

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

MENAFSIR ULANG GENDER DALAM AL-QUR'AN

Kritik Falosentrisme dan Rekonsiderasi Stereotipe Tafsir Patriarki



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

**MENAFSIR ULANG GENDER DALAM AL-QUR'AN:
Kritik Falosentrisme dan Reconsiderasi Stereotipe Tafsir Patriarki**



**Penerbit YPM
2025**

Judul Buku:

Menafsir Ulang Gender dalam Al-Qur'an: Kritik Falosentrisme dan Rekonsiderasi Stereotipe Tafsir Patriarki

Penulis:

Nur Arfiyah Febriani

Gambar cover:

chatGPT + DALL-E

ISBN: 978-623-5448-79-4

x + 100 hlm.; ukuran buku 14cm x 21 cm

© Hak Cipta dimiliki oleh **Penulis**, Maret 2025

Hak penerbitan dimiliki Young Progressive Muslim.

Dilarang mengopi sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

Young Progressive Muslim (YPM)

Jl. Kertamukti Ciputat

Tangerang Selatan 15418

<http://www.ypm-publishing.com>

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Nabi Muhammad SAW menyampaikan ajaran agama Islam yang membawa rahmat atau kasih sayang bukan hanya untuk manusia namun juga bagi semesta. Transformasi budaya jahiliah dilakukan bertahap dari segi relasi sosial tentang hak asasi manusia, transformasi relasi gender tentang hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan, serta transformasi environmental tentang pola ideal dan harmonis antara alam dan manusia.

Dalam sejarah perkembangan penafsiran al-Qur'an sejak masa Nabi, sahabat, tabi'in dan hingga masa kini, penafsiran memiliki ragam metode (*thariqah*), pendekatan (*manhaj*) dan corak (*laun*) yang terus berkembang. Hal ini menarik bagi para peneliti al-Qur'an untuk meneliti dinamika penafsiran para mufassir dengan keahlian masing-masing.

Namun sayangnya, beberapa tafsir seperti karya al-Tabari, Ibnu Katsir, dan al-Qurtubi dianggap patriarkis sehingga dianggap menjadi faktor penyebab stereotip Islam sebagai agama Patriarki. Namun bisa saja itu dari cara pemahaman pembaca yang parsial dari karya besar para ulama Islam ini.

Dalam konteks relasi gender dan relasi sosial masyarakat Islam, pemahaman ayat dan hadis yang masih parsial dan belum komprehensif dalam masyarakat Islam juga menjadi faktor dominasi laki-laki terhadap perempuan.

Terdapat 2 (dua) masalah mendasar dalam memahami ayat dan hadis terkait relasi antara laki-laki dan perempuan, yaitu: 1. Teks Al-Qur'an dan hadis yang terkesan patriarkis, permasalahannya pada metode memahami ayat dan hadis yang ramah gender; dan 2. Memahami ayat dan hadis secara tekstual, permasalahan dalam analisis kebahasaan.

Di sisi lain, dalam dunia sastra seorang Helene Cixous juga mengkritik falosentrisme dalam karya laki-laki yang mempengaruhi relasi gender yang menjadikan perempuan dalam posisi subordinatif.

Cixous mengkritik *masculine wrting* dan memotivasi perempuan untuk menandingi karya laki-laki dengan *feminine writing* meski belum digagas model atau metode dari feminine writing, sehingga menurut Cixous *feminine wrting* masih sangat terbuka dan atraktif jika direspon oleh penulis perempuan.

Untuk menimbang bagaimana laki-laki dan perempuan bisa kooperatif dan komplementer baik dari karya tulis ataupun aksi praktis dalam kehidupan sosialnya. Fungsi penciptaan manusia dan alam semesta diciptakan berpasangan adalah sebagai pelajaran bagi manusia bahwa laki-laki dan perempuan tidak bisa eksis atau menjalankan fungsi penciptaannya dengan optimal jika tidak saling apresiatif, kooperatif dan komplementer.

Untuk itu buku ini hadir untuk menawarkan kajian metodologis dalam penafsiran al-Qur'an terkait ayat-ayat relasi biologis, relasi seksual dan relasi gender/konstruksi sosial antara laki-laki yang selama ini masih diperbedatkan tentang pola idealnya. Tujuan akhir dari buku ini adalah, membaca ulang secara komprehensif karya mufassir timur tengah dan membandingkannya dengan karya mufassir laki-laki kebanggaan Indonesia yaitu: Hasbi Ash-Shiddieqi, Hamka dan Muhammad Quraish Shihab yang ternyata dapat dikategorikan sebagai tafsir yang adil dan bijaksana, dan apresiatif gender. Sehingga stereotipe tafsir patriarki dalam karya mufassir laki-laki terutama dalam karya mufassir laki-laki di Indonesia dapat direkonsiderasi.

Jakarta, 5 Maret 2024.

Nur Arfiah Febriani

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI	v
DAFTAR TABEL.....	vii
TRANSLITERASI.....	ix
ISLAM DAN STEREOTIPE AGAMA PATRIARKI	1
A. Menakar Palosentris dalam Karya Mufassir Laki-Laki.....	1
B. Bias Gender dalam Karya Penulis Laki-Laki	4
GENDER WRITING.....	11
A. Gender Writing, Gender dan Bahasa, dan Gender dalam Perspektif al-Qur'an.....	11
1. Gender Writing	11
2. Gender dan Bahasa	13
3. Gender dalam Perpektif Al-Qur'an.....	14
B. Kajian Teoretis tentang Gender, <i>Feminine Writing</i> dan <i>Masculine Writing</i>	16
1. Konsep Gender.....	16
2. <i>Feminine writing</i>	18
3. <i>Masculine writing</i>	22
INSPIRASI GAGASAN METODE PENAFSIRAN	27
A. Metode Tafsir <i>Mauḍūʿī</i>	27
B. Metode Muqāran.....	29
C. Metode Historis Kritis Kontekstual	29
METODE TAFSIR GENDER WRITING	33
A. Definisi Metode Tafsir Gender Writing.....	33

B. Langkah Metode Gender Wriing dalam Penafsiran al-Qur'an	33
C. Tolak Ukur Obyektivitas Penafsiran.....	33
D. Aplikasi Metode Penafsiran pada Tema Kepemimpinan Dalam Al-Qur'an.....	34
1. Kata yang Terkait Langsung dengan Konsep Kepemimpinan.....	35
2. Kata yang Tidak Terkait Langsung namun Berimplikasi pada Konsep Kepemimpinan	68
DAFTAR PUSTAKA	89
GLOSARIUM	97
BIODATA PENULIS	99

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Tafsir Berkeadilan Gender	8
Tabel 2. Perbedaan Jenis Kelamin dan Gender	17
Tabel 3. Peta Konstruksi Metodologi Tafsir Riffat Hasan.....	31
Tabel 4. Kata yang Terkait Langsung dengan Konsep Kepemimpinan	68
Tabel 5. Penafsiran tentang Ayat Terkait Kepemimpinan.....	84

TRANSLITERASI

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

Pendek: a = اَ ; i = اِ ; u = اُ
 Panjang: ā = آ ; ī = اِي ; ū = أُ
 Diftong: ay = اَي ; aw = أَوْ ; iyy = اِيَّ ;
 uww = أُوَّ

Untuk transliterasi bahasa Arab yang di dalamnya terdapat kata dengan huruf شمسية ال dan قمرية ال ke dalam tulisan Latin, penulis tidak membedakan transliterasinya. Semua transliterasi bahasa Arab ke dalam bahasa Latin dalam buku ini menggunakan قمرية ال, contoh: البيت ditransliterasikan menjadi *al-bait*, dan الشكر ditransliterasikan menjadi *al-syukr*.

ISLAM DAN STEREOTIPE AGAMA PATRIARKI

A. Menakar Palosentris dalam Karya Mufasssir Laki-Laki

Dalam sejarah tercatat bahwa, budaya jahiliah berimplikasi pada krisis kemanusiaan yang memarginalkan kaum yang dianggap lemah, yaitu orang tua, perempuan, anak-anak bahkan sistem perbudakan. Kita bersyukur atas rahmat Allah melalui Nabi Muhammad SAW, Allah menurunkan Al-Qur'an yang menjadi petunjuk hidup bagi umat manusia/*hudan li al-nās*, sebagai rujukan nilai-nilai kemanusiaan, ilmu pengetahuan dan peradaban.

Al-Qur'an adalah kitab suci yang memerdekakan umat manusia dari segala bentuk penindasan. Secara khusus bagi perempuan Al-Qur'an adalah kitab suci yang memberikan hak-hak dasar dalam kehidupan yang sebelumnya tidak dimiliki perempuan. Namun dalam perjalanan upaya penafsiran, tentu pemikiran manusia yang sangat terbatas mempengaruhi pemahaman atas kitab suci yang juga mempengaruhi budaya umat Islam. Budaya Patriarki kerap melegitimisasi argumen mereka dengan ayat Al-Qur'an dan hadis yang masih dipahami tekstual dan parsial.¹ Ironisnya budaya patriarki umat Islam membawa agama mulia ini kepada stereotipe agama yang mendiskreditkan perempuan bahkan menjadi salah satu faktor penyebab Islamophobia.²

Di sisi lain, stereotipe tafsir patriarki juga menjadi ungkapan tendensius bagi mufasssir laki-laki, hal ini sebagaimana diungkapkan misalnya dalam karya Fatima Mernissi dan Asma Barlas, meski yakin ungkapan ini bukanlah ucapan kebencian kedua akademisi

¹ Norhidayat, *Citra Perempuan dalam Tafsir Sufi, Kajian Kitab Laṭā'if al-Isyārāt al-Qusyairi* (Jakarta Timur: Cakrawala Budaya, 2017).

Definisi dari patriarki adalah perilaku mengutamakan laki-laki daripada perempuan dalam masyarakat atau kelompok sosial tertentu. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/centri/patriarki>. Diakses 6 Januari 2025.

² Azyumardi Azra, Amerika Serikat dan Islamophobia, dalam: *Resonansi Republika*, 14 Maret 2019. <https://www.uinjkt.ac.id/id/amerika-serikat-dan-islamofobia/>. Diakses pada tanggal 1 Juni 2020.

perempuan ternama Islam ini terhadap mufassir laki-laki.³ Ini karena, untuk menjadi seorang mufassir dibutuhkan bukan hanya seperangkat ilmu namun etika dalam menafsirkan kalam mulia Allah, sehingga ungkapan tendensius ini perlu ditimbang ulang. Mengingat penafsiran seseorang bisa dipengaruhi oleh latar belakang akademis terkait guru dan referensi yang digunakan, *interest* dan keahlian, budaya, konteks sosial, suasana politik, dll. Tentu selain kalam Allah, pemikiran manusia bisa keliru sehingga sah saja jika ada kritik dalam penafsiran.

Namun sebagai *researcher Al-Qur'an*/peneliti Al-Qur'an penulis terkadang bertanya pada diri penulis sendiri, apakah jika penulis terkesan tekstual atau rigid dalam menafsirkan ayat terkait relasi gender lalu penulis dikatakan anti gender atau mendukung patriarki? Tentu tidak, keterbatasan penulis dalam memahami ayat gender, yang membuat penulis tidak membahas secara komprehensif ayat terkait gender tersebut. Hemat penulis, ulama terdahulu meletakkan pondasinya bagi kita, kita yang hidup setelahnya yang bertugas mengembangkan kajian teks dan penafsiran yang lebih komprehensif.

Hemat penulis, permasalahan dalam memahami teks al-Qur'an terkait relasi gender ada pada 2 (dua) masalah utama yang perlu ditimbang matang: 1. Teks yang terkesan patriarkis (permasalahannya dalam **metode** memahami teks), 2. Membaca ayat dan hadis secara tekstual (permasalahannya dalam **analisis kajian kebahasaan**).

Di sisi lain, dalam kajian teoretis di Barat, Irene Makaryk mengungkapkan bahwa patriarkis dalam karya penulis laki-laki terkait erat dengan *Phallocentrism* yang tertuang dalam karya

³Kritik feminis muslimah terhadap kesan patriarkis dalam tafsir al-Qur'an dapat dilihat di antaranya dalam karya Fatimah Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading-Massachusetts: Addison-Wesley Publishing, 1991), dan karya Asma Barlas, *Believing Woman in Islam, Unreading Patriarchal Interpretation in the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2019).

filosof, sejarah, agama dan sains. Lingga adalah gambaran otoritas dan tradisi patriarki yang dikritik oleh feminis terutama feminis Anglo-Amerika,⁴ karena *phallocentrism* berimplikasi pada budaya patriarki yang seringkali hanya memberdayakan subjek berjenis kelamin pria.⁵

Dari sini dapat dipahami bahwa, baik dari kajian teoretis di Barat dan dalam kajian Tafsir Al-Qur'an, kritik terhadap falosentris dan implikasinya terhadap karya yang ditulis oleh penulis laki-laki, perlu dibaca ulang.

Diperlukan metode penafsiran yang dapat memberikan hasil penafsiran yang berimbang antara ajaran agama dan sains. Metode penafsiran yang ramah dalam mengungkap konsep ideal Al-Qur'an terkait: 1. Relasi biologis (individu manusia sebagai makhluk biologis dan kaitannya dengan hubungan persedarahan antara laki-laki dan perempuan dalam satu keluarga), 2. Relasi seksual (seksualitas laki-laki dan perempuan), dan 3. Relasi gender (konstruk sosial bagi laki-laki dan perempuan). Metode ini bisa digunakan juga dalam memahami penafsiran yang telah ditulis oleh para mufassir, agar dapat menilai apakah tafsir seseorang termasuk dalam tafsir patriarkis/tafsir ramah gender.

⁴ Feminis Anglo-Amerika adalah kelompok feminis yang dipengaruhi oleh tradisi feminisme di dunia Anglofon (berbahasa Inggris), terutama Amerika Serikat dan Inggris. Mereka dikenal karena pendekatan empiris, pragmatis, dan fokus pada isu-isu perempuan dalam konteks sosial, ekonomi, dan hukum. Feminisme Anglo-Amerika sering berbeda dari feminisme Prancis (yang lebih filosofis) dan feminisme postkolonial (yang berfokus pada isu ras dan kolonialisme). Di antara feminis Anglo Amerika dan karyanya adalah: Mary Wollstonecraft, Janet Todd (editor). *A Vindication of the Rights of Men A Vindication of the Rights of Woman an Historical and Moral View of the French Revolution*, (USA: Oxford University Press, 1993); Mary Wollstonecraft, Eileen Hunt Botting, *A Vindication of the Rights of Woman* (New Haven, Yale University Press: 2014); dan Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (USA: Dell, 1977).

⁵Irene R Makaryk, *Encyclopedia of Contemporary Literacy Theory, Approaches, Scholars, Terms* (London: University of Toronto Press: 1993), 46 dan 429.

B. Bias Gender dalam Karya Penulis Laki-Laki

Selain Irene R Makaryk, seorang sastrawan dan feminis bernama Henele Cixous memiliki cara pandang yang menarik tentang faktor penyebab budaya patriarki. Menurutnya, budaya patriarki disebabkan karena laki-laki dididik mencapai monoseksualitas falus dan ideologi *phallocentrism*, yang mengunggulkan falus dan aturan maskulin, *phallocentrism* ini juga mengunggulkan laki-laki termasuk dalam hal penulisan.⁶

Menurutnya, cara menulis maskulin berakar pada alat vital laki-laki dan libidonya, yang dibungkus oleh falus. Cara menulis maskulin juga berkiblat pada dirinya sendiri, bahkan seluruh dunia dianggap berkiblat pada dirinya, apa yang dianggap penting dan bermakna bagi laki-laki. Alasan sosio-kultural penulisan maskulin dianggap superior dibandingkan dengan penulisan feminin. Cixous dalam “Sorties”, menolak pemikiran logosentris dan falosentris yang merendahkan eksistensi perempuan melalui praktik penulisan,⁷ ideologi falosentris membenci perempuan.⁸

Cambridge Dictionary menjelaskan bahwa *Phallocentrism is the ideology that the phallus, or male sexual organ, is the central element in the organization of the social world. In the Cambridge Dictionary it is defined as: The fact of having the male, or male sexual feelings or activity, as the main subject of interest.*⁹ Senada

⁶ Helene Cixous and Catherine Clement: *The Newly Born Woman*, translated by Betsy Wing, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975); Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, *Wahana*, Vol. 1, No. 10, 2015/2016, 50.

⁷ Susan Sellers, in: *Hélène Cixous Reader* (London: Routledge, 1994). Dalam karya Zaitunah Subhan *Tafsir Kebencian* juga mengungkapkan kegelisahan akademis yang sama dengan Helene Cixous. Lihat: Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Quran* (Yogyakarta: LKiS, 1999), cet. I.

⁸ Verena Andermatt Conley, *Modern Cultural Theoris: Helene Cixous* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1992), 37.

⁹ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/phallocentrism>. Accessed in 24 Juni 2023.

dengan *Oxford Dictionary* yang menjelaskan bahwa falosentris adalah “*The conscious and unconscious symbolic representations of male power, often through phallic imagery*”.¹⁰

Selanjutnya menurut Cixous, penulis laki-laki dengan *masculine writing*nya telah mendominasi pemikiran manusia dan mempengaruhi relasi gender. Cixous memotivasi para perempuan untuk dapat mengoptimalkan potensi dirinya dan mengimbangi kemampuan menulis laki-laki dan menawarkan model “*feminine writing*”.

Cixous menyatakan bahwa perempuan harus bisa menuliskan tentang pengalamannya, hasratnya dan kesenangannya tanpa masuk dalam aturan simbolis ciptaan laki-laki. Namun Cixous berpendapat bahwa sulit membuat teori tentang *feminine writing* karena hal itu hanya akan menjadikan kita terjebak pada kata-kata. Menurut Cixous *feminine writing* masih merupakan hal baru dan belum banyak didapati modelnya, oleh sebab itu *feminine writing* menjadi terbuka, plural, penuh ritmik, kegairahan dan kemungkinan-kemungkinan. Praktik *feminine writing* dapat dilihat pada beberapa contoh tulisan Cixous yang dibahas oleh Susan Sellers dalam satu bukunya berjudul: *Hélène Cixous Reader*.¹¹

Cixous memotivasi para perempuan karena menurutnya perempuan memiliki potensi yang sama, perempuan bahkan memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh laki-laki akibat budaya patriarki yang membentuk karakteristik laki-laki yang arogan, ambisius, dominatif dan lain-lain. Berbeda dengan perempuan, perempuan selalu dipaksa menerima kehadiran diri yang lain di dalam dirinya, dimiliki dan didefinisikan eksistensinya oleh laki-laki sejak ia lahir, baik dari ayahnya, suaminya bahkan masyarakat di mana perempuan hidup menetap. Oleh karena itu perempuan lebih

¹⁰ <https://www.oxfordreference.com>. Accessed in 24 Juni 2023.

¹¹ Susan Sellers, in: *Hélène Cixous Reader*, London: Routledge, 1994.

bisa membiarkan sisi maskulin dalam dirinya di samping sisi femininnya sendiri.¹²

Keadaan ini menurut Cixous menguntungkan perempuan, karena perempuan dengan “pluralitas seksualitasnya” lebih mampu mengekspresikan hasratnya,¹³ pengalamannya, dan imajinasinya melalui penulisan dengan cara yang berbeda dari aturan penulisan yang sudah ada.

Cixous melakukan reeksperimen dengan gaya-gaya sastra dan menemukan perbedaan antara *feminine writing* dan *masculine writing*. Menurutnya, cara menulis maskulin berakar pada alat vital laki-laki dan libidonya, yang dibungkus oleh falus. Meski tentu saja tidak semua penulis laki-laki dalam tulisannya berideologi falosentris, karya Genet, Kleist, dan Shakespeare dinilai lebih apresiatif terhadap perempuan.¹⁴

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa mempelajari budaya sebuah masyarakat salah satunya adalah melalui bahasa, dan gender adalah konstruk budaya.¹⁵ Jika bahasa penulisan terindikasi patriarkis, maka itu mempengaruhi cara pandang pembaca, pemikirannya dan akhirnya mempengaruhi budaya masyarakat.

¹² Yuniarti, Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, *Wahana*, Vol. 1, No. 10, 2015/2016, 49-50.

¹³ Pluralitas seksual dalam pandangan Cixous ini penulis pahami keterbukaan perempuan dalam menerima seksualitas dari selain dirinya. Perempuan sebagai biologis menerima dirinya sebagai perempuan, di sisi lain menerima konstruk sosial yang patriarkis. Di satu sisi, sifat perempuan “menerima” adalah salah satu karakter feminin, di sisi lain harus “bijaksana” adalah karakter maskulin yang harus memiliki pertimbangan matang dan berimbang demi keharmonisan relasi gender.

Dalam disertasi Febriani, dijelaskan tentang karakter feminin dan maskulin yang idealnya dimiliki dalam setiap individu manusia.

¹⁴ Verena Andermatt Conley, *Modern Cultural Theoris: Helene Cixous* (New York: Harvester Wheatsheaf), 1992, 37.

¹⁵ Nur Arfiyah Febriani, Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Qur’an (Bandung: Mizan, 2014) dan Nancy K. Miller, *Subject to Change: Reading Feminist Writing* (New York: Columbia University Press, 1988).

Analisis Cixous tentang falosentris yang mengakibatkan budaya patriarki yang dianalisis melalui pendekatan bahasa ini menarik bagi penulis ketika mengaitkannya dengan stereotipe tafsir patriarki yang ditulis para mufassir laki-laki. Penulis ingin menganalisis tentang apakah falosentris ini yang mengakibatkan mufassir laki-laki memberikan penjelasan yang bias gender dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an terkait relasi gender sehingga muncul stereotipe "tafsir patriarki"?

Salah satu contoh ayat yang sering dibahas dalam konsep relasi gender adalah Q.S. al-Nisa/4: 34 tentang "kepemimpinan laki-laki" dalam rumah tangga karena laki-laki memiliki kelebihan harta dan pertanggungjawaban dalam ekonomi keluarga. Ironisnya alasan laki-laki menjadi pemimpin juga dikaitkan dengan penilaian kecerdasan intelektual laki-laki yang lebih dominan dibanding perempuan.

Febriani dalam salah satu pembahasannya disertasi membahas tentang potensi intelektual antara laki-laki dan perempuan. Temuannya berbeda pendapat dengan al-Asfahānī (W. 406 H), Fakhr al-Rāzī (L. 544 H), al-Zamakhsharī (467-538 H), al-Qurtūbī (W. 671), al-Biqā'ī (809-885 H), al-Ṣabūnī (w. 1928 M), Ṭabāṭabā'ī (1321-1404 H), serta Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935 M) yang mengatakan bahwa potensi intelektual lebih dominan bagi laki-laki, dan potensi emosional lebih dominan bagi perempuan, oleh sebab itu laki-laki lebih potensial menjadi pemimpin.

Sebaliknya Febriani memiliki pandangan senada dengan Ibn 'Ādil al-Ḥanbalī (W. 880 H), al-Marāghī (L. 1881 M) Sachiko Murata (1992), Amina Wadud (1999), Zaitunah Subhan (1999), Nasaruddin Umar (2001), Simone de Beauvoir (2003), Musdah Mulia (2004) Muhammad Quraish Shihab (2005), Firdaus (2011) yang menyatakan bahwa perbedaan potensi intelektual dan emosional manusia tidak dibedakan berdasarkan perbedaan biologis/jenis

kelamin. Pendapatnya juga didukung dengan penelitian empiris dari Louann Brizandine, yang menyatakan hal senada.¹⁶

Melihat model “*feminine writing*”, yang dapat dipahami dari karya Cixous, karya para tokoh yang didukung Febriani di atas bisa dikategorikan dalam kategori “*feminine writing*”, yaitu suatu model penulisan yang memberi informasi/pandangan yang obyektif tentang perempuan dan tidak diskriminatif.

Selanjutnya, karya tulis yang menjelaskan bahwa tidak semua mufassir laki-laki terindikasi patriarki dalam penafsiran. Tafsir ini dapat menjadi model dari tafsir dengan *model gender writing* karena lebih responsif dan apresiatif gender. Berikut penulis simpulkan penjelasannya dalam bentuk tabel:

Tabel 1. Tafsir Berkeadilan Gender

No	Mufassir dan Tafsirnya	Corak Tafsir	Penulis	Kesimpulan Penelitian
1	Muhammad Quraish Shihab: al-Misbah	al-Adab al-Ijtima’i	Anshori, Disertasi di UIN Jakarta (2006)	Berkeadilan gender
2	Laṭā’if al-Isyārāt: al-Qusyairi	al-Sufi	Norhidayat, Disertasi di UIN Jakarta (2017)	Berkeadilan Gender
3	Hasbi ash-Shiddieqie: An-Nur	al-Adab al-Ijtima’i	M. Amin, Disertasi di PTIQ Jakarta (2021)	Berkeadilan Gender
4	Abdurra’uf as-Singili: Turjuman al-Mustafid	al-Adab al-Ijtima’i	M. Amin, Disertasi di PTIQ Jakarta (2021)	Berkeadilan Gender

¹⁶ Louann Brizandine, *The Female Brain*, (New York: Morgan Road Books, 2006).

Dari tabel di atas dapat diketahui, 4 (empat) tafsir dengan corak *al-Adab al-Ijtīmā'i*/sosial kemasyarakatan dan corak tafsir sufi yang diteliti justru memberikan model penafsiran yang berpihak pada perempuan. Dari sini sebuah hipotesis muncul, apakah corak penafsiran juga mempengaruhi model penafsiran “*feminine writing*” atau “*masculine writing*”?

Lebih dari sekedar membuktikan bahwa tidak semua tafsir yang ditulis mufassir laki-laki terindikasi tafsir patriarkis, penulis ingin sampai pada tawaran model penulisan yang ketiga yaitu menggagas model “*Quranic gender writing*”, untuk menawarkan model penafsiran yang steril dari bias gender.

“*Model gender writing*” yang selanjutnya penulis sesuaikan dengan kebutuhan dalam metode penafsiran dengan nama “*Metode Gender Writing*” dalam penafsiran Al-Qur’an ini penulis pilih, karena dengan kata “*metode*” maka akan dapat dipahami lebih rinci langkah sistematis penafsiran dan tolak ukur obyektifitas penafsirannya. Kata “*model*” hanya menjelaskan contoh aplikasinya saja, sedang sebagaimana ungkapan Helene Cixous di depan, masih belum ditemukan modelnya. Oleh sebab itu, penulis menggagas metode penafsiran ini sambil membuat model/contoh implementasinya dalam penafsiran.

Metode *gender writing* ini diharapkan dapat memperkaya dinamika kajian “*Ulumul Qur’an*” kontemporer dalam metode penafsiran,¹⁷ dan merubah paradigma tentang relasi gender agar perempuan dan laki-laki dapat sama-sama mengoptimalkan potensi diri untuk mendukung kesuksesan peran domestik dan publik selama hidup di dunia dan amal shalih kelak untuk kebahagiaan hidup di akhirat.

Istilah “*gender writing*” belum banyak ditemukan sebagai sebuah istilah yang baku. Penulis hanya menemukan 3 (tiga) karya

¹⁷ Hal ini juga untuk menjawab kegelisahan akademis Jajang A. Rohmana tentang repetisi dalam kajian Ulum al-Qur’an, Lihat: Jajang A. Rohmana, Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Keislaman: Problematika Ontologis dan Historis ‘Ulūm Al-Qur’ān, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 8, Nomor 1, Juni 2014.

yang menyebutkan secara eksplisit kata “gender wrtinting” dalam sebuah judul, yaitu: 1. Karya Nusair yang berjudul: *Gender Writing: Representation of Arab Women in Postcolonial Literature*;¹⁸ 2. Sri Rebeka J.A. Parhusip dan Berlin Sibarani menulis tentang “Gender Writing of Bataknese and Javanese Senior High School Students in Writing Arguments”,¹⁹; dan 3. Karya Janet Lee Sulivan yang berjudul “No Boy Left Behind The Impact of Boy Friendly Strategies on the Gender Writing Achievment Gap”.²⁰ Ketiga karya ini tidak menjelaskan secara definitif apa yang dimaksud dengan “gender writing” dan bagaimana model dan metodenya jika diaplikasikan dalam karya tulis.

Dari sini dapat dipahami bahwa kajian tentang “gender writing” masih sangat jarang didapatkan dan belum ditemukan model idealnya, terlebih metodenya, baik dalam kajian literatur akademis ataupun dalam kajian tafsir Al-Qur’an.

Oleh sebab itu penulis menawarkan metodologis dalam penafsiran al-Qur’an yaitu “Metode Gender Writing”. Langkah penafsiran, tolak ukur obyektifitas penafsiran dan contoh aplikasinya dalam kajian tafsir Al-Qur’an akan dijelaskan kemudian pada bagian pembahasan.

¹⁸ Lama Nusair, *Gender Writing: Representation of Arab Women in Postcolonial Literature* (Edinburgh: University of Edinburgh, 2005).

¹⁹ Sri Rebeka J.A. Parhusip dan Berlin Sibarani, Gender Writing of Bataknese and Javanese Senior High School Students in Writing Arguments, *GENRE*; Vol 10, No 4 (2021); Universitas Negeri Medan, 2021.

²⁰ Janet Lee Sulivan, “No Boy Left Behind The Impact of Boy Friendly Strategies on the Gender Writing Achievment Gap”, Disertasi di Southeastern Bhaptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, 2012.

GENDER WRITING

A. Gender Writing, Gender dan Bahasa, dan Gender dalam Perspektif al-Qur'an

1. Gender Writing

Sebelumnya telah penulis ungkap bahwa hanya ditemukan 3 (tiga) rujukan yang menyebut secara eksplisit istilah “*gender writing*”. *Pertama* karya Lama Nuseir yang bicara tentang interpretasi posisi pascakolonial dan merepresentasikan perempuan Arab ke dunia Barat di tengah tradisi, agama, patriarki, dan (pasca) kolonialisme dalam novel. Novel yang ditulis bicara tentang representasi diri yang bertentangan dengan representasi mereka oleh orang lain. Nuseir menyatakan: “Apa yang saya harap telah saya sumbangkan untuk penelitian ini adalah pemahaman yang lebih baik tentang wanita Arab, budaya Arab, dan cara dominasi budaya dan gender telah beroperasi selama beberapa dekade. Menjadi seorang wanita Arab telah membantu saya untuk memahami dan berhubungan dengan banyak isu yang dibahas.

Nuseir menambahkan, hal itu menyadarkannya bahwa definisi universal yang dominan di Dunia Arab tentang 'baik' dan 'buruk', 'benar' atau 'salah' tidak pernah tepat. Itu juga menyadarkan saya bahwa dunia Arab perlu melakukan upaya serius untuk memahami diri sendiri, yang pada gilirannya akan memungkinkan mereka untuk berkomunikasi dengan orang lain. Saat ini, sulit untuk mengidentifikasi dan menemukan kebebasan seseorang di tempat kebingungan dan ambivalensi. Tetapi sangat mudah untuk merasakan batas-batas yang membatasi dan mencekik diri.¹

Perjuangan membenteng jauh melampaui yang layak ketika diarahkan melawan kolonialisme, patriarki, nilai-nilai sosial-keagamaan, dan segala sesuatu yang tertanam dalam ketiga institusi kuat ini. Menjadi seorang wanita Arab/Muslim hari ini berarti Anda

¹Lama Nusair, *Gender Writing: Representation of Arab Women*, 1.

berada di bawah hierarki dan perjuangan akan menimbulkan kerugian dan pengorbanan besar untuk didengar dan membawa perubahan. Namun, menyatakan bahwa wanita Arab/Muslim adalah individu yang dibebaskan dan bebas sama saja dengan mengklaim bahwa mereka ditindas dan dipinggirkan. Kedua klaim tersebut sepenuhnya menyangkal realitas untuk menyesuaikan dengan konteks tertentu. Keadaan yang dialami wanita Arab saat ini jauh lebih kompleks untuk diringkas dalam beberapa kata. Namun demikian, perempuan, lebih dari sebelumnya, berfungsi sebagai ikon dan peserta dalam gerakan nasional dan politik yang berpotensi membebaskan perempuan dari budaya patriarki.²

Kedua, karya Parhusip dan Sibarani menggunakan teknik pengumpulan data dengan penugasan tertulis. Hasil penelitian mereka menunjukkan bahwa dalam menulis teks argumentatif, karakteristik gaya penulisan masing-masing jenis kelamin mahasiswa Batak dan Jawa berbeda. Ciri gaya penulisan siswa SMA Putra Batak adalah kuat, meyakinkan, logis dan rasional. Sedangkan ciri-ciri gaya penulisan yang digunakan siswa SMA putri Batak dalam menulis teks argumentasi adalah emosional dan sentimental, kuat dan logis. Untuk siswa Jawa, ciri gaya tulisan yang digunakan laki-laki adalah kuat, logis, sentimental dan singkat, sedangkan ciri gaya tulisan yang digunakan perempuan adalah logis, singkat, sentimental dan konyol. Alasan yang menyebabkan perbedaan karakteristik gaya tulisan mereka adalah **jenis kelamin dan budaya**. Karya ini mengklasifikasikan “*gender writing*”, masih pada perbedaan biologis antara pelajar laki-laki dan perempuan. Meski temuan ini sangat menarik dengan ditemukannya karakteristik tulisan dari siswa laki-laki dan perempuan.³

Ketiga, dalam hasil riset disertasi karya Janet Lee Sulivan di katakan bahwa untuk total peserta, temuan penelitiannya menunjukkan tidak ada perubahan signifikan dalam menulis *self-*

² Lama Nusair, *Gender Writing: Representation of Arab Women*, 2.

³ Sri Rebeka J.A. Parhusip dan Berlin Sibarani, *Gender Writing*, 1.

efficacy, persepsi/sikap, kinerja, atau prestasi laki-laki atau perempuan. Namun, hasil yang paling meyakinkan ditunjukkan pada tahun ajaran 2012. Laki-laki mendapat skor lebih tinggi dalam prestasi menulis daripada sebelumnya, dan lebih jauh lagi, untuk pertama kalinya, laki-laki mendapat skor lebih tinggi dalam prestasi menulis daripada perempuan, sebesar 1, 29%.⁴

2. Gender dan Bahasa

Penelitian di bidang gender dan bahasa dapat ditemukan di antaranya dalam karya Deming dan Gowen. Pada tahun 1989 keduanya melakukan penelitian selama kuartal musim dingin di perguruan tinggi pinggiran kota untuk menguji hubungan antara jenis kelamin, proses penulisan, dan produk tertulis dari 33 penulis mahasiswa dasar laki-laki dan perempuan. Topik-topik diberikan secara acak dengan satu topik yang berkaitan dengan disiplin anak-anak dan topik lainnya tentang pentingnya persahabatan di sekolah. Siswa diwawancarai mengenai proses penulisan mereka dan preferensi topik. Enam puluh enam draf dianalisis panjang, waktu produksi, penggunaan kata ganti, dan contoh pemberian nasihat.

Hasil penelitian mengkonfirmasi pekerjaan peneliti sebelumnya dan menyumbangkan informasi baru. Penulis wanita dasar perguruan tinggi menggunakan lebih banyak kata ganti orang pertama daripada pria, dan kedua jenis kelamin menggunakan lebih sedikit kata ganti saat menulis esai yang luas. Laki-laki lebih sering menggunakan "kamu" di kedua draf, lebih sering menggunakannya dalam mode ekstensif. Perempuan menawarkan lebih banyak nasihat daripada laki-laki. Tanggapan wawancara menunjukkan preferensi yang sama untuk topik refleksif dan luas, dan skala kecemasan menulis menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan cukup cemas tentang menulis. Hasil penelitian ini menunjukkan pentingnya

⁴ Janet Lee Sullivan, "No Boy Left Behind The Impact of Boy Friendly Strategies on the Gender Writing Achievement Gap", Disertasi di Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, 2012, xvii.

kepekaan terhadap kebutuhan dasar penulis karena banyak dari karakteristik mereka dapat dipengaruhi oleh variabel lain selain **jenis kelamin**.⁵

3. Gender dalam Perpektif Al-Qur'an

Salah satu permasalahan yang hangat diperbincangkan dalam kajian gender adalah tentang konsep kepemimpinan dalam Q.S. al-Nisa/4: 34. Perhatian para peneliti kajian gender dalam Al-Qur'an berfokus pada kata "*qawwām*". Secara etimologis kata ini berarti *guardian* (4: 135), *those who are responsible for* (4: 34).⁶ Dari sini dapat dipahami bahwa kata *qawwām* bukan berarti pemimpin tapi *orang yang bertanggung jawab*. Kata ini berbeda makna dengan kata *imām*, yang memang berarti "*leader, example, model*".⁷

Menurut Musdah Mulia, dalam kerangka pengertian kata *qawwām*, laki-laki dituntut untuk memberikan perlindungan dan pengayoman terhadap perempuan karena adanya kelebihan yang bersifat materil, seperti kemampuan memberikan nafkah. Musdah Mulia, menekankan kelebihan yang dimiliki laki-laki dalam ayat ini, pada kelebihan materi yang dimiliki oleh laki-laki.⁸

⁵ Deming, Mary P. dan Gowen, Sheryl. P. "Gender Influences on the Language Processes of Collage Basic Writers, *Community/Junior College*, Jan, 1990, Vol. 14, Issue. 3,177-187.

⁶ Elsaïd M. Badawi dan Abdel Haleem, Muhammad. Arabic-English Dictionary of Quranic Usage (Leiden, Boston: Brill, 2008), 785.

⁷ Elsaïd M. Badawi dan Abdel Haleem, Muhammad. Arabic-English Dictionary of Quranic Usage, 49.

⁸ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan*, 165-166. Menariknya, Musdah Mulia menyatakan peran sebagai pemimpin dalam rumah tangga adalah suatu yang tidak baku atau fungsional, tergantung pada kualitas dari suami dan isteri dalam rumah tangga. Jika perempuan memiliki kapabilitas yang mumpuni dan mandiri, peran sebagai pemimpin bisa saja beralih kepada perempuan. Selain itu Musdah juga menegaskan, konteks ayat yang berbicara pada tatanan relasi suami isteri dalam ruang domestik rumah tangga pada ayat ini, tidak dapat digeneralisir sampai kepada tatanan publik, sebagaimana pendapat Asghar Ali Engineer, Riffat Hasan, Fazlul Rahman dan Amina Wadud Muhsin yang melegitimasi argumentasinya.

Pendapat Musdah Mulia di atas, senada dengan Amina Wadud,⁹ Yunahar Ilyas,¹⁰ Nur Jannah Ismail,¹¹ Zaitunah Subhan,¹² dalam memahami ayat tentang kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga tersebut. Menurut mereka hal ini adalah karena, *pertama*: laki-laki memiliki kelebihan yang dianugerahkan kepada mereka. *Kedua*, laki-laki memiliki kewajiban memberikan nafkah kepada keluarga. Karena di dalam Al-Qur'an tidak dijelaskan kelebihan apa yang dimaksud bagi laki-laki, maka penafsiranpun dapat bervariasi. Mulai dari kelebihan laki-laki seputar fisik, intelektual dan agama.

Menariknya, al-Marāghī dan Ibn 'Ādil al-Ḥanbalī memberikan penjelasan yang senada dengan para tokoh di atas. Al-Marāghī dan al-Ḥanbalī menjelaskan tentang kelebihan laki-laki dibanding perempuan adalah, karena laki-laki memiliki tanggung jawab dalam membina dan menjaga rumah tangga serta memberikan nafkah kepada anak isterinya. Kewajiban ini tidak berlaku bagi perempuan. Demikian dengan hak waris laki-laki yang lebih banyak dibanding perempuan, karena laki-laki sekali lagi wajib memberikan nafkah kepada keluarganya.¹³

Jadi menurut keduanya, kelebihan yang dimiliki laki-laki dalam ayat ini, adalah dalam hal memberikan nafkah bagi anak isterinya dan hak waris laki-laki yang satu berbanding dua dengan perempuan, bukan pada kelebihan akal/intelektual laki-laki dibanding perempuan.

⁹Amina Wadud Muhsin, *Quran and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992).

¹⁰Yunahar Ilyas, "Kepemimpinan dalam Keluarga: Pendekatan Tafsir", *Jurnal Kajian Islam al-Insan*, No. 3, Vol. 2, 2006.

¹¹Nur Jannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 272-273.

¹²Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian* (Yogyakarta: LKiS, 1999), edisi I, 102-103 dan 175.

¹³al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*, juz. II, 205-206. Lihat juga: Ibn Ḥafṣ 'Umar Ibn 'Alī Ibn 'Ādil al-Dimashqī al-Ḥanbalī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb* (Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1998 M), juz. VI, 359.

B. Kajian Teoretis tentang Gender, *Feminine Writing* dan *Masculine Writing*

1. Konsep Gender

Dalam karya penulis dengan judul *Ekologi Berwawasan Gender*,¹⁴ penulis mengurai makna yang dimaksud dari kata gender dari para ahli, ini karena ada perbedaan mendasar antara kata sex dan gender yang masih sering disalahpahami masyarakat. Menurut Valerie, ada perbedaan mendasar antara sex dan gender, yaitu: *sex is a biological determination. Gender is not static or innate but acquires socially and culturally constructed meaning over time.*¹⁵ Hal senada diungkapkan oleh Donna R Runnals yang menyatakan bahwa: *“Sex refers to biological identity whereas gender refers to culturally ascribed identity.*¹⁶ Gender menurut Sussman *describes the expectations or definition established by society for behavior by persons of a specific sex.*¹⁷

Istibsyaroh membuat tabel klasifikasi perbedaan antara jenis

¹⁴ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2014).

¹⁵ Valerie Oosterveld, *Gender*. <http://HLSHRJlaw.harvard.edu>. Diakses pada tanggal 3 Mei 2009.

¹⁶ Donna R Runnals, *Gender Concept in Female Identity Development* dalam: *Women in Indonesia Society: Access, Empowerment and Opportunity*, Ed. M. Atho Mudzhar (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002), cet. I, 95.

Demikian dengan Anshori, mengartikan gender sebagai, “Kedudukan laki-laki dan perempuan ditinjau dari segi sosial budaya, ekonomi, politik dan kebijakan suatu Negara, bukan dari segi jenis kelamin atau ajaran agama. Seks dan gender tentu tidak sama, karena seks adalah ketentuan Allah yang tidak bisa diubah karena sudah merupakan kodrat, sedangkan gender dibuat oleh kesepakatan masyarakat setempat yang sewaktu-waktu akan berubah”. Lihat: Anshori, “Penafsiran Ayat-Ayat Gender dalam Tafsir al-Misbah” (Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006), 82.

¹⁷ Herbert Sussman, *Masculine identiites, The History and Meanings of Manliness* (London: Praeger, 2012), 1.

kelamin (seks) dan gender.¹⁸

Tabel 2. Perbedaan Jenis Kelamin dan Gender

Jenis kelamin (seks)	Gender
a. Jenis kelamin bersifat alamiah	a. Gender bersifat sosial budaya dan merupakan buatan manusia.
b. Jenis kelamin bersifat biologis. Ia merujuk pada perbedaan yang nyata dari alat kelamin dan perbedaan terkait dalam fungsi kelahiran	b. Gender bersifat sosial budaya, dan merujuk kepada tanggung jawab, peran, pola perilaku, kualitas-kualitas, dan lain-lain yang bersifat maskulin dan feminin.
c. Jenis kelamin bersifat tetap, ia akan sama di mana saja	c. Gender bersifat tidak tetap, ia berubah dari waktu ke waktu, dari suatu kebudayaan ke kebudayaan lainnya, bahkan dari satu keluarga ke keluarga lainnya.
d. Jenis kelamin tidak dapat diubah	d. Gender dapat diubah.

Musdah Mulia menyatakan bahwa, “gender adalah seperangkat sikap, peran dan tanggung jawab, fungsi, hak dan perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat tempat manusia itu tumbuh dan dibesarkan.”¹⁹ Artinya, gender adalah suatu konsep yang mengacu pada peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial yang dapat diubah sesuai dengan perubahan zaman.²⁰

Selain itu, Nasaruddin Umar menyatakan, bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi

¹⁸Istibsyarah, *Hak-Hak Perempuan Relasi Gender Menurut Tafsir al-Sya'rawi* (Jakarta: Teraju, 2004), cet. I, 60.

¹⁹Siti Musdah Mulia, et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* (Jakarta: LKAJ, 2003), cet. II, viii.

²⁰Siti Musdah Mulia, et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, ix.

perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Gender dalam arti ini mendefinisikan laki-laki dan perempuan dari sudut non-biologis.²¹ Dari ungkapan Nasaruddin Umar ini dapat dipahami bahwa, gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin.²²

Dari beberapa tokoh yang dikutip, penulis lebih cenderung pada pengertian yang diungkapkan oleh Musdah Mulia. Definisi versi Musdah Mulia memberi pemahaman makna gender dengan pembedaan karakter seseorang (sikap). karena dari pembedaan karakter feminin dan maskulin dalam diri seseorang ini, pada akhirnya akan sangat menentukan kepribadian dan kecenderungan seseorang dalam mengambil peran dan tanggung jawabnya dalam struktur sosialnya. Dalam disertasi Febriani juga diungkapkan tentang keseimbangan karakter feminin dan maskulin yang ideal dalam setiap individu manusia. Hal ini dapat menjawab kritikan Cixous terhadap falosentris sebagaimana diungkap di awal.

2. *Feminine writing*

Cixous menyarankan model *feminine writing* berbeda dengan *masculine writing*. *Feminine writing* harus menjauhi ungkapan kata yang mengandung unsur dominatif sebagaimana tulisan laki-laki. *Feminine writing* berangkat dari pengalaman perempuan, penulisan tentang tubuhnya.

Di sini, Cixous masih membagi jenis penulisan kepada perbedaan secara biologis bagi penulis laki-laki dan perempuan, bukan pada makna seseorang yang memiliki perhatian pada pemikiran terkait perempuan. Klasifikasi ini berbeda dengan Greta Gaard yang memaknai ecofeminist “*as someone who is committed to feminism and ecology*”.²³ Artinya, siapapun orang yang memiliki atensi dan komitmen terhadap pemikiran feminisme dan lingkungan, laki-laki atau perempuan. Makna ini penting untuk mengatakan bahwa tidak ada keberpihakan bagi seorang penulis laki-laki dan perempuan dalam menulis karya tentang feminisme dan

²¹Nasaruddin Umar, Argumen Kesetaraan Gender, 33-35.

²²Nasarudin Umar, Argumen Kesetaraan Gender, 1.

²³ Greta Gaard, *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens* (Philadelphia: Temple University Press. 1998).

maskulinisme, sehingga karya tulis yang dihasilkan dapat lebih obyektif dan berkeadilan gender.

Namun demikian, model *feminine writing* yang dipahami dalam karya Cixous tentu sangat menarik dan menginspirasi banyak penulis untuk membahas pemikirannya. Menurut Yuniarti dalam tulisannya misalnya, Cixous mengemukakan tema yang berbeda dengan tema pada penulisan karya sastra konvensional, khususnya oleh penulis perempuan. Cixous menyampaikan tema dalam karyanya lewat gaya bahasa yang ia pakai, antara lain, gaya bahasa klimaks, paralelisme, antitetis, repetisi, gaya bahasa retorik (erotesis atau pertanyaan retorik, hiperbol, paradoks), dan gaya bahasa kiasan (simile, metafora, satire, sarkasme). Cixous mencoba meruntuhkan subordinasi perempuan lewat bahasa, khususnya dalam teks sastra, antara lain, dengan memakai kata ganti persona pertama (akuan) dan ketiga (diaan).²⁴

Model *feminine writing* menurut Cixous terdiri dari dua tahap. *Pertama*, perempuan lebih dekat dengan feminin dibandingkan laki-laki, sehingga penulisan perempuan berpotensi untuk mengelakkan dan mengubah struktur yang sudah ada, antara lain melalui penulisan yang memasukkan pengalaman perempuan. Cixous menekankan bahwa penulisan tentang irama dan pengucapan melalui tubuh perempuan (ibu) yang terus mempengaruhi diri seseorang anak hingga dewasa menyediakan satu jaringan ke tahap prasimbolik yang menyatukan antara *self* dan *m(other)*. Hal ini akan mempengaruhi hubungan subjek dengan bahasa, *the other*, diri laki-laki, dan dunia.

Pada tahap *kedua*, karena posisi subjek feminin menolak mengambil atau menghapuskan perbedaan *other* supaya mengonstruksi *the self* dalam posisi (maskulin) yang lebih unggul, Cixous menyarankan bahwa penulisan feminin akan membawa bentuk alternatif eksistensi dalam hubungan, persepsi, dan ekspresi. Pada akhirnya, penulisan feminin akan menghapuskan logika biner yang membentuk sistem yang sudah ada dan akan menciptakan kerangka kerja untuk "bahasa" baru dan budaya baru karena

²⁴Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, 58.

penulisan feminin akan menandai perubahan iklim sosial dan politik untuk berubah dari dasar kemapanan patriarki dan kapitalis.²⁵

Cixous menolak cara penulisan maskulin yang memiliki hierarki oposisi biner dan selalu menempatkan perempuan pada term negatif, pasif, inferior, objek, *the other*, sementara laki-laki pada term positif, aktif, superior, subjek, *the self*. Perempuan eksis di dunia yang telah didefinisikan oleh laki-laki atau yang telah dipikirkan oleh laki-laki, sementara segala sesuatu tentang perempuan tidak pernah terpikirkan atau di luar pikiran. Oleh karena itu, Cixous menawarkan cara penulisan baru (dari batasan feminin) yang berbeda dengan cara penulisan yang sudah ada (dari batasan maskulin). Perempuan harus bisa menuliskan tentang pengalamannya, hasratnya dan kesenangannya tanpa masuk dalam aturan simbolis ciptaan laki-laki.

Contoh penulisan dengan gaya *feminine writing* dapat ditemukan dalam sebuah buku berjudul *Writing on the Body*, dengan Catie Conboy sebagai editornya. Buku ini membahas beberapa tema tentang fungsi biologis perempuan yang tidak dapat digantikan laki-laki tapi justru dianggap kelemahan bagi perempuan.²⁶

Megan Matchinske menceritakan tentang Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle pertama, yang mengalami krisis hati nurani saat mengemban tugas istananya di Oxford pada tahun-tahun awal Perang Saudara Inggris. Perlakuan merendahkan/*underestimate* yang dihadapinya dari keluarganya sendiri membuatnya menjadi tidak percaya diri, dia lebih memilih dianggap bodoh daripada dianggap kasar atau nakal. Tulisan ini menggambarkan betapa tidak mudah bagi perempuan (bahkan dari kalangan bangsawan) meski telah diberikan kesempatan, perempuan masih harus menghadapi stereotipe yang membuat perempuan menjadi tidak percaya diri. Secara garis besar, buku ini membahas tentang perlawanan dan reformasi dalam format narasi, moralitas legislatif dalam pernikahan, pembentukan gender dalam tulisan apokaliptik Inggris, dan diakhiri

²⁵Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, 47.

²⁶Catie Conboy dkk, *Writing on the Body*, Female Embodiment and Feminist Theory (New York: Columbia University, 1997).

dengan pembahasan tentang koneksi, kualifikasi, dan agenda reformasi.²⁷

Sanela Smolovic Jones menulis tentang solidaritas feminis, setelah konsepsi awal dan idealis tentang persaudaraan yang mencakup segalanya, telah disibukkan dengan pemahaman dan teori perbedaan antara perempuan. Kajian ini mengembangkan pemahaman tentang solidaritas sebagai perwujudan agonisme, di mana perbedaan dan kontes dialami dan dinegosiasikan melalui tubuh. Perbedaan dan kontes dibingkai ulang dalam proyek solidaritas feminis sebagai sumber daya, bukan penghambat, menghasilkan agensi kolektif. Ini dilakukan melalui etnografi gerakan protes di Montenegro, yang menyatukan berbagai kelompok perempuan, dan membawa data mereka ke dalam percakapan dengan teori-teori praktik demokrasi agonistik dan mewujudkan performativitas. Solidaritas agonistik yang terkandung diteorikan sebagai upaya partisipatif dan inklusif yang didorong oleh pertemuan konfliktual, yang dibentuk melalui tubuh, bahasa, dan citra visual dari perakitan dan artikulasi subjek. Penjelasan tentang solidaritas yang disajikan melalui tiga dimensi, yang masing-masing mewakili penekanan berbeda pada pengalaman indrawi: 1. Mengekspos, yaitu membuat setiap individu terbuka terhadap kesulitan orang lain, memungkinkan aliansi antara sekutu; 2. Mengutip, yaitu memanfaatkan sumber daya simbolis orang lain dan secara terbuka menegaskannya; 3. Menetap, yaitu untuk membantu mengatasi kekurangan orang lain, memungkinkan aliansi untuk tumbuh dan bertahan.²⁸

Dubravko Jurcovic dan Gordon A. Walker menyelidiki hubungan antara konflik peran gender maskulin dan faktor stres, di satu sisi, dan orientasi keagamaan dan kesejahteraan spiritual, di sisi lain, dengan menggunakan sampel pria Australia. Peserta dipisahkan menjadi dua kelompok berdasarkan tingkat religiusitas yang

²⁷ Megan Matchinske, *Writing, gender and state in early modern England Identity formation and the female subject* (New York: Cambridge University Press, 1998).

²⁸ Sanela Smolovic Jones, *Feminist solidarity building as embodied agonism: An ethnographic account of a protest movement*, Wiley, 2020, 917.

dilaporkan sendiri. Ada 73 peserta dalam kelompok agama (yang menggambarkan diri mereka sebagai "agak," "sangat," atau "sangat religius") dan 70 peserta dalam kelompok non-agama (yang mengidentifikasi diri mereka sebagai "tidak sama sekali" atau "tidak terlalu religius"). Semua peserta menyelesaikan lembar informasi pribadi dan empat kuesioner: Skala Konflik Peran Gender, Skala Stres Peran Gender, Skala Orientasi Religius Intrinsik-Ekstrinsik, dan Skala Kesejahteraan Spiritual. Seperti yang diperkirakan, pria nonreligius menunjukkan tingkat konflik dan stres peran gender maskulin yang lebih tinggi daripada pria religius. Analisis korelasi kanonik terpisah untuk kedua kelompok mengungkapkan hubungan yang signifikan antara langkah-langkah yang menilai konflik dan stres peran gender maskulin dan dengan mereka yang menilai religiusitas dan kesejahteraan spiritual. Keterbatasan dan arahan untuk penelitian tambahan tentang agama dan kesejahteraan psikologis laki-laki serta implikasi praktiknya masih perlu dilakukan penelitian lanjutan.²⁹

Karya Carol J. Adam juga menarik karena meneliti implikasi historis, gender, ras, dan kelas dari budaya memakan daging. Adam membuat hubungan antara praktik penyembelihan/pemakan hewan dan dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam budaya patriarki. Buku ini membela hak asasi perempuan dan hewan yang selama ini dieksploitasi.³⁰

3. *Masculine writing*

Masculine writing masih sulit ditemukan definisinya. Namun dari beberapa karya dengan gaya maskulin, dapat dipahami bahwa *masculine writing* adalah gaya penulisan yang cenderung patriarkis dan mendeskreditkan perempuan, baik itu dari segi redaksi, simbol ataupun penegasan hirarki. Hal ini sebagaimana Cixous yang mengkritik aturan simbolik dalam tulisan yang menurutnya meliputi

²⁹ Dubravko Jurcovic and Gordon A. Walker Examining Masculine Gender Role-Conflict and Stress in Relation to Religious Orientation and Spiritual Well-Being in Australian Men, *The Journal Men's Studies*, vol. 14, no. 1, 2006, 27.

³⁰ Carol J. Adam, *Sexual politics of meat A feminist Vegetarian Critical Theory* (New York: Continuum, 2010).

tiga aspek, yaitu logosentrisme (bahasa rasional), *phallocentrism* (cara berpikir laki-laki) dan pemikiran dikotomis yang memiliki hierarki yang oposisi biner.

Karakteristik *masculine writing* juga dapat diindikasikan dari tulisan terkait politik seksual. Di mana menurut Ioana Baciú politik seksual mengubah dinamika pemahaman dari karakter “korban patriarki menjadi monster” yang memberdayakan dirinya melalui peniruan kekuatan laki-laki”.³¹

Beberapa contoh dalam model *masculine writing* dapat dilihat di antaranya dari karya Candida Yates yang memberikan pemahaman baru tentang hubungan antara maskulinitas dan kecemburuan pria. Fokusnya adalah representasi kecemburuan dalam sinema kontemporer sebagai penanda hubungan antara maskulinitas, fantasi, dan perubahan budaya. Kecemburuan telah memainkan peran kunci dalam pembentukan identitas maskulin dan memberikan fokus yang berguna untuk mengeksplorasi ketegangan dan kontradiksi maskulinitas Barat, dalam medan budaya modern akhir yang terus berubah dan tidak pasti. Secara historis, kecemburuan laki-laki dan hubungannya dengan pembentukan laki-laki dan maskulinitas tetap kurang diteliti dalam studi budaya dan psikososial. Perdebatan utama seputar kecemburuan cenderung terungkap dengan mengacu pada psikologi atau sosiologi.³²

Selanjutnya karya Robert Lang. Dalam bukunya Lang menyatakan bahwa sebagai seseorang yang terlahir sebagai laki-laki pasti pada suatu saat di awal kehidupannya mulai mencari tahu apa artinya menjadi laki-laki. Meskipun laki-laki dideskripsikan dalam budaya sejak lahir menjadi pribadi tangguh, dan ada pertanyaan tentang peran yang dimainkan kaitannya dengan genetika dan biologis, ada perasaan di mana laki-laki juga membuat pilihan tentang bagaimana bertahan dengan kejantannya. Untuk salah satu persyaratan pertama disosialisasikan, laki-laki secara sadar dan tidak sadar mempelajari kode maskulinitas yang tersedia baginya dengan

³¹Ioana Baciú, *Writing is Masculine, Gossip is Feminine: American Myths in Sherlys Jackson's "The Possibility of Evil"*, *Buletinul Institutului Politehnic Din Iasi*, vol. 67, (71), no. 1-2, 2021, 39.

³²Candida Yates, *Masculine Jealousy and Contemporary Cinema*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, 1.

mengamati Ibu dan Ayah, saudara laki-laki dan perempuan, teman, orang asing di jalan, guru, iklan majalah, televisi, film, dan sebagainya.³³

Keresahan laki-laki tentang stereotipe yang melekat padanya juga membutuhkan perhatian para peneliti. Hal ini diungkapkan S. H. Clark yang menyatakan bahwa laki-laki telah membaca teks misoginis dengan penuh arti, penuh perhatian, dan hormat, dan setidaknya kita harus berhenti sejenak sebelum mengejek dan mencela hubungan itu. Kekuatan mereka dianggap sebagai stereotipe, dengan berbagai strategi eufemisme dan redefinisi.³⁴

Dari beberapa pembahasan di atas dapat diketahui bahwa pembahasan tentang *masculine writing* juga sangat atraktif. Di mana laki-laki juga memiliki rasa keresahan tentang stereotipe yang dimiliki, cemburu dan beradaptasi dengan budaya yang juga belum tentu sesuai dengan keinginannya namun terpaksa dilakukan untuk menunjukkan eksistensi dirinya.

Dari beberapa pembahasan di atas dan beberapa referensi yang menjadi rujukan dalam riset ini, ada beberapa hipotesis yang ingin penulis ungkapkan, yaitu:

1. Tidak semua karya mufasir laki-laki terindikasi tafsir patriarki.
2. Corak penafsiran mempengaruhi produk penafsiran.
3. Background budaya tidak sepenuhnya mempengaruhi hasil penafsiran.
4. Karya tulis laki-laki lebih tegas dan cenderung menjustifikasi kekuasaan.
5. Karya tulis perempuan lebih santun dan bijaksana.
6. Stereotipe laki-laki membebani mental dan aktivitas domestik dan publiknya.
7. Gaya penafsiran peneliti Al-Qur'an perempuan lebih bijaksana dan akomodatif.

³³ Robert Lang, *Masculine Interest, Homocrotics in Hollywood Films* (New York: Columbia University Press), 1957, 11.

³⁴ S. H Clark, *The Poetry of Masculine Desire* (New York: Routledge, 1994), 1-2.

8. Dibutuhkan metode tafsir yang dapat merekonsiderasi stereotipe tafsir patriarki sekaligus konstruk budaya yang diskriminatif terhadap perempuan
9. Metode “Gender Writing dalam Penafsiran Al-Qur’an” potensial untuk mengakomodir keresahan laki-laki dan perempuan tentang stereotipe masing-masing.

INSPIRASI GAGASAN METODE PENAFSIRAN

A. Metode Tafsir *Maudu'i*

Metode tafsir maudu'i/tematik dipilih karena dapat digunakan sebagai penggali konsep relasi gender dalam Al-Qur'an secara lebih komprehensif dan steril dari bias gender. Menurut al-Farmawī, metode ini memiliki beberapa keistimewaan, yaitu:

1. Metode ini menghimpun semua ayat yang memiliki kesamaan tema. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Karena itu, metode ini juga-dalam beberapa hal- sama dengan *tafsīr bi al-ma'thur*, sehingga lebih mendekati kebenaran dan jauh dari kekeliruan.
2. Peneliti dapat melihat keterkaitan antar ayat yang memiliki kesamaan tema. Oleh karena itu, metode ini dapat menangkap makna, petunjuk, keindahan dan kefasihan Al-Qur'an.
3. Peneliti dapat menangkap ide Al-Qur'an yang sempurna dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema.
4. Metode ini dapat menyelesaikan kesan kontradiksi antar ayat Al-Qur'an yang selama ini dilontarkan oleh pihak-pihak tertentu yang memiliki maksud jelek, dan dapat menghilangkan kesan permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan.
5. Metode ini sesuai dengan tuntutan zaman modern yang mengharuskan kita merumuskan hukum-hukum universal yang bersumber dari Al-Qur'an bagi seluruh Negara Islam.
6. Dengan metode ini, semua juru dakwah, baik yang professional dan amatiran, dapat menangkap seluruh tema-tema Al-Qur'an. Metode inipun memungkinkan mereka untuk sampai pada hukum-hukum Allah dengan cara yang jelas dan mendalam, serta memastikan kita untuk menyingkap rahasia dan kemuskilan Al-Qur'an sehingga hati dan akal kita merasa puas terhadap aturan-aturan yang telah diterapkannya kepada kita.
7. Metode ini dapat membantu para pelajar secara umum untuk sampai pada petunjuk Al-Qur'an tanpa harus merasa lelah dan bertele-tele menyimak uraian kitab-kitab tafsir yang

beragam itu. 1

Menurut Muhammad Quraish Shihab, dengan metode ini mufasir berusaha mengoleksi ayat-ayat Al-Qur'an yang bertebaran di beberapa surat dan mengkaitkannya dengan satu tema yang telah ditentukan. Selanjutnya mufasir melakukan analisis terhadap kandungan ayat-ayat tersebut sehingga tercipta satu kesatuan yang utuh. Metode ini pertama kali digagas oleh Ahmad Sayyid al-Kūmī, Namun langkah-langkah operasional metode ini secara gamblang dikemukakan oleh 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī dalam bukunya *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī* (1977).²

Prosedur penafsiran Al-Qur'an dengan metode tematik dalam format dan prosedur yang diperkenalkan oleh Ahmad Sa'īd al-Kumī, menggunakan prosedur sebagai berikut:

1. Menentukan bahasan Al-Qur'an yang akan diteliti secara tematik.
2. Melacak dan mengkoleksi ayat-ayat sesuai topik yang diangkat.
3. Menata ayat-ayat tersebut secara kronologis (sebab turunnya), mendahulukan ayat Makiyah dari Madaniyah dan disertai penjelasan tentang latar belakang turunnya ayat.
4. Mengetahui korelasi (*munāsabah*) antar ayat.
5. Menyusun tema bahasan dalam kerangka yang sistematis

¹Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'īyyah: Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū'īyyah*, 55-57.

²Menafsirkan Al-Qur'an dengan metode ini juga seperti yang pernah dilakukan oleh Amīn Khūlī (w.1966) dan isterinya Bint al-Shāṭi' dalam menafsirkan Al-Qur'an melalui pendekatan bahasa dan sastra. Selain itu, upaya kontekstualisasi pesan Al-Qur'an juga dilakukan oleh Fazlur Rahman, yang memandang latar belakang ayat dan kondisi sosial yang melingkupi masyarakat Mekah ketika Al-Qur'an diturunkan sebagai sesuatu yang sangat membantu dalam pemahaman pesan Al-Qur'an dan sarana dalam menemukan prinsip-prinsip umum yang sangat bermanfaat dalam mengentaskan persoalan umat Islam kontemporer. Muhammad Quraish Shihab dalam kata pengantar buku karangan: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman* (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), cet. I. Lihat juga: Ahmad Sa'īd al-Kumī, *al-Tafsīr al-mauḍū'ī*. Lihat juga: Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'īyyah: Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū'īyyah*, 51.

(*outline*)

6. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis terkait.

Bahasan metode *mauḍūʿī*/tematik lazimnya menyangkut masalah-masalah kekinian yang menjadi persoalan mendesak umat, oleh karena itu upaya kontekstualisasi pesan Al-Qur'an menjadi sangat penting,³ termasuk pada masalah ketimpangan relasi gender.

B. Metode Muqāran

Inspirasi langkah penafsiran, penulis juga terinspirasi metode tafsir *muqārān* untuk membandingkan pendapat para mufassir dan peneliti Al-Qur'an dalam mengkaji model relasi gender. *Muqarān* adalah perbandingan, yaitu metode menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang ditulis oleh sejumlah mufassir, di mana para peneliti akan menghimpun sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an kemudian mengkaji penafsiran sejumlah mufassir mengenai ayat tersebut dari kitab-kitab tafsir karya mereka.⁴

C. Metode Historis Kritis Kontekstual

Selain menjadikan metode *mauḍūʿī* dan *muqārān* sebagai landasan inisiasi metode *gender writing* untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, digunakan pula metode yang diciptakan oleh Riffat Hassan yaitu metode historis-kritis-kontekstual. Metode ini dipandang sebagai metode penafsiran yang dapat menghasilkan pemahaman yang "steril" dari bias gender,

Adapun cara kerja metode ini adalah, *pertama*: dengan memeriksa ketepatan makna kata/bahasa (*language accuracy*), yaitu dengan melihat terlebih dahulu secara kritis sejarah kata dan akar katanya sesuai dengan konteks pada waktu itu. Selanjutnya Riffat melihat dengan analisis semantik-nya (yang berkaitan dengan arti kata), bagaimana konteks saat itu dan bagaimana kondisi sosio kulturalnya. *Kedua*, melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsiran yang telah ada. *Ketiga*, prinsip etis

³ Ziyād Khalfī Muḥammad al-Daghāmain, *Manhajīyyah al-Baḥṡh fī al-Tafsīr al-Mauḍūʿī li al-Qur'ān al-Karīm* (Amman: Dār al-Bashīr, 1955), 18.

⁴ Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍūʿīyyah*, 30. Lihat juga Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender*, 20-24.

dengan didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari *Justice of God*.⁵

Ketiga prinsip analisis tersebut dapat dielaborasi lebih lanjut, yaitu; *pertama* mencari makna kata yang sebenarnya dari konsep tertentu berdasarkan akar kata aslinya, kemudian meletakkan pengertian tersebut sesuai dengan konteks masyarakat waktu itu. Hal ini dimaksudkan untuk menguji konsep-konsep yang telah terderivasi. *Kedua*, mengasumsikan bahwa kandungan Al-Qur'an sebenarnya merupakan satu jalinan pengertian yang saling menguatkan antara ayat satu dengan yang lainnya, sehingga mustahil isinya saling bertentangan. Bahkan pengertian-pengertian itu saling mengukuhkan dan membentuk satu sistem nilai yang utuh.⁶ Hal ini dipakai Riffat Hasan untuk menilai seluruh sumber nilai lainnya. *Ketiga*, prinsip etik dijadikan sebagai verifikasi terhadap hasil penafsiran itu. Artinya suatu penafsiran baru dipandang sah dan benar jika sejalan dengan prinsip dan nilai-nilai keadilan (*value of justice*) dan sebaliknya penafsiran itu batal dengan sendirinya jika mengabaikan dan bertentangan atau mengakibatkan penindasan dan bertentangan dengan prinsip keadilan.⁷

⁵ Riffat Hassan, *Feminisme dan Al-Qur'an*, sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 11, 1990, 86-87. Lihat juga: Abdul Mustaqim, "Metodologi Tafsir Perspektif Gender (Studi Kritis Pemikiran Riffat Hasan)" dalam: Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), edisi I, 74.

Lihat juga tentang pendekatan gender dan sains sebagai pendukung pendekatan paper ini dalam: Peter Connolly, *Approaches to the Study of religion* (New York: Cassel, 1999), dan: William J. Goode, *Method in Social Research* (Columbia: Mcgraw-Hill Kogakusha Ltd: 1952).

⁶ Untuk itu, maka Şubhî Şâlih, salah seorang pakar ilmu Al-Qur'an mengintrodusir perlunya penerapan teori "*al-Qur'ân Yufassiru Ba'duh Ba'dan*", lihat: Şubhî Şâlih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974), 299.

⁷ Menurut Riffat, adanya anggapan bahwa Islam nampak diskriminatif atau misoginis terhadap perempuan disebabkan oleh asumsi-asumsi teologis yang keliru. Hal ini disebabkan oleh adanya penafsiran-penafsiran yang bias patriarki dan juga oleh pengaruh-pengaruh tradisi Yahudi Kristen yang masuk lewat hadis-hadis yang dikategorikan sebagai

Lalu, tolak ukur kriteria keadilannya adalah: 1) tidak ada jenis kelamin yang ter subordinasi oleh yang lain, 2) tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi atau menutup kesempatan, 3) Bebas dari *stereotype* yang sebenarnya hanya mitos, 4) tidak ada yang menanggung beban yang lebih berat dari yang lain.

Berikut dilampirkan peta konstruksi metodologi tafsir yang digunakan Riffat Hasan dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an.

Tabel 3. Peta Konstruksi Metodologi Tafsir Riffat Hasan

Asumsi dasar	Al-Qur'an sangat adil memposisikan laki-laki dan perempuan. Kandungan Al-Qur'an merupakan satu jalinan makna yang utuh.
Pendekatan	<i>Ideal approach</i> dan <i>empirical approach</i>
Metode	Historis-Kritis-Kontekstual
Kerangka Analisis	Memeriksa ketepatan makna (<i>language accuracy</i>), pengujian konsistensi filosofis terhadap penafsiran yang telah ada, prinsip etis sebagai verifikasi.

Dengan ketiga metode di atas, gagasan “Metode Gender Writing” yang dibahas ini bukan hanya menyajikan kajian yang bersifat deskriptif akan tetapi juga bersifat analisis kritis, agar kajian ini dapat memberikan pandangan yang komprehensif tentang model relasi gender dalam perspektif Al-Qur'an. Sehingga dengan ketiga metode yang menjadi landasan ideologis analisis ini, model relasi gender yang harmonis dalam perspektif Al-Qur'an dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah, sebagai dasar argumen membangun “metode gender writing” dalam kajian Al-Qur'an.

hadis berbau *isrā'iliyāt*. Lihat: Abdul Mustaqim, “Feminisme dalam Perspektif Riffat Hasan” (Tesis S2 Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga 1999), 60.

METODE TAFSIR GENDER WRITING

A. Definisi Metode Tafsir Gender Writing

“*Metode Gender Writing*” dalam penafsiran yang penulis gagas mengandung arti: “Serangkaian langkah sistematis penafsiran yang bertujuan untuk menjelaskan argumentasi penafsiran al-Qur’an yang steril dari bias gender”.

Hal ini penulis lakukan untuk merekonsiderasi stereotipe tafsir patriarki dalam tradisi ilmiah. Metode ini menjembatani antara stereotipe tafsir patriarki yang mempengaruhi budaya patriarki dalam masyarakat Islam dengan tuntutan dan kebutuhan akan reinterpretasi kajian Islam yang berkeadilan dan ramah gender.

B. Langkah Metode Gender Writing dalam Penafsiran al-Qur’an

Langkah dari metode gender writing dalam penafsiran al-Qur’an dapat dilakukan sebagaimana berikut:

1. Menentukan tema penelitian
2. Mencari istilah-istilah Al-Qur’an/istilah-istilah yang terkait dengan relasi gender, relasi biologis dan relasi seksual.
3. Menelaah dasar historis dan filosofis ayat tersebut
4. Menafsirkan dengan menggunakan kaidah-kaidah penafsiran yang terkait dengan kaidah-kaidah bahasa Al-Qur’an
5. Membandingkan analisis penafsiran dengan kajian-kajian teoretis kontemporer
6. Menimbang penafsiran dengan prinsip-prinsip keadilan, kooperatif dan komplementer bagi laki-laki dan perempuan
7. Menyimpulkan dengan argumen-argumen kesetaraan gender dalam Al-Qur’an yang steril dari stereotip dan bias gender bagi laki-laki dan perempuan.

C. Tolak Ukur Obyektivitas Penafsiran

Dalam penggunaan sebuah metode penafsiran, ketika metode itu digunakan dan diaplikasikan oleh para *researcher Al-Qur’an*/peneliti Al-Qur’an, perlu dibuat tolak ukur obyektivitas

penafsiran agar dapat menjadi poin instrumen penilaian, apakah hasil penafsiran yang dilakukan dapat diterima atau perlu penelitian lebih komprehensif lagi.

Dalam metode *gender writing* tolak ukur obyektivitas penafsirannya adalah:

1. Penafsiran bahasa yang komprehensif.
2. Dari segi konten hasil penafsirannya berkeadilan, menjunjung toleransi, apresiatif, kooperatif, dan koplementer dalam menjelaskan peran yang seimbang antara laki-laki dan perempuan.
3. Tidak bertentangan dengan ilmu *naqliyah/transmitted science* (Al-Qur'an dan hadis), ilmu *'aqliyah/rational science* (ilmu empiris dan historis), dan ilmu *amaliah/practical science*: ilmu praktis terkait ilmu akhlak.
4. Solutif tidak provokatif.

D. Aplikasi Metode Penafsiran pada Tema Kepemimpinan Dalam Al-Qur'an

Pada bagian ini, penulis ingin mengungkapkan bahwa model implementasi penafsiran merujuk pada dari 3 (tiga) tafsir yang ditulis ulama laki-laki di Indonesia yaitu: Hasbi Ash-Shiddieqie, Hamka, dan Muhammad Quraish Shihab. Hal ini penulis lakukan, selain untuk memberikan gambaran implementasi metode *gender writing*, juga untuk membuktikan bahwa tidak semua mufassir laki-laki terindikasi patriarkis dan falosentris dalam menafsirkan ayat-ayat terkait relasi gender.

Dalam menemukan penerapan “Metode Gender Writing” atau “Metode Penulisan Gender” dalam tafsir Al-Qur'an pada karya ketiga mufassir terpilih, penulis juga memilih kata-kata yang terkait dengan konsep kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Klasifikasi kata terbagi dua jenis:

1. Kata yang terkait langsung dengan konsep kepemimpinan, seperti kata *khalifah*, *qawwām*, *imām*, *ūli al-'amr*, dan *mālik*. Dalam kaidah tafsir, ini dinamakan *al-nazā'ir* yaitu lafaz yang

berbeda namun maknanya sama/serupa.¹

2. Kata yang tidak terkait langsung namun berimplikasi pada konsep kepemimpinan seperti kata *imra'ah* dan *nafsin wāḥidah*.

Klasifikasi dari 2 (dua) kategori kata terkait dan tidak terkait langsung dengan konsep kepemimpinan, berdasarkan kaidah tafsir karya Abd al-Raḥman Naṣir al-Sa'di yang berbunyi: “Jika ahli tafsir memperhatikan makna yang pas dari kata-kata yang ditafsirkan, juga segala sesuatu yang termasuk dalam pemahamannya, Ia pun harus memperhatikan tuntunan-tuntunan makna-maknanya dan makna-makna yang tergolong ke dalamnya kendati tidak tersebut dalam kata-kata itu”.²

1. Kata yang Terkait Langsung dengan Konsep Kepemimpinan

***Khalifah* dalam Q.S. al-Baqarah/2: 30:**

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خٰلِفَةًۦۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۗ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَۗ﴾



(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Kata *khalf* (خَلْف) dan kata-kata derivatifnya disebutkan sebanyak 127 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan kata *khalifah*

¹Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 119-120.

²Abd al-Rahman Naṣir al-Sa'di, *al-Qawā'id al-Ḥisān li Tafsīr Al-Qur'ān* (Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1980), 29.

(خَلِيفَة) sendiri hanya disebutkan dua kali, yakni pada QS. Al-Baqarah [2]:30 dan QS. Šād [38]: 26. Selain bentuk mufrad (tunggal), kata *khalīfah* juga muncul dalam dua bentuk jamak, yakni *khalā'if* (خَلَائِف) yang ditemukan sebanyak empat kali, yakni pada QS. Al-An'ām [6]: 165, QS. Yūnus [10]: 14 dan 73, serta QS Fāṭir [35]: 39. Kata *khulafā'* (خُلَفَاء) ditemukan tiga kali, yaitu pada QS. Al-A'rāf [7]: 69 dan 74 dan QS. Al-Naml [27]: 62.³

Kata *khalīfah* (خَلِيفَة) berasal dari kata *khalf* (خَلَف) yang berarti di belakang. Makna ini dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah [2]: 255. Dari kata *khalf* (خَلَف) terbentuklah berbagai kata lain, seperti kata *khalīfah* (خَلِيفَة = pengganti), *khilāf* (خَلَاف = lupa atau berbuat kesalahan), dan *khalafa* (خَلَف = ganti). Dalam kamus Elsaid M. Badawi dan Mohammed Abdel Haleem, kata *khalīfah* mempunyai 2 arti, yaitu: 1. Wakil (2:30), 2. Penerus, ahli waris (7:74).⁴

Ibnu Manzūr menjelaskan makna kata *khalīfah* secara bahasa berarti "pengganti". Makna ini mengacu pada makna aslinya, yaitu "di belakang". Disebut khalifah karena yang menggantikan selalu berada di belakang atau datang di belakang, setelah yang digantikannya. *Khalīfah* juga berarti pemimpin yang agung.⁵

Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *khalīfah* pada mulanya berarti orang yang menggantikan atau datang setelah yang datang sebelumnya. Atas dasar ini, ada yang memahami kata *khalīfah* di sini dalam arti menggantikan Allah swt dalam melaksanakan kehendak-Nya dan melaksanakan ketetapan-Nya, tetapi bukan karena Allah swt tidak mampu atau menjadikan manusia memiliki kedudukan sebagai Tuhan, melainkan karena Allah swt bermaksud untuk menguji manusia dan memberinya penghormatan. Ada pula yang memahaminya dalam arti menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini. Akan tetapi, ayat ini menunjukkan bahwa khilafah mengandung beberapa unsur, yaitu: kewenangan yang diberikan Allah SWT; makhluk yang diberi

³ Husain Muhammad Fahmi al-Shafi'iy, *al-Dalīl al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*, 371.

⁴ Elsaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*, 281.

⁵ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Lebanon: Dar Šādir, 2000, cet. I, vol. 5, 132.

kewenangan, yaitu Nabi Adam a.s. dan keturunannya; dan wilayah tempat mereka berkarya, yaitu bumi yang terbentang. Jika demikian halnya, maka khilafah mengharuskan orang yang diberi amanah untuk menjadi khalifah, agar melaksanakan tugasnya sesuai dengan petunjuk Allah SWT yang telah memberikan tugas dan kewenangan tersebut.⁶

Menurut Hamka, ada 4 (empat) pengertian kata *khalifah*, yaitu: 1. Sebagai pengganti, karena setelah Nabi wafat dan kepemimpinan lowong, maka dipilihlah pengganti Nabi untuk memimpin umat Islam, 2. Untuk Nabi Daud (QS. Shad: 26), 3. Untuk anak cucu keturunan para leluhur terdahulu (QS. Yunus/10: 14), 4. Untuk seluruh manusia di muka bumi (QS. An-Naml: 62).

Hamka melanjutkan, makna pengganti dalam kata *khalifah* adalah pengganti Allah. Akan tetapi, meskipun manusia diberi kemuliaan sebagai pengganti Allah, hal tersebut hendaknya tidak menjadikan manusia sombong di muka bumi. Tugas mulia ini sama sekali bukan untuk menyamakan kedudukan Allah dan Manusia sebagai makhluk ciptaan Allah, melainkan manusia diberi amanah untuk mampu menata dan mengelola bumi agar tetap terjaga kelestariannya.⁷

Hasbi Ash-Shiddieqy memiliki penafsiran senada, menurutnya makna kata *khalifah* adalah pengganti bagi golongan terdahulu yang telah binasa, atau akan menggantikan golongan yang terus berganti atau mengangkat seorang pejabat yang melaksanakan perintah Allah. Hasbi menyatakan bahwa sebelum Adam diciptakan di muka bumi sudah ada makhluk lain, namun karena mereka durhaka kepada Allah maka mereka pun binasa dan digantikan oleh manusia. Ash-Shiddieqy menambahkan bahwa pengangkatan manusia sebagai khalifah meliputi: 1. Pengangkatan sebagai anggota masyarakat manusia dengan cara menurunkan syariat-Nya kepada mereka untuk menjadi khalifah (Nabi); dan 2. Pengangkatan seluruh manusia ke kedudukan di atas makhluk lainnya dengan cara diberi kekuatan akal. Dengan kekuatan akal, manusia dapat berfikir kreatif dan progresif

⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Al-Qura'an dan Maknanya*, (Jakarta: Lentera Hati, 2013), cct. II, 6.

⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz. I-II, 199-201.

untuk berkreasi dengan sumber daya alam bahkan dapat mengatur keindahan alam dan mengaktivasi lahan yang mati/tidak termanfaatkan agar dapat dimanfaatkan untuk kemaslahatan kehidupan manusia.

Kata *khalīfah* disebutkan dalam Al-Qur'an dalam dua konteks. *Pertama*, dalam konteks pembahasan tentang Nabi Adam as. (QS. Al-Baqarah [2]: 30. Konteks ayat ini menunjukkan bahwa manusia yang dijadikan khalifah di muka bumi ini bertugas untuk memakmurkannya atau membangunnya sesuai dengan konsep yang telah ditetapkan oleh Allah SWT sebagai yang mengutusnyanya. *Kedua*, dalam konteks pembahasan tentang Nabi Daud as bahwa kata ini dalam Al-Qur'an merujuk kepada orang yang diberi kekuasaan untuk mengelola suatu wilayah di muka bumi. Dalam konteks ini, Nabi Adam as diberi kekuasaan untuk mengelola wilayah yang luas, sedangkan Nabi Daud as diberi kekuasaan untuk mengelola wilayah yang terbatas, yaitu negara Palestina. Dalam mengelola wilayah, seorang khalifah tidak boleh berlaku sewenang-wenang atau menuruti hawa nafsunya (QS. Ṣād [38]: 26 dan QS Ṭāhā [20]: 16.⁸

Selain kata *khalīfah*, Al-Qur'an juga menyebut kata *khalāif* dan kata *khulafā'*. Kata pertama disebutkan di empat tempat, yaitu: QS. al-An'am [6]: 165, QS. Yūnus [10]: 14 dan 73 serta QS. Fāṭir [35]: 39, sedangkan kata kedua disebutkan di tiga tempat, yaitu QS. al-A'rāf [7]: 79 dan 74 serta QS. al-Naml [27]: 62. Perbedaan penggunaan kedua kata tersebut menunjukkan adanya perbedaan bentuk dan makna. Kata *khalā'if* merupakan bentuk jamak dari kata *khalīfah*. Sedangkan kata *khulafā'* merupakan bentuk jamak dari kata *khalīf*. Perbedaan dari segi makna, menurut Wahbah al-Zuhāifi, kata *khalā'if* diartikan sebagai *yakhlufu ba'dukum ba'dan fihā* yang berarti bergiliran dalam mengemban tugas khalifah di muka bumi, sedangkan kata *khulafā'* diartikan sebagai *khalāftumūhum fī al-ard* atau *ja'alakum mulūkum fī al-ard* yang dapat diartikan menjadikan khalifah di muka bumi.

Dengan melihat kedua konteks penggunaan kata *khalīfah* di atas dan juga penggunaan kata *khulafā'* dan *khalā'if*, maka kata *khalīfah* erat kaitannya dengan kekuasaan. Menurut Muhammad

⁸ Hasbi Ash-Shiddieqi, *Tafsir al-Nur*, Vol. 1, 71.

Baqir al-Sadr (penyusun kitab *al-Sunan al-Tarikhyyah fi al-Qur'an*) ada empat unsur pembentuk khilafah, yaitu 1) Allah SWT sebagai pemberi tugas; 2) manusia (khalifah), yang menerima tugas; 3) alam, sebagai wilayah tugas; dan 4) hubungan antara manusia dengan alam semesta dan segala isinya.⁹

Mengenai siapa yang patut diangkat menjadi khalifah dalam arti pemimpin suatu kaum, tidak dijelaskan secara rinci, Al-Qur'an hanya menjelaskan beberapa sifat terpuji yang seharusnya dimiliki oleh seorang khalifah. Penjelasan tersebut dituangkan dalam beberapa ayat, antara lain dalam QS. al-Anbiya' [21]: 73, QS. al-Sajdah [32]: 24, dan QS. Şād [38]: 26. Dari ketiga ayat tersebut, yang seharusnya dimiliki oleh seorang khalifah, yaitu 1) mampu menunjukkan jalan kebahagiaan kepada orang-orang yang dipimpinnya; 2) memiliki akhlak mulia; 3) memiliki iman yang kuat; 4) taat beribadah; 5) memiliki sifat sabar; 6) memiliki sifat adil; dan 7) tidak mudah menyerah pada hawa nafsu.¹⁰

Hal ini karena menurut Ahmad Thib Raya, kata *khalīfah* disebutkan dalam Al-Qur'an dalam 2 (dua) konteks. Pertama, dalam konteks percakapan Nabi Adam as. (QS. al-Baqarah [2]: 30). Konteks ayat ini menunjukkan bahwa manusia yang dijadikan khalifah di muka bumi ini bertugas untuk memakmurkannya atau mengembangkannya sesuai dengan konsep yang telah ditetapkan oleh Allah sebagai yang menugaskannya. Kedua, dalam konteks percakapan Nabi Daud AS. (QS. Şād [38]: 26), konteks ayat ini menunjukkan bahwa Nabi Daud menjadi khalifah yang diberi tugas untuk mengelola wilayah yang terbatas.

⁹ Ahmad Thib Raya, "Khalifah", dalam: Ensiklopedi Al-Qur'an, Jakarta, Lentera Hati, 2007, cet. I, Vol. 2, 451. Lihat juga: Badru Tamam, *Ekotologi dalam Tafsir Kontemporer* (Karawang: Yayasan Pendidikan Nur Tamam, 2021), 167-170.

¹⁰ Ahmad Thib Raya, "Khalifah", dalam: *Ensiklopedi Al-Qur'an* (Jakarta, Lentera Hati, 2007), cet. I, vol. 2, 451-453. Lihat juga pembahasan senada tentang *khalīfah* dalam karya: Ahmad Ibn Muḥammad Ibn 'Afi al-Fayūmī, *al-Miṣbah al-Munīr* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1999), cet. III, 95, dan Muhammad Quraisih Shihab, *Khilafah Peran Manusia di Bumi* (Jakarta: Lentera Hati, 2020), 47-53.

Menilik penggunaan kata *khalifah* dalam dua ayat di atas, dapat dipahami bahwa kata ini dalam Al-Qur'an merujuk kepada siapa yang diberi kekuasaan untuk mengelola suatu wilayah di muka bumi. Dalam mengelola wilayah, seorang khalifah tidak boleh bertindak sewenang-wenang atau menuruti hawa nafsunya (QS. Šād [38]: 26 dan QS. Ṭāhā [20]: 16). Ahmad Thib Raya menambahkan bahwa khilafah memerlukan empat sisi yang saling terkait, yaitu: 1) pemberi tugas, yaitu Allah swt.; 2) penerima tugas, yaitu manusia, baik sebagai individu maupun kelompok; 3) tempat atau lingkungan tempat manusia hidup; dan 4) materi tugas yang harus dilaksanakan. Tugas khalifah yang diberikan tidak akan dianggap berhasil jika materi tugas tidak dilaksanakan atau jika hubungan antara penerima tugas dan lingkungannya tidak diperhatikan. Selanjutnya, agar tugas tersebut berhasil, Allah membekali penerima tugas dengan sejumlah potensi tertentu, di antaranya: 1) kemampuan mengetahui hakikat, fungsi, dan kegunaan segala macam benda (QS. al-Baqarah [2]: 31), dan 2) penaklukan bumi, langit, dan segala isinya oleh Allah SWT kepada khalifah (al-Jāthiyah [45]: 3).

Untuk menjadi *khalifah* Al-Qur'an menjelaskan indikator-indikator khalifah dengan sifat-sifat terpuji yang seharusnya dimiliki, yaitu: 1) kemampuan menunjukkan jalan kebahagiaan kepada orang-orang yang dipimpinya; 2) akhlak mulia; 3) keimanan yang kuat; 4) taat beribadah; 5) sifat sabar; 6) sifat adil; dan 7) sifat tidak menyerah pada hawa nafsu. Dari sini dapat dipahami bahwa, barang siapa yang karakternya tidak sesuai dengan gambaran Al-Qur'an, maka ia tidak layak menyandang gelar khalifah di muka bumi.¹¹

Menurut Musa Asyari, tugas manusia pada dasarnya mengandung implikasi moral, karena kepemimpinan dan kekuasaan yang dimiliki oleh seorang khalifah dapat disalahgunakan demi mengejar kepuasan hawa nafsunya, atau sebaliknya, dapat pula digunakan untuk kepentingan menciptakan kesejahteraan bagi kehidupan bersama. Oleh karena itu, kepemimpinan dan kekuasaan manusia harus tetap berada dalam kerangka eksistensi manusia yang

¹¹ Ahmad Thib Raya, "Khalifah", dalam: *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 451-453.

bersifat sementara, sehingga dapat dihindari kecenderungan kepada kepemimpinan atau kekuasaan yang bersifat absolut, yang akibatnya dapat merusak tatanan dan keharmonisan kehidupan.¹²

Selain itu, jika ditelaah makna siapa yang dimaksud dengan khalifah/khalaif di muka bumi, Nuryamin mengutip pendapat al-Razi yang menjelaskan bahwa istilah khalifah dalam bentuk mufrad (tunggal) yang berarti penguasa politik hanya dipakai untuk para nabi, dalam QS. al-Baqarah [2]: 30 adalah Nabi Adam as. dan dalam QS. Sad [38]: 26 yaitu Nabi Daud, sehingga kata ini tidak dipakai untuk manusia secara umum. Sementara untuk manusia biasa dipakai istilah *khala'if* yang maknanya lebih luas, yaitu tidak hanya sebagai penguasa politik saja, tetapi juga sebagai penguasa dalam berbagai bidang kehidupan.¹³

Terkait dengan pembahasan tentang kedudukan manusia di dunia ini, tampaknya lebih tepat jika menggunakan istilah *khala'if* daripada kata *khalaifah*. Akan tetapi, yang terjadi dalam penggunaan sehari-hari adalah bahwa manusia adalah khalifah di muka bumi. Tidak ada yang salah dengan pendapat tersebut, karena istilah *khala'if* sudah mengandung makna istilah *khalaifah*. Sebagai khalifah ia berfungsi menggantikan manusia lain dan menempati tempat serta kedudukan mereka. Dengan demikian, menjadi khalifah Allah di muka bumi berarti manusia menggantikan peran Allah dalam mengelola dan memelihara bumi agar dapat menjadi sumber kehidupan bagi makhluk Allah lainnya di muka bumi, bukan hanya bagi manusia itu sendiri.

Dari penjelasan ketiga mufassir dan pakar di atas, kata *khalaifah* berarti dapat merujuk kepada laki-laki dan perempuan, bukan hanya laki-laki. Hal ini menegaskan bahwa seorang khalifah harus memenuhi indikator manusia yang terpuji, mampu memimpin dan mampu menjadikan orang-orang yang dipimpinya sejahtera, bahagia, dan maju dalam menjalankan perannya di muka bumi.

¹² Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Lembaga Study Filsafat Islam, 1992), 36.

¹³ Nuryamin, *Kedudukan Manusia di Dunia* (Perspektif Filsafat Pendidikan Islam), *Jurnal al-Ta'dib*, Vol. 10 No. 1, Januari-Juni, 2017, 137-138.

Dalam menjalankan peran mulia dari Tuhan ini, laki-laki dan perempuan dapat bekerja sama dan saling melengkapi, bukan bersaing dan saling menjatuhkan. Setiap individu dapat menjadi pengganti Tuhan dalam memakmurkan bumi dengan kapasitas dan kemampuan masing-masing.

Qawwām dalam Q.S. al-Nisā’/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتٌ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ
اللَّهُ ۗ وَالتِّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَاصْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَتَّبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

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

Ibnu Mazur menjelaskan bahwa kata *qawwān*, mengandung arti *orang yang memiliki sifat adil/orang yang adil*.¹⁴ Hal ini bisa dipahami karena keadilan harus dapat ditegakkan, karena jika

¹⁴ Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 12, 225.

keadilan tidak ditegakkan, maka kebahagiaan dan ketenangan hidup tidak akan terjadi. Menurut Badawi kata *qawwām* memiliki arti: *those who are most upright, steadfast, guardians* (al-Nisa/4;135) and *those who are responsible for take care, in charge of* (al-Nisā'/4: 34).¹⁵ Dari sini dipahami bahwa dalam konteks Q.S. al-Nisa/4: 34, makna kata *qawwām* adalah orang yang bertanggungjawab untuk menjaga dan melindungi.

Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan ayat ini dengan menyebutkan bahwa laki-laki menjadi pengurus (pemimpin) bagi wanita, karena Allah telah melebihkan (melebihkan) sebagian laki-laki atas sebagian wanita, dan laki-laki bertugas untuk menafkahkan hartanya.

Di antara tugas laki-laki adalah melindungi wanita. Karena itu, berperang hanya wajib bagi laki-laki, tidak bagi wanita. Begitu pula tugas menafkahi keluarga. Berperang adalah urusan melindungi bangsa dan negara. Itulah yang menjadi dasar mengapa laki-laki mendapatkan bagian warisan yang lebih besar. Namun selain hak-hak yang disebutkan (hak menguasai, menuntut, dan memimpin), dalam hal hak dan kewajiban lainnya, laki-laki dan perempuan adalah sama.

Kedudukan yang diemban laki-laki adalah mengepalai (memimpin) dan mengurus (mengatur) rumah tangga. Istri mengurus rumah tangga dengan leluasa, asalkan dalam batas-batas yang ditetapkan oleh agama dan disetujui (direstui) oleh suami. Istri mengurus rumah, menguasainya, serta memelihara dan mendidik anak-anak, termasuk membelanjakan pendapatan keluarga sesuai kemampuannya. Atas perlindungan suaminya, istri dapat menjalankan tugasnya, mengandung, melahirkan, dan menyusui bayinya.

Dari uraian Ash-Shiddieqy di atas, dapat dipahami bahwa “kepemimpinan” laki-laki atas perempuan adalah karena laki-laki mengurus dan melindungi perempuan, baik dalam konteks ketahanan negara (ranah publik) maupun ketahanan rumah tangga (ranah domestik).

¹⁵ Elsaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage* (Leiden: Brill, 2008), 785.

Hamka juga sependapat bahwa laki-laki adalah pemimpin atas perempuan, karena Allah telah mendahulukan sebagian mereka atas sebagian yang lain pada awal ayat 43. Di sini mulai dijelaskan apa alasan terpenting bahwa dalam pembagian warisan, laki-laki mendapat bagian dua kali lipat dari perempuan, dan mengapa laki-laki membayar mahar, mengapa laki-laki berhak berhubungan seks dengan istrinya dengan baik? Mengapa laki-laki boleh beristri sampai empat orang asalkan adil?

Menurut Hamka, ayat ini memberikan jawabannya. Karena laki-laki yang memimpin perempuan, bukan perempuan yang memimpin laki-laki, dan keduanya tidak berada pada posisi yang sama. Dalam ayat ini perintah tidak serta merta datang, yakni, wahai kaum lelaki, jadilah pemimpin. Atau, wahai kaum perempuan, jadilah pemimpin, yang dijelaskan pertama adalah kenyataan. Tidak ada perintah, tetapi kenyataannya adalah kaum lelaki yang memimpin kaum perempuan. Jadi, kalau misalnya datang perintah, kaum perempuan memimpin kaum lelaki, perintah itu tidak bisa berjalan, karena tidak sesuai dengan kenyataan hidup manusia. Kaum lelaki memimpin kaum perempuan, tidak hanya manusia, tetapi juga hewan. Kawanan bebek, yakni bebek jantan, juga yang memimpin puluhan bebek yang mengiringinya. Kera dan monyet di hutan itu pun mengangkat seorang pemimpin, yakni monyet jantan yang sudah tua.

Alasan pertama yang dijelaskan dalam ayat tersebut adalah karena Allah telah melebihkan sebagian mereka, yakni kaum lelaki, atas sebagian yang lain, yakni kaum perempuan. Lebih bertenaga, lebih cerdas, maka lebih bertanggung jawab. Misalnya, kalau sudah terbentuk rumah tangga, ada bapak, istri, dan anak, otomatis – meskipun tidak diminta– laki-laki, yakni bapak, yang menjadi pemimpin. “Ibarat tubuh manusia, ada kepala, tangan, kaki, dan perut. **Segala sesuatu penting**, tetapi kepala adalah kepala. Sekalipun kepala tidak dapat tegak lurus, jika kaki lumpuh atau lengan patah. Bukan tangan yang mengomel kenapa ia jadi tangan dan kenapa kaki terletak di bawah.

Jadi dalam ayat ini dijelaskan realitas bahwa, mau tidak mau, laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Mungkin sesekali Anda menjumpai laki-laki yang bodoh dan perempuan yang pintar,

sehingga sebaliknya, perempuan yang memimpin, tetapi ini jarang terjadi. "Yang jarang terjadi seolah-olah tidak ada," tidak ada apa pun di dunia manusia yang menjadikan hal-hal yang jarang terjadi menjadi subjek/aturan hukum.¹⁶

Meskipun uraian Hamka di atas terkesan patriarkis, namun alasan logis yang dikemukakan Hamka juga dapat diterima apabila menganalogikan anggota keluarga sebagai anggota tubuh yang saling terikat satu sama lain. Pada bagian tubuh, semuanya penting dan sesuai dengan kedudukannya masing-masing. Sebagaimana makna hadis Nabi: Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap kamu akan dimintai pertanggungjawaban. Ayah adalah pemimpin dalam urusannya dan ibu juga memimpin dalam urusannya, pembagian peran tersebut disepakati bersama untuk mendukung visi, misi, cita-cita, dan capaian masing-masing anggota rumah tangga.¹⁷

Selanjutnya, Muhammad Quraish Shihab: Laki-laki, yakni jenis kelamin atau suami adalah *qawwāmūn*, pemimpin dan bertanggung jawab atas kaum wanita, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka, yakni laki-laki pada umumnya atau suami telah menafkahkan sebagian hartanya untuk membayar mahar dan biaya hidup bagi istri dan anak-anaknya.

¹⁶ Hamka, *Tafsir al- Azhar*, Juz. V-IV, 46.

¹⁷ Hadith riwayat Bukhari, No. 4801:

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْأَمِيرُ رَاعٍ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ رَوْحِهَا وَوَلَدِهِ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

Artinya: *Telah menceritakan kepada kami Abdan, telah menceritakan kepada kami Abdullah, telah menceritakan kepada kami Musa bin Uqbah dari Nafi' dari Ibnu Umar radhiallahu 'anhuma, dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Setiap kalian adalah pemimpin. Dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas orang-orang yang kalian pimpin. Seorang amir adalah seorang pemimpin. Seorang suami juga adalah pemimpin atas keluarganya. Maka setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas orang-orang yang dipimpinya."*

Kata *al-rijāl* merupakan bentuk jamak dari kata *rajul* yang lazim diterjemahkan sebagai laki-laki, meskipun Al-Qur'an tidak selalu menggunakannya dalam makna tersebut. Banyak ulama yang memahami kata *al-rijāl* dalam ayat ini bermakna suami. Para penulis sebelumnya mendukung pendapat tersebut. Dalam kitab Wawasan Al-Qur'an, Shihab menjelaskan bahwa *al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā*, tidak bermakna laki-laki pada umumnya karena prasyarat pernyataan di atas, sebagaimana ditegaskan dalam lanjutan ayat tersebut adalah "Karena merekalah para suami menafkahkan sebagian hartanya," yakni untuk istri-istrinya. Jika yang dimaksud dengan kata "laki-laki" adalah laki-laki secara umum, tentu saja bukan demikian. Lagi pula, lanjutan ayat ini dan ayat berikutnya berbicara sangat jelas tentang istri dan kehidupan rumah tangga. Itulah yang ditulis oleh para penulis beberapa tahun yang lalu.

Shihab mengutip pendapat Muhammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr dalam tafsirnya yang menyatakan pendapat yang sungguh perlu diperhatikan, yaitu bahwa kata *al-rijāl* tidak digunakan dalam bahasa Arab, bahkan dalam bahasa Al-Qur'an dalam pengertian suami. Hal ini berbeda dengan kata *al-nisā* atau *imra'ah* yang digunakan untuk mengartikan istri. Menurut Ibn 'Asyur, bagian pertama ayat di atas berbicara secara umum tentang laki-laki dan perempuan, dan berfungsi sebagai pengantar bagian kedua ayat ini, yaitu tentang sikap dan sifat istri yang saleh.

Kata *qawwāmūn* merupakan bentuk jamak dari kata *qawwām*, yang diambil dari kata *qāma*. Kata ini berkaitan dengannya. Perintah shalat – misalnya – juga menggunakan akar kata tersebut. Perintah ini bukan berarti perintah untuk melakukan shalat, tetapi untuk melaksanakannya secara sempurna, memenuhi semua syarat, rukun, dan sunnah. Seseorang yang melaksanakan tugas dan/atau apa yang diharapkan darinya disebut *qāim*. Jika ia melaksanakan tugasnya dengan sesempurna mungkin, terus-menerus dan berulang-ulang, maka ia disebut *qawwām*. Ayat di atas menggunakan bentuk jamak, yaitu *qawwāmūn*, sejalan dengan makna kata *al-rijāl* yang berarti banyak laki-laki. Sering kali kata ini diterjemahkan sebagai pemimpin. Akan tetapi - sebagaimana dapat dilihat dari makna di atas - tampaknya terjemahan tersebut belum menggambarkan semua makna yang dimaksud, meskipun harus diakui bahwa kepemimpinan

merupakan salah satu aspek yang dikandungnya. Atau dengan kata lain, pengertian "kepemimpinan" mencakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan.¹⁸

Kepemimpinan bagi setiap unit adalah mutlak, terutama bagi setiap keluarga, karena mereka selalu bersama-sama dan merasa memiliki pasangan dan keluarga. Persoalan yang dihadapi suami istri sering kali muncul dari sikap mental yang tercermin dari keceriaan wajah mereka atau kecemburuan mereka, sehingga perselisihan dan pertentangan pendapat dapat muncul secara tiba-tiba, tetapi dapat juga hilang seketika. Kondisi seperti ini membutuhkan seorang pemimpin, lebih dari sekadar perusahaan yang berurusan dengan angka, bukan perasaan, dan terikat oleh perjanjian-perjanjian terperinci yang dapat diselesaikan melalui pengadilan. Dalam hal ini, laki-laki dipandang lebih mampu memimpin daripada wanita. Allah SWT mengangkat laki-laki sebagai pemimpin dengan dua pertimbangan utama, yaitu 1) Karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain. 2) Karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka.¹⁹

Dalam kajian tafsir klasik, dalam Tafsir Ibnu Kathir misalnya, ayat ini dijadikan penilaian bahwa mufassir klasik terkesan patriarkis. Ini karena dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Kathir menyatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan karena laki-laki mendapatkan tugas untuk mendidik, menegurnya jika salah, menuntun perempuan dalam aktivitas kerumahtanggannya. Laki-laki lebih baik dari perempuan sebagaimana dalam Q.S al-Baqarah/2: 228 yang menyatakan bagi laki-laki satu derajat lebih tinggi dari perempuan,²⁰ para Nabi

¹⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, 422-423.

¹⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, 424-428.

²⁰ Shihab menafsirkan ayat ini dengan menyatakan bahwa derajat yang dimaksud adalah derajat kepemimpinan yang berlandaskan kelapangan dada suami untuk meringankan sebagian kewajiban isteri. Karena itu, walau ayat ini disusun dengan redaksi berita, maksudnya adalah perintah bagi para suami untuk memperlakukan isteri mereka dengan sikap terpuji, agar mereka dapat memperoleh derajat itu. Shihab memperkuat argumennya dengan mengutip pendapat al-Ṭabari.

khusus bagi laki-laki dan raja adalah laki-laki. Ibnu Kathir juga megutip hadis riwayat Bukhari bahwa *tidak akan beruntung suatu kaum jika diperintah oleh seorang perempuan*.²¹

Namun Ibnu Kathir juga menjelaskan *asbāb al-nuzūl* ayat ini dari hadis riwayat Maqatil, bahwa Sa'ad bin Rabi diperlakukan nusyuz oleh isterinya, Habibah binti Zaid bin Abu Zuhair, kemudian Sa'ad menempeleng Habibah. Maka Habibah datang kepada Rasulullah bersama ayahnya, untuk mengadakan permasalahannya. Nabi lalu memperbolehkan Habibah mengqisas suaminya. Saat Habibah dan ayahnya dalam perjalanan hendak mengqisas suaminya, Malaikat Jibril datang menurunkan ayat ini, Rasulullah meminta mereka kembali dan membacakan ayat ini, lalu Rasulullah bersabda: "Aku menghendaki suatu perkara dan Allah menghendaki suatu perkara, sedangkan apa yang dikhendaki Allah itu lebih baik".

Ibnu Kathir menafsirkan redaksi *al-rijāl qawwāmūna 'alā al-nisā'*, adalah dalam *adab*. Dari sini dapat dipahami bahwa laki-laki sebagai *qawwām* adalah dalam *adab*, baik adab bagi dirinya atau bagi isterinya. Suami istri saling memberikan masukan/nasihat

Tuntunan dalam rumah tangga menjaga hubungan baik antara suami isteri dalam menjalankan tugas dan kewajiban masing-masing, kerja sama, dan pembagian kerja yang adil atas seluruh anggota keluarga, dapat menciptakan relasi harmonis dalam keluarga. Muhammad Qurais Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. I, 491-492.

²¹ *Asbāb al-Wurūd* dari hadis ini adalah bahwa bahwa Raja Persia (Kisra) menunjuk Putri Kisra Buran, sebagai penguasa mereka. Persia pada saat itu adalah sebuah kerajaan besar dengan tradisi patriarki yang kuat, dan situasi internal kerajaan sedang menghadapi keruntuhan politik dan moral. Kerajaan Persia sedang dalam krisis politik dan kekacauan akibat konflik setelah kematian Kisra. Putri Kisra masih dianggap masih terlalu muda dan belum memiliki kapabilitas memimpin saat itu.

Nabi Muhammad menyampaikan hadis ini dalam konteks pengamatan terhadap kekacauan yang terjadi di Persia, bukan sebagai larangan universal. Karena ini akan bertentangan dengan kisah Ratu Balqis yang di dalam al-Qur'an digambarkan memiliki singgasana megah dan berhasil membangun Kerajaan dan masyarakatnya yang sejahtera.

Analisis dari hadis ini dapat dilihat dalam karya Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).

untuk kebaikan bersama.²² Ini yang jarang disampaikan dalam kajian tafsir tentang kepemimpinan dalam rumah tangga perspektif Ibnu Kathir.

Ayat ini turun untuk melarang isteri menuntut qisas dari suaminya. Al-Qur'an dengan mesra mendamaikan pasangan ini dengan menggur laki-laki itu bahwa laki-laki adalah *qawām* dalam *adab*, sehingga ia dihormati. Demikian perempuan menghormati suami karena suami telah memberikan nafkah untuk kehidupan seluruh anggota keluarga. Artinya, jika tanpa adab, laki-laki tidak patut dihormati.

Dalam menafsirkan ayat dengan mengutip ayat (tanpa menjelaskan maksud ayat),²³ mengutip hadis tanpa penjelasan yang komprehensif, ini yang mengakibatkan Ibnu Kathir dinilai patriarkis. Namun dengan penafsiran kata *dalam adab* dari kata *qawwām* yang maksudnya adalah laki-laki membimbing perempuan dalam hal adab, Ibnu Kathir tidak dapat dikatakan patriarkis. Dengan ini pemahaman penafsiran jadi lebih berimbang dan tidak tendensius.

Selanjutnya menarik bagi penulis tentang penggunaan kata *al-rijāl* dan *al-nisa'* yang mengajarkan kepada umat manusia bahwa pernikahan dilakukan oleh laki-laki dan perempuan yang matang secara biologis dan sosial sehingga ia mampu mengemban peran dalam kehidupan domestik dan publiknya. Ayat ini bicara dalam konteks rumah tangga, sehingga pengertian tentang *al-rijāl* sebagai orang yang memiliki karakter maskulin dan *al-nisa'* adalah orang yang memiliki karakter perempuan perlu ditimbang ulang.

Menarik juga bagi penulis penggunaan kata *qawwām* dalam relasi rumah tangga antara suami istri yang dipahami sebagai orang yang bertanggungjawab dalam menjaga dan melindungi. Ini bisa dipahami, selain kemampuan finansial yang umum dimiliki laki-laki,

²² Abī al-Fidā' al-Isma'īl Ibn 'Umar Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M, vol II, 256.

²³Ini karena Ibnu Kathir memang menggunakan metode *tafsir bi al-mathūr*, ini yang seperti dikatakan di awal, bahwa Ibnu Kathir meletakkan pondasi awal menafsirkan ayat dengan ayat dan hadis (tekstual), tugas kita pada masa sesudah Ibnu Kathir yang mengembangkan dari apa yang sudah diusahakannya.

juga karena fisik laki-laki yang juga lebih kuat dengan hormon testosteron yang membuat tubuh laki-laki lebih kekar dan kuat, kekuatan fisik ini sangat penting untuk menjaga keamanan bagi perempuan dari gangguan laki-laki asing.²⁴

Sementara itu, dalam kajian gender pembahasan kata “*qawwam*” dapat dikaji melalui teori nature dan nurture. Teori nature merupakan teori tentang struktur dan fungsi biologis laki-laki dan perempuan. Jadi, bagi perempuan, kodratnya adalah menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui. Kodrat perempuan memiliki ovum, sedangkan laki-laki memiliki sperma. Selanjutnya, teori nurture merupakan teori tentang relasi gender dengan konstruksi budaya dan sosial dalam relasi antara perempuan dan laki-laki di ranah domestik dan publik.

Komarudin Hidayat menegaskan bahwa relasi seksual dan relasi gender harus dibedakan, relasi seksual merupakan relasi antara laki-laki dan perempuan yang dilandasi oleh tuntutan dan teori biologis. Sementara itu, relasi gender merupakan konsep dan realitas sosial yang merupakan produk dan konvensi sosial yang melibatkan kemampuan dan kualitas individu yang bervariasi. Dengan demikian, konsep dan perwujudan relasi gender menjadi lebih dinamis dan fleksibel dengan mempertimbangkan variabel-variabel psikososial yang berkembang. Berdasarkan pemahaman tersebut, dimungkinkan seseorang yang secara biologis dikategorikan sebagai perempuan, tetapi dari perspektif gender dapat berperan sebagai laki-laki atau sebaliknya.²⁵

Hemat penulis, meskipun secara umum laki-laki tampil sebagai pemimpin, namun apabila dalam suatu kondisi laki-laki tidak memiliki kapabilitas, seperti tidak kompeten secara intelektual, tidak memiliki penghasilan karena diputus kontrak kerja atau tidak mampu bekerja, maka perempuan dapat menjadi pemimpin dalam rumah tangga mengacu pada teori nurture. Teori ini relevan dengan

²⁴ Lihat pembahasan tentang manfaat testosteron dalam tubuh laki-laki secara lebih mendalam dalam karya: Abraham Morgentaler, *Testosterone for Life: Recharge Your Vitality, Sex Drive, Muscle Mass, and Overall Health* (New York: McGraw-Hill, Year: 2008).

²⁵ Komarudin Hidayat dalam sambutan buku karya Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, xvii-xix.

Al-Qur'an karena Al-Qur'an menggunakan kata "*ba'dhum 'ala ba'd*" yang dipahami dalam arti "*sebagian mereka atas sebagian yang lain*" atau *sebagian laki-laki atas sebagian perempuan* sebagaimana diungkap oleh Ash-Shiddieqy, Hamka dan Shihab, bukan "*kulluhum 'alaihinn*" yaitu *semuanya (laki-laki)* atas semua perempuan, hal ini dapat membuka peluang bagi perempuan apabila dalam kondisi tertentu/genting perempuan juga dapat menjadi pemimpin yang bertanggungjawab atas tugas-tugas dalam keluarga/wilayah domestik.

Dalam wilayah publik, kepemimpinan perempuan didapati dari kisah Al-Qur'an tentang Ratu Balqis yang memiliki kerajaan super power/*arsyun 'azim* yang dianggap berhasil memimpin kekuasaannya secara adil dan bijaksana (Q.S. al-Naml/27: 23.). Dari sini dapat dipahami bahwa meskipun tidak banyak perempuan dalam realita sosial menjadi pemimpin, namun perempuan yang memiliki kompetensi sebagai pemimpin juga berhak dan layak untuk mendapatkan kesempatan menjadi pemimpin.

Dalam Al-Qur'an, perempuan digambarkan sebagai pribadi yang mandiri, memiliki kontribusi sosial dan yang terpenting adalah sebagai figur yang teguh dalam beribadah agar diridhoi Allah. Perempuan dalam Islam bukan hanya sekedar makhluk pelengkap bagi kaum laki-laki. Dalam Al-Qur'an, baik perempuan maupun laki-laki digambarkan memiliki kemandirian dalam hal politik (Q.S. al-Mumtahanah/60: 12), memiliki kemandirian dalam hal ekonomi (Q.S al-Nahl/16: 97), bersikap bijak dan tangguh dalam peran-peran publik seperti kisah putri-putri Nabi Musa As. di Madyan yang membantu kedua orang tuanya dalam menggembalakan ternak (Q.S al-Taḥrīm/66: 11), menepis pendapat umum yang keliru seperti dalam kisah Maryam (Q.S al-Taḥrīm/66: 12), melakukan gerakan-gerakan penentangan terhadap berbagai keburukan dan menyebarkan kebenaran (Q.S al-Taubah/9: 71). Dengan beberapa contoh dari ayat ini, tentu saja wanita yang memiliki kapasitas sebagai pemimpin dapat diberikan kesempatan untuk menjadi pemimpin, sebagaimana halnya kaum laki-laki yang juga dapat menjadi pemimpin dengan kemampuannya masing-masing.

***Imām* dalam Q.S. al-Baqarah/2: 124.**

Konsep *Imām* dalam Al-Qur'an merujuk pada berbagai makna, termasuk pemimpin, teladan, atau bahkan kitab suci sebagai pedoman bagi umat manusia. Dalam kaidah tafsir, ini disebut dengan *al-wujūh*, yaitu kata yang sama sepenuhnya dalam huruf dan bentuknya yang ditemukan di berbagai redaksi (ayat), tetapi beraneka ragam makna yang dikandungnya.²⁶

Dalam konteks Al-Qur'an, kata *Imām* digunakan untuk menunjukkan seseorang atau sesuatu yang memiliki peran kepemimpinan atau menjadi sumber bimbingan bagi orang lain. Kata *Imām* disebutkan beberapa kali dalam Al-Qur'an, yaitu sebanyak 12 kali dalam berbagai bentuk dan konteks.

Dalam beberapa ayat, kata *Imām* dalam Al-Qur'an merujuk pada:

- a. Pemimpin yang menuntun umat ke jalan yang benar (Q.S. Al-Baqarah/2: 124),
- b. Merujuk pada kitab atau catatan yang berfungsi sebagai pedoman atau catatan amal (Q.S. Yasin/36: 12),
- c. *Imam* untuk menyebut jalan atau cara hidup yang benar yang harus diikuti oleh orang beriman (Q.S. al-Hijr/15: 79),
- d. *Kata imam* juga bisa merujuk pada pemimpin baik maupun pemimpin yang menyesatkan (Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 41), Dalam ayat ini, imam digunakan untuk merujuk pada pemimpin yang membawa umat kepada kesesatan dan jauh dari jalan Allah. Ini menunjukkan bahwa seorang imam dalam Al-Qur'an dapat menjadi teladan untuk kebaikan maupun keburukan, tergantung pada tindakannya.
- e. Surah al-Isra'/17: 71: "Ingatlah pada hari (ketika) Kami memanggil setiap umat dengan pemimpinnya (imamnya)...."
- f. Surah al-Anbiya'/21:73: "Dan Kami telah menjadikan mereka sebagai imam-imam yang memberi petunjuk dengan perintah Kami..."

²⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 119-120 dan Jalaluddin 'Abd al-Rahman al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Cairo: Dar al-Hadīth, 2006), 300-303.

- g. Surah al-Sajdah/32: 24: "Dan Kami jadikan di antara mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami ketika mereka sabar dan meyakini ayat-ayat Kami."

Dalam Q.S. al-Baqarah/2: 124 Allah berfirman:

﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۗ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾

(Ingatlah) ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat, lalu dia melaksanakannya dengan sempurna. Dia (Allah) berfirman, "Sesungguhnya Aku menjadikan engkau sebagai **pemimpin** bagi seluruh manusia." Dia (Ibrahim) berkata, "(Aku mohon juga) dari sebagian keturunanku." Allah berfirman, "(Doamu Aku kabulkan, tetapi) **janji-Ku tidak berlaku bagi orang-orang zalim.**"

Kata *Imām* menurut Ibnu Manzūr, berarti orang yang dipercaya dalam sebuah komunitas masyarakat. Imam adalah orang yang alim dan dan dipercaya untuk menjadi teladan bagi orang yang baik atau yang sesat.²⁷

Senada dengan Ibnu Manzur, Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *imām* dalam Al-Qur'an memiliki pengertian yang beragam, dalam konteks ayat ini kata *imām* merujuk pada pemimpin **spiritual dan moral** yang menjadi teladan bagi umat manusia dalam ketaatan kepada Allah. Menurut Shihab, *imām* di sini adalah sosok yang mampu membimbing umat dalam hal keimanan dan ketakwaan karena ia telah melalui ujian dan terbukti memiliki integritas serta keikhlasan yang tinggi dalam pengabdian kepada Allah.²⁸

²⁷ Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 1, 157.

²⁸ Kata *Imām* dalam Al-Qur'an juga terkait dengan: 1. Imam sebagai Kitab atau Catatan Amalan dalam Q.S. Yasin/36: 12; Imam sebagai Jalan atau Petunjuk Kebenaran (Q.S. al-Hijr/15: 79 dan Q.S. al-Anbiya/21: 73); dan 3. Imam sebagai Pemimpin Kebaikan atau Keburukan

Ayat ini mengajarkan untuk belajar dari kisah Nabi Ibrahim yang dijadikan sebagai imam/teladan baik karena kedudukan beliau sebagai Rasul atau bukan. Kepemimpinan dan keteladanan harus berdasarkan keimanan dan ketakwaan, pengetahuan dan keberhasilan dalam aneka ujian, karena itu kepemimpinan tidak akan dianugerahkan oleh Allah kepada orang zalim yaitu yang berlaku aniaya.

Kepemimpinan bukan sekedar kontrak sosial antara pemimpin yang melayani dengan masyarakat yang dipimpin, tetapi harus ada relasi harmonis antara yang diberi wewenang memimpin dengan Tuhan, berupa memenuhi Amanah menjalankan kepemimpinan sesuai nilai-nilai yang diajarkan agama.²⁹

Hamka berpendapat bahwa pemimpin yang dimaksud **bukan sekedar pemimpin politik atau sosial, tetapi seorang teladan dalam ketaatan kepada Allah yang menunjukkan sifat-sifat luhur dan dapat diikuti oleh seluruh umat manusia.** Hamka juga menekankan bahwa imam dalam pengertian ini tidak hanya terbatas pada nabi, tetapi juga siapa pun yang memiliki ketakwaan dan memimpin orang lain kepada kebenaran, termasuk ulama dan pemimpin komunitas yang bertindak berdasarkan ajaran agama.

Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, dalam ayat seperti Surah Al-Baqarah/2: 124, di mana Allah menyatakan menjadikan Nabi Ibrahim sebagai imam bagi umat manusia. Kata imam merujuk pada **pemimpin yang menjadi teladan bagi umat dalam keimanan dan ketaatan kepada Allah.** Hasbi menafsirkan imam sebagai sosok yang diberi kedudukan untuk membimbing manusia menuju jalan yang lurus dengan contoh kehidupan yang baik. Hasbi menekankan bahwa seorang imam dalam konteks ini tidak hanya sebagai pemimpin secara fisik atau politik, tetapi lebih kepada pemimpin spiritual yang memiliki ketakwaan dan akhlak mulia, yang mampu mempengaruhi umat melalui kebaikan dan kebenaran

(Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 41), Dalam ayat ini, Allah menyebutkan orang-orang yang memimpin ke arah neraka sebagai imam-imam yang menyesatkan.

²⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, 317-318.

Uniknya, dalam menafsirkan ayat ini, ketiga mufasir serempak tidak mengaitkannya dengan relasi gender, apakah hanya laki-laki yang bisa menjadi imam dalam arti pemimpin yang mampu memberikan keteladanan kepada yang dipimpinnya. Ini bisa jadi karena ujung ayat ini menekankan bahwa kepemimpinan yang juga dianugerahi kepada anak cucu keturunan nabi Ibrahim, tidak berlaku hanya kepada yang zalim/berbuat aniaya. Artinya, siapa saja bisa jadi pemimpin dengan keahlian masing-masing namun tidak berlaku bagi orang yang zalim.

Dalam *Lisan al-'Arab*, karya Ibn Manzur, kata zalim (ظلم) berasal dari akar kata *zh-l-m* yang memiliki dua makna utama: 1. Meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya atau melampaui batas, dan 2. Kegelapan, yang secara metaforis dapat bermakna perbuatan yang bertentangan dengan cahaya atau keadilan.³⁰

Kata ini mencakup berbagai konteks dalam Al-Qur'an dan bahasa Arab klasik, seperti: kezaliman terhadap Allah, misalnya dalam bentuk syirik (QS. Luqman: 13), kezaliman terhadap sesama manusia, seperti merampas hak orang lain, kezaliman terhadap diri sendiri, seperti melakukan dosa yang merugikan diri sendiri. Kata ini muncul dalam Al-Qur'an sebanyak 289 kali dengan berbagai derivasi, menunjukkan frekuensi dan pentingnya memahami konsep ini dalam ajaran Islam.

Di dalam Al-Qur'an, indikator pemimpin ideal dapat digambarkan di antaranya:

Pertama, adil (*adl*), "*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan...*" (QS. al-Nahl: 90), "*Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum membuat kamu tidak berlaku adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa.*" (QS. al-Ma'idah: 8). Dari sini dapat dipahami bahwa Pemimpin harus mampu bersikap adil dalam keputusan, baik kepada kawan maupun lawan, serta tidak terpengaruh oleh kepentingan pribadi atau kelompok.

³⁰ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. IX, 191.

Kedua, amanah. *Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya..*"(QS. Al-Nisa/4: 58). *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul, serta janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu..*"(QS. Al-Anfal/8: 27). Dapat dipahami bahwa Pemimpin harus memegang amanah dengan penuh tanggung jawab, menjaga hak dan kepercayaan masyarakat tanpa menyalahgunakannya.

Ketiga, musyawarah (*syūra*) "*Sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka..*"(QS. Al-Syūrā/26: 38). Pemimpin harus mengutamakan dialog dan musyawarah dalam pengambilan keputusan, melibatkan berbagai pihak untuk memastikan kebijakan yang adil dan bijaksana.

Kecmpat, kompetensi dan kapabilitas. "*Sesungguhnya orang yang paling baik untuk kamu pkerjakan adalah orang yang kuat lagi terpercaya.*" (QS.Al-Qaşas/28: 26). "*Jadikanlah aku bendaharawan negara; sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga lagi berpengetahuan.*"(QS. Yusuf/12: 55). Seorang pemimpin harus memiliki kemampuan, keahlian, dan integritas untuk melaksanakan tugasnya dengan baik.

Kelima, ketakwaan (*taqwa*). "*Dan bertakwalah kepada Allah, yang dengan nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain..*"(QS. Al-Nisa/4: 1). Pemimpin ideal harus menjadikan ketakwaan sebagai landasan utama dalam setiap tindakannya, menjunjung nilai-nilai agama dalam kepemimpinannya.

Kecenam, tidak mengutamakan kepentingan pribadi. "*Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil..*" (QS. Al-Baqarah/2: 188). Pemimpin harus menghindari penyalahgunaan kekuasaan untuk keuntungan pribadi, keluarga atau golongannya dan kelompok lain.

Ketujuh, kesabaran. "*Dan bersabarlah, karena sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar.*" (QS. Al-Baqarah/2: 153). Pemimpin harus memiliki kesabaran dalam menghadapi tantangan

dan ujian, serta mampu menjaga stabilitas emosi dan kebijakan dalam situasi sulit.

Kedclapan, peduli terhadap kesejahteraan masyarakat. "*Dan Kami jadikan mereka para pemimpin yang memberikan petunjuk dengan perintah Kami...*" (QS. al-Anbiya/21: 73). Pemimpin ideal berorientasi pada kepentingan rakyat dan memastikan kesejahteraan sosial, ekonomi, dan spiritual masyarakat.

Pemimpin ideal dalam pandangan Al-Qur'an adalah seseorang yang bertakwa kepada Allah, berlaku adil, amanah, memiliki kompetensi, dan peduli terhadap kesejahteraan rakyat. Ayat-ayat Al-Qur'an memberikan panduan yang jelas tentang nilai-nilai dan karakteristik ini, yang relevan untuk diterapkan dalam kepemimpinan di berbagai tingkat, baik dalam konteks pemerintahan maupun masyarakat. Pemimpin laki-laki yang dicontohkan para Nabi seperti Nabi Sulaiman, Nabi Yusuf dan Nabi Muhammad adalah contoh pemimpin ideal, baik kepemimpinan dalam bidang agama dan pemerintahan.

Dalam Sejarah Islam, menurut Amani Lubis kepemimpinan perempuan dalam dunia publik diketahui dari kisah Ibunda Khadijah, Ibunda Aisyah, Ummu Salamah, dan para istri Nabi yang lain, Fathimah (anak), Zainab (cucu) Sukainah (cicit) adalah perempuan terkemuka yang cerdas. Mereka sering terlibat dalam diskusi tentang tema sosial dan politik bahkan mengkritik kebijakan domestik maupun publik yang dibuat oleh para khulafa' atau para khalifah/pengganti Nabi dalam memimpin umat Islam pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW.

Islam datang membawa kedudukan mulia bagi perempuan. Perempuan menjadi manusia merdeka yang utuh dan memiliki kesempatan yang sama dalam amal shalih, memenuhi hak dan kewajiban dalam kehidupannya, bahkan mandiri secara finansial, dermawan sekaligus hidup bersahaja. Istri kepenulisngan Rasulullah saw, Aisyah radhiyallahu 'anha, ia bersedekah sebanyak 100.000 dirham, sedangkan ia berpuasa dan memakai pakaian yang bertambal. Para *sahabat perempuan* menjelaskan ajaran Islam, amar makruf

nahi munkar, mendorong perempuan Islam berpartisipasi dalam melakukan kritik sosial, dan aktif membantu kegiatan filantropi.

Amani juga menjelaskan bahwa partisipasi perempuan juga muncul dalam sejumlah “baiat” (perjanjian, kontrak) untuk kesetiaan dan loyalitas kepada pemerintah. Sejumlah perempuan sahabat Nabi seperti Nusaibah binti Ka’b, Ummu Athiyyah al-Anshariyyah dan Rabi’ binti al-Mu’awwadz ikut bersama laki-laki dalam perjuangan bersenjata melawan penindasan dan ketidakadilan. Umar bin Khattab juga pernah mengangkat al-Syifa, seorang perempuan cerdas dan terpercaya, untuk jabatan manajer dan pengawas pasar di Madinah. Sayyidah Zubaida binti Ja’far, istri Khalifah Harun al-Rasyid (abad 8 M), membuat saluran air bersih bagi jemaah haji di Mekkah dengan jarak 10 mil. Dia juga mendirikan sumur dan penampungan air dari Baghdad ke Mekkah. Pada masa Dinasti Mamluk (1250–1517 M) terdapat hampir 30% nama perempuan dalam akta wakaf yang masih ada hingga kini.³¹

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa, meski kata “*Imam*” yang ada dalam Al-Qur’an tidak didapati yang secara eksplisit ditujukan juga bagi perempuan. Namun peran kepemimpinan tentu bisa ditujukan kepada perempuan jika syarat ideal menjadi seorang pemimpin juga bisa dipenuhi oleh seorang perempuan sebagaimana diungkap di atas.

Sebagaimana diungkapkan, *Imām* bisa merujuk pada pemimpin baik maupun pemimpin yang menyesatkan (Q.S. Al-Qashash/28: 41), Dalam ayat ini, imam digunakan untuk merujuk pada pemimpin yang membawa umat kepada kesesatan dan jauh dari jalan Allah. Ini menunjukkan bahwa seorang imam dalam Al-Qur’an dapat menjadi teladan untuk kebaikan maupun keburukan, tergantung pada tindakannya.

Artinya, kepemimpinan seseorang baik laki-laki dan perempuan hanya akan menjadi penilaian bagi dirinya sendiri, tidak

³¹Amani Lubis, *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam Tinjauan Lintasan Sejarah*, dalam: *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam: Tinjauan Berbagai Perspektif* (Kelapa Gading: Cendekia, 2022), 2.

menjadi tolak ukur apakah karena seorang pemimpin laki-laki dan perempuan yang tidak berhasil dalam kepemimpinannya akan menjadi tolak ukur dalam kepemimpinan laki-laki dan perempuan lainnya. Ini karena setiap orang memiliki pola fikir dan karakteristik masing-masing.

Pemimpin yang menyesatkan (pemimpin dalam makna secara umum) dalam kajian teoretis kontemporer disebut dengan *toxic leadership*. Indikator dari *toxic leadership* di antaranya adalah *personality disorder*, egosentris dan penyalahgunaan kekuasaan dalam kepemimpinan.³² Dalam kajian gender hal ini juga menjadi perhatian, di mana budaya dan konstruk sosial menjadikan integrasi gender bukan menjadi sesuatu yang menyenangkan semua pihak namun menjadi *toxic* karena sikap dominatif laki-laki terhadap perempuan,³³ kriteria tentang pemimpin yang baik dapat dilihat dalam pembahasan makna khalifah dan kata kunci yang telah dibahas dalam tulisan ini.

Dari penjelasan di atas, kata *imām* dipahami merujuk kepada arti kepemimpinan dalam bidang spiritual dan moral. Penjelasan ini diharapkan dapat membantu pemahaman manusia, bahwa menjadi imam adalah bukan suatu hal yang mudah. Imam diberikan oleh Allah kepada Nabi Ibrahim setelah melewati serangkaian ujian dan telah teruji keuatan iman dan moralnya. Imam juga tidak bisa

³² Steven M. Walker dalam karyanya menjelaskan bahwa istilah *toxic leadership*/pemimpin beracun awalnya dipopulerkan oleh ilmuwan politik Amerika Marcia Whicker (1996), yang menyebut tipe pemimpin ini sebagai pengganggu, jahat, tidak bisa menyesuaikan diri, dan yang senang menjatuhkan orang lain daripada mengangkat pengikut mereka. Beberapa tahun kemudian, setelah skandal etika yang terkenal seperti Enron dan WorldCom, kepemimpinan beracun kembali menjadi topik yang menarik karena para akademisi mulai mempertanyakan peran pemimpin dalam hasil organisasi yang merusak ini. Steven M. Walker and Daryl V. Watkins *Toxic Leadership, Research and Cases* (New York: Routledge, 2023), 7.

³³ Charlotte Duval-Lantoine, *Toxic Leadership Culture and Gender, Integration in the Canadian Forces* (Chicago: McGill-Queen's University Press), 22.

diberikan kepada anak keturunan/biologis, namun bagi siapapun yang telah diakui dapat melalui serangkaian ujian dalam kehidupan dan alim secara ilmu pengetahuan.

Ūlī al-Amr dalam Q.S. al-Nisa/4: 59:

Kata *ūlī al-amr* dalam Al-Qur'an dapat ditemukan dalam Q.S. al-Nisa/4: 59, yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ
مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (Q.S. al-Nisā’/4: 59).

Kata *ūlī al-‘amr* menurut Ibnu Manzur mengandung arti integrasi dari penguasa dan cendekiawan dalam individu seseorang.³⁴ Dalam konteks ayat ini, Shihab menjelaskan bahwa ulama berbeda pendapat tentang makna kata (أولي الأمر) *ūlī al-amr*. Dari segi bahasa (أولي) *ūlī*, adalah bentuk jamak dari (ولي) *walī*, yang berarti *pemilik* atau *yang mengurus* dan *menguasai*. Bentuk jama’ dari kata tersebut menunjukkan bahwa mereka itu banyak, sedangkan kata (الأمر) *al-amr* adalah *perintah* atau *urusan*. Dengan demikian, *ūlī al-amr* adalah orang yang berwenang mengurus urusan kaum muslimin. Mereka adalah orang-orang yang diandalkan dalam menangani persoalan kemasyarakatan. Siapakah mereka? Ada yang berpendapat bahwa mereka adalah para penguasa/pemerintah. Ada juga yang

³⁴ Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 1, 152.

menyatakan bahwa mereka adalah ulama, dan pendapat ketiga menyatakan bahwa mereka adalah yang mewakili masyarakat dalam berbagai kelompok dan profesinya.

Bahkan menurut Ṭahir Ibn ‘Ashūr, kata *ūfī al-amr* di atas bisa dipahami dengan orang-orang tertentu dengan sifat dan kriteria terpuji, sehingga mereka menjadi teladan dan rujukan masyarakat dalam bidangnya. Ulama dan cendekiawan yang jujur adalah orang-orang yang memiliki otoritas di bidangnya. Bagi mereka tidak perlu ada penunjukan dari siapa pun, karena ilmu dan kejujuran tidak memerlukannya. Masyarakat sendiri dengan meneladani dan merujuk kepada mereka dan berdasarkan pengalaman masyarakat, yang langsung memberikan wewenang tersebut secara faktual, walau tidak tertulis.

Rasulullah menegaskan mengenai kriteria *ūfī al-amr* yang wajib ditaati, yaitu: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) *tidak dibenarkan taat kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Khalik*. Jika ketaatan kepada *ūfī al-amr* tidak mengandung/mengakibatkan kedurhakaan, maka mereka wajib ditaati, walaupun perintah tersebut tidak berkenan di hati yang diperintah. Dalam konteks ini, Nabi bersabda: “Seorang muslim wajib memperkenankan dan taat menyangkut apa saja (yang diperintahkan oleh *ūfī al-amr*) suka atau tidak suka. Tetapi jika ia diperintah berbuat maksiat, maka ketika itu tidak boleh memperkenankan, tidak juga taat” (H.R. Bukharī dan Muslim melalui Umar).

Taat dalam bahasa Al-Qur’an, berarti *tunduk, menerima secara tulus* dan atau *menemani*. Ini berarti, ketaatan dimaksud bukan sekedar melaksanakan *apa yang diperintahkan*, tetapi ikut juga berpartisipasi dalam upaya yang dilakukan oleh penguasa untuk mendukung usaha-usaha pengabdian kepada masyarakat. Dalam konteks ini Nabi saw. bersabda: (الدين نصيحة) *agama adalah nasihat*. Ketika para sahabat bertanya: “Untuk siapa?” Nabi saw. antara lain menjawab: “Untuk para pemimpin kaum muslim, dan khalayak ramai mereka”. (H.R. Muslim melalui riwayat Abū Ruqayyah Tamīm Ibn Mas‘ūd al-Dārī). *Nasihat* dimaksud adalah dukungan positif termasuk kontrol sosial demi suksesnya tugas-tugas yang

mereka emban.³⁵

Hamka menafsirkan kata *ūli al-amr* dengan *orang yang menguasai pekerjaan* dan memiliki kekuasaan untuk memerintah. Hamka menjelaskan sejarah Nabi sejak pindah dari Mekkah ke Madinah, adalah awal terbentuknya suatu pemerintahan dalam Islam yang langsung dipimpin Rasulullah SAW sendiri dan dibantu oleh 4 sahabat utama dan para sahabat lainnya.³⁶

Hasbi menjelaskan makna uli al-amri sebagai *ahlu al-halli wa al'aqdi* yaitu orang yang menguasai bidangnya dan disertai kepercayaan, mengendalikan kekuasaan negara serta lembaga kemasyarakatan lainnya. Dalam bidang eksekutif misalnya terdiri dari pejabat pemerintahan dan hakim, legislatif adalah para wakil rakyat dan parlemen, para ulama dan tokoh masyarakat yang mendapat kepercayaan masyarakat.

Hasbi menambahkan bahwa keputusan *ūli al-amr* yang didapati dengan *ijma'* (konsensus, kesepakatan) harus diikuti selama tidak bertentangan dengan ajaran Allah dan Rasulnya, dan untuk kemaslahatan umum serta tidak di bawah tekanan. Hasbi menjelaskan kisah Umar yang senantiasa bermusyawarah dengan para sahabat dalam menyelesaikan masalah yang belum pernah muncul pada masa Rasulullah. Firman Allah pada ayat ini mengajarkan tentang *nizam*/sistem pemerintahan dalam Islam yang harus ditegakkan atas dasar musyawarah/demokrasi.³⁷

Ketiga mufasir yang diteliti tidak mengaitkan tentang yang dimaksud *uli al-amr* apakah hanya untuk laki-laki dan bukan untuk perempuan. Namun dari penjelasan ketiganya dari makna kata yang telah dibahas, bahwa *ūli al-amr* bisa siapa saja selama memiliki kompetensi dan diberikan amanah oleh masyarakat/rakyat.

Pemikiran ketiga mufasir kebanggaan Indonesia ini senada

³⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. II, 484-486. Lihat juga penafsiran senada tentang potret *ūli al-amr* sebagai orang yang dipercaya membuat sebuah kebijakan yang membawa manfaat bagi manusia dalam bingkai hukum Islam yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya dalam: al-Biqā'i, *Nazmu al-Durar*, juz. II, 271-272. Lihat juga: Wahbah Zuhāifi, *al-Tafsir al-Munir*, juz. II, 122-123.

³⁶Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz. V-VI, 128.

³⁷Hasbi Ash-Shiddieqy, *tafsir An-Nur*, vol. I, 881

dengan Wahbah al-Zuhaili. Zuhaili juga menjelaskan bahwa umat Islam di masa Al-Qur'an diturunkan adalah umat yang terbaik. Jika ingin mempertahankan predikat ini, umat Islam sesudahnya harus memegang prinsip saling memotivasi kepada kebaikan dan mengantisipasi komunitasnya dari berbuat yang tidak baik, serta memegang teguh keimanan sebagai fondasi awal kehidupannya. Karena menurut Zuhaili prinsip *amar ma'rūf nahi munkar* tidak akan dapat ditegakkan kecuali dengan dasar iman. Iman adalah keistimewaan umat Islam dibanding umat lain. Jadi, umat terbaik adalah umat yang sempurna keimanannya dan konsisten dalam menegakkan prinsip *amar ma'rūf nahi munkar*.³⁸

Senada dengan pendapat Zuhaili, al-Farabi seorang filosof muslim menyatakan, untuk membentuk suatu negara yang sempurna harus dilandasi dengan dasar iman.³⁹ Dengan dasar iman ini, manusia akan secara konsisten menghargai eksistensi dari segala jenis makhluk/spesies di alam raya, yaitu dengan cara: saling menegakkan keadilan, saling menyempurnakan dan saling melengkapi. Ini semua dirangkum dalam persatuan masyarakat dari berbagai macam latar belakang yang berbeda dan saling bekerja secara kooperatif.

Menurut al-Farabi, dengan semua hal yang disebutkan di atas, dapat membentuk masyarakat yang unggul (*excellent societis/al-ijtimā' al-fāḍilah*), dari sini akan tercipta negara yang sempurna (*excellent city/al-madīnah al-fāḍilah*).⁴⁰

Manusia bisa belajar untuk memegang teguh prinsip keadilan dari penciptaan langit yang terletak di atas bumi sebagai indikasi pentingnya memegang teguh prinsip keadilan sebagaimana dibahas dalam Q.S. al-Rahmān [55]: 7-9. Selain itu, yang terpenting adalah pemerintah harus bertindak tegas terhadap semua bentuk pelanggaran. Konsekuensi dari ketidakdisiplinan antara pemerintah

³⁸Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr*, juz. III-IV, 39-40.

³⁹Rukun Iman dalam agama Islam yaitu: Percaya kepada Allah, percaya kepada Malaikat-Malaikat-Nya, percaya kepada Rasul-Nya, percaya kepada Kitab-Kitab-Nya, percaya kepada takdir baik dan buruk-Nya, percaya kepada hari akhir.

⁴⁰Disarikan dari: Abū Naṣr al-Farabi, *al-Farabi on the Perfect State*, 39-49.

dan masyarakat ini pada akhirnya adalah tanpa takut dan malu membuat kerusakan berjamaah.

***Mālik* dalam Q.S. Yūsuf/12: 43.**

Kata *mālik* dalam Al-Qur'an di antaranya disebut dalam Q.S. Yūsuf/12: 43, Allah berfirman:

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ
وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَبْسُتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ
كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ

Raja berkata (kepada para pemuka kaumnya), "Sesungguhnya aku bermimpi melihat tujuh ekor sapi yang gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi yang kurus serta tujuh tangkai (gandum) yang hijau (dan tujuh tangkai) lainnya yang kering. Wahai para pemuka kaum, jelaskanlah kepadaku tentang mimpiku itu jika kamu dapat menakwilkannya!" Q.S. Yūsuf/12: 43.

Kata *mālik* menurut Ibnu Manzūr adalah orang yang memiliki kekuasaan,⁴¹ di mana kata ini memiliki distingsi kekuasaan sebagai pemimpin dalam sebuah kerajaan.

Di dalam Al-Qur'an, istilah *mālik/raja* muncul dalam beberapa kisah yang menggambarkan sosok penguasa dengan kekuasaan besar. Kata-kata ini digunakan untuk merujuk pada pemimpin kerajaan atau pemimpin besar suatu negeri. Penjelasan mengenai penggunaan kata *raja* dalam Al-Qur'an yaitu:

Pertama, kata *raja* dalam Al-Qur'an sering kali merujuk kepada penguasa yang memiliki kekuasaan besar. Salah satu contoh utama adalah Fir'aun dalam kisah Nabi Musa. Fir'aun disebut sebagai raja Mesir yang angkuh dan menolak kebenaran yang dibawa oleh Musa, dan sering kali disebutkan dalam konteks kezaliman dan penindasan (misalnya dalam Surah Al-Qaṣaṣ/28: 4-8).

⁴¹ Ibnu Manzūr, *Lisan al-'Arab*, vol. XIV, 45.

Kedua, Raja Mesir pada zaman Nabi Yusuf. Dalam Surah Yusuf/12: 43-50), raja Mesir bermimpi tentang tujuh sapi gemuk dan tujuh sapi kurus. Mimpi ini menjadi awal dari perjalanan Nabi Yusuf yang akhirnya menjadi pembesar di Mesir, setelah berhasil menafsirkan mimpi tersebut.

Ketiga, terdapat kisah tentang raja yang kuat dalam Surah Al-Kahf/18: 83-98), yaitu Dzulqarnain. Ia adalah seorang raja yang adil dan bijaksana, serta memiliki kekuasaan yang besar untuk membangun tembok guna melindungi rakyat dari serangan Ya'juj dan Ma'juj.

Muhammad Quraish Shihab dalam tafsirnya menggarisbawahi bahwa kisah-kisah para raja dalam Al-Qur'an bukan hanya sejarah, tetapi juga sumber pelajaran moral dan etika bagi pemimpin di semua zaman. Raja Mesir dalam kisah Yusuf adalah contoh pemimpin yang berjiwa terbuka, Fir'aun adalah contoh kezaliman yang harus dihindari, dan Dzulqarnain adalah model ideal raja yang beriman dan bijaksana.

Shihab menekankan bahwa Al-Qur'an menempatkan setiap raja dalam konteks yang berbeda untuk memberikan hikmah tentang bagaimana kekuasaan seharusnya digunakan. Kepemimpinan yang didasarkan pada ketundukan kepada Allah dan kemaslahatan umat akan mendatangkan keberkahan, sementara pemimpin yang zalim dan arogan akan membawa kehancuran.⁴² Pemimpin yang ideal adalah pemimpin yang mampu menjalin relasi harmonis dengan Sang Pencipta dan makhluk ciptaan-Nya.⁴³

Hasbi yang dalam menafsirkan Q.S. Yūsuf/2: 44 menjelaskan bahwa dalam kisah Nabi Yusuf, raja Mesir memiliki mimpi yang tidak dapat ditafsirkan oleh para penasihatnya, hingga akhirnya Yusuf dipanggil untuk menafsirkannya (Q.S. Yūsuf, 12:43-50).

⁴² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 6, 466-474.

⁴³ Dalam Disertasi Febriani diungkapkan tentang klasifikasi karakter manusia yang dapat diaplikasikan untuk membangun relasi harmonis secara vertikal dan horizontal dalam karakter feminin dan maskulin yang positif.

Hasbi Ash-Shiddieqy melihat raja ini sebagai sosok pemimpin yang terbuka terhadap pandangan dan masukan, bahkan dari seseorang yang berasal dari penjara seperti Yusuf.

Hasbi menekankan bahwa raja ini memiliki sifat bijaksana dan rela mendengar pendapat dari luar lingkaran kekuasaannya, yang merupakan ciri pemimpin yang efektif. Ia menggambarkan raja Mesir ini sebagai contoh raja yang memahami pentingnya nasihat yang benar demi kepentingan rakyat, terutama saat menghadapi masa sulit seperti tujuh tahun kelaparan yang diramalkan dalam mimpi tersebut.⁴⁴

Menurut Hamka, dalam Al-Qur'an, istilah "raja" sering kali merujuk kepada penguasa dunia yang memiliki kedudukan tinggi dan kuasa, tetapi juga memiliki tanggung jawab besar dalam menjaga keadilan dan kebaikan bagi rakyatnya. Sebagaimana banyak ayat yang menyebutkan tentang kekuasaan atau kerajaan, Hamka mengingatkan bahwa kekuasaan atau "kerajaan" dalam Al-Qur'an bukan hanya dimiliki oleh raja-raja atau penguasa dunia semata, tetapi juga merupakan tanda kebesaran dan kekuasaan Allah yang Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Hamka menekankan bahwa meskipun raja dalam Al-Qur'an sering digambarkan sebagai pemimpin, sejatinya Allah adalah Raja yang sejati. Semua kekuasaan di dunia ini pada dasarnya adalah amanah dari Allah yang harus dijalankan dengan adil dan bijaksana. Dalam Tafsir al-Azhar, Hamka mengaitkan pemahaman tentang raja dengan tanggung jawab moral dan sosial. Raja atau penguasa harus menegakkan kebenaran, keadilan, dan tidak boleh menggunakan kekuasaan mereka untuk menindas rakyat.

Contoh-contoh raja dalam Al-Qur'an seperti Fir'aun, yang dijelaskan sebagai penguasa yang sombong dan zalim, serta raja-raja yang disebutkan dalam kisah Nabi Sulaiman, di mana beliau adalah penguasa yang bijaksana dan adil. Hamka menjelaskan bahwa penguasa yang tidak mengikuti jalan kebenaran dan keadilan akan

⁴⁴ Habi Ash-Shiddieqy, *Tafsir An-Nur*, Vol. 3, 2002-2004.

mendapat azab dari Allah, sementara penguasa yang adil akan mendapat keberkahan dan kemenangan.

Penafsiran Hamka tentang raja dalam Al-Qur'an berfokus pada dua hal: pertama, bahwa segala bentuk kekuasaan adalah amanah dari Allah yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab, dan kedua, bahwa penguasa yang adil dan bijaksana akan diberkahi, sedangkan penguasa yang zalim akan dihukum oleh Allah.⁴⁵

Dari pembahasan di atas tentang kata yang terkait langsung dengan kepemimpinan dapat dipahami bahwa dalam mengungkapkan makna terkait kepemimpinan Al-Qur'an menggunakan beberapa term yang memiliki distingsi masing-masing dari segi makna,⁴⁶ yaitu:

⁴⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz. XII, 238-292.

⁴⁶ Terdapat kata lain dalam Al-Qur'an terkait kepemimpinan, seperti: 1. *Waliy*, kata ini mengandung arti pelindung," "penolong," atau "pemimpin." Kata ini digunakan dalam konteks hubungan sosial dan keimanan, kata ini menunjukkan peran sebagai pemimpin atau pelindung (QS. al-Mā'idah: 55 dan QS. Al-Baqarah: 257), 2. *Sayyid* digunakan untuk menggambarkan seseorang yang memiliki otoritas moral atau sosial (QS. Yūsuf: 25), al-Raghīb al-Asfahani, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Riyāḍ: Maktabah Nazar Muṣṭafā al-Bāz, 1997, cet. I., 325; 3. *Ūlū al-Ayḍi* Orang yang memiliki kekuasaan (Q.S. Ṣād [38]: 45), 4. *Ūlū al-Quwwah* Orang yang memiliki otoritas memimpin untuk memutuskan kebijakan yang membawa kemakmuran bagi yang dipimpin (al-Qaṣaṣ [28]: 76), 5. *Amīr*, raja yang menegakkan aturannya, baik dalam aturan terkait sumber daya alam atau sumber daya manusia, Ibn Mazūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 1, 152.

Selain kata terkait kepemimpinan yang terdapat dalam Al-Qur'an, dalam Bahasa Arab, terdapat kata lain yang mengandung arti terkait kepemimpinan, di antaranya: 1. *Rā'in* pemimpin yang maknanya terkait pemeliharaan/tanggungjawab dalam pengawasan, 2. *Amīr*, secara literal berarti "pemimpin" atau "komandan." Kata ini lebih sering ditemukan dalam hadits dan konteks kepemimpinan praktis; 3. *Qā'id*, digunakan dalam sastra Arab untuk menggambarkan seorang pemimpin yang memandu kelompoknya; 4. *Rā'is*, digunakan untuk kepemimpinan secara formal struktural seperti kepala negara.

Tabel 4. Kata yang Terkait Langsung dengan Konsep Kepemimpinan

No	Kata dalam Al-Qur'an	Konteks Kepemimpinan
1	<i>Khalifah</i>	Kepemimpinan terkait manusia sebagai representasi Tuhan dalam mengatur dan memelihara bumi
2	<i>Qawwām</i>	Kepemimpinan dalam konteks rumah tangga terkait fungsi tanggungjawab dan perlindungan
3	<i>Imām</i>	Pemimpin dalam arti keteladanan dalam spiritual dan moral
4	<i>Ufi al-Amr</i>	Seseorang yang ahli dalam suatu urusan dan diberikan kepercayaan untuk menjaga keseimbangan dan kesejahteraan dalam masyarakat
5	<i>Mālik</i>	Pemimpin dalam sistem kerajaan

2. Kata yang Tidak Terkait Langsung namun Berimplikasi pada Konsep Kepemimpinan

Di dalam Al-Qur'an didapatkan isyarat tentang 2 (dua) kata yaitu kata *imra'ah* dan *nafsīn wāhidah* yang tidak memiliki makna eksplisit/secara langsung tentang kepemimpinan tetapi memiliki implikasi dalam penafsiran terkait konsep kepemimpinan perempuan. Penjelasannya sebagaimana berikut:

***Imra'ah* dalam Q.S. al-Naml/27: 23.**

Al-Qur'an menceritakan kisah Ratu Balqis dalam Q.S. al-Naml/27: 22-24. Menariknya meski Balqis adalah seorang ratu, Al-Qur'an menyebut Ratu Balqis dengan kata "*Imra'ah*" bukan "*Malikah*". Bagi yang memahami tekstual, ini menjadi anggapan bahwa ajaran Al-Qur'an adalah patriarkis. Namun jika ditilik kembali, terdapat beberapa keistimewaan dibalik disebutnya Ratu Balqis sebagai seorang individu dengan segala prediket yang melekat dalam dirinya, daripada menyebutnya sebagai seorang ratu. Allah berfirman dalam Q.S al-Naml/27: 23:

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya aku mendapati ada seorang perempuan⁴⁷ yang memerintah mereka (penduduk negeri Saba'). Dia dianugerahi segala sesuatu dan memiliki singgasana yang besar.

Pemilihan kata "*imra'ah*" (امراة) untuk menyebut Ratu Balqis dalam Al-Qur'an (QS. An-Naml: 23) daripada menggunakan kata "*al-malikah*" (الملكة) mengandung beberapa hikmah linguistik, teologis, dan kontekstual yang dapat diambil pelajaran. Kata ini digunakan untuk menggambarkan pemimpin perempuan yang memiliki kekuasaan besar, tetapi Al-Qur'an memilih istilah "*imra'ah*" yang lebih umum untuk perempuan, bukan istilah spesifik "*ratu*" atau "*penguasa perempuan*." Berikut adalah beberapa hikmah pemilihan kata tersebut:

Dalam Tafsir al-Mishbah, Muhammad Quraish Shihab menafsirkan sosok Ratu dalam Al-Qur'an melalui kisah Ratu Saba atau Bilqis, yang disebut dalam Surah An-Naml (27:22-44). Quraish Shihab membahas peran Ratu Saba' sebagai penguasa yang bijaksana dan berpengaruh, serta bagaimana kisahnya menyampaikan nilai-nilai kepemimpinan, kebijaksanaan, dan keterbukaan terhadap kebenaran.

Muhammad Quraish Shihab memiliki pandangan yang sangat apresiatif gender, Shihab menafsirkan kata "*imra'ah tamlikuhun*" dengan **perempuan yang memimpin mereka**". Dengan penafsiran ini, Shihab dipahami mengakui akan kapabilitas seorang perempuan dalam memimpin.⁴⁸ Pendapat Shihab terkait kisah ini yang penulis simpulkan sebagai berikut:

Pertama, Kebijakan dalam kepemimpinan. Muhammad Quraish Shihab menggarisbawahi kebijakan Ratu Saba' dalam memimpin dan mengambil keputusan. Ketika menerima surat dari Nabi Sulaiman yang mengajaknya beriman kepada Allah, Ratu Saba' tidak bertindak gegabah. Sebaliknya, ia berkonsultasi dengan para

⁴⁷ Perempuan yang dimaksud dalam ayat ini adalah Ratu Balqis yang memerintah kerajaan Saba' pada zaman Nabi Sulaiman a.s.

⁴⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 10, 211-215.

pemimpin negerinya sebelum membuat keputusan. Menurut Quraish Shihab, sikap ini menunjukkan kebijaksanaan dan sikap demokratis dari seorang pemimpin yang menghargai pandangan rakyatnya.

Kedua, keterbukaan terhadap kebenaran. Shihab menekankan bahwa Ratu Saba' memiliki hati yang terbuka terhadap kebenaran. Ketika Nabi Sulaiman menunjukkan tanda-tanda kebesaran Allah, Ratu Saba' tidak bersikeras mempertahankan keyakinannya yang lama. Sebaliknya, ia mengakui kekuasaan Allah dan menerima kebenaran yang dibawa oleh Nabi Sulaiman. Shihab mengapresiasi kualitas ini sebagai tanda keikhlasan dan keterbukaan hati Ratu Saba' terhadap perubahan positif.

Ketiga, simbol kekuatan perempuan dalam kepemimpinan. Shihab menginterpretasikan kisah Ratu Saba' sebagai simbol kekuatan perempuan dalam kepemimpinan. Ratu Saba' memerintah dengan kewibawaan, kecerdasan, dan kecakapan, menunjukkan bahwa perempuan juga mampu menjadi pemimpin yang efektif dan dihormati. Dalam konteks ini, Shihab menggarisbawahi bahwa Islam mengakui kemampuan perempuan untuk memimpin, asalkan mereka menjalankan tanggung jawabnya dengan adil dan bijaksana.

Kempat, pelajaran tentang tawadhu'/kerendahan hati. Shihab menjelaskan bahwa kerendahan hati Ratu Saba' terlihat ketika ia mengunjungi istana Nabi Sulaiman dan menyadari kebesaran kekuasaan Allah yang diperlihatkan melalui mukjizat Sulaiman. Ia tidak merasa tersaingi atau rendah diri, tetapi justru semakin yakin akan kebenaran yang disampaikan kepadanya. Ini menunjukkan bahwa kerendahan hati seorang pemimpin adalah kualitas penting yang bisa memperkuat keimanan dan membimbing rakyatnya dengan penuh kearifan.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa Quraish Shihab menjadikan kisah Ratu Saba' sebagai pelajaran tentang pentingnya kebijaksanaan, kerendahan hati, dan keterbukaan terhadap kebenaran dalam kepemimpinan. Ia menekankan bahwa Ratu Saba' adalah contoh pemimpin perempuan yang mampu menjalankan kekuasaan dengan bijak, demokratis, dan penuh tanggung jawab. Penafsiran Shihab terhadap Ratu Saba' menggambarkan bahwa kepemimpinan perempuan dihargai dalam Islam, dan kisahnya menjadi inspirasi bagi perempuan dalam kepemimpinan modern.

Hamka juga menafsirkan ayat di atas senada dengan Shihab. Menariknya, dalam menafsirkan kata “*imraah tamlikuhun*”, Hamka menafsirkan dengan kata “**raja perempuan**”. Ini untuk menegaskan keheranan burung Hud-hud, karena pada umumnya raja adalah seorang laki-laki. Namun seorang raja perempuan dengan singgasana besar yang menggambarkan kerajaannya yang kaya raya membuatnya takjub.

Hamka juga mengurai pelajaran/hikmah dibalik penggunaan kata “*imra’ah*” dalam penyebutan ratu Balqis. Menurutnya beberapa hikmah yang dapat diambil di antaranya:

Pertama, kecerdasan dan kebijaksanaan Ratu Saba’ dalam kepemimpinan. Hamka mengapresiasi kecerdasan Ratu Saba’ dalam menghadapi surat dari Nabi Sulaiman yang mengajaknya untuk beriman kepada Allah. Dalam menanggapi surat itu, Ratu Saba’ tidak langsung membuat keputusan sendiri, tetapi mengajak para penasihatnya untuk bermusyawarah. Menurut Hamka, tindakan ini menunjukkan bahwa Ratu Saba’ adalah pemimpin yang tidak arogan dan menghargai pendapat rakyatnya.⁴⁹ Hamka menjelaskan bahwa musyawarah adalah ciri penting dari kepemimpinan yang baik, di mana seorang pemimpin harus mengutamakan kebijaksanaan dan pengambilan keputusan yang hati-hati. Hal ini mencerminkan bahwa seorang pemimpin yang efektif harus terbuka terhadap masukan orang lain dan tidak bersikap otoriter.

Kedua, keterbukaan terhadap kebenaran dan petunjuk Allah. Ratu Saba’ juga digambarkan sebagai sosok yang terbuka terhadap kebenaran. Setelah mengetahui bahwa kekuasaan Nabi Sulaiman mencerminkan kebesaran Allah, ia memutuskan untuk tunduk dan beriman. Hamka menekankan bahwa sikap Ratu Saba’ ini menunjukkan kerendahan hati seorang pemimpin yang siap menerima kebenaran, meskipun berasal dari luar keyakinan atau pemahamannya yang semula. Dalam tafsirnya, Hamka memandang keterbukaan Ratu Saba’ terhadap petunjuk ilahi sebagai contoh positif, di mana pemimpin harus senantiasa siap menerima petunjuk yang lebih benar dan meninggalkan kepercayaan yang salah. Sikap

⁴⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz XIX-XX, 201-203.

ini mengajarkan pentingnya fleksibilitas dan keikhlasan dalam memimpin.

Ketiga, pengakuan akan kepemimpinan perempuan. Hamka juga membahas sosok Ratu Saba' sebagai bukti bahwa perempuan bisa menjadi pemimpin yang cerdas dan dihormati dalam Al-Qur'an. Hamka menjelaskan bahwa Islam tidak melarang perempuan untuk menjadi pemimpin, asalkan ia memenuhi syarat-syarat kepemimpinan seperti kebijaksanaan, keadilan, dan kemampuan untuk memimpin dengan baik. Dalam konteks ini, Hamka menyoroti bahwa Islam menghargai kemampuan perempuan dalam kepemimpinan, dan Ratu Saba' merupakan contoh bahwa seorang perempuan dapat memimpin dengan bijak dan meraih keberhasilan. Hal ini membuka pandangan bahwa Islam tidak membatasi potensi perempuan dalam peran sosial dan politik, selama mereka menjalankan peran tersebut dengan tanggung jawab dan integritas.

Kecempat, pentingnya perdamaian dan penghindaran konflik. Hamka juga menafsirkan bahwa Ratu Saba' lebih memilih untuk menghindari konflik dengan Nabi Sulaiman dan mencari solusi damai. Dalam Al-Qur'an, ketika menerima surat dari Nabi Sulaiman, Ratu Saba' tidak langsung memutuskan untuk berperang tetapi mengirim hadiah untuk melihat niatnya lebih lanjut. Menurut Hamka, ini adalah contoh dari pemimpin yang bijaksana yang lebih mengutamakan perdamaian dan menghindari kekerasan yang tidak perlu. Hamka menjelaskan bahwa sikap damai ini adalah ciri penting dari kepemimpinan yang peduli terhadap keselamatan dan kesejahteraan rakyat. Beliau menekankan bahwa pemimpin harus menghindari konflik sebisa mungkin dan lebih mengutamakan jalan damai dalam menghadapi perbedaan.⁵⁰

Hamka menafsirkan Ratu Saba' sebagai contoh pemimpin perempuan yang bijaksana, cerdas, dan terbuka terhadap kebenaran. Hamka menyoroti bahwa Al-Qur'an menampilkan Ratu Saba' sebagai simbol dari kepemimpinan yang adil, menghargai musyawarah, dan mengutamakan perdamaian. Melalui tafsirnya, Buya Hamka menyampaikan bahwa kisah Ratu Saba' adalah bukti bahwa perempuan juga bisa menjadi pemimpin yang sukses, serta

⁵⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz. XIX-XX, 204-205.

bahwa seorang pemimpin harus selalu terbuka terhadap petunjuk Allah dan mengutamakan kebijaksanaan dalam pengambilan keputusan.⁵¹

Penafsiran Hamka dan Muhamad Quraish Shihab senada dengan Hasbi, bahwa penggunaan kata “*imra’ah*” menunjukkan penekanan pada sifat-sifat kepemimpinan Ratu Saba’ dan bagaimana kisahnya menyampaikan nilai-nilai kebijaksanaan, demokrasi, dan keterbukaan dalam kepemimpinan. Uniknya, dalam menafsirkan kata “*imra’ah tamlikuhun*”, Hasbi mengungkap redaksi “**Raja Puteri**”. Ungkapan ini menjelaskan penghormatan Hasbi dengan mengatakan seorang perempuan/puteri yang memerintah sebuah Kerajaan besar.⁵²

Dalam tafsirnya, Hasbi juga menyoroti bahwa Ratu Saba’ adalah contoh pemimpin perempuan yang kuat dan mandiri, yang memiliki kekuasaan besar di negerinya. Menurut Hasbi, kisah ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an memberikan tempat dan penghargaan pada kepemimpinan perempuan, asalkan pemimpin tersebut menjalankan peran mereka dengan baik dan bertanggung jawab. Hasbi memandang Ratu Saba’ sebagai bukti bahwa Islam mengakui kapasitas perempuan untuk memimpin dengan efektif, dan ini merupakan contoh bahwa kemampuan memimpin tidak terbatas pada identitas biologis seseorang.

Satu hal yang juga penting untuk diungkap dalam pandangan penulis bahwa, meski dengan ungkapan “*imra’ah*” untuk menunjuk kepada Ratu Balqis, kata selanjutnya dalam redaksi ayat ini adalah terdapat kata *tamlikuhum* (pemimpin yang memimpin mereka). Ini menegaskan bahwa identitas biologis tidak membatasi perempuan untuk menjadi pemimpin.

Dari pendapat ketiga mufassir di atas dapat dipahami bahwa hikmah penggunaan kata *imra’ah* dalam merujuk kepada Ratu Balqis di antaranya: *Pertama*, penekanan pada identitas biologis lebih baik daripada identitas karena jabatan. Makna “*imra’ah*” dalam bahasa Arab adalah istilah yang umum untuk perempuan, tanpa merujuk secara langsung pada status atau jabatan tertentu. Dalam

⁵¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz XIX-XX, 206-209.

⁵² Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir An-Nur*, Vol. IV, 3003.

konteks Ratu Balqis, penggunaan kata ini menekankan identitasnya sebagai seorang perempuan, bukan hanya sebagai penguasa. Hal ini menjadi Pelajaran bahwa status seorang pemimpin perempuan tetap dipengaruhi oleh identitas biologisnya. Al-Qur'an menggambarkan Ratu Balqis sebagai individu yang menjalankan kekuasaan dengan kecerdasan dan kebijaksanaan, sambil tetap menyoroti bahwa dia secara biologis adalah seorang perempuan.

Selain itu, dalam konteks kontemporer, penghormatan memang lebih baik dalam identitas diri tanpa dibarengi jabatan, ini karena jika jabatan telah usai, penghormatan terhadap individu tetap terjaga bukan karena jabatannya. Sebaliknya "*star syndrome*", kerap dihadapi oleh orang yang mendewakan jabatan selama masa jabatannya masih aktif, sehingga setelah jabatan tidak lagi dipegang akan menimbulkan stres bagi orang tersebut.

Kedua, menegaskan kesetaraan dalam kepemimpinan. Al-Qur'an tidak menggunakan kata "al-malikah" (ratu) karena mungkin dapat memberikan penekanan yang terlalu besar pada jabatan daripada karakter dan tindakan Balqis. Dengan menggunakan kata "imra'ah," Al-Qur'an menyoroti bahwa kualitas kepemimpinan tidak terikat pada gelar atau jabatan formal, tetapi pada tindakan dan keputusan yang diambil.

Ketiga, membingkai kisah sebagai perbandingan dengan Nabi Sulaiman. Nabi Sulaiman dalam Al-Qur'an adalah seorang nabi sekaligus raja (*malik*), sedangkan Ratu Balqis disebut sebagai "*imra'ah*," yang menunjukkan bahwa fokus utama adalah perbandingan kebijaksanaan dan pengakuannya terhadap kebenaran, bukan hanya status politik. Kisah ini juga mengajarkan bahwa kepemimpinan sejati dinilai dari ketundukan kepada kebenaran (pengakuannya kepada Allah setelah berdialog dengan Nabi Sulaiman) daripada hanya kekuasaan duniawi.

Kempat, menekankan kesederhanaan dan ketundukan. Kata "*imra'ah*" menggambarkan sisi manusiawi dari Ratu Balqis, yang pada akhirnya tunduk kepada Allah setelah berdialog dengan Nabi Sulaiman. Memberikan pelajaran bahwa status sosial atau politik seseorang tidak menjadi penghalang untuk menerima kebenaran. Kisah ini juga menunjukkan bahwa di balik kebijaksanaan dan

kekuasaan Balqis, ada kerendahan hati yang membuatnya menerima keesaan Allah.

Kelima, fleksibilitas peran perempuan. Penggunaan kata "*imra'ah*," Al-Qur'an menunjukkan bahwa perempuan dapat memegang peran signifikan dalam kepemimpinan tanpa harus terbatas pada stereotip gender tertentu. Ini memperluas pandangan tentang peran perempuan dalam masyarakat, termasuk kepemimpinan di ranah publik.

Kecnam, yang menjadi kegelisahan Cixous terjawab dalam Al-Qur'an bahwa Al-Qur'an dalam penggunaan kata "*imra'ah*" mencerminkan keindahan gaya bahasa Al-Qur'an yang tepat dalam memilih istilah yang tidak hanya relevan dengan konteks cerita, tetapi juga menyampaikan pesan moral dan spiritual. Al-Qur'an mengajarkan nilai-nilai melalui pilihan kata yang cermat, sehingga pembaca diajak untuk merenungkan makna mendalam dari setiap kata.

Dari penjelasan di atas dapat diambil pelajaran bahasa Al-Qur'an dalam menyebutkan sosok ratu, yaitu Ratu Saba' (Bilqis), penguasa negeri Saba. Dalam Surah al-Naml/27:22-44, Ratu Saba' dikenal sebagai pemimpin yang bijaksana dan kaya raya. Kisahnya berfokus pada pertemuannya dengan Nabi Sulaiman, yang mengirimkan surat kepadanya untuk mengajaknya beriman kepada Allah.

Ratu Saba' menunjukkan kecerdasan dan kebijaksanaannya ketika ia berkonsultasi dengan para pemimpin negerinya sebelum merespons surat Nabi Sulaiman. Setelah melihat mukjizat Nabi Sulaiman, seperti istana yang dihadirkan dalam sekejap, Ratu Saba' akhirnya mengakui kebesaran Allah dan tunduk kepada-Nya.

Selanjutnya, Al-Qur'an menyebut *raja* dan *ratu* dalam konteks yang mengandung pesan moral yang berbeda: **Raja** sering kali digambarkan dalam konteks kekuasaan besar, namun tidak semua raja memiliki sifat yang baik. Kisah Fir'aun menggambarkan raja yang zalim dan sombong, sementara raja Mesir pada zaman Nabi Yusuf dan Dzulqarnain digambarkan sebagai penguasa yang lebih adil dan bijak. **Ratu** dalam Al-Qur'an diwakili oleh sosok Ratu Saba', yang bijaksana dan terbuka terhadap kebenaran. Ia akhirnya

beriman kepada Allah setelah melihat kebenaran yang dibawa oleh Nabi Sulaiman.

Melalui kisah-kisah raja dan ratu ini, Al-Qur'an menyampaikan pesan tentang keadilan, ketundukan kepada Allah, serta pentingnya sifat bijaksana dan tidak angkuh dalam memimpin, tanpa mengistimewakan salah satu dari laki-laki atau perempuan

Nafsin Wāḥidah dalam Q.S. al-Nisā/4: 1:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي
تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝۱ ﴾

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

Kata yang sering diperdebatkan tentang asal usul kejadian manusia dalam ayat ini adalah kata *nafsin wāḥidah*. Para mufasir berbeda pendapat dalam menafsirkan kata ini. Tafsir bi al-Ma'thūr seperti tafsir Al-Ṭabārī dan Ibnu Katsir menafsirkan kata *nafsin wāḥidah* dalam ayat ini adalah Adam, sedangkan tafsir modern seperti karya Muḥammad Rashīd Riḍā menafsirkan kata tersebut dalam arti jenis/unsur yang sama.

Kata *nafsin wāḥidatin* tersusun dari dua kata, yaitu *nafsin* dan *wāḥidatin*. Dalam *Lisān al-‘Arab*, Ibnu Manzūr memberikan beberapa penjelasan tentang istilah *nafs*, yaitu: Pertama, *nafs* dapat merujuk pada jiwa. Kedua, *nafs* juga dapat merujuk pada hakikat atau hakikat sesuatu, yang pada dasarnya merujuk pada diri seseorang. Setiap individu memiliki dua jenis *nafs*, yaitu *nafs akal* dan *nafs ruh*. Hilangnya akal membuat seseorang tidak dapat

berpikir, meskipun masih hidup, seperti saat tidur. Sedangkan, hilangnya nafs ruh berarti hilangnya nyawa itu sendiri. Makna *wāhidah* adalah *awwalu 'adadi al-hisāb* (awal bilangan perhitungan/angka pertama dalam perhitungan).⁵³

Dalam Al-Qur'an juga terdapat ayat yang menunjukkan bahwa materi penciptaan manusia itu dari tanah, seperti dalam Q.S. Tāha [20]: 55 dan al-Hijr [15]: 28-29, dari air (mani) seperti dalam Q.S. al-Furqān [25]: 54. Menurut Nasarudin Umar, karena keduanya disebutkan berasal dari unsur yang sama dan dalam mekanisme yang sama. Tidak ada perbedaan yang substantif dan struktural antara keduanya. Dengan demikian, secara alamiah dalam proses eksistensi laki-laki dan perempuan tidak ada perbedaan.⁵⁴

Dalam ayat di atas, nama Adam dan Hawa tidak disebutkan secara eksplisit. Akan tetapi, dengan merujuk pada ayat-ayat lain (seperti Q.S. 2:30-31; 3:59; dan 7:27) dan kisah israiliyat dalam hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam baik secara biologis dengan kata "*min ḍal'in*" maupun secara metaforis dengan kata "*ka al-ḍal'in*",⁵⁵ beberapa

⁵³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz II, 119-120.

⁵⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 218.

⁵⁵ Hadis tentang perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki,

salah satunya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسْرَتُهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ"

Artinya: "Diriwayatkan dari Abu Hurairah ra. bahwa Rasulullah bersabda: "Berwasiatlah (dalam kebaikan) pada wanita, karena wanita diciptakan dari tulang rusuk, dan yang paling bengkok dari tulang rusuk adalah pangkalnya. Jika kamu coba meluruskan tulang rusuk yang bengkok itu, maka dia bisa patah. Namun bila kamu biarkan maka dia akan tetap bengkok. Untuk itu nasihatilah para wanita". (HR. Bukhari dan Muslim)

Penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki secara metafora:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْمَرْأَةُ كَالضِّلْعِ، إِنْ أَقَمْتَهَا كَسَرْتَهَا، وَإِنْ اسْتَمْتَعْتَ بِهَا اسْتَمْتَعْتَ بِهَا وَفِيهَا عَوَجٌ"

mufasir seperti al-Ṭabari dan Ibnu Kathīr sebagaimana dikemukakan di awal berpendapat bahwa “*nafsin wāḥidah*” merujuk kepada Nabi Adam AS dan “*zaujahā*” merujuk kepada Hawa sebagai cikal bakal manusia.

Menurut Shihab, kata “*nafsin wāḥidah*” dipahami berarti **jenis manusia yang sama**, yaitu laki-laki dan perempuan, merujuk kepada al-Ḥujurāt/49:13, yaitu tentang penciptaan manusia dari sperma ayah dan sel telur ibu. Penekanannya adalah pada persamaan hakikat manusia setiap orang karena meskipun setiap orang memiliki ayah dan ibu yang berbeda, namun unsur dan proses kejadiannya sama, oleh karena itu tidak wajar untuk menghina atau merendahkan orang lain.

Shihab juga menjelaskan bahwa kata *nafsin wāḥidah* dimaknai sebagai Adam dan *zaujahā* dimaknai sebagai Hawa. Shihab mengutip pendapat Muhammad Rashīd Riḍa, bahwa penafsiran ini diilhami oleh Perjanjian Lama (Kejadian II: 21-23), bahwa ketika Adam sedang tertidur lelap, Allah mengambil sebuah tulang rusuk dan menutupi tempat itu dengan daging. Maka dari tulang-tulang yang telah dikeluarkan dari tubuh Adam, Allah menciptakan seorang wanita. “Seandainya kisah Adam dan Hawa tidak tercantum dalam Perjanjian Lama, seperti dalam tajuk rencana di atas, pendapat bahwa wanita diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang muslim.”

Perlu dicatat menurut Muhammad Quraish Shihab, meskipun Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, hal ini tidak berarti bahwa kedudukan wanita selain Hawa sama atau lebih rendah dari laki-laki. Hal ini dikarenakan semua anak cucu Nabi Adam AS terlahir dari perpaduan antara laki-laki dan perempuan sebagaimana dalam Q.S. al-Ḥujurāt/49: 13 dan Ali Imran/3: 195. Laki-laki dan perempuan terlahir dari kedua orang tuanya, oleh karena itu tidak ada perbedaan dalam hal kemanusiaan di antara keduanya. Laki-laki membutuhkan

Artinya: “Diriwayatkan dari Abu Hurairah, bahwa Rasul bersabda "Wanita itu bagaikan tulang rusuk, bila kamu memaksa untuk meluruskannya, niscaya kamu akan mematahkannya, dan jika kamu bersikap baik, maka kamu dapat berdekatan dengannya, meski padanya terdapat kebengkokan (ketidaksempurnaan).” (HR. Bukhari)

kekuatan laki-laki dan laki-laki menginginkan kelembutan perempuan. Jarum harus lebih kuat dari kain dan kain harus lebih lembut dari jarum. Jika tidak, jarum tidak akan bekerja dan kain tidak akan menjahit. Dengan berpasangan, akan tercipta busana yang indah, serasi, dan nyaman.

Redaksi "*khalaqa minhā zaujahā*" Allah menciptakan darinya, yaitu dari *nafsin wāhidah*, pasangannya, yang artinya suami istri hendaknya bersatu sehingga menjadi satu diri, yaitu bersatu dalam perasaan dan pikiran, dalam cita-cita dan harapan, dalam gerak dan langkah, bahkan dalam tarik dan hembuskan. Itulah sebabnya *zawaj* yang artinya persekutuan disebut juga nikāh yang artinya penyatuan rohani dan jasmani. Suami dan istri disebut *zauj*.⁵⁶

Hamka dalam tafsirnya memberikan penjelasan yang senada dengan Muhammad Quraish Shihab dengan mengemukakan tafsir yang di dalamnya terdapat kisah Israiliyat yang juga dikutip dalam kitab tafsir al-Tabari maupun mufassir kontemporer Rashīd Riḍā yang berpendapat berbeda dengan al-Ṭabari, karena tidak ditemukan makna kata tersebut secara jelas. Hamka memberikan motivasi kepada para ulama yang memiliki kompetensi di bidang ilmunya masing-masing untuk melakukan ijtihad. Orang yang berbeda pendapat dalam hal ini tidak dihukum karena keluar dari Islam.⁵⁷

Meskipun Hamka mengartikan *nafsin wāhidah* dalam arti *diri sendiri*, namun dalam uraiannya disebutkan bahwa dari diri yang satu inilah hendaknya semua laki-laki dan perempuan, di mana pun berada, bersatu dalam kebaikan dan "memandang orang lain sebagaimana dirinya sendiri." Dari tajuk rencana ini dapat pula dipahami bahwa Hamka memaknai kata "*nafsin wāhidah*", sebagai **tipe manusia**.

Selanjutnya menurut Hasbi Ash-Shiddieqy: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari *satu jenis* (diri). Dari padanya Allah menciptakan pasangannya, dan dari keduanya Allah memperanakan laki-laki dan perempuan yang banyak. Ash-Shiddieqy dalam menafsirkannya mengutip pendapat beberapa ulama, yaitu:

⁵⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, 329-332.

⁵⁷ Hamka, *Tafsir al- Azhar*, Juz. III-IV, 216-220.

1. Secara umum, para ulama menafsirkan kata *nafsin wāḥidah* (diri yang satu), seperti Adam. Mereka menafsirkan kata *nafs* sebagai diri. “Allah menciptakan Hawa dari tulang rusuk kiri Adam, ketika Adam sedang tidur.” Hal ini dijelaskan dengan jelas pada pasal kedua dalam Shifrut Takwīn dan terdapat pula dalam hadis. Para penafsir ini menyatakan bahwa Adam adalah bapak manusia, namun pendapat ini tidak dapat dipahami dari teks ayat tersebut.
2. Menurut al-Qaffal: “Ayat ini menjelaskan bahwa Allah menciptakan masing-masing kita, satu jenis, dan dari jenis yang satu itu Allah menjadikan pasangannya.”
3. Pembahasan ayat ini ditujukan kepada kaum Quraisy yang hidup pada masa Nabi, yaitu keluarga Quraisy dan yang dimaksud dengan diri sendiri adalah Qushay.
4. Allah tidak menjelaskan tentang urusan *nafs*, asal muasal manusia diciptakan. Karena itu kita tidak perlu khawatir tentang hal itu. Jika para ahli Barat mengatakan bahwa setiap suku memiliki seseorang yang dianggap sebagai bapaknya, hal ini tidak bertentangan dengan Al-Qur’an. Pendapat ini hanya bertentangan dengan Taurat yang menjelaskan bahwa Adam adalah bapak (bapak) manusia.
5. Muhammad Abduh berkata: "Secara lahiriah ayat ini tidak menerima bahwa yang dikehendaki oleh kata *nafs* adalah Adam, karena hal ini bertentangan dengan hasil penyelidikan ilmiah dan historis. Karena di sini disebutkan sejumlah laki-laki dan sejumlah perempuan, bukan semua laki-laki dan semua perempuan. Tidak ada satu pun ayat dalam Al-Qur’an yang mengingkari i'tikad ini, sebagaimana tidak ada satu pun yang menetapkannya dengan pasti (*qath'i*). Ucapan wahai anak Adam bukanlah suatu nash yang membenarkan bahwa manusia pertama adalah Adam."
6. Para ulama juga mengungkapkan pengertian kata *nafs* (jiwa). Di antara pendapat yang terkenal adalah: *nafs* dalam arti massa spiritual (yang berwujud cahaya) dari alam atas, yang bercahaya, bergerak, merasuk ke dalam anggota tubuh, seperti api yang menjalar di atas bara api. Selama anggota tubuh tersebut masih mampu menerima pengaruh yang dilimpahkan kepadanya, maka ada rasa gerak, pikiran, dan sebagainya.

7. Abu Muslim al-Asfahani menyatakan bahwa makna “darinya” adalah “dari jenisnya”. Oleh karena itu, yang dimaksud dengan “nafs” dalam ayat ini adalah suku (jenis). Menetapkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam juga tidak dapat dikaitkan dengan ayat ini. *Wa khalaqa minhā zaujahā* (darinya Allah menjadikan pasangannya). Allah menjadikan dari jenis yang satu itu pasangannya atau Allah menciptakan untuk “nafs” yang dikatakan Adam sebagai pasangannya, yaitu Hawa.

Simpulan dari makna ayat ini menurut Hasbi Ash-Shiddieqy adalah bahwa Allah menciptakan kita dari **satu pribadi**, dan dari pribadi itu Dia menciptakan pasangannya dan istrinya. Semua manusia terlahir dari pasangan suami istri (laki-laki dan perempuan),⁵⁸ dari sini dipahami Hasbi terkesan patriarkis, namun penjelasan sesudahnya bahwa manusia tercipta dari pasangan suami istri menegaskan peran kerjasama antara laki-laki dan perempuan dalam proses regenerasi.

Selain itu, dalam studi teori modern, perdebatan yang muncul bukan tentang identitas individu yang dimaksud, tetapi tentang proses penciptaan Hawa, yang disebutkan dalam ayat tersebut sebagai "*wa khalaqa minhā zaujaha*". Masalahnya terletak pada cara menafsirkan kata "*minha*". Perbedaan penafsiran antara mufassisr dan feminis muslim adalah apakah kalimat ini menunjukkan bahwa Hawa/isteri Adam diciptakan dari jenis tanah atau langsung dari bagian dari tubuh Adam. Riffat Hassan menentang gagasan bahwa perempuan adalah ciptaan sekunder. Ketika Riffat menguji anggapan ini dengan ayat-ayat Al-Qur'an, dia menemukan bahwa dalam lebih dari 30 (tiga puluh) ayat dalam berbagai juz Al-Qur'an, istilah generik (*al-insan, al-nas, dan al-bashar*) digunakan untuk menceritakan tentang penciptaan manusia. Terlepas dari fakta bahwa ada referensi yang menyatakan bahwa penciptaan manusia secara seksual dibedakan oleh Tuhan, namun tentu bukan untuk menunjukkan siapa yang lebih superior antara laki-laki dan perempuan, al-Qur'an menjelaskan semuanya diciptakan

⁵⁸ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), Vol. 1, 70-71.

berpasangan sebagai bentuk saling ketersalingan antara laki-laki dan perempuan.

Beberapa ayat dalam QS. al-Nisā'/4: 1, al-A'rāf/7: 189, dan al-Zumar/39: 6 yang menyebutkan penciptaan manusia dari satu sumber (*nafsin wāḥidah*) ditafsirkan sebagai bukti bahwa laki-laki memiliki prioritas ontologis dan superioritas atas perempuan. Penafsiran ini didasarkan pada asumsi bahwa Adam adalah laki-laki pertama yang diciptakan oleh *nafsin wāḥidah*. Meskipun demikian, Riffat Hassan menentang interpretasi ini. Ia mengklaim bahwa penafsiran ini salah dan mencoba membuktikan dengan menganalisis makna semantik linguistik dan mengkritik referensi historis yang mendukungnya.

Asumsi bahwa *nafsin wāḥidah* dalam ayat tersebut merujuk pada Adam sebagai laki-laki dan *zawjaha* (pasangannya) sebagai Hawa sebagai perempuan dipertanyakan oleh Riffat Hassan. Dia mengatakan bahwa dalam bahasa Arab, kata *nafs* dan *zawj* tidak secara khusus merujuk pada jenis kelamin tertentu. Dia juga mengatakan bahwa masyarakat Hijaz hanya menggunakan istilah *zawj* untuk merujuk pada perempuan, sedangkan di tempat lain, istilah *zawjah* digunakan. Selain itu, Riffat Hassan menyelidiki bagian dari Injil Kejadian 2 dan menemukan bahwa kata "Adam" berasal dari kata Ibrani "*adamah*", yang berarti debu, dan biasanya digunakan sebagai istilah umum untuk manusia. Ia mengklaim bahwa Al-Qur'an tidak menyatakan bahwa Adam adalah laki-laki. Dalam linguistik, kata "Adam" bersifat maskulin, tetapi tidak mengacu pada jenis kelamin. Riffat mengatakan bahwa Hawwa dan Adam diciptakan secara bersamaan dan memiliki substansi yang sama. Ia berbeda pandangan dengan penafsiran yang menjelaskan bahwa Adam diciptakan terlebih dahulu dari debu, kemudian Hawwa diciptakan dari tulang rusuk Adam dalam kisah Israiliyat sebagaimana yang diwahyukan di awal.

Dengan cara ini, Riffat Hassan berupaya menentang penafsiran tradisional tentang penciptaan manusia dalam Al-Qur'an dan menawarkan pandangan yang lebih egaliter dan inklusif. Riffat Hassan dan beberapa penafsir lainnya meneliti bahwa gagasan penciptaan perempuan dari tulang rusuk yang bengkok merupakan pengaruh dari narasi dalam Kitab Kejadian (2): 18-24 dalam

Perjanjian Lama agama Yahudi. Narasi ini kemudian menjadi bagian dari tradisi Kristen dan masuk ke dalam tradisi Islam melalui literatur hadis. Riffat Hassan menolak keabsahan hadis tersebut dan mengkritik sanad (rantai perawi) dan matan (isi hadis).

Meski terdapat dalam hadis riwayat Imam Bukhari, menurut Riffat hadis tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam termasuk dalam kategori lemah (*ḍa'if*) karena dalam rantai perawi ada beberapa perawi yang tidak dapat dipercaya. Riffat juga menilai bahwa isi hadis tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an karena mengandung unsur misoginis yang bertentangan dengan konsep Al-Qur'an tentang manusia yang diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna (*aḥsan al-taqwīm*). Riffat juga mempertanyakan relevansi pernyataan bahwa bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian atas. Selain itu, nasihat untuk bersikap baik kepada perempuan dapat menuntun pada pemahaman bahwa perempuan sebenarnya dilahirkan dengan hambatan alami (menstruasi, melahirkan, dan menyusui) dan perasaan dibutuhkan.⁵⁹ Kritik Riffat ini karena kesan kontradiksi antara potensi alami yang dimiliki oleh manusia yang digambarkan seimbang dalam al-Qur'an dan hadis lain serta sains.

Dalam sains kontemporer, seorang saintis muslim bernama Zaghul al-Naggar, meneliti hadis terkait penciptaan perempuan dari redaksi "*min ḍal'in*" secara struktur perempuan tercipta dari tulang rusuk atau "*ka al-ḍal'in*", secara metafora tercipta seperti tulang rusuk. Zaghul lebih cenderung kepada hadis dengan redaksi secara metaforis. Namun demikian, Zaghul juga mengaitkan tentang proses penciptaan manusia dari unsur yang sama yaitu tanah, dan seluruh anak cucu keturunan Adam dan Hawa terlahir dari persatuan antara sel telur Ibu dan sperma Bapaknya. Ada fakta menarik tentang DNA Mitokondria yang diwarisi dari Ibu ke anaknya. Mitokondria adalah bagian sel yang hanya diwariskan dari ibu,

⁵⁹Riffat Hasan, *Feminist Theory and Islamic Discourse* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992); Riffat Hassan, "Women's Rights in Islam: Normative Teachings Versus Practice" dalam *Islam n Human Rights: Advancing a U.S.-Muslim Dialogue*, Shireen T Hunter (editor), (Washington DC: The CSIS Press, 2005).

sehingga menunjukkan hubungan keturunan yang unik dari pihak perempuan. Dengan DNA ini, seluruh anak keturunan Nabi Adam dan Hawa dapat tersambung kepada nenek moyang mereka sampai kepada Ibu Hawa.⁶⁰

Dari pandangan ketiga mufassir dan saintis di atas dapat diambil kesimpulan bahwa mereka memiliki pandangan beragam namun cenderung memiliki pemikiran yang sama bahwa kata “*nafsin wahidah*” dalam ayat ini ditafsirkan dari jenis manusia yang sama atau unsur penciptaan yang sama, yakni dari tanah. Relevansi pendapat ketiga mufassir ini dengan kajian gender kontemporer seperti Riffat Hasan atau sains kontemporer Zaghul al-Naggar, menunjukkan bahwa penafsiran ini memenuhi tolak ukur objektivitas interpretatif sebagaimana yang telah dikemukakan di awal metode penelitian dalam tulisan ini. Ragam model kepemimpinan dalam Al-Qur’an ini membuka ruang bagi laki-laki dan perempuan sesuai dengan kapabilitas masing-masing.

Selanjutnya, kalimat yang ingin penulis tekankan melalui ayat ini adalah ajaran universal yang terkandung dalam redaksi sebelum ujung ayat yang berarti, "jagalah hubungan persaudaraan". Perintah untuk menjalin jaringan antar manusia ini mensyaratkan hubungan intim yang harmonis dan kooperatif, sehingga akan terbentuk aliansi demi persatuan seluruh umat manusia di dunia.⁶¹

Dari keseluruhan pembahasan di atas, penulis menyimpulkan pendapat ketiga mufassir pada tabel berikut:

Tabel 5. Penafsiran tentang Ayat Terkait Kepemimpinan

No	Mufassir	Kata kunci	Tafsir Kata	Kesimpulan
1	Hasbi Ash-Shiddieqy	<i>Khalifah</i>	Manusia sebagai representasi Tuhan memakmurkan bumi	Apresiatif Gender
		<i>Qawwām</i>	Penanggungjawab dan pelindung	Apresiatif Gender

⁶⁰ Zaghul al-Naggar, *Treasure in the Sunnah, Scientific Approach* (Cairo: Al-Falah Foundation, 2005).

⁶¹ Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Beirut: Dār al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1418 H/1998 M), Juz. II, 145-148.

No	Mufassir	Kata kunci	Tafsir Kata	Kesimpulan
		<i>Imām</i>	Pemimpin yang menjadi teladan dalam moral dan spiritual	Apresiatif gender
		<i>Uli al-Amr</i>	Orang yang memiliki keahlian dan pemimpin	Apresiatif gender
		<i>Mālik</i>	Pemerintah dalam sistem kerajaan	Apresiatif gender
		<i>Imra'ah (tamlikuhun)</i>	Raja Puteri	Apresiatif gender
		<i>Nafsin Wāhidah</i>	Jenis yang sama, satu diri.	Apresiatif gender
2	Hamka	<i>Khalifah</i>	Manusia sebagai perwakilan Tuhan di muka bumi	Apresiatif gender
		<i>Qawwām</i>	Pemimpin, seperti kepala dan seluruh bagian tubuh yang memiliki porsi penting yang sama.	Apresiatif gender
		<i>Imām</i>	Pemimpin yang menjadi teladan dalam spiritual dan moral dan memiliki karakter luhur	Apresiatif gender
		<i>Uli al-Amr</i>	Orang yang ahli dan diamanahi kepercayaan oleh rakyat	Apresiatif gender
		<i>Mālik</i>	Raja/pemimpin dalam sistem kerajaan	Apresiatif gender
		<i>Imra'ah (tamlikuhum)</i>	Raja Perempuan	Apresiatif gender

No	Mufassir	Kata kunci	Tafsir Kata	Kesimpulan
		<i>Nafsin Wāhidah</i>	Jenis manusia	Apresiasi gender
3	M. Quraish Shihab	<i>Khalifah</i>	Manusia sebagai perwakilan Tuhan di muka bumi	Apresiasi gender
		<i>Qawwām</i>	Pemimpin dalam bertanggungjawab kepada perempuan	Apresiasi gender
		<i>Imām</i>	Pemimpin spiritual dan moral	Apresiasi gender
		<i>Uli al-‘Amr</i>	Orang yang ahli dan diberi amanah untuk memimpin	Apresiasi gender
		<i>Mālik</i>	Pemimpin dalam sistem kerajaan	Apresiasi gender
		<i>Imra’ah (Tamlikuhum)</i>	Perempuan yang memimpin	Apresiasi gender
		<i>Nafsin Wāhidah</i>	Jenis manusia yang sama	Apresiasi gender

Dari keseluruhan pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa paradigma falosentris dalam 3 (tiga) kitab tafsir karya mufassir Indonesia tidak ditemukan, karena dari ketujuh kata terkait kepemimpinan yang dikaji ditemukan penafsiran yang sangat moderat dan komprehensif.

Hasil temuan di atas juga memberikan pandangan bahwa ketiga mufassir yang dikaji termasuk dalam kategori “*gender writing*”, yakni pemikiran yang mendukung kemajuan laki-laki dan perempuan dalam ranah domestik dan publik. Hal ini dapat dipahami dari corak penafsiran ketiga kitab tafsir ini yang cenderung bercorak *al-Adab al-Ijtima’i/sosial*, sehingga sesuai dengan semangat Al-Qur’an, yakni memberi keluasaan bagi manusia untuk menjadi pribadi yang aktif dan progresif seimbang aktivitas domestik dan publik (al-Mulk/67: 1).

Penulis ingin menutup pembahasan buku ini dengan mengutip satu kaidah penafsiran dari al-Sa’di yaitu: “Al-Qur’an

menuntun kaum muslimin untuk menegakkan seluruh kemaslahatan mereka, dan jika kemaslahatan tidak dapat dicapai dengan melibatkan semua pihak, maka hendaknya dikerjakan oleh orang yang sanggup dan hendaknya orang yang sanggup itu meluangkan waktunya agar kemaslahatan dapat tegak dan pandangan mereka menyatu.⁶²

Penulis sangat berharap bahwa usaha awal yang sedikit penulis lakukan ini, dapat memberikan isyarat pengetahuan dari berbagai bidang keilmuan yang memiliki relevansi dengan kajian yang penulis buat. Semoga pemikiran sederhana yang penulis tawarkan dapat bermanfaat bagi perkembangan kajian gender dan ulum al-Qur'an kontemporer, dan dapat menyatukan umat manusia melalui ajaran universal al-Qur'an tentang nilai-nilai hidup dan akhlak kepada Tuhan dan sesama manusia. Hal ini untuk mengaktualisasikan bahwa al-Qur'an sebagai *hudan li al-nās*.

Semoga Allah SWT dan baginda Nabi Muhammad SAW beserta para sahabat, para alim ulama yang menjadi rujukan dalam karya ini rida dengan upaya sederhana ini, Amīn Yā Rabb al-'Ālamīn.

“Metode Gender Writing” dalam penafsiran Al-Qur'an yang telah digagas dan dipraktikkan dapat menjadi salah satu alternatif pilihan metode penafsiran yang dapat memberikan hasil penafsiran yang lebih steril dari bias gender karena bertujuan untuk memberikan penjelasan yang lebih adil, lebih bijaksana dan mendukung kesuksesan setiap individu manusia dengan kapasitas dan kapabilitasnya masing-masing.

Stereotip penafsiran patriarki dapat dicermati kembali dengan mengungkap berbagai penafsiran secara berimbang, sehingga dapat diketahui perbedaan pandangan antara satu penafsir dengan penafsiran lainnya. Hal ini tetap menjadi catatan, bagi penafsir yang terindikasi patriarkis/terpengaruh paradigma falosentrisme dalam menjelaskan pemikiran dalam karya tafsirnya, tidak dapat dikatakan misoginis. Penulis berasumsi bahwa pendapat seseorang sangat bergantung pada

⁶² Abd al-Rahman Naṣir al-Sa'di, *al-Qawā'id al-Hisān li Tafsīr Al-Qur'ān*, 167.

konteks latar belakang pendidikan, keahlian, budaya dan referensi yang digunakan dalam karya para mufassir. Sehingga mufassir yang terindikasi patriarkis menafsirkan ayat tersebut sesuai dengan apa yang diketahui dan dialaminya. Oleh karena itu, perbedaan penafsiran yang terkesan mendiskreditkan perempuan tidak dapat dikatakan sebagai “kebencian” mufassir laki-laki terhadap perempuan, karena untuk menjadi mufassir harus memenuhi serangkaian syarat ilmiah dan akhlak yang mulia. Tolok ukur objektivitas dari metode gender writing yang penulis gagas dapat menjadi barometernya.

Dari ketiga mufassir laki-laki yang diteliti pemikirannya, ditemukan bahwa penafsiran mereka adil dan bijaksana, argumen mereka logis dan apresiatif, sehingga dapat dikatakan responsif dan suportif, steril dari bias gender. Dengan demikian ketiga mufassir laki-laki yang diteliti dapat dikatakan tidak terpengaruh oleh paradigma falosentris.

Diharapkan dengan menggunakan metode gender writing dalam panafsiran Al-Qur'an ini dapat merekonsiderasi paradigma falosentris dan pengejawantahan dari transformasi budaya jahiliyah yang telah dibawa sejak datangnya Islam dari budaya patriarki kepada budaya yang egaliter, kooperatif dan komplementer antara laki-laki dan perempuan.

Kepemimpinan dalam al-Qura'an yang dijelaskan sesuai dengan konteks dan tuntunan zaman, merupakan ajaran universal al-Qur'an yang dapat diaplikasikan oleh manusia secara umum, karena al-Qur'an selain petunjuk bagi umat Islam juga sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan li al-nās*).

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āsyah Raḍiā Allah ‘anhā, *Tafsīr Umm al-Mu’minīn*, yang dikumpulkan dan ditahqīq oleh: ‘Abdullah ‘Abd al-Su‘ūd Badar, Qāhirah: Dār Ālām al-Kutub, 1996 M/1416 H.
- ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘iyyah: Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū‘iyyah*, Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, no year.
- Adam, Carol J. *Sexual politics of meat A feminist Vegetarian Critical Theory*, New York: Continuum, 2010.
- Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim *Tafsīr al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2000.
- Anshori, “Penafsiran Ayat-Ayat Gender dalam Tafsir al-Misbah” (Disertasi di Universitas Islam Negeri, (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.
- Al-Asfahānī, al-Rāghib, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, Riyāḍ: Maktabah Nazar Muṣṭafā al-Bāz, 1997, cet. I.
- Ash-Shiddieqiy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur’anul Majid al-Nur*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Azra, Azyumardi. Amerika Serikat dan Islamophobia, dalam: *Resonansi Republika*, 14 Maret 2019. <https://www.uinjkt.ac.id/id/amerika-serikat-dan-islamofobia/>. Accessed on 1 June 2020.
- Baciu, Ioana Writing is Masculine, Gossip is Feminine: American Myths in Sherlys Jackson’s “The Possibility of Evil”, *Buletinul Institutului Politehnic Din Iasi*, vol. 67, (71), no. 1-2, 2021.
- Badawi, Elsaid M. and Abdel Halcem, Muhammad. *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*, Leiden, Boston: Brill, 2008.

- Barlas, Asma. *Believing Woman in Islam, Unreading Patriarchal Interpretation in the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2019.
- Brizandine, Louann, *The Female Brain*, New York: Morgan Road Books, 2006.
- Cixous, Helene and Clement, Catherine, *The Newly Born Woman*, translated by Betsy Wing, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.
- Clark, S. H. *The Poetry of Masculine Desire*, New York: Routledge, 1994.
- Conboy, Catic. *Writing on the Body, Female Ombodiment and Feminist Theory*, New York: Columbia University, 1997.
- Conley, Verena Andermatt. *Modern Cultural Theoris: Helene Cixous*, New York: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Connoly, Peter *Approaches to the Study of religion*, New York: Cassel, 1999.
- al-Daghāmain, Ziyād Khalīl Muḥammad. *Manhajiyyah al-Baḥth fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*, Amman: Dār al-Baṣīr, 1955.
- Deming, Mary P. dan Gowen, Sheryl. P. "Gender Influences on the Language Processes of Collage Basic Writers, *Community/Junior College*, Jan, 1990, Vol. 14, Issue 3.
- al-Dimashqī, Abī al-Fidā' al-Isma'īl Ibn 'Umar Ibn Katīhr *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.
- al-Fayūmī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Alī. *al-Miṣbah al-Munīr*, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1999, Third edition.
- Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender*, Bandung: Mizan, 2014.

- Gaard, Greta. *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*. Philadelphia: Temple University Press. 1998.
- Goode, William J. *Method in Social Research*, Columbia: Mcgraw-Hill Kogakusha Ltd: 1952.
- al-Ḥanbalī, Ibn Ḥafṣ ‘Umar Ibn ‘Alī Ibn ‘Ādil al-Dimashqī. *al-Lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb*, Beirut: Dār al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1998 M.
- Hassan, Riffat. *Feminist Theory and Islamic Discourse*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992.
- Riffat Hassan, "Women's Rights in Islam: Normative Teachings Versus Practice" dalam *Islam and Human Rights: Advancing a U.S.-Muslim Dialogue*, Shireen T Hunter (editor), Washington DC: The CSIS Press, 2005.
- Hassan, Riffat. *Feminisme dan Al-Qur’an*, sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan, *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. 11, 1990.
- Hawwā Sa‘īd *al-Asās fī al-Tafsīr*, Cairo: Dār al-Salām, 1989.
- Herbert Sussman, Masculine identities, The History and meanings of manliness, London: Praeger, 2012.
- <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/phallocentrism>. Accessed on 24 June 2023.
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/patriarki>. Diakses pada tanggal 6 Januari 2025.
- <https://www.oxfordreference.com>. Accessed on 24 June 2023.
- Ibn Kathīr, Abī al-Fidā’ al-Ismā‘īl Ibn ‘Umar al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*, Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.
- Ibnu Manzūr, *Lisan al-‘Arab*, Lebanon: Dar Ṣādir, cet. I, 2000.
- Ilyas, Yunahar. “Kepemimpinan dalam Keluarga: Pendekatan Tafsir”, *Jurnal Kajian Islam al-Insan*, No. 3, Vol. 2, 2006.

- Ismail, Nur Jannah. *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Istibsyarah, *Hak-Hak Perempuan Relasi Gender Menurut Tafsir al-Sya'rawi*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Jones, Sanela Smolovic. *Feminist solidarity building as embodied agonism: An ethnographic account of a protest movement*, Wiley, 2020.
- Jurcovic, Dubravko, and Gordon A. Walker. *Examining Masculine Gender Role-Conflict and Stress in Relation to Religious Orientation and Spiritual Well-Being in Australian Men*, *The Journal Men's Studies*, vol. 14, no. 1, 2006.
- Lang, Robert. *Masculine Interest, Homeerotics in Hollywood Films*, New York: Columbia University Press, 1957.
- Lantone, Charlotte Duval, *Toxic Leadership Culture and Gender, Integration in the Canadian Forces*, Chicago: McGill-Queen's University Press, 2022.
- Makaryk, Irene R. *Encyclopedia of Contemporary Literacy Theory, Approaches, Scholars, Terms*, London: University of Toronto Press: 1993.
- al-Marāghī, 'Abd al-Rādī Ḥasan, "al-Tarbiyah al-Bī'iyah fī al-Islām, *al-Wā'ī al-Islāmī*, no. 408 (Sha'ban 1420 H/November 1999).
- Matchinske, Megan. *Writing, gender and state in early modern England Identity formation and the female subject*, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Mernissi, Fatimah *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading-Massachusetts, Addison-Wesley Publishing, 1991.
- Miller, Nancy K. *Subject to Change: Reading Feminist Writing*, New York: Columbia University Press, 1988.

- Morgentaler, Abraham. *Testosterone for Life: Recharge Your Vitality, Sex Drive, Muscle Mass, and Overall Health*, New York: McGraw-Hill, Year: 2008.
- Muhsin, Amina Wadud *Quran and Woman*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- Mulia, Siti Musdah et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, Jakarta: LKAJ, 2003.
- , *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005, first edition.
- Mustaqim, Abdul “Feminisme dalam Perspektif Riffat Hasan”, Tesis S2 Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga 1999.
- , “Metodologi Tafsir Perspektif Gender (Studi Kritis Pemikiran Riffat Hasan)” dalam: Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur’an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, Edisi Pertama.
- Zaghlul al-Naggar, *Treasure in the Sunnah, Scientific Approach*, Cairo: Al-Falah Foundation, 2005.
- Norhidayat, *Citra Perempuan dalam Tafsir Sufi, Kajian Kitab Laṭā’if al-Isyārāt al-Qusyairi*, Jakarta Timur: Cakrawala Budaya, 2017.
- Nusair, Lama. *Gender Writing: Representation of Arab Women in Postcolonial Literature*, Edinburgh: University of Edinburgh, 2005.
- Oosterveld, Valerie *Gender*. <http://HLSHRJlaw.harvard.edu>. Diakses pada tanggal 3 Mei 2009.
- Parhusip, J.A. Sri Rebeka and Sibarani, Berlin. Gender Writing of Bataknese and Javanese Senior High School Students in Writing Arguments, *GENRE*; Vol 10, No 4 (2021); Universitas Negeri Medan, 2021.

- al-Raḥmān, ‘Āisyah ‘Abd I’jāz *al-Bayān li al-Qur’ān*, Qāhirah: Dār al-Ma’ārif, 1990.
- al-Ṣabūnī, ‘Ali Ibn al-Jamīl. *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Madīnah Naṣr: Dār al-Ṣabūnī, 1417 H/1998M.
- Raya, Ahmad Thib. “Khalifah”, in: *Ensiklopedi Al-Qur’an*, Jakarta, Lentera Hati, 2007, cet. I, Vol. 2, 451.
- Riḍā Muḥammad Rashīd *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999 M/1420 H.
- Rohmana, Jajang A. Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Keislaman: Problematika Ontologis dan Historis ‘Ulūm Al-Qur’ān, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 8, Nomor 1, Juni 2014.
- Runnals, Donna R. *Gender Concept in Female Identity Development*, in: *Women in Indonesia Society: Access, Empowerment and Opportunity*, Ed. M. Atho Mudzhar Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002.
- al-Sha‘rāwī, Muḥammad Mutawalli. *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, Cairo: Idārah al-Kutub wa al-Maktabah, 1991 M/1411 H.
- Ṣālih, Ṣubḥi. *Mabāḥith fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1974.
- Sellers, Susan. in: *Hélène Cixous Reader*, London: Routledge, 1994.
- Shihab, Muhammad Quraish *Tafsir al-Mishbah, Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- , *Khilafah Peran Manusia di Bumi*, Jakarta: Lentera Hati, 2020.
- , et.all, *Sejarah dan Ulūm Al-Qur’ān*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, 3rd edition.
- , in: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman*, Jambi:

- Sulthan Thaha Press, 2007, First edition.
- , *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- al-Suyūfī, Jalaluddin ‘Abd al-Rahman *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an* Cairo: Dar al-Hadīth, 2006.
- al-Sa’di, Abd al-Rahman Naṣir *al-Qawā’id al-Ḥisān li Tafsīr al-Qur’ān*, Riyāḍ: Maktabah al-Ma’arif, 1980.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian*, Yogyakarta: LKiS, 1999, Ist edition.
- Sullivan, Janet Lee. “No Boy Left Behind The Impact of Boy Friendly Strategies on the Gender Writing Achievement Gap”, Disertation in Southeastern Bhaptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, 2012.
- al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.
- Tamam, Badru *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*, Karawang: Yayasan Pendidikan Nur Tamam, 2021.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*, Jakarta: Paramadina, 2001, edisi kedua.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Walker, Steven M. and Daryl V. Watkins *Toxic Leadership, Research and Cases*, New York: Routledge, 2023.
- Wollstonecraft, Mary., Janet Todd (editor). *A Vindication of the Rights of Men A Vindication of the Rights of Woman an Historical and Moral View of the French Revolution*, USA: Oxford University Press, 1993.

-----., Eileen Hunt Botting, *A Vindication of the Rights of Woman*,
New Haven: Yale University Press, Year: 2014.

Yates, Candida. *Masculine Jealousy and Contemporary Cinema*,
New York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 1.

Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, *Wahana*, Vol.
1, No. 10, 2015/2016.

GLOSARIUM

Feminis Anglo-Amerika:

Kelompok feminis yang dipengaruhi oleh tradisi feminisme di dunia Anglofon (berbahasa Inggris), terutama Amerika Serikat dan Inggris. Mereka dikenal karena pendekatan empiris, pragmatis, dan fokus pada isu-isu perempuan dalam konteks sosial, ekonomi, dan hukum.

Gender:

seperangkat sikap, peran dan tanggung jawab, fungsi, hak dan perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat tempat manusia itu tumbuh dan dibesarkan

Patriarki:

Perilaku mengutamakan laki-laki daripada perempuan dalam masyarakat atau kelompok sosial tertentu

Falosentris

Ideologi yang menganggap bahwa falus/organ seksual laki-laki adalah elemen terpenting dalam struktur sosial

Feminine writing:

Tulisan yang melibatkan perempuan dari segi pemikiran dan pengalaman hidupnya, penulisan tentang tubuhnya.

Masculine wrting:

Tulisan yang berakar dari alat vital laki-laki untuk mendominasi perempuan. gaya penulisan yang cenderung

patriarkis dan mendeskreditkan perempuan, baik itu dari segi redaksi, simbol ataupun penegasan hirarki.

Metode Gender wrting:

Serangkaian langkah sistematis penafsiran yang bertujuan untuk menjelaskan argumentasi penafsiran al-Qur'an yang steril dari bias gender

Imām:

Pemimpin yang menjadi teladan dalam spiritual dan moral dan memiliki karakter luhur

Ufi al-Amr:

Orang yang ahli dan diamanahi kepercayaan oleh rakyat

Al-Mālik:

Raja/pemimpin dalam sistem kerajaan

Imra'ah Tamlikuhum:

Perempuan yang memimpin

Nafsin Wāhidah:

Jenis yang sama

Al-Wujūh:

Kata yang sama sepenuhnya dalam huruf dan bentuknya yang ditemukan dalam beberapa ayat tetapi beraneka ragam makna yang dikandungnya

Al-Nazā'ir:

Lafaz yang berbeda namun maknanya serupa

BIODATA PENULIS

Nur Arfiyah Febriani

Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., lahir di Bekasi pada tanggal 2 Februari 1981, dari buah cinta ayahanda H. Murhain dan Ibunda Hj. Siti Maryam Thaib. Ryan panggilan akrabnya menikah dengan, Dr. H. Badru Tamam, Lc. M.A.

Jenjang pendidikan Ryan dimulai dari: TK Muslimat II, Bekasi (lulus: 1986), SDN I Pondok-Ungu, Bekasi (Lulus: 1992), Ponpes: Madrasah Tsnanawiyah Attaqwa Ujung Harapan Bahagia Bekasi (1996), Ponpes: Madrasah Aliyah Attaqwa Ujung Harapan Bahagia Bekasi (1999), S1 Tarbiyah, STAI Attaqwa Bekasi, (2003), S2 Tafsir Hadis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2007), S3 Tafsir Hadis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2011)

Ryan memulai perjaanan akademisnya di luar negeri sejak mendapat beasiswa dari Pendidikan Kader Mufasir dari Pusat Studi al-Qur'an (PSQ) di bawah asuhan Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab. Pada tahun 2011, Ryan berkesempatan riset disertasi sampai ke Mesir selama sebulan dan membedah disertasinya di depan Dewan Pengurus Ikatan Keluarga Pelajar dan Mahasiswa At-Taqwa (IKPMA-Mesir) dan Keluarga Pelajar Jakarta (KPJ) Mesir.

Ryan juga pernah mempresentasikan papernya di University of Western Sydney, Australia (2014), Auckland University, New Zealand (2015), Leiden University, Belanda (2018), International Islamic University Malaysia/IIUM (2018), dan University Sains Islam Malaysia/USIM (2024). Selain di Indonesia, Disertasi Ryan juga telah menginspirasi beberapa karya ilmiah di beberapa negara, seperti Singapura, Australia, Mesir, Turki, dll. Berbagai paper Ryan dapat dinikmati dalam akun google scholarnya <https://bit.ly/Nur-Arfiyah-Febriani-GoogleScholar>

Ryan aktif sebagai reviewer di beberapa jurnal di Indonesia, seperti jurnal Bimas Islam, Suhuf (Lajnah), Yin Yang (UIN Saizu), Jurnal al-

Tibyan (IAIN Langsa), Masdar Jurnal Studi al-Quran dan Hadis (UIN Padang), AIPI (Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia), Subdit Kepustakaan Kementerian Agama, dll. Jurnal luar negeri yang meminta Ryan sebagai Reviewer seperti jurnal *Pertanika*, Malaysia (Scopus Q3), dan sejak tulisannya di HTS, *African Journal* (Scopus Q1) terbit di tahun 2021 dengan judul “Adult Religious Morality Development from the Quranic Perspective: Strategies to overcome Islamophobia and Christianophobia”, Ryan juga dipercaya untuk mereview beberapa paper terkait kajian Tafsir al-Qur’an di jurnal HTS sampai saat ini.

Bukan hanya aktif mengisi seminar di berbagai kampus di Indonesia dan luar negeri, Ryan juga memenuhi permintaan sebagai keynote speaker pada acara KUPI 2022 dengan tema: “The Role of Indonesia Woman Ulama in the Quranic Ecogender: From Analysis to Environmental Conservation Action”, Febriani juga menjadi Tim Pakar dan narsum kajian Moderasi Beragama di Lajnah, Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren KEMENAG RI, Program Pendidikan Profesi Guru/PPG KEMENG RI. Pengabdian masyarakat juga dilakukan di majlis ta’lim di mana Ryan melakukan riset, baik di dalam dan luar negeri, tidak lupa di kampung halamannya di Pondok-Ungu, Majlis Ta’lim di Karawang, Jakarta dan lain-lain. Ryan juga aktif menjadi narsum kajian Islami di Masjid Istiqlal, TVRI, MNC Muslim, cariustadz, Islami.co, dll.

Buku ini mencoba untuk mengurai salah satu faktor penyebab stereotipe agama Islam sebagai agama patriarkis, yaitu pemahaman dari ayat dan hadis yang dipahami tekstual dan parsial sehingga terkesan misoginis melalui karya mufassir laki-laki. Stereotipe dan faktor penyebabnya ini perlu dibaca ulang agar pembaca juga lebih bijak dalam menilai pemikiran para mufassir. Di sisi lain, pembacaan terhadap ayat dan hadis memerlukan seperangkat ilmu dan langkah untuk mendapatkan gambaran yang komprehensif tentang perspektif Al-Qur'an serta tolak ukur penafsiran agar penilaian terhadap pemikiran mufassir dapat lebih obyektif. Buku ini hadir untuk mengakomodir masalah mendasar dalam stereotipe agama Islam dan kebutuhan langkah penafsiran yang dapat menghadirkan penafsiran yang steril dari bias gender.

Buku ini mengurai faktor penyebab stereotipe Islam sebagai agama patriarki. Penulis berhasil merekonsiderasi bahwa jika ayat dan hadis dipahami komprehensif dengan metode yang tepat, sejatinya tidak ada ayat dan hadis yang misoginis. Metode *gender writing* adalah sebuah karya monumental di tengah perdebatan teoretis tentang apakah ajaran agama masih relevan dalam diskursus gender kontemporer.

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
Menteri Agama RI dan Rektor Universitas PTIQ Jakarta



ISBN 978-623-5448-79-4



9

786235

448794