

**PETA METODOLOGI DAN TIPOLOGI TAFSIR KESETARAAN
GENDER DI INDONESIA**

**(STUDI PENAFSIRAN M. QURAISH SHIHAB, MASDAR F.
MAS'UDI, ZAITUNAH SUBHAN, NASARUDDIN UMAR, DAN
HUSEIN MUHAMMAD)**

**THE MAP OF METHODOLOGY AND TYPOLOGY OF
GENDER EQUALITY INTERPRETATION IN INDONESIA
(THE STUDY OF INTERPRETATIONS OF M. QURAISH
SHIHAB, MASDAR F. MAS'UDI, ZAITUNAH SUBHAN,
NASARUDDIN UMAR, AND HUSEIN MUHAMMAD)**

M. Kholid Thohiri

STAI Diponegoro Tulungagung

mkholidth@gmail.com

Abstract

This article is the result of research on interpretations by several Muslim intellectuals on gender equality in Indonesia, namely M. Quraish Shihab, Masdar F. Mas'udi, Zaitunah Subhan, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad. They are interpreters of the early generations of Indonesia who interpret the Qur'an about gender equality. There are many studies on the interpretation of gender equality in Indonesia, however the mapping of methodology and typology of several interpretations of gender equality in Indonesia does not yet exist. This type of research is a library with descriptive-analytic-typological form. the results of the research on the methodological map and typology of the interpretation of gender equality in Indonesia are: 1. M. Quraish Shihab : forms and characters of bi al-ra'yi and scientific, methods and techniques of thematic interpretation of singular-plural and intertext, lughawi's interpretation style, integralistic typology. 2. Masdar Farid Mas'udi: forms and character bi al-ra'yi and socio-cultural, methods and techniques of singular thematic interpretation and intertext-criticism, fiqhi Interpretation style, divergent typology. 3. Zaitunah Subhan: forms and characteristics of bi al-ra'yi and socio-cultural interpretation, methods and techniques of singular and intertext-critical thematic interpretation, socio-anthropological interpretation, eclectic typology. 4. Nasaruddin Umar: forms and characteristics of bi al-ra'yi and semantics interpretation, methods and techniques for singular and intertext thematic interpretation, lughawi's Interpretation style, eclectic typology. 5. Husein Muhammad: forms and characteristics of bi al-ra'yi and socio-cultural interpretations, methods and techniques of singular and intertext thematic interpretation, fiqhi interpretation style, and anticipatory typology.

Key words : Methodology, Typology, Interpretation, Gender Equality

Abstrak

Artikel ini merupakan hasil penelitian tentang penafsiran oleh beberapa intelektual muslim tentang kesetaraan gender di Indonesia yaitu M.Quraish Shihab, Masdar F. Mas'udi, Zaitunah Subhan, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad. Mereka merupakan penafsir generasi awal Indonesia yang melakukan penafsiran al-Qur'an tentang kesetaraan gender. Penelitian tentang penafsiran kesetaraan gender di Indonesia banyak, namun memetakan metodologi dan tipologi dari beberapa penafsiran kesetaraan gender di Indonesia belum ada. Jenis penelitian ini adalah kepustakaan dengan bentuk *deskriptif-analitik-tipologik*. Sedangkan hasil penelitian peta metodologi dan tipologi penafsiran kesetaraan gender di Indonesia yaitu: 1. M. Quraish Shihab: Bentuk dan Karakter *bi al-ra'yi dan saintifik*, Metode dan Teknik penafsiran Tematik singular-Plural dan Interteks, Corak Penafsiran Lughawi, Tipologi Integralistik. 2. Masdar Farid Mas'udi: Bentuk dan Karakter *bi al-ra'yi dan sosio-kultural*, Metode dan Teknik penafsiran Tematik singular dan interteks-kritik, Corak Penafsiran Fiqhi, Tipologi Divergen. 3. Zaitunah Subhan: Bentuk dan Karakter Penafsiran *bi al-ra'yi dan sosio-kultural*, Metode dan Teknik penafsiran Tematik singular dan interteks-kritik, Corak Penafsiran Sosio-antropologis, Tipologi Eklektik. 4. Nasaruddin Umar: Bentuk dan Karakter Penafsiran *bi al-ra'yi dan semantik*, Metode dan Teknik penafsiran Tematik Singular dan interteks, Corak Penafsiran Lughawi, Tipologi Eklektik. 5. Husein Muhammad: Bentuk dan Karakter Penafsiran *bi al-ra'yi dan sosio-kultural*, Metode dan Teknik penafsiran Tematik singular dan interteks, Corak Penafsiran Fiqhi, Tipologi Antisipatif.

Kata Kunci : Metodologi, Tipologi, Penafsiran, Kesetaraan Gender

Pendahuluan

Jika membaca penafsiran Al-Qur'an tentang perempuan, tentu saja al-Qur'an memberi gambaran yang lebih baik tentang perempuan, baik itu di ranah personal dan sosial daripada masyarakat sebelum Islam; masyarakat jahiliyah. Perempuan pada waktu masa jahiliyah tidak dihargai. Perempuan secara ekonomi tidak mendapat bagian sama sekali dari harta keluarga, karena ekonomi mutlak dikuasai oleh kaum laki-laki. Sehingga Islam datang dengan membawa misi keadilan terhadap perempuan, maka pembagian harta waris adalah dua dibanding satu (2:1). Pembagian ini

merupakan langkah progresif dan transformatif bagi kehidupan perempuan pada waktu itu¹.

Namun, pesan-pesan yang dibawa oleh al-Qur'an berisi pembebasan perempuan dan kesetaraan perempuan terhadap laki-laki sering bertabrakan dengan paham keagamaan tertentu yang justru menjauh dari pesan-pesan ideal teks yang dikandung. Di Indonesia yang mayoritas muslim, merupakan negara yang memiliki akar pemahaman agama yang kuat terhadap pemahaman subordinasi perempuan. Hal ini bisa dilihat kitab tafsir yang dikaji di banyak pesantren di Indonesia yang memiliki muatan patriarki. Sebut saja, tafsir Ibnu Katsir. Dalam tafsirnya mengutip dari Husein Muhammad, "laki-laki memimpin perempuan, dialah pemimpinnya, karena secara inheren laki-laki lebih utama dan lebih baik"². Pikiran-pikiran keagamaan ini memiliki pengaruh yang kuat dalam kultur keberagaman masyarakat, lebih-lebih apabila pikiran keagamaan itu disampaikan oleh mereka yang menurut masyarakat memiliki otoritas adalah kebenaran agama.

Dalam konteks penelitian ini perlunya pemetaan metodologi dan tipologi penafsiran yang berwawasan kesetaraan gender mengingat bahwa cita-cita al-Qur'an adalah tegaknya kehidupan manusia yang bermoral luhur dan menghargai nilai-nilai universal.

Artikel ini merupakan hasil penelitian penafsiran kesetaraan gender di Indonesia yaitu M.Quraish Shihab, Masdar F. Mas'udi, Zaitunah Subhan, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad. Mereka merupakan sekian penafsir Indonesia yang melakukan sebuah penafsiran al-Qur'an tentang kesetaraan gender. Dalam diskursus tentang pemikiran tafsir gender, mereka termasuk golongan baru dan awal dalam kancah penafsiran tentang kesetaraan gender di Indonesia. Mereka termasuk golongan mufassir yang memiliki agen atau institusi sosial strategis dalam memproyeksikan gagasannya. Pemilihan tokoh diatas berdasarkan juga pada kesamaan memandang kesetaraan gender. Hal ini merupakan respon dari kondisi yang mengalami kesenjangan dalam kontek ajaran tentang kesetaraan gender. Heterogenitas dan kompleksitas persoalan gender di Indonesia,

¹ Budi Munawar Rahman, *Kesetaraan Gender Dalam Islam Dalam Agama Dan Hak Reproduksi Perempuan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan,1999), 62.

² Husein Muhammad, *Fikih Perempuan Wacana Kiai Atas Agama dan Gender* (Yogyakarta: LkiS, 2001), 9.

seperti yang telah dipaparkan di muka, mempunyai respon yang variatif oleh para mufassir Indonesia. Sehingga bagaimana mufassir Indonesia dalam merespon kenyataan yang berupa kesenjangan –kesenjangan ini?

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (library research); yaitu data dan bahan kajian yang termasuk dipergunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, ensiklopedi, jurnal, majalah, surat kabar, makalah dan yang lainnya³. Sedangkan bentuk penelitian ini adalah *deskriptif-analitik-tipologik*. Sehingga penulis dapat menggambarkan secara komprehensif pemikiran para mufassir mengenai tema-tema kesetaraan gender. Selanjutnya melakukan analisa substantif pemikiran para mufassir dengan membandingkan antara para mufassir melihat sosial - politik ketika mencetuskan pemikirannya. Terakhir melakukan pemetaan dari tawaran para mufassir melalui bentuk, metode, corak, tipologi tafsirnya, yang melibatkan kondisi sosial-politik⁴.

Penafsiran Al-Qur'an Tentang Tema-Tema Kesetaraan Gender di Indonesia

Dalam perkembangan intelektualisme Islam, terdapat perkembangan baru; tiga model pemikiran. Gerakan pemikiran ini dimotori oleh generasi aktivis muslim baru sejak awal 1970-an, berusaha untuk mengembangkan format politik Islam yang memperlihatkan isi dari pada bentuk. Bentuk intelektualisme Islam tersebut mengambil bentuk yaitu pertama pembaharuan pemikiran keagamaan. Kedua, pembaharuan politik Islam yang kompatibel dengan nilai-nilai ideologi Pancasila Dan Undang-Undang Dasar 1945. Ketiga, Aliran transformasi sosial menggunakan perspektif *mazhab kritis* untuk mencapai hubungan antara Islam dan Negara yang harmonis dan integratif dengan menekankan perhatian terhadap masyarakat yang egaliter dan emansipatif. Kelompok ini diwakili gerakan transformasi sosial, antara lain LP3ES, P3M, dan lembaga sosial lainnya⁵.

Dinamika pemikiran, teori, termasuk tafsir al-Qur'an memiliki perkembangan sejarah teori dan perubahannya. Sejarah teori ini

³ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 21.

⁴ *Ibid.*, 23.

⁵ Bachtiar Efendi, *Teologi Baru Politik Islam* (Yogyakarta: Galang Pers, 2001), 20-26

mempengaruhi pergeseran paradigma teori yang digagas oleh para ilmuwan atau ulama⁷. Sehingga pergeseran paradigma ilmu tertentu berangkat dari pergeseran kondisi *normal sains*⁶ menjadi *anomali sains*⁷ kemudian berproses menjadi pergeseran paradigma (*shift paradigm*)⁸ hingga kemudian munculnya paradigma baru.

Pada masa 1990 sampai sekarang, perkembangan penafsiran yang di sesuaikan dengan tema-tema tertentu salah satunya tema mengenai kesetaraan gender, merupakan periode dinamika penafsiran di Indonesia khususnya penafsiran kesetaraan gender yang berkaitan dengan konteks para penafsir dan metodologi serta tipologi penafsirannya⁹.

1. Penafsiran M. Quraish Shihab Tentang Tema-Tema Kesetaraan Gender

Pandangan M. Quraish Shihab tentang *tajdid* (pembaruan) dalam bidang tafsir harus memperhatikan Hadits-Hadits dan pendapat Sahabat, perbedaan antara *Qof'i* dan *Zanny*, dan menghindari penta'wilan dengan mengabaikan kaidah-kaidah kebahasaan. Namun bila makna lahirnya teks berlawanan dengan perkembangan keilmuan di masyarakat, maka penta'wilan boleh dilakukan¹⁰.

Setiap pemikiran termasuk penafsiran al-Qur'an yang dilakukan M. Quraish Shihab, memiliki kegelisahan-kegelisahan akademik. Kegelisahan ini bisa berangkat dari persoalan teoritis sebuah disiplin ilmu atau persoalan realitas di masyarakat. penafsiran M. Quraish Shihab tentang

⁶ *Normal sains* merupakan kondisi dimana ilmu tertentu secara *fungsional-empirik* masih dapat menyelesaikan problem ilmu dan masyarakat. Dalam kondisi demikian, ilmu mengalami legitimasi sosiologis oleh masyarakat ilmiah (kalangan ilmuwan dan lembaga ilmu pengetahuan), yang secara sosio-politis mengfungsionalkan sebuah ilmu.

⁷ Sedangkan *anomaly sains* (krisis ilmu) merupakan perkembangan di mana ilmu tersebut mulai dipertanyakan kevalidannya sekaligus disfungsional dalam menyelesaikan problem di masyarakat ilmiah. Kondisi semacam ini masyarakat mempertanyakan paradigma yang digagas sebuah ilmu. Sehingga mendesak untuk menjadikan sebuah alternatif baru.

⁸ (Bandung: Rosda Karya, 1993), .22-156

⁹ Islah Gusmian, *Khaṣanah Tafsir Indonesia* (Bandung : Teraju, 2002), 3220-325.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2002) Dan M. Quraish Shihab, *Logika Agama* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 92-99.

isu-isu mengenai kesetaraan gender berangkat dari kegelisahan terhadap bias terhadap perempuan.

Menurut M. Quraish Shihab, ada dua kelompok yang sangat rawan melakukan bias terhadap perempuan. *Kelompok pertama*, kelompok tradisi atau budaya patriarki yang ada sejak pada zaman jahiliyah di masyarakat Arab. Tetapi sekarang terdapat di seluruh penjuru dunia. Sedangkan *kelompok kedua*, kelompok yang menolak secara inten bias masa lalu itu, sehingga menurut M. Quraish Shihab kelompok kedua ini terjerumus ke dalam bias baru, dan hal ini terdapat di masa sekarang.

Termasuk bias pandangan lama adalah banyaknya literatur keagamaan baik Hadits maupun pendapat ulama' yang mendiskreditkan atau bias terhadap perempuan. Padahal hal ini tidak pernah dilakukan Nabi saw. Namun, karena terdapat motif kepentingan dan sesuai dengan budaya masyarakat, maka hal ini tersebar di masyarakat dengan kuat. Ulama' masa lalu dan ulama' masa kini masih memegang pendapat bahwa keberhasilan iblis menggoda manusia tercapai melalui perempuan, pendapat ini sebagaimana terdapat kisah di beberapa kitab tafsir tentang kejatuhan Adam di bumi, karena godaan Hawa terhadap Adam untuk mendekati pohon *kehuldi*. Sehingga manusia terusir dari surga. Walaupun dalam surat Thaha (20): 120 menyebutkan, Adam sendiri yang dibisiki pikiran jahat oleh setan, sehingga memakan buah terlarang. Bahkan perempuan lebih berbahaya dalam menggoda dari pada setan. Hal ini sebagaimana M. Quraish Shihab mengutip pendapat dari mufassir az-Zamakhsyari.

Kelompok kedua adalah pandangan yang terlalu berlebihan memandang perempuan sehingga keluar dari kodratnya, sampai menuntut persamaan kepada laki-laki. Hal ini menurutnya merupakan bias baru terhadap perempuan. Atas nama demokrasi, kebebasan, persamaan, dan keadilan, kelompok kedua ini melakukan distorsi kodrat perempuan. Misalnya pendapat ulama' kontemporer yang menyatakan pembagian harta waris antara laki-laki dan perempuan masih jauh dari keadilan, karena konteks situasi dulu berbeda baik dari aspek sosial, ekonomi, dan politik dibandingkan sekarang. Hal ini menurut M. Quraish Shihab sebagai berlebihan karena teks al-Qur'an, dalam hal ini hak kewarisan laki-laki dan perempuan, sudah diatur dalam al-Qur'an¹¹.

¹¹ M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 29-43.

Kegelisahan ini yang menyebabkan M. Quraish Shihab melakukan penafsiran ulang terhadap isu perempuan yang mengarah kepada bias terhadap perempuan. Selanjutnya akan dipaparkan penafsiran M. Quraish Shihab terhadap isu-isu tentang kesetaraan gender terhadap perempuan.

a. Hak Perempuan Dalam Memilih Pekerjaan.

Dalam konteks sejarah Islam, terlihat praktik-praktik perempuan Islam yang berkiprah di luar rumah dan bekerja di berbagai bidang kehidupan. Maka melihat data sejarah seperti itu, Islam membolehkan perempuan bekerja di rumah atau di luar rumah dalam berbagai bidang, baik itu di swasta maupun di pemerintah. Namun pekerjaan itu dilakukan dengan suasana hormat, sopan, serta dapat memelihara agamanya, dan menghindari dampak-dampak negatif dari pekerjaan terhadap diri dan lingkungan.

Pada masa Nabi terlihat beragam pekerjaan yang dilakukan oleh perempuan. Seperti Ummu Salamah (istri Nabi) terlibat dalam peperangan. Bidang perdagangan dan bisnis sebagaimana yang dilakukan Khadijah binti Khuwailid. Zainab binti Jahsy, aktif dalam pekerjaan menyamak kulit. Dan sebagainya¹².

Namun hal ini menurut M. Quraish Shihab, tidak melalaikan tanggung jawab dalam rumah tangganya. Peran istri dan ibu di dalam rumah tangga adalah untuk mendidik bagi anak-anaknya. Peran sebagai istri misalnya mengurus keuangan suaminya, keserasian, kebersihan, dan keserasian tata ruang dan pengaturan menu makanan. Menanggapi tentang kasus beberapa perempuan yang memiliki penghasilan lebih tinggi dari pada suaminya, hal ini menurutnya tidak dijadikan ukuran umum. Pembagian peran ini menurutnya sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Ahzab ayat 33 yang artinya: *"dan tetaplah kalian tinggal di dalam rumah kalian."*¹³ Selain itu, menurutnya hak kepemimpinan menurut al-Qur'an seperti dikutip dari surat an-Nisa' ayat 34, yang artinya: *suami adalah pemimpin terhadap istrinya.* Dalam ayat ini lafadz *qanwam* menunjukkan berkesinambungan dan berulang-ulang atau pemimpin. Pemimpin ini dianugerahkan karena kemampuan yang diberikan kepada

¹² M. Quraish Shihab, *Perempuan....*, 275-276.

¹³ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2005), 310-313. Dan M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an....*, 275-276.

Allah dalam pemenuhan kebutuhan, pembelaan, dan pembinaan. Dan jika keistimewaan ini diambil perempuan seperti memberi nafkah, maka istri belum boleh mengambil kepemimpinan itu. Pembebanan ini disebabkan oleh dua hal:

- 1) Adanya sifat fisik dan psikis pada suami yang lebih dapat menunjang suksesnya kepemimpinan rumah tangga jika dibandingkan dengan istri. Hal ini sebagaimana pendapat M. Quraish Shihab menytir pendapat dari ilmuwan peraih nobel yaitu Alexis Carrel, perbedaan tersebut berkaitan juga dengan darah dan masing-masing kelenjar. Hal ini berdampak pada pembebanan kerja.
- 2) Adanya kewajiban memberi nafkah kepada istri dan anggota keluarga¹⁴.

b. Hak Perempuan di Bidang Politik.

Perempuan boleh menjadi pemimpin politik atau aktif dalam perumusan kebijakan publik, disinyalir oleh M. Quraish Shihab terdapat ayat yang sesuai dengan hak perempuan dalam politik. Ayat itu dalam surat al-Taubah: ayat 71. Kata *auliya'* di ayat ini mencakup pengertian kerjasama, bantuan dan penguasaan, sedangkan pengertian *ma'ruf* mencakup pengertian segala kebajikan dan kebaikan termasuk dalam bidang politik. Di ayat lain juga menjelaskan yaitu (QS. 42: 38) yang artinya: "*Urusan mereka diputuskan dengan musyawarah*". Ayat ini dijadikan banyak ulama' untuk membolehkan laki-laki dan perempuan dalam kiprah di dalam politik.

Tentang pendapat beberapa ulama' bahwa tidak boleh perempuan untuk aktif dan berkiprah di jabatan politik sesuai dengan dalil *al-rijalu qanwaamuna 'ala al-nisa'*. Ditanggapi M. Quraish Shihab, bahwa ayat ini mempunyai *asbab al-nuzul* yang berkaitan dengan persoalan dan dibatasi dalam rumah tangga, yaitu menyajikan peranan, hak, kewajiban, dan

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an.....*, 310. dan M. Quraish Shihab, *Perempuan.....*,33-341.

kewajiban perempuan di dalam rumah tangga. Jadi bukan kontek perempuan dalam wilayah peran sosial dan politik¹⁵.

2. Penafsiran Masdar Farid Mas'udi Tentang Tema-Tema Kesetaraan Gender

Penafsiran ayat-ayat kesetaraan gender Masdar Farid Mas'udi juga dilatarbelakangi beberapa konsep di dalam ulumul Qur'an yang direkonstruksi pemahaman olehnya. Konsep *qof'i* menurut Masdar sama ketika di ulumul-Qur'an dengan istilah ayat muhkamat. Kemudian konsep *ẓanniy* ketika di ulumul-Qur'an sama dengan istilah ayat *mustasybihat*¹⁶. Pemahaman dan pengertian mayoritas tentang konsep *qof'i* atau *muhkamat* ialah ajaran (dalam al-Qur'an atau Hadits sahih) yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tegas (sharih). sedangkan *ẓanniy* atau *mustasybihat* merupakan ajaran yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tidak tegas, lebih dari satu pengertian (interpretable).

Pemahaman ini dikatakan Masdar sebagai pemahaman keagamaan yang sangat harfiah dan kurang dinamis dalam merespon ajaran yang bersifat *juẓ'iyat*. Kemudian Masdar menawarkan konsep tentang *qof'i* adalah sebagai berikut: *pertama*, ajaran yang *qof'i*, ajaran yang bersifat prinsip dan absolut, misalnya ajaran berisi tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu, kesetaraan manusia (tanpa memandang jenis kelamin, warna kulit, suku bangsa) dan sebagainya.

Sedangkan ajaran yang bersifat *ẓanniy* adalah berisi ayat *teknis-operasional* misalnya kesaksian, kewarisan, harus dipahami sebagai ketentuan operasional, maka memahaminya harus dari konteks sosial ketika ajaran ditentukan. Menurut Masdar, dalam memahami ayat *ẓanniy* (*teknis-operasional*) ada dua hal ketentuan: *pertama*, membandingkan dengan realitas sosial sebelumnya, di mana perempuan pada waktu itu tidak diberi harta waris. Kemudian Islam memberi ketentuan bahwa perempuan dapat mewarisi harta setengah dari bagian laki-laki. Langkah ini menurut Masdar sebuah langkah revolusioner pada waktu itu. Dengan

¹⁵ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an.....*,274. dan M.Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an.....*, 315-317. dan M. Quraish Shihab, *Perempuan.....*, 343-349

¹⁶ Litera Antar Nusa, (Bogor : Litera Antar Nusa, 2001), 303-305.

memberikan hak waris kepada perempuan. *Kedua*, secara kuantitas bagian waris perempuan hanya separuh dari bagian laki-laki. Menurut Masdar, harus dikembalikan dalam konteks seting sosial-ekonomi terutama dalam kehidupan keluarga ketika itu. Bahwa beban nafkah keluarga sepenuhnya merupakan tanggungjawab laki-laki (hal ini terjadi di lima belas abad yang lalu).

Kajian *historis-sosiologis* selama ini justru dikebiri oleh pandangan keilmuan Islam konvensional sebagai ilmu duniawi yang boleh diabaikan. Jika latar belakang sosial-ekonomi keluarga yang menjadi basisnya sudah berubah, namun secara kuantitas tetap satu dibanding dua (1:2), maka hal ini perlu dipertanyakan muatan keadilannya. Karena keadilan merupakan aspek ajaran yang *qof'i (mubkamat)*¹⁷.

Masdar Farid Mas'udi memandang, ketidakadilan terhadap perempuan merupakan bagian problem kesetaraan dan keadilan gender. Problem ini terjadi di masyarakat akibat pandangan masyarakat. salah satu yang mendorong pandangan ini adalah aspek pendapat ulama' atau tokoh agama yang subordinatif terhadap perempuan. Pendapat ulama' ini dipengaruhi dari karya-karya ulama' ahli tafsir seperti al-Suyuti, al-Baidhawi, Ibnu Katsir, dan al-Qurtubi mengartikan kata *nafs* dalam surat al-Nisa' ayat 1, adalah Adam. Menurut Masdar, hal ini mengukuhkan pandangan yang mensubordinasikan perempuan di bawah laki-laki. Pendapat ahli tafsir ini mempengaruhi cara pandang terhadap perempuan yang subordinatif¹⁸.

Dalam konteks hak-hak reproduksi perempuan, tafsir agama juga mempengaruhi terhadap melemahnya hak-hak reproduksi perempuan. Ada tiga kategori hak-hak reproduksi perempuan atau ibu sebagai pengemban fungsi reproduksi: *pertama*, hak jaminan keselamatan dan kesehatan. Karena ibu menanggung fungsi yang sangat berat dalam menjalankan fungsi reproduksi. Mulai dari menstruasi, berhubungan seks, mengandung, melahirkan, dan menyusui. *Kedua*, hak jaminan kesejahteraan, bukan hanya proses-proses vital reproduksi (mengandung, melahirkan, dan menyusui) dan juga ketika menjadi istri dan ibu dari

57. ¹⁷ Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan.....*, 53-

58. ¹⁸ Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan.....*, 43-

anak-anak. *Ketiga*, hak ketika mengambil keputusan yang menyangkut kepentingan perempuan (istri) khususnya menyangkut persoalan reproduksi.

a. Memilih Pasangan Hidup.

Dalam masyarakat Indonesia termasuk juga masyarakat Islam, urusan jodoh merupakan urusan Tuhan, dan bagi anak perempuan adalah urusan orang tuanya (ayah). Padahal mungkin belum tahu pasangan hidupnya siapa dan seperti apa. hak orang tua ini dalam fiqih dinamakan hak *ijbar*. Menurut Masdar, hak *ijbar* berlawanan dengan Hadits Nabi saw. Misalnya Hadits riwayat ‘Aisyah r.a, bahwa seorang gadis datang mengadu kepadanya perihal ayahnya yang memaksa kawin dengan seorang laki-laki yang ia tidak sukai. Setelah disampaikan kepada Rasulullah, beliau mengembalikan urusan perkawinan itu kepada anak gadis tadi. Akhirnya memang menerima pilihan orang tuanya. Dengan berkata yang artinya: “*yang penting (dari pengaduan saya ini) orang tabu bahwa dalam masalah pernikahan, seorang ayah tidak berhak memaksakan kehendaknya.*” (HR Ibn Majah, Nasa’i dan Ahmad).

Kemudian riwayat Hadits Imam Muslim dari Ibn Abbas r.a sebagai berikut artinya: *perempuan janda lebih berhak atas dirinya daripada ayahnya, sedangkan anak gadis harus didengar persetujuannya, dan diamnya itu persetujuannya.* (HR Muslim). Melihat Hadits di atas, ternyata tidak ada penjelasan tentang hak *ijbar*. Imam Syafi’i sebagaimana dikutip Masdar mengatakan *ijbar* boleh dilakukan oleh seorang wali terhadap anak gadisnya, tetapi yang dimaksudkan Imam Syafi’i jangan diartikan pemaksaan semauanya secara sewenang-wenang. Menurutny, nikah seperti yang dipraktikkan di atas bisa dipahami melalui kontek masyarakat zaman dulu yaitu kehidupan lebih bertumpu pada tenaga fisik, maka semakin banyak anggota keluarga dengan mengambil menantu, secara ekonomis semakin menguntungkan. Sehingga praktik pernikahan gadis merupakan bukan bagian ketentuan agama, tapi hanya sebagai tradisi masyarakat. terhadap Hadits yang diriwayatkan Ibn Abbas artinya: *tidak sah pernikahan tanpa wali dan kedua saksi yang adil.* Menurut Masdar, hakim atau penghulu sampai ke presiden bisa diminta dan tidak boleh menolak untuk menggantikan mereka sebagai wali.

Merespon kenapa kecenderungan wali adalah laki-laki. Masdar mengatakan bahwa hal ini tidak bisa lepas dari corak budaya setempat

yang telah menkonstruksikan relasi dalam kehidupan rumah tangga yang dominan di masyarakat Arab¹⁹.

b. Cuti Reproduksi.

Dalam konteks terkait reproduksi ialah cuti melakukan hubungan seks. Menurut al-Qur'an suami dilarang menggauli istrinya yang sedang haid, sebagaimana dalam surat al-Baqarah ayat 2. jika larangan itu dilanggar maka suami diwajibkan membayar denda (*fidyah*) dengan membayar sedekah untuk orang miskin.

Problem berkaitan dengan hak cuti reproduksi (nifas, menstruasi, menyusui) dengan pendapat agama berakibat berkurangnya aspek keakhiratan. Akibat cuti sholat dan puasa bagi perempuan yang berhalangan, nilai keberagamaan mereka dikurangi menjadi separo harga. Hadits itu ialah riwayat Abu Sa'id al-Khudri. Menurut Masdar, Hadits ini terdapat catatan: *pertama*, dispensasi itu diambil karena perintah agama kenapa diberi sanksi? *Kedua*, keberagamaan adalah soal ketaatan kepada ketentuan Allah, dan perempuan meninggalkan sholat dan puasa karena mens atau nifas disebabkan bukan dilatarbelakangi oleh ketidaktaatan, melainkan justru oleh ketaatan, kenapa harus dikurangnya keberagamaan mereka. *Ketiga*, jika benar bahwa akal budi perempuan itu hanya separo laki-laki, kenapa para ulama' selama ini sepakat memperlakukan periwayatan Hadits oleh perempuan (seperti 'Aisyah, Zainab, Umi Salamah, Umi 'Athiyah, Asma Binti Umais, dan sebagainya), jika perempuan dinilai setengah kemampuannya maka Hadits-Hadits yang diriwayatkan perempuan juga rendah nilainya.

Masdar merespon Hadits ini dengan mengatakan, "jika Hadits di atas benar dari Rasulullah saw, maka pilihan kita adalah menafsirkan atau menakwilkannya untuk tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip kebenaran agama yang lebih *mubkam*. Maka Hadits ini statusnya adalah tentatif, hipotetis, *z'anniy al-dalalah* (interpretable). Dan juga menurut kalangan ahli Hadits juga dianggap *z'anniy al-Tsubut* (diragukan berasal dari Rasulullah). Maka harus dikembalikan dengan neraca kebenaran yang *mubkamat* dan *muttafaq 'alaih* (disepakati oleh nalar keagamaan standar). Yang dimaksud muhkamat atau qoth'i disini adalah kesetaraan

¹⁹ Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan.....*, 95-

perempuan di hadapan Allah selain karena ketakwaan, dan prinsip kualitatif keberagamaan²⁰.

Agama dalam soal cuti reproduksi kepada kaum perempuan memberikan hak cuti reproduksi kepada kaum perempuan untuk tidak menjalankan tugas–tugas syariat ketika menjalani fungsi reproduksi. Maka, menurut Masdar sudah sewajarnya pemerintah dan para wakil rakyat terutama, sebagai penjamin kepentingan rakyat untuk mengusahakannya melalui kebijakan-kebijakan yang melindungi perempuan²¹.

3. Penafsiran Zaitunah Subhan Tentang Tema-Tema Kesetaraan Gender

Islam dalam konsep idealnya memandang relasi antara laki-laki dan perempuan harus dijalankan dalam posisi persamaan dan keadilan. prinsip ini yang dijadikan landasan ketika ajaran Islam hadir di dunia Arab jahiliah yang jauh dari nilai-nilai persamaan dan keadilan khususnya bagi perempuan.

Ketika hal ini dikaji dalam wilayah empiris di masyarakat, ternyata banyak *stereotype* masyarakat terhadap perempuan seringkali kata yang disebut ialah kodrat perempuan, yang kemudian mengakibatkan keyakinan dan norma, sampai pola perilaku di masyarakat yang jauh dari nilai dasar Islam yaitu persamaan dan keadilan. Lebih-lebih hal ini dikonstruksikan sebagai pandangan agama yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadits.

Kodrat perempuan dijadikan alasan untuk mensubordinasikan perempuan dalam berbagai peran. Dengan istilah itu, perempuan mengalami domestikasi peran (yaitu peran dan tanggung jawab dalam rumah tangga). Pemahaman kodrat perempuan ini salah satunya dibentuk dari pemahaman dan pendapat agama. melalui penafsiran para ulama' tafsir. Salah satu contohnya adalah perempuan tidak layak menjadi pemimpin di suatu komunitas yang di dalamnya terdapat kaum laki-laki. Sedangkan anggapan ini didasarkan pada dalil yang populer di sosialisasikan oleh para tokoh dan ulama' mayoritas di Indonesia, yaitu

²⁰ Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan.....*, 169-175.

²¹ *Ibid.*, 176.

sabda Rasulullah saw: artinya “*barang siapa menyerahkan urusan kepada wanita, mereka tidak akan pernah memperoleh kemakmuran.*” Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari yang dalam dunia sunni dikenal sebagai penentu Hadits-Hadits shahih (valid). Namun, Hadits ini menurut Zaitunah Subhan dipahami apa adanya tanpa melihat konteks keberadaannya (*asbab al-wurud*). Maka penelitian yang dilakukan Zaitunah Subhan berdasarkan kegelisahan dalam mengungkap secara rinci ajaran Islam tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan menurut pandangan mufassir Indonesia, dengan para mufassir ulama’ klasik dan pandangan feminis muslim²².

Zaitunah Subhan memandang bahwa, pemahaman kodrat wanita merupakan bagian dari dua pengertian yaitu kodrat secara umum, diberikan Tuhan kepada manusia tanpa dibedakan baik laki-laki maupun perempuan, misalnya diberikan akal, insting, perasaan, dan sebagainya. Sedangkan kodrat secara khusus merupakan ketentuan Tuhan yang bersifat alami tidak berubah dari masa ke masa. Dan ini yang disebut kodrat biologis. Sedangkan terdapat dua perbedaan yaitu perbedaan mutlak, ketentuan Allah yang tidak bisa digugat seperti laki-laki punya penis dan perempuan punya ovum. Sedangkan perbedaan relatif adalah perbedaan yang diperoleh dari masyarakat (konstruksi sosial).

Islam secara implisit dan eksplisit menghargai kodrat perempuan secara biologis. Bukan pada kodrat yang dimaksudkan banyak masyarakat, sehingga menimbulkan inferioritas terhadap perempuan. Untuk memahami teks-teks al-Qur’an berkaitan dengan kemitrasejajaran (kesetaraan) membutuhkan penafsiran ulang terhadap kajian yang telah dilakukan oleh ulama’ klasik maupun mufassir Indonesia. Rekonstruksi penafsiran dengan cara memposisikan ayat-ayat tentang kepemimpinan, kesaksian, dan kewarisan sebagai ayat-ayat kontekstual. Sehingga bukan diposisikan sebagai ayat-ayat yang normatif yang tidak bisa berubah penafsirannya. Cara ini diperlukan untuk merespon perkembangan

²² Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur’an* (Yogyakarta : LkiS, 2016), 1-11. Lihat juga Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Gender dalam Islam: Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran perempuan* (Jakarta: Elkahfi, 2002), lihat juga Zaitunah Subhan, *al-Qur’an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran* (Jakarta : Kencana, 2015)

masyarakat agar prinsip persamaan dan keadilan terhadap perempuan sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat-ayat al-Qur'an terwujud²³.

4. Penafsiran Nasaruddin Umar Tentang Tema-Tema Kesetaraan Gender

Latar Belakang penulisan karya Nasaruddin Umar adalah berupaya mengungkap perspektif gender di dalam al-Qur'an, dengan fokus perhatian kepada ayat-ayat al-Qur'an yang bernuansa gender. Sedangkan langkah-langkahnya adalah ayat-ayat gender diidentifikasi kemudian dianalisis secara mendalam tentang konsep peran dan relasi gender.

Penelitian yang dilakukan Nasaruddin Umar tidak hanya mengkaji teks, tapi juga melakukan kajian mendalam terhadap kondisi objektif di kawasan jazirah Arab. Karena kondisi obyektif wilayah Arab sangat berpengaruh dalam pembentukan beban gender. Selain itu juga mempengaruhi sistem keluarga ketika waktu turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Aspek lain adalah pemahaman terhadap kondisi dan nilai-nilai masyarakat Pra-Islam, karena memberikan pengaruh terhadap pemahaman-pemahaman nilai-nilai baru²⁴.

Cara pandang Nasaruddin Umar tentang ajaran Islam khususnya berkaitan dengan gender, bahwa misi pokok al-Qur'an diturunkannya ialah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis, dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Oleh karenanya jika terdapat penafsiran yang menghasilkan bentuk penindasan dan ketidakadilan, maka penafsiran tersebut perlu diteliti kembali.

Dalam al-Qur'an tidak ditemukan kata-kata yang persis dengan istilah gender.

Namun, jika yang dimaksud gender adalah perbedaan laki-laki dan perempuan dari sudut non-biologis, meliputi perbedaan fungsi, peran dan relasi antar keduanya, maka dapat ditemukan sejumlah relasi antara

²³ Zaitunah Subahan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an...*, 180-181. Lihat juga Zaitunah Subhan, *Kodrat Perempuan, Takdir atau Mitos* (Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2004)

²⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 200) *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 1-11.

keduanya. Sehingga Nasaruddin Umar menggunakan istilah-istilah yang digunakan al-Qur'an dalam menunjukkan relasi laki-laki dan perempuan dalam penelusurannya. Seperti kata *al-rajul/al-rijal* dan *al-mar'ah/al-nisa'*, *al-dzakar* dan *al-untsa*. Ketika al-Qur'an ingin mengungkapkan laki-laki dan perempuan dari sisi beban sosial atau aspek gender, maka al-Qur'an seringkali menggunakan *al-rajul/al-rijal* untuk laki-laki dan *al-mar'ah/al-nisa'* untuk perempuan. Akan tetapi jika hendak mengungkapkan laki-laki dari aspek biologis maka al-Qur'an seringkali menggunakan *al-dzakar* dan perempuan *al-untsa*²⁵.

Relasi gender terkait dengan faktor ekologi dan budaya. Menurut al-Thufi yang dikutip Nasaruddin Umar, pranata sosial seperti pembagian peran gender antara laki-laki dan perempuan seperti yang diisyaratkan dalam al-Qur'an, sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah dibenarkan untuk dipertahankan. Bahkan, jika terdapat nash bertentangan dengan kemaslahatan umat, maka yang dilihat adalah kemaslahatan umat²⁶.

Nasaruddin Umar memakai metode *tafsir Maudlu'i* karena menurutnya lebih relevan dengan topik tulisan. Sedangkan ilmu tafsir berkaitan erat dengan disiplin ilmu sosial, maka Nasaruddin Umar menggunakan metode lain dalam disiplin ilmu sosial yaitu metode analisis sejarah; untuk memahami kondisi obyektif bangsa Arab menjelang ketika al-Qur'an diturunkan. Dan pendekatan *asbab al-nuzul* untuk memahami teks berdasarkan latar belakang sejarahnya. Nasaruddin Umar juga mengungkapkan metode hermeneutik²⁷, mengingat objek penelitian adalah teks masa silam yang menuntut pemahaman dan penghayatan teks di masa sekarang.

Maksud identitas gender menurut Nasaruddin Umar dibatasi pada nama-nama atau simbol-simbol yang sering digunakan al-Qur'an dalam mengungkapkan jenis kelamin seseorang. Di bawah ini akan dipaparkan

²⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an.....*, 14-15

²⁶ *Ibid.*, 17-21.

²⁷ Ada dua aliran *hermeneutik*, pertama *hermeneutik tradisional* yang memusatkan kajian teks dilihat dari aspek bahasa, sehingga teks dilihat dari internal teks (kajian semantik). Sedangkan *hermeneutik kontemporer* lebih pada konteks sosio-historis teks dan kondisi audiens dalam menafsirkan teks-teks al-Qur'an (eksternal teks). Islah Gusmian, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia.....*, 203-220.

beberapa pemikiran Nasaruddin Umar tentang konsep gender dalam al-Qur'an. Konsep *al-rijal* mengacu beberapa makna dalam al-Qur'an. Nasaruddin menyebutkan diantaranya bermakna gender laki-laki, orang baik laki-laki maupun perempuan, Nabi dan Rasul, tokoh masyarakat dan budak. Jadi ²⁸kata *al-rajul* yang digunakan dalam al-Qur'an setelah dikaji melalui *munasabat* dan *asbab al-nuzul* ternyata ditekankan pada makna gender laki-laki.

Sedangkan kata *al-nisa'* adalah bentuk jamak dari kata *al-mar'ah* yang berarti perempuan yang sudah matang atau dewasa, berbeda dengan *al-umtsa* yang berarti jenis kelamin secara umum dari yang masih bayi sampai yang sudah berusia lanjut. Kata *al-nisa'* berarti gender perempuan, setara dengan kata *al-rijalu* yang berarti gender laki-laki. Kata *al-nisa'* dalam berbagai bentuknya terulang 59 kali dalam al-Qur'an dengan kecenderungan pengertian dan maksud sebagai berikut: pertama, *al-Nisa'* Dalam Arti Gender Perempuan. Seperti contoh surat *al-Nisa'* ayat 7. Kata *al-nisa'* menunjukkan gender perempuan, pembagian hak dalam ayat ini tidak hanya berbasis realitas biologis perempuan atau laki-laki, tetapi berkaitan erat dengan realitas gender yang ditentukan oleh faktor sosial-budaya ketika itu. Kedua, *al-Nisa'* Dalam Arti Istri-Istri. Seperti contoh surat al-Baqarah ayat 223 . Kata *al-nisa'* di atas diartikan sebagai istri-istri sebagaimana kata *al-mar'ah* sebagai bentuk mufrad dari kata *al-nisa'*. Kata *al-nisa'* yang berarti istri-istri ditemukan juga di sejumlah ayat seperti al-Baqarah ayat 187, 223, 226, 231, 236. surat al-Nisa':12 & 23, al-Ahzab:30, 32, & 52, Ali Imron ayat 61, al-Talak ayat 4, al-Mujadilah ayat 2 & 3.²⁹ sehingga kata al-Nisa' menurut Nasaruddin Umar tidak bermakna perempuan dari sisi biologis jenis kelamin, tetapi perempuan secara gender.

5. Penafsiran Husein Muhammad Tentang Tema-Tema Kesetaraan Gender

Melihat konteks kehidupan sekarang, tuntutan akan demokratisasi, keadilan, dan penegakan hak asasi serta kesetaraan manusia, sehingga nilai-nilai kebudayaan utama berkaitan dengan sumber kebudayaan dari agama,

²⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an.....*, 143-150

²⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an.....*, 160-163

memperlihatkan hasil pemikiran-pemikiran keagamaan yang sensitif keadilan dan kesetaraan gender. Dalam konteks penafsiran sebagai salah satu sumber pemikiran keagamaan khususnya berkaitan dengan gender, perlu adanya rekonstruksi penafsiran terhadap karya penafsiran yang selama ini dianggap sebagai sumber diskriminasi dan ketidakadilan gender dari aspek pemikiran keagamaan³⁰.

Dalam kaitannya dengan persoalan Gender, al-Qur'an memberikan pandangan dan prinsip yang egaliter. Dalam penafsiran berperspektif Gender, ayat-ayat yang bersifat partikular atau menunjukkan kasus tertentu mengenai gender, harus dipahami sebagai teks yang bersifat sosiologis dan kontekstual. Posisi perempuan ditempatkan sebagai seorang yang dipimpin atau sebaliknya laki-laki yang memimpin perempuan dalam rumah tangga (surat al-Nisa ayat 140), harus dipahami bahwa ayat ini muncul ketika suatu peradaban patriarki sedang menjangkit masyarakat Arab ketika itu, sehingga perempuan dalam aspek ekonomi dan keamanan sangat kuat ketergantungannya terhadap laki-laki.

Apabila penafsiran ini bersifat sosiologis dan kontekstual, maka terbuka kemungkinan bagi terjadinya proses perubahan, dari perempuan sebagai subordinat laki-laki menjadi setara dan berkeadilan, melihat konteks kebudayaan kontemporer sudah bergeser. Persoalan yang urgen adalah bagaimana mewujudkan prinsip-prinsip agama dan kemanusiaan serta hak-hak asasi manusia dalam relasi kehidupan laki-laki dan perempuan.

Husein Muhammad dalam hal relasi suami dan istri dalam rumah tangga menawarkan pendekatan baru dalam persoalan perempuan (istri) bekerja di luar rumah, yaitu dengan pendekatan non hukum; yaitu pendekatan moralistik dan akhlak karimah. Pendekatan ini lebih menitikberatkan pada sikap-sikap dan pandangan demokratis, kemanusiaan, dan kemaslahatan bersama. Pandangan ini akan mengantarkan suami dan istri bahwa seks dan ekonomi tidak harus dipandang sebagai segalanya, tapi dipandang sebagai sarana membangun peradaban. Konsep ini sehingga menempatkan peran perempuan sebagai suatu hak yang harus diberikan kepadanya untuk fungsinya membangun

³⁰ Husein Muhammad, *Fikih Perempuan Refleksi Kyai Terhadap Wacana Agama Dan Gender...*, 1-12.

peradaban, tapi juga secara tulus diharapkan dapat memberikan kebutuhan suami³¹.

Dalam konteks perempuan menjadi pemimpin publik, Mayoritas ahli fikih terutama fikih siyash seperti al-Maturidi, Abu Ya'la serta Imam madzhab seperti Malik bin Anas, al-Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hambal, menyatakan bahwa jabatan ini haruslah diserahkan dan dipegang oleh laki-laki dan tanpa campur tangan perempuan. Mereka berlandaskan surat al-Nisa' ayat 34 dan ijma'.

Para ahli tafsir pun juga mayoritas baik di era klasik maupun di era modern seperti Muhammad Abduh, Muhammad Thahir al-'Asyur, Ibn Katsir, al-Qurtubi; para ahli tafsir ini mengartikan lafadz *qanwam* pada surat al-Nisa' ayat: 34 sebagai pemimpin, pelindung, penanggung jawab, pendidik, pengatur, selanjutnya keahlian yang dimiliki laki-laki atas perempuan adalah kemampuan dan keunggulan akal dan fisiknya, dan pemberian kepada laki-laki merupakan pemberian yang alami, fitri, dan kodrati.

Namun menurut Husein Muhammad, kelebihan ini secara realitas sosial terbantahkan dengan fakta-fakta sosial dan realitas sosial sejarah modern, bahwa banyak perempuan yang bisa melakukan tugas-tugas yang selama ini dimonopoli oleh laki-laki. Menyikapi ayat di atas, maka ayat di atas dipahami sebagai bersifat sosiologis dan kontemporer. Posisi perempuan yang ditempatkan sebagai subordinat, sesungguhnya timbul dan lahir dari sebuah bangunan masyarakat patriarki. Pada masyarakat seperti ini perempuan tidak diberi kesempatan untuk mengaktualisasikan diri dan berperan sebagai posisi yang menguntungkan. Perempuan pada abad modern sekarang, tidak dapat diberikan legitimasi hukum (fikih) sebagaimana yang diberikan masyarakat yang mempunyai peradaban sebelum modern, karena jika ini dipaksakan, tuntunan al-Quran tentang prinsip keadilan dan kemaslahatan, maka jauh dari yang diidealkan al-Qur'an.

Merespon ayat al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 34, tidak lain merupakan bentuk atau petunjuk mengenai penerapan kemaslahatan pada situasi dan kondisi riil yang terjadi pada saat ayat itu diturunkan. Hal ini sesuai dengan kaidah fikih yang menyatakan dengan jelas *tashbarrafu al-imam 'ala al-ro'iyah*

³¹ Husein Muhammad, *Fikih Perempuan Refleksi Kyai Terhadap Wacana Agama Dan Gender...*, 130-134

manuthun bi-al maslahah (tindakan pemimpin atas rakyatnya didasarkan atas kemaslahatan rakyat). kemaslahatan dalam kekuasaan publik antara lain dapat ditegakkan melalui cara-cara kepemimpinan demokratis dan berdasarkan konstitusi serta perlindungan hak asasi manusia, bukan kekuasaan tiranik, otoriter, dan sentralistik. Hal ini jelas bahwa kepemimpinan publik tidak ada kaitannya dengan urusan jenis kelamin, melainkan pada kualifikasi pribadi, integritas intelektual, dan moral serta sistem politik yang mendukung³².

Analisa Metode dan Tipologi Penafsiran Kesetaraan Gender

Dalam analisa berikut ini, akan dipetakan bentuk, metode, dan corak dari penafsiran para tokoh yang disebutkan diatas. Dari pemetaan ini, akan dilukiskan dan diperbandingkan untuk menarik kesamaan dan perbedaan sehingga pemikiran itu kohesif. Sedangkan pada tahap pemetaan tipologi penafsiran para tokoh mufasir, di tinjau dari pola dinamika dari masing-masing tokoh mufasir. Namun dalam hal ini, tipe penafsiran yang dimaksud adalah yang paling menonjol dan tidak satu tokoh yang dapat mewakili satu tipe penafsiran.

Dalam khazanah tafsir, terdapat tiga bentuk penafsiran, pertama, *al-Tafsir bil-ma'tsur*,³³ kedua, *Tafsir bi al-ra'yi*³⁴, dan ketiga, *tafsir bi al-isyari*³⁵. dan

³² Husein Muhammad, *Fikih Perempuan Refleksi Kyai Terhadap Wacana Agama Dan Gender...*,145-152

³³ Tafsir bi al-ma'tsur atau tafsir riwayat adalah rangkaian keterangan yang terdapat dalam al-Qur'an. Sunnah dan perkataan sahabat sebagai keterangan atau penjelas maksud dari Allah. Muhammad Aly as-Shobuni, *pengantar studi al-Qur'an (al-Tibyan)*, terj. M. Chudlori Umar (Bandung: al-Ma'arif,1984), 205.

³⁴ *Tafsir bil-ra'yi* atau *tafsir diroyah* adalah penafsiran yang berdasarkan ijtihad yang shahih, tidak berdasarkan shahabat atau tabi'in. berpegang pada uslub bahasa Arab, serta cabang ilmu lain seperti nahwu, sharaf, balaghah, dan ushul fikih, dan *asbab al-nuzul* dan ilmu-ilmu yang diperlukan seorang mufasir. Tafsir bil-ra'yi menurut ulama' tafsir dibagi menjadi dua yaitu tafsir yang *mahmud*: tafsir yang sesuai dengan tujuan syara', sejalan dengan kaidah bahasa Arab, dan jauh dari kejahilan serta kesesatan, berpegang pada *uslub-uslub* al-Qur'an dan berpegang pada makna-makna al-Qur'an. Sedangkan tafsir yang *madzmun*: tafsir yang tidak menggunakan dasar-dasar syariat dan bahasa. *Ibid*, 213-215. Namun dalam perkembangan selanjutnya, tafsir bi al-ra'yi tidak hanya berkaitan dengan ilmu-ilmu Islam, tapi meyangkut *hermeneutik kontemporer* yang berbasis analisis teks dalam kerangka *sosio-kultural*, seperti analisis Fazlurahman yang melihat historitas teks dalam ruang budaya masyarakat Arab (mikro dan makro historis), analisis sosio-

terdapat empat metode penafsiran al-Qur'an: pertama, *metode tablili*³⁶, kedua, *metode ijmal*³⁷, ketiga, *metode muqarin*³⁸, keempat, *metode maudlu'i*³⁹. Dalam analisa ini juga dikemukakan corak tafsir masing-masing mufasir⁴⁰. Dari ketiga bentuk penafsiran ini, M. Quraish Shihab penafsirannya berbentuk *bi al-ra'yi*. Hal ini terlihat dengan penafsirannya tentang surat al-Nisa' ayat 34 tentang kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga.

kultural ini juga mempengaruhi pembentukan teks (internal teks). Islah Gusmian, *Kajian Tafsir di Indonesia...*, 202.

³⁵ *Tafsir isyari*: penafsiran yang berlainan menurut zahirnya ayat karena terdapat petunjuk-petunjuk yang tersirat dan hanya diketahui oleh sebagian ulama yang bersih hatinya (mukasyafah). *Ibid*, 234.

³⁶ Sebagaimana pendapat M. Quraish Shihab mengutip Baqir al-Shadr bahwa metode tafsir yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan-kandungan ayat al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana yang tercantum dalam al-Mushaf. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, 86.

³⁷ *Metode ijmal*, yaitu menafsirkan ayat-al-Qur'an dengan mengemukakan makna ayat secara global. Sistematisasinya mengikuti urutan surat al-Qur'an, sehingga makna-maknanya saling berkaitan. Dalam metode ini mufasir juga menyajikan *asbab al-nuzul*, dan meneliti Hadits yang berhubungan dengannya, sejarah dan atsar dari *salaf al-shalih*. Islah Gusmian, *Kajian Tafsir di Indonesia...*, 114

³⁸ *Metode Muqaran* yaitu: menafsirkan ayat dengan cara perbandingan. Perbandingan ini dalam tiga hal; *pertama*, perbandingan antar ayat dalam al-Qur'an, *kedua*, perbandingan ayat al-Qur'an dengan al-Hadits, *ketiga*, perbandingan antar penafsiran mufasir. *Ibid*, 115.

³⁹ *Metode tafsir maudlu'i* sebagaimana pendapat Abdul Hay Al-Farmawi yang dikutip oleh M. Quraish Shihab bahwa metode tafsir yang penafsirannya melalui langkah-langkah sebagai berikut: *pertama*, menetapkan masalah (topik) yang akan dibahas. *Kedua*, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut. *Ketiga*, menyusun runtutan ayat sesuai dengan ayat turunnya serta pengetahuan tentang *asbab al-nuzul* ayat. *Keempat*, memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing. *Kelima*, menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna. *Keenam*, melengkapi pembahasan dengan Hadits-Hadits yang relevan dengan pokok bahasan. *Ketujuh*, mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan dalam menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'am* dan *khaf*, *mutlaq* dan *muqayyad*, sehingga kesemuanya bertemu satu muara. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, 114-115.

⁴⁰ Corak tafsir yang dimaksud ialah nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri terhadap sebuah penafsiran. Abdul Mustakim, *Madzhabibut Tafsir Peta Metodologis Penafsiran Dari Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 88.

Menurut pendapatnya lafadz *qanwam* pada ayat tersebut mengacu pada laki-laki yang mampu menafkahi dan mengayomi, sehingga dia dapat memimpin perempuan, dan juga karena kemampuan akalinya. Terlihat juga ketika M. Quraish Shihab menawarkan tafsir dan modernisasi; diantara bagian yang penting adalah mempertimbangkan pendapat sahabat, konsep *qoʻi* dan *zanniy*, serta *taʻwil*. M.

Quraish Shihab memiliki visi tafsir yang relevan di kehidupan modern tapi tidak meninggalkan kaidah–kaidah bagi seorang mufassir sebagaimana ulama’ dahulu merumuskan.

Model tafsir *bi al-raʻyi* model Quraish Shihab melibatkan metode sains ilmiah dalam menjadikan teks al-Qur’an telah memberikan isyarat mengenai ilmu pengetahuan, sains dan teknologi. Selain itu, penemuan sains ilmiah dijadikan variabel penguat bahwa al-Qur’an itu ilmiah. Karakter metode penafsiran M. Quraish Shihab juga apa yang dinamakan sebagai *metode interteks*, metode ini membandingkan antara teks–teks lain dalam penafsiran M. Quraish Shihab diposisikan sebagai panutan dalam proses tafsir, sehingga posisinya sebagai penguat. Sebagaimana M. Quraish Shihab menguatkan pendapatnya ketika menafsirkan *Qanwam*, sebagaimana ulama’ tafsir sebelumnya misalnya M. Abduh, Ibn Katsir, al-Maraghi, dan sebagainya.

Dari metode penyajiannya, Quraish Shihab memakai model penyajian *tematik (mandluʻi)*, penyajian tematik ini dibagi menjadi dua, yaitu *tematik singular*, yang hanya menyajikan satu tema, seperti terlihat di dalam karyanya “Perempuan”, sedangkan aspek *tematik plural*, yang disitu terdapat beberapa tema, seperti dalam karyanya, “Wawasan al-Qur’an” dan “Membumikan al-Qur’an”, dalam pembahasan perempuan dan pembahasan selain perempuan. Sedangkan corak penafsiran M. Quraish Shihab lebih pada aspek bahasa yang ditonjolkan dalam membentuk sebuah penafsiran, selain itu aspek *asbab al-nuzul* dalam rangka menjelaskan makna tekstual.

Berbeda dengan M. Quraish Shihab, Masdar Farid Mas’udi memiliki bentuk penafsiran yang berbeda. Hal ini terlihat dengan penafsirannya tentang hak *ijbar* (memaksa) seorang wali terhadap anak perempuan dalam menentukan pasangan hidup. Menurutnya bahwa hak *ijbar* sebagaimana yang dipahami ulama’ fiqh merupakan bentuk subordinasi terhadap perempuan. Tentang Hadits riwayat Ibn Abbas yang mengatakan bahwa

perkawinan tanpa wali adalah tidak sah, Masdar mengatakan bahwa konteks pada zaman Arab klasik berbasis budaya patriarki, sehingga perempuan memang tidak berdaya untuk memilih. Terlihat bahwa dominasi penafsiran yang dilakukan Masdar menonjol pada bentuk tafsir *bi al-ra'yi*, karena melibatkan beberapa aspek konteks datangnya hadits yaitu relasi budaya yang bercorak patriarki. Sehingga, ketika pergeseran sosial dan budaya pada era masyarakat klasik di Arab dengan peradaban modern sekarang, membuat perempuan atau anak gadis aktif di berbagai bidang kehidupan dan pendidikan, serta akses ke publik lainnya sama dibandingkan laki-laki, maka hak *ijbar* yang ada pada wali justru merupakan sebuah perlawanan dari konsep ayat-ayat yang dikatakan Masdar sebagai ayat *Qof'i* yang berisi nilai-nilai kesetaraan dan keadilan bagi perempuan, maka dominasi rasional dalam pemikiran Masdar sangat kental dan kuat. Dominasi rasional Masdar berbasis pada *hermeneutika kontemporer* yang meletakkan al-Qur'an sebagai teks yang hidup dalam ruang sosio-kultural. Terbukti ketika Masdar memahami teks baik al-Qur'an maupun Hadits selalu dikaitkan dengan konteks sosio-historis. Masdar juga menerapkan metode *interteks* yaitu teks-teks fikih mengenai hak *ijbar* menurut pendapat ahli fiqih mayoritas dan ahli tafsir sebelumnya yang membolehkan hak *ijbar*, dan mewajibkan adanya wali dalam perkawinan. Namun *interteks* yang digunakan tidak seperti M. Quraish Shihab, tapi teks-teks lain itu sebagai perbandingan bahkan Masdar mengkritik teks-teks yang membolehkan bahkan mewajibkan *ijbar* sebagai berlawanan dengan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan (ayat-ayat *Qof'i*).

Dalam bukunya Islam dan hak-hak reproduksi perempuan, terlihat Masdar memakai metode penyajian *tematik singular*. Karena tidak ada pembahasan lain selain mengenai hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam. Warna corak fikih sangat kuat dalam penafsiran Masdar, terlihat dalam metode interteksnya mengambil teks-teks fikih dan dalam merumuskan penafsirannya Masdar menggunakan term-term ushul fikih dan fikih. Hal ini bisa dimaklumi dari latar belakang Masdar yang alumni Syari'ah dan pondok pesantren yang mempunyai akar kuat terhadap disiplin fikih.

Sedangkan Zaitunah Subhan dalam penafsirannya terhadap ayat kewarisan surat al-Nisa' ayat 11 misalnya, yang menyatakan bahwa pembagian hak waris antara laki-laki dan perempuan dua dibanding satu

(2:1), sebagaimana ditafsirkan oleh mayoritas ulama' fikih dan tafsir, hal ini merupakan bentuk subordinasi. Menurut Zaitunah, ayat ini harus dipahami sebagai ayat yang tidak terlepas dari aspek historis masyarakat Arab yang menomor satukan peran laki-laki dalam berbagai aspek kehidupan terutama aspek sosial-ekonomi. Sehingga hal ini wajar ketika pada saat itu perempuan mendapat setengah dari hak yang didapat laki-laki. Tetapi bagian ini pada waktu itu merupakan keputusan Islam yang revolusioner, karena sama sekali perempuan tidak dihargai, kecuali hanya dinikmati tubuhnya. Maka penafsiran ayat ini harus berubah sesuai dengan perkembangan budaya, sosial, ekonomi, saat sekarang yang menuju kesetaraan gender. Melihat dari penafsirannya Zaitunah Subhan, warna *ra'yi*nya sangat kuat. Sehingga tetap sama berbentuk *bi al-ra'yi*. Karakter *ra'yi* (pemikiran) lebih pada metode dan pendekatan sosio-kultural dalam menafsirkan ayat-ayat kewarisan. Namun, Zaitunah Subhan juga menggunakan *metode interteks* dengan membandingkan karya penafsiran sebelumnya dan karya penafsiran di Indonesia seperti penafsiran Mahmud Yunus dan Hamka, tetapi perbandingan ini juga dibarengi kritik terhadap teks-teks itu.

Sedangkan dalam hal pemikiran, Zaitunah menggunakan metode *mandlu'i (tematik) singular*, yang hanya memusatkan isu-isu kemitrasejajaran perempuan. Corak penafsiran Zaitunah kental dengan nuansa analisis sosial terhadap problem perempuan dalam penafsiran. Hal ini terlihat ketika menjelaskan ayat-ayat kewarisan melalui nuansa sosio-kultur dan ekonomi masyarakat Arab dahulu dengan perkembangan sosio-kultur dan ekonomi sekarang.

Selanjutnya mufassir yang penafsirannya berbentuk *bi al-ra'yi* adalah Nasaruddin Umar. Penafsirannya yang menitikberatkan pada persoalan gender melalui istilah yang ditunjukkan dalam al-Qur'an. Tidak hanya itu, analisis sosio-budaya masyarakat Arab menjelang hadirnya al-Qur'an, menambah kuatnya bentuk penafsiran Nasaruddin Umar ke dalam penafsiran *bi al-ra'yi*. Seperti contoh ketika Nasaruddin Umar menafsirkan surat al-Nisa' ayat 34 bahwa ia mengatakan lafadz *al-rijal* di ayat ini menunjukkan laki-laki dalam ranah gender. Karakter *ra'yi* (pemikiran) melalui analisis dan pendekatan semantik; yang mengkaji istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai kepada pengertian konseptual. Lafadz *al-rijal* dan *al-nisa'* disimpulkan Nasaruddin

sebagai istilah yang menunjuk kepada laki-laki dan perempuan dalam kualitas konstruksi sosial dan budaya atau gender. Nasaruddin juga menggunakan pendekatan dan analisis sosio-kultural dalam memahami istilah-istilah dalam al-Qur'an yaitu konteks masyarakat Arab ketika al-Quran menjelang hadir di masyarakat Arab. Sehingga istilah-istilah dalam al-Qur'an yang menunjukkan laki-laki dan perempuan tidak lepas dari konstruksi sosio-kultur masyarakat Arab ketika itu. Dia juga mengelaborasi pendapat-pendapat teks diluarnya sebagai pembandingan dalam analisis makna istilah-istilah yang dijadikan objek studi. Dalam wilayah metode pemaparan tafsir, terlihat Nasaruddin masuk model *tematik-singular*. Corak yang sangat kuat dalam penafsiran Nasaruddin adalah aspek kebahasaan, yang dijelaskan Nasaruddin sangat luas.

Husein Muhammad merupakan Kyai pondok pesantren yang memiliki tradisi ilmu Islam klasik yang kuat. Tetapi bukan berarti Husein Muhammad tergolong seorang mufasir *bi al-ma'tsur*, tetapi sebaliknya, Husein memiliki tradisi berpikir yang kuat sehingga penafsirannya tentang surat al-Nisa' ayat 34, tidak seperti para ahli tafsir dan ahli fiqih mayoritas; yang memutlakan ayat ini sebagai petunjuk terhadap laki-laki sebagai pemimpin dalam rumah tangga, karena kelebihan laki-laki menjadi pemimpin merupakan alami, kodrati dan fitri. Sedangkan Husein Muhammad menolak anggapan yang diungkapkan para ahli fikih dan tafsir. Karena sudah terbukti bahwa realitas sosial sekarang, perempuan juga memiliki kemampuan setara, apa yang dijadikan sebab laki-laki menjadi pemimpin perempuan. Maka ayat ini memiliki dimensi historis dan sosiologis. Sehingga penafsiran Husein Muhammad masuk *bi al-ra'yi* dengan pendekatan dan analisis sosio-historis ayat. Dia menyikapi ayat-ayat kepemimpinan dalam surat al-Nisa' sebagai ikhtiar dalam mewujudkan keadilan serta kesetaraan laki-laki dan perempuan. Sehingga konteks sosial-historis berperan dalam implementasi ayat untuk menuju nilai-nilai kemaslahatan. Husein Muhammad dalam penafsirannya menggunakan metode *tematik singular* yang membahas isu-isu kesetaraan gender dalam Islam. Dia juga memakai *interteks* sebagai perbandingan dan kritik terhadap ulama'-ulama' tafsir dan fiqih yang bias gender.

Dalam penjelasan dan pemaparannya, Husein Muhammad sering menggunakan nuansa (corak) fikih, terlihat ketika menafsirkan kepemimpinan politik perempuan, mengkaitkan dengan kaidah ushul fiqih:

tasharrufu al-imam ‘ala ra’iyyah manuthun bi al maslahah (perilaku pemimpin terhadap rakyatnya harus berdasarkan kemaslahatan rakyat), dari kaidah ini tidak ada aspek laki-laki atau perempuan dalam arti jenis kelamin, tapi kemampuan pemimpin entah itu laki-laki atau perempuan dalam mewujudkan kemaslahatan rakyat yang dipimpinya.

Penafsiran para mufassir di atas mengenai persoalan kesetaraan gender, di kategorisasikan (tipologi) berdasarkan dinamika penafsiran mufasir yang menonjol tentang berbagai isu kesetaraan gender seiring dengan perkembangan modernisasi dan pembangunan di Indonesia.

Istilah tipologi yang digunakan dalam penelitian ini meminjam konsep yang digagas Mujamil Qomar dalam karyanya “NU Liberal, dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme “.41 Terdapat beberapa tipologi yaitu: pertama, *tipologi integralistik*. Kategori tipologi berpikir *integralistik*; berusaha menengahi dua hal yang bertentangan. Ciri khas pemikiran ini mengambil jalan tengah dari masing-masing ekstremitas penafsiran. Tipologi integralistik ditemukan dalam penafsiran yang dilakukan M. Quraish Shihab. Terlihat ketika M. Quraish Shihab mengajukan keberatan terhadap ekstremitas yang dilakukan oleh ulama’ sebelumnya yang memperlakukan perempuan subordinatif. Tapi juga tidak sepakat dengan pemikir-pemikir kontemporer yang sangat liberal memahami dan menafsirkan teks di luar pakem ulama’ salaf al-shalih. Selain itu terlihat juga dalam menafsirkan surat al-Nisa’ ayat 33, yang sepakat dengan pendapat ulama’ sebelumnya bahwa kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga merupakan sebuah keniscayaan. Namun dalam peran perempuan di publik, M. Quraish Shihab membolehkan berperan di ranah publik misalnya bekerja di luar rumah.

Terdapat figur-figur perempuan Islam di zaman Rasulullah yang bekerja di publik misalnya Khadijah, Aisyah, dan sebagainya. Selain itu, M. Quraish Shihab memberikan gagasan tentang modernisasi tafsir, yang bila dicermati masih menggunakan Hadits, pendapat shahabat (ijma’), dan konteks pemahaman bahasa Arab sebagaimana perumusan dalam ilmu tafsir seperti konsep *qof’i* dan *zanni*, *asbab al-nuzul*, dan sebagainya. M. Quraish Shihab juga mengakomodir penemuan ilmiah untuk menjelaskan

⁴¹ Mujamil Qomar, *NU Liberal, dari Tradisionalisme Ahlussunah Ke Universalisme* (Bandung: Mizan, 2002).

ayat-ayat yang berhubungan dengan isu kesetaraan gender. Dia juga menyadari adanya perubahan sosial di masyarakat mengenai peran perempuan di era modern, sehingga M. Quraish Shihab menyikapi perempuan bekerja di luar rumah dengan positif, tetapi tetap dalam kodrat perempuan membina rumah tangga suami dan mendidik anak-anaknya.

Tipologi yang kedua adalah *divergen*. Tipologi berpikir *divergen* yaitu berpikir yang menjelajah keluar dari cara berpikir konvensional. Dalam pemikiran ini banyak terjadi lompatan-lompatan pemikiran sehingga menonjolkan sifat-sifat inovatif. Seringkali penafsirannya sangat kontroversial di kalangan umat. Kontroversi ini terjadi karena lompatan pemikiran yang dianggap liberal di komunitasnya.

Masdar Farid Mas'udi dikenal sebagai intelektual NU yang berani keluar dari pakem pemikiran dan penafsiran al-Qur'an yang dilakukan mayoritas di internal NU maupun mayoritas umat Islam di Indonesia. Terlihat ketika dia mempunyai pandangan paradigma tentang pemahaman Islam; Islam merupakan agama sempurna, kesempurnaan ini terletak pada prinsip-prinsip ajaran yang dibawa oleh Islam seperti keadilan, hak asasi manusia, kesetaraan, dan sebagainya. Sedangkan terkait dengan bagaimana mewujudkan hal-hal prinsip dalam ajaran itu, Masdar menyatakan hal itu sebagai sesuatu yang belum sempurna dan dinamis. Ayat-ayat yang mengenai persoalan teknik atau partikular merupakan ikhtiar bagaimana mewujudkan hal-hal yang prinsip seperti ayat tentang kewarisan dan kesaksian. Sedangkan persoalan keadilan, kesetaraan, dan hak asasi manusia ditempatkan persoalan (*kulliyat*) yang sempurna. Dalam penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an berkaitan dengan isu kesetaraan gender, Masdar mengungkapkan teori penafsirannya yang kontroversi dan berlawanan dengan rumusan ilmu tafsir ulama' mayoritas dan komunitas di kalangan ulama' NU. Sehingga dia merumuskan ayat-ayat *qoṭ'i (mubkamat)* adalah bukan berdasarkan teks yang bermakna jelas (*sharih*), tetapi ayat-ayat yang mempunyai kandungan hal-hal *kulliyat* (keadilan, hak-hak asasi manusia, kesetaraan). Sedangkan ayat *ẓanniy (mustasybihat)* adalah ayat-ayat yang memiliki kandungan *teknik-operasional* dan *partikular*, tuntutan sebagaimana dalam ayat-ayat *qoṭ'i (mubkamat)*. Terlihat ketika Masdar mengomentari Hadits Abu Sa'id al-Khudri yang disitir kebanyakan ahli tafsir dan ahli fikih tentang berkurangnya kualitas agama disebabkan beban fungsi reproduksi yang diemban oleh perempuan. Bahwa Hadits ini

berlawanan dengan ayat-ayat yang *muhakamat* (*qot'i*) berisi bahwa ketakwaan tidak memandang apa jenis kelaminnya laki-laki atau perempuan, maka jika perempuan mengemban fungsi reproduksi dihubungkan dengan kualitas agama, hal ini merupakan bentuk diskriminasi terhadap perempuan, dan justru berlawanan dengan ayat-ayat *muhkamat*. Sebaliknya, perempuan dalam mengemban fungsi reproduksinya dan mendapat dispensasi ketika shalat atau puasa dalam rangka menjalankan perintah agama, bukan dalam rangka ketidaktaatan terhadap perintah agama, tapi justru dalam ketaatan menjalankan perintah agama.

Tipologi berpikir *antisipatif* adalah berpikir cenderung menanggapi sesuatu yang sedang dan akan terjadi. Pola pikir ini mengakui adanya perkembangan linier. Tipologi pemikiran antisipatif didukung dalam memaknai fenomena dan ketajaman *logik-teoritik* untuk mengharapkan perkembangan masa depan yang lebih baik. Tipologi berpikir *antisipatif* ini dimiliki oleh Husein Muhammad. Terlihat dalam kemunculan pemikirannya dilatarbelakangi adanya subordinasi dan marginalisasi kaum perempuan disebabkan oleh sosio-kultur masyarakat. Selain itu dari pihak agamawan memperparah dengan pendapat-pendapat para ulama' tafsir yang otoritatif, memperkuat subordinasi dan marginalisasi perempuan. Sedangkan tuntutan era sekarang adalah demokratisasi, penegakan hak-hak asasi manusia, kesetaraan, keadilan, sehingga perlu adanya rekonstruksi penafsiran yang sensitif gender dan berkeadilan gender. Terlihat juga ketika pendapatnya tentang pendekatan dalam penafsiran yang kontekstual, karena perkembangan masyarakat terus berjalan, sehingga perlu adanya penafsiran al-Qur'an yang sosiologis dan kontekstual. Seperti perempuan bekerja di luar rumah, merupakan sebuah perdebatan di kalangan ulama' fikih dan ulama' tafsir tentang ketidakbolehan istri untuk bekerja di luar rumah. Sehingga dalam analisis Husein Muhammad, ketika masyarakat Arab yang mempunyai latar belakang perempuan secara ekonomi, dan politik dikuasai oleh laki-laki, maka hal ini tidak diperlukan. Tetapi dengan perkembangan sekarang, kondisi masyarakat yang berbeda perempuan dengan kesempatan dan peluang dalam berkiprah di luar wilayah domestik (rumah tangga), dituntut untuk aktif dalam peranan publik.

Tipologi *eklektik* adalah suatu pemikiran yang berusaha memilih semua yang dianggap baik, tidak memandang dari aliran manapun. Terlihat dalam pemikiran Nasaruddin Umar dan Zaitunah Subhan. Keduanya

memiliki kesamaan dalam kecenderungan memahami problem subordinasi dan diskriminasi terhadap perempuan. Pandangan agama melalui pendapat ulama' ahli tafsir mempengaruhi dan memperkokoh diskriminasi dan subordinasi perempuan. Sehingga perlu ada kajian ulang tentang penafsiran yang selama ini dianggap sebagai hal kodrati (pemberian langsung dari Tuhan) mengenai kelebihan yang ada pada laki-laki dalam konteks sosial.

Nasaruddin dan Zaitunah melakukan penelitian terhadap pemikiran-pemikiran berkaitan dengan isu-isu gender dengan mengambil beberapa pemikiran dari beberapa ulama' ahli tafsir klasik maupun kontemporer, ilmu filsafat dan sosial. Misalnya Zaitunah dalam pemikirannya menggunakan analisis sosiologis dan antropologis dalam melihat kesetaraan gender.

Nasaruddin melalui penafsirannya tentang argumen kesetaraan gender dalam al-Qur'an, menggunakan pendapat beberapa ulama' tafsir otoritatif baik klasik maupun modern, serta dengan tinjauan semantik. Ia juga menggunakan *hermeneutik sosial* dalam memahami masyarakat Arab ketika datangnya al-Qur'an di masyarakat Arab ketika itu, sehingga aspek sosio-historis masyarakat Arab ketika itu mempengaruhi penggunaan argumen atau istilah dalam al-Qur'an tentang pandangan laki-laki dan perempuan dalam ranah sosio-kultur (gender) atau biologis.

Kesimpulan

Dalam konteks dinamika pemikiran tafsir Indonesia, mulai banyak penafsiran yang menyoroti tentang kesetaraan Gender menurut al-Qur'an. Sebut saja, dalam penelitian kali ini yaitu M.Quraish Shihab, Masdar F. Mas'udi, Zaitunah Subhan, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad. Mereka merupakan sekian penafsir Indonesia yang melakukan sebuah penafsiran al-Qur'an tentang kesetaraan gender. Dalam diskursus tentang pemikiran tafsir gender, mereka termasuk golongan baru dan awal dalam kancah penafsiran tentang kesetaraan gender di Indonesia.

Artikel ini merupakan hasil penelitian yang berperspektif hasil penafsiran tentang kesetaraan gender dilihat dari setting sosial-politik mufasir yang ada, metodologi penafsiran, aplikasi pemikiran mufasir, dan analisis yang dilakukan mengarah pada tipologi penafsiran tentang kesetaraan gender dalam konteks ruang dan waktu mufasir menurut setting sosio-historis yang melingkupinya. Secara lebih ringkas dipaparkan dalam bentuk tabel di bawah ini:

Peta Metodologi dan Tipologi Penafsiran Kesetaraan Gender di Indonesia

No	Nama Mufasir	Bentuk dan Karakter Penafsiran	Metode & Teknik penafsiran	Corak Penafsiran	Tipologi
1	M. Quraish Shihab	<i>bi al-ra'yi dan saintifik</i>	Tematik singular, Plural, dan Interteks	Lughowi	Integralistik
2	Masdar F. Mas'udi	<i>bi al-ra'yi dan sosio-kultural</i>	Tematik singular, dan interteks-kritik	Fiqhi	Divergen
3	Zaitunah Subhan	<i>bi al-ra'yi dan sosio-kultural</i>	Tematik singular, dan interteks-kritik	Sosiologis-antropologis	Eklektik
4	Nasaruddin Umar	<i>bi al-ra'yi dan semantik</i>	Tematik Singular dan interteks	Lughowi	Eklektik
5	Husein Muhammad	<i>bi al-ra'yi dan sosio-kultural</i>	Tematik singular dan interteks	Fiqhi	Antisipatif

Daftar Pustaka

- Agustiar, "Orientalisme dan Peranannya dalam Mempelajari Bahasa Arab", POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2015.
- Al-Qattan, Manna Khalil, *Mababitsfi 'Ulumil Qur'an*, terj. Litera Antar Nusa, Bogor : Litera Antar Nusa, 2001.
- As-Shobuni, Muhammad Aly, *al-Tibyan*, terj. M. Chudlori Umar Bandung: al-Ma'arif, 1984.
- Efendi, Bachtiar, *Teologi Baru Politik Islam* Yogyakarta: Galang Pers, 2001.
- Fakih, Mansour, *Masyarakat Sipil Untuk Transformasi Sosial* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Fuad, Mahsun, *Hukum Islam Indonesia* Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Gusmian, Islah, *Khaṣanah Tafsir Indonesia* Bandung : Teraju, 2002.
- Kuhn, Thomas, *The Structure Of Scientific Revolutions* terj. Tjun Surjaman. Bandung: Rosda Karya, 1993.
- Muhammad, Husein, *Fikih Perempuan Wacana Kiai Atas Agama dan Gender* Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* Bandung: Mizan, 1998.
- Mustakim, Abdul, *Madḥabibut Tafsir Peta Metodologis Penafsiran dari Klasik hingga Modern* Yogyakarta: Nun pustaka, 2003.
- Qomar, Mujamil, *NU Liberal, dari Tradisionalisme Abulussunah Ke Universalisme* Bandung: Mizan, 2002.
- Rahman, Budi Munawar, *Kesetaraan Gender Dalam Islam Dalam Agama Dan Hak Reproduksi Perempuan* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an* Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *Logika Agama* Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- _____, *Perempuan* Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- _____, *Wawasan al-Qur'an* Bandung: Mizan, 2005.
- Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* Yogyakarta : LKiS, 2016.

- _____, *Rekonstruksi Pemahaman Gender dalam Islam: Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran perempuan* Jakarta: Elkahfi, 2002.
- _____, *al-Qur'an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran* Jakarta : Kencana, 2015.
- _____, *Kodrat Perempuan, Takdir atau Mitos* Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2004.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* Jakarta: Paramadina, 2001