatif, tidak selalu bermakna kuantitatif.⁴⁵

Kesetaraan gender berarti bahwa semua orang dari segala umur dan jenis kelamin harus memiliki kesempatan yang sama untuk berhasil dalam hidup. Ini berarti bahwa semua manusia harus memiliki akses dan kontrol terhadap sumber daya dan manfaat yang setara, dengan kata lain secara adil sehingga semua orang dapat mengambil manfaat dan berpartisipasi dalam pembangunan.⁴⁶

Kesetaraan gender merupakan istilah yang umumnya dipakai dalam kajian gender untuk memperlihatkan pembagian yang seimbang dan adil. Kesetaraan gender merupakan keadaan dimana laki-laki dan perempuan memiliki posisi yang sama, sebanding dan setara dalam mendapatkan hak-haknya sebagai manusia dalam semua aspek kehidupan. Kesetaraan gender

⁴⁴ Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomor 84 Tahun 2008 Tentang Pedoman Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender Bidang Pendidikan (Jakarta: Menteri Pendidikan Nasional, 2008).

⁴⁵ Nur Afif, Asep Ubaidillah, and Muhammad Sulhan, "Konsep Kesetaraan Gender Perspektif Fatima Mernissi dan Implikasinya dalam Pendidikan Islam," *IQ (Ilmu Al-qur'an): Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 02 (January 12, 2021): 233, <https://doi.org/10.37542/iq.v3i02.131>.

⁴⁶ Nelien Haspeis and Busakorn Suriyasarn, *Meningkatkan Kesetaraan Gender Dalam Aksi Penanggulangan Pekerja Anak Serta Perdagangan Perempuan Dan Anak* (Jakarta: Kantor Perburuan Internasional, 2005), 6.

merupakan sebuah konsep dimana stereotip tidak lagi membatasi peran laki-laki dan perempuan dalam mengembangkan potensinya.⁴⁷ Ada beberapa indikator dalam gender dan kesetaraannya, indikator tersebut meliputi adanya akses atau peluang atau kesempatan dalam menggunakan sumber daya tertentu, partisipasi yang sama dalam pengambilan keputusan dalam suatu kelompok atau organisasi tertentu, penguasaan atau wewenang dalam pengambilan keputusan serta manfaat atau kegunaan yang diterima atau dinikmati secara penuh dan optimal.⁴⁸

Kesetaraan gender juga dikenal dengan kesetaraan seks, kesetaraan seksual, mengacu pada pandangan bahwa laki-laki dan perempuan harus mendapatkan perlakuan yang sama dan tidak boleh ada diskriminasi atas dasar jenis kelamin, kecuali alasan biologis untuk perlakuan yang berbeda.⁴⁹

Dalam menjaga adanya kesetaraan gender ini, M. Quraish Shihab mengatakan bahwa perlunya pemberian hak yang seimbang dengan kaum laki-laki dan senantiasa menghormatinya agar tidak terjadi ketimpangan atau sering disebut dengan bias gender. Bias gender ini terjadi bila terdapat pihak yang dirugikan sehingga menghadapi ketidakadilan dan biasanya pihak yang merasa dirugikan ialah kaum perempuan, meskipun laki-laki juga bisa dirugikan dalam hal ini. Hal ini dapat terjadi karena adanya nilai-nilai dan norma-norma yang berkembang di masyarakat yang menentukan gerak perempuan dan adanya pemberian peran dan tugas yang dirasa kurang penting bila dipadukan dengan laki-laki. Sehingga perempuan tidak dapat mengambil andil yang besar dalam pengambilan keputusan, kepemimpinan serta kedudukan.⁵⁰

⁴⁷Gusti Rahma Sari and Ecep Ismail, "Polemik Pengarusutamaan Kesetaraan Gender di Indonesia," *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 1, no. 2 (April 29, 2021): 54, <https://doi.org/10.15575/jpiu.12205>.

⁴⁸Zulkifli Ismail et al., "Kesetaraan Gender Ditinjau Dari Sudut Pandang Normatif Dan Sosiologis," *SASI* 26, no. 2 (June 4, 2020): 155.

⁴⁹Yuni Sulistyowati, "Kesetaraan Gender Dalam Lingkup Pendidikan Dan Tata Sosial," *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* 1, no. 2 (January 7, 2021): 4, accessed April 29, 2023, <https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/ijougs/article/view/2317>.

⁵⁰Nan Rahminawati, "Isu Kesetaraan Laki-Laki Dan Perempuan (Bias Gender)," no. 3 (2001): 56.

2. Bentuk-Bentuk Ketidakadilan Gender

Dalam masyarakat perbedaan gender melahirkan ketidakadilan gender, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Ketidakadilan gender ini muncul ketika seseorang diperlakukan tidak adil hanya karena alasan perbedaan gender. Namun ketidakadilan gender yang diidentikkan dengan masalah kaum perempuan, hal tersebut yang membuat laki-laki dan perempuan jauh dari kata setara. Ketidakadilan gender terwujud dalam kehidupan sehari-hari, seperti:

a. Stereotype (*pelabelan*)

Stereotype yang melekat serta diberikan pada masyarakat terhadap peran fungsi dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan.⁵¹ Pelabelan yang paling sering diberikan kepada seorang perempuan misalnya, perempuan diberikan citra buruk, perempuan dianggap makhluk yang emosional, tidak rasional, lemah dan sebagainya. hal ini yang membuat perempuan secara tidak langsung ditempatkan pada posisi yang lemah serta akan membuat perempuan sulit memperoleh kedudukan yang sama dengan laki-laki.

Dalam lembaga pendidikan misalnya, tugas, peran dan tanggung jawab diberikan kepada perempuan sesuai dengan citra yang melekat pada perempuan. Seperti contoh, perempuan hanya diberikan peran sebagai administrator karena perempuan dianggap sebagai makhluk yang emosional dan tidak rasional. Anggapan tersebut juga akan muncul ketika terjadi kesalahan dalam menjalankan tugas dan tanggung jawabnya sebagai seorang pemimpin perempuan.

b. Marginalisasi (*Peminggiran*)

Bentuk peminggiran terhadap perempuan di masyarakat yang bersumber dari keyakinan maupun tradisi, kebijakan. Peminggiran yang terjadi kepada perempuan tidak hanya berdampak pada posisi dan kedudukan perempuan, tetapi juga berdampak pada akses kontrol

⁵¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: INSISTPress, 2016), 17.

terhadap perempuan.⁵² Misalnya, dalam berkarir laki-laki dianggap sebagai seseorang yang mempunyai kemampuan lebih sehingga tugas dan tanggung jawab diberikan kepada laki-laki berbeda dengan perempuan. Marjinalisasi semacam ini jelas merugikan perempuan karena ada pembatasan dalam hal pengembangan karir kerja.

Dalam kebijakan pendidikan misalnya, laki-laki dianggap sebagai seorang yang mempunyai kemampuan lebih sehingga tugas dan tanggung jawab diberikan kepada laki-laki berbeda dengan perempuan. Marjinalisasi jelas merugikan perempuan karena ada pembatasan dalam hal pengembangan karir kerja.

c. Subordinasi (*Penomorduaan*)

Subordinasi adalah anggapan bahwa perempuan dibawah laki-laki. Pembedaan terhadap perempuan yang seringkali dilakukan berdampak pada akses kontrol pada perempuan. Dalam pendidikan misalnya, perempuan masih dinomorduakan dengan laki-laki dalam hal akses pendidikan sehingga dalam hal ini yang lebih diuntungkan adalah laki-laki daripada perempuan.⁵³

d. Kekerasan (*Violence*)

Kekerasan adalah bentuk serangan fisik, seksual dan non seksual. Bentuk kekerasan yang terjadi sangat beragam dan bisa terjadi kapan saja dan dimana saja. Kebanyakan korban dari kekerasan seksual adalah perempuan. Tidak menutup kemungkinan bahwasannya kekerasan juga bisa terjadi dalam lembaga pendidikan. Hal ini dikarenakan adanya relasi kuasa yang timpang.

Sepanjang tahun 2019 KPAI mencatat telah terjadi kekerasan seksual di lembaga pendidikan sebanyak 153 kasus baik kasus kekerasan fisik, psikis maupun kekerasan seksual yang menimpa siswa maupun guru.

⁵²Dede William, *Gender Bukan Tabu: Catatan Perjalanan Fasilitasi Kelompok Perempuan Di Jambi* (Bogor: Center for International Oresty Research CIFOR, 2006), 19.

⁵³William, 13.

e. Beban Ganda

Beban ganda merupakan beban tugas dan tanggung jawab baik laki-laki maupun perempuan secara terus menerus. Hal ini terjadi karena laki-laki dan perempuan tidak paham akan pembagian tugas dan tanggung jawab sehingga hanya dibebankan pada satu orang saja. Dalam hal ini perempuan paling banyak mengalami beban ganda seperti pada seorang istri yang selain mengerjakan tugas domestik di rumah juga bekerja untuk membantu mencukupi kebutuhan. Dalam hal ini pekerjaan domestik di rumah yang sebenarnya bisa berbagi tugas dengan suami karena pada dasarnya pekerjaan semacam ini bisa dilakukan oleh siapapun untuk meringankan beban ganda seorang perempuan yang sudah berumah tangga.

Misalnya dalam hal domestik perempuan sering mengemban beban ganda dalam hal mengatur urusan rumah tangga. Hal ini sering terjadi pada seorang perempuan sesuai dengan kebiasaan pada umumnya. Meskipun perempuan memiliki pekerjaan diluar rumah namun ia mendapatkan beban ganda di dalam rumah seperti merawat anak, membersihkan rumah atau hal lain.

Kesetaraan gender mempunyai arti kondisi yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam hal memperoleh kesempatan serta hak-hak yang sama sebagai manusia. Kesetaraan gender dan keadilan gender akan terwujud apabila dalam masyarakat tidak ada diskriminasi yang ditimbulkan akibat perbedaan laki-laki dan perempuan. Menurut paham feminisme radikal-libertarian, gender adalah bagian terpisah dari jenis kelamin, dan masyarakat yang patriarki (masyarakat yang didominasi oleh laki-laki) menggunakan peran gender yang kaku, yang bertujuan untuk memastikan bahwa perempuan pasif sedangkan laki-laki tetap aktif.⁵⁴

Karenanya menurut paham ini salah satu cara untuk merobohkan budaya patriarki adalah dengan cara menyadarkan perempuan agar tidak terus pasif dan berkeyakinan bahwa laki-laki juga tidak ditakdirkan terus

⁵⁴Rosmarie Putnam Tong, *Feminis Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*, Terj. Auarini Priyatna Prabasmono (Yogyakarta: Jalasutra, 1998), 73.

aktif kemudian mengkombinasikan serta merefleksikan sifat-sifat yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan sehingga menghilangkan budaya patriarki dan mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender.

B. Kesetaraan Gender dalam Islam

1. Kondisi Perempuan Pra Islam

Masa sebelum Islam datang dikenal dengan masa Jahiliyyah. Secara bahasa, jahiliyyah mengandung arti orang-orang yang tidak memiliki ilmu.⁵⁵ Dan jika dilihat menurut sudut pandang yang otentik, kata jahiliyyah memiliki arti yang luar biasa, untuk menjadi orang-orang tertentu yang hidup sebelum diutus Rasulullah SAW dengan ini alasan bahwa mereka menyimpang dari pelajaran Islam yang dibawa oleh para saksi sebelum Nabi Muhammad. Penyimpangan ini diawali dengan wadiah Amru bin Lubay bin Qam'ah, nenek moyang kabilah Khuza'ah, lebih tepatnya dengan membawa simbol-simbol berhala yang akan dipasang di sekitar ka'bah yang perlahan-lahan menjadi dicintai dan dimuliakan seperti makhluk ilahi. Dari sini, terjadi perubahan terus-menerus dalam etika pribadi syariat para nabi sebelum Nabi Muhammad Saw.⁵⁶

Pada periode sebelum Nabi saw. diberangkatkan dari Makkah, sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad al-Ghazali, ke jahiliyyah membebani hampir semua bangsa di dunia; baik Arab, Romawi, Cina, Yunani, Hindia, Persia dan lain-lain.⁵⁷ Sekitar saat itu, penyimpangan masyarakat yang lalai terhadap agama Allah adalah dalam masalah keyakinan serta dalam masalah karakter, etika, cinta, dan lebih jauh lagi dalam masalah muamalah; hubungan sosial antar manusia.⁵⁸ Secara umum, seperti yang diklarifikasi oleh Mubarakfuri, keadaan

⁵⁵ Muhammad Ibnu Manzhur, *Lisan Al-'Arab*, Cet 1 (Beirut: Dar Shadir, n.d.), 129.

⁵⁶ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Fiqh Al-Shirah al-Nabawiyah* (Damaskus: Dar al-fikr, 2008), 37.

⁵⁷ Bambang Aris Kartika, "Eksplorasi Concubinage dan Subjek Subaltern: Hegemoni atas Perempuan Indonesia dalam Tinjauan Kritis Pascakolonial dan Feminisme Novel De Winst Karya Afifah Afra," *ATAVISM* 14, no. 1 (June 30, 2011): 51–64, <https://doi.org/10.24257/atavisme.v14i1.102.51-64>.

⁵⁸ Muhammad al-Ghazali, *Al-Mar'ah Fi al-Islam* (Mesir: Maktabah Akhbar al-Yaum al-Islamiyah, n.d.), 13.

jahiliyyah tidak sadar di dalam sifat mereka dengan pergaulan hidup yang bebas antara laki-laki dan perempuan tanpa hubungan yang sah, suka minum minuman keras yang memabukkan dan selanjutnya membuang penilaian yang baik, membuang-buang harta, menganiaya dan menganiaya manusia yang tak berdaya(lemah) , suka berperang antar suku, lebih eksplisit penindasan mereka terhadap wanita di berbagai bagian kehidupan.⁵⁹

Melihat ke kawasan Arabia atau tepatnya di kota Mekkah tempat lahirnya ajaran Islam, di zaman pra-Islam, dimana anak-anak wanita mereka tanam hidup-hidup. Pada masa jahiliyah masyarakat Arab memandang wanita sebagai makhluk yang berkedudukan sangat rendah. Tradisi lainnya, yaitu anak tersebut tetap dilahirkan namun dilakukan secara tidak adil dan jauh dari nilai-nilai kemanusiaan. Selain itu nasib para istri pada masa Arab jahiliyyah tidak ubahnya seperti harta benda, yang juga dapat diwariskan.⁶⁰

Perempuan pada masa jahiliyah tersebut berada pada tingkat kehinaan dan kerendahan. Mereka menjadi simbol keterbelakangan dan kehinaan. Mereka hidup sebagai sampah dan kotoran masyarakat, dapat diwariskan sebagai sisa harta warisan dan tidak memiliki hak untuk menerima warisan kerabatnya. Seorang suami memiliki hak untuk menikahi perempuan manapun tanpa batasan dan keterikatan apapun, sedangkan si perempuan dihalang-halangi dan dilarang untuk menikah, apabila sang suami telah meninggal dunia atau dia dicerai, sehingga dia takkan pernah menikah lagi selamanya.⁶¹

Pada masyarakat Yunani yang banyak melahirkan para pemikir, terutama para filosof, hak dan kewajiban perempuan tidak banyak disinggung. Di kalangan elite mereka, wanita-wanita ditempatkan (disekap) dalam istana-istana. Sedangkan di kalangan bawah, mereka menjadi komoditi yang diperjual belikan. Mereka yang berumah tangga sepenuhnya berada di

⁵⁹ Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Al-Rahiq al-Makhtum* (Mesir: Dar al-Hadits, 2005), 48.

⁶⁰ Said Abdullah Seib al-Hatimy, *Cinta Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah* (Surabaya: Risalah Gusti, 1994), 16.

⁶¹ Imarah Muhammad Djamarah, *Ketika Wanita Lebih Utama Dari Pria* (Jakarta: Pustaka Maghfirah, 2005), 7.

bawah kekuasaan suaminya. Mereka tak memiliki hak-hak sipil, bahkan hak waris pun tidak ada.⁶²

Pada peradaban romawi, Masyarakat Romawi terbiasa memandang istri seperti balita, atau anak remaja yang harus selalu diawasi. Wanita selalu di bawah perlindungan dan pengawasan suaminya. Selama masa itu bila seorang wanita menikah, maka dia dan segala miliknya berada di bawah kekuasaan suami. Tidak hanya itu, suami juga mengambil alih hak-hak sang istri. Apabila seorang istri melakukan suatu kesalahan, maka adalah hak suami untuk menjatuhkan hukuman baginya. Seorang suami bahkan berhak memvonis mati terhadap istrinya. Seorang istri di Rumah tidak lebih sekedar barang koleksi (perabot) milik suami. Jadi kedudukannya sebanding dengan seorang budak yang semata-mata tugasnya menyenangkan dan menguntungkan tuannya. Dia tidak diizinkan untuk mengambil bagian dalam segala persoalan, baik yang bersifat pribadi maupun kemasyarakatan. Dengan kata lain, dia tidak berhak menerima surat kuasa atau kekuasaan, saksi, menjadi penjamin orang lain dan bahkan menjadi wali. Istri tidak lebih sebagai sekedar barang pajangan dalam rumah tangganya. Apabila suaminya meninggal, maka semua anak laki-lakinya (baik kandung maupun tiri), terutama saudara laki-lakinya berhak atas dirinya.⁶³

Di India, peraturan yang berhubungan dengan masalah faraid (pembagian hak waris) hanya diturunkan melalui garis laki-laki saja dan tidak kepada wanita. Wanita dipandang sebagai sumber dosa dan sumber dari kerusakan akhlak dan agama. Seorang istri di India terbiasa memanggil suaminya dengan "Yang Mulia", atau bahkan "Tuhan", karena laki-laki memang dipandang sebagai penguasa bumi. Seorang istri tidak pernah diajak makan bersama dengan suaminya. Dia harus memuja suaminya. Dia juga harus melayani ayah dari suaminya, karena wanita dianggap barang milik suami, dan dia harus tunduk pula kepada anak-anaknya. Seorang wanita India dijadikan permainan nafsu kebinatangan belaka, masyarakat India memandang hubungan seks antara seorang laki-laki dan

⁶² Sayid Muhammad Husain Fadhillah, *Dunia Wanita Dalam Islam* (Jakarta: Lentera, 2000).

⁶³ al-Hatimy, *Cinta Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah*, 6.

wanita sebagai sesuatu yang menjijikkan dan zalim dengan tidak memandang sah atau tidaknya hubungan tersebut.⁶⁴

Dari beberapa uraian diatas, yang menggambarkan bagaimana kedudukan perempuan sebelum datangnya ajaran Islam di beberapa belahan dunia yang kelihatannya hampa sama, dimana kaum perempuan pada saat itu dipandang rendah, hina dan tidak berarti apa-apa oleh kaum laki-laki. Kaum perempuan dianggap sebagai makhluk yang tidak punya hak, mereka hanya dijadikan sebagai pemuas hawa nafsu, penghibur dan budak bagi kaum laki-laki. Kalau kita lihat dari sejarah, hampir semua suku bangsa dan negara saat ini memperlakukan perempuan secara tidak manusiawi.

2. Kesetaraan Gender dalam Alqur'an

Secara umum perempuan selalu dimunculkan sebagai sosok yang bermasalah ketika dikaitkan dengan organ-organ tubuhnya. Sudah berabad-abad lamanya pandangan ini mewarnai hampir seluruh budaya manusia dan kemudian mendapatkan legitimasi dari agama-agama besar dunia, seperti Yahudi, Kristen dan Islam atau mungkin juga agama-agama lainnya. Ada baiknya di sini dipaparkan sekilas pandangan historis mengenai posisi perempuan.

Sebelum Islam datang, posisi perempuan berada pada strata sosial yang tidak imbang dibandingkan dengan strata sosial laki-laki. Selama berabad-abad kaum perempuan terus-menerus berada di bawah dominasi kaum laki-laki. Nasib perempuan begitu sengsara dan memprihatinkan. Perempuan dijadikan boneka-boneka istana untuk memuaskan nafsu para raja atau penguasa, bahkan perempuan juga dijadikan seperti barang yang dapat diperjualbelikan. Dalam kehidupan rumah tangga, kedudukan perempuan sepenuhnya berada pada kekuasaan suaminya. Perempuan tidak memiliki hak-hak yang semestinya. Kondisi perempuan seperti ini hampir terjadi di semua bangsa terkenal di dunia pada waktu itu, seperti bangsa Yunani, Romawi, Cina, India, Persia dan lain sebagainya.⁶⁵

⁶⁴Yamumu Abul A'la al-Maududi, *Purda and The Stetes of Woman in Islam* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1969), 6.

⁶⁵ Haya Binti Mubarak Al-Bari, *Mausu'at al-Mar'ah al-Muslimah. Alih Bahasa Oleh Amir Hamzah Fachruddin* (Jakarta: Darul Falah. Cet I, 1997), 5–8.

Di kalangan bangsa Arab sendiri – sebelum Islam datang – kondisi perempuan sangat memprihatinkan. Al-Kurdi menggambarkan kondisi perempuan pada masa Jahiliah dengan panjang lebar seperti berikut: 1) perempuan terhalang dari hak mewarisi; 2) suami berhak menceraikan istrinya seenaknya dan dapat merujuknya kembali kapanpun dia mau, tetapi sebaliknya si isteri sama sekali pasif dalam masalah ini; 3) tidak ada batasan dalam masalah jumlah istri; 4) istri merupakan bagian dari harta peninggalan suami; 5) menanam hidup-hidup anak perempuan sudah menjadi tradisi yang berkembang di masyarakat Arab Jahiliah; 6) dalam rangka memperoleh anak yang baik bangsa Arab Jahiliah menghalalkan perkawinan *istibda'* (maksudnya seorang suami mengizinkan isterinya yang telah bersih kandungannya kepada salah seorang pemimpin kabilah yang terkenal keberaniannya, kekuatannya, kemuliaannya, dan akhlaknya supaya istrinya bisa mengandung dari orang tersebut dan setelah itu ia kembali kepada suaminya lagi); dan 7) adanya kebiasaan perkawinan *syighar* (yang berarti pertukaran anak perempuan, yaitu apabila dua orang mempunyai dua anak gadis dewasa yang belum kawin, mereka biasa mempertukarkan anak-anak perempuan itu sehingga mahar bagi seorang anak perempuan dianggap telah terbayar dengan mahar bagi si anak perempuan yang lain. jadi, anak perempuan dari seorang ayah berpindah tangan kepada ayah dari anak perempuan yang lain, dan sebaliknya) di antara mereka.⁶⁶

Pandangan semacam ini berabad-abad terus menerus tidak berubah sampai datangnya agama Yahudi dan Nasrani yang ajarannya kemudian banyak disimpangkan oleh para penganutnya belum bisa menjamin kedudukan perempuan sebagaimana mestinya. Lalu Islam datang untuk melepaskan perempuan dari belenggu-belenggu kenistaan dan perbudakan terhadap sesama manusia. Islam memandang perempuan sebagai makhluk yang mulia dan terhormat, makhluk yang memiliki berbagai hak di samping kewajiban.

Dalam hal kesetaraan gender, ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisis

⁶⁶Ahmad al-Hajji AL-Kurdi, *Ahkam Al-Mar'ah Fi al-Fiqh al-Islamiy* (Jakarta: Dina Utama Cet. I, 1995), 23–24.

prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam Alquran. Variabel tersebut antara lain:

a. Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan Sebagai Hamba Allah

Dalam Alquran juga dicantumkan bahwa Islam memandang sama antara laki-laki dan perempuan dalam aspek kemanusiaannya. Ukuran kemuliaan di sisi Tuhan adalah prestasi dan kualitas tanpa membedakan etnik, suku, keturunan dan jenis kelamin (QS. al-Hujurat ayat 13):

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

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti”

Ayat tersebut memberikan gambaran kepada kita tentang persamaan antara laki-laki dan perempuan baik dalam hal ibadah (dimensi spiritual) maupun dalam aktivitas sosial (urusan karir profesional). Ayat tersebut juga sekaligus mengikis tuntas pandangan yang menyatakan bahwa antara keduanya terdapat perbedaan yang memarginalkan salah satu diantara keduanya.

Dalam Tafsir al-Misbah, Quraish Shihab menjelaskan mengenai ayat 13 surat al-Hujurat ini bahwa setelah memberi petunjuk tata krama pergaulan dengan sesama muslim, ayat ini beralih kepada uraian tentang prinsip dasar hubungan antar manusia.¹⁷ Karena itu ayat ini tidak lagi menggunakan panggilan yang ditujukan kepada orang-orang beriman, tetapi kepada jenis manusia

menggunakan diksi laki-laki dan seorang perempuan yakni Adam dan Hawa.⁶⁷

Menurut Mahmud Yunus tafsiran dari ayat diatas adalah bahwa Allah menerangkan bagaimana cara bergaul sesama manusia, firman-Nya “ *hai semua manusia kami jadikan kamu dari bapak dan ibu dan kami jadikan kamu bermacam-macam umat (berbangsa-bangsa dan bernegara-negeri) bukan supaya kamu berperang-perangan melainkan supaya kamu berkenal-kenalan dan berkasih-kasihan antara satu dengan yang lain*” satu bangsa tidak lebih dari bangsa lain, melainkan dengan ilmu pengetahuannya dan kecakapannya, sedangkan orang yang terlebih dulu mulia disisi Allah adalah orang yang bertakwa.⁶⁸

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

“Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia seorang mukmin, sungguh, Kami pasti akan berikan kepadanya kehidupan yang baik 421) dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang selalu mereka kerjakan.”(QS. An-Nahl: 97)

Kedua ayat tersebut adalah penegasan yang gamblang mengenai tolak ukur keimanan dan amal perbuatan, bukan jenis kelamin, dalam memuliakan seseorang. Tolak ukur ini sejalan dengan prinsip-prinsip Islam mengenai persaudaraan dan kemanusiaan. Di antara teks hadits yang menegaskan persaudaraan dan kerjasama antar manusia secara tegas dan jelas, serta melarang merendahkan manusia.

⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Alquran* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 260.

⁶⁸ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: PT Hidayat Agung, 1980), 766.

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan siapa yang banyak amal ibadahnya, maka itulah mendapat pahala yang besar tanpa harus melihat dan mempertimbangkan jenis kelaminnya terlebih dahulu. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam Al-Qur'an biasa diistilahkan dengan orang orang bertaqwa (*muttaqûn*), dan untuk mencapai derajat *muttaqûn* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu.⁶⁹

b. Hakikat Penciptaan Laki-Laki dan Perempuan

Alquran tidak menganut faham *the second sex* yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau *the first ethnic* yang mengistimewakan suku tertentu.⁷⁰ Laki-laki dan perempuan dan suku bangsa manapun mempunyai potensi yang sama untuk menjadi 'abid dan khalifah termaktub dalam QS. an-Nisa ayat 124:

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ

الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu, yang telah menciptakan kamu dari diri (*nafs*) yang satu, dan darinya Allah menciptakan pasangannya dan keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak”

Yang dimaksud dengan *nafs* di sini menurut mayoritas ulama tafsir adalah Adam dan pasangannya adalah istrinya yaitu Siti Hawa. Pandangan ini kemudian telah melahirkan pandangan negatif kepada perempuan dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian laki-laki. Tanpa laki-laki perempuan tidak ada, dan bahkan tidak sedikit di antara mereka berpendapat bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk Adam. Kitab-kitab

⁶⁹Sarifa Suhra, “Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam,” . . *Volume*. 13 (2013): 380.

⁷⁰ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 766.

tafsir terdahulu hampir bersepakat mengartikan demikian.⁷¹ Walaupun pandangan diatas diterima, maka harus diakui bahwa ini hanya terbatas pada Hawa saja, karena anak cucu mereka baik laki-laki atau perempuan berasal dari perpaduan sperma dan ovum.

c. Kesetaraan gender dalam Pendidikan

Dalam beberapa dekade yang lalu, perempuan tidak memiliki tempat dalam mendapat hak-haknya dalam dunia pendidikan. Kini dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi serta berkembangnya isu demokrasi dan gender pada umumnya, maka perempuan mulai berkembang dan mendapatkan akses pendidikan. Pendidikan merupakan hal yang tidak boleh tidak harus diberikan. Melalui pendidikan, kaum perempuan harus diyakinkan mengenai perlunya perubahan-perubahan yang akan memajukan kaum perempuan dalam berbagai segi kehidupan.

Dalam memenuhi kesetaraan dan keadilan gender, maka pendidikan perlu memenuhi dasar pendidikan, yaitu mengantarkan setiap individu atau rakyat memperoleh pendidikan, sehingga bisa disebut pendidikan kerakyatan. Ciri-ciri kesetaraan gender dalam pendidikan adalah (1) perlakuan dan kesempatan yang sama dalam pendidikan pada setiap jenis kelamin dan tingkat ekonomi, sosial, politik, agama dan lokasi geografis publik (2) adanya pemerataan pendidikan yang tidak mengalami bias gender (3) memberikan mata pelajaran yang sesuai dengan bakat dan minat setiap individu, (4) pendidikan harus menyentuh kebutuhan dan relevan dengan tuntutan zaman, (5) individu dalam pendidikan juga diarahkan agar memperoleh kualitas sesuai dengan taraf kemampuan dan minatnya.⁷²

Dalam pendidikan, Alquran dan hadis memberikan pujian kepada siapapun termasuk perempuan, yang mampu meningkatkan prestasinya dalam ilmu pengetahuan. Disinggung dalam Alquran sejumlah perempuan sukses

⁷¹ Kasmawati, "Gender Dalam Perspektif Islam" 1 (mei 2013): 34.

⁷² Eni Purwati and Hanun Asrohah, *Bias Gender Dalam Pendidikan Islam* (Surabaya: Alpha, 2005), 30.

yang meraih prestasi memuaskan misalnya Ratu Balqis, Maryam dan Aisyah. Jelaslah bahwa perempuan juga mendapatkan pendidikan dan pengajaran yang sama seperti laki-laki sehingga lahirlah orang-orang yang berintelektual kalangan perempuan.⁷³

Dalam Islam, kaum perempuan diwajibkan menuntut ilmu, sebagaimana disebutkan dalam hadis Nabi saw:

عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ طلب العلم فريضة على كل

مسلم

“Dari Anas bin Malik, Rasulullah bersabda: menuntut ilmu itu wajib bagi setiap muslim. (HR. Ibnu Abdul Barr dari Anas hadits shahih).⁷⁴

Hadis ini mencakup pengertian kaum muslimat, berdasarkan kesepakatan ulama. Meskipun kata al-muslimat tidak dicantumkan di dalamnya. Hadits ini sahih sanadnya, disebutkan dalam kitab Jami' Ash-Shaghir dan menuntut ijma' ulama juga dianggap sahih.

Wahyu pertama iqra' yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. bukan saja ditunjukkan kepada beliau pribadi, melainkan juga untuk ditunjukkan kepada umatnya, baik laki-laki maupun perempuan. Selain itu, sekian banyak ayat dan hadis yang memuji orang-orang berpengetahuan, dan sekian banyak pula ancaman dan kecaman yang ditunjukkan kepada mereka yang tidak berpengetahuan. Termaktub dalam QS. al-Alaq ayat 1-5:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ

الْأَكْرَمُ ٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ٥

“Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan! Dia menciptakan manusia dari segumpal

⁷³ Purwati and Asrohah, 215.

⁷⁴ Abdul Majid Az-Zindani, *Hak Politik Wanita Dalam Islam* Terj. Khazin Abu Faqih (Jakarta: Al-I'tishom, 2003), 141.

darah. Bacalah! Tuhanmulah Yang Maha Mulia, yang mengajar (manusia) dengan pena. Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.”

Kandungan ayat 1-5 surat al-Alaq diatas mengandung makna perintah untuk seluruh umat manusia baik laki-laki maupun perempuan untuk membaca seraya menyebut nama Allah yang Maha Mengetahui. Perlu diperhatikan bahwasannya Allah lah pertama kali yang menyebutkan secara mutlak ciptaan untuk mencakup seluruh makhluk. Kemudian, menyebutkan manusia secara khusus karena kemuliaan atau keunggulan fitrahnya. Atau karena ayat tersebut berbicara mengenainya. Dalam ayat tersebut kata iqra' (bacalah) senantiasa di ulang-ulang untuk tujuan ta'kid (menguatkan) karena sejatinya bacaan itu tidak akan terealisasi melainkan dengan terus mengulang. Lebih lanjut dalam ayat ke 4 Allah mengajarkan manusia menulis dengan pena. Itu merupakan nikmat yang besar bagi Allah SWT dan perantara untuk saling memahami antara manusia sebagaimana halnya berkomunikasi dengan lisan. Seandainya tidak ada tulisan, pastilah ilmu-ilmu itu akan punah, agama tidak akan berbekas, kehidupan tidak akan baik dan stabil. Oleh karena itu, dakwah Islam dimulai dengan menganjurkan membaca dan menulis serta menjelaskan bahwa keduanya merupakan tanda-tanda kebesaran Allah pada makhluknya dan rahmatnya atas mereka.⁷⁵

Pada masa Nabi Muhammad SAW., perempuan memohon kepada Nabi Saw agar diberi waktu tertentu untuk belajar langsung kepada beliau, dan permohonan mereka beliau kabulkan. Kalau kita berkata bahwa salah satu tugas utama perempuan adalah mendidik anak-anaknya, bagaimana mungkin tugas pokoknya itu dapat mereka laksanakan secara baik kalau mereka tidak diberi kesempatan untuk belajar... bukankah perempuan adalah sekolah yang bila dipersiapkan dengan baik, mereka akan melahirkan generasi yang cerdas.⁷⁶

⁷⁵Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Alquran*, 189.

⁷⁶ Purwati and Asrohah, *Bias Gender Dalam Pendidikan Islam*, 67.

Kini ilmu pengetahuan dengan berbagai disiplinnya sudah sedemikian maju dan pesat. Karena kewajiban perempuan untuk perempuan tidak lagi hanya terbatas pada disiplin ilmu agama, tetapi telah luas sedemikian rupa sehingga lapangan studi mereka pun dapat mencakup banyak sekali disiplin ilmu.

Sejalan dengan itu, perempuan dalam Islam juga mempunyai hak-hak yang sama dengan lelaki. Pertama, hak kemanusiaan yang meliputi hak hidup, hak mendapat kemuliaan sebagai manusia, persamaan antara lelaki dan perempuan dalam mendapat balasan baik di dunia dan akhirat, serta hak dalam mengemukakan pendapat dan musyawarah. Kedua hak ekonomi, syariat Islam telah memberikan karunia kepada perempuan dengan memberikan hak kepemilikan secara utuh, baik terkait dengan harta, perdagangan dan lainnya. Hak bagi perempuan yang ketiga yaitu hak sosial, meliputi hak mendapat perlakuan baik, hak mendapat pengajaran dan hak memilih suami. Keempat yaitu hak konstitusi, wanita mempunyai hak untuk ikut berpartisipasi dalam masalah-masalah yang muncul di tengah masyarakat, baik terkait dengan masalah perdata atau pidana.⁷⁷

Dengan demikian, jelaslah bahwa Islam memberikan kedudukan yang tinggi kepada perempuan setara dengan kedudukan yang diberikan kepada laki-laki. Kesetaraan ini bukan berarti menjadikan perempuan sama persis dengan laki-laki dalam segala hal. Tentunya ada batasan-batasan tertentu yang membedakan wanita dengan pria.⁷⁸

Alquran tidak mengajarkan diskriminasi antara laki-laki dan perempuan sebagai manusia, di hadapan Allah laki-laki dan perempuan mempunyai derajat kedudukan yang sama. Oleh karena itu, pandangan-pandangan yang menyudutkan posisi perempuan sudah selayaknya diubah, karena Alquran selalu menyerukan keadilan, keamanan dan

⁷⁷ Az-Zindani, *Hak Politik Wanita Dalam Islam Terj. Khazin Abu Faqih*, 79–86.

⁷⁸ Sulistyowati, “Kesetaraan Gender Dalam Lingkup Pendidikan Dan Tata Sosial,” 8–9.

ketentraman, mengutamakan kebaikan dan mencegah kejahatan.⁷⁹

C. Problematika Kesenjangan Gender dalam Islam

Konsep yang dipahami dalam hal kesetaraan gender ialah sebuah rancangan dasar atau gagasan untuk memahami suatu karya. Dalam kesetaraan gender pun tidak sekedar paham bahwa laki-laki dan perempuan kodratnya sama, tetapi ada konsep yang harus dimengerti sebelum kita menerapkan praktiknya. Kesenjangan dan keadilan memiliki ikatan yang cukup kuat, beberapa penelitian mengungkapkan bahwa kesetaraan ini kerap menyerang perempuan sebagai korban utamanya.

Dalam kajian kesetaraan gender sendiri diksi kesetaraan sudah menjadi problematika yang patut dipahami sebagai makhluk sosial yang berbudi pekerti. Permasalahan dalam hal ini datang dari biologis gender ketika dihadapkan dengan tindak ketidakadilan antara laki-laki dan perempuan. Ketidakadilan gender ini muncul ketika seseorang diperlakukan tidak adil hanya karena alasan perbedaan gender. Bentuk ketidakadilan gender menurut Mansour Fakih dalam bukunya menjelaskan bahwa ada beberapa ketidakadilan gender seperti stereotip, marginalisasi, subordinasi, dan lain sebagainya. namun selain itu, dalam hal ini ada beberapa topik yang menjadi problematika dalam kajian kesetaraan gender itu sendiri terutama dalam kajian Islam. Bahkan menjadi perbincangan yang tidak ada habisnya sampai sekarang. Seperti halnya Poligami, kepemimpinan perempuan, wanita berkarir dan lain sebagainya. Berikut penjelasan terkait dari masing-masing variabel tersebut yakni:

1. Poligami

Persoalan poligami merupakan salah satu wacana dalam diskursus hukum Islam yang selalu menarik untuk diperbincangkan dan diperdebatkan. Kendati sering diperdebatkan, persoalan poligami ini tak kunjung menemui kesepakatan. Menurut Husein Muhammad dalam bukunya ia menjelaskan bahwa dalam perdebatan paling tidak terdapat tiga pandangan sebagai ujung dari perdebatan.

Pertama, pandangan yang secara longgar membolehkan poligami. Secara historis, mereka mengikuti apa yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. dan menganggap poligami

⁷⁹Dede Nurul Qomariah, "Persepsi Masyarakat Mengenai Kesenjangan Gender Dalam Keluarga," n.d., 2.

sebagai sunnah. Sebagian penganut pandangan ini cenderung mengabaikan yang disebut secara eksplisit dalam Alquran, yaitu syarat keadilan; kedua, pandangan yang mengharamkan poligami. Mereka melarang poligami secara mutlak berdasarkan frasa atau klausa dalam Alquran bahwa manusia tidak akan pernah mampu berlaku adil, yang merupakan syarat eksplisit kebolehan poligami; ketiga, pandangan yang membolehkan poligami dengan beberapa persyaratan. Syarat keadilan harus terpenuhi, yaitu keadilan formal distributif. Suami harus mampu memenuhi nafkah lahir dan nafkah batin para istri secara adil; syarat keharusan izin istri atau istri-istri, bahkan melalui prosedur persidangan di pengadilan serta syarat-syarat lainnya.⁸⁰

Realitas perdebatan selalu menarik sekaligus kontroversi, meskipun dalil yang menjadi rujukan semua kelompok adalah sama yakni dalam surat An-Nisa ayat 3. Hussein Muhammad menjelaskan bahwa teks-teks keagamaan selalu menyediakan ruang bagi sejumlah tafsir yang berbeda. Perbedaan itu disebabkan karena beberapa hal, misalnya perbedaan refleksi ruang dan waktu, perbedaan metodologi yang digunakan dalam istinbath hukum serta perbedaan kepentingan dan ideologi.⁸¹

Ayat-ayat yang berkenaan dengan poligami dalam Alquran yaitu QS. An-Nisa' ayat 3 sebagai berikut:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا
وَتَلْتِ وَرُبْعٌ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَذَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا

“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau

⁸⁰ Hussein Muhammad, *Ijtihad Kyai Husain: Upaya Membangun Keadilan Gender*, Cet 1 (Jakarta: Rahima, 2011), 17–18.

⁸¹ Muhammad, 22–23.

hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.”

Dalam ayat diatas ada beberapa variasi penafsiran yang ditafsirkan oleh para mufassir dari kalangan klasik maupun modern. Seperti halnya Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya ia memahami ayat 3 surat An-Nisa' dalam konteks perlakuan terhadap anak-anak yatim dan perempuan, Ibnu Katsir menafsirkan ayat tersebut sebagai keharusan seorang laki-laki untuk membayar mahar dan hendaklah ia berlaku adil terhadap wanita-wanita lain yang bisa dinikahinya. Kalimat *matsna wa tsulatsa wa ruba'*; kedudukan ayat ini adalah posisi pemberian nikmat dan mubah. Seandainya dibolehkan menggabungkan lebih dari empat wanita, niscaya akan dijelaskan. Lebih lanjut Ibnu Katsir mencantumkan surat al-Ahzab ayat 50 yang menjelaskan keistimewaan Rasulullah Saw dalam mengawini lebih dari empat orang istri.⁸²

Berkaitan dengan keistimewaan tersebut, seyogyanya masalah ini sangat penting untuk dijadikan bahasan, agar setiap orang tidak terlalu mudah mengatakan perbuatan itu boleh dilakukan sesuai dengan ajaran Rasul. Sebagai manusia biasa mesti menyadari bahwa praktik yang dilakukan Rasulullah dalam hal poligami lebih cenderung sebagai suatu fakta historis, ketimbang tindakan teologis yang bertujuan untuk menjalankan misi sosial kemanusiaan, pemberdayaan dan politik peradaban. Oleh karena itu, praktek poligami yang dilakukan Rasulullah dalam sejarahnya dipandang sebagai suatu kekhususan bagi Nabi sendiri. di zaman sekarang tidak akan ditemukan lagi seseorang yang bisa meneladani Rasulullah dengan sempurna.

Selaras dengan uraian diatas, Quraish Shihab berpandangan bahwa kita tidak dapat membenarkan siapa yang berkata poligami adalah anjuran dengan alasan Rasul saw menikah lebih dari satu perempuan dan pernikahan semacam itu hendaknya diteladani karena tidak semua apa yang dilakukan Rasul saw perlu diteladani, sebagaimana tidak

⁸² bin Katsir al-Qurasyi, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim*, 98.

semua yang wajib atau terlarang bagi beliau, wajib atau terlarang pula bagi umatnya.⁸³

Tidak lain dengan Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya, pada ayat 3 surat An-Nisa' ia mengatakan tema pada ayat ini terdefiniskan sesuai dengan sebab turunnya atau tema pada ayat ini bergantung pada konteks kejadian. Yakni, ada kalanya seputar menikahi wanita-wanita selain anak yatim perempuan dan ada kalanya seputar perintah untuk berlaku adil.⁸⁴ Pada penjelasan Muhammad Abduh, pada ayat ini dipahami larangan mengawini (poligami) wanita-wanita baik yang yatim atau bukan. Dasarnya ditekankan pada “mampu atau tidak” berbuat adil.⁸⁵

Selanjutnya, dalam pemaknaan *أَلَّا تَعْدِلُوا* menurut Abduh, adil dalam hal ini adalah yang bersifat bathiniyah, sehingga ini menjelaskan ketidakmampuan seorang suami untuk membagi perasaan batin. Sehingga faktor inilah yang membuat poligami menurut Abduh sangat tidak mungkin untuk dilaksanakan.⁸⁶ Lalu menurut Wahbah az-Zuhaili adil disini adalah bersifat materi, yaitu adil di dalam menggilir dan sama dalam pembagian nafkah hidup sehingga adil dalam urusan hati ini tidak dituntut untuk dipenuhi.⁸⁷

Dari uraian diatas dapat diambil kesimpulan bahwa antara penafsiran Wahbah az-Zuhaili dan Muhammad Abduh memiliki perbedaan yang tidak jauh berbeda. Muhammad Abduh dalam menafsirkan Qs. An-Nisa' ayat 3 ialah bahwa Allah SWT memberikan solusi bagi orang yang takut memakan harta anak yatim yang dinikahi yaitu dengan menikahi empat orang wanita selain anak yatim. Dan jika tidak dapat berlaku adil maka sebaiknya menikahi seorang wanita saja. Karena hal itu lebih menjauhkan dari perbuatan tidak adil dan dzolim kepada kaum wanita. Dengan demikian sangat jelas bahwa syarat utama kebolehan poligami menurut Abduh adalah

⁸³ Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Alquran*, 331–32.

⁸⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1991), 113.

⁸⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, cet 11 (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 76.

⁸⁶ Ridha, 77.

⁸⁷ az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 114.

mampu berlaku adil. Jika tidak mampu berbuat adil, maka poligami adalah haram.

Dalam pandangan Wahbah Az-Zuhaili, poligami adalah suatu perkara yang bersifat pengecualian atau sebagai solusi ketika dalam keadaan dan kondisi tertentu. Syariat tidak mewajibkan kepada seorang pun bahkan tidak mendorongnya. Akan tetapi syariat memperbolehkan berbagai sebab yang umum dan khusus. Pada kesimpulannya, poligami boleh dilakukan asalkan dengan dua syarat. *Pertama*, adanya sikap keadilan bagi istri (segi materi berupa nafkah, perlakuan yang baik, dan masa menginap). *Kedua*, adanya pemberian nafkah. Permasalahan adil dalam hal cinta dan kasih sayang bukan hal yang dituntut dari seorang suami yang berpoligami. Sehingga dalam hal ini, Wahbah Az-Zuhaili sangat melonggarkan praktik poligami.⁸⁸

2. Kepemimpinan Perempuan

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.

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

⁸⁸ az-Zuhaili, 89.

melarang dengan berlandaskan kepada Alquran dan hadis. Meskipun pada kenyataannya kelompok yang memperbolehkan juga menggunakan dasar Alquran dan hadis.

Ayat-ayat yang berkenaan dengan kepemimpinan perempuan terkait konsep al qawwam dalam Alquran yaitu QS. An-Nisa' ayat 34 sebagai berikut:

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

أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ

فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ

سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab) atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz) berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka mentaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Menurut Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya, dalam ayat ini memberikan satu isyarat bahwa laki-laki adalah yang bertanggung jawab atas kaum perempuan dalam konteks kepemimpinan, kepala negara, hakim dan pendidik perempuan. Arti dari “Karena Allah telah melebihkan sebagian mereka laki-laki atas sebagian mereka perempuan” bermaksud bahwa laki-laki itu lebih utama daripada perempuan dan lebih baik dari mereka. Kelebihan laki-laki dari perempuan sebagaimana dinyatakan dalam ayat di atas, oleh para penafsir Alquran

dikatakan karena akalunya dan fisiknya. Karena itu kenabian hanya di khususkan untuk laki-laki.⁸⁹

Lebih lanjut penjelasan ayat ini menjelaskan tentang perempuan yang kalian khawatirkan nusyuznya kepada suami, maka mereka itu adalah perempuan yang merasakan ia lebih tinggi di atas suaminya. Sehingga istri meninggalkan perintah suami, berpaling dan membenci kepada suami. Ketika tanda-tanda *nushuz* itu timbul di dalam sebuah kehidupan rumah tangga, maka nasehati dan ingatkanlah bahwa jika berbuat maksiat kepada suaminya maka akan mendapat siksa Allah swt. Hal ini karena Allah swt. telah menetapkan hak suami atas istri dengan ketaatan istri kepada suami. Allah swt. mengharamkan ke atas istri berlaku durhaka kepada suami karena keutamaan dan kelebihan yang dimiliki suami atas istri.⁹⁰

Setelah menasehati para istri dan juga memisahkan tempat tidur, Allah swt. memberikan metode dalam mendidik istri dengan cara memukul mereka dengan pukulan yang tidak melukainya. Maksud dari pukulan yang tidak melukai adalah pukulan yang tidak berbekas. Sepertimana yang diajarkan Islam bahwa tidak boleh memukul istri sehingga melukai, memukul wajah atau memukul dibagian yang boleh memudharatkannya. Pukulan ini hanya mendorong kepada hukuman kepada istri yang melanggar perintah suami dan tidak berbuat baik kepada suami.⁹¹

Melalui ayat ini memberikan pengertian bahwa terdapat kepemimpinan di dalam rumah tangga yang dipimpin oleh suami. Di akhir dari ayat di atas Allah swt. memberi peringatan kepada para suami bahwa “jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya”. Maksudnya di sini, apabila istri melaksanakan semua kehendak suami dan mentaatinya maka, ia tidak boleh mencari-cari jalan untuk menyusahkan istri dengan mencela atau menyakitinya.⁹² Dari penjelasan di atas, ayat ini memberikan isyarat secara mutlak bahwa hak kepemimpinan diberikan kepada laki-laki. Kepemimpinan merangkumi semua hal baik di dalam rumah

⁸⁹ bin Katsir al-Qurasyi, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim*, 501.

⁹⁰ bin Katsir al-Qurasyi, 503.

⁹¹ bin Katsir al-Qurasyi, 503.

⁹² bin Katsir al-Qurasyi, 504.

tangga maupun publik karena ayat ini didukung dengan hadits yang melarang perempuan terlibat dalam masalah publik serta hadis yang menceritakan kepemimpinan laki-laki di dalam rumah tangga.

Lain halnya dengan Quraish Shihab selaku mufassir yang hidup pada zaman modern, nampaknya akan menjadi penengah dalam menafsirkan kepemimpinan perempuan, tentunya dengan memiliki beberapa persyaratan. Menurut Quraish Shihab, penggalan kata (قوامون) merupakan kata dasar dari (قام) yang merupakan bentuk kata jama' dari kata qawwam. Lafadz tersebut berhubungan dengan perintah salat, dengan pengertian tidak berarti perintah mendirikan shalat, namun secara sempurna melaksanakan semua rukun, sunnah serta syarat-syaratnya. Ayat di atas menggunakan kata jamak yakni *qawwâmûn* sejalan dengan makna kata (الرجال) merupakan bentuk jamak dari lafadz (رج) dan ditafsirkan dengan kata “banyak” laki-laki, sering kali kata ini ditafsirkan sebagai kepemimpinan.⁹³

Penggalan awal ayat di atas berbicara secara umum tentang pria dan wanita tentang sikap istri-istri yang saleha. Seringkali kata جل 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. Menurutnya 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. 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.⁹⁴

⁹³ Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Alquran*, 408.

⁹⁴ Shihab, 409–10.

Dengan demikian, dari uraian diatas dapat diambil kesimpulan bahwa Tafsir al-Mishbah menafsirkan ayat ini dengan memberikan keluasaan hukum kepada perempuan untuk menjadi pemimpin dalam semua hal. Ayat ini juga tidak dapat dijadikan sebagai hujah untuk melarang perempuan untuk menjadi pemimpin karena dari penafsiran Tafsir al-Mishbah menyatakan bahwa bolehnya perempuan menjadi pemimpin dan ayat ini membahaskan dalam konteks rumah tangga, bukan dalam konteks republik maupun umum. Demikian dapat disimpulkan bahwa Tafsir Ibnu Katsir tidak membenarkan perempuan menjadi pemimpin manakala Tafsir al-Mishbah meletakkan kepemimpinan laki-laki ke atas perempuan hanya dalam rumah tangga saja dan memberikan satu dasar hukum bahwa bolehnya perempuan untuk menjadi pemimpin di luar rumah tangga bersesuaian dengan keadaan, kemampuan dan lain-lain.

3. Warisan: “Dua Banding Satu”

Landasan lain yang sering dipakai untuk asumsi superioritas laki-laki atas perempuan adalah soal kesaksian perempuan dan bagian waris mereka yang separuh dari laki-laki (QS. al-Baqarah ayat 282 dan QS. al-Nisa’ ayat 11. Padahal, jika dilihat dari konteks sejarah peradaban manusia, terutama dari masa Jahiliah, maka “dua banding satu” yang digagas Alquran dalam kesaksian perempuan adalah lompatan yang sangat revolusioner karena saat itu kesaksian perempuan tidak dianggap sama sekali. Seperti yang telah dijelaskan, pada masa kehadiran Islam awal di Jazirah Arab, eksistensi perempuan tidak dianggap, kelahirannya tidak diharapkan, pernikahannya bisa diceraikan kapan saja dan lain sebagainya.

Wahbah Zuhaili dalam bukunya menjelaskan bahwa pembagian warisan yang telah disepakati ada dua, yaitu *al-fard* (bagian yang telah ditentukan oleh alquran, hadis atau dengan *ijma*) dan *‘aṣabah* (perolehan hak yang telah disisakan atau sisa dari hasil yang telah dibagikan). Kadang-kadang seseorang mewarisi dengan *al-fard* saja, yaitu enam pihak: ibu, nenek, suami, istri, dan saudara seibu (laki-laki dan perempuan), dengan bagian bagian yang ditentukan dalam alquran ada enam, yaitu setengah, seperempat, seperdelapan, dua pertiga, sepertiga, dan seperenam. Ada juga yang mewarisi dengan *‘aṣabah* saja, mereka adalah anak laki-laki, cucu laki-laki dari anak laki laki, saudara laki-laki sekandung, saudara laki-laki seayah, paman

dari pihak ayah (sekandung dan seayah), anak laki-laki dari saudara laki-laki (sekandung dan seayah), anak laki-laki dari paman dari pihak ayah (sekandung dan seayah), tuan laki-laki dan perempuan yang memerdekakan budak.⁹⁵

Quraish Shihab menjelaskan mengenai warisan dalam tafsirnya, ayat-ayat mengenai pembagian warisan sebagai berikut:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ

وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

“Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan.”

Ayat di atas menyatakan bahwasanya laki-laki dan perempuan memiliki bagian masing-masing atau memiliki hak dari harta peninggalan yang ditinggalkan keluarganya dan telah diatur oleh Allah Yang Maha Kuasa. Ayat ini juga sebagai penekanan bahwa laki-laki yang sudah dewasa atau masih anak-anak ada hak berupa bagian tertentu yang diatur oleh Allah, begitupun bagi perempuan yang dewasa atau anak-anak ada hak berupa bagian tertentu, karena pada masa sebelumnya perempuan tidaklah mendapatkan harta warisan dengan alasan mereka tidak ikut berperang.

Kata رجال yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan arti laki-laki dan kata نساء yang diterjemahkan perempuan, ada yang memahaminya perempuan yang dewasa, dan ada pula yang memahami dengan perempuan yang mencakup dewasa dan anak-anak. Pendapat yang lebih tepat ialah pendapat yang kedua karena dihubungkan dengan sebab turunnya ayat tersebut.⁹⁶ Sebab turunnya ayat ini ialah berkenaan dengan seorang wanita bernama Ummu kuhlal yang memiliki dua orang anak perempuan. Ia mengadu kepada Nabi Muhammad bahwasanya suaminya yang bernama Aus bin Tsabit

⁹⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu* (Jakarta: Gema Insani, 2011), 371.

⁹⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Alquran*, 353.

telah gugur dalam perang Uhud, kemudian harta peninggalannya telah diambil semuanya oleh paman dari kedua anak tersebut dan tidak menyisakan sedikitpun untuk mereka. Nabi Muhammad pun menyuruhnya untuk menunggu, lalu turunlah surat al-Nisa' ayat ke-7.⁹⁷

Surat al-Nisa' ayat ketujuh ini menjadi semacam pendahuluan bagi ketentuan warisan dan hak-hak setiap orang yang akan dijelaskan oleh ayat berikutnya. Kemudian surat al-Nisa' ayat 11.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ ۙ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ ۙ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan) Jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Untuk kedua orang tua, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, ibunya mendapat seperenam. (Warisan tersebut dibagi) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan dilunasi)

⁹⁷ Shihab, 353.

hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”

Dijelaskan dalam ayat tersebut bahwa bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Menurut M. Quraish Shihab hal ini mengandung penekanan pada bagian anak perempuan, karena dengan dijadikannya bagian anak perempuan sebagai ukuran bagi anak laki-laki. Dengan begitu sejak semula sebelum ditetapkan bagian laki-laki, terlebih dahulu telah ditetapkan bagian bagi perempuan.⁹⁸ Seperti halnya ketika ingin mengukur sesuatu tentunya harus memiliki alat ukurnya, barulah dapat mengukur ukuran sesuatu itu. Penggunaan redaksi ini adalah untuk menjelaskan hak perempuan memperoleh warisan, dan tidaklah seperti yang diberlakukan pada masa jahiliah.

Dalam ayat ini lebih didahulukan hak pembagian waris bagi anak-anak, karena pada umumnya mereka lebih lemah daripada orangtua. Kemudian barulah dijelaskan bagian bagi ibu dan bapak. Ayat yang menyatakan *آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَعْمَ* (orang tuamudan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa diantara mereka yang lebih dekat manfaatnya bagi kamu). Hal tersebut mengandung makna bahwa anak dan bapak tidak dapat sama dalam manfaat masing-masing yang mereka berikan, karena manfaat yang dapat mereka berikan tergantung pada kadar kasih sayang mereka dan kebutuhan masing masing.⁹⁹ Kebutuhan setiap orang tentunya berbeda-beda dan tidak akan sama antara satu dengan yang lain, serta tidak akan adil.

Oleh karena itu, Allah telah menentukan bagian warisan masing masing anggota keluarga karena Allah Maha Mengetahui atas apa yang dibutuhkan oleh manusia dan Allah pun Mengetahui bahwasanya manusia tidak akan mampu mendapatkan hasil yang terbaik apabila diserahkannya wewenang atau kebijaksanaan dalam menetapkan bagian-bagian warisan, apalagi hal tersebut menyangkut materi. Hal tersebut

⁹⁸ Shihab, 361.

⁹⁹ Shihab, 363.

didasarkan atas fitrah manusia, yakni fitrah atas sesuatu yang dapat dijangkau oleh akalanya dan sesuatu yang tidak dapat terjangkau oleh akalanya. Arti keadilan dalam hukum waris Islam bukan diukur dari kesamaan tingkatan antara ahli waris tetapi ditentukan berdasarkan besar kecilnya beban atau tanggung jawab diembankan kepadanya, ditinjau dari keumuman keadaan atau kehidupan manusia.

Harus diakui bahwa aturan pembagian kewarisan Islam yang berkaitan dengan penetapan 2:1 (dua banding satu) masih sering mendapat sorotan dan gugatan akan kekurangadilan ketentuan tersebut. Bahkan dianggap sudah tidak relevan dengan keadaan dan tuntutan zaman sekarang ini. Pemikiran ini menurut Amin Suma disebabkan oleh pikiran-pikiran sosiologis-empiris-pragmatis yang hanya berfokus pada satu kenyataan bahwa banyak kasus perempuan berprofesi dan bergaji tinggi dibanding laki-laki, sehingga pada akhirnya dia harus menjadi tulang punggung bagi keluarganya.¹⁰⁰

M. Quraish Shihab menjelaskan dalam tafsirnya bahwa Asy-Sya'rawi menyatakan sebenarnya al-Qur'an lebih memihak kaum perempuan daripada kaum laki-laki.¹⁰¹ Laki-laki membutuhkan istri, tetapi ia yang harus membelanjainya. Perempuan pun membutuhkan suami, tetapi ia tidak wajib membelanjainya, bahkan dia yang harus dicukupi kebutuhannya. Sehingga pembagian waris yang terlihat lebih banyak untuk laki-laki ternyata pada hakikatnya harta tersebut untuk istrinya pula.

Menurut Zaitunah Subhan dalam bukunya Tafsir kebencian ia melihat dari latar belakang atau sejarah, setelah Islam datang, wanita diberi hak yang sama dengan pria dalam perolehan hak waris meskipun berbanding 1:2 dengan pria. Ini menunjukkan bahwa Islam bertujuan meningkatkan hak dan derajat wanita. Di sisi lain, menunjukkan adanya kesejajaran dalam perolehan hak kewarisan. Wanita tidak selalu mendapatkan setengah dari bagian pria. Dalam keadaan yang lain wanita mendapat bagian sama dengan pria.

Lebih lanjut, Zaitunah memaparkan beberapa hal untuk memahami konteks sosial Islam (Alquran) sebagai ajaran agama

¹⁰⁰ Muhammad Suma Suma, *Keadilan Hukum Waris Islam Dalam Pendekatan Teks Dan Konteks* (Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2013), 7.

¹⁰¹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Alquran*, 369.

yang bersifat kontekstual, tidak bersifat normatif, sehingga ada dua hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, meninjau realitas sosial ketika diturunkannya ajaran tersebut (*asbab al-nuzul*), yaitu wanita di masa itu tidak mendapat hak waris, bahkan menjadi dianggap bagian dari harta yang diwarisi. Dari keadaan maka Islam memberikan hak waris kepada kaum wanita sehingga jelas hal ini merupakan suatu keputusan yang sangat revolusioner dan radikal. Islam dengan ajarannya menetapkan sebuah norma bahwa pria dan wanita sebagai mitra sejajar sama-sama menjadi subjek yang mewarisi.¹⁰²

Kedua, jumlah atau kuantitas pembagian waris wanita hanya setengah dari bagian pria dapat dilihat dari aspek sosial ekonomi (khususnya dalam kehidupan berkeluarga) di masa itu, yakni beban keluarga atau nafkah sepenuhnya menjadi tanggung jawab kaum pria. Karena itu, ayat tentang konsep kewarisan ini memberi wanita satu berbanding dua untuk pria. Meskipun wanita itu kaya atau berpenghasilan lebih dari suami, kekayaan dan hasil jerih payah semuanya lebih dari suami, kekayaan dan hasil jerih payah semuanya menjadi milik istri sendiri. Suami tidak boleh membebaskan kewajiban nafkah keluarga kepada harta warisan atau penghasilan istri, kecuali atas kesukarelaan istri sendiri. Inilah latar sosial ekonomi yang menyebabkan sistem pewarisan 2:1 dicanangkan oleh Alquran di tengah-tengah masyarakat Arab lima belas abad yang lalu.

Dengan demikian, konsep kewarisan 2:1 ini ternyata berlatar belakang sosial ekonomi keluarga. Maka bisa dipahami bahwa tidak ada halangan untuk melakukan modifikasi terhadap ketentuan waris itu sendiri. Dalam hal ini ajaran prinsip (*qat'ī*) dan normatif dalam Islam tentang “kemitraansejajaran antara pria dan wanita” tetap ditegaskan.

4. Nilai Persaksian Wanita

Persaksian perempuan di antara sekian isu yang menempatkan posisi perempuan berbeda dengan laki-laki. Perbandingan bahwa seorang saksi laki-laki setara dengan dua orang saksi perempuan inilah yang menimbulkan polemic perihal posisi perempuan di hadapan laki-laki. Posisi inilah yang

¹⁰² Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 1999), 127–29.

kerap ditudingkan sebagian kalangan bahwa perempuan dinilai “kurang akal”, akibatnya seorang saksi perempuan harus disandingkan dengan saksi perempuan lainnya untuk melengkapi sebagai seorang “saksi yang sempurna”.

Dalam hal kesaksian yang berpijak pada ayat-ayat Alquran dan biasa dijadikan dasar (kemudian dipahami) dengan menentukan dua orang saksi pria atau (kalau tidak ada maka) satu orang pria serta dua orang wanita. Sehingga dapat dipahami bahwa nilai satu orang pria sama dengan dua orang wanita. Dengan kata lain dapat dipahami bahwa nilai satu orang wanita adalah separuh (seperdua) dari nilai pria dalam kesaksian maupun warisan.

Redaksi dalam tuntunan ini, adalah QS. al-Baqarah ayat 282:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ
كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي
عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ۖ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ
سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا
شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ
الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا
مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَؤُا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ
عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُوهَا
بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ
وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ ۚ فَسَوْفَ يَكُمُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَیُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۚ وَاللَّهُ
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berhutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya. Hendaklah seorang pencatat di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah pencatat menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajar-kan kepadanya. Hendaklah dia mencatat(-nya) dan orang yang berhutang itu mendiktekan(-nya). Hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia menguranginya sedikit pun. Jika yang berhutang itu orang yang kurang akal nya, lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu menolak apabila dipanggil. Janganlah kamu bosan mencatatnya sampai batas waktunya, baik (utang itu) kecil maupun besar. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian, dan lebih mendekatkan kamu pada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perniagaan tunai yang kamu jalankan di antara kamu. Maka, tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak mencatatnya. Ambillah saksi apabila kamu berjual beli dan janganlah pencatat mempersulit (atau dipersulit), begitu juga saksi. Jika kamu melakukan (yang demikian), sesungguhnya hal itu suatu kefasikan padamu. Bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Melalui ayat ini, Allah memberikan ketentuan bagi orang yang melakukan transaksi atau perjanjian keterikatan yang tidak tunai (kredit) dengan prasarana suatu bukti sebagai dasar untuk mengantisipasi perselisihan yang mungkin timbul (yang tidak diinginkan) di kemudian hari. Menurut ayat ini, persaksian (dalam transaksi jual beli) minimal dilakukan dua orang pria atau jika tidak ada maka boleh satu pria dan dua orang wanita. Ayat tersebut membedakan persaksian kaum pria dengan persaksian kaum wanita. Seorang saksi pria dapat diganti dengan dua orang wanita.

Menurut Ali Ahmad Jurjani, dan dikutip oleh tafsir Departemen Agama kaum pria lebih banyak menggunakan

pikiran dalam menimbang suatu problem yang dihadapi, sedangkan wanita lebih banyak menggunakan pemikirannya dalam masalah pelik, lebih-lebih ia dalam keadaan benci dan marah. Sebaliknya, wanita cepat sedih atau gembira karena sesuatu yang kecil. Lain dengan kaum pria yang selalu sanggup, tabah dan sabar menanggung kesukaran, dan ia tidak menetapkan atau memutuskan sesuatu kecuali setelah berpikir matang.¹⁰³

Mahmud Yunus mengatakan, ketentuan saksi pria hanya seorang sedangkan bila wanita dua orang, disebabkan urusan utang piutang dalam perniagaan, biasanya urusan kaum pria, bukan urusan kaum wanita sehingga wanita tidak begitu mementingkannya. Oleh sebab itu, kerap kali wanita terlupa sehingga harus dua orang wanita.¹⁰⁴

Dalam Tafsir al-Azhar juga dikatakan, masalah utang piutang, agunan, kontrak gadai, sewa menyewa dan sebagainya umumnya adalah urusan kaum pria karena mereka tiap hari bergelut dengan hal-hal semacam ini (perniagaan), sedangkan kaum wanita berkutat pada urusan yang halus-halus, yang memerlukan ketelitian, misalnya hal-hal yang domestik (kerja di dapur, membereskan rumah tangga dan sebagainya). oleh itu bila kaum wanita terpaksa untuk menjadi saksi maka harus berdua, supaya yang satu dapat mengingatkan yang lain dalam perkara kurang jelas baginya.¹⁰⁵

Dapat diambil kesimpulan bahwa ketiga tafsir Indonesia diatas memperlakukan ayat ini sebagai kategori ayat normatif, merupakan suatu hal yang tidak bisa ditolerir dan tidak kontekstual. Tampak sama bahwa dalam menilai kaum wanita sebagaimana pandangan inferior yang telah dikemukakan dalam pembahasan-pembahasan yang lalu. Wanita lebih emosional dan lebih tepat mengurus hal-hal domestik saja.

Kesaksian dua wanita sebanding dengan kesaksian dengan kesaksian seorang pria ini, oleh Asghar Ali Engineer dinilai bukan menunjukkan inferioritas wanita, meskipun dari ayat ini para fuqaha telah mendeduksikan satu aturan umum, yaitu satu saksi pria setara nilainya dengan dua orang saksi wanita, karena

¹⁰³ Departemen Agama RI, *Alquran Terjemahan Indonesia*, 521–22.

¹⁰⁴ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 66.

¹⁰⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid XXX (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 83.

itu, pria lebih unggul dari wanita. Tetapi, semata-mata karena pada masa itu kaum wanita tidak mempunyai pengalaman yang memadai dalam masalah keuangan dan karena itu dua saksi wanita dianjurkan oleh Alquran.¹⁰⁶

Menurut Zaitunah dalam hal ini jika dimaksudkan Alquran bahwa dua orang wanita diperlakukan sejajar dengan satu pria, dimanapun masalah kesaksian ada (muncul) Alquran akan memperlakukan wanita dengan cara yang sama. Namun kenyataan yang ada tidak demikian. Dalam Alquran terdapat tujuh ayat yang berkenaan dengan pencatatan kesaksian ini, yaitu surat al-Baqarah ayat 282, al-Nisa' ayat 15, al-Maidah ayat 106, al-Nur ayat 4, 6 dan 13, dan al-Talaq ayat 2, tetapi tidak satupun yang menetapkan bahwa dua orang saksi wanita sebagai pengganti satu saksi pria.¹⁰⁷

Dengan uraian beberapa pembahasan diatas, hemat penulis menyimpulkan bahwa ketentuan kesaksian ini adalah menurut kecenderungan umum, yaitu bila wanita yang akan menjadi saksi itu matang dan berpengalaman dalam bisnis misalnya seperti khadijah maka dapat dipakai formula satu banding satu sebagai alternatif. Dengan demikian, ayat tentang kesaksian ini tidak dapat diberlakukan untuk kesaksian secara umum, tetapi khusus hanya dalam kesaksian bisnis dan sifatnya kontekstual. Umumnya kaum wanita ketika itu tidak terbiasa berurusan dengan persoalan-persoalan orang lain di luar urusan rumah tangganya. Boleh jadi, karena mereka tidak terbiasa terlibat, akan alpa, beda dengan umumnya kaum pria. Kondisi sekarang jauh berbeda dengan kondisi di masa itu; kaum wanita di era globalisasi ini banyak yang pandai berbisnis, pakar ekonomi, dan manajer. Oleh karena itu, ayat tentang kesaksian ini tidak normatif, tetapi harus dipahami secara kontekstual.

5. Hakikat Penciptaan dan Martabat Kemanusiaan Perempuan

Mayoritas ulama tafsir, seperti: al-Thabari, Ibnu Katsir, al-Qurthubi, Ibnu Athiyah dan al-Alusi berpandangan bahwa

¹⁰⁶ Asghar Ali Engineer, *Tafsir Perempuan Wacana Perjumpaan Alquran, Perempuan Dan Kebudayaan Kontemporer*, cet. 1 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 87–88.

¹⁰⁷ Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur'an*, 119.

asal usul penciptaan perempuan (Hawa) adalah dari tulang rusuk laki-laki (Adam). Bahkan Zamakhsyari sekalipun, yang terkenal sebagai tokoh mufassir berlatar belakang aliran rasional mu'tazilah, dalam perkara ini termasuk salah satu tokoh yang berpemahaman demikian. Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman semacam ini tidak hanya menjadi domain tafsir atau mufassir era klasik maupun pertengahan, namun bisa jadi juga dianut oleh tafsir atau mufassir era modern.

Alquran sendiri dalam QS. al-Nisa' ayat 1 sebenarnya tidaklah menyatakan secara eksplisit pandangan semacam ini. Pandangan semacam ini muncul berangkat dari kalimat nafsun wahidah pada ayat tersebut yang dimaknai oleh umumnya mufassir sebagai "Adam" dan kalimat (زوجها) yang dimakan sebagai "istri adam" (Hawa). Allah Swt. memuliakan wanita begitu rupa dengan diabadikan jenis kelamin ini menjadi nama surat Alquran (*al-Nisa'* artinya wanita). Alquran tidak pernah mendiskreditkan segala hal yang terkait dengan wanita terhadap mitra jenisnya.

Bisa penafsiran tentang asal penciptaan perempuan dimulai dari perbedaan penafsiran kata nafs wahidah yang disebutkan sebanyak tiga kali dalam Alquran dalam konteks asal penciptaan perempuan pertama (Hawa). Seperti dapat dilihat berikut ini:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ,....

"Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa)."

Al-Tabarî mengajukan argumen berupa riwayat-riwayat guna mendukung penafsirannya ini. Diantaranyariwayat yang berasal dari Qatâdah dan Mujâhid yang menjelaskan bahwa maksud *nafs wâhidah* adalah Adam, dan dari tulang rusuk Adam itu Hawa diciptakan. Al-Tabarî juga mengutip riwayat al-Suddî yang menceritakan kronologis penciptaan Hawa, menurutnya setelah Adam ditempatkan di surga, Adam merasa sedih, tidak ada baginya pasangan yang menenangkannya, kemudian ia tidur, kemudian terbangun, ketika itu di sisi kepalanya terdapat seorang perempuan (Hawa) yang sedang duduk. Allah menciptakan perempuan itu dari tulang rusuknya,

kemudian Adam bertanya, siapa kamu?!. Perempuan itu menjawab: aku perempuan. Adam bertanya kembali: untuk apa kamu diciptakan?. Perempuan itu menjawab: agar kau tentram padaku.¹⁰⁸ Riwayat ini yang paling sering dikutip oleh sebagian umat Islam ketika menunjukkan bahwa Hawa dan perempuan lainnya diciptakan dari tulang rusuk.

Penciptaan asal wanita, dalam hal ini Hawa, umumnya mengacu pada kata *nafs*. Dari tiga ayat penciptaan dengan kata *nafs* (*al-Nisa'* 4:1, *al-A'raf* 7:189 dan *al-Zumar* 39:6) yang dapat dijadikan dasar, adalah kata *nafsin wahidah*, *minha* dan *zaujaha*. Redaksi seperti ini sangat potensial untuk ditafsirkan secara kontroversial. Dari sinilah tampaknya beberapa mufassir berbeda dalam menginterpretasikan pemahaman tentang penciptaan wanita (Hawa).

Pendapat yang sering muncul pada umumnya berasal dari para ulama terdahulu. Mereka hampir sepakat mengartikannya demikian karena berpandangan bahwa *nafs wahidah* diartikan Adam. Dipahami pula bahwa kata *minha* ditafsirkan menjadi “Dan Allah menciptakan pasangan atau istrinya yaitu Hawa dari *nafs wahidah* yaitu dari Adam”, karena kata *zaujaha* arti harfiahnya adalah pasangannya, mengacu pada istri Adam, yaitu Hawa. Oleh karena itu, para mufassir memahami ayat ini bahwa pasangan atau istri Adam diciptakan dari tubuh Adam sendiri. Diantara para mufassir yang berpandangan demikian antara lain, Imam al-Qurthubi¹⁰⁹, Ibnu Katsir¹¹⁰, Imam al-Zamakhshari¹¹¹ dan al-Alusi¹¹² dalam kitab tafsirnya.

Para mufassir di atas memberikan argumen dalam menafsirkan ayat tersebut, khususnya *al-Nisa'* ayat 1 dikuatkan dengan Hadits Sahih “... wanita itu diciptakan dari tulang rusuk...”.¹¹³ Hadis tersebut tampaknya dipahami oleh para ulama terdahulu secara harfiah. Namun tidak sedikit ulama

¹⁰⁸ Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid IV, 339–42.

¹⁰⁹ Ath-Thabari, 301.

¹¹⁰ bin Katsir al-Qurasyi, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim*, 448.

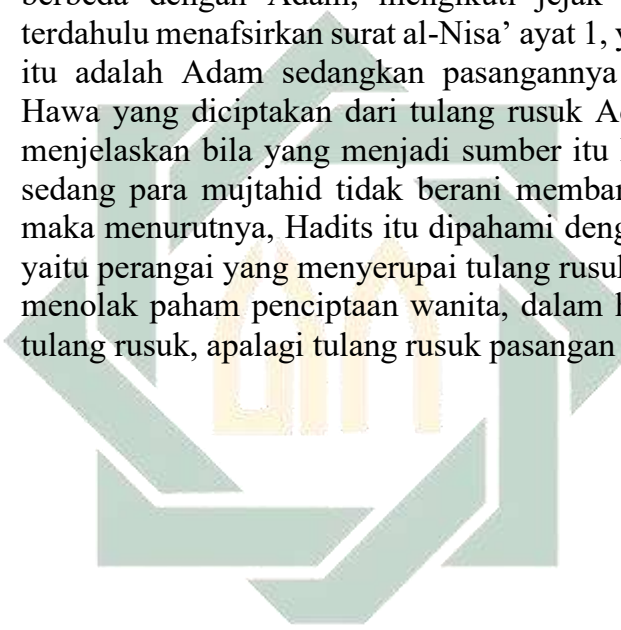
¹¹¹ Abu al-Qasim al-Zamakhshari, *Al-Kasysyaf 'an Haqa'iq al-Tanzil Wa 'Uyun al-Aqawil*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), 492.

¹¹² Abu Fadal al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir al-Qur'an al-Azim Wa al-Sab' al-Ma'ani*, Jilid II (t.tp: Dar al-Fikr, t.t), 180–81.

¹¹³ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid I (Kairo: al-Babi al-Halabi, t.t), 625.

kontemporer memahaminya secara metaforik, bahkan ada yang menolak kesahihan hadis tersebut.

Menurut Hamka, kata *nafs wahidah* dalam surat al-Nisa' ayat 1 diartikan dengan "satu diri". Sehingga dijelaskan bahwa semua manusia di belahan manapun adalah satu yaitu satu kemanusiaan dengan Tuhan yang satu. Ia mengatakan bahwa para mufassir belakangan yang memahami penciptaan Hawa berbeda dengan Adam, mengikuti jejak langkah mufassir terdahulu menafsirkan surat al-Nisa' ayat 1, yaitu *nafs wahidah* itu adalah Adam sedangkan pasangannya (*zaujaha*) adalah Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam. Hamka juga menjelaskan bila yang menjadi sumber itu Hadis yang sahih, sedang para mujtahid tidak berani membantah Hadits Sahih maka menurutnya, Hadits itu dipahami dengan makna kiasan, yaitu perangai yang menyerupai tulang rusuk. Dengan tegas ia menolak paham penciptaan wanita, dalam hal ini Hawa, dari tulang rusuk, apalagi tulang rusuk pasangan atau suaminya.¹¹⁴



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

¹¹⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid XXX:216–20.

BAB III

TAFSIR AT-ṬAHRIR WA TANWIR KARYA IBNU ‘ĀSHŪR

A. Biografi Ibnu ‘Āshūr

1. Lingkungan Sosial

Tunisia merupakan negara yang mayoritas penduduknya menganut agama Islam. Sekitar 97% dari total jumlah penduduk adalah seorang muslim, dan hampir seluruhnya menganut mazhab Sunni, kecuali segelintir penduduk pulau Jerba, yang menganut madzhab Khawarij ‘ibadiyyah. Madzhab Fiqh yang tersebar adalah madzhab Maliki dan ada pula sebagian kecil yang bermazhab Hanafi. Oleh karena itu, negara ini aman dari konflik sektarian seperti halnya yang terjadi di negara lain.

Kristen –terutama katolik- menjadi agama kedua. Kristen Katolik muncul belakangan ketika kondisi umat Islam melemah di akhir abad ke-19 M. Saat itu, Perancis menjajah Tunisia, pada saat itu pula jumlah umat Kristiani meningkat secara signifikan, karena mendapat berbagai keistimewaan dari Prancis. Sementara itu, Tunisia merdeka, sebagian besar penganut agama tersebut kembali ke negara masing-masing. Sehingga menyebabkan populasinya menyusut hingga 2,5%. Sisanya 0,5 % adalah pemeluk Yahudi dan agama lain.

Pada masa Ibnu ‘Āshūr hidup, Tunisia mengalami dua periode sejarah yang berbeda, yaitu penjajahan Prancis dan kemerdekaan dengan sistem pemerintahan sekuler yang represif. Kedua periode ini tidak ramah terhadap masyarakat muslim Tunisia. Di saat yang bersamaan, Islam di Tunisia mengalami masa-masa suram. Pemerintahan di pusat kekhalifahan dan wilayah kecil dijalankan oleh sistem yang buruk, persaingan politik tidak sehat, dan pertikaian yang tidak berkesudahan terjadi di kalangan penguasa dan pemerintah. Sebagai akibatnya, masyarakat muslim Tunisia mengalami degradasi moral dan mulai bersikap apatis. Situasi politik dan kondisi ekonomi melemah serta kehidupan sosial tidak lagi harmonis. Sementara itu, pemahaman keislaman mengalami distorsi yang cukup parah, baik dalam bidang akidah, hukum syariat, maupun ibadah. Tradisi intelektual berhenti berinovasi dan berkreasi, dan mengakibatkan tertinggal jauh dengan

Eropa.¹¹⁵ Di lain pihak, Bangsa Eropa, yang merupakan rival Islam sejak dulu, sedang menikmati kebangkitan dan reformasi, yang didukung oleh kemajuan teknologi dan revolusi industri.

Pada masa penjajahan Prancis, berbagai gejolak sosial dan politik terjadi. Keamanan daulah ‘Utsmaniyah semakin melemah, terlebih saat pejabat-pejabat serakah mulai bermunculan. Penjajahan ini menimbulkan krisis global. Di bidang ekonomi, banyak masyarakat menjadi pengangguran, sehingga kasus perampokan dan pencurian menyeruak. Sementara itu, para kaum elit sibuk berebut kursi jabatan, sampai-sampai terjadi pertumpah darahan.

Kebodohan, anarkisme, dan buruknya kondisi perekonomian bangsa semakin diperparah oleh kebingisan wazir Mustafa bin ‘Iyād yang kabur dengan membawa uang rakyat. Setelah kejadian ini, bangsa luar mulai memunculkan keinginannya untuk menguasai Tunisia secara terang-terangan. Salah satunya adalah dengan usaha memasukkan keamanan bangsa Yahudi dan lainnya dalam urusan dalam negeri serta menyerahkan pengeluaran Tunisia pada pengawasan orang luar demi terciptanya stabilitas keuangan. Meski ada seruan untuk perdamaian yang mengajak seluruh masyarakat Tunisia untuk bangkit, gerakan tersebut mengalami kesulitan internal dan eksternal, yang telah menyebabkan negara Tunisia kacau dan hancur. Perang sipil, kelaparan, penguasa yang otoriter, serta ekonomi yang berada di bawah pihak asing adalah faktor yang menjadikan negara ini hancur.¹¹⁶

2. Latar Belakang

Ibnu ‘Ashūr adalah seorang ilmuwan muslim yang memiliki latar belakang keluarga bangsawan dan ahli ilmu dari suku *Ashuriyyah*, yang berasal dari negeri Andalusia.¹¹⁷ Para pendahulunya hidup di masa kemakmuran Andalusia, hingga

¹¹⁵ Balqasim al-Ghali, *Shaikh Al-Jāmi’ al-A’zam Muḥammad Ṭāhir Bin ‘Ashūr: Ḥayātuhū Wa Athāruhū* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996), 17.

¹¹⁶ al-Ghali, 17–18.

¹¹⁷ ‘Ashuriyyah adalah marga dari buyut Ibnu ‘Ashūr yang lahir di Maroko, setelah ayahnya migrasi dari Andalusia. Buyutnya ini kemudian mempunyai anak bernama Muhammad Tahir bin ‘Ashur (1230 M), seorang ilmuwan, mufti, hakim dan guru sekaligus kakek dari Ibnu ‘Ashur. Lihat: Balqāsīm al-Ghālī, *Shaikh al-Jāmi’...*, 35.

pada tahun 1620 M bermigrasi ke kota *Sala*, Maroko. Kemudian pada 1648 M, mereka pindah ke Tunisia dengan dikawal oleh Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Ashur al-Hasani. Perpindahan ke Tunisia ini disebabkan oleh penyerangan tentara salib terhadap Andalusia.

Di Tunisia inilah tempat lahir Muhammad Tahir bin 'Ashur. Tepatnya, di pesisir pantai La Marsa pada tahun 1879 M. Ia bernama lengkap Muhammad al-tahir bin Muhammad bin Muhammad al-tahir bin Muhammad bin Muhammad al-Shazili bin 'Abd al-Qadir bin Muhammad bin 'Ashur. Ibunya bernama Fatimah binti Muhammad 'Aziz al-Bu'atur, merupakan putri dari perdana menteri Muhammad 'Aziz al-Bu'atur pada masa 'Ali Bey, dan bapaknya bernama Muhammad bin 'Ashur, ketua majelis perwakafan.

Popularitas Ibnu 'Ashūr sebagai cendekiawan muslim di wilayah Barat Jazirah Arab tidak terlepas dari kakek-kakeknya yang juga pakar ilmu agama. Bila Muhammad 'Aziz al-Bu'atūr terkenal sebagai perdana menteri, maka Muhammad Tahir terkenal sebagai tokoh agama karismatik abad 19. Ia seorang pakar di bidang sastra, Fiqh dan Nahwu sekaligus memegang jabatan *naqīb al-ashrār*,¹¹⁸ guru dan mufti *mazhab Mālikī*.

Ibnu 'Ashur wafat pada usia 94 tahun. Ketika itu, ia sedang menderita sakit yang ringan setelah salat Asar, dan menghembuskan nafas terakhirnya sebelum salat Magrib. Di hari Ahad, 3 Rajab 1393 H/12 Agustus 1973 M. (footnote)

Nama lengkap dari Ibnu 'Ashur adalah Muhammad al-Tahir bin Muhammad al-Thahir bin Muhammad bin Muhammad al-Syazili bin 'Abd al-Qadr Ibnu 'Asyur.¹¹⁹ Ada juga yang meringkas nama beliau yaitu Muhammad al-Thahir bin Muhammad bin Muhammad al-Thahir 'Asyur.¹²⁰ beliau terlahirkan dari wanita yang shalihah nan mulia yakni Fatimah putri perdana Menteri Muhammad al-'Aziz. Ibnu 'Ashūr menikah dengan cara Muṣṭafā Muḥsin, yang terkenal dengan

¹¹⁸ Michael Winter, *Egyption Society Under Ottoman Rule 1517-1798* (London: Routledge, 1992), 187.

¹¹⁹ Musyrif bin Ahmad al-Zuhainy, *Asar al-Dilalat al-Lugawiyah Fi al-Tafsir 'Indalibni 'Asyur* (Beirut: Muassah al-Rayyan, 2002), 21.

¹²⁰ al-Ghali, *Shaikh Al-Jāmi' al-A'zam Muḥammad Ṭahir Bin 'Āshūr: Ḥayātuhū Wa Athāruhū*, 7.

kealiman dan kepemimpinannya. Istrinya bernama Fatimah binti Muhammad bin Mustafa Muhsin. Dari pernikahannya ini, ia dikarunia 5 anak; Muhammad al-Fadil, Abd al-Malik, Zain al-‘Abidin, Ummi Hani, Safiyya.

Ibnu ‘Āshūr tumbuh dalam asuhan kakek (yang berasal dari ibunya) notabenenya adalah seorang perdana menteri dan kedua orang tuanya, orang tuanya menginginkan kelak (Ibnu ‘Āshūr II) menjadi seperti kakeknya dalam keilmuan dan kepandaianya (Ibnu ‘Āshūr I)¹²¹ untuk selalu menjaganya dan bersemangat agar kelak ia menjadi penggantinya baik dalam keilmuan, kekuasaan dan kedudukannya (sebagai perdana menteri).¹²²

Ibnu ‘Āshūr setelah mengenyam pendidikan *al-Zaituniyah*, ia mengabdikan dan mendapatkan berbagai kedudukan di bidang Agama, kegiatan selama ini tidak didasari *material oriented* tetapi didasari *risalah amanah* yang mesti dia emban dalam menjalankan misinya, dia terbantu oleh keberadaan perpustakaan besar yang mengoleksi literatur-literatur kuno dan langka, di samping literatur modern dalam berbagai disiplin ilmu-ilmu keislaman. Perpustakaan itu adalah warisan generasi tua dari para cendekiawan dan termasuk perpustakaan terkenal di dunia.

Peran Ibnu ‘Āshūr sangat signifikan dalam menggerakkan nasionalisme di Tunisia. Beliau termasuk anggota jihad bersama Sheikh besar Muhammad Khadr Husain yang menempati kedudukan masyikhah al-Azhar, imam besar al-Azhar. Keduanya adalah tokoh yang berwawasan luas, kuat imannya dan keduanya pernah dijebloskan ke penjara dan mendapatkan rintangan yang tidak kecil demi negara dan agama. Keduanya menghadapi tantangan yang berasal dari penjajah di setiap wilayah. Namun berkat rahmat Allah mereka berdua mendapat tempat strategis yang mana Syaikh Muhammad Khadr Husain menjadi Syaikh besar di Mesir sedangkan Ibnu ‘Āshūr menjadi Syaikh besar di Tunisia, dan selama menjabat sebagai Syaikh besar Ibnu ‘Āshūr pernah menjabat sebagai Hakim dan Mufti.

¹²¹ al-Ghali, 37.

¹²² Mani’ ‘Abd al-Halim, *Kajian Tafsir Komprehensif Metode Ahli Tafsir*, Terj. Faisa Saleh Syahdianur (Jakarta: PT Karya Grafindo, 2006), 33.

Namun begitu kondisi saat itu menggiring Ibnu ‘Ashūr bersatu dengan para penguasa dengan tujuan seputar wawasan keislaman, akhirnya ia dapat menghimpun kekuatan demi agama dan menjaga sesuatu fundamentalis dalam agama. Dia dengan lantang jelas dan percaya diri tanpa ada maksud menjilat menyampaikan pesan agama. Tetapi akhirnya kedudukan Ibnu ‘Ashūr dicopot sebagai Syaikh besar Islam, karena para Hakim melihatnya dia tidak mempunyai kepentingan apa-apa dan tidak lagi bisa diharapkan dan ternyata Ibnu ‘Ashūr sendiri telah menduga semua ini akan terjadi kala itu.¹²³

Setelah dicopotnya Ibnu ‘Ashūr dari jabatan Syaikh Islam, ia menyibukkan dirinya di rumahnya dengan aktivitas rutinnnya membaca dan menulis dan juga menikmati buku-buku yang ada di perpustakaanannya. dan perlu diketahui juga ia sudah lama mempunyai keinginan menulis tafsir, namun ia masih terbebani dengan berjuang dalam membela negaranya.¹²⁴

Akhirnya setelah mengisi masa hidupnya dengan menyebarkan ilmu, berjuang demi negaranya dan menerangi dunia dengan cahaya ilmunya Ibnu ‘Ashūr wafat pada hari Ahad tanggal 13 Rajab 1393 H/12 Oktober 1973 sebelum salat magrib dan sebelumnya beliau merasakan sakit ringan saat melaksanakan salat asar.¹²⁵

3. Riwayat Pendidikan

Hidup di tengah keluarga berpendidikan dengan tradisi keilmuan yang baik mempermudah Ibnu ‘Ashūr dalam menimba ilmu. Perjalanan ilmiahnya dimulai sejak dini. Pendidikan pertama ia peroleh dari ayah, kakek dan keluarga terdekatnya. Pada usia 6 tahun, Tahir bin ‘Ashūr menghafal Alquran di masjid *Sayyid Abī Ḥadīd* yang bertetangga dengan rumahnya di *Nahj al-Bāshā*. Ia berguru kepada Muhammad Khiyari.¹²⁶ selain itu, ia juga menghafal kitab dasar, seperti al-Risalah, Qatr al-Nadā dan kitab-kitab Fiqih madzhab Mālikī

¹²³al-Halim, 315.

¹²⁴ Faizah Ali Syibromalisi, “Tela’ah Tafsir Al-Tahrîr Wa Al- Tanwîr Karya Ibnu ‘Asyûr,” n.d., 35.

¹²⁵ Syibromalisi, 36.

¹²⁶al-Ghali, *Shaikh Al-Jāmi’ al-A’zam Muḥammad Ṭāhir Bin ‘Ashūr: Ḥayātuhū Wa Athāruhū*, 37.

lainnya, sembari mengikuti pembelajaran kitab al-Jurumiyyah yang disampaikan oleh Khafid al-Azhari.¹²⁷

Tahun 1893 M, ketika sudah memasuki usia 14 tahun, Ibnu 'Ashur menimba ilmu di Universitas Zaituniyah. Kurikulum di sana mencakup ilmu-ilmu pokok dan perantaranya. Di sinilah ia belajar Nahwu, Sharaf, Mantik, Ilmu Alquran dan Tafsir, Qiraat, Hadis, Mustalah Hadith dan lain lain. disini pula ia belajar Bahasa Prancis dan pembaruan pemikiran Islam. Di usia yang terbilang masih muda ini tidak membuatnya tertinggal, tetapi justru menambah semangatnya untuk terus belajar, bahkan kepiawaiannya dalam menguasai ilmu melebihi rata-rata.¹²⁸

Di universitas ini, ia diajar kembali oleh kakeknya, Muhammad 'Aziz al-Bu'atir pada bidang keagamaan dan Bahasa Arab. Selain itu, ia juga diajar oleh Ibrahim al-Riyahi, Muhammad Tib dan Muhammad Salih al-Radawi al-Samarqandi.¹²⁹ Berkat arahan dari kedua orang tua kakek dan gurunya, beliau sangat harus dan cinta pada ilmu pengetahuan sehingga dalam proses belajar Ibnu 'Ashur tidak sekedar bertatap muka dengan para guru dan teman-temannya di tempat belajar tetapi beliau juga memberikan kritik yang cerdas dan baik.

Banyaknya bidang keilmuan yang telah dikuasai Ibnu 'Ashur tidak terlepas dari lama dan sukarnya proses belajar. Ia membaca buku dalam berbagai disiplin ilmu secara mendalam. Berikut ini buku-buku yang didalami Ibnu 'Ashur sampai ia menguasainya:¹³⁰

- a. Dalam bidang nahwu ia mempelajari kitab matan *Alfiyyah Ibn al-Malik* karya Jamal al-Din bin 'Abdillah bin Malik al-Tai beserta *sharah sharahnya*, Yaitu;

¹²⁷ Muhammad al-Habib bin Khaujah, *Muhammad Tahir Bin 'Ashur Wa Kitabuhū Maqāsid al-Sharī'ah*, vol. 1 (Qatar: Wizarah al-Auqaf wa al-Shu'un al-Islamiyah, 2004), 153–54.

¹²⁸ Syibromalisi, "Tela'ah Tafsir Al-Tahrir Wa Al- Tanwir Karya Ibnu 'Asyur," 37.

¹²⁹ Syibromalisi, 67.

¹³⁰ al-Ghali, *Shaikh Al-Jami' al-A'zam Muhammad Tahir Bin 'Ashur: Hayatuhū Wa Atharuhū*, 37–38.

- Mughnī al-Labīb* karya Ibnu Hisham, *Tuḍīh* karya Khālīd al-Azhārī, dan *Tuḥfah al-Gharīb fī Sharḥ al-Mughnī al-Labīb* karya al-Damāminī.
- b. Kitab *al-Manẓār* karya Imam Suyūṭī dalam bidang Bahasa dan Sastra.
 - c. *Sharḥ Risālah al-Samarqandī* karya al-Damanhurī dan *Sharḥ al-Muṭawwal* karya al-Sa'd al-Taftazānī dalam bidang Balaghah.
 - d. *al-Sulām fī al-Mantiq* karya ‘Abd al-Rahmān Muḥammad al-Shangīr dalam bidang Mantiq.
 - e. *al-Wuṣṭā alā al-‘Aqā’id al-Nafsiyyah* dalam bidang Teologi.
 - f. Dalam Ilmu Hadits, ia belajar *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan Muslim, serta kitab-kitab sunan dan *sharḥ* lainnya.
 - g. Dalam bidang *Fiqh*, ia mempelajari *Aqrāb al-Mālik ilā Madzhab al-Imām al-Mālik* dan *al-Tawādī ‘alā al-Tuḥfah*.
 - h. Dalam bidang *Uṣūl Fiqh*, ia mempelajari *Sharḥ al-Ḥaṭab ‘alā al-Waraqāt*.

4. Karya dan Murid Ibnu ‘A<shu>r

Untuk menjadi seorang cendekiawan yang sangat terkenal keilmuannya tentu tidak terlepas dari peran guru-guru hebat. Begitu pun Ibnu ‘Ashūr, banyak guru yang membimbing dan mengajarkannya berbagai macam ilmu hingga ia berhasil menoreh segudang prestasi. Berikut nama-nama guru Ibnu ‘Ashūr beserta bidang yang ia ajarkan:

- a. Muhammad ‘Azīz al-Bū’atūr yang merupakan kakeknya dari jalur Ibu. Ia mengajar ilmu politik dan kemasyarakatan kepada Ibnu ‘Ashūr.
- b. Abd al-Qādir al-Tamīmī, yang mengajarkan ilmu tajwid, Qira’at khususnya riwayat Qālūn.
- c. Muḥammad al-Nakhfī, yang mengajarkan ilmu alat seperti Nahwu (*Muqaddimah al-I’rāb*); *al-Qaṭr*, *al-Makūdī ‘alā al-Khulāṣah*; *Mukhtaṣar al-Sa’d* dalam bidang Balaghah; *al-Tahzīb* dalam bidang Mantik; *al-Ḥiṭāb ‘alā al-Waraqāt* dan *al-Tanqīḥ li al-Qarrātī* dalam bidang *Uṣūl Fiqh*; serta kitab *Miyārah ‘alā al-Murshid dan kifāyah al-Ṭālin ‘alā al-Risālah* dalam bidang Fiqh Mālikī.
- d. Muḥammad Ṣāliḥ al-Sharīf, sebagai mentornya dalam menelaah kitab *al-Qaṭr*, karya Ibnu Hishām, *al-Makūdī*,

al-Sullam, al-Tāwūḍī ‘alā al-Tuḥfah, dan Mukhtaṣar al-Sa’d ‘alā al’Aqā’id al-Nisfiyyah.

- e. Umar bin ‘Ashūr, yang mengajarkannya kitab *Lāmiyyah al-Af’āl wa Shurūḥuhā fī al-Sharf, Ta’līq al-Damāminī ‘alā al-Mughnī, Mukhtashar al-Sa’d, al-Dardīrī, dan kitab al-Durrah*
- f. Muḥammad al-Najjār al-Sharīf, yang mengajarkan kitab *al-Makūḍī fī al-Khulāṣah, al-Mawāqif, al-Baiqūniyyah, dan Gharāmī Ṣaḥīḥ}.*
- g. Muḥammad Ṭāhir Ja’far, yang menjadi mentornya ketika menelaah kitab *Sharḥ al-Maḥallī ‘alā Jam’i al-Jawāmi’ dan Shihāb al-Khafājī ‘alā al-Shifā’,*
- h. Muḥammad al-‘Arabī al-Durī, yang mengajarkan kitab *Kifāyah al-Ṭālib ‘alā al-Risālah.*

Dedikasinya menjadi seorang guru di universitas Zaituniyyah dalam kurun waktu tiga puluh tahun lebih melahirkan banyak sekali tokoh terkemuka. Di antaranya adalah:

- a. Muḥammad al-Fāḍil (1909-1970 M), yang merupakan putra pertama sekaligus muridnya di Universitas Zaituniyyah. Dalam pencapaiannya sebagai seorang akademisi, ia sempat menjabat sebagai dekan Fakultas Ushuluddin dan Syariat. Selain itu, di kancah internasional, ia pernah mengisi perkuliahan di Istanbul, Sorbone Prancis, dan India.¹³¹
- b. ‘Abd al-Mālik, yang merupakan putra keduanya. Ia adalah seorang pegawai sipil. Ia juga aktif menulis makalah ilmiah di media massa, serta mengkodifikasi karya-karya ayahnya yang tersebar di media massa.¹³²
- c. Muḥammad al-Ḥabīb bin al-Khaujah (1922-2012), seorang profesor di Universitas Zaituniyyah serta pernah diangkat menjadi dekan. Di samping itu, ia juga pernah menjabat sebagai mufti resmi Tunisia, penulis aktif, dan sekretaris umum Lembaga *Fiqh Islam*.¹³³

¹³¹ Mahmud Shakir, *Al-Tārīkh al-Islāmī: Al-Tārīkh al-Mu’āṣir Bilād al-Maghrib* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1996), 37–38.

¹³² bin Khaujah, Muḥammad Ṭāhir Bin ‘Ashūr Wa Kitabhū Maqāṣid al-Sharī’ Ah, 1:66.

¹³³ bin Khaujah, 1:67.

- d. ‘Abd al-Ḥamīd bin Bādīs (1889-1940 M), seorang ulama terkemuka madzhab Mālikī serta tokoh pembaru Aljazair. Selain menjadi murid, ia juga menjadi pembanding diskusi Ibnu ‘Āshūr.¹³⁴

Ibnu ‘Āshūr adalah ulama Tunisia yang sangat produktif menulis karya ilmiah, terutama yang bersentuhan langsung dengan realitas masyarakat. Karyanya antara lain mencakup keilmuan Islam, pembaruan Islam, bahasa dan sastra Arab, sejarah dan kedokteran. Di antaranya adalah:

- a. keilmuan Islam; *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, a Laisa al-Shubḥ bi Qarīb, al-Maqāshid al-Syariah al-Islamiyyah, Qiṣṣah al-Maulid, Hawāshī ‘ala Tanqīh li Syihab al-Dīn al-Qarafi fi Uṣūl Fiqh, Fatawā wa Rasā’il al-Fiqhiyyah, al-Tauḍīh wa al-Taṣḥīḥ fi Uṣūl al-Fiqh, al-Ta’līq wa al-Taḥqīq ‘ala Syarḥ Ḥadīth Umm Zarr, Qadāyā Syar’iyyah wa Ahkām Fiqhiyyah wa Arā’ Ijtihādiyyah wa Masā’il ‘Ilmiyyah*, dan lain sebagainya.
- b. Bahasa dan Sastra Arab: *Uṣūl al-Inshā’ wa al-Khiṭābah, Mūjaz al-Balāghah, Sharḥ al-Dīwān, al-waḍīḥ fi al-Mushkilāt al-Mutanabbi li Ibnī Janni, Saraqāt al-Mutanabbi, Taḥqīq al-Muqaddimah fi al-Nahw li Khalf al-Ahmar, Tarājum li Bad’ al-A’lām, Jam’wa sharḥ Dīwān Suhaim dan Sharḥ Mu’allaqāt li imri’ al-Qais*.

Selain buku, tercatat sebanyak lima belas jurnal yang ditulis oleh Ibnu ‘Āshūr baik di dalam atau luar Tunisia. Ia banyak menuangkan ide pembaharuannya dalam jurnal yang ia tulis, termasuk dalam jurnal al-Manar yang dipimpin langsung oleh Muhammad Rāshid Ridā di Mesir.¹³⁵

Ibnu ‘Āshūr juga aktif menulis di berbagai surat kabar, seperti *al-Zaitūniyyah*, yang menjadi embrio tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Sementara itu, dari majalah *al-Hidāyah al-Islāmiyyah* terbit kitab *Uṣūl al-Nishām al-Ijtīmā’ī fi al-Islām*. Ia juga menulis di *al-Majmā’ al-‘Ilmi al-‘Arabī*, yang kemudian darinya muncul kitab bertajuk *Sharḥ al-Muqaddimah al-Adabiyyah*.¹³⁶

¹³⁴ bin Khaujah, 1:28–29.

¹³⁵ bin Khaujah, 1:70.

¹³⁶ Syibromalisi, “Tela’ah Tafsir Al-Tahrîr Wa Al- Tanwîr Karya Ibnu ‘Asyûr,” 73.

B. Selayang pandang Tafsir At-Tahrir wa Tanwir Karya Ibnu ‘Āshūr

Nama lengkap tafsir Ibnu ‘Āshūr ini adalah *Tahrīr al-Ma’na al-Sadīd wa Tanwīr al-‘Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd* kemudian disingkat menjadi *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.¹³⁷ Dari nama tersebut, setidaknya sedikit menyiratkan gambaran tujuan dari Ibnu ‘Āshūr menulis kitab tafsirnya, yakni pertama: menjelaskan kandungan makna al-Qur’an, kedua: memberikan pemahaman yang lebih “segar” atas al-Qur’an. Kitab ini juga memiliki pilihan jumlah jilid, seperti edisi 30 jilid, dan 16 jilid, yang mana kitab tersebut ditulis dalam kurun waktu 39 tahun dimulai pada 1431 H/1923M.

Selama penulisan tafsir Ibnu ‘Āshūr kondisi sosial politik Tunis mengalami dinamika sedemikian rupa. Berbagai peristiwa perubahan dan peralihan besar terjadi pada masyarakat Tunisia saat itu. Masyarakat Tunisia saat itu sedang berusaha merebut kemerdekaannya dari penjajah. Sementara gerakan reformasi pembaharuan yang dipelopori Muhammad Abduh di Mesir (1849/1905), setelah merebak ke berbagai belahan negara Islam, tidak terkecuali Tunis. Ide-ide pembaharuan Muhammad Abduh mulai ‘Āshūr mempengaruhi intelektual Tunis, tidak terkecuali Ibnu.¹³⁸ Tidak hanya itu, Ibnu ‘Āshūr pun ikut terjun dalam gerakan reformasi yang terjadi. Hasilnya adalah dibangunnya cabang-cabang Al-Zaituniyyah di berbagai kota di Tunis. Kualitas pendidikan pun ditingkatkan dengan menambahkan ilmu-ilmu selain ilmu syari’ah, seperti matematika, kimia, filsafat sejarah dan bahasa inggris.

Disamping itu, Ibnu ‘Āshūr ingin melakukan rekonstruksi dalam penafsiran Alquran, karena mufasir sebelumnya dinilai kurang moderat. Ia menyebutkan dalam muqaddimah tafsirnya bahwa terdapat dua arus pemikiran dalam menyikapi pemikiran ulama terdahulu. Yang satu berpedoman secara utuh pada pendapat ulama sebelumnya (*resepsionis*), sedangkan yang lain, berusaha melakukan dekonstruksi terhadap pendapat tersebut (*rejeksionis*). Sebab itu, Ibnu ‘Āshūr berupaya untuk melakukan rekonstruksi dengan menghadirkan karya tafsir yang tidak berat sebelah, yakni dengan mengambil pemikiran terdahulu, menyaripatkannya, lalu

¹³⁷ al-Halim, *Kajian Tafsir Komprehensif Metode Ahli Tafsir*, Terj. Faisa Saleh Syahdianur, 317.

¹³⁸ Syibromalisi, “Tela’ah Tafsir Al-Tahrîr Wa Al- Tanwîr Karya Ibnu ‘Asyûr,” 4.

mengembangkannya.¹³⁹ Hal ini dapat terlihat jelas pada penamaan judul lengkap tafsir Ibnu ‘Ashur seperti penjelasan sebelumnya.

Dilihat dari sumber penafsiran, tafsir Ibnu ‘Ashūr mengacu berbagai sumber mu’tabar, berupa kitab tafsir terdahulu dan juga kitab-kitab hadits karangan tokoh masyhur pada masing-masing bidangnya. Seperti kitab *al-Kashshaf*, *Mafatih al-Ghaib*, *Sahih Bukhari* dan *Muslim*, empat kitab sunan dan lain sebagainya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sumber penafsiran kitab *al-Tahrir wa al-Tanwir* karya Ibnu ‘Ashūr tergolong yaitu *Iqtirani*.

Tafsir Ibnu ‘Ashūr bukan hanya dianggap sebagai kitab tafsir, tetapi juga bisa dikatakan sebagai kitab kebahasaan. Karena dalam penjelasannya, banyak sekali dipaparkan penafsiran dari sisi nahwu, sharaf dan Balaghah. Bahkan sisi balaghah adalah sisi yang menjadi fokus tafsir ini. Untuk memahami Alquran, Ibnu ‘Ashūr berhasil mengeksplorasi bahasa yang bertumpu pada syair-syair Arab. Dalam hal ini Ibnu ‘Ashūr sangat memperhatikan penjelasan makna nahwu, menyebutkan fungsi kata dari sisi makna dan balaghahnya.

Berdasarkan metodologi yang digunakan, Tafsir *al-Tahrir wa al-Tanwir* ini termasuk ke dalam kategori tafsir tahlili. Ibnu ‘Ashūr menyajikan penafsiran dengan pembahasan yang luas dan komprehensif. Pengoperasian metode ini dalam tafsirnya berupa penyajian data yang bersifat *mathur* dan *bi ghairi mathur*.¹⁴⁰ Sedangkan runtutan penafsirannya berdasarkan tartib mushafi. Tahlili itu sendiri menurut al-Farmawi terbagi menjadi dua, yang kompleks penjabarannya, ada pula yang ringkas dan padat makna.¹⁴¹ Adapun tafsir *al-Tahrir wa al-Tanwir* termasuk dalam kategori tahlili yang pertama.

Kemudian dipandang dari segi pendekatan yang dipakai penafsir, tafsir ini bercorak lughawi *al-adabi al-ijtima’i* (bahasa, sastra dan sosial). Penafsir menitikberatkan pada penjelasan teks-teks

¹³⁹ Syibromalisi, 74.

¹⁴⁰ Ketika menafsirkan dengan ra’yu (sumber bi ghairi al-ma’t’hūr), Ibnu ‘Ashūr menganalisis segi bahasa, i’rāb, Balāghah, Fiqh & Uṣūl Fiqh, Filsafat & Sains, dan menampilkan syair. Di sinilah letak kontribusi terbesar Ibnu ‘Ashūr dalam tafsirnya. Ia mengelaborasi filsafat hukum Islam – yakni maqāṣid al-sharī’ah – untuk membedah makna dalam Alquran.

¹⁴¹ Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah Fī al-Tafsir al-Maudū’ī*, Terj. Surya A Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 12.

Alquran dari segi ketelitian redaksinya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam sebuah redaksi yang indah (sastrawi/adabi), dengan menonjolkan tujuan utama dari Alquran, yakni sebagai petunjuk bagi kehidupan manusia. Sementara itu bila dilihat dari bentuknya, tafsir ini termasuk kategori tafsir *bi al-ra'yi*. Ibnu 'Ashūr sangat cermat menganalisis ayat dari segi bahasanya dan konsisten pada tujuan-tujuan yang terkandung di dalamnya. Kendati demikian, Ibnu 'Ashūr tidak mengesampingkan penafsiran Alquran dengan sumber *bi al-ma'thur*, seperti tafsir Alquran dengan Alquran dan sebab turunnya ayat.¹⁴²

Sistematika penulisan tafsir diawali dengan penjelasan surat secara global dan korelasinya dengan surat sebelumnya. Kedua, menjelaskan kosakata ayat. ketiga, tafsir Alquran dengan Alquran. Keempat, merujuk ayat lain yang memiliki kemiripan kandungan makna. Kelima, menjelaskan gramatika kebahasaan, baik dari segi i'rab ataupun balaghahnya, di akhir surat.¹⁴³ Sementara itu, bila yang ditafsirkan berupa ayat-ayat hukum, Ibnu 'Ashūr tidak luput untuk menganalisis maqasid sebagai landasan penafsiran.¹⁴⁴

Dalam penggarapan tafsirnya ini, Ibnu 'Ashūr mengacu pada berbagai sumber *mu'tabarah*, berupa kitab-kitab tafsir, hadis, nahwu, bahasa, *Fiqh*, filsafat, tasawuf, biografi, dan lain-lain. Kitab Tafsir yang dipakai Ibnu 'Ashūr sebagai rujukan sebanyak 22 kitab, di antaranya adalah; al-Kashshāf, Ahkām al-Qur'ān li al-Jaṣṣāṣ, Mafātiḥ al-Ghaib, Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān, Nuẓm al-Durar, Tafsīr al-Manār, Tafsīr al-Shaikh Muḥammad Ibn 'Arafah al-Tunisi, al-Kashf wa al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān, al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān, Irshād al-'Aql al-Samīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm, Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān.¹⁴⁵

Kitab hadis sejumlah sepuluh kitab, yakni; Ṣaḥīḥ Bukhārī dan Muslim, empat kitab Sunan, al-Musnad karya Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal al-Syaibani, al-Muwatṭa' karya Imam Malik, Shu'b al-Imān karya al-Baihaqī, dan al-Ilzāmāt karya Dārquṭnī. Sementara itu,

¹⁴² Syibromalisi, "Tela'ah Tafsir Al-Tahrīr Wa Al- Tanwīr Karya Ibnu 'Asyūr," 77.

¹⁴³ Ali 'Abd al-Qadir, *Zād Al-Rāghibīn Fi Manāhij al-Mufasssīrīn* (Kairo: Jami'ah al-Azhar, 1986), 151.

¹⁴⁴ Syibromalisi, "Tela'ah Tafsir Al-Tahrīr Wa Al- Tanwīr Karya Ibnu 'Asyūr," 10.

¹⁴⁵ Nabil Ahmad Saqar, *Manhaj Al-Imam al-Tahir Bin 'Ashur Fi al-Tafsir al-Tahrir Wa al-Tanwir* (Mesir: Dar al-Misriyyah, 2001), 16–20.

kitab Fiqh yang digunakan sebagai sumber sejumlah 14, di antaranya; al-Maḥallī, al-Muwāfaqāt, Rasā'il fī 'Ulūm Uṣūl al-Fiqh. Terdapat 23 referensi bahasa dan sastra, diantaranya; Mufradāt Gharīb al-Qur'ān, al-Ta'rifāt, al-Qāmūs al-Muḥīt, Lisān al-'Arab, al-Bayān wa al-Tabyīn, I'jāz al-Qur'ān, dan sebagainya.¹⁴⁶

Sebelum beranjak menafsirkan Alquran, Ibnu 'Āshūr menulis sepuluh poin dalam pendahuluannya. *Pertama*, berbicara mengenai tafsir, takwil, dan tafsir sebagai disiplin ilmu. *Kedua*, tentang ilmu apa saja yang harus dikuasai untuk dapat menafsirkan Alquran. *Ketiga*, mengenai legalitas tafsir *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'yī*. *Keempat*, mengenai tujuan penafsiran Alquran. *Kelima*, tentang sebab turunnya ayat. *Keenam*, tentang Ilmu Qirā'āt. *Ketujuh*, tentang kisah-kisah dalam Alquran. *Kedelapan*, tentang nama-nama Alquran, nama-nama surat dan urutannya, serta ayat-ayat Alquran. *Kesembilan*, tentang makna global dalam Alquran. Dan yang terakhir, tentang unsur i'jāz dalam Alquran.¹⁴⁷

C. Teori Maqashid Ibnu 'Āshūr

Pasca al-Syathibi meninggal dunia, geliat perkembangan diskursus maqashid mengalami stagnan. Wacana maqashid yang pertama kali terkodifikasikan dengan rapi dan sistematis oleh Imam al-Syathibi mendadak hilang tak berbekas. Barangkali salah satu faktor redupnya sinar diskursus maqashid ini disebabkan oleh jatuhnya kekuasaan daulah Islam di Andalus- tempat al-Syathibi hidup ke tangan penguasa kristen Spanyol. Bersamaan itu diberlakukan pengusiran besar-besaran umat Islam dari tanah Andalus dan implikasi logisnya, lenyap pulalah hampir semua peninggalan kebudayaan Islam beserta karya-karya agung yang sempat terbukukan, termasuk buku-buku karya al-Syathibi.

Sampai kemudian diparuh pertama abad 20, tampillah Ibnu 'Āshūr sebagai bapak reformasi studi maqashid, yang menawarkan pendekatan baru dalam mempelajari *maqāsid shāri'ah* yang disesuaikan dengan realitas kekinian dan konteks modern. Studi maqashid ini merupakan implementasi dari ilmu *maqāsid shāri'ah* pada ranah tafsir. Dan terdapat beberapa poin penting yang perlu diuraikan untuk dapat memahami konsep pendekatan *maqāsid* Ibnu 'Āshūr dalam tafsirnya. Yaitu tentang metode merumuskan *maqāsid*,

¹⁴⁶ Saqar, 23–30.

¹⁴⁷ Saqar, 15.

maqāṣid qat'ī dan ḥannī, kriteria maqāṣid, maqāṣid al-'āmmah dan maqāṣid al-khāssah.

Adapun metode perumusan Maqasid Ibnu 'Ashūr menetapkan tiga cara yang dapat ditempuh; pertama, melihat nass yang jelas maknanya (*wadih al-dilalah*).¹⁴⁸ Cara kerja metode ini adalah dengan mengekstrak makna ayat yang sudah jelas sebagai *maqāṣid* secara langsung. Kedua, meneliti kinerja syariat; metode ini disebut juga metode induksi, mengkaji syariat secara komprehensif berdasarkan ayat partikular. Agar dapat menemukan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan teknik ini, maka harus meneliti 'illat- 'illat hukum yang berada dalam pemberlakuan syariat. Ketiga, melalui hadis mutawatir; yang dimaksud Ibnu 'Ashūr disini adalah hadis yang memiliki validitas interpretasi yang aksiomatis atau mendekati aksiomatis. Dan ia membagi hadits mutawatir-versinya menjadi mutawatir ma'nawi dan mutawatir 'amali.

Metode selanjutnya yakni *maqāṣid Qat'ī* dan *Ḥannī*. Ibnu 'Ashūr memberi tingkatan validitas *maqāṣid* menjadi pasti (*qat'ī*) dan dugaan (*ḥannī*). *Maqāṣid Qat'ī* ialah bentuk *maqāṣid* yang bersumber dari teks yang otentik dengan penafsiran yang otoritatif. Sedangkan, *maqāṣid* menjadi sebatas *ḥannī* bila tidak memenuhi ketentuan *qat'ī*, akan tetapi dapat mendekati *qat'ī* bila terdapat dalil pendukung.¹⁴⁹

Adapun kriteria Maqasid al-Shari'ah yang dapat digunakan untuk pijakan hukum yang berupa *ma'ānī al-ḥaqīqīyyah* atau *ma'ānī al-'urfiyyah*. *Ma'ānī al-ḥaqīqīyyah* adalah nilai yang bersifat aksiomatik. Artinya, eksistensi *maqāṣid* ini diterima oleh akal secara langsung, dengan tanpa mengerti adat/undang-undang terlebih dahulu. Misalnya, keadilan, yang secara rasional merupakan suatu bentuk kemanfaatan.¹⁵⁰ Sedangkan, *ma'ānī al-'urfiyyah* adalah *maqāṣid* yang berasal dari pengalaman empiris seluruh atau mayoritas orang, misalnya memberikan efek jera bagi pelaku dan semua orang dalam legitimasi takzir dan wujudnya kotoran menunjukkan wajibnya bersuci.

Selanjutnya yakni *Maqāṣid al-'āmmah*, Kategori ini memiliki sepuluh fitur, yaitu *fiṭrah*; *ṣamāḥah*} (toleransi); kemaslahatan; universalitas; kesetaraan; substansial hukum; menutup potensi (*sadd*

¹⁴⁸ Muḥammad Ṭāhir bin 'Ashūr, *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb Libanoni, 2011), 26.

¹⁴⁹ bin 'Ashūr, 66.

¹⁵⁰ bin 'Ashūr, 83.

al-dharī'ah); kebebasan (*al-ḥurriyyah*); stabilitas dan ketahanan sosial; dan supremasi hukum. Dengan demikian, seluruh istinbāt hukum yang dihasilkan oleh mujtahid hendaknya menunjukkan tujuan, karakter, dan nilai-nilai tersebut di mana produk ijtihad dimaksud tidak boleh melawan fitrah, moderat, dapat bersepadan dengan situasi dan lingkungan, mendatangkan maslahat yang signifikan, berlaku setara sepanjang fitrah menghendaki kesetaraan yang dimaksud, tidak mudah dimanipulasi, tidak menimbulkan kerugian yang lebih besar daripada maslahat yang dihasilkan, melindungi hak-hak individual, dan berdampak positif bagi penguatan stabilitas ketahanan sosial.¹⁵¹

Terakhir ialah *maqāṣid al-khāṣṣah*, Pembahasan *maqāṣid al-khāṣṣah* yang hanya berfokus pada persoalan muamalat nampaknya dilatarbelakangi oleh kesadaran Ibnu 'Āshūr terhadap dinamika muamalat yang terus berubah, sehingga perlu diadakan ijtihad lagi untuk mengubah hukum yang sudah tidak relevan. Melalui *maqāṣid* inilah, ia mempermudah para mujtahid untuk merumuskan hukum yang mendekati valid dan moderat.¹⁵²

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁵¹ bin 'Āshūr, 68.

¹⁵² bin 'Āshūr, 355.

BAB IV

AYAT-AYAT KESETARAAN GENDER DALAM TAFSIR IBNU 'ĀSHŪR PERSPEKTIF *QIRA'AH MUBADALAH*

A. Penafsiran Ayat-Ayat Kesetaraan Gender Dalam Tafsir Ibnu 'Āshūr

Dalam penafsiran Ibnu 'Āshūr terdapat beberapa ayat gender yang menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*. Sedangkan ayat-ayat kesetaraan gender yang akan dibahas pada penelitian ini ialah pada term poligami (QS. al-Nisa' ayat 3), relasi suami-istri (QS. al-Nisa' ayat 34) dan martabat kemanusiaan perempuan (QS. Ali Imron ayat 36). Berikut ini deskripsi penafsiran terhadap ketiga surat tersebut.

1. Ayat Tentang Poligami

Ayat-ayat yang berkenaan dengan poligami dalam Alquran, yaitu QS. al-Nisa' ayat 3 sebagai berikut:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ

وَتِلْثَ وَرُبْعٍ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَذْنٰى

أَلَّا تَعُولُوا ۚ

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

Ayat ini memuat redaksi *al-yatama*, sehingga mengindikasikan adanya munasabah dengan ayat sebelumnya. Akan tetapi, perintah untuk poligami sebagai jawaban dari kalimat syarat kekhawatiran atas perilaku tidak adil terhadap *al-yatama* merupakan penafsiran yang sulit dipahami oleh ulama tradisional, karena hampir tidak terdeteksi korelasi

antara syarat dan jawab. Ibnu ‘Ashūr menegaskan bahwa ayat tersebut sangat padat makna serta mengandung sastra yang tinggi. Redaksi *wa in khif tum an la tuqsitu fi al-yatama* merupakan jumlah shartiyyah. Sedangkan kalimat yang menjadi jawabannya adalah *fa ankihi ma taba lakum min al-nisa’ mathna*. Sebagai implikasinya, redaksi *al-yatama* merupakan bentuk jamak dari yatimah (anak yatim perempuan). Sehingga dapat dipahami bahwa ketidakadilan terhadap yatim perempuan memiliki korelasi yang kuat dengan perintah untuk berpoligami.

Kemudian Ibnu ‘Ashūr menjelaskan sebab turunnya ayat sebagai landasan perintah poligami tersebut.

‘Urwah bin Zubair bertanya kepada ‘Aisyah ra tentang ayat ini, lalu ‘Aisyah ra menjawab: “wahai keponakanku, anak yatim perempuan ini berada dalam perwalian yang berkehendak untuk menikahnya dengan tanpa memberi maskawin secara adil dan tidak memberi hak-haknya sebagaimana istri yang lain. atas dasar itu, ia dilarang untuk menikahi perempuan yatim tersebut sampai ia mau menegakkan keadilan serta menyerahkan mas kawin saat perempuan yatim itu sudah menginjak dewasa. Jika tidak, sang wali diperintahkan untuk menikah dengan wanita-wanita lain saja.

Dengan adanya argumen tersebut, lebih lanjut Ibnu ‘Ashūr menampilkan argumen penguat untuk ayat di atas, yakni surat An-Nisa’ ayat 127:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۚ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ۚ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي

يَتِمَّى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ ۚ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ۚ.....

“Dan mereka meminta fatwa kepada engkau (Nabi Muhammad) tentang perempuan. Katakanlah, “Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur’an tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedangkan kamu ingin menikahi mereka...”

Ayat ini turun untuk menjawab pertanyaan sahabat kepada Nabi saw agar diberi fatwa setelah turunnya surat An-Nisa' ayat 3 diatas.

Redaksi *fi yatama al-nisa' al-lati la tu'tunahunna ma kutiba lahunna wa targhabuna an tankihu hunna* memperkuat larangan untuk menikahi perempuan yatim karena harta dan kecantikan yang ia miliki, hingga bersedia untuk berbuat adil.

Di samping itu, Ibnu 'Ashūr juga menampilkan riwayat lain sebagai sebab turunnya ayat, yakni hadis yang diriwayatkan oleh 'Ikrimah. Saat itu ada salah seorang dari suku Quraish memiliki sepuluh istri dan anak-anak yatim. Lalu, ketika uangnya habis, ia memakai harta milik anak yatim itu untuk menafkahi istri-istrinya. Kemudian ayat ini turun sebagai perintah untuk menikahi maksimal empat perempuan saja.¹⁵³

Larangan untuk memperistri lebih dari empat orang adalah bentuk *sadd al-zari'ah*. Ketidaksanggupan untuk menafkahi istri berpotensi menimbulkan kezaliman terhadap harta anak yatim. Oleh sebab itu, agar harta anak yatim terjaga, seorang laki-laki hanya boleh menikah maksimal dengan empat istri.¹⁵⁴

Lebih lanjut, Ibnu 'Ashūr menegaskan bahwa ayat tersebut tidak mengindikasikan dianjurkannya poligami, akan tetapi untuk memberi solusi sebatas legalitas poligami saja. Hal ini karena konteks yang ada pada saat itu adalah munculnya rasa khawatir atas ketidakadilan terhadap anak yatim perempuan yang hendak dinikahi oleh walinya.¹⁵⁵

Terdapat kualifikasi yang disyaratkan oleh Ibnu 'Ashūr untuk melegalkan poligami. Seorang suami yang hendak poligami harus memiliki kapabilitas untuk berlaku adil secara materi kepada setiap istrinya. Pembagian nafkah, waktu kebersamaan, dan jaminan keamanan harus dibagi dengan adil sebisa mungkin. Sedangkan, kecondongan hati tidak menjadi persyaratan. Ibnu 'Ashūr menegaskan, bila keadilan tidak terealisasi, maka rumah tangga akan mengalami kehancuran. Oleh sebab itu, ketika terdapat kekhawatiran untuk tidak dapat berlaku adil, maka laki-laki dapat memilih antara monogami atau menawan budak.

¹⁵³bin 'Ashūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, 22:223.

¹⁵⁴bin 'Ashūr, 22:223.

¹⁵⁵bin 'Ashūr, 22:224.

Ibnu ‘Āshūr merumuskan beberapa kemaslahatan umum yang terkandung dalam ayat tersebut. di antaranya adalah; sebagai perantara untuk memperkokoh umat dengan memperbanyak jumlahnya, memperingan beban wanita, karena jumlahnya lebih banyak daripada laki-laki, dan karena usia laki-laki cenderung lebih singkat, berkurangnya resiko hubungan diluar nikah, serta meminimalisir talak.¹⁵⁶ Hal inilah yang kemudian turut melatarbelakangi Ibnu ‘Āshūr untuk pro terhadap poligami.

Ketentuan batas maksimum 4 istri menurut Ibnu ‘Āshūr tidak menjadi hitungan baku. Yang menjadi pertimbangan adalah perbandingan jumlah laki-laki dengan perempuan serta jumlah rata-rata istri dalam praktik poligami di suatu daerah.

وأما الإنتهاء في التعدد إلى الأربع فقد حاول كثير من العلماء توجيهه فلم

يبلغوا إلى غاية مرضية, وأحسب أن حكمته ناظرة إلى نسبة عدد النساء

من الرجال في غالب الأحوال وباعتبار المعدل في التعدد, فليس كل رجل

يتزوج أربعاً, فلنفرض المعدل يكشف عن امرئين لكل رجل, يدلنا ذلك

على أن النساء ضعف الرجل. وقد أشار إلى هذا ما جاء في الصحيح: أنه

يكثر النساء في آخر الزمان حتى يكون خمسين امرأة القيم الواحد.¹⁵⁷

Ibnu ‘Āshūr menyimpulkan rata-rata praktik poligami di lingkungannya adalah 1:2, karena jumlah perempuan dua kali lipat dari jumlah laki-laki. Selain itu, ia juga menampilkan hadis sahih yang menyatakan bahwa perempuan akan terus bertambah, menggungguhi laki-laki hingga 1:5. Hadis ini ia jadikan sebagai dalil pendukung dari argumennya.

Kendati perbandingan diatas Ibnu ‘Āshūr menjelaskan terkait penafsiran ayat poligami dan mengidentifikasikan pelegalan atas poligami, ia menyebutkan berbagai

¹⁵⁶bin ‘Āshūr, 4:226.

¹⁵⁷bin ‘Āshūr, 4:227.

pertimbangan kemaslahatan poligami dengan catatan mampu berlaku adil. Seperti, poligami membantu memperbanyak jumlah umat Islam, karena jumlah perempuan-perempuan lebih banyak dari laki-laki maka poligami bisa membantu perempuan-perempuan yang potensial tidak kebagian suami bisa mempunyai suami. Pernyataan ini ialah suatu bentuk maqasid maslahat yang diterapkan oleh Ibnu ‘Ashūr dalam penafsiran ayat poligami diatas.

Kelangkaan laki-laki semacam ini terjadi, menurut Ibnu ‘Ashūr lebih lanjut mengatakan bahwa banyaknya laki-laki yang menjadi korban perang. terlebih, demikian usia perempuan ditakdirkan Allah lebih panjang dari usia laki-laki. Karena Allah telah mengharamkan zina maka kebolehan berpoligami ini akan ikut meminimalisir pertumbuhan perzinahan di masyarakat dan juga sebagai jembatan untuk meminimalkan terjadi perceraian. Ibnu ‘Ashūr dalam hal ini memaknai demikian berkaitan adanya maqasid untuk menjaga nasab (*ḥifẓ al-nasab*) yang ada dalam ayat poligami dengan menghindari hubungan diluar nikah atau perzinahan.

2. Ayat Tentang Relasi Antara Laki-laki dan Perempuan

Termaktub dalam QS. al-Nisa’ ayat 34, sebagai berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا

مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ

نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا

تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah

ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka mentaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Ayat ini adalah *general point* pembahasan mengenai hak laki-laki, perempuan, dan tata keluarga, yang kemudian mengerucut ke berbagai cabang pembahasan.¹⁵⁸ Hukum terkandung di dalamnya termasuk ke dalam kategori syariat khusus, seperti *nushuz*, yang merupakan bagian dari maqasid hukum keluarga.

Dalam mengidentifikasi cangkupan laki-laki dan perempuan, Ibnu ‘Ashūr menggunakan analisis bahasa. *Al-Rijal* dan *al-Nisa’* ditafsirkan dengan umumnya laki-laki dan umumnya perempuan dan mengarahkannya pada *al li istighraq al-urfi* atas dasar fakta yang ada.¹⁵⁹ Sehingga ia memaknai bahwa umumnya, laki-laki menjadi pelindung bagi perempuan. Dari analisis ini kemudian Ibnu ‘Ashūr menyimpulkan bahwa keunggulan laki-laki atas perempuan berpotensi untuk dapat dikompromikan dengan adat (*‘urf*), sehingga mungkin saja suatu saat laki-laki dan perempuan memiliki peran yang setara.

Selanjutnya, Ibnu ‘Ashūr mengartikan kata *al-qawwam* dengan mengayomi, melindungi, dan mendamaikan hati perempuan. Laki-laki dan perempuan disini diartikan secara umum, artinya tidak khusus untuk suami dan istri.¹⁶⁰ Sehingga, ayat ini bisa mencakup selain dalam hal ketatakeluargaan.

Ibnu ‘Ashūr juga menjelaskan mengenai sebab turunnya ayat ini adalah perkataan wanita-wanita Arab yang mengharapkan kesetaraan dengan laki-laki dalam warisan dan perang:

في الغزو مع الرجال في الميراث وشركناه ليتنا استوبنا

Seandainya kita mendapat bagian warisan sama dengan laki-laki dan ikut berperang bersamanya.

Kepemimpinan laki-laki atas perempuan di sini adalah sebatas penjagaan, pertahanan dan sumber finansial/nafkah.

¹⁵⁸ bin ‘Ashūr, 5:37.

¹⁵⁹ bin ‘Ashūr, 5:38.

¹⁶⁰ bin ‘Ashūr, 5:38.

Hal ini merupakan kelebihan alamiah yang dimiliki oleh laki-laki untuk memenuhi kebutuhan perempuan dan menjaganya, baik secara fisik maupun kemampuan intelektual. Pandangan demikian ini telah terbukti sepanjang zaman, sehingga menjadi *hujjah burhani*¹⁶¹ terkait kepemimpinan laki-laki atas perempuan, karena sesungguhnya kebutuhan perempuan kepada laki-laki dari sisi ini akan tetap ada, sekalipun ia lebih kuat atau lemah.

Laki-laki adalah sumber pemenuh kebutuhan keluarganya. Tradisi ini sudah membudaya sejak awal sejarah manusia. Laki-laki berburu, beternak, hingga beralih ke perniagaan, persewaan, dan bisnis lainnya. Fakta inilah yang menjadi bukti, bahwa umumnya manusia –lebih-lebih bangsa Arab- teguh dengan budaya patriarki, hingga saat ini. Laki-laki cenderung lebih berwenang untuk menguasai ruang publik daripada wanita. Sementara itu, wanita karir yang melakukan pekerjaan laki-laki masih terbilang langka.¹⁶²

Dalam hal ini Ibnu ‘Ashūr menyatakan dalam kitab tafsirnya bahwa ayat tersebut hanya berorientasi pada persoalan tata keluarga atau lingkup domestik, namun dalam kitab *maqasidnya*, budaya patriarki juga mencakup ranah publik, sehingga ruang gerak perempuan di luar juga dibatasi. Hal ini disebabkan oleh laki-laki dan perempuan tidak memenuhi kriteria ditegakkannya maqasid kesetaraan, karena telah dianulir oleh faktor *jibillah (nature theory)*.¹⁶³

3. Ayat Tentang Martabat Kemanusiaan Perempuan

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الذَّكَرَ

كَالْأُنْثَىٰ ۖ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Ketika melahirkannya, dia berkata, “Wahai Tuhanku, aku telah melahirkan anak perempuan.” Padahal, Allah lebih

¹⁶¹Burhani disebut sebagai pengetahuan yang definitif dan jelas, sehingga memerlukan keterlibatan intensif nalar di suatu sisi dan empiris di sisi yang lain. Dalam gagasan al-Jabiri, disebut dengan epistemologi Burhani. Lihat: Edi Ah Iyubenu, *Berhala-berhala Wacana*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, 41.

¹⁶² bin ‘Ashūr, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, 22:39.

¹⁶³ bin ‘Ashur, *Maqāsid Al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, 168.

tahu apa yang dia (istri Imran) lahirkan. “Laki-laki tidak sama dengan perempuan. Aku memberinya nama Maryam serta memohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari setan yang terkutuk.”

Ayat ini diturunkan bersamaan dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 35 berkaitan dengan delegasi Kristen Najran yang datang kepada Nabi saw. untuk mendiskusikan tentang agama Kristen khususnya tentang Nabi Isa as. Dan keturunannya. Ketika delegasi ini bertanya kepada Nabi saw. tentang siapa sesungguhnya Maryam dan Nabi Isa, maka turunlah ayat ini menjelaskan bahwa dia adalah keluarga Imran yang disegani, yaitu Nabi Isa dan ibunya yang merupakan anak perempuan dari Imran sendiri.¹⁶⁴

Dijelaskan bahwa istri Imran yang bernama Hannah binti Faqūdz telah bernazar bahwa anak yang dikandungnya diinginkannya jenis kelamin laki-laki dan kelak akan dipersiapkan akan berkhidmat di Baytul Maqdis. Istri Imran yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah ibu dari Maryam yang kemudian menjadi ibu Nabi Isa. Dengan demikian istri Imran adalah nenek Nabi Isa. Hal ini dikatakan bahwa suatu kata nazar dalam ayat 35 adalah suatu kebajikan, sesuai tuntunan agama yang tidak diwajibkan oleh agama, tetapi diwajibkan sendiri oleh seseorang atas dirinya dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah swt. lalu datangnya ayat 36 yang menjelaskan bahwa tatkala istri Imran melahirkan bayi mungil, dia terkejut dan kecewa melihat kenyataan sebab anak yang dilahirkannya ternyata perempuan dan ketika itu jika anak perempuan maka tidak dapat menjadi petugas Baytul Maqdis.

Selanjutnya potongan ayat (إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ) sebagai khobar yang digunakan untuk peringatan atau menunjukkan bahwa istri Imran mengetahui hal itu, jika bayinya perempuan. Dalam potongan ayat ini merupakan berupa kabar yang memperkuat fakta bahwa bayi yang lahir berjenis kelamin perempuan dan tidak seperti yang diharapkan oleh istri Imran. (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ) potongan ayat ini menurut para jumhur dibaca dengan disukun ta' nya karena menjadi kata ganti (*dhomir*) yang kembali

¹⁶⁴ Abu Al-Hasan bin Ali bin Ahmad al-Wahidi al-Naysaburi, *Asbab Al-Nuzul* (Jakarta: DInamika Utama, n.d.), 117.

kepada istri Imran. Maksud dari potongan ayat tersebut bahwa Allah lebih tahu darinya betapa berharganya apa yang dia lahirkan. Dan itu lebih baik daripada apa yang ia harapkan.

Redaksi dari kata (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى) sebagai predikat untuk menunjukkan atau meratapi suatu kehilangan atas bayi yang baru lahir dengan harapan bayi tersebut laki-laki agar dapat melayani di Baytul Maqdis Yerusalem. Dan pengertian laki-laki merupakan pengertian jenis kelamin saja yang dilandasi dalam hati manusia akan keinginan untuk memiliki anak laki-laki dengan artian jenis kelamin laki-laki tidak sama dengan jenis kelamin perempuan.

QS. Ali Imran ayat 36 menjelaskan tentang kekuatan tekad dan ketulusan hati seorang perempuan, yakni istri Imran. Perempuan ini ketika dalam keadaan hamil, senantiasa berdoa karena karena ketaatannya, dan antara lain ia menginginkan agar anak yang dikandungnya adalah laki-laki. Setelah melahirkan ternyata anak yang dilahirkannya adalah perempuan, namun walaupun sedikit disertai kekecewaan, ia tetap optimis kiranya anak perempuan ini menjadi orang baik (shalihah).

B. Penafsiran Ibnu ‘Ashūr Terhadap Ayat-ayat Kesetaraan Gender Perspektif *Qira’ah Mubadalah*

1. Ayat Tentang Poligami

Mengacu pada kerangka konsep mubadalah, mengetahui *asbab al-nuzul* suatu ayat sangatlah penting sebagaimana yang telah dijadikan sebagai gagasan dasar mubadalah *asbab al-nuzul* sama saja dengan faktor sosial yang tercantum pada gagasan dasar terciptanya konsep mubadalah. Dalam hal ini akan mempermudah mengetahui alasan yang melatari perspektif dan metode mubadalah dengan melihat terkait cara pandang masyarakat yang lebih banyak menggunakan pengalaman laki-laki dalam memaknai agama. Dengan *asbab al-nuzul* ayat akan diketahui sejarah yang melatarbelakangi turunnya ayat yang menjadi objek pembahasan.

Asbab al nuzul ayat ini diturunkan di Madinah setelah perang Uhud. Karena kecerobohan dan ketidakdisiplinan dalam perang mengakibatkan kaum muslim kalah dalam perang. Banyak prajurit yang gugur, akibatnya jumlah janda dan anak yatim meningkat jumlahnya. Dampaknya bahwa tanggung jawab anak yatim dilimpahkan kepada para walinya. Diantara anak yatim ada yang mewarisi harta yang banyak peninggalan dari orang tuanya.

Situasi dan kondisi inilah muncul niat dari sebagian wali untuk melakukan kecurangan. Karena tujuan sebagian para wali tidak baik, akibat nya tujuan luhur perkawinan tidak terwujud. Akhirnya anak yatim mengalami kesengsaraan akibat perlakuan tidak adil. Anak yatim tidak mendapatkan haknya, seperti mahar, nafkah yang tidak diberikan. Harta mereka dirampas untuk memenuhi nafkah-nafkah istri yang lain jumlahnya lebih dari batas wajar.¹⁶⁵

Dalam perspektif mubadalah, poligami bukanlah solusi dalam relasi pasutri, tetapi problem yang seringkali mendatangkan keburukan. Pandangan ini sangat sesuai dengan penempatan “poligami yang sulit adil” (QS. An-Nisa’ [4]: 129) yang diapit *nusyuz* (QS. An-Nisa’ [4]: 128 dan perceraian (QS. An-Nisa’ [4]: 130), artinya sebagaimana *nusyuz* dan perceraian, poligami adalah problem krusial dalam sebuah relasi suami-istri. Karena ia menjadi problem, maka Alquran mewanti-wanti agar berbuat adil (*fa-in khiftum alla ta’dilu*), meminta satu istri saja jika khawatir tidak adil (*fa wahidatan*), dan bahkan menegaskan monogami sebagai jalan yang lebih selamat (*adna*) dari kemungkinan berbuat zhalim (*alla ta’ulu*). Sebagaimana dalam QS. An-Nisa’ ayat 3 berkenaan dengan poligami:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ

وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا

تَعُولُوا ۗ

UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

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

Dalam menafsirkan ayat mengenai poligami Ibnu ‘Āshūr memaparkan penafsiran yang sedikit berbeda dengan penafsiran para mufassir yang lain. ia memberikan beberapa kemaslahatan

¹⁶⁵ al-Naysaburi, 356.

umum yang terkandung dalam ayat jika poligami dilaksanakan, diantaranya adalah; sebagai perantara untuk memperkokoh umat dengan memperbanyak jumlahnya, memperingan beban wanita, karena jumlahnya lebih banyak daripada laki-laki, dan karena usia laki-laki cenderung lebih singkat, berkurangnya resiko hubungan diluar nikah, serta meminimalisir talak.¹⁶⁶ Hal inilah yang kemudian turut melatarbelakangi Ibnu ‘Āshūr untuk pro terhadap poligami.

Dari beberapa kemaslahatan yang dipaparkan oleh Ibnu ‘Āshūr diatas perlu dijelaskan kembali pada konteks memperingan beban wanita dikarenakan jika melihat kenyataan pada zaman sekarang wanita lebih mampu mandiri dalam segala aspek kehidupan. Selain itu perkembangan teknologi pun semakin canggih dan sangat mempermudah dalam berbagai urusan kehidupan manusia. Sehingga kemaslahatan untuk memperingan beban wanita dalam hal ini kurang relevan jika dilaksanakan pada saat ini.

Dalam langkah cara kerja mubadalah yang pertama ialah menemukan dan menegaskan prinsip ajaran Islam yang berupa teks-teks yang bersifat universal yang nantinya menjadi pondasi dari pemaknaan. Dalam hal terkait pembahasan ini, ayat-ayat yang menjadi rujukan ialah ayat mengenai menegakkan keadilan (QS. al-Nisa’ ayat 219), berbuat adil yang sama antara laki-laki dan perempuan, dan merujuk pada ayat mengenai kesabaran suami atau laki-laki yang hendak melakukan poligami harusnya lebih memilih bersabar dan tidak memilih poligami agar menjadi orang yang mulia dan dicintai Allah Swt. (al-Baqarah ayat 153). Ayat-ayat ini akan menjadi pondasi pemaknaan QS. al-Nisa’ ayat 3 tersebut, yakni seluruh hamba Allah harus menegakkan keadilan dan berperilaku sabar agar mulia dan dicintai Allah Swt.

Sementara, prinsip-prinsip yang berbicara secara khusus (*qawaid*) mengenai kemudharatan atau kehancuran jika poligami dilaksanakan dalam berumah tangga dalam QS. al-Baqarah ayat 195 juga bisa menjadi pondasi pemaknaan, dimana perempuan memiliki hak sepenuhnya untuk menolak poligami dengan basis menjauhkan diri dari kerusakan dan mudharat (*dar’u al-mafasid*), yang akan menimpa dirinya maupun keluarganya.

¹⁶⁶ bin ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, 4:226.

Kedua, sesuai dengan prinsip yang ditemukan pada langkah pertama, maka gagasan utama yang bisa digali dari QS. al-Nisa' ayat 3 pertama berbuat adil kepada anak yatim, kedua ketika berpoligami juga harus didasarkan pada moralitas keadilan. Jika khawatir tidak mampu berlaku adil, seharusnya cukup dengan satu istri saja tidak terjadi kezaliman dan kenistaan. Karena itu, Allah swt menganjurkan berbuat kebajikan dengan cara berbuat adil terhadap orang-orang yang membutuhkan bantuan dengan tetap memegang kebenaran ajaran-ajaran-Nya. Ayat ini bukan berarti memberikan anjuran untuk melakukan poligami terhadap perempuan dengan jumlah maksimum 4 orang istri. Gagasan utamanya adalah menegakkan keadilan terhadap hamba Allah yang lain terutama kepada mereka yang membutuhkan bantuan.

Ketiga, berdasar pada kedua langkah tersebut, sejatinya persoalan poligami hanya disebutkan dalam sebuah penggalan ayat dalam satu ayat, yang jika seluruh ayat dibaca utuh tidak mengisyaratkan pada masalah poligami secara khusus. Dan jika dibaca dengan merujuk pada ayat sebelumnya dan ayat sesudahnya, maka masalah poligami sesungguhnya merupakan pembicaraan sampingan. Bahwa poligami disebutkan sebagai media penjabaran dan implementasi dari prinsip keadilan. Masalah poligami dibenarkan disebutkan dalam literal ayat Alquran. Namun tidak semua yang disebutkan Alquran langsung bisa disimpulkan sebagai anjuran dan tuntutan Alquran. Para ulama tidak memahami ayat secara literal begitu saja, setiap ayat dibaca dengan dampingan ayat-ayat lain dan hadis-hadis serta dengan menggunakan bantuan ilmu bahasa dan ilmu-ilmu lain.

Artinya ayat poligami tidak bisa dibaca sepenggal begitu saja. Ayat ini semestinya dibaca dengan lengkap dengan kalimat sebelum dan setelahnya. Dan juga dengan ayat lain yang terkait sekalipun disurat yang lain. Lebih jelasnya ayat itu harus dibaca sesuai dengan alur bahasa penyusunan dan konteks sosial dimana dan kapan ayat tersebut turun. Serta pada saat bersamaan prinsip-prinsip alquran dalam membicarakan relasi laki-laki dan perempuan juga harus disertakan sebagai dasar acuan pemaknaan. Apabila kaidah-kaidah tersebut digunakan, bisa dipastikan bahwa ayat 3 surat an-Nisa' tidak bisa dipahami sebagai acuan terkait poligami. Justru ayat ini memfokuskan pada tuntutan moralitas keadilan yang harus ada disetiap orang ketika menjalani kehidupan perkawinan, terutama pada perkawinan poligami.

Dalam hal keadilan Ibnu ‘Ashūr memberikan kualifikasi yang disyaratkan untuk melegalkan poligami. Seorang suami yang hendak poligami harus memiliki kapabilitas untuk berlaku adil secara materi kepada setiap istrinya. Pembagian nafkah, waktu kebersamaan, dan jaminan keamanan harus dibagi dengan adil sebisa mungkin. Sedangkan, kecondongan hati tidak menjadi persyaratan.¹⁶⁷ Hal ini tentu memunculkan suatu spekulasi yang nyata kepada pihak perempuan sebagai objek atas dilegalkan poligami jika kecondongan hati tidak menjadi persyaratan. Karena pada dasarnya seorang istri memerlukan nafkah berupa nafkah lahir maupun batin sehingga jika hal itu terjadi akan menimbulkan kenistaan terhadap sang istri.

Adapun ayat mengenai tentang keadilan yang ditafsirkan oleh Ibnu ‘Ashūr dalam kitab tafsirnya yaitu surat an-Nahl ayat 90 dimana ayat ini di isyaratkan dapat menjadi tolak ukur keadilan pada saat berbuat poligami, sebagai berikut:

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

“Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.”

Ibnu ‘Ashūr memberikan definisi perkata. *Al-‘adl* diartikan sebagai memenuhi hak bagi yang berhak (*I’tā’u al-ḥaq ilā šāḥibihi*). Menurut Ibnu ‘Ashūr, ini merupakan asas dasar untuk semua perintah memenuhi kewajiban yang keseluruhannya berpulang pada aspek-aspek *al-darūrī* dan *al-ḥājī* baik dari hak yang berkaitan dengan individu, maupun yang berkaitan dengan relasi sosial. Keadilan dalam tataran individu didasari oleh firman Allah yang melarang manusia menjerumuskan dirinya pada kebinasaan (al-Baqarah, 191). Adapun keadilan pada tataran sosial yang dimaksud oleh Ibnu ‘Ashūr bertingkat mulai dari relai dengan Allah di mana

¹⁶⁷ bin ‘Ashūr, 22:227.

perwujudannya salah satunya adalah mengakui wujud Allah dan segala sifat yang berhak atas Zat-Nya juga memenuhi segala hak-Nya sebagai tuhan yang Maha Esa. keadilan hubungannya antara sesama makhluk diwujudkan melalui dasar-dasar hubungan keluarga, dan relasi masyarakat baik dalam tutur lisan maupun perbuatan. Keadilan pada tataran relasi ini didasarkan pada firman Allah yang berbunyi “*dan berbuat adillah kalian, karena keadilan itulah yang paling dekat dengan ketakwaan.*” (al-An’am: 152).¹⁶⁸

Lebih lanjut Ibnu ‘Ashūr menjelaskan terkait kata *ītā’ zī al-qurbā* adalah satu jenis sebagai wujud dari dua bentuk asas akhlak baik tersebut. Alasan itu disebut secara khusus, karena menurut Ibnu ‘Ashūr pada umumnya manusia sering melupakan apa yang dekat dengan dirinya dan lebih memperhatikan apa yang jauh. Sering meremehkan sesuatu yang dekat padahal itu yang menjadi kewajibannya, dibanding sesuatu yang jauh yang hakikatnya tidak masuk pada tataran wajib. Hal ini pun, bagi Ibnu ‘Ashūr diisyaratkan pada kasus berbuat ihsan kepada anak yatim (Q.S. al-Nisa; 2) dan kepada karib kerabat (Q.S. al-Isra: 26).¹⁶⁹

Faqihuddin pun menyatakan bahwa pendapat yang menoleransi poligami itu muncul dari satu perspektif dimana perempuan selalu diposisikan sebagai objek dan bukan subjek. Oleh karena itu, menurut Abdul Kodir menempatkan perempuan sebagai subyek dalam poligami adalah hal yang penting terutama untuk memenuhi tuntutan prinsip keadilan yang diamanatkan al-Qur’an. Sebab menurutnya, yang menerima akibat langsung dari poligami adalah perempuan. Dengan demikian, pilihan monogami atau poligami dalam memaknai anjuran ayat 3 dari Surat an-Nisa’ harus dengan menempatkan perempuan sebagai subjek. atau, tepatnya pengalaman dan pertimbangan para perempuan adalah subjek utama dalam penentuan keputusan pilihan poligami.¹⁷⁰

Ketentuan batas maksimum 4 istri menurut Ibnu ‘Ashūr tidak menjadi hitungan baku. Yang menjadi pertimbangan adalah perbandingan jumlah laki-laki dengan perempuan serta jumlah rata-rata istri dalam praktik poligami di suatu daerah. Lebih lanjut

¹⁶⁸ bin ‘Ashūr, 14:254.

¹⁶⁹ bin ‘Ashūr, 14:256.

¹⁷⁰ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan Atas Alquran Dan Hadis Nabi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), 93.

Ibnu ‘Ashūr menyimpulkan rata-rata praktik poligami di lingkungannya adalah 1:2, karena jumlah perempuan dua kali lipat dari jumlah laki-laki. Selain itu ia juga menampilkan hadis sahih yang menyatakan bahwa perempuan akan terus bertambah, mengungguli laki-laki hingga 1:5. Hadis ini ia jadikan sebagai dalil pendukung dari argumennya.

Uraian di atas, dalam sudut pandang mubadalah hal ini dikhawatirkan adanya penzaliman anak-anak yatim dengan tidak menikahi mereka; tetapi menikahi perempuan lain bisa dua, tiga, atau empat; itu pun kalau khawatir tidak adil, satu istri saja; karena satu istri lebih dekat untuk tidak zalim atau berperilaku buruk. Keempat penggalan ini ada dalam satu nafas ayat yang biasanya menjadi dasar kebolehan poligami. Padahal, kebolehan ini dipagari oleh tiga penggalan lain terkait keadilan dan kewaspadaan dari kemungkinan berbuat zalim.¹⁷¹

Kaitan dengan perspektif *mubadalah* terhadap narasi poligami-monogami, ada tiga poin penting: Pertama, jika kesabaran adalah perilaku yang baik dan mulia serta pelakunya dicintai Allah Swt, maka tidak saja perempuan yang dituntut dari suami yang ingin atau sudah melakukan poligami. Seharusnya laki-laki sama-sama dituntut sabar dan memilih tidak poligami. Artinya bukan hanya perempuan namun laki-laki juga harus sama-sama dituntut dalam hal untuk menjaga berjalannya rumah tangga yang harmonis dan bahagia.

Kedua, *mubadalah* dalam hal poligami perempuan memiliki hak sepenuhnya untuk menolak poligami dengan basis menjauhkan diri dari kerusakan dan mudharat (*dar’ul mafasid*), yang akan menimpa dirinya atau keluarganya. Baik bersifat fisik, psikis, ekonomi, maupun sosial. Jika penerimaan poligami didasarkan pada *jalbu al-mashalih* sebagai hak atas kenikmatan seks yang halal bagi laki-laki, maka penolakan poligami didasarkan pada *dar’u al-mafasid* yang akan dialami perempuan. Dalam kaidah fiqh, yang kedua (*dar’u al-mafadis*) seharusnya didahulukan daripada yang pertama (*jalbu al-mashalih*). Jika bersabar itu baik, maka tidak hanya istri yang diminta bersabar dengan perilaku suami yang menginginkan (atau mempraktikkan)

¹⁷¹Abdul Kodir, *Qira’ah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 421.

poligami, tetapi juga suami yang diminta bersabar agar cukup dengan satu istri yang menginginkan kesetiaan monogami.

Ketiga, perempuan mempunyai pilihan hak cerai jika suaminya memaksa poligami. Tidak seperti dipahami selama ini bahwa perempuan diharuskan bersabar dan menganggap cerai dari poligami sebagai sesuatu yang tidak baik dan tidak dianjurkan. Bahkan bercerai karena poligami dianggap melanggar tuntunan sebagai istri shalihah yang dijanjikan surga kelak di akhirat. Di dalam Alquran tegas dan jelas memberikan kesempatan kepada perempuan untuk menceraikan suaminya yang berpaling (*nushuz*) kepada perempuan lain lalu berkeinginan menikahinya (bisa secara poligami). Dan perceraian ini menurut Alquran bisa jadi justru akan membuat perempuan lebih mandiri dan tercukupi. Artinya perempuan sama sekali tidak dilarang mengambil pilihan ini. Tidak seperti dinarasikan selama ini, bisa jadi perceraian dari poligami menjadi jalan bagi perempuan untuk lebih mandiri dan tercukupi baik secara ekonomi, terutama secara psikologis. Memang tidak bisa dipungkiri bahwa perceraian memiliki resiko yang buruk, terutama jika keduanya sudah mempunyai anak-anak. Tetapi jika dibandingkan poligami yang menyakitkan perempuan dan anak-anak, justru perceraian bisa jadi lebih baik karena bisa membebaskan, memberdayakan, dan menenangkan. Apalagi perceraian dilakukan sesuai dengan tuntunan Alquran dengan cara baik, tanpa menistakan, dan membagi harta secara layak.¹⁷²

2. Ayat Tentang Relasi Antara Laki-laki dan Perempuan

Pembahasan ini terdapat pada ayat 34 surat An-Nisa' ini jika dilihat secara literal ayat ini membahas mengenai relasi antara laki-laki dan perempuan dalam beberapa cabang pembahasan lain didalamnya. Dalam ayat ini secara *general point* pembahasan mengenai hak laki-laki, perempuan dan tata keluarga (suami-istri) yang nanti juga bercabang pada syariat khusus mengenai *nushuz*. Selain itu, ayat ini sering dijadikan sebagai acuan mengenai pembahasan terkait permasalahan gender seperti hak dan kewajiban pasutri, kepemimpinan perempuan, dan lain sebagainya.

Sebagaimana QS. An-Nisa ayat 34 yang mengandung makna relasi laki-laki dan perempuan yakni:

¹⁷² Abdul Kodir, 421–22.

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

“Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka mentaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Ayat tersebut dalam tafsir klasik dan pertengahan dijadikan justifikasi untuk menggambarkan superioritas laki-laki dan perempuan. Para ulama tersebut antara lain seperti Ibn Katsir, Ibn Jarir al-Tabari, al-Qurtubi dan lain-lain. ulama-ulama tersebut menafsirkan *al-Rijal* arti laki-laki. Kata *al-Rijal* merupakan bentuk plural dari kata *al rajul* lawannya adalah *an-Nisa'*, adalah bentuk plural dari kata *mar'ah*, yang berarti wanita.¹⁷³ Namun menurut Ibnu 'Ashūr mengemukakan bahwa kata *al-Rijal* tidak digunakan dalam bahasa Arab dan bahas Alquran dalam arti suami. Berbeda dengan kata *An-Nisa'* atau *imara'ah* yang digunakan untuk makna istri.

Ibnu 'Ashūr menggunakan analisis bahasa, *al Rijal* dan *al-Nisa'* ditafsirkan dengan umumnya laki-laki dan umumnya

¹⁷³ Abdurrahman, *Kepemimpinan Wanita Dalam Islam Dalam Alquran Dan Isu Kontemporer* (Yogyakarta: aISAQ Press, 2011), 340.

perempuan. Sehingga, ia memaknai bahwa umumnya, laki-laki menjadi pelindung bagi perempuan. Dari analisis ini kemudian Ibnu ‘Ashūr menyimpulkan bahwa keunggulan laki-laki atas perempuan berpotensi untuk dapat dikompromikan dengan adat, sehingga mungkin saja suatu saat laki-laki dan perempuan memiliki peran yang setara.

Dalam hal ini, Ibnu ‘Ashūr terkesan berharap untuk menjunjung kesetaraan, karena disinyalir telah dikompromikan dengan adat dalam memaknai superioritas laki-laki atas perempuan. Akan tetapi mengingat situasi sosial Tunisia (dan mayoritas Jazirah Arab) saat itu yang masih erat dengan budaya patriarki serta kredibilitas perempuan masih rendah, namun ia cenderung menampilkan *maqasid* kesetaraan gender, baik ranah domestik maupun publik. Hal ini dapat dibuktikan pada kitab *maqasid* Ibnu ‘Ashūr, bahwa dalam budaya patriarki, laki-laki dan perempuan tidak memenuhi kriteria ditegakkannya *maqasid* kesetaraan, karena telah dianulir oleh faktor *jabalah*.¹⁷⁴

Dalam penafsiran Ibnu ‘Ashūr, ia menjelaskan terkait pemaknaan kata *al-qawwam* atau kepemimpinan laki-laki atas perempuan sebatas penjagaan, pertahanan dan sumber nafkah. Hal ini merupakan kelebihan alamiah yang dimiliki oleh laki-laki untuk memenuhi kebutuhan perempuan dan menjaganya, baik secara fisik maupun kemampuan intelektual. Dengan demikian dari segi penafsiran terkait kepemimpinan Ibnu ‘Ashūr sejalan dengan analisa dalam kerangka mubadalah. Hal tersebut dapat dilihat pada upaya Ibnu ‘Ashūr dalam menguatkan penafsirannya mengenai kepemimpinan laki-laki atas perempuan bahwa ia memaparkan laki-laki adaah sumber pemenuh kebutuhan keluarganya. Tradisi ini sudah membudaya sejak awal sejarah manusia. Laki-laki berburu, beternak hingga beralih ke perniagaan, persewaan dan lain sebagainya. fakta inilah yang menjadi bukti bahwa umumnya manusia –lebih lebih bangsa Arab teguh dengan budaya patriarki, hingga saat ini. Laki-laki cenderung lebih berwenang untuk menguasai ruang publik

¹⁷⁴Faktor Tabiat/jabalah adalah faktor yang berasal dari perbedaan qadrati/natural. Misalnya perbedaan tanggung jawab suami dan istri, ketidaksetaraan lelaki dan perempuan dalam masalah kepemimpinan. Lihat Ibnu ‘Ashur, *Maqashid al-Shariah al-Islamiyah*, 164.

daripada wanita. Sementara itu, wanita karir yang melakukan pekerjaan laki-laki masih terbilang langka.¹⁷⁵

Dalam perspektif mubadalah, QS. An-Nisa' ayat 34 ini berbicara tentang *qiwamah* yaitu tentang kepemimpinan atau tanggung jawab laki-laki kepada perempuan, dengan dua syarat: kemampuan atau kapasitas dan nafkah harta bukan tentang kepemimpinan superioritas dan keunggulan. Jika kita membacanya lebih utuh, ayat ini sesungguhnya mengandung syarat siapa laki-laki yang menjadi pemimpin. Yaitu ketika laki-laki tersebut memiliki kapasitas (kelebihan) dan ketika mereka memberikan nafkah dari harta mereka. Artinya kepemimpinan itu soal tanggung jawab orang yang berkapasitas dan mampu memberi nafkah, bukan karena jenis kelaminnya. Jika syarat atau kondisi yang disebutkan ayat tersebut dianggap penting, maka sesungguhnya kepemimpinan rumah tangga ini bukan soal jenis kelamin.

Selanjutnya, pengaplikasian perspektif *Qira'ah Mubadalah* dalam QS. An-Nisa' ayat 34 adalah teks yang bersifat eksplisit (*manthūq*) yang mana gagasan mubadalah dalam redaksi tersebut sudah diketahui jelas, lebih spesifik lagi bahwa dalam ayat ini sudah disebutkan secara eksplisit laki-laki dan perempuan (*Tashrīh al-Jinsayn*) yang sekaligus menyebutkan kerjasama dan kemitraan diantara keduanya (*Tashrīh al-Musyārah*). Dengan demikian, ada beberapa pertimbangan berbagai ayat dan hadis lain yang lebih prinsipil misalnya QS. at-Taubah [9]: 71, tentang kesalingan antara laki-laki dan perempuan, dan tentang aksioma Islam bahwa seseorang itu diunggulkan karena iman dan amal perbuatannya, maka QS. al-Nisa' ayat 34 sama sekali tidak selayaknya menjadi landasan pandangan superioritas jenis kelamin, laki-laki atas perempuan.

Pengaplikasian metode penafsiran *Qira'ah Mubadalah* dalam ayat ini memunculkan gagasan bahwasanya bukan persoalan menegaskan kepemimpinan atau tanggungjawab laki-laki terhadap perempuan, dengan basis jenis kelamin. Sebab, makna tersebut tidak *mubādalāh* dan tidak sesuai dengan prinsip Islam. Karena dalam Islam sendiri seseorang tidak diberikan beban tanggung jawab hanya karena memiliki jenis kelamin semata, tetapi karena kemampuan dan pencapaian yang dimiliki.

¹⁷⁵ bin 'Ashūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, 5:39.

Faqihuddin juga menjelaskan mengenai adanya konsep gagasan mubadalah yakni faktor sosial. Dalam hal ini adanya perempuan yang bertanggung jawab dan menjadi kepala keluarga yang minim mendapatkan tafsir dari agama. Dalam realitas faktual, banyak perempuan yang punya kapasitas memimpin rumah tangga. mereka juga nyata dibutuhkan karena berbagai faktor: ditinggal mati suami, ayah, saudara laki-laki. Atau ada laki-laki dalam keluarga, tetapi secara fisik dan kapasitas tidak mampu bertanggung jawab. Bisa karena difabel atau tidak memperoleh pekerjaan. Atau ada laki-laki tetapi justru secara tidak bermoral lari dari tanggung jawab. Lalu perempuanlah yang mengambil alih tanggung jawab, mencari nafkah, mengurus keluarga, dan mengurus rumah tangga.¹⁷⁶

Para perempuan ini sudah nyata menjadi kepala keluarga dan rumah tangga, tetapi secara sosial mereka masih tidak diperhitungkan sebagai kepala rumah tangga. padahal, jika tidak ada perempuan yang tandang mengambil tanggung jawab, dalam banyak kasus keluarga tanpa laki-laki yang bertanggung jawab, seluruh anggota keluarga bisa terlunta-lunta. Peran perempuan dalam hal semacam ini sudah nyata mengambil tanggung jawab memimpin dan mengelola keluarga dan rumah tangga. tetapi di benak banyak orang, terutama dalam tafsir keagamaan tetap saja bahwa kepala rumah tangga adalah laki-laki dan perempuan tidak pernah diperhitungkan sebagai kepala rumah tangga.

Jika dalam penjelasan fiqh klasik, relasi suami-istri yang baik (*mu'āsyarah bil ma'ruf*), nafkah harta, diwajibkan kepada suami terhadap istri memberikan nafkah harta, sekalipun dalam kondisi tertentu, istri juga diminta berkontribusi. Namun soal seks, fiqh lebih menekankan sebagai kewajiban istri terhadap suami. Sesungguhnya relevan untuk berbagai budaya dunia dan tuntutan hormon biologis yang memang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Dalam konteks ini, sering dijelaskan bahwa kebutuhan terbesar laki-laki adalah seks, sementara kebutuhan terbesar perempuan adalah perlindungan melalui nafkah materi. Terutama, ketika perempuan harus melalui fase reproduksi sedangkan laki-laki tidak memiliki halangan reproduksi apapun. Sehingga laki-laki dituntut memberi nafkah, sementara

¹⁷⁶ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 109.

perempuan tidak. Dalam konteks ini, QS. an-Nisa' ayat 34 itu menjadi sangat relevan. Bahwa laki-laki atau suami diberi mandat tanggung jawab (qawwam) menafkahi perempuan atau istri. Tentu saja, hal demikian tidak berlaku secara mutlak. Sebab juga ada banyak kondisi, terutama saat sekarang, dimana perempuan mampu bekerja sama persis dengan laki-laki seperti halnya penjelasan pada alinea diatas.

Untuk itu, fiqh melengkapi adagium “kewajiban nafkah oleh laki-laki dan seks oleh perempuan” (*al-nafaqah fi muqābalat al-budh*) dengan rumusan normatif prinsip relasi *mu'āsyarah bil ma'rūf*, saling berbuat baik antara suami atau laki-laki dan istri atau perempuan. Prinsip ini membuka fleksibilitas adagium tersebut, sehingga perempuan juga bisa dituntut berkontribusi dalam hal nafkah, sebagaimana laki-laki juga dituntut untuk memenuhi kebutuhan seks perempuan.¹⁷⁷

3. Ayat Tentang Martabat Kemanusiaan Perempuan

Istilah gender selalu merujuk pada adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, dan hal tersebut banyak ditemukan dalam ayat-ayat gender seperti dalam QS. An-Nisa' 3-4, QS. an-Nahl ayat 97, al-Hujurat ayat 13 dan lain sebagainya. ayat-ayat ini pada dasarnya menegaskan bahwa ajaran Islam tidak menganut paham *the second sex*, yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau *first ethnic*, yang mengistimewakan suku tertentu.

Di samping ayat-ayat yang disebutkan diatas, ditemukan lagi ayat yang secara eksplisit membedakan antara laki-laki dan perempuan, yakni QS. Ali Imran ayat 36 yang memuat ungkapan *wa laisa dzakaru kal untsa*, sering dijadikan dalil untuk menghukumi superioritas laki-laki dan mendiskriminasi perempuan yakni:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الذَّكَرَ

كَأَلْأُنْثَىٰ ۖ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Ketika melahirkannya, dia berkata, “Wahai Tuhanku, aku telah melahirkan anak perempuan.” Padahal, Allah lebih tahu

¹⁷⁷ Abdul Kodir, 371.

apa yang dia (istri Imran) lahirkan. “Laki-laki tidak sama dengan perempuan. Aku memberinya nama Maryam serta memohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari setan yang terkutuk.”

Dalam ayat ini terdapat redaksi وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى (dan anak laki tidaklah seperti anak perempuan). Ayat ini, pada dasarnya berlawanan dengan makna gender. Namun bila dianalisis lebih lanjut melalui pendekatan tafsir, tampak bahwa ayat yang dimaksud tetap saja sejalan konsep gender dalam perspektif Islam. Sebab dalam berbagai kitab tafsir yang ditelusuri, ditemukan penjelasan bahwa ayat tersebut tidaklah membedakan kedudukan laki-laki dan perempuan. Ayat tersebut juga tidak mengandung interpretasi bahwa kedudukan perempuan lebih rendah dari laki-laki, dan demikian pula sebaliknya.

Seperti halnya Ibnu ‘Ashūr dalam menafsirkan surat Ali Imran ayat 36, ia menafsirkan redaksi (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى) bukan memaknai dengan membedakan kedudukan laki-laki dan perempuan. Ibnu ‘Ashūr menjelaskan pada redaksi tersebut sebatas jenis kelamin sebagai predikat untuk menunjukkan atau meratapi suatu kehilangan atas bayi yang baru lahir dengan harapan bayi tersebut laki-laki agar dapat melayani di Baytul Maqdis Yerusalem. Dan pengertian laki-laki merupakan pengertian jenis kelamin saja yang dilandasi dalam hati manusia akan keinginan untuk memiliki anak laki-laki dengan artian jenis kelamin laki-laki tidak sama dengan jenis kelamin perempuan.

Dalam penafsiran mubadalah klausa dari redaksi “dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan” secara literal mencerminkan adanya ketimpangan antara laki-laki dan perempuan jika memaknai secara tekstual saja. Sehingga potongan ayat tersebut perlu adanya kontekstualisasi penafsiran agar tidak menimbulkan kesalahpahaman dalam menafsirkan potongan ayat tersebut.

Namun untuk memahami konsep gender dalam klausa tersebut pada surat Ali Imran ayat 36 tersebut harus dikaitkan dengan ayat sebelum dan sesudah agar menghasilkan kontekstualisasi ayat dan pemahaman secara utuh. Kontekstualisasi ini adalah sebuah penegasan yang nantinya agar adanya kesalingan dan keadilan relasi antara laki-laki dan perempuan. Selain itu, pemahaman terkait ayat tersebut harus dikaitkan dengan kondisi masyarakat sebelum datangnya Nabi

Muhammad Saw, yakni keadaan masyarakat di zaman Imran sebagaimana yang telah disinggung di atas. Ketika itu, anak perempuan menurut tradisi yang berlaku di masyarakat, seorang perempuan tidak diperkenankan, dan tidak berhak bertugas di rumah suci Baytul Maqdis. Sehingga, bisa dimengerti bahwa klausa tersebut memang memberi pembedaan antara laki-laki dan perempuan, tetapi perbedaan itu hanya berlaku di zaman hidupnya keluarga Imran, dan hanya berlaku pada segi pembatasan perempuan bertugas di Baytul Maqdis ketika itu sebagaimana yang dipahami dari *sabab nuzul* ayat dan *munasabah*-nya.

Jadi tafsir tentang (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى) tidak bisa dipahami secara tekstual saja, lalu tidak dikaitkan dengan kondisi masyarakat yang dituju ayat tersebut, karena yang namanya tafsir sangat dipengaruhi oleh faktor sosial budaya. Namun demikian walaupun harus dipaksakan menggunakan tafsir tekstual, maka yang dimaksud ayat tersebut bahwa laki-laki dan perempuan tidak sama dalam hal jenis kelamin.

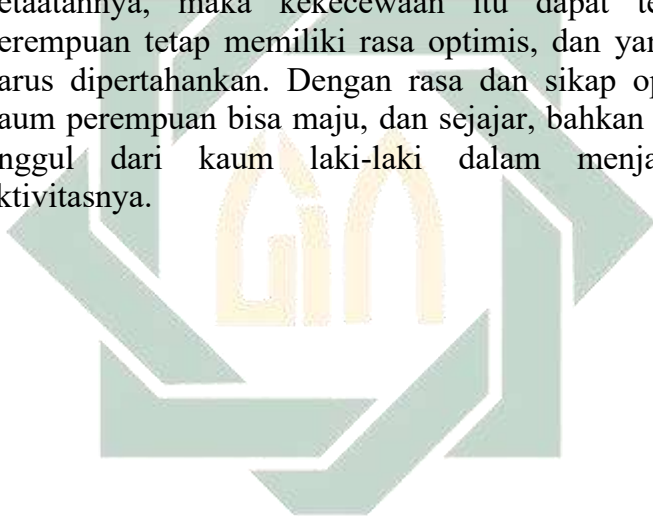
QS. Ali Imran (3): 36 menjelaskan tentang kekuatan tekad dan ketulusan hati seorang perempuan, yakni istri Imran. Perempuan ini ketika dalam keadaan hamil, senantiasa berdoa karena ketaatannya, dan antara lain ia menginginkan agar anak yang dikandungnya adalah laki-laki. Setelah melahirkan ternyata anak yang dilahirkannya adalah perempuan, namun walaupun sedikit disertai kekecewaan, ia tetap optimis kiranya anak perempuan ini menjadi orang baik (shalihah).

Pengaplikasian perspektif *qira'ah mubadalah* dalam QS. Ali Imran ayat 36 adalah teks yang bersifat eksplisit (manthuq) namun jika dimaknai secara tekstual saja belum diketahui jelas gagasan mubadalahnya. Langkah pertama, ayat universal yang menjadi pondasi pemaknaan dalam pembahasan ini yaitu QS. an-Nahl [16]: 97 dan QS. al-Mu'min [40]: 40 dimana dalam kedua ayat ini menegaskan secara gamblang mengenai tolak ukur keimanan dan amal perbuatan, bukan jenis kelamin, dalam memuliakan seseorang. Ayat ini dapat menjadi pondasi pemaknaan dari QS. Ali Imran ayat 36 diatas.

Sementara, ayat lain terkait pemaknaan ayat yang dalam hal ini menjadi prinsip yang berbicara khusus (*qawaid*) dalam QS. al-Nisa' ayat 1 dan ayat 124 juga bisa menjadi pondasi pemaknaan, dimana dalam ayat ini mengandung makna hakikat penciptaan laki-laki dan perempuan yang diciptakan dari satu diri satu

kemanusiaan dengan Tuhan yang satu. Dan tidak dibedakan antara laki-laki dan perempuan.

Langkah ketiga, pengaplikasian metode penafsiran *qira'ah Mubadalah* dalam ayat ini memunculkan gagasan bahwasanya *Pertama*, perempuan pada umumnya dianugerahkan untuk menjadi taat, bukan saja taat kepada Allah, tetapi kelak ia harus taat pada suaminya, dan memiliki tanggung jawab terhadap anak-anak dan keluarganya. *Kedua*, perempuan pada umumnya, dominan memiliki kekecewaan yang amat tinggi ketika hasratnya tidak tercapai, namun bila ia senantiasa mempertahankan ketaatannya, maka kekecewaan itu dapat teratasi. *Ketiga*, perempuan tetap memiliki rasa optimis, dan yang demikian ini harus dipertahankan. Dengan rasa dan sikap optimis, diyakini kaum perempuan bisa maju, dan sejajar, bahkan boleh jadi lebih unggul dari kaum laki-laki dalam menjalankan segala aktivitasnya.



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian diatas maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Penafsiran Ibnu 'Āshūr terhadap ayat-ayat kesetaraan gender pada term gender Poligami (QS. al-Nisa' [4]: 3), relasi antara laki-laki dan perempuan (QS. al-Nisa' [4]:34, dan martabat kemanusiaan perempuan (QS. Ali Imran [3]:36) ia menafsirkan ayat tersebut menggunakan pendekatan *maqashid al-shāri'ah* namun masih penafsiran terkait ayat-ayat kesetaraan gender ia tidak memperhatikan teks-teks yang bersifat universal sebagai pondasi pemaknaan. Ibnu 'Āshūr cenderung menafsirkan ayat-ayat kesetaraan gender sesuai dengan kondisi sosial politik negara Tunisia pada saat itu yang mana masih kental akan budaya patriarki.
2. Pengaplikasian perspektif *qira'ah mubadalah* pada penafsiran Ibnu 'Āshūr terhadap ayat-ayat kesetaraan gender pada term gender yakni poligami (QS. al-Nisa' [4]: 3 maka memunculkan gagasan bahwa sejatinya persoalan poligami jika seluruh ayat dibaca utuh tidak mengisyaratkan pada masalah poligami secara khusus dan tidak dapat disimpulkan sebagai anjuran untuk melakukan poligami. Pada relasi antara laki-laki dan perempuan (QS. al-Nisa' [4]: 34) pengaplikasian metode penafsiran qiraah mubadalah dalam ayat ini memunculkan gagasan bahwasanya bukan persoalan menegaskan kepemimpinan atau tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan, dengan basis jenis kelamin tetapi karena kemampuan dan pencapaian yang dimiliki. Sedangkan dalam hal Martabat kemanusiaan perempuan (QS. Ali Imran [3]: 36 memunculkan gagasan bahwa dalam ayat ini mengandung makna bahwa perempuan memiliki kekuatan tekad dan ketulusan hati serta memiliki ketaatan kepada Allah Swt meskipun ia merasakan kekecewaan amat tinggi sehingga rasa dan sikap optimis, diyakini kaum perempuan bisa maju, dan sejajar, bahkan boleh jadi lebih unggul dari kaum laki-laki dalam menjalankan segala aktivitasnya.

B. Saran

Dalam penelitian ini terkait penafsiran ayat-ayat kesetaraan gender dalam Tafsir Ibnu ‘Āshūr perspektif *qira’ah mubadalah* ini masih terdapat banyak kekurangan dan masih jauh dari kata sempurna. Hal ini karena keterbatasan ilmu dan terdapat kekurangan dalam menganalisa data yang telah ada. Oleh karena itu, setelah penelitian ini terdapat kajian khusus mengenai hal ini. Dan tentunya kritik dan saran yang membangun sangat dibutuhkan. Serta dengan harapan semoga penelitian ini dapat menambah khazanah keilmuan tafsir dan dapat memberikan kontribusi untuk masyarakat dan kajian-kajian berikutnya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āshūr, Muhammad Ṭāhir bin. *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 22. Tunisia: Dar al-Tunisiyah li al-Nashr, 1984.
- Abdul Kodir, Faqihuddin. *Memilih Monogami: Pembacaan Atas Alquran Dan Hadis Nabi*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005.
- . *Qira’ah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Abdurrahman. *Kepemimpinan Wanita Dalam Islam Dalam Alquran Dan Isu Kontemporer*. Yogyakarta: aISAQ Press, 2011.
- Adriana, Iswah. “KURIKULUM BERBASIS GENDER (Membangun Pendidikan yang Berkesetaraan)” 4 (2009).
- “Afandi: Bentuk-Bentuk Perilaku Bias Gender” 1, no. 1 (2019).
- Afif, Nur, Asep Ubaidillah, and Muhammad Sulhan. “Konsep Kesetaraan Gender Perspektif Fatima Mernissi dan Implikasinya dalam Pendidikan Islam.” *IQ (Ilmu Al-qur’an): Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 02 (January 12, 2021): 229–42. <https://doi.org/10.37542/iq.v3i02.131>.
- Al-Bari, Haya Binti Mubarak. *Mausu’at al-Mar’ah al-Muslimah. Alih Bahasa Oleh Amir Hamzah Fachruddin*. Jakarta: Darul Falah. Cet I, 1997.
- AL-Kurdi, Ahmad al-Hajji. *Ahkam Al-Mar’ah Fi al-Fiqh al-Islamiy*. Jakarta: Dina Utama Cet. I, 1995.
- Alusi, Abu Fadal al-. *Ruh Al-Ma’ani Fi Tafsir al-Qur’an al-Azim Wa al-Sab’ al-Ma’ani*. Jilid II. t.tp: Dar al-Fikr, t.t.
- Aqil Haidar, Muhammad. *Alquran Dan Qira’ah Syadzah*. Jakarta: Lentera Islam, 2018.
- ’Ashur, Muḥammad Ṭāhir bin. *Maqāṣid Al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb Libanoni, 2011.

- Ath-Thabari. *Jami' al-Bayan Fi Tafsir al-Qur'an, Jilid IV*. Beirut: Muassasah, ar Risalah, 1994.
- Az-Zindani, Abdul Majid. *Hak Politik Wanita Dalam Islam Terj. Khazin Abu Faqih*. Jakarta: Al-I'thisom, 2003.
- Baidan, Nashruddin, and Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Bungi, Burhan. *Analisa Data Penelitian Kualitatif. Pemahaman Filosofis Dan Metodologi KeArah Penguasaan Modal Aplikasi*. Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2003.
- Buthi, Muhammad Said Ramadlan al-. *Fiqh Al-Shirah al-Nabawiyah*. Damaskus: Dar al-fikr, 2008.
- Departemen Agama RI. *Alquran Terjemahan Indonesia*. Kudus: Menara Kudus, 2006.
- Dewi, Ratna. "Kedudukan Perempuan Dalam Islam Dan Problem Ketidakadilan Gender" 4, no. 1 (2020).
- Djamarah, Imarah Muhammad. *Ketika Wanita Lebih Utama Dari Pria*. Jakarta: Pustaka Maghfirah, 2005.
- Engineer, Asghar Ali. *Tafsir Perempuan Wacana Perjumpaan Alquran, Perempuan Dan Kebudayaan Kontemporer*. Cet. 1. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: INSISTPress, 2016.
- Farmawi, Abd al-Hayy al-. *Al-Bidāyah Fī al-Tafsir al-Mauḍū'ī, Terj. Surya A Jamrah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Ghali, Balqasim al-. *Shaikh Al-Jāmi' al-A'zam Muḥammad Ṭāhir Bin 'Ashūr: Ḥayātuhū Wa Athāruhū*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996.
- Ghazali, Muhammad al-. *Al-Mar'ah Fi al-Islam*. Mesir: Maktabah Akhbar al-Yaum al-Islamiyah, n.d.

- Gunawan, Imam. *Metode Penelitian Kualitatif: Teori Dan Praktik*. Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2017.
- Hakam Chozin, Fadjrul. *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah*. tk: Alpha, 1997.
- Halim, Mani' 'Abd al-. *Kajian Tafsir Komprehensif Metode Ahli Tafsir*, Terj. Faisa Saleh Syahdianur. Jakarta: PT Karya Grafindo, 2006.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. Jilid XXX. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Haq, Hamka. *Asy-Syathibi*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Haspeis, Nelien, and Busakorn Suriyasarn. *Meningkatkan Kesetaraan Gender Dalam Aksi Penanggulangan Pekerja Anak Serta Perdagangan Perempuan Dan Anak*. Jakarta: Kantor Perburuan Internasional, 2005.
- Hatimy, Said Abdullah Seib al-. *Cinta Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah*. Surabaya: Risalah Gusti, 1994.
- Husain Fadhullah, Sayid Muhammad. *Dunia Wanita Dalam Islam*. Jakarta: Lentera, 2000.
- Ibnu Manzhur, Muhammad. *Lisan Al-'Arab*. Cet 1. Beirut: Dar Shadir, n.d.
- Imam Mawardi, Ahmad. *Fîqh Minoritas; Fîqh Al-'Aqaliyat Dan Evolusi Maqâshid Asy-Syari'Ah Dari Konsep Ke Pendekatan*. Yogyakarta: Lkis, 2010.
- Ismail, Zulkifli, Melanie Pita Lestari, Panti Rahayu, and Fransiska Novita Eleanora. "Kesetaraan Gender Ditinjau Dari Sudut Pandang Normatif Dan Sosiologis." *Sasi* 26, no. 2 (June 4, 2020): 154. <https://doi.org/10.47268/sasi.v26i2.224>.
- J.Moleong, Lexy. *Metode Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.

- Kartika, Bambang Aris. "Eksplorasi Concubinage dan Subjek Subaltern: Hegemoni atas Perempuan Indonesia dalam Tinjauan Kritis Pascakolonial dan Feminisme Novel De Winst Karya Afifah Afra." *ATAVISME* 14, no. 1 (June 30, 2011): 51–64. <https://doi.org/10.24257/atavisme.v14i1.102.51-64>.
- Kasmawati. "Gender Dalam Perspektif Islam" 1 (mei 2013).
- Katsir al-Qurasyi, Umar bin. *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim*. Maktabah Syamilah Juz 2: Dar Tayibah, 1999.
- Khaidir, Eniwati. *Pendidikan Islam Dan Peningkatan Sumber Daya Perempuan*. Pekanbaru: LPPM UIN Suska Riau, 2014.
- Khaujah, Muhammad al-Habib bin. *Muhammad Tāhir Bin 'Āshūr Wa Kitābuhū Maqāsid al-Sharī'Ah*. Vol. 1. Qatar: Wizarah al-Auqaf wa al-Shu'un al-Islamiyah, 2004.
- Marcel, A. Boisard. *Humanisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Maududi, Yamumu Abul A'la al-. *Purda and The Status of Woman in Islam*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1969.
- Mubarakfuri, Shafiyyurrahman al-. *Al-Rahiq al-Makhtum*. Mesir: Dar al-Hadits, 2005.
- Muhammad Abu Syuqqah, Abdul Halim. *Tahrīr Al-Mar'ah Fi 'Ashr al-Risālah; Dirāsah 'an al-Mar'Ah Jāmi'a Li al-Nushūsh al-Qur'ān Wa Shahīhay al-Bukhārī Wa Muslim, Juz 1*. Kuwait: Dar al Qalam, 1990.
- Muhammad al-'Ajluni, Ismail bin. *Kasyf Al-Khafa Wa Muzil al-Ilbas 'amma Isyṭahar Min al-Aḥādits 'ala Alsinat al-Nas, Juz 2*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Muhammad, Hussein. *Ijtihad Kyai Husain: Upaya Membangun Keadilan Gender*. Cet 1. Jakarta: Rahima, 2011.
- Muhsin, Amina Wadud. *Wanita Di Dalam Al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.

- Muslim, Imam. *Sahih Muslim*. Jilid I. Kairo: al-Babi al-Halabi, t.t.
- Nawawi, Hadari, and Mimi Martini. *Penelitian Terapan*. tk: Gajah Mada University Press, 1996.
- Naysaburi, Abu Al-Hasan bin Ali bin Ahmad al-Wahidi al-. *Asbab Al-Nuzul*. Jakarta: DInamika Utama, n.d.
- Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan Anak Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2010 Tentang Pedoman Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender Di Madrasah Kementerian Agama Republik Indonesia*. Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan, 2010.
- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomor 84 Tahun 2008 Tentang Pedoman Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender Bidang Pendidikan*. Jakarta: Menteri Pendidikan Nasional, 2008.
- Purwati, Eni, and Hanun Asrohah. *Bias Gender Dalam Pendidikan Islam*. Surabaya: Alpha, 2005.
- Putra, Arif. "Pengertian Gender Menurut WHO Dan Perbedaan Dengan Seks," September 1, 2020. <https://www.sehatq.com/artikel/pengertian-gender-dan-perbedaannya-dengan-seks>.
- Putra, Dalizar. *Hak Asasi Manusia Menurut Alquran*. Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1955.
- Qadir, Ali 'Abd al-. *Zād Al-Rāghibīn Fi Manāhij al-Mufasssīrīn*. Kairo: Jami'ah al-Azhar, 1986.
- Qomariah, Dede Nurul. "Persepsi Masyarakat Mengenai Kesetaraan Gender Dalam Keluarga," n.d.
- Rahminawati, Nan. "Isu Kesetaraan Laki-Laki Dan Perempuan (Bias Gender)," no. 3 (2001).
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Manar*. Cet 11. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

- Saqar, Nabil Ahmad. *Manhaj Al-Imam al-Tahir Bin 'Ashur Fi al-Tafsir al-Tahrir Wa al-Tanwir*. Mesir: Dar al-Misriyyah, 2001.
- Sari, Gusti Rahma, and Ecep Ismail. "Polemik Pengarusutamaan Kesetaraan Gender di Indonesia." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 1, no. 2 (April 29, 2021): 51–58. <https://doi.org/10.15575/jpiu.12205>.
- Saunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1997.
- Saviana, Vina, and Tutik Sulistyowati. *Sosisologi Gender*. Tangerang Selatan: Universitas Terbuka, 2010.
- Setiawan, Eko. "Studi Pemikiran Fatima Mernissi tentang Kesetaraan Gender dan Diskriminasi terhadap Perempuan dalam Panggung Politik" 14, no. 2 (2019).
- Shakir, Mahmud. *Al-Tārīkh al-Islāmī: Al-Tārīkh al-Mu'āṣir Bilād al-Maghrib*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- . *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Alquran*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Soeroso, Moerti Hadiati. *Kekerasan Dalam Rumah Tangga Dalam Perspektif Yuridis Viktimologis*. Surabaya: Sinar Grafika, 2010.
- Soeroto, S. S. *Kartini Sebuah Biografi*. Jakarta: Gunung Agung, 1977.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur'an*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 1999.
- Suhra, Sarifa. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam." . . *Volume*. 13 (2013).
- Sulistyowati, Yuni. "Kesetaraan Gender Dalam Lingkup Pendidikan Dan Tata Sosial." *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* 1,

no.2(January 7,2021).
<https://doi.org/10.21154/ijougs.v1i2.2317>.

Suma, Muhammad Suma. *Keadilan Hukum Waris Islam Dalam Pendekatan Teks Dan Konteks*. Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2013.

Syibromalisi, Faizah Ali. "Tela'ah Tafsir Al-Tahrîr Wa Al- Tanwîr Karya Ibnu 'Asyûr," n.d., 11.

Tong, Rosmarie Putnam. *Feminis Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*, Terj, Auarini Priyatna Prabasmono. Yogyakarta: Jalasutra, 1998.

Umar, Nassaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.

William, Dede. *Gender Bukan Tabu: Catatan Perjalanan Fasilitasi Kelompok Perempuan Di Jambi*. Bogor: Center for International Oresty Research CIFOR, 2006.

Winter, Michael. *Egyption Society Under Ottoman Rule 1517-1798*. London: Routledge, 1992.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*. Jakarta: PT Hidayat Agung, 1980.

Yusuf, Muri. *Metode Penelitian Kuantitatif: Kualitatif Dan Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana, 2014.

Zamakhshari, Abu al-Qasim al-. *Al-Kasysyaf 'an Haqa'iq al-Tanzil Wa 'Uyun al-Aqawil*. Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr, 1977.

Zuhaili, Wahbah az-. *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*. Jakarta: Gema Insani, 2011.

———. *Tafsir Al-Munir*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1991.

Zuhainy, Musyrif bin Ahmad al-. *'Asar al-Dilalat al-Lugawiyah Fi al-Tafsir 'Indalibni 'Asyur*. Beirut: Muassah al-Rayyan, 2002.