

Metodologi Tafsir Gender: Telaah Kritis Pemikiran Husein Muhammad

The Methodology of Gender Interpretation: A Critical Study of Husein Muhammad's Thought

Cep Gilang Fikri Ash-Shufi*

¹ Universitas Padjadjaran, Indonesia.

Citation (CMS-fullnote):

Cep Gilang Fikri Ash-Shufi. "Metodologi Tafsir Gender: Telaah Kritis Pemikiran Husein Muhammad," JIOS 2, no. 1 (2024): 82-106, <https://doi.org/10.21111/jios.v2i1.42>

Submitted: 22 June 2024

Revised: 24 June 2024

Accepted: 24 June 2024

Published: 24 June 2024

Copyright: © 2024 by Journal of Islamic and Occidental Studies (JIOS).

Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).



Abstract: This article aims to explore and criticize the gender interpretation methodology used by Husein Muhammad, especially in interpreting Qur'anic verses related to women. For Husein, the Qur'an cannot be separated from the historical aspects of 7th century Arab society. This is evidenced by the fact that the Qur'an has reasons for the revelation of verses, as well as the periods of Makkah and Madinah. Therefore, the method of historical criticism based on hermeneutics must be applied in understanding the Qur'an. Husein applied this method and elaborated it into four other methods; maqāshid-based interpretation method, socio-historical aspect analysis method, language analysis method, and causality aspect study method. From there, an understanding of the verse is born in accordance with the concept of gender equality. The results of this study show that Hussein's hermeneutic cannot be applied to the Qur'an, because hermeneutics was born in the Western-Christian tradition motivated by their disappointment with the Bibles, while the Qur'an does not have such a history. Moreover, hermeneutics is based on doubt, whereas Qur'anic exegesis is based on faith. Hermeneutics views the Bible as an unholy text, while the Qur'an is kept sacred and authentic.

Keywords: *Tafsir, Contextual, Hermeneutics,*

* **Corresponding Author:** Cep Gilang Fikri Ash-Shufi, (cepgilang02@gmail.com), Universitas Padjadjaran, Indonesia.

Historical Criticism, Gender Equality.

Abstrak: Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi sekaligus mengkritisi metodologi penafsiran gender yang digunakan oleh Husein Muhammad, khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan perempuan. Bagi Husein, Al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari ruang sejarah masyarakat Arab abad ke-7. Hal itu dibuktikan bahwa Al-Qur'an memiliki sebab turunnya ayat, serta adanya periode Makkah dan Madinah. Karenanya, metode kritik sejarah yang berlandaskan hermeneutika harus diterapkan dalam memahami Al-Qur'an. Husein menerapkan metode tersebut dan dielaborasi ke dalam empat metode lainnya; metode tafsir berbasis maqāshid, metode analisis aspek sosio-historis, metode analisis bahasa, dan metode kajian aspek kausalitas. Dari situ, lahir pemahaman ayat sesuai dengan konsep kesetaraan gender. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa metodologi penafsiran Husein yang berbasis hermeneutika tidak bisa diterapkan kepada Al-Qur'an, sebab hermeneutika lahir dalam tradisi Barat-Kristen yang dilatarbelakangi atas kekecewaan mereka terhadap Bibel, sedangkan Al-Qur'an tidak memiliki sejarah demikian. Lain itu, hermeneutika berangkat dari keraguan, sedangkan tafsir Al-Qur'an berangkat dari keimanan. Hermeneutika memandang Bible hanya teks yang tak suci, sementara Al-Qur'an dijaga kesucian dan keasliannya.

Kata Kunci: *Tafsir, Kontekstual, Hermeneutika, Kritik Sejarah, Kesetaraan Gender.*

Pendahuluan

Dewasa ini, terdapat kecenderungan di kalangan pemikir Muslim kontemporer untuk melakukan penafsiran ulang teks-teks keagamaan yang dianggap menyudutkan perempuan. Kecenderungan ini dilatarbelakangi oleh beberapa alasan, seperti, kitab-kitab klasik telah memuat penafsiran teks-teks keagamaan secara bias gender;¹ metodologi tafsir ulama klasik dipandang terlalu tekstual dan mengabaikan realitas; paradigma tafsir klasik diasumsikan telah bertentangan dengan nilai-nilai kesetaraan dan kebebasan yang terkandung dalam prinsip Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia;² dan hasil penafsirannya selalu kaku dan tidak bisa bersahabat dengan perkembangan kekinian.³ Oleh karenanya diperlukan penafsiran ulang Al-Qur'an untuk melahirkan pemahaman kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Mereka yang menyuarakan ini biasanya adalah para pemikir Muslim modernis-feminis,

¹Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).

²Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan Dalam Al-Qur'an Dan Para Mufasir Kontemporer* (Bandung: Nuansa Cendekia, 2005).

³Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Perempuan* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010).

seperti Fatima Mernissi, Amina Wadud, Riffat Hassan, serta beberapa tokoh Indonesia, seperti Musdah Mulia, Neng Dara Afifah, Nasarudin Umar, dan Husein Muhammad.

Penulis membahas pemikiran Husein Muhammad karena ia cukup berpengaruh di Indonesia, terutama baru-baru ini ia menerima gelar Doktor Honoris Causa dari Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Wali Songo Semarang dalam bidang tafsir gender. Metodologi penafsirannya yang berbasis gender secara khusus terdapat dalam bukunya *Modul Kursus Islam dan Gender*, dan secara umum tersebar di buku-bukunya yang lain, seperti, *Fiqh Perempuan*, *Islam Agama Ramah Perempuan*, dan *Perempuan, Islam dan Negara*. Dalam buku-buku tersebut Husein memandang bahwa kitab-kitab klasik memuat penafsiran yang memosisikan perempuan sebagai makhluk Tuhan kelas dua, subordinat, bahkan dalam banyak hal dimarginalisasi dan tertindas, sehingga kaum perempuan sulit memasuki ruang-ruang publik dan politik.⁴ Pemahaman ini berangkat dari pandangan klasik terhadap Al-Qur'an, yang akhirnya menghambat upaya transformasi sosial ke arah yang lebih baik dan lebih produktif. Karenanya, menurut Husein, diperlukan upaya serius untuk menafsir ulang Al-Qur'an dengan pendekatan yang tidak bias gender.⁵

Berangkat dari itu, artikel ini akan mengeksplorasi dan menjelaskan, sekaligus mengkritisi metodologi penafsiran Husein Muhammad. Hal ini penting dilakukan sebab, pandangan dan tafsiran Husein memiliki beberapa kelemahan secara metodologi, sehingga layak dikritisi. Namun, sebelum membahas itu, penulis akan memaparkan terlebih dahulu biografi dan perjalanan intelektual Husein Muhammad.

Pembahasan

Biografi Intelektual Husein Muhammad

Husein lahir di Cirebon pada tanggal 9 Mei 1953. Ibunya, Ummu Salma Syathori, adalah keturunan keluarga besar pesatren Dar Al Tauhid Arjawinangun-Cirebon. Adapun ayahnya bernama Muhammad Asyrofuddin, berasal dari keturunan keluarga biasa yang berpendidikan pesantren. Ia mengenyam pendidikan kepesantrenan di Pondok Lirboyo, Kediri, Jawa

⁴Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKIS, 2009).

⁵Muhammad, 177-185.

Timur. Setelah itu, pada tahun 1973, ia melanjutkan pendidikannya ke Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) di Jakarta dan menamatkan studinya tahun 1980. Tak berhenti di sana, Husein meneruskan studinya ke al-Azhar, Mesir. Ia kembali ke Indonesia tahun 1983 dan memimpin Pondok Pesantren Dar Al Tauhid Arjawinangun-Cirebon.⁶

Selama menjadi mahasiswa, Husein memiliki banyak pengalaman berorganisasi, di antaranya; Ketua Dewan Mahasiswa PTIQ Jakarta (1978-1979), Ketua I Keluarga Mahasiswa Nadhlatul Ulama, Kairo, Mesir (1982-1983), dan Sekretaris Perhimpunan Pelajar dan Mahasiswa, Kairo, Mesir (1982-1983).⁷ Setelah menyelesaikan studinya di jenjang formal, ia sering mengikuti dan menjadi pembicara dalam berbagai seminar internasional, khususnya yang menyangkut isu-isu agama, perempuan dan gender, menulis di beberapa media massa, dan menerjemahkan sejumlah buku. Saat ini, ia menjabat Ketua Umum sekaligus pendiri Yayasan Fahmina Institut-Cirebon.⁸

Fokus perhatian Husein terhadap isu-isu perempuan dipengaruhi oleh kegiatan-kegiatan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M). Husein mengatakan bahwa dirinya diundang Masdar Farid Mas'udi sebagai ketua P3M untuk mengikuti seminar tentang perempuan dalam pandangan agama-agama pada tahun 1993. Seminar tersebut merupakan salah satu program P3M yang didukung oleh The Ford Foundation. Dari sana, Husein menyadari bahwa peran agamawan, baik Islam ataupun yang lainnya, turut memperkuat posisi subordinasi perempuan. Setelah itu, ia mulai menganalisis persoalan tersebut berdasarkan basis keilmuan kepesantrenannya.⁹

Metodologi Tafsir Berbasis Gender

Husein merumuskan sejumlah langkah metodologis untuk menghindari penafsiran ayat-ayat perempuan yang tidak sesuai dengan konsep kesetaraan gender. Adapun langkah-langkah tersebut, sebagaimana yang dituturkannya sendiri adalah; pertama, menjadikan *maqāshid syarī'ah* sebagai basis utama penafsiran; kedua, melakukan analisis aspek sosio-historis dari suatu ayat;

⁶Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

⁷Muhammad, 335.

⁸Muhammad, 341-342.

⁹Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*.

ketiga, melakukan analisis bahasa dan konteksnya; dan keempat, melakukan identifikasi aspek kausalitas dalam teks sebagai jalan pemikiran analogis untuk kebutuhan konteks sosial kekinian.¹⁰

1. *Maqāshid Syarī'ah* sebagai Basis Utama Penafsiran

Secara prinsip, Husein ingin menjadikan tujuan-tujuan syariat (*maqāshid al-syarī'ah*) sebagai basis utama penafsiran. Menurutnya, tidak boleh ada yang bertentangan antara hasil penafsiran dengan tujuan-tujuan syariat.¹¹ Tujuan syariat dalam pandangan Husein adalah mewujudkan kemaslahatan dalam arti kebaikan sosial, atau dalam terminologi sekarang adalah menjaga hak-hak asasi manusia.¹² Baginya, kemaslahatan merupakan nilai-nilai universal yang memuat kebebasan manusia dan kesetaraan gender yang termanifestasikan dari konsep Tauhid.¹³

Implikasinya, ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkannya sangat sarat *gender equality*. Contohnya, konsep *qawwāmah* (relasi suami-istri) dan konsep warisan harus mengikuti spirit kesetaraan tersebut. Perbandingan bagian warisan wanita dengan laki-laki adalah 2 berbading 2, bukan 2 berbading 1. Husein mengatakan, "Sangat tidak adil, jika 2:1 dipertahankan, sementara relasi suami-istri telah mengalami perubahan yang menuju kesetaraan gender".¹⁴ Selain itu, konsep *qawwāmah* menjadi relatif, sebab kini, realitas budaya telah memperlihatkan semakin banyak perempuan yang memiliki kemampuan intelektual dan kecerdasan nalar, bahkan juga kekuatan fisik yang justru secara relatif mengungguli laki-laki.¹⁵

Pada intinya, Husein memandang bahwa acuan dalam menafsirkan adalah substansi, misi, atau nilai etis suatu ayat yang itu semua adalah *maqāshid syarī'ah*,¹⁶ yang dalam istilah Nasr Hamid adalah "*maghzā*",¹⁷ atau "elan vital" menurut Fazlur Rahman.¹⁸ Pertanyaannya, apakah yang dimaksud Husein

¹⁰Muhammad, 187.

¹¹Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender*. Husein Muhammad, *Modul Kursus Islam Dan Gender: Dawroh Fiqh Perempuan* (Cirebon: Fahmina Institut, 2007).

¹²Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*.

¹³Muhammad, 3-22, 93.

¹⁴Muhammad, 129.

¹⁵ Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender*.

¹⁶ Muhammad, *Modul Kursus Islam Dan Gender: Dawroh Fiqh Perempuan*.

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd Al-Khithāb al-Dīnī* (Kairo: Sīnā, 1994), 221.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas* (Bandung: Pustaka, 1985).

memang *maqāshid syarī'ah*? Atau hanya *maqāshid*-nya saja, tanpa ada *syarī'ah*-nya?

Sebab, jika merujuk kepada Imam al-Ghazali (w. 505), dalam kitabnya *al-Mustashfā min 'ilm Ushūl*, beliau menolak *maqāshid* yang didasarkan hanya kepada tujuan-tujuan manusia semata, tanpa memerhatikan aspek teologis. Al-Ghazali menyatakan bahwa kemaslahatan akan didapatkan apabila tujuan-tujuan syariat dapat dijaga.¹⁹ Selaras dengan itu, Imam al-Syathibi (w. 790/1388) menyatakan bahwa untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudharatan secara syariat adalah dengan mengerjakan amalan dunia guna meraih kehidupan di akhirat, bukan semata-mata untuk memuaskan hawa nafsu.²⁰ 'Alal al-Fasi mengatakan bahwa *maqāshid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh Allah dalam setiap hukum-hukum.²¹ Ia dengan demikian tidak bisa dilepaskan keterkaitannya dari *Syāri'* (Pembuat syariat) itu sendiri, dan tidak memuat nilai-nilai kesetaraan gender.

Selain itu, *maqāshid syarī'ah* telah dirumuskan oleh para ulama berdasarkan prinsip-prinsip umum syariat itu sendiri. Prinsip-prinsip umum tersebut mengacu kepada Al-Qur'an dan sunah. Imam al-Syafi'i (w. 204 H) menyatakan, "Tiada satu pun perkara yang dialami oleh pemeluk Islam, kecuali di dalam kitabullah terdapat dalil petunjuk yang meneranginya. Konklusi hukum Islam dapat ditempuh dengan cara ditarik dari petunjuk nas Al-Qur'an dan sunah atau ijtihad yang telah Allah wajibkan kepada makhluk-Nya untuk mencari petunjuk-Nya."²² Pandangan yang sama dikemukakan oleh Imam Syathibi, "Al-Qur'an menjelaskan segala sesuatu dari urusan agama. Orang yang menguasainya adalah orang yang paham keseluruhan syariat dan ia tidak akan kekurangan suatu apapun dari perkara agama itu".²³

¹⁹ Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mushtashfā*, ed. Muhammad 'Abdussalam Abd al-Syafi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993). Muhammad Sa'id Ramdhan Al-Buthi, *Dhawābith Al-Mashlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1973).

²⁰ Ibrahim bin Musa Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, ed. Abu 'Ubaid Mashhur bin Hasan Ali Salman (Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1997).

²¹ 'Ilal Alfasi, *Maqāshid Al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* (Kairo: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993).

²² Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, *Al-Risālah*, ed. Ahmad Syakir (Beirut: Maktabah al-Halabī, 1940).

²³ Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 4: 184, 1: 125. Lihat pula: Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *Al-I'tishām* (Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1992), 1: 63.

Lain itu, pandangan Husein tentang konsep tauhid yang melegitimasi kebebasan dan kesetaraan manusia perlu dilihat ulang secara kritis. Pada hakikatnya, konsep ini telah digunakan oleh Amina Wadud untuk menandingi tafsir ulama klasik. *"I propose a hermeneutics of tawhid to emphasize how the unity of the Qur'an permeates all its parts."*²⁴ (Saya mengusulkan hermeneutika tauhid untuk menekankan bagaimana kesatuan Al-Qur'an meresapi semua bagiannya). Demikian pengakuan Wadud.

Pada prinsipnya, semangat Hermeneutika Tauhid ini adalah melakukan pembacaan Al-Qur'an secara menyeluruh agar tidak salah memahami kesatuan tujuan dan universalitas Al-Qur'an itu. Namun, pada praktiknya, dengan Hermeneutika Tauhid, Wadud mencela pemahaman suatu ayat hanya dibantu dengan ayat-ayat lainnya.²⁵ Wadud memilah ayat-ayat Al-Qur'an kepada partikular dan universal.²⁶ Usaha tersebut dilakukan untuk memunculkan kesan kontradiksi antarayat dalam Al-Qur'an. Sehingga, ayat partikular mesti ditundukkan dengan ayat-ayat universal, karena substansi dan nilai etisnya adalah kesetaraan dan kebebasan manusia.²⁷ Maka, ayat-ayat partikular (seperti ayat yang terkait dengan perempuan) mesti dipahami berdasarkan nilai-nilai kesetaraan dan kebebasan manusia. Atas dasar itu, pembagian waris harus didasarkan kepada asas manfaat, tidak lantas dilihat dari lahiriah nas Al-Qur'annya saja.²⁸ Sehingga, ia mengatakan bahwa pembagian waris harus mempertimbangkan kesetaraan.²⁹ Ini sama seperti yang dipikirkan oleh Husein di atas.

Baik Husein ataupun Wadud, argumen keduanya sama-sama dibangun di atas fondasi bahwa tujuan ditetapkan hukum Islam bukan sekadar untuk memenuhi nas-nas Al-Qur'an, tapi lebih dari itu, yaitu untuk menciptakan kemaslahatan kepada manusia. Jika kemaslahatan tidak dapat dicapai oleh nas, maka, nas ditinggalkan dan kemaslahatan yang diambil. Pandangan tersebut berarti telah memisahkan nas dengan substansinya (kemaslahatan). Karenanya, atas dasar kemaslahatan, mereka dapat menyimpulkan hukum yang berbeda

²⁴Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, xii.

²⁵ Wadud, 5.

²⁶ Wadud, 5, 65.

²⁷ Wadud, xiii.

²⁸ Wadud, 87.

²⁹ Wadud, 87.

dengan nas-nas Al-Qur'an, seperti pandangan tentang hukum pembagian waris di atas.

Tentunya ini berseberangan dengan pandangan mayoritas ulama bahwa turunnya wahyu adalah untuk mewujudkan kebahagiaan dan kemaslahatan manusia. Sebagaimana ungkapan Imam al-Ghazali, bahwa tujuan utama dari disyariatkannya hukum Allah adalah untuk kemaslahatan manusia.³⁰ Selaras dengan itu, Imam al-Syathibi (w. 790/1388) mengatakan, bahwa penetapan syariat itu bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.³¹ Ibnu Qayyim menyatakan, bahwa sesungguhnya dasar dan fondasi syariat adalah hikmah dan kebaikan manusia di dunia dan di akhirat. Syariat Islam itu seluruhnya adil dan maslahat.³²

Dengan demikian, turunnya wahyu tidak hanya untuk menunjukkan kemaslahatan saja, namun juga mengharuskan pengamalan sarana-sarana untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut. Sarana-sarana tersebut tercakup dalam nas-nas yang sebagian hukumnya *qath'iy* (absolut) dan sebagiannya lagi *zhanniy* (relatif). Jika datangnya wahyu meniscayakan kemaslahatan, maka pelaksanaan hukum-hukum yang timbul dari wahyu itu juga sebuah keniscayaan. Tidak mungkin dipisahkan antara tujuan syariat (*maqāshid syarī'ah*) dengan pelaksanaan hukum-hukum yang ditentukan oleh *syarī'ah* itu sendiri. Bahkan, kemaslahatan sesungguhnya terkandung dalam pelaksanaan hukum atau pelaksanaan nas itu. Dalam arti, kemaslahatan tidak akan terwujud kecuali dengan pelaksanaan nas-nas Al-Qur'an. Sama halnya, *maqāshid* tidak akan tercapai, jika nas yang *qath'iy* itu dipalingkan dari makna dan pelaksanaannya.

2. Analisis Aspek Sosio-Historis Teks

Analisis aspek sosio-historis ini dielaborasi oleh Husein dengan prinsip sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), *makkiy-madaniy*. Prinsip-prinsip tersebut menurutnya merepresentasikan bahwa turunnya Al-Qur'an di samping untuk merespons masyarakat Arab, juga karena ayat-ayat Al-Qur'an

³⁰ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mushtashfa min 'Ilm al-Ushūl*, Tahkik: Muhammad Sulaiman al-Asyqar, Jilid I (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1417 H/1997 M), 417.

³¹ Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II ('Aqrabiyyah: Dār al-'Affān, 1997), 9.

³² Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwāqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, ed. Muhammad Abdussalam Ibrahim (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991). 3:11

itu memiliki latar belakang sejarah. Karenanya, prinsip *asbāb al-nuzūl* bukan sekadar mengetahui sebab turunnya ayat, namun juga mengetahui keadaan sosial dan budaya masyarakat saat turunnya ayat itu. Untuk menunjukkan bahwa turunnya Al-Qur'an memiliki latar belakang sosio-historis, Husein menjelaskannya berdasarkan periode Makkah dan Madinah. Ia mula-mula menganalisis dan memerhatikan masyarakat pra-Islam, masyarakat Makkah (setelah datang Islam), lalu masyarakat Madinah.³³

Menurut Husein, Al-Qur'an turun di Makkah mengajak kepada ajaran tauhid, kesetaraan, dan keadilan manusia. Mengingat, pada masa itu (ketika Islam belum turun) masyarakat menganut keyakinan paganisme-politeisme dan berkebudayaan jahiliah. Di Madinah, Al-Qur'an turun dengan aturan-aturan terperinci karena keadaan masyarakat yang sudah berkeyakinan tauhid. Namun, dari segi kebudayaan, Al-Qur'an tidak menghilangkan kebudayaan yang ada masa jahiliah sekaligus, melainkan secara berangsur-angsur. Maka, ayat-ayatnya tetap memihak kepada laki-laki walaupun tidak dalam rangka mendiskriminasi.³⁴ Atas dasar itu, Husein telah memasukan Al-Qur'an ke dalam ruang sejarah masyarakat Arab. Di mana Al-Qur'an diturunkan dalam rangka merespons dua keadaan sosio-kultural yang berbeda, yaitu masyarakat Makkah dan Madinah.

Konsep dan argumentasi Husein di atas tampak tidak mengacu kepada *'ulūm al-Qur'ān* yang lahir dari rahim Islam itu sendiri. *Asbāb al-nuzūl* dalam *'ulūm al-Qur'ān* adalah untuk menguatkan autentisitas Al-Qur'an itu sendiri. Karenanya, konsep ini memiliki beragam faedah. Selain itu, adanya periode Makkah-Madinah bukan berarti Al-Qur'an dipengaruhi oleh realitas, karena kebenaran Al-Qur'an melintasi batas-batas ruang dan waktu (*trans-historical*).³⁵ Al-Qur'an sudah diturunkan ke *lauh al-mahfūzh* sebelum terjadinya berbagai peristiwa di muka bumi.

Meksi tak terpengaruh langsung, akan tetapi cara pandang Husein itu mirip dengan pandangan filsafat sejarah Barat yang digagas oleh Vico (1668-1744), penulis buku *Scienza Nuova*. Ia menyatakan bahwa manusialah yang

³³Muhammad, *Modul Kursus Islam Dan Gender: Dawroh Fiqh Perempuan*, 110-112.

³⁴Muhammad, 112-115.

³⁵Syamsuddin Arif, *Orientalis Dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), 182.

menciptakan sejarah, bukan kekuatan gaib.³⁶ Jika pandangan tersebut diterapkan pada teks, maka sebuah teks tidak muncul di ruang hampa, ia selalu dilingkupi oleh ruang, waktu, dan budaya yang mengitari teks tersebut muncul.³⁷ Artinya, teks tersebut merupakan manifestasi dari kebudayaan manusia.

Metode tersebut pada perkembangannya dijadikan sebuah pijakan para teolog Kristen³⁸ dalam berinteraksi dengan kitab suci mereka. Dalam *Encyclopedia Britannica*, ia dinamai dengan *Biblical Criticism* (metode kritik sejarah atau kritik Bibel), yaitu sebuah disiplin ilmu yang mengkaji teks, susunan, dan persoalan-persoalan sejarah sekitar Perjanjian Lama dan Baru. *Biblical Criticism* meletakkan dasar-dasar untuk tafsir yang bermakna terhadap Bibel.³⁹

Teori ini pertama kali digunakan pada abad ke-17 oleh seorang pendeta Perancis yang bernama Richard Simon, untuk mengkritik kitab Perjanjian Baru versi Erasmus. Atas hal itu, ia dijuluki sebagai "*the Father of Biblical Criticism*".⁴⁰ Usahanya tersebut dilanjutkan oleh para penerusnya, seperti Wilhelm Dilthey yang mengembangkan metode historisitas. Dilthey tidak hanya mengkritik autentisitas teks, melainkan lebih menekankan pemahaman teks berdasarkan kesadaran sejarah (*historical consciousness*). Dilthey memasukkan sesuatu yang transenden (wahyu) ke ruang sejarah. Hal itu menyebabkan otoritas

³⁶Athiyat Abu Al-Sa'ud, *Falsafah Al-Tārikh 'inda Vico* (Alexandria: Mansya'ah al-Ma'ārif, 1997).

³⁷Norouzzaman Shiddiqi, *Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman*, dalam Taufiq Abdullah & M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Kencana, 1989), 70-73.

³⁸Terdapat sejumlah teolog dan ilmuwan dari abad 17-20 M yang telah mentradisikan *biblical criticism* ini, yaitu Richrd Simon (1638-1712), John Mill (1645-1707), Dr. Edward Wells (1667-1727), Richard Bentley (1662-1742), Johann Albrecht Bengel (1687-1752), Johann Salomo Semler (1725-1791), Johan Jacob Griesbach (1745-1812), Johann Gottfried Herder (1744-1803), Friedrich Daniel Ernst Schleimacher (1768-1834). Karl Lachmann (1793-1851), Friedrich Tischendorf (1815-1874), Samuel Prideaux (1813-1875), Henry Alford (1810-1871), Bernard Weiss (1827-1918). Lihat: Adnin Arnas, *Metodologi Bibel Dalam Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 36-44. 4

³⁹<https://www.britannica.com/topic/biblical-criticism> (diakses pada 05-11-2023 pukul 22.44 WIB)

⁴⁰Edward Mcqueen Gray, *Old Testament Criticism a Historical Sketch* (New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1923), 102.

pemahaman teks-teks wahyu disandarkan kepada sejarah atau manusia, bukan kepada pembuat wahyu.⁴¹

Sejak abad ke-19 M, metode kritik sejarah dipakai dalam mengkritik Al-Qur'an oleh kalangan orientalis dan para sarjana Muslim, di antaranya Gustav Weil, Muhammad Arkoun,⁴² Muhammad Syahrur, ataupun Nasr Hamid Abu Zaid.⁴³ Artinya, Husein bukan orang baru. Ia hanya mengikut saja oleh apa yang pernah dan telah dilakukan para pemikir liberal sebelumnya.

Kalau dicermati, metode hermeneutika yang mencakup historisitas teks yang digunakan oleh Husein ini memang problematis. Penggunaan hermeneutika dalam tradisi Kristen dilatarbelakangi atas kekecewaan mereka terhadap Bibel, sedangkan Al-Qur'an tidak memiliki sejarah demikian. Lain itu, hermeneutika berangkat dari keraguan, sedangkan tafsir Al-Qur'an berangkat dari keimanan. Hermeneutika memandang Bible hanya teks yang tak suci, sementara Al-Qur'an dijaga kesucian dan keasliannya oleh Allah.⁴⁴

3. Metode Analisis Bahasa dan Konteksnya

Dalam menganalisis bahasa, Husein Muhammad memiliki prinsip tersendiri terkait validitas makna dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Ia menyatakan tidak ada suatu wacana bahasa, termasuk wacana bahasa *qath'iy*, yang tidak bisa ditafsirkan kembali atau tidak bisa diubah maknanya. Hal itu karena ia mendefinisikan lafal *qath'iy* sebagai lafal yang pengertiannya disepakati oleh semua orang.⁴⁵ Kesepakatan makna tersebut bisa diubah dengan kesepakatan lainnya berdasarkan suatu kepentingan atau kemaslahatan baru. Ia meyakini bahwa teks bahasa tidaklah selalu tunggal. Maknanya mengalami perkembangan.

⁴¹ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982), 2. <https://doi.org/10.2307/589940>.

⁴² Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), 89.

⁴³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd Al-Nash Dirāsah Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 2014), 34.

⁴⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi et al., "The Impact of Postmodernism on the Thought of Indonesian Muslim Intellectuals (IMIs)," *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)* 13, no. 2 (2023): 30–47, <https://doi.org/10.32350/jitc.132.03>.

⁴⁵ Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, 132.

Misalnya, pertama, kata “*al-rijāl*” pada ayat “*al-rijāl qawwāmūna ‘alā al-nisā*” dalam surah al-Nisa ayat 34 diartikan laki-laki secara gender, yaitu sifat maskulin yang dibentuk oleh aspek sosial, bukan secara biologis. Sementara penyebutan laki-laki secara biologis adalah *al-dzakar*. Oleh karena itu, Perempuan (*al-nisā*), jika memiliki perilaku maskulin (*al-rijāl*), maka ia dapat menjadi *qawwām*.⁴⁶

Kedua, kalimat “*idhribūhunna*” dalam ayat di atas, menurut Husein maknanya bukan “pukullah mereka dengan tangan”, sebab kata “*dharaba*” dalam Al-Qur’an tidak hanya memiliki satu makna saja. Bahkan, dalam bahasa Arab, kata itu mengalami perkembangan makna menjadi “bertindak tegas”, misalnya dikatakan “*dharabat al-dawlah ‘alā al-mutalā’ibīn bi al-as’ār*” (negara menindak tegas pihak-pihak yang mempermainkan harga-harga).⁴⁷ Karenanya, Husein memilih makna “bertindak tegas” untuk kata “*dharaba*” sebab lebih sejalan dengan konteks kontemporer yang lebih menghargai cara-cara tanpa kekerasan, dan lebih relevan dengan wacana kesetaraan gender dan keadilan gender.”⁴⁸ Lain itu, Husein menyatakan ayat dalam surah al-Nisa ayat 34 itu menggunakan bentuk narasi yang berisi informasi (*ikhbār*), bukan berisi perintah. Sehingga, ia bukan kewajiban yang harus dilaksanakan.⁴⁹

Pandangan Husein di atas perlu dicermati secara kritis. Pertama, argumen bahwa tidak ada kata/kalimat dalam Al-Qur’an yang tidak bisa ditafsirkan kembali maknanya mengindikasikan bahwa semua pendapat atau makna (termasuk yang *qath’iy* dan tegas dalam agama) harus selalu terbuka untuk diperdebatkan atau ditinjau ulang. Peninjauan ulang itu merupakan sikap yang skeptis. Husein tampak meragukan kebenaran dan membenarkan keraguan. Padahal, para ulama sepakat bahwa perkara yang *qath’iy* tidak bisa diubah,⁵⁰ ia merupakan pokok-pokok agama. Jika makna-makna tersebut bisa ditafsirkan kembali, standar kebenaran seperti apa yang dipakai, sementara bangunan yang tetap sudah diragukan.

Kedua, terkait teks bahasa yang selalu berubah dan mengalami perkembangan. Adalah benar bahwa terdapat wacana bahasa yang

⁴⁶ Muhammad, *Modul Kursus Islam Dan Gender: Dawroh Fiqh Perempuan*, 126.

⁴⁷ Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, 253.

⁴⁸ Muhammad, *Modul Kursus Islam Dan Gender: Dawroh Fiqh Perempuan*, 110-112.

⁴⁹ Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender*, 72.

⁵⁰ Abdul Wahab Khalaf, *‘Ilm Ushūl al-Fiqh* (Mesir: Maktabah Da’wah, n.d.), 35.

berkembang. Tapi, mengubah suatu makna bahasa tidak bisa dilepaskan dari kaidah bahasa itu sendiri. Jika *al-rijāl* dalam surah al-Nisa ayat 34 dimaknai “kaum yang mempunyai sifat maskulinitas”, bukan laki-laki (secara biologis), bagaimana dengan kata *al-rijāl* dalam ayat yang lainnya. Seperti, Dalam surah al-Qashash ayat 20: “*Wa jā`a rajulun min aqshā al-madīnati yas`ā*” (Dan datanglah seorang laki-laki dari ujung kota bergegas-gegas), atau seperti dalam surah al-An'am ayat 11: “*Walaw ja`alnāhu malakan laja`alnāhu rajulan*” (Dan kalau Kami jadikan rasul itu malaikat, tentulah Kami jadikan dia seorang laki-laki), dan lain-lain. Apakah orang-orang yang datang saat itu dan yang diutus oleh Allah membawa risalah ke muka bumi adalah orang-orang yang memiliki maskulinitas, bukan laki-laki?

Selain itu, para ahli bahasa menyebut bahwa *al-rijāl* adalah laki-laki. *Al-Rijāl*, bentuk jamak dari *al-rajul*, dalam *Mu'jam al-Wasith* ia bermakna laki-laki (*al-dzakar*) yang sudah baligh.⁵¹ Begitupun dalam kamus bahasa Arab kontemporer, bahkan dengan tegas dinyatakan bahwa *al-rajul* ‘*aksuhū imra`ah*’ (kebalikan laki-laki adalah perempuan).⁵² Selain itu, al-Raghib mengatakan bahwa *al-rajul mukhtashsh bi al-dzakar min al-nās* (*al-Rajul* dikhususkan untuk manusia yang berjenis kelamin laki-laki).⁵³ Tidak ada kamus yang menjelaskan bahwa kata *al-rijāl* diartikan ‘yang memiliki sifat maskulinitas’.

Tinjauan yang sama juga atas pemaknaan ‘bertindak tegaslah’ pada kalimat “*wadhribūhunna*”. Jika Husein mengatakan terdapat banyak makna dari kata “*dharaba*” dalam Al-Qur’an, maka tidak ada satu pun yang dimaknai “bertindak tegas” berdasarkan mekanisme arbitrase. Al-Raghib menjelaskan makna-makna “*dharaba*” dalam Al-Qur’an sebagai memukul dengan tangan (QS. Al-Shaffat: 93), memukul dengan tongkat (QS. Al-Baqarah: 73), menebas dengan pedang (QS. Al-Anfal: 12), bepergian (al-Nisa: 101), menimpa (Ali-Imran: 112), menutup (al-Kahfi: 11), dan membuat (al-Kahfi: 32).⁵⁴

Ketiga, mengenai kalimat “*al-rijāl qaṭwāmūna `alā al-nisā*” merupakan narasi informatif (*ikhbār*) yang tidak mengandung petunjuk atau tidak bersifat

⁵¹ Ibrahim Mushthafa et.al, *al-Mu'jam al-Wasith*, (Beirut: Dār al-Da'wah, n.d.), 1:332.

⁵² Ahmad Mukhtar Abdul Hamid 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'āshirah*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2008), 2: 865.

⁵³ Al-Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1412 H), 334.

⁵⁴ Al-Raghib Al-Asfahani, *Mufradāt Alfāzh Al-Qur`ān* (Beirut: Dār al-Qalam, 2009).

normatif. Para ahli bahasa⁵⁵ mengatakan bahwa narasi berita (*khābar*) mengandung petunjuk yang normatif (*al-ḥukm*). Suatu ucapan berita memiliki salah satu dari dua tujuan; jika tidak dalam rangka memberitahu hukum yang ada dalam narasi tersebut, penutur memberitahu kepada mitra tutur bahwa ia juga mengetahui suatu hukum. Contoh pertama, *al-dīn al-nashīḥah* (agama itu adalah nasihat). Berita tersebut memberitahu suatu hukum (sifat normatif) kepada lawan bicara, karena lawan bicara diposisikan sebagai orang yang tidak tahu sebelum adanya berita tersebut (*fāidah al-khābar*). Contoh bagi tujuan kedua, misalnya, *anta najaḥta fī al-imtihān* (Kamu telah lulus ujian). Kalimat tersebut bertujuan untuk menginformasikan bahwa pembicara pun mengetahui hukum yang diketahui oleh lawan tutur (*lāzim fāidah*).⁵⁶ Terlebih, kata “*qawwāmūn*” dalam ayat ini merupakan bentuk penegasan makna (*mubālaghah*). Hal ini berarti bahwa sifat kepemimpinan laki-laki atas perempuan berlaku *ḍawām* dan *istimrār* (tetap dan berkesinambungan).⁵⁷ Ungkapan lain yang semisal, “hanya hewan yang buang sampah di sungai ini”. Tentu saja kalimat berita tersebut bukan tanpa maksud atau petunjuk, melainkan di dalamnya terdapat larangan, yaitu larangan membuang sampah di sungai itu. Atas hal itu, pandangan bahwa narasi *al-rijāl qawwāmūn ‘alā al-nisā* hanya sekadar informatif semata berbenturan dengan kesepakatan para ahli bahasa itu sendiri.

Keempat, terkait pandangan bahwa suatu lafal merupakan kesepakatan semua orang dan kesepakatan tersebut dapat diubah dengan kesepakatan baru karena ada kemaslahatan baru. Pandangan tersebut memang benar karena pada dasarnya makna dari suatu bahasa adalah kesepakatan. Namun, jika dilihat dalam penerapannya, perubahan makna kata “*al-rijāl*” dan “*idribūhunna*” sebagaimana yang dijelaskan Husein tidak disepakati oleh semua orang. Tidak ada kamus atau ahli bahasa yang menerangkan bahwa *al-rijāl* bermakna *al-rujūlah* (*masculinity*). Sebagaimana juga tidak ada yang menerangkan bahwa *idribūhunna* bermakna bertindak tegas. Pandangan Husein mengenai bahasa dengan demikian berbeda dengan penerapannya.

⁵⁵ Dalam hal ini para ahli ilmu balaghah, seperti Ahmad Al-Hasyimi dan Muhammad Khatib Dimasyq.

⁵⁶ Ahmad Al-Hasyimi, *Jawāhir Al-Balāghah Fī al-Ma’ānī Wa al-Bayān Wa al-Badī’* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1999). Muhammad Khatib Dimasyq, *Al-Īdḥah fī ‘Ulūm al-Balāghah*, (Beirut: Dār al-Jayl, n.d.), 1:66.

⁵⁷ Wahbah bin Mushthafa Al-Zuhayli, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī’ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr, n.d.).

Perubahan dan perkembangan suatu makna bahasa karena adanya kesepakatan baru tidak terlepas dari kaidah-kaidah bahasa. Seperti kata “*sayyārah*” yang hari ini dimaknai mobil, atau “*jarīdah*” yang dimaknai koran. Pada asalnya, makna *sayyārah* seperti dalam Al-Qur’an bukan mobil, melainkan para musafir yang melewati (tempat) (*al-mārrah min al-musāfirīn*) atau kafilah.⁵⁸ Dalam surah Yusuf ayat 19 disebutkan, “*Wajā`at sayyāratun fa arsalū wādirahum*” (Kemudian datanglah para musafir lalu mereka menyuruh pengambil air). Kata tersebut berkembang menjadi kendaraan roda empat yang digerakkan oleh bahan bakar bensin atau solar, karena asal katanya adalah “*sayr*” (pergi atau berangkat).⁵⁹

Begitupun dengan kata “*jarīdah*”. Asalnya, kata itu bermakna batang pohon kurma atau pelepah kurma yang terpisah dari daunnya.⁶⁰ Seperti dalam hadis, “*tsumma akhadza jarīdatan rathbatan*” (Kemudian Nabi mengambil sebatang dahan kurma yang masih basah).⁶¹ Kata ini kemudian dimaknai koran atau surat kabar karena bahan dasarnya berasal dari pohon.⁶² Dengan demikian, perubahan makna suatu kata tidak bisa dihilangkan dari akarnya.

Ayat-ayat Al-Qur’an tidak bisa ditafsirkan secara bebas. Lafal-lafalnya bersifat *divine* (sakral), yang menafsirkannya mesti mengacu kepada riwayat. Seperti kata *al-zhulm* pada surah al-An’am ayat 82: “*Alladzīna āmanū wa lam yalbisū imānahum bi zhulmin ulāika lahum al-amnu wa hum muhtadūn*”.⁶³ Ayat tersebut menggemparkan para Sahabat pada waktu itu karena mereka memahami bahwa tidak mungkin ada orang yang tidak pernah berbuat kezaliman, dan dengan demikian tidak akan pernah ada orang yang dijamin keamanannya, serta tidak akan pula mendapatkan petunjuk. Namun,

⁵⁸ Isma’il bin Katsir, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*, ed. Sami bin Muhammad Salamah (Beirut: Dār Thayyibah, 1999), 4:372. Ahmad Mukhtar Abdul Hamid ‘Umar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’āshirah*, 2:1148.

⁵⁹ Jubran Mas’ud, *al-Ra`id*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1992), 457. Ibnu Manzhar al-Anshari, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dār Shādr, 1414 H), 4:389.

⁶⁰ Ahmad Mukhtar Abdul Hamid ‘Umar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’āshirah*, 1:361.

⁶¹ Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Al-Jāmi’ Al-Musnad Shaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muhammad Zahir Nasir bin Nasir Al-Nasir (Beirut: Dār al-Thauq, 1422), 1:53.

⁶² Ahmad Mukhtar Abdul Hamid ‘Umar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’āshirah*, 1:361.

⁶³ Terjemahnya: “Orang-orang yang beriman dan tidak mencampurradukkan iman mereka dengan kazaliman mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk”.

Rasulullah saw. menjelaskan bahwa kata “*al-zhulm*” dalam ayat ini bukan kezaliman sebagaimana yang dipahami para Sahabat, melainkan bermakna syirik.⁶⁴ Acuan Rasul dalam memaknai kata ini adalah surah Luqman ayat 13, “*Inna al-syirka lazhulmun ‘azhīm*”.⁶⁵ Pemilihan makna *zhulmun* tersebut dilakukan sendiri oleh Rasulullah atas dasar wahyu. Dengan demikian, seseorang tidak bisa memahami suatu lafal dalam Al-Qur’an sekehendak hatinya, tanpa didasari Al-Qur’an dan hadis.

4. Metode Kajian Aspek Kausalitas⁶⁶

Metode ini bagi Husein untuk mengkaji aspek moral atau kemaslahatan dari ayat Al-Qur’an, baik ayat yang bermakna pasti (*qath’iy al-dilālah*) atau yang mengandung makna-makna samar (*zhanniy al-dilālah*). Pembacaan aspek moral suatu ayat tersebut digunakan sebagai jalan analogi apakah aspek moral atau kemaslahatan tersebut bisa diterapkan atau tidak dalam konteks kekinian. Metode ini lahir dari pemikiran bahwa suatu ayat yang hadir pada ruang sosial tertentu (baca: masyarakat Arab) tidak bisa dipaksakan pada ruang sosial yang lain.⁶⁷ Sebagai solusinya, suatu ayat mesti dipahami bukan secara tekstual, namun secara kontekstual, yaitu dengan cara menerapkan kausalitas. Kausalitas di sini berarti, jika konteks masyarakat hari ini sudah tidak bisa menerima aspek moral atau kemaslahatan suatu ayat Al-Qur’an (sebab) yang turun pada masyarakat Arab dahulu, maka secara otomatis makna dan hukumnya berubah (akibat). Tegasnya, Husein menyatakan, “Jika rasio-legis dan kemaslahatan berubah karena perubahan konteks sosial, budaya, dan tradisi, maka dengan sendirinya keputusan hukum juga harus berubah”.⁶⁸ Dengan kata lain, jika ada nas yang bertentangan dengan keadaan dan kecenderungan masyarakat, nas tersebut mesti diubah hukumnya.

Dalam penerapannya pada surah al-Nisa ayat 34, Husein menjelaskan bahwa perubahan sosial telah terjadi sehingga perempuan bisa menjadi pemimpin bagi laki-laki. Mula-mula ia menjelaskan bahwa kondisi sosial masyarakat ketika ayat ini diturunkan mencerminkan peradaban patriarki, yaitu memosisikan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga dan perempuan

⁶⁴ Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*.

⁶⁵ Terjemahnya: “Sesungguhnya syirik merupakan kezaliman yang sangat besar.”

⁶⁶ Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*.

⁶⁷ Muhammad, *Modul Kursus Islam Dan Gender: Dawroh Fiqh Perempuan*.

⁶⁸ Muhammad, 125.

bagian dari laki-laki. Hal itu karena perempuan memiliki ketergantungan kuat kepada laki-laki secara ekonomi dan keamanan.

Berbeda dengan waktu itu, perempuan dalam pandangan Husein hari ini sudah tidak bergantung secara ekonomi dan keamanan kepada laki-laki. Ia juga sudah mampu memerankan kepemimpinan, baik dalam ruang domestik ataupun publik. Kaum hawa juga sudah pandai bekerja dan menafkahi keluarganya.⁶⁹ Ia mengatakan,

“Apabila penafsiran ini bersifat sosiologis dan kontekstual, maka terbuka suatu kemungkinan bagi terjadinya proses perubahan. Dengan kata lain, menempatkan posisi perempuan sebagai subordinat laki-laki juga memungkinkan terjadinya perubahan pada waktu sekarang, mengingat format kebudayaannya juga sudah berubah.”⁷⁰

Ia juga mengatakan, “Mempertahankan teks yang hadir untuk ruang sosial tertentu ke dalam ruang sosial yang lain akan bisa menjadikan teks tersebut gagal memenuhi tujuan-tujuan moralnya.”⁷¹ Dengan kata lain, kaum perempuan dapat menjadi *qawwāmah* bagi kaum laki-laki.

Benarkah konsep kepemimpinan laki-laki atas perempuan tidak dapat mewujudkan kemaslahatan hari ini? Benarkan posisi perempuan sebagai pemimpin laki-laki dalam rumah tangga dapat mendatangkan kemaslahatan? Jika dicermati, apabila istri menjadi pemimpin bagi suaminya karena ia memiliki kemampuan secara ekonomi dan penjagaan diri, hal itu karena berdasarkan pandangan bahwa kelebihan fisik dan akal bukan dipengaruhi oleh faktor biologis, melainkan dibentuk oleh lingkungan sosial atau budaya.

Kondisi social-budaya tertentu diyakini dapat membentuk fisik wanita seperti laki-laki. Sebagai contoh, Ernestine Friedl (1920-2015) menjelaskan bahwa adanya keterlibatan wanita dalam peperangan suku di Afrika Barat, dan para wanita yang memegang tampuk kepemimpinan penting di beberapa negara Asia Selatan, serta adanya bukti di beberapa negara Asia Tenggara bahwa para wanita juga mempunyai kekuatan otot yang relatif sama dengan pria karena para wanita mengerjakan pekerjaan yang sama dengan para pria. Di Indonesia, para wanita di Bali terlihat mampu melakukan pekerjaan berat yang pada umumnya dilakukan oleh para pria, seperti mencangkul,

⁶⁹ Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*.

⁷⁰ Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender*.

⁷¹ Muhammad, *Modul Kursus Islam Dan Gender: Dawroh Fiqh Perempuan*.

mengangkat batu, membangun rumah atau gedung, dan lain sebagainya.⁷² Hal ini menurutnya memberi cukup bukti bahwa para wanita dapat pula mempunyai peran seperti pria, dan hal ini akan terwujud kalau tradisi budaya memang mendukung konsep gender yang demikian.

Usaha transformasi budaya tersebut dilakukan dengan beberapa hal. Seperti membuat alat-alat kontrasepsi dan susu botol pengganti air susu ibu (ASI). Dengan teknologi tersebut, pembagian peran diharapkan dapat berubah. Para wanita dapat mengatur jumlah anak yang dilahirkan, bahkan untuk tidak punya anak sama sekali, dan tidak perlu menyusui anak secara langsung, mengingat telah terdapat susu botol pengganti ASI. Semua ini diharapkan menghilangkan kendala biologis yang menghambat mereka berkisah di sektor-sektor yang didominasi oleh pria. Jika kendala biologis ini dapat dihilangkan melalui penemuan teknologi, maka perbedaan gender karena adanya perbedaan biologis wanita tidak menjadi relevan.⁷³

Usaha transformasi budaya tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Ratna Megawangi, walaupun cukup berhasil, namun banyak yang berpendapat bahwa perubahan yang terjadi belum dapat mengubah secara efektif kultur yang berkaitan dengan diferensiasi peran gender pada masyarakat modern, termasuk di negara-negara Barat. Kaum wanita masih menjadi figur dominan dalam segala hal yang berkaitan dengan pengasuhan anak. Wendi Kaminer menyatakan, bahwa selama 7 tahun bermukim di Amerika, ia melihat kasus-kasus wanita yang berkarier dan ketika mempunyai anak terlibat penuh dengan pengasuhannya, serta mengurangi aktivitasnya di dunia publik. Bem mengatakan, bahwa sulitnya mengubah figur dominan wanita sebagai ibu, disebabkan belum adanya kemauan politik secara total dalam menciptakan kultur yang kondusif bagi terciptanya kesetaraan gender. Melani Budianta juga mengatakan sulitnya mengubah tatanan yang ada karena banyak sistem yang sengaja dirancang untuk mempertahankan tatanan seperti yang ada sekarang (wanita sebagai ibu).⁷⁴ Dengan kata lain, selama wanita memiliki keinginan punya anak, mencintai laki-laki dan menikah, ia akan tetap memiliki sifat keibuan (*female modesty*) dan akan mempertahankan perbedaan peran.

⁷² Ernestine Friedl, "Women and Men" dalam Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender* (Bandung: Mizan, 1999).

⁷³ Megawangi.

⁷⁴ Megawangi.

Untuk menciptakan kesetaraan secara total antara laki-laki dan perempuan, dengan, demikian perlu dilakukan perombakan institusi budaya secara total. Hal ini telah lama diungkapkan oleh Socrates. Menurutnya, untuk melakukan kesetaraan gender 50/50, mesti mewujudkan beberapa persyaratan. Pertama, para wanita harus melucuti pakaian mereka dan telanjang bersama seperti yang dilakukan oleh para pria Yunani. Dalam konteks hari ini, para wanita mesti berpakaian seperti laki-laki, melucuti kerudung dan lain sebagainya. Jika tidak, masih tidak dianggap setara dengan laki-laki. Kedua, Socrates merekomendasikan alat-alat kontrasepsi, aborsi, dan pusat-pusat pengasuhan anak agar para wanita bisa terlepas dari sifat keibuan. Ketiga, setiap warga negara mesti tidak diperbolehkan mengetahui anaknya, karena apabila mereka mengenal anak-anaknya, lalu mencintainya, mereka akan mengganggu institusi keluarga dan mewujudkan segala sesuatu yang berkaitan dengan keluarga menjadi berarti.⁷⁵ Dengan demikian, perwujudan kesetaraan gender 50/50 sangat sulit dicapat, kecuali dengan mengorbankan sifat alamiah wanita seperti pengasuhan, keibuan, dan pengorbanan yang dapat menghambat wanita untuk berkiprah secara setara dengan pria.

Dapat ditarik kesimpulan bahwa memosisikan perempuan sebagai pemimpin laki-laki bukan tanpa resiko dan resistensi. Hal ini perlu dilakukan dengan mengubah sifat alamiah wanita itu sendiri. Bahkan, pada taraf yang ekstrem, perempuan mesti tidak mengenal anak-anaknya. Jika hal ini masih terdapat dalam kehidupan perempuan, maka kesetaraan 50/50 sejatinya belum tercapai. Ia akan tetap memiliki *female modesty* (sifat keibuan) dan tetap dianggap terhambat berkiprah secara setara dengan laki-laki di dunia publik. Hal ini menunjukkan bahwa memosisikan perempuan sebagai pemimpin bukan sesuatu yang maslahat, melainkan sesuatu yang mafsadat.

Sebaliknya, dalam hal ini kemaslahatan sudah terdapat dalam nas atau ayat Al-Nisa ayat 34 yang memosisikan laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan karena sifat alamiahnya dan karena telah diberikan kewajiban memberi nafkah. Seorang kepala keluarga dalam Islam, dituntut untuk menunaikan amanahnya.⁷⁶ Ia tidak boleh menzalimi istri dan anak-anaknya. Ia

⁷⁵ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: A Touchstone Book, 1987).

⁷⁶ Seorang suami adalah pemimpin atas anggota keluarganya dan akan ditanya perihal keluarga yang dipimpinnya. Seorang isteri adalah pemimpin atas rumah tangga dan anak-anaknya dan akan ditanya perihal tanggung jawabnya. Lihat: Muhammad bin Isma' il al-Bukhari, *Al-Jāmi' Al-Musnad Shaḥīḥ al-Bukhārī*.

diberikan tanggung jawab untuk membawa keluarganya kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat (QS. Al-Tahrim: 6). Di sisi lain, istri diwajibkan untuk menaati suami selama tidak bertentangan dengan syariat. Kepemimpinan suami dan ketaatan istri yang diatur dalam Islam adalah untuk menciptakan keluarga yang ideal, yaitu sakinah, mawadah, dan Rahmah (QS. Al-Rum: 21). Dengan demikian, keluarga yang menaati aturan agama tidak akan melahirkan relasi tiranik atau mendiskriminasi wanita, melainkan akan melahirkan kebahagiaan.

Kemaslahatan Al-Qur'an bukan diperuntukkan manusia pada masanya, melainkan untuk kemaslahatan semua manusia, kapan pun dan di mana pun. Menyatakan bahwa kemaslahatan Al-Qur'an pada suatu waktu belum tentu maslahat di waktu yang lain, bertentangan dengan universalitas Al-Qur'an itu sendiri. Imam al-Syathibi mengatakan, tidak ada perubahan pada hukum yang diperintahkan Allah secara jelas. Oleh karena itu, sesuatu yang dianggap baik tidak mungkin berubah menjadi buruk, atau sesuatu yang buruk menjadi baik. Sehingga, dikatakan misalnya, bahwa membuka aurat hari ini tidak dianggap sesuatu yang buruk, oleh sebab itu membuka aurat diperbolehkan. Andaikan hal ini diterima, maka telah terjadi penghapusan hukum (*nasakh*) yang sudah tetap dan kontinu. Dan *nasakh* sesudah wafatnya Rasulullah sama sekali tidak sah. Jika Al-Qur'an hanya diturunkan untuk kemaslahatan masyarakat Arab saja, maka orang-orang yang hidup setelahnya bisa berhujah di hadapan Allah di akhirat, bahwa hukum yang diturunkan telah kedaluwarsa (*outdate*), sementara hal ini tidak mungkin.⁷⁷

Abdul Malik al-Najjar menjelaskan bahwa antara hukum atau nas dengan tujuan hukum atau kemaslahatan merupakan suatu ikatan yang tidak terpisahkan. Apa yang diperintahkan Al-Qur'an pasti mengandung kemaslahatan dan apa yang dilarangnya pasti menimbulkan kerusakan.⁷⁸ Sehingga, perkataan "Di mana ada kemaslahatan, di sana terdapat syariat Allah", mesti diubah menjadi, "Di mana terdapat syariat Allah, di sana terdapat kemaslahatan." Hal ini karena terkadang apa yang disebut kemaslahatan oleh manusia sebenarnya bukan kemaslahatan dan dengan demikian bukan syariat. Namun, jika terdapat syariat, maka sudah pasti di

⁷⁷ Muhammad 'Imarah, *Syubhāt ḥawla al-Islām* (Kairo: Dār Nahdhah, 2002).

⁷⁸ Abdul Majid Al-Najjar, *Khilāfah Al-Insān bayna al-'Aql wa al-Waḥyi* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993).

dalamnya terdapat kemaslahatan. Hanya saja, akal manusia terkadang tidak bisa menjangkau kemaslahatan tersebut. Dalam hal ini, ketaatan manusia diuji oleh Allah. Apakah ia memilih taat atau memilih maksiat.

Penutup

Husein tampak terjebak pada konsep “*gender equality*” yang bukan produk peradaban Islam. Ajaran Islam tidak menghendaki kesetaraan mutlak. Islam selalu menyamakan hal-hal yang sama dan membedakan hal-hal yang berbeda sesuai fitrah atau porsinya. Kajian mengenai gender memang penting dalam studi Islam. Namun, pandangan gender yang solutif bukan mengacu kepada cara pandang sekuler-liberal. Ia semestinya tetap mengacu kepada ajaran Islam. Sekadar menjajakan gagasan-gagasan asing yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam hanya akan menghadirkan permasalahan.

Permasalahan diskriminasi dan subordinasi perempuan tidak lahir dari ajaran Islam atau tafsir-tafsir para ulama. Sebab, ajaran Islam telah merevolusi tradisi jahiliah yang sebagian besarnya adalah penindasan perempuan. Ayat-ayat Al-Qur’an tidak satu pun bersifat misoginis. Derajat laki-laki dan perempuan dalam Al-Qur’an ditentukan oleh ketakwaannya, bukan jenis kelamin. Dalam kehidupan keluarga, masing-masing memiliki peran dan tanggung jawab yang berbeda sesuai dengan fitrahnya. Dalam kehidupan publik, baik laki-laki ataupun perempuan, dituntut berperan dan berpartisipasi aktif melaksanakan amar makruf nahi mungkar, serta berlomba-lomba dalam kebaikan. Penafsiran para ulama pun tidak didasarkan pada jenis kelamin atau bias gender. Mereka diharuskan memenuhi syarat-syaratnya, yaitu keilmuan, kemampuan akal yang baik, syarat agama, dan adab. Dengan demikian, menghilangkan diskriminasi adalah dengan mengoreksi pelaku-pelaku kejahatan tersebut, bukan mengoreksi agama dan penafsirannya.[]

Daftar Pustaka

- Abu Al-Sa’ud, ‘Athiyat. *Falsafah Al-Tārikh ‘inda Vico*. Alexandria: Mansya’ah al-Ma’ārif, 1997.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Maḥmūm Al-Nash Dirāsah Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Markaz al-Tsaqāfī al-‘Arabī, 2014.
- — —. *Naqd Al-Khithāb al-Dīnī*. Kairo: Sinā, 1994.

- Al-Anshari, Ibnu Manzhur. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Shādr, 1414 H.
- Al-Asfahani, Al-Raghib. *Mufradāt Alfāzh Al-Qur`ān*. Beirut: Dār al-Qalam, 2009.
- — —. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*. Beirut: Dār al-Qalam, 1412 H.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma‘il. *Al-Jāmi‘ Al-Musnad Shaḥīḥ al-Bukhārī*. Edited by Muhammad Zahir Nasir bin Nasir Al-Nasir. Beirut: Dār al-Thauq, 1422.
- Al-Buthi, Muhammad Sa‘id Ramdhan. *Dhawābith Al-Mashlahah Fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1973.
- Alfasi, ‘Ilal. *Maqāshid Al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Kairo: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad. *Al-Mushtashfā*. Edited by Muhammad ‘Abdussalam Abd al-Syafi. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- — —. *Al-Mushtashfa min ‘Ilm al-Ushūl*, Tahkik: Muhammad Sulaiman al-Asyqar, Jilid I. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1417 H/1997 M.
- Al-Hasyimi, Ahmad. *Jawāhir Al-Balāghah Fī al-Ma‘ānī Wa al-Bayān Wa al-Badī‘*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1999.
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I‘lām al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Edited by Muhammad Abdussalam Ibrahim. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Al-Najjar, Abdul Majid. *Khilāfah Al-Insān bayna al-‘Aql wa al-Waḥyi*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993.
- Al-Syathibi, Ibrahim bin Musa. *Al-I’tishām*. Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 1992.
- — —. *Al-Muwāfaqāt*. Edited by Abu ‘Ubaid Mashhur bin Hasan Ali Salman. Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- — —. *Al-Muwāfaqāt*, Jilid II. ‘Aqrabiyyah: Dār al-‘Affān, 1997.
- Al-Syafi‘i, Muhammad bin Idris. *Al-Risālah*. Edited by Ahmad Syakir. Beirut: Maktabah al-Halabī, 1940.
- Al-Zuhayli, Wahbah bin Mushthafa. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr, n.d.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis Dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press, 2008.

- Arkoun, Mohammed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.
- Arnas, Adnin. *Metodologi Bibel Dalam Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Baidowi, Ahmad. *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan Dalam Al-Qur'an Dan Para Mufasir Kontemporer*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2005.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982. <https://doi.org/10.2307/589940>.
- Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: A Touchstone Book, 1987.
- Muhammad Khatib Dimasyq, *Al-Īdhah fī 'Ulūm al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Jayl, n.d.
- Gray, Edward Mcqueen. *Old Testament Criticism a Historical Sketch*. New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1923.
- <https://www.britannica.com/topic/biblical-criticism>. Diakses pada 05-11-2023 pukul 22.44 WIB.
- Ibn Katsir, Isma'il. *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm*. Edited by Sami bin Muhammad Salamah. Beirut: Dār Thayyibah, 1999.
- 'Imarah, Muhammad. *Syubhāt ḥawla al-Islām*. Kairo: Dār Nahdhah, 2002.
- Karim, Taufiq Abdullah & M. Rusli. *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Kencana, 1989.
- Khalaf, Abdul Wahab. *'Ilm Usūl al-Fiqh*. Mesir: Maktabah Da'wah, n.d.
- Mas'ud, Jubran. *Al-Ra'id*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1992.
- Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1999.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- — —. *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: LKIS, 2009.
- — —. *Modul Kursus Islam Dan Gender: Dawroh Fiqh Perempuan*. Cirebon: Fahmina Institut, 2007.

- Mushthafa, Ibrahim. et.al. *Al-Mu'jam al-Wasīth*. Beirut: Dār al-Da'wah, n.d.
- Rahman, Fazlur. *Islam Dan Modernitas*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Umar, Nasarudin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Perempuan*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- 'Umar, Ahmad Mukhtar Abdul Hamid. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āshirah*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2008.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, Henri Shalahuddin, Harda Armayanto, and Mohd Fauzi Hamat. "The Impact of Postmodernism on the Thought of Indonesian Muslim Intellectuals (IMIs)." *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)* 13, no. 2 (2023): 30–47.
<https://doi.org/10.32350/jitc.132.03>.