

Adrika Fithrotul Aini

AL-QUR'AN MENOLAK PATRIARKI

Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Gender



Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).

Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

AL-QUR'AN MENOLAK PATRIARKI

Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Gender

Adrika Fithrotul Aini

madza
media

AL-QUR'AN MENOLAK PATRIARKI

Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Gender

Edisi Pertama

Copyright @ 2022

ISBN 978-623-377-368-3

15,5 x 23 cm

249 h.

cetakan ke-1, 2022

Penulis

Adrika Fithrotul Aini

Editor

Agus Sulton

Penerbit

Madza Media

Anggota IKAPI: No.273/JTI/2021

Kantor: Jl. Bantaran Indah Blok H Dalam 4a Kota Malang

redaksi@madzamedia.co.id

www.madzamedia.co.id

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotocopy tanpa izin sah dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji kepada Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, sehingga buku ini bisa terselesaikan. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW. Buku yang berjudul *al-Qur'an Menolak Patriarki Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Gender* merupakan buku yang berisi tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan tentang laki-laki dan perempuan serta relasi antar keduanya. Selama ini, di tengah pemahaman gender yang sudah terbuka, namun masih banyak yang memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan bias. Interpretasi sebuah ajaran dianggap sebagai sesuatu yang *taken for granted* dan bersifat sakral.

Dengan demikian, dapat dilihat bahwa penting sekali membangun penafsiran yang perspektif gender yang sesuai dengan nilai-nilai kesetaraan dan keadilan sebagaimana yang diperjuangkan oleh al-Qur'an. Sehingga nilai-nilai fundamental al-Qur'an yang direpresentasikan dalam ayat-ayat yang berbicara tentang relasi perempuan dan laki-laki tidak terdistorsi oleh bias-bias ideologi patriarkhi dan kepentingan superioritas laki-laki.

Hadirnya buku ini ingin berkontribusi terhadap perubahan pemahaman bahwa al-Qur'an melanggengkan sistem patriarkhi. Penulis menyajikan model penafsiran yang dimulai dari bahasan linguistik menjadi poin penting sebelum masuk lebih jauh dalam memahami konteks ayat. Penerapan metode hermeneutik diharapkan mampu mengungkap berbagai aspek baik dari aspek sosio-historis hingga kontekstualisasi saat ini. Semoga buku ini bisa menjadi tawaran baru dalam memahami ayat-ayat relasi laki-laki dan perempuan.

Penulis ucapkan terima kasih kepada para pihak yang mempunyai kontribusi besar dalam terselesaikannya buku ini. Terima kasih kepada keluarga besar, utamanya orang tua. Bekal doa kalian yang tak pernah putus semoga terus mengiringi langkah penulis. Buku ini tidak akan terbit tanpa dorongan besar dari suami tercinta untuk terus mengembangkan keilmuan dan menghasilkan karya. Buku ini penulis dedikasikan kepada malaikat hidupku yang masih dalam kandungan,

you're my sunshine. Penulis juga ucapkan terima kasih kepada Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung atas atmosfer intelektualnya sehingga mendorong penulis untuk terus menghasilkan karya.

Jombang, 22 Februari 2022

Penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	i
Daftar Isi	iii
BAB I Pendahuluan	1
BAB II Islam dan Gender	6
A. Perempuan pada Masa Islam Awal	6
1. Perempuan Pra-Islam	6
2. Perempuan Masa Islam	19
B. Perempuan Indonesia	32
1. Perempuan Pra-Kemerdekaan	32
2. Perempuan Pasca Kemerdekaan	35
BAB III Analisis Linguistik Ayat-Ayat Kesetaraan Gender	41
A. Analisis Stilistika	42
1. Leksikal	42
2. Gramatikal	52
B. Analisis Semantik	59
1. Makna Dasar	59
2. Makna Relasional	69
3. Medan Semantik	97
4. <i>Worldview</i> Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an	107
BAB IV Makna Autentik Ayat Kesetaraan Gender	110
A. Makna autentik Ayat Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan	111
B. Makna Autentik Ayat Relasi Laki-Laki dan Perempuan Ranah Domestik	134

C. Makna autentik Ayat tentang Kesetaraan di Ranah Publik	173
BAB V Relevansi Kesetaraan Gender dalam Konteks Indonesia	191
A. Relevansi dengan Pandangan Hidup Bangsa	191
B. Relevansi dengan Kesejahteraan dan Keharmonisan Keluarga.....	204
C. Relevansi dengan Politik Afirmasi.....	218
BAB VI Penutup.....	225
Daftar Pustaka	228
Indeks	238
Tentang Penulis	241

Al-Qur'an adalah sumber nilai, ajaran, serta pedoman hidup orang Islam sepanjang masa. Al-Qur'an tidak menutup diri untuk dapat berinteraksi dan berdialog dengan budaya dan kondisi yang berbeda. Di antara bentuk interaksi tersebut salah satunya adalah suatu upaya untuk melakukan pemaknaan ulang dan penafsiran terhadap al-Qur'an dengan tujuan agar ajarannya dapat terus digali dan diaplikasikan dalam kehidupan sosial.

Adapun penafsiran terhadap al-Qur'an pada dasarnya telah dimulai sejak masa Nabi Muhammad, kemudian terus berlanjut hingga era kontemporer saat ini. Adapun metode dan bentuk penafsiran terus mengalami perkembangan, akan tetapi beberapa penafsiran masih ada yang bias gender.¹ Beberapa mufasir masih berusaha mempertahankan pemahaman yang melanggengkan unsur ketidaksetaraan gender. Mereka masih mengikuti interpretasi-interpretasi pra-modern dalam menghadapi perkembangan dan perubahan zaman.

Tujuan luhur al-Qur'an tidak selalu termanifestasikan dengan baik dalam kehidupan umat Islam pasca kenabian.² Budaya patriarki yang

¹ Penafsiran yang bias gender tersebut antara lain tampak pada penafsiran mufasir klasik seperti al-Thabari dan Ibnu Katsir dalam menafsirkan Q.S. an-Nisa' (4): 1. Mereka menafsirkan *min nafs wahidah* dalam ayat tersebut dengan makna "dari satu laki-laki" yaitu Adam. Hal tersebut lalu dikaitkan dengan penciptaan perempuan yaitu hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam. Lihat dalam Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ai al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1994), II: 387. Lihat juga dalam Abu Fida' al-Hafiz Ibn Kasir ad-Dimisyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Beirut: Dar al-Fikr, 2011), I: 407.

² Al-Qur'an turun sebagai respons terhadap kondisi sosial Arab pra Islam, di mana tradisi pada era tersebut diwarnai dengan kekerasan, pemujaan berhala, serta perilaku seksual yang tidak bermoral terhadap perempuan. Oleh karena itu, Islam datang untuk menghapus tradisi-tradisi Arab pra Islam yang tidak bermoral tersebut dan menggantikannya dengan ajaran-ajaran universal yang menyuarakan kesetaraan dan keadilan antara sesama manusia, baik perempuan maupun laki-

masih mengakar telah membentuk paradigma yang kuat terkait superioritas laki-laki atas perempuan. Paradigma tersebut akhirnya berpengaruh pada penafsiran di era klasik maupun pertengahan, sehingga penafsirannya masih diwarnai dengan ideologi patriarkhi.³

Berbicara tentang gender, maka secara tidak langsung berbicara tentang konsep dan relasi laki-laki dan perempuan. Dalam penafsiran al-Qur'an, terdapat beberapa ayat yang menerangkan tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan. Hal itu antara lain; asal-usul penciptaan perempuan, konsep kewarisan, poligami, persaksian, dan peran perempuan dalam *public sphere*. Jika ayat al-Qur'an tersebut ditafsirkan secara literal, ayat yang berbicara masalah konsep dan relasi gender memberi kesan terhadap adanya ketidakadilan terhadap perempuan. Akan tetapi, apabila dianalisis dengan berbagai pendekatan semantik, semiotik, maupun hermeneutika, dan dengan tidak mengabaikan konteks makro, maka akan mendapatkan nilai universalnya. Dengan demikian, maka beberapa faktor penyebab munculnya pemahaman keagamaan tidak ramah perempuan yakni *pertama*, umat Islam lebih banyak memahami agama secara dogmatis, bukan berdasarkan penalaran kritis dan rasional. Maka tidak heran jika pemahaman yang pertama adalah sangat ahistoris. Relasi gender dianggap sebagai sesuatu yang *given* bukan *social constructed*. *Kedua*, pemahaman tentang relasi gender di masyarakat lebih banyak mengacu pada pemahaman tekstual, mengabaikan aspek kontekstualnya yang mengedepankan prinsip egaliter dan akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan.⁴

laki. Misalnya saja mengenai aturan *'iddah* (masa tunggu) bagi perempuan bercerai atau ditinggal mati oleh suaminya, sebagaimana dalam Q.S. at-Talaq (65): 1. Hal tersebut adalah untuk melindungi perempuan dari perilaku seksual yang tidak bermoral sebagaimana tradisi Arab pra Islam. Lihat dalam Gerald R. Hawting, "Pre-Islamic Arabia and the Qur'an," ed. Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), IV: 254-256.

³ Barbara Freyer Stowaster, *Women in the Qur'an, Tradition and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994), 7-8.

⁴ Khususnya di Indonesia, akhir akhir ini masih banyak terjadi pelecehan seksual terhadap perempuan. Misalnya kasus penyayatan tiga perempuan di Yogyakarta, pembunuhan mahasiswa UGM, serta pemerkosaan dan pembunuhan siswi SMP di Bengkulu. Semua kasus tersebut menunjukkan betapa masih minimnya rasa kemanusiaan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Perempuan yang masih dianggap lemah selalu menjadi korban atas pelecehan-pelecehan yang terjadi. Lihat dalam Koran Kompas tanggal 3 Mei 2016.

Wacana penafsiran secara lebih luas akan membawa implikasi lebih besar pula terhadap pemikiran Islam terkait dengan permasalahan perempuan. Dalam hal ini, konstruksi pemikiran yang mendefinisikan perempuan sebagai *second class* dan adanya superioritas laki-laki atas perempuan karena praktik ketidakadilan akan membawa implikasi terhadap eksistensi dan aktivitas perempuan itu sendiri. Dengan demikian, gagasan dan nilai-nilai agama akan memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran dan struktur masyarakat.

Perempuan, dalam realitasnya dianggap lemah atau inferior. Sebenarnya, hal ini merupakan implikasi dari superioritas laki-laki dan sistem sosial, bukan bersifat teologis. Kaitannya dengan ini, masalah yang bersifat sosiologis seringkali menjelma menjadi teologis dan tetap dipertahankan, meskipun kondisi sosiologisnya telah berubah. Oleh sebab itu, interpretasi sebuah ajaran dianggap sebagai sesuatu yang *taken for granted* dan bersifat sakral. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa penting sekali membangun penafsiran yang perspektif gender yang sesuai dengan nilai-nilai kesetaraan dan keadilan sebagaimana yang diperjuangkan oleh al-Qur'an. Sehingga nilai-nilai fundamental al-Qur'an yang direpresentasikan dalam ayat-ayat yang berbicara tentang relasi perempuan dan laki-laki tidak terdistorsi oleh bias-bias ideologi patriarkhi dan kepentingan superioritas laki-laki.

Untuk mendukung penafsiran yang "egaliter", tidak jarang nuansa hermeneutika pun sebagai salah satu *trend* dalam kajian teks-teks keagamaan menjadi suatu cara yang tidak terelakkan lagi dalam penafsiran feminis. Kesarjanaan belakangan ini semakin memperjelas bahwa pembacaan-pembacaan konservatif terhadap al-Qur'an merupakan akibat dari metode yang digunakan atau yang tidak digunakan oleh kaum muslim dalam membaca al-Qur'an. Khususnya, tandas para sarjana kritis,⁵ kaum muslim tidak membaca al-Qur'an sebagai sebuah "totalitas hermeneutika yang kompleks" maupun sebagai sebuah teks "yang memiliki latar belakang historis." Sebaliknya, menurut Mustansir Mir, mereka berpegang pada metode "linier atomistik" yang "mendekati al-Qur'an secara ayat per ayat. Unit dasar kajian al-Qur'an dari kebanyakan mufassir adalah satu atau beberapa ayat yang dikaji secara terpisah dari ayat-ayat yang

⁵ Yang dimaksud dengan "sarjana kritis" adalah mereka yang bersandar pada kritik, penalaran, dan gugatan.

mendahului atau mengikutinya.” Akibatnya, al-Qur’an tidak dibaca sebagai sebuah teks yang memiliki “*nazm* (kepaduan) tematis dan struktural.”⁶ Karena itu, tidaklah mengejutkan jika metode klasik itu tidak dapat menghasilkan sintesa kreatif dari berbagai prinsip al-Qur’an,⁷ karena ia tidak memahami signifikansi ajaran al-Qur’an tanpa mempertimbangkan konteks pewahyuannya.

Berpijak dari hal tersebut, para mufassir kontemporer kemudian berupaya melakukan rekonstruksi penafsiran yang berprespektif gender dalam mewujudkan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan dalam al-Qur’an.⁸ Banyak pemikir kontemporer yang menawarkan gagasan metodologi tafsir modern yang populer dengan sebutan hermeneutika al-Qur’an. Di era awal terdapat Muhammad Abduh (w. 1905), Amin al-Khulli (w. 1966), Fazlur Rahman (w. 1988), dan Nashr Hamd Abu Zayd (w. 2010). Selanjutnya, muncul nama Abdullah Saeed (berikutnya disebut dengan Saeed) yang turut mewarnai kontestasi metodologi penafsiran modern saat ini. Saeed memberi perhatian pada kompleksitas makna dan konteks sosio-historis sebagai alat untuk membaca al-Qur’an. Menurut Saeed bahwa pembaca (mufassir) bukanlah penerima pasif yang begitu saja menerima makna. Akan tetapi, pembaca adalah peserta aktif dalam memproduksi makna teks. Model interpretasi ini meletakkan al-Qur’an dalam konteksnya kemudian menafsirkannya secara konstruktif.⁹

Kemudian, dari berkembangnya metode penafsiran modern tersebut, juga memunculkan banyak mufassir yang menafsirkan ulang mengenai ayat-ayat gender di dalam al-Qur’an, seperti Amina Wadud, Asghar Ali Engineer, Fatima Mernissi, Asma Barlas, Nashr Hamd Abu

⁶ Asma Barlas, *Cara Qur’an Membebaskan Perempuan*, terj. Cecep Lukan Yasin (Jakarta: Serambi, 2005), 44-45.

⁷ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (Minnesota: Bibliotheca Islamica, 1980), xi.

⁸ Di antara mufassir kontemporer yang mengkonstruksi penafsiran yang berprespektif gender adalah Amina Wadud yang menafsirkan ayat-ayat gender dengan menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlurrahman. Lihat dalam Amina Wadud, *Qur’an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 3-4. Selain itu juga ada Asma Barlas yang menafsirkan secara kontekstual dan melakukan analisa dengan melihat konteks pewahyuan. Lihat dalam Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur’an* (University Texas Press, 2002), 18-19. Serta beberapa mufassir kontemporer lainnya.

⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an; Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 286.

Zayd, Muhammad Syahrur, dan beberapa mufassir kontemporer lainnya. Semua dari mereka menggunakan metode penafsiran kontemporer guna mendekati penafsiran gender yang lebih kontekstual.

Penerapan metode hermeneutika dalam penelitian ini digunakan sebagai alternatif metodologis penafsiran yang diharapkan mampu mengungkap berbagai aspek yang melingkupi ayat gender baik dari pemaknaan dan konteks sosio-historis dan kebutuhan real saat ini. Para *mufassir* sebelumnya memang telah gamblang menjelaskan mengenai penafsiran yang tidak lagi bias gender, akan tetapi, penafsirannya masih mencakup realitas konteks keumuman. Dengan demikian, untuk lebih membumikan penafsiran ayat-ayat gender agar lebih kontekstual utamanya di Indonesia, penulis juga ingin merelevansikannya dengan konteks Indonesia memandang makna autentik al-Qur'an.

BAB 2 | ISLAM DAN GENDER

Dalam bab ini, penulis merasa perlu untuk menguraikan secara sekilas gambaran tentang sejarah kondisi perempuan baik pada masa sebelum Islam dan masa Islam. Adapun hal-hal yang terkait dengan uraian sejarah perempuan yang akan penulis paparkan dalam buku ini terkait dengan kondisi perempuan pada masa pra-Islam dan Islam yang menyangkut kondisi dalam wilayah sosial, politik, dan budaya. Penulis juga akan menguraikan mengenai bentuk-bentuk perilaku diskriminasi terhadap perempuan dalam beberapa bentuk, yakni bentuk pernikahan pada saat itu, perceraian, penguburan hidup-hidup perempuan, dan juga bentuk perbudakan. Selain itu, penulis juga akan menguraikan sejarah perempuan dalam konteks masyarakat Indonesia baik pada saat pra-kemerdekaan dan pasca kemerdekaan. Ini penting sebagai pengantar untuk memahami lebih jauh mengenai perkembangan kondisi perempuan yang nantinya memudahkan penulis dalam mendiskusikan pada bab empat dan bab lima.

A. Perempuan pada Masa Islam Awal

1. Perempuan Pra-Islam

Secara umum, masyarakat Arab di semenanjung Arabia memiliki struktur budaya yang mengakui superioritas laki-laki. Relasi antara laki-laki dan perempuan diatur seperti aturan yang berlaku dalam masyarakat patriarkhal. Hubungan antara laki-laki dan perempuan pada masa pra-Islam berada dalam posisi superior dan inferior. Superioritas dan dominasi laki-laki dapat dilihat dalam sejarah, seperti poligami yang melibatkan pelbagai negara, penguasa negara, sebagaimana yang pernah terjadi di Persia, Eropa, Asia Barat, Yunani, Romawi, dan

Madinah.¹⁰ Di tanah Arab, yang menjadi kepala suku adalah kaum laki-laki, dan perempuan hanyalah sebagai penikmat nafsu laki-laki.

Superioritas perempuan juga pernah menjadi bukti sejarah pada masa pra-Islam. Masyarakat pra-Islam pernah mengalami sistem keluarga yang “matrilineal”, yakni pertalian keluarga dicatat dari pihak perempuan.¹¹ Pada masa pra-Islam ada pelbagai corak perkawinan, yakni patrilineal dan patrilokal, dan juga pada perkawinan matrilineal dan matrilokal. Selain itu, Lamyah al-Faruqi menurut analisisnya bahwa tipe perkawinan masyarakat jahiliyyah ada dua macam: perkawinan yang mengikuti alur keluarga perempuan dan perkawinan yang mengikuti alur keluarga laki-laki.¹² Akan tetapi, melihat realitas perempuan yang mempunyai status yang sama dengan laki-laki, lambat laun hubungan kesukuan Arab mengalami perubahan, yang sampai akhirnya tipe pertama mulai hilang dan sebaliknya corak kedua mulai menjadi dominan.

Sistem patriarkhal dapat diketahui dengan melihat struktur strata sosial masyarakat Arab pada saat itu. Kenyataannya, di lingkungan suku Quraisy yang pada saat itu terdapat sebuah pola stratifikasi sosial yang berdasarkan nasab dan kekayaan juga menjadi faktor utama adanya dominasi. Anggota masyarakat dari klan-klan yang terpandang dan kaya akan menikmati sebagai golongan kelas tinggi, mulai dari pedagang sampai paling terendah yakni para budak baik laki-laki maupun perempuan. Sehingga, kebebasan kaum perempuan dalam berperan baik dalam ranah domestik dan publik sedikit banyak dipengaruhi oleh struktur sosial yang berlaku pada saat itu.

Dominasi laki-laki atas perempuan pada masa pra-Islam salah satunya ditekankan oleh kebangkitan masyarakat

¹⁰ Amer Ali, *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Muhammad*, terj. H.B. Jassin (Jakarta: Bulan Bintang: 1978), 375.

¹¹ J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terj. Machnun Husein (Surabaya: CV. Amarpress, 1991), 44.

¹² Lamyah al-Faruqi, *Masa Depan Kaum Wanita: Model Masyarakat Ideal, Tawaran Islam, Studi Kasus Amerika dan Masyarakat Modern* (Surabaya: al-Fikr, 1997), 50.

perkotaan. Hal ini jauh dari teori-teori andosentris yang mengemukakan bahwa inferior perempuan berdasarkan pada biologi dan alam (kodrati). Akan tetapi, dalam bukti sejarah mengemukakan bahwa perempuan dihormati sebelum bangkitnya masyarakat perkotaan dan statusnya merosot karena munculnya pusat-pusat perkotaan.¹³ Meskipun demikian, menurut Gerda Lerner bahwa dominasi laki-laki juga sudah mempunyai dasar sebelum bangkitnya masyarakat perkotaan, yakni munculnya budaya prajurit akibat tuntutan situasi dan kondisi saat itu, sehingga kekuatan sepenuhnya ada pada laki-laki yang menjadikan adanya dominasi atas perempuan.

Pada masa dahulu yang diiringi dengan gencarnya militer peperangan menancapkan dominasi laki-laki dan melahirkan masyarakat yang berdasarkan kelas. Keluarga yang bercorak patriarkhal dirancang untuk menjamin paternitas kepentingan laki-laki dalam mengendalikan seksualitas perempuan menjadi dilembagakan dan dijunjung tinggi.¹⁴ Seksualitas perempuan dipandang sebagai milik laki-laki, pertama milik ayah, suaminya, dan kesucian seksual perempuan menjadi milik yang berharga secara ekonomis dan dapat dirembugkan. Hal inilah yang menimbulkan prostitusi dan demarkasi antara perempuan yang kemampuan reproduksinya menjadi milik satu orang dengan perempuan yang secara seksual menjadi milik siapa saja.

Bangsa Arab merupakan salah satu dari bangsa Semit di mana asal usul mereka dapat dilacak sampai kepada Ibrahim sebagai nenek moyang mereka yang diakui juga sebagai bangsa Ibrani. Konon pada waktu itu, Ibrahim yang tinggal di Palestina mempunyai dua orang istri dan dari salah satunya lahir bangsa Arab. Bangsa tersebutlah yang banyak mendapat pengaruh dari bangsa Timur tengah lainnya mengenai perlakuan terhadap perempuan. Berikut akan dijelaskan beberapa relasi laki-laki dan perempuan dalam kondisi sosial,

¹³ Leila Ahmed, *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-Akar Historis Perdebatan Modern*, terj. Nasrullah (Jakarta: Lentera, 2000), 3.

¹⁴ *Ibid*, 5.

ekonomi, politik, dan yang lainnya yang mempunyai andil cukup besar dalam membentuk cara pandang (*mode of thought*) dalam kehidupan masyarakat pra-Islam:

a. Relasi Laki-Laki dan Perempuan

Masyarakat Arab ditentukan oleh pembagian peran dan fungsi. Laki-laki bertugas membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga. Sehingga, konsekuensinya adalah laki-laki memonopoli kepemimpinan dalam semua tingkatan. Perempuan hanya bertugas di dalam atau sekitar rumah. Dalam kehidupan sosial, laki-laki lebih banyak memperoleh kesempatan untuk meraih prestasi dan prestise, sehingga ia memperoleh kesempatan besar pula dalam bidang ekonomi.¹⁵ Hal inilah yang menjadi salah satu cara untuk mengontrol kehidupan perempuan Arab oleh laki-laki, yakni dengan membuat lumpuh secara sosial dan ekonomi.

Perempuan Badui yang hidup di pedalaman mempunyai aturan yang berbeda dengan perempuan yang hidup di perkotaan. Perempuan yang mempunyai status sosial tinggi akan berbeda dengan perempuan yang hidup dalam lingkungan suku-suku kelas menengah ke bawah.

b. Kebudayaan

Dalam kebudayaan Arab pra-Islam, bahasa menempati posisi yang sangat penting, di mana puisi merupakan tanda kecerdasan seseorang. Inilah yang menjadi sumbangan terbesar dari Arab pra-Islam bagi umat Islam setelahnya. Menurut Philip K. Hitti bahwa Islam merupakan perpanjangan dari kemenangan bahasa.¹⁶ Puisi sangat mempengaruhi dunia Arab pada saat itu, di mana mereka membangkitkan semangat, keberanian, dan kesukuan. Setiap tahun masyarakat Arab mengadakan

¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 135.

¹⁶ Philip K. Hitti, *History of the Arabs: Rujukan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2009), 54.

acara lomba puisi yang pemenang terbaik hasil karyanya digantungkan di Ka'bah.

Kebudayaan merupakan suatu kawasan simbolik, di mana kehadiran setiap orang ditentukan oleh penangkapan makna dan penyampaian makna.¹⁷ Dalam budaya ini, perempuan mendapat sedikit kehormatan karena para penyair sering menyebut tentang perempuan yang mempunyai bentuk fisik yang indah, terkadang pula memberikan pujian terhadap sifat perempuan yang baik. Namun, tidak jarang pula perempuan dalam dunia seni digambarkan dengan bentuk seksualitas dan erotisme.

Para penyair sangat diagungkan oleh para masyarakat jazirah Arab. Mereka mempunyai kedudukan yang amat tinggi. Ketika suatu kabilah terdapat penyair maka diadakan acara jamuan untuk para tamu dari kabilah lain yang ingin mengucapkan selamat kepada kabilah tersebut.¹⁸ Pengagungan terhadap penyair tersebut karena lewat penyair akan diketahui kondisi masyarakat Arab pada saat itu. Sehingga, penyair merupakan orang yang mempunyai pengetahuan luas pada masa itu. Begitulah syair sangat berpengaruh terhadap kehidupan masyarakat pada saat itu.

c. Politik

Masyarakat Arab secara politis terbagi dalam suku-suku.¹⁹ Peperangan antar suku kerap terjadi, tidak hanya selesai dalam peperangan terkadang menjadi berlanjut oleh generasi selanjutnya dan menjadi dendam kesukuan

¹⁷ Emanuel Subangan, *Syuga Derida: Jejak Langkah Posmodernisme di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 42-43.

¹⁸ A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1995), 57.

¹⁹ Penduduk yang masih erat memegang sukuisme adalah penduduk gurun pasir. Sukuisme sangatlah mereka utamakan karena sukuisme itulah yang akan melindungi keluarga dan warga antar suku. Sehingga, kabilah atau suku merupakan suatu kesatuan yang mengikat warganya dengan ikatan darah (keturunan) atau kesukuan. Rasa patriotisme Badui tidak didasari oleh rasa kebangsaan, melainkan fanatisme kesukuan. Lihat selengkapnya dalam A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, 33 dan Ali, *Sejarah Islam (Tarikh Pramodern)*, terj. Gufon A. Mas'adi (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), 16-17.

yang sudah tidak lagi melihat alasan dan sebab peperangan. Di selatan Arabia ada dua kerajaan bentukan dua negara adidaya, yakni kerajaan Ghassan yang berafiliasi pada kerajaan Romawi dan kerajaan Lakhmid yang berafiliasi dengan kerajaan Persia.²⁰ Mereka dibentuk untuk mengawasi daerah teritorial dua kerajaan di perbatasan Arabia yang sering dirampas dan dijajah oleh orang Arab. Dua kerajaan ini sering berperang dengan kemenangan yang silih berganti.

Dalam keadaan peperangan, perempuan kerap menjadi korban laki-laki. Setiap berakhirnya peperangan selalu terjadi penjarahan atau perampasan kepemilikan baik dalam lingkup harta juga perempuan yang diberikan dari kelompok yang kalah kepada kelompok yang menang. Hal demikian sebagai cara penghinaan terhadap kelompok yang kalah, karena bagaimanapun juga orang Arab memiliki sikap ambivalen terhadap perempuan. Perempuan sering dijadikan budak seksual dari tuannya yang tidak mempunyai rasa kemanusiaan sama sekali.²¹

d. Sosial-Moral

Dalam kehidupan sosial-moral, orang Arab mempunyai watak yang suka terhadap tahayyul dan ketidakadilan. Dalam posisi ini perempuan sangatlah rendah, laki-laki Arab lebih menyukai perempuan yang pendiam dengan pandangan jijik. Perempuan Arab hampir tak punya hak. Banyak terjadi nikah *istibda'* yakni suami menyuruh istrinya tidur dengan laki-laki lain guna mendapatkan keturunan. Budaya poligami, poliandri, atau perempuan yang memiliki hubungan dengan banyak laki-laki menjadi kebiasaan. Apabila memiliki anak maka yang menentukan siapa bapaknya adalah dukun yang

²⁰ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1994), 31.

²¹ Selain harta rampasan, mereka juga merampas perempuan dan anak-anak. Setelah itu, peperangan tidak akan berhenti, akan tetap berlanjut dengan maksud untuk saling balas dendam. Dari praktik politik yang seperti itulah posisi perempuan selalu menjadi sasaran dari para elit kekuasaan dalam peperangan. Lihat dalam Ahmad Amin, *Fajar Islam*, terj. Zaini Dahlan (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), 25.

membantu melahirkan.

Dari beberapa penjelasan atas beberapa faktor di atas, Beberapa hal yang penting diketahui untuk memahami kondisi perempuan pada masa itu, di antaranya adalah sebagai berikut:

a. Budak dan Perempuan

Wacana tidak akan pernah lepas dari realitas historisnya. Sehingga, sebelum menganalisis wacana yang muncul, sebaiknya terlebih dahulu mengkaji realitas budaya yang berkembang pada saat di mana dan kapan wacana itu muncul. Sehingga, sebuah wacana tidak dapat diklaim salah satu benar tanpa dikaitkan dengan realitas budaya itu sendiri. Kalau sebuah wacana muncul dalam realitas budaya yang diskriminatif berdasarkan gender, dan wacana itu bernada diskriminasi menurut ukuran sekarang atau realitas keindonesiaan, maka tidak bisa diklaim bahwa wacana tersebut ikut terlibat dalam menciptakan diskriminasi.

Setiap kajian gender dalam wacana Islam, para penulis selalu mengaitkan kajiannya dengan kajian mengenai perbudakan dan kemerdekaan, seperti Fazlurrahman, Asghar Ali Engginer, dan beberapa tokoh yang lain. Perbudakan menurut Amer Ali yakni bibit-bibit perbudakan telah tumbuh dalam suatu masyarakat yang dahulu dan terus berkembang.²² Perbudakan menurut Ali sama dengan poligami, yakni adanya akibat dari suatu kesombongan kaum laki-laki yang karena kekuatan fisiknya mereka berani mempermainkan kaum perempuan, meskipun tidak semua budak adalah perempuan.²³

²² *Ibid*, 422.

²³ Budak adalah strata yang paling rendah, karena sepenuhnya berada di bawah kekuasaan mutlak pemiliknya, bisa diminta untuk melayani kebutuhan tuannya, bisa digauli tanpa perkawinan, bisa diperjualbelikan, dan perlakuan tidak manusiawi lainnya. Kemudian ada mawālī, yakni orang yang statusnya di atas budak. Dianggap sebagai orang merdeka, tetapi memiliki kewajiban-kewajiban kepada suku-suku pelindungnya. Mereka juga tidak diperkenankan menikah dengan orang-orang dari suku tersebut. Baca Nurun Najwa, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan," *Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga*, 2004, 48.

Perbudakan dan pelampiasan hawa nafsu laki-laki sudah menjadi suatu kebiasaan orang Arab pada masa itu. Para hartawan yang mempunyai banyak budak dapat memeralat mereka dijadikan sebagai alat untuk mata pencaharian mereka. Mereka menjual kehormatan para budaknya kepada para laki-laki, kemudian upahnya diambil tuannya.

Inferioritas perempuan itulah yang menjadi ciri-ciri peradaban besar pada masa itu. Karena hal tersebut telah menjadi tradisi dan peradaban bagi negara-negara yang terlibat peperangan khususnya, tidak ada istilah jelek atau salah yang harus dihindari sebagaimana yang dianjurkan agama, bahkan tradisi itu merupakan suatu kebanggaan dan kehormatan bagi negara-negara kuat. Semakin kuat suatu negara, semakin banyak pula jumlah budak yang diperoleh dalam peperangan semakin meningkat pula kehormatannya.

Sejarah terus berlalu dan muncul pula sejarah baru, akan tetapi sejarah baru itu tidak sama sekali baru dalam pengertian muncul secara independen terlepas dari masa lalu. Sejarah baru itu adalah produk masa lalu, hanya saja mengalami perubahan seiring dengan perubahan dan perkembangan pemikiran manusia dan semakin majunya peradaban. Akan tetapi, pertautan secara organis dan kontinuitas dengan tradisi masa lalu tidak bisa diputus secara total adalah benar dan tak terbantahkan. Status perempuan dalam Islam dapat dipahami secara benar hanya bila kita mengetahui status mereka pada zaman Jahiliyyah. Alasannya jelas, tidak ada revolusi, politik, atau keagamaan (dan Islam sungguh merupakan revolusi sosial keagamaan yang dapat menghapus semua jejak masa lalu). Kontinuitas senantiasa ada dan inilah yang memelihara pertautan organis dengan masa lalu. Pemutusan ikatan secara total dengan masa lalu, meskipun diusahakan, tidak akan berhasil.²⁴

²⁴ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LSPPA, 2000), 31.

Beberapa penjelasan di atas menunjukkan bahwa pelbagai tradisi yang terjadi pada masa pra-Islam, sekalipun telah mengalami perubahan masa dan generasi, ia tetap tidak bisa dihapuskan meskipun oleh datangnya Islam. Hal ini terbukti dalam hukum Islam yang mengcover dari tradisi masa lalu. Hukum kepemimpinan rumah tangga oleh pihak suami dan hukum perbudakan merupakan sebagian kecil dari pengaruh dari tradisi masa lalu.

Akan tetapi, dalam tradisi tetap harus dilihat konteks sejarahnya, yakni keterpautan dari tradisi masa lalu yang tidak secara singkat dapat dihapuskan. Meskipun dalam faktanya bahwa dalam budaya dan hukum seperti itu, kesempatan dan potensi besar pasti ada pada pihak laki-laki, sementara pihak perempuan berada dalam tanggungan pihak laki-laki yang alasannya segi fisik yang cenderung lebih kuat. Sehingga, pada masa dahulu, laki-laki berada pada medan perang dan perempuan berada di rumah. Dalam realitas yang seperti itu, sehingga berpengaruh dalam marginalisasi, diskriminasi, dan perbudakan.

Sesuatu yang sangat diperhatikan dalam tradisi masa lalu adalah tradisi perbudakan. Apabila perbudakan terjadi akibat peperangan dan menjadi suatu tradisi, maka mental perbudakan, egoisme penguasa, atau sikap diskriminasi mempunyai pengaruh yang sangat signifikan dalam hubungan laki-laki dan perempuan. Sehingga, mental yang tertanam adalah mental perbudakan di antara hubungan tersebut. Misalnya saja tentang poligami. Tradisi ini menjadi suatu kebiasaan yang mendapat dukungan dari beberapa kalangan, seperti penguasa, agama orang persi, yakni agama memberikan hadiah kepada laki-laki yang memiliki istri banyak tanpa batasan.

Dari beberapa paparan di atas, inti maksud penulis adalah diskriminasi perempuan tidak hanya didasari kepentingan ego subjektif laki-laki, akan tetapi tradisi perbudakan juga dominan dalam membentuk mental masyarakat pra-Islam. Di mana, tradisi perbudakan tersebut muncul karena ada tradisi peperangan yang di dalamnya

didominasi laki-laki yang gagah perkasa, sehingga menempatkan perempuan dalam posisi yang lemah. Dari tradisi perang tersebut, maka muncullah perbudakan kaum lemah yang kalah dalam peperangan. Tradisi yang menyejarah tersebut membuat datangnya Islam wajar apabila menghapus pelan-pelan tradisi perbudakan tersebut.²⁵

b. Mengubur Perempuan Hidup-Hidup

Pada masa pra-Islam telah ada tradisi mengubur anak perempuan hidup-hidup karena dianggap sebagai aib dan beban keluarga. Praktik pembunuhan bayi tersebut terbatas pada bayi perempuan, sehingga memberikan kesan bahwa perempuan bisa dikorbankan. Masyarakat pra-Islam demikian bencinya terhadap perempuan sehingga praktik pembunuhan tersebut rawan terjadi. Kebiasaan tradisi ini sering terjadi di kalangan Kabilah Quraisy dan Kinda. Adapun alasan masyarakat pra-Islam mengubur bayi perempuan adalah: 1) perempuan lebih banyak menjadi beban, karena fisiknya yang lemah dalam menghadapi alam; 2) persediaan bahan makanan yang terbatas, mengharuskan mengurangi kuantitas penduduk, terutama terhadap gencarnya laju pertumbuhan penduduk; 3) anak-anak dan perempuan akan menjadi budak pemenang peperangan.²⁶ Beberapa alasan tersebut tidak hanya menyudutkan pada perempuan, tetapi juga pada bayi laki-laki yang dikarenakan kondisi sosial ekonomi yang menghimpit. Dari situlah, suku-suku yang lemah memperlakukan kelahiran anak-anak mereka.

²⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Bandung: Pustaka, 1984), 44.

²⁶ Nurun Najwah, *Perempuan dalam Pernikahan* (Yogyakarta: TH Press, 2008), 2. Kebiasaan yang terjadi masa itu, apabila seorang ibu hendak melahirkan anak perempuan, bapaknya telah menyediakan sebuah lubang, maka apabila anak yang lahir adalah perempuan, maka langsung dikubur hidup-hidup. Walaupun anak perempuan tersebut tidak dikubur oleh bapaknya, anak perempuan tersebut dibiarkan dalam keadaan sendiri, dianggap sebagai budak belian. Sampai-sampai mereka memiliki syair yang dipercayai, yakni: "jika kamu melihat beberapa perkara yang menyedihkan, maka selidikilah padanya, tentu kamu akan dapati dari orang perempuan datangnya." Lihat dalam Munawwar Chalil, *Nilai Wanita* (Solo: Ramadhani, 1984), 29-30.

c. Nikah dan Cerai

Ketidakberpihakan terhadap keberadaan perempuan semakin kentara ketika masuk dalam dunia pernikahan, yakni ada kontraktual yang terorientasi pada seksual. Seorang laki-laki memiliki kuasa untuk menikah tanpa batas maksimal. Adapun tradisi masa lalu sebelum Islam datang bahwa adanya tukar menukar istri, perkawinan pinang, perkawinan pinjam, dan prostitusi.²⁷ Seorang suami dibenarkan oleh tradisi untuk menukar istri dengan istri orang lain. Dalam beberapa kasus, apabila suami mengalami impoten, perempuan akan dikirimkan kepada orang lain untuk disetubuhi hingga hamil dan mendapat keturunan. Selain itu, pada masa pra-Islam juga bebas dalam menceraikan istri-istri tanpa batas maksimal, dan istri tidak memiliki hak untuk menceraikan. Seorang perempuan dapat dicerai kapanpun meski tanpa alasan apapun oleh suaminya. Bukan hanya itu, suami akan merujuknya kapanpun yang ia mau, bahkan untuk dicerai dan dinikahi untuk beratus kali pun. Perempuan yang telah dicerai suami pun harus atas izin bekas suaminya apabila menginginkan menikah dengan orang lain, yakni dengan membayar tebusan yang diminta mantan suaminya. Realitas pada saat itu membenarkan bahwa semakin tinggi status sosial seseorang, maka semakin besar kuasanya dalam memiliki banyak istri.²⁸

Dalam tradisi Zoroaster, ada pelbagai regulasi-regulasi yang mengisyaratkan bahwa konseptual perempuan adalah sosok manusia dan benda, seperti dikemukakan dalam bukti bahwa perempuan dipinjamkan secara legal untuk layanan seksual dan lainnya. Paradigma yang berkembang pada saat itu adalah hidup perempuan dianggap dari laki-laki dan untuk laki-laki, serta mereka tidak memiliki independensi atas dirinya sendiri. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Nasaruddin Umar, bahwa:

²⁷ Khoiruddin Nasution, *Fazlurrahman Tentang Perempuan* (Yogyakarta: Tazzafa, 2002), 37-38.

²⁸ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 33-38.

Bila mana seorang perempuan gagal menjadi istri yang baik, sering berkluyuran, melalaikan tugas-tugasnya di rumah, dan melecehkan suaminya, maka perempuan tersebut harus dilemparkan ke dalam air.²⁹

Dalam pernikahan masa pra-Islam terdapat pula tradisi warisan perempuan, yakni perempuan masuk dalam kategori harta kekayaan yang dapat diwariskan seperti benda kepemilikan. Karena seorang perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya, ia berhak diwariskan oleh anak laki-laki dari ayahnya, dengan kata lain perempuan dapat menjadi istri bagi anak yang laki-laki.³⁰ Laki-laki diperbolehkan berhubungan seksual dengan budak atau pelacur, akan tetapi apabila istri melakukan zina maka akan diberikan hukuman mati.³¹

²⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 97. Lihat juga dalam Leila Ahmed, *Wanita dan Gender dalam Islam...*, 7.

³⁰ Sebagaimana yang dijelaskan oleh Fatima Mernissi yang menyatakan bahwa warisan di kalangan penduduk Yatsrib (Madinah): apabila seorang laki-laki meninggal, anaknya mewarisi ibu tirinya. Anak bisa menikahi ibu apabila ingin, dan juga anak bisa menceraikan ibunya apabila tidak menginginkannya lagi. Apabila anak laki-lakinya masih terlalu muda, maka sang ibi wajib menunggu hingga anak laki-laki tersebut tumbuh sampai cukup umur hingga a dapat memberi keputusan atas ibu tirinya. Lihat dalam Fatima Mernissi, *Wanita dalam Islam*, 155. Sedangkan di wilayah Makkah, mereka mengenal istilah 'adl, yakni bentuk penawanan. Mereka sebenarnya melakukan pemerasan melalui kontrak tertulis yang bisa saja dilakukan sementara si pewaris tidak terlibat; seorang laki-laki menikmati menikahi perempuan bangsawan. Apabila laki-laki tersebut tidak menyukainya, amak ia dapat berpisah setelah membuat perjanjian dengan perempuan tersebut yang menyebutkan bahwa perempuan dapat menikah laki atas izinnya. Sang suami mengumpulkan sejumlah saksi dan ketika mereka hadir, maka dibuatlah perjanjian dengan kontrak tertulis.

³¹ Leila Ahmed, *Wanita dalam Islam...*, 8.

Ada beberapa catatan sejarah pra-Islam, yakni zaman Mesir Kuno,³² Yunani Kuno,³³ Romawi Kuno,³⁴ dan Cina kuno.³⁵ Dari kondisi sejarah tersebut, hingga masa turunnya Islam, perempuan tidak dianggap setara (*unequality*) dengan laki-laki. Selama berabad-abad hal tersebut dianggap sebagai sesuatu yang mapan. Di samping langgengnya sistem adat patriarkhal, superioritas perempuan juga menjadi salah satu bukti sejarah. Masyarakat pra-Islam pernah mengalami sistem keluarga yang matrilineal.³⁶ Meskipun, bentuk pernikahan yang patriarkhal pada saat itu lebih dominan, akan tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa pada masa itu juga ada sistem perkawinan yang matrilineal. Pada masa sebelum Nabi Muhammad, sistem keluarga selain sistem patrilineal juga ada yang menganut sistem matrilineal, sebagaimana penjelasan sebelum ini. Hal semacam ini masih berlangsung sampai beberapa abad setelah datangnya Nabi Muhammad. Ini yang dikemukakan oleh Fatima Mernisi bahwa perkawinan Nabi Muhammad dan Khadijah masih terpengaruh oleh budaya matrilineal.

³² Pada masyarakat Mesir Kuno dan beberapa masyarakat lain, ketaatan mereka terhadap dewa pada waktu tertentu dibarengi dengan upacara pengorbanan perempuan sebagai sesaji untuk dewa. Lihat dalam Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan...*, 11.

³³ Bangsa Yunani menyebutkan perempuan dengan “oikoeerema” yang mempunyai arti “benda Pengatur Rumah Tangga”. Bangsa Griek dahulu juga mempunyai undang-undang bahwa kaum perempuan tidak boleh mengambil atau mendapat pusaka. Bahkan Arietoteles, seorang filosof besar di Griekenland pernah menulis demikian: ...Maksud dan pusatnya makhluk bukan manusia umumnya, akan tetapi hanya manusia laki-laki. Kalau seseorang melahirkan anak perempuan, itu berarti amat jelek, seorang laki-laki yang pincang separuh manusia. Lihat dalam Munawar Cholil, *Nilai Wanita...*, 32-33.

³⁴ Kaum perempuan bangsa Rum pada saat itu dari tingkatan tertinggi sampai tingkatan terendah, jika berjalan di jalanan, mulutnya terkunci dengan besi. Hal ini karena perempuan itu najis, tetapi ia suatu benda yang bernafas dan tidak kekal hidup di akhirat. Akan tetapi, ia wajib berbakti kepada Tuhan dan berkhidmat kepada laki-lakinya. Lihat *Ibid.*, 33.

³⁵ Menurut riwayat, di zaman Kon Fu Sius, perbuatan menguburkan orang perempuan hidup-hidup bersama orang mati telah menjadi kebiasaan di Tiongkok semenjak tahun 580 SM. Lihat dalam Munawwar Chalil, *Nilai Wanita...*, 34.

³⁶ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan* (Yogyakarta: Magnum, 2011), 154.

Melalui beberapa bukti sejarah tersebut, Nawal El-Sadawi juga berpendapat bahwa kaum perempuan Arab pada masa Pra-Islam masih lebih terhormat ketimbang perempuan Eropa, karena perempuan masih mempunyai hak dalam mempertahankan dirinya.³⁷ Mereka mempunyai hak atas dirinya, meskipun itu kuantitasnya sangatlah minim dibanding dengan kekuasaan laki-laki. Demikianlah gambaran historis-sosiologis antara laki-laki dan perempuan. Kedua manusia yang berbeda secara biologis ternyata dalam bukti sejarah pernah mengalami superioritas dan dominasi, meskipun yang lebih menonjol adalah superioritas laki-laki. Posisi perempuan pra-Islam dalam pendapat Wahiduddin Khan bahwasannya pada saat itu, hampir semua menganggap rendah perempuan, sebagaimana dalam tradisi Roma kuno yang sangat merendahkan posisi hukum perempuan (Khan, 1995).

2. Perempuan Masa Islam

Di tengah kehidupan sosial masyarakat Arab yang sedemikian mengakar di semenanjung Arabia, serta tradisi dan budaya yang berlaku secara turun temurun di bawah dominasi masyarakat yang patriarkhal, Islam membawa misi meletakkan aturan-aturan yang baru guna sebagai upaya rekonstruksi struktur sosial masyarakat Arab.³⁸

Setelah kedatangan Islam, kaum perempuan menjadi salah satu fokus dalam ajarannya. Al-Qur'an dengan segala kebesarannya turun dengan menjadi respons atas sesuatu yang terjadi di masyarakat. Al-Qur'an dan Nabi Muhammad berupaya mengurangi pelbagai praktik ketidakadilan terhadap perempuan yang terjadi pada masa itu dengan cara membuat pelbagai aturan, undang-undang, nilai, dan norma yang baru.³⁹ Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa al-Qur'an tidak secara total menghapus tradisi pada saat itu.

³⁷ Nawal El-Sadawi, *Perempuan dalam Budaya Patriarkhi*, terj. Zuhilmiyasri (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 393.

³⁸ Lihat lebih lanjut dalam "The Reform of The Social Structure" dalam W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1956), 261.

³⁹ Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 72.

Al-Qur'an turun dalam sebuah konteks sosio-historis yang spesifik. Al-Qur'an merefleksikan segala konteks yang ada pada masa pra-Islam, namun tidak semua didukung dan ditolak oleh al-Qur'an. Al-Qur'an menyoroti segala bentuk ketidakadilan pada perempuan yang terjadi pada saat itu, seperti eksploitasi seksual para budak perempuan, kekerasan domestik, dan pembunuhan bayi perempuan. Dari pelbagai kasus tersebut, al-Qur'an datang dengan memberikan solusi dan mengambil langkah signifikan ke arah perubahan dan reformasi. Meskipun dalam perjalanannya al-Qur'an masih dibatasi oleh pelbagai pertimbangan praktis dalam aspek sejauh mana ia bisa beranjak ke arah penghapusan praktik diskriminasi dan perilaku yang tidak adil (Wadud, 1999: 5-6).

Dalam misi melakukan suatu rekonstruksi, hal pertama yang dilakukan oleh Islam di awal dakwahnya adalah penegasan prinsip keadilan (*fairness*) dan egalitarianisme (*equality*) antar manusia, laki-laki, dan perempuan. Sebagaimana Amina Wadud mengatakan bahwa al-Qur'an datang dengan menekankan nilai kejujuran, keadilan, dan kesetaraan (*musawah*) antara laki-laki dan perempuan dalam semua aspek kehidupan:

“Kesetaraan penuh adalah bagian dari tujuan al-Qur'an, karena hanya melalui kepribadian yang terbangun sepenuhnya setiap manusia bisa memenuhi kewajibannya di hadapan Tuhan...menyangkal kepribadian-penuh perempuan berarti mengingkari mereka dengan kapasitas penuhnya sebagai khalifah dan meniadakan kemungkinan mereka bisa memenuhi tanggung jawab yang mendasar yang ditetapkan Tuhan untuk semua manusia.”⁴⁰

Sebagaimana yang juga dikatakan oleh Asma Barlas bahwa al-Qur'an datang mengajarkan prinsip keserupaan dan kesetaraan ontologis yang lengkap antara laki-laki dan perempuan. Ia menegaskan bahwa al-Qur'an tidak

⁴⁰ Amina Wadud, *Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class, and Gender*, Journal of Law and Religions, 48.

memprioritaskan laki-laki atau aktivitas moral laki-laki, begitu juga dengan personalitasnya.

Pada masa datangnya Islam, banyak sekali contoh peranan sosial perempuan di dalam keluarga maupun di dalam masyarakat. Rasulullah sendiri yang mempraktikkan atau secara langsung memberi contoh ajaran Islam dengan tidak melihat negatif terhadap perempuan, yakni perlakuan terhadap istrinya, Khadijah. Rasulullah sering memuji Khadijah karena ia selalu membantu perjuangan Rasulullah. Selain itu, perempuan pada masa itu sudah mulai memiliki peran untuk berpendapat di hadapan publik. Seperti diceritakan dalam *sirah*, ada seorang sahabat perempuan yang dengan keberaniannya menyampaikan saran kepada Rasulullah untuk menikah lagi setelah wafatnya Khadijah.

Selain itu, kiprah perempuan juga diperlihatkan oleh sahabat Nabi yang ikut serta dalam peperangan. Shafiyah, bibi nabi salah satu perempuan yang ikut serta dalam perang Khandaq. Ia mengatur strategi untuk mendesak dan membunuh penyusup (Jawad, 2002). Selain itu, dalam perjanjian Hudaibiyah ada sosok Ummu Salamah yang memberikan usulan atas perdebatan tentang penyembelihan kurban dan pencukuran rambut Rasulullah. Prinsip-prinsip yang dibangun oleh Islam tidak hanya retorika belaka di balik penjelasan verbalik semata, melainkan melalui aturan-aturan yang termaktub secara jelas dalam al-Qur'an dan tindakan langsung Nabi Muhammad sebagai penyampai al-Qur'an. Islam turun dengan membawa perubahan besar terhadap citra kaum perempuan. Islam memperbaiki posisi perempuan dalam segala hal, misalnya Islam merekam pelbagai prinsip-prinsip egalitarianisme antara laki-laki dan perempuan. Lihat saja mengenai larangan pembunuhan bayi yang pada mulanya masyarakat pra-Islam praktik tersebut menjadi tradisi yang biasa dilakukan, sebagaimana diabadikan dalam Q.S. an-Nahl (16): 58-59. Dalam masa Islam, bayi perempuan disambut dengan peringatan aqiqah,⁴¹ suatu tradisi yang masa pra-Islam

⁴¹ Aqiqah sama halnya dengan berkorban untuk mendekatkan diri kepada Allah. Dengan aqiqah karena kelahiran anak mengandung pengertian berkorban,

hanya berlaku pada laki-laki. Meskipun jumlah aqiqah perempuan dua kali lipat dari laki-laki yang bukan berarti nilai anak perempuan setengah dari laki-laki,⁴² namun kebijakan Islam pada saat itu melihat konteks sosial masyarakat saat itu. Kebijakan tersebut agar tidak terlalu revolusioner dari tradisi pra-Islam, maka ditetapkanlah ketentuan aqiqah sebagaimana tersebut di atas.

Nabi Muhammad datang dengan melakukan revolusi melalui strategi, yakni pembaharuan-pembaharuan tersebut dimasukkan dalam penetapan hukum. Banyak hal yang dilakukan Islam dalam memperbaiki citra perempuan. Melalui Nabi Muhammad, Islam melarang keras kebiasaan pernikahan bersyarat, akan tetapi baru pada tahun ketiga hijriyah perbuatan tersebut total dilarang.⁴³ Hal tersebut terjadi karena Islam dalam penyebarannya melihat konteks makro sosio-historis yang ada pada saat itu. Sehingga, pembaharuan-pembaharuan bukan hanya wacana semata, akan tetapi sebagai suatu kebijakan.

Perempuan diberikan hak-hak istimewa yang sebelumnya tidak mereka miliki; dikendalikannya poligami dengan membatasi jumlah maksimum perkawinan dalam masa yang sama dan dengan menciptakan peraturan yang seadil-adilnya mengenai kewajiban laki-laki. Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur'an yang menerangkan mengenai pembolehan laki-laki menikahi empat orang sekaligus yang diikuti dengan kalimat yang tidak mengurangi arti kalimat sebelumnya, hingga mendapat maksud isi yang sesuai.

Islam dengan tegas melarang memperlakukan perempuan seperti benda mati yang dapat dikendalikan oleh

syukur atas nikmat, memberi makan, dan menjamu orang lain saat memperoleh peristiwa yang sangat menggembirakan. Lihat dalam Jamal Abdurrahman, *Tahapan Mendidik Anak: Teladan Rasulullah*, terj. Bahrun Abu Bakar Ihsan (Bandung: Irsyad Baitus Salam, 2005), 58.

⁴² Lihat dalam pernyataan Imam Ja'far dalam madzhab ja'fari yang menetapkan bahwa aqiqah harus sama baik antara laki-laki dan perempuan. Lihat dalam Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, dan Pendidikan* (Bandung: Rosdakarya Offset, 1998), 274.

⁴³ Amer Ali, *Api Islam: Sejarah...*, 383.

orang tuanya atau keluarganya.⁴⁴ Ketentuan tersebut berlaku untuk semua perempuan baik gadis maupun janda. Kebiasaan nabi meminta persetujuan kepada perempuan dalam menentukan jodoh juga pernah ia lakukan kepada putrinya.⁴⁵ Kebijakan Rasulullah tersebut merupakan hal baru di kalangan masyarakat Arab. Selain itu, dalam hal pernikahan Islam telah mengharamkan segala jenis pernikahan seperti yang biasanya terjadi pada masa pra-Islam. Islam juga menjunjung tinggi perempuan melalui aturan-aturan yang berkaitan tentang perceraian. Pembaharuan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam aturan perceraian yakni dengan dikendalikannya hak cerai yang ada di tangan suami dengan diberikannya perempuan hak untuk mengajukan talak dengan alasan-alasan yang bisa diterima. Selain itu, dalam perselisihan antara suami dan istri tidak serta merta istri dapat ditalak, akan tetapi harus ditunjuk beberapa orang pendamai untuk menyelesaikan persilihan yang terjadi.⁴⁶ Lembaga pernikahan dalam Islam dianggap suci, di mana lembaga pernikahan diadakan untuk melindungi masyarakat dan supaya manusia dapat menjauhkan diri dari kotoran dan kehidupan durhaka.

Dalam hal transaksi, Islam datang dengan mengajarkan untuk mendatangkan saksi, yakni dua saksi (laki-laki dan perempuan). Alih-alih, saksi dua laki-laki atau jika tidak mungkin, satu laki-laki dan dua orang perempuan. Dengan

⁴⁴ Sebagaimana yang disampaikan oleh Jalaluddin Rakhmat yang mengambil tulisan dari al-Albani, ia menceritakan bahwa pada zaman Nabi, ada gadis yang mengadu kepada Nabi karena dinikahkan oleh bapaknya dengan pria yang tidak disukainya. Nabi pun melarang pernikahan paksa tersebut, dan beliau mengatakan: "*Pergilah, nikahilah orang yang kamu kehendaki*". Lihat dalam Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus* (Bandung: Mizan, 1998), 127.

⁴⁵ Dalam Musnad Ahmad bin Hanbal meriwayatkan: *Sesungguhnya si fulan menyebut-nyebut namamu. Kemudian beliau melihat reaksi mereka. Jika mereka diam, itu pertanda mereka setuju dan pernikahan dapat dilangsungkan. Namun, jika mereka menutup tirai kamarnya, itu pertanda mereka tidak suka dan Rasul pun tidak memaksakan kehendaknya*. Lihat pula dalam Siti Musda Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 21. Selain itu, ada beberapa kaum perempuan yang merasakan kebebasan dalam menentukan pasangan, di antaranya yang tercatat adalah Khansa' bin Khidam dan Barirah.

⁴⁶ Q.S. an-Nisa' (4): 35.

mempertimbangkan kondisi masyarakat yang berjalan pada saat itu, kaum perempuan secara umum tidak akan berperan dalam semua jenis transaksi, alasannya adalah transaksi tersebut bersifat publik dan memerlukan keakraban dengan etika bisnis dan sosial. Pada masa itu, yang terlibat bisnis adalah laki-laki, sehingga Islam dalam membawa kehormatan perempuan di dunia laki-laki maka perlu beberapa keringanan atau strategi, sehingga tidak sepenuhnya perempuan memiliki hak penuh dalam hal tersebut. Islam dalam hal ini memberi pengakuan bahwa meski perempuan dalam posisi tidak menguntungkan, mereka masih bisa memainkan peran tersebut.

Sebuah perbedaan yang jelas juga dapat diidentifikasi yang berkaitan dengan kehadiran Islam yang memberikan keadilan kepada perempuan adalah masalah waris. Sebelum Islam, perempuan diperlakukan sebagai bahan warisan, namun Islam hadir memberangus praktik pewarisan perempuan dan *adl* (menyia-nyikan, menyakiti, dan menelantarkan). Islam menyatakan bahwa dalam kasus tertentu seorang saudara laki-laki akan menerima dua kali dari bagian saudara perempuan atas harta waris orang yang meninggal.⁴⁷ Hal ini secara jelas adalah poin ketidakadilan, namun harus dipahami bahwa masa abad ke-7 tersebut laki-laki sering memegang tanggung jawab atas kesejahteraan ekonomi dan keuangan keluarga serta masyarakat secara umum. Dari sudut pandang ekonomi, Makkah-tempat al-Qur'an dan Islam pertama kali diturunkan- merupakan "sebuah kota komersial yang sejahtera, namun memiliki dunia bawah tanah yang mengeksploitasi kelompok lemah, anak perempuan, yatim piatu, kaum perempuan dan para budak."⁴⁸ Sehingga wajar apabila kebijakan Islam seperti itu.

Islam juga memberikan penghormatan terhadap hak reproduksi perempuan pada saat haid dan nifas. Ini sebagai langkah revolusioner atas tradisi Yahudi yang memandang

⁴⁷ Q.S. an-Nisa' (4): 11

⁴⁸ Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minnesota: Bibliotheca Islamica, 1980), 38.

perempuan haid adalah najis dan disingkirkan dari kampung halaman. Islam menunjukkan bahwa siklus tersebut merupakan siklus bulanan yang biasa (biologis), sehingga mereka bebas bergaul dan bebas berhubungan dengan suami kecuali berhubungan intim. Karena yang najis adalah darahnya, bukan perempuannya.⁴⁹ Muncul pemikiran bahwa perempuan tidak layak diberi status dan peran strategis untuk mendapatkan basis kekuasaan itu juga dari adanya siklus haid oleh perempuan. Ada sebuah literatur yang menyebutkan bahwa menstruasi ini menjadi suatu instrumen bagi laki-laki untuk mengeksklusifkan perempuan pada saat itu.⁵⁰ Seorang perempuan yang mengalami menstruasi karenanya tidak boleh mengerjakan atau terlibat dalam pekerjaan atau kegiatan penting seperti dalam upacara dan pengambilan keputusan.⁵¹ Salah satu deskriminasi atas perempuan disebabkan mereka mengalami menstruasi. Dalam menstruasi diyakini muncul berkenaan dengan dosa asal (*original sin*).⁵² Padahal, Rasulullah sudah memberikan teladan dan contoh saat beliau berinteraksi dengan istri-istri beliau yang sedang haid. Beliau tidak menunjukkan adanya tabu sedikitpun dalam bersikap dengan istri-istri beliau tersebut.

Diskriminasi perempuan yang merupakan tradisi barbarian dicoba didekati oleh Islam. Islam datang dalam situasi yang demikian, yakni sebagai ajaran baru bagi umat manusia, berarti Islam turun dihadapkan dengan tradisi yang tidak secara serta merta melepas dan merombak tradisi yang sebelumnya. Sehingga, akibat logisnya, sangatlah wajar

⁴⁹ Q.S. al-Baqarah (2): 222. Rasulullah menentang sikap fobi kalangan Yahudi Madinah yang menganggap kotor kaum perempuan yang sedang menjalani masa haid: "Beliau memerintahkan mereka (kaum mu'minin laki-laki yang mennanyakan hal itu) untuk makan bersama istri mereka, minum bersama mereka, tidur berdua, dan melakukan segala sesuatu yang mereka inginkan berama-sama kecuali bersetubuh." Lihat dalam Fatima Mernissi, *Wanita dalam Islam*, 94-95.

⁵⁰ Irwan Abdullah, "Menstruasi: Mitos dan Kostruksi Kultur Atas Realitas Perempuan" dalam ed. S. Edy Santosa, *Islam dan Konstruksi Seksualitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 16.

⁵¹ *Ibid*, 6.

⁵² Nihayatul Wafiroh, "Menstruasi dalam Tafsir Fakhruddin al-Razy" dalam ed. Mochamad Sodik, *Telaah Ulang Wacana Seksualitas* (Yogyakarta: PSW UIN Suka, 2004), 167.

apabila Islam turun secara perlahan dalam memperbaiki citra perempuan.⁵³ Adapun yang penting dijadikan perhatian dengan datangnya Islam adalah pembentukan *milieu* yang kondusif atas adanya diskriminasi tersebut.

Revolusi Islam juga dapat dilihat dengan peran perempuan yang ada pada masa Islam, misalnya saja Fatimah yang mempunyai peran dalam pengambilan keputusan pembentukan khalifah. Zainab, cucu Nabi Muhammad melindungi keponakannya yang masih remaja dari kaum Umayyah sesudah penjagaan di Karbala. Apabila melihat salah satu revolusi yang dilakukan oleh Islam, yakni tentang perbudakan (*slavery*). Islam tidak serta merta menghapus sistem perbudakan, sebagaimana yang dikatakan oleh Rahman bahwa hanya orang yang melamun saja yang berpendapat bahwa tradisi perbudakan tersebut dihapuskan. Langkah yang diambil oleh Islam adalah dengan cara membuat hukum yang transisional-kontekstual, karena sistem perbudakan telah berakar kuat dalam struktur masyarakat, yang tidak mungkin dengan datangnya Islam sebagai sesuatu yang baru bagi mereka menghapus tradisi yang telah mereka percaya. Islam hanya bermaksud mengeliminasi sistem perbudakan dengan cara membatasi pertumbuhannya. Islam memberlakukan sebuah *policy* dalam banyak kasus, seperti sebagai denda mengingkari janji dan membunuh karena salah.⁵⁴

Islam berupaya mengangkat derajat para budak dan *mawali* diangkat dari strata paling bawah ke strata orang-orang merdeka. Sebagaimana yang dilakukan real oleh Nabi Muhammad, di mana ia memerdekakan budak dan menikahnya, yakni seorang tawanan perang (*sabiyyah*) Juwairiyah bin Haris dan Safiyyah bin Huyay.⁵⁵ Di samping itu, nabi menikahkan anak angkatnya dan *maulanya* Zaid bin Haritsah dengan perempuan terhormat Zainab bint Jahsy. Adapun revolusi Islam tentang perbudakan yakni dengan

⁵³ Fazlurrahman, *Islam*, 44.

⁵⁴ Lihat dalam Q.S. al-Maidah (5): 89 dan Q.S. an-Nisa' (4): 92.

⁵⁵ Muhammad Ibn Sa'ad, *at-Tabaqat al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), CD ROM. Maktabah syamilah, jilid II, 108.

mengeluarkan fatwa bahwa tawanan yang dijadikan budak adalah orang kafir yang memerangi orang-orang Islam, tawanan yang memiliki kecerdasan diberikan kesempatan untuk mengajari orang Islam, budak dapat dimerdekakan oleh majikannya yang mana dalam al-Qur'an bahwa majikan yang memerdekakan budak akan diberikan pahala.⁵⁶ Oleh karena itu, di antara jalan yang ditempuh Islam adalah menciptakan *millieu* yang kondusif untuk menghapus perbudakan. Ketika kondisi dimana perbudakan telah diterima dan mengalami perubahan dalam masyarakat, maka memungkinkan terhapusnya perbudakan.

Kemudian, dalam ranah publik, Islam juga membuka akses yang adil bagi perempuan. Aktivitas mencari ilmu, mencari nafkah, melakukan transaksi, dan bahkan aktivitas politik juga dibuka untuk perempuan. Contohnya, ada 1.232 perempuan yang menerima dan meriwayatkan hadis, salah satunya periwayat terbanyak adalah Ummul Mukmini Aisyah ra. Selain itu, ada Khadijah Binti Khuwailid yang sukses dalam dunia bisnis. Asy-Syifa' sebagai perempuan yang ditunjuk Umar sebagai manajer pasar di Madinah, Zainab istri Ibnu Mas'ud dan Asma' Binti Abu Bakar keluar rumah untuk mencari nafkah. Masih banyak lagi perempuan yang berperan dalam ranah publik, sebagaimana dalam medan peperangan seperti Nusaibah Binti Ka'ab tercatat sebagai perempuan pemanggul senjata melindungi Rasulullah ketika perang Uhud.⁵⁷ Ini terjadi tatkala penghargaan dan penghormatan kepada perempuan semakin tinggi, perempuan yang turun di medan perang merupakan suatu hal yang kontras yang menunjukkan berkurangnya kekuasaan laki-laki atas perempuan.

Islam datang dengan melakukan hal-hal yang demikian dengan menyoroti pelbagai situasi spesifik di mana perempuan berada di pihak yang dirugikan dalam konteks abad ke-7 di

⁵⁶ Lihat dalam Q.S. at-Taubah (9): 60, Q.S. an-Nisa' (4): 92, Q.S. al-Mujadilah (58): 3, Q.S. al-Baqarah (2): 177, Q.S. al-Balad (90): 11-13. Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LkiS, 1994), 332.

⁵⁷ Selain itu ada nama al-Rabi binti al-Mu'awwidz, Ummu Sinan, Ummu Athiyah, dan yang lainnya. Lihat dalam Siti Musdah Mulia, *Keadilan dan Kesetaraan Jender: Perspektif Islam* (Jakarta: DEPAG RI, 2000), 25-26.

masyarakat Arab. Akibat kedatangan Islam yang melakukan revolusi terhadap posisi dan pandangan negatif terhadap perempuan, maka berubah pula undang-undang hukum adat yang berlaku pada saat itu. Tidak bisa dipungkiri pula masa kedatangan Nabi Muhammad adalah masa *pioneer* atau sentral dari masa-masa berikutnya.

Berdasarkan pemaparan di atas, bahwa Islam datang dengan membawa misi revolusi. Ia tidak hanya datang sebagai agama baru, akan tetapi ia datang dengan membawa misi baru dan besar untuk perubahan umat manusia di dunia. Revolusi tersebut dapat dilihat dari permasalahan perceraian. Islam memberikan aturan terhadap tata cara melakukan perceraian. Hukum-hukum al-Qur'an mengenai perlakuan terhadap perempuan yang diceraikan berdasarkan pada perikemanusiaan dan pertimbangan keadilan yang lebih baik dari yang terdapat dalam kitab agama lain.⁵⁸

Perkembangan peradaban dan kemajuan yang di bawah Islam memberikan sedikit kemajuan pada perempuan, meskipun perubahan tersebut tidak secara total dilakukan Islam. Akan tetapi, dengan cara perubahan sedikit tersebut yang akhirnya memberikan perubahan besar terhadap diri masyarakat Arab pada saat itu hingga kini. Ini menunjukkan adaptif nabi terhadap pengisolasian diri perempuan yang tidak terbatas pada saat itu.⁵⁹ Beberapa fakta sejarah yang menunjukkan perubahan besar seperti itu, dalam struktur Arab Islam masih cenderung dianggap tetap berpihak pada struktur sosial patrilineal ketimbang matrilineal. Semua itu karena dilatarbelakangi tidak mudahnya melakukan revolusi total terhadap masyarakat Arab yang mempunyai tradisi yang sudah mengakar kuat. Meskipun kenyataannya seperti itu, tidak bisa dinafikan bahwa Islam telah menyumbangkan peran yang besar terhadap status dan derajat kaum perempuan, dengan memberikan penghormatan yang setinggi-tingginya, terutama bagi kaum ibu yang melahirkan,⁶⁰ yang itu tidak

⁵⁸ Amer Ali, *Api Islam dan Cita-Cita...*, 399.

⁵⁹ Nurun Najwa, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan," hlm. 65.

⁶⁰ Q.S. al-Ahqaf (46): 15.

hanya melalui ayat-ayatnya saja tapi juga dengan perilaku nabi melalui sabdanya.⁶¹

Datangnya Islam ke tanah Arab memperbaiki tatanan sosial yang ada di sana. Paling tidak ada tiga hal pembebasan yang dilakukan Nabi saw di tanah Arab. *Pertama*, pada awalnya Nabi Muhammad di Makkah mencoba membebaskan kaum tertindas. *Kedua*, membebaskan budak. Hak asasi manusia dalam Islam sebenarnya sudah menjadi komitmen dasar. *Ketiga*, pembebasan terhadap kaum perempuan, karena perempuan di masa Arab jahiliyyah kondisinya memang sangat menyedihkan.⁶²

Agama diturunkan untuk membawa pesan-pesan kemanusiaan yang tak bisa direduksi. Agama turun di saat dehumanisasi terjadi secara sadis di tengah komunitas sosial dalam masyarakat Arab Jahiliyyah, yang hidup di atas perbudakan yang menghancurkan nalar kemanusiaan. Agama diturunkan adalah untuk memberikan ruang gerak bagi mereka, mendorong perubahan untuk meningkatkan harkat dan martabat kemanusiaan.⁶³ Hal ini terbukti Islam pasca kenabian yang mencoba menghilangkan segala diskriminasi tersebut, di mana masa khulafaurrasyidin sudah banyak perempuan yang terlibat dalam dunia perpolitikan dan tidak ada lagi ruang-ruang diskriminasi atas perempuan.

Idealnya, Islam tidak pernah menyetujui dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam bentuk apapun, tetapi mempertimbangkan etos yang ada, beberapa konsesi itu harus dibuat. Meskipun demikian, kompromi praktis jangan dipandang sebagai kompromi ideologis. Al-Qur'an sangatlah sadar bahwa laki-laki jauh lebih kuat, dan akan memandang bahwa kompromi praktis bukan sebagai kompromi ideologis.

⁶¹ "*al-Jannatu tahta aqdam al-ummahat*". Hadis yang diriwayatkan oleh Anas ibn 'Uday dari Ibn Abbas ra. Lihat dalam Jalal al-Din al-Suyuti, *Jam' al-Jawami'*, jilid I, 11607. Maktabah Syamilah.

⁶² Khamami Zada, "Nuzulul Qur'an dan Visi Pembebasan" dalam ed. M. Imdadun Rahmat, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Relitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), 52-53.

⁶³ Asmaeny Azis, *Feminisme Profetik* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), 214.

⁶⁴Selanjutnya, kondisi perempuan pasca kenabian sudah jauh berbeda dengan kondisi pra-kenabian. Pada masa khalifah pertama, yakni Abu Bakar perempuan terlibat dalam peperangan dan mempunyai peran penting dalam peristiwa tersebut. Misalnya, istri Khalid bin Walid, yakni Umm Tamim ibnat al-Minhal yang menyertai suaminya dalam peperangan melawan pemberontakan para nabi palsu dan kaum pembangkang yang enggan membayar zakat. Perang Yamamah tersebut menjadi bukti bagaimana peran dan keterlibatan perempuan.⁶⁵ Keterlibatan perempuan dalam membangun perekonomian negara juga telah terlihat dalam masa khalifah pertama ini. Abu Bakar menjelang wafatnya memberikan 'Aisyah tanggung jawab untuk mengatur dana dan kekayaan publik.

Kondisi perempuan pada masa khalifah Umar bin Khattab juga mulai stabil. Hal ini karena khalifah Umar telah membuat *policy* yang mendukung eksistensi suku-suku Arab dan menstabilkan kondisi sosial dan perekonomian. Hal ini dapat dilihat bagaimana khalifah Umar telah membentuk suatu *Baitul Mal* guna sebagai wadah untuk membantu para masyarakat dan janda-janda yang mengalami kesusahan dalam perekonomian. Misalnya, kepedulian Umar kepada Umm al-Aitam. Melihat kondisi Umm al-Aitam yang menanggung sendiri hidup anak-anaknya, Umar memberikan bantuan sekarung gandum dari *Baitul Mal*. Ini membuktikan bahwa praktik poligami yang beralasan membantu para janda tidak lagi menjadi solusi utama setelah pasca kenabian.

Pada masa kekhalifahan kedua selain fokus kepada penstabilan perekonomian, Umar juga fokus kepada perluasan wilayah. Hal ini dapat dilihat dengan peperangan yang terjadi pada masa pasca kenabian tersebut. Nama-nama perempuan yang turut berperang misalnya Umm Hakim bint Haris yang dengan satu tangannya mengalahkan tujuh prajurit Romawi dalam pertempuran di Marj as-Saffar.⁶⁶ Selain itu, juga ada

⁶⁴ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 79.

⁶⁵ Ibn Sa'ad, *at-Tabaqat al-Kubra...*, VIII: 416.

⁶⁶ Perang Marj as-Saffar terjadi pada tahun 14 H. *Ibid.*, IV: 99.

putri Abu Sufyan Juwairiyah dan ibunya Hindun Bint 'Uqbah yang menjadi panglima perang Uhud ikut serta dalam peperangan Yarmuk dan merobek jantung Hamzah.⁶⁷

Pada masa kekhalifahan berikutnya, yakni khalifah Usman bin 'Affan, Islam telah menembus kawasan Afrika Barat dan kawasan Asia kecil. Kemenangan-kemenangan ini membuat ekonomi negara dan kesejahteraan masyarakat meningkat drastis. Dengan semakin luasnya wilayah kekuasaan Islam, maka tidak menutup kemungkinan semakin banyaknya tawanan perang baik laki-laki maupun perempuan. Tawanan-tawanan tersebut berdasarkan pada elit kekayaan yang nantinya menjadi penentu derajat sosial seseorang. Dari masa khalifah inilah stratifikasi sosial dan pola aristokrat lambat laun berubah dari pola berbasis nasab menjadi aristokrat kepemilikan kekayaan. Sehingga, kelompok elit tidak lagi ada sekat antara laki-laki dan perempuan. Semua orang mempunyai hak untuk menduduki strata sosial manapun yang menentukan adalah jumlah kekayaannya.

Keterlibatan perempuan dalam dunia publik semakin terlihat ketika masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib. Ketokohan 'Aisyah dalam arena politik tidak diragukan lagi. Masa ini 'Aisyah menunjukkan akan tidak adanya sekat-sekat dan batas mana pekerjaan yang hanya dikerjakan perempuan, mana yang tidak bisa dikerjakan. Dalam perang Khandaq, 'Aisyah tampil dengan keberanian yang luar biasa hingga meminta Umar ibn Khattab untuk menegurnya apabila 'Aisyah maju menerobos ke bagian depan. 'Aisyah telah memainkan peranan kunci dalam kehidupan dua khalifah pertama, dan turut memberikan andil dalam mengguncang khalifah ketiga.

Pada masa khalifah keempat, 'Aisyah sangat mempunyai peran besar dalam persoalan sosial, politik, dan agama, meskipun banyak kecaman dari para ulama mengenai keterlibatan aktifnya. Lepas dari persoalan itu semua, yang penting untuk digaris bawahi dalam konteks ini adalah 'Aisyah sebagai figur perempuan Islam awal terlibat dalam pelbagai peran yang cukup sentral dalam berbagai persoalan. Hal ini

⁶⁷ At-Tabari, *Tarikh at-Tabari...*, II: 338.

menunjukkan bahwa pasca kenabian kondisi perempuan semakin membaik dengan pesat dibanding pada masa-masa sebelumnya.

B. Perempuan Indonesia

1. Perempuan Pra-Kemerdekaan

Secara umum dapat dikatakan bahwa sebelum kemerdekaan sudah terdapat kemajuan akan kesetaraan perempuan meski belum terlihat secara nyata. Namun, kemajuan tersebut tidak sepadan dengan diskriminasi, eksploitasi dan kekerasan yang masih kerap terjadi. Masih banyak perempuan yang mengalami pelecehan seksual, menjadi korban kekerasan, mengalami marginalisasi baik di dalam rumah tangga atau di tempat kerja. Adanya perlakuan yang tidak adil tersebut, dikarenakan salah satunya adalah karena belum adanya hukum yang berpihak kepada perempuan. Maka tidak heran apabila pada masa pra-kemerdekaan, posisi perempuan masih seperti era Islam masa awal.

Budaya mengunggulkan laki-laki atas perempuan (*patriarchi*) masih mengakar dengan sangat kuat.⁶⁸ Namun, dibalik itu, meskipun masih kental akan ketimpangan gender, sejarah menyatakan bahwa di beberapa wilayah di Indonesia, perempuan memiliki kedudukan dan peranan yang cukup penting dalam masyarakat. Hal ini dapat dilihat dengan adanya budaya matrilineal (garis keturunan ibu), sebagaimana yang terjadi pula pada masa pra-Islam. Selain itu, sejarah mengenai Ratu Shima di Kerajaan Kalingga (± 674) dan Kerajaan Kalinyamat Retno Kencono (± w. 1579) juga menunjukkan bahwa perempuan di Nusantara pernah menjadi pemimpin kerajaan.

Menurut Suryochondro, organisasi-organisasi perempuan sudah mulai terbentuk pada periode ini antara lain adalah Pawiyan Wanito (Magelang, 1915), Percintaan Ibu Kepada

⁶⁸ Agustine Nunuk Prasetyo Muniati, *Getar Gender: Buku Pertama (Perempuan Indonesia dalam Perspektif Sosial, Politik, Ekonomi, Hukum, dan HAM)* (Magelang: IndonesiaTera, 2004), 45.

Anak Temurum– PIKAT (Manado, 1917), Purborini (Tegal, 1917), Aisyiyah atas bantuan Muhammadiyah (Yogyakarta, 1917), Wanito Soesilo (Pemalang, 1918), Wanito Hadi (Jepara, 1919), Poetri Boedi Sedjati (Surabaya, 1919), Wanita Katolik (Yogyakarta, 1924) dan organisasi – organisasi lainnya yang berdiri saat kolonial Belanda.⁶⁹ Selain itu, tokoh-tokoh perempuan seperti R.A Kartini (w. 1904), Cut Nyak Dien (w. 1908), Cut Meutia (w. 1910), Martha Christina Tiahahu (w. 1818), Dewi Sartika (w. 1947), dan beberapa tokoh perempuan lainnya juga mewarnai perjuangan perempuan. Akan tetapi, organisasi-organisasi tersebut adalah organisasi yang berdiri secara independen.

Adanya beberapa organisasi-organisasi independen tidak menutup adanya diskriminasi terhadap perempuan yang masih sangat kental terjadi di Indonesia era pra-kemerdekaan ini. Adapun referensi yang dapat dijadikan rujukan untuk melihat kondisi perempuan pada era sebelum kemerdekaan adalah melalui surat-surat Kartini tahun 1878 sampai dengan 1904 yang dibukukan dalam permulaan abad ke-20. Isi surat-surat tersebut menceritakan kondisi perempuan yang menjadi kaum yang tunduk atas peran laki-laki dan tidak diberikan peranan signifikan dalam komunitas masyarakat. Menurut Kartini bahwa permasalahan penindasan terhadap perempuan pada saat itu bukan karena laki-laki sebagai biang permasalahan, akan tetapi juga permasalahan struktur dan sistem budaya masyarakat. Kultur atau adat istiadat masyarakat Jawa pada saat itu yakni seperti poligami yang menimbulkan sistem pingitan sehingga menyebabkan perempuan dibatasi ruang geraknya.⁷⁰

Apabila melihat mengenai praktik poligami, tradisi ini banyak dilakukan oleh kalangan elit masyarakat. Hal ini dapat dilihat oleh sang emansipatoris perempuan saat itu, yakni R.A Kartini, di mana ia tidak bisa menolak akan terjadinya praktik

⁶⁹ Paulus Wirutomo, *Sistem Sosial Indonesia* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2012), 180.

⁷⁰ Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus-Utamaan di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 88.

poligami dalam dirinya.⁷¹ Meskipun ia seorang pejuang kemerdekaan perempuan, namun ia juga masih menjadi korban akan ketimpangan gender itu sendiri. Meskipun ketimpangan itu masih mengakar, dalam era pra-kemerdekaan bibit untuk menjunjung tinggi nilai-nilai kehormatan perempuan juga sudah mulai terlihat dari beberapa perkumpulan. Berdirinya gerakan feminisme yang ditemui semenjak 1912 dengan nama perkumpulannya adalah “Putri Mardika” yang mempunyai afiliasi dengan Budi Utomo.⁷² Kelompok ini didominasi oleh perempuan-perempuan priyayi, memfokuskan diri pada pendidikan untuk anak perempuan, kursus rumah tangga, pembuatan baju, dan lain sebagainya. Gerakan perempuan pertama tersebut yang akhirnya memberikan stimulus bagi perjuangan perempuan di masa-masa berikutnya. Misalnya saja ada Jong Java Meisjeskring tahun 1915 dan Aisyiah tahun 1917. Kelompok-kelompok keagamaan pun turut serta dalam memperjuangkan perempuan pada masa itu, seperti dalam kelompok Agama Islam ada Muslimat NU, Wanita Islam, dan Wanita Tarbiyah. Sedangkan untuk perkumpulan perempuan Protestan ada PWKI (Persatuan Wanita Kristen Indonesia) dan untuk perempuan Katolik ada WKRI (Wanita Katolik Republik Indonesia).⁷³

Pada era pra-kemerdekaan, sistem patriarkhal masih mengakar kuat dalam diri masyarakat dan budaya bangsa Indonesia, sehingga politik segregasi ruang memang sudah dikenal pada saat itu. Ada doktrin bahwa ruang publik untuk laki-laki dan ruang privat untuk perempuan. Namun, di samping kenyataan seperti itu, perjuangan perempuan juga sudah mulai terlihat. Perjuangan beberapa tokoh perempuan sebagaimana disebutkan di atas merupakan langkah strategis untuk meminimalisir sistem patriarkhal yang ada di kemudian.

⁷¹ Kartini menjadi istri keempat Bupati Rembang. Lihat dalam Liza Hadiz, *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru* (Jakarta: LP3ES, t.t.), 74.

⁷² Riant Nugroho, *Gender dan Strategi....*, 89.

⁷³ *Ibid*, 91.

2. Perempuan Pasca Kemerdekaan

Sejarah menyatakan bahwa akhir abad ke-19, gerak perempuan Indonesia mulai nampak dalam upaya memperjuangkan hak-hak atas pendidikan dan kemerdekaan. Meskipun hal tersebut masih dalam ruang gerak individu, seperti para tokoh perempuan yang disebut sebelumnya. Dari semangat para pendahulunya, maka era pasca kemerdekaan yang masih banyaknya ketimpangan yang terjadi terhadap perempuan kemudian memunculkan banyak kelompok yang memfokuskan diri pada isu-isu kesetaraan gender. Adapun kelompok yang memayungi hampir seluruh organisasi perempuan pada tahun 1950-an adalah Kongres Wanita Indonesia (Kowani).⁷⁴ Sementara secara komunal, gerak perempuan mulai terlihat melalui berdirinya Aisyiyah pada tahun 1917,⁷⁵ kongres perempuan Indonesia pada 1928, Fatayat dan Muslimat NU pada tahun 1950 dan 1952, Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani) pada tahun 1954, serta Gerakan Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) pada tahun 1972.

Gerwani merupakan suatu organisasi yang memperjuangkan perempuan Indonesia dari permasalahan penyelewengan pernikahan, kekerasan dalam rumah tangga, ataupun membela ekonomi kaum perempuan.⁷⁶ Pergerakan ini menjadi suatu kenyataan besar bahwa gerakan perempuan pasca kemerdekaan sudah mulai menunjukkan taringnya. Beberapa fakta tersebut menunjukkan bahwa perempuan memperoleh kedudukan, wewenang, dan kekuasaan di Indonesia.

Kemudian, pada masa itu, posisi perempuan dalam keluarga dan masyarakat masih sangat subordinat. Anak perempuan misalnya, akan dijodohkan oleh orang tuanya dan

⁷⁴ Gadis Arivia, *Feminisme Sebuah Kata Hati* (Jakarta: Gramedia, 2006), 15-16.

⁷⁵ Organisasi tersebut banyak bergerak dalam peningkatan status perempuan di Indonesia. Lihat dalam Kuntowijoyo, *Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-Kemungkinan* (Jakarta: INIS, 1993), 132-133.

⁷⁶ Saskia E. Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan: Politik Seksual di Indonesia Pascakejatuhan PKI* (Yogyakarta: Galang Press, 2010), 38.

tidak memiliki posisi tawar yang kuat dalam perkawinan. Hal inilah yang mendorong beberapa perempuan untuk membuat suatu gerakan dalam memperjuangkan martabat perempuan. Emansipasi perempuan dalam pembangunan nasional berlangsung sejak tahun 1960-an hingga 1980-an. Dengan semakin baiknya pendidikan bagi perempuan, sejumlah perempuan mulai terlibat dalam proses pembangunan yang digalakkan masa orde baru. Adapun tokoh-tokoh yang hadir pada saat itu adalah Dzakiyah Darajat, tokoh-tokoh perempuan NU, dan beberapa tokoh dari beberapa organisasi.

Banyaknya para aktivis perempuan yang memperjuangkan martabat nilai-nilai kehormatan perempuan, sehingga pada saat itu muncullah undang-undang tentang hukum perkawinan pada tahun 1974. Dalam undang-undang tersebut, adanya pembatasan praktik poligami. Dari beberapa perjuangan tersebut, maka posisi perempuan dalam era kemerdekaan mendapatkan tempat pula dalam Undang-Undang Dasar 1945. Perempuan memperoleh pendidikan yang itu adalah hak setiap warga negara tanpa terkecuali. Sebagai bangsa yang heterogen, Indonesia adalah negara hukum yang mengakomodir seluruh hak dan kewajiban masyarakatnya secara komunal. Hal ini disepakati sejak awal kemerdekaan melalui lahirnya Piagam Jakarta berikut Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 sebagai ideologi dan dasar negara. Melalui beberapa kebijakan hukum tersebut, perempuan mendapatkan ruang dan perlindungan dalam beraktivitas. Undang-undang sebagai upaya non-diskriminatif terhadap laki-laki dan perempuan dicantumkan dalam undang-undang di antaranya: 1) UU. No. 7 tahun 1984 tentang pengesahan konvensi mengenai penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang dideklarasikan oleh PBB pada tahun 1979, 2) UU No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, 3) Instruksi Presiden No. 9 tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional, 4) UU. No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, 5) Kesepakatan bersama Komnas Perempuan, Mahkamah Agung, Kejaksaan, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan

Perhimpunan Advokat Indonesia tentang Akses Keadilan Bagi Perempuan Korban Kekerasan, 6) UU. No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.

Kemudian, pada masa orde baru, adanya wacana tugas-tugas domestik perempuan sebagaimana yang diinginkan negara. Pada masa orde baru posisi perempuan lebih banyak dititikberatkan pada perannya sebagai ibu rumah tangga. Hal ini dibakukan pada UU tentang Perkawinan pada tahun 1974, Undang-Undang tersebut melegalkan kedudukan laki-laki dan perempuan yang tadinya hanya sebagai hasil budaya menjadi sesuatu yang memiliki ketetapan hukum karena dibakukan dalam sebuah undang-undang.⁷⁷ Namun, pada masa ini gerakan perempuan sudah tidak lagi gerakan yang independen. Mereka sudah diakui oleh pemerintah dengan dibuktikan adanya kementerian yang menangani masalah perempuan.

Pada era reformasi sampai saat ini memunculkan pergerakan-pergerakan liberal yang bertemakan anti kekerasan terhadap perempuan. Perjuangan perempuan sejak tahun 1998 hingga saat ini adalah perluasan perjuangan yang didukung oleh jaringan nasional dan internasional. Perjuangan ini bertujuan mencapai keadilan gender dan bersifat inklusif melalui peningkatan wawasan perempuan dalam pelbagai aspek kehidupan masyarakat.⁷⁸ Masa orde baru terjadi krisis ekonomi sehingga membuat kaum perempuan menjadi alasan rasional untuk terlibat lebih jauh dalam aktivitas ekonomi.⁷⁹ Di mulai dari situ, maka semakin meningkatnya aktivitas dan pekerjaan perempuan pada sektor publik, seperti munculnya Gerakan Koperasi Perempuan (GKPI).⁸⁰ Sehingga, tidak menjadi hal yang aneh apabila gerak perempuan telah

⁷⁷ Paulus Wirutomo, *Sistem Sosial Indonesia*, 186.

⁷⁸ *Ibid*, 187.

⁷⁹ Hantaman krisis ekonomi pada tahun 1997 hingga laporan BPS bulan Maret 2010 menunjukkan angka 31 juta atau sekitar 13-33 persen penduduk Indonesia di garis kemiskinan. Lihat dalam Laporan data Sosial Ekonomi; Edisi 7 Desember 2010 (Jakarta: BPS, 2010), 79.

⁸⁰ A. Nunuk Murniati, *Getar Gender: Perempuan Indonesia...*, 201.

bertransformasi ke arah perjuangan berkeadilan gender sejak tahun 1998.

Meskipun di Indonesia memiliki hukum yang dapat menjamin penegakan hak-hak perempuan, namun perempuan masih saja menjadi objek dari diskriminasi. Peraturan yang dibuat oleh pemerintah bak pisau bermata dua yang dapat melukai mereka dari segala sisi. Banyak peraturan perundang-undangan yang terindikasi melanggar hak-hak perempuan. Pemerintah secara resmi telah menganut dan menetapkan kesepakatan atas persamaan antara perempuan dan laki-laki sebagaimana termuat dalam UUD 45 Pasal 27. Namun demikian, dalam perkembangannya, beberapa UU yang selama ini berlaku di Indonesia, disadari mempunyai arti yang masih diskriminatif terhadap perempuan. Seperti dalam UU mengenai sistem pengupahan tenaga kerja perempuan, tunjangan keluarga dan tunjangan kesehatan perempuan dianggap lajang sehingga suami dan anak-anak tidak mendapatkan tunjangan sebagaimana yang diterima pekerja laki-laki. Ketentuan ini termuat dalam Surat Edaran Menteri Tenaga Kerja No. 7 Tahun 1990 tentang Upah, PP No. 37 Tahun 1967 tentang Sistem Pengupahan di Lingkungan Perusahaan Negara, Peraturan Menteri Pertambangan No.2/P/M/1971, Peraturan Menteri Pertanian No.K440/01/2/1984 dan No.01/GKKU/3/1978 dan SE Menaker No.4/1988 tentang Tunjangan Kesehatan, serta pasal 8 UU No.7/1983, pasal 4 Peraturan Menteri Keuangan No. 947/KMK/04/1983 dan Pasal 8 UU No. 10/1994 tentang Prosedur Memperoleh NPWP. Selain itu, berdasarkan data Komnas perempuan tahun 2012, telah teridentifikasi ada sekitar 282 peraturan daerah yang diduga bias gender. Sejumlah peraturan perundangan tersebut tidak mampu mengakomodir kesetaraan gender yang telah dijamin oleh UUD. Padahal, kesetaraan gender dimaknai sebagai kesamaan kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia dalam berperan dan berpartisipasi dan menerima manfaat pembangunan di segala bidang kehidupan.

Banyak adat istiadat yang mendiskriminasi kaum perempuan, contohnya adalah dalam kebanyakan etnis di Indonesia yang memahami mengenai mas kawin yang diberikan dalam pernikahan. Pemberian mas kawin disimbolkan sebagai bentuk jual beli yang dilakukan oleh pengantin laki-laki dengan keluarga pengantin perempuan. Sehingga, dalam kehidupan berumah tangga, istri harus menaati segala perintah dan tunduk terhadap suami.

Selanjutnya, dalam pembagian warisan, kebanyakan adat di Indonesia menganut sistem pembagian waris terhadap keturunan laki-laki (patrilineal) dan masih banyak adat-adat yang mengesampingkan kehadiran perempuan sebagai sosok yang sama statusnya dengan kaum laki-laki. Namun, ada beberapa adat pula yang menganut budaya matrilineal, seperti masyarakat Minangkabau. Realitas tersebut menunjukkan bahwa perempuan di sebagian tempat telah memiliki ruang kesetaraan. Lain hal dalam politik di Indonesia. Di dunia politik, masih adanya tindak diskriminasi yaitu sedikitnya perwakilan kaum perempuan dalam kancah perpolitikan di Indonesia. Meskipun Indonesia pernah dipimpin oleh seorang perempuan, hal tersebut tidak membawa angin segar dalam kesetaraan gender di dalam perpolitikan Indonesia. Selain itu terdapat pelbagai bentuk peraturan baik undang-undang maupun peraturan yang menjadi bias dan mendiskriminasi kaum perempuan. UU No. 1 tahun 1974 pasal 1 tentang perkawinan, mengindikasikan bahwa Indonesia hanya mengakui pernikahan yang dilakukan laki-laki dan perempuan secara monogami, namun undang-undang tersebut juga menunjukkan diskriminatif terhadap perempuan yang menempatkan istri di bawah laki-laki, seperti dalam pasal 79: 1, 90: 1, 83: 1-2, 84: 1. Instruksi Presiden (Inpres) No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengenai kewajiban ibu atas anak di luar perkawinan juga turut mewarnai isu kesetaraan gender pada saat itu. Pasal 31 dan 34 UU nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan yang mengukuhkan pembakuan peran antara perempuan dan laki-laki, dengan menyatakan suami sebagai kepala keluarga dan wajib memberi nafkah kepada istri dan keluarganya, sedangkan istri

adalah ibu rumah tangga yang wajib mengurus rumah tangga dengan sebaik-baiknya. Akibatnya, perempuan dan laki-laki mempunyai akses dan kontrol yang berbeda terhadap sumber daya ekonomi, sosial dan politik. UU nomor 5 tahun 1997 tentang Adanya ketentuan larangan kerja malam untuk perempuan disebabkan karena digunakannya pendekatan protektif-regulatif, yang didasarkan pada asumsi peran gender, terutama untuk melindungi fungsi reproduksi perempuan. UU tersebut bahkan menegaskan dalam penjelasannya bahwa larangan ini diberlakukan karena malam hari merupakan waktu perempuan untuk keluarganya.⁸¹

Kebijakan terhadap perlindungan terhadap perempuan juga nampak pada era reformasi, yakni peraturan perda di 17 provinsi pada tahun 2003-2007 tentang cara berpakaian perempuan,⁸² kemudian juga Perda tentang pelaksanaan syariat Islam no. 11 tahun 2002 dan no. 14 tahun 2003 yang melarang *khalwat* di provinsi Aceh. Selain itu, kesejajaran kedudukan dan peranan perempuan dan laki-laki juga telah dicantumkan dalam GBHN 1988. Dengan ideologi era reformasi yang dengan sistem demokrasinya membuat perempuan di Indonesia mendapatkan jalan luas untuk memiliki peran di masyarakat. Politik era reformasi merupakan era di mana partisipasi masyarakat termasuk perempuan merupakan inti utama dalam merepresentasikan kedaulatan rakyat. Sehingga, partisipasi perempuan sangatlah penting dalam proses ke arah membangun demokrasi di Indonesia. Untuk itu penting bagi perempuan untuk ikut serta dan terlibat dalam proses pengambilan kebijakan. Hal ini telah dibuktikan pada masa pasca kemerdekaan bahwa gerakan perempuan tidak lagi independen, akan tetapi pemerintah telah menaunginya yang diwujudkan dalam Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak.

⁸¹ Paulus Wirutomo, *Sistem Sosial Indonesia*, 194.

⁸² Komnas Perempuan, *Atas Nama Otonomi Daerah, pelembagaan Diskriminasi dalam Tata-negara-Bangsa Indonesia, Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten pada 7 Propinsi* (Jakarta: Komnas Perempuan, 1010), 27-34 dan 124-126.

BAB 3 | ANALISIS LINGUISTIK AYAT-AYAT KESETARAAN GENDER

Bab ini penulis berupaya menerapkan tahapan kedua dari hermeneutika Abdullah Saeed, yakni tahapan mendekati teks dalam wilayah redaksionalnya atau struktur kata dan kalimatnya. Tahapan ini merupakan tahapan setelah tahap pertama masa pewahyuan atau proses perjumpaan dengan dunia teks itu sendiri. Tahapan ini merupakan langkah awal dalam mendapatkan makna Autentik ayat. Sehingga, dalam bab ini penulis akan menguraikannya menjadi dua sub-bab, yakni analisis stilistika dan semantika.

Adapun analisis stilistika yang akan penulis paparkan adalah menguraikan struktur kata dan kalimat yang dipakai, baik dari segi leksikal maupun gramatikal. Segi leksikal yang dimaksudkan adalah bentuk sinonimitas, antonimitas, serta pemilihan katanya. Sedangkan, segi gramatikal penulis paparkan mengenai struktur kalimatnya, kata kerja atau isim. Kedua bagian tersebut penulis uraikan guna mendapatkan pemahaman terhadap bentuk kata dan kalimat yang seperti apa yang al-Qur'an pakai dalam menyampaikan pesannya kepada umat manusia.

Adapun analisis semantika yang penulis paparkan dalam bab ini memiliki beberapa uraian, yakni makna dasar, makna relasional yang terdiri dari analisis paradigmatic dan syntagmatic, serta medan makna semantik. Dari uraian tersebut berguna sebagai jembatan besar untuk mengetahui hubungan kata-kata yang melingkupi di sekitarnya. Di mana kata-kata tersebut memiliki keterkaitan dalam membentuk makna yang besar terhadap ayat-ayat kesetaraan gender.

A. Analisis Stilistika

Gaya bahasa atau preferensi adalah mencakup pengertian kata-kata mana yang dipakai untuk menyampaikan suatu gagasan, bagaimana membentuk kelompok kata-kata yang tepat atau menggunakan ungkapan-ungkapan yang tepat, serta gaya mana yang paling baik digunakan dalam suatu situasi. Bahasa merupakan bunyi-bunyi yang digunakan untuk mengungkapkan maksud dan gagasan penuturnya. Dalam penuturannya maka akan terdapat gaya atau *style*. Demikian pula dengan penuturan maksud dan gagasan dalam al-Qur'an, terdapat bermacam gaya bahasanya.

1. Leksikal

Terkait dengan kata-kata yang terdapat dalam al-Qur'an, banyak terdapat kata-kata yang memiliki beragam makna. Beragam makna tersebut memberi keluasaan kepada pembaca untuk dapat memahami sesuai dengan konteks yang mengitarinya. Adapun kelompok-kelompok kata yang menjadi ranah sub-bab ini adalah sinonim, antonim, dan pemilihan kata.

a. Sinonim

Sinonim dalam bahasa Arab disebut dengan *taradduf*, yakni beragam lafadz dengan satu makna. Meskipun masih ada perdebatan kesamaan dan perbedaan di antara keduanya. Dalam hal ini, penulis lebih cenderung dengan pengertian bahwa sinonim merupakan perbedaan kata yang memiliki sifat makna asal yang sama.

Berdasarkan pemaparan di atas, penulis menemukan beberapa kata kunci yang terdapat dalam ayat-ayat kesetaraan gender;

1) *Rijal, Zakar, Zauj, Ba'lun*

Kata *rijal* merupakan sinonim dari kata *zakar*. *Rijal* merupakan bentuk jamak dari kata *rajul* yang memiliki arti laki-laki yang sudah dewasa.⁸³ Dalam al-Qur'an kata

⁸³ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, CD ROM, 265. Hal ini karena dalam *Lisan al-'Arab* dikatakan bahwa konon pada masa jahiliyyah, istilah ini merupakan lebih tinggi dari *gulam* yang berarti orang yang berusia kanak-kanak di atas balita.

rijal menunjuk arti laki-laki yang berkaitan dengan kesetaraan gender disebutkan beberapa kali, di antaranya adalah Q.S. al-Nisa' (4): 32,

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۚ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَإِلِلِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا ۚ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ يَكِلُ شَيْءًا عَظِيمًا

Sedangkan kata *zakar* yang mempunyai arti jenis kelamin laki-laki. Dalam al-Qur'an, kata *zakar* yang dikaitkan dengan kesetaraan disebutkan sebanyak beberapa kali, di antaranya adalah Q.S. an-Nisa' (4): 124,

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا

Al-Qur'an juga menggunakan term *zauj* yang menunjuk arti suami laki-laki, seperti dalam Q.S. al-Baqarah (2): 232,

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ أَرْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرٌ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Sedangkan, arti suami yang cenderung pada laki-laki juga disebutkan al-Qur'an dengan kata *ba'lun*, sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 128,

وَإِنْ أَمْرَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ۗ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Sehingga, menurut perkiraan bahwa *rijal* merupakan orang yang berusia remaja sekitar umur 15 tahun.

Secara implisit ayat-ayat di atas menerangkan bahwa Allah menciptakan laki-laki baik berdasarkan fungsi gendernya maupun biologisnya tidak untuk menjadi suatu perbedaan. Penggunaan kata *rijal*, > *zauj*, dan *ba'lan* digunakan oleh al-Qur'an ketika berbicara mengenai fungsinya seorang laki-laki, sedangkan kata *zakar* digunakan oleh al-Qur'an ketika berbicara mengenai ketetapan biologisnya sebagai laki-laki.

2) *Nisa', Niswah, Unsa, Imra'ah, Zauj*

Al-Qur'an dalam menyebut perempuan menggunakan lima istilah yang berbeda dalam beberapa ayat, yakni terkadang menggunakan kata *nisa'*, *niswah*, *unsa*, *imra'ah*, dan *zauj*. Al-Qur'an menyebut kata *nisa'* beriringan dengan kata *rijal* dan *unsa* beriringan dengan kata *zakar*. Akan tetapi, al-Qur'an menggunakan kata *niswah* dan *imra'ah* dengan berdiri sendiri tanpa beriringan dengan kata *rijal* dan *zakar*. Dalam beberapa tempat juga al-Qur'an menyebut *nisa'* dan *unsa* secara sendirian. Sebagaimana dalam beberapa contoh yang akan penulis paparkan, Q.S. al-Ahzab (33): 30,

يَلْبَسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُمُ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ
وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

Kata *nisa'* dalam ayat tersebut disebutkan secara sendirian dalam konteks penyebutan istri Nabi.

Sedangkan kata *unsa* yang mempunyai makna perempuan juga disebutkan secara sendiri dalam Q.S. Fushilat (41): 47,

إِلَيْهِ يَرُدُّ عِلْمَ السَّاعَةِ ۖ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ تَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ۖ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَآئِيَ قَالُوا ءَاذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ

Kata *unsa* tersebut disebutkan secara sendiri ketika berbicara mengenai fungsi reproduksi seorang perempuan, yakni proses mengandung dan melahirkan.

Adapaun ayat yang menunjuk pengertian perempuan, al-Qur'an juga menggunakan bentuk *mufrad*

dari *nisa'* yakni *imra'ah*, sebagaimana yang dicantumkan dalam Q.S. Tahrim (66): 10,

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَمَهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ

Kemudian, al-Qur'an juga menggunakan derivasi kata *nisa'* yakni *niswah*, yakni dalam Q.S. Yusuf (12): 30,
وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ ۗ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا
إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

Selain itu, al-Qur'an juga menggunakan kata *zauj* untuk menunjuk perempuan secara fungsinya sebagai istri, sebagaimana dalam Q.S. al-Ahzab (33): 53,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَظِيرٍ
إِنَّهُ وَلَكِنَّ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَسْتَسِينَ لِحَدِيثٍ
إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مَنْ أَحَقَّ ۗ وَإِذَا
سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ۗ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ
وَقُلُوبِهِنَّ ۗ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ ۗ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُجَهُ ۗ مِنْ بَعْدِهِ
أَبَدًا ۗ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

Kata *zauj* disebutkan al-Qur'an dalam konteks lebih khusus, yakni untuk menunjuk arti istri Nabi. Al-Qur'an tidak menggunakan kata *zauj* dan derivasinya ketika berbicara mengenai hubungan suami istri secara lebih umum. Kata *zauj* dalam al-Qur'an, dalam konteks makna sebagai istri lebih ditekankan pada ayat-ayat yang menjelaskan akan keharmonisan hubungan suami dan istri. Sedangkan *imra'ah* disebutkan al-Qur'an untuk menyebut hubungan suami istri yang tidak harmonis, yakni adanya pengkhianatan atau perbedaan.

Dari penjelasan di atas, dapat kita telusuri bahwa al-Qur'an dalam menyebut hubungan laki-laki dan perempuan dalam konteks kesetaraan tidak pernah

menggunakan kata *imra'ah*, akan tetapi menggunakan kata *nisa'* atau *unsa*. Kedua sinonim kata tersebut menjadi inti dalam pemaknaan konteks kesetaraan gender dalam al-Qur'an.

3) *Nasibun* dan *Hazz*

Dalam pembahasan pembagian harta warisan, al-Qur'an menyebutkan dengan bentukan kata yang berbeda, yakni di salah satu ayat menggunakan kata *nasibun* dan di ayat lain menggunakan kata *hazz*, sebagaimana ayat berikut, Q.S. an-Nisa' (4): 7,

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ
وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Q.S. an-Nisa' (40): 11,

قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصِحُونَ

Kedua ayat tersebut menjelaskan mengenai bagian dari masing-masing orang, namun menggunakan redaksi yang berbeda, namun mempunyai makna yang sama, yakni bagian atas bagian yang lain. Apabila dilihat dari penyebab adanya unsur sinonimitas (*taraduf*), kata ini digunakan bukan untuk menunjukkan makna aslinya, akan tetapi ada unsur majas yang melatarbelakanginya karena beberapa faktor sosial, seperti tradisi yang ada pada masa turunnya ayat tersebut.⁸⁴ Kata *nasibun* lebih cenderung kepada makna bagian yang merupakan hak yang harus diperoleh, sedangkan kata *hazz* lebih mengarah kepada bagian yang secara dalam bentuk takaran atau timbangan.

4) *'Adl* dan *Qist*

Q.S. an-Nisa' (4): 129,

وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۗ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا
كَالْمَعْلُوقَةِ ۗ وَإِن تَصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا

⁸⁴ Hakim Malik az-Ziyad, *at-Taraduf fi al-Lughah* (Baghdad: Maktabah al-Wathaniyyah, 1980), 21.

Q.S. an-Nisa' 9 (4): 127,

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۗ قُلِ اللَّهُ يُفْتِنُكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُثَلِّي عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي
يَتَمَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ
وَالْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الْوَالِدِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ
فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

Kata *qist* mengarah kepada keadilan yang konkret, yakni bagian yang diperoleh secara adil (*al-nasib bi al-'adl*).⁸⁵ Sedangkan kata '*adl*' bisa bermakna keadilan yang abstrak.⁸⁶ '*Adl*' menuntut adanya persamaan (*al-musawwa*).⁸⁷ Akan tetapi hal ini dalam arti yang abstrak, yakni sesuatu yang hanya bisa dilihat dengan hati. Sedangkan dalam kamus Bahasa Indonesia mengartikan adil dengan sama berat, tidak berat sebelah, tidak memihak, dan tidak sewenang-wenang.⁸⁸

Persamaan yang merupakan makna adil itu menjadikan pelaku tidak berpihak karena baik yang benar maupun salah sama-sama harus memperoleh haknya. Sehingga, seseorang akan melakukan sesuatu yang patut dan tidak sewenang-wenang.⁸⁹ Dari penjabaran tersebut dapat diketahui bahwa efek yang ditimbulkan dari penempatan kata yang bersinonim tersebut adalah bahwa penggunaan kata '*adl*' dimaksudkan apabila tidak mampu berbuat sewajarnya yakni *an-nazir al-misl* kepada istri. Sedangkan kata *bi al-qist* yakni memberikan hak harta seorang anak yatim secara sewajarnya tanpa mengurangnya.

⁸⁵ Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad, *al-Mufradat fi Garib al-Qur'an* (ttp: Maktabah Nizar al-Mustafa al-Baz, t.t.), 521.

⁸⁶ Abu Hilal al-Askary, *al-Furuq al-Lugawiyah* (Qum: Muassasah an-Nasyr, 2000), 428.

⁸⁷ Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad, *al-Mufradat fi Garib*, 422.

⁸⁸ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 12.

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: lentera Hati), 111.

a. Antonim

Istilah antonim secara harfiah berarti nama lain untuk benda yang lain, atau oposisi makna dalam pasangan leksikal yang dapat dijenjangkan.¹² Antonim dipakai untuk menyebut perlawanan di antara kata-kata yang memiliki pertentangan makna. Dalam buku ini, ada beberapa contoh antonim, yakni:

1) *Rijal dan Nisa'*

Dalam Q.S. an-Nisa' (4): 7 di atas, terdapat dua kata yang memiliki makna yang berlawanan yaitu *rijal* dan *nisa'*. Penggunaan antonim (*rijal* dan *nisa'*) dalam ayat di atas mengandung makna yakni penyebutan sebuah kata yang memiliki makna tertentu, dengan otomatis pikiran orang akan tertuju kepada makna lain yang bertentangan. Dalam konteks ayat di atas, Allah ingin memberikan penegasan bahwa harta peninggalan bukan hanya dapat diwariskan kepada salah seorang tertentu, akan tetapi ada bagian juga untuk orang lain.

2) *Zakar dan Unsa*

Dalam ayat di atas Q.S. al-Hujurat (49): 13, terdapat dua kata yang memiliki makna yang berlawanan yaitu *zakar* dan *unsa*. Makna berlawanan tersebut dalam ilmu linguistik menunjukkan jenis antonim yang tidak bertingkat, yakni bersifat mutlak dan tidak memiliki perbandingan apapun yang bertingkat.⁹⁰ Penggunaan dua kata tersebut dalam satu ayat memberikan makna bahwa Allah menciptakan manusia tidak hanya satu jenis, akan tetapi ada beberapa jenis baik laki-laki dan perempuan, dan ke semuanya terdapat anjuran yang sama, yakni untuk saling mengenal antara satu dengan yang lainnya.

3) *Sayyi'ah dan Salih*

Dalam Q.S. al-Mu'min (40) di atas, Allah menjelaskan mengenai amal perbuatan dengan cara

⁹⁰ Mukhtar Umar, *Ilmu Dalalah* (Kuwait: Maktabah Dar al-'Urubah, 1982), 102-105.

menyebutkan dua kata yang memiliki makna bertentangan, yakni *'amal salih* dan *'amal sayyi'ah*. Adanya dua makna yang bertentangan akan menimbulkan pemahaman yang mengarah kepada makna yang berbeda. Oleh karena itu, lafadz tersebut masuk dalam kategori *at-tadad* (mempunyai arti berlawanan).

Penggunaan kedua kata tersebut sebagai penegas bahwa Allah akan memberikan sifat adilnya dalam hal balasan amal. Amal baik dan buruk tetap akan mendapat balasan dari Allah. Sehingga, Allah tidak membedakan balasan amal yang diperbuat oleh laki-laki maupun perempuan. Keduanya memiliki hak yang sama atas balasan amal masing-masing.

4) *Khair* dan *Syuh*

Q.S. an-Nisa' (4) di atas terdapat dua kata yang memiliki makna yang berlawanan yaitu *khair* dan *syuh*. Ayat tersebut menggunakan kata *khair* yang mempunyai makna memberi manfaat dan kemaslahatan (*nafa'a wa salah*).⁹¹ Sehingga, konteks ayat tersebut menjelaskan mengenai perdamaian yang akan memberi kemaslahatan di antara permasalahan yang terjadi. Perdamaian ini diutamakan dari pada tabiat kikir. Sehingga, bentuk antonim yang disebutkan secara beriringan tersebut sebagai penegas bahwa meskipun seseorang yang mempunyai tabiat kikir, namun dalam dirinya juga mempunyai sifat lembut untuk mengadakan perdamaian.

5) *Amsik* dan *Sarrih*

Q.S. al-Baqarah (2) di atas menggunakan dua kata yang bertentangan, yaitu kata *amsikuhunna* dan *sarrihuhunna*. Dua kata tersebut merupakan kata yang memiliki arti bertentangan, yakni rujuk dan bercerai. Penggunaan kata tersebut sebagai penegasan bahwa ketika telah terjadi suatu perceraian, maka tidak

⁹¹ Ahmad Mukhtar Umar, *al-Isytirak wa Tadad fi al-Qur'an al-Karim* (al-Qahirah: Alim al-Kutub, 2003), 34.

semata-mata keduanya tidak dapat kembali, suami istri dapat melakukan rujuk kembali. Apalagi yang ditekankan oleh Allah dalam ayat tersebut lebih bersifat positif, yakni apabila seorang suami melakukan talak kepada istrinya, maka diperintahkan dengan cara yang *ma'ruf*. Hal ini karena setelah dua kata yang bertentangan selalu diiringi dengan kata *bi ma'ruf*. Sehingga, ketika bercerai maupun rujuk, maka sikap *ma'ruf* harus diutamakan. Itulah fungsi dari penyebutan dua kata tersebut.

6) *Nusyuz* dan *Ta'at*.

Kata *nusyuz* dan *ta'at* terdapat dalam Q.S. an-Nisa' (4): 34 di atas mempunyai arti berlawanan. Dalam *Mufradat fi Garib al-Qur'an* kata *nusyuz* mempunyai arti yakni berpaling kepada ketaatan.⁹² Sedangkan kata *ata'nakum* bentuk derivasi dari kata *ta'at* diartikan sebagai kepatuhan kepada seseorang. At-Tabari mengartikannya, kepatuhan kepada Tuhan dan suami. Sedangkan mufasir kontemporer lebih mengartikannya kepada kepatuhan untuk mengerjakan kemaksiatan dan mengerjakan kebaikan yang merupakan ciri dari orang yang beriman.⁹³

Dalam konteks ini, Allah memberikan gambaran bahwa ciri manusia yang diciptakan oleh Allah itu salah satunya adalah orang yang taat dan orang yang berpaling dari ketaatan. Allah ingin menggambarkan bahwa apabila seseorang meninggalkan ketaatan maka akan mendapat konsekuensi dan orang yang melakukan ketaatan juga akan diberikan konsekuensi atas perbuatannya. Sehingga, ayat ini dalam segi fitur linguistiknya terdapat makna mendalam mengenai ciri orang yang beriman.

⁹² Imam Ragib al-Asfahani, *Mufradat fi Garib al-Qur'an* > 637.

⁹³ Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 72-74.

b. Ketepatan Pilihan Kata

Ketepatan pilihan kata mempersoalkan kesanggupan sebuah kata untuk menimbulkan gagasan-gagasan yang tepat pada imajinasi pembaca atau pendengar. Ketepatan pilihan kata juga dalam konteks tertentu sesuai dengan makna yang dibutuhkan. Dalam Q.S. an-Nisa' (4): 7, Allah menggunakan redaksi *nasibun* bukan dengan redaksi kata yang lain untuk menunjukkan suatu bagian. *Nasibun* dalam kamus Arab diartikan dengan bagian pada setiap masing-masing.¹⁷ Sedangkan, dalam Q.S. an-Nisa' (4): 11, Allah memilih redaksi *hazz* untuk menunjukkan bagian pula. Akan tetapi, apabila melihat makna *nasibun* yang memberi arti *hazz'ala kulli syai'*, maka *nasibun* konteksnya lebih umum. Sebagaimana Allah menggunakan dalam Q.S. an-Nisa' (4): 7, karena pada ayat tersebut Allah menjelaskan mengenai hak setiap laki-laki dan perempuan yang masing-masing mempunyai bagian atas peninggalan harta waris. Sedangkan penggunaan redaksi *hazz* dalam Q.S. an-Nisa' (4): 11 lebih bermakna khusus yang mengkerucut pada jumlah bagian.

Penggunaan kata *nasibun* berdasarkan makna dasarnya, maka dalam Q.S. an-Nisa' (4): 7 memilih kata *nasibun* yang bermaksud tidak mewajibkan adanya bagian 2:1, namun Allah telah menetapkan porsi masing-masing. Sedangkan penggunaan kata *hazz* disusun dalam susunan *idzafah*. Dari pemilihan ini bahwasannya, pembagian tersebut bukan suatu yang normatif, akan tetapi titik tekan Q.S. an-Nisa' (4): 11 adalah ketentuan bahwa perempuan mendapatkan bagian dan bukan warisan 2:1. Apabila yang ditekankan adalah warisan 2:1, maka kalimat yang digunakan bukan *hazz* namun kata *nisfu*. Sehingga maknanya adalah “bagi laki-laki adalah bagian yang sama dengan bagian dua perempuan”, bukan “bagi perempuan setengah bagian dari laki-laki”. Hal ini menunjukkan bagian perempuan menjadi pokok (*as!*).

2. Gramatikal

Gramatikal merupakan unsur bahasa yang mengacu pada struktur kalimat. Yang dikaji dalam aspek ini adalah strukturnya, yang meliputi kompleksitas kalimat, jenis kalimat, serta jenis klausa.⁹⁴ Adapun bentuk pemilihan kata dan kalimat dalam ayat kesetaraan gender ini meliputi kata benda dan kata kerja.

a. Aspek Kata Kerja (*fi'il*)

Kata kerja *fi'il* secara umum adalah kelas kata yang menyatakan suatu tindakan, keberadaan, pengalaman, atau pengertian dinamis lainnya. Jenis kata ini biasanya menjadi predikat dalam suatu frase atau kalimat. Lebih lanjut, para pakar linguistik Arab membagi menjadi tiga bagian, yakni *fi'il madzi*, *fi'il mudari'*, dan *'amr*. Secara terperinci pembahasan ini akan diulas dengan disertai kontekstualisasi pada ayat-ayat kesetaraan gender.

1) *Fi'il Madzi*

Fi'il madzi adalah kata kerja yang menunjuk pada jenis perbuatan dalam waktu lampau.⁹⁵ Seperti Q.S. al-Hujurat (49): 13 yang menggunakan lafadz *khalaqnakum* yang menggunakan konteks lampau sebelum penyebutan *zakar* dan *unsa*. Kata tersebut menunjukkan bahwa Allah telah menciptakan laki-laki dan perempuan yang sama-sama diciptakan tanpa ada yang lebih dahulu dan diunggulkan.

Selain itu, ayat tentang gender juga menggunakan kata kerja *fi'il madi* dalam konteks pembahasan kesetaraan, seperti dalam pemberian pahala kepada masing-masing amal perbuatan manusia, baik laki-laki dan perempuan, al-Qur'an menggunakan *fi'il madzi*, seperti dalam Q.S. an-Nahl (16): 97 dan Q.S. Ghafir (40): 40. Al-Qur'an menggunakan kata kerja lampau akan tetapi menunjukkan makna akan datang (*hal al-*

⁹⁴ Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Kudus: Rineka Cipta, t.t.), 206.

⁹⁵ Mustafa al-Ghulayni, *Jami' ad-Durus al-'Arabiyyah: Mausuhah fi Talatati Ajza'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007) I: 33.

mustaqbal), yakni karena balasan amal akan diberikan ketika di akhirat kelak. Allah ingin menunjukkan bahwa sampai kapanpun setiap laki-laki dan perempuan dalam hal balasan amal tidak ada perbedaan di antara keduanya. Definisi ini yang menunjuk adanya deviasi karena tuntutan suatu konteks.

Dalam Q.S. an-Nisa' (4): 34 juga al-Qur'an menggunakan redaksi *faddala* dan *qawwama* yang berbentuk *fi'il madi* yang berwazan *fa'ala* yang memiliki makna *mubalagah* dan menguatkan. Kata tersebut memberikan arti bahwa penegakkan keadilan merupakan suatu hal yang penting. Penggunaan kata dalam bentuk penguatan ini membentuk makna bahwa dalam suatu keluarga *qawwam* merupakan suatu unsur penting dalam membina rumah tangga.

Selain itu, dalam Q.S. an-Nisa'(4): 34 juga terdapat kata *anfaqu* yang disebut dalam bentuk *fi'il*. Penyebutan bentuk *fi'il* dapat memberi fungsi arti *tajaddud* (timbul tenggelam) dan *hudus* (temporal).⁹⁶ Lafadz *nafaqa* yang disebutkan dalam bentuk *fi'il* memberi makna bahwa *nafaqah* merupakan suatu perbuatan yang bersifat temporal. Artinya pemberian nafkah itu terkadang ada dan terkadang tidak ada.

2) *Fi'il Mudhari'*

Fi'il Mudhari' adalah kata kerja yang menunjuk paa jenis perbuatan dalam waktu yang sedang berlangsung, atau akan datang (*al-hal wa al-mustaqbal*). Namun, *fi'il mudhari'* juga terkadang menunjukkan peristiwa yang lampau, seperti Q.S. an-Naml (27): 23. Ayat tersebut menjelaskan mengenai kisah Ratu Saba' yang memerintah sebuah kerajaan. Namun dalam kisah tersebut terdapat penggunaan *fi'il mudhari'* yang menunjukkan arti masa lampau, yakni *tamlīkūhum*.

⁹⁶ Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-Kutub as-Saqafiyah, 1996), 199 dan Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (Riyadh: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis), t.t.), 206.

Adapun faedah penggunaan *fi'il mudhari'* dalam konteks *madzi* adalah untuk menciptakan efek penggambaran bagi pembacanya tentang keadaan yang sedang dilakukan oleh tokoh. Ibn Asyir berkata bahwa *fi'il mustaqbal* ketika ia menjelaskan tentang peristiwa yang sudah terjadi justru lebih *mubalagah* dari pada penggunaan *fi'il madzi*, karena *fi'il mustaqbal* menjelaskan keadaan yang terjadi pada waktu itu sehingga gambarannya pun hadir pada waktu itu sehingga pendengar atau pembaca pun seolah-olah dapat menyaksikan kejadian tersebut.⁹⁷ Selain itu, penggunaan bentuk tersebut memberikan faedah *istimrar*, yaitu perempuan yang memerintah bukan hanya ada pada masa lampau, akan tetapi terus berlangsung sampai sekarang.

3) *Fi'il 'Amar*

Fi'il 'amar adalah kata kerja yang menuntut terjadinya suatu perbuatan, akan tetapi ada penggunaan *fi'il 'amar* yang tidak menunjuk suatu tuntutan perbuatan, sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 135 menggunakan kalimat perintah *kunu* untuk memberi penekanan bahwa keadilan itu benar-benar diperintahkan untuk dilakukan.

Selain itu, dalam masalah poligami, al-Qur'an juga menggunakan bentuk kalimat perintah *fa ankih* yang berarti anjuran kepada masyarakat pada saat itu untuk menikahi lebih dari satu perempuan, akan tetapi anjuran ini sebagai batasan atas tradisi yang ada sebelumnya. Namun kalimat setelah itu juga memberikan isyarat penegasan dengan bentuk kalimat jawab yang mengidentifikasi bahwa ada keraguan bahwa mereka dapat berbuat adil kepada istri-istrinya yang lain. Sehingga, dalam hal ini al-Qur'an mengajak pendengarnya berdialog dengan bentuk kalimat yang lebih dialogis.

⁹⁷ Taufiq al-Fil, *Balagah at-Tarakib* (Kairo: Maktabah al-'Adab, tt), 295-296.

Selain itu, Q.S. Yusuf (12): 21 juga menggunakan bentuk kalimat perintah *akrimi* dalam menyuruh istri pembeli dari Yusuf untuk memberikan layanan baik kepada Yusuf. kalimat perintah tersebut merupakan suatu kewajiban bagi istri tersebut untuk mendidiknya. Sama dengan ayat peran perempuan di dunia publik juga disebutkan dengan ungkapan dalam bentuk '*amar*, yakni dalam Q.S. al-Ahzab (33): 32 yang menggunakan kata *qulna* yang menunjukkan adanya perintah secara jelas untuk berkata dan berpendapat yang *ma'ruf* di hadapan publik.

b. Aspek Kata Benda (*al-'Ism*)

Kata benda adalah kata yang menunjukkan makna pada dirinya sendiri dan tidak memiliki keterangan waktu. Selanjutnya, aspek kata benda yang dibahas dalam penelitian ini adalah '*isim ma'rifah*, '*isim nakirah*, '*isim damir*, *nafi*, dan *nahi*.

1) '*Isim Ma'rifah*

Dalam ayat-ayat kesetaraan gender ada beberapa kata yang termasuk dalam kategori *ma'rifah*, yakni penggunaan kata *rijal* dan *nisa'* yang menggunakan bentuk *ma'rifah* dengan penambahan *√* (*jinsiyyah*). Di mana *isim ma'rifah* merupakan bentuk kalimat yang menunjukkan suatu perbuatan yang lebih khusus dan spesifik serta berbentuk '*amm*.⁹⁸ sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 32. Bentuk kata tersebut menunjukkan makna *istigraq* (mencakup segala jenis) dengan memberikan makna bahwa laki-laki dan perempuan yang tidak terbatas jumlahnya akan diberikan bagian atas yang mereka usahakan masing-masing. Sehingga, siapapun baik laki-laki dan perempuan yang berusaha dalam suatu pekerjaan,

⁹⁸ Lafadz '*amm* merupakan lafadz yang mencakup keseluruhan satuan-satuan yang dapat dimasukkan ke dalamnya dan tidak memberikan batasan pada jumlah tertentu. Lihat dalam *Nor Ichwan, Memahami Bahasa al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 167.

maka itu akan ada bagiannya tersendiri, laki-laki mempunyai bagian sendiri, begitu pun perempuan.

Selain itu, *'isim ma'rifah* yang diiringi dengan kehadiran *'isim mausul allati* yang menunjukkan makna *ta'zim* (penghormatan), sebagaimana *'isim mausul* yang terdapat pada Q.S. an-Nisa' (4): 127, *fi al-yatama an-nisa' allatila tu'tunahunna* yang berarti perempuan yatim yang kamu tidak memberikan apa yang telah ditetapkan untuk mereka. Penggunaan *ma'rifah* dengan diikuti *'isim mausul* di situ adalah untuk memberikan penghormatan perempuan yatim yang pada saat itu mendapatkan diskriminasi dan penindasan.

2) *'Isim Nakirah*

Adapun al-Qur'an dalam menyebut laki-laki dan perempuan dalam konteks penyebutan jenis kelamin. Hal demikian dapat dilihat ketika al-Qur'an menyebut laki-laki dan perempuan dalam konteks perbuatan amal kebaikan. Al-Qur'an menggunakan kata *zakar*⁹⁹ dan *unsa* dalam al-Qur'an jarang disebutkan dalam bentuk *ma'rifah*.⁹⁹ Hal ini menunjukkan bahwa jenis kelamin baik laki-laki dan perempuan tidak ada diskriminasi atau pengkhususan di antara keduanya. Betapa umumnya bentuk balasan amal tersebut yang kedua-duanya mempunyai kesempatan untuk berbuat baik dan buruk.

Bentuk *nakirah* juga digunakan al-Qur'an dalam konteks ayat kesetaraan gender dalam menjelaskan mengenai hak seseorang. Q.S. an-Nisa' (4): 30, al-Qur'an menggunakan redaksi *عَذُوبًا وَّظُلْمًا* sebagai bentuk *nakirah*, meskipun secara teoritis sebenarnya

⁹⁹ Dari beberapa fungsi penggunaan kalimat *nakirah*, yakni 1) menunjukkan arti satu (*iradah al-wahdah*), 2) menunjukkan macam (*iradah al-nau'*), 3) menunjukkan makna satu dan macam secara sekaligus, 4) membesarkan atau memulyakan keadaan (*li ta'zim*), 5) menunjukkan arti banyak, 6) menunjukkan arti banyak dan membesarkan, 7) meremehkan (*al-tahqir*), 8. Menyatakan sedikit (*al-taqil*). Lihat dalam Nor Ichwan, *Memahami Bahasa al-Qur'an: Refleksi atas Persoalan Linguistik*, 19.

tidak masalah apabila kata tersebut dima'rifahkan karena ada bentuk *ma'rifah* ذَلِكْ sebelumnya. Akan tetapi efek penggunaan *nakirah* pada ayat ini adalah untuk menunjukkan betapa umumnya hak seseorang yang tidak ada batasan tertentu, sehingga pelanggarnya akan diberikan suatu balasan neraka oleh Allah.

3) 'Isim Dhamir

Dalam ayat-ayat mengenai kesetaraan gender, ada beberapa bentuk *dhamir* digunakan dan mempunyai makna tersendiri penggunaan tersebut. Misal, dalam Q.S. al-Ahzab (33): 35, al-Qur'an menggunakan *dhamir huwa* untuk menunjuk atau merujuk pada kalimat sebelumnya. Bentuk *dhamir* ini diungkapkan dalam bentuk tersurat. *Dhamir huwa* kembali kepada kalimat sebelumnya, yakni *ta'dilu*. Dengan demikian, makna yang dikandung dalam kata tersebut bahwa keadilan itu lebih dekat dengan ketaqwaan.

c. Bentuk Kalimat Negasi/Nafi

Q.S. Ghafir (40): 40, al-Qur'an menggunakan bentuk kalimat *Nafi* (*al-adawat an-nafiyyah*) yang tidak menafikan amal perbuatan manusia, baik laki-laki dan perempuan. Efek penggunaan bentuk tersebut adalah sebagai bukti penekanan Allah bahwa balasan amal setiap manusia itu adalah pasti.

Selain itu, al-Qur'an juga menggunakan bentuk kalimat *nafi* dalam konteks ketetapan Allah, yakni Q.S.al-Baqarah (2): 233 dengan kalimat *la tukallifu nafsan illa wus'aha* (seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya). Hal ini ditegaskan dengan kalimat *nafi* juga dalam Q.S. al-An'am (6): 164 dengan kalimat:

وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

(tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudaratannya kembali kepada dirinya sendiri, dan seseorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang

lain). Begitu pun dalam Q.S. Ghafir (40): 40 menggunakan kalimat *nafi* dalam berbicara masalah balasan amal.

Dalam konteks berbicara mengenai poligami, al-Qur'an juga mengawali perkataan dengan suatu peringatan yang menggunakan kalimat *nafi* yang memberi makna peringatan akan keraguan Allah bahwa manusia tidak dapat berlaku adil. Hal ini dinyatakan dengan menggunakan kalimat *nafi lan tastati'u* yang dalam konteks ayat tersebut juga merupakan jawab syarat dari fi'il syarat *law* yang memberi arti penegasan ganda (*al-nafi al-murakkab*), sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 129. Sehingga, pada level makna mempunyai makna ketidakmungkinan untuk bertindak adil selamanya.

d. Bentuk Kalimat *Nahi*

Al-Qur'an dalam menyebutkan tentang hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan menggunakan kalimat *nahi* (*la yahillu*) dalam Q.S. al-Baqarah (2): 228 dan Q.S. an-Nisa' (4): 19, yakni tidak boleh menyembunyikan ciptaan Allah bahwa mereka adalah ciptaan Allah yang beriman sehingga para perempuan juga mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya.

Selain itu, al-Qur'an juga memberikan penekanan larangan untuk mempusakai perempuan, hal ini ditunjukkan dalam Q.S. an-Nisa' (4): 19 tersebut dengan menggunakan bentuk *mubalagah*. Oleh karena itu, ayat tersebut ada nilai perintah yang ingin ditunjukkan oleh Allah kepada manusia untuk tidak menjadikan para perempuan seperti barang/benda. Begitu pun juga dalam Q.S. al-Baqarah (2): 231.

Selain itu, kalimat *nahi* juga digunakan al-Qur'an dalam pembicaraan mengenai larangan melanggar hukum-hukum Allah yang telah ditetapkannya, yakni dengan kalimat *lata'taduha*. Kalimat *nahi* ini digunakan al-Qur'an ketika berbicara mengenai hukum yang telah ditetapkan tidak boleh untuk dilanggar, harus dipatuhi dan dilaksanakan. Hukum ini yang memberikan perlindungan terhadap suami istri ketika terjadi perceraian.

Dalam hal perempuan di dalam publik juga Allah menggunakan kalimat *nahi* yakni *fa takhdo'na bi al-qaul* (janganlah tunduk dalam berbicara). Al-Qur'an menggunakan kalimat *nahi* memberikan efek bahwa adanya perintah untuk berbicara di depan umum, karena ayat tersebut bukan menggunakan bentuk kalimat *nafi* yang berarti penegasian. Akan tetapi, ada kesempatan perempuan untuk dapat berbicara di depan umum di waktu-waktu tertentu.

B. Analisis Semantik

Al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit item-item yang termasuk dalam ayat kesetaraan gender. Pengetahuan tentang item-item yang disebut sebagai ayat kesetaraan gender dapat dilihat dari penggunaan al-Qur'an ketika membahas konsep dan relasi gender.

Untuk memahami konsep semantik kesetaraan gender dalam al-Qur'an, yang perlu dilakukan adalah mengelompokkan ayat-ayat yang menggunakan nomina ini, kemudian dianalisis dengan melihat dari sisi paradigmatis dan sintagmatik. Menurut Sugiyono, metode intratekstual seperti ini bertujuan di samping memahami simbol-simbol linguistik al-Qur'an, juga memahami logika al-Qur'an yang inheren dalam ayat-ayat tersebut.¹⁰⁰ Maka selanjutnya, nomina-nomina yang termasuk konsep dan relasi gender yang menjadi objek penelitian ini akan dianalisis dengan melihat hubungan sintagmatik-paradigmatik. Selain itu, pendekatan sintagmatik atau sanding kata juga tidak bisa diabaikan untuk memperkuat makna kata objek kajian. Sintagmatik yang juga diistilahkan dengan sanding kata akan memunculkan makna akibat kata-kata tertentu memiliki pasangan.¹⁰¹

1. Makna Dasar

Hubungan antara laki-laki dan perempuan seringkali disandarkan pada ayat-ayat yang secara tekstual menyatakan

¹⁰⁰ Sugeng Sugiyono, *Lisan dan Kalam: Kajian Semantik al-Qur'an* (Yogyakarta: Suka-Press, 2009), 198.

¹⁰¹ Fatimah Djajasudarma, *Semantik 2: Pemahaman Ilmu Makna* (Bandung: Penerbit PT Refika Aditama, 1999), 17.

bahwa laki-laki adalah superior dari perempuan. Sebelum mengetahui makna Autentik ayat tersebut, harus diketahui makna dasar yang terdapat dalam ayat-ayat tersebut. Beberapa kata kunci dari ayat-ayat tentang kesetaraan gender baik konsep gender maupun relasi gender akan dibahas satu persatu, yakni:

a. *Rijal*

Kata *rijal* merupakan bentuk jama' dari kata *rajul* yang berakar kata r-j-l yang derivasinya membentuk beberapa kata, seperti *rajala* (mengikat), *rajila* (berjalan kaki), *ar-rijl* (telapak kaki), dan *rajul* (laki-laki) sebagai lawan dari perempuan.¹⁰² Kata *rajul* yang terakhir tersebut biasanya diterjemahkan dengan makna laki-laki sesudah dewasa, bukan anak-anak. Makna tersebut merupakan makna aslinya.¹⁰³

Untuk mendapatkan makna dasar yang lebih jelas, maka perlu untuk memaparkan makna kata tersebut dalam tradisi bangsa Arab. Kata *ar-rijal* pada sebagian orang disebutkan untuk penyebutan yang dikhususkan kepada manusia. Namun, kata *rijal* juga terkadang disebutkan untuk menunjuk arti bagian tubuh yang menopang yakni kaki. Menurut al-Asfahani bahwa perempuan pada masa tradisi Arab disebut dengan *rajlah* apabila mempunyai sifat yang menunjukkan kekuatan/kejantanan.¹⁰⁴

*Kullu jar dalla mugtabatan ghaira jiran bana jablatan
lam yabalu hurmah ar-rajlah*

*(Setiap tetangga itu menjadi bahagia selain tetangga
Bani Jabalah Mereka tidak peduli terhadap
kehormatan anak-anaknya)*

Ibn 'Arabi juga berkata bahwa Abu Ziyad dalam sebuah hadis ketika bersama istrinya menyebut mereka berdua dengan *rajulani* (*fatahayyaja rajulaini*). Al-Faris mencontohkan bahwa perempuan yang melahirkan anak

¹⁰² Al-Munjid, *al-Munjid al-Abjadi* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968), 477.

¹⁰³ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar al-Sadar, t.t.), XI: 265.

¹⁰⁴ Abi Husain Ah}mad bin Faris ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar a-Fikr, 1979), II: 492.

laki-laki itu disebut dengan *muzkir*, di mana dalam bahasanya ia menggunakan kata *murjilun*.

Lebih spesifik lagi, kata *rajul* digunakan dalam menunjukkan suatu sifat yang menunjukkan kekuatan dan kesempurnaan, kelelakian dan kejantanan,¹⁰⁵ sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Sibawaih. Sehingga, meskipun seorang perempuan akan tetapi jika mempunyai sifat kekuatan, maka dalam tradisi Arab disebut dengan *rijal*, sebagaimana dalam syair:

*fa in yaku qauluhum sadiqan kanat ilaikum nisa'i rijalan.*¹⁰⁶

(Jika perkataan mereka jujur, maka akan memiliki perempuan yang kuat)

Infleksi kata *rujul* juga dapat menjadi *al-rujlatu* yang merupakan bentuk masdar dari *ar-rajul-ar-rajil-al-arjal*. Seperti perkataan: "*rajulun jayyidun al-rujlati*" (*laki-laki yang baik adalah yang mempunyai sifat kekuatan*). Al-Qur'an merekam arti tersebut seperti dalam Q.S. Yasin (36): 20. Sedangkan laki-laki dalam al-Qur'an juga terkadang tidak menggunakan lafadz *rijal*, akan tetapi dengan lafadz *qaum* yang menjadi jamak dari *mar'un*. Dari beberapa makna dasar dari kata *rijal* ke semuanya dititikberatkan dengan arti kekuatan, yang mana kekuatan itu merupakan suatu sifat yang dapat dimiliki dengan suatu usaha dan bukan suatu yang berhubungan dengan biologis.

b. *Nisa'*

Kata *nisa'*, *niswan*, dan *niswah* merupakan jamak dari *mar'ah* yang *ghairu lafziyyah*,¹⁰⁷ sebagaimana lafadz *qaum* yang juga merupakan jamak dari *mar'un*,³⁷ yang mana bentuk verba dari *imra'ah* adalah m-r-a yang membentuk jamak *mar'un*, *mar'atun*, *imru'un*, dan *imra'atun*.¹⁰⁸ Ke semuanya membentuk arti perempuan.

¹⁰⁵ Imam Ragib al-Asfahani, *al-Mufradat Garib al-Qur'an*, 251.

¹⁰⁶ Khalil Ibnu Ahmad al-Farahidi, *Kitab al-'Ain* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), IV:103.

¹⁰⁷ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 4415.

¹⁰⁸ Al-Ragib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Garib...*, 494.

Para pakar linguistik kata ini sering diartikan dengan *women*, *womenkind*. Lafadz ini disandarkan kepada lafadz *nasiya* yang mempunyai arti lupa atau tidak mengingat dalam hatinya, atau lemah.¹⁰⁹ Selain itu, dalam al-Qur'an, arti yang menunjuk perempuan menggunakan lafadz *niswaton*, seperti dalam Q.S. Yusuf (20): 30 dan 50.

c. *Imra'ah*

Kata *imra'ah* berarti perempuan. Menurut al-Lais kata *imra'ah* adalah bentuk *muannas* dari kata *umru'un* yang berarti laki-laki. Sedangkan menurut Ibn Manzur bahwa kata *umru'un* berasal dari kata *mar'un* yang berarti manusia dan bentuk *muannasnya* adalah *mar'atun* yang berarti manusia perempuan. Dalam hadis Nabi pernah diterangkan dengan merujuk pada fungsi gendernya yakni dengan pengertian istri;¹¹⁰

Laqad tazawwajta imra'atan

(*sungguh engkau telah mengawini perempuan yang sempurna*)

d. *Zakar*

Zakar mempunyai bentuk verba z-k-r. Kata tersebut merupakan bentuk mufrad yang jamaknya adalah *zukur* dan *zukuran*. Dalam al-Qur'an penyebutan kata ini lebih mengarah kepada penyebutan jenis kelamin atau biologis.¹¹¹ Hewan jantan disebut dengan *az-zukuratun*. Dalam tradisi Arab, bahwa perempuan yang melahirkan anak laki-laki dinamakan dengan *muzkir*. Sehingga, anak yang lahir disebut dengan *zakar*. Sedangkan perempuan yang sering melahirkan anak laki-laki disebut dengan *mizkar*.

*Inna tamiman kana qahban min ad Arasa mizkaran kasira al-aulad*¹¹²

¹⁰⁹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 4416.

¹¹⁰ Munawir Sjadzali, dkk, *Ensiklopedi al-Qur'an* (Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 2005), II: 398.

¹¹¹ Sebagaimana dalam QS. Asy-Syu'ara' (42): 50.

¹¹² Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 1508.

(Sesungguhnya bani Tamim adalah suku dari kaum 'Ad Perempuan-perempuan mereka banyak yang mempunyai anak)

Doa seorang ibu hamil (*hubla*):

*Aisarat wa azkarat*¹¹³

(Mudahkanlah aku melahirkan anak laki-laki)

Tradisi Arab dalam menggunakan kata *zakar* terkadang juga digunakan untuk menyebut benda yang mempunyai kekuatan (*az-zakar min al-hadid*). Seperti tradisi Arab dalam menyebut suatu pedang yang tajam adalah *zukrin* yang itu diserupakan dengan *zakar*. Pakar linguistik juga mengungkapkan bahwa kata tersebut juga digunakan dalam penyebutan surat pengingat (*al-muzakkirah*) atau penanda (*remarkable*).¹¹⁴

e. *Unsa*

Unsa merupakan nomina dari verba a-n-s yang menunjuk arti jenis kelamin. Al-Asfahani menyebut bahwa kata ini cenderung kepada hal yang menunjuk jenis kelamin (*sexuality*) (baca: betina). Perempuan yang melahirkan anak perempuan dalam tradisi arab disebut dengan *inas*, sedangkan perempuan yang melahirkan anak perempuan banyak dinamakan *mi'nas*. Kata tersebut juga digunakan dalam menunjuk semua hewan yang lemah. Dalam tradisi Arab masa dahulu, segala sesuatu yang mempunyai sifat demikian disebut dengan term tersebut.

Selain itu, dalam tradisi Arab bahwa tanah yang sangat jarang ditumbuhi oleh tanaman disebut dengan *unsa*.¹¹⁵ Menurut al-Farra' *unsa* juga dinisbatkan terhadap tanah yang tidak berpasir dan ketika menyebut nama-nama berhala yang mereka sembah itu adalah perempuan.¹¹⁶ Karena, mereka mempunyai pandangan bahwa Tuhan bersama segala sesuatu yang tidak melihat,

¹¹³ Khalil Ibnu Ahmad al-Farahidi, *Kitab al-'Ain*, II: 74.

¹¹⁴ Lihat pula dalam *Qamus> al-Hadis*,\ 10779.

¹¹⁵ Ragib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Garib al-Qur'an...*, 37.

¹¹⁶ Lihat Q.S. an-Najm (53): 20.

mendengar, dan berbicara. Selain itu, dalam menyebut besi yang lunak juga disebut dengan *anis*. Dalam kamus *al-Munjid* kata *unsa* dimaknai dengan *kana gaira syadid wa sulbun* yang dapat diartikan dengan tidak keras dan kuat.¹¹⁷ Segala sesuatu yang tak bernyawa juga disebut dengan *inas*. Selain itu infleksi *unsa* juga disebutkan untuk sesuatu yang berpasangan (*unsayain*), seperti tangan, telinga, dan dua kemaluan.

Dari berbagai infleksi yang disebutkan di atas bahwa *unsa* menunjuk arti yang satu yaitu suatu yang berhubungan dengan reproduksi. Hal inilah yang dijadikan landasan pendapat mayoritas ulama.

f. Zauj

Zauj merupakan nomina dari verba z-w-j yang mempunyai arti dasar *qarana* atau menghubungkan.¹¹⁸ Sedangkan derivasinya, *zawwaja* berarti mengawinkan, *zawaja* mempunyai arti menyambung. Bentuk lain dari kata ini, yakni *zaujun* atau *zaujani* yang mempunyai arti pasangan lawan dari kata *fard* dalam bentuk *sense* yang lebih general (*'ammah*). Seperti:

Inni zaujani min hamamin; yang di maksud adalah zakar dan unsa

Inni zaujani min al-syimal; yang dimaksud adalah kiri dan kanan

Lebih lanjut Ibn Manzur memberi arti bahwa masing-masing dari kedua pasangan itu juga disebut dengan *zauj*. Sehingga, penggunaan kata *zauj* tidak cenderung kepada sepasang laki-laki dan perempuan, akan tetapi Ibnu Syidah menjelaskan bahwa *zauj* itu juga bisa di pakai untuk sepasang sesuatu secara umum. Pendapat demikian diafirmasi oleh sejumlah para mufasir dan sama juga yang dijelaskan oleh Imam Ragib al-Asfahani yang mana *zauj* salah satunya berarti segala sesuatu di alam

¹¹⁷ Al-Munjid, *al-Munjid al-Abjadi...*, 19.

¹¹⁸ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 145.

yang memiliki pasangan, misalnya siang-malam, terang-gelap, langit-bumi, hitam-putih, dan lainnya.

Dalam tradisi Arab juga *zauj* diartikan sebagai suami atau istri, sebagaimana dalam perkataan para ahli nahwu Hijaz yang mengatakan bahwa pasangan laki-laki adalah *zauj* yang berarti istri dan pasangan perempuan juga disebut *zauj* yang berarti suami. Pemaknaan istri dan suami tersebut apabila kata *zauj* diizafahkan dengan kata lain sesudahnya (*kalimat al-istilahiyah*), seperti *zauj al-mar'ah* dan *zauj ar-rajul*. Q.S. al-Baqarah (2): 35 yang menggunakan term *Ya Adam, uskun wa zaujuka al-jannah*. *Zaujuka* yang diizafahkan kepada Adam mempunyai arti istri. Hal ini karena arti dasar dari *zauj* adalah umum, bukan merujuk pada manusia semata, namun juga benda-benda yang seyogianya bergandengan disebut pula dengan *zauj*. Seluruh yang ada di semesta ini adalah *zauj*, entah itu sepadan, berlawanan, tersusun atau tidak tersusun.

g. *Nakaha*

Nakaha merupakan bentuk verba dari n-k-h yang mempunyai arti *wati'* yakni hubungan atau berkumpul.¹¹⁹ Sedangkan menurut ahli bahasa seperti al-Jauhari berpendapat bahwa kata *an-nikah* berasal dari makna kata *al-'aqad* (perjanjian/ikatan) dan ada yang berpendapat bahwa *al-wat'i* (bersebadan).¹²⁰ Sedangkan, Ibnu Syidah memberi arti kemaluan. Ibnu Manzur memberikan beberapa arti verba n-k-h dan bentukan nominanya memberi beberapa arti, yakni berhimpun, berkumpul, akad, jima', dan kemaluan.

Kemudian, bentukan katanya dimaknai dengan pernikahan atau perkawinan, sinonim dengan kata *tazawwaja* yang berarti pernikahan. Hubungan pernikahan dengan *'aqad* merupakan adanya kewajiban akad antara laki-laki dan perempuan dalam hubungan pernikahan. Selain itu, tradisi Arab juga memberi arti *wat'i*, yakni

¹¹⁹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 4537.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedi al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*, III: 726.

bersetubuh tanpa menjelaskan adanya akad di antara keduanya. Dari beberapa pemaknaan verba *nakaha* mempunyai makna dasar satu, yaitu berkumpulnya dua benda dalam satu ikatan.

h. *Thalaqa*

Thalaqa merupakan bentuk verba dari kata th-l-q yang mempunyai arti dasar lepas. Sedangkan nominanya, kata *thallaqa* mempunyai arti meninggalkan.¹²¹ Dalam Ensiklopedi al-Qur'an, kata *thallaqa* merupakan bentuk transitif yang membutuhkan objek. Sedangkan bentuk intrasitifnya adalah *thalaqa-yathliq-talqan*. Sebagaimana dalam syair:

Thalaqa al-Bair min 'Iqalihi

(Unta itu bebas dari kekangan)

Sedangkan bentukan katanya yang membentuk kata *thallaqa* merupakan kata transitif yang artinya "membebaskan dari ikatan",¹²² mempunyai arti *bainunaha an zaujiha* (berpisah dari suaminya). Seperti contoh juga *thalaqa nisa'* yang berarti melepas akad nikah atau mengasingkan perempuan. Adapun tradisi Arab juga memberi arti dengan sesuatu yang tidak terikat. Bagi perempuan makna *thalaqa* adalah 1) bebas dari kewajiban pernikahan, 2) perempuan yang tidak bersuami, sebagaimana kutipan Ibn Manzur bahwa apabila manusia sudah tidak terikat, maka mereka menjadi bebas.

Sedangkan infleksi dari th-l-q yang membentuk kata *thilq* mempunyai arti sesuatu yang halal, yakni sungguh telah bebas dan tidak ada larangan.¹²³ Begitu juga dengan nomina *inthilaq* yang berarti pergi. Selain itu, dalam menjelaskan mengenai muka yang berseri-seri, tradisi arab juga menggunakan kata *thalq* lawan dari *basyir*.

¹²¹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 2693

¹²² M. Quraish Shihab, *Ensiklopedi al-Qur'an*, I: 1001.

¹²³ Abu Ahmad Husein bin Faris ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, III: 420.

i. Qawwam

Kata *qawwam* yang bentuk jamaknya adalah *qawwamun* yang diambil dari kata *qama* yang berarti tegak atau berdiri. Arti yang sering disebutkan dalam kamus untuk menerjemahkan kata *qama* yaitu *constitution, bodily structure*.¹²⁴ Ibnu Manzur menyebutkan makna arti dasar *qawwam* adalah *al-'adl* (adil). Nomina dari verba di atas membentuk kata *qawwam* berarti meluruskan yang bengkok atau menegakkan. Pendapat lain, kata *qawwam* merupakan bentuk *mubalagah* dari isim *fa'il qa'im* dengan wazan *fa'ila* yang mempunyai makna pemimpin atau penjaga, dan juga penegak.¹²⁵ Seperti perkataan: *Aqim Bani Nu'man* (tegakkan perilaku Bani Nu'man).

Kata kunci *qawwamuna* jamak dari *qa'im* yang merupakan bentuk *mubalagah* (penyangatan arti) yang searti dengan kata *qayyim*, yang mana keduanya dibentuk dari wazan *qama-yaqumu* yang berarti berdiri tegak. Sedangkan *qa'im* berasal dari kata dasar *qiyam* yang berarti yang menanggung atau yang bertanggungjawab. Ibn Manzur mengartikan *qawwam* dengan makna *al-muhafazah al-Islah*. Sedangkan Imam Ragib al-Asfahani memberi makna *bi al-Ikhtiyar*. Selain itu, bentukan nominanya *qaimun* mempunyai beberapa arti, yakni menjaga/memelihara, menegakkan dengan sungguh-sungguh, menetapkan senantiasa. Sedangkan dalam *Kitab al-'Ain* mengartikan dengan memberi bekal hidup (nafkah). Dari beberapa makna yang disebutkan dalam verba *q-w-m* dan nominanya mempunyai makna dasar satu, yakni berdiri tegak.

j. 'Adl

'*Adl* terbentuk dari verba *a-d-l* yang mayoritas mengartikannya dengan *counterbalance, equilibrate, be equal with, be fair with, regulate*.¹²⁶ Ibn Manzur memberi

¹²⁴ *Qamus Faransi 'Arabi Injilisi*, DVD ROM al-Maktabah al-Syamilah, I: 5568.

¹²⁵ Q.S. an-Nisa' (4): 135 dan al-Maidah (3): 8. Keduanya kata *qawwam* dalam bentuk mansub-jamak.

¹²⁶ *Qamus Injilisi*, 4788.

arti dengan *mustaqim* atau *an-nazir wa al-masil*. Lebih lanjut, Ibn Manzur mengartikan kata 'adl dengan arti memberikan ketetapan hukum yang adil atau tidak memihak salah satunya, melarikan diri dari satu jalan menuju jalan lain. Abu 'Udah mengatakan bahwa 'adl adalah suatu istilah yang membawa kepada makna umum dan komprehensif dalam kebenaran hukum dan berkomunikasi.¹²⁷ Ada pula yang memberinya arti *taqwimuhu* (meluruskan) atau duduk lurus. Disebutkan pula dalam *al-Mufradat fi Garib al-Qur'an* mengenai 'adl yang mempunyai kandungan arti *at-tawazun* (keseimbangan). Dalam kumpulan sya'ir mengatakan:

*Mata yasytajir qaumum yaqul sarawatuhum #
humu bainana fahum rida wahumu 'adl*¹²⁸

(Sampai kapan bangsa ini maju? Mereka menjawab: hingga menjadi kaum yang paling terkemuka

Di antara kita, mereka adalah kaum yang ridha dan juga adil)

Menurut Ibn Hazm, 'adl adalah memberikan sesuatu hak atas apa yang telah diambil.¹²⁹ Maksud dengan pengertian di atas adalah menyeimbangkan antara hak dan kewajiban, memberikan hak pada tempatnya dan melaksanakan kewajiban sesuai ketentuan sehingga tercipta kehidupan yang harmonis. Kemudian, Ragib al-Asfahani memberi pengertian 'adl terbagi menjadi dua, yakni *mutlaq* dan *syar'i*. 'Adl *mutlaq* adalah suatu keadilan yang ditetapkan oleh akal selain itu keadilan tidak berubah dalam kurun waktu tertentu dan oleh sifat tertentu. Sebaliknya, disebut 'adl *syar'i* yang merupakan keadilan yang hanya diketahui oleh syara'. Misalnya Allah

¹²⁷ 'Udah Khalil Abu Udah, *at-Tatawwur al-Dalali Baina Lugah al-Syi'ir wa al-Lughah al-Qur'an* (az-Zarqa': Maktabah al-Manar, 1985), 377.

¹²⁸ Lihat dalam Khalil Ibnu Ahmad al-Farahidi, *Kitab al-'Ain*, III: 110.

¹²⁹ Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Hazm, *al-Akhlaq wa al-Sayar*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000), 2533.

menghapus suatu hukum pada masa tertentu karena dianggap tidak sesuai dengan perkembangan zaman.

Dari beberapa pemaparan di atas bahwa makna dasar 'adl semuanya menunjuk pada arti satu, yakni seimbang yang berarti sama, condong, dan proporsional. Dalam bahasa Arab kata seimbang biasanya disebut dengan *tawazun*.

2. Makna Relasional

Relasi makna atau makna relasional adalah makna yang muncul dan terjadi karena faktor-faktor lain di sekitar makna dasar atau makna leksikal. Artinya, meskipun makna relasional kata tidak tertera atau didapati secara leksikal, akan tetapi makna relasional memiliki makna dan konsep yang luas yang berhubungan dengan kata kunci. Untuk menemukan makna relasional dapat dilakukan dengan cara analisis sintagmatik dan paradigmatis.¹³⁰

a. Relasi Vertikal (Paradigmatik)

Analisis paradigmatis merupakan analisis yang mengkomparasikan kata atau konsep tertentu dengan kata atau konsep lain, baik dengan kata yang memiliki kemiripan makna atau dengan kata yang berlawanan. Dalam pembahasan ini akan diketahui posisi kata yang maknanya lebih luas dan posisi kata yang maknanya lebih sempit. Kata kunci dalam kesetaraan gender secara paradigmatis terdapat dalam beberapa kata yang terkait, di antaranya:

1) *Rijal*

Dalam al-Qur'an, kata *rijal* dalam berbagai bentuk infleksinya terulang sebanyak 57 kali.¹³¹ Kata *rijal*, apabila dilihat secara paradigmatis maka akan mempunyai hubungan dengan beberapa kata lainnya. *Rijal* dalam penggunaannya merupakan penunjukan jenis seseorang yang berdasarkan dimensi sosialnya,

¹³⁰ Sugeng Sugiyono, *Lisan dan Kalam Kajian Semantik al-Qur'an* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2009), 33.

¹³¹ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* (al-Qahirah: Dar al-Hadis, 1364), 302-303.

sebagaimana penjelasan yang telah lalu. Kata *rijal* mempunyai keterkaitan dengan beberapa kata di antaranya adalah *nas*, *zauj*, *qaum*.

Rijal merupakan suatu makhluk yang diciptakan oleh Allah SWT. Sehingga, secara tidak langsung bahwa seorang yang disebut dengan *rijal* merujuk kepada sesuatu yang dapat melakukan perbuatan tertentu. Sesuatu yang dapat melakukan perbuatan pastinya adalah makhluk yang bernafas. Sehingga, *nas* adalah manusia yang dapat melakukan suatu perbuatan. Oleh karena itu, *rijal* sangat berkaitan dengan manusia.

Selain itu, salah satu fungsi seorang *rijal* adalah sebagai *zauj*. Sebagaimana keterangan yang sebelumnya, bahwasanya *zauj* juga berarti pasangan suami istri. Seorang *rijal* adalah fungsi gender yang juga melingkupi antara suami dan istri. Dalam Q.S. al-Hujurat (49): 11 disebutkan bahwasanya kata *qaum* disebutkan guna menyebut sekumpulan laki-laki, yang diiringi penyebutan lawannya yakni kata *nisa'*. Kata *nisa'* sendiri merupakan suatu istilah bentukan dari dimensi sosial yang mengarah kepada fungsi gender. Sehingga, *qaum* dalam ayat tersebut juga diistilahkan sebagai sekumpulan *rajul*. Apabila melihat dengan cermat, ayat tersebut juga berbicara tentang persoalan komunikasi sosial di masyarakat dalam penggunaan kata *rijal*.

2) *Nisa'* dan *Imra'ah*

Kata *nisa'* dan derivasinya terulang sebanyak 59 kali¹³² dengan ditambah bentukan kata *niswah* sebanyak dua kali. Sedangkan kata *Imra'ah* dan derivasinya dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 26 kali.¹³³ Kata *nisa'* secara paradigmatis mempunyai keterkaitan makna dengan *nas*, *zauj*, *sahibah*. Beberapa kata tersebut digunakan oleh al-Qur'an

¹³² Muhammad Fu'ad Abdu al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz...*, 699.

¹³³ *Ibid.*, 663.

dalam menyebutkan sinonim dari penyebutan fungsi gender perempuan. Kata *nas* merupakan penyebutan secara umum untuk manusia. Penyebutan laki-laki maupun perempuan atau keduanya yang mempunyai fungsi gender tersendiri dalam al-Qur'an secara umum disebut dengan kata *nas*.

Penggunaan kata *zaujaha* cenderung pada penyebutan fungsi gender perempuan sebagai seorang istri. Q.S. al-Mujadilah (58): 1 menyebutkan bahwa kata *zaujaha* merujuk kepada seorang istri yang mempunyai hak dalam memutuskan sesuatu. Konteks ayat tersebut menjelaskan bahwa fungsi seorang istri adalah sebagai penyeimbang atas fungsi suami. Dalam beberapa tafsiran juga banyak menyebut *zauj* dalam menjelaskan mengenai fungsi dari seorang istri maupun suami.

Secara paradigmatic, makna kata *nisa'* disebutkan al-Qur'an dengan kata *sahibah* yang berarti istri. Q.S. al-An'am (6): 101 menyebut istri dengan *sahibah*. Konteks ayat tersebut bercerita mengenai Allah yang tidak mempunyai istri dan anak. Seorang istri yang fungsinya melahirkan seorang anak disebutkan oleh al-Qur'an bukan dengan kata *nisa'*, akan tetapi dengan kata *sahibah*.

Penyebutan kata *sahibah* untuk menyebut istri secara spesifik. Secara etimologis kata ini berasal dari kata *subhat* yang berarti menyertai. Dengan demikian secara *lugawi* kata *sahibah* tersebut berkonotasi seorang perempuan yang selalu bersama laki-laki sebagai suami. Jadi, ketika al-Qur'an memakai kosakata ini untuk menyebut istri, ini berarti al-Qur'an ingin menyatakan bahwa istri adalah mitra yang sejajar dengan suaminya.

3) *Rijal* dan *Nisa'*

Apabila melihat dua kata *rijal* dan *nisa'*, maka secara paradigmatic berkaitan dengan segala sesuatu yang berhubungan dengan persoalan fungsi dan peran.

Beberapa hal yang berkaitan dengan penyebutan *rajul* dan *nisa'* dalam al-Qur'an adalah masalah *nusyuz*, pernikahan, talak, waris, kepemimpinan, persaksian, aurat dan kesopanan.¹³⁴

Apabila dilihat dari sisi sinonimitas dan antonimitas, al-Qur'an juga menggunakan term kata yang hanya ditambahkan dengan bentuk kata ganti saja, seperti *mukminin-mukminat*, *musadiqin-musadiqat*, *salihin-salihat*, *qanitin-qanitat*, *hafizin-hafizat*. Selain itu, al-Qur'an juga tidak hanya menunjuk kepada penununjukkan yang bermakna positif, namun ia juga menggunakan kata tersebut dalam makna negatif, yakni *munafiqin-munafiqat*, *musyrikin-musyrikat*. Sedangkan kata *mustad'afin*, al-Qur'an sebutkan dengan menunjuk dua *khitab*, yakni *rijal* dan *nisa'*, tanpa penyebutan kata sepadannya untuk menunjukkan orang lemah bagi perempuan.

4) *Zakar* dan *Unsa*

Kata *zakar* memberi arti biologis (jenis kelamin) disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 17 kali,¹³⁵ sedangkan kata *unsa* selalu disebutkan beriringan dengan kata *zakar* dan disebut sebanyak 30 kali.¹³⁶ Meskipun demikian, kata *unsa* juga disebutkan tanpa diiringi oleh kata *zakar* dalam beberapa ayat.¹³⁷

Dalam membicarakan jenis kelamin baik *zakar* maupun *unsa*, ada dua hal yang sangat berhubungan dan selalu disebutkan oleh al-Qur'an, yakni menyangkut masalah tanggung jawab terhadap Tuhan dan fungsi biologis di antara keduanya. Al-Qur'an ketika menjelaskan mengenai ketuhanan, ia tidak pernah membedakan antara laki-laki dan perempuan. Akan tetapi ia sebutkan dua jenis makhluk tersebut secara bersamaan. Misalnya ketika berbicara

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedi al-Qur'an*, III: 728.

¹³⁵ mmad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz..*, 275.

¹³⁶ *Ibid.*, hlm. 782.

¹³⁷ Q.S. Fathir (35): 11, Q.S. Fushilat (41): 47, Q.S. ar-Ra'd (13): 8.

mengenai amal perbuatan dan balasan atas perbuatan tersebut yang merupakan suatu kepastian atau takdir Tuhan. Seperti yang al-Qur'an jelaskan bahwa masalah ketuhanan sangat berkait erat juga dengan ketakwaan dan ketakwaan seseorang makhluk dapat dilihat dari amal perbuatan yang telah dilakukan.

Selain itu, penyebutan kata *zakar* dan *unsa* juga berkaitan dengan penjelasan mengenai fungsi biologis masing-masing. al-Qur'an ketika berbicara mengenai reproduksi, maka al-Qur'an menggunakan verba kata *unsa*, seperti ketika menjelaskan mengenai fungsi seorang perempuan yang melahirkan anak, al-Qur'an menjelaskan dengan kata *unsa* bukan dengan kata yang *nisa'*.

5) *Zauj*

Al-Qur'an menyebut term *zauj* dan segala derivasinya sebanyak 78 kali.¹³⁸ Makna kata *zauj* adalah pasangan, yang dalam konteks ayat kesetaraan bahwa *zauj* mempunyai arti pasangan suami istri. Secara paradigmatis, *zauj* sangat berkaitan dengan keturunan atau *zurriyah*. Dalam al-Qur'an kata *zauj* juga mempunyai asosiasi sintagmatik atau sanding kata dengan *zurriyah*, sebagaimana dalam Q.S. ar-Ra'd (13): 38. Namun, secara paradigmatis *zurriyah* juga berkaitan dengan *zauj*, yakni suatu pasangan suami istri akan dianugerahi oleh Allah keturunan. Keturunan akan diperoleh dari adanya hubungan suami istri yang harmonis yang menghasilkan keturunan.

Dengan demikian, adanya keturunan juga dapat dikaitkan pula dengan adanya hubungan yang harmonis yang penuh kasih sayang di antara suami dan istri. Sebagaimana dalam al-Qur'an, penggunaan kata *zauj* maupun derivasinya digunakan dalam konteks pembahasan suami dan istri, seperti dalam Q.S. ar-Rum (30): 21 dan Q.S. al-Furqan (25): 75. Selain itu, *zauj* yang berarti suami juga mempunyai hubungan

¹³⁸ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz...*, 333-334.

paradigmatik dengan *ba'lun*. Al-Qur'an menyebut kata tersebut sebanyak 7 ayat dengan arti suami, kecuali satu ayat dalam Q.S. as-Shaffat (37): 125 yang berarti berhala.

6) *Nakaha*

Kata *nakaha* terulang sebanyak 21 kali dengan derivasi yang berbeda-beda. Secara paradigmatik, pernikahan (*nakaha*) berkaitan dengan beberapa kata dalam al-Qur'an, yakni *'aqd* dan *faridah* (mahar). Al-*'aqad* mempunyai arti ikatan dalam Bahasa Arab. Dalam pengertian Bahasa Arab bahwa *'aqad* menunjukkan arti adanya keterikatan dan perjanjian antara dua perkara yang menyebabkan berlakunya suatu hukum dalam ikatan-ikatan tersebut. Keterkaitan antara keduanya adalah bahwa hubungan suatu pernikahan antara laki-laki dan perempuan adalah ditandai dengan adanya akad, yaitu serah terima mahar yang menjadikan simbol terikatnya dua hal, yakni dua manusia menjadi satu keluarga dalam membina hubungan rumah tangga. Al-Qur'an hanya menyebutkan kata *'aqd* dalam Q.S. al-Baqarah (2): 237 yang berarti ikatan pernikahan.

Selain itu, pernikahan juga mempunyai keterkaitan secara paradigmatik dengan kata *faridah*, yakni mahar. Mahar adalah suatu kewajiban yang harus diberikan kepada istri sebagai tanda keterikatan keduanya dalam tali hubungan suami istri. Al-Qur'an melembagakan hukum pernikahan dengan adanya mahar yang diberikan kepada perempuan sebagai tanda penghormatan kepada perempuan.

7) *Thalaaqa*

Kata *thalaqa* dan derivasinya disebutkan al-Qur'an sebanyak 22 kali.¹³⁹ Secara paradigmatik, kata *thalaqa* berkaitan dengan kata *faraqa* yakni berpisah atau terbelah. Dalam al-Qur'an kata *faraqa* dan derivasinya

¹³⁹ *Ibid.*, 427-428.

disebut sebanyak 30 kali.¹⁴⁰ *Faraqa* mempunyai makna berpisah dari sesuatu. Hal ini sangat berkait dengan makna *thalaq* yang mempunyai arti sama yakni memisahkan sesuatu menjadi dua, yakni berpisahnya hubungan suami istri yang telah diikat dalam satu tali pernikahan.

Thalaaq juga mempunyai keterkaitan dengan *sarrih*. Dalam *Mu'jam Maqayis al-Lughah* kata *sarrih* adalah sinonim dengan kata *thalaq*. Keduanya mempunyai arti berpisah. Akan tetapi, kata *sarrih* lebih cenderung kepada berpisah dengan cara melepaskan sesuatu menjadi bebas tanpa terikat. Sebagaimana al-Asfahani mengatakan bahwa arti kata tersebut adalah seperti dalam syair yakni melepaskan unta dari kandangnya yang menjadikannya bebas di padang rumput. Melepaskan sesuatu juga dalam al-Qur'an disebutkan dengan kata *khala'a* dalam Q.S. Thaha (20): 12.

Selain beberapa kata tersebut, *thalaq* juga mempunyai keterkaitan makna dengan *mujadalah*. Dalam al-Qur'an sendiri kata tersebut menjadi suatu nama surat tersendiri yang berarti perempuan yang mengajukan gugatan cerai. Sebagaimana dalam Q.S. al-Mujadalah (58): 1 dikatakan bahwa Allah telah mendengar perkataan perempuan yang melakukan gugatan cerai. Oleh karena itu, kata *thalaqa* mempunyai keterkaitan makna dengan *mujadalah*, namun dalam al-Qur'an kata *mujadalah* lebih cenderung pada *thalaq* yang dilakukan oleh seorang istri.

Adanya suatu perceraian karena disebabkan oleh suatu alasan. Dalam al-Qur'an salah satu alasan adanya suatu perceraian yang menyebabkan seorang

¹⁴⁰ Lihat dalam Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat fi Garib al-Qur'an*, 488-489. Di antara ayat yang membahas mengenai kata tersebut adalah Q.S. al-Baqarah (2): 50 dengan menggunakan kata *faraqna*, Q.S. Ali Imran (3): 78 dengan kata *fariqan* yang berarti memisahkan sesuatu menjadi terpisah.

istri diperkenankan untuk melakukan gugatan adalah karena adanya *zihar*. Makna *zihar* dalam ayat tersebut adalah suami yang menyamakan punggung istrinya dengan punggung ibunya.¹⁴¹ Adanya keterkaitan antara *thalaq* dan *zihar* karena *zihar* merupakan salah satu faktor yang menyebabkan suami istri melakukan perceraian.

Selain itu, secara paradigmatis kata *talaqa* juga berhubungan dengan kata *taraka* yang berarti meninggalkan sesuatu.¹⁴² Keterkaitan antara kedua kata tersebut adalah ketika seorang suami istri berpisah, maka mereka akan saling meninggalkan satu sama lain. Sehingga kata *taraka* di sini mempunyai keterkaitan sebagai akibat dari adanya perpisahan.¹⁴³

Akibat adanya talak juga menimbulkan *tahrir* atau kebebasan bagi masing-masing antara suami dan istri. Perpisahan tersebut akan menjadikan mereka yang pada awalnya karena hubungan pernikahan mempunyai keterikatan menjadi lepas dan bebas dari aturan-aturan hukum pernikahan. Hal inilah yang memberikan keterkaitan secara paradigmatis antara perceraian dengan kebebasan.

8) *Qawwam*

Kata verba *qama* dan derivasinya disebutkan al-Qur'an sebanyak 666 kali.¹⁴⁴ Kata *qawwam* dalam Q.S. an-Nisa' (4): 34 mempunyai keterkaitan dengan beberapa kata, yakni *auliya'*, *malak*, *qist*, *al-wilayah*, *al-kifayah*, dan *al-himayah*.¹⁴⁵ Kata *qawwam* yang bersinergi dengan kata *rijal* dan *nisa'* mempunyai

¹⁴¹ Lihar dalam *Mu'jam Mufradat fi Garib al-Qur'an* yang pamaknaannya tercantum dalam Q.S. al-Mujadilah (58): 3.

¹⁴² Abu Husein Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, I: 345.

¹⁴³ Sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 7, 11, dan 12 yang berarti peninggalan yang ditinggalkan oleh seorang yang meninggal kepada ahli warisnya. Perpisahan dalam ayat tersebut merupakan perpisahan antara manusia yang hidup dengan manusia yang mati yang meninggalkan harta warisan.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 578-587.

¹⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedi al-Qur'an: Kajian Kosakata*, I: 770.

makna bahwa beberapa *rijal* adalah *qawwam* bagi beberapa *nisa'*. Kata *qawwam* dalam penafsiran mufasir pra modern bersinergi dengan *malak* yang berarti pemimpin atau raja. Mereka menyandarkan pendapatnya bahwa pelindung, penopang, penanggung jawab itu ada dalam diri seorang pemimpin, sehingga mereka memberikan generalisasi bahwa *qawwam* adalah pemimpin.¹⁴⁶ *Qawwam* memang mempunyai keterkaitan dengan kepemimpinan, namun tidak semua pemimpin mempunyai sikap pelindung, penopang, penanggung jawab secara penuh. Sehingga, ayat tersebut tidak bisa dilakukan generalisasi dengan mengartikan pemimpin.

Qawwam juga mempunyai keterkaitan makna dengan kata *auliya'*. Al-Qur'an menyinggung pula pemaknaan *auliya'* dalam beberapa surat, salah satunya dalam Q.S. at-Taubah (9): 71. *Auliya'* mempunyai makna pelindung, pendukung antara satu dengan yang lain. *Auliya'* dalam ayat tersebut menyinggung pula khitab bukan hanya kepada laki-laki, akan tetapi juga kepada perempuan.¹⁴⁷ Oleh karena itu, kedua kata tersebut mempunyai keterkaitan makna dalam bentuk sinonimitas.

Padanan kata yang lain yang berhubungan dengan makna *qawwam* adalah *khalifah*. *Khalifah* yang berarti pemimpin disebutkan dalam al-Qur'an, di antaranya dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30. Seorang yang menjadi penanggungjawab dan pelindung merupakan salah satu yang harus di miliki oleh seorang pemimpin. Namun, konteks ayat tersebut

¹⁴⁶ Lihat beberapa penjelasan dari ath-Thabari, Ibnu Katsir, al-Qurtubi, dan beberapa tafsir lainnya dalam penafsiran Q.S. an-Nisa' (4): 34.

¹⁴⁷ Al-Hibri berpendapat bahwa kata *qawwam* adalah berarti petunjuk moral atau penjagaan dan kata *auliya'* juga mempunyai makna pendukung, pelindung. Keduanya mempunyai makna yang sama. Sebagaimana pula pendapat Khaleed Abou El Fadl yang memberi makna pelayanan dan perlindungan. Lihat dalam Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, 49. Penjelasan tersebut juga terangkum dalam Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, 206-207.

menunjuk *khitab* kepada *nas* atau manusia, bukan kepada saah satu bentuk makhluk Tuhan.

Qawwam juga berarti orang yang mempunyai pendirian yang teguh atau penegak, sehingga ia harus menegakkan, mempertahankan, memelihara, atau menjamin dengan yang ditegakkannya itu. Sebagai penegak dan penjamin, maka seorang itu harus mampu menjalankan fungsi atau tugasnya dengan karakter yang adil.¹⁴⁸

Selanjutnya, kata *qawwam* juga mempunyai keterkaitan makna secara paradigmatis dengan kata *al-kifayah* (kecukupan), *al-himayah* (penjagaan).¹⁴⁹ Namun, kata-kata tersebut tidak secara langsung disebutkan di dalam ayat-ayat al-Qur'an.

9) 'Adl

Kata '*adl* dalam al-Qur'an disebut sebanyak 28 kali.¹⁵⁰ Salah satu kata yang dikaitkan dengan kata '*adl* adalah *al-qist*. Dalam al-Qur'an, kata *al-qist* tersebut terulang sebanyak 15 kali. Sebagaimana yang telah diterangkan pada sub-bab sebelumnya, bahwasanya *al-'adl* mempunyai kesamaan makna dengan *al-qist*. Apabila dicermati lebih mendalam bahwasanya lafadz *al-qist* lebih mengarah kepada keadilan yang bersifat konkret yakni keadilan yang berdasarkan takaran, ukuran, atau yang lebih berorientasi kepada urusan keseharian.¹⁵¹ Dalam al-Qur'an lebih banyak digunakan dalam keadilan yang bersifat pemenuhan hak yang harus diterima oleh anak yatim, berhubungan dengan timbangan atau takaran, sebagaimana dalam

¹⁴⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an, tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 374.

¹⁴⁹ Dalam perkembangannya, kata *ar-ri'ayah* (masdar, infinitif) yang kata kerjanya *ra'a yar'a* ini diartikan "pemimpin" karena pemimpin bertugas memelihara, mengawasi, dan melindungi orang-orang yang dipimpinnya. Lihat dalam Quraish Shihab, *Ensiklopedi al-Qur'an: Kajian Kosakata*, 829 dan 770.

¹⁵⁰ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz...*, 449.

¹⁵¹ Udhah Khalil Abu Udhah, *at-Tatawwur al-Dalali Baina...*, 376.

Q.S. an-Nisa' (4): 3 dan 127. Selain itu, 'adl yang mengarah kepada makna takaran atau timbangan juga berhubungan dengan kata *al-mizan*, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. ar-Rahman (55): 9 dan Q.S. al-An'am (6): 152.

Selain itu, secara paradigmatis kata 'adl juga berhubungan dengan kata *al-haqq*. Al-Qur'an mengulang kata *al-haqq* sebanyak 227 kali yang mempunyai beragam makna. Keadilan dan kebenaran merupakan dua hal yang beriringan maknanya. Keadilan sangat sering dikaitkan dengan kebenaran, karena ketika berbuat keadilan maka ada unsur kebenaran di dalamnya. Kata *al-haqq* juga mempunyai makna hak atau sesuatu yang diterima. Keterkaitannya dengan kata 'adl adalah ketika seseorang dikatakan adil maka ia akan memberikan hak kepada yang menerimanya.

Secara paradigmatis kata 'adl juga mempunyai sinergi dengan lawan maknanya, yakni *al-jaur*, *al-mayl*, dan *az-zulm*. *Al-jaur* merupakan suatu kecenderungan pada salah satu pihak, sehingga menyiratkan pengertian tidak memihak kepada keadilan. Kata ini sering digunakan oleh para mufasir untuk menjelaskan mengenai lawan makna keadilan dalam al-Qur'an.

Lawan kata lainnya adalah *az-zulm*. Kata ini berhubungan dengan ketidakadilan dalam pengertian melewati batas yang dimiliki seseorang dan melakukan yang bukan menjadi haknya.¹⁵² Kata ini mempunyai arti tidak adil dan sewenang-wenangnya atau tindakan yang menyimpang dari kebenaran. Bentuk kezaliman tersebut merupakan efek dari adanya ketidakadilan.

Kata *al-mayl* dalam al-Qur'an terulang 6 kali dengan berbagai derivasinya. Dalam Q.S. an-Nisa' (4): 129 yang berbicara mengenai poligami, *al-mayl*

¹⁵² Thosihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 197.

diartikan dengan “kecenderungan” terhadap salah satu istri yang mereka nikahi, baik dalam persoalan giliran maupun pemberian nafkah. Kecenderungan di sini berlawanan dengan keadilan yang sedang dibicarakan mengenai poligami. Oleh karena itu, kata *al-mayl* juga dapat dikaitkan dengan kata ‘*adl*’ yang mempunyai makna kebalikan dari kata ‘*adl*’ yang berarti ketidakadilan.

‘*Adl*’ juga memiliki keterkaitan erat dengan kata *al-mizan*. Masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, misalnya bangsa Nabighah dalam melakukan keadilan dalam dagangnya melakukan timbangan atau takaran yang disebut dengan *al-mizan*.

b. Relasi Horizontal (Sintagmatik)

Analisis sintagmatik merupakan analisis yang berusaha menentukan makna suatu kata dengan cara memperhatikan kata-kata yang ada di depan dan di belakang kata yang sedang dibahas dalam suatu bagian tertentu, yang mana kata tersebut memiliki hubungan keterkaitan satu sama lain dalam membentuk makna sebuah kalimat. Secara sintagmatik dari seluruh ayat tentang gender terdapat beberapa yang terkait dengan kata kunci, di antaranya:

1) *Rijal dan Nisa’*

Secara sintagmatik, kata *rijal* mempunyai hubungan dengan beberapa kata di sampingnya. Dalam Q.S. an-Nisa (4): 32 akan dapat dilihat bahwasanya kata *rijal* dan *nisa’* yang mempunyai makna seseorang yang berusia dewasa, yang mempunyai standar kemampuan berpikir, sehingga makna dua kata tersebut lebih mengarah ranah peran domestik dan sosial. Kedua kata tersebut mempunyai keterkaitan erat dengan beberapa kata, yakni *nasibun* dan *iktasaba*. *Nasibun* mempunyai arti bagian, yang kata tersebut tidak hanya berhenti di situ akan tetapi juga mempunyai keterkaitan dengan kata selanjutnya, yakni *iktasaba*. Kata *iktasabu* dan *iktasabna* diartikan

dengan “yang mereka usahakan” yang terambil dari kata *kasaba*. Penambahan huruf *ta'* pada kata tersebut sehingga menjadi *iktasabu* dalam berbagai bentuknya menunjuk adanya kesungguhan serta usaha ekstra. Ragib al-Asfahani memberikan arti *iktasaba* dengan arti usaha manusia dan perolehannya untuk dirinya sendiri.¹⁵³

Dari pemaparan di atas dapat ditarik benang merah bahwasanya suatu pekerjaan atau usaha yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan masing-masing akan memperoleh hak yang sama tanpa adanya pengecualian. Ayat ini secara tidak langsung meletakkan neraca keadilan bagi laki-laki dan perempuan, di mana masing-masing mempunyai hak dan keistimewaan sesuai dengan usaha yang mereka lakukan.¹⁵⁴

Pada ayat selanjutnya, Q.S. an-Nisa' (4): 7 dan 176 menggunakan redaksi *rijal* dan *nisa'*. Term ini memberikan implikasi pada kata *hazz* yang berarti hak dalam memperoleh warisan. Sehingga dalam persoalan hak waris perempuan memiliki hak atas hak waris tersebut. Selanjutnya, pada ayat ke-176 memberi penegasan bahwasanya posisi perempuan yang mempunyai hak waris atas harta peninggalan yang menggunakan kata *hazz* juga. Akan tetapi, dalam ayat ini al-Qur'an mengiringi dengan kata *rijal* dan *nisa'* yang memiliki fungsi makna gender (dimensi sosial). Artinya, persentase perolehan harta waris dapat kurang atau

¹⁵³ Untuk selanjutnya, al-Asfahani juga memberi arti *iktasaba* adalah usaha yang menuju amal shaleh, bukan keburukan yang lebih mengarah kepada amal shaleh duniawi. Lihat dalam Ragib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Garib al-Qur'an...*, 430.

¹⁵⁴ Lebih lanjut lihat penjelasan ath-Thabari yang menjelaskan bahwa usaha yang dimaksud di sini bukan usaha yang mengarah kepada harta warisan, karena ayat tersebut menggunakan kata *iktasaba* yang mempunyai arti usaha yang mereka usahakan, maka yang disebut dengan *al-muktasib* adalah orang yang bekerja. Harta warisan bukanlah suatu usaha atau jerih payah, namun itu adalah suatu harta peninggalan. Lihat Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Tafsir at-Tabari*, terj. Ahmad Affandi (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 851.

lebih berdasarkan tuntutan kebutuhan dan bukan persoalan jenis kelamin.¹⁵⁵

Selain itu, kata *rijal* dan *nisa'* secara sintagmatik juga berhubungan dengan kata *qawwam* dalam Q.S. an-Nisa' (4): 34. Mengacu pada penjelasan *qawwam* sebelumnya bahwasanya *qawwam* tidak semata-mata berarti pemimpin, akan tetapi dapat diartikan sebagai penegak, penanggung jawab, atau penopang. Keterkaitan dengan *rijal* dan *nisa'* bahwasanya dengan pengertian *rijal* yang berarti laki-laki yang berdasarkan konstruk sosial, bukan masalah biologis, sehingga memberi pemahaman bahwa *rijal* dalam ayat ini mempunyai tanggungjawab terhadap *nisa'* yakni dengan pemenuhan kebutuhan memberikan nafkah, perhatian, dan pemeliharaan.¹⁵⁶ Oleh karena itu, kata *rijal* dan *nisa'* sangat erat hubungannya dengan kata *qawwam* dan *nafaqah* dalam konteks ayat tersebut.

Kemudian Q.S. an-Nisa' (4): 75, *Rijal* dan *nisa'* juga mempunyai keterkaitan dengan kata *wali* dan *nasir*. *Rijal* dan *nisa'* dalam konteks ayat tersebut memberi pemahaman bahwasanya mereka dapat menjadi seorang wali yang berarti pelindung dan penolong bagi kaum yang lemah.

Dari berbagai uraian di atas baik secara paradigmatic dan sintagmatik, *ar-rijal* dalam al-Qur'an tidak semata-mata berarti laki-laki dalam arti jenis kelamin, akan tetapi seseorang yang dihubungkan dengan atribut sosial yang melingkupi budaya tertentu. Hal ini tidak lepas dari makna dasarnya yang berarti orang yang berusia dewasa. Selain itu, waktu turunnya juga menentukan makna yang dipakai al-Qur'an dalam menggunakan kata *rijal*. Dalam konteks ayat Makkiah, al-Qur'an menggunakan term *rajul*, *rijal*, dan *rajulaini* dalam pengertian orang secara umum, Nabi, dan

¹⁵⁵ Penjelasan demikian dipertegas dengan prinsip preferensi nilai ketaqwaan yang lebih menjadi prioritas ketimbang jenis kelamin. Q.S. an-Nisa' (4): 124.

¹⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misabab: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 425.

budak.¹⁵⁷ Sedangkan, dalam konteks ayat Madaniyyah, al-Qur'an menggunakan term-term tersebut hanya dalam lingkup laki-laki dewasa dan suami, tidak menjelaskan dalam konteks Nabi. Dari pemaparan ini, maka term *rajul* mengalami pergeseran makna.

2) *Zakar dan Unsa*

Al-Qur'an dalam menyebutkan term kata *zakar* dan *unsa* dalam ranah pembicaraan yang mengarah kepada unsur biologis (jenis kelamin). Secara sintagmatik, ayat-ayat tentang laki-laki dan perempuan menggunakan term *zakar* dan *unsa* ketika berbicara mengenai perbedaan keduanya berdasarkan jenis kelamin. Dalam Q.S. al-Hujurat (49): 13, al-Qur'an menggunakan redaksi *zakar* dan *unsa* beriringan dengan ketaqwaan. Keterkaitan antara keduanya adalah bahwasanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan itu ada pada jenis kelaminnya, akan tetapi kemuliaan yang diberikan oleh Allah kepada keduanya bukan berlandaskan jenis kelaminnya, namun pada nilai ketaqwaannya. Ukuran kemuliaan di sisi Allah adalah prestasi dan kualitas dalam hal ketaqwaannya tanpa membedakan etnis dan jenis kelamin. Korelasi kedua term tersebut membentuk pemaknaan tegas akan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

Selain itu, al-Qur'an juga secara sintagmatik menghubungkan antara term *zakar* dan *unsa* dengan *amal salih*. Sebagaimana dalam Q.S. Ali Imran (3): 195, keterkaitan antara *amal salih* dengan jenis kelamin adalah bahwasanya jenis kelamin apapun baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak untuk melakukan amal shalih yang nantinya memberikan implikasi kepada suatu pahala (*sawab*) yang dapat menghantarkan ke surga (*jannah*), sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa (4): 124. Sama halnya dengan Q.S. an-Nahl (16): 97 yang memberikan keterkaitan antara

¹⁵⁷ Q.S. al-Anbiya (21): 7, Q.S. az-Zumar (39): 29.

zakar dan *unsa* yang apabila keduanya melakukan amal shalih maka akan memberikan dampak kepada kebahagiaan dalam hidupnya “*hayatan tayyibah*” yang berimplikasi kepada pemberian pahala (*‘ajr*) oleh Allah atas perbuatannya tersebut.

Beberapa keterkaitan secara sintagmatik sama sekali tidak ada yang menunjukkan adanya ketimpangan antara laki-laki dan perempuan. Al-Qur’an menggunakan term *zakar* dan *unsa* tidak ada hubungannya dengan dimensi sosial, karena kedua term tersebut bukan mengarah kepada perbedaan fungsi gender dalam dimensi sosial, melainkan perbedaan berdasarkan jenis kelamin (biologis) yang menekankan bahwa Allah menciptakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan yang berasal dari satu jenis, yakni *nafs wahidah* dalam Q.S. an-Nisa’ (4): 1 yang perbedaan tersebut tidak selalu melahirkan perbedaan fungsi gender.¹⁵⁸

Unsa yang disebutkan sendirian juga mempunyai hubungan sintagmatik dengan masalah reproduksi, seperti dalam Q.S. Fatir (35): 11, Q.S. Fusilat (41): 47, dan Q.S. ar-Ra’d (13): 8. Dalam beberapa ayat tersebut, *unsa* mempunyai keterkaitan dengan kata *hamala*, *wada’a*, dan *rahima*. Hubungan ini sangatlah erat digunakan al-Qur’am ketika berbicara mengenai reproduksi perempuan. Hamil dan mengandung hanya bisa dilakukan oleh seorang perempuan. Sehingga, al-Qur’an ketika berbicara mengenai fungsi reproduksi yang tidak dapat ditukarkan menyebut dengan kata *unsa* dan tidak disandingkan dengan kata *zakar*.

Beberapa penggunaan kata *zakar* dan *unsa* di atas dalam konteks ayat Makkiah dan Madaniyah tetap dalam koridor makna dasarnya yang merujuk kepada makna biologis. Namun, penyebutan secara sendiri term *unsa* yang bermakna proses reproduksi hanya disebutkan dalam kategori ayat Makkiah.

¹⁵⁸ Lihat dalam HR. Muslim: 4651.

3) *Nisa'*

Kata *nisa'* yang disebutkan al-Qur'an secara sendiri, tanpa diiringi oleh kata *rijal* mempunyai hubungan sintagmatik dengan beberapa kata penyusunnya. Dalam Q.S. an-Nisa' (4): 15, kata *nisa'* mempunyai keterkaitan dengan *syahadah* atau saksi. Menurut Wahbah Zuhaili bahwa *syahadah* merupakan bentuk masdar dari *syuhud* yang berarti hadir.¹⁵⁹ Itu artinya ada keterkaitan antara perempuan dan saksi bahwa siapapun boleh menjadi saksi baik perempuan maupun laki-laki selama ia hadir dalam rangkaian peristiwa tersebut maka ia boleh menjadi seorang saksi. Sehingga, hal ini memberi pengertian bahwa perempuan diberikan kesempatan untuk menjadi saksi dalam Islam. Hal ini berhubungan dengan dunia publik, di mana adanya persaksian pasti berhubungan dengan permasalahan yang melibatkan orang lain. Sehingga, ayat ini menunjukkan betapa al-Qur'an telah memberi ruang bagi perempuan untuk terlibat dalam menyelesaikan suatu permasalahan.

Al-Qur'an juga menunjukkan untuk berlaku adil kepada perempuan yatim. Al-Qur'an mengajarkan untuk memelihara perempuan yatim dan memberikan keadilan kepadanya dengan memberikan haknya dalam kepemilikan harta waris orang tuanya. Hal ini dapat dilihat dalam Q.S. an-Nisa (4): 127. Keadilan merupakan sesuatu yang harus diterapkan untuk menyejahterakannya. Dari keterkaitan tersebut, dapat dilihat bahwasanya al-Qur'an juga secara spesifik menyebutkan bahwa anak yatim yang harus diasuh dan diberikan haknya adalah anak yatim perempuan. Kata *nisa'* tersebut menunjukkan betapa mulianya perempuan di dalam al-Qur'an.

¹⁵⁹ Wahbah Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islami wa 'Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1409), VI: 556. Ia juga menambahkan bahwa syarat sebagai saksi adalah berakal, karena itu seseorang akan memperoleh pemahaman dan pengetahuan. Sebagaimana dikatakan pula dalam Abu Husein Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, 221.

Selanjutnya, kata *nisa'* dalam Q.S. an-Nisa (4): 34 juga mempunyai keterkaitan makna dengan *salihat*, *qanitat*, dan *hafizat*. Secara tidak langsung al-Qur'an telah memberikan isyarat bahwasanya perempuan adalah salah satu makhluk Allah yang taat dan mampu memelihara dirinya dan apapun yang menjadi tanggung jawabnya. Kata *salihat* mempunyai makna "kemampuan atau potensi".¹⁶⁰ Sehingga, ketika mereka membangkang maka al-Qur'an memberikan langkah-langkah solutif dalam menyelesaikannya. Hal ini menunjukkan bahwa Islam menghendaki sebuah upaya penyelesaian persoalan hidup yang menyangkut aspek sosial secara patut.¹⁶⁰ Dengan demikian, menurut penulis bahwa beberapa term tersebut berlaku pada konteks pernikahan.¹⁶¹

Q.S. al-Ahzab (33): 33 menggunakan term kata *nisa'* yang berkaitan dengan term kata *qaul* dan *ma'rufan*. Suatu perkataan baik akan diketahui ketika seseorang mengutarakan pendapat. Konteks ayat ini menunjukkan bahwasanya, perempuan mempunyai kesempatan untuk memberikan suatu perkataan baik dalam mengutarakan pendapat apabila ia menginginkannya. Sebagaimana yang diutarakan dalam Tafsir Ibnu Kasir bahwa perkataan yang *ma'ruf* adalah gaya komunikasi perempuan yang dikehendaki oleh Islam adalah komunikasi yang dapat menghantarkan kepada kebaikan di berbagai sektor kehidupan.¹⁶² Pengertian ini dapat mempunyai

¹⁶⁰ Keterangan lebih lanjut dapat dilihat dari keterkaitan dengan kata selanjutnya, yakni pemaknaan *daraba* yang menurut banyak tafsiran bahwa kata tersebut mempunyai arti "pembatasan" atau "memberi contoh" bukan pemukulan secara fisik. Pemaknaan tersebut berlandaskan pada fakta sejarah dari kisah Ya'kub dalam Q.S. as-Shad (38): 44.

¹⁶¹ Lihat dalam Muhammad Husain al-Tabataba'i, *Al Mizan fi Tafsir al-Qur'an: Kitab 'ilmi, Fanni, Falsafi, 'Adabi, Tarikhi, Rawa'i, Ijtima'i, Hadis Yufassir al-Qur'an bi al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-'Ala, t.t.), pada penafsiran Q.S. an-Nisa (4): 34.

¹⁶² Abu Fida' al-Hafiz Ibn Kasir, *al-Tafsir al-Qur'an al-Azim*, 150. Apabila dirunut di dalam al-Qur'an, isyarat tentang komunikasi banyak ditemukan di dalam

cakupan pemahaman yang luas bahwa model komunikasi yang dikehendaki oleh al-Qur'an adalah komunikasi yang membawa motivasi kebaikan atau kemaslahatan bagi orang lain. Oleh karena itu, perempuan dalam al-Qur'an telah dijelaskan bagaimana cara berkomunikasi di hadapan umum dengan komunikasi yang baik.

Kata *nisa'* juga berkolokasi dengan kata *hars* dan *taqwa* dalam Q.S. al-Baqarah (2): 223. Beberapa pembahasan sebelumnya, kata *taqwa* juga menunjukkan adanya hubungan paradigmatis di antara keduanya. Kata *hars* pada arti dasarnya berarti kegiatan menanam, tempat bercocok tanam. Sanding kata *hars* dengan *nisa'* memunculkan makna bahwasanya perempuan bukan semata-mata ladang yang merupakan benda mati, namun perempuan memiliki kemampuan untuk merespons hal-hal yang menimpa dirinya. Keterkaitan di antara keduanya adalah *nisa'* yang berarti istri dalam konteks ayat tersebut menunjukkan relasi antara suami dan istri dalam keluarga. Kata *hars* tersebut sebagai makna denotasi apabila dilihat dari konteks historis merupakan peminjaman dari kondisi saat itu yang memiliki tanah yang tandus, sehingga bercocok tanam merupakan suatu yang berharga.¹⁶³ Sehingga, perempuan dalam ayat ini merupakan perempuan yang sangat berharga yang memiliki hak-hak kemanusiaan. Dengan demikian, makna dari konteks bahasa yang digunakan tersebut memberi pengertian bahwa hubungan suami dan istri bukanlah hubungan yang terjadi dari satu arah

al-Qur'an di antaranya adalah *qaulan ma'rufa*, *qaulan layyina*, *qaulan syadida*, dan lainnya. Lihat Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz...*, 733.

¹⁶³ Lihat dalam Philip K. Hitti, *The History of the Arabs*, 130. Lihat pula dalam penjelasan Siti Mujibatun, "Laknat dalam Penolakan Hubungan Seksual" ed. Sri Suhandjati Sukri, *Bias Jender dalam Pemahaman Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 169.

saja, namun ada komunikasi di antara keduanya untuk membangun kesejahteraan rumah tangga.

Kata *nisa'* dalam al-Qur'an mengalami perluasan makna, di mana dalam al-Qur'an penggunaan term *nisa'* untuk menyebut perempuan secara umum, baik anak perempuan maupun perempuan dewasa. Selain itu, al-Qur'an menggunakannya dalam konteks makna tidak hanya pada perempuan secara umum, akan tetapi juga spesifik pada makna perempuan sebagai fungsinya, yakni sebagai istri.

4) *Imra'ah*

Secara sintagmatik kata *imra'ah* mempunyai keterkaitan makna dengan beberapa kata. Q.S. an-Nisa' (4): 128 berbicara mengenai *imra'ah* dalam konteks hubungan keluarga yang kurang harmonis, yakni adanya *nusyuz* dari seorang istri. Keterkaitan *islah* dan *khair* dengan term *imra'ah* dan *nusyuz* adalah bahwasanya perempuan (istri) yang melakukan *nusyuz*, Allah memberikan solusi penyelesaiannya, sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 34. Namun, dalam ayat 128 di atas memberikan keterkaitan bahwasanya adanya perdamaian itu lebih baik untuk membentuk hubungan yang harmonis kembali. Sehingga, hal pertama sebelum terjadi tindakan fisik, Allah sudah memperingatkan untuk melakukan perdamaian demi menjaga keharmonisan rumah tangga.

Q.S. an-Naml (27): 22-23 menjelaskan mengenai kekuasaan yang dipegang oleh Ratu Bilqis. Kata *imra'ah* dalam ayat tersebut mempunyai keterkaitan secara sintagmatik dengan kata *tamlikuhum/malak*.¹²⁵ *Malak* mempunyai arti raja atau penguasa. Raja adalah orang yang berhak mengatur, mengelola, memutuskan baik yang menyangkut perintah dan larangan dalam sebuah komunitas, kelompok atau masyarakat.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Hal ini berhubungan dengan kekuasaan, di mana kekuasaan berarti merajai dan menguasai dengan kekuatan. Lihat lebih lanjut makna dalam al-Qur'an

Perempuan yang sudah dalam usia dewasa mempunyai hak pula dalam memimpin suatu kerajaan. Kepemimpinan tersebut bukannya menjadikan suatu keburukan citra perempuan, namun Allah memberikan isyarat bahwa Ratu Balqis pada saat itu memerintah suatu kerajaan dan ia dianugerahi segala sesuatu termasuk singgasana yang sangatlah besar.

Imra'ah secara sintagmatik juga terkait dengan persoalan kemandirian ekonomi (*al-Istiqlal al-iqtisadi*) ditunjukkan melalui term *nasq* (memberi minum ternak), sebagaimana dalam al-Qashash (28): 23. Dalam konteks ayat tersebut bahwasannya, perempuan dewasa (*imra'ah*) pada saat itu sudah melakukan suatu pekerjaan yang menunjang kehidupan ekonomi keluarga, yaitu dengan cara beternak.

Dalam Q.S. Yusuf (12): 21 menunjukkan adanya keterkaitan antara *imra'ah* dan *maswa*. Konteks ayat tersebut memberikan perintah seorang istri yang menjadi seorang pendidik untuk anak-anaknya dengan cara memberikan pelayanan yang baik dan mulia, yakni kata *maswa*. Suatu pelayanan yang baik akan diperoleh melalui seorang istri atau perempuan yang mempunyai pengetahuan dalam dunia pendidikan. Kata *maswa* dalam Kitab *Buhjatu al-'Arabi* mengartikannya dengan *maqamah* yang berarti tempat.¹⁶⁵ Hal ini berarti istri berfungsi sebagai seorang ibu yang merupakan tempat yang mulia, tempat di mana seorang anak merasa nyaman dan tenteram.

Dari beberapa paparan makna *imra'ah* dalam beberapa ayat tersebut dapat diketahui bahwa penggunaan kata *imra'ah* tidak mengalami perubahan, yakni masih digunakan dalam konteks pemaknaan

pada Ragib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Garib al-Qur'an..*, 472.

¹⁶⁵ Ali bin Usman, *Bahjat al-'Arabi: fi Bayani ma fi Kitabillah al-Aziz min al-Garib* (Kuwait: Dar Ibn Qutaibah, t.t.), 116.

perempuan secara umum dan perempuan sebagai istri seorang tokoh (Nabi).

5) Zauj

Konteks *zauj* dalam beberapa ayat membentuk suatu konsep besar tentang makna pasangan dalam al-Qur'an. Di antaranya adalah Q.S. ar-Rum (30): 21 mempunyai keterkaitan makna dengan *mawaddah* dan *rahmah*. Sepasang suami istri akan dapat merasakan keharmonisan rumah tangga dengan adanya ketentraman dan kasih sayang yang dibangun oleh keduanya. Rasa ketentraman dan kasih sayang tersebut merupakan tanggungjawab keduanya, baik suami maupun istri, bukan ditanggung oleh salah satunya. Ketentraman tersebut mencakup dua dimensi yaitu jiwa dan raga. Adapun jiwa adalah pemenuhan kebutuhan *ruhiyyah* manusia seperti kebutuhan akan curahan kasih sayang atau untuk menyalurkannya kepada orang lain. Sedangkan sisi ragawi menyangkut mengenai segi materiil seperti pemenuhan nafkah untuk menjamin kelangsungan hidup.¹⁶⁶

Oleh karena itu, keterkaitan tersebut sangatlah penting dalam membangun rumah tangga yang harmonis. Sebagaimana kata *mawaddah* dalam pandangan Ragib al-Asfahani berarti cinta sesuatu dan berangan-angan di dalamnya. Sedangkan *rahmah* dalam kamus berarti *raqqah*, *'ataf*, dan *ra'fah* yang mempunyai arti menaruh belas kasih sayang.¹⁶⁷ Oleh karena itu, keberadaan pasangan suami istri berfungsi untuk saling memberikan rasa nyaman, tenteram, dan rasa kasih sayang satu sama lain.

Zauj dalam Q.S. an-Nisa' (4): 1 juga mempunyai keterkaitan makna dengan kata *nafs wahidah*. Asal-usul manusia berasal dari *nafs wahidah* yang

¹⁶⁶ Samira Jamil Miski, *Makanat al-Mar'ah fi al-Usrah wa Dauruha al-Tarbawi fi Manzur al-Islam*, (Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 57.

¹⁶⁷ Abu Husein Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, 498.

merupakan bagian dari sistem berpasang-pasangan. Berpasangan laki-laki dan perempuan berarti bahwa perwujudan secara fisik adanya perkembangbiakan dan penyebaran di muka bumi.

Dari beberapa makna *zauj* yang dipakai oleh al-Qur'an, maknanya tidak lepas dari makna dasarnya yakni dua hal yang berpasangan baik berlawanan maupun sepadan. Kata *zauj* dalam al-Qur'an mengalami perluasan makna. Kata *zauj* dalam konteks ayat Makiyyah digunakan untuk menunjuk makna secara umum, seperti segala pasangan (secara umum), bidadari, istri, dan berbagai macam yang dipertemukan menjadi satu pasang.¹⁶⁸ Sedangkan dalam konteks ayat Madaniyyah, al-Qur'an menggunakan term tersebut juga dalam pemaknaan pasangan suami istri yang mempunyai tanggung jawab ke arah kehidupan yang maslahat.

6) *Thalaaqa*

Secara sintagmatik, ayat tentang *thalaaqa* dalam hubungan suami istri memiliki keterkaitan makna dengan beberapa kata yang mengiringinya, yakni dengan kata *islah* dan *ma'ruf* dalam Q.S. al-Baqarah (2): 228. Kemudian juga berhubungan dengan *ihsan* dalam Q.S. al-Baqarah (2): 229, *ma'fu*, *sarrih* dan *jamil* (Q.S. al-Baqarah (2): 231, 237, dan Q.S. al-Ahzab (33): 49. Keterkaitan tersebut merupakan keterkaitan yang bersifat solutif dalam permasalahan *thalaaq*. Al-Qur'an memberi peringatan kepada seseorang yang bercerai bahwa dalam melakukan atau memutuskan cerai, maka hendaknya mempertimbangkan perdamaian di antara keduanya. Karena perdamaian merupakan suatu yang *ma'ruf* dan *ihsan*, yang berarti standar keimanan yang membatasi seorang muslim antara perbuatan baik dan buruk dalam bertingkah laku. Sebagaimana ketika melihat makna dasar dari *ma'ruf*

¹⁶⁸ Misal dalam Q.S. Yasin (36): 36, Q.S. Taha (20): 53, Q.S. Takwie (81): 7.

yang berarti mengetahui atau sesuatu yang jelas, maka akan memberikan hubungan erat dengan kesetaraan yang patut diketahui untuk menegakkan hak dan kewajiban dengan cara yang patut.

Selain *ma'ruf*, perdamaian yang saling memberi maaf di antara perselisihan rumah tangga juga merupakan langkah solutif al-Qur'an untuk menyelesaikan permasalahan, karena sikap saling memaafkan merupakan suatu sikap yang baik atau *jamil*. Namun, apabila langkah solutif itu tidak menjadikan solusi, maka al-Qur'an memperbolehkan perceraian dengan syarat perceraian dilakukan dengan cara yang baik atau *ma'ruf*.

Beberapa makna dalam al-Qur'an tidak lepas dari makna dasarnya yakni lepas, tidak ada ikatan. Penggunaan kata *thalaqa* dalam al-Qur'an terdapat perluasan makna. Dalam konteks ayat Makiyyah, kata ini hanya digunakan sebagaimana makna dasarnya, yakni pergi, berjalan, berpisah.¹⁶⁹ Sedangkan dalam koridor ayat Madaniyyah, term tersebut tidak hanya sekedar pergi dan lepas begitu saja, namun kata tersebut sudah menjadi suatu aturan hukum dalam perpisahan/perceraian antara suami dan istri.

7) *Nakaha*

Beberapa kata yang memiliki keterkaitan dalam pemaknaan *nakaha* dalam al-Qur'an secara sintagmatik di antaranya adalah Q.S. an-Nisa' (4): 3. Dalam hal pernikahan, al-Qur'an memberikan kebebasan untuk menikahi orang yang disenanginya (*taba*). Akan tetapi, pembebasan untuk memilih yang disenanginya tidak semata-mata pembebasan yang tidak ada batasannya. Kata *nakaha* dalam ayat ini mempunyai keterkaitan dengan kata *ta'dilu*, di mana pembebasan tersebut dapat dilakukan dalam lingkup adanya keadilan yang diberikan kepada masing-

¹⁶⁹ Q.S. at-Tahrim (66): 5, Q.S. Shad (38): 6, Q.S. al-Kahfi (18): 71.

masing orang yang dinikahinya, bukan suatu kebebasan brutal tanpa ada syarat tertentu. Oleh karena itu, al-Qur'an memberikan isyarat bahwa menikah adalah suatu hak fitrah naluri seorang manusia dengan memberikan kebebasan, namun pemenuhan hak keadilan kepada orang yang dinikahinya merupakan suatu kewajiban yang harus diperhatikan, bukan pernikahan semata-mata tanpa memedulikan kewajiban masing-masing.

Kemudian, secara sintagmatik, al-Qur'an juga memberi aturan apabila ingin melakukan pernikahan yang lebih dari satu, yakni kata *yatim* merupakan prasyarat jika menghendaki pernikahan lebih dari satu (Q.S. an-Nisa' (4): 127. Dengan itu, al-Qur'an ingin menegaskan bahwa pernikahan tidak bisa dilakukan dengan semena-mena dan semata-mata, namun ada aturan atau faktor yang harus diperhatikan. Hal ini sebagai cara al-Qur'an melindungi perempuan dari sikap arogansi seksual laki-laki, sebagaimana masa pra-Islam.

Al-Qur'an juga sangat memperhatikan bagaimana pernikahan yang menggabungkan dua orang (*zauj*) yakni laki-laki dan perempuan itu menimbulkan kemaslahatan bagi masing-masing pihak. Tidak saling menindas dan berlaku semena-mena terhadap perempuan, sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 25 dan al-Ahzab (33): 50. Prinsip tersebut disebutkan al-Qur'an dengan kata *ma'ruf* yang digunakan dalam beberapa ayat tentang pernikahan menunjukkan bahwa pernikahan sepatutnya dilakukan dengan cara yang baik dan memperlakukan satu sama lain secara baik dan patut, baik dalam pemberian mahar (*'ajr*) maupun perlakuan keseharian dalam rumah tangga.

Adapun makna pada masing-masing memiliki perbedaan, namun masih terikat dalam satu makna dasar, yakni adanya hubungan atau kumpulan yang terjalin dalam suatu ikatan. Term ini digunakan oleh al-Qur'an baik dalam konteks ayat Makiyyah maupun

Madaniyyah tidak lepas dari makna dasarnya. Perbedaannya hanya pada konteksnya saja, misalnya dalam Q.S. al-Qashash (28): 27 menggunakan infleksi *nakaha* yakni *unkihka* dengan makna pernikahan karena ada perintah untuk menikah. Berbeda dalam konteks ayat Madaniyyah, al-Qur'an menggunakan term tersebut untuk menjelaskan mengenai kebebasan dalam menikah, apakah menikah lagi atau tidak seperti dalam Q.S. al-Baqarah (2): 230, serta digunakan untuk menjelaskan adanya akad atau hukum dalam melakukan pernikahan. Dengan itu, ada perluasan makna kata *nakaha* dalam penggunaan al-Qur'an.

8) *Qawwama*

Qawwam yang merupakan derivasi dari kata verba *qama* mempunyai keterkaitan dengan beberapa kata yang membentuk konsep besar mengenai pemaknaan dalam bentuk derivasi kata *qawwam*. Seperti dalam Q.S. an-Nisa'(4): 34 mempunyai arti pemelihara, penanggung jawab, penopang. Kata *qawwam* berkaitan dengan kata *nafaqah* dan *mal*. Hubungan di antara ketiganya adalah penanggungjawab. Maksudnya adalah pemenuhan nafkah harta kepada istrinya, bukan *qawwam* diartikan sebagai pemimpin, meskipun sikap tanggung jawab juga pasti masuk dalam seorang pemimpin, akan tetapi tidak setiap pemimpin dapat bertanggung jawab. Oleh karena itu, ayat tersebut dengan tegas memberikan pemaknaan *qawwam* dengan pemahaman pada term kata selanjutnya.

Selain itu, kata *qawwam* juga berkaitan dengan *al-qist* (keadilan). *Qawwam* di sini diartikan dengan berdiri tegak, tidak terombang-ambing ke kanan atau ke kiri. Dalam konteks Q.S. an-Nisa (4): 135 dan al-Maidah (5): 8, istilah *qawwam* bergandengan dengan kata *al-qist*. *Qawwam* yang berarti penegak atau orang yang bertugas menegakkan sesuatu ia harus mempertahankan, memelihara, atau memberikan jaminan kepada yang ditegakkannya. Sebagai

penegak, maka seseorang harus mampu menjalankan fungsi atau tugasnya dengan karakter yang adil.¹⁷⁰

Dari beberapa contoh makna yang dipakai oleh al-Qur'an di atas, penggunaan kata *qawwam* makna dasarnya tetap melekat pada pembentukan makna tersebut, yakni menjaga, menetapkan, dan adil. Penggunaan kata *qawwam* dalam al-Qur'an hanya digunakan dalam konteks ayat Madaniyyah.

9) 'Adl

Dalam Q.S. al-Baqarah (2): 282, secara sintagmatik bahwa perintah untuk memberikan hukum secara adil merupakan suatu perintah kuat karena terintegrasikan dengan lafadz *yaayyuha al-lazina amanu* yang menyebabkan suatu akibat atau konsekuensi kepada seorang muslim yang beriman untuk berbuat adil. Oleh karena itu, melalui ayat-ayat tersebut secara sintagmatik menunjukkan adanya hubungan antara keimanan dan keadilan. Di sisi lain, *khitaab* yang ditunjuk oleh ayat tersebut adalah *rijal dan nisa'*. *Khitaab* tersebut secara tidak langsung memberikan korelasi bahwa keadilan dalam konteks perilaku sosial antara keduanya merupakan suatu manifestasi keimanan.

Selanjutnya, *'adl* berkorelasi dengan ketakwaan, di mana suatu ketakwaan merupakan suatu wujud hubungan antara Tuhan dengan hamba-Nya. Pada ayat tersebut juga dijelaskan bahwa Allah memberikan suatu perintah kepada umatnya yang beriman untuk menegakkan keadilan yang diakhiri dengan kalimat perintah bertakwa kepada Allah. Karena, seseorang yang berlaku adil baik laki-laki dan perempuan, maka akan menambah suatu ketakwaan kepada Allah.

Selain beberapa korelasi di atas, kata *'adl* juga berkorelasi dengan kesaksian dalam Q.S. an-Nisa' (4): 135. Dalam konteks ayat tersebut bahwa laki-laki dan

¹⁷⁰ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia al-Qur'an, Tafsir Sosial...*, 374.

perempuan mempunyai hak seimbang dalam memberikan kesaksian. Kesaksian sangat erat kaitannya dengan keadilan. Seseorang yang memberikan suatu kesaksian, maka ada kewajiban bagi dirinya untuk bersaksi dengan sebenar-benarnya atau bersaksi dengan adil. Setiap orang baik laki-laki dan perempuan mempunyai hak untuk menjadi saksi dalam berbagai urusan, di mana persaksian tersebut harus diiringi dengan kejujuran dan kebenaran.

Q.S. al-Baqarah (2): 282 di atas juga memberikan korelasi antara 'adl dan kebenaran "*haqq*". *Haqq* di sini sangat terkait dengan keadilan. *Haqq* makna dasarnya adalah suatu ketetapan atas suatu kebenaran.¹³⁵ Dalam konteks ayat tersebut, bahwa laki-laki dan perempuan dapat dikatakan adil dalam persaksian yakni ketika memberikan hak kepada penerimanya. Allah memerintahkan untuk menuliskan dalam hal kesaksian utang piutang dengan benar sesuai haknya.

Kemudian, kata 'adl juga mempunyai keterkaitan erat secara sintagmatik dengan kata *yatama* dan *qist*, sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 3. Keterkaitan tersebut membentuk suatu konsep besar bahwa keadilan yang dimaksudkan dalam ayat tentang kesetaraan gender adalah keadilan bukan hanya dalam bentuk non-fisik semata, namun juga dalam bentuk fisik berupa keadilan takaran atas harta anak yatim yang wajib dipelihara tanpa mengurangi satu persen pun untuk kepentingan majikannya.

Dalam penggunaan kata 'adl dalam al-Qur'an, kata tersebut mengalami perkembangan makna. Dalam periode Makiyyah, kata 'adl masih tergambar dalam wilayah yang sangat sempit. Belum secara khusus menjelaskan mengenai keadilan dalam tataran lingkungan kehidupan yang lebih luas. 'Adl dijelaskan melalui kisah-kisah al-Qur'an yang berguna untuk diambil manfaatnya (*ibrah*) untuk para pembaca.¹⁷¹

¹⁷¹ Lihat dalam Q.S. al-'Araf (7): 159 dan 181, dan Q.S. al-Infithar (82): 7.

Sedangkan dalam konteks ayat Madaniyyah kata 'adl sudah tergambar semakin luas, yakni sudah mulai masuk dalam keadilan di lingkungan kehidupan. 'Adl digunakan untuk menyebut keadilan dalam hutang piutang,¹⁷² hukum pernikahan,¹⁷³ hukum kesaksian,¹⁷⁴ dan hukum wasiat.¹⁷⁵

3. Medan Semantik

Medan semantik sangat erat kaitannya dengan masalah relasi makna. Adanya asosiasi hubungan kata secara sesuai dengan ciri referensi dan konseptualnya, dan juga hubungan sintagmatik secara internal antara kata yang satu dengan yang lainnya.¹⁷⁶ Oleh karena itu, medan makna semantik merupakan sebuah pandangan bahwa sebuah kata memiliki relasi dengan kata-kata yang memiliki referensi yang sama atau diasosiasikan memiliki hubungan.

a. *Rijal dan Nisa'*

Pada dasarnya, al-Qur'an membentuk suatu kata dalam setiap ayat dan surat memiliki medan makna masing-masing. Kata kunci *rijal* dan *nisa'* berdasarkan analisa sintagmatik dan paradigmatis berkaitan dengan beberapa kata yang membentuk satu kesatuan makna yang menunjuk pada pemaknaan *rijal* dan *nisa'*. Ada dua inti hubungan antara keduanya yang dapat menjadi landasan pemahaman, yakni berbicara mengenai hubungan rumah tangga dan peran sosial kemasyarakatan.

Secara sintagmatik, *rijal* dan *nisa'* membentuk makna yang berhubungan dengan *range of domestical*. Beberapa kata yang membangun pemahaman tersebut adalah kata *zauj*, *qawwam*, *nafaqah*, dan *hazz*. Secara tidak langsung,

¹⁷² Q.S. al-Baqarah (2): 282.

¹⁷³ Q.S. an-Nisa' (4): 3 dan 129.

¹⁷⁴ Q.S. an-Nisa' (4): 135.

¹⁷⁵ Q.S. al-Maidah (5): 106.

¹⁷⁶ Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna* (Bandung: Algensindo, 2008), 111.

ketika berbicara mengenai peran domestik, maka pikiran dan pemahaman akan dibawa pada pengertian suami, istri, tanggung jawab, hak, dan kewajiban. Dalam masalah keluarga dan rumah tangga harus ada hubungan secara integral yang membentuk keharmonisan antara suami dan istri. Kata *rijal* dan *nisa'* yang berarti suami istri mempunyai sinonim *zauj*. Kata sinonim tersebut memunculkan adanya perbuatan-perbuatan yang menjadi landasan dalam membangun kehidupan berumah tangga, yakni adanya tanggung jawab (*qawwam*), pemberian *nafaqah*, dan adanya pemenuhan hak masing-masing.

Kata *nisa'* juga disebutkan secara sendiri tanpa diiringi kata *rijal* yang berkolokasi dengan kata *hars*. Secara sintagmatik dan paradigmatis, *hars* yang mempunyai makna yang berbeda-beda dikuatkan dengan kata *taqwa* memberi makna baru bahwasanya makna kata *hars* tersebut harus didasari dengan ketaqwaan kepada Allah, bukan perilaku yang semena-mena. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan suami istri dalam rumah tangga harus didasari dengan ketaqwaan untuk mendapatkan kesejahteraan di dalamnya.

Selain domestik, penyebutan dan pembahasan *rijal* dan *nisa'* dalam al-Qur'an juga membentuk dalam suatu konsep *social structural*. Struktur sosial ini yang membentuk peran antara *rijal* dan *nisa'* dalam dimensi sosial dilihat dari fungsi gender. Beberapa kata yang berhubungan secara sintagmatik sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya adalah kata *nasibun*, *iktasaba*, *wali*, *nasir*, dan untuk term *nisa'* yang disebutkan secara sendiri tanpa diiringi kata *rijal* berkolokasi dengan kata *qaul* dan *ma'ruf*.

Dalam konteks pembahasan pemenuhan hak masing-masing, keduanya memiliki hak untuk memperoleh dari hasil yang telah diusahakannya. Pemenuhan hak juga dapat terwujud pada pembolehan masing-masing menjadi *wali* dan *nasir* untuk orang lain. Hal inilah yang membentuk suatu konsep bahwasanya *rijal* dan *nisa'* bukan hanya mempunyai satu peran dalam pemenuhan kewajiban, akan

tetapi ada peran yang menjadi pemenuhan atas hak yang di miliknya.

Perempuan dalam dimensi sosial mempunyai hak pula dalam berpendapat atau berbicara (*al-iqrar bi al-lisan*). Berbicara terdiri dari dua komponen, yakni perkataan baik dan buruk. Komponen tersebutlah yang membentuk medan semantik secara konseptual dari titik fokus kata *nisa'*.

b. *Zakar dan Unsa*

Term *zakar* dan *unsa* membentuk suatu konsep kesetaraan yang berdasarkan jenis kelamin (*sex/biologis*). Perbedaan jenis kelamin merupakan suatu perbedaan yang diciptakan oleh Tuhan, bukan bentukan dari manusia sendiri. Sehingga, kedua kata tersebut dibicarakan al-Qur'an dalam suatu konsep yang mengarah kepada dua konsep besar, yakni *structural theological* dan *sexual biological*. Dari dua konsep besar tersebut, selanjutnya membentuk konsep turunan di bawahnya yang menjadikan konsep tersebut dapat dipahami dan dijadikan landasan pemahaman.

Makna *zakar* dan *unsa* dalam kamus bahasa Arab atau linguistik sangat jelas menunjuk kepada perbedaan jenis kelamin, hal ini sangat konsisten dijelaskan di dalam al-Qur'an. *Zakar* dan *unsa* sering disebutkan secara bersamaan, namun kata *unsa* disebutkan secara sendiri juga tidak terlepas dalam pembahasan mengenai fungsi perbedaan jenis kelamin. Al-Qur'an menyebut *unsa* dalam konteks pembicaraan mengenai reproduksi, karena reproduksi melahirkan seorang keturunan adalah fungsi seksual yang hanya dapat dilakukan oleh perempuan. Sehingga, kata tersebut berhubungan dengan *hamila*, *rahima*, dan *wada'a*.

Lain hal ketika berbicara mengenai *theological structural*, al-Qur'an menggunakan kedua term tersebut. Suatu amal perbuatan manusia yang dilakukan di dunia merupakan manifestasi kehidupan selanjutnya di akhirat kelak. Sehingga, amal perbuatan yang baik maupun yang

buruk baik yang dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan akan memperoleh balasan yang sama, yakni berupa pahala (*'ajr*). Selain itu, amal perbuatan yang dilakukan oleh manusia dapat dilihat dari sisi ketaqwaannya kepada Allah. Tidak adanya perbedaan di hadapan Allah dikuatkan dengan janji yang Dia berikan yakni kehidupan yang baik di dunia maupun di akhirat.

Analisis sintagmatik sebelumnya telah dijelaskan bahwasanya amal shalih merupakan manifestasi untuk seseorang mendapatkan kemuliaan, dan kemuliaan tersebut akan di dapatkan dengan melihat sisi ketaqwaannya kepada Allah. Apabila melihat secara diakronik, permasalahan ini sangat erat kaitannya dengan kata *karim*. Pada masa pra-Islam kata *karim* berarti kemuliaan karena garis keturunan disebabkan karena lahir dari keluarga yang silsilahnya tidak tercela. Namun, melihat kata ini di dalam al-Qur'an, maknanya mengalami perubahan drastis ketika secara sintagmatik berkaitan erat dengan kata *taqwa*. Kemuliaan yang sesungguhnya adalah seseorang baik laki-laki maupun perempuan yang bersikap takwa kepada Allah. Masa Arab pra-Islam tidak ada yang menghubungkan sisi kemuliaan dipandang dari sisi teologis "takut kepada Allah", mereka hanya menghubungkan kemuliaan dengan keturunan dan harta. Dari penjelasan tersebut, ada proses transformasi konsep kemuliaan seseorang bukan dilihat dari kekayaan dan keturunan, namun ketaqwaannya yang membawa mereka melakukan perbuatan baik maupun buruk.

c. *Imra'ah*

Secara konseptual asosiasi semantik, term *imra'ah* yang mempunyai makna perempuan secara makna dasar mengalami proses transformasi makna. Ketika kata tersebut dipakai oleh al-Qur'an, maka ada pergeseran makna yang dilandaskan dari makna dasarnya, yakni dari perempuan secara riil berubah makna menjadi lebih spesifik pada pengertian istri. Dari penyempitan makna tersebut membuat komponen makna semantis kata *imra'ah* berkolokasi dengan beberapa kata yang

mempunyai keterkaitan makna sehingga membentuk satu konsep besar tentang perempuan.

Beberapa kata yang membentuk medan semantik kata *imra'ah* adalah kata *nasq*, *malak*, dan *karam-maswa*. *Imra'ah* yang berarti istri dalam al-Qur'an tidak hanya membahas mengenai konsep istri dalam dunia rumah tangga, akan tetapi juga berasosiasi dengan makna perempuan dewasa dalam dunia sosial. Hal ini yang mengaitkan seorang *imra'ah* berkolokasi dengan kata *nasq*, *malak*. Tugas seorang perempuan juga melingkupi dunia kepemimpinan (*leader*). Penggunaan kata *malak* dengan bentuk kata kerja *mustaqbal* menunjukkan kepemimpinan dalam konteks tersebut bukan hanya suatu kisah masa lampau, namun menunjukkan adanya kontinuitas untuk masa selanjutnya.

Selain itu, *imra'ah* dalam dunia sosial sangat berkaitan erat dengan term *nasq* sehingga membentuk konsep hak seorang manusia untuk melakukan apa yang diinginkannya, seperti *nasq*. Pemberian minum ternak bukanlah suatu pekerjaan yang dikhususkan untuk jenis kelamin tertentu, namun setiap manusia yang diciptakan Tuhan dengan bentukan yang sama juga mempunyai hak dalam menentukan perbuatan yang akan dilakukannya. Hal inilah yang membentuk medan semantik antara *imra'ah* dengan *nasq*.

Konteks *domestical structural* juga membentuk medan semantik secara tersendiri akan hak seorang istri di dalam permasalahan rumah tangga. Al-Qur'an membentuk konsep *nusyuz*, namun secara kolokasi term kata itu bersanding dengan cara penyelesaiannya, yakni adanya *islah* dengan cara yang baik atau *khair*. Perdamaian yang dalam makna dasarnya merupakan lawan dari *fasad* yang berarti rusak.¹⁴² Makna ini mengalami proses perkembangan, yakni perdamaian secara umum menuju perdamaian secara khusus. Perdamaian yang bukan hanya bersifat konflik fisik, namun juga pada konflik batin. Oleh karena itu, *nusyuz* bukan diselesaikan dengan cara yang tidak patut, namun diperintahkan untuk diselesaikan

dengan perdamaian, sebagaimana kata penguatnya setelah penyebutan perdamaian tersebut, yakni dengan cara yang baik (*ma'ruf*).

d. Zauj

Kata *zauj* yang berarti pasangan dengan semua kata yang diturunkannya secara langsung dari akar kata yang sama, seperti *azwajan*, *zaujaini*, dan lainnya memainkan bagian yang sangat penting dalam pembahasan masalah relasi gender. Kata ini menjadi titik kata fokus yang menguasai medannya dalam pembahasan pasangan suami istri. Bidang semantik *zauj* “pasangan suami istri” dalam skema di atas merupakan kata-kata kunci yang menandai aspek-aspek khusus dan parsial dari konsep *zauj* itu sendiri, atau kata kunci yang mewakili konsep-konsep yang terkait erat dengan *zauj* dalam konteks al-Qur'an.

Kata *zurriyah* dalam medan semantik kata *zauj* yang berarti keturunan, silsilah membentuk bidang konsep terhadap kata *zauj*. Sepasang suami istri yang menjalani kehidupan yang harmonis akan mendapatkan keturunan. Anak atau keturunan merupakan hasil dari terjalinnya hubungan rumah tangga di antara keduanya. Sehingga, kata *zurriyyah* merupakan bidang semantis yang secara kausalitas dari adanya *zauj*.

Selain bidang semantis tersebut, kata *zauj* juga sangat berhubungan dengan proses yang ada ketika menjalin hubungan dengan pasangan. Hubungan keluarga yang harmonis akan menimbulkan kehidupan yang *mawaddah* dan *rahmah*. *Mawaddah* sendiri dilihat dari makna dasarnya berarti adanya cinta di dalamnya. Sedangkan *rahmah* merupakan belas kasih sayang yang diberikan kepada orang yang dicintainya. Sebagaimana konsep *rahmah* yang Allah berikan kepada hambanya dan itu adalah salah satu sifat Allah. Oleh karena itu, suatu pasangan harus selalu diisi dengan rasa belas kasih dan sayang sehingga menciptakan kehidupan yang harmonis dan bahagia.

e. *Nakaha*

Dalam al-Qur'an, kata *nakaha* sebagai istilah kunci dalam pembicaraan relasi pasangan suami istri dalam keluarga (*zauj*). Kata tersebut digunakan dalam makna terikatnya hubungan antara suami dan istri dalam suatu ikatan ('*aqad*). '*Aqad* inilah yang menjadi bukti adanya keterikatan antara keduanya dengan adanya *mahar/faridah/'ajr*. Allah menegaskan bahwasanya pemberian mahar tersebut merupakan suatu kewajiban yang diterima oleh perempuan. Dari hubungan tersebut, maka ada hubungan paralelisme sehingga membentuk suatu tali pernikahan yang sah. Paralelisme tersebut memunculkan perintah Allah untuk menggauli istrinya dengan cara yang patut (*ma'ruf*).

Pernikahan juga diberikan kebebasan oleh al-Qur'an untuk memilih pasangannya sesuai yang dikehendaknya atau disenanginya (*taba*). Namun, al-Qur'an juga telah memberikan batasan atas kebebasan tersebut yang dilakukannya dengan cara yang adil ('*adl*). Keadilan yang bersifat abstraksi itulah yang menjadi titik harmonis dalam hubungan rumah tangga atau tali pernikahan. Keadilan akan terjadi apabila setiap dari mereka mempunyai keimanan yang tinggi.

Kemudian, dalam pernikahan al-Qur'an juga menyinggung masalah poligami yang dapat menimbulkan diskriminasi terhadap perempuan. Hal ini memang disebutkan oleh al-Qur'an, akan tetapi al-Qur'an memberi prasyarat apabila menghendaki poligami, yakni pemenuhan hak anak yatim atau kaum yang lemah (*yatim mustad'afin*). Dengan begitu, jalinan pernikahan bukan hanya untuk pemenuhan seksual belaka yang menguntungkan salah satu pihak, namun adanya kemaslahatan di antara keduanya sebagai pasangan.

f. *Thalaha*

Frase *taraka, tahrir, faraqa, tasrih* dalam medan semantik *thalaq* merupakan upaya persamaan makna yang dilakukan al-Qur'an untuk memperjelas makna *thalaq*

yang pada masa pra-Islam tidak ada aturan secara rinci mengenai perceraian. Al-Qur'an melakukan rekonstruksi pelembagaan legalisasi perceraian dengan beberapa aturan hukum. Beberapa aturan tersebut disebutkan dalam beberapa regulasi seperti *islah*, *ihsan*, *ma'ruf*, *'amsik*, *ma'fu*, *jamil*.

Kata *islah* digunakan dalam aturan perceraian ketika suami menghendaki kembali kepada istri yang telah diceraikannya. Sebagaimana pula ketika menceraikan (*'amsik*) maupun merujuk istrinya, al-Qur'an memberlakukan aturan hukum dengan melakukan perbuatan tersebut dengan cara yang *ihsan*, *ma'ruf*, *jamil*. Aturan-aturan tersebut sebagai langkah perubahan perlakuan semena-mena terhadap pasangannya menjadi perlakuan yang lembut dan penuh dengan kasih sayang.

g. *Qawwam*

Adapun medan semantik dari *qawwam* yang disusun berdasarkan analisa sintagmatik (kolokasi) dan paradigmatis membentuk suatu konsep besar, yakni penegak, penanggung jawab sangat erat kaitannya dengan masalah pemenuhan hak dan kewajiban. *Qawwam* sangat berkait erat dengan masalah tanggung jawab, baik pada aspek rumah tangga maupun pada aspek sosial kemasyarakatan.

Tanggung jawab dalam ruang domestik merupakan tanggung jawab untuk mewujudkan kesejahteraan keluarga. Oleh karena itu, *qawwam* sangat berintegral dengan *nafaqah*. *Nafaqah* dapat berarti *nafaqah ragawi* atau *nafaqah batini*. *Nafaqah ragawi* bersinergi dengan masalah ekonomi. Sehingga, pemenuhan nafkah untuk kesejahteraan keluarga adalah melalui pemenuhan kesejahteraan ekonomi atau dalam konteks ini disebut dengan *mal*. Mufasir mengemukakan dengan pendapat yang berbeda-beda, akan tetapi mempunyai titik kesamaan yaitu pemberi nafkah atau harta, dengan kata lain adalah faktor ekonomi. Sehingga, itu bukan menunjukkan tanggungjawab biologis yang bersifat sejak lahir, akan

tetapi dibangun oleh struktur sosial.¹⁷⁷ Sedangkan *nafaqah batini* sangat berhubungan erat dengan hubungan komunikasi keluarga. Suami istri saling memberi pemenuhan tanggung jawab guna memberikan rasa nyaman dan harmonis itu merupakan *nafaqah batini*. Dari situlah adanya hubungan dengan *al-himayah* (kecukupan).

Qawwam juga mempunyai keterkaitan secara paradigmatis dengan beberapa kata yang membentuk konsep tanggung jawab di dunia sosial (*social structural*). Tanggung jawab merupakan salah satu sifat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin, yakni *khalifah*, *auliya'*, dan *malak*. Namun, tidak semua pemimpin dapat memenuhi kriteria pemimpin yang dapat sepenuhnya bertanggung jawab, sehingga *qawwam* bukan satu satunya sifat pemimpin. Setiap manusia diharuskan mempunyai rasa tanggung jawab dan rasa penjagaan.

Fitur semantik *qawwam* membentuk suatu konsep terhadap keadilan dalam hal persaksian di depan urusan publik. Dengan ini, *qawwam* merupakan suatu konsep dalam persaksian yang menekankan pada prinsip keadilan. Penjelasan ini dapat dilihat dalam bentuk kata tersebut dalam relasi paradigmatis dan sintagmatis. Dari tiga ayat *qawwam*, dua ayat selalu menekankan kepada konsep keadilan.

Beberapa konsep-konsep kecil pembentuk makna *qawwam* tersebutlah yang membentuk suatu konsep besar, sebagaimana yang digambarkan dalam gambar medan semantik di atas.

¹⁷⁷ Kasir, Abu Fida' al-Hafiz Ibn. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, 445. Lihat pula dalam tafsiran Ibnu 'Arabi bahwa alasan laki-laki mempunyai kelebihan dari perempuan adalah: 1) karena kesempurnaan laki-laki, 2) kesempurnaan dalam berjihad, dan beramar ma'ruf, 3) mencurahkan harta dalam bentuk nafkah dan mahar. Al-Qurtubi berpendapat bahwa laki-laki memberikan nafkah terhadap perempuan. Sedangkan al-Tabari menafsirkan dengan laki-laki adalah "pemimpin" perempuan, yaitu mengatur anak, menjaga harta, karena ia adalah pemberi nafkah.

h. 'Adl

Medan semantik '*adl* diidentifikasi dari beberapa kosakata, yakni *iman*, *taqwa*, *syahadah*, *haqq*, *qist*, *yatim*, *jaur*, *mayl*, dan *zulm*.

Al-Qur'an secara sengaja membentuk kata '*adl* berelasi dengan kata-kata yang lainnya, di antaranya adalah '*adl* dengan *iman*. Hubungan keduanya membentuk *theological structural*. Sehingga, secara sintagmatik sangat sesuai jika kata '*adl* berintegral dengan kata *iman*. Efek yang ditimbulkan dari keterikatan keduanya adalah seorang muslim yang berbuat adil merupakan suatu bekal manifestasi keimanan bagi dirinya sendiri. Hubungan keduanya sering kali diawali dengan kata *ya ayyuha allazina amanu*, yang memberi makna bahwa keadilan untuk orang muslim yang beriman mencakup beberapa hal, yakni pemenuhan hak setiap individu, adil dalam hal poligami, adil dalam urusan hukum dan persaksian atau *syahadah*. Dalam lingkup *structural theological* juga kata '*adl* berintegral dengan term *taqwa*. Efek yang ditimbulkan yakni bahwasanya berbuat adil akan membawa pada wujud ketaqwaan kepada Allah.

Kausalitas dari makna kata '*adl* juga ditunjukkan oleh al-Qur'an yakni ketika menerapkan suatu keadilan maka akan ada kebenaran atau *haqq* yang muncul. Ketika seseorang melakukan suatu perbuatan dengan adil, maka akan berakibat adanya kebenaran yang tak terbatas hanya untuk individu, akan tetapi berakibat kepada manusia secara umum. Sehingga, konsep keadilan dalam al-Qur'an lebih cenderung diterapkan secara fungsionalis-sosialis yang berawal dari wujud keimanan, ketaqwaan, dan ketundukan kepada Allah.

Apabila dilihat dari bentuk keadilan, maka term '*adl* dalam al-Qur'an berhubungan dengan bentuk konkretnya yakni *al-qist*. Pemenuhan kadar neraca timbangan dengan adil, tidak berat sebelah merupakan suatu perintah Tuhan yang harus dilaksanakan. Kedua term tersebut menjadikan makna keadilan bertransformasi menjadi suatu kepastian

akan takaran dan keakuratan dalam pelaksanaannya. Hal ini terwujud dalam pelaksanaan keseimbangan pada pembagian harta antara suami-istri. Dengan demikian, keadilan di sini memiliki hubungan dengan term *yatim* secara analisa sintagmatik.

Adanya perbedaan di antara keduanya merupakan perbedaan di wilayah *immaterial* dan *material*. Kata '*adl*' merujuk pada keadilan yang bersifat perbuatan, sedangkan *al-qist* merujuk pada pemenuhan timbangan dan takaran.¹⁴⁴ Sedangkan apabila melihat berdasarkan objek sasarannya, '*adl*' lebih ditekankan kepada perbuatan yang bersifat abstrak, seperti kepada keadilan seorang suami yang mempunyai istri lebih dari satu. Sedangkan *al-qist* penerapannya pada keadilan kepada *khitab* yang sudah jelas dan sudah ditentukan kadarnya seperti anak yatim.

Sehingga, ada dua medan konsep dalam bentuk hakikat ini, yakni konsep-konsep yang berkaitan dengan hakikat '*adl*', yakni *al-haq*, *al-qist*. Kedua, konsep-konsep yang berkaitan dengan manusia, yakni *iman*, *taqwa*, *syahadah*, *yatim*. Sedangkan konsep-konsep yang berkaitan dengan makna negatif adalah *al-jaur*, *al-mayl*, dan *al-zulm*.

4. **Worldview Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an**

Dalam uraian bab ini, dapat disimpulkan dan ditarik benang merahnya bahwa al-Qur'an menggunakan kata-kata kunci yang telah dikenal oleh masyarakat Arab pra-Islam. Al-Qur'an menggunakan makna khusus tersebut baik dengan adanya perluasan maupun penyempitan makna menjadi istilah dalam sistem al-Qur'an. Kata *rijal* dan *nisa'* dikenal oleh tradisi arab sebagai penyebutan seseorang yang tidak dikhususkan kepada jenis kelamin tertentu. Al-Qur'an menggunakan kata ini dengan menambah dan memperjelas maknanya bahwa seseorang yang difokuskan pada kedua kata tersebut merujuk pada penyebutan dalam dimensi sosial atau fungsi gender. Sebagaimana pula dalam kata *zauj* yang secara paradigmatis

dan sintagmatik membentuk makna yang spesifik pada arah tanggung jawab dalam dimensi sosial.

Implikasi dari term *rijal* dan *nisa'* juga terkait kepada term *qawwam*. *Qawwam* dalam makna semantiknya tidak hanya memiliki satu makna dan tidak menunjukkan adanya dominasi satu sama lain. Ini memberikan pemahaman bahwa al-Qur'an menggunakan term konsep gender yang disandingkan dengan term *qawwam* sebagai penegasan bahwa itu hanyalah fungsi dari seseorang baik laki-laki maupun perempuan dalam ranah domestik maupun publik, bukan suatu hakikat kodrati dari laki-laki maupun perempuan.

Kata *zakar* dan *unsa* yang dalam tradisi Arab disebutkan sebagai penyebutan jenis kelamin anak yang dilahirkan. Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dengan membentuk sistem bahwasanya *zakar* dan *unsa* digunakan secara spesifik ketika berbicara mengenai perbedaan fungsi jenis kelamin yang satu sama lain tidak dapat saling tergantikan. Hubungan antara keduanya secara paralelisme atau sintagmatik antara satu dengan yang lain yang mengitarinya membantu mengidentifikasi makna-makna tersebut.

Selain dari kata kunci konsep gender, beberapa kata kunci lain yang dijadikan acuan dalam memahami konsep kesetaraan gender dalam al-Qur'an adalah dengan melihat kata kunci pada relasi gender, seperti kata *nakaha* dan *talaqa*. Dalam tradisi pra-Islam sudah mempunyai pemahaman konsep relasi gender antara laki-laki dan perempuan. *Nakaha* dan *talaqa* dalam tradisi pra-Islam ketika prosesnya, tidak terdapat aturan khusus sehingga sangat menyudutkan salah satu pihak. Hal ini dapat dilihat dari makna dasar kata *nakaha* itu sendiri bahwa nikah dalam tradisi Arab hanya diartikan sebagai *al-wati'* tanpa ada penjelasan mengenai adanya *'aqad* dalam prosesnya. Sama halnya dengan *talaqa* yang dalam tradisi Arab tidak ada aturan cara menceraikan istrinya. Makna dasar *talaqa* sendiri hanya diartikan sebagai perpisahan antara laki-laki dan perempuan yang telah memperoleh kebebasan. Namun, Islam datang dengan membawa kedua kata dan tradisi tersebut, namun dengan analisis sintagmatik dan paradigmatis

memperoleh makna yang lebih luas lagi mengenai kedua kata tersebut.

Nomina verba *'adl* dengan berbagai infleksinya menjadi salah satu kata kunci penting dalam pembahasan kata kunci kesetaraan gender. Ayat-ayat gender seringkali mencantumkan kata tersebut baik dalam pembahasan konsep gender dan relasi gender. Makna dasar *'adl* sendiri berarti *tawazun* “seimbang”. Hubungan kata *'adl* dengan konsep dan relasi gender dalam hubungan medan makna mengidentifikasi adanya keterkaitan erat antara konsep keadilan dengan konsep kesetaraan. Dari berbagai jaringan medan makna masing-masing kata kunci di atas, apabila disatukan satu sama lain maka akan membentuk suatu konsep kesetaraan gender yang sangat terkait erat dengan konsep al-Qur'an dan misi Islam secara universal.

BAB 4 | MAKNA AUTENTIK AYAT KESETARAAN GENDER

Pada bab ini, penulis akan memaparkan keautentikan makna ayat-ayat kesetaraan gender berdasarkan konteks linguistik, *sabab nuzul* mikro dan makro. *Sabab nuzul* mikro sebagai jembatan untuk melihat konteks peristiwa saat bertepatan ayat tersebut diturunkan. *Sabab nuzul* mikro mampu menggambarkan skema konteks historis secara lebih besar, namun hal ini tidak cukup untuk menggambarkan situasi turunnya ayat secara utuh, sehingga diperlukan *sabab nuzul* makro. *Sabab nuzul* makro sebagai konteks besar diharapkan akan didapatkan makna Autentik suatu ayat al-Qur'an selain dari aspek linguistik.

Hal yang diperlukan dan diperhatikan dalam *sabab nuzul* makro adalah batasan cakupan dan batasan waktu. Hakikat *sabab nuzul* makro yang akan diulas dalam buku ini adalah konteks sosio-historis di sekitar turunnya ayat al-Qur'an. Batasan akhir konteks sosio-historis yang dijadikan patokan adalah sampai turunnya ayat al-Qur'an, sedangkan batas awal waktunya tidak bisa ditentukan dalam hitungan tahun atau masa tertentu. Selama konteks sosio-historis memiliki relasi dengan situasi yang ada saat ayat diturunkan, maka itu sebagai *sabab nuzul* makronya.

Adapun beberapa kriteria yang dijadikan landasan dalam pencarian makna autentik ayat kesetaraan gender adalah melihat aspek linguistik dan paparan penafsiran pra-modern dan modern sebagai konteks penghubungnya –*cohesive ties*- (menurut Abdullah Saeed), kemudian periodisasi ayat yang diturunkan, Makiyyah atau Madaniyyah, berikutnya melihat konseptual al-Qur'an dan Hadis mengenai perempuan, selanjutnya memaparkan konteks sosio-historis masyarakat Arab, dan juga teks-teks paralel yang berkaitan maknanya.

Dari tahap tersebut, penulis akan menarik *worldview* yang diakhiri dengan bentuk hierarki nilai ayat. Dari pemaparan tersebut maka akan didapatkan makna autentik ayat kesetaraan gender yang merepresentasikan Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Akan tetapi, langkah-langkah pemaparan tersebut diungkap secara mengalir dan fleksibel dalam urutannya.

A. Makna autentik Ayat Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan

Beberapa ayat tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan mayoritas adalah golongan ayat Madaniyyah, meskipun ada beberapa ayat yang masuk dalam golongan ayat Makiyyah, seperti Q.S. an-Nahl (16): 97 dan Q.S. Ghafir (40): 40.¹⁷⁸ Konteks karakteristik Islam Makkah yang masih menghadapi masyarakat Arab yang sangat terpengaruh oleh budaya-budaya jahiliyyah, seperti yang dijelaskan dalam bab II. Sehingga, ayat-ayat yang turun pada periode Makiyyah merupakan ayat-ayat yang mengarah pada ketauhidan. Lain hal, karakteristik surat Madaniyyah, ayat-ayat kesetaraan antara laki-laki dan perempuan turun berkenaan dalam konteks masyarakat Madinah yang mengalami instabilitas ekonomi, sosial, dan politik yang sangat ekstrim pada tahun-tahun pertama hijriyyah dan berakhir hingga terjadinya penaklukan kota Makkah. Kondisi yang seperti itu menyebabkan banyaknya peperangan terjadi yang mengakibatkan bergabungnya suku-suku lain ke dalam masyarakat Islam

¹⁷⁸ Golongan ayat Makiyyah di mulai sejak diangkatnya Nabi Muhammad sebagai nabi dan Rasul (periode *nubuwwah* dan *risalah*) sampai hijrahnya Nabi ke Madinah, berlangsung hampir 13 tahun. Adapun tahapan ayat-ayat Makiyyah dalam beberapa referensi dapat dibedakan menjadi beberapa tahapan: dakwah secara sembunyi-sembunyi (*sirriyyah*), yang keterkaitan dengan penulisan ini adalah bergabungnya kaum perempuan dan para budak menyambut dakwah nabi; dakwah secara terang-terangan yang dimulai dari tahun keempat kenabian sampai hijrah ke Madinah. Tahapan kedua ini ditandai dengan adanya penindasan yang bertubi-tubi terhadap kaum muslimin yang pada saat itu lemah baik secara sosial dan ekonomi. Sehingga adanya pemblokadean ekonomi dan sosial kaum Quraisy, dan disusul dengan adanya baiat yang dilakukan oleh kaum perempuan kepada Nabi Muhammad beserta serombongan penduduk Madinah. Adapun golongan ayat Madaniyyah merupakan golongan ayat-ayat yang berhubungan dengan kehidupan umat muslim pasca hijrah ke Madinah pada tahun ke-14 kenabian (622 H) sampai Nabi meninggal. Lihat dalam Ibn Hisyam, *as-Sirah an-Nabawiyah*, 372.

Madinah. Sehingga, ayat-ayat yang turun berhubungan dengan kondisi keberagaman masyarakat pada saat itu.

Kondisi Makkah saat datangnya Islam adalah banyak orang mengakui keEsaan dan *unicity* Tuhan, namun aspek-aspek praktik tidak dijalankan dengan baik, bahkan telah diselewengkan. Meskipun beberapa abad sebelumnya telah diutus beberapa Nabi di daerah Jazirah Arab untuk menyembah Allah semata. Akan tetapi mereka menolak dan tetap bertahan pada paganisme.¹⁷⁹ Oleh karena itu, misi penyampaian wahyu pada periode Makiyyah adalah Nabi Muhammad bekerja keras untuk menciptakan sebuah masyarakat yang didasarkan pada kesamaan keyakinan, seremoni, etnik, dan hukum sebuah komunitas yang melampaui struktur sosial tradisional yang didasarkan pada keluarga, klan dan kesukuan, serta sebuah komunitas yang menyatukan keterpisahan kelompok menjadi sebuah masyarakat Arab baru.

Dalam periode Makiyyah, Islam tidak serta merta melakukan reformulasi status dan kedudukan perempuan, melainkan melakukan rekonstruksi dengan penegasan prinsip keadilan (*fairness*) pada egalitarianisme (*equality*) antar manusia, baik laki-laki maupun perempuan dengan memandang sejajar dalam struktur sosial. Ukuran kelebihan dan kekurangan didasarkan pada sistem hak dan kewajiban secara bersama-sama dalam keterlibatan sosial dan berbuat baik untuk mencegah kemunkaran, mempunyai tanggung jawab yang sama atas perbuatan masing-masing, serta membangun kembali nilai-nilai kemanusiaan yang berlandaskan pada prinsip ketauhidan.

Berbeda dengan ajaran Islam periode Makkah, Islam pada periode Madinah merupakan kekuatan politik. Pada fase ini Islam pada ranah tauhid sudah kuat, kuantitas umat Islam sudah banyak dan mempunyai tata pemerintahan tersendiri sehingga media-media dakwah berlangsung dengan aman dan damai. Keadaan seperti inilah yang mendorong perlu adanya *tasyri'* dan pembentukan undang-undang yang mengatur hubungan antara individu dengan individu, baik dalam urusan domestik maupun

¹⁷⁹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 31.

publik.¹⁸⁰ Ajaran Islam yang berkenaan dengan kehidupan masyarakat banyak turun dalam konteks Madaniyyah. Nabi Muhammad mempunyai kedudukan, bukan hanya sebagai kepala dalam agama, tetapi juga sebagai kepala negara. Dengan kata lain, dalam diri Nabi terkumpul dua kekuasaan, yakni kekuasaan spritual dan kekuasaan duniawi. Kedudukannya sebagai rasul secara otomatis juga merupakan kepala negara. Dengan demikian, peranan penentuan Makiyyah dan Madaniyyah sangatlah penting, karena status teritorial mempunyai pengaruh yang cukup signifikan dalam pemaknaan pesan yang menjelma dalam sebuah teks.

Untuk melihat makna autentik pada ayat kesetaraan laki-laki dan perempuan, perlu penulis bahas mengenai *sabab nuzul* mikro dan makro untuk dijadikan salah langkah mendapatkan makna komprehensif dari ayat tersebut. *Sabab nuzul* makro juga dapat dilihat dari al-Qur'an secara konseptual. Deskripsi al-Qur'an mengenai kebencian orang-orang Arab pada perempuan yang secara konseptual menguatkan kesimpulan mengenai keadaan "gelap" pada zaman jahiliyyah, sebagaimana dalam beberapa ayat al-Qur'an, misal Q.S. at-Takwir (81): 8-9 dan Q.S. an-Najm (53): 19-22.

Konteks makro tentang perempuan dapat dilihat dari budaya patriarkhal bangsa Arab dengan banyaknya hadis yang menyeru kepada perintah nasehat untuk perempuan Madinah, dan peneguran kepada mereka, yang mana nasehat tersebut berkaitan dengan perilaku hidup masyarakat yang suka melakukan *kongkow-kongkow* membicarakan orang lain. Demikian dapat dilihat dari reaksi yang dipakai, seperti saling berwasiat baiklah dengan para perempuan dan Nabi menasihati para laki-laki agar berbuat baik kepada para perempuan. Tindakan Nabi tersebut menunjukkan adanya keprihatinan kondisi perempuan pada masa Nabi, yang kondisi tersebut tidak ditemukan pada keadaan laki-laki. Selain itu, beberapa hadis juga menunjukkan kebiasaan para suami yang tidak mempunyai rasa simpatik kepada para istri mereka. Adapun hadis-hadis yang secara konseptual menunjukkan sikap prihatin terhadap perempuan adalah:

¹⁸⁰ Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, terj. Wajidi Sayadi (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 9.

Pertama, adanya pesan atau wasiat Nabi untuk memberi kemuliaan kepada perempuan.¹⁸¹ *Kedua*, pesan Nabi agar suami tidak menghukum istri-istri mereka dengan hukuman cambuk dan menyakiti yang terlalu keras dan juga suami tidak boleh marah yang berlarut-larut.¹⁸² *Ketiga*, pesan agar suami tidak memukul istri mereka dan adanya demonstrasi dari para istri karena perlakuan suami yang keras.¹⁸³ *Keempat*, keprihatinan Nabi tentang lemahnya para perempuan.¹⁸⁴ *Kelima*, perempuan agar tidak diganggu.¹⁸⁵ *Keenam*, para istri agar diperlakukan dengan baik, tidak dipukul pada bagian wajah dan tidak diungkap kejelekannya kepada publik.¹⁸⁶ *Kedelapan*, Nabi memberi contoh tidak pernah sekalipun memukul perempuan.¹⁸⁷

Selain itu, ada pula hadis yang membentuk konsep atas rendahnya kaum perempuan pada saat itu, di mana ada praktik penyelewengan seksual yang menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari tradisi Arab jahiliyyah. Perempuan tidak ada hak untuk menentukan kapan dan dengan siapa ia akan menikah. Kenikmatan seksual hanya untuk laki-laki. Informasi mengenai pernikahan pra-Islam dapat diperoleh dari hadis Nabi riwayat Imam Bukhari no. 4732. Hadis tersebut memberikan informasi atas perilaku laki-laki yang menikahi perempuan tanpa batas dan tidak ada aturan yang menaunginya. Selain itu pula, suami menggantungkan status cerai istrinya sampai si istri dapat mengembalikan pemberian harta suaminya. Pemahaman hadis secara konseptual tersebut memberikan informasi bagaimana konsep pola relasi gender dijelaskan di dalam al-Qur'an.

Pembahasan awal akan penulis mulai dari legitimasi ketidaksetaraan dalam proses penciptaan, Q.S. an-Nisa' (4): 1. Surat an-Nisa' merupakan surat Madaniyyah, meskipun realitas bahasa yang digunakan terkadang termasuk kategori Makiyyah,

¹⁸¹ At-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi* dalam CD ROM *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif* (Global Islamic Software, 1997), hadis nomor. 3012.

¹⁸² Lihat dalam hadis Ibnu Majah no. 1973.

¹⁸³ *Ibid.*, no. 1975.

¹⁸⁴ *Ibid.*, no. 3668.

¹⁸⁵ Musnad Ahmad no. 13150.

¹⁸⁶ *Ibid.*, no. 19174.

¹⁸⁷ *Ibid.*, no. 22906.

yakni penggunaan lafadz ‘*ya ayyuha an-nas*’.¹⁸⁸ Namun, ayat ini terjadi pengecualian, karena dalam realitasnya ayat ini turun dalam konteks kategori Madaniyyah. Konteks Madinah pada saat itu adalah masyarakat yang plural dalam segi agama, ada agama Islam, Kristen, Yahudi, dan agama lainnya menyebabkan dialektika yang terjadi adalah dialektika keagamaan.¹⁸⁹ Sehingga, wajar apabila ada pengecualian dengan menyebut lafadz “*ya ayyuha an-nas*” untuk merespon kondisi saat itu. Untuk menyelesaikan perdebatan tersebut, maka perlu melihat lafadz sesudahnya, yakni “*ittaqullah*” yang secara realitas merupakan ciri konteks Madinah. Sehingga, ayat tersebut tetap sesuai dengan koridor ayat Madaniyyah.

Kata “*ittaqu*” yang disebutkan setelah lafadz “*ya ayyuha an-nas*” juga dalam ayat tersebut disebutkan secara berulang sebanyak dua kali, sehingga sebenarnya yang menjadi induk kalimat pada ayat tersebut adalah masalah ketakwaan, bukan masalah “*nafs wahidah*” atau penciptaan yang seharusnya sebagai anak kalimat penjelas informasi atas masalah ketakwaan.¹⁹⁰

Pemahaman normatif selama ini yang menekankan ayat tersebut sebagai ayat penciptaan dengan sendirinya dapat terbantahkan. Status sosial manusia bukan dilihat dari proses penciptaannya, namun nilai ketaatannya kepada Allah. Sehingga, ayat ini dapat digarisbawahi berbicara mengenai hubungan vertikal tentang kewajiban manusia terhadap Tuhannya yang menempatkan kemuliaan manusia baik laki-laki maupun perempuan bukan dari latar historis proses penciptaan.

Secara tidak langsung, ayat ini juga mengkritisi dan ingin melakukan rekonstruksi melalui pemahaman atas kemuliaan di sisi Tuhan bukan karena penciptaan, namun ketakwaan. Sebagaimana

¹⁸⁸ Pembagian Makiyyah dan Madaniyyah secara lengkap dapat dibaca dalam Badruddin Muhammad bin ‘Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an* (Beirut: Dar al-Hadis, 2006), 132.

¹⁸⁹ Di Madinah, di samping orang-orang Arab Islam, juga terdapat golongan masyarakat Yahudi, Kristen, bahkan orang-orang yang masih menganut agama nenek moyang mereka. Lihat dalam Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyyah II* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), 26.

¹⁹⁰ Masalah penciptaan merupakan ciri pembahasan al-Qur’an dalam konteks Makiyyah, bukan konteks Madaniyyah.

dalam makna semantisnya, kemuliaan dalam al-Qur'an mengalami perubahan makna. Masyarakat Arab yang sebelum datangnya Islam memahami status sosial berdasarkan genetiknya, yakni apabila lahir dari keluarga terhormat, maka dengan sendirinya keturunannya juga terhormat. Nasab sangatlah penting bagi masyarakat Arab, bahkan merupakan kecenderungan natural manusia sejak lahir. Hal ini yang menjadi tinggi rendahnya status sosial masyarakat.

Beberapa mufasir klasik cenderung menafsirkannya dengan mengacu kepada sebuah hadis Nabi yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki.¹⁹¹ Ar-Razi dalam tafsirnya menyatakan bahwa makna kalimat *khalaqakum min nafs wahidah* diberi makna yang merujuk pada Adam.¹⁹² Akan tetapi, penulis tidak menemukan alasan kenapa ditafsirkan dengan Adam. Kemungkinan yang dapat dijadikan alasan adalah ia mengacu pada penafsiran dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30-31 tentang penciptaan manusia. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah akan menciptakan sesosok makhluk yang akan menjadi khalifah di bumi, yang diberi nama oleh Allah dengan Adam. Hal ini bisa jadi mengindikasikan bahwa makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah berjenis kelamin laki-laki yang diberi nama Adam. Maka menurut analisa penulis wajar apabila ia menafsirkan *nafs wahidah* dengan manusia pertama, yakni Adam. Penafsiran yang seperti ini juga diungkapkan oleh az-Zamakhshari, Ibn Kasir, dan al-'Alusi.

Selain itu, penafsiran klasik sudah menunjukkan adanya sikap egaliter sebagaimana yang telah dijelaskan oleh at-Tabari. Dia

¹⁹¹ Hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki dari sisi sanadnya memang shahih, namun ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama menyangkut matannya, ada yang menerima dan ada yang menolak. Kelompok yang menerima terdapat dua pendapat, yakni menerima dengan mengartikannya secara tekstual, yang berimplikasi pada penafsiran Q.S. an-Nisa'(4): 1 dan yang kelompok kedua menerima dengan mengartikan secara metaforis. Sementara kelompok yang menolak berargumen bahwa hadis tersebut harus ditolak karena isinya tidak sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an. Dengan demikian, hadis tentang penciptaan dari tulang rusuk termasuk hadis *mudt}arib (al-matn)*.

¹⁹² Lihat dalam Fakhruddin ar-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Gaib* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), IX-X: 159-160.

mengacu pada beberapa riwayat, seperti al-Suddi, Qatadah, dan Mujahid. Berbedanya, at-Tabari lebih menjelaskan secara umum maksud dari penafsiran ayat ini. Ia menafsirkan bahwa ayat ini menjelaskan mengenai penciptaan manusia berasal dari jiwa yang satu, yakni satu bapak dan ibu. Sehingga manusia mempunyai hubungan kekeluargaan yang kuat, ada rasa saling menghargai dan menghormati, dan satu sama lain memiliki hak dan kewajiban yang harus dipenuhi.¹⁹³ at-Tabari sebenarnya sudah memberikan makna yang menempatkan prinsip kesetaraan, akan tetapi di akhir pendapatnya ia masih terbawa dengan budaya patriarki yang cenderung memberikan makna penciptaan yang pertama adalah Adam (laki-laki).

Beberapa penafsiran klasik yang telah penulis paparkan di atas secara garis besar dari analisis tekstual setuju dengan pemaknaan bahwa kedudukan perempuan dan laki-laki itu sama di mata Tuhan. Akan tetapi, para mufasir klasik ini masih berhenti pada analisis tekstual yang mengabaikan konteks historis menyebabkan pemaknaan yang ditimbulkan belum menunjukkan Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Pemaknaan yang disampaikan bukan menyelesaikan masalah, akan tetapi menimbulkan masalah tentang kedudukan laki-laki dan perempuan dengan adanya penafsiran Adam dan Hawa.

Beberapa ayat yang menjadi rujukan dalam penciptaan Adam dan Hawa adalah Q.S. al-'A'raf (7): 189, Q.S. az-Zumar (39): 6. Dalam beberapa ayat tersebut memang menggunakan term *nafs wahidah* dan *zaujaha*, akan tetapi tidak ada yang menjelaskan secara nyata bahwa maksud term tersebut adalah Adam dan Hawa. Sehingga, penafsiran dengan makna Adam dan Hawa tidak dapat dipertahankan.

Kemudian, dalam penafsiran modern, seperti Amina Wadud secara konseptual menafsirkan bahwa ayat ini mengandung makna netral, tidak mengacu pada jenis kelamin berdasar pada beberapa analisis linguistik. Ia menegaskan bahwa dalam al-

¹⁹³ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, 296. Beberapa penafsiran klasik sebenarnya memiliki penafsiran yang berbeda-beda, sebagian menafsirkan bahwa maksudnya adalah penciptaan Adam yang pertama, pendapat lainnya lebih menitikberatkan pada penciptaan yang bersumber dari elemen yang setara.

Qur'an tentang penciptaan, Allah tidak pernah merencanakan untuk memulai penciptaan-Nya berdasar pada jenis kelamin dan Ia juga tidak pernah menyebut bahwa asal usul manusia adalah Adam.¹⁹⁴ Pendapat seperti ini juga telah dijelaskan dalam penafsiran modern lainnya, seperti Muhammad Abduh.¹⁹⁵

Menurut Riffat Hasan bahwa kata *nafs wahidah* mengkritik para mufasir klasik yakin bahwa Adam yang ia tafsirkan itu adalah laki-laki. Hasan berargumen bahwa al-Qur'an tidak menyatakan bahwa Adam manusia pertama dan tidak pula menyatakan bahwa Adam laki-laki. Adam adalah kata benda maskulin yang hanya dalam pengertian linguistik, bukan menyangkut jenis kelamin. Bagi Hassan istilah Adam sama dengan *basyar*, *al-insan*, dan *an-nas* yang menunjukkan manusia, bukan jenis kelamin.¹⁹⁶ Penafsiran kedua ini menurut penulis lebih rasional untuk dipertahankan.

Selanjutnya, ayat ini juga mengalami kontroversi akibat kata *zauj*. Para penafsiran klasik cenderung memberi arti yang masih bias yakni dengan arti Hawa. ar-Razi misalnya, ia menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari bagian dari diri Adam. Pendapat seperti itu diperkuat dengan hadis Nabi tentang perempuan yang diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok.¹⁹⁷ Begitu pun pendapat para mufasir klasik lainnya.¹⁹⁸

Berbeda dengan para mufasir kontemporer yang memaknai kata *zauj* dengan maskulin atau feminin. Menurut mereka bahwa kata tersebut digunakan al-Qur'an untuk memberi penegasan bahwa segala sesuatu diciptakan oleh Allah adalah berpasangan. Oleh karena itu, Allah menciptakan *nafs wahidah* dan *zaujnya*. Sehingga, menurut Wadud bahwa sangat fatal apabila para mufasir klasik memberi makna dengan Hawa. Karena tidak ada

¹⁹⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 18-19.

¹⁹⁵ Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyid Rid}a, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 263.

¹⁹⁶ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 68-69.

¹⁹⁷ Fakhruddin ar-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih*, II: 161.

¹⁹⁸ Seperti Ibn Kasir yang memberi makna kata tersebut dengan Hawa dengan alasan yang sama, begitupun dengan az-Zamakhshyari. Akan tetapi keduanya tidak menyebut sumber pendapat tentang Hawa diciptakan dari tulang rusuk. Lihat Ibnu Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, I: 494 dan az-Zamakhshyari, *Tafsir al-Kasysyaf* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009), 492.

sama sekali al-Qur'an menyebutkan makna *zauj* secara sendiri adalah khusus untuk istri atau perempuan, tanpa diiringi dengan *damir*}, sebagaimana penjelasan dalam analisis linguistik.

Dari dua kelompok penafsiran yang telah penulis ungkapkan di atas, berdasarkan analisa linguistik yang telah penulis paparkan dalam bab sebelumnya bahwa kata *zauj* sendiri dalam makna semantisnya memang tidak serta merta merujuk pada makna istri, namun bermakna berpasang-pasangan baik laki-laki-perempuan atau segala sesuatu yang umum. Oleh karena itu, penulis lebih sependapat dengan penafsiran kelompok era modern. Akan tetapi, sebenarnya ada hal yang dilewatkan oleh kelompok modern dalam melakukan penafsiran untuk menangkap inti pesan ayat tersebut, yakni kata *ittaquallah*. Penyebutan kata *ittaqu* sebanyak dua kali dalam Q.S. an-Nisa' (4): 1 memberikan pemahaman bahwa ada unsur penekanan disitu. Apalagi konteks turunnya ayat adalah ayat Madaniyyah yang menekankan kepada cara bagaimana hubungan antara manusia dan Tuhan. Selain itu, penggunaan kata *khalaqa* dalam bentuk *fi'il madi* menunjukkan bahwa proses penciptaan *rijal* dan *nisa'* adalah suatu informasi bahwa Allah telah menciptakan manusia dari satu unsur yang sama (*nafs wahidah*).

Dalam masa Nabi dapat dilihat bahwa tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam melaksanakan ibadah kepada Allah. Semua orang memiliki kewajiban yang sama. Prinsip normatif-teologis ini diperlihatkan oleh Nabi dalam praktiknya secara langsung, yakni ketika syari'at shalat pertama diturunkan Khadijah dan beberapa perempuan seperti Umm Fadl bint Haris, Umm Aiman Barakah, dan sederet perempuan lainnya menjalankan shalat bersama Nabi Muhammad di Ka'bah.¹⁹⁹

Selain itu, konteks makro ayat yang juga memperlihatkan dakwah Nabi di Madinah pada saat itu, yakni gebrakan Nabi untuk mempererat dan memperkuat ikatan sosial antar-warga, sehingga sangat wajar apabila ayat tersebut dalam memberikan informasi mengenai penciptaan Tuhan atas laki-laki dan perempuan menjadi berbangsa-bangsa dan bersuku-suku untuk saling mengenal satu sama lain. Di Madinah, Nabi mempersaudarakan Muhajirin dan Anshar sebagai upaya

¹⁹⁹ Ibn Sa'ad, *at-Tabaqat al-Kubra..*, VIII: 18.

mempersatukan umat Islam, karena di Madinah tidak hanya terdiri dari satu suku, namun banyak suku hidup bersama di sana.²⁰⁰

Sehingga, meskipun ayat ini menggunakan term “*ya ayyuha an-nas*” yang mengarah pada ayat Makiyyah, namun konten ayat ini mengarah pada realitas masyarakat Madinah. Penggunaan kalimat *taukid* dan lafadz dalam bentuk *mubalagah* memberi pemahaman bahwasannya induk kalimat ayat tersebut adalah kemuliaan laki-laki dan perempuan adalah nilai ketakwaannya bukan genetik-keturunan. Dari adanya ketakwaan tersebut, maka ada perintah Allah untuk semua ciptaann-Nya saling bersaudara dan saling bersilaturahmi tanpa memandang jenis kelamin, etnis, suku, maupun ras, karena semuanya sama-sama ciptaan Allah. Oleh sebab itu, masalah penciptaan hanya sebagai informasi penguat terhadap makna ketakwaan yang berimplikasi terhadap rasa persaudaraan. Hierarki nilai ketakwaan inilah yang menjadi makna autentik ayat tersebut yang tergolong dalam hierarki nilai fundamental.

Kemudian, apabila dilihat secara tematik, Q.S. an-Nisa' (4): 1 mempunyai hubungan makna dengan Q.S. al-Hujurat (49): 13. Konteks mikro Q.S. al-Hujurat (49): 13 adalah berkenaan dengan kisah Abu Hind seorang pembekam dan seorang mantan budak. Nabi meminta kepada bani Bayadhah agar menikahi salah seorang putri mereka dengan Abu Hind dan mereka enggan melaksanakannya karena gengsi bahwa Abu Hind adalah bekas budak mereka. Riwayat lain menjelaskan bahwa Usaid ibn Abi al-Ish berkomentar ketika melihat Bilal bin Rabbah sedang adzan: “alhamdulillah ayahku wafat sebelum melihat hal ini” ada lagi yang berkomentar: “apakah Muhammad tidak menemukan selain burung gagak ini untuk adzan.”²⁰¹ Riwayat lain dari Sahl ibn Sa'ad dari Abu Hurairah juga menjelaskan bahwa Nabi bersabda: “semua manusia sejajar seperti gerigi sisir, tidak ada yang lebih utama dari

²⁰⁰ Di Madinah banyak suku yang hidup secara bersama-sama, seperti suku Anshar, Muhajirin, kaum Yahudi, dan beberapa suku yang lainnya. Lihat dalam Nizar Abazhah, *Sejarah Madinah: Kisah Jejak Lahir Peradaban Islam*, terj. Asyhari Khatib (Jakarta: Zaman, 2014), 83 dan Ibn Ishaq, *Sirah Ibn Ishaq*, terj. Dewi Candraningrum (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), II: 21.

²⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, XIII: 260.

seorang Arab atas non Arab, seorang berkulit putih atau hitam, kecuali karena ketakwaannya.²⁰²

Konteks latar historis ayat ini dari pemaparan konteks mikronya adalah berbicara mengenai pernikahan seorang sahabat yang kaya raya dengan sahabat yang kurang mampu. Nabi ingin menegaskan prinsip egalitarianisme dengan menghapus strata sosial yang sangat mengakar dalam struktur sosial masyarakat Arab. Konteks masyarakat Arab sebelum datangnya Islam sangatlah primitif-diskriminatif terhadap status sosial seseorang, sebagaimana telah penulis paparkan dalam Bab II. Penekanan kesejajaran strata sosial juga dipraktikkan oleh Nabi secara langsung dengan menikahkan anak angkatnya dengan perempuan terhormat Bani Hasyim.

Apabila melihat dari penafsiran-penafsiran yang ada, beberapa penafsiran klasik seperti az-Zamakhshari memfokuskan ayat ini adalah lanjutan dari ayat 11 dan 12 sebelumnya. Ia menyebutkan bahwa penisbatan bagi laki-laki dan perempuan yang saling berselisih lebih baik dari pada menyingkirkan keduanya, namun az-Zamakhshari tidak sampai menyimpulkan secara eksplisit bahwa jenis kelamin dapat digunakan secara keliru untuk dasar penentuan superioritas. Secara garis besar, para mufasir klasik setuju dengan prinsip ketakwaan yang menjadi pembeda di antara manusia bukan segi nasab dan keturunan.²⁰³

Sama halnya yang dipaparkan at-Tabari bahwa Allah telah menciptakan manusia dengan nasab yang jauh dan nasab yang dekat. Ia menekankan bahwa adanya nasab tersebut tidak menghalangi seseorang untuk saling mengenal dan menghargai satu sama lain. Kata *akrama* dan *taqwa* dalam ayat tersebut dijelaskan at-Tabari bahwa orang yang paling mulia adalah yang menjalankan kewajibannya, bukan orang yang paling besar rumahnya dan paling banyak keluarganya. Namun pendapat-pendapat tersebut belum secara gamblang menjadi inti pijakan

²⁰² Jalal ad-Din as-Suyuti, *Jami' al-Ahadis*, XXII: 295, dalam <http://www.shamela.com>.

²⁰³ Ibn Kasir juga menekankan bahwa antara individu-individu, kelompok dengan kelompok mempunyai kewajiban untuk saling mengenal satu sama lain tanpa membedakan apakah mereka itu laki-laki atau perempuan. Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, IV: 1760.

dalam memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat lain, sehingga masih ada bias gender dalam penafsiran ayat-ayat yang lainnya.

Berbeda dengan Wadud yang secara fokus memberikan arti bahwa ayat ini inti utama pesannya adalah kata *atqakum*. Menurutnya, takwa adalah kesalehan yaitu cara bertingkah laku yang sebisa mungkin sesuai dengan sistem sosial-moral serta menyadari bahwa Allah mengetahui segala tingkah lakunya. Dan perbedaan adanya laki-laki dan perempuan bukanlah menjadi dasar pembeda atas segala hal yang bersifat kodrati, namun perbedaan ini sebagai cara agar satu sama lain saling mengetahui dan saling mengenal.

Apabila melihat unit tematik al-Qur'an tentang takwa bahwa takwa yang berarti menyerahkan diri sepenuhnya untuk mengabdikan kepada-Nya adalah tujuan penciptaan manusia sebagai hasil dari takwa, sebagaimana yang ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 21. Pengertian takwa sangatlah kompleks dan salah satunya adalah adanya prinsip hidup yang baik kepada orang yang beriman, yakni diberikan kehidupan sejahtera, hidup damai, dan hidup bahagia.²⁰⁴ Oleh karena itu, prinsip takwa ini sangatlah diperhitungkan oleh Allah dalam memberikan kehidupan yang sejahtera, bahagia, dan damai kepada umatnya, tidak sama sekali berhubungan dengan jenis kelamin.

Dengan demikian, ayat tersebut berdasarkan analisis linguistik dan konteks historis dan pemaparan para mufasir memberikan pemahaman bahwasanya setiap makhluk ciptaan-Nya memiliki status sosial yang sama di mata Tuhan. Hal ini dibuktikan dalam sisi gramatikal, sebagaimana pembahasan pada bab III. Ayat tersebut menggunakan term *zakar* dan *unsa* yang dalam makna semantisnya tidak mengalami perubahan makna, yakni mengarah pada makna perbedaan secara biologis. Penggunaan term tersebut memiliki penekanan pesan bahwasanya adanya perbedaan laki-laki dan perempuan bukanlah penghalang pembeda atas kemuliaan dalam sisi vertikal kepada Allah. Sehingga, dari analisis tersebut maka beberapa ayat di atas

²⁰⁴ Lihat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 62.

mengandung nilai fundamental yang didasarkan kepada nilai obligatori tentang kepercayaan terhadap keEsaan tuhan.

Selanjutnya, unit tematik lain yang mendukung pemaknaan ayat di atas adalah Q.S. Ali Imran (3): 195. Penulis akan menjelaskan konteks mikro ayat, yakni al-Wahidi menceritakan sebuah riwayat tentang protes seorang sahabat perempuan bernama Ummu Salamah²⁰⁵ yang kemudian direspons al-Qur'an lewat ayat ini. Ia melakukan komplain terhadap Nabi tentang mengapa dalam menggambarkan hijrah, al-Qur'an tidak menyebutkan perempuan secara eksplisit.²⁰⁶ Ummu Salamah bersama dengan tiga perempuan lain dan sepuluh orang laki-laki melakukan protes kepada Nabi. Ia berjuang mati-matian untuk hidup di negeri orang, Habasyah, tempat ia melahirkan anaknya. Sehingga, sangat wajar apabila ia menangkap kesan diskriminasi dari al-Qur'an yang memakai paradigma patriarkhal. Namun, al-Qur'an merespons kejadian pada saat itu dengan memberikan pemahaman kepada masyarakat secara umum akan kesamaan penciptaan makhluk Tuhan dalam bersosialisasi di masyarakat. Konteks ayat tersebut menggunakan beberapa contoh di mana kesetaraan itu berlaku, bukan hanya dikalangan ketauhidan semata, namun penyebutan pengusiran, peperangan mereka tetap akan mendapatkan porsi pahala atas perbuatan yang dilakukannya.

Penyebutan al-Qur'an dengan menggunakan term pengusiran, hijrah, serta peperangan merupakan respons al-Qur'an dengan penggunaan bahasa tertentu sebagai sistem kebudayaan dan mencerminkan sistem pengetahuan Arab pada masa tersebut. Penggunaan kata hijrah, pengusiran, peperangan untuk menegaskan akan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan merupakan perumpamaan yang menggambarkan kondisi saat itu, yakni bahwa masyarakat Arab yang masuk Islam diusir dari tanah kelahirannya. Mereka mendapatkan intimidasi dan

²⁰⁵ Ummu Salamah adalah janda Abu Salamah salah satu sahabat besar Nabi yang dinikahi oleh Nabi. Dia adalah wanita yang kritis dan pemberani. Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Andalusi, *Jawami' al-Sirah* (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), I: 276.

²⁰⁶ Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Kairo: Maktabah at-Taufiqiyyah, 2003), 142-143.

siksaan oleh para pembesar-pembesar klannya sendiri dari suku-suku Quraisy yang belum bisa menerima Islam.²⁰⁷ Selain itu, ada pemboikotan dari kaum Quraisy terhadap kaum muslimin yang dikenal dengan *sahifah*. Mereka tidak boleh menikah dengan anggota Bani Hasyim dan Muthalib, tidak boleh berdagang, melakukan transaksi jual beli, bergaul, sampai mereka menyerahkan Nabi Muhammad untuk dibunuh. Akibat adanya pemboikotan tersebut, seluruh anggota dari kedua klan tersebut pindah dan bertahan hidup di sekitar Ka'bah.

Tradisi orang-orang yang diusir dari tempat kelahirannya sudah berkembang pada masa sebelum Islam. Masyarakat Jazirah Arab dibagi dalam kelompok-kelompok, yakni kelompok mawali dan kelompok khula'a. Kelompok *wala'* adalah kelompok masyarakat non-Arab dari suku lain yang bergabung dengan suku tertentu.²⁰⁸ Sedangkan kelompok khula'a adalah mereka yang diusir oleh warga sukunya dan tidak diikutsertakan dalam aktivitasnya.

Beberapa peristiwa tersebut yang mengakibatkan Nabi Muhammad memerintahkan sebagian kaum muslim untuk meninggalkan tanah kelahirannya dan berhijrah ke Habasya dan Thaif, dan Madinah. Pada masa-masa tersebut, umat Islam sedang dalam masalah sulit dan penderitaan. Setelah umat Islam hijrah di Madinah, mereka dihadapkan bukan hanya pada kaum Quraisy semata, namun juga dihadapkan dengan situasi politik dalam perluasan wilayah yang menimbulkan banyak peperangan.

Tradisi peperangan ini sudah sering terjadi sebelum datangnya Islam. Penduduk jazirah Arab yang hidup dalam kesukuan Badui membentuk organisasi dan identitas sosial. Kelompok dari beberapa keluarga membentuk kabilah (*clan*) dan beberapa kabilah membentuk suku (*tribe*) dan dipimpin oleh

²⁰⁷ Intimidasi yang terjadi adalah penidasan dan kekerasan yang dilakukan kaum Quraisy. Penjelasan lebih lengkap dapat dilihat dalam Ibn Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyah*, I: 496.

²⁰⁸ Seorang mawalli akan mendapatkan kemakmuran dan fasilitas hidup dari kelompok di mana ia bergabung. Selain itu, mereka juga adalah tawanan perang dari suatu suku yang melakukan penyerbuan terhadap suku-sukunya, kemudian tuan-tuan mereka membebaskannya, lalu status mereka menjadi mawalli. Lihat dalam Khalil Abdul Karim, *Hegemony Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*, terj. Faisal Fatawi (Yogyakarta: LkiS, 2002), 237.

seorang syeikh. Dari beberapa suku tersebut sering terjadi peperangan. Peperangan tersebut sudah menjadi tabiat masyarakat, yang mengakibatkan nilai perempuan menjadi sangat rendah.²⁰⁹

Kemudian, dari analisis linguistik dapat dilihat bahwa ayat tersebut menggunakan term *zakar* dan *unsa*. Al-Qur'an ketika berbicara mengenai balasan amal perbuatan seseorang tidak pernah menyebut dengan salah satu term baik *zakar* secara sendiri maupun *unsa* secara sendiri pula. Sebagaimana analisis semantik kedua term tersebut yang dalam penggunaan al-Qur'an tidak mengalami perubahan makna, yakni tetap pada makna dasarnya tentang biologis.

Mayoritas mufasir ketika berbicara mengenai kesetaraan secara normatif selalu dikaitkan dengan ayat ini. Seperti az-Zamakhshari yang mengatakan bahwa orang yang beramal dijelaskan sebagai laki-laki dan perempuan, karena mereka memiliki pasangan seperti yang Allah janjikan. Ibn Kasir juga telah menjelaskan bahwa amal shalih seseorang baik laki-laki maupun perempuan akan memperoleh balasan dengan adil, yakni dengan cara memberikan pahala yang sama. Para mufasir klasik sebenarnya telah sepakat dengan memberikan makna yang secara umum adanya prinsip kesetaraan manusia dalam hubungan transendental manusia dengan Tuhan. Akan tetapi, konsep besar tentang kesetaraan ini belum menjadi pijakan mereka dalam menafsirkan ayat-ayat lain.

Dengan melihat penjelasan-penjelasan di atas, maka dapat dipahami mengapa al-Qur'an menggunakan contoh hijrah, peperangan, dan pengusiran. Penggunaan term-term tersebut memberikan pesan bahwasanya, Allah benar-benar tidak akan menyia-nyikan amal perbuatan seseorang baik laki-laki maupun perempuan tanpa melihat apakah ia mengikuti peperangan atau tidak, atau diusir dan hijrah ke tempat lain atau tidak sebagaimana konteks pada saat itu. Dengan demikian, hierarki nilai ayat tersebut merupakan nilai fundamental yang menekankan kepada kesetaraan esensial antara laki-laki dan perempuan dalam

²⁰⁹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 11.

melakukan segala perbuatan dengan dilandasi nilai obligatori atas kepercayaan atas hari pembalasan amal.

Ayat lain yang mendukung atas pemaknaan di atas adalah Q.S. an-Nisa' (4): 32. Menurut riwayat al-Wahidi ayat tersebut dalam konteks mikronya turun untuk Ummu Salamah. Demo yang ia lakukan adalah menuntut penyamaan pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini menimbulkan konsekuensi ia ikut berperang dengan sahabat yang lainnya.²¹⁰

Berdasarkan *sabab nuzul* mikro tersebut, maka dapat dipaparkan bahwasanya ketika Islam mulai memperkenalkan tradisi baru yang mencoba membatasi diskriminasi atas perempuan, muncullah suatu ketegangan di antara laki-laki dan perempuan atas ayat al-Qur'an. Namun, di sisi lain munculnya cerita-cerita tersebut memberikan bukti sejarah bahwasanya kesetaraan itu menjadi misi al-Qur'an.

Hak memperoleh balasan dari perbuatan merupakan suatu konsep kesetaraan yang ditekankan oleh al-Qur'an. *Sabab nuzul* mikro ayat ini dalam riwayat Ummu Salamah berkata: Wahai Rasulullah, saya tidak mendengar Allah menyebut khusus tentang perempuan di dalam al-Qur'an mengenai peristiwa hijrah". Konteks Q.S. an-Nisa (4): 32 turun dalam konteks penduduk Madinah yang sudah sangat pesat perkembangannya dalam dunia sosial. Namun, konteks Madinah ketika Islam datang adalah terjadinya instabilitas ekonomi yang membutuhkan semangat penuh dari umat Islam untuk menstabilkan kondisi tersebut. Ayat tersebut diturunkan guna merespons kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam bidang *social structural* dalam mendukung partisipasi masyarakat untuk memajukan perekonomian masyarakat Arab.

Dari sisi gramatikal penggunaan term *rijal* dan *nisa'* untuk fungsi gender sangatlah penting untuk menemukan makna Autentik ayat. Term-term tersebutlah yang membedakan di mana kesetaraan antara laki-laki dan perempuan itu difaktori oleh sistem kebudayaan sekitar, bukan kodrat sebagai laki-laki atau perempuan. Dengan demikian, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan bukan hanya pada wilayah vertikal dengan Tuhan,

²¹⁰ Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, 103-104.

namun juga wilayah horizontal antara manusia dengan manusia lainnya atau laki-laki dengan perempuan dalam pembentukan sistem budaya masyarakat.

Apabila melihat konteks makro yang lebih luas, ayat tersebut merespons konsep masyarakat Arab yang pada pra-Islam merendahkan dan menjadikan perempuan sebagai kelas bawah. Mereka tidak mendapatkan warisan, namun sebaliknya, mereka menjadi warisan serta tidak mendapatkan haknya atas apa yang telah mereka lakukan. Laki-laki sebagai pemegang keputusan yang mengakibatkan segala usaha yang dilakukan oleh perempuan menjadi milik laki-laki. Hak-hak perempuan pada masyarakat Arab dapat dipenuhi hanya untuk kalangan suku-suku terhormat (*asyraf* dan *sadah*). Golongan kelas tinggi memberikan hak-hak istimewa (*previlege*) dibanding dengan kelompok kelas bawah yang tidak sama sekali memiliki hak atas apa yang mereka usahakan. Sebagaimana analisis linguistik yang dipaparkan dalam bab III, penggunaan kata *mimma iktasabna* dalam ayat tersebut bukanlah menunjukkan usaha yang belum mereka upayakan, namun pada pengertian apa yang mereka usahakan. Dengan demikian, makna autentik yang dapat diambil dari ayat tersebut adalah setiap manusia berhak memperoleh hak otonomi, baik dari kalangan atas maupun tinggi, tidak ada sekat perbedaan di antara mereka.

Mufasir klasik sebenarnya sependapat dengan prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam mendapatkan balasan amal perbuatannya masing-masing, seperti yang at-Tabari paparkan dalam tafsirnya, yakni meskipun ada mufasir yang memberi makna kata *iktasabna* itu adalah bagian warisan laki-laki, namun ia lebih cenderung kepada pemaknaan yang egaliter dalam masalah ini. Komentarnya bahwa harta warisan bukanlah termasuk jerih payah seseorang, akan tetapi itu merupakan bagian yang tanpa adanya jerih payah.²¹¹ Dalam analisis linguistiknya, ia berpendapat bahwa *al-kasbu* bermakna *al-amal* (kerja atau usaha). Sehingga, mufasir klasik sebenarnya sudah memberikan

²¹¹ Ibn Jarir at-Tabari, *Tafsir at-Thabari*, VI: 851 dan Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, I: 442.

pemaknaan yang egaliter mengenai kesetaraan di mata Tuhan. Namun, penafsirannya di akhir ayat masih menunjukkan akan adanya bias antara laki-laki dan perempuan dalam ranah ketetapan Tuhan. Hal inilah yang menjadi pendukung atas pemaknaan ayat lain yang bias gender.

Apabila melihat al-Qur'an secara konseptual, al-Qur'an mengaitkan pemaknaan ayat tentang balasan amal dengan penegasan bahwa rahmat Allah sangat luas tanpa ada batasan, sebagaimana dalam Q.S. an-Nahl (16): 97 dan Ghafir (40): 40. Kedua ayat tersebut turun di Makkah pada saat pengepungan yang dilakukan oleh kaum Quraisy yang menyebabkan umat Islam melakukan hijrah ke Habsyi dan Madinah.

Kemudian, Q.S. Ghafir (40): 40 menurut Abid al-Jabiri adalah surat Makiyyah yang turun pada saat terjadi penindasan dan pengepungan terhadap Nabi dan kaum muslimin yang menyebabkan di kemudian hari umat Islam melakukan hijrah ke Habsyi. Kaum Quraisy melakukan penekanan terhadap orang yang masuk Islam. Mereka menyiksa para budak dan kaum lemah yang masuk Islam. Dalam *Sirah Ibnu Ishaq* diceritakan bahwa kaum musyrikin melakukan penekanan dan penyiksaan terhadap para budak yang masuk Islam.²¹² Misalnya Bilal bin Rabbah yang disiksa oleh majikannya Umayyah bin Khalaf karena tidak mau meninggalkan Islam, para sahabat yang disiksa oleh kaum Quraisy hingga kelaparan dan kehausan. Begitupun juga terjadi pada kaum muslim sebelum hijrah ke Madinah. Nabi dan para sahabat mengalami penindasan dan penyiksaan oleh kaum Quraisy.²¹³

Dari beberapa kondisi umat Islam pada saat itu yang menjadi konteks makro turunnya ayat untuk memberikan peringatan terhadap umat Islam bahwasanya, Allah telah mempunyai ketetapan kepada hamba-Nya yang berbuat baik dan berbuat buruk. Ayat tersebut sebagai penyemangat umat Islam untuk tetap

²¹² Muhammad bin Yasar bin Ishaq, *Sirah Ibnu Ishaq*, 214. Lihat pula dalam Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: AkbarMedia, 2013), 198.

²¹³ Abu Jahal dalam *Sirah Ibn Ishaq* dikatakan bahwa ia mempunyai ide untuk membentuk suatu kelompok yang dipersenjatai dengan pedang tajam yang digunakan untuk membunuh nabi. Lihat dalam Muhammad bin Yasar bin Ishaq, *Sirah Ibnu Ishaq*, 4-5.

berpegang teguh pada ajaran Islam, karena Allah telah menjanjikan kepada mereka baik laki-laki maupun perempuan suatu balasan pahala, kehidupan yang baik, dan surga bagi mereka yang selalu berbuat baik dan berpegang teguh pada ajaran Islam. Oleh karena itu, balasan yang diberikan oleh Allah bukan berdasarkan jenis kelamin (*zakar* dan *unsa*), namun berdasarkan amal perbuatan masing-masing. Pendapat seperti ini sebenarnya dari kalangan mufasir klasik telah sepakat bahwa ayat ini sebagai landasan atas perolehan ganjaran atas perbuatan masing-masing orang baik laki-laki dan perempuan. Mayoritas mereka berargumen bahwa amal shalih lah yang akan membawa manusia menuju kebahagiaan di akhirat kelak.²¹⁴

Berbeda dengan mufasir modern yang lebih detail membahas linguistik Q.S. Ghafir (39): 40 tersebut. Wadud misalnya, ia sangat mendalam membahas mengenai kata *man* yang menunjukkan makna netral tidak cenderung kepada salah satu. Sehingga, balasan yang akan diberikan oleh Tuhan bersifat netral yang menunjukkan individu, terlepas dari perbedaan laki-laki dan perempuan. Apabila dilihat dari sisi stilistikanya memang kata *man* tidak menunjukkan kecenderungan kepada salah satu pihak, akan tetapi netral dapat digunakan untuk siapa saja.

Kedua ayat di atas juga menggunakan term *zakar* dan *unsa* dalam medan semantik mempunyai keterkaitan makna dengan beberapa kata yang melingkupinya, yakni *amal salih*, *'ajr*, *hayat tayyibah* menunjukkan bahwa secara linguistik term-term tersebut berhubungan dengan unsur teologis-transendental antara masing-masing manusia dengan Tuhan penciptanya, bukan keterkaitan dengan perbedaan di antara manusia dengan manusia itu sendiri. Oleh karena itu, hierarki nilai dari ayat tersebut lebih mengarah

²¹⁴ Sebagaimana pendapat al-Qurtubi bahwa barangsiapa yang melakukan amal shalih sedangkan dia seorang yang beriman dan dalam keadaan miskin atau dalam keadaan kaya maka kehidupannya akan baik. Sedangkan orang yang berpaling dari dzikir kepada Allah dan ia tidak beriman kepada Tuhannya dan tidak melakukan amal shalih, maka kehidupannya tidak akan ada kebaikan di dalamnya. Lihat dalam Imam al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, terj. Asmuni (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 433-434. Sebagaimana pula yang dikatakan oleh Ibn Kasir bahwa pahala yang melimpah akan diberikan oleh Allah kepada seseorang yang berbuat kebaikan tanpa melihat apakah laki-laki atau perempuan. Lihat dalam Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, IV: 164.

kepada nilai obligatori, yakni ketetapan dari Tuhan tentang hari pembalasan. Pesan inti ayat yang mengarah kepada pemberian ganjaran individu diperkuat dengan beberapa ayat lain, seperti Q.S. al-An'am (9): 94, Q.S. al-Jatsiyah (45): 21-22.

Adapun prinsip-prinsip egalitarianisme yang dibangun oleh al-Qur'an juga dapat dilihat secara komprehensif melalui konteks ayat yang diturunkan dalam Q.S. al-Ahzab (33): 35-36. Ayat tersebut turun setelah sekian lama tidak ada wahyu yang turun untuk perempuan yakni hampir tiga belas tahun setelah di mulainya dakwah Islam. Konteks mikro ayat tersebut dapat dilihat dari riwayat Muqattil ibn Hayyan bahwa Asma bint Umais ketika pulang ke Habasyah bersama suaminya Ja'far Ibn Abi Thalib berkata:

“Ketika saya masuk (bilik) istri-istri rasul. Berkata: “Apakah ada wahyu yang turun tentang kita (perempuan)?”. Mereka berkata: “Tidak”. Kemudian Asma mendatangi Rasulullah dan bertanya: “Wahai Rasul, sungguh kami perempuan merugi dan berputus asa?”. Rasul berkata: “Kenapa?”. Ia mengatakan: “Mereka (perempuan) tidak mendapatkan yang lebih baik sebagaimana kaum laki-laki”.²¹⁵

Ayat tersebut melihat konteks historisnya bahwa itu merupakan suatu pernyataan tegas dan lugas tentang identitas manusia secara bersama-sama, baik laki-laki dan perempuan dalam berbagai kewajiban agama, sosial, spiritual, dan etika yang tanpa memperdulikan jenis kelamin. Secara faktual, ayat tersebut diturunkan karena berlatar belakang adanya peristiwa yang menggambarkan bagaimana perempuan di zaman awal Islam tanpa dengan aktif mengeluarkan pendapat mereka dan mempertanyakan ketidakikutsertaan mereka pergi berperang sebagaimana laki-laki.

Sedangkan Q.S. al-Ahzab (33): 36 turun ketika ada seorang kaum *mawali* (budak yang dimerdekakan) yakni Zaid bin Haristah salah satunya. Rasulullah ingin melepas strata sosial yang begitu mengakar kuat tentang persepsi budak. Ia dinikahkan dengan

²¹⁵ Lihat dalam Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil*, XX: 270.

perempuan terhormat dari Bani Hasyim yakni Zainab Bint Jasy. Pernikahan ini mempunyai misi untuk menghilangkan sekat-sekat strata sosial tentang persepsi budak. Akan tetapi, Zainab pada saat itu menolak lamaran Nabi dengan mengatakan: “saya lebih tinggi darinya baik dari nasab maupun strata sosial”. Faktor inilah yang menjadi konteks turunnya Q.S. al-Ahzab (33): 36 tersebut.

Surat al-Ahzab ini semakin memperkuat mengenai konsep kesetaraan manusia. Beberapa term yang disebutkan mulai dari term laki-laki dan perempuan muslim sampai term yang mengarah kepada status sosial, yakni laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatan dengan tidak menggunakan kata ganti *dhamir*.²¹⁶ Ayat tersebut secara gamblang menggunakan bentuk isim *dhahir* yang dalam analisis stilistika masuk dalam bentuk gramatikal dengan menggunakan pola *muzakkar* dan *muannas* menunjukkan dengan konkret bahwa ampunan, pahala, dan ganjaran berhak atas setiap individu, tanpa terkecuali.²¹⁷

Dua ayat di atas menspesifikan bahwa keadaan laki-laki dan perempuan sebagai orang Islam, orang mukmin, sifat keduanya, hubungan dengan manusia lain dengan bersedekah menegaskan bahwa nilai kesetaraan tidak hanya secara vertikal, namun itu menimbulkan efek secara horizontal terhadap kesetaraan di antara satu sama lain tanpa melihat sisi agama, ras, budaya, dan strata sosial.

Berdasarkan analisa historis dan linguistik menunjukkan bahwasanya secara inheren tidak ada pembeda antara laki-laki maupun perempuan. Gambaran al-Qur'an tentang kematian, kebangkitan, pembalasan, surga dan neraka menunjukkan akan kesetaraan esensial antara laki-laki dan perempuan. Q.S. an-Nisa'

²¹⁶ Pendapat seperti ini juga telah dijelaskan oleh mufasir klasik seperti al-Qurtubi dalam tafsirnya yang mengatakan bahwa Allah memulai penjelasan ayat ini dengan term keislaman, karena keislaman mencakup keimanan dan perbuatan seluruh anggota tubuh manusia. Setelah itu, Allah menyebutkan keimanan sebagai keutamaan pertama yang dimiliki seorang muslim, dan sebagai pengingat bahwa keimanan itu penopang keislaman. Lihat dalam Imam al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, XIV: 463.

²¹⁷ Lihat penjelasan mufasir klasik dalam tafsirnya yang menerangkan bahwa penyebutan kata-kata dalam Q.S. al-Ahzab (33): 35 sebagai penegasan untuk selalu melakukan mengingat kepada Allah dan meminta ampunan guna memperoleh pahala dari-Nya. Ibn Kasir, *Tafsir al-'Azim*, III: 1484.

(4): 1 dan al-Hujurat (49): 13 menunjukkan bahwa ketakwaan yang menjadi pembeda di antara keduanya mencakup dua dimensi, yakni tindakan dan sikap. Takwa adalah keinginan manusia untuk memeluk kebenaran dan menjauhkan diri dari setan dengan cara menggunakan akal, intelektual, dan pengetahuan. Takwa sebagai sebuah keseimbangan: kemampuan untuk menyeimbangkan antara pemikiran otonom individual dengan hegemoni sosial dan hukum Ilahiyah yang alamiyah. Orang yang bertakwa adalah mereka, baik perempuan maupun laki-laki yang dapat menyeimbangkan antara tuntutan moral-religius dengan pikiran untuk menerapkan pendidikan atau ajaran al-Qur'an.

Otentisitas spiritualitas dan nilai tindakan seorang individu dengan demikian ditentukan semata oleh tingkat kesalehan dan kesadaran Ilahiyah masing-masing. Lebih dari itu, tingkat spiritualitas dan nilai seseorang tergantung pada kemampuan masing-masing dalam menyeimbangkan dua aspek, antara statusnya sebagai individu dan masyarakat, antara tuntutan moral yang bersifat religius dan pemikiran yang rasional, antara otonomi individual dan hegemoni masyarakat, dan sama sekali tidak terkait dengan persoalan jenis kelamin.

Penjelasan di atas menyiratkan bahwa perempuan maupun laki-laki secara individu memiliki potensi yang sama untuk dapat membangun kehidupan dan hidup yang baik, terkait dengan hubungan mereka dengan manusia, lingkungan, dan Tuhan. Konsep kesamaan status ontologis, potensi, serta kesempatan, dan pertanggungjawaban secara individual di hadapan Tuhan memberikan ilustrasi yang jelas tentang kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam kehidupan yang bersifat material maupun spiritual.

Masing-masing orang mempunyai porsi yang sama baik dalam konteks sosial maupun dalam konteks teologis. Sehingga, ayat-ayat yang menjadi dasar adanya kesetaraan dalam al-Qur'an apabila dikaji lebih jauh lagi dengan menganalisa hierarki nilai ayat-ayat, sebagaimana yang menjadi gagasan Abdullah Saeed, maka dapat dilihat bahwa ayat-ayat tersebut mengandung nilai fundamental adanya hak otonomi masing-masing orang, yang dijelaskan dengan nilai-nilai perintah, larangan, dan nasihat (*instructional value*). Hal itu pada dasarnya menunjukkan bahwa

operasional ayat tersebut bersifat temporal dan spesifik. Artinya, ayat tersebut turun pada konteks atau situasi tertentu dan merupakan respons al-Qur'an terhadap peristiwa tertentu. Respons tersebut di aplikasikan al-Qur'an dengan bentuk instruksi dengan perangkat linguistik kalimat *nahi* dan *'amr*. Sehingga, nilai fundamental baik secara ontologis dan substansial antara laki-laki dan perempuan setara yang dapat diaplikasikan hingga konteks saat ini.

Ayat-ayat yang mengandung nilai fundamental kesetaraan merupakan ayat sebagai bentuk kebijakan yang diambil al-Qur'an terkait masalah spesifik yang terjadi pada saat masa pewahyuan. Hal ini melihat bentuk frekuensi kejadian dalam istilah kunci takwa selalu mengiringi ayat-ayat tersebut, serta bentuk penekanan dengan perangkat linguistik, dan relevansinya dengan budaya masa itu menguatkan akan nilai fundamental yang berimplikasi pada nilai intruksional.

Beberapa ayat yang telah penulis paparkan di atas menunjukkan adanya prinsip kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan. Sehingga, makna autentik dari beberapa ayat tersebut adalah prinsip ketauhidan yang mengedepankan ketakwaan yang berimplikasi kepada fungsi moral ketauhidan yang memberikan kesetaraan kedudukan setiap manusia di mata Tuhan. Sehingga, dari pemaparan analisis Q.S. an-Nisa' (4): 32 dan Q.S. Ghafir (40): 40, serta unit tematik lainnya memberikan makna berupa prinsip gender atas adanya prinsip otonomi masing-masing orang baik laki-laki maupun perempuan sebagai implikasi dari nilai transendental kesetaraan untuk mendapatkan martabat kemuliaan di mata Tuhan. Pertanggungjawaban laki-laki dan perempuan secara personal tidak mungkin dapat terwujud tanpa adanya otonomi masing-masing dan aktualisasi dari otonomi tersebut.

Dengan demikian, pemaparan-pemaparan konteks historis dan analisis linguistik tekstual ayat memberikan jalan untuk mengetahui makna autentik ayat yang selama ini menjadi legitimasi atas adanya konstruksi ontologi perempuan, fitrah perempuan, dan ketergantungan perempuan menjadi terbantahkan. Al-Qur'an sama sekali tidak menginginkan adanya konstruksi-konstruksi tersebut, akan tetapi yang al-Qur'an

inginkan adalah adanya otonomi masing-masing dalam memperoleh derajat yang sama di mata Tuhan dan manusia. Laki-laki dan perempuan mempunyai kesetaraan dalam bentuk kedudukan dan peran baik dalam bentuk otonomi masing-masing maupun dalam relasi keduanya.

B. Makna Autentik Ayat Relasi Laki-Laki dan Perempuan Ranah Domestik

Pemahaman pada konsep kesetaraan di dalam al-Qur'an yang telah penulis bahas dalam sub-bab sebelumnya masih sangat berkaitan erat dengan pembahasan pada sub-bab ini. Salah satu implikasi yang berkait erat dengan pemahaman ayat kesetaraan adalah mengenai pola hubungan atau relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga. Beberapa di antaranya adalah kepemimpinan dalam keluarga: Q.S. an-Nisa' (4): 34 dan 128, masalah pernikahan dan poligami: Q.S. an-Nisa' (4): 3 dan 129, masalah talak: Q.S. al-Baqarah (2): 232 dan 228, masalah waris: Q.S. an-Nisa' (4): 7, 11, dan 12.

Ayat-ayat tentang relasi gender tersebut merupakan ayat Madaniyyah yang mana ayat Madaniyyah tidak sedikit di antaranya yang merespon kasus-kasus yang terjadi di dalam masyarakat ketika itu. Hal inilah yang mengisyaratkan terjadinya hubungan dialektis antara nilai-nilai al-Qur'an dan nilai-nilai lokal. Dengan kata lain, al-Qur'an lebih menekankan semangat pertemuan (*encounter*) daripada distorsi nilai.²¹⁸

Masalah pola hubungan laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga pertama kali pasti dikaitkan dengan Q.S. an-Nisa' (4): 34. Para pemikir primitif-primordialistik dalam pembacaan ayat ini selalu mengaitkan dengan pemahaman dalam Q.S. an-Nisa' (4): 1, sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada sub-bab sebelumnya.²¹⁹ Ayat tersebut oleh para pemikir normatif dan

²¹⁸ William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters, Perception, and Misperception* (London and New York: Routledge, 1991), 1.

²¹⁹ Lihat saja penafsiran Ali as-Shabuni yang memberi arti pada ayat tersebut dengan "laki-laki dalam kehidupan rumah tangga menjadi pemimpin atas perempuan". Mereka mempunyai otoritas memerintah dan melarang, memberi nafaqah, dan mengarahkan. Allah telah memberikan kelebihan kepada mereka berupa akal, pikiran, bahkan memberikan posisi *qawwam* atas perempuan. Lihat dalam 'Ali as-Sabuni, *Sofwah at-Tafasir: Tafsir al-Qur'an al-Karim, Jami' Baina*

pemikir rasionalis atau modern dititikberatkan pada lafadz “*qawwam*”.²²⁰

Menurut ar-Razi kata *qawwam* memiliki arti laki-laki bertanggung jawab terhadap perempuan, dengan kata lain bahwa kata tersebut bermakna pemimpin dan pengambil keputusan. Sebagaimana dalam konteks ini, az-Zamakhshari juga mengatakan demikian, bahkan lebih tegas lagi apabila laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, dia dapat memerintah, dan melarangnya, sebagaimana perintah dan larangan seorang pemimpin terhadap rakyatnya.²²¹

Menanggapi penafsiran klasik yang sangat pro terhadap patriarkhal, para mufasir modern juga melakukan penafsiran ulang terhadap ayat tersebut. Menurut Wadud bahwa kata *qawwam* tidak dapat diartikan sebatas hubungan suami dan istri semata, namun harus dipahami secara menyeluruh. Wadud lebih memilih memaknai ayat tersebut pada konsep “fungsionalis”. Hubungan fungsionalis tersebut dapat dilihat dari tanggung jawab masing-masing pihak. Tanggung jawab ini memerlukan kekuatan fisik, kecerdasan, dan komitmen. Dengan demikian, seorang laki-laki memiliki tanggung jawab dalam membangun masyarakat, begitupun perempuan yang memiliki tanggung jawab dengan melahirkan anak penerus bangsa. Dalam konteks inilah, kata *qawwam* dimaksudkan, yakni kemampuan laki-laki memberikan perlindungan fisik dan dukungan material, spiritual, moral, dan juga psikologis terhadap perempuan. Dan begitu pun perempuan yang

Ma'sur wa Ma'qul, (Libanon: t.tp., 1976), 274. Kemudian, penafsiran-penafsiran klasik lainnya seperti Zamakhshari, al-Baidhawi, al-'Alusi juga menitikberatkan akan superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan.

²²⁰ Para pemikir rasionalis atau modern seperti Asghar Ali Enggineer, Fatima Memisi, dan lainnya mencoba melakukan rekonstruksi pemahaman pada ayat kesetaraan, lalu menghubungkannya dengan Q.S. an-Nisa' (4): 34 yang memfokuskan pada lafadz yang sama dengan kaum normatif, yakni lafadz “*qawwam*”. Enggineer menawarkan pemahaman yang dilihat dari sisi teososiologis. Lihat dalam Asghar Ali Enggineer, *Matinya Perempuan Transformasi al-Qur'an, Perempuan, dan Masyarakat Modern*, terj. Akhmad Affandi dan Muh. Ihsan (Yogyakarta: LSSPA, 2000), 91.

²²¹ Az-Zamakhshari, *al-Kasysyaf*, I: 523. Pendapat yang hampir sama juga dilonarkan oleh Ibn Kasir yang mengartikan dengan pemimpin, penguasa, hakim, dan pendidik. Penafsiran yang seperti itu didasarkan pada kelebihan yang dimiliki oleh laki-laki, yakni kelebihan intelektual, kekuatan fisik, sifat kepribadian, dan lainnya.

melakukan tanggung jawabnya. Konsekuensinya, apabila laki-laki tidak dapat melakukan tanggungjawabnya, maka ia tidak pantas disebut dengan *qawwam* dan sebaliknya.

Dalam penafsiran lain, seperti Edip Yuksel menerjemahkan kata tersebut dengan *to support*.²²² Sehingga, ungkapan ini sangatlah berbeda dengan pemaknaan pemimpin. Kata yang diungkapkan Yuksel lebih mengarah pada pemaknaan “pendukung”, yakni suami adalah pendukung bagi istrinya. Dengan jelas bahwa kata ini memiliki makna kerjasama antara suami dan istri.

Untuk selanjutnya, kata yang diperdebatkan untuk mendukung pemaknaan *qawwam* adalah penggunaan kata *qanitat*, *salihat*, dan *hafizat*. Menurut para mufasir klasik, seperti at-Tabari mengartikan dengan “taat”, yakni ketaatan kepada Tuhan dan suami. Seperti penafsiran ar-Razi juga demikian, ia memberikan dua pemaknaan pada kata tersebut dengan pemenuhan ketaatan kepada Tuhan, kemudian pemenuhan ketaatan kepada suami. Menurut at-Tabari bahwa pemenuhan kepada suami yakni ketika ia berada di rumah maka istri disebut dengan *qanitat*. Sedangkan, ketika suami tidak berada di rumah, maka Allah mensifatinya dengan *hafizatli al-gaib*, yakni menjaga hal-hal yang ada di rumah. Namun, at-Tabari menekankan pada makna *salihat* yang menunjukkan setiap perempuan harus taat kepada suami ada ataupun tidak adanya suami di rumah.

Sangat berbeda ketika melihat penafsiran kontemporer, seperti Amina Wadud dan Asghar Ali Engineer. Wadud memahami kata ini dengan melihat konteks kata tersebut dalam surat lain. Q.S. al-Baqarah (2): 238, Q.S. Ali Imran (3): 17, dan Q.S. al-Ahzab (33): 35, kata *qanitat* berarti laki-laki. Dengan kata lain, ia menyimpulkan bahwa kata tersebut bukan berkaitan dengan laki-laki atau perempuan yang lebih unggul atau tidak, namun sangat terkait dengan pembentukan karakteristik atau kepribadian orang beriman.²²³

²²² Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Sculte-Nafeh, *Qur'an A Reformist Translation* (ttp.: Brainbow Press, 2010), 93.

²²³ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 74. Pendapat seperti ini hampir sama dengan pendapat Engineer, akan tetapi ia memiliki dua pilihan pemaknaan, yakni konteks berbeda maka akan menimbulkan makna yang berbeda. Pada

Dari pemaparan para mufasir klasik dan kontemporer, penulis mencoba melakukan pemahaman ulang atas telaah-telaah yang mungkin dilewatkan oleh para mufasir sebelumnya, yakni bagaimana hubungannya dengan pemahaman ayat kesetaraan dan apakah benar fokus Q.S. an-Nisa' (4): 34 ini pada lafadz *qawwam* atau ada kata lain juga penting sebagai kata kunci.

Apabila melihat pemahaman yang telah penulis ulas dalam sub-bab sebelumnya, maka sangat jelas ada keterkaitan atau hubungan antara hubungan horizontal antara sesama manusia dengan hubungan vertikal dengan Tuhan. Ayat kesetaraan, khususnya dalam Q.S. an-Nisa' (4): 1 adalah ayat yang memberikan pemahaman tentang ketakwaan manusia kepada Tuhannya yang nantinya berimplikasi pada kemuliaan manusia dalam aspek moralitas. Untuk memberikan pemahaman yang lebih komprehensif, penulis akan memulai dari konteks makro turunnya ayat tersebut.

Q.S. an-Nisa' (4): 34 merupakan ayat Madaniyyah yang turun untuk merespons peristiwa yang terjadi pada saat itu. Ayat tersebut dalam konteks mikronya turun saat peristiwa Habibah Bint Zayd yang melakukan *nusyuz* kepada suaminya Sa'ad bin Rabi'. Sa'ad memukul istrinya tersebut sehingga ia melaporkan perbuatan suaminya itu kepada Rasulullah. Rasul pun memerintahkan Habibah untuk melakukan balasan terhadap suaminya.²²⁴

Dari konteks mikro ayat tersebut untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif, tidak menafikan di mana ayat tersebut turun dan bagaimana kondisi masyarakat pada saat itu. Ayat tersebut turun dalam kondisi masyarakat Madinah yang sedikit tidak patriarkhal. Namun, kedatangan umat Islam dari Makkah yang mana masyarakat Makkah memegang erat tradisi dan konsep patriarkhal, di mana laki-laki superior dari perempuan membuat heran ketika mereka berada di Madinah. Perbedaan

masyarakat patriarkhi maka akan menafsirkan dengan taat kepada suami. Berbeda ketika dalam konteks kesetaraan, maka ia akan menafsirkan dengan taat kepada Allah. Lihat dalam Asghar Ali Engineer, *Qur'an, Women, and Modern Society*, 57.

²²⁴ Dalam riwayat al-suyuti banyak riwayat mengenai turunnya ayat tersebut. Lihat dalam Jalaluddin As-Suyuti, *Lubab an-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* (Surabaya: Dar al-Ihya', 1986), 162-163.

tradisi tersebut menjadikan peristiwa Habibah menjadi peristiwa yang gempar pada saat itu. Para laki-laki melakukan protes besar-besaran kepada Nabi atas keputusannya agar perempuan melakukan balasan terhadap perlakuan suaminya. Konteks masyarakat Arab masih seperti masyarakat Arab pra-Islam yang sangat kuat konsep patriarkhalnya. Sikap kekerasan dan memukul istri sudah menjadi kebiasaan masyarakat Arab, seperti perlakuan Zubair bin Awwam kepada istrinya Asma' binti Abu Bakar.

Secara harfiah ayat ini memang seolah-olah mendukung konsep patriarkhal pada saat itu. Namun, lagi-lagi harus dipahami bahwasanya al-Qur'an turun pada masyarakat tertentu dan merespon budaya tertentu. Sehingga, untuk memahami pesan makna autentiknya, harus pula memahami konteks masyarakatnya. Pernyataan al-Qur'an dalam ayat tersebut memberikan informasi kepada masyarakat yang pada saat itu menentang keputusan Nabi yang menyuruh membalas perlakuan suami kepada istrinya. Sehingga, metode penyampaian dakwah Islam yang tidak dengan sistem keras membenarkan realitas bahwa masyarakat Makkah dalam hubungan keluarga masih bersikap patriarkhal, sehingga perilaku yang dilakukan Sa'ad pada saat itu benar menurut realitas. Sehingga, apabila melihat pertentangan yang terjadi ketika Rasulullah bersabda seperti itu, maka asumsi penulis bahwasanya ayat itu turun hanya sekedar meredam konflik sosial yang terjadi. Informasi tersebut hanya pada ranah penghargaan realitas yang mengabarkan kondisi masyarakat Muhajirin dan Madinah pada saat itu. Sehingga, menurut pendapat penulis bahwasanya menghargai realitas bukan berarti mengakui kebenaran realitas tersebut.

Setelah memahami konteks sosio-historis masyarakat Madinah pada saat itu, perlu pula melihat analisis linguistik yang telah dipaparkan pada bab III sebelumnya. Para pemikir klasik maupun modern menitikberatkan pada lafadz *qawwam*. Dari penjelasan pada bab III dalam kata kunci *qawwam* bahwa kata *qawwam* adalah derivasi dari kata *qama* yang di dalam al-Qur'an hanya disebutkan sebanyak tiga kali. Dari ketiga kali penyebutan tersebut, kata *qawwam* tidak ada yang mengarah kepada pemahaman pemimpin, kedua ayat lain lebih menitikberatkan kepada makna penegakkan keadilan. Selain itu, medan semantik

kata tersebut tidak hanya merujuk kepada makna kepemimpinan, akan tetapi beberapa item-item yang mengelilingi juga merujuk kepada konsep pemberian nafkah, penjagaan harta, dan beberapa item lainnya. Sehingga, apabila penafsiran hanya dilandaskan kepada satu kata ini maka penafsiran tersebut masih sangat lemah.

Pemaknaan *qawwam* yang dalam makna semantisnya salah satunya berhubungan erat dengan nafkah juga didukung oleh suatu hadis Nabi. Hadis Nabi ini yang dijadikan pegangan ulama klasik dalam menguatkan pendapatnya bahwa tanggung jawab seorang pemimpin adalah memberi nafkah dalam keluarga. Beberapa hadis seperti dalam HR. Abu Dawud no. 1830, 1831, dan 1832.²²⁵ Beberapa hadis tersebut memang menunjukkan adanya tanggung jawab suami untuk memberikan nafkah terhadap istrinya, akan tetapi hadis tersebut tidak menjelaskan bahwa istri menjadi inferior atas suami dan adanya larangan istri terlibat dalam stabilisasi *income* perekonomian keluarga.

Apabila melihat konteks historis masyarakat Arab pada masa Nabi saat itu, banyak perempuan-perempuan yang mempunyai posisi sebagai pekerja. Lihat saja dalam keluarga Rasulullah dan Khadijah. Perekonomian keluarga ada di tangan Khadijah. Kemudian, dalam bahasan sebelumnya juga telah dijelaskan bagaimana perempuan-perempuan pada masa Nabi yang mempunyai kekayaan yang tinggi, seperti khadijah bint Khuwailid, istri Nabi yang seorang komisaris perusahaan dan Zainab, istri Abdullah ibn Mas'ud sebagai wiraswasta. Hal ini menunjukkan bahwa apabila pelarangan seorang perempuan terlibat dalam pemenuhan perekonomian keluarga sangat bertentangan dengan konteks masyarakat pada saat itu.

Kemudian, berdasarkan analisis yang penulis lakukan dalam bab III, ada hal yang dilewatkan oleh para pemikir sebelumnya,

²²⁵ Kualitas hadis tersebut adalah *sahih* baik sanad maupun matannya. Segi sanandnya, hadis tersebut seluruh periwayatnya tidak memiliki masalah. Seluruh periwayatnya bersambung, adil, dan *dabit*, tidak ada *syuzuz* dan *'illah*. Sedangkan dari segi matannya bahwa hadis-hadis ini ada pertentangan dengan prinsip otonomi al-Qur'an. Namun, hadis ini masih dapat dikompromikan sehingga hadis tersebut masih dapat dijadikan *hujjah*. Akan tetapi, untuk kontekstualisasi saat ini perlu adanya jalan alternatif dalam pengaplikasian makna hadis tersebut.

yakni kata *rijal* dan *nisa'*. Beberapa mufasir klasik sebenarnya sudah memberikan makna dua kata kunci ini, namun penjelasan tersebut hanya sebatas penjelasan linguistik yang tidak dijadikan dasar dalam menemukan makna komprehensif ayat. Berbeda dengan mufasir modern, seperti Amina Wadud yang secara jelas juga memberikan makna dua term ini, akan tetapi emosi kritikan terhadap mufasir klasik membuatnya melewatkan pentingnya makna dua kata tersebut dalam membangun makna komprehensif ayat. Ia masih fokus kepada pemaknaan kata *qawwam* dalam rangka membantah penafsiran klasik.

Apabila melihat konteks historisnya, ayat ini turun pada masyarakat pasca hijrah. Masyarakat Madinah yang masih kental konsep patriarkhalnya berimplikasi terhadap menguatkan pula konsep perbedaan laki-laki dan perempuan. Sehingga, tidak salah apabila al-Qur'an menggunakan lafadz *rijal* dan *nisa'*. Dalam analisis linguistik sebelumnya, penulis mendapatkan pemahaman bahwasanya kata *rijal* dan *nisa'* bukanlah suatu pemahaman yang mengarah kepada pemahaman perbedaan secara biologis, namun kata *rijal* dan *nisa'* merupakan konsepsi fungsional gender yang menunjuk kepada orang dewasa. Gender menurut konsep ini merupakan konsep yang menunjuk pada peranan dan hubungannya antara laki-laki dan perempuan yang tidak dilihat dari sisi biologis, akan tetapi dari sisi fungsinya tentang peran sosial. Pemaknaan laki-laki dan perempuan pada lafadz *rijal* dan *nisa'* merupakan efek dari budaya yang ada pada saat itu, sehingga tidak menutup kemungkinan adanya pemahaman baru mengenai kedua kata tersebut dalam konteks budaya masyarakat yang berbeda.

Apabila dalam analisis bahasa, makna kedua kata tersebut tidak permanen dimaknai laki-laki dan perempuan, namun lebih ke arah sifat kelelakian ataupun keperempuanan. Sehingga, secara kontemporer kedua kata tersebut bisa dimaknai dengan *maskulin* dan *feminin*. Selain itu, kata *qawwam* dalam analisis semantis juga tidak secara permanen memberi makna pemimpin yang mengakibatkan diskriminasi gender pada ayat ini bukanlah berpangku pemahaman lafadz *qawwam* semata, namun konteks kata *rijal* dan *nisa'* juga diperlukan pemaknaannya untuk memberikan makna komprehensif.

Dengan demikian, Islam sebenarnya memandang persoalan nafkah sebenarnya bukan persoalan teologis, namun dalam implementasinya lebih banyak berkaitan dengan aspek sosiologis. Penggunaan term *rijal* dan *nisa'* bukan *zakar* dan *unsa* menunjukkan bahwa hubungan suami istri dalam keluarga bersifat resiprokal atau timbal balik. Pendapat seperti ini dapat didukung oleh penjelasan al-Qur'an Q.S. al-An'am (6): 135 dan Q.S. an-Nisa' (4): 124 yang menyuruh perempuan untuk memaksimalkan perannya dalam kehidupan sosial.

Dari analisis linguistik dan historis, penulis dapat menarik benang merah dari ayat ini bahwasanya, pemaknaan kata *qawwam* tidak serta merta berarti pemimpin. Hal demikian telah penulis ulas dalam analisis semantik, di mana kata *qawwam* dalam al-Qur'an tidak hanya disebutkan satu kali, yang tidak menunjukkan makna kepemimpinan yang bersifat otoriter, akan tetapi lebih mengarah kepada makna penegak keadilan.

Penulis tidak mendekati ayat ini dari fokus kata *qawwam* semata, namun yang menjadi fokus ayat tersebut juga adalah penggunaan kata *rijal* dan *nisa'*. Sifat kekelakian tidak harus selalu pada laki-laki dan perempuan, tidak pula selalu melekat pada perempuan. Sehingga, pada konteks budaya tertentu, kedua fungsi gender tersebut bisa bertukar satu sama lain, selama masuk dalam kategori masing-masing. Apabila laki-laki lebih perkasa dan tegas, maka bisa jadi ia lebih unggul dari perempuan. Begitu pun perempuan, apabila lebih tegas dan memiliki sifat maskulin, maka wajar apabila ia menjadi lebih unggul dari laki-laki.

Selanjutnya, apabila melihat keseluruhan al-Qur'an secara konseptual, maka tidak ada satu pun ayat yang menjelaskan setema dengan pemaknaan normatif pada ayat tersebut. Hal demikian menunjukkan bahwa hal ini bukan persoalan utama al-Qur'an malah menjadi persoalan yang bertentangan dengan misi al-Qur'an yang memegang erat misi kesetaraan kedudukan dan peran.

Dengan demikian, hierarki nilai ayat di atas dalam masalah *qawwam* dan *nafaqah* mengandung nilai fundamental terhadap perlindungan harta, akan tetapi nilai implementasinya tergantung aspek sosiologis yang terjadi. Implementasi pada masa Nabi

dengan penyebutan seperti itu tujuannya adalah mensosialisasikan ajaran Islam melalui pranata sosial yang telah ada. Nilai implementasi ayat tersebut dalam konteks yang berbeda akan menimbulkan nilai implementasi yang berbeda pula yang masih dalam satu lingkup *hifz al-mal*.

Dari pemaparan penulis di atas, maka akan didapatkan makna autentiknya bahwasanya pemahaman pada ayat tersebut tidak bisa dilepaskan dari pemahaman historisnya. Makna universal yang dikehendaki oleh ayat tersebut adalah hubungan suami-istri dalam keluarga agar terjalin keharmonisan di mana tidak ada yang tersakiti dan merasa tertindas dalam keluarga dengan mendorong kaum perempuan untuk berani bersikap tegas dan saling berkomunikasi yang baik. Sehingga, makna autentik dari ayat ini adalah adanya kesetaraan peran laki-laki dan perempuan di wilayah urusan keluarga, di mana masing-masing memiliki hak otonomi masing-masing dalam membangun keluarga yang sejahtera. Dalam bahasa Saeed bahwa makna ini termasuk hierarki nilai fundamental yang menjadi nilai universal untuk selalu dibawa pada setiap saat dan setiap tempat.

Selanjutnya, Q.S. an-Nisa' (4): 34 juga berbicara mengenai bentuk-bentuk persoalan yang akan terjadi dalam rumah tangga selain masalah nafkah, yakni masalah *nusyuz*. Apabila berbicara mengenai *nusyuz*, maka ayat yang setema yang menerangkan *nusyuz* adalah ayat 128 dan ayat-ayat yang merangkan perilaku ketidaksewenangan dalam masalah rumah tangga, ada dalam Q.S. an-Nisa' (4): 19. Tidak ada ayat lain yang menjelaskan tentang kekerasan dalam rumah tangga, namun banyak ayat-ayat yang menjelaskan adanya hubungan atau komunikasi antar masing-masing di dalam hubungan rumah tangga, yakni adanya kerjasama dan kemitraan (*partnership*) dalam berbagai tanggung jawab dan bermusyawarah dalam keluarga (Q.S. al-Baqarah (2): 233).

Apabila melihat ayat sebelum dan sesudah (munasabah) ayat 34, dalam ayat 32 al-Qur'an berbicara mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan yang mempunyai hak otonomi. Kemudian, ayat setelah ayat 34, yakni ayat 35 berbicara mengenai solusi apabila terjadi persoalan rumah tangga. Ayat tersebut

membicarakan mengenai bentuk-bentuk persoalan rumah tangga yang akan dihadapi oleh suami istri.

Pola hubungan suami dengan istri sebagaimana sebagai ayat setema dengan ayat 34 juga dijelaskan oleh al-Qur'an dalam Q.S. an-Nisa' (4): 128. Ayat tersebut sebagai penguat bagaimana komunikasi yang harus dibangun oleh suami istri dalam hubungan keluarga. Ayat tersebut merupakan kelompok ayat Madaniyyah, dengan konteks makro yang sama dengan pembahasan sebelumnya. Adapun konteks makronya bahwa ini sebagai respons selanjutnya terhadap perilaku suami yang pada saat itu sering memukul dan menganiaya istrinya. Al-Qur'an dengan prinsip egalitarianismenya mulai masuk dengan tegas terhadap pola hubungan suami-istri dalam keluarga dengan memperingatkan mereka cara menanganinya apabila terjadi permasalahan dalam keluarga dengan cara pengungkapan struktur kalimat yang tegas, yakni tahapan-tahapan konkret.

Sebelum pada ulasan yang lebih mendalam, penulis akan mengulas dari penafsiran para mufasir klasik maupun kontemporer guna memahami penafsiran mereka, sehingga penulis dapat memposisikan diri dalam memberikan pendapat. Para mufasir klasik menafsirkan ayat tersebut dengan fokus pada kata *nusyuz*. At-Tabari memberi makna bahwa penyimpangan istri dari sesuatu yang berkaitan dengan ketaatan kepada suaminya. Penafsiran seperti itu didukung oleh penafsiran Ibn Kasir yang mengartikannya dengan perbuatan perempuan yang meninggikan suaranya, meninggalkan perintahnya, berpaling darinya, dan memancing kemarahan suaminya.²²⁶ Penafsiran tersebut yang menurut mereka berimplikasi kepada perlakuan selanjutnya yang harus dilakukan kepada istri-istri mereka sebagaimana yang dijelaskan dalam Q.S. an-Nisa' (4): 34 di atas, yakni tahapan peringatan kepada istri yang *nusyuz*. Tahapan tersebut adalah

²²⁶ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil*, 88. Sependapat dengan Ibnu Kasir atas pemaknaan seperti itu, namun Ibnu Kasir menambahkan penjelasan dengan hadis Nabi: "Seandainya aku dibolehkan untuk memerintahkan seorang manusia bersujud kepada manusia, maka aku akan perintahkan seorang istri untuk sujud kepada suaminya sebagai hak paling utama kepada suaminya." Dan hadis lain: "ketika seorang suami mengajak istri ke tempat tidur dan istrinya menolak, maka malaikat akan melaknatnya sampai pagi" Lihat dalam Ibnu Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, 406.

tindakan verbal dengan menasihati, kemudian apabila masih terjadi *nusyuz*, maka tahapan kedua dengan berpisah ranjang. Selanjutnya, apabila masih *nusyuz* juga maka suami diperkenankan untuk memukul istrinya dengan syarat.²²⁷

Sebaliknya, pendapat mufasir kontemporer seperti Amina Wadud yang memaknai ayat tersebut dengan ajaran al-Qur'an ketika terjadi hubungan yang tidak harmonis dalam keluarga. Dia menyatakan bahwa tahapan yang pertama adalah solusi yang paling dianjurkan oleh al-Qur'an. Karena solusi ini sangat relevan dengan misi al-Qur'an yang menjunjung tinggi keputusan dalam musyawarah.⁶⁹ Kemudian, menanggapi solusi kedua, menurut Wadud bahwa solusi pisah ranjang adalah cara agar mereka saling introspeksi diri baik suami ataupun istri. Selanjutnya, ketika solusi kedua tidak dapat menyelesaikan masalah, maka solusi ketiga maksudnya adalah dengan memberikan makna kata *daraba*. Menurut Wadud bahwa kata ini tidak mengandung makna permanen yakni memukul atau melakukan tindak kekerasan. Selain itu, solusi ketiga ini sangat berlawanan dengan misi al-Qur'an. Sehingga, penekanan yang harus dilakukan adalah pada dua solusi sebelumnya.

Lain hal dengan Engineer yang menjelaskan makna kata tersebut dengan mengutarakan pendapat mufasir klasik. Di mana menurut mufasir klasik bahwa pemukulan itu diperbolehkan oleh Islam namun dengan tidak menyakitkan. Engineer mengambil jalan tengah atas pendapat mufasir klasik dan modern dengan berpendapat bahwa penafsiran demikian sangat tergantung konteksnya saat itu, apakah patriarkhal atau tidak. Dengan demikian, para mufasir kontemporer lebih memberi makna bahwa tindakan pemukulan dalam menyelesaikan persoalan rumah tangga sama sekali tidak dibenarkan.

Dua kelompok mufasir telah sepakat bahwa ayat tersebut berbicara mengenai perilaku dan tindakan dalam menyelesaikan

²²⁷ Mengenai pemaknaan memukul disini, para mufassir berbeda-beda pendapat, ada yang menafsirkan memukul dengan tidak meninggalkan bekas yakni dengan sikat gigi, seperti pendapat Ibn Kasir, ada pula yang berpendapat memukul dengan sapu tangan, seperti pendapat at-Tabari. Dan ada pula yang berpendapat memukul yang menyakitkan seperti pendapat az-Zamakhshari.

masalah di dalam rumah tangga. Akan tetapi, mufasir klasik masih terlihat bias ketika memberikan alasan bahwa adanya tindakan tersebut diakibatkan oleh tindakan istri yang membangkang suaminya. Asumsi penulis bahwa para mufasir klasik masih memberikan penafsiran berlandaskan hadis-hadis Nabi tentang ketundukan istri terhadap suami, seperti dalam riwayat Ibnu Dawud, Tirmidzi, dan Ibnu Majah.²²⁸

Ayat al-Qur'an tidak hanya menyebut salah satu pihak yakni hanya perempuan yang melakukan *nusyuz*, namun Allah juga menyebut ketika suami bersikap tidak acuh kepada istrinya. Sehingga, ayat-ayat tersebut sebenarnya tidak secara khusus dialamatkan kepada perempuan. Pembacaan secara literer memang sekilas tertuju pada perempuan dengan penggunaan kata *imra'ah*, namun apabila melihat konteks turunnya ayat bahwa ayat tersebut memang merespons terhadap perempuan yang mengeluh akan kekhawatirannya diceraiakan suaminya, sehingga sangat wajar apabila al-Qur'an menggunakan sebutan *imra'ah* dalam awal kalimat Q.S. an-Nisa' (4): 128. Akan tetapi, apabila melihat konteks historis makro dan mikro ayat, maka sebenarnya dua ayat tersebut berbicara mengenai solusi problematika rumah tangga atau adanya ketidakharmonisan dalam keluarga.²²⁹

Berhubungan dengan ayat sebelumnya, konteks ayat ini sebagai penjabar pada masalah yang terjadi dalam rumah tangga. Al-Qur'an memberikan pedoman kepada keluarga yang terjadi ketidakharmonisan, yakni 1) solusi verbal (memberikan nasehat), 2) solusi non verbal (pisah ranjang), dan solusi perbuatan atau tindakan. Berbicara mengenai tindakan yang terakhir, hal itu merupakan tindakan paling akhir. Akan tetapi, apabila melihat hadis secara konseptual, maka Nabi sebenarnya telah memberi peringatan kepada para sahabat baik dari perilakunya langsung

²²⁸ Kualitas hadis-hadis tentang penghambaan istri kepada suami adalah dhaif. Matan hadisnya juga bertentangan dengan ajaran moral dan substansial al-Qur'an.

²²⁹ Pendapat penulis ini sejalan dengan pendapat Amina Wadud dalam bukunya "*Qur'an and Women*". Selain itu, para mufassir klasik pun juga berpendapat demikian, seperti pendapat ar-Razi yang mengatakan bahwa *nusyuz* bisa terjadi pada suami atau istri. Lihat dalam Fakhruddin ar-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih*, 89-90.

maupun dari ucapannya mengenai larangan memukul perempuan atau istri. Beberapa hadis tersebut di antaranya:

Pertama, Aisyah pernah berkata: “Rasulullah tidak pernah memukul seorang wanita atau pelayan dengan tangannya, beliau juga tidak pernah memukul apapun kecuali dalam perjuangan di jalan Allah. Beliau tidak pernah terluka dan membalas kepada orang yang melakukannya, kecuali kesucian dari Allah dilanggar maka beliau akan membalas demi Allah.

Kedua, riwayat Qasim bin Muhammad bahwa Rasulullah melarang memukul perempuan. Orang-orang mengatakan kepada beliau, “Tetapi Rasulullah, mereka manja.” Beliau menjawab: “pukullah mereka, tetapi hanya yang terburuk dari kalian yang akan memukul mereka.”

Ketiga, Rasulullah bersabda: “jangan memukul perempuan.” Mereka berhenti memukul perempuan dan Umar datang menemui Nabi dan berkata: “Ya Rasulullah, para wanita menjadi keras kepala kepada suaminya.” Maka beliau mengizinkan mereka memukulnya. Nabi berkata, “suatu malam tujuh puluh perempuan datang kepada keluarga Nabi, mereka semua mengeluhkan suami-suami mereka, dan Rasulullah mengatakan: “para suami itu bukanlah yang terbaik dari kalian.”

Keempat, Ayyub meriwayatkan: “Seorang perempuan yang suaminya telah memukulinya dengan parah datang kepada Rasulullah. Rasulullah bangkit dan mengutuk perilaku tersebut. Beliau berkata: “salah satu di antara kalian memukul istrinya seperti budak lalu memukulnya tanpa rasa malu”.

Kelima, diriwayatkan Abdullah bin Syaddad bahwa Nabi berkata, “Yang terbaik dari kalian adalah yang (bersikap) paling baik kepada keluarganya dan aku terbaik di antara kalian terhadap keluargaku.”

Keenam, hadis yang bersumber dari Jabir yang diriwayatkan oleh Muslim, Nabi bersabda: “Berhati-hatilah kalian dalam menghadapi perempuan, karena mereka adalah mitra kerjamu, dan bagimu ada kewajiban mereka, yakni jangan sampai mereka melakukan perselingkuhan yang sangat kamu benci, namun apabila mereka melakukannya, maka pukullah dengan pukulan yang tidak meninggalkan bekas.

Beberapa pemahaman hadis secara konseptual menunjukkan pemahaman bahwasanya Nabi pada dasarnya sangat melarang perlakuan keras terhadap perempuan, bahkan bukan hanya perempuan, namun kepada siapapun baik laki-laki maupun perempuan.

Kemudian, apabila melihat dari analisis linguistik yang dipaparkan di bab sebelumnya, bahwasanya dalam ayat *nusyuz* ada penggunaan bentuk stilistika secara leksikal, yakni penggunaan dua kata yang berlawanan makna dalam satu ayat, yakni kata *nusyuz* dan *ata'nakum*. Kemudian, dalam ayat *nusyuz* lainnya, ada penekanan yang disebut berulang oleh al-Qur'an, yakni kata *sulh* (perdamaian) dalam Q.S. an-Nisa' (4): 128 disebut tiga kali yang diiringi dengan kata *khair*.

Penggunaan dua kata yang berlawanan tersebut menunjukkan kepada ciri kehidupan yang harmonis. Sebagaimana dalam analisis semantis, secara sintagmatik Allah sebenarnya memberi penekanan pada perbuatan baik yang mengantarkan kepada ketakwaan adalah ketika berdamai dalam menyelesaikan permasalahan rumah tangga tidak dengan kekerasan, akan tetapi dengan kebaikan (*syura bainahum*). Namun, hal ini sedikit luput dari perhatian para mufasir klasik dan kontemporer. Mereka memang mengungkapkan tiga solusi al-Qur'an tersebut, namun mereka tidak secara gamblang menguatkannya dengan pendekatan interteks-linguistik yang mengarah pada kata *ta'at*, *taqwa*, dan *sulh*.²³⁰

Selain itu, berbicara tentang pasangan suami istri maka berhubungan dengan term *zauj*. *Zauj* dalam analisis linguistiknya mempunyai medan semantik yang berkaitan dengan *mawaddah* dan *rahmah*, seperti dalam Q.S. ar-Rum (30): 21. Term-term tersebut membentuk konsep besar tentang hubungan pasangan

²³⁰ Kata *sulh* ini sangat berkait dengan pemaknaan kata *daraba* yang nantinya memberikan makna komprehensif dari ayat tersebut. Kata *daraba* dalam al-Qur'an tidak disebutkan hanya satu kali dalam Q.S. an-Nisa' (4): 34, namun dalam ayat lain, Q.S. at-Tahrim (66): 10 juga menggunakan term *daraba* dengan arti yang tidak sama sekali berkaitan dengan pukulan, namun dengan maksud perumpamaan. Sebagaimana dalam *Lisan al-'Arab* juga tidak serta merta mengartikan dengan memukul, namun dengan arti meninggalkan atau menghentikan suatu perjalanan. Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, 78. Pendapat ini juga setara dengan pendapat Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 76

suami istri dalam membangun kehidupan rumah tangga. Hubungan suami istri yang baik sangat menentukan kualitas pencapaian keluarga yang harmonis. Dengan itu, al-Qur'an secara jelas mengatakan *mawaddah* dan *rahmah*.²³¹ Sehingga, kehidupan keluarga merupakan konsep cinta yang aktual, cinta dengan pengertian memberikan kebaikan kepada yang dicintai.

Apabila kembali melihat konteks historisnya, maka surat an-Nisa' merupakan surat yang turun pada periode Madaniyyah. Kondisi Madinah saat Nabi datang adalah sedikit berbeda dengan budaya Makkah. Struktur sosial Makkah yang lebih memilih sistem patriarkhal sementara struktur Madinah dengan sistem matriarkhal pada saat itu juga kuat. Tradisi Madinah menurut riwayat dalam hadis bahwa istri-istri di sana lebih berkuasa terhadap suaminya, sehingga ketika umat Islam Makkah berada di Madinah terjadi perbedaan antara istri-istri tersebut yang menyebabkan mereka melakukan pengaduan kepada Nabi untuk membalas perlakuan suaminya.

Makna ayat-ayat tersebut merupakan ayat yang mengarah pada sosiologis-kultural, bukan pada ranah normatif-idelogis. Sehingga, ketika dalam konteks berbeda, maka implementasi makna juga dapat sama atau berbeda pula. Sehingga, ayat tentang *nusyuz* mengandung nilai fundamental perlindungan jiwa dalam keluarga yang dijelaskan dalam bentuk intruksional (*intructional values*). Dimana, ayat tersebut turun sebagai respons kejadian pada masa pewahyuan. Namun, untuk mengetahui keuniversalan ayat, harus dilihat tiga kriteria yang diberikan Saeed, yakni *pertama*, aspek frekuensi. Ayat mengenai *qawwam* tidak disebutkan dalam ayat-ayat setema yang lainnya yang merujuk pada arti kepemimpinan seorang laki-laki terhadap perempuan. Sedangkan pembahasan kedua dalam ayat ini adalah tentang *nusyuz*.

²³¹ *Rahmah* yang dalam makna dasarnya yakni kelembutan yang mendorong untuk memberikan kebaikan nyata kepada yang dikasihi. Ada dua batasan dalam istilah *riqqah* dan *ihsan* dalam pembentukan konsep *rahmah*. Lihat dalam Imam Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Li Alfaz...*, 196 dan Hamim Ilyas, *Tauhid Rahamutiyah*. Dipaparkan dalam Konferensi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Mengacu kepada ulasan kedua pembicaraan tersebut menunjukkan adanya tuntunan dalam sebuah rumah tangga untuk selalu mewujudkan kehidupan yang harmonis dengan tindakan-tindakan konkret. *Kedua*, aspek penekanan. Hal yang ditekankan dalam ayat-ayat tersebut adalah masalah keadilan dalam memperlakukan istri dalam keluarga. Berdasarkan hadis secara konseptual yang penulis paparkan, bahwasanya Nabi secara konsep menjunjung tinggi nilai perlakuan adil dalam rumah tangga. *Ketiga*, aspek relevansi. Misi Nabi dalam dakwahnya mulanya memang ditujukan kepada penduduk Makkah dan Madinah. Sehingga, ada hubungan esensial antara misi dakwahnya dengan konteks makro Makkah dan Madinah, atau kawasan-kawasan sekitarnya. Nabi Muhammad diutus bukan untuk menghapus semua aturan, nilai, dan praktik budaya yang telah ada. Karenanya, logis apabila mengasumsikan bahwa banyak perkataan dan praktik Nabi yang relevan dengan budaya saat itu. Sehingga, bentuk ayat-ayat tersebut adalah lokal-temporal.

Penggunaan penjelasan makna pemberian nafkah dalam membangun rumah tangga yang sejahtera merupakan cara atau bentuk operasional al-Qur'an merespons kejadian saat itu, yakni tentang patriarki masyarakat yang menggantungkan perekonomian kepada seorang laki-laki. Sedangkan pembicaraan kedua, tentang pembicaraan nasihat dalam perlakuan suami terhadap istri (*nusyuz*) juga merupakan jawaban atas permasalahan masyarakat yang suka memukul istri dan bertindak sewenang-wenang terhadap istrinya. Dengan watak masyarakat yang tidak bisa diberikan pemahaman dengan bentuk nasihat yang umum, maka al-Qur'an memberikan rincian terhadap solusi apabila terjadi ketidakharmonisan dalam keluarga. Tahapan-tahapan dalam perlakuan istri yang *nusyuz* merupakan bentuk operasional yang diberikan kepada masyarakat Arab pada saat itu.

Pada dasarnya, ayat-ayat ini bukan berbicara seperti redaksinya, namun inti nasihat yang diberikan. Al-Qur'an ingin menjelaskan bahwa pasangan suami istri seharusnya membangun kehidupan berumah tangga dengan sedemikian rupa sehingga terbentuknya suatu keluarga yang sejahtera dan harmonis. Sehingga ketika terjadi ketidakharmonisan dalam keluarga maka dianjurkan untuk secepatnya menyelesaikan permasalahan

tersebut tanpa merugikan satu sama lain. Tahapan-tahapan peringatan itu hanyalah bentuk operasional yang ditawarkan untuk konteks masyarakat saat itu. Sehingga, apabila konteks saat ini tidak seperti konteks masyarakat Arab masa dahulu, maka bentuk operasionalnya pun dapat berubah, namun masih dalam satu misi untuk membangun keharmonisan dan kesejahteraan keluarga.

Kemudian, dalam masalah domestik, hubungan laki-laki dan perempuan berkaitan dengan masalah pernikahan dan poligami, yakni dalam Q.S. an-Nisa' (4): 3 dan 129. Permasalahan pernikahan dan poligami masih menjadi pertentangan sampai sekarang. Pemahaman dari ayat tersebut tidak terlepas dari konteks historis dan interteks-linguistiknya. Ayat-ayat pernikahan dan poligami semuanya turun dalam konteks penduduk Arab yang menikahi perempuan dengan sesukanya tanpa batasan. Q.S. an-Nisa' (4): 3 secara bacaan literer memang seperti menunjukkan diskriminasi dan keunggulan kepada laki-laki untuk melakukan poligami.

Guna mendapatkan perkembangan makna dan makna autentiknya, maka penulis tidak bisa melepas begitu saja pemahaman dari para mufasir sebelumnya, baik klasik maupun kontemporer. Ulama klasik, seperti ar-Razi memulai pembahasan pada kalimat *wa in khiftum an latuqsitu fi al-yatama*. Kalimat ini berfungsi sebagai prasyarat yang membutuhkan jawabnya, yakni *fa ankihu ma ta ba lakum*. Kalimat syarat-jawab tersebut sudah dipahami oleh mufasir klasik sesuai konteks yang ada pada saat itu, yakni ketika tidak bisa berlaku adil pada anak yatim, maka seharusnya juga khawatir tidak bisa berlaku adil pada istri-istrinya yang dalam konteks masyarakat Arab banyak yang mempunyai istri lebih dari satu.²³² Sehingga, secara garis besar para mufasir klasik sudah menempatkan pemahaman ayat dengan melihat aspek konteks turunnya ayat tersebut.

Kemudian, permasalahan yang kedua yang menimbulkan kesan diskriminasi adalah *ata mataba lakum masna wa sulasa wa*

²³² Sebagaimana pula penjelasan at-Tabari yang mengatakan bahwa seseorang yang khawatir tidak dapat berlaku adil kepada harta anak yatim yang mereka asuh. Melihat realitas pada saat itu yang punya banyak istri tapi tidak bisa berlaku adil. Lihat dalam Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil*, III: 307-312.

ru'ba'. Para mufasir klasik at-Tabari dan Ibnu Kasir memberi makna dengan penyebutan bilangan untuk pembatasan. Namun, ada yang mengartikan dengan jumlah tambahan yang tidak dapat ditentukan. Sebagian lagi berpendapat bahwa huruf “*waw*” bermakna jamak (penggabungan), sehingga jumlah batasan yang boleh dinikahi adalah sembilan. Ada pula yang mengartikan huruf “*waw*” tersebut sebagai *ataf* yang berfungsi untuk memilih. Dengan kata lain, para mufasir klasik tidak satu suara dalam memberikan penafsiran tersebut.

Sedangkan para mufasir kontemporer memberi beberapa pesan dalam ayat ini, yakni *pertama*, tentang persoalan anak yatim. Sehingga, adanya pembolehan menikah lagi dengan orang lain karena ketakutan al-Qur'an atas penyelewengan harta mereka oleh orang tua asuhnya. *Kedua*, ayat tersebut berbicara tentang keadilan. Adil baik dalam mengelola harta anak yatim, adil terhadap anak yatim, dan adil terhadap istri. Para mufasir kontemporer mengkritisi para pendukung poligami karena mereka berpendapat bahwa apabila keadilan finansial dan materi terpenuhi maka persyarat adil telah terpenuhi. Wadud mengkritisi bahwa adil di sini juga mencakup masalah kasih sayang, dukungan spiritual, moral, dan intelektual. Dari penjelasan di atas, mufasir kontemporer sependapat bahwa makna ayat tersebut sangatlah kondisional. Konteks turunnya ayat merupakan pokok inti tercapainya tujuan ayat tersebut dan perempuan yang boleh dinikahi lebih dari satu menurut mereka hanyalah para budak dan anak yatim.²³³

Adapun menurut penulis, *pertama*, berbicara mengenai konteks masyarakat Madinah secara luas bahwasanya Rasulullah di Madinah benar-benar sangat memperhatikan keluarga. Nabi dalam membangun peradaban masyarakat Madinah dengan menjadikan keluarga sebagai titik tolaknya. Masyarakat Madinah yang terdiri dari masyarakat yang heterogen, bukan hanya satu

²³³ Alasan tersebut karena agar harta anak yatim yang pada masa itu dilakukan penyelewengan oleh para walinya. Kemudian kenapa budak, karena budak pada saat itu juga dianggap sebagai perempuan yang bebas untuk digauli oleh para majikannya. Sehingga, ide sentral ayat tersebut adalah melindungi kaum perempuan secara menyeluruh. Lihat dalam Asghar Ali Engineer, *Qur'an, Women, and Modern Society*, 96.

golongan, namun berbagai golongan, agama, dan tradisi menjadikan sangat penting dalam membangun peradaban umat Islam melalui keluarga. Oleh karena itu, ayat-ayat mengenai pola hubungan laki-laki dan perempuan dalam ranah domestik mayoritas adalah ayat Madaniyyah.

Kedua, ayat ini sebagai respons atas orang-orang yang tidak bisa mengayomi anak-anak yatim yang diasuhnya. Karena, pada masa itu dan masa sebelum Islam, masyarakat banyak yang melakukan pengasuhan terhadap anak yatim. Tradisi pengasuhan anak yatim ini sampai juga pada era Nabi, hal ini ditunjukkan dengan Nabi yang mengasuh anak yatim dari anak Abu Salamah yang gugur dalam perang Uhud.²³⁴ Masyarakat sangat senang mengasuh anak yatim bertujuan untuk menguasai harta mereka semata dan juga mereka melakukan pernikahan tanpa batas. Sehingga, sangat wajar apabila al-Qur'an mencoba merekonstruksi budaya pada saat itu dengan menggunakan konteks budaya yang ada dalam merubah aturan hukum pernikahan.

Berdasarkan riwayat Aisyah bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan orang yang menjadi wali anak yatim suka menggabungkan harta mereka dengan harta anak yatim yang mereka asuh. Mereka ada yang menikahi anak yatim asuhan mereka tersebut dengan tujuan menguasai harta dan kecantikannya. Mereka menikahinya tanpa berlaku adil kepada mereka dengan memberikan mahar yang sedikit dan tidak diberikan nafkah. Peristiwa tersebut membuat Aisyah mengadu kepada Rasulullah atas perbuatan masyarakat yang seperti itu.²³⁵ Selain itu, konteks masyarakat pada saat itu memiliki istri lebih dari satu dan mereka tidak mampu berbuat adil kepada semuanya. Dari faktor-faktor tersebut, maka al-Qur'an merespons dengan tidak serta merta meninggalkan tradisi yang ada untuk melakukan pendekatan terhadap masyarakat yang berbuat ketidakadilan

²³⁴ Nizar Abzhah, *Sejarah Madinah Kisah...*, 151.

²³⁵ Ibnu Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, I: 426. Banyak riwayat lain yang menjadikan turunnya ayat di atas. Baca selengkapnya dalam Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih*, IX-X: 171-172.

dengan melakukan solusi bertahap, salah satunya dengan membatasi jumlah pernikahan.

Melihat konteks historis yang seperti itu, maka tidak bisa apabila menjatuhkan pemahaman bahwa poligami itu dibolehkan tanpa prasyarat tertentu. Apalagi yang bersikukuh berpendapat pembolehan mempunyai istri dengan maksimal berjumlah empat. Lagi-lagi tidak bisa pemahaman ini ditarik dengan semauanya tanpa melihat sisi konteks yang ada pada saat itu. Laki-laki mempunyai istri banyak merupakan tradisi dan kebiasaan yang sudah mengakar. Sehingga, penyebutan jumlah maksimal interval empat adalah sebagai pendekatan al-Qur'an tahap pertama dalam melihat tradisi yang ada pada saat itu. Oleh karena itulah, tindakan yang dilakukan al-Qur'an adalah dengan jalan ideologis-pragmatis.

Apabila melihat dari pemahaman linguistik-interteks pada bab III, maka penulis tidak akan mengambil kesimpulan dalam permasalahan poligami ini dilihat dari konteks historis semata, namun linguistik mempunyai pengaruh besar dalam membangun pemahaman yang komprehensif. Q.S. an-Nisa' (4): 3 diawali dengan kalimat syarat, sehingga kalimat tersebut membutuhkan kalimat jawabnya. Ada dua kalimat syarat dan kalimat jawab pada ayat tersebut, sehingga adanya pengulangan menunjukkan ada penegasan atau *ta'kid* dalam penyampaian pesannya. Kalimat jawab-syarat kedua merupakan inti pesan yang ingin disampaikan, yakni masalah keadilan, sebagaimana para mufasir klasik dan kontemporer juga berpendapat demikian.

Penggunaan bentuk kalimat jawab-syarat menunjukkan bahwa kompleksnya permasalahan mengenai masalah tersebut yang tidak secara mudah diselesaikan hanya dengan bentuk nasehat pelarangan. Struktur kalimat dengan ungkapan bentuk klimaks yakni pengakuan terhadap kondisi yang terjadi saat itu sebagai langkah al-Qur'an berkomunikasi dengan masyarakat. Untuk menyelesaikan kompleksitasnya permasalahan pernikahan dan poligami, al-Qur'an melakukan pendekatan dengan cara mengakui budaya yang ada. Baru kemudian, al-Qur'an dengan bentuk jawabnya menunjukkan pembaharuan yang ingin disampaikan.

Kemudian, dalam ayat 3, analisis linguistik al-Qur'an mencantumkan dua kata yang bermakna keadilan, yakni 'adl dan qist. Dalam makna dasarnya bahwa keadilan ('adl) merupakan keseimbangan yang bersifat universal dan terutama dalam sistem hukum. Sedangkan kata qist lebih cenderung pada makna keadilan yang bersifat konkret, seperti takaran dan timbangan. Secara sintagmatik dan paradigmatis, kata tersebut membentuk medan makna yang satu, yakni al-tawazun (keseimbangan). Beberapa kata kunci yang penulis paparkan, medan makna pada ayat-ayat relasi laki-laki dan perempuan bertitik pusat dalam satu misi yang sama, yakni keadilan atau keseimbangan. Keadilan inilah yang menjadi respons dalam menyikapi budaya yang ada pada saat itu, yakni dengan adil terhadap pen jagaan ukuran harta anak yatim, adil terhadap anak yatim, dan adil terhadap istri-istri mereka. Ketika keadilan itu tidak bisa dijalankan, maka tidak ada pembolehan secara cuma-cuma adanya perbuatan poligami tersebut, karena melihat pembolehan itu disertai dengan prasyarat tertentu.²³⁶ Oleh sebab itu, penggunaan dua kata keadilan tersebut menunjukkan betapa pentingnya suatu keadilan baik dalam hal takaran maupun keadilan hukum.

Makna autentik keadilan juga tidak bisa lepas dari penggunaan kata keadilan dalam konteks ayat lain yang semakna, yakni Q.S. an-Nisa' (4): 129. Hal ini sependapat dengan pendapat Engineer yang tidak bisa melepaskan pemahaman pada Q.S. an-Nisa' (4): 3 dari Q.S. an-Nisa' (4): 129 ini. Ayat tersebut sebagai tahapan selanjutnya setelah merespons kondisi masyarakat Madinah mengenai poligami dalam pernikahan, sebagaimana al-Qur'an secara bertahap berbicara mengenai *khamr* yang tidak langsung melakukan pengharaman.²³⁷

²³⁶ Pernyataan ini senada dengan pendapat Fazlurrahman yang mengatakan bahwa izin poligami diberikan al-Qur'an semata-mata hanya demi menjaga dan melindungi kepentingan anak perempuan yatim yang di bawah perwalian laki-laki. Karena, dikhawatirkan laki-laki tersebut berbuat jahat terhadap harta anak yatim, maka ia diizinkan menikahi anak yatim tersebut sampai empat orang. Izin tersebut dengan persyaratan utama yang harus berlaku adil. Lihat dalam Fazlurrahman, *Major Themes of The Qur'an*, 69.

²³⁷ Yakni Q.S. an-Nahl (16): 67; Q.S. al-Baqarah (2): 219; Q.S. an-Nisa' (4): 43; dan Q.S. al-Maidah (5): 90-91. Sosialisasi ajaran Islam mempunyai tiga prinsip utama, yakni *pertama* berangsur-angsur dalam menetapkan hukum (*al-tadrij fi al-tasyri'i*), *kedua*, menghilangkan kesulitan-kesulitan (*'adam al-haraj*) dalam

Penggunaan kalimat *nafi* pada ayat 129 merupakan kalimat mutlak yang berarti sesuatu itu bukanlah suatu pelarangan semata, namun suatu penegasan tentang penegasian. Penegasian tentang keadilan tersebut menjadi inti ayat tersebut. Keadilan dalam medan semantiknya berporos pada keseimbangan secara konkret dan abstrak yang bukan hanya menyangkut masalah material, namun juga non-material. Sehingga ayat tersebut memberikan makna bahwa Allah telah menegaskan bahwa tidak ada satu pun manusia yang dapat berlaku adil terhadap pasangannya apabila memiliki lebih dari satu. Kemudian, penjelasan tentang kebolehan poligami yang menyebutkan maksimal empat itu merupakan penyempitan terhadap kepemilikan dan pengkondisian perempuan dalam masyarakat Arab pra-Islam. Penyempitan itu bertujuan untuk meluruskan hukum-hukum sosial yang tidak sesuai dengan perkembangan masyarakat dengan reformulasi yang ingin dibangun al-Qur'an.

Oleh sebab itu, prinsip utama masalah pernikahan dan poligami adalah mengenai keadilan yang dapat dibangun dalam rumah tangga sehingga menimbulkan adanya rasa nyaman di antara masing-masing. Dengan kata lain, al-Qur'an ingin menegaskan bahwa Islam tidak menganut prinsip poligami, melainkan monogami, hal ini dapat dilihat melalui struktur kalimat yang digunakan.

Dari penjelasan panjang di atas, berdasarkan hierarki nilainya, ayat tersebut merupakan ayat intruksional yang mengandung nilai fundamental perlindungan harta dan jiwa, yakni ada perintah untuk melakukan pernikahan apabila telah menzhalimi anak yatim dan tidak berlaku adil kepada istri-istrinya. Apabila melihat ayat-ayat yang sebelum dan sesudahnya, maka ayat tentang pembolehan menikah lebih dari satu sebenarnya didahului dengan ayat tentang perintah untuk berlaku adil kepada anak yatim dan larangan memakan harta anak yatim (ayat 2). Sedangkan ayat sesudahnya (ayat 4) berbicara mengenai kewajiban di dalam pernikahan, yakni pemberian mahar terhadap istri dengan penuh kerelaan. Oleh

pengalaman ajaran, antara lain dengan konsep keringanan dan kemudahan yang terkenal dengan istilah *'azimah* dan *rukhsah*. *Ketiga*, menyedikitkan peraturan (*taklil al-taklif*).

karena itu, secara konseptual ayat-ayat tersebut tidak berbicara tentang pembolehan pernikahan tanpa batas. Penggunaan redaksi seperti itu hanya sebagai bentuk operasional lokal-temporal saat itu.

Penekanan ayat 3 dan 129 bukanlah pembicaraan mengenai pembolehan pernikahan lebih dari satu istri, namun sikap pembolehan tersebut merupakan bentuk respons atas peristiwa yang terjadi pada masa itu, yakni di mana kebanyakan orang mengasuh anak yatim, akan tetapi ia memakan hak anak yatim tersebut. Sehingga, perintah al-Qur'an yang memerintahkan mereka untuk berlaku adil tidak direspons menyebabkan al-Qur'an memberikan perincian atas perintah tersebut. Ketika mereka tidak bisa berbuat adil, maka mereka dapat menikahi perempuan lain seperti mereka mempunyai istri banyak pada masa itu, namun al-Qur'an memberikan batasan atas jumlahnya.

Pemahaman ayat ini tidak bisa terlepas dari ayat 129 tentang ketidakmampuan melakukan keadilan terhadap para istri mereka. Dengan demikian, ayat ini tidak keluar dari pesan utama nilai fundamental al-Qur'an yakni keadilan. Oleh karena itu, dalam aspek relevansinya, bahwa ayat tersebut turun sebagai ayat proteksi terhadap harta anak yatim (*protectional value*). Misi utama (*maqasid al-syari'ah*) atau nilai fundamental dari ayat tersebut adalah perlindungan harta. Kemudian, perlindungan harta tersebut tidak bisa dilakukan oleh masyarakat Arab saat itu, maka al-Qur'an memberikan solusi terhadap masalah spesifik tersebut, yakni pembolehan menikahi perempuan maksimal empat sebagai tindakan perlindungan harta dan penyelamatan atas tindakan kejahatan kepada harta anak yatim. Namun, al-Qur'an tidak berhenti di situ dalam menegakkan keadilan. Al-Qur'an menurunkan ayat 129 sebagai peringatan bahwa keadilan terhadap istri-istri itu sangat sulit dilakukan, di mana al-Qur'an menggunakan redaksi *nafi* sebagai penegasan atas tidak akan dapat berlaku adil.

Aspek relevansi, ayat ini sangatlah tergantung pada konteks. Sehingga makna universal ayat tersebut untuk dipraktikkan dalam kondisi berbeda, maka mengakibatkan bentuk praktik yang berbeda pula. Namun secara garis besar masih dalam misi yang sama yakni menegakkan prinsip keadilan. Ayat tentang poligami

bukanlah ayat instruksional positif, namun ayat instruksional negatif yang bukan bebas konteks, namun syarat konteks.

Pola hubungan suami istri dalam konteks pernikahan juga tidak lepas dari masalah perceraian, di mana dalam al-Qur'an dapat diwakili dari Q.S. al-Baqarah (2): 228-231. Masalah perceraian tidak lepas dari budaya masyarakat Arab secara umum. Masyarakat Arab tidak hanya suka melakukan pernikahan tanpa batas, namun ia juga secara mudah menceraikan istrinya, bahkan dengan mudah juga mereka merujuk istrinya kembali. Pada masa itu, perempuan yang telah diceraikan diperlakukan dengan tidak wajar dan perempuan yang telah bercerai tidak memperoleh kebebasan dari perceraian tersebut, mereka ditahan oleh suaminya untuk tetap tinggal di rumahnya. Sehingga, masyarakat Arab pada saat itu tidak memperlakukan istrinya dengan baik dan memberikannya hak secara patut.

Berbicara mengenai perceraian, para mufasir klasik dan kontemporer telah mengulasnya dengan rinci. Mufasir klasik memberi makna ayat tersebut sebagai ayat ketentuan hukum terjadinya perceraian. Ketika telah jatuh talak, maka istri telah memiliki kebebasan tanpa ada ikatan pernikahan. Kemudian, at-Tabari menegaskan dengan penjelasan kalimat sesudahnya, di mana perempuan dilarang menyembunyikan yang terjadi dalam rahimnya, yakni haidh karena suami mereka masih memiliki hak untuk merujuk kembali dan hamil karena suami bertanggung jawab melindungi istrinya ketika ditalak dalam keadaan hamil.

At-Tabari menjelaskan bahwa ketika suami menjatuhkan talak kepada istrinya dua kali maka diizinkan ia merujuknya kembali ketika habis masa iddahnya. Menurut at-Tabari bahwa tindakan al-Qur'an seperti ini merupakan suatu keharusan untuk menghentikan penyalahgunaan perceraian tanpa ketentuan waktu. Kemudian, berbicara mengenai jumlah talak yang diucapkan, ar-Razi telah mengemukakan bahwa ayat ini turun sebagai cara mentalak dan cara merujuk.

Penjelasan selanjutnya, tentang pemegang otoritas talak, at-Tabari juga telah memaparkan bahwa ketika keduanya (suami-istri) tidak dapat menegakkan hukum Allah berupa kewajiban dan hak yang telah ditetapkan kepada mereka untuk memperlakukan

keduanya dengan *ma'ruf*, maka diperbolehkan istri menebus dirinya. Para mufasir klasik mayoritas memberi pemaknaan mengenai hukum talak berdasarkan hadis Nabi. Pendapat yang demikian berimplikasi pada penetapan talak dan batalnya kontrak pernikahan hanya dari beberapa ucapan yang keluar dari mulut suami. Dengan kata lain, cara perceraian yang mudah seperti ini akan berat sebelah yang menciptakan pernikahan yang kembali sama seperti masa pra-Islam, yakni ada penindasan.

Secara garis besar, para mufasir klasik mengakui bahwa penentuan hukum jatuhnya talak itu guna menyelamatkan perempuan dari kondisi tradisi pra-Islam sebelumnya. Akan tetapi, di sisi lain mereka masih menunjukkan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam menyelesaikan permasalahan rumah tangga tersebut. Mereka masih memihak kepada suami yang memberikan makna diskriminatif pada istri atau perempuan. Sedangkan para mufasir kontemporer lebih kontekstual dalam menafsirkan ayat-ayat perceraian. Menurut Engineer bahwa perceraian adalah suatu konsekuensi yang terjadi ketika ada ketidakharmonisan dalam hubungan rumah tangga. Ia mengomentari bahwa laki-laki pemegang otoritas perceraian ketika perempuan dicerai tanpa ada kesalahan yang diperbuat. Menurutnya, ini adalah suatu kesimpulan bukan suatu aturan yang suci yang tidak dapat berubah. Ia kemudian menambahkan, Al-Qur'an secara jelas juga memberikan hak istri untuk membebaskan dirinya dari pernikahan ketika keduanya khawatir tidak mampu melaksanakan aturan-aturan pernikahan. Sehingga, tidak benar apabila pemegang otoritas perceraian hanyalah pada suami.

Selanjutnya, Engineer juga menitikberatkan terhadap ucapan talak menimbulkan konsekuensi adanya *'iddah* oleh istri (masa menunggu). Setelah *'iddah* itu selesai, suami dapat menarik kembali (*ruju'*). Ada pembebanan yang harus dilakukan oleh suami ketika menceraikan istrinya, yakni membayarkan setengah mahar istrinya ketika belum digauli. Ketika istri sudah digauli dan hamil, maka suami wajib memberikan nafkah istrinya sampai anaknya lahir. Pembebanan-pembebanan seperti itu menunjukkan tidak mudahnya perceraian itu dapat terjadi. Begitu pula pengertian ini

dikemukakan oleh Edip Yuksel dalam *Qur'an a reformist Translation* pun demikian.

Kemudian, berkaitan dengan konsep talak tiga, menurut Engineer bahwa di dalam al-Qur'an tidak ada konsep talak tiga. Al-Qur'an hanya membuat ketetapan untuk talak dua. Konsep talak tiga menurutnya merupakan konsep pra-Islam. Meskipun adanya ketetapan konsep talak dua, namun sebenarnya al-Qur'an menghendaki adanya keharmonisan kembali dalam keluarga, yakni ketika berbicara mengenai talak dua yang diucapkan, maka selalu diiringi dengan penjelasan keutamaan adanya perdamaian kembali di antara keduanya.²³⁸ Menanggapi penafsiran klasik tentang pengucapan kata "*thalaq*", Yuksel memberi makna bahwa ayat tersebut adalah peristiwa hukum dan bukan hanya untuk deklarasi lisan salah seorang pasangan, sehingga penjatuhan talak tidak semudah yang dipaparkan.

Dengan penjelasan dari kedua kelompok mufasir, maka penulis lebih sependapat dengan kelompok kedua dengan melihat sisi historis dan analisis linguistik yang ada. Tradisi yang menjadi suatu kebiasaan masyarakat Arab, al-Qur'an mencoba melakukan proses reformulasi dengan memberikan solusi secara bertahap mengenai hubungan keluarga yang tidak lagi harmonis. Ada proses yang perlu dilakukan oleh suami-istri ketika berkehendak untuk melakukan perceraian. Al-Qur'an dalam Q.S. al-Baqarah (2): 226-232 merupakan tahapan-tahapan dan aturan ketika melakukan perceraian. Pada ayat 226-227 merupakan jawaban atas tradisi Arab jahiliyyah yang menggantungkan istrinya ketika mereka melakukan sumpah (*'illa'*) untuk tidak menggauli istrinya. Tradisi Arab jahiliyyah sering memperpanjang maupun memperpendek sumpah yang ia lakukan, sehingga membuat suami sangat berkuasa terhadap istri dan menganggap istri dapat diperlakukan semaunya tanpa memperhatikan hak istrinya. Al-Qur'an melakukan rekonstruksi pemahaman masyarakat jahiliyyah tentang sumpah tersebut.

Kemudian, ayat-ayat selanjutnya menerangkan mengenai tahapan perceraian yang tidak secara mudah perceraian

²³⁸ Asghar Ali Engineer, *al-Qur'an, Women, and Modern Society*, 135-136.

dilakukan. Rekonstruksi yang dilakukan al-Qur'an mengenai tradisi perceraian masyarakat Arab pada saat itu adalah dengan memberikan cara-cara yang menunjukkan keseimbangan antara hak suami dan hak istri. Al-Qur'an tidak melakukan pelarangan adanya perceraian, namun perceraian tidak semudah dari yang mereka selama ini lakukan.

Penafsiran-penafsiran klasik memberikan pemahaman yang membuat para kaum pejuang feminis geram terhadap sikap al-Qur'an yang lebih menitikberatkan perceraian ada di tangan suami. Hal ini yang memunculkan para pemikir feminis-kontemporer melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat perceraian tersebut agar sesuai dengan semangat feminisme. Menurut penulis cara penyikapan terhadap pemahaman tersebut dengan sendirinya dapat dilihat dari interteks dan historis ayat tanpa harus melakukan penafsiran ulang dengan mengedepankan semangat dan ego pemaksaan kaum feminis.

Apabila melihat sisi historis dan memahami cara dakwah Islam dalam mendekati pemahaman masyarakat Arab, al-Qur'an tidak serta merta meninggalkan kebudayaan yang ada pada saat itu, karena (meminjam bahasa Nashr Hamd) al-Qur'an adalah produk budaya, sehingga tidak bisa lepas dengan budaya yang ada. Budaya Arab dalam hal perceraian, suami adalah pemegang kekuasaan untuk melakukan perceraian, sehingga sangat wajar apabila al-Qur'an merespons dengan menggunakan subjek laki-laki sebagai pemegang kekuasaan dalam melakukan perceraian. Permasalahan ini yang menjadi titik fokus para mufasir klasik maupun kontemporer, berbeda dengan titik fokus penulis yang tidak lebih mempermasalahkan siapa pemegang otoritas perceraian tersebut? Namun bagaimana proses perceraian itu sendiri terjadi melalui term *thalaq*?

Namun, apabila mengomentari pendapat para mufasir, maka menurut penulis mereka terpengaruh oleh ungkapan dalam hadis Nabi tentang perceraian yang dijatuhkan oleh suami dan istri. Dalam hadis pun dijelaskan dua-duanya yakni pelarangan istri menjatuhkan talak kepada suami, dan pembolehan istri melakukan

talak kepada suami.²³⁹ Akan tetapi, kedua hadis tersebut merupakan hadis yang dapat dikompromikan sehingga dapat menjadi *hujjah*.²⁴⁰ Sehingga, hadis-hadis tersebut tidak dipermasalahkan dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Karena dalam kenyataan hadis lain pun, banyak yang menjelaskan mengenai larangan suami menjatuhkan talak, misalnya hadis yang menyatakan *abqad al-halal 'inda Allahi at-thalaq* (HR. Abu Dawud) dan *la'ana Allahu kulla midwaq wa mitlaq* (HR. Tirmidzi).

Dalam analisis semantis yang telah penulis paparkan dalam bab sebelumnya bahwa kata *talaq* mempunyai makna dasar lepas atau bebas. Makna dasar tersebut menjadi pijakan dalam memahami makna komprehensif mengenai perceraian. Secara sintagmatik dan paradigmatis perceraian dalam al-Qur'an bersinergis dengan beberapa kata yang selalu disebutkan dalam ayat-ayat tersebut. Al-Qur'an mengiringi penjelasan perceraian itu dengan kalimat rujuk (*amsik*), *islah* dan *ma'ruf*. Al-Qur'an tidak melarang adanya perceraian, karena bagaimana pun pernikahan adalah suatu ikatan, yang mana dalam realitasnya ikatan juga dapat diputuskan. Pernikahan adalah sebuah *'aqd* yang dapat diputuskan oleh kedua pihak. Sehingga, perceraian adalah sebuah konsep yang alamiah.

Dibalik kealamiahannya suatu perceraian, al-Qur'an secara sintagmatik tidak mengabaikan adanya rujuk di antara keduanya. Penggunaan dua kata yang berlawanan dalam satu kalimat, yakni *amsik* dan *sarrih* merupakan petunjuk bahwa al-Qur'an tidak semata-mata menghendaki perceraian menjadi solusi akhir permasalahan keluarga. Akan tetapi, kata yang mengiringinya yakni adanya rujuk kembali juga menjadi fokus penting dari makna autentik ayat tersebut. Selain itu, dari analisis semantis tersebut bahwasanya titik tekan al-Qur'an berbicara mengenai perceraian adalah bagaimana perceraian itu dapat terjadi dengan cara yang *ma'ruf* dan ketika terjadi rujuk juga dilakukan dengan cara *ma'ruf*.

²³⁹ Lihat HR. Tirmidzi no. 947. Akan tetapi kualitas hadis tersebut adalah hasan.

²⁴⁰ Bentuk komprominya adalah larangan istri meminta cerai hanya berlaku jika permintaan cerai dilakukan tanpa ada alasan yang dibenarkan syar'i (*min gairi ma ba'sin*). Begitu pun suami yang melakukan cerai kepada istrinya, harus dengan alasan syar'i pula.

Penyebutan secara berulang-ulang term ini menunjukkan bahwa al-Qur'an ingin merekonstruksi budaya Arab dengan semangat egaliternya bagaimana ketidakharmonisan dalam keluarga diselesaikan bukan dengan cara yang tidak patut, namun dengan cara yang *ma'ruf* adalah cara al-Qur'an membebaskan perempuan dari penindasan yang terjadi.²⁴¹

Dari pemahaman mengenai kata *thalaq* dan *ma'ruf* di atas, maka sebenarnya menurut penulis, tanpa melakukan perdebatan panjang atas siapa pemegang otoritas tersebut sudah dapat ditemukan keseimbangan bahwa al-Qur'an dalam menyebutkan kalimat *thalaq* tidak ada satupun yang menyebutkan *khitab thalaq* secara eksplisit harus dilakukan oleh laki-laki, namun hanya menggunakan term *thalaq* dan kalimat *dhamir* (kata pengganti), sehingga menurut analisis linguistik bahwa kalimat *dhamir* tidak serta merta merujuk pada pemahaman spesifik laki-laki maupun perempuan, namun bisa menunjuk pada kalimat umum atau universal keduanya.²⁴²

Kembali lagi pada titik fokus penulis bahwa al-Qur'an menggunakan term *ma'ruf* dan *ihsan* dalam menjelaskan perceraian mempunyai makna pesan penting. Sebagaimana yang telah penulis paparkan bahwasanya kata *ma'ruf* makna dasarnya adalah mengetahui atau sesuatu yang jelas dan itu merupakan manifestasi keimanan. Kemudian, kata *ma'ruf* memiliki makna lebih tinggi dari adil - memperlakukan orang lain sama dengan perlakuan kepada anda - sedangkan *ihsan* adalah memperlakukan

²⁴¹ Apabila merujuk kata *ma'ruf* sendiri, kata *ma'ruf* dalam kata dasarnya berarti mengetahui yang didasarkan pada sikap kasih sayang dan pemurah. Kata *ma'ruf* dalam kamus linguistik menunjukkan bahwa kata ini berarti akhlak Islam yang baik, sebagai standar keimanan, batasan perbuatan atau tingkah laku. Lihat dalam 'Udah Khalil Abu 'Udah, *at-Tatawwur Al Dalali Baina Lugat*, 309.

²⁴² Seperti kata "*hum*" yang digunakan dalam al-Qur'an tidak serta merta menunjuk kalimat "mereka laki-laki banyak", namun, kata *hum* juga digunakan dalam menunjuk laki-laki dan perempuan. Al-Ghazali dan jumhur ulama berpendapat bahwa penggunaan bentuk muzakkar dalam suatu *khitab* juga mencakup kaum perempuan di dalamnya, kecuali ada alasan (*qarinah*) yang mengkhususkannya. Jumhur ulama linguistik juga berpendapat sama bahwa jika kelompok laki-laki berkumpul dengan kelompok perempuan, cukup menggunakan bentuk *muzakkar* kepada kelompok tersebut. Lihat dalam Abu Hamid Muhammad bin ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Manhul min Ta'liqat Usul* (Damsyuk: Dar al-Fikr, 1980), 143.

orang lain lebih baik dari perlakuannya terhadap Anda. Adil lebih mengarah kepada keseimbangan hak yang diberikan dan diterima, sedangkan *ihsan* adalah memberi lebih banyak dari pada yang harus Anda berikan dan mengambil lebih sedikit dari yang seharusnya diambil.

Ayat-ayat perceraian sebenarnya menghendaki adanya rekonsiliasi (*islah*) dalam permasalahan rumah tangga. Hal ini didukung oleh al-Qur'an secara konseptual yang melindungi istri ketika terjadi perceraian. Hal ini dapat dilihat dari interteks, seperti yang dijelaskan dalam Q.S. at-Talaq (65): 2 tentang kehadiran saksi dalam perceraian; Q.S. at-Talaq (65): 6 untuk melindungi perempuan ketika mereka dicerai dalam waktu hamil. Selain itu, secara interteks juga al-Qur'an sebenarnya lebih memberatkan adanya perdamaian di antara keduanya, yakni dalam Q.S. an-Nisa' (4): 35 untuk memberikan penengah sebelum keputusan untuk cerai diambil. Itulah mengapa al-Qur'an menjelaskan realitas perceraian dengan term-term tertentu, karena perceraian yang bersifat alamiah dalam pelaksanaannya harus memperhatikan dimensi etik moral yang humanistik. Karena di atas hukum formal ada hukum moral yang tidak ada rasa penindasan di antara masing-masing.

Kemudian, apabila masih ada pertanyaan mengenai ayat 228 yang berbunyi "*wa li ar-rijali 'alaihinna darajah*" di mana para mufasir memberi makna ayat ini berhubungan kuat yang menegaskan bahwa laki-laki itu lebih unggul dari perempuan. Apabila melihat konteks keseluruhan ayat bahwa ayat ini tidak sama sekali berbicara mengenai keunggulan antara laki-laki dan perempuan, namun, ayat ini berbicara mengenai peran fungsi gender dalam permasalahan rumah tangga. Sedangkan, apabila melihat konteks linguistiknya, bahwa kalimat tersebut sangat erat dengan kata *ma'ruf* yang cenderung pada makna kesetaraan yang jelas telah diketahui. Sedangkan kalimat *li rijali 'alaihinna darajah* jatuh setelah al-Qur'an menjelaskan mengenai kata *ma'ruf* itu sendiri.

Untuk memperkuat, berdasarkan konteks mikro dari berbagai riwayat tidak sama sekali berhubungan dengan perbedaan keunggulan antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi relasi

antara suami-istri dalam rumah tangga.²⁴³ konteks makro peristiwa-peristiwa yang terjadi di masyarakat Arab pada saat itu menunjukkan bahwa al-Qur'an memang tidak bisa melepas tradisi yang ada pada saat itu dengan mudah. Namun, dengan merangkul tradisi yang ada pada saat itu, maka membuat al-Qur'an dapat lebih diterima dan komunikatif dengan masyarakat.

Hal demikian dapat diperkuat dengan melihat konteks ayat sebelum dan sesudah ayat tersebut. Sebenarnya ayat ini didahului dengan pembicaraan tentang relasi suami istri dalam berhubungan *jima'* dan adanya suatu sumpah yang diucapkan bukan menjadi penghalang untuk terjadi adanya perbuatan yang bijak dan perdamaian (Q.S. al-Baqarah (2): 224-225). Kemudian, ayat selanjutnya sampai ayat 232 berbicara mengenai cara menjatuhkan talak dan cara melakukan rujuk. Oleh sebab itu, ayat ini sebenarnya bukan ayat yang berbicara atas pembolehan adanya perceraian atau rusaknya suatu hubungan rumah tangga, namun lebih menekankan pada konsep rujuk ketika terjadi perselisihan dalam rumah tangga. Hal ini disebabkan bahwa ayat tentang talak selalu di dalamnya diiringi dengan penjelasan mengenai rujuk atau perdamaian, seperti ayat-ayat yang setema yang menekankan perdamaian, Q.S. an-Nisa' (4): 35.

²⁴³ Dalam riwayat as-Sa'labi, pada masa Rasulullah, seorang sahabat yang bernama Isma'il bin Abdullah al-Ghifari menceraikan istrinya, dan dia tidak tahu bahwa istrinya sedang hamil. Kemudian, selang beberapa waktu ia baru mengetahuinya, maka dia pun merujuknya kembali, maka turunlah ayat tersebut. Selain itu, dalam riwayat Abu Dawud dan Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari Asma binti Yazid, dia berkata: "saya dicerai oleh suami dan pada masa itu tidak ada ketetapan iddah untuk para wanita yang dicerai, maka ia menetapkan iddah untuk wanita-wanita yang dicerai tersebut. Lihat dalam Jalaluddin as-Suyuti, *Asbab Nuzul*, terj. Abu Hayyi (Jakarta: Gema Insani, 2009), 97. *Sabab* mikro ayat 232 adalah riwayat Ibn Murdawaih bahwa Ma'qil Ibn Yasar mengawinkan saudaranya dengan laki-laki muslim. Beberapa lama kemudian dicerai dengan satu talak. Setelah habis masa iddahya ia ingin kembali lagi. Maka datanglah laki-laki tadi bersama Umar Ibn Khattab untuk meminangnya. Ma'qil menjawab: "hai orang celaka! Aku memuliakan kamu dan aku kawinkan kamu dengan saudaraku, tetapi kamu ceraikan dia. Demi Allah ia tidak akan kukembalikan kepadamu." Kemudian, turunlah ayat tersebut, dan Ma'qil berkata bahwa "Aku dengar dan aku taati Rabbku". Ia memanggil orang itu dan berkata: "Aku kawinkan kamu kepadanya dan aku muliakan kamu. Lihat dalam Qamaruddin Shaleh, dkk, *Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat al-Qur'an* (Bandung: CV. Diponegoro, 1989), 26-28.

Dari penjelasan interteks-historis di atas, maka sebenarnya ayat-ayat talak bukanlah mendiskreditkan perempuan dan menghilangkan realitas adanya ketidakharmonisan keluarga yang menyebabkan adanya perceraian. Namun perceraian adalah realitas yang alamiah yang cara pelaksanaannya yang perlu diperhatikan. Perceraian dilakukan harusnya dengan cara yang *ma'ruf, ihsan, dan islah* (perdamaian). Oleh karena itu, al-Qur'an sebenarnya tidak memperdebatkan *khitab* yang melakukan perceraian tersebut, akan tetapi sikap kemanusiaan yang menjadi *counter* terwujudnya keharmonisan keluarga.

Oleh sebab itu, untuk membawa makna dan misi al-Qur'an tersebut untuk masa selanjutnya, diperlukan pemaparan hierarki nilai. Berdasarkan penjelasan di atas, ayat-ayat perceraian (*thalaq*) memiliki nilai instruksional yang berlandaskan nilai obligatori. Nilai obligatori ayat talak adalah ketika dalam Q.S. al-Baqarah (2): 228 dan 229 menggunakan kata *la yahillu* dalam bentuk *nafi* yang menunjukkan hal tersebut adalah suatu kewajiban yang bebas konteks atau tidak menghiraukan adanya perubahan kondisi bahwa perempuan mempunyai kodrat untuk mengandung dan melahirkan. Nilai-nilai obligatori inilah yang bersifat prinsipal yang berpengaruh terhadap nilai universal.²⁴⁴ Oleh karena itu, ayat itu menunjukkan bahwa keharaman menyembunyikan sesuatu yang ada di dalam rahimnya karena itu sudah menjadikan ketetapan Allah dan juga adanya keharaman ketika setelah melakukan pernikahan meminta kembali mahar yang telah diberikan kepada istri. Kedua hal tersebut sudah menjadi doktrin agama yang tetap dan tidak dapat disesuaikan perubahan konteks. Dengan demikian, ayat ini bukan semata-mata harus dipahami secara literal sepanjang masa, namun ada beberapa aspek lain yang menjadi inti pesan untuk bisa menentukan apakah ayat ini dapat universal sepanjang masa atau tidak.

Secara inti pesan yang disampaikan ayat ini adalah perceraian dapat dilakukan ketika terjadi ketidakharmonisan dalam keluarga terjadi, namun itu merupakan opsi terakhir ketika tidak bisa lagi diadakan perdamaian. Sampai-sampai al-Qur'an dalam

²⁴⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 165-166.

mendukung atas pengutamaan perdamaian dengan menyebutkan adanya hakim yang dapat menyelesaikan persoalan tersebut sebelum terjadi perceraian. Namun, yang menjadi persoalan untuk bisa melihat keuniversalnya adalah masalah kewenangan suami untuk menyatakan perceraian terhadap istri secara sepihak tanpa melibatkan orang lain. Dalam segi frekuensi, pernyataan tersebut bukan semata-mata menunjukkan laki-laki selalu menjadi pihak pemegang keputusan cerai, namun dalam ayat 229 juga dijelaskan adanya pembolehan istri menebus dirinya sendiri (meminta talak). Dengan demikian, *khitab* pemegang keputusan bukan hanya pada laki-laki. Redaksi ayat tersebut berkata demikian karena masyarakat pada saat itu memposisikan perempuan merupakan manusia yang tidak memiliki kekuatan, yang mana hidupnya hanya bergantung kepada laki-laki secara kekuatan ekonomi dan finansial. Selain itu, mereka juga berperan terbatas dalam kehidupan publik di masyarakat tersebut.

Ketika melihat aspek penekanan yang ingin disampaikan, maka ayat ini pesan utamanya adalah nilai perdamaian ketika melihat konteks ayat sebelum dan sesudahnya. Perceraian merupakan bentuk langkah al-Qur'an merespons pada saat itu tidak dapat lagi dilakukan perdamaian. Sehingga, pembolehan perceraian merupakan bentuk proteksi terhadap perempuan agar terhindar dari penindasan. Hal ini melihat aspek relevansinya bahwa saat itu perempuan dengan sewenang-wenangnya dilecehkan oleh suaminya. Sehingga, inilah yang seperti spirit al-Qur'an dalam dakwah Nabi yakni menjunjung tinggi nilai perdamaian yang lebih menghendaki kesetaraan antar kedua pihak dan prinsip kemanusiaan guna membangun keluarga yang penuh *rahmah*. Sehingga, pemegang otoritas keputusan cerai sangatlah kontekstual, tergantung kondisi yang sedang terjadi.

Permasalahan domestik lainnya dalam konteks kekeluargaan adalah tentang pembagian waris. Persoalan waris merupakan persoalan lain yang mendapatkan kritikan tajam oleh para mufasir klasik dan kontemporer. Para mufasir klasik dan kontemporer sebenarnya sudah menunjukkan misi Islam yang membawa pesan untuk menjunjung kaum perempuan dalam wilayah kewarisan. Penafsiran at-Tabari, az-Zamakhsyari, dan ar-Razi dalam Q.S. an-Nisa' (4): 7, 11, dan 12 telah menunjukkan bahwa al-Qur'an

memberikan jumlah waris 2:1 itu merupakan respons al-Qur'an atas kondisi masyarakat Arab yang pada saat itu perempuan tidak mendapatkan harta warisan.²⁴⁵ Misi kesetaraan ini diakui oleh para mufasir klasik, namun yang menjadi sorotan kemudian oleh para mufasir kontemporer adalah masalah keputusan bahwa jumlah 2:1 itu adalah suatu ketentuan yang telah Allah tetapkan.

Menurut para mufasir klasik bahwa ayat ini turun dalam rangka menata hukum warisan yang lebih berkeadilan. Namun, at-Tabari tidak menjelaskan secara rinci kenapa anak laki-laki mendapatkan dua kali anak perempuan. Begitu pula yang diungkapkan oleh az-Zamakhshari dalam *al-Kasasyaf*. Namun, mereka sepakat bahwa pembagian tersebut tidak bersifat mutlak, karena al-Qur'an menyebutkan pembagian-pembagian lain bagi anak perempuan. Akan tetapi, ar-Razi lebih tegas mengatakan bahwa pembagian tersebut merupakan ketentuan Allah. Alasan yang dikemukakan adalah anak perempuan lebih rentan dan lemah dari pada anak laki-laki. Selain itu, ia juga dipandang kurang secara intelektual.

Dari pemaparan mufasir klasik, secara jelas terlihat bahwa mereka setuju dengan pembagian tersebut merupakan ketetapan Allah. Tugas manusia hanyalah melaksanakannya saja tanpa membuat ketentuan baru. Pendapat yang seperti ini yang dikritisi oleh para mufasir kontemporer, sehingga mereka juga menafsirkan ulang ayat waris tersebut dan dengan fokus yang sama.

Menurut Wadud dan Engineer pembagian jumlah bagian bukanlah jumlah yang mutlak dan bukan bersifat normatif-ideologis, namun bersifat sosiologis-praktis-kontekstual. Pijakan pendapat kontemporer bahwa pembagian itu bersifat fleksibel adalah sisi kemanfaatan harta peninggalan. Mereka mendasarkan pendapatnya pada penjelasan bahwa ayat tersebut turun terkait dengan konteks sosio-kultural masyarakat Arab pada saat itu yang masih menjunjung tinggi keunggulan laki-laki, sehingga Islam sebagai agama yang dalam ajarannya dilakukan secara bertahap sangat wajar apabila masih menggunakan konteks budaya saat itu.

²⁴⁵ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil*, III: 365. Al-Zamakhshari, *al-Kasyasyaf*, I: 506. Fakhruddin ar-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih*, IV: 203.

Keduanya sangat erat memegang pemahaman berdasarkan konteks historis.

Apabila melihat konteks mikro, maka turunnya ayat tentang pembagian waris adalah ketika Rasulullah dengan Abu Bakar berjalan kaki ketika menengok Jabir Ibn Abdillah yang sedang sakit keras di kampung Bani Salamah. Ketika ia tidak sadarkan diri, ia meminta air untuk berwudhu dan dipercikkan kepadanya, sehingga Jabir sadar. Lalu Jabir berkata: “Apa yang tuan perintahkan kepadaku tentang harta bendaku?”. Maka turunlah ayat tersebut.²⁴⁶

Melihat konteks sosial pada saat itu bahwasanya anak Sa’ad bin al-Rabi’ tidak diberi bagian harta waris sama sekali, sehingga sangat wajar al-Qur’an meng*counter* dan merespons peristiwa tersebut dengan tidak lepas konteks yang terjadi yakni dengan menurunkan aturan hukum baru bahwa perempuan mendapatkan bagian waris. Permasalahan yang muncul dari turunnya ayat al-Qur’an tersebut adalah kenapa bagian anak perempuan setengah dari bagian anak laki-laki? Hal ini tidak lepas dari konteks sosial masyarakat Arab pada saat itu di mana laki-laki sebagai pencari nafkah dan sepenuhnya kebutuhan keluarga ada dalam tanggung jawab laki-laki.²⁴⁷

Perempuan pada masa pra-Islam tidak memiliki hak apapun, dan ketika pada masa ekstrem jahiliyyah mereka justru menjadi “harta” warisan suami mereka ketika meninggal. Al-Qur’an menyebut 2:1 bukan sebagai diskriminasi perempuan, namun angka tersebut bukanlah angka pasti, sebagaimana dalam analisis linguistik pada bab III. Pembagian tersebut mempertimbangkan kondisi psikologis masyarakat Arab saat itu. Fleksibilitas tersebut didukung dengan penyebutan al-Qur’an yang tidak hanya membagi harta warisan 2:1, namun dalam kondisi tertentu bagian perempuan tidak selalu satu, namun bisa berubah sesuai dengan kondisi yang terjadi. Beberapa ayat tentang harta waris diturunkan kepada sebuah masyarakat yang “warisan” hanya diberikan kepada laki-laki yang menjadi kebanggaan keluarga. Al-Qur’an

²⁴⁶ Abi al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi, *Asbab an-Nuzul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 96.

²⁴⁷ Lihat dalam al-‘Alusi, *Ruh al-Ma’ani* (Beirut: Dar al-Fikr: 1997), II: 217.

datang dengan membatasi hegemoni laki-laki dengan memberi warisan pada saudara dekat.

Dalam pembahasan ini, penulis mencoba mendekati ayat ini tidak hanya seperti mufasir tekstualis dan lebih kepada mufasir kontemporer yang kontekstualis, namun dengan teori Abdullah Saeed penulis menarik keduanya untuk mendapatkan makna autentik dari ayat-ayat waris tersebut. Apabila berdasarkan konteks sosio-historis penulis sependapat dengan kedua kelompok tersebut yang menegaskan bahwa ayat-ayat waris tersebut merupakan penghargaan yang sangat besar terhadap kaum perempuan yang pada masa pra-Islam mereka terdiskriminasi dan tidak dihargai. Namun, ada bagian yang menyebabkan kedua kelompok ini tidak bisa bertemu, yakni tidak menggabungkan dari pemahaman historis dengan interteks-linguistik.

Berbicara mengenai gender, maka tidak bisa dilepaskan dari konsep gender itu sendiri, yakni penggunaan kata *rijal*, *nisa'*, *zakar* dan *unsa*. Dalam ayat-ayat gender al-Qur'an menggunakan keempat term tersebut. Dalam Q.S. an-Nisa' (4): 7 dan 12 al-Qur'an menggunakan bentuk gender secara fungsional (*rijal* dan *nisa'*), sedangkan dalam Q.S. an-Nisa' (4): 11 menggunakan term *zakar* dan *unsa*. Pertanyaan selanjutnya adalah kenapa al-Qur'an menggunakan term *zakar* dan *unsa*? Sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya, penggunaan term tersebut berbeda fungsinya, yakni fungsi sosiologis jenis kelamin. Penggunaan term *zakar* dan *unsa* karena ayat tersebut memang menunjuk pada pembagian waris yang memang diberikan kepada kelompok manusia berdasar jenis kelamin yang tidak bisa ditukar satu sama lain, karena harta peninggalan tersebut bukan harta hasil upaya memfungsikan gender, namun pemberian yang memang diberikan kepada setiap manusia yang berjenis kelamin laki-laki dan perempuan tanpa pandang usia.

Kemudian, pemahaman tersebut juga tidak bisa dilepaskan dari penggunaan dua kata yang berbeda namun menunjukkan makna yang kiranya sama, yakni *nasibun* dan *hazz* yang berarti bagian. Ketika al-Qur'an menjelaskan kata *rijal* dan *nisa'* ia menggunakan term *nasibun* (ukuran yang sudah diketahui), berbeda ketika menjelaskan term *zakar* dan *unsa*, al-Qur'an

menggunakan term *hazz* (bagian dalam warisan). Sehingga, bagian yang diberikan kepada mereka dengan kata *nasibun* merupakan suatu hak yang patut mereka dapatkan berdasarkan unsur pokoknya. Sedangkan penggunaan kata *hazz* sebagai penjelasan bahwa memang ada jumlah secara riil dari harta peninggalan yang didapatkan oleh setiap jenis kelamin, namun kenyataan ini bukan menunjukkan kenyataan jumlah yang mutlak.

Melalui analisa struktur kalimat, tampak beberapa hal. *Pertama*, redaksi yang dipakai adalah “bagi laki-laki adalah bagian yang sama dengan bagian dua anak perempuan” bukan sebaliknya “bagi perempuan setengah bagian laki-laki”. Ini menunjukkan bahwa bagian warisan perempuan menjadi pokok (*asl*). Analisis struktur kalimat ini menunjukkan bahwa al-Qur’an telah melakukan reformasi yang radikal. Di mana yang sebelumnya laki-laki sebagai parameter dan struktur nilai, melalui ayat ini diberlakukan yang sebaliknya.

Kemudian, ada pengulangan frase “*min ma taraka al-walidaini wa al-aqrabuna*”. Tujuan pengulangan tersebut adalah untuk menguatkan bahwa Tuhan memberikan bagian kepada semuanya sekaligus mengajari mereka prinsip keadilan yang tidak dikenali oleh masyarakat Arab pra-Islam yang hanya memberi warisan kepada laki-laki yang ikut berperang. Dari penjelasan linguistik dan konteks makro dapat disimpulkan bahwa ‘*ashabiyyah* (hubungan kesukuan) bukanlah hubungan paling penting yang mengungguli hubungan kerabat lain.

Secara sintagmatik dan paradigmatic, ayat waris tidak bisa dilepaskan dari medan semantik yang melingkupinya. Dari sisi historis, pembagian harta warisan sudah menjadi budaya masyarakat Arab sebelum datangnya Islam. Namun, yang menjadi hal baru yang ditekankan oleh al-Qur’an yang sebelum Islam datang tidak ada konsep tersebut adalah adanya konsep wasiat dan pembayaran hutang. Dalam Q.S. an-Nisa’ (4): 11 dan 12 bahwa pembagian warisan itu dapat dilakukan setelah menyelesaikan dua kewajiban sebelumnya yakni wasiat dan hutang orang yang meninggal. Secara interteks, al-Qur’an lebih banyak berbicara mengenai wasiat dari pada waris, hal ini dapat dilihat bahwa ayat tentang waris hanya disebut tiga kali sedangkan

ayat wasiat lebih banyak disebutkan oleh al-Qur'an, yakni 10 kali.²⁴⁸

Penekanan yang disampaikan dalam ayat-ayat tersebut sebenarnya adalah ayat tentang wasiat, karena secara interteks, ketika al-Qur'an berbicara mengenai wasiat, ia tidak sama sekali menyebut dan menyinggung tentang waris, berbeda ketika berbicara mengenai bagian waris, al-Qur'an selalu mengiringinya dengan pembahasan wasiat. Sehingga, dari sisi interteks-linguistik, medan semantis ayat waris tidak bisa lepas dari konsep wasiat, di mana konsep waris hanyalah sebagai informasi yang dijadikan pengiring atas penjelasan ayat wasiat, karena melihat kondisi masyarakat saat itu yang belum mengenal wasiat, tetapi sudah mengenal budaya waris.

Pemenuhan wasiat ini yang menunjukkan kesetaraan, karena dalam Q.S. an-Nisa' (4): 11 *wasiat* disandarkan pada kalimat *fi auladikum*. Kata *aulad* merupakan bentuk plural yang mencakup pengertian maskulin dan feminin, tidak cenderung pada salah satunya (universal). Sehingga, Allah memberikan perintah melaksanakan wasiat yang berpegang pada prinsip kesetaraan. Dengan demikian, konsep pembagian waris dalam al-Qur'an merupakan konsep pembagian yang mengedepankan konsep kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan dalam menerima keadilan bagian harta peninggalan.

Penjelasan waris sebagai informasi atas budaya masyarakat Arab yang tidak mungkin al-Qur'an tinggalkan.²⁴⁹ Konsep waris yang diceritakan al-Qur'an tidak ditinggalkan oleh al-Qur'an begitu saja, namun dilakukan rekonstruksi aturan-aturan yang menaunginya karena melihat konteks historisnya, harta peninggalan dari orang yang meninggal pada masa itu tidak diatur sedemikian rupa, sehingga waris dapat jatuh kepada siapa pun, bukan hanya yang berhubungan nasab. Islam datang dengan melakukan reformulasi dengan cara membiarkan adat budaya

²⁴⁸ Q.S. al-Maidah (5): 106, Q.S. al-Baqarah (2): 180, 181, 182, 240, Q.S. an-Nisa' (4): 7, dan beberapa ayat yang lainnya.

²⁴⁹ Pendapat ini seperti pendapat dengan Muhammad Syahrur. Lihat dalam Muhammad Syahrur, *Nahw Usul Jadidah li al-Fiqih al-Islami*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 419.

berlaku tetap ada, namun dengan ditambahi reformulasi, sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' (4): 33.

Analisa berikutnya bahwa ayat-ayat konteks waris diawali dengan pembicaraan tentang penguatan hak-hak anak yatim secara khusus, melarang memakan harta mereka, dan pentingnya menjaga harta tersebut, yakni dalam Q.S. an-Nisa' (4): 1-6. Kemudian, masuk dalam konteks pembicaraan waris, al-Qur'an memulai dengan pembicaraan persamaan hak yang diperoleh laki-laki dalam waris (Q.S. an-Nisa' (4): 7), di mana ayat tersebut turun sebelum ayat 11 dan 12. Ayat 7 merupakan sebuah koreksi awal atas praktik tradisi yang ada pada masa itu. Namun, meskipun ayat ini sudah diturunkan, masih ada praktik pengebirian pada perempuan yang mengakibatkan seorang sahabat Sa'ad bin Rabi' -sebagaimana yang dipaparkan sebelumnya- melakukan protes kepada Nabi. Setelah penjelasan mengenai kesetaraan hak waris, maka pembicaraan dilanjutkan dengan penjelasan mengenai wasiat, yakni memberikan harta peninggalan kepada anak yatim, fakir miskin, dan lainnya (Q.S. an-Nisa' (4): 8-10).

Apabila melihat ayat yang setema, al-Qur'an menjelaskan mengenai pembagian harta warisan ini disebutkan dua kali, dalam ayat pembahasan ini salah satunya adalah Q.S. an-Nisa' (4): 176. Meskipun ayat ini turun berbeda redaksi dan konteks, namun maksud ayat tersebut sama seperti analisis ayat di atas. Kemudian, berdasarkan analisa historis yang dipaparkan penulis pada penjelasan sebelumnya menunjukkan bahwa secara umum ayat ini menjelaskan mengenai misi kesetaraan, bisa dikatakan sebagai reformasi besar pada saat itu, maka tidak heran apabila mengalami perlawanan dari para sahabat.

Ayat waris memang merupakan ayat legal apabila dilihat dari perintah dan sifatnya yang rinci, namun ketika telah menganalisisnya lebih dalam maka ayat ini memiliki motivasi yang sifatnya etis. Dari beberapa pemaparan menunjukkan bahwa makna autentik pembagian waris adalah adanya pemerataan harta dan kesejahteraan ekonomi.²⁵⁰ Meskipun demikian, ayat ini

²⁵⁰ Pendapat ini seperti yang dijelaskan oleh Nashr Hamd Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Syamsul Hadi (Yogyakarta: Samha dan PSW, 2003), 207.

tidaklah bisa diterapkan sepanjang masa. Karena ada beberapa aspek lain yang harus diperhatikan atas keuniversalan ayat tersebut. Dalam konteks hierarki nilainya, ayat ini termasuk ayat instruksional. Sebab, ayat ini berbicara mengenai persoalan khusus yang ada pada masa pewahyuan.

Kemudian, untuk mengetahui apakah ayat tersebut bersifat universal atau partikular, maka perlu pendeteksian yang dikategorikan oleh Saeed. *Pertama*, frekuensi. Ayat tentang waris hanya disebutkan al-Qur'an dalam beberapa ayat. Artinya, ayat ini tidak menjadi prioritas utama dalam al-Qur'an. *Kedua*, mengenai penekanan. Pembagian waris adalah persoalan yang ditekankan oleh Nabi dalam perjalanan dakwahnya, yakni untuk membentuk masyarakat yang egaliter dan adil.

Penekanan ini dapat dilihat dari ayat 7 tentang persamaan hak mendapatkan waris. Kemudian, ayat berikutnya (11 dan 12) merupakan tuntutan operasional dari ayat 7 di atas sebagai respon dengan kondisi saat itu. Masyarakat pada saat itu tidak bisa hanya diberikan pemahaman atas suatu perintah yang sifatnya umum, namun butuh perincian yang cukup. *Ketiga*, adanya relevansi dengan ruang dan waktu pada masa pewahyuan. Secara redaksi, ayat ini tidak berlaku universal, namun secara misi ayat ini berlaku universal yakni adanya sikap menjunjung tinggi keadilan dan kesetaraan masyarakat. Akibatnya, setiap masyarakat berhak menentukan bentuk operasionalnya sesuai konteks yang ada. Dari pemaparan panjang mengenai pembagian waris membuat ayat-ayat tersebut termasuk pada ayat-ayat instruksional yang sifatnya spesifik dan temporal, selama prinsip pemerataan ekonomi secara adil tetap sama dan menjadi landasan pembagian harta peninggalan, sehingga bentuk-bentuk diskriminasi salah satu pihak dapat dihindari.

C. Makna autentik Ayat tentang Kesetaraan di Ranah Publik

Selain pola relasi laki-laki dan perempuan dalam wilayah domestik, penulis juga akan mengulas mengenai peran perempuan dalam wilayah publik. Adapun ayat-ayat yang penulis ulas terfokus pada ayat-ayat yang berkuat pada peran perempuan dalam persaksian: Q.S. al-Baqarah (2): 282; kepemimpinan perempuan: Q.S. al-Ahzab (33): 33 dan Q.S. an-Naml (27): 23.

Pertama, perempuan dalam masalah persaksian tidak bisa dilepaskan dari keterangan Q.S. al-Baqarah (2): 282. Pada penafsiran klasik ada penafsiran-penafsiran yang cukup bervariasi. At-Tabari misalnya memaknai kata *min rijalikum* dalam ayat tersebut tidak harus didekati dengan pendekatan gender, namun dengan pendekatan sosiologis-politik, karena berkaitan dengan status sosial (merdeka dan budak). Orang merdeka dapat menjadi saksi dan orang yang statusnya budak tidak dapat menjadi saksi. Sehingga, ia cenderung memaknai kalimat tersebut dengan orang merdeka.

Selanjutnya, mengenai jumlah persaksian perempuan yang jumlahnya dua dari seorang laki-laki at-Tabari membenarkan makna tersebut dengan menjelaskan dua riwayat dari Abu Rabi' dan adh-Dhahak. Sedangkan, alasan kenapa dua orang perempuan, menurutnya bahwa kalimat *tadilla* menurutnya berarti *an-nisyan* (lupa). Sehingga, maksud jumlah saksi dua orang perempuan tersebut adalah sebagai pengingat (*tazkir*) terhadap perempuan yang satunya. Penafsiran at-Tabari tersebut terlihat adanya keterpengaruhannya dari konteks Arab pada saat itu. Sebagaimana dalam riwayat-riwayat yang dikutipnya tentang penjelasan kebiasaan orang Arab dalam melakukan transaksi jual beli dengan cara berhutang. Permasalahan ayat tersebut yang berbicara mengenai ekonomi, maka menurut at-Tabari melihat kondisi perempuan pada saat itu yang kurang pengetahuan mengenai sistem perekonomian dan bisnis.

Penafsiran klasik lainnya, seperti ar-Razi menafsirkan kata *min rijalikum* tidak harus dimaknai secara tekstual "laki-laki". Sehingga, menurutnya makna kata tersebut bukan menunjuk pada jenis kelamin, akan tetapi lebih pada kompetensi seorang saksi (sifat). Sedangkan, mengenai makna kesaksian dua orang perempuan dan seorang laki-laki ia memberi makna beberapa pemaknaan, yakni bermakna secara redaksional yakni jika tidak ada dua orang laki-laki, maka bisa digantikan dengan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan. Kemudian, untuk menunjuk saksi ia memberikan kategori persyaratan yang harus dipenuhi, seperti baligh, merdeka, paham atas yang dipersaksikan, harus menjaga *muruh*, dan beberapa syarat yang lain. Dari beberapa

penjelasan tersebut, ar-Razi terlihat tidak konsisten dengan pendapatnya tentang makna *min rijalikum*.

Kemudian, apabila melihat pemaknaan mufasir kontemporer, seperti Wadud dan Engineer. Menurut Wadud bahwa dalam ayat tersebut tidak menjelaskan mengenai kualitas seorang laki-laki sama dengan dua orang perempuan. Ia menegaskan bahwa apabila mereka ditunjuk sebagai saksi, maka yang wajib menjadi saksi adalah satu, yang lain hanyalah sebagai pengingat (mitra kerja). Sedangkan, mengenai jumlah yang boleh menjadi saksi, Wadud melihat konteks historis saat itu di mana perempuan kedudukannya di bawah laki-laki yang lemah, sehingga dikhawatirkan adanya intervensi. Oleh sebab itu, kehadiran saksi perempuan menjadi pengetahuan masyarakat pada saat itu jika mereka memiliki kesempatan dan kemampuan yang selama ini tidak diketahui oleh laki-laki.

Wadud memberi penekanan bahwa tidak semua ayat dapat digeneralisasi. Ada ayat-ayat tertentu diturunkan untuk merespon persoalan tertentu pula. Ia menegaskan bahwa ayat tersebut seperti ayat persaksian lain. Sehingga tidak bisa digeneralisasi bahwa perempuan merupakan makhluk lemah dan kedudukannya memang di bawah laki-laki, sebagaimana pendapat dari para mufasir klasik. Hal inilah yang dikritik secara tajam oleh Engineer bahwa kelompok ortodoks dalam menyampaikan ayat tersebut lebih cenderung pada unsur feminisnya dari pada unsur pokoknya. Menurut Engineer bahwa kesaksian perempuan sama dengan kesaksian laki-laki. Karena, dua perempuan bukanlah diterima kedua kesaksiannya, namun hanya salah satunya saja, salah satu yang lain sebagai penguat atau pengingat semata.

Dari beberapa uraian mufasir klasik dan kontemporer tersebut, penulis lebih cenderung pada pemahaman mufasir kontemporer, di mana dalam memahami ayat tidak bisa lepas dari aspek historisnya. Akan tetapi, para mufasir klasik lebih memberikan makna dengan makna yang bersifat normatif, yang mana konteks mufasir pada saat itu yang patriarkhal menyebabkan penafsiran mereka juga merespons apa yang telah terjadi di sekitarnya.

Apabila melihat sisi historisnya maka ayat tersebut memang bertujuan untuk merespons keadaan yang sedang dialami pada

saat itu. Perempuan yang sama sekali tidak mendapat nilai berharga menjadi kelas kedua setelah laki-laki. Sehingga, ayat tersebut merupakan ayat yang bukan normatif-ideologis, namun ayat yang sosiologis-kontekstual. Konsep penduduk Madinah yang berbeda dengan penduduk Makkah, maka membuat al-Qur'an melakukan reformulasi pemahaman Arab Makkah untuk sedikit terbuka terhadap posisi perempuan, sebagaimana pada masyarakat Madinah. Madinah merupakan kota yang sangat subur dan maju, sehingga dari sisi ekonomi tidak akan ada kekurangan.

Penulis memang sependapat dengan mufasir kontemporer, namun ketika melihat konteks linguistik, bahwasanya ayat ini tidak hanya menjelaskan tentang jumlah saksi dalam transaksi ekonomi, namun ada konsep yang sebenarnya akan dipaparkan oleh Allah, yakni konsep keadilan. Keadilan dalam analisis semantisnya bahwasanya tidak terlepas dari masalah keimanan. Hal ini menunjukkan bahwa keadilan dalam bertransaksi harus dilandasi dengan keimanan, sehingga akan menimbulkan keadilan yang *haqq*. Konsep tersebut juga tidak terlepas dengan kata *rijal* dan *imra'ah* yang dipakai dalam menunjukkan fungsi gender. Oleh sebab itu, menurut penulis bahwa suatu persaksian dalam lingkup secara general tidak terlepas dari penegakkan keadilan yang tidak cenderung kepada salah satunya. Perempuan maupun laki-laki mempunyai porsi yang sama dalam penegakkan keadilan di dalam masalah publik yang bersifat sosiologis, tanpa ada pengecualian sedikitpun.

Apabila melihat segi linguistik, saksi dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *syahadah* (kehadiran),²⁵¹ atau berarti orang yang melihat atau mengetahui. Dalam *Mu'jam Maqayis* dijelaskan bahwa persaksian menunjukkan kepada bentuk yang berarti hadir dan objektif (*al-khudur wa al-'ilm*). Keterangan saksi merupakan salah satu alat bukti yang sangat penting baik di dalam (*litigasi*) maupun di luar persidangan (*non-litigasi*). Sah atau tidaknya suatu kejadian atau peristiwa selalu dipersaksikan oleh orang lain dan

²⁵¹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 2348 dan Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah...*, 406.

juga ditentukan oleh keterangan saksi, bukan jumlah persaksian laki-laki atau perempuan.

Hal demikian diperkuat dengan melihat konteks sastra ayat tersebut. Konteks ayat ini memang berbicara mengenai muamalah. Ayat-ayat sebelumnya fokus pada pelarangan riba dalam jual beli serta konsekuensi dari adanya perbuatan riba tersebut. Ayat sesudahnya (283) lebih menekankan pada nasihat atas masyarakat yang tidak melakukan persaksian dengan jujur, maka akan ditimpakan sebuah konsekuensi. Dengan demikian, ayat 282 tersebut tidak terlepas dari konteks persaksian dalam transaksi, di mana persaksian dengan jujur tanpa ada yang disembunyikannya adalah yang *haqq*.

Selain itu, fitur semantik '*adl*' juga mengiringi makna yang dibangun dalam masalah persaksian. Kata '*adl*' mempunyai keterkaitan makna dengan kata *al-mizan*, yakni timbangan yang mengarah kepada keadilan dalam bentuk konkret maupun abstrak. Sehingga, penggunaan kata '*adl*' dalam ayat ini memberikan pesan bahwa kata '*adl*' yang disebutkan sebanyak dua kali dan juga dalam ayat tersebut disebutkan kata *qist* satu kali. Dengan demikian, keadilan perlu diperhatikan dalam setiap persaksian, yakni mengenai keadilan dalam kejujuran, maupun keadilan dalam bentuk jumlah saksi.

Kemudian, al-Qur'an memberikan nasehat untuk selalu mencatat segala bentuk hutang-piutang agar tidak terjadi adanya riba. Sedangkan pernyataan mengenai jumlah saksi tidaklah menjadi pesan utama ayat. Jumlah saksi tersebut hanyalah sebagai bentuk konkretnya di mana ada persaksian pada masa itu yang masa itu laki-laki lah yang lebih paham tentang muamalah, perempuan hanya bergantung hidup pada laki-laki. Hal ini juga didukung dengan ayat persaksian lainnya, seperti dalam Q.S. an-Nisa' (4): 15 dan Q.S. an-Nur (24): 4-5.

Adapun penafsiran yang bias gender yang beralasan atas lemahnya akal seorang perempuan disandarkan pada hadis Abu Hurairah yang menerangkan mengenai sekelompok perempuan yang pada hari raya yang melintasi Nabi. Nabi bersabda: "Wahai perempuan, tingkatkan shalat kalian, dan perbanyaklah sedekah, karena saya melihat penghuni neraka kebanyakan adalah

perempuan.” Secara singkatnya bahwa hadis tersebut menjelaskan mengenai dialog antara Nabi dan beberapa perempuan tentang kekurang akalan perempuan.²⁵² Hadis tersebut lah yang menjadi landasan sebagian mufasir ketika menafsirkan persoalan persaksian, seperti Ibn Kasir. Hadis tersebut memberikan semangat para perempuan yang pada saat itu terjadi kekosongan informasi, seperti akses pendidikan, pembelajaran, dan kurang terlibatnya dalam dunia publik. Perilaku perempuan yang pada saat itu yang bertepatan dengan hari raya membuat Nabi gemas untuk mengingatkannya. Kegemasan terjadi karena pada hari raya bukannya diisi dengan melakukan hal-hal kebaikan, melainkan dengan perilaku-perilaku yang tidak bermanfaat. Oleh karena itu, kata-kata dengan *sense* keras terpaksa dilakukan oleh Nabi.

Berdasarkan pemaparan-pemaparan di atas, ayat-ayat persaksian secara hierarki nilai yang dibangun Saeed termasuk dalam nilai intruksional yang berarti perintah, karena ayat tersebut dalam analisa stilistikanya dipaparkan menggunakan bentuk kalimat perintah (*‘amr*). Namun, untuk mengetahui atas keuniversalan ayat, maka perlu memperhatikan beberapa hal, sebagaimana penjelasan-penjelasan sebelumnya. Dari segi penekanan, pembicaraan mengenai keadilan persaksian juga dijelaskan dalam ayat-ayat lain, namun atas jumlah saksi tidak ada ayat lain yang menjelaskan mengenai ini. Apabila melihat dari sisi konteks sastrawinya, bahwa ayat ini sebenarnya sebagai respons konkret atas bentuk perintah untuk menjauhi riba (ayat 278-281). Sebagaimana ayat sesudahnya pula yang menjelaskan mengenai konsekuensi atas perbuatan seseorang yang melakukan perbuatan buruk, yakni praktik riba. Dengan demikian, al-Qur’an ingin menekankan kepada audiens perintah menjauhi praktik riba, bukan jumlah saksi atas terjadinya praktik riba. Itu hanya bentuk operasional untuk menyelesaikan permasalahan riba pada saat itu.

²⁵² Kualitas hadis tersebut adalah *sahih* dalam sisi sanadnya. Namun, matannya masih diperdebatkan kualitasnya. Kurangnya akal dan agama perempuan yang dimaksudkan oleh nabi pada saat itu merupakan kritik atau nasehat kepada mereka yang memiliki kebiasaan tertentu. Dan apabila mempertahankan makna literer hadis ini, sebenarnya hadis ini sangat bertentangan dengan kodrat manusia yang dijelaskan di dalam al-Qur’an.

Sedangkan pada aspek frekuensi, ayat persaksian memang disebutkan dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an, namun mengenai jumlah saksi yang menitikberatkan pada pembagian berdasarkan jenis kelamin, tidak ada ayat lain melainkan hanya pada ayat 282 ini. Dengan demikian, pembagian jumlah saksi berdasarkan jenis kelamin bukanlah misi utama al-Qur'an. Misi utama al-Qur'an bukanlah ketidaksetaraan, namun keadilan yang tidak merugikan satu sama lain. Jumlah pembagian saksi dalam transaksi tersebut merupakan bentuk perintah al-Qur'an setelah perintah dengan pernyataan umum tidak bisa mereka jalankan tanpa suatu bentuk perintah yang rinci. Hal ini melihat kondisi masyarakat ketika pewahyuan tersebut turun yang masih kental akan sistem patriarkhal. Sehingga, al-Qur'an perlu pernyataan khusus guna sebagai jembatan tercapainya misi al-Qur'an yang dapat diterima dan dilaksanakan oleh masyarakat saat itu. Oleh karena itu, keuniversalan al-Qur'an dalam ayat tersebut adalah misi memberantas riba, sedangkan jumlah pembagian saksi atas terjadinya riba adalah hanya sebagai respons konkret atas perbuatan tersebut berdasarkan konteksnya. Sehingga, selama misi utama al-Qur'an tidak dapat dijalankan, maka bentuk jumlah persaksian bergantung konteksnya. Ayat tersebut sama sekali tidak ada hubungannya dengan keterlibatan perempuan di wilayah publik.

Q.S. al-Ahzab (33): 32-33 merupakan ayat yang selama ini dijadikan legitimasi terkait larangan bagi perempuan untuk aktif dalam wilayah publik oleh kelompok normatif. Apabila melihat dari pendapat para mufasir klasik, at-Tabari misalnya memberikan penafsiran yang cenderung pada pemahaman yakni sebagai peringatan bagi perempuan untuk tidak bersikap seperti orang Jahiliyyah. Selanjutnya, menafsirkan kalimat *qaul ma'ruf* at-Tabari menekankan bahwa istri-istri Nabi boleh berpendapat, namun dengan batasan yang diizinkan oleh Allah. Akan tetapi, ada penekanan yang ia paparkan yang menunjukkan tidak konsistensinya dengan pendapat tersebut, yakni ia menafsirkan bahwa yang Allah tidak izinkan adalah berjalan yang menunjukkan perempuan yang bertingkah laku seperti di zaman jahiliyyah, sebagaimana Ibnu Kasir juga berpendapat demikian. Ibnu Kasir memberi makna lafadz *wa qarna* dengan "dan mereka harus

mendiami/menempati (*and they should settle*) yang berasal dari kata *qarara*.²⁵³

Selanjutnya, penafsiran-penafsiran tersebut mendapat respons dari mufasir kontemporer, seperti Edip Yuksel, Amina Wadud, dan lainnya. Wadud menjelaskan bahwa adanya kata *tabarruj* yang diiringi dengan kata *nisa'* menjadikan para kelompok andosentris memperkuat pemahamannya bahwa ayat ini tertuju hanya kepada perempuan semata. Hal ini dibantah oleh Wadud dengan argumennya yakni penyebutan perempuan dalam ayat tersebut sebagai akibat, karena tidak ada sama sekali petunjuk bahwa ayat tersebut *khitabnya* adalah jenis kelamin perempuan. Dengan itu, ia menyoroti bahwa yang dilarang keluar rumah adalah perempuan yang tujuannya memamerkan perhiasannya semata. Dan penggunaan *khitab* perempuan untuk menyatakan prinsip sosial yang bersifat umum. Namun, tidak ada alasan atau argumen yang diutarakan Wadud dari keuniversalan tersebut. Berbeda dengan Engineer, ia menafsirkan ayat tersebut lebih memilih dengan cara memaparkan penafsiran-penafsiran klasik. Engineer menjelaskan dengan gamblang sisi historisitas ayat tersebut dan kondisi perempuan pada era keNabian dahulu.

Mufasir kontemporer lain, seperti Edip Yuksel mempunyai penafsiran yang berbeda. Menurut Yuksel bahwa lafadz pertama dalam ayat 33, yakni *wa qarana* yang menurut dia bukan dari kata *qarara* namun dari kata *waqara* yang berarti bertindak sebagai orang yang terhormat, baik, dan sikap yang bermartabat. Ia menekankan makna kata tersebut dengan melihat kalimat sesudahnya, sehingga menurut Yuksel bahwa pemaknaannya adalah istri Nabi mempunyai pendapatan yang terpisah atau sendiri-sendiri, dan bukan ayat tentang perintah agar perempuan selalu ada di rumah.²⁵⁴

Apabila melihat beberapa pemaparan, ayat tersebut tidak bisa *dijudge* sebagai ayat yang melarang perempuan untuk terjun ke dunia publik, akan tetapi ketika melihat konteks ayat tersebut turun

²⁵³ Pemahaman tersebut tampak dalam penjelasan Ibnu Kasir yang berarti diam di rumah dan tidak keluar, kecuali ada kepentingan. Ibnu Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, III: 1479.

²⁵⁴ Lihat Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Sculte-nafeh, *Qur'an A Reformist Translation*, 364.

berkaitan dengan ayat hijab dalam ayat 53. Di mana pada saat itu, Nabi mengadakan pesta pernikahannya dengan Zainab, akan tetapi ketika sudah larut malam, ada beberapa tamu belum pulang dan masih saling berbincang-bincang. Nabi merasa terganggu, sehingga ia pergi ke kamar Aisyah sampai bolak balik, dan tamu tersebut masih belum pergi juga, sehingga Nabi masuk ke kamar Zainab dan menarik tirai penutup kamar, dan turunlah Q.S. al-Ahzab (33): 53.²⁵⁵ Dalam beberapa pemahaman mufasir menyatakan bahwa ayat tersebut turun sebagai ayat yang menjelaskan mengenai pemisahan antara laki-laki dan perempuan, dan menyudutkan perempuan untuk senantiasa tinggal di rumah menutup diri dari kehidupan sosial. Padahal, konteks saat itu tidak satu pun menunjukkan akan adanya pemisah antara laki-laki dan perempuan, melainkan ayat tentang etika ketika bertamu di rumah orang.

Ayat 33 dalam Q.S. al-Ahzab (33), bukanlah ayat yang secara umum diperuntukkan untuk semua orang, akan tetapi pada saat itu turun untuk memberi peringatan kepada para istri-istri Nabi yang berbeda dengan perempuan lain, di mana Nabi rentan akan gunjangan dari orang-orang yang tidak menyukainya. Sehingga, Allah merasa perlu untuk memperingatkan para istri-istri Nabi untuk menjaga dirinya yang mana konteks pada saat itu, perempuan akan terhindar dari kejahatan apabila tidak keluar rumah sebagaimana yang berlaku pada masa jahliyyah.

Turunnya ayat 33 bukan semata-mata mendiskriminasi istri-istri Nabi sebagai seorang perempuan, akan tetapi ayat tersebut hanya sebagai pengingat semata. Karena melihat konteks saat itu bahwa aktivitas sosial dengan masyarakat pada umumnya di luar rumah juga tidak terhalangi. Terbukti bahwa kamar 'Aisyah berada persis di hadapan masjid, dan hampir tidak ada sekat dengan masjid Madinah yang hanya dibatasi oleh sebuah tabir. Ketika Rasulullah sedang sakit ia melaksanakan shalat dengan hanya membuka tabir kamarnya. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Hisyam bahwa:

²⁵⁵ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil*, terj. Misbah (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), XXI: 224.

“Suatu pagi, para jama’ah sedang melaksanakan shalat subuh, ketika Nabi menyingkap tirai ‘Aisyah dan berdiri di depan pintu. Kaum muslimin yang kala itu sedang shalat sangat bahagia melihat kehadirannya hingga shalat mereka hampir tidak teratur. Lantas, Nabi memberikan isyarat kepada mereka agar tetap melanjutkan shalat mereka. Nabi pun tersenyum melihat disiplin mereka dalam shalat.”

Realitas di atas menjadi bukti bahwa ayat tersebut tidak semata-mata menjadi pembatas kehidupan sosial antara Nabi dan istri-istrinya dengan seluruh penduduk Madinah kala itu. Karena masjid saat itu bukan hanya untuk tempat ibadah saja, akan tetapi juga sebagai pusat kajian para umat muslim pada umumnya.

Apabila melihat sejarah yang ada, adanya pergeseran strukturalisasi sosial dari yang berbasis nasab menjadi basis agama dan akidah, yang kemudian diikuti oleh suatu kebijakan agama untuk dapat memerdekakan dan menyamakan kedudukan sosial antara perempuan dan laki-laki. Al-Qur’an sebenarnya merespons dan mengapresiasi hak-hak perempuan yang dulu masa jauh sebelum Islam diberikan kesempatan yang besar. Sehingga, dalam konteks pemberian hak bekerja dan berpendidikan, al-Qur’an menurunkan Q.S. an-Nisa’ (4): 32 yang mana ayat ini turun dalam konteks mikro adanya suatu protes dari seorang sahabat yang bernama Umm Salamah yang mengatakan bahwa kami perempuan tidak berperang sebagaimana kaum laki-laki pergi berperang.

Pernyataan di atas turun dalam konteks bahwa masyarakat Arab pada saat itu masih didominasi aturan-aturan pra-Islam yang sangat mendiskreditkan kegiatan-kegiatan perempuan. Beberapa ayat al-Qur’an turun dengan melihat konteks saat itu untuk merespons bahwa kaum perempuan tidak hanya mendapatkan bagian dari harta warisan saja seperti tradisi sebelumnya, melainkan mereka juga mempunyai hak bekerja dan mendapatkan upah dari yang diusahakan.

Apabila melihat al-Qur’an secara konseptual, bahwa perempuan sebenarnya pada masa Nabi telah diberikan hak untuk memiliki kontribusi di wilayah publik, seperti dalam Q.S. al-

Mumtahanah (60): 12. Ayat tersebut pada dasarnya memberitahu tentang hak dan perlakuan khusus yang dinikmati oleh perempuan pada masa Nabi atau awal Islam. Nabi mengakui hak perempuan untuk memilih, dengan mengambil janji atas nama keimanan mereka menyerahkan diri hanya kepada Allah. Oleh karena itu, ini sebagai dokumen sejarah yang menunjukkan bahwa perempuan muslim tidak dianggap lampiran kegagalan suatu negara. Mereka diperlakukan sebagai entitas politik yang independen, bisa memilih dan masuk ke kontrak sosial dengan para pemimpin.

Bahkan jauh sebelum Islam datang, perempuan yang memimpin suatu negara juga telah disebutkan al-Qur'an dalam Q.S. an-Naml (27): 23 tentang kepemimpinan seorang perempuan dalam kerajaan Saba', yakni Ratu Balqis. Kepemimpinan Ratu Balqis disebutkan al-Qur'an dengan tegas bahwa pada masa dahulu sudah ada kerajaan yang dipimpin oleh perempuan dan kerajaan tersebut memperoleh kejayaan dan kemajuan. Selain itu, dalam memimpin ia tidak otoriter, namun dengan prinsip kebijaksanaan dan musyawarah. Al-Qur'an sama sekali tidak ada penjelasan atas penolakan kisah tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa dokumen sejarah itu memang ada dan harus dilihat ketika menafsirkan al-Qur'an.

Dari analisis linguistik pada bab II, kata *imra'ah* mempunyai fitur semantik dengan *malak* dan *auliya'*. Untuk membangun konsep besar mengenai kepemimpinan perempuan, maka fitur-fitur term tersebut tidak dapat dikesampingkan. Dengan demikian, kepemimpinan perempuan di publik tidak bisa dielakkan telah diakui oleh al-Qur'an. Apalagi, dalam analisis stilistikanya, Q.S. an-Naml (27): 23 menggunakan struktur kalimat *fi'il mudhari'*. *Fi'il mudhari'* yang fungsinya untuk menjelaskan peristiwa yang akan datang (*mustaqbal*), namun dalam ayat ini digunakan untuk menjelaskan masa lampau.

Fitur semantik *auliya'* dalam Q.S. at-Taubah (9): 71 yang memiliki arti penolong yang dalam struktur kalimatnya tidak kembali kepada *khitab* laki-laki atau perempuan saja, namun terhadap laki-laki dan perempuan mukmin. Dalam konteks ini, bentuk dan pemberian pertolongan sangat varian akan tetapi jika ditarik dalam konteks kepemimpinan perempuan, maka ayat ini menjadi justifikasi bahwa perempuan memiliki hak untuk

aktualisasi diri dalam berkontribusi terhadap peradaban, karena Islam adalah agama yang membangun peradaban. Tidak ada alasan yang lebih tepat untuk melarang aktualisasi diri perempuan di berbagai sektor kehidupan sesuai bakat dan kemampuan yang dimilikinya. Pendapat ini ditegaskan kembali dalam Q.S. Ali-Imran (3): 104 dan Q.S. al-Baqarah 92): 30.

Dari sisi linguistik dapat dilihat bahwa kepemimpinan perempuan bukan hanya sekedar cerita semata, akan tetapi itu masih sangat kontekstual untuk kehidupan berikutnya, sebagaimana penggunaan *fi'il mudhari'* dalam struktur ayat tersebut.²⁵⁶ Penafsiran-penafsiran ayat tersebut seringkali dikaitkan dengan hadis tentang rusaknya kepemimpinan apabila diserahkan kepada perempuan. Hadis tentang pelarangan kepemimpinan perempuan tidak terkait dengan wacana persyaratan syar'i kepala negara, namun hanya informasi (*bayan al-waqi'*) mengenai pendapat pribadi Nabi terhadap kondisi pada saat itu.

Dari beberapa analisis yang telah penulis uraikan, sebenarnya dapat digaris bawahi bahwa perekaman al-Qur'an terhadap peran sosial yang dimainkan perempuan tidak hanya menunjukkan 'boleh' (*ibahah*) secara normatif dilihat dari *legal form* syariah Islam, melainkan hal itu justru merupakan 'anjaran' agar perempuan Islam dapat berperan aktif dalam kehidupan sosial bermasyarakat sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya. Sehingga perempuan mampu memberikan kontribusi yang berarti untuk kemajuan kehidupan dan menjadikan hidupnya lebih bermakna. Hal ini didukung dengan beberapa fakta sejarah seperti tentang perbudakan dan *mawali* menunjukkan bahwa Islam memandang semua manusia sama, tanpa membedakan laki-laki atau perempuan.

²⁵⁶ Terkait wacana hadis tentang rusaknya suatu kerajaan karena dipimpin oleh perempuan meskipun hadisnya adalah berkualitas sahih, namun melihat konteks hadisnya bahwa hadis tersebut merupakan hadis sebuah informasi. Hadis tersebut disampaikan oleh nabi dalam rangka mengantisipasi kemungkinan buruk pada saat itu ketika kepemimpinan diserahkan kepada perempuan, sedangkan kondisi perempuan pada saat itu sangatlah minim terhadap informasi dan akses pendidikan.

Fungsi manusia sebagai anggota masyarakat secara aktif dan dinamis tidak lain sebagai upaya keterlibatan diri secara langsung membangun kehidupan bermasyarakat yang sehat. Dengan demikian, pesan al-Qur'an tersebut dapat menjadi landasan untuk mengurangi resistensi gesekan sosial yang terjadi di masyarakat. Dari keterlibatan aktif dalam dinamika sosial inilah, maka peradaban dan kemajuan akan dicapai.

Beberapa fakta sejarah, banyak para perempuan yang ikut berhijrah ke Madinah, seperti Ummu Salamah yang menyusul suaminya hijrah ke Madinah, setelah itu pada golongan sahabat-sahabat yang hijrah di periode pertama juga banyak dari kalangan perempuan, seperti Laila Bint Abu Hasmah, As-Syifa' bint Abdullah yang merupakan perempuan kalangan terhormat ikut hijrah ke Madinah²⁵⁷, Fatimah Bin Qais ibn Khalid al-Quraisyiyah juga salah satu perempuan yang ikut berhijrah dari kalangan perempuan aristokrat yang cerdas, dan beberapa perempuan lain.

Dari beberapa peristiwa tersebut dapat digaris bawahi bahwa masuknya Islam para budak perempuan yang berbuntut penyiksaan oleh para tuan tidak akan terjadi apabila mereka tidak berinteraksi sosial dengan komunitas lain. Begitu juga dengan perempuan yang ikut berhijrah yang pergi sendirian maupun dengan rombongan mengindikasikan bahwa struktur sosial masyarakat pada saat itu tidak melarang keterlibatan para perempuan dalam aktivitas di luar rumah, baik strata tinggi maupun strata rendah.

Meski setelah turun ayat-ayat hijab yang ditujukan kepada istri-istri Nabi, ia tidak mengucilkan dan mendiskriminasikan para istri-istrinya. Hal ini terbukti ketika mau berangkat perang, Nabi melakukan undian siapa yang akan menyertai beliau. Dalam peperangan, istri Nabi juga melakukan pengamatan terhadap para pasukan dengan cara berkeliling tenda. Sebuah kebebasan

²⁵⁷ Muhammad Ibn Sa'ad, *at-Tabaqat al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), VIII: 268. Diakses dalam <http://www.shamela.com>. Lihat pula dalam M. Hadi Masruri, "Sejarah Sosial Perempuan dalam Islam Masa Nabi dan *al-Khulafa' al-Rasyidin* (Tahun 610-661 M), disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014, 150.

sebagaimana lazimnya bagi perempuan kelas elite Arab pra-Islam.²⁵⁸

Apabila melihat sisi historisitas lainnya bahwa dalam perang Yarmuk yang melawan orang Romawi. Orang-orang Romawi menyerang dengan begitu kuat yang mengakibatkan sebagian tentara Islam melarikan diri. Melihat para tentara Islam melarikan diri, orang-orang Romawi mendekati tenda-tenda perempuan. Namun, para perempuan tidak takut dengan serangan tersebut, akan tetapi mereka menyerang balik yang mengakibatkan orang-orang Romawi melarikan diri. Dalam riwayat juga dijelaskan bahwa Asma' bin Yazid membunuh sembilan tentara Romawi sendirian dengan galah.

Dalam perang Uhud pula, seorang perempuan beserta suami dan anaknya turut serta dalam peperangan. Ia adalah Ummu Amarah, seorang perempuan yang berperang dengan gigih dalam beberapa peperangan. Peperangan tersebut sampai mengakibatkan ia kehilangan tangannya pada perang 'Uqraba' pada tahun 634. Ada juga perempuan yang sebelum masuk Islam sebagai penyemangat para tentara dengan melantunkan syair-syair bersama para perempuan lain. Ketika masuk Islam ia juga tetap pada perannya yakni membacakan puisi-puisi pemberi semangat kepada para pejuang.

Dalam ayat perempuan sebagai pekerja, dapat dilihat bahwa masa Nabi perempuan juga terlibat dalam menopang ekonomi keluarga dan juga berperan aktif dalam kegiatan ekonomi masyarakat. Dalam Q.S. al-Qashash (28): 23-25 dalam analisis linguistik bahwa penggunaan kalimat "*ummah min an-nas*" menunjukkan keterlibatan banyak orang, baik laki-laki maupun perempuan dalam bekerja, yakni meminumkan ternaknya. Dalam sebuah riwayat juga dijelaskan bahwa istri Abdullah bin Mas'ud adalah seorang pengusaha yang mengadu kepada Nabi dengan berkata: "Aku adalah seorang perempuan pengusaha, aku menjual hasil karyaku, sementara suami dan anakku tidak mempunyai sesuatu untuk makan, apakah aku dapat menafkahi mereka", Nabi

²⁵⁸ Karen Armstrong, *Muhammad A Prophet for Our Time* (New York: Harper Coliins, 2006), 165.

bersabda: “Engkau boleh melakukannya, dan engkau mendapatkan pahala dari apa yang telah engkau nafkahkan kepada mereka.”²⁵⁹

Dilihat dari perspektif struktur sosial bahwa fakta kesejarahan telah menunjukkan bahwa Nabi tidak membatasi peran perempuan hanya dalam ranah domestik saja. Namun, ketika kondisi memungkinkan dan mempunyai kesempatan untuk itu, perempuan secara struktural tidak dilarang berperan aktif mencari penghasilan di luar rumah demi kesejahteraan hidup keluarganya.

Pada masa Nabi pun geliat pendidikan untuk perempuan sebagai warga negara (*citizenship*) juga terlihat. Nabi Muhammad pernah memerintahkan kepada asy-Syifa’ bint Abdullah al-‘Adawiyah mengajari Hafsa bint Umar untuk menulis. Sejarah tersebut membuktikan bahwa pendidikan dan pengajaran tidak milik kaum laki-laki saja, melainkan juga dapat dinikmati oleh kaum perempuan. Nabi mempunyai waktu khusus untuk mengajar agama di Masjid Nabawi bagi kaum perempuan, dan setelah selesai mengajar kaum laki-laki, Nabi senantiasa memberikan pesan: “Kembalilah kalian kepada keluarga kalian, kemudian ajarilah mereka.”

Apabila melihat hadis secara konseptual juga akan menemukan pemahaman bahwa Nabi tidak sama sekali melarang perempuan berkontribusi dalam wilayah publik. Dalam *Sahih Bukhari* dijelaskan bagaimana perempuan membantu para laki-laki di perang Uhud. Di mana dalam kaum perempuan ini ada istri Nabi. Mereka membawakan air di medan perang dan mengurus para pejuang yang terluka.¹³⁹ Selain itu, sahabat yang turut serta aktif dalam berperang adalah Hindun bint Utbah. Hindun memimpin sekitar empat atau lima belas perempuan aristokrat Makkah ke Medan perang dengan menyanyikan puisi-puisi perang.

Selain itu dalam *Sahih Bukhari* terdapat sub-bab tersendiri tentang “partisipasi perempuan dalam jihad bersama laki-laki”. Di antara hadis-hadisnya adalah sebuah riwayat dari Aisyah bahwa Aisyah pada saat perang ia menemani Nabi. Dan peristiwa ini terjadi setelah turunnya ayat cadar. Selain itu, dalam kitab *Sahih*

²⁵⁹ Ibn Sa’ad, *at-Tabaqa tal-Kubra*, I: 290.

Bukhari dijelaskan bahwa 'Aisyah dan Umm Salim membawa tempat air di punggung mereka dan menuangkan air-air tersebut ke para pejuang. Sahabat lain seperti Rabi', anak perempuannya Muadz menjadi pembawa para syuhada' dan sahabat yang terluka di medan perang Uhud dibawa ke Madinah. Dalam *Sahih Muslim* juga diceritakan demikian. Dalam bab tentang jihad, riwayat mengatakan bahwa Umm Salamah membawa suatu pisau, dan Nabi bertanya mengapa ia membawa pisau tersebut, dia menjawab agar dapat merobek perut musuh, dan Nabi tidak berkomentar, hanya tersenyum kepadanya.

Penjelasan di atas memberikan pemahaman bahwa pada masa Islam, perempuan juga turut serta dalam peperangan. Sehingga, dari konteks makro tersebut, maka tidak benar bahwa perempuan tinggal di rumah. Nabi tidak pernah sama sekali melakukan pencegahan perempuan dalam melakukan hal tersebut. Secara historis memang sangat jelas bahwa tidak ada sama sekali larangan perempuan berpartisipasi di ruang publik. Dari sini, penulis tidak berhenti dari ruang historis semata, namun juga melihat sisi linguistik teks itu sendiri guna mendapatkan makna yang autentik.

Dalam Q.S. al-Ahzab (33): 32 ada kata penting yang dapat menjadi pijakan untuk memberikan pemahaman terhadap peran perempuan, yakni kata *nisa'*, *qaul*, dan *ma'ruf*. Berdasarkan analisis semantis, ayat tersebut memakai bentuk *nisa'* yang berfungsi sebagai fungsional gender yang mengarah pada pengertian sosiologis. Dari kata inti tersebut membentuk medan semantis dari analisis sintagmatik dengan kata *qaul* dan *ma'ruf*. Kata *ma'ruf* seperti yang penulis jelaskan sebelumnya bahwa kata dasarnya adalah mengetahui dengan jelas. Sehingga, maksud kata tersebut adalah berucap atau mengatakan dengan perkataan yang jelas dan baik. Perintah ini diperjelas dengan penggunaan kata *qulna* yang berbentuk *fi'il 'amar* yang mengindikasikan adanya perintah yang harus dilakukan.

Apabila melihat konteks ayat sebelum dan sesudahnya, maka dapat diketahui bahwa ayat ini berbicara mengenai istri Nabi, bukan perempuan secara umum. Ayat sebelumnya (ayat 28-31) berbicara mengenai ketentuan istri-istri Nabi. Kemudian ayat ini (ayat 32-33) sebagai bentuk operasional dari ketentuan Allah

tersebut yang disesuaikan dengan konteks saat itu. Konteks saat itu, di mana istri-istri Nabi menjadi pusat perhatian seluruh umat, karena kedudukannya sebagai istri dari seorang Nabi yang tidak hanya dihormati oleh masyarakat, namun juga sebagai seorang manusia yang dibenci oleh sebagian masyarakat lainnya. Sehingga, dengan misi al-Qur'an yang memberikan perlindungan kepada semua makhluk, maka bentuk perintah seperti ini sebagai perlindungan terhadap seorang dari suatu kejahatan.

Dari pemaparan di atas, maka ayat tentang peran perempuan di wilayah publik tidak ada pertentangan antara fakta historis dan analisis linguistik teks al-Qur'an itu sendiri. Keduanya membentuk jaringan medan makna yang kuat yang memberikan pemahaman komprehensif terhadap peran perempuan. Sehingga, tidak ada sama sekali hubungannya adanya perbedaan jenis kelamin dalam peran di wilayah publik, semuanya mempunyai peluang yang sama. Oleh sebab itu, ayat-ayat tentang peran perempuan di wilayah publik merupakan nilai ayat yang bersifat instruksional. Ayat ini masih relevan apa tidaknya, maka diperlukan analisa lanjutan.

Berdasarkan penekanan dalam penyebutannya, redaksi ayat tersebut menggunakan kalimat *nahi* yang memberikan pemahaman bahwa ayat tersebut adalah ayat nasihat. Misi al-Qur'an yang sesuai dakwah Nabi adalah memberikan perlindungan kepada semua pihak. Sehingga konteks ayat ini adalah ayat Madaniyyah yang memberikan respons atas konteks saat itu bahwa setelah hijrah di Madinah, banyak terjadi peperangan dan serangan dari pihak yang menolak dakwah Nabi. Oleh sebab itu, al-Qur'an perlu memberikan pemahaman terhadap istri-istri Nabi tentang ketentuan yang harus dilakukan karena sebagai konsekuensi istri seorang utusan Allah. Sedangkan, aspek frekuensinya, ayat-ayat kepemimpinan sebagaimana dipaparkan di atas bahwa ayat yang mengindikasikan ayat larangan perempuan memimpin hanya disebutkan satu kali. Ayat-ayat al-Qur'an lainnya lebih menjelaskan mengenai kepemimpinan yang diperbolehkan untuk siapa saja tanpa terkecuali.

Dari penjelasan di atas, maka dapat diketahui bahwa ketentuan-ketentuan dalam ayat yang mengindikasikan larangan pemimpin perempuan adalah ketentuan untuk istri-istri Nabi, yang

misi utamanya adalah misi perlindungan. Dengan demikian, perempuan-perempuan dalam konteks berbeda, memiliki makna yang berbeda pula dalam praktiknya. Dalam arti, praktik tersebut masih dalam koridor misi atau nilai fundamental al-Qur'an, yakni pemberian perlindungan. Ketika perempuan sudah tidak dikhawatirkan atas bahayanya di ruang publik, maka perempuan dapat berkontribusi dalam wilayah umum. Sedangkan, apabila dalam konteks berbahaya yang dibutuhkan perlindungan, maka ketentuan sebagaimana konteks dahulu dapat dilakukan kembali. Makna autentik ayat kepemimpinan perempuan di ranah publik merupakan suatu manifestasi dalam proses aktualisasi diri yang *output* utamanya bersifat immateri, yaitu membangun peradaban.

Dari pemaparan panjang di atas, makna autentik yang perlu selalu dikembangkan untuk saat ini bahwa perlu adanya politik afirmatif guna mendukung dan menjadi wadah aktualisasi perempuan dalam wilayah publik. Politik afirmatif yang berupa perlindungan hukum akan menjadikan aktualisasi perempuan lebih terlihat dan tersistem. Sebagaimana tindakan afirmatif yang dilakukan al-Qur'an dalam melindungi istri-istri Nabi di wilayah publik.

RELEVANSI KESETARAAN GENDER DALAM KONTEKS INDONESIA

Bab ini merupakan penerapan aplikasi teori Abdullah Saeed tahap terakhir. Saeed dalam empat tahapannya mengakhiri dengan penerapan al-Qur'an dalam konteks makro saat ini. Konteks makro suatu masyarakat tertentu. Oleh karena itu, dalam bab ini peneliti memaparkan bentuk relevansi dari makna autentik ayat kesetaraan gender dengan konteks masyarakat Indonesia. Agar mendapatkan relevansi yang lebih komprehensif dan spesifik, maka penulis dalam sub-bab pertama membahas relevansi dengan pandangan hidup bangsa. Baru kemudian, dalam sub-bab selanjutnya, penulis memaparkan relevansinya dengan konteks-aktual permasalahan Indonesia, yakni mengenai keharmonisan dan kesejahteraan keluarga dan politik afirmatif. Dengan beberapa uraian tersebut, diharapkan akan lebih mendekatkan aktualisasi makna autentik ayat dengan konteks makro yang lebih spesifik dalam ruang masyarakat Indonesia.

A. Relevansi dengan Pandangan Hidup Bangsa

Berbicara mengenai konteks Indonesia, maka tidak bisa lepas dari berbicara mengenai pandangan hidup bangsa Indonesia itu sendiri, yakni Pancasila. Indonesia merupakan negara yang berlandaskan ideologi Pancasila. Pancasila sebagai *common denominator* (konsensus nasional) yang menjadi basis ciri khas Indonesia. Dari ciri khas tersebutlah, maka segala bentuk perilaku bangsa harus berlandaskan kepadanya. Namun, ideologi Pancasila tidak bisa serta merta diaktualisasikan tanpa adanya penjabaran yang detail. Penjabaran-penjabaran tersebut telah tertuang dalam prinsip sila Pancasila. Dengan demikian, ideologi

tersebut yang akan digunakan sebagai wadah aktualisasi dan relevansinya dengan nilai kesetaraan dalam al-Qur'an dalam konteks keindonesiaan.

Hal yang penting untuk dipahami lebih awal adalah Pancasila diposisikan bukan sebagai tolak ukur utama dalam mengambil kebijakan dan teks al-Qur'an tunduk di bawah nilai-nilai Pancasila, namun al-Qur'an tetap berada sebagai wahyu Tuhan yang di atas dari segalanya. Posisi Pancasila hanya sekedar wadah aktualisasi hierarki nilai universal al-Qur'an. Makna-makna al-Qur'an perlu selalu diaktualkan atau dibumikan dengan tujuan agar tampak jelas bahwa al-Qur'an *salih li kulli zaman wa makan*. Untuk itu, dalam konteks Indonesia perlu mengetahui dan memahami terlebih dahulu seberapa jauh relevansi nilai dasar kesetaraan dalam ruang Pancasila dengan nilai universal al-Qur'an.

Kemudian, berpijak dari pembahasan bab sebelumnya, makna Autentik dari masing-masing ayat yang menegaskan bahwa diskriminasi gender antara laki-laki dan perempuan itu sama sekali tidak ada di dalam al-Qur'an. Al-Qur'an hanya memberikan pernyataan dan ketegasan dalam merespon konteks yang terjadi dan mensiratkan pesan spirit al-Qur'an yang *rahmatan lil 'alamin*. Lagi pula, ayat-ayat yang mengindikasikan adanya ketidakadilan gender itu semuanya adalah ayat yang bersifat instruksi (*instructional value*). Sehingga, bentuk operasional ayat tersebut dapat berubah sesuai konteks yang berubah (*cultural dependent*).

Nilai dasar dari kelima kata kunci sila pancasila sesuai dan tidak bertentangan dengan nilai fundamental al-Qur'an itu sendiri. Ini berarti, nilai implikasi dan implementasilah yang akan siap untuk dikoreksi jika bertentangan dengan nilai dasar al-Qur'an. Melakukan penafsiran dalam konteks Indonesia, maka tidak bisa lepas dengan konteks ideologi Indonesia itu sendiri. Hal ini sebagai langkah dalam meneruskan penafsiran Nabi pada masa Arab dahulu yang tidak bisa lepas juga dari konteks yang ada pada saat itu. Penafsiran dalam melihat konteks, yakni konteks keindonesiaan tidak serta merta menafikan nilai al-Qur'an itu sendiri pada masa nabi. Akan tetapi, itu merupakan cara dalam melanjutkan metode penafsiran nabi pada masa sekarang. Nabi menafsirkan al-Qur'an berdasarkan konteks yang ada pada saat

itu dengan mempertimbangkan realitas yang ada dengan keragaman suku dan budaya.

Kepemimpinan nabi di Madinah dalam mengambil kebijakan dan keputusan juga mempertimbangkan kondisi suku-suku yang ada, baik kaum Anshar, Muhajirin, Yahudi, Nasrani dan beragam suku yang lain. Dengan kata lain, sebenarnya pemerintahan Nabi di Madinah adalah bentuk nasionalisme, yakni tidak membedakan jenis kelamin, suku dan ras. Keragaman tersebut diikat dalam sebuah piagam Madinah. Ini artinya penafsiran dengan berbasis kebangsaan Indonesia dalam ideologi Pancasila sebenarnya juga sama dengan apa yang telah dipraktikkan oleh nabi di wilayah Arab dahulu. Hal ini juga mengisyaratkan bahwa penafsiran al-Qur'an harus merespons kondisi partikular di mana nilai-nilai al-Qur'an akan diaktualkan dan diimplementasikan.

Dari sini bisa dipahami bahwa penafsiran dengan melibatkan konteks partikular akan menjadikan hasil penafsiran benar-benar bisa terwujud, terealisasi dan teraktual. Artinya, tafsir kontekstual berbasis pada permasalahan-permasalahan aktual dalam suatu konteks partikular Indonesia sangatlah relevan dalam menjawab segala permasalahan yang sedang terjadi. Tujuannya agar al-Qur'an bukan hanya menyapa konteks, tetapi juga menjadi sangat nyata sebagai solusi permasalahan atas problem-problem aktual yang muncul dalam konteks tertentu.

Indonesia yang berlandaskan ideologi Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa dalam melakukan tindakan merupakan manifestasi penting dalam menjadi pijakan untuk mewujudkan tafsir kontekstual keindonesiaan. Nilai-nilai fundamental al-Qur'an sangat diperlukan untuk menjawab problematika yang terjadi. Berdasarkan penjabaran tersebut, maka penafsiran dengan melibatkan konteks tertentu akan lebih mendekati pada terealisasinya nilai-nilai universal al-Qur'an tersebut. Untuk mendapatkan penafsiran yang kontekstual terhadap permasalahan kesetaraan gender dalam wilayah domestik dan publik, maka langkah untuk mendapatkannya adalah dengan melihat nilai-nilai dan prinsip dasar al-Qur'an (*maqasid as-syari'ah*) atau dalam bahasa Sa'eed –nilai fundamental- dari ayat-ayat yang berbicara mengenai konsep gender dan relasi gender. Kemudian makna Autentik tersebut dipadupadankan dengan ideologi dasar

bangsa Indonesia apakah relevan atau tidak. Hal ini disebabkan ideologi Pancasila sebagai ideologi bangsa dapat dioperasionalkan secara terus-menerus dalam menghadapi tantangan sejarah (keterbukaan historis). Ia juga memiliki keterbukaan kultural sebagai manifestasi dari keterbukaan yang inheren pada hidup dan kehidupan manusia. Ia tidak tertutup bagi ide-ide dan realitas baru, asalkan masih dalam ruang fundamentalnya.²⁶⁰

Yang menjadi persoalan dalam penelitian ini adalah ketika al-Qur'an dipahami sebagai kitab suci yang melegitimasi bahwa posisi perempuan inferior dari laki-laki. Padahal sebaliknya, misi ayat al-Qur'an yang seolah-olah memperlihatkan bahwa posisi perempuan yang inferior bukanlah misi utama al-Qur'an. Hal itu hanya bentuk dari penyesuaian konteks yang ada, sebagaimana yang penulis paparkan dalam bab sebelumnya. Sehingga, untuk kondisi sekarang di abad 21 dengan situasi dan konteks yang berbeda dengan abad 7, pandangan terhadap perempuan pun telah bergeser, bukan lagi perempuan inferior dari laki-laki, namun bisa seimbang (*balance*) ataupun bisa juga superior. Nyatanya, perempuan Indonesia sekarang mempunyai peran dalam wilayah publik dan domestik atau privat, yang mana perempuan mempunyai keseimbangan dengan laki-laki untuk membentuk keharmonisan keluarga. Dengan demikian, penafsiran secara literer belum tentu bisa diaplikasikan dalam konteks Indonesia saat ini.

Pancasila telah menjadi dasar pandangan hidup dalam berbangsa dan bernegara bagi masyarakat Indonesia pasca kemerdekaan. Melalui Pancasila terciptalah sebuah masyarakat Indonesia yang kokoh dan harmonis. Karena itu, Pancasila menjadi pandangan dan keyakinan dasar bersama seluruh masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, dalam implementasinya perlu mengetahui relevansi nilai prinsip dasar kesetaraan dengan Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa tersebut. Sebelum mengimplementasikannya dalam kehidupan bermasyarakat, perlu diketahui bahwa pembentuk lahirnya kesetaraan adalah dari unsur

²⁶⁰ Paulus Wahana, *Filsafat Pancasila* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 91.

manusia itu sendiri dan bagaimana negara menempatkan manusia dalam ruang lingkup kesehariannya.

Manusia merupakan pendukung pokok sila-sila Pancasila yang secara ontologis memiliki beberapa hal yang mutlak, yakni terdiri dari susunan manusia sebagai makhluk individu dan sosial, serta kedudukan kodrat manusia sebagai makhluk pribadi yang berdiri sendiri dan makhluk Tuhan Yang Maha Esa.²⁶¹ Pancasila mengakui kebenaran konsensus terutama dalam kaitannya sebagai makhluk individu dan makhluk sosial. Oleh sebab itu, manusia dan Pancasila merupakan hubungan yang bersifat hierarkis dan piramidal. Dengan demikian, unsur pokok dalam membangun negara adalah manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan, yang nantinya akan terwujud persatuan di antara masing-masing manusia tanpa terkecuali. Dari terbentuknya persatuan dalam kerakyatan tersebut akan mewujudkan keadilan bersama sebagai makhluk individu dan makhluk sosial. Dengan demikian, apabila berbicara tentang pandangan hidup bangsa maka sebenarnya sedang berbicara tentang nilai (*values*). Berbicara tentang nilai, maka sebenarnya berbicara tentang hal yang ideal (*das Sollen*) dan yang real (*das Sein*).

Pendukung pokok dan subjek terwujudnya kesetaraan adalah manusia. Manusia sebagai makhluk yang monodualis memberikan implikasi bahwa mereka adalah setara, tidak ada pembeda satu dengan yang lainnya. Sehingga, perlu kiranya mengetahui relevansi kedudukan manusia itu sendiri dalam pandangan hidup bangsa.

Nilai kesetaraan gender mempunyai relevansi dengan wujud bangsa Indonesia yang berketuhanan yang Maha Esa. Ini memberikan maksud bahwa segala perilaku masyarakat Indonesia berlandaskan pada kepercayaan atas adanya kehendak Tuhan. Hal ini merupakan proses *eklektis inkorporatif*, yakni unsur Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai unsur pertama merupakan nilai khas dan menunjukkan kondisi objektif masyarakat Indonesia

²⁶¹ Kaelan, *Negara Berbangsa Pancasila: Kultural, Historis, Filosofis, Yuridis, dan Aktualisasinya* (Yogyakarta: Paradigma, 2013), 121.

yang tidak atheis.²⁶² Dengan demikian berarti bahwa manusia dan Tuhan memiliki hubungan sebab dan akibat yang langsung.

Ayat kesetaraan sebagaimana dijelaskan dalam bab sebelumnya menegaskan bahwa Tuhan tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Dalam ruang vertikal, keduanya memiliki posisi dan kedudukan yang sama. Yang menjadi pembeda di antara keduanya hanyalah amal perbuatan masing-masing dan ketaatannya kepada Tuhan. Masyarakat Indonesia yang berketuhanan wajib memperhatikan petunjuk-petunjuk Tuhan dan tidak menyimpang dari ketentuan-ketentuan yang digariskan oleh-Nya. Setiap individu memiliki hak otonomi dalam mengembangkan kemampuannya.

Secara dasar ontologi mengajarkan bahwa kodrat manusia adalah makhluk yang berdiri sendiri dan makhluk ciptaan Tuhan. Ini berarti, bangsa Indonesia adalah bangsa yang mempercayai adanya Tuhan sesuai petunjuk agama dan kepercayaannya masing-masing. Kewajiban manusia adalah percaya terhadap Tuhan sebagai makhluk ciptaan-Nya. Hal ini memberikan konsekuensi bahwa kesetaraan adalah suatu ketentuan Tuhan yang patut untuk diyakini dan dilaksanakan oleh setiap masyarakat Indonesia.

Dengan demikian, kepercayaan kepada Tuhan adalah kodrat dan merupakan hak paling asas sebagai makhluk ciptaan-Nya. Dengan begitu tidak mempercayai Tuhan sama dengan menolak ketentuan manusia sebagai makhluk yang setara. Pernyataan tersebut mengandung konsekuensi bahwa dalam realisasi keseharian masyarakat Indonesia harus memegang teguh prinsip moral ketuhanan, baik dalam perlakuan sebagai manusia makhluk individu maupun manusia sebagai makhluk sosial. Hal ini sesuai dengan hierarki nilai yang didapatkan dalam ayat kesetaraan

²⁶² Dalam sejarahnya masyarakat Indonesia purba adalah penganut animisme (pemujaan terhadap roh) dan dinamisme (pemujaan terhadap benda) yang memuliakan roh alam dan roh nenek moyang. Animisme dan dinamisme adalah religi Jawa tertua yang mewarnai keyakinan masyarakatnya. Selain itu juga, kerajaan Hindu-Budha juga pernah berkuasa di Nusantara. Selengkapnya baca dalam Adi Sudirman, *Sejarah Lengkap Indonesia: dari Era Klasik hingga Terkini* (Yogyakarta: Diva Press, 2014), 48.

gender mengenai nilai obligatori atas ketetapan Tuhan terhadap segala perbuatan manusia baik laki-laki maupun perempuan.

Kesetaraan gender juga mempunyai relevansi dengan pandangan hidup bangsa dalam nilai-nilai kemanusiaan. Maksud kemanusiaan di sini adalah adanya kesesuaian antara sifat-sifat dan keadaan-keadaan dari dan di dalam negara Indonesia dengan hakikat dari pada manusia itu sendiri. Semua manusia sama, bhineka/majemuk/monopluralis, bertubuh-jiwa, berakal-rasa-kehendak, bersifat perseorangan-makhluk sosial, berkedudukan pribadi berdiri sendiri sebagai makhluk Tuhan yang menimbulkan kebutuhan mutlak baik yang raga maupun yang kejiwaan dan religius, yang masing-masing dalam perwujudannya mutlak berupa nilai-nilai hidup kemanusiaan, terdiri atas kenyataan termasuk kebenaran, keindahan kejiwaan dan kebaikan serta nilai-nilai hidup religius, yang seharusnya sama-sama dipelihara dengan baik, dalam kesatuan yang seimbang atau harmonis dan dinamis.²⁶³ Sehingga, tidak heran apabila spirit humanitarisme dan egalitarianisme muncul dalam spirit nasionalisme Indonesia.

Manusia merupakan subjek utama. Manusia yang mempunyai sifat kodrat makhluk individu-sosial dan kedudukannya sebagai makhluk yang berdiri sendiri dan makhluk ciptaan Tuhan menunjukkan bahwa manusia itu memang sebagai makhluk yang monopluralis.²⁶⁴ Dengan sifat dan kedudukan kodrat tersebut maka manusia itu adalah makhluk yang mempunyai kebebasan dalam bermasyarakat untuk saling mengenal, menciptakan persaudaraan, dan kasih sayang di antara masing-masing. Konsekuensi logis dari adanya prinsip kemanusiaan tersebut yakni masyarakat Indonesia percaya dan mengakui akan adanya prinsip kesetaraan di antara mereka.

Pemahaman kesetaraan mengajarkan manusia tentang nilai kemanusiaan. Kemanusiaan bersumber dari pandangan ketauhidan bahwa manusia adalah makhluk Tuhan paling mulia yang dipercaya untuk mengelola dan memakmurkan segala sesuatu yang ada di muka bumi. Kemanusiaan merupakan

²⁶³ Notonagoro, *Beberapa Hal Mengenai Falsafah Pancasila* (Jakarta: Rajawali, 1982), 29.

²⁶⁴ Kaelan, *Negara Kebangsaan Pancasila...*, 236.

cerminan sifat-sifat ketuhanan. Kemuliaan yang ada dalam diri manusia mengharuskan adanya suatu sikap untuk saling menghargai dan menghormati. Memuliakan manusia berarti memuliakan Penciptanya, demikian juga merendahkan dan menistakan manusia berarti merendahkan dan menistakan Tuhan Sang Pencipta. Hal ini menyebabkan bahwa negara Indonesia bukanlah negara yang idealis utopis, karena masyarakat Indonesia mengakui unsur material manusia itu sendiri. Relevansi tersebut mengakibatkan prinsip kemanusiaan menjadi landasan bangsa untuk bertindak dalam mengambil segala kebijakan tidak mengakibatkan adanya diskriminasi satu sama lain dan menempatkan masing-masing sesuai dengan prinsip kemanusiaannya.

Kesetaraan yang menjadi nilai fundamental al-Qur'an dalam konteks Indonesia merupakan prinsip utama pandangan hidup bangsa guna mewujudkan kehidupan masyarakat yang saling menghargai dan menghormati antar sesama tanpa membedakan satu dengan yang lainnya. Semangat kemanusiaan ini sangat sesuai dengan spirit al-Qur'an dalam nilai fundamentalnya. Nilai ini diletakkan sebagai basis filosofis negara Indonesia yang mengandung konsekuensi bahwa dalam segala aspek penyelenggaraan negara harus merealisasikan terselenggaranya nilai-nilai kemanusiaan (*human values*).²⁶⁵ Hal ini berarti bangsa Indonesia harus mengakui dan merealisasikan segala kebijakan dengan mempertimbangkan martabat manusia (*human dignity*), hak-hak manusia (*human right*) serta kemerdekaan manusia (*human freedom*).

Apabila menarik dalam konteks makro pertama, yakni masa nabi, nilai dasar kemanusiaan telah ditanamkan oleh beliau dalam kehidupan kesehariannya. Nabi mewujudkan adanya masyarakat madani yang pada hakikatnya adalah reformasi total terhadap masyarakat yang tidak kenal hukum. Piagam Madinah yang dibentuk pada saat itu mencerminkan tingginya upaya nabi memperjuangkan humanisme dan egalitarianisme.²⁶⁶ Semangat

²⁶⁵ Kaelan, *Negara Kebangsaan Pancasila...*, 240.

²⁶⁶ Isi piagam Madinah bisa dilihat dalam Ibnu Ishaq, *Sirah Ibnu Ishaq*, III: 17-20.

tersebut dibawa oleh nabi sampai pada akhir masa hidupnya, di mana ia masih memperjuangkan humanisme itu sendiri, sebagaimana dalam khutbah haji wada'. Sehingga, apabila ditarik pada konteks Indonesia, maka nilai kemanusiaan tersebut masih sangat relevan terhadap kondisi Indonesia dengan nilai kemanusiaan sebagai landasan hidupnya sampai sekarang yang masih memperjuangkan nilai kemanusiaan dalam setiap lini kehidupan berbangsa dan bernegara.

Kemanusiaan yang dibangun oleh al-Qur'an yakni kemanusiaan yang adil terhadap semuanya tanpa mengakibatkan adanya penindasan yang mewujudkan kesejahteraan di antara masing-masing individu. Hal ini memiliki relevansi dengan dasar ideologi bangsa Indonesia sendiri di mana kemanusiaan yang adil dan beradab yang dimaksud adalah dalam kaitannya dengan kemanusiaan yang adil terhadap diri sendiri, terhadap sesama manusia tanpa membedakan satu sama lain dan adil terhadap Tuhannya. Adapun beradab yaitu terlaksananya semua unsur-unsur hakikat manusia yaitu jiwa, akal, raga, makhluk individu, makhluk sosial, makhluk pribadi diri sendiri dan makhluk Tuhan yang Maha Esa. Sehingga manusia yang beradab adalah manusia yang melaksanakan hakikatnya sebagai manusia secara optimal tanpa adanya sekat satu sama lain.

Relevansi prinsip dasar pandangan hidup bangsa dengan spirit al-Qur'an tentang kemanusiaan yang adil dan beradab menjadi landasan bangsa dalam menghadapi permasalahan yang terjadi. Dengan prinsip tersebut diharapkan bentuk-bentuk ketidakadilan gender, seperti subordinasi, stereotip, marginalisasi, kekerasan, dan beban ganda dapat terhapuskan dalam setiap kebijakan negara dalam mengambil keputusan. Kebijakan-kebijakan bangsa yang mengedepankan kemanusiaan tanpa pandang bulu dapat menyelesaikan permasalahan-permasalahan seperti kebijakan-kebijakan khusus terhadap kesehatan reproduksi perempuan dan kebijakan-kebijakan mengenai penghargaan terhadap perempuan pekerja dengan memperhatikan hak-hak mereka yang berbeda dengan hak laki-laki. Misalnya, kebijakan negara terhadap cuti perempuan hamil yang mempunyai tanggung jawab dalam suatu pekerjaan.

Negara Indonesia yang berpandangan hidup kepada nilai kerakyatan memiliki relevansi untuk mewujudkan negara yang pro terhadap aktualisasi perempuan. Indonesia merupakan negara demokrasi pada hakikatnya menunjukkan bahwa negara adalah lembaga kemanusiaan dan lembaga kemasyarakatan. Oleh karena itu, model demokrasi yang dikembangkan adalah demokrasi kekeluargaan berlandaskan permusyawaratan yang menghargai hak individu (*liberal-individual rights*) yang bersifat imparial.²⁶⁷ Penegakkan demokrasi tersebut berpusat pada masyarakat sebagai subyeknya yang dilandasi oleh kaidah moral dalam membangun suatu masyarakat yang sejahtera dan harmonis.

Penekanan dalam prinsip kerakyatan adalah kesamaan setiap warga negara, bahwa segala sesuatu dalam mewujudkan negara demokrasi semuanya berpangkal pada rakyat itu sendiri. Hal ini akan bertahan kokoh manakala berlandaskan pada pengelolaan pemerintah yang sanggup menjamin keseimbangan antara pemenuhan prinsip kebebasan, kesetaraan menjadi landasan utamanya. Dengan kata lain, pandangan hidup bangsa dalam menjunjung tinggi prinsip kerakyatan ini adalah prinsip demokrasi atas laki-laki dan perempuan dalam setiap ruang dan bidang. Sehingga, sangat relevan apabila perempuan mempunyai akses untuk terlibat aktif dalam pengambilan kebijakan-kebijakan untuk kemajuan bangsa.

Dalam negara monodualis, prinsip adalah alat untuk mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan rakyat tanpa membedakan satu sama lain. Hal ini akan terlaksana dengan baik, bilamana di dalam segala bidang kehidupan terciptanya kerakyatan yang meningkatkan harkat dan martabat seluruh rakyatnya. Sehingga, dalam mewujudkan cita-cita bangsa bukan hanya dalam bentuk penegakkan di dalam ruang objektif wacana belaka, namun juga dalam ruang subjektif masyarakat. Ruang subjektif tersebutlah yang akan mendorong rakyat dalam mewujudkan negara yang benar-benar berbhinneka Tunggal Ika.

²⁶⁷ Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan Pancasila dalam Perbuatan* (Bandung: Mizan, 2014), 472.

Kemudian, prinsip hidup bangsa ini memiliki arti yang bersumber dari nilai-nilai moralitas. Nilai ini bisa dalam hal orang yang memimpin, orang yang dipimpin, mekanisme kepemimpinan dan hasil mufakatnya dalam menyelesaikan permasalahan di masyarakat. Adanya komunikasi di antara masing-masing pihak sehingga mewujudkan suatu penyelesaian yang bijak dan maslahat. Dengan demikian, untuk mendapatkan cita-cita negara yang sejahtera, maka nilai-nilai luhur yang demokratis harus selalu ditegakkan dalam setiap lini kehidupan masyarakat.

Islam memuat nilai-nilai dasar dan universal tentang keadilan, kejujuran, persamaan, persaudaraan, amanah, dan musyawarah. Semua norma tersebut dimaksudkan untuk mewujudkan suatu tatanan kehidupan sosial kemasyarakatan yang beradab (*civilized*). Berdasarkan argumentasi tersebut dapat dikemukakan bahwa pada dasarnya universalisme ajaran Islam telah memuat prinsip-prinsip dasar mengenai hubungan-hubungan sosial, termasuk demokrasi.²⁶⁸ Pengejawantahan nilai-nilai demokrasi tersebut secara substansial direfleksikan ke dalam sikap egalitarian dan prinsip musyawarah dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara. Kemerdekaan Indonesia dirayakan dengan semangat kebebasan, kesetaraan, dan persaudaraan. Kata merdeka yang telah menjadi pekik umum di ruang publik, juga mengandung tuntutan bagi perbaikan status sosial. Untuk itu, segala kekuatan di masyarakat, tanpa pandang bulu harus diberi akses dalam proses pengambilan keputusan.

Dalam konteks yang demikian, tantangan demokrasi Indonesia adalah mewujudkan adanya pengakuan politik dan politik pengakuan yang menjamin hak individu maupun kesetaraan hak antar individu. Oleh karena itu, model kosmopolitan (yang menekankan persamaan) merupakan upaya bangsa dalam menjunjung tinggi konsensus aktualisasi diri perempuan dalam berkontribusi untuk menjadi salah satu bagian pengambil kebijakan negara. Jauh dari itu, pandangan hidup bangsa ini memberikan peluang perempuan untuk duduk di pemerintahan dalam

²⁶⁸ Ali Masykur Musa, *Membumikan Islam Nusantara: Respon Islam terhadap Isu-Isu Aktual* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014), 31.

membentuk kebijakan dengan tindakan afirmatif yang dapat mengurangi kebijakan-kebijakan yang selama ini bias terhadap perempuan. Selain itu, perempuan juga mempunyai kesempatan untuk mewujudkan kemakmuran bangsa dalam menjaga stabilitas perekonomian dengan terbukanya ruang-ruang aktualisasi diri di wilayah publik.

Spirit al-Qur'an yang mengutamakan prinsip rekonsiliasi dan keadilan memiliki relevansi dengan pandangan hidup bangsa Indonesia yang merupakan negara yang bertujuan mewujudkan kesejahteraan rakyat dengan melalui prinsip keadilan. Spirit awal kemerdekaan Indonesia adalah memberikan kesejahteraan kepada setiap masyarakat. Kemerdekaan tersebut memancarkan cita-cita emansipatoris untuk membebaskan diri dari pelbagai bentuk ketidakadilan.²⁶⁹ Dengan demikian, ini merupakan suatu 'core values' bangsa Indonesia. Sebagaimana perkataan Moh. Hatta bahwa tiap orang Indonesia berhak mendapatkan pekerjaan dan mendapat penghidupan yang layak. Dengan demikian, setiap orang diakui dan ditempatkan sebagai manusia, yang mempunyai akal budi dan kehendak merdeka untuk mencapai tujuan eksistensinya. Sebagai makhluk yang berakal budi, Indonesia mengakui bahwa masing-masing mempunyai martabat yang mulia dan hak-hak yang tidak boleh diganggu gugat oleh siapapun. Setiap orang memiliki dan menikmati haknya itu dengan aman tanpa ada campur tangan lain. Inilah tujuan Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa untuk menyusun masyarakat yang seimbang dan teratur di mana setiap warganya mendapat kesempatan berkontribusi untuk membangun suatu kehidupan yang layak.

Hal ini sangat sesuai dengan prinsip keadilan dalam nilai universal al-Qur'an yang mana hal itu merupakan nilai yang selalu dijunjung tinggi. Secara analisis semantis, ayat-ayat pola relasi laki-laki dan perempuan sering diiringi dengan penyebutan nilai keadilan baik yang berbentuk keadilan material maupun non material. Semua pola relasi laki-laki dan perempuan ditekankan dalam misi yang satu, yakni keadilan. Keadilan merupakan prinsip universal-komprehensif yang tunggal, di mana semua pihak

²⁶⁹ Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan...*, 363.

mempunyai kedudukan yang sama di hadapan Tuhan. Mereka mempunyai hak dan kewajiban yang sama sesuai dengan kemampuannya masing-masing. Ini sebagai penekanan al-Qur'an atas perbedaan antara laki-laki dan perempuan yakni moral ketauhidannya atau ketakwaannya. Tuhan akan memberikan imbalan kepada setiap orang sesuai dengan usaha yang dilakukannya. Dari sini sebenarnya telah terbentuk masyarakat yang sehat yang di dalamnya tidak ada ruang bagi praktik diskriminasi ataupun eksploitasi di mata Tuhan secara vertikal.²⁷⁰ Non-diskriminasi secara vertikal tersebut dengan sendirinya akan membentuk nilai moralitas secara horizontal bahwa semuanya mempunyai kesempatan yang sama dalam memperoleh keadilan di setiap lini, baik domestik maupun publik.

Keadilan merupakan prinsip dasar datangnya Islam. Ketika Islam datang pertama kali di masyarakat Arab, poin penting yang dilakukan Nabi adalah dengan merubah tradisi atau kebiasaan masyarakat Arab yang berbuat tidak adil kepada perempuan. Beliau secara perlahan melakukan reformulasi terhadap kebiasaan masyarakat Arab yang mengubur bayi perempuan dan membiarkan bayi laki-laki tetap hidup, tidak ada hak bagi perempuan atas harta warisan, serta tradisi-tradisi lainnya yang menyebabkan perempuan sebagai makhluk yang subordinasi. Hal ini dapat dilihat dari bentuk linguistik stilistikanya bahwa al-Qur'an menyebut kata adil dalam bentuk *amr* atau *nafi*. Oleh sebab itu, keadilan (*fairness*) merupakan hal penting dalam Islam.

Dari pemaparan panjang di atas memberikan petunjuk bahwa nilai kesetaraan dalam ruang lingkup Indonesia akan terwujud apabila tidak lepas dari prinsip dasar bangsa Indonesia itu sendiri. Prinsip dasar tersebut yang selalu di bawah dalam setiap ruang, baik ruang domestik maupun publik mewujudkan nilai universal al-Qur'an akan selalu aktual dalam setiap bidang kehidupan, khususnya konteks Indonesia yang mempunyai misi penerus nilai universal al-Qur'an.

Dengan pemaparan prinsip kesetaraan dengan ideologi dasar Indonesia di atas, maka Indonesia merupakan negara yang telah

²⁷⁰ M. Abdul Karim, *Menggali Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam* (Yogyakarta: Suka Press, 2004), 44-45.

memiliki pondasi kuat dalam menjunjung tinggi kesetaraan (*equality*). Sehingga, dalam konteks sekarang, yang diperlukan adalah sebagaimana yang disebut Kuntowijoyo yakni “proses radikalisasi Pancasila”.²⁷¹ Meskipun, dalam hukum yuridis Indonesia telah dijelaskan dengan gamblang bahwa ada komitmen dalam GBHN 1999, UU No. 25 Tahun 2000 tentang Program Pembangunan Nasional-PROPERNAS 2000-2004 yang ditegaskan dalam Instruksi Presiden No. 9 tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender (PUG) dalam setiap pembangunan Nasional. Namun, semua itu sampai sekarang masih butuh aktualisasinya secara konkret dan seimbang.

B. Relevansi dengan Kesejahteraan dan Keharmonisan Keluarga

Ketika Indonesia telah mengalami kemerdekaan, maka perubahan dalam segala aspek juga telah mengalami perubahan. Indonesia telah menjadi negara yang berlandaskan hukum dan mempunyai pijakan ideologi. Dasar ideologi bangsa Indonesia menjadi pijakan oleh bangsa Indonesia dalam melakukan segala tindakan untuk pergerakan kemajuan bangsa. Prinsip-prinsip ideologi bangsa menjadikan secara *de facto* adanya perubahan sosial di lingkungan masyarakat Indonesia. Segala tindakan telah diatur oleh Undang-Undang. Sehingga, Undang-Undang mempunyai kekuatan penting dalam kebijakan negara.

Selain itu, Indonesia yang telah berpegang pada prinsip demokrasi, yakni kebebasan masing-masing pihak dalam mengekspresikan segala hal menjadikan segala tindakan dan kebijakan tidak bisa diputuskan secara sepihak, harus ada kesepakatan bersama.²⁷² Demokrasi bangsa Indonesia dilandasi

²⁷¹ Maksudnya adalah mengusahakan Pancasila mempunyai konsistensi dengan produk-produk perundangan, koherensi antar sila, dan korespondensi dengan realitas sosial, serta Pancasila sebagai jembatan atas terbentuknya pola hubungan horizontal. Dengan radikalisasi tersebut, maka Pancasila menjadi lebih operasional dalam kehidupan keseharian. Baca selengkapnya dalam Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas ...*, 48.

²⁷² Demokrasi yang dianut oleh bangsa Indonesia adalah demokrasi Pancasila, yakni suatu paham demokrasi yang bersumber dari kepribadian dan falsafah hidup bangsa Indonesia yang digali dari kepribadian bangsa Indonesia sendiri (Pancasila). Suatu paham demokrasi yang mengutamakan musyawarah mufakat tanpa oposisi. Sehingga hakikat demokrasi adalah mendahulukan kepentingan dan kebaikan bersama. Lihat dalam Adi Sudirman, *Sejarah Lengkap Indonesia*, 406-407 dan A. Nunuk P. Murniati, *Getar Gender: Perempuan*

oleh kaidah moral keagamaan dan kemanusiaan, terutama dalam membangun suatu masyarakat negara yang sejahtera dalam kehidupan yang harmonis.

Keharmonisan merupakan hasil dari jalannya prinsip kesetaraan dalam ruang-ruang kehidupan masyarakat. Keharmonisan akan tercapai dengan menjalankan segala prinsip kemanusiaan dan keadilan terhadap hak masing-masing. Keluarga yang harmonis adalah keluarga yang dapat memberikan hak otonomi terhadap masing-masing individu di dalam keluarga.

Dalam masalah pemenuhan kebutuhan keluarga, konteks Indonesia abad ini sangat berbeda dengan konteks masa lalu ketika pra-kemerdekaan. Abad sekarang ini, arus modernisasi dan globalisasi telah berkembang dengan pesat sehingga mempengaruhi kondisi sosial, ekonomi, dan politik di Indonesia dari waktu ke waktu. Selain itu juga, hantaman krisis ekonomi tahun 1997 hingga laporan BPS tahun 2010 menunjukkan penduduk Indonesia berada di bawah garis kemiskinan. Pada bulan Maret 2015, jumlah penduduk miskin (penduduk dengan pengeluaran per kapita per bulan di bawah Garis Kemiskinan) di Indonesia mencapai 28,59 juta orang (11,22 persen), bertambah sebesar 0,86 juta orang dibandingkan dengan kondisi September 2014 yang sebesar 27,73 juta orang (10,96 persen). Persentase penduduk miskin di daerah perkotaan pada September 2014 sebesar 8,16 persen, naik menjadi 8,29 persen pada Maret 2015. Sementara persentase penduduk miskin di daerah pedesaan naik dari 13,76 persen pada September 2014 menjadi 14,21 persen pada Maret 2015. Selama periode September 2014–Maret 2015, jumlah penduduk miskin di daerah perkotaan naik sebanyak 0,29 juta orang (dari 10,36 juta orang pada September 2014 menjadi 10,65 juta orang pada Maret 2015), sementara di daerah pedesaan naik sebanyak 0,57 juta orang (dari 17,37 juta orang pada September 2014 menjadi 17,94 juta orang pada Maret 2015). Ditambah lagi dengan bergabungnya Indonesia dalam MEA (Masyarakat Ekonomi ASEAN) membuat permasalahan

Indonesia dalam perspektif Sosial, Politik, Ekonomi, Hukum, dan HAM (Magelang: Yayasan Indonesia Tera, 2004), 142-143.

kesejahteraan perekonomian bangsa Indonesia semakin mendapat tantangan besar.

Fakta di atas menjadi rasional apabila alasan-alasan itu semakin memaksa perempuan untuk terlibat jauh dalam pemenuhan kebutuhan keluarga. Apalagi konteks hukum Indonesia secara *das Sollen* telah mendasarkan konsep kesetaraan satu sama lain. Oleh sebab itu, dengan meningkatnya aktifitas tersebut, maka sangat wajar apabila sejak reformasi 1998, gerak perempuan telah bertransformasi ke arah perjuangan keadilan gender yang bersifat produktif dan kontributif, sehingga mewujudkan Inpres tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam setiap pembangunan nasional.

Kebijakan negara mengenai kebebasan perempuan dalam wilayah publik sebenarnya sudah diatur sedemikian rupa guna membantu meningkatkan stabilitas perekonomian keluarga. Akan tetapi, masih banyak bangsa Indonesia yang masih menganggap bahwa tanggung jawab kemakmuran keluarga dalam hal perekonomian adalah tugas seorang laki-laki atau suami. Pemahaman yang normatif ini dilandaskan dari pemahaman-pemahaman penafsiran klasik. Oleh sebab itu, yang menjadi kendala bangsa Indonesia dalam mewujudkan penghilangan bentuk-bentuk ketidakadilan gender itu sendiri adalah faktor pemahaman agama yang masih bias.

Indonesia adalah negara hukum yang mengakomodir seluruh hak dan kewajiban masyarakatnya secara komunal, dalam arti menempatkan hukum negara di atas norma-norma agama, tradisi, dan budaya. Hal ini disepakati sejak awal kemerdekaan Indonesia melalui lahirnya Undang-Undang Dasar 1945 dan ideologi Pancasila sebagai ideologi dasar negara. Negara menjamin hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam segala aspek kehidupan, baik dalam konteks sosial, budaya, politik, ekonomi, hukum, dan sebagainya secara berimbang. Upaya non-diskriminasi itu dicantumkan di antaranya: 1) Dalam UU no. 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi mengenai Penghapusan segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita atau *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW). 2) UU no. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, 3) Instruksi Presiden no. 9 tahun 2000 tentang pengarusutamaan

Gender dalam Pembangunan Nasional, 4) UU. No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, dan beberapa Undang-Undang yang lainnya.²⁷³

Puluhan regulasi sebenarnya telah menunjukkan upaya negara dalam melindungi hak-hak dan kebebasan perempuan dalam segala bentuk aktivitasnya baik di ranah domestik maupun publik. Namun dalam praktiknya, kekerasan dan ketimpangan masih menjadi persoalan yang pelik karena terkait dengan dinamika kondisi sosial, budaya, ekonomi yang begitu kompleks. Selain karena lemahnya kesadaran, penerapan, dan penegakkan hukum, hal itu juga terkait dengan persoalan moral yang terbangun. Dengan demikian, konteks Indonesia dalam praktiknya perempuan masih banyak menjadi korban ketimpangan gender, yakni adanya subordinasi, marginalisasi, stereotip, kekerasan, dan beban ganda.

Apabila melihat peran perempuan dalam keluarga, sebenarnya sudah sangat berbeda dan berkembang pesat dibanding dengan konteks Madinah abad ke-7 di mana pada saat itu perempuan lebih banyak mendominasi peran-peran domestik semata. Berbeda dengan konteks Indonesia saat ini menuntut perempuan melampaui peran-peran dalam wilayah tersebut. Meskipun masih ada peran ganda yang dilimpahkan kepada perempuan ketika terjun di wilayah publik, namun kesempatan itu sudah terbuka lebar untuk mereka. Pada masa kenabian, sistem patriarkhal masih sangat kental, sehingga posisi perempuan inferior di bawah laki-laki. Lebih-lebih lagi dalam konteks Indonesia, pada pasca kemerdekaan utamanya sudah berasaskan Pancasila di mana kesetaraan itu sudah menjadi sorotan utama.

Kemudian, apabila melihat jumlah populasi masyarakat Indonesia, Indonesia adalah negara terbesar ke-4 di dunia, setelah Tiongkok, India, dan Amerika Serikat. Indonesia memiliki 118

²⁷³ Baca dalam analisis Humaini Kaha, "Merekonstruksi Kompilasi Hukum Islam Versus Counter Legal Drafting-KHI Menuju Keadilan Gender" dalam ed. Mufidah, *Isu-Isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga* (Malang: UIN Malang Press, 2010), 89.

(BPS) juta penduduk perempuan.²⁷⁴ Sementara terkait dengan segmentasi pekerja, dalam hal ini Badan Nasional Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia (BPN2TKI) melaporkan setidaknya ada 79 ribu tenaga kerja wanita (TKW) di berbagai negara. Jumlah perempuan yang bekerja mulai meningkat karena adanya tuntutan untuk meningkatkan kesejahteraan keluarga. Secara total, persentase perempuan yang bekerja sebesar 47,91 persen. Persentase perempuan yang bekerja di perkotaan sebesar 44,74 persen, sedangkan di perdesaan sebesar 51,10 persen.

Dalam data mengenai pendidikan perempuan, menurut survey dari tahun 2009-2013 menjelaskan bahwa jumlah perbedaan pendidikan perempuan tidak jauh dari pendidikan laki-laki. Perbedaan pendidikan perempuan dengan laki-laki di perkotaan pada tahun 2013 hanya berjarak 0,17, yakni laki-laki 20,41 dan perempuan 19,67. Hal ini didukung oleh UUD 1945 Pasal 31 ayat 1 tentang hak setiap orang dalam pendidikan. Sehingga terbukanya pendidikan untuk setiap orang di Indonesia sangatlah lebar.

Dengan melihat kondisi seperti itu, maka kebijakan tersebut menunjukkan konteks yang sangat berbeda dengan konteks pada masa abad ke-7. Perempuan sudah memiliki tempat di masyarakat, bahkan mereka memiliki perlindungan hukum serta kontribusi besar dalam meningkatkan pemenuhan kebutuhan dalam meningkatkan kesejahteraan keluarga. Oleh sebab itu, *qawwam* dalam konteks saat ini tidak bisa dilegitimasi sebagai laki-laki semata, namun dalam kenyataannya perempuan juga bisa menjadi *qawwam* dalam keluarga. Hal ini dalam konteks Indonesia saat ini menjadi suatu hal yang penting guna meningkatkan kesejahteraan keluarga.

Kemudian, terlibatnya perempuan di ranah publik juga masih memunculkan masalah baru, yakni *multi-burden* (peran berganda). Beban berganda yang akan dialami perempuan yang memutuskan beraktivitas di ranah publik atau politik seharusnya dikurangi atau ditiadakan sama sekali dengan keterlibatan laki-laki atau pasangan

²⁷⁴ Akhsan Na'im, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia, Hasil Sensus Penduduk 2010* (Jakarta: BPS, 2011), 7-15.

dalam rumah tangganya untuk bekerja sama dalam penanganan urusan domestik dan keluarga. Masalah peran ganda ini masih menjadi permasalahan serius di Indonesia sendiri. Kebijakan-kebijakan yang pro terhadap perempuan masih diperlukan aktualisasinya. Indonesia telah mengeluarkan undang-undang tentang pengarusutamaan gender, maka ini menimbulkan konsekuensi terhadap butuhnya kebijakan baru terhadap perlindungan perempuan di dunia kerja, sehingga tidak menimbulkan *double burden*. Kondisi Indonesia yang masih dalam masa transisi, maka memang tidak sepenuhnya akan bebas dari bias gender. Namun, kebijakan-kebijakan alternatif perlu dibentuk, seperti penyediaan fasilitas-fasilitas bagi ibu menyusui di dunia kerja.

Pelabelan negatif terhadap perempuan yang bekerja menimbulkan pemahaman akan adanya kerusakan hubungan keluarga. Selain itu, jika perempuan beraktivitas di luar rumah, maka perkembangan anak akan terabaikan. Kekhawatiran-kekhawatiran ini tidak seharusnya muncul jika tanggung jawab pengurusan keluarga ditangani bersama-sama laki-laki dan perempuan dalam keluarganya. Inilah yang perlu dipahami kembali dari dasar al-Qur'an dan ideologi bangsa Indonesia sendiri. Al-Qur'an tidak mensyaratkan pengurusan rumah tangga adalah kewajiban istri dan prinsip bangsa Indonesia juga demikian, bahwa prinsip musyawarah menunjukkan adanya komunikasi dalam pembagian tanggung jawab satu sama lain sehingga kemaslahatan dan kesejahteraan keluarga akan terwujud.

Realitas di Indonesia menunjukkan bahwa status sosial masyarakat saat ini tidak hanya terbagi menjadi tiga pola, yakni santri, priyayi, dan abangan. Namun, ada bentuk baru yakni status sosial dari "Wong Dagang".²⁷⁵ Banyak realitas masyarakat Indonesia saat ini, terutama di Jawa yang status sosialnya ditentukan oleh akses perekonomian. Dan dalam hal

²⁷⁵ Keluarga wong dagang merupakan cerminan antitesis yang bersifat *the inside-out* di mana keluarga matrilokal memiliki kekuatan fundamental mempengaruhi segala aspek pemenuhan kebutuhan keluarga. Siti Euhaini Dzhayatin, *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi gender, Identitas, dan Eksistensi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 135.

perekonomian Indonesia tidak hanya perekonomian yang didominasi laki-laki. Dengan terbukanya hak otonomi setiap individu yang diindungi oleh kebijakan undang-undang, maka membuka pula kesempatan setiap warga untuk terlibat aktif dalam aktivitas perekonomian. Perekonomian adalah salah satu penunjang kesejahteraan keluarga. Dan dalam kenyataannya, di Jawa pemegang perekonomian perdagangan tidak sedikit dikelola oleh perempuan. Hal ini berimplikasi kepada perempuan dapat menjadi kontributor utama dalam pemenuhan kebutuhan keluarga.

Dengan berkembangnya zaman yang berimplikasi secara langsung terhadap kondisi sosial dan ekonomi, maka wajar apabila perempuan memiliki andil dan peranan yang luas dan signifikan. Dengan demikian, menjadi kurang tepat apabila momok ketidakharmonisan keluarga akibat faktor ekonomi maupun sosial yang dihadapi harus diselesaikan dengan adanya kekerasan dalam rumah tangga.

Kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam wilayah domestik memberikan pemahaman bahwa ada hak dan kewajiban di antara keduanya untuk membina rumah tangga yang harmonis, tidak ada yang mendominasi dan yang menindas satu sama lain. Keduanya saling bekerjasama dengan menegakkan prinsip kemanusiaan dan keadilan. Hal demikian, seperti yang disampaikan oleh Presiden Soekarno dalam pidatonya tanggal 1 Juni 1945. Ia menekankan akan pentingnya suatu dasar kemanusiaan dalam hidup berbangsa dan bernegara. Sebab jika hanya mengandalkan nasionalisme semata, hal ini akan berbahaya karena dapat meruncing kepada sikap *chauvinisme*, yaitu kebangsaan yang tidak berperikemanusiaan.

Kemudian, mengenai relasi dalam hubungan keluarga, meskipun sudah ada Undang-Undang secara yuridis yang mengatur tentang pola relasi dalam keluarga, namun perempuan masih menjadi objek atas terjadinya tindak kekerasan, sebagaimana penjelasan di atas. Kekerasan yang terjadi di dalam rumah tangga dalam konteks Indonesia saat ini, seperti kondisi yang terjadi pada masa dahulu di dunia Arab. Di mana banyak perempuan dianiaya dan diperlakukan tidak dengan sikap yang sewajarnya. Kekerasan yang terjadi adalah dalam bentuk fisik dan psikis.

Banyaknya kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) menyalahi nilai-nilai al-Qur'an yang menjunjung tinggi nilai kemanusiaan. Konteks ini sama seperti konteks pada masa pewahyuan, di mana perempuan tertindas oleh laki-laki. Untuk itu, dalam menyelesaikan permasalahan seperti ini, maka diperlukan bentuk operasionalnya sesuai permasalahan yang terjadi. Adapun bentuk operasional yang dapat dilakukan untuk konteks saat ini adalah dukungan dan kebijakan negara, yakni dengan adanya Undang-Undang No 23 tahun 2004 tentang KDRT pada pasal 1 butir 1 menyebutkan bahwa Kekerasan Dalam Rumah Tangga adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga. Dengan demikian, permasalahan yang sama namun dalam konteks yang berbeda memberikan bentuk operasional yang berbeda, dengan catatan masih dalam maksud menjunjung tinggi nilai universal al-Qur'an, yakni membangun dan menjaga keharmonisan keluarga.

Bentuk operasional dalam menjaga keharmonisan keluarga ketika terjadi permasalahan adalah tidak dengan pemukulan, akan tetapi bisa dengan cara pembagian peran dalam keluarga, apabila suami dan istri masing-masing sebagai pekerja dan saling menyadari atas konsekuensi tersebut. Dengan demikian, permasalahan-permasalahan yang terjadi yang kebanyakan berakhir dengan perceraian dapat teratasi.

Adapun rekomendasi-rekomendasi yang dapat menjadi acuan kebijakan Indonesia adalah perlu adanya kebijakan yang komprehensif mengenai penanggulangan kekerasan seksual yang mengakui ketimpangan relasi kekuasaan antara laki-laki dan perempuan, mencakup mekanisme pencegahan, penghukuman bagi pelaku, dan rehabilitasi bagi korban. Termasuk mekanisme pencegahan adalah kewajiban bagi lembaga negara dan lembaga publik untuk membangun dan mengembangkan sistem rekrutmen, promosi dan pengawasan yang berperspektif HAM dan gender.

Dalam penanganan kasus KDRT, aparat penegak hukum harus kembali memahami filosofi lahirnya UUPKDRT, di mana

UUPKDRT lahir karena adanya ketimpangan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan dalam sebuah keluarga yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Perlu ada kesepakatan nasional mengenai standar definisi kekerasan terhadap perempuan. Komnas Perempuan merekomendasikan untuk merujuk Deklarasi PBB tentang Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, yaitu: “Kekerasan terhadap perempuan adalah setiap tindakan berdasarkan perbedaan jenis kelamin yang berakibat atau mungkin berakibat kesengsaraan atau penderitaan perempuan secara fisik, seksual, atau psikologis, termasuk ancaman tindakan-tindakan semacam itu, pemaksaan atau perampasan kemerdekaan secara sewenang-wenang, baik yang terjadi di depan umum atau dalam kehidupan pribadi”. Kebijakan-kebijakan yang seperti itulah yang diperlukan sekarang bagi bangsa Indonesia dalam menangani ketidakharmonisan dalam rumah tangga.

Selanjutnya, mengenai keharmonisan keluarga, Undang-Undang negara memang telah mengatur hubungan perkawinan dalam suatu rumah tangga, yakni UU no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan. Akan tetapi, undang-undang tersebut masih menimbulkan permasalahan gender. Dalam hubungan rumah tangga masih banyak terjadi ketimpangan dan ketidakadilan, sebagaimana data kekerasan dalam rumah tangga yang telah dipaparkan sebelumnya. Dengan itu, dibutuhkan bentuk operasional yang dapat meminimalisir adanya ketimpangan tersebut, yakni kebijakan baru dari negara seperti adanya kursus pra-nikah.

Oleh karena itu, bentuk operasional yang diaktualisasikan pada masa sekarang, tidak bisa seperti bentuk operasional yang ada pada masa pewahyuan, karena konteks di Indonesia merupakan negara yang sudah mapan akan hukum, sedangkan pada masa nabi, ketentuan hukum baru dibangun oleh beliau. Sehingga, bentuk operasional yang diberikan adalah salah satunya dari kebijakan negara dalam menaungi hak masyarakatnya. Sebagaimana misi yang diberikan al-Qur'an dengan adanya penyebutan term *nasibun* (bagian/hak) kepada masing-masing pihak tanpa adanya pembedaan jenis kelamin merupakan

manifestasi untuk menjunjung tinggi nilai kesetaraan dalam perlakuan di dalam rumah tangga.

Ketidakharmonisan tersebut juga dapat berujung pada perceraian di antara suami dan istri. Faktor terjadinya perceraian bermacam-macam, dan menurut beberapa data bahwa perceraian yang terjadi lebih banyak dilakukan oleh istri yang menggugat cerai suaminya. Hal ini menunjukkan bahwa konteks saat ini berbeda dengan konteks perceraian pada masa abad ke-7. Pada masa dahulu yang mendominasi perceraian adalah laki-laki, namun dengan konteks yang berbeda pada saat ini perempuan memiliki wewenang pula dalam mengajukan perceraian. Hal ini tidak menyalahi pesan universal dari makna al-Qur'an yang tidak secara mutlak menyebutkan laki-laki adalah pemegang perceraian, namun perempuan juga dapat melakukan hal tersebut, sebagaimana penjelasan dalam makna Autentik di bab sebelumnya.

Selain itu, Undang-Undang pernikahan di Indonesia juga tidak menyalahi makna universal al-Qur'an yang menjunjung tinggi nilai perdamaian dalam permasalahan keluarga. Medan semantis *thalaq* yakni *islah, ma'ruf, ihsan* menunjukkan bahwa permasalahan yang terjadi seharusnya dapat diselesaikan dengan landasan perdamaian dan cara yang baik. Proses seperti itu telah dibuktikan dalam bentuk operasional hukum Indonesia ketika terjadi laporan perceraian, pengadilan tidak langsung memutuskan perkara, namun ada proses mediasi untuk menyelesaikan perkara tersebut sebelum terjadinya perceraian. Proses mediasi inilah yang relevan dengan spirit al-Qur'an dalam lingkaran semantis untuk mewujudkan keluarga yang harmonis yang mengedepankan nilai perdamaian, kepercayaan, dan kejujuran satu sama lain. Langkah-langkah seperti itu perlu selalu diaktualisasikan guna mewujudkan kehidupan yang *mawaddah wa rahmah*.

Menurut catatan dari Pengadilan Agama di seluruh Indonesia, perceraian di Indonesia juga karena faktor maraknya poligami. Data-data ini menunjukkan poligami justru melanggengkan dan menyebabkan perceraian. Kenyataannya, terjadinya unsur poligami sering dikaitkan dengan jumlah perempuan Indonesia yang lebih banyak dibanding dengan laki-laki. Namun, data dari Badan Pusat Statistik (BPS) dan Badan Koordinasi Keluarga

Berencana Nasional (BKKBN) menunjukkan perbandingan jumlah laki-laki dan perempuan tidak jauh berbeda.

Makna Autentik al-Qur'an tentang pernikahan dan poligami menekankan kepada pembangunan keluarga untuk mencapai keharmonisan di mana satu sama lain saling merasa tenang dan nyaman tanpa adanya penindasan. Sehingga, apabila poligami menyebabkan ketidaknyamanan kepada salah satu pihak maka poligami tidak begitu saja diperbolehkan. Dengan fakta-fakta Indonesia undang-undang yang memberikan peraturan bahwa poligami tidak mudah untuk dilegalisasikan di Indonesia.

Apabila alasan klasik yang menjadi landasan adanya poligami, yakni menolong para janda dan keluarga yang tidak mampu, maka itu tidak dapat menjadi alasan utama. Karena, makna Autentik yang didapatkan dari al-Qur'an bukan semangat berpoligami, akan tetapi semangat untuk melindungi jiwa seseorang dengan cara monogami. Dengan begitu, untuk konteks Indonesia di mana data yang menunjukkan kondisi perempuan berpendidikan dan bekerja tidak dapat menjadi alasan diperbolehkannya poligami.

Kebijakan negara juga telah melindungi para perempuan dan masyarakat bawah dengan dibentuknya lembaga pemerintahan yang mengelola mengenai pemberdayaan perempuan dan pemberdayaan sosial. Ini sangatlah relevan dalam mengaktualisasikan spirit al-Qur'an dalam melindungi dan memenuhi keperluan masyarakat dan perempuan kelas bawah. Oleh sebab itu, lembaga-lembaga sosial yang ada seharusnya dapat bekerja dengan maksimal dalam mewujudkan kehidupan yang sejahtera bagi para masyarakat kelas bawah dan anak yatim. Dengan begitu, tidak ada alasan lagi diperbolehkannya poligami dan spirit al-Qur'an akan tetap hidup di masyarakat.

Selanjutnya, berbicara mengenai alasan terjadinya ketidakharmisan keluarga dan perceraian, selain poligami yakni masalah ekonomi (*economic problem*).²⁷⁶ Alasan ekonomi ini

²⁷⁶ Penjelasan ini dapat dilihat dalam ulasan Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesian Religious Court* (Amsterdam: Amsterdam University, 2009), 209.

sering terjadi akibat kelalaian suami dalam memenuhi kebutuhan keluarga dan tidak menafkahi istrinya. Hal ini yang menunjukkan bahwa ketika terjadi dalam konteks seperti ini, maka perempuan yang telah diberikan wewenang dalam mengaktualisasikan hak otonomnya untuk ikut serta dalam pemenuhan kebutuhan keluarganya. Sehingga, permasalahan tersebut dapat teratasi. Dengan demikian, apabila bentuk operasional konteks masa abad 7 ditarik pada konteks Indonesia saat ini, bukan membawa kesejahteraan keluarga dan negara, namun sebaliknya kondisi kesejahteraan keluarga akan semakin memburuk yang berimplikasi kepada kegagalan Indonesia dalam mewujudkan kesejahteraan pada masing-masing rakyatnya. Faktor pemahaman agama inilah yang perlu dibenahi dari *mindset* masyarakat bahwa Islam yang *rahmatan lil 'alamin* bukanlah Islam yang bias terhadap perempuan, tapi Islam yang melindungi hak-hak otonom perempuan.

Peran perempuan yang telah terbuka lebar untuk berkontribusi dalam pemenuhan kebutuhan keluarga, membuat konsep pembagian waris pun dapat berubah, sebagaimana spirit al-Qur'an. jumlah bagian waris tidak permanen 1:2, namun bisa juga dengan 2:1 atau 1:1. Nilai universal al-Qur'an yakni kesetaraan dalam pembagian waris sebagai salah satu cara pemerataan harta dalam menanggulangi kemiskinan dapat diaktualisasikan dengan bentuk operasional yang berbeda. Perempuan mendapatkan kesempatan lebar untuk memiliki kontribusi terhadap kesejahteraan keluarga.

Kendati pun Indonesia telah mengalami kemajuan dalam program penanggulangan kemiskinan, masih banyak penduduk Indonesia hidup dengan kekurangan. Masyarakat miskin masih banyak yang belum mendapatkan cukup akses ke aset-aset yang memungkinkan mereka untuk berpartisipasi dan sebagian lagi masih banyak masyarakat tidak bisa menyekolahkan anak-anak mereka ke jenjang pendidikan.²⁷⁷ Kondisi yang seperti inilah spirit al-Qur'an perlu untuk terus diaktualisasikan. Program pemerintah seperti PNPM (Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat) dan BTB (Bantuan Tunai Bersyarat) dapat membantu memutus rantai

²⁷⁷ Masykur Ali Musa, *Membumikan Islam Nusantara...*, 143.

kemiskinan. Optimalisasi dari kebijakan-kebijakan seperti inilah yang diperlukan masyarakat guna sebagai stabilisasi perekonomian. Dengan begitu, spirit al-Qur'an dalam menanggulangi kemiskinan untuk kesejahteraan keluarga dapat tercapai tanpa mengorbankan salah satu pihak menjadi tertindas.

Bangsa Indonesia yang menjunjung tinggi demokrasi, sebenarnya sudah tidak ada permasalahan mengenai keterlibatan perempuan dalam pemenuhan kebutuhan material keluarga. Sehingga, perempuan saat ini menunjukkan secara sosial, intelektual, bahkan ekonomi mampu bersama-sama dengan laki-laki membangun kesejahteraan keluarga. Oleh karena itu, dalam fungsi keluarga, perempuan juga memiliki kesempatan untuk memberikan nafkah kepada keluarganya. *Mindset* tentang perempuan lemah, tidak mampu, dan hanya bertugas di rumah harus diubah karena itu tidak sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan hadis. Karena, selain pemahaman dari makna Autentik al-Qur'an atas kesetaraan tersebut juga masyarakat Indonesia secara hukum telah memiliki landasan dalam mewujudkan Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.

Realitas kehidupan sosial masyarakat Indonesia tidak bisa lepas dari adat dan tradisi, yakni sistem dan bentuk kekerabatan (*descent*) yang ada juga mempunyai pengaruh terhadap bentuk dan pola hubungan dalam kekeluargaan maupun dalam hal pewarisan. Sistem dan kekerabatan yang terdapat di masyarakat Indonesia terdiri atas beberapa sistem, yakni sistem patrilineal, matrilineal, dan parental/bilateral.²⁷⁸ *Pertama*, sistem patrilineal adalah sistem kekerabatan yang menarik garis dari pihak bapak, maksudnya dalam setiap orang hanya menarik garis keturunan dari bapaknya saja, tidak dari pihak ibu. Hal ini mengakibatkan kedudukan pria lebih menonjol pengaruhnya daripada perempuan dalam hal pewarisan. Sistem ini dianut oleh suku-suku seperti, Batak, Lampung, Gayo, Ambon, Alas, Irian Jaya, Bali dan lain-lain. *Kedua*, sistem matrilineal adalah sistem kekerabatan yang ditarik dari garis pihak ibu. Sehingga dalam hal kewarisan kedudukan

²⁷⁸ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Tintamas, 1957), 9.

wanita lebih menonjol pengaruhnya dari pada garis bapak. Sistem kekerabatan ini dianut oleh masyarakat Minangkabau. *Ketiga*. sistem parental/bilateral adalah sistem kekerabatan yang menarik garis keturunan dari kedua belah pihak bapak dan ibu, sehingga kedudukan anak laki-laki dan anak perempuan dalam hal mewaris adalah seimbang dan sama. Masyarakat yang menganut sistem ini misalnya masyarakat Jawa dan Dayak di Kalimantan.

Adat di Indonesia yang seperti itu masih sangat berpengaruh terhadap perilaku sosial masyarakat. Adanya berbagai adat patrilineal, matilineal, dan bilateral membuat konteks Indonesia semakin kompleks dalam masalah pembagian waris yang berdasarkan prinsip keadilan. Dengan itu, aktualisasi kebijakan pemerintah dalam bentuk undang-undang sangatlah penting dalam menyelesaikan permasalahan tersebut. Undang-Undang dapat dijadikan sebagai jembatan ketika terjadi ketidakadilan dalam menyelesaikan permasalahan waris di dalam keluarga.²⁷⁹

Beberapa realitas tersebut tidak bisa dipisahkan dari kehidupan masyarakat Indonesia, sebagaimana menurut Clifford Geertz bahwa masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang terbagi-bagi ke dalam sub-sub sistem yang kurang lebih berdiri sendiri di mana masing-masing sub sistem itu terkait oleh ikatan-ikatan yang bersifat primordial.²⁸⁰ Dengan demikian, dalam konteks Indonesia, perubahan penafsiran tersebut bukan dalam wilayah nilai atau pesannya, namun bentuk operasionalnya yang dapat diubah sesuai perkembangan konteksnya, yakni adat yang ada tidak serta merta dapat dikesampingkan begitu saja. Pembagian waris ini harus melihat konteks orang yang ditinggalkan. Apabila yang ditinggalkan antara laki-laki dan perempuan bekerja, maka jumlah yang sama dapat dilakukan dengan catatan tidak meninggalkan spirit keadilan.

²⁷⁹ KUH Perdata pasal 852 menyebutkan bahwa anak-anak atau keturunan-keturunan, sekalipun dilahirkan dan berbagai perkawinan, mewarisi harta peninggalan para orang tua mereka, kakek, dan nenek mereka, atau keluarga sedarah mereka, selanjutnya dalam garis lurus ke atas, tanpa membedakan jenis kelamin.

²⁸⁰ Damrah Khair, "Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin Dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional", Jakarta: Desertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1997, 114.

Kenyataan ini tidak merubah hukum al-Qur'an, karena sejatinya al-Qur'an memberikan pesan atas pembagian waris yang setara antara hak laki-laki dan perempuan yang masing-masing mempunyai hak atas peninggalan harta tersebut. Hukum kewarisan dalam al-Qur'an memiliki dua dimensi, yakni dimensi teologis dan dimensi sosiologis.²⁸¹ Sehingga, konteks Indonesia hukum waris bisa fleksibel dengan mempertimbangkan kondisi dan kebutuhan keluarga yang ditinggalkan.

Dari pemaparan panjang di atas dapat diketahui bahwa kesejahteraan keluarga merupakan tanggungjawab suami dan istri, bukan tanggung jawab salah satunya saja. Untuk mendapatkan kehidupan keluarga yang sejahtera dan harmonis, prinsip-prinsip keadilan harus menjadi landasan dalam bertindak di dalam ruang keluarga (subjektif), maupun sebagai acuan negara dalam membuat kebijakan atas permasalahan keluarga (objektif). Dengan begitu, spirit al-Qur'an dalam membangun keluarga yang sejahtera dan harmonis tanpa adanya penindasan dapat terus relevan untuk selalu diwujudkan dan dilaksanakan.

C. Relevansi dengan Politik Afirmasi

Perempuan di wilayah publik dalam konteks Indonesia akan selalu terkait dengan peluang perempuan terjun di dunia politik. Nilai universal al-Qur'an yang memiliki nilai fundamental kesetaraan antara laki-laki dan perempuan merupakan kata kunci yang dapat dijadikan pegangan dalam merelevansikannya dengan perkembangan zaman dari masa ke masa. Makna Autentik al-Qur'an tentang peran perempuan di wilayah publik yang dikaji dari konteks sosio-historis dan data faktual pada masa kenabian secara otomatis membantah terhadap pernyataan bahwa perempuan dilarang berkontribusi dalam kemajuan suatu kelompoknya. Al-Qur'an menghendaki kejujuran dalam bertindak dan adil dalam memimpin, bukan larangan kepemimpinan perempuan.

Masuk pada konteks Indonesia, pada saat sekarang bangsa Indonesia telah melewati perjalanan ruang dan waktu yang cukup panjang dan melelahkan. Mulai dari masa penjajahan, masa

²⁸¹ Amin Syukur, dalam Noor Ahmad, dkk, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Jakarta: Bharatara, 1976), x.

kemerdekaan, masa orde lama, orde baru dan reformasi. Era reformasi yang mengutamakan adanya perubahan, perbaikan, dan perombakan dari orde baru memperlihatkan bahwa Indonesia telah melakukan perubahan dan pembaharuan besar-besaran, terutama perbaikan dalam tatanan kehidupan di bidang politik, ekonomi, hukum, dan sosial dengan landasan kerohanian bangsa.²⁸²

Dari semangat egalitarian, maka berbagai kebijakan dikeluarkan untuk memperbaiki kondisi bangsa. Akan tetapi, masih banyak persoalan kebangsaan yang harus diselesaikan. Berbagai permasalahan yang sedang dihadapi bangsa Indonesia saat ini adalah mengenai keterlibatan perempuan di dunia politik. Berbagai regulasi kebijakan tentang terbukanya ruang-ruang publik untuk perempuan memberikan pintu masuk terciptanya kehidupan yang seimbang tanpa adanya penindasan dan peminggiran.

Pemberdayaan perempuan merupakan tuntutan hak asasi manusia. Ketika paradigma pembangunan ditekankan pada pentingnya manusia dan nilai-nilai kemanusiaan, maka mau tidak mau perhatian terhadap kebutuhan kaum perempuan menjadi agenda penting bagi negara. Dengan adanya regulasi kebijakan negara atas pengarusutamaan gender dalam pembangunan membuat negara wajib melakukan berbagai upaya agar hak perempuan sebagai warga negara terpenuhi. Program pemberdayaan perempuan ini harus dilakukan secara berkesinambungan dan melibatkan semua elemen masyarakat. Sehingga, sebagai *affirmative action* maka sistem politik seharusnya mengedepankan nilai-nilai keadilan, profetik, humanisme, liberalisme, dan transendensi.²⁸³

²⁸² Tujuan utama dari era reformasi ini adalah agar 1) Hak asasi manusia dihormati bahkan dibela, 2) Perekonomian Indonesia menjadi kuat secara fundamental, 3) kehidupan berdemokrasi berdasarkan kedaulatan rakyat ditegakkan, 4) kehidupan beragama di antara umat beragama berjalan secara rukun dan dialogis. Baca selengkapnya dalam Adi Sudirman, *Sejarah lengkap Indonesia...*, 443.

²⁸³ Liberalisme maksudnya adalah membebaskan diri dari gender stereotyping yang menganggap perempuan tidak cocok di dunia politik. sedangkan transendensi adalah menyerahkan kegiatan politik pada yang menguasai jagat raya ini, karena keadilan yang sesungguhnya ada pada Sang pencipta. Napsiah, "Nilai-Nilai Profetik dan *Affirmative Action* dalam Siti Hariti Sastriyani, *Gender and Politics: Proceeding Interntional Seminar of "Gender and Politics* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009), 174.

Bukti sejarah dengan munculnya presiden perempuan pertama kali di pemerintahan Indonesia, yakni Megawati Soekarno Puteri menjadi landasan bahwa dalam konteks Indonesia perempuan telah memperoleh tempat untuk bisa terlibat di dunia publik, meskipun pada saat itu juga tidak lepas dari adanya kontroversi dari aspek keagamaan. Sistem demokrasi telah menjadi langkah afirmatif dan membawa perubahan besar dalam aktualisasi nilai kesetaraan.

Dengan semangat al-Qur'an, maka seharusnya ada kebijakan politik afirmatif yang disahkan dengan peraturan undang-undang. Spirit al-Qur'an ini telah dilaksanakan oleh bangsa Indonesia dengan tercantumnya dalam UUD 1945 Amandemen pasal 28D yang menyatakan bahwa setiap warga negara berhak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan. Undang-Undang yang lebih spesifik lagi adalah UU No. 68 tahun 1958 tentang Hak Politik Perempuan. Perempuan mempunyai hak untuk dipilih dalam semua *publicly elected bodies* yang dibentuk berdasarkan perundang-undangan nasional, atas dasar yang sama dengan laki-laki, tanpa diskriminasi apapun.²⁸⁴ Dengan demikian, Indonesia sebenarnya sudah memiliki landasan filosofis yang sangat kuat dalam mengaktualisasikan spirit al-Qur'an, namun tindakan afirmasi dalam menyelesaikan persoalan keterlibatan perempuan di dunia publik yang masih perlu perjuangan, apalagi konteks Indonesia yang sebagian masih memegang sistem patriarkhal yang berlandaskan kepada pemahaman keagamaan yang pro terhadap patriarkhal.

Bentuk operasional dalam menyelesaikan permasalahan keterlibatan perempuan dalam dunia publik tidak bisa lepas dari penghayatan spirit al-Qur'an. Spirit keyakinan terhadap Tuhan akan adanya hak otonomi dan keadilan peran terhadap kemampuan perempuan dalam berkontribusi dalam menyelesaikan permasalahan bangsa Indonesia dapat menjadi jembatan praktis dalam membuat kebijakan politik afirmatif yang tidak meniadakan perempuan terlibat aktif di dalamnya. Kebijakan-

²⁸⁴ Baca selengkapnya tentang hak politik perempuan yang diatur dalam perundang-undangan dalam ed. Achie Sudiarta Luhulima, *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan* (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 197-200.

kebijakan pemerintah mengenai tindakan afirmatif terhadap perempuan masih perlu penguatan dalam aktualisasinya guna mewujudkan kehidupan tanpa penindasan di antara masyarakatnya.

Konteks Indonesia yang telah memegang sistem demokrasi sejak pasca kemerdekaan memberikan peluang besar terhadap perempuan untuk aktif terlibat bekerjasama dengan laki-laki di berbagai bidang, sebagaimana beberapa tokoh penggeraknya telah dipaparkan di bab II. Fakta ini memberikan pemahaman bahwa keadilan peran perempuan di wilayah publik sudah tidak lagi menjadi masalah, akan tetapi yang menjadi permasalahan saat ini adalah pegasutamaan gender dalam setiap lini pembangunan di wilayah publik. Permasalahan ini semakin kompleks sehingga dibutuhkan solusi kontekstual yang berbeda dengan solusi yang ada pada masa pewahyuan dan kenabian. Sebagaimana Abdullah Saeed katakan bahwa konteks akan selalu berubah dan berputar, dan kebijakan pun akan selalu berubah sesuai konteksnya (*cultural dependent*).

Adapun permasalahan keterlibatan perempuan di wilayah publik untuk saat ini bukan lagi tentang pembolehan atau pelarangan perempuan, namun sudah lebih jauh melampaui wilayah tersebut, yakni pegasutamaan gender di segala bidang dalam pembangunan di Indonesia. Karena, pasca kemerdekaan telah terbentuk undang-undang tentang hak asasi manusia di wilayah publik, yakni *free speech, freedom of associaton, free elections*.²⁸⁵ Salah satu permasalahan yang terjadi adalah masalah keterwakilan perempuan di parlemen menjadi sebuah hal yang patut diwujudkan. Oleh karena itu, untuk meningkatkan keterwakilan perempuan di dalam parlemen, perlu dilakukan upaya *affirmative action* dalam pelaksanaan Pemilihan Umum (Pemilu). *Affirmative action* ini mulai dilaksanakan di Indonesia sejak Pemilu 2004, melalui UU Pemilu-nya yang mengatur kuota pencalonan legislatif perempuan sebanyak 30%. Ini merupakan suatu *critical mass* untuk memungkinkan terjadinya suatu perubahan dan

²⁸⁵ Semua bentuk hak asasi tersebut merupakan hak asasi yang fundamental dalam sebuah negara hukum berdasarkan demokrasi Pancasila. Dardi Darmodiharjo, dkk, *Santiaji Pancasila* (Surabaya: Usaha Nasional, 1991), 234.

membawa dampak pada kualitas keputusan yang diambil dalam lembaga-lembaga publik.

Penetapan jumlah 30% ditujukan untuk menghindari dominasi dari salah satu jenis kelamin dalam lembaga-lembaga politik yang merumuskan kebijakan publik. Sebuah titik terang atas isu keterwakilan perempuan, ketika disahkannya UU Nomor 10 Tahun 2008. Namun, dengan konteks pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*) di Indonesia, persentase tersebut bukanlah persentase mutlak maksimal, namun persentase tersebut dapat juga lebih di atasnya. Misi yang ingin dibangun bukanlah suatu pemiskinan perempuan atau diskredit perempuan, akan tetapi hal itu sebagai pemacu akan spirit perempuan dalam ikut serta memikirkan negara dan masyarakat. Hal ini sebagaimana kenyataan kondisi bangsa Indonesia yang masih belum mapan akan kesetaraan, masih proses transisi. Sehingga, meskipun kebijakan kuota 30% itu menimbulkan masalah, akan tetapi ini sebagai jembatan strategis atas realitas masyarakat Indonesia yang masih terkonstruksi pola patriarkhal. Pentingnya keterwakilan perempuan secara proporsional tidak semata-mata untuk merepresentasikan proporsionalitas jumlah penduduk perempuan Indonesia. Hal ini justru sekaligus sebagai bentuk pengakuan dan kesempatan yang sama atas harkat dan martabat perempuan sebagai warga negara yang diperlakukan yang sama dalam setiap lini kebijakan.

Sebenarnya partisipasi perempuan dalam politik dan publik merupakan salah satu *pre-existing conditions* bagi demokrasi seutuhnya. Lebih jauh lagi, apabila perempuan tampil sebagai pembuat kebijakan (*policy maker*) maka akan memberi kontribusi sangat besar pada kesetaraan gender dalam kehidupan demokrasi. Pentingnya meningkatkan representasi perempuan karena pengalaman dan kepentingan perempuan berbeda dengan laki-laki. Karena itu, dibutuhkan adanya perubahan struktur politik untuk mengakomodasi perbedaan tersebut. Konstruksi biologis dan sosial perempuan yang berbeda adalah dua poin penting agar perempuan terwakili dalam ranah politik. Perempuan memiliki pengalaman dan kepentingan berbeda, bahkan bertentangan dengan laki-laki. Sehingga, tidak dapat sepenuhnya laki-laki mewakili kepentingan perempuan tersebut. Oleh karenanya adalah

penting untuk mengkombinasi *politics of presence* dan *politics of ideas*. Perempuan harus hadir (*present*) dan memberi makna (*influence*) agar kebijakan-kebijakan yang dihasilkan parlemen menjadi responsif gender.

Upaya perbaikan dan perubahan kebijakan perempuan dalam dunia politik belum maksimal karena banyaknya hambatan. Dikeluarkannya Instruksi Presiden nomor 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender merupakan indikator bahwa isu gender yang terus bergulir belum mendapatkan perhatian khusus dalam berbagai bidang pembangunan, termasuk pembangunan politik yang berwawasan gender. Kurangnya pengertian, kurangnya empati, dan kurangnya perhatian para personel negara yang kebanyakan laki-laki terhadap persoalan perempuan maupun mengenai kesejahteraan rakyat yang berwawasan gender menjadi alasan untuk perempuan ikut aktif terlibat dalam pengambilan kebijakan.

Perjuangan keterlibatan perempuan di ranah publik bukanlah suatu foya-foya atas kebebasannya di wilayah tersebut. Bukan untuk mengungguli laki-laki, akan tetapi ini sebagai penegak atau aktualisasi spirit al-Qur'an dalam mewujudkan kebijakan-kebijakan adil dan responsif gender guna membangun negara yang maslahat.

Dengan kata lain, proses transformasi sosial gender merupakan proses demokratisasi. Proses tersebut merupakan alternatif atas *developmentalism*.²⁸⁶ Sehingga, demokratisasi merupakan cara terbaik dalam menciptakan kesempatan, ruang, dan wewenang yang memungkinkan rakyat mengelola dirinya sendiri dengan prinsip kesetaraan dan keadilan. Oleh karena itu, gerakan transformasi saat ini adalah suatu gerakan pembebasan perempuan dan laki-laki dari sistem yang tidak adil. Sehingga, sangat jelas bahwa untuk konteks Indonesia gerakan transformasi gender tidak sekedar memperbaiki status perempuan dengan menggunakan ukuran indikator norma laki-laki, melainkan untuk meningkatkan martabat dan kehormatan perempuan sebagai makhluk yang sama.

²⁸⁶ Mansur Fakhri, *Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 165-166.

Demokrasi tidak akan terwujud tanpa hak berpartisipasi dalam pemerintahan, karena demokrasi adalah sebuah sistem di mana rakyat mengontrol kekuasaan negara bukan sebaliknya. Dengan kata lain, demokrasi harus memungkinkan adanya kontrol dari rakyat terhadap pengambilan keputusan publik dan adanya persamaan politik. Sehingga, tanpa hak ini pengelolaan urusan bersama hanya dilakukan tanpa akuntabilitas pada rakyat.²⁸⁷ Oleh sebab itu, perempuan merupakan kuantitas yang menjadi *bargain* tersendiri dalam pelaksanaan demokrasi di Indonesia. Proses demokratisasi tersebutlah yang menjadi cara guna pencapaian *progress report* dalam permasalahan sosial kesetaraan gender. Mereka adalah aset dan potensi pembangunan, dan itu harus terus dilakukan suatu strategi kesetaraan dan keadilan gender (KKG) dalam pembangunan nasional agar mereka tidak menjadi beban pembangunan. Apabila perempuan dihambat untuk diberdayakan, maka dengan sendirinya juga akan menghambat upaya optimal untuk memajukan Pembangunan Nasional Indonesia.

Dari pemaparan-pemaparan kondisi dalam konteks Indonesia tersebut, maka nilai universal al-Qur'an akan selalu dapat terwujud dan terealisasi dengan adanya sinergi antara misi al-Qur'an dan misi kebangsaan Indonesia. Dengan demikian, spirit al-Qur'an dalam mewujudkan keadilan dalam kesetaraan peran sangat relevan dengan kebijakan-kebijakan yang diambil oleh bangsa Indonesia.

²⁸⁷ Rahayu Hartini, "Perempuan dan Politik dalam Perspektif Hukum Indonesia dalam Siti Hariti Sastriyati, *Gender and Politics...*, 63.

BAB 6 | PENUTUP

Mengakhiri bahasan dalam buku ini, ada beberapa poin yang harus digarisbawahi. *Pertama*, dalam upaya penerapan ayat kesetaraan gender baik konsep gender dan relasi gender, metode penafsiran kontekstual Abdullah Saeed mampu melepaskan stigmanya dari hukum Tuhan yang baku dan secara otomatis harus diikuti secara literal. Melalui hierarki nilai terungkap bahwa *platform* kesetaraan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam segala bentuk interaksinya adalah prinsip utama ayat-ayat gender yang selalu diterapkan dalam segala bentuk kondisi masyarakat, terutama di Indonesia.

Kedua, bentuk-bentuk linguistik yang dipakai oleh al-Qur'an baik dalam bentuk leksikal maupun gramatikal menjadi jembatan besar untuk membantu terbentuknya makna Autentik berdasarkan struktur kalimatnya. Selain itu, dengan melihat makna item-item konsep gender dan relasi gender dalam sistem bahasa linguistik al-Qur'an dapat disimpulkan bahwa penggunaan term *rijal*, *nisa'*, *zakar*, *unsa*, *imra'ah*, *zauj*, *nakaha*, *warasa*, *qawwam*, dan *'adl* yang secara penggunaannya telah membedakan mana kesetaraan sisi vertikal ketuhanan dan sisi horizontal kemanusiaan dan mana al-Qur'an menggunakan term konsep gender dalam fungsi sosialnya maupun dalam fungsi biologisnya. Beberapa term konsep dan relasi gender tersebut dalam analisis semantiknya mengalami perkembangan makna, baik perluasan maupun penyempitan. Jaring medan makna term-term tersebut membentuk konsep besar mengenai sistem kesetaraan gender.

Ketiga, berdasarkan analisis linguistik yang mencakup struktur kalimat, munasabah, teks-teks paralel- dan konteks historis mikro maupun makro menunjukkan terhadap makna Autentik ayat yang menjadi spirit al-Qur'an dalam bentuk beberapa hierarki nilai, yakni nilai obligatori tentang ketetapan Tuhan atas balasan amal setiap

manusia, nilai fundamental tentang perlindungan jiwa, harta, keturunan yang tertuang dalam beberapa ayat-ayat kesetaraan gender. Berbicara mengenai makna Autentik ayat kesetaraan, peneliti mendapatkan spirit al-Qur'an terhadap moral ketauhidan dalam kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan.

Makna Autentik ayat-ayat al-Qur'an dalam ruang domestik adalah adanya hak otonomi antara suami dan istri untuk mengaktualisasi diri guna mewujudkan kehidupan keluarga yang sejahtera dan harmonis yang mencakup prinsip persaudaraan, kejujuran, kasih sayang, kepercayaan, perdamaian, dan keadilan. Adanya penghormatan terhadap perempuan yang dibangun atas dasar keimanan, kebersamaan, dan kekeluargaan. Selain itu, spirit al-Qur'an dalam ruang domestik juga mencakup mengenai perempuan dapat berkontribusi dalam kemajuan dan stabilisasi perekonomian keluarga. Sedangkan makna Autentik dalam ruang publik al-Qur'an memberikan isyarat bahwa diperlukannya politik afirmatif untuk mengaktualisasikan hak-hak setiap individu dalam kepemimpinan publik. Selain itu, adanya hak perempuan untuk terlibat aktif dalam pengambil kebijakan dengan adanya penghormatan dan kebebasan berpendapat di muka umum.

Bentuk-bentuk redaksi ayat al-Qur'an yang terlihat tidak relevan dan memunculkan adanya bias gender dalam analisisnya merupakan suatu ayat yang bentuk operasionalnya bersifat lokal-temporal. Realitas-realitas tekstual tersebut merupakan suatu modifikasi al-Qur'an dalam melakukan komunikasi dengan masyarakat Arab pada saat itu. Islam membangun sistem pengaturan hubungan laki-laki dan perempuan dengan mengkombinasikan aspek tradisi, moral, dan keimanan. Al-Qur'an menggunakan struktur bahasa yang *familiar* pada masyarakat Arab sehingga proses komunikasi bersifat dialogis-komunikatif-adaptif. Sehingga, ini lebih bisa diterima oleh masyarakat dalam proses perwujudan kesetaraan gender. Islam melalui al-Qur'an mengubah perspektif masyarakat Arab yang pada masa sebelumnya perempuan diperlakukan secara diskriminatif menjadi lebih humanis, dengan cara membangun etika berkomunikasi yang baik.

Keempat, makna Autentik al-Qur'an tentang ayat kesetaraan gender mempunyai relevansi dengan beberapa realitas bangsa Indonesia. Kesetaraan gender mempunyai relevansi dengan pandangan hidup bangsa Indonesia. Ideologi Pancasila sebagai

pandangan hidup bangsa memiliki relevansi dan kontribusi besar dalam wadah perwujudan makna Autentik al-Qur'an tentang kesetaraan. Semangat kesetaraan gender sangat relevan dengan pandangan hidup bangsa yakni prinsip kemanusiaan, kerakyatan, dan kedilan sosial. Relevansi tersebut dapat menjadi jembatan untuk Islam benar-benar dapat terwujud sebagai agama *rahmah* yang membangun peradaban untuk setiap manusia di muka bumi ini.

Kemudian, spirit kesetaraan gender juga memiliki relevansi dengan pembangunan keluarga yang sejahtera dan harmonis. Regulasi negara adalah salah satu wujud dari aktualisasi makna Autentik ayat, yakni adanya kebijakan-kebijakan dalam bentuk undang-undang. Meskipun sebenarnya sudah banyak hukum dan regulasi negara, dalam arti kebijakan pemerintah yang tidak dideduksi secara langsung dari prinsip-prinsip al-Qur'an, namun secara implementasional telah memperjuangkan nilai-nilai kesetaraan terhadap perempuan. Namun, dalam kenyataannya masih banyak krisis moral seperti kekerasan dalam rumah tangga yang belum menunjukkan prinsip kesetaraan. Sehingga, kesadaran gender masih perlu digalakkan dalam setiap diri masyarakat Indonesia.

Makna Autentik al-Qur'an juga mempunyai relevansi dengan politik afirmatif. Kebijakan-kebijakan politik yang melibatkan perempuan dalam pengambilan keputusan dapat menjadikan misi al-Qur'an tetap melekat dalam segala bentuk regulasi negara dengan tetap memegang prinsip kepada nilai kesetaraan, keadilan, dan kemanusiaan. Untuk itu, perlu adanya *affirmative action* untuk mewujudkan rasa keadilan sosial dalam setiap lini di ruang publik.

Kelima, kajian ini membuktikan bahwa agama Islam sejak awal kelahirannya bukanlah candu masyarakat yang membuat penganutnya menjadi individu-individu yang tidak adil, keras, diskriminatif, dan tidak peduli akan kesetaraan. Justru Islam muncul dengan mereformasi ketimpangan-ketimpangan sosial, memperjuangkan kemanusiaan dan meningkatkan kesejahteraan. Semangat inilah yang semestinya ditarik dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dalam setiap lini kehidupannya sehingga bentuk-bentuk ketidakadilan gender itu dapat terhapuskan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abazhah, Nizar. 2014. *Sejarah Madinah: Kisah Jejak Lahir Peradaban Islam*. Terj. Asyhari Khatib. Jakarta: Zaman.
- Abduh, Muhammad dan Muhammad Rasyid Ridho. 2011. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abdurrahman, Jamal. 2005. *Tahapan Mendidik Anak: Teladan Rasulullah*. Terj. Bahrin Abu Bakar Ihsan. Bandung: Irsyad Baitus Salam.
- Ahmed, Leila. 2000. *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-Akar Historis Perdebatan Modern*. Terj. Nasrullah. Jakarta: Lentera.
- Ali, Amer. 1978. *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Muhammad*. Terj. H.B. Jassin. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ali. 2000. *Sejarah Islam (Tarikh Pramodern)*. Terj. Gufron A. Mas'adi. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Al-Munjid. 1968. *al-Munjid al-Abjadi*. Beirut: Dar al-Masyriq.
- Alwabilah, A. Chaedar. 1987. *Linguistik: Suatu Pengantar*. Bandung: Angkasa.
- Amin, Ahmad. 1968. *Fajar Islam*, terj. Zaini Dahlan. Jakarta: Bulan Bintang.
- Aminuddin. 2008. *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*. Bandung: Algensindo.
- Amstrong, Karen. 2006. *Muhammad A Prophet for Our Time*. New York: Harper Coliins.
- Andalusi al, Ali ibn Ahmad ibn Hazm. 2009. *Jawami' al-Sirah*. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah.
- Anderson, J.N.D. 1991. *Hukum Islam di Dunia Modern*. Terj. Machnun Husein. Surabaya: CV. Amarpress.
- Arikunto, Suharsimi. 1990. *Prosedur Penelitian; Studi Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta.

- Arivia, Gadis. 2006. *Feminisme Sebuah Kata Hati*. Jakarta: Gramedia.
- Askari al, Abu Hilal. 2010. *al-Furuq al-Lughawiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Azis, Asmaeny. 2007. *Feminisme Profetik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Baqi al, Muhammad Fu'ad 'Abd. 2007. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. al-Qahirah: Dar al-Hadis.
- Baghdadi al, Abi al Fadl Sihabuddin Sayyid Mahmud al-'Alusi. 1997. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sabi' al-Masani*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Baidan, Nashruddin. 1999. *Tafir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Barakat, Halim. 2012. *Dunia Arab: Masyarakat, Budaya, dan Negara*. Terj. Irfan M dan Zakki. Bandung: Penerbit Nusa Media.
- Barlas, Asma. 2005. *Believing Women in Islam*. Terj. Cecep Lukan Yasin. Jakarta: Serambi.
- Barlas, Asma. 2002. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an*. University Texas Press.
- Chaer, Abdul. 2012. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Chalil, Munawwar. 1984. *Nilai Wanita*. Solo: Ramadhani.
- Darmodiharjo, Dardi dkk. 1991. *Santiaji Pancasila*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Djajasudarma, Fatimah. 1999. *Semantik 2: Pemahaman Ilmu Makna*. Bandung: Penerbit PT Refika Aditama.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2015. *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi gender, Identitas, dan Eksistensi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Engineer, Asghar Ali. 2000. *Matinya Perempuan Transformasi al-Qur'an, Perempuan, dan Masyarakat Modern*. Terj. Akhmad Affandi dan Muh. Ihsan. Yogyakarta: LSSPA.
- Engineer, Asghar Ali. 1994. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Terj. Farid Wajidi. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Engineer, Asghar Ali. 2003. *Pembebasan Perempuan*. Terj. Nur Khalik Ridwan. Yogyakarta: LkiS.

- Fakih, Mansur. 1996. *Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Farahidi al, Khalil Ibnu Ahmad. 2003. *Kitab al-'Ain*. Jilid. IV. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Faruqi, Lamyah'. 1997. *A'llah Masa Depan Kaum Wanita: Model Masyarakat Ideal, Tawaran Islam, Studi Kasus Amerika dan Masyarakat Modern*. Surabaya: al-Fikr.
- Gadamer, Hans George. 2004. *Kebenaran dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika*. Terj. Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ghazali al, Muhammad al-. *al-Manhul min Ta'liqat Usul*. 1980. Damsyuk: Dar al-Fikr.
- Ghulayni, Mustafa al-. 2007. *Jami' ad-Durus al-'Arabiyyah: Mausuh fi Talat ati Ajza'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (ed.). 1998. *Islam, Gender, and Social Change*. 1998. New York: Oxford University Press.
- Hadiz, Liza Hadiz. 2004. *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*. Jakarta: LP3ES.
- Hazairin. 1957. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: Tintamas.
- Hazm, Muhammad 'Ali bin Ahmad bin. 2000. *al-Akhlaq wa al-Sayar*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Hisyam, Ibn. 1985. *as-Sirah an-Nabawiyah*. Beirut: Mu'assat ar-Risalah.
- Hisyam, Ibnu. 2013. *Sirah Nabawiyah*. Terj. Samson Rahman. Jakarta: AkbarMedia.
- Hitti, Philip K. 2008. *History of Arabs: Rujukan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam*. Terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Hourani, Albert. 1992. *A History of The Arab Peoples*. New York: Warner Books.
- Husaini al, al-Hamid. 1997. *Rumah Tangga Nabi Muhammad*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Ichwan, Nor. 2002. *Memahami Bahasa al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Ilyas, Hamim (ed). 2003. *Perempuan tertindas? Kajian Hadis-Hadis Misoginis*. Yogyakarta: eISAQ Press.
- Ilyas, Yunahar. 1997. *Feminisme dalam Kajian Tafsir Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Irsyadunnas. 2014. *Hermeneutika Feminisme dalam Pandangan Tokoh Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba.
- Ishaq, Ibn. 2002. *Sirah Ibn Ishaq*. Terj. Dewi Candraningrum. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Ismail, Nurjannah. 2003. *Perempuan dalam Pasungan: Nias Laki-Laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LkiS.
- Izutsu, Thosihiko. 1993. *Konsep-Konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*. Terj. Agus Fahri. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jawad, Haifa A. 2002. *Otentisitas Hak-Hak Perempuan Perspektif Islam atas Kesetaraan Gender*. Terj. Ani Hidayatun. Yogyakarta: Pajar Pustaka Baru.
- Karim, Khalil Abdul. 2002. *Hegemony Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*. Terj. Faisol Fatawi. 2002. Yogyakarta: LkiS.
- Karim, M. Abdul. 2004. *Menggali Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam*. Yogyakarta: Suka Press.
- Kasir, Abu Fida' al-Hafiz Ibn. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Riyadh: Dar tibah li an-Nasyr wa at-Tauzi.
- Kaelan. 201. *Metode penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner; Metode Penelitian Ilmu Agama Interkonektif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma.
- Kelan. 2002. *Filsafat Pancasila*. Yogyakarta: Paradigma.
- Kelan. 2013. *Negara Berbangsa Pancasila: Kultural, Historis, Filosofis, Yuridis, dan Aktualisasinya*. Yogyakarta: Paradigma.
- Keraf, Gorys. 1990. *Diksi dan Gaya Bahasa: Komposisi Lanjutan*. Jakarta: Gramedia.
- Khallaf, Abdul Wahab. 2002. *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*. Terj. Wajidi Sayadi. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Khan, Wahiduddin. 1995. *Antara Islam dan Barat: Perempuan di Tengah Pergumulan*. Terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

- Kridalaksana, Harimurti. 2001. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Kuntowijoyo. 1993. *Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-Kemungkinan*. Jakarta: INIS.
- Lahulima, Achie Sudiarti (ed). 2007. *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Lapidus, Ira M. 1999. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Latif, Yudi. 2014. *Mata Air Keteladanan Pancasila dalam Perbuatan*. Bandung: Mizan.
- Latif, Yudi. 2015. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Mas'udi, Masdar F. 1997. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan.
- Masruri, M. Hadi. 2014. *Sejarah Sosial Perempuan dalam Islam Masa Nabi dan al-Khulafa' al-Rasyidin (Tahun 610-661 M)*. Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Matswah, Akrimi. 2013. *Penafsiran Edip Yuksel, Lith Saleh as-Shaibah dan Martha Schulte-Nafeh Terhadap Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur'an: A Reformist Translation (Studi Analisis Kritis)*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- McAuliffe, Jane Dammen (ed.). 2002. *Encyclopedia of the Qur'an*. Leiden: Brill.
- Miski, Samira Jamil. 2006. *Makanat al-Mar'ah fi al-Ushrah wa Dauruha al-Tarbawi fi Manzur al-Islam*. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Mufidah (ed). 2010. *Isu-Isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga*. Malang: UIN Malang Press.
- Muhammad, Abu al-Qasim al-Husain bin. 2017. *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Depok : Pustaka Khazanah Fawa'id.
- Mulia, Siti Musda. 2004. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia.
- Mulia, Siti Musda. 2004. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mulia, Siti Musda. 2005. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan*. Bandung: Mizan.

- Mulia, Siti Musda. 2000. *Keadilan dan Kesetaraan Jender: Perspektif Islam*. Jakarta: DEPAG RI.
- Muniati, Agustine Nunuk Prasetyo. 2004. *Getar Gender: Buku Pertama (Perempuan Indonesia dalam Perspektif Sosial, Politik, Ekonomi, Hukum, dan HAM)*. Magelang: Indonesia Tera.
- Musa, Ali Masykur. 2014. *Membumikan Islam Nusantara: Respon Terhadap Isu-Isu Aktual*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Mustaqim, Abdul. 2008. *Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Na'im, Abdullah Ahmed. 1994. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LkiS.
- Na'im, Akhsan. 2011. *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia, Hasil Sensus Penduduk 2010*. Jakarta: BPS.
- Najwah, Nurun. 2008. *Perempuan dalam Pernikahan*. Yogyakarta: TH Press.
- Nasution, Khoiruddin. 2002. *Fazlurrahman Tentang Perempuan*. Yogyakarta: Tazzafa.
- Nasution, Khoiruddin. 2005. *Hukum Perkawinan 1*. Yogyakarta: ACAdEMIA dan TAZZAFa.
- Noor Ahmad, dkk. 1976. *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*. Jakarta: Bharatara.
- Notonagoro. 1982. *Beberapa Hal Mengenai Falsafah Pancasila*. Jakarta: Rajawali.
- Nugroho, Riant. 2011. *Gender dan Strategi Pengarus-Utamaan di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nurlaelawati, Euis. 2009. *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesian Religious Court*. Amsterdam: Amsterdam University.
- Najwa, Nurun. 2004. *Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan*. Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- Palmer, Richard E. 2004. *Hermeneutika: teori Baru Mengenai Interpretasi*. Terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Qattan al, Manna'. 1973. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Syirkah al-Muttahidah li al-Tawai'.
- Razi, Fakhruddin ar-. 2009. *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Gaib*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Rahardjo, M. Dawam Rahardjo. 1996. *Ensiklopedi al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina.
- Rahman. 1980. *Major Themes of the Quran*. Minnesota: Bibliotheca Islamica.
- Rahman. 1984. Fazlur. *Islam*. Terj. Senoaji Saleh. Bandung: Pustaka.
- Rahmat, M. Imdadun (ed.), 2003. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Relitas*. Jakarta: Erlangga.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1998. *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, dan Pendidikan*. Bandung: Rosdakarya Offset.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1998. *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan.
- Sabuni as, 'Ali. 1981. *Sofwah al-Tafasir: Tafsir al-Qur'an al-Karim, Jami' Baina Ma'sur wa Ma'qul*. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim.
- Sa'ad, Ibn. 1997. *Purnama Madinah*, terj. Eva K. Nukam. Jakarta: al-Bayan.
- Sa'ad, Muhammad Ibn. 1990. *at-Tabaqat al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Sadawi, Nawal El-. 2001. *Perempuan dalam Budaya Patriarkhi*. Terj. Zuhilmiyasri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge.
- Saeed, Abdullah. 2016. *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Terj. Ervan Nurtawab. Jakarta: Mizan.
- Safi, Omid. 2003. *Progressive Muslims*. England: Oneworld Publication.
- Salam, Burhanuddin. 1998. *Filsafat Pancasila*. Jakarta: Bina Aksara.
- Saleh, Qamaruddin dkk. 1989. *Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat al-Qur'an*. Bandung: CV. Diponegoro.
- Santoso, S. Edy. 2002. *Islam dan Konstruksi Seksualitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Sastriyani, Siti Hariti. 2009. *Gender and Politics: Proceeding Interntional Seminar of Gender and Politics*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Shihab, M. Quraish. 1996. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan*. Bandung: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2005. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2006. *Tafsir al-Misabah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2007. *Ensiklopedi al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, Pusat Studi al-Qur'an dan Paguyuban Yayasan al-ikhlas.
- Sjadzali, Munawir dkk. 2005. *Ensiklopedi al-Qur'an*. Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa.
- Sodik, Mochamad. 2004. *Telaah Ulang Wacana Seksualitas*. Yogyakarta: PSW UIN Suka.
- Stowaster, Barbara Freyer. 1994. *Women in the Qur'an, Tradition and Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Subangun, Emanuel. 1994. *Syuga Derida: Jejak Langkah Posmodernisme di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Subhan, Zaitunah. 1999. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir*. Yogyakarta: LkiS.
- Sudirman, Adi. 2014. *Sejarah Lengkap Indonesia: dari Era Klasik hingga Terkini*. Yogyakarta: Diva Press.
- Sugiyono, Sugeng. 2009. *Lisan dan Kalam: Kajian Semantik al-Qur'an*. Yogyakarta: Suka-Press.
- Sukri, Sri Suhandjati. 2002. *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*. Yogyakarta: Gama Media.
- Suryadilaga, M. Alfatih. 2005. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras.
- Suyuti as, Jalal ad-Din. 1996. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafiyyah.
- Suyuti as, Jalal ad-Din. 2009. *Asbab Nuzul*, terj. Abu Hayyi. Jakarta: Gema Insani.
- Suyuti, Jalaluddin as-. 1986. *Lubab an-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*. Surabaya: Dar al-Ihya'.

- Sya'labi, A. 1995. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: PT al-Husna Zikra.
- Syahrur, Muhammad. 2015. *Nahw Usul Jadidah li al-Fiqih al-Islami*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. Yogyakarta: Kalimedia.
- Syamsuddin, Sahiron. 2011. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Tabari at, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir. 2001. *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Kairo: al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi wa al-l'an.
- Taniredja, Tukiran. 2015. *Indonesia Baru: Empat Konsensus Satu Dasar Berbangsa dan Bernegara Indonesia*. Jakarta: Ombak.
- Tim Komnas Perempuan. 2010. *Atas Nama Otonomi Daerah, pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan negara-Bangsa Indonesia, Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten pada 7 Propinsi*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- Tim Penyusun. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.
- Tim Penyusun. 1991. *Santiaji Pancasila*. Surabaya: Usaha Nasional.
- 'Udah, 'Udah Khalil Abu. 1985. *at-Tatawwur al-Dalali Baina Lugah al-Syi'ir wa al-Lugah al-Qur'an*. az-Zarqa': Maktabah al-Manar.
- Umar, Ahmad Mukhtar. 2003. *al-Isytirak wa Tadad fi al-Qur'an al-Karim*. al-Qahirah: Alim al-Kutub.
- Umar, Mukhtar. 1982. *Ilmu Dalalah*. Kuwait: Maktabah Dar al-'Urubah.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Argumen Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Wahidi al, Ali bin Ahmad. 2003. *Asbab al-Nuzul*. Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah.
- Wadud, Amina. 1994. *Wanita di dalam al-Qur'an*. Terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wahan, Paulus. 1993. *Filsafat Pancasila*. Yogyakarta: Kanisius.

- Watt, W. Montgomery. 1956. *Muhammad at Medina*. London: Oxford at The Clarendon Press.
- Watt, W. Montgomery. 1991. *Muslim-Christian Encounters, Perception, and Misperception*. London and New York: Routledge.
- Wieringa, Saskia E. 2010. *Penghancuran Gerakan Perempuan: Politik Seksual di Indonesia Pascakejatuhan PKI*. Yogyakarta: Galang Press.
- Wijaya, Aksin. 2011. *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan*. Yogyakarta: Magnum.
- Wirutomo, Paulus. 2012. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Yatim, Badri. 1993. *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyyah II*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Yuksel, Edip, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Sculte-Nafeh. 2010. *Qur'an A Reformist Translation*. New York: Brainbow Press.
- Zakariyya, Abi Husain Ahmad bin Faris ibn. 1979. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar a-Fikr.
- Zamakhsyari. 2009. *Tafsir al-Kasysyaf*. Beirut: Dar al-Ma'fah.
- Zarkasyi az, Badruddin Muhammad bin 'Abdullah. 2006. *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Hadis.
- Zayd, Nashr Hamd Abu. 2003. *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Terj. Moch. Nur Ichwan dan Syamsul Hadi. Yogyakarta: Samha dan PSW.
- Ziyad az, Hakim Malik. 1980. *at-Taradduf fi al-Lughah*. Baghdad: Maktabah al-Wathaniyyah.
- Zuhaili, Wahbah. 1989. *al-Fiqhu al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr.

INDEKS

A

adl, 17, 24, 47, 67, 68, 69, 78,
79, 80, 95, 96, 103, 106,
107, 109, 154, 177, 225
andosentris, 8, 180
antonimitas, 41, 72
aqiqah, 21, 22
Arabia, 2, 6, 11, 19
at-tadad, 49

B

bias, i, 1, 3, 5, 38, 39, 118,
122, 128, 145, 177, 202,
206, 209, 215, 226

D

derivasi, 45, 50, 74, 94, 138

G

gender, i, 1, 2, 3, 4, 5, 12, 32,
34, 35, 37, 38, 39, 41, 42,
43, 46, 52, 55, 56, 57, 59,
60, 69, 70, 71, 80, 81, 84,
96, 98, 102, 107, 108, 109,
110, 114, 122, 126, 128,
133, 134, 140, 141, 163,
169, 174, 176, 177, 188,
191, 192, 193, 195, 197,
199, 206, 207, 209, 211,
212, 219, 221, 222, 223,
224, 225, 226, 227, 230

H

hazz, 46, 51, 81, 97, 169
hermeneutik, i
hermeneutika, 2, 3, 4, 5, 41

I

ibrah, 96
ideologi, i, 2, 3, 36, 40, 191,
192, 193, 199, 203, 204,
206, 209
imra'ah, 44, 45, 46, 61, 62, 88,
89, 100, 101, 145, 176, 183,
225
independensi, 16
interpretasi, 1, 3, 4
Interpretasi, i, 234
istibda', 11

J

jahiliyyah, 7, 29, 42, 111, 113,
114, 159, 168, 179

K

Karbala, 26
khulafaurrasyidin, 29
konservatif, 3
kontekstual, 4, 5, 26, 166, 167,
176, 184, 193, 221, 225
kontekstualisasi, i, 52, 139
kontemporer, 1, 4, 5, 50, 118,
136, 137, 140, 143, 144,
147, 150, 151, 153, 157,

158, 160, 166, 167, 169,
175, 176, 180

L

literatur, 25

M

ma'ruf, 50, 55, 86, 91, 92, 93,
98, 102, 103, 104, 105, 158,
161, 162, 163, 165, 179,
188, 213

mubalagah, 53, 54, 58, 67,
120

mufrad, 44, 62

N

nafa'a wa salah, 49

nasibun, 46, 51, 80, 98, 169,
212

nisa', 44, 45, 46, 48, 55, 56,
61, 66, 70, 71, 72, 73, 76,
80, 81, 82, 85, 86, 87, 88,
95, 97, 98, 99, 107, 108,
119, 126, 140, 141, 169,
180, 188, 225

P

paradigmatik, 41, 59, 69, 70,
71, 73, 74, 76, 78, 79, 82,
87, 97, 98, 104, 105, 107,
108, 154, 161, 170

paternitas, 8

patriarkhal, 6, 7, 8, 18, 19, 34,
113, 123, 135, 137, 138,
144, 148, 175, 179, 207,
220, 222

patriarkhi, i, 1, 3, 117, 137,
149

pioneer, 28

public sphere, 2

Q

qawwam, 53, 67, 76, 77, 78,
82, 94, 95, 97, 104, 105,
108, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 148,
208, 225

S

sarrih, 75, 91, 161

semantika, 41

sinonimitas, 41, 46, 72, 77

sintagmatik, 41, 59, 69, 73, 80,
82, 83, 84, 85, 88, 89, 91,
92, 93, 95, 96, 97, 98, 100,
104, 105, 106, 107, 108,
147, 154, 161, 170, 188

sosiologis, 3, 19, 135, 141,
148, 167, 169, 174, 176,
188, 218

superioritas, i, 2, 3, 6, 18, 19,
121, 135

T

taken for granted, i

talaqa, 76, 108

taqwa, 87, 98, 100, 106, 107,
121, 147

teologis, 3, 100, 119, 129, 132,
141, 218

terdistorsi, i, 3

termanifestasikan, 1

thalaq, 75, 76, 91, 103, 159,
160, 161, 162, 165, 213

transisional, 26

U

unsa, 44, 46, 48, 52, 56, 63,
64, 72, 73, 83, 84, 99, 108,
122, 125, 129, 141, 169,
225

V
verbalik, 21

Z
zakar, 42, 43, 44, 48, 52, 56,
62, 63, 64, 72, 73, 83, 84,
99, 108, 122, 125, 129, 141,
169, 225
zauj, 43, 44, 45, 64, 65, 70,
71, 73, 90, 91, 93, 97, 102,
103, 107, 118, 119, 147,
225
Zoroaster, 16

TENTANG PENULIS

Adrika Fithrotul Aini, lahir di Jombang tahun 1991. Saat ini menjadi dosen abdi negara di UIN Satu Tulungagung. Bidang studi yang digeluti adalah kajian al-Qur'an, Tafsir, dan Manuskrip. Pendidikan dasar keagamaan diperoleh dari MI al-Asy'ari Keras Diwek Jombang (2004). Pendidikan Madrasah Tsanawiyah selesai tahun 2007 dan Madrasah Aliyah diselesaikan tahun 2010. Selama di Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah, dia mondok di Pesantren Khoiriyah Hasyim Seblak Jombang. Sedangkan gelas sarjana dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir didapatkan di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan Magister juga ia selesaikan di UIN Sunan Kalijaga.

Sejak S1, ia sudah aktif dalam dunia tulis menulis ilmiah. Salah satu pengalaman yang ia dapatkan saat S1 adalah juara II MTQ tingkat provinsi D.I Yogyakarta. Semenjak itu ia produktif dalam menghasilkan tulisan-tulisan berupa artikel jurnal. Beberapa karyanya di antaranya adalah Buku Antologi tentang Penafsiran Ayat-Ayat Aktual yang ia terbitkan bersama teman-teman S1 (2013). Kemudian, tulisan dalam buku antologi yang diterbitkan oleh Lembaga kajian Islam Asia Tenggara atau *Institute of Southeast Asian Islamic Studies (ISAls)* pada tahun 2018.

Hasil penelitian berupa artikel sudah pernah diterbitkan di jurnal nasional dan internasional. Buku yang sudah ditulis, *Pengantar Kajian Living Qur'an* (Pustaka Djati, 2021). Alamat yang bisa dihubungi, email: adrikaaini01@gmail.com.