

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Landasan Teori

1. Tafsir

a. Priode Tafsir

Tafsir secara makna berarti menjelaskan dan membuka⁴⁴ sedangkan tafsir secara definisi adalah keimuan yang digunakan untuk memahami kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk menjelaskan makna-maknanya, mengambil hukum darinya serta hikmah dibaliknya.⁴⁵ Pada awal turunnya Al-Qur'an pihak yang paling berhak mentafsirkan adalah Nabi Muhammad sendiri, karena ia adalah sosok yang langsung menerima wahyu. Setelah wafatnya Nabi Muhammad pentafsiran dilanjutkan para sahabat, tabi'in dan seterusnya.

Demikian tafsir dilanjutkan dari generasi ke generasi selanjutnya sampai sekarang. Menurut Abdul Mustaqim, bahwa dalam perjalannya tafsir dibagi menjadi 3 priode. Lebih lanjut ia mengklasifikasikannya dengan kurun waktunya, kondisi sosial dan bagaoimana produk tafsir era tersebut. Tiga priode tersebut yaitu priode klasik, priode pertengahan dan priode kontemporer.

Pentafsiran priode klasik era sahabat yang dikenal menjadi mufassir selain khalifah empat, ada Abdullah Ibn Abbas, Abdullah Ibn Mas'ud, Ubay Ibn Ka'ab, Zain Ibn Stabit. Pada masa itu pentafsiran masih lewat lisan belum ada pembukuan. sahabat Ibn Abbas menjadi paling populer dikarenakan berkat doa Nabi sebagaimana banyak disebutkan bahwa Nabi pernah mendoakannya “*Allahumma faqqihhu fiddin wa allimhu takwil*” (ya Allah berilah dia kefaaman ilmu agama dan ajarkan dia atas takwil).⁴⁶ Sehingga ketika ada perselisihan pemahaman al Quran diantara para sahabat, rujukan untuk bertanya juga

⁴⁴ Jalal al-Din As-Suyuthi, *Al Itqon Fi Ulum Al-Quran*, (Beirut: Dar Al Kotob al-Islamiyah 2019), Hal. 528.

⁴⁵ Muhammad Ali As-Shobuni, *Attibyan fi Ulumi Al-Quran*, (Darul Mawahib al-Islamy, 2016), Hal. 75.

⁴⁶ HR. Ahmad dalam *al-Musnad Ahmad Ibn Hambal*, 1/328 dengan sanad yang *hasan*.

kepadanya.⁴⁷ Demikian pentafsiran era Nabi, sahabat, maupun tabiin kesemuanya masih belum ada pembukuannya yaitu dengan berdasarkan lisan. Serta tradisi pentafsiran priode itu *bil ma'stur* masih belum terlalu marak pentafsiran *bil ra'yi*.

Pada era ini penafsiran belum banyak ragam dan corak yang bermunculan, selain karena kompleksitas era itu belum serumit era setelahnya juga karena masih dekat dengan Nabi sehingga untuk menjangkau masih mudah. Namun, era ini setidaknya sudah menggunakan lima komponen sumber dalam menafsirkan. Mulai dari Al-Qur'an *keduanya* Sunnah atau Hadits, *ketiga* akal atau ijthad, *keempat* ragam Qiraat, dan *kelima* keterangan ahli kitab.

Lalu, pentafsiran priode pertengahan mulai dari ahir abad II H sampai abad IX H (abad 9-15 M) yaitu era pertengahan antara priode klasik dan Modern Kontemporer. Secara sejarah pada masa itu merupakan masa keemasan Islam yang memimpin dunia. Berbagai disiplin kelimuan berkembang pesat termasuk tafsir. Dan pada era itu dunia barat masih mengalami masa kegelapan (*dark ages*). Dinamika pentafsiran era pertengahan ditandai dengan mulai berkembangnya tafsir *bil ra'yi*, komponen tafsir yang awalnya masih menggunakan *riwayat* atau peranan ahli kitab, pada masa pertengahan menjadi semakin kuatnya komponen penalaran dan rasionalitas untuk mentafsirkan.

Peranan rasionalitas dalam berijtihad untuk mentafsirkan dibuktikan dengan munculnya kitab tafsir yang sangat beragam, mulai dari *lughowy*, *syar'iy*, teologi, *sufi* dan lain sebagainya. Dan era ini juga merupakan proses terjadinya pergeseran dari peradaban lisan menuju peradaban tulisan, rasional dan nalar (*min staqofah musyafahah wa riwayat ila staqofah kitabah wa dirayah*).⁴⁸ Diantar kitab tafsir yang lahir pada masa itu seperti *Jami' Bayan al Takwil al Quran* karya imam Ibn Jarir al-Thabary, kitab *Mafatih al Ghaib* karya imam

⁴⁷ Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi ulum Al- Qur'an*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), Juz II Hal, 167.

⁴⁸ Abid al Jabiri, *Bunyah al Aql al Arabiy*, (Beirut: al-Markaz al-Staqofil al-Arobi), Hal. 14.

Fakhrudin al Razi yang berideologi *Sunii as Ariyah*, kitab *al Kasysyaf an Haqaiq al Quran* karya imam az Zamakhsyari dengan ideologi *Mu'tazilah*, seperti kitab *Tafsir Jalalain* karya imam Jalaluddin al Mahalli dan imam Jalaluddin al Suyuthi. Selain serat dengan corak tafsir, masa itu juga sangat kental dengan ideologi. Sehingga peeranan tafsir masa itu sangat dimonopoli oleh ideologi mufassirnya, sehingga keilmuan tidak bisa dipisahkan dengan relasi kekuatan politik.⁴⁹

Menurut sejarah, ketika daulah Abasyiah menguasai dunia perkembangan keilmuan islam mencapai titik emasnya terutama ketika Harun ar Rasyid menjadi khalifah. Ibu kota yang berada di Bagdhad tersebut mempunyai 36 perpustakaan yang sangat dibanggakan tersebar di seluruh sudut kota, diantaranya ada perpustakaan Baitul Hikmah, Umar al Waqidi, Baitul Ilmi, perpustakaan perguruan tinggi Nizamiyah, perpustakaan Mustansiriyah, perpustakaan Ibnul Husain, perpustakaan Ibnul Kamil. Masa itu juga punya tradisi masjid menjadi pusat intelektualitas, sehingga sarjana muslim juga para ulama berkumpul untuk mendiskusikan segala hal di masjid.⁵⁰ Demikian priofe pertengahan dalam konteks keilmuan tafsir.

Priode ketiga yaitu Modern-Kontemporer yaitu mulai pada abad XII H dengan munculnya seperti Rasyid Ridha dengan *Tafsir al-Mannar*, Sayyid Ahmad Khan dengan kitab *Tafhim al-Qur'an*, Musthafa al-Maraghi dengan kitab *Tafsir al-Maraghi*, serta para tokoh kekinian yang terus menelisik al-Qur'an. Karakteristik mereka menggunakan nalar kritis analisis. Lalu, belakangan melahirkan arah tafsir kontemporer yang digerakkan tokoh seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Nashir Abu Zaid, Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun dan lain sebagainya. Mereka menaruh perhatian yang besar dalam keilmuan tafsir, sehingga mengkodifikasikan modern dengan kontemporer

⁴⁹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Jogjakarta: Adab Press, 2014), Hal. 94.

⁵⁰ Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam Atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam* (trj.), Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah dari judul asli *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350; with an Introduction to Medieval Muslim Education*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), cet.2, Hal. 93.

seperti yang digagas oleh Muhammad Syahrur dengan *Qira'ah Mu'asyarah* (pembacaan Kontemporer).⁵¹

Pada dasarnya *Al-Qur'an shālih likulli zaman wal makān* (Al-Qur'an selalu sesuai dengan segala masa dan tempat) diakui oleh para mufassir dari dahulu era klasik sampai pada masa belakangan, tetapi dalam prakteknya mufassir klasik asumsi tersebut dipahami dengan memaksakan nsegala konteks kedalam teks Al-Qur'an. Sehingga produknya terkesan tekstualis dan literalis. Sedangkan paradigma penafsiran modern kontemporer cenderung kontekstual bahkan "liberal".⁵²

b. Al-Qur'an dan Tafsir

Al-Qur'an diturunkan empat belas abad yang lalu dengan keadaan waktu itu, sedangkan sekarang era kemajuan teknologi maupun perkembangan sains tentu dalam penafsiran Al-Qur'an juga berkembang sebagaimana zaman yang berkembang. Berbanding lurus dengan sejarah peradaban bahwa penafsiran tidak pernah final, bahkan itu bagian kemukjizatan al Qur'an karena tak pernah kering dipelajari dan selalu eksis dalam segala zaman.

Setiap masa selalu ada pembaharuan dalam pemahaman, maka penjelasan Al-Quran oleh para mufassir tentu berbeda dengan Al-Quran itu sendiri, keduanya sesuatu yang berbeda (*Al-Qur'an syai' wa al-tafsir syai' ākhor*).⁵³ Harus dibedakan antara Al Quran kalamullah yang terjaga kemurniannya baik dari segi bacaan maupun tulisannya, semuanya bersifat mutlak. Sedangkan tafsir merupakan usaha ijtihad manusia yang kebenarannya tetaplah subjektif.⁵⁴ Sehingga bisa dilihat dari produk tafsir selalu mencerminkan mufassirnya, mulai dari kondisi sosial politik, pendidikan, ataupun yang lain terutama pengaruh dari latar belakang dan ideologi dari *mufassir* itu sendiri. Maka *de-sakralisasi* terhadap pemikiran keagamaan, termasuk tafsir seharusnya tidak terjadi karena

⁵¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), Hal. 155.

⁵² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), Hal. 154.

⁵³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), Hal. 28.

⁵⁴ Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Quran*, (Jakarta: Penerbit Qaf, 2019), Hal. 151.

kebenarannya relatif subjektif, bahkan Abdul Mustaqim dalam beberapa bukunya mengistilahkan dengan “*syirik intelektual*”.⁵⁵

2. Gender

a. Pengertian gender

Gender menurut KBBI edisi V yaitu jenis kelamin,⁵⁶ sedangkan menurut World Health Organization (WHO) gender adalah sifat perempuan dan laki-laki seperti norma, peran, hubungan antar kelompok perempuan dan laki-laki yang diskonstruksi secara sosial. Gender juga bisa berubah seiring berjalannya waktu.⁵⁷ Dalam *Webster's New World Distionary*, gender diartikan sebagai suatu perbedaan yang nampak diantara laki-laki dan perempuan yang dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.⁵⁸

Secara etimologi gender berasal dari bahasa Inggris yang artinya jenis kelamin, maka secara etimologi gender berarti perbedaan laki-laki dan perempuan secara biologis atau lahiriyah yang bisa dilihat secara kasat mata. Sedangkan secara terminologi gender bisa didefinisikan berupa harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan.⁵⁹

Dalam memahami konsep gender, Mansour Fakhri membedakan antara gender dan seks (jenis kelamin). Pemaknaan seks lebih mengarah pada pembagian dua jenis kelamin manusia berdasarkan biologis yang tidak bisa berubah dan dipertukarkan. Hal ini ketentuan Tuhan yang juga lebih sering disebut kodrat. Sedangkan gender adalah sifat yang melekat kepada laki-laki maupun perempuan yang diskonstruksi sosial maupun kultural yang bisa dipertukarkan. Sehingga dari kedua sifat tersebut bisa berubah dari waktu ke waktu, atau dari satu tempat ke tempat lainnya. Atau bahkan perubahan dari satu kelas ke kelas yang lain. Lebih ringkasnya bahwa gender

⁵⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014) Hal. 29.

⁵⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/gender>.

⁵⁷ <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2020/8/13/1519/pentingnya-membangun-kesadaran-gender.html>.

⁵⁸ Nassaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), Hal. 29.

⁵⁹ Marzuki, *Kajian Awal Tentang Teori-teori Gender*, Jurnal Civies 4, No 2, (Desember 2007) : 69.

diartikan jenis kelamin sosial dan seks adalah jenis kelamin biologis. Maksudnya gender merupakan perbedaan peran, fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan sebagai hasil diskonstruksi sosial.⁶⁰

Pada dasarnya perbedaan gender tidak menjadi masalah selama tidak menimbulkan ketidakadilan bagi laki-laki maupun perempuan. Tetapi dalam prakteknya gender sering kali menimbulkan diskriminasi terhadap perempuan. Mansour Fakih berpendapat ketidakadilan gender meliputi marginalisasi (peminggiran), subordinasi (penomorduaan), stereotipe, kekerasan, dan beban kerja yang berlebihan.

Dalam hal marginalisasi dan subordinasi terhadap perempuan, Husein Muhammad berpendapat itu terbukti dengan adanya fakta terhadap budaya sosial yang masih berlaku di tengah masyarakat saat ini. Pertama, perempuan (istri) yang baik dan ideal adalah mereka yang menundukkan wajah ketika di depan suami, tidak protes terhadapapa yang diperintah oleh suami entah benar atau salah. Seolah ada keyakinan yang mengatakan jika mereka menurut segala yang dilakukan oleh suami akan mendapat balasan yang lebih baik kelak. Demikian juga ketika istri sebaliknya, dia dianggap istri yang tidak ideal dan tidak baik. Kedua, berupa fakta di lapangan bahwa masih banyak perempuan pedesaan masih muda yang dinikahkan oleh orang tuanya. Hal ini dianggap sebuah kebanggaan karena merasa laku cepat, pandangan ini juga dikarenakan walinya perempuan tersebut wali mujbir (wali yang dapat memaksa perempuan untuk dinikahkan kepada siapapun). Sebaliknya jika perempuan tidak lekas menikah dia dianggap sebuah aib sebab perawan tua karena tidak laku-laku.⁶¹

Perbedaan gender juga melahirkan dua teori, yaitu nature dan nurture. Nature yaitu perbedaan laki-laki dan perempuan bersifat kodrati yang tidak bisa diganggu gugat, sedangkan yang kedua yaitu nurture dimana relasi gender

⁶⁰ Iswah Ardiana, *Kurikulum Berbasis Gender*, Tadris, Volume 4, Nomor 1, 2009, Hal.138.

⁶¹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2009). hal 47.

ini berupa perbedaan yang tidak ditentukan faktor biologis tetapi berupa konstruksi sosial.⁶²

b. Kesetaraan dan keadilan Gender

Kesetaraan gender berarti kesamaan kondisi antara laki-laki dan perempuan dalam mendapat hak-haknya menjadi manusia, agar mampu berperan dalam hal politik, hukum, social, budaya, ekonomi, pendidikan, juga segala hal yang bersifat kenegaraan. Serta kesamaan dalam hasil menikmati jerih payah pembangunan tersebut. Kesetaraan gender juga menghapus diskriminasi dan ketidak samaan struktural, baik terhadap laki-laki maupun perempuan.⁶³

Sedangkan keadilan gender yakni, Islam datang membawa rahmat untuk seluruh alam tentu tanpa memandang gender atau kelamin. Banyak ayat-ayat yang menjelaskan keadilan gender, diantaranya dalam surat al-Hujarat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Artinya: Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha teliti.⁶⁴

Allah tidak menciptakan seorang anak kecuali dari *nutfah* air laki-laki dan air perempuan (percampuran sperma dan ovum) di dalam rahim perempuan. Sedangkan al-Maraghi dan Jalalain menjelaskan yang dimaksud adalah adam dan Hawa. Dan Quraisy Syihab juga berpendapat bahwa yang dimaksud adalah Adam dan Hawa, atau dari sperma dan ovum. menurutnya bahwa ayat ini menunjukkan bahwa derajat manusia sama di sisi Allah

⁶² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif AlQur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), Hal. xxi.

⁶³ Iswah Andriana, *Kurikulum Berbasis Gender*, Tadris, Volume 4, Nomor 1 2009, Hal. 39.

⁶⁴ <https://quranindonesia.kemenag.go.id/> QS Al-Hujarat 13.

SWT tidak ada perbedaan baik dari ras, suku, maupun bangsa. sehingga yang membedakan hanya dari ketaqwaannya terhadap Tuhan.⁶⁵ Manusia diciptakan Allah untuk beribadah, yaitu menjadi hamba⁶⁶ selain itu manusia juga mempunyai tugas mulia yakni menjadi khalifah di bumi. dan tugas itu tidak tertentu laki-laki saja, tapi juga perempuan. sebagaimana dalam surat al-Baqoroh 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَتْ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Artinya: (Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”⁶⁷

Dalam lafadz *khalifah* tersebut tidak menentukan gender laki-laki maupun perempuan, demikian juga dalam beberapa tafsir tidak ditemukan penghususan terhadap laki-laki saja seperti at-Thabari, Ibn Katsir, dan al-Qurthubi. Akan tetapi *khalifah* bermakna pengganti yang bersifat umum yaitu bani Adam atau maksudnya adalah umat manusia. Sehingga Allah menurunkan manusia di muka bumi ini tanpa adanya perbedaan status gender dalam mengemban amanah menjadi *khalifah*. Maka dari hal tersebut laki-lai dan perempuan sama-sama mengemban tugas menjadi *khalifah* tidak ada yang superior lebih utama dari yang lain agar saking membantu, saling melengkapi untuk memakmurkan bumi menghadirkan kebaikan dan menghilangkan keburukan di bumi.⁶⁸ Bahkan juga Al-

⁶⁵ M Qurays Shihab, *Tafsir al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), juz VII, Hal. 341.

⁶⁶ <https://quranindonesia.kemenag.go.id/> QS Adz-Dzariyat 56.

⁶⁷ <https://quranindonesia.kemenag.go.id/> QS al-Baqoroh 30.

⁶⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*, (Yogyakarta: IRCiSoD 2019), Hal. 249.

Qur'an mengisahkan ratu Bilqis yang menjadi pemimpin besar mencapai kejayaan.

Husein Muhammad berpendapat jika makna *khalifah* sebagai wakil Tuhan yang mendapat tugas memakmurkan bumi. Dari sana manusia harus berpolitik satu sama lain untuk menata urusan masyarakat menciptakan kesejahteraan dunia dan ahirat dengan dimulai dari tanpa membedakan laki-laki dan perempuan.⁶⁹

3. Perempuan dan Laki-laki (Imro'ah-Nisa' dan Rajul-Dzakar)

Dalam Al-Qur'an perempuan disebutkan dengan dua kata, yaitu *an-nisaa* dan *al-imroah*. Istilah *an-nisa* yang biasa digunakan makna perempuan (dalam bentuk jenis kelamin bukan sebagai sebuah sifat) banyak sekali disebutkan dalam Al-Qur'an, menurut Abdul Baqi' dalam *Mu'jam al-Fahras li al-Fadil Al-Qur'an* tidak kurang empat puluh kali pengulangannya. Bahkan ada surat tersendiri yang dinamai *an-Nisa'* urutan ke empat dalam susunan surat.

Sedangkan kata *al-imroah* yang bermakna perempuan atau istri yang kemudian membentuk kata *mar'ah* (perempuan) hingga bersanding dengan kata *mir'ah* (cermin). Antara perempuan dan cermin merupakan dua hal yang sulit dipisahkan, dimana perempuan seringkali berhias atau bersolek kemanapun selalu menjadi barang bawaan dan seterusnya.⁷⁰

Demikian dua istilah yang digunakan untuk memaknai perempuan, entah itu istri ataupun perempuan itu sendiri, hanya saja secara substansial bermakna perempuan. Kesemuanya berarti pasangan (antonim) dari laki-laki.

Redaksi yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menyebutkan laki-laki yaitu dengan kata *rijal* (رجال) dan menggunakan term *dzakar* (ذكر) keduanya berbeda. *Rijal* (رجال) merupakan bentuk plural dari kata *rajul* (رجل) berasal dari akar kata *رجل* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *lakilaki*.⁷¹ Al-Asfahani dalam *Mufradat fi Ghorib Al-Qur'an* menjelaskan bahwa *رجل* adalah ungkapan untuk

⁶⁹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2009).

⁷⁰ Mahmud, Her Gunawan Yulianingsih, *Pendidikan Agama Islam Daam Keluarga*, (Jakarta, Akadmia Per,Mata), hal 168.

⁷¹ Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Mudhlor, *Kamus Arab Al-Ashry Arab - Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996), hlm. 961

manusia laki-laki, laki-laki jantan, laki-laki tabah dan sabar . Atau makna lainnya seperti perempuan, kuat dan kaki.⁷² Dalam Lisan al-Arab, kata rajul diartikan sebagai laki laki yang sudah dewasa dan sudah melewati masa kanak-kanaknya. Term rijal mempunyai imbuhan-imbuhan makna yang tidak hanya menunjukkan pada arti biologis saja, akan tetapi term tersebut mempunyai cakupan makna semantik yang lebih luas. Dalam kamus Arab Indonesia karya Mahmud Yunus, terdapat kata rajul, rijal (laki-laki/jantan), rajil-rujjal (yang berjalan kaki), rujulah (kelakilakian/kejantanan).⁷³ Selama ini secara umum kata rijal hanya diartikan sebagai jenis kelamin laki-laki akan tetapi dalam Al-Qur'an kata rijal disebut tidak hanya untuk menyebutkan jenis kelamin laki-laki saja.

Sedangkan term dzakar (ذكر) berasal dari akar kata dza-kaf-ra (ز ك ر) yakni mengingat, mempelajari, menyebut sesuatu yang penting dan berkesan alias menonjol. Di dalam kitab Mufrodat fi Ghorib Al-Qur'an menyebutkan ذكر bermakna laki-laki. Kata dzakar juga di gunakan untuk menkiaskan anggota tubuh khusus (kemaluan laki-laki). Lawan dari kata dzakar adalah untsa yang artinya perempuan.⁷⁴ Term tersebut lebih banyak digunakan untuk menyatakan laki-laki dari aspek biologis atau seks.⁷⁵ Dengan demikian dzakar secara etimologi adalah jenis kelamin laki-laki yang mempunyai sifat atau karakter yang logis, kuat dan mudah belajar. Adapun penggunaan term dzakar dalam Al-Qur'an lebih banyak mengacu pada konteks makna bahasa Arab, maksudnya adalah term tersebut lebih banyak digunakan untuk menyatakan laki-laki yang dilihat dari aspek biologis (sex).⁷⁶

⁷² Al- Ashfahani Ar-Raghib, *Mufradat Fi Ghorib Al-Qur'an jilid 2*, (Mesir : Dar Ibnul Jarzi 2017), Hal. 35.

⁷³ Mahmud Yunus, *Kamus Mahmud Yunus*, (Jakarta: Mahmud yunus wa dzuriyyah, 2015), Hal. 138.

⁷⁴ Al- Ashfahani, Ar-Raghib, *Mufradat fi Ghorib Al-Qur'an jilid 1*, (Mesir : Dar Ibnul Jarzi 2017), Hal. 786.

⁷⁵ Risman Bustamam, "Bahasa Al-Quran Tentang Seksualitas Menurut Tafsir AlMishbah Dan Relevansi Dengan Pendidikan Dan Gender." Vol. 1. No 1, 2017, Hal. 34.

⁷⁶ Monica, Salma, Akhmad Dasuki , Nor Faridatunnisa "Mashdar : Jurnal Studi AlQur'an Hadist", Vol.3 No.1 (2021).

4. Qirā'ah Mubādalah

a. Biografi Faqihuddin Abdul Kodir

Faqihuddin Abdul Kodir merupakan kelahiran Cirebon 31 Desember 1971. Faqihuddin Abdul Kodir adalah santri di Ponpes Dar Al-Tauhid Arjawinang Cirebon. Ia sudah menempati pondok tersebut sekitar enam tahun.⁷⁷ Orang yang terlahir dari sosok wanita tangguh Hj. Kuriyah dan ayahnya H. Abdul Kodir ini merupakan orang yang sederhana. Ayahnya adalah seorang buruh tani, hingga akhirnya menjadi PNS pada tahun 1965. Faqihuddin Abdul Kodir menempuh pendidikan Sekolah Dasar di SDN Kedongdong sambil mengaji di musholla Tajung. Ia tergolong pemuda yang rajin beribadah termasuk mengaji, sholat jamaah, dan melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan lainnya.

Setelah SD, ia melanjutkan sekolah di jenjang tsanawiyah dan aliyah sambil mondok di Pondok Pesantren Arjawinangun pada tahun 1983-1989. Ia mempelajari banyak kitab selama mondok di pondok pesantren tersebut. Ia terkenal dengan pemikirannya yang metodologis. Ia terbiasa dengan persoalan hukum dan mampu memecahkannya. Setelah menyelesaikan pendidikan aliyahnya sekaligus pondok pesantren, ia melanjutkan pendidikan di Universitas Damaskus, Syiria. Faqihuddin Abdul Kodir banyak belajar kepada ulama-ulama besar. Ia sering berdiskusi tentang persoalan hukum terutama kasus yang menimpa perempuan. Sehingga, ia terlatih memecahkan permasalahan berdasarkan hukum fiqh.

Selesai menimba ilmu di Universitas Damaskus, ia lanjut S2 di International Islamic University, Kuala Lumpur, Malaysia pada tahun 1997-1999. Ia mengambil program Ushul Fiqh. Tesis yang ia bahas mengenai batasan pada nishab zakat. Ia mengkaji hal tersebut secara mendetail dan kritis. Ia mendirikan Fahmina Institute begitu S2 nya selesai. Pada institusi tersebut, Faqihuddin Abdul Kodir menjabat sebagai sekretaris eksekutif pada tahun 2000 sampai 2001 dan menjadi direktur eksekutif pada tahun 2002 sampai 2004. Faqihuddin Abdul Kodir juga bergabung pada komunitas aktivis perempuan. Selain

⁷⁷ Faqihuddin Abdul Karim, *Memilih Monogami Pembacaan atas Alquran dan Hadits Nabi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005) hal 61.

itu, dia bergabung di komunitas atau forum kajian kitab kuning dan Rahmina. Lokasi komunitas tersebut ada di Jakarta. Keaktifannya dalam dunia keilmuan memunculkan pemikiran-pemikiran yang kritis. Oleh sebab itu, penafsiran yang diwujudkan dalam bentuk karya selalu menginspirasi dan menjadi salah satu sumber ilmu bagi orang lain.

Faqihuddin Abdul Kodir memiliki pengalaman karir berupa organisasi. Karir organisasi yang beragam dilaluinya dengan ikut serta dan bergerak aktif pada sebuah organisasi. Ia termasuk dalam sebuah kepengurusan organisasi. Selain itu, ia juga pernah mendirikan sebuah organisasi. Karir dari sosok Faqihuddin Abdul Kodir yang lain adalah seorang peneliti, dosen, penulis, konsultan, fasilitator, dan *trainer* dalam skala nasional serta internasional.⁷⁸

Sebelum melanjutkan study pada jenjang S3, dia juga bekerja pada bidang sosial keislaman serta pengembangan masyarakat. Tujuannya adalah untuk memberdayakan para wanita. Ia bekerja pada bagian itu selama kurang lebih 10 tahun.⁷⁹ Dia juga aktif organisasi pada masa kuliahnya di Damaskus

b. Makna dan Gagasan *Mubādalah*

Mubadalah bermakna pengganti, menukar dan lainnya lalu mengikuti wazan *fā'ala* berfaidah *musyarokah* (kesalingan)⁸⁰ yang dimana awalnya bermakna pengganti berubah menjadi saling mengganti, saling mengubah, saling menukar satu sama lain.⁸¹

Sehingga, makna mubadalah disini diartikan untuk sebuah perspektif dan pemahaman dalam relasi tertentu dengan dua pihak yang mengandung kemitraan,

⁷⁸ Al Baqi dan Rafi Fauzan, *Analisis Konseling Resiprokal untuk Meningkatkan Sensitifitas Gender pada Pasangan Suami Istri: Kajian Bimbingan Konseling Islam Faqihuddin Abdul Kodir'*, Tesis (Uin Sunan Ampel Surabaya:2016), Hal. 53.

⁷⁹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: irisod, 2019), Hal. 613.

⁸⁰ Muhammad Ma'shum ibn Ali, *Amtsilatut Tashrifiyah*, (Semarang: Pustaka Alawiah), Hal 14 dan 18.

⁸¹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*, (Yogyakarta: IRCiSoD 2019), Hal. 59.

kesalingan, timbal balik, dan prinsip resiprokal.⁸² Namun, dalam konteks *Qirā'ah Mubādalah* ini difokuskan dalam kesalingan antara laki-laki dan perempuan. Digunakan dalam memaknai teks-teks sumber Islam yang meniscayakan laki-laki dan perempuan setara, sehingga kedua belah pihak menjadi sama-sama subjek.⁸³

Gagasan *Mubādalah* terinspirasi dari Al-Qur'an sendiri, dimana sudah banyak konsep yang disuguhkan Al-Qur'an dengan redaksi yang umum atas kesalingan dan kerjasama dalam relasi antar manusia. Seperti pada QS al-Hujarat 13 dalam redaksinya menggunakan lafad "*ta'ārofu*" yang mengidentifikasi kesalingan antar manusia satu sama lain. Dari makna mengenali, sehingga menjadi bermakna saling mengenal satu sama lainnya. Demikian QS al-Māidah 2 redaksinya "*ta'āwanu*" yang bermakna saling tolong menolong. Selanjutnya pada QS an-Nisā 1 menggunakan redaksi "*tasa'ālun*" yang juga sama dengan sebelumnya, yaitu musyarokah. Bermakna saling meminta satu sama lain. Lalu pada QS al-Anfal 72 tidak lagi menggunakan redaksi musyarokah tapi secara eksplisit bahasanya yaitu "*ba'dhum auliyā ba'dh*" yang mempunyai arti satu sama lain adalah penolong.

Dari keempat ayat di atas disebutkan memberi inspirasi kesalingan antar manusia satu sama lain. Dan ayat-ayat berikut lebih tegas menyebut laki-laki dan perempuan secara langsung. Seperti pada QS Ali Imran 195, disana ada redaksi laki-laki atau perempuan *ba'dhum min ba'dh* (keterkaitan satu sama lain). Dalam al-Qurthubi disebutkan bahwa tidak hanya menjelaskan tentang prinsip kesalingan dan kerja sama, tetapi juga derajat yang sama, hukum, aturan dan kebijakan.⁸⁴ Selanjutnya pada ayat yang lain QS al-Baqoroh 187 menggunakan redaksi "*hunna libāsun lakum wa antum libāsun lahunna*" yang secara eksplisit antara laki-laki dan perempuan mempunyai tugas yang sama keduanya bertugas menjadi "pakaian" yakni untuk saling menjaga satu sama lain. Demikian juga pada QS an-

⁸² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/resiprokal>

⁸³ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*, (Yogyakarta: IRCiSoD 2019), Hal. 60.

⁸⁴ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*, (Yogyakarta: IRCiSoD 2019), Hal 70.

Nisā 19 demikian menggunakan redaksi “*wa āsyirū hunna bil ma’rūf*” yang artinya perintah Allah untuk berperilaku baik terhadap istri. Lafadz yang digunakan yaitu “*āsyaro*” yang menggunakan wazan “*fā’ala*” sebagaimana dijelaskan sebelumnya mempunyai faidah “*musyārokaḥ*” yaitu kesalingan. Sehingga mempunyai arti “saling berperilaku baik” sehingga tidak hanya laki-laki saja yang menjadi subjek tetapi juga perempuan.⁸⁵

Dalam Al-Qur’an secara struktur bahasa hampir kesemuanya menggunakan *shighot mudzakar* (laki-laki) untuk *mukhotobnya* (yang diajak bicara). Dan ini menjelaskan tentang segala hal mulai dari berbicara keimanan, hijrah, puasa, shalat, haji, berbuat baik, mendidik keluarga, mencari rizki, mencari ilmu, komunitas, bicara surga neraka, dan lain sebagainya. Dari kesemuanya sebagian besar menggunakan redaksi laki-laki (*shighot mudakar*).⁸⁶

Dalam penjelasan ulama klasik bahwa redaksi demikian yang bershight laki-laki juga dianggap mencakup perempuan.⁸⁷ Cara pendekatan pemahaman ini disebut kaidah *taghlib*. Kata Ibnu Qayyim al-Jauziyah “telah ditetapkan dalam kaidah syariat bahwa hukum-hukum yang menggunakan redaksi laki-laki, secara muthlaq juga menyangkut perempuan tanpa disebutkan dengan redaksi perempuan.” Tetapi dalam teknisnya terhadap ayat dan hadist seperti apa ulama ushul fiqh berbeda pendapat terhadap cakupannya.⁸⁸

c. Mubadalah, Gender dan Feminisme

Posisi perempuan dalam pandangan Islam perihal gender selalu mengacu pada Al-Qur’an dan Sunnah. Islam datang membawa rahmat keseluruh alam⁸⁹, juga untuk melawan seluruh ketidakadilan yang dijalan oleh

⁸⁵ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalāh*, (Yogyakarta: IRCiSoD 2019), Hal. 67.

⁸⁶ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalāh*, (Yogyakarta: IRCiSoD 2019), Hal. 112.

⁸⁷ Muhammad bin Ahmad ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid*, (Beirut: Dar al-Kutub Islamiyah) juz 1, hal 237 dan Ibn Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Dar al-Tunusiya li-Nasyr), juz 22, Hal. 20.

⁸⁸ Muhammad Isham Irar al-Hasani, *Bahjatul wushul bi Syarh Luma’*, (Dar Ilmi lit-Thiba’ah), Hal. 69-70.

⁸⁹ <https://quranindonesia.kemenag.go.id/> QS al-Anbiya’ 107.

peradaban sebelum-sebelumnya. Nasaruddin Umar tokoh yang konsen gender dalam Islam atau tafsir dalam pemaparannya dimulai dengan teologi perempuan yang beredar di tengah masyarakat. *Pertama*, adalah soal penciptaan perempuan berasal dari tulang rusuk laki-laki. *Kedua*, tujuan diciptakannya perempuan untuk menjadi pelengkap dan pemuas hasrat libido laki-laki. *Ketiga*, perempuan adalah biang keladi kesalahan yang membuat manusia diturunkan ke bumi yang awalnya di surga. Dan secara terang-terangan para tokoh gender menitik tekankan pada pembagian peran dan putusan yang ada dalam kitab-kitab fikih, juga dalam terjemah Al-Qur'an.⁹⁰

Nasarudin Umar memberikan beberapa penjelasan dalam prinsip gender dalam bukunya "Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an" diantaranya sebagai berikut:

Laki-laki dan perempuan sama-sama hamba Allah SWT. Dalam penciptaanya perempuan dan laki-laki sama, yakni menjadi hamba Allah SWT. Sebagaimana disebutkan dalam QS az-Dzariyat 56. Dalam titah penciptaannya laki-laki dan perempuan tidak ada bedanya, keduanya sama-sama berkesempatan menjadi hamba ideal. Dalam Al-Qur'an idelanya hamba disebut dengan manusia yang muttaqin atau bertaqwa.

Laki-laki dan perempuan sama-sama khalifah. Sebagaimana menjadi hama yang bertaqwa, maka laki-laki maupun perempuan sekaligus menjadi khalifah Allah di bumi, demikian dalam QS al-An'am 164 dan QS al-Baqoroh 30. Penggunaan kata khalifah tidak tertemntu pada satu jenis kelamin tapi untuk laki-laki sekaligus perempuan. Dimana mereka ditunjuk menjadi wakil Allah untuk melastarikan bumi. Keduanya sama-sama mengemban amanah untuk menjalankan tugas-tugasNya di bumi.

Laki-laki dan perempuan sama-sama bisa meraih prestasi Dalam meraih prestasi sebagaimana dalam QS Gafir 40, an-Nisa 124, an-Nahl 97. Laki-laki dan permpuan sama-sama berpotensi menjadi ahli surga ketika keduanya

⁹⁰ Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim* (Jakarta: Elex Komputindo, 2014), Hal. 112. Media

melakukan amal saleh. Kembali, bahwasanya kedua manusia ini tidak ada perbedaan yang akhirnya mengimbas pada ketidakadilan salah satunya. Sehingga tujuan Al-Qur'an termasuk diantaranya membawa kedamaian dan keadilan yang tidak membedakan dalam gender atau kelamin. Oleh karenanya Al-Qur'an sangat menentang segala bentuk penindasan dalam segala bentuknya.⁹¹

Dan feminisme secara sederhana bisa diartikan sebagai gerakan perempuan yang menuntut persamaan hak antara kaum perempuan dan laki-laki.⁹² Feminisme di Indonesia belum terlalu populer dalam kondisi masyarakat secara umum dan bergerak sesuai keadaan sosial dan kultural masyarakatnya, sebagian menyebutnya dengan emansipasi wanita.⁹³ Dalam perkembangannya feminisme bukan terpaku pada satu hal pernyataan namun bergerak berupa tindakan, sehingga menurut para pakar feminisme bahwa yang terpenting adalah penghargaan dan penghormatan terhadap feminisme itu sendiri.

Gerakan feminisme pada mulanya dari abad 18 hingga awal 19 yang terjainya konvensi pertama yang membicarakan hak perempuan. Deklarasi masa itu dikenal sebagai *Declaration Of Sentiment* ini membicarakan perihal tuntutan hak sosial, sipil, dan religion perempuan. Sedangkan feminisme Islam mulai mapan diperdengarkan secara luas pada akhir abad 19 dan awal abad 20. Seperti yang dilakukan oleh Asma Barlas mempublikasikan *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* yang mengkritik banyak tafsir yang dianggapnya patrialkan, padahal seharusnya Al-Qur'an menjunjung tinggi perempuan. Lalu pada tahun 2006 Amina Wadud memublikasikan *Gender Jihad: Women's Reform in Islam* yang mengulas dan memperjuangkan makna jihad gender dalam interpretasi artinya atas gender dan perempuan islam. Akhirnya, jihad gender ini yang juga

⁹¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif AlQur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), Hal. 248.

⁹² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/feminis>.

⁹³ Siti Muslikhati, *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2004).

disebut feminisme Islam. Selanjutnya kata ini menjadi ramai dan memenuhi media daring.⁹⁴

Lalu, menurut Anwar sebagai gerakan yang basisnya sosial serta intelektual yang dilakukan oleh perempuan Islam Indonesia dalam rangka mempromosikan kesetaraan gender serta menghilangkan patriarki berupa penindasan perempuan. Ia Anwar merujuk pada kejadian feminisme sebelum reformasi pada tahun 1900 hingga 1998.⁹⁵ Lalu, feminisme yang berkaitan dengan keagamaan seperti Abdurrahman Wahid dll atau yang lebih fokus terhadap tafsir misal oleh Nasaruddin Umar dll.

Sedangkan, *Qirā'ah Mubādalāh* merupakan sebuah cara baca serta pemaknaan dalam teks-teks Islam terutama dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang dititik tekankan pada kesalingan, relasi, kemitraan dan kerjasama antara laki-laki beserta perempuan.⁹⁶ Dengan menggunakan gagasan dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang sudah disebutkan di atas. Mulai dari penyebutan Al-Qur'an sendiri perihal laki-laki dan perempuan secara eksplisit. Ataupun penyebutan Al-Qur'an yang implisit dengan redaksi wazan *fā'ala* atau *tafā'ala*, dimana dalam lafadz tersebut mengandung makna kesalingan. Maupun dalam hal pemahaman yang selayaknya mempunyai makna disalingkan bukan sepihak atau hanya satu sudut pandang saja.

B. Penelitian Terdahulu

Sebagai bukti penguat jikalau penelitian ini penting untuk dilaksanakan, maka peneliti mengumpulkan beberapa penelitian terdahulu, penulis mendapatkan beberapa karya ilmiah yang berkaitan dan relevan dengan kajian yang sedang diteliti, diantaranya:

1. Skripsi Husni Mubarak dari IAIN Kudus yang berjudul: “Asal Penciptaan Perempuan Didalam Al-Qur'an Surat An-Nisa' Ayat 1” (Studi Komparatif Penafsiran Nasaruddin Umar Dengan Faqihuddin Abdul Kodir).

⁹⁴ Margot Badran, *Engaging Islamic Feminism, // in Islamic Feminism: Current Perspectives* (Tampere: TAJU, 2008), hal: 31.

⁹⁵ Etin Anwar, *Feminisme Islam*, (Bandung: mizan, 2021), Hal. 20.

⁹⁶ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh*, (Yogyakarta: IRCiSoD 2019), Hal. 60.

Penelitian tersebut menjelaskan perbandingan pentafsiran oleh Nasarudin Umar dan Faqihuddin Abdul Kodir dalam memahami asal peniptaan manusia. Dimana keduanya berpendapat perempuan tidak diciptakan dari laki-laki meski dengan metode yang berbeda.

2. Skripsi Ibnu Aqil dari UIN Sunan Ampel Surabaya yang berjudul: “Iddah Bagi Laki-Laki” (Studi Analisis *Qirā’ah Mubādalah* Atas Tafsir Ayat-ayat Iddah Faqihuddin Abdul Kadir)

Penelitian ini menjelaskan tentang *Iddah* bagi laki-laki dengan metode *Mubādalah*. Dengan praktek *Mubādalah* dalam iddah buat laki-laki meskipun tanpa danya hukum secara literatur fikih tapi dengan menggunakan etika dan budaya.

3. Tesis Moh Nailul Muna dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang berjudul: “Tafsir Feminis Nusantara Telaah Kritis Qiraah Mubadalah Karya Faqihuddin Abdul Kodir.”

Hasil dari penelitian ini mengkritik metode *Mubādalah* dalam pentafsiran dengan kajian beberapa literatur yang disuguhkan oleh penelitiannya. Dan masih banyak lagi penelitian yang senada dengan di atas, dimana yang pasti memfokuskan terhadap kajian *Qirā’ah Mubādalah* karya Faqihuddin Abdul Kodir.

Sedangkan kajian penelitian skripsi yang penulis suguhkan yaitu “Tafsir Ayat-Ayat Perempuan Perspektif *Qirā’ah Mubādalah* Faqihuddin Abdul Kodir” yaitu menjelaskan ayat-ayat perempuan dengan perspektif *Qirā’ah Mubādalah* dengan mengkontraskan pendapat *Mubādalah* dengan pentafsiran normatif ataupun beberapa literatur keislaman seperti fikih dan hadis yang tidak dimaknai secara kontekstual tetapi lebih tekstual. Dimana banyak ayat yang sebelumnya dianggap bias gender. Sehingga membawa argumentasi *Mubādalah* dengan general yang tidak hanya fokus satu studi kasus tertentu atau tema husus. Tetapi mengangkat beberapa kasus yang berkenaan dengan perempuan yang termaktub dalam literasi keislaman.

C. Kerangka Berfikir

Kerangka pola berfikir mengidentifikasikan alur berfikir dalam penelitian yang sedang dilakukan. Yaitu penggunaan objek yang berupa Al-Qur’an dalam penafsiran progresif yang ditawarkan oleh Faqihuddin Abdul Kodir dengan *Qirā’ah Mubādalah* dan spektrum yang lain yaitu sudut pandang pentafsiran oleh mufassir normatif

seta hasil dari fikih yang sesuai dengan zaman dan era masanya maasing-msing.

Gambar: 1.1
KERANGKA BERFIKIR

