

**PEMIKIRAN EDIP YUKSEL TENTANG KESETARAAN GENDER DI
RUANG PUBLIK DALAM *QURAN A REFORMIST TRANSLATION***



SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora
Jurusan Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir

Oleh:

MUHAMMAD NABIL MUALLIF

NIM: 2104026200

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG**

2025

DEKLARASI KEASLIAN

Bismillāhirrahmānirrahīm

Yang Bertanda Tangan:

Nama Lengkap : Muhammad Nabil Muallif

NIM : 2104026200

Jurusan : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Judul Skripsi : Pemikiran Edip Yuksel tentang Kesetaraan Gender di Ruang Publik dalam *Quran A Reformist Translation*

Saya menyatakan dengan sesungguhnya bahwa skripsi ini adalah hasil karya saya sendiri. Secara keseluruhan, saya bertanggung jawab atas isi skripsi ini. Pendapat, argumen, dan temuan penulis lain yang dimuat dalam skripsi ini telah dikutip atau dirujuk sesuai dengan standar etika yang berlaku.

Semarang, 14 Juni 2025

A handwritten signature in black ink is written over a rectangular Indonesian postage stamp. The stamp is yellow and green, featuring the Garuda Pancasila emblem and the text '10000', 'METERAI', 'TEMPEL', and 'OBIS EAMX381002320'.

Muhammad Nabil Muallif

NIM: 2104026200

LEMBAR PERSETUJUAN
PEMIKIRAN EDIP YUKSEL TENTANG KESETARAAN GENDER DI RUANG
PUBLIK DALAM *QURAN A REFORMIST TRANSLATION*



SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora
Jurusan Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir

Oleh:

MUHAMMAD NABIL MUALLIF

NIM. 2104026200

Semarang, 13 Juni 2025

Disetujui oleh:

Pembimbing

M. SIHABUDIN, M.Ag
NIP. 197912242025211002

HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi di bawah ini :

Nama : Muhammad Nabil Muallif

NIM : 2104026200

Judul : PEMIKIRAN EDIP YUKSEL TENTANG KESETARAAN GENDER DI
RUANG PUBLIK DALAM *QURAN A REFORMIST TRANSLATION*

Telah dimunaqosahkan oleh segenap Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuludin
dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, pada hari Senin, 23 Juni
2025 dan diterima serta disahkan salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana
Agama dalam Ilmu Ushuludin dan Humaniora.

Semarang, 23 Juni 2025

Sekretaris Sidang/ Penguji II

Moh. Syakur, M.Si.

NIP. 198612052019031007

Penguji IV

Muhammad Makmun, M.Hum

NIP. 198907132019031015

Ketua Sidang/ Penguji I



Penguji III

Dr. Ahmad Musthofa, M.Pd.I

NIP. 198812242020121003

Pembimbing I

M. Shabudin, M.Ag

NIP. 197912242016011901

Pembimbing 2

MOTTO

HIDUP ADALAH PERJUANGAN TANPA HENTI-HENTI¹. YAKIN USAHA SAMPAI!²

¹ Dewa 19, *Hidup Adalah Perjuangan*, (Aquarius, 2000), Album Bintang Lima.

² Hymne HMI (Himpunan Mahasiswa Islam)

TRANSLITERASI

Standar internasional untuk mengubah teks Arab menjadi huruf bahasa Inggris sebagai berikut:³

1. Kosonan

Kosonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus. Dibawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf latin.

Huruf Arab	Nama	Penulisan	Huruf Arab	Nama	Penulisan
ا	Alif	Tidak ada	ط	tā'	ṭ
ب	Bā'	B	ظ	ẓā'	ẓ
ت	Tā'	T	ع	'ain	'
ث	Šā'	š	غ	Gain	G
ج	Jīm	J	ف	fā'	F
ح	Ḥā'	ḥ	ق	Qāf	Q
خ	Khā'	kh	ك	Kāf	K
د	Dāl	D	ل	Lām	L
ذ	Ẓāl	Ẓ	م	Mīm	M
ر	Rā'	R	ن	Nūn	N
ز	Zai	Z	و	Wāw	W
س	Sīn	S	هـ	hā'	H
ش	Syīn	Sy	ء	hamzah	`
ص	ṣād	ṣ	ي	yā'	Y
ض	ḍād	ḍ			

2. Konsonan Ganda

Konsonan ganda, karena *syaddah* ditulis ganda.

Sebagai contoh: شَرَعِيَّةَ dengan penulisan *Syar'iyah*

3. Tā' Marbūtah (ة) diakhir kata tunggal atau berada ditengah penggabungan kata.

- a) Bila muncul di akhir kata dengan sukun, umumnya ditransliterasikan sebagai (ة). Misalnya, وَحْدَةً menjadi *wahidah*. Akan tetapi, aturan ini memiliki pengecualian untuk kata-kata Arab yang umum digunakan dalam bahasa Indonesia, seperti salat dan zakat, di mana (ة) dihilangkan.

³ Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Humaniora*, ed. Sulaiman, Cet. III (Semarang: Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, 2020), h. 98-103.

- b) Bila Tā' Marbūtah diikuti oleh kata sandang tentu ال(al) dan dibaca dengan sukun, maka transliterasinya tetap menggunakan huruf (ة). Hal ini dapat kita lihat pada الْجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى yang menjadi al-jāhiliyyati al-ūlā
- c) Ketika Tā' Marbūtah diikuti oleh ال tetapi dibaca sebagai frasa sambung (iḍāfah), maka berubah menjadi 't' dalam transliterasi. kalimat yang sama الْجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى kemudian ditulis sebagai al-jāhiliyyatil ūlā.

Aturan-aturan ini membantu menjaga konsistensi dalam transliterasi teks bahasa Arab sambil menjaga hubungan tata bahasa antara kata-kata dalam kalimat.

4. Vokal Pendek, Panjang, Ganda dan Penerapannya

a) Vokal Pendek

َ	A
ِ	I
ُ	U

خَلَقَ	<i>Khalqa</i>
ذَلَع	<i>Dila'in</i>
ثَلَاثَ	<i>Šulāša</i>

b) Vokal Panjang

بِمَا	<i>Bimā</i>
عَلِيمٌ	<i>'Alīmun</i>
تَعُولُوا	<i>Ta'ulū</i>

c) Vokal Ganda

بَيْنَ	<i>Baina</i>
قَوْلَ	<i>Qaula</i>

5. Kata Ke-Tambhan Alif + Lam ال

- a) Apabila diikuti huruf Qamariyyah maka ditulis dengan menggunakan huruf awal “al”

القرآن	<i>Al-Qur'ān</i>
--------	------------------

- b) Apabila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis sesuai dengan huruf pertama Syamsiyyah tersebut

الشَّعْرَاءُ	<i>Asy-Syu'ara</i>
--------------	--------------------

6. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

أَهْلُ السُّنَّةِ	<i>Ahl as-sunnah</i>
-------------------	----------------------

UCAPAN TERIMA KASIH

Alhamdulillah, segala puji hanya milik Allah Swt. atas segala karunia dan karunia-Nya yang tidak terhingga. Atas berkat kesehatan-Nya, penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini hingga pada titik akhir yang sangat mengharukan dan membanggakan. Dalam proses penyusunan skripsi ini, penulis tentu menghadapi berbagai kendala dan tantangan. Akan tetapi, kemudahan dan kelancaran yang diberikan-Nya jauh lebih besar dari setiap kesulitan yang dihadapi. Shalawat serta salam penuh cinta dan kasih sayang penulis sampaikan kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, semoga kita kelak memperoleh shafa'at-Nya dan diakui sebagai bagian dari umatnya yang beriman. Āmīn yā Rabbal-'Ālamīn

Skripsi dengan judul **“Pemikiran Edip Yuksel Tentang Kesetaraan Gender di Ruang Publik dalam Quran A Reformist Translation”** ini disusun untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana (S1) pada Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Penulis menyadari bahwa penyelesaian skripsi ini tidak akan tercapai tanpa bantuan, arahan, dan masukan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag., Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Dr H. Mokh. Sya'roni, M.Ag., Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora.
3. Muhtarom, M.Ag and M. Sihabudin, M.Ag, selaku Ketua dan Sekretaris Program Studi Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
4. Muhammad Makmum, M.Hum. selaku Dosen Wali.
5. Para mentor yang telah memberikan warna dalam kehidupan penulis. Baik secara ideologis, politis, maupun bisnis. Mereka adalah Yth Dr. Mohammad Nasih, M.Si, Dr. Ferry Firmawan, P.hd., Dr. Anas Urbaningrum, M.Si., Feby Kumara Adi, BSc. S.T., Alfianida Rachmawati, M.Si., Su'udut Tasdiq, S.HI, L.L.M.,. Semoga sukses selalu dan dapat mewujudkan trilogi berilmu, berharta, dan berkuasa.
6. Para senior dan sahabat di HMI yang sedang dan terus berjuang demi terwujudnya masyarakat adil Makmur yang diridhai Allah SWT.
7. Kawan-kawan seperjuangan Fungsionaris HMI Cabang Semarang 2024, Fungsionaris HMI Komisariat Iqbal 2022-2023 & Fungsionaris HMI Korkom Walisongo 2023-2024. Terima kasih telah menjadi tempat berproses terbaik bagi penulis.

8. Keluarga besar Monasmuda Institute Semarang yang telah menjadi cinta pertama penulis.
9. Keluarga Kost WTD yang sudah menampung penulis, Wawan Ariaaji, Hafidh Abrar Albar, Fadhil Wathani
10. Berbagai pihak yang secara langsung maupun tidak langsung telah membantu, baik dukungan moral maupun material dalam penyusunan skripsi.

Pada akhirnya penulis menyadari bahwa penulisan skripsi ini belum mencapai kesempurnaan dalam arti sebenarnya, namun penulis berharap semoga skripsi ini dapat bermanfaat bagi penulis sendiri khususnya dan pembaca pada umumnya.

DAFTAR ISI

DEKLARASI KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN SKRIPSI	iv
MOTTO	v
TRANSLITERASI	vi
UCAPAN TERIMA KASIH.....	ix
DAFTAR ISI	xi
ABSTRAK.....	xiii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	13
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	13
D. Tinjauan Pustaka.....	14
E. Metode Penelitian.....	16
F. Sistematika Pembahasan	19
BAB II: TEORI PENERJEMAHAN, KESETARAAN GENDER, DAN RUANG PUBLIK.....	20
A. Teori Penerjemahan.....	20
1. Definisi Tafsir dan Terjemah.....	20
2. Teori Terjemah Quraniyyah	23
B. Teori Kesetaraan Gender	27
1. Konsep Kesetaraan Gender	27
2. Sejarah Perkembangan Kesetaraan Gender	31
3. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Tradisional dan Progresif.....	34
C. Teori Ruang Publik	38
BAB III.....	42
<i>QURAN A REFORMIST TRANSLATION</i> DAN AYAT-AYAT TENTANG KESETARAAN GENDER.....	42

A. Biografi Edip Yuksel.....	42
B. Metodologi Penerjemahan Edip Yuksel dalam Terjemahan <i>Quran A Reformist Translation</i>	48
C. Contoh Penerjemahan Edip Yuksel.....	51
D. Deskripsi Qur'an: A Reformist Translation.....	63
BAB IV.....	71
ANALISIS PEMIKIRAN EDIP YUKSEL TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG KESETARAAN GENDER DI RUANG PUBLIK.....	71
A. Analisis Penafsiran Edip Yuksel tentang Kesetaraan Gender di Ruang Publik dalam <i>Quran A Reformist Translation</i>	74
B. Relevansi Ayat-Ayat tentang Kesetaraan Gender di Ruang Publik dalam Quran A Reformist Translation terhadap Dunia Modern	94
BAB V	97
PENUTUP	97
A. Kesimpulan.....	97
B. Saran.....	98
DAFTAR PUSTAKA.....	99
CURRICULUM VITAE.....	102

ABSTRAK

Perdebatan tentang kesetaraan gender, khususnya terkait hak dan peran perempuan di ruang publik dalam Islam, telah menjadi topik yang berkembang dalam studi keislaman modern. Di tengah arus modernitas, muncul tokoh-tokoh pemikir Islam yang menawarkan interpretasi baru terhadap teks-teks agama, salah satunya adalah Edip Yuksel. Edip Yuksel, seorang pemikir yang menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an dalam konteks zaman dan bahasa yang digunakan. Ia berpendapat bahwa banyak tafsiran tradisional terhadap Al-Qur'an, yang telah ada selama berabad-abad, dipengaruhi oleh pemahaman yang terbatas pada konteks sosial, budaya, dan bahasa pada masa itu. Dalam *A Reformist Translation*, Yuksel berusaha mengubah penekanan pada arti kata-kata Al-Qur'an dengan menghindari tafsiran yang sudah mapan dan mencoba untuk menggali makna yang lebih mendalam serta sesuai dengan konteks zaman sekarang. Pemikiran Edip Yuksel mengenai kesetaraan gender di ruang publik dalam Islam menawarkan sebuah perspektif progresif yang berusaha untuk menggali esensi nilai-nilai Al-Qur'an yang relevan dengan kehidupan modern. Melalui studi ini, penulis ingin menggali lebih dalam pemikiran Edip Yuksel terkait kesetaraan gender di ruang publik dan implikasinya terhadap interpretasi kontemporer Al-Qur'an.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Edip Yuksel, Gender, Kesetaraan

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Kesetaraan gender seringkali menjadi tema yang memunculkan perdebatan dalam dialektika keislaman. Islam sebagai agama yang mengatur segala aspek kehidupan seringkali diinterpretasikan secara bermacam-macam, termasuk dalam permasalahan gender di ruang publik. Secara langsung, baik di bidang hukum maupun sosial, interpretasi ini mempunyai dampak yang sangat signifikan terhadap peran perempuan di ruang publik. Maka, tantangan terbesar persoalan ini ialah bagaimana penerjemahan dan penafsiran teks-teks al-Qur'an, yang acap kali dipengaruhi oleh kondisi sosial dan budaya, tradisi patriarki, dan paham keagamaan yang konservatif, bisa relevan dengan kondisi sosial terkini.

Di era modern, kesetaraan gender di ruang publik menjadi isu yang semakin relevan seiring dengan meningkatnya kesadaran publik akan hak-hak dan peran perempuan. Isu ini selalu dihadapkan pada tantangan antara tradisi dan modernitas dalam konteks masyarakat Muslim. Banyak negara yang mayoritasnya Muslim masih berjuang untuk mencapai kesetaraan gender, baik dalam akses pendidikan, pekerjaan, maupun keterlibatan perempuan dalam pengambilan keputusan publik.¹ Ketegangan antara pemahaman tekstual dan interpretasi kontekstual terhadap ajaran Islam menjadi salah satu faktor utama yang memengaruhi lambatnya perubahan sosial terkait peran gender.² Beberapa pemikir Muslim kontemporer seperti Amina Wadud, Fatima Mernissi, dan Edip Yuksel telah menyoroti pentingnya membaca ulang teks suci secara progresif untuk mendukung prinsip keadilan gender.³

Di Indonesia, misalnya, sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia, juga menghadapi tantangan yang serupa. Meskipun telah mengalami kemajuan yang signifikan dalam persoalan pemberdayaan perempuan, isu-isu

¹ Moghadam, Valentine M. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Lynne Rienner Publishers, 2003.

² Badran, Margot. "Islamic Feminism: What's in a Name?" *Al-Ahram Weekly Online*, Issue No. 569, 2002.

³ Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press, 1999;

seperti diskriminasi gender, stereotip budaya, dan keterlibatan perempuan di ruang publik masih menjadi persoalan yang membutuhkan perhatian dan kesadaran yang serius. Menurut *WEF* (World Economic Forum), di Indonesia, peran perempuan dalam ranah publik tidak mencapai target 30%. Penelitian tersebut menyatakan, melalui *The Global Gender Gap Index 2020*, bahwa Indonesia menempati urutan ke 85 dari 153 negara yang diteliti. Skor Indonesia hanya berada di angka 0,70. Data tersebut membuktikan minimnya tingkat keterlibatan perempuan dalam sektor publik.⁴ Perbedaan strata sosial masih begitu lekat di kalangan masyarakat Indonesia, terkhusus perbedaan dalam konteks gender, yaitu antara laki-laki dan perempuan. Hal tersebut terjadi disebabkan oleh dua faktor, setidaknya. Pertama, dari segi internal perempuan. Mereka (para perempuan) merasa tidak layak atas keberadaan diri mereka sendiri. kedua, berasal dari faktor eksternal, yakni respons masyarakat kepada kaum perempuan.⁵

Keterlibatan perempuan di ruang publik, dalam ranah politik dan pengambilan kebijakan misalnya, masih relatif minim. Padahal, hak politik perempuan sudah ditegaskan melalui Undang-Undang No.7 Tahun 1984. Alhasil, antara perempuan dengan dunia politik seperti dua hal yang sulit dipertemukan satu dengan lainnya. Hal ini dibuktikan dengan keterwakilan perempuan di panggung politik dan lembaga politik formal yang jumlahnya masih terlampau kecil apabila dibandingkan dengan keterwakilan laki-laki. Keterwakilan yang minim ini secara langsung akan mempengaruhi kebijakan yang dihasilkan, terutama dalam upaya pemberdayaan perempuan.

Sementara itu, sebetulnya UU Pemilu No.12/2004 telah mengatur adanya kuota minimum sebesar 30% kepada perempuan agar dapat menduduki kursi di lembaga legislatif. Hal ini tertuang dalam pasal 65, ayat 1, yang menyebutkan:

⁴ Titik Handayani, "Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Dan Isu Kesenjangan Gender Di Indonesia", *Jurnal Kependudukan Dan Pembangunan Berkelanjutan*, Vol. 1, No. 1 (2023).

⁵ Nandang Mulyana dan Dessy Hasanah Siti Asiah, "Pemberdayaan Perempuan Melalui Program Keluarga Berencana", *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, Vol. 4, No. 1 (2017), h. 93–103.

“Setiap partai politik dapat mengajukan calon anggota DPR, DPRD Provinsi, DPRD Kabupaten/Kota untuk setiap daerah pemilihan dengan memperhatikan keterwakilan perempuan sekurang-kurangnya 30%”⁶

Kehadiran UU tersebut sesungguhnya merupakan bentuk akomodasi politik atas tuntutan pentingnya kesetaraan gender di ruang publik. Dalam konteks ini, pemberian ruang partisipasi politik dan pengambil kebijakan bagi perempuan. Perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki di pelbagai bidang kehidupan. Apalagi politik yang menyangkut dan berurusan dengan hajat hidup orang banyak, termasuk juga perempuan. Maka, kuota 30% keterwakilan perempuan ini diharapkan akan memberikan kesempatan yang lebih luas bagi kaum perempuan untuk terlibat aktif dalam ranah politik dan pengambilan kebijakan publik.⁷

Namun dalam pelaksanaannya, kebijakan tersebut sepertinya belum maksimal diterapkan. Hal ini disebabkan oleh minimnya sosialisasi kebijakan tersebut, sehingga masih banyak para politisi yang belum mengetahui dan memahami kebijakan yang diamanatkan oleh konstitusi tersebut. Selain itu, persaingan yang sangat ketat di antara para kandidat untuk memperebutkan kursi juga menjadi faktor kuota 30% keterwakilan perempuan belum terpenuhi.⁸ Data Komisi Pemilihan Umum (KPU) pada Pemilu 2019 menunjukkan bahwa dari total 575 anggota DPR RI terpilih, hanya 120 orang yang merupakan perempuan, atau setara dengan 20,87%.⁹ Angka ini memang mengalami peningkatan dibandingkan

⁶ Lihat Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilihan Umum, Pasal 245 ayat (2), yang menyatakan bahwa daftar bakal calon anggota legislatif yang diajukan partai politik harus memuat keterwakilan perempuan paling sedikit 30% di setiap daerah pemilihan.

⁷ Lihat Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilihan Umum, khususnya Pasal 245 ayat (2), yang mengatur bahwa setiap partai politik peserta pemilu wajib memperhatikan keterwakilan perempuan paling sedikit 30% dalam daftar bakal calon anggota DPR, DPRD Provinsi, dan DPRD Kabupaten/Kota di setiap daerah pemilihan. Ketentuan ini merupakan bentuk afirmasi untuk meningkatkan peran serta perempuan dalam ranah politik dan pengambilan keputusan.

⁸ Bawaslu RI, Laporan Pengawasan Pemilu 2019: Isu Keterwakilan Perempuan dalam Politik, 2020, h. 12.

⁹ Komisi Pemilihan Umum Republik Indonesia, Rekapitulasi Hasil Pemilu 2019: Keterwakilan Perempuan di DPR RI, www.kpu.go.id (diakses 8 Juni 2025).

dengan Pemilu 2014 yang hanya mencapai 17,32%, namun tetap belum memenuhi kuota 30% sebagaimana yang diamanatkan oleh undang-undang.¹⁰

Dalam konteks keislaman, paradigma negatif terhadap kaum perempuan telah berlangsung sejak lama. Hal tersebut ditujukan oleh beberapa karya ulama-ulama besar yang mengungkapkan bahwa derajat laki-laki lebih tinggi dibandingkan dengan wanita. Misalnya, Syekh Ali As-Shabuni, yang mengacu kepada QS. An-Nisaa ayat 34, menganggap bahwa kepemimpinan selayaknya diberikan mandatnya kepada manusia yang berjenis laki-laki.¹¹

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطُتٌ ۖ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ۝ ٣٤﴾

Artinya:

"Laki-laki itu pelindung bagi perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri Ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalua perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh Allah Mahatinggi, Mahabesar"

Bahkan dalam banyak kajian keislaman, perempuan dipersepsikan sebagai makhluk yang kurang akal dan agamanya.¹² Persepsi tersebut ditujukan oleh hadits sebagai berikut:

¹⁰ Nur Hasyim, "Representasi Perempuan dalam Politik: Evaluasi Pemilu 2019," dalam *Jurnal Perempuan dan Politik*, Vol. 24, No. 1 (2020), h. 15.

¹¹ Abdurrohman Al Asy'ari dan Robingun Suyud El Syam, "Kepemimpinan Wanita Menurut Al-Qur'an (Kajian Komparasi Tafsir As-Sya'rawi Dan Shafwatut At-Tafasir Surat An-Naml Ayat 29-33)", *Jurnal Pendidikan, Sains Sosial, Dan Agama*, Vol. 8, No. 1 (2022), h. 241–52.

¹² Prof. Sri Suhandjati, *Mitos Perempuan Kurang Akal Dan Agamanya Dalam Kitab Fiqh Berbahasa Jawa* (Semarang: Rasail Media Group, 2013).

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ
الِاسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُمْ جَزَلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ
أَهْلِ النَّارِ قَالَ تَكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِدِي لُبٍّ
مِنْكُمْ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالِدِّينِ قَالَ أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ
شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّثُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ
الدِّينِ

Artinya: "Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Wahai kaum perempuan! Bersedekahlah kamu dan perbanyakkanlah istighfar. Karena, aku melihat banyak di antara kalian adalah penghuni neraka." Lantas seorang perempuan yang pintar di antara mereka bertanya, "Wahai Rasulullah, kenapa kaum perempuan banyak menjadi penghuni neraka?" Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: "Kalian banyak mengutuk dan mengingkari (pemberian nikmat dari) suami. Aku tidak melihat kaum yang kurang akal dan agamanya itu lebih banyak dari yang lebih memiliki akal – kecuali dari golongan kalian"¹³

Hadits tersebut kemudian dikutip oleh para mubaligh tanpa disertai penjelasan yang jelas terkait prinsip al-Qur'an tentang kesetaraan kedudukan manusia di sisi Tuhan. Kitab Majmu'at karya Kiai Soleh Darat, misalnya. Persepsi masyarakat tersebut tidak terlepas dari pengaruh pemikiran yang berkembang di masyarakat serta pondasi budaya patriarki yang telah mengatur relasi antara laki-laki dan perempuan dalam pandangan hirarkis. Laki-laki dinaggap sebagai makhluk yang superior, sedangkan sebaliknya perempuan adalah makhluk yang inferior.¹⁴

¹³ Hadits riwayat Imam Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-'Idain (Hari Raya), Hadits No. 304. Juga diriwayatkan dalam *Shahih Muslim*, Kitab al-Iman, Hadits No. 80.

¹⁴ Zulianatul Hidayah, Skripsi: *Konsep Pendidikan Akhlak Perempuan Dalam Kitab Majmu'ah Al-Syari'ah Al-Kafiyah Lil 'Awam Karya KH. Sholeh Darat*. (Kudus: IAIN Kudus, 2021)

Perempuan dan laki-laki seharusnya memiliki peran yang sesuai dalam menjalani kehidupan, di mana keduanya bisa saling menghargai dan menjalani hidup tanpa merugikan hak masing-masing. Hal yang menjadi penentu kesetaraan antara laki-laki dan perempuan adalah kemampuan berpikir dan kecerdasan, bukan jenis kelaminnya.¹⁵ Seiring berjalannya waktu, berbagai gerakan perlawanan yang dipelopori oleh perempuan mulai bermunculan, bertujuan untuk meningkatkan penghargaan terhadap peran dan posisi perempuan.¹⁶ Gerakan-gerakan inilah yang kemudian memperkenalkan konsep kesetaraan gender di Indonesia, yang ditandai dengan perjuangan tokoh-tokoh seperti R.A. Kartini, Dewi Sartika, dan Rohana Kudus, yang memperjuangkan akses pendidikan dan peran publik bagi perempuan.¹⁷

Istilah kesetaraan gender mulai diperkenalkan oleh para pengamat kesetaraan sosial, seperti aktivis, politikus, dan kelompok-kelompok yang memperjuangkan hak-hak perempuan. Secara praktis, kesetaraan gender dimaknai sebagai upaya untuk menghilangkan kondisi yang "tidak setara" bagi perempuan.¹⁸ Kesetaraan gender mencakup berbagai masalah terkait diskriminasi terhadap perempuan, seperti penindasan, subordinasi, ketidakadilan dalam berbagai aspek, dan isu-isu lain yang mengarah pada ketidaksetaraan.¹⁹ Tujuan dari kesetaraan gender adalah untuk menciptakan situasi di mana laki-laki dan perempuan memiliki peluang yang setara sebagai individu.²⁰ Dengan demikian, kesetaraan gender berfokus pada masalah-masalah seperti diskriminasi, subordinasi, penindasan, dan perlakuan tidak adil, dengan tujuan utama untuk mewujudkan kondisi di mana laki-laki dan perempuan memiliki hak serta kesempatan yang sama dalam berbagai

¹⁵ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 12.

¹⁶ Saporinah Sadli, "Perempuan dalam Pembangunan: Pergeseran Wacana Gender di Indonesia," dalam *Jurnal Perempuan*, No. 18 (2001), h. 9–15.

¹⁷ Susan Blackburn, *Perempuan dan Negara di Indonesia*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2004, h. 45–47.

¹⁸ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 8.

¹⁹ Molyneux, Maxine. "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua," dalam *Feminist Studies*, Vol. 11, No. 2 (1985), h. 227–254.

²⁰ UN Women, *Gender Equality: Striving for Justice in an Unequal World*, New York: United Nations, 2020, h. 5.

bidang kehidupan, termasuk politik, hukum, ekonomi, sosial budaya, pendidikan, serta dalam mempertahankan dan menjaga keamanan nasional, serta turut menikmati hasil pembangunan tersebut.²¹

Data di atas menunjukkan bahwa dalam berbagai aspek kehidupan dan strata sosial, masyarakat tradisional Indonesia masih memandang rendah perempuan. Meskipun R.A. Kartini dan tokoh perempuan lainnya telah memulai perjuangan emansipasi lebih dari seratus tahun yang lalu, stigma penomorduaan terhadap perempuan masih tetap ada dalam pikiran masyarakat, sehingga membatasi peran perempuan di berbagai bidang kehidupan.²² Reformasi politik di Indonesia dan upaya emansipasi yang telah dijelaskan sebelumnya sebenarnya memberikan harapan besar bagi perempuan yang selama ini hak-haknya terbatas, salah satunya adalah hak untuk berpartisipasi dalam dunia politik.²³

Namun, budaya patriarki yang tertanam dalam doktrin masyarakat Indonesia memiliki dampak jangka panjang terhadap peran perempuan di ruang publik, terutama yang berkaitan dengan kekuasaan, seperti politik. Lalu, bagaimana perkembangan dan partisipasi perempuan dalam bidang politik? Menurut Siti Musdah Mulia dalam bukunya *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, politik mencakup kekuasaan dan pengambilan keputusan yang berlaku dari tingkat keluarga hingga institusi politik formal tertinggi.²⁴ Dengan demikian, politik dalam pengertian yang lebih luas mencakup isu-isu dasar yang mempengaruhi kehidupan sehari-hari dan melibatkan semua orang, termasuk perempuan.

Sejarah gerakan perempuan dalam bidang politik dimulai ketika perempuan mulai menyadari pentingnya pemberdayaan diri mereka dan kesadaran akan nasionalisme yang berkembang di kalangan pemuda Indonesia. Upaya untuk mencapai emansipasi dilakukan baik oleh individu maupun melalui organisasi.

²¹ Departemen Pemberdayaan Perempuan RI, *Pedoman Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional*, Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan, 2003, h. 3.

²² Susan Blackburn, *Perempuan dan Negara di Indonesia*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2004, h. 51–53.

²³ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, Jakarta: KPG, 2007, h. 109–110.

²⁴ Musda Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan: Upaya Mengakhiri Depolitisasi Perempuan di Indonesia* (No Title), 2008.

Susan Blackburn, seorang peneliti dan akademisi yang mengkhususkan diri dalam sejarah dan politik Indonesia, gerakan perempuan di Indonesia, serta bantuan internasional, menyatakan bahwa nasionalisme berkembang bersamaan dengan tumbuhnya gerakan perempuan di Indonesia. Selain itu, Cora Vreede de-Stuers, penulis buku *Sejarah Perempuan Indonesia*, mengungkapkan bahwa kebangkitan nasional dan kesadaran emansipasi menjadi pendorong bagi gerakan perempuan di Indonesia.²⁵

Tak lama setelah munculnya berbagai organisasi pemuda di Indonesia, berdiri organisasi perempuan pertama, yaitu Poetri Mardika, pada tahun 1912.²⁶ Organisasi ini terbentuk dengan dukungan dari para pendiri organisasi pemuda pertama di Indonesia, Budi Utomo. Poetri Mardika kemudian terus bergerak untuk menjalankan perannya sebagai wadah pengembangan ide-ide emansipasi perempuan. Mereka mengangkat isu-isu terkait dampak negatif dari poligami, pernikahan dini, dan pergundikan. Organisasi ini terus berupaya meningkatkan kecerdasan, keterampilan, serta kemandirian perempuan dalam berbagai sektor kehidupan.²⁷ Setelah itu, berbagai organisasi perempuan lain muncul dan bergabung dengan gerakan nasionalis, seperti Jong Java Meiskering, Circle Perempuan Muda Jawa Tengah, Perempuan Oetomo, Aisyiah, Poetri Indonesia, Perempuan Katolik, Wanito Muljo, dan Jong Islamieten Bond.²⁸

Gerakan perempuan juga dilakukan secara individu oleh beberapa tokoh perempuan Indonesia, seperti Raden Ajeng Kartini (1879-1904), yang menjadi figur penting dalam perjuangan emansipasi di bidang pendidikan. Selanjutnya, ada Dewi Sartika, yang mendirikan sekolah khusus perempuan pertama bernama Bumiputera di wilayah Hindia Belanda. Atas jasanya, ia dianugerahi medali Orde

²⁵ Mutiah Amini, *Sejarah Organisasi Perempuan Indonesia: 1928-1998* (Yogyakarta: UGM PRESS, 2021).

²⁶ Astin Julia Rosa and others, "Peran Gerakan Perempuan Mahardhika Dalam Melawan Diskriminasi Dari Budaya Menindas Dan Kemiskinan", *Jurnal Multidisiplin West Science*, Vol. 1, No. 02 (2022), h. 234-44.

²⁷ Faila Nurrahma, *Peran Organisasi Perempuan Mahardhika Sebagai Civil Society Organization Dalam Meningkatkan Kesadaran Gender*. Skripsi. Universitas Negeri Jakarta, 2020.

²⁸ Amaliatulwalidain dan Novia Kencana, "Peranan Politik Gerakan Perempuan Dari Masa Ke Masa (Studi: Tentang Sejarah Organisasi Pkk Di Indonesia)", *Jurnal Pemerintahan Dan Politik*, Vol. 4, No. 1 (2019).

van Oranje-Nassau oleh pemerintah Hindia Belanda pada waktu itu.²⁹ Selain itu, ada juga Rahmah El Yunusiyah, yang meskipun jarang dikenal oleh generasi penerus bangsa, mendirikan Madrasah Diniyah Putri pertama di Indonesia pada usia yang sangat muda, yaitu 23 tahun. Ia juga diakui sebagai perempuan luar biasa pertama yang mendapat gelar kehormatan Syekhah dari Universitas Al-Azhar Mesir atas pemikiran dan ide-ide cemerlangnya.³⁰

Hingga saat ini, diskusi tentang perempuan serta keterlibatannya di ruang publik tetap menjadi isu yang menarik dan terus berkembang, baik di tingkat nasional maupun internasional. Ini disebabkan oleh perubahan pandangan mengenai peran perempuan di ruang publik, terutama dalam ranah politik, yang terus melahirkan pemikiran baru. Dari perspektif feminisme radikal, peran politik perempuan dianggap sebagai perubahan mendalam, yang memindahkan perempuan dari peran domestik ke ranah publik sepenuhnya, sehingga menghilangkan beban ganda yang selama ini mereka tanggung.

Fakta yang ada saat ini menunjukkan bahwa dominasi budaya patriarki, terutama di masyarakat Indonesia, menggambarkan adanya hambatan besar antara perempuan dan politik maupun peran-peran strategis perempuan di ruang publik, seolah-olah keduanya tidak dapat saling terhubung.³¹ Perempuan dan publik seakan menjadi dua dunia yang terpisah dan tidak mungkin bersatu atau bersinergi. Banyak yang masih beranggapan bahwa peran utama perempuan berada di ranah domestik, di mana dunia perempuan identik dengan rumah tangga, termasuk mengurus anak, memasak, dan berbagai tugas rumah tangga lainnya.³² Bahkan, ketika perempuan memilih untuk berkarir di luar rumah dan memiliki pekerjaan yang mereka

²⁹ Rochiati Wiriaatmadja dan Dewi Sartika (Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1980).

³⁰ Silvy Mei Pradita, "Sejarah Pergerakan Perempuan Indonesia Abad 19–20: Tinjauan Historis Peran Perempuan Dalam Pendidikan Bangsa", *Chronol. J. Hist. Educ*, Vol. 2, No. 2 (2020), h. 12–27.

³¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 14–16.

³² Sinta Nuriyah Wahid, *Perempuan, Agama, dan Politik*, Jakarta: Kompas, 2008, h. 54–56.

inginkan, mereka harus siap menghadapi beban peran ganda—sebagai ibu yang mengurus rumah tangga dan sebagai pekerja di luar rumah.³³

Dalam dunia politik, gambaran yang ada sering kali berlawanan dengan sifat perempuan yang selama ini dikenal, di mana politik digambarkan penuh dengan kekerasan, intrik berbahaya, dan maskulinitas.³⁴ Hal ini membuat kesempatan perempuan untuk terlibat dalam politik semakin terbatas, terutama karena politik identik dengan uang dan kekuasaan.³⁵

Dalam kondisi seperti ini, keterlibatan perempuan dalam politik tidak bisa dianggap remeh. Ketika perempuan memilih untuk masuk ke dunia politik, mereka harus siap menghadapi segala konsekuensi yang ada. Namun, penulis ingin menekankan bahwa peran perempuan dalam politik tidak harus selalu diukur dengan menjadi anggota legislatif, walikota, bupati, atau bahkan presiden. Peran perempuan dalam politik bisa diwujudkan dalam berbagai bentuk, salah satunya adalah untuk menunjukkan kemampuan intelektual mereka sekaligus sebagai sarana aktualisasi diri.³⁶ Keterlibatan perempuan juga membuka jalan bagi perempuan lainnya untuk ikut serta dalam pengambilan kebijakan publik yang tentunya akan menguntungkan perempuan.³⁷ Negara seringkali tidak menyadari bahwa masalah terbesar yang dihadapi saat ini adalah masalah perempuan, karena ketika negara mengabaikan kesejahteraan perempuan, berarti negara juga mengabaikan kesejahteraan generasi yang akan datang, yang dihasilkan oleh perempuan.³⁸ Oleh karena itu, peran perempuan dalam menentukan kebijakan

³³ Sylvia Chant dan Matthew Gutmann, *Mainstreaming Men into Gender and Development: Debates, Reflections, and Experiences*, Oxford: Oxfam, 2000, h. 45.

³⁴ Julia Suryakusuma, *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in New Order Indonesia*, Depok: Komunitas Bambu, 2011, h. 92–94.

³⁵ UNDP Indonesia, *Women's Political Representation in Indonesia: What Do We Know?* Jakarta: UNDP, 2020, h. 18.

³⁶ Sinta Nuriyah Wahid, *Perempuan, Agama, dan Politik*, Jakarta: Kompas, 2008, h. 102.

³⁷ Julia Suryakusuma, *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in New Order Indonesia*, Depok: Komunitas Bambu, 2011, h. 87–89.

³⁸ Nursyahbani Katjasungkana, “Keadilan Gender dan Kebijakan Publik,” dalam *Jurnal Perempuan*, No. 52 (2006), h. 15.

publik dan mengawasi keputusan-keputusan pemerintah sangat penting untuk memastikan kesejahteraan perempuan dan generasi mendatang.³⁹

Peran perempuan dalam politik dapat diwujudkan dengan menjadi perwakilan di parlemen. Mengapa ini penting? Karena kebijakan publik yang dibuat oleh parlemen akan mempengaruhi kualitas legislasi suatu negara. Keterlibatan perempuan dalam proses pengambilan keputusan sangat diperlukan karena mereka dapat menawarkan perspektif yang berbeda dalam menyelesaikan masalah publik, salah satunya dengan memperhatikan respons gender dan menggunakan pendekatan yang lebih menyeluruh. Ini merupakan bagian dari tujuan nasional yang mendukung upaya menjadikan Indonesia sebagai negara yang mengedepankan kesetaraan gender.

Indonesia, meskipun merupakan negara demokrasi dan bukan negara Islam, mayoritas penduduknya memeluk agama Islam. Oleh karena itu, dalam proses pengambilan keputusan, kita masih berpegang pada ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an. Pertimbangan yang berbasis gender seharusnya menjadi faktor utama dalam merancang kebijakan publik, mengingat al-Qur'an menekankan keadilan gender dan penghormatan terhadap perempuan. Selain itu, gender harus dilibatkan dalam berbagai aspek kehidupan, seperti dalam perencanaan dan pengembangan layanan publik, agar lebih mudah memahami sikap yang tepat serta kebutuhan laki-laki dan perempuan dalam masyarakat, yang tentunya perlu dilihat dari berbagai faktor sosial. Namun, kenyataannya menunjukkan ketimpangan, yang bahkan mendorong berbagai penafsiran berbeda terkait peran perempuan dalam politik, sehingga mengarah pada ketidakjelasan dalam pemenuhan hak-hak perempuan.

Isu kesetaraan gender masih menjadi wacana yang hangat dan relevan untuk dikaji, terutama dalam konteks peran perempuan di ruang publik. Meskipun berbagai regulasi dan inisiatif telah digaungkan untuk membuka ruang yang lebih adil bagi perempuan, kenyataan sosial menunjukkan bahwa konstruksi patriarki

³⁹ UN Women, *Women's Political Participation: Africa Barometer 2021*, www.unwomen.org (diakses 8 Juni 2025), yang menekankan bahwa keterlibatan perempuan dalam pengambilan keputusan berkontribusi besar terhadap pembangunan berkelanjutan dan inklusif.

masih mendominasi berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam ranah politik, hukum, dan kepemimpinan.⁴⁰ Dalam konteks ini, muncul pertanyaan penting: sejauh mana Islam, khususnya al-Qur'an, memberikan legitimasi terhadap keterlibatan perempuan di ruang publik?

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam memuat beragam narasi dan prinsip normatif yang sering kali ditafsirkan berbeda oleh para mufassir, baik dari kalangan klasik maupun kontemporer.⁴¹ Sebagian pandangan menekankan batasan peran perempuan, sedangkan sebagian lainnya justru membuka ruang yang luas bagi perempuan untuk tampil sebagai subjek aktif dalam kehidupan sosial-politik. Sayangnya, ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan sering disampaikan secara parsial dan tidak sistematis dalam mushaf, sehingga memerlukan pendekatan analitis yang mendalam dan komprehensif untuk memahaminya secara utuh.⁴²

Dalam hal ini, *Quran: A Reformist Translation* karya Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh, menawarkan pendekatan baru dalam menerjemahkan al-Qur'an, termasuk dalam isu-isu gender.⁴³ Terjemahan ini tidak hanya mengedepankan pembacaan kontekstual dan linguistik, tetapi juga membongkar bias patriarkal yang selama ini melekat dalam interpretasi keagamaan⁴⁴. Edip Yuksel, sebagai salah satu tokoh reformis, berupaya mereformasi cara pandang terhadap peran perempuan dalam Islam dengan basis argumentasi tekstual yang kuat.

Oleh karena itu, penulis merasa penting untuk mengkaji bagaimana pemikiran Edip Yuksel mengenai kesetaraan gender, khususnya dalam kaitannya dengan peran perempuan di ruang publik. Penelitian ini bertujuan untuk menelaah secara kritis ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan Yuksel dalam mengadvokasi kesetaraan gender, serta bagaimana pemikiran tersebut dapat menjadi paradigma

⁴⁰ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 11–13.

⁴¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999, h. 9–10.

⁴² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, h. 27–30.

⁴³ Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh, *Quran: A Reformist Translation*, Brainbow Press, 2007.

⁴⁴ Ibid., h. xiii–xv.

alternatif bagi pembacaan teks suci yang lebih inklusif dan adil terhadap perempuan.⁴⁵ Oleh sebab itu, penulis menuliskan skripsi yang berjudul: **“Pemikiran Edip Yuksel tentang Kesetaraan Gender di Ruang Publik dalam Quran: A Reformist Translation”**

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah penulis paparkan di atas, maka penulis membatasi pembahasan dalam tiga buah rumusan masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana penafsiran Edip Yuksel terhadap ayat-ayat kesetaraan gender di ruang publik dalam *Quran A Reformist Translation*?
2. Bagaimana relevansi ayat-ayat kesetaraan gender di ruang publik dalam *Quran A Reformist Translation* terhadap dunia modern?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan dari penelitian ini adalah:
 - a. Mengidentifikasi dan mengklasifikasikan ayat-ayat al-Qur'an yang dianalisis oleh Edip Yuksel dalam *Quran: A Reformist Translation* yang berkaitan dengan kesetaraan gender di ruang publik.
 - b. Mengkaji pendekatan Edip Yuksel terhadap ayat-ayat tersebut dengan menekankan pada aspek linguistik, historis, dan konteks sosial serta relevansinya terhadap dunia modern.
2. Manfaat dari penelitian ini adalah:
 - a. Secara teoritis, manfaat penelitian ini adalah memberikan kontribusi dalam kajian tafsir Al-Qur'an kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan isu gender dan ruang publik dan Menambah khazanah literatur ilmiah tentang pemikiran Edip Yuksel sebagai salah satu tokoh pembaharu dalam tafsir Al-Qur'an.

⁴⁵ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, New York: Perseus Books, 1991, h. 18–22.

- b. Secara praktis, Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi nyata bagi berbagai kalangan yang peduli terhadap isu kesetaraan gender dalam Islam, khususnya dalam konteks partisipasi perempuan di ruang publik. Dengan mengkaji pandangan Edip Yuksel, penelitian ini dapat menjadi referensi bagi aktivis gender, akademisi, maupun praktisi yang mencari dasar keagamaan progresif dalam mendukung keterlibatan perempuan secara aktif di masyarakat. Selain itu, hasil penelitian ini juga dapat mendorong terbukanya ruang dialog yang lebih inklusif dan adil dalam memahami peran perempuan dalam masyarakat Muslim, sehingga dapat memperkuat upaya membangun tatanan sosial yang berkeadilan gender berdasarkan nilai-nilai Al-Qur'an.

D. Tinjauan Pustaka

Tinjauan Pustaka merupakan upaya penulis menemukan penelitian-penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan penelitian ini untuk dikembangkan sebagai karya ilmiah. Tujuan dari kajian Pustaka ini ialah untuk mencari aspek kebaharuan dari penelitian-penelitian sebelumnya. Beberapa penelitian tersebut antara lain:

Pertama, skripsi atas nama Lufi Rahmawati yang berjudul "Reinterpretasi Makna *Nusyuz* dalam Al-Qur'an (Kajian atas Penafsiran Edip Yuksel Dkk terhadap QS. An-Nisa':34 dan 128)".⁴⁶ Skripsi ini membahas bagaimana Edip Yuksel, melalui karyanya yang berjudul *Qur'an A Reformist Translation*, menafsirkan ulang makna kata *nusyuz* yang terdapat pada QS. An-Nisa': 34 dan 128. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa kata *Nusyuz*, yang biasa dimaknai dengan pemberontakan istri kepada suami, dipahami dan dimaknai oleh Yuksel dengan pendekatan yang cenderung kepada nilai-nilai kesetaraan gender, yakni ketidaksetiaan. Ketidaksetiaan atau *nusyuz* ini bisa terjadi oleh siapapun, baik istri

⁴⁶ Rahmawati, Lufi. REINTERPRETASI MAKNA NUZYUZ DALAM AL-QUR'AN (Kajian Atas Penafsiran Edip Yuksel Dkk terhadap QS. An-Nisa': 34 dan 128)." (2022).

maupun suami. Dengan ketiadaan pendominasiannya antara suami atas istri tersebut, Yuksel berupaya untuk menghapus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).

Kedua, artikel atas nama Akrimi Matswah yang berjudul “Reinterpretasi Ayat-Ayat tentang Relasi Gender dalam Keluarga (Analisis terhadap Penafsiran Edip Yuksel, Dkk)” dalam Jurnal Suhuf Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama.⁴⁷ Artikel ini membahas ayat-ayat tentang hubungan gender terkhusus dalam lingkup keluarga, yakni ayah (suami), ibu (istri), dan anak. Yuksel, dijelaskan dalam artikel tersebut, mencoba mereinterpretasi ayat-ayat tersebut dalam karyanya yang berjudul *Quran A Reformist Translation*. Hasil penelitian ini ialah suatu pembaruan di bidang penafsiran dan penerjemahan yang berlandaskan pada prinsip-prinsip kesetaraan gender (*gender equality*). Dengan begitu, penelitian tersebut diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam kajian hukum keluarga di Indonesia.

Ketiga, artikel atas nama Fadhli Lukman yang berjudul “Studi Kritis atas *Qur’an: A Reformist Translation*” dalam Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an dan Hadis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.⁴⁸ Artikel ini membahas terkait karya Edip Yuksel dkk yakni *Qur’an: A Reformist Translation*, yang salah satu poinnya ialah bahwa karya tersebut merupakan karya hermeneutika dan juga berisi deskripsi dasar-dasar penerjemahan/penafsiran dengan metode praksisnya.

Keempat, skripsi atas nama Nur Hidayat yang berjudul “Kesetaraan Gender dalam Ruang Publik menurut Pandangan M. Quraish Shihab dalam Buku *Perempuan*”.⁴⁹ Skripsi ini membahas tentang kesetaraan gender dalam ruang publik menurut M. Quraish Shihab dalam bukunya *perempuan*. Penelitian ini dilatarbelakangi masih adanya yang menyamakan pengertian seks dengan gender.

⁴⁷ Matswah, Akrimi. Reinterpretasi Ayat-Ayat tentang Relasi Gender dalam Keluarga. *Suhuf 7.2* (2014): 303-328.

⁴⁸ Lukman, Fadhli. Studi Kritis atas *Qur’an: A Reformist Translation*. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis 16.2* (2015): 181-202.

⁴⁹ Hidayat, Nur. Kesetaraan Gender dalam Ruang Publik menurut Pandangan M. Quraish Shihab dalam Buku *Perempuan*. Diss. UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN SYARIF KASIM RIAU, 2022.

Kesalahan dalam pengertian ini dapat membuat kedudukan perempuan terbatas hanya di area domestik. Ketidaksetaraan gender membuat perempuan mendapat perlakuan yang tidak sama untuk beraktivitas di area publik. M. Quraish Shihab salah satu cendekiawan yang memperjuangkan hak-hak kesetaraan terhadap perempuan. Tujuan penelitian ini untuk mengkaji pandangan M. Quraish Shihab dalam konsep kesetaraan gender dalam ruang publik yang terdapat di dalam bukunya perempuan.

Kelimat, artikel atas nama Viky Mazaya yang berjudul “Kesetaraan Gender dalam Perspektif Sejarah Islam” dalam SAWWA: Jurnal Studi Gender.⁵⁰ Artikel ini membahas tentang Persoalan gender menjadi diskursus yang senantiasa menarik hingga saat ini. Dalam konteks sejarah, munculnya persoalan gender seringkali bermuara pada kisah penciptaan Adam dan Hawa. Sekalipun kisah tentang diciptakannya Hawa yang ber-asal dari tulang rusuk Adam telah banyak dikritisi, namun masih banyak yang memegang teguh kisah tersebut. Kedudukan dan peran wanita mengalami pasang surut sesuai dengan kon-teks masyarakatnya. Pada Masa Islam dikategorikan dengan tiga masa yaitu, kalsik, pertengahan, dan modern, yang masing memiliki karakteristiknya sendiri.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (library research) dengan pendekatan kualitatif. Maksudnya, penulis melakukan penelitian dengan mengkaji serta menelaah berbagai dokumen penelitian berdasarkan data-data kepustakaan berupa buku, dokumen, hasil penelitian, dan karya ilmiah lainnya yang berhubungan dengan kesetaraan gender di ruang publik.⁵¹ Metode kualitatif yaitu penggunaan metode penelitian yang dipengaruhi oleh dan mewakili paradigma yang

⁵⁰ Mazaya, Viky. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Sejarah Islam." Sawwa: Jurnal Studi Gender 9.2 (2014): 323-344.

⁵¹ Zed, Ahmad. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004, hlm. 3.

merefleksikan sudut pandang atas realita. Penelitian ini bersifat komparatif yaitu berusaha memaparkan kesetaraan gender di ruang publik dalam *Quran A Reformist Translation*, selanjutnya data-data tersebut akan diuraikan dan dianalisis dengan cermat hingga dapat ditarik kesimpulan.

2. Sumber Data

Data-data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua yaitu data primer dan data sekunder. Data primer penelitian ini adalah buku terjemahan yang berjudul *Quran: A Reformist Translation* karya Edip Yuksel, terutama terjemahan ayat-ayat yang menjelaskan tentang paradigma kesetaraan gender.⁵² Sebab penelitian ini berfokus pada kesetaraan gender di ruang publik, maka penulis menggunakan beberapa buku sebagai data sekunder untuk memberikan pendapat beberapa ulama kontemporer dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut, diantaranya adalah *Women in The Quran* karya Amina Wadud⁵³ dan *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* karya Asma Barlas⁵⁴. Selain kedua buku di atas, penulis juga menggunakan buku *Argumentasi Gender dalam Islam* karya Nasarudin Umar sebagai dasar pemilihan ayat-ayat al-Qur'an.⁵⁵

Selain itu, sumber lain dalam penelitian ini adalah literatur-literatur yang relevan berupa kitab, buku-buku atau kamus yang terkait dengan pembahasan.

3. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian kualitatif ini, metode pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi, yakni dengan mengkaji berbagai sumber tertulis yang relevan seperti kitab tafsir, karya pemikiran tokoh, jurnal ilmiah, buku, dan dokumen kebijakan yang berkaitan dengan isu

⁵² Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007).

⁵³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).

⁵⁴ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarch Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002).

⁵⁵ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Gender dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999).

kesetaraan gender di ruang publik.⁵⁶ Studi dokumentasi digunakan untuk menelusuri konstruksi makna gender dalam teks-teks keagamaan maupun dalam kebijakan sosial yang berlaku, serta sebagai pelengkap terhadap data yang diperoleh dari metode lainnya. Metode ini memungkinkan peneliti memahami konteks historis, ideologis, dan normatif yang membentuk wacana gender dalam ruang publik. Analisis terhadap dokumen dilakukan secara kritis melalui pendekatan interpretatif agar mampu menggali makna di balik narasi yang tersurat maupun tersirat.

4. Metode Pengolahan dan Analisis Data

Objek dari penelitian ini adalah terjemahan Al-Qur'an yang berjudul *Quran: A Reformist Translation* yang befokus kesetaraan gender di ruang publik. Oleh karena itu, untuk memudahkan penulis dalam pengolahan data, pendekatan yang penulis pilih adalah pendekatan dengan metode analisa muqarrin (komparasi).

Ketika mengidentifikasi terjemahan ayat-ayat yang menjelaskan tentang kesetaraan gender di ruang publik, terdapat beberapa indikator yang digunakan. Berikut adalah batasan-batasan yang penulis terapkan terhadap ayat-ayat tersebut dalam al-Qur'an:

- a. Ayat tersebut menjelaskan tentang kesetaraan gender dalam lingkup ruang publik
- b. Penafsiran dan penerjemahan terhadap ayat tersebut menjelaskan tentang kesetaraan gender dalam ruang publik

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah menggunakan metode *deskripsif analitis*. Metode *deskriptif* digunakan untuk menggambarkan objek pembahasan serta menyajikan data-data tersebut terhadap sejumlah permasalahan dalam benak apa adanya. Sedangkan metode *analitis* digunakan untuk mempertajam pokok bahasan

⁵⁶ Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2020), h. 152.

dengan cara menganalisis pendapat beberapa pemafsir mengenai ayat-ayat dalam al-Qur'an tentang kesetaraan gender di ruang publik.

F. Sistematika Pembahasan

Bab pertama adalah pendahuluan yang memuat rancangan penelitian. Dimulai dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, telaah pustaka kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, memaparkan tentang teori-teori kesetaraan gender dan ruang publik yang nantinya akan digunakan sebagai rujukan untuk menganalisis hasil data dari ayat-ayat yang ada di dalam al-Qur'an.

Bab ketiga adalah penyajian data berupa literatur yang mengisahkan biografi Edip Yuksel, metodologi penerjemahan yang digunakan oleh Edip Yuksel, dan deskripsi terkait Quran: A Reformist Translation dan ayat-ayat yang berbicara tentang kesetaraan gender. Literatur-literatur tersebut menjadi basis data untuk kemudian dianalisis di bab selanjutnya.

Bab keempat adalah analisis data. Pada bagian ini, penulis akan menganalisis data menggunakan metode deskriptif-analisis, kemudian menentukan kesetaraan gender di ruang publik dalam Quran: A Reformist Translation.

Bab kelima merupakan penutup yang meliputi: kesimpulan dan rekomendasi.

BAB II: TEORI PENERJEMAHAN, KESETARAAN GENDER, DAN RUANG PUBLIK

A. Teori Penerjemahan

1. Definisi Tafsir dan Terjemah

Secara etimologis, tafsir berasal dari bahasa Arab *fassara*–*yufassiru*–*tafsīran* yang berarti menjelaskan, menerangkan, menyingkap, atau membuka sesuatu yang tersembunyi. Dalam konteks ilmu keislaman, tafsir merujuk pada upaya intelektual untuk mengungkap makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an, baik secara harfiah maupun kontekstual, agar pesan-pesan ilahi dapat dipahami sesuai dengan situasi dan kebutuhan manusia sepanjang zaman.

Secara terminologis, menurut Manna' al-Qaththan, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang kandungan Al-Qur'an, dari segi makna-maknanya, hukum-hukum yang dikandungnya, baik yang tersurat maupun yang tersirat.¹

Tafsir bukan hanya menerjemahkan kata demi kata, melainkan menafsirkan maksud ayat berdasarkan pendekatan linguistik, historis, sosial, hingga teologis. Para mufassir (ahli tafsir) tidak hanya menjelaskan arti literal, tetapi juga menggali sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), makna kontekstual, dan korelasi antar ayat.

Terjemah secara etimologis berasal dari bahasa Arab *tarjamah*–*yutarjimu*–*tarjamatan* yang berarti menerangkan atau menjelaskan ucapan dari satu bahasa ke dalam bahasa lain. Dalam konteks Al-Qur'an, terjemah berarti mengalihbahasakan teks Arab Al-Qur'an ke dalam bahasa tertentu tanpa penambahan penjelasan yang mendalam.

Menurut al-Zarkasyi, terjemah adalah pemindahan lafaz-lafaz dari

¹ Manna' al-Qaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1973), hlm. 347.

satu bahasa ke bahasa lain dengan tetap menjaga makna dan struktur yang dimaksudkan.² Dalam praktiknya, terjemah terbagi menjadi dua jenis: terjemah harfiah (secara kata-per-kata) dan terjemah maknawiyah (berdasarkan makna keseluruhan ayat). Terjemah cenderung bersifat tekstual dan tidak menyertakan elaborasi konteks sosial, historis, atau hukum, sebagaimana yang lazim ditemukan dalam tafsir.

1. Perbedaan Tafsir dan Terjemah

Tafsir dan terjemah merupakan dua bentuk pendekatan terhadap pemahaman Al-Qur'an yang sering disamakan, padahal secara prinsipil keduanya memiliki perbedaan mendasar. Tafsir adalah proses penjabaran makna ayat Al-Qur'an secara komprehensif dengan memperhatikan konteks linguistik, historis, sosial, dan bahkan teologis. Tafsir tidak hanya menjelaskan arti literal ayat, tetapi juga menggali maksud dan tujuan yang terkandung di balik teks suci. Dalam praktiknya, tafsir melibatkan berbagai cabang ilmu, seperti ilmu bahasa Arab, ilmu asbāb al-nuzūl (sebab turunnya ayat), nasikh-mansukh, hingga kajian ma'ani (makna) dan balaghah (retorika). Dengan demikian, tafsir memberikan penjelasan mendalam mengenai ayat, baik secara eksplisit maupun implisit, yang bersifat interpretatif.³

Berbeda dengan tafsir, terjemah hanya berfungsi sebagai pengalihbahasaan teks Al-Qur'an dari bahasa Arab ke bahasa lain tanpa disertai penjelasan kontekstual atau interpretatif yang mendalam. Terjemah biasanya dilakukan secara harfiah (kata per kata) atau maknawiyah (berdasarkan keseluruhan makna ayat). Namun, dalam bentuk apapun, terjemah tetap bersifat terbatas karena hanya menyajikan makna secara tekstual dan tidak menjangkau keluasan makna Al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan dalam tafsir. Al-Zarkasyi menjelaskan bahwa terjemah merupakan usaha pemindahan lafaz dari satu bahasa ke

² Al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Jilid I (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), hlm. 360.

³ Manna' al-Qaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1973), hlm. 347.

bahasa lain, namun tidak dapat mengungkap seluruh kedalaman makna Al-Qur'an yang bersifat ilahiyah dan multidimensi.⁴

Oleh karena itu, kedudukan tafsir tidak dapat digantikan oleh terjemah. Terjemah hanya membantu pemahaman awal atas teks, sedangkan tafsir menuntut keterlibatan intelektual dan metodologi keilmuan dalam menyingkap kandungan Al-Qur'an secara utuh. Dalam konteks pendidikan dan dakwah, penting untuk membedakan kedua pendekatan ini agar umat Islam tidak terjebak pada pemahaman yang dangkal terhadap wahyu Ilahi. Sebagaimana ditegaskan oleh Manna' al-Qaththan, tafsir bersifat dinamis dan responsif terhadap perubahan zaman, sedangkan terjemah bersifat statis dan literal.⁵ Untuk memperjelas perbedaan antara tafsir dan terjemah, penting disajikan contoh nyata dari masing-masing pendekatan dalam memahami ayat Al-Qur'an. Contoh ini akan menunjukkan bagaimana tafsir bekerja secara mendalam, sementara terjemah hanya terbatas pada penyampaian makna permukaan secara literal. Sebagai contoh, perhatikan ayat dalam QS. Al-Baqarah [2]:

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾

Artinya:

“Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa,”

Dalam versi terjemah, sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an dan Terjemahan Kementerian Agama RI, ayat ini hanya dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia seperti kutipan di atas tanpa penjelasan lebih lanjut.⁶ Pembaca hanya menerima arti teks secara langsung, namun tidak mendapatkan keterangan mendalam tentang apa yang dimaksud dengan “tidak ada keraguan” atau “petunjuk bagi orang bertakwa”.

⁴ Al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Jilid I (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), hlm. 360.

⁵ Manna' al-Qaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, hlm. 348.

⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), hlm. 5.

Sebaliknya, dalam tafsir, ayat ini dianalisis lebih mendalam. Misalnya dalam Tafsir al-Misbah, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa frase *lā raiba fīh* bukan hanya menyatakan tidak adanya keraguan secara umum, tetapi juga menunjukkan keyakinan mutlak yang datang dari Allah. Al-Qur'an bukan hasil spekulasi manusia, melainkan wahyu yang terbebas dari kesalahan dan kontradiksi. Ia juga menjelaskan bahwa petunjuk yang dimaksud bersifat selektif—yakni hanya efektif bagi mereka yang memiliki kesadaran spiritual (takwa), sehingga penerimaan terhadap petunjuk ini sangat bergantung pada kesiapan hati manusia.⁷

Contoh lainnya dapat dilihat pada QS. An-Nisa' [4]: 34. Terjemah resmi Kementerian Agama RI menggunakan kata “pemimpin” untuk *qawwāmūn*, yang memberi kesan superioritas laki-laki atas perempuan. Namun, dalam tafsir kontemporer seperti karya Nasaruddin Umar dalam Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an, dijelaskan bahwa kata *qawwāmūn* mengandung makna tanggung jawab, bukan dominasi. Ia menafsirkan bahwa ayat ini bukan membenaran atas patriarki, melainkan penegasan atas fungsi sosial laki-laki dalam konteks waktu tertentu, dan dapat berubah sesuai perkembangan sosial masyarakat.⁸

Dari contoh-contoh tersebut, dapat disimpulkan bahwa tafsir memberikan dimensi pemahaman yang jauh lebih kompleks dan kontekstual, sedangkan terjemah hanya menyampaikan makna dasar dari teks. Tafsir juga memberi ruang bagi pemaknaan ulang (reinterpretasi) terhadap ayat-ayat yang sensitif atau multitafsir dalam rangka menyesuaikan dengan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan yang lebih luas.

2. Teori Terjemah Quraniyyah

Teori terjemah Qur'aniyyah merupakan pendekatan multidisipliner

⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. 63–64.

⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 153–156.

dalam mengalihbahasakan Al-Qur'an, yang tidak hanya berfokus pada aspek linguistik, tetapi juga pada pemaknaan, ideologi, dan interpretasi sosial. Penerjemahan Al-Qur'an bukan sekadar proses mengganti kata dari bahasa Arab ke bahasa lain, melainkan suatu bentuk tafsir singkat (*tafsīr mukhtaṣar*) yang merepresentasikan pemahaman tertentu atas makna ayat. Dalam konteks ini, terjemahan Qur'aniyyah menuntut adanya kesadaran metodologis, sensitivitas semantik, dan kerangka teoritis yang dapat menangkap ruh (substansi) Al-Qur'an secara kontekstual.

Sebagaimana dikemukakan Abdul Mustaqim, terdapat tiga aspek penting dalam teori terjemah Qur'aniyyah: semantik, ideologis, dan hermeneutik.⁹ Aspek semantik menekankan pentingnya pencarian padanan makna (*semantic equivalence*) yang tidak selalu bisa diwujudkan secara literal karena keterbatasan struktur dan kosakata bahasa sasaran. Aspek ideologis melihat bagaimana latar belakang teologis, sosiologis, dan bahkan politis dari penerjemah dapat memengaruhi pilihan diksi dan interpretasi makna. Sedangkan aspek hermeneutik menempatkan penerjemah sebagai subjek aktif yang menafsirkan teks berdasarkan pengaruh sosial-budaya tempat ia hidup, sehingga proses penerjemahan selalu bersifat dinamis dan terbuka terhadap reinterpretasi.¹⁰

Kerangka teoritis ini diperkuat oleh gagasan *Double Movement* dari Fazlur Rahman, yang relevan untuk diterapkan dalam proses terjemahan Qur'aniyyah. Metode *Double Movement* (gerakan ganda) meliputi dua langkah utama: pertama, memahami konteks historis ayat ketika diturunkan (*historical context*), dan kedua, merumuskan pesan moral universal dari ayat tersebut untuk kemudian diaplikasikan pada konteks kontemporer.¹¹ Dengan pendekatan ini, terjemahan tidak hanya

⁹ Abdul Mustaqim, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 88–91.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2004), hlm. 265–275.

¹¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5–6.

menyampaikan teks, tetapi juga pesan moral dan sosial yang terkandung di dalamnya sesuai dengan kebutuhan zaman. Fazlur Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an tidak dapat dimaknai secara kaku, melainkan harus ditafsirkan secara progresif agar nilai-nilainya tetap hidup dan relevan sepanjang zaman.¹²

Penerapan metode *Double Movement* dalam kerangka terjemah Qur'aniyyah memungkinkan penerjemah untuk tidak terjebak pada arti tekstual semata, tetapi mampu menyampaikan substansi nilai yang bersifat transhistoris. Sebagai contoh, dalam menerjemahkan ayat-ayat tentang hubungan gender seperti QS. An-Nisa' [4]: 34, pendekatan ini membantu penerjemah untuk tidak sekadar menyalin makna literal (*ar-rijāl qawwāmūn 'ala an-nisā'*) sebagai "laki-laki adalah pemimpin perempuan," tetapi mencari esensi tanggung jawab sosial dan etika keadilan yang dapat diterapkan secara kontekstual dalam masyarakat modern.¹³

Dengan demikian, kerangka teori terjemah Qur'aniyyah tidak berdiri sendiri, tetapi bersifat integratif dengan teori-teori tafsir modern seperti *Double Movement*. Kerangka ini menegaskan bahwa setiap terjemahan atas Al-Qur'an adalah hasil interpretasi yang terikat oleh bahasa, budaya, dan sejarah, serta harus dihadapkan pada prinsip-prinsip etika Al-Qur'an yang bersifat universal dan aplikatif.

Dalam kajian terjemah Qur'aniyyah, khususnya dengan pendekatan hermeneutik, penerjemahan tidak hanya berfokus pada kesepadanan leksikal, tetapi juga memperhatikan konteks sosio-kultural, teologis, dan historis dari teks yang diterjemahkan. Kosakata dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan gender sering kali mengandung makna yang kompleks, sehingga menuntut pendekatan yang kritis dan interpretatif dalam

¹² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Edisi Revisi (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 7–8.

¹³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 153–156.

penerjemahannya. Beberapa kata kunci seperti *an-nisā'*, *ar-rijāl*, *an-niswah*, *zakar*, dan *al-mar'ah* merupakan contoh penting dalam konteks ini.

Secara literal, *an-nisā'* berarti “perempuan” atau “kaum wanita.” Dalam banyak terjemahan klasik, istilah ini langsung dialihbahasakan sebagai “women.” Namun dalam pendekatan hermeneutik, *an-nisā'* tidak semata-mata menunjuk pada identitas biologis, melainkan juga peran sosial dan simbolik perempuan dalam masyarakat. Misalnya, dalam QS. An-Nisā' [4]: 1, terjemahan hermeneutik akan menekankan prinsip kesetaraan asal-usul manusia, bukan hanya menyebut “women” dalam makna biologis.¹⁴

Istilah *ar-rijāl* secara literal berarti laki-laki. Namun, dalam konteks hermeneutik, kata ini tidak hanya menunjuk jenis kelamin, tetapi juga bisa mengandung makna simbolik tentang otoritas, tanggung jawab sosial, dan kepemimpinan dalam masyarakat patriarkal Arab. Dalam QS. An-Nisā' [4]: 34, terjemahan klasik menyebut: “*Men are the protectors and maintainers of women.*” Terjemahan hermeneutik kontemporer seperti yang ditawarkan oleh Laleh Bakhtiar menggunakan frasa “*Men are supporters of women*” untuk menekankan kesalingan dan menghindari superioritas.¹⁵

Kata *an-niswah* juga berarti perempuan tetapi digunakan dalam bentuk kolektif tertentu yang mengacu pada kelompok perempuan dalam narasi-narasi khusus. Dalam QS. Yusuf [12]: 30, digunakan untuk merujuk pada sekelompok perempuan Mesir yang membicarakan Zulaikha. Terjemahan biasa menyebutnya sebagai *the women*, namun pendekatan hermeneutik akan mengkaji bagaimana perempuan diwakilkan dalam wacana sosial saat itu—baik sebagai pelaku aktif maupun sebagai objek

¹⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), hlm. 77.

¹⁵ Laleh Bakhtiar, *The Sublime Quran* (Chicago: Kazi Publications, 2007), hlm. 78.

narasi patriarkal.¹⁶

Kata *zakar* umumnya diterjemahkan sebagai *male* atau laki-laki. Namun, dalam konteks Al-Qur'an, *zakar* tidak hanya menunjuk jenis kelamin, melainkan juga sering digunakan dalam kerangka biologis, genealogis, atau bahkan simbolik untuk menunjukkan kekuatan atau keutamaan dalam sistem nilai tertentu. Dalam QS. Al-Hujurāt [49]: 13, misalnya, terjemahan hermeneutik akan menekankan bahwa penyebutan *zakar wa unsā* adalah pengakuan atas keragaman ciptaan Tuhan, bukan legitimasi superioritas gender tertentu.¹⁷

Al-mar'ah secara literal berarti seorang perempuan. Terjemahan literal biasanya menyebut *a woman*. Namun dalam banyak ayat, *al-mar'ah* tidak hanya digunakan secara biologis, melainkan juga dalam penggambaran peran domestik, sosial, dan spiritual perempuan. Dalam QS. Al-Mujādalah [58]: 1, Allah menyebut *al-mar'ah* yang mengajukan pengaduan kepada-Nya, yang menunjukkan adanya pengakuan atas agensi perempuan dalam ruang publik dan keagamaan. Dalam hal ini, terjemahan hermeneutik akan berupaya menampilkan *al-mar'ah* bukan sekadar sebagai objek narasi, tetapi sebagai subjek aktif dalam wahyu.¹⁸

B. Teori Kesetaraan Gender

1. Konsep Kesetaraan Gender

Nasaruddin Umar merupakan salah satu tokoh Muslim Indonesia yang secara konsisten memperjuangkan pembacaan Al-Qur'an yang adil gender. Dalam karyanya *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an*, ia menegaskan bahwa ketimpangan relasi gender dalam masyarakat Muslim bukanlah warisan teks suci, melainkan produk dari penafsiran

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 6 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 354–355.

¹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), hlm. 95–96.

¹⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 117–118.

para ulama yang hidup dalam budaya patriarkis.¹⁹ Oleh karena itu, menurutnya, pendekatan terhadap Al-Qur'an harus dilakukan secara kritis, kontekstual, dan inklusif terhadap pengalaman perempuan. Penafsiran tidak boleh lepas dari misi moral Al-Qur'an yang mengedepankan keadilan (*`adl*), kasih sayang (*rahmah*), dan kesetaraan (*musāwah*) sebagai prinsip etikanya.

Nasaruddin memformulasikan pendekatan gender-sensitif, yaitu metode pembacaan Al-Qur'an yang berusaha menelusuri bias-bias patriarkal yang terdapat dalam tafsir klasik dan menggantinya dengan interpretasi yang berorientasi pada nilai keadilan.²⁰ Ia menyatakan bahwa banyak ayat yang selama ini dianggap mendukung dominasi laki-laki sebenarnya memiliki makna kontekstual, bukan normatif. Oleh karena itu, reinterpretasi terhadap teks wahyu menjadi sebuah keharusan dalam mewujudkan kesetaraan substantif antara laki-laki dan perempuan. Tujuan utamanya adalah agar Al-Qur'an benar-benar menjadi kitab petunjuk yang adil untuk semua umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin.

Ia juga mengusulkan pembedaan antara teks (*nash*) dan konteks sosial. Menurutya, banyak ayat Al-Qur'an yang merespons situasi sosial tertentu pada abad ke-7, dan jika dipahami secara literal, maka akan menimbulkan distorsi makna dalam kehidupan modern.²¹ Oleh karena itu, pendekatan hermeneutik dan historis menjadi penting dalam membaca Al-Qur'an sebagai teks yang hidup dan dinamis. Hal ini memperkuat klaim bahwa kesetaraan gender bukanlah nilai asing dalam Islam, tetapi justru merupakan bagian dari esensi wahyu. Pandangan ini sekaligus mendorong upaya pembaruan tafsir agar lebih responsif terhadap kebutuhan zaman.

Salah satu prinsip utama dalam kerangka Nasaruddin adalah keadilan (*`adl*) dan kesetaraan manusia (*musāwah*). Ia sering mengutip

¹⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 12.

²⁰ Ibid., hlm. 25.

²¹ Ibid., hlm. 29.

QS. Al-Hujurāt [49]: 13 yang menyatakan bahwa kemuliaan manusia ditentukan oleh ketakwaannya, bukan oleh jenis kelaminnya.²² Dengan menjadikan nilai ini sebagai dasar interpretasi, maka semua bentuk pembacaan teks yang merendahkan perempuan harus ditinjau ulang. Prinsip ini juga mengafirmasi bahwa perempuan dan laki-laki adalah mitra spiritual, intelektual, dan sosial dalam membangun peradaban yang adil dan bermartabat.

Kesimpulannya, teori kesetaraan gender menurut Nasaruddin Umar merupakan proyek pembebasan yang berpijak pada nilai-nilai ilahiah Al-Qur'an. Ia mengajak pembaca Al-Qur'an untuk keluar dari pola pikir tekstual dan menuju cara baca kontekstual dan emansipatoris.²³ Dengan pendekatan ini, Al-Qur'an dapat menjadi kitab suci yang membebaskan seluruh umat manusia tanpa terkecuali, termasuk perempuan yang selama ini sering dimarginalkan dalam wacana keagamaan. Kesetaraan bukanlah agenda Barat yang ditumpangkan ke dalam Islam, melainkan bagian integral dari pesan wahyu.

Nasaruddin Umar menekankan pentingnya pendekatan tematik (*maudhu'i*) dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perempuan dan gender. Ia menilai bahwa pendekatan tekstual semata sering kali mengabaikan kompleksitas makna yang dimiliki oleh suatu kata atau ayat dalam konteks keseluruhan Al-Qur'an. Oleh sebab itu, untuk membongkar bias patriarkal dalam penafsiran klasik, diperlukan usaha sistematis dalam mengumpulkan seluruh ayat-ayat yang relevan dengan tema tertentu seperti perempuan, laki-laki, kepemimpinan, warisan, dan hak sosial.²⁴ Pendekatan ini bertujuan agar penafsiran terhadap satu ayat tidak lepas dari semangat keadilan dan kesetaraan yang dibawa oleh Al-Qur'an secara keseluruhan.

²² Ibid., hlm. 35.

²³ Ibid., hlm. 41.

²⁴ Ibid., hlm. 31.

Dalam proses reinterpretasi tersebut, Nasaruddin mengembangkan metode pemaknaan progresif, yang berarti bahwa teks suci harus dipahami secara dinamis sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan metode ini, ia memisahkan antara nilai normatif (eternal values) dan konteks sejarah (historical context) dari ayat.²⁵ Sebagai contoh, ayat tentang pembagian warisan yang menetapkan laki-laki mendapat bagian dua kali lebih besar dibanding perempuan (QS. An-Nisā [4]: 11), menurutnya, bukanlah bentuk ketidakadilan gender, melainkan produk situasi sosial saat itu, di mana laki-laki memikul tanggung jawab ekonomi yang lebih besar.²⁶ Maka, dalam konteks modern ketika perempuan juga berperan sebagai pencari nafkah, prinsip keadilan bisa diterapkan secara kontekstual.

Nasaruddin juga mengajukan dekonstruksi istilah-istilah kunci yang selama ini menjadi dasar legitimasi patriarki dalam tafsir. Kata-kata seperti *qawwāmūn* (pemimpin), *darajah* (derajat), dan *nusyūz* (pembangkangan) dievaluasi kembali berdasarkan *asbāb al-nuzūl* dan konteks sosialnya.²⁷ Ia menolak anggapan bahwa laki-laki secara kodrati memiliki kedudukan lebih tinggi daripada perempuan. Menurutinya, semua manusia diciptakan setara di hadapan Allah, dan ketakwaanlah yang menjadi ukuran utama, sebagaimana tercantum dalam QS. Al-Hujurat [49]: 13.²⁸ Dengan pendekatan ini, Nasaruddin memberikan kerangka teoretik untuk memahami ayat-ayat gender secara adil dan kontekstual.

Ia juga mengkritik sistem tafsir klasik yang sebagian besar ditulis oleh laki-laki dalam budaya patriarkis. Ketiadaan pengalaman perempuan dalam proses penafsiran membuat hasilnya bias dan tidak merepresentasikan kepentingan perempuan. Oleh karena itu, Nasaruddin mendorong keterlibatan perempuan dalam dunia tafsir agar perspektif dan

²⁵ Ibid., hlm. 45–46.

²⁶ Ibid., hlm. 47.

²⁷ Ibid., hlm. 51.

²⁸ Ibid., hlm. 70.

pengalaman mereka dapat menjadi bagian dari pengetahuan keislaman.²⁹ Selain itu, ia menekankan pentingnya mengembangkan epistemologi tafsir yang berbasis pada nilai-nilai Qur'ani seperti rahmah (kasih sayang), 'adl (keadilan), dan musāwah (kesetaraan), yang menjadi prinsip universal Islam dan fondasi bagi keadilan sosial dalam relasi gender.

Dalam kerangka pemikiran Nasaruddin Umar, kesetaraan gender bukanlah konsep asing dalam Islam, melainkan bagian dari misi utama Al-Qur'an untuk mengangkat derajat manusia dan menghancurkan ketimpangan sosial. Ia meyakini bahwa ayat-ayat Al-Qur'an sangat terbuka untuk ditafsirkan ulang selama tetap berpegang pada nilai-nilai dasar Islam.³⁰ Reinterpretasi ini bukanlah bentuk pembangkangan terhadap teks, melainkan upaya untuk menjadikan Al-Qur'an lebih relevan dan membebaskan dalam kehidupan umat Islam masa kini. Dengan demikian, pendekatan Nasaruddin dapat dikategorikan sebagai hermeneutika etis dalam studi gender dan Islam.

2. Sejarah Perkembangan Kesetaraan Gender

Sejarah kesetaraan gender merupakan perjalanan panjang yang melibatkan berbagai perubahan sosial, politik, dan ekonomi di berbagai belahan dunia. Pada masa feodalisme, terutama di Eropa sebelum abad ke-18, perempuan mengalami diskriminasi yang sistematis. Pemikiran filsafat dan teologi gereja sering kali menempatkan mereka sebagai sosok yang lebih rendah dibandingkan laki-laki. Mereka tidak memiliki hak atas kepemilikan maupun keputusan dalam masyarakat dan sering kali dianggap sebagai sumber godaan serta kejahatan. Perubahan mulai terjadi dengan munculnya era Renaissance, yang merupakan reaksi terhadap dominasi gereja dan pemikiran konservatif. Revolusi Prancis dan Revolusi Industri semakin mempercepat pergeseran dari sistem feodal ke kapitalisme sekuler, membuka peluang bagi perempuan untuk mulai memasuki dunia kerja. Namun, meskipun perempuan mulai

²⁹ Ibid., hlm. 88.

³⁰ Ibid., hlm. 93–94.

dilibatkan dalam aktivitas ekonomi, mereka masih belum memiliki hak yang setara dalam masyarakat. Pada abad ke-19, gerakan feminisme mulai muncul dengan fokus pada ketimpangan antara laki-laki dan perempuan dalam struktur sosial. Pada tahun 1848, Elizabeth Cady Stanton menginisiasi Konvensi Hak-Hak Perempuan di Seneca Falls, Amerika Serikat, yang memperjuangkan hak suara perempuan. Namun, butuh hampir satu abad sebelum hak-hak perempuan benar-benar mendapatkan pengakuan secara global.³¹

Kesadaran tentang pentingnya kesetaraan gender semakin meningkat setelah Perang Dunia II, ketika PBB mengeluarkan The Universal Declaration of Human Rights pada tahun 1948. Deklarasi ini menegaskan bahwa hak asasi manusia berlaku bagi semua orang, tanpa membedakan jenis kelamin.³² Pada tahun 1976, deklarasi ini diperluas menjadi The International Bill of Human Rights, dengan penekanan lebih kuat terhadap kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.³³ Di Indonesia, perjuangan kesetaraan gender dikenal dengan istilah "emansipasi wanita," dengan RA Kartini sebagai ikon utama³⁴. Pada tahun 1968, pemerintah membentuk Komite Nasional Kedudukan Wanita Indonesia sebagai bentuk respons terhadap perkembangan global dalam isu kesetaraan gender.³⁵ Kesadaran perempuan terhadap gerakan ini semakin meningkat pada tahun 1950-an dan 1960-an, dengan berbagai inisiatif yang dimotori oleh Ecosoc (PBB).³⁶

Pada tingkat global, berbagai konferensi mulai diadakan untuk

³¹ Wibowo, G. A., Chairuddin, Rahman, A., & Riyadi. (2022). Kesetaraan gender: Sebuah tinjauan teori feminisme. *Seuneubok Lada: Jurnal Ilmu-Ilmu Sejarah, Sosial, Budaya dan Kependidikan*, 9(2), 121-127.

³² United Nations, *The Universal Declaration of Human Rights*, 1948, <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

³³ United Nations, *The International Bill of Human Rights*, New York: United Nations, 1976.

³⁴ Kartini, R.A., *Habis Gelap Terbitlah Terang*, ed. Armijn Pane (Jakarta: Balai Pustaka, 2004).

³⁵ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perjalanan Spiritual dan Intelektual*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 56.

³⁶ United Nations Economic and Social Council (ECOSOC), *Report on the Status of Women*, 1960s.

memperkuat perjuangan hak perempuan. Tahun 1975 menjadi tonggak penting dengan diselenggarakannya World Conference International Year of Women di Meksiko. Konferensi ini kemudian diikuti oleh pertemuan di Kopenhagen pada tahun 1980, yang menghasilkan Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW). Lima tahun kemudian, PBB membentuk UNIFEM (United Nations Fund for Women) sebagai lembaga yang berfokus pada advokasi dan kerja sama internasional terkait kesetaraan gender. Pada tahun 1990, Commission on the Status of Women di Wina melahirkan paradigma baru bernama Gender and Development (GAD), yang menekankan pentingnya hubungan kemitraan yang seimbang antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Pendekatan ini diperkuat dalam International Conference on Population and Development (ICPD) di Kairo pada tahun 1994, yang menegaskan bahwa perempuan memiliki peran krusial dalam pembangunan global. Di sisi lain, wacana gender mulai berkembang luas pada tahun 1977, terutama karena meningkatnya kesadaran akan hak-hak perempuan di seluruh dunia. Kelompok feminis di London lebih memilih menggunakan konsep gender discourse dibandingkan dengan sekadar membahas patriarki. Wacana ini kemudian memengaruhi berbagai negara, termasuk Indonesia, dalam memperjuangkan hak-hak perempuan melalui berbagai kebijakan dan program sosial. Dengan perjalanan yang panjang ini, kesetaraan gender terus mengalami perkembangan hingga saat ini. Meskipun berbagai regulasi telah diterapkan dan kesadaran masyarakat semakin meningkat, tantangan dalam mewujudkan hak yang sepenuhnya setara antara laki-laki dan perempuan masih terus ada. Namun, dengan semakin kuatnya advokasi dan dukungan global, kesetaraan gender terus diperjuangkan agar semua individu, tanpa memandang jenis kelamin, dapat memiliki

hak yang sama dalam berbagai aspek kehidupan.³⁷

3. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Tradisional dan Progresif

Kajian gender lebih memperhatikan pada aspek maskulinitas (masculinity) atau feminitas (femininity) seseorang. Peran gender tidak berdiri sendiri melainkan berkaitan dengan identitas dan beraneka karakteristik yang diasumsikan masyarakat kepada laki-laki dan perempuan lebih dari sekedar perbedaan fisiologis saja tetapi merambah ke segala nilai sosial budaya yang hidup dalam masyarakat turut memberikan andil. Perbedaan jenis kelamin melahirkan perbedaan gender dan perbedaan gender telah melahirkan bermacam-macam ketidakadilan. Adapun kesetaraan gender memiliki makna terealisasinya kesamaan kondisi bagi perempuan dan laki-laki untuk memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia agar mampu berperan dan ikut andil dalam pembangunan, politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, pertahanan dan keamanan dalam menikmati hasil pembangunan tersebut.

Dalam perspektif tradisional, peran laki-laki dan perempuan dianggap sebagai sesuatu yang bersifat kodrati dan tidak dapat diubah. Laki-laki dianggap sebagai pencari nafkah utama dan pemimpin dalam keluarga serta masyarakat, sedangkan perempuan berperan dalam urusan domestik, seperti mengurus rumah tangga dan membesarkan anak. Pandangan ini sering kali didasarkan pada norma sosial, ajaran agama, dan kebiasaan turun-temurun yang menempatkan perempuan dalam posisi yang lebih subordinatif dibandingkan laki-laki. Kesetaraan gender juga dikenal dengan kesetaraan seks, kesetaraan seksual, mengacu pada pandangan bahwa laki-laki dan perempuan harus mendapatkan perlakuan yang sama dan tidak boleh ada diskriminasi atas dasar jenis

³⁷ Hermawan, A., Purnomo, B., & Wahyuni, A. (2021). Kesetaraan gender pada abad XIX di Indonesia dalam karya RA Kartini. *Jurnal Swadesi*, 2(1), h. 50-58.

kelamin, kecuali alasan biologis untuk perlakuan yang berbeda.³⁸ Gerakan untuk menyetarakan antara laki-laki dan perempuan disebut dengan feminisme. Feminisme dalam pengertian yang lebih luas adalah gerakan kaum wanita untuk menolak segala sesuatu yang dimarginalisasikan, disubordinasikan dan direndahkan oleh kebudayaan dominan, baik dalam politik, ekonomi maupun kehidupan sosial pada umumnya. Gerakan feminisme ialah suatu gerakan yang menuntut persamaan hak antara perempuan dan laki-laki atau juga disebut sebagai gerakan kesetaraan gender. Menurut The New Encyclopedia of Britannica disebutkan bahwa:

*“Feminism is the belief, largely originating in the West, in the social, economic and political equality of the sexes, represented worldwide by various institutions committed to activity on behalf of woman’s rights and interest”*³⁹

Perspektif gender dalam Al-Qur’an tidak sekedar mengatur keserasian relasi gender, hubungan laki-laki dan perempuan dalam masyarakat, tetapi lebih dari itu Al-Qur’an juga mengatur keserasian pola relasi antara mikrokosmos (manusia), makrokosmos (alam) dan Tuhan. Secara umum, Al-Qur’an mengakui adanya perbedaan (distinction) antara laki-laki dan perempuan, tetapi perbedaan tersebut bukanlah perbedaan (discrimination) yang menguntungkan satu pihak dan merugikan yang lainnya.⁴⁰

Dalam pandangan progresif, kesetaraan gender menekankan bahwa perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan bukanlah sesuatu yang kodrati, melainkan hasil konstruksi sosial yang dapat diubah. Pandangan ini menekankan bahwa semua individu, terlepas dari jenis kelaminnya, harus memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk pendidikan, pekerjaan, politik, dan kehidupan

³⁸ Kardimin. (2017). Ragam penerjemahan. Volume 2(1), 187-202.

³⁹ *Encyclopaedia Britannica*, s.v. “Feminism,” *Encyclopaedia Britannica Online*, last modified April 2024, <https://www.britannica.com/topic/feminism>.

⁴⁰ Suharjuddin, D. (2020). Kesetaraan gender dan strategi pengarusutamaannya. CV. Pena Persada.

sosial. Dalam perspektif kaum progresif, kesetaraan gender bukan sekadar upaya untuk membumikan wacana gender dalam masyarakat Islam atau mengubah cara pandang umat Muslim terhadap perempuan. Lebih dari itu, gerakan progresif menekankan pentingnya pencapaian kesetaraan yang dijamin dalam sistem hukum yang mengikat. Kaum progresif berpendapat bahwa pendekatan yang diusung oleh kelompok liberal cenderung terbatas pada aspek kognitif dan belum menyentuh ranah psikomotorik serta afektif, apalagi membawa isu ini ke dalam kerangka hukum yang lebih konkret. Oleh karena itu, mereka menilai bahwa gerakan feminisme liberal belum menunjukkan perkembangan yang signifikan bagi perjuangan perempuan.⁴¹

Dalam kerangka pemikiran progresif, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan harus tercermin dalam lima aspek utama, yaitu akses (*access*), kesempatan (*opportunity*), fasilitas (*facility*), anggaran (*budget*), dan pemberdayaan (*empowerment*).⁴² Prinsip ini menegaskan bahwa distribusi hak antara kedua gender tidak boleh hanya bersifat wacana, melainkan harus diimplementasikan dalam kebijakan yang mengikat secara hukum.⁴³ Dengan demikian, upaya menuju kesetaraan gender bukan hanya menuntut pengakuan sosial, tetapi juga memerlukan instrumen hukum yang menjamin hak dan kewajiban perempuan sejajar dengan laki-laki.⁴⁴

Dibandingkan dengan kaum liberal, kelompok progresif lebih selektif dalam mengadopsi isu gender yang berkembang di dunia Barat. Mereka menyadari bahwa perbedaan sosial dan budaya antara dunia Islam dan

⁴¹ Nurrochman, N. (2014). Al-Qur'an dan isu kesetaraan gender: Membongkar tafsir bias gender, menuju tafsir ramah perempuan. *Wahana Akademika*, 1(2), 267–288.

⁴² Moser, Caroline. *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. Routledge, 1993.

⁴³ Rai, Shirin M. *Gender and the Political Economy of Development: From Nationalism to Globalization*. Polity Press, 2002.

⁴⁴ CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women). *General Recommendations Adopted by the Committee on the Elimination of Discrimination against Women*. United Nations, 1992.

Barat tidak dapat diabaikan begitu saja.⁴⁵ Tidak semua elemen gerakan feminisme Barat dapat diterapkan secara langsung dalam konteks masyarakat Muslim.⁴⁶ Kecia Ali, seorang feminis Muslim progresif, mengkritik agenda feminisme liberal yang menghapus peran laki-laki dalam kehidupan perempuan, karena hal tersebut tidak sesuai dengan ajaran Islam.⁴⁷ Dalam Islam, laki-laki dan perempuan dipandang sebagai dua entitas yang saling melengkapi, dan institusi keluarga yang sah memiliki kedudukan sakral.⁴⁸ Oleh karena itu, kaum progresif tidak melihat gerakan kesetaraan gender sebagai alat untuk membalas ketidakadilan laki-laki terhadap perempuan atau untuk menggantikan dominasi laki-laki dengan perempuan. Mereka lebih menyoroti faktor sistemik, seperti struktur sosial dan budaya, yang sering kali menjadi akar ketidakadilan gender.⁴⁹

Pemikiran progresif mengenai kesetaraan gender sejalan dengan konsep Islam Progresif yang diperkenalkan oleh Omid Safi. Islam Progresif merupakan kelanjutan dari gerakan Islam Liberal yang telah berkembang selama sekitar 150 tahun.⁵⁰ Namun, Islam Progresif lahir sebagai respons terhadap ketidakpuasan terhadap Islam Liberal, yang dinilai lebih berfokus pada kritik internal terhadap umat Islam tanpa memberikan perhatian yang cukup pada aspek modernitas, kolonialisme, dan imperialisme.⁵¹ Islam Progresif menggabungkan kritik internal terhadap pemikiran konservatif dalam Islam dengan kritik eksternal

⁴⁵ Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oneworld Publications, 2009.

⁴⁶ Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, 1992.

⁴⁷ Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oneworld Publications, 2006.

⁴⁸ Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld Publications, 2006.

⁴⁹ Mir-Hosseini, Ziba. "Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality." In *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini et al., I.B. Tauris, 2013.

⁵⁰ Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), h. 3–6.

⁵¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), h. 43–45.

terhadap dampak modernitas yang sering kali tidak selaras dengan prinsip keadilan dan kemanusiaan.⁵² Islam Progresif juga mencerminkan karakteristik gerakan modernis karena berupaya mereformasi pemikiran Islam agar lebih mengedepankan nilai-nilai humanisme.⁵³ Namun, pada saat yang sama, gerakan ini juga memiliki elemen posmodernis karena bersikap kritis terhadap modernitas yang dianggap sering kali bertentangan dengan nilai-nilai keadilan universal.⁵⁴ Orientasi progresif dalam Islam ini bertujuan untuk menegakkan nilai-nilai keadilan, kebaikan, dan keindahan sebagai prinsip fundamental yang mendasari semua aspek hukum Islam. Oleh karena itu, ijtihad progresif bukanlah sebuah upaya untuk menciptakan doktrin baru, melainkan usaha untuk menafsirkan kembali ajaran Islam agar lebih relevan dengan konteks kehidupan kontemporer.⁵⁵

C. Teori Ruang Publik

Ruang publik merupakan arena diskursif tempat masyarakat sipil melakukan pertukaran pendapat secara terbuka mengenai persoalan bersama yang berkaitan dengan kekuasaan dan kebijakan publik. Dalam perspektif politik, ruang publik mengacu pada wilayah sosial yang memungkinkan terjadinya dialog antara warga negara dan institusi kekuasaan melalui berbagai kanal komunikasi, baik formal maupun informal.¹ Konsep ini berangkat dari asumsi bahwa demokrasi memerlukan lebih dari sekadar prosedur elektoral; ia membutuhkan ruang deliberatif tempat opini publik terbentuk dan disalurkan secara rasional.² Dengan demikian, keberadaan ruang publik menjadi prasyarat bagi terbentuknya kontrol sosial terhadap praktik kekuasaan.

⁵² Omid Safi, "Introduction: The Times They Are A-Changin'—A Muslim Quest for Justice, Gender Equality and Pluralism," dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld Publications, 2003), h. 1–23.

⁵³ Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), h. 5–10.

⁵⁴ Ziauddin Sardar, *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture* (London: Pluto Press, 1998), h. 40–47.

⁵⁵ Rusdiana, N. K. (2019). Islam progresif dan kesetaraan gender menurut pemikiran Abdullah Saeed. *Muwazah*, 11(1), 65–82. <https://doi.org/10.28918/muwazah.v11i1.8643>

Pembahasan ruang publik dalam konteks politik ditujukan untuk memahami bagaimana warga negara memperoleh akses terhadap perumusan kebijakan publik. Akses ini ditopang oleh kebebasan berpendapat, keterbukaan informasi, serta adanya jaminan partisipasi dalam diskursus yang bersifat inklusif.³ Di Indonesia, penguatan ruang publik pascareformasi ditandai oleh meningkatnya peran media massa dan tumbuhnya forum-forum diskusi masyarakat sipil, baik di tingkat lokal maupun nasional.⁴ Namun demikian, perlu disadari bahwa ruang publik tidak selalu terbentuk secara otomatis dan demokratis, sebab keberadaannya dipengaruhi oleh konfigurasi sosial, ekonomi, dan politik yang kompleks.

Dalam praktiknya, ruang publik terwujud melalui berbagai medium, seperti media massa, forum musyawarah warga, serta kanal digital yang bersifat interaktif. Kehadiran medium-medium tersebut memperluas partisipasi politik warga dalam diskursus publik.⁵ Akan tetapi, kualitas ruang publik tidak hanya diukur dari keterbukaannya, melainkan juga dari sejauh mana diskursus yang terjadi di dalamnya mencerminkan prinsip-prinsip deliberasi, seperti rasionalitas, inklusivitas, dan orientasi pada kepentingan bersama.⁶ Ruang publik yang hanya menampung retorika tanpa argumentasi yang konstruktif berisiko gagal menjalankan fungsinya sebagai penyeimbang kekuasaan.

Ruang publik juga merupakan arena yang tidak netral, melainkan selalu berada dalam relasi kuasa antara negara, masyarakat sipil, dan kepentingan ekonomi.⁷ Dalam konteks tersebut, aktor-aktor dominan dapat memanfaatkan posisi hegemoniknya untuk mengarahkan wacana publik sesuai agenda mereka. Penelitian tentang media di Indonesia menunjukkan bahwa kepemilikan media oleh kelompok-kelompok tertentu berpengaruh terhadap arah dan isi diskursus publik.⁸ Hal ini mengindikasikan bahwa struktur kepemilikan media merupakan salah

satu determinan penting dalam menentukan sejauh mana ruang publik dapat menjalankan peran kritis terhadap kekuasaan.

Teknologi informasi turut memberikan dampak terhadap transformasi ruang publik, khususnya melalui kemunculan media sosial sebagai ruang diskusi baru. Platform digital memungkinkan masyarakat menyuarakan pandangan politik secara lebih cepat dan luas, tanpa kendala geografis.⁹ Meskipun demikian, dinamika ruang publik digital juga diwarnai oleh tantangan serius, seperti disinformasi, ujaran kebencian, dan polarisasi opini.¹⁰ Oleh sebab itu, keberadaan ruang publik digital harus diimbangi dengan penguatan literasi digital dan etika komunikasi politik agar kualitas diskursus publik tetap terjaga.

Ruang publik juga dapat ditemukan pada tingkat lokal dalam bentuk forum warga, musyawarah desa, serta pertemuan komunitas yang membahas isu-isu politik sehari-hari. Keberadaan ruang publik lokal memberikan peluang bagi masyarakat untuk berpartisipasi langsung dalam proses pengambilan keputusan yang menyangkut kepentingan mereka.¹¹ Penelitian di beberapa daerah menunjukkan bahwa mekanisme musyawarah dan rembug warga menjadi wahana efektif dalam menyalurkan aspirasi politik secara horizontal dan deliberatif.¹² Hal ini memperkuat pemahaman bahwa ruang publik tidak hanya berada di pusat kekuasaan, tetapi juga tumbuh melalui praksis demokrasi di tingkat akar rumput.

Kualitas ruang publik sangat menentukan sejauh mana aspirasi masyarakat dapat terartikulasi dalam kebijakan publik. Apabila ruang publik berkembang dalam suasana dialogis dan terbuka, maka negara memiliki mekanisme sosial untuk menyerap dan menanggapi aspirasi masyarakat secara proporsional.¹³ Sebaliknya, jika ruang publik dibatasi atau didominasi oleh kelompok tertentu, maka partisipasi politik menjadi semu dan kehilangan daya kritisnya. Oleh karena itu, pemeliharaan ruang

publik sebagai medium diskursus harus menjadi bagian integral dari pembangunan sistem politik yang partisipatif dan akuntabel.

Dalam konteks pengambilan kebijakan, ruang publik berfungsi sebagai kanal legitimasi. Kebijakan yang melalui proses diskursus publik yang luas dan terbuka cenderung memiliki daya dukung sosial yang lebih kuat.¹⁴ Diskursus ini menciptakan ruang negosiasi antara negara dan masyarakat yang penting bagi keberlangsungan sistem demokrasi. Oleh karena itu, partisipasi masyarakat dalam ruang publik harus difasilitasi secara institusional, baik melalui mekanisme representatif maupun partisipatif. Hal ini penting agar ruang publik tidak hanya menjadi arena simbolik, tetapi benar-benar menjadi wahana kontrol sosial yang efektif.

Namun demikian, keberadaan ruang publik tetap menghadapi berbagai bentuk tantangan struktural. Intervensi politik dalam media, pembatasan kebebasan sipil, serta lemahnya budaya deliberatif merupakan beberapa faktor yang dapat mereduksi kualitas ruang publik.¹⁵ Ketika opini publik dibentuk bukan oleh pertukaran gagasan yang sehat, melainkan oleh propaganda atau mobilisasi sektarian, maka ruang publik kehilangan fungsinya sebagai penyeimbang kekuasaan. Dengan demikian, perlindungan terhadap independensi ruang publik menjadi aspek strategis dalam penguatan tata kelola demokrasi.

Secara konseptual dan praktis, ruang publik merupakan indikator penting dalam menilai kualitas hubungan antara negara dan masyarakat. Di dalamnya, terjalin proses artikulasi, verifikasi, dan mediasi antara kepentingan warga dan kebijakan negara.¹⁶ Oleh karena itu, ruang publik tidak dapat dipisahkan dari konteks institusional dan kultural tempat ia berkembang. Dalam kasus Indonesia, penguatan ruang publik memerlukan sinergi antara kebijakan negara, dukungan masyarakat sipil, serta penguatan kapasitas literasi politik warga agar tercipta tatanan politik yang inklusif dan deliberatif.

BAB III

QURAN A REFORMIST TRANSLATION DAN AYAT-AYAT TENTANG KESETARAAN GENDER

A. Biografi Edip Yuksel

1. Perjalanan Hidup Edip Yuksel

Edip Yuksel adalah seorang cendekiawan Muslim yang lahir di Turki pada tahun 1957. Ia berasal dari keluarga keturunan Kurdish dan merupakan putra dari Sadredin Yuksel, seorang tokoh Sunni terkemuka di Turki yang bekerja sebagai dosen bahasa Arab di Turkish University. Ibunya berasal dari keluarga berpengaruh. Ia merupakan anak pertama dari lima bersaudara, yang terdiri dari dua saudara laki-laki dan dua saudara perempuan.¹

Edip Yuksel pada awalnya merupakan seorang Sunni yang fanatik, di mana sikap tersebut dipengaruhi oleh ayahnya, seorang pemimpin Islam radikal pada periode 1975-2005. Di masa mudanya, ia aktif sebagai pemimpin gerakan pemuda dan memiliki hubungan diplomatis dengan Ikhwanul Muslimin di Mesir serta Suriah. Selain itu, ia juga pernah menjadi pengawal Revolusi Iran. Dengan keahliannya dalam berorasi, ia mampu menggerakkan ratusan pemuda untuk bergabung sebagai pasukan jihad di Afghanistan, yang saat itu tengah berkonflik dengan Amerika Serikat.² Ia juga dikenal sebagai seorang pemikir reformis Islam yang aktif dalam memperjuangkan interpretasi modern terhadap Al-Qur'an. Awalnya, Yuksel adalah seorang pengikut ajaran Islam konservatif di Turki. Namun, pertemuannya dengan pemikiran Rasyad Khalifa serta gagasan-gagasan reformis lainnya mengubah cara pandangya terhadap agama. Edip Yuksel mulai beralih dan memutuskan untuk mendukung

¹ Rahmi, Y. (2017). Hermeneutika Edip Yuksel dalam Quran: A Reformist Translation. Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan, 1(1), h. 109-122.

² Rahman, F. (2014). OTORITAS PEMAKNAN KITAB SUCI: Problematika Pemikiran EdipYuksel dalam “Qur'an: A Reformist Translation”. Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Quran dan Hadis.

gerakan Islam reformis. Ia lahir dan dibesarkan dalam lingkungan pemikiran pasca-Kemalis, yang ditandai dengan upaya mengembalikan penerapan ajaran Islam setelah sekularisme yang diterapkan oleh pemerintahan Atatürk. Pemikiran tersebut pada akhirnya mengarah pada kecenderungan yang terkungkung dalam sikap radikal dan fanatisme terhadap pandangan para ulama terdahulu.

Meskipun pada saat itu semangat reformasi dan pengadopsian ide-ide Barat telah menjadi bagian dari budaya, etnis Kurdi cenderung lebih memilih pemahaman Islam yang bersifat konservatif.³ Hal yang sama juga terjadi dalam lingkungan sosial keagamaan Edip Yuksel. Pola pikir tradisional yang cenderung mengikuti pemikiran ulama klasik tanpa kritik menyebabkan terbatasnya kebebasan berpikir dan berpendapat.⁴ Edip Yuksel menghadapi konflik batin antara keyakinan dan rasionalitas, kebebasan individu dan kepentingan umum, serta antara mencari popularitas dan menemukan kebenaran. Melalui berbagai dialog teologis dengan para Muslim reformis, ia akhirnya mengalami transformasi dan memutuskan untuk mengubah pandangan keagamaannya, dari seorang Sunni yang radikal menjadi seorang Muslim liberal dan monoteis yang rasional.⁵ Pemikiran dan tulisan-tulisan Edip Yuksel membawanya pada berbagai konflik dalam kehidupan pribadinya. Sikap kritisnya terhadap praktik keberagamaan dalam keluarganya mengubah cara pandangnya, menjadikannya seorang pemikir yang mencari ajaran Islam yang lebih toleran, humanis, dan rasional.⁶ Kritiknya terhadap Islam tradisional membuatnya dicap sebagai murtad, bahkan ayah serta saudara-saudaranya memutuskan hubungan dengannya dan menolak berkomunikasi selama 19 tahun. Dari pengalaman tersebut, Edip Yuksel menyimpulkan bahwa sikap dogmatis dan fanatisme agama dapat merusak hubungan keluarga

³ Edip Yuksel, *Manifesto for Islamic Reform* (Brainbow Press, 2006), h. 11–13.

⁴ Edip Yuksel, *Nineteen: God's Signature in Nature and Scripture* (Brainbow Press, 2011), h. 3–5.

⁵ *Ibid.*, h. 6–8.

⁶ Edip Yuksel, *Running Like Zebras: A Journey from Religion to Rational Monotheism* (Brainbow Press, 2009), h. 22–27.

serta bahwa sekte-sekte yang mengedepankan pandangan semacam itu berpotensi membahayakan masyarakat.⁷

Pada tahun 1980, Edip Yuksel dipenjara selama empat tahun akibat pemikirannya yang kontroversial. Selama masa itu, ia mengalami berbagai bentuk intimidasi, teror, bahkan upaya pembunuhan. Situasi yang semakin berbahaya mendorongnya untuk bermigrasi ke Tucson, Amerika Serikat, pada tahun 1989 dengan bantuan gurunya, Rasyad Khalifa. Ketika tiba di Amerika, Edip Yuksel merasakan perbedaan kondisi yang sangat signifikan dibandingkan dengan negara asalnya. Di sana, ia menemukan kebebasan dalam mencari kebenaran serta kejujuran intelektual yang dijamin dan dilindungi oleh undang-undang.⁸

2. Karya-Karya Edip Yuksel

Sebagai seorang akademisi dan pemikir reformis, Edip Yuksel telah menulis banyak buku dan artikel yang membahas Islam dari perspektif rasional dan ilmiah. Beberapa karyanya yang terkenal antara lain:

a. *Qur'an: A Reformist Translation*

Sebuah karya terjemahan dan tafsir modern yang disusun oleh Edip Yuksel dengan bantuan Layth Saleh Al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh. Karya ini berfokus pada bahasa dan logika Al-Qur'an itu sendiri sebagai otoritas utama dalam penafsiran, tanpa terlalu bergantung pada tafsir klasik atau sumber-sumber sekunder lainnya. Konsep penafsiran Al-Qur'an *its self*, yang mengandalkan penjelasan antarayat dalam Al-Qur'an, idealnya dapat menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif dan objektif sesuai dengan maksud kitab suci itu sendiri. Namun, dalam praktiknya, karya ini justru dianggap sebagai salah satu bentuk penafsiran subjektif. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun metode yang digunakan berupaya

⁷ Edip Yuksel, *Peacemeal: Essays on Islam, Politics and Modernity* (Brainbow Press, 2008), h. 45–47.

⁸ Rahmi, Y. (2017). Hermeneutika Edip Yuksel dalam Quran: A Reformist Translation. *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, 1(1), 109-122.

menghindari pengaruh tafsir klasik dan interpretasi luar, tetap ada unsur subjektivitas dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Karya ini lahir dari pandangan para penulis bahwa terjemahan-terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Inggris yang telah ada sebelumnya mengandung banyak kesalahan dan distorsi terhadap makna serta maksud asli Al-Qur'an. Meskipun demikian, terjemahan-terjemahan tersebut telah berkembang luas dan diterima di kalangan ulama Sunni. Oleh karena itu, melalui karya ini, penulis berupaya menyajikan terjemahan dan tafsir yang lebih akurat serta sesuai dengan esensi Al-Qur'an. Karya ini bertujuan untuk menyajikan terjemahan dan tafsir Al-Qur'an yang bersifat humanis, sehingga dapat dijadikan referensi oleh berbagai kalangan, termasuk dari latar belakang agama yang berbeda.⁹ Oleh karena itu, dalam penyusunannya, karya ini juga memanfaatkan cross-reference dari Bible sebagai sumber informasi tambahan guna memperkaya perspektif dan memberikan konteks yang lebih luas dalam memahami ajaran-ajaran Al-Qur'an.

b. Nineteen: God's Signature in Nature and Scripture

Sebuah karya yang di dalamnya membahas fenomena angka 19 yang dianggap sebagai tanda atau kode ilahi dalam Al-Qur'an dan alam semesta. Konsep ini pertama kali diungkapkan oleh Dr. Rashad Khalifa, seorang biokimiawan Mesir-Amerika, pada tahun 1974, yang menemukan pola matematis berbasis angka 19 dalam struktur Al-Qur'an. Yuksel memperluas analisis ini dengan menyajikan berbagai contoh yang menunjukkan keterkaitan angka 19 dalam teks Al-Qur'an. Beberapa temuan yang diuraikan dalam bukunya antara lain: (1) Basmalah (Bismillah al-Rahman al-Rahim): Frasa pembuka Al-Qur'an ini terdiri dari 19 huruf Arab.

⁹ Edip yuksel, dkk., (2007), Quran: A Reformist, h. 17

(2) Jumlah Surah dalam Al- Qur'an: Al-Qur'an terdiri dari 114 surah, yang merupakan kelipatan dari 19 (19×6). (3) Frekuensi Huruf-Huruf Awalan (Muqatta'at): Beberapa surah diawali dengan kombinasi huruf-huruf tertentu, dan frekuensi kemunculan huruf-huruf ini dalam surah terkait menunjukkan pola yang berkaitan dengan angka 19. Yuksel juga menyoroti bahwa angka 19 disebut secara eksplisit dalam Surah Al-Muddathir (74:30) dengan frasa "Di atasnya ada sembilan belas." Ia berpendapat bahwa penyebutan ini bukan kebetulan, melainkan petunjuk akan adanya kode matematis dalam Al-Qur'an yang menegaskan keasliannya. Buku ini tidak hanya membahas aspek numerik dalam Al-Qur'an, tetapi juga mengajak pembaca untuk merenungkan keteraturan dan harmoni dalam alam semesta yang mungkin mencerminkan tanda-tanda ilahi. Yuksel mengajak pembaca untuk mempertimbangkan bagaimana pola matematis ini dapat memperkuat keyakinan terhadap keesaan Tuhan dan keaslian wahyu-Nya.¹⁰

c. *Manifesto for Islamic Reform*

Sebuah karya Edip Yuksel yang menyerukan reformasi Islam berbasis pendekatan rasional, keadilan, dan hak asasi manusia. Dalam buku ini, Yuksel mengkritik interpretasi tradisional Islam yang didominasi oleh hadis, tafsir ulama, dan hukum fiqh yang ia anggap bertentangan dengan pesan murni Al-Qur'an. Ia mengusulkan reformasi dengan kembali sepenuhnya kepada Al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber hukum dan ajaran dalam Islam. Selain itu, Yuksel menekankan pentingnya prinsip rasionalitas dan keadilan dalam memahami ajaran Islam. Ia menolak dogma buta dan menyerukan interpretasi agama yang lebih logis, berdasarkan pemikiran kritis dan ilmu pengetahuan. Islam, menurutnya, harus menjadi agama yang mendorong

¹⁰ Yuksel, E. (2011). *Nineteen: God's Signature in Nature and Scripture*. Brainbow Press.

kebebasan berpikir, bukan membatasi umatnya dengan aturan-aturan yang tidak masuk akal. Ia juga mengkritik praktik-praktik dalam hukum Islam yang dianggap tidak adil, seperti hukuman rajam dan potong tangan, serta menyoroti diskriminasi terhadap perempuan dalam hukum Islam tradisional. Dalam aspek sosial dan politik, Yuksel menentang konsep kekhalifahan dan pemerintahan berbasis agama yang sering kali berujung pada tirani dan pelanggaran hak asasi manusia. Ia menekankan bahwa Islam harus selaras dengan nilai-nilai demokrasi dan hak asasi, termasuk kebebasan berpendapat dan perlindungan terhadap minoritas. Dengan mengadopsi sistem yang lebih inklusif dan menghormati hak individu, Islam dapat berkembang sebagai agama yang lebih humanis dan sesuai dengan tantangan zaman modern. Pendekatan ini mengundang kontroversi, terutama dari kalangan ulama konservatif, karena dianggap mengguncang otoritas tradisional dalam Islam.¹¹

d. Running Like Zebras: Rethinking the Qur'an

Salah satu karya Edip Yuksel yang mengajak pembaca untuk memahami Al-Qur'an dengan perspektif yang lebih kritis dan rasional. Dalam buku ini, Yuksel menantang interpretasi tradisional yang sering kali dipengaruhi oleh hadis dan tafsir ulama, yang menurutnya telah mendistorsi pesan murni Al-Qur'an. Ia mendorong pendekatan yang lebih ilmiah dan logis dalam memahami wahyu, tanpa terjebak dalam dogma yang tidak berdasarkan teks suci itu sendiri. Salah satu tema utama dalam buku ini adalah kebebasan berpikir dan pentingnya kembali kepada ajaran Al-Qur'an secara langsung. Yuksel mengkritik bagaimana banyak umat Islam cenderung mengikuti ajaran agama secara buta, tanpa mempertanyakan validitasnya. Ia mengibaratkan orang-

¹¹ Yuksel, E. (2009). *Manifesto for Islamic Reform*.

orang yang menolak berpikir kritis seperti zebra yang berlari dalam kawanan tanpa memahami arah tujuan mereka. Metafora ini menggambarkan kecenderungan manusia untuk mengikuti mayoritas tanpa mempertanyakan kebenaran. Selain itu, Yuksel juga membahas konsep keadilan dalam Islam, menyoroti bagaimana ajaran Al-Qur'an sering disalahpahami dan disalahgunakan oleh pihak-pihak yang ingin mempertahankan kekuasaan. Ia menolak hukum-hukum yang tidak manusiawi, seperti hukuman rajam dan diskriminasi gender, yang menurutnya tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an. Dengan pendekatan ini, ia mengajak umat Islam untuk menafsirkan kitab suci dengan pemikiran yang lebih progresif dan berbasis pada nilai-nilai moral universal.

Melalui karya-karyanya, Yuksel berupaya untuk menyajikan tafsir Al-Qur'an yang lebih sesuai dengan nilai-nilai modern, terutama terkait hak asasi manusia, demokrasi, dan kesetaraan gender

B. Metodologi Penerjemahan Edip Yuksel dalam Terjemahan *Quran A Reformist Translation*

Edip Yuksel memiliki beberapa prinsip utama dalam menerjemahkan Al-Qur'an. Prinsip pertama yang mereka pegang adalah keyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab yang sempurna dan tidak memerlukan tambahan unsur lain dalam penafsirannya. Menurut Yuksel, menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan hadis, pendapat sahabat, tabiin, generasi setelahnya, atau fatwa ulama justru dianggap sebagai bentuk pelecehan terhadap Al-Qur'an. Hal ini karena, menurutnya, penggunaan sumber-sumber tambahan tersebut seolah-olah menyiratkan bahwa Tuhan tidak mampu menjelaskan pesan-Nya secara langsung kepada manusia tanpa perantara.¹² Prinsip kedua dalam penafsiran menurut Edip Yuksel adalah bahwa penafsiran yang benar harus

¹² Lukman, F. (2015). Studi Kritis atas Qur'an: A Reformist Translation. Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis, 16(2), h. 181-202.

sepenuhnya meninggalkan unsur-unsur ekstra-Qur'anik. Ia menolak penggunaan hadis, sirah, maupun pendapat ulama dalam memahami Al-Qur'an, karena menurutnya, ketergantungan pada sumber-sumber tersebut hanya menghasilkan apa yang ia sebut sebagai "*traditional translation*." Yuksel tidak mempercayai hadis dan sirah, sebab ia menilai bahwa keduanya lebih menitikberatkan pada aspek bentuk daripada substansi ajaran Islam yang sebenarnya.¹³ Prinsip ketiga yang ditekankan oleh Edip Yuksel adalah bahwa penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an harus selaras dengan nilai-nilai fundamental yang terkandung dalam Al-Qur'an itu sendiri. Menurutya, selama ini Al-Qur'an telah dikaburkan oleh norma-norma budaya dan praktik sosial masyarakat Arab tribal yang kemudian dikaitkan dengan ajaran Nabi Muhammad. Jika Al-Qur'an dibebaskan dari distorsi tersebut, maka makna aslinya akan terungkap, yaitu: kebebasan berkeyakinan (*freedom of faith*), kesetaraan gender, pemikiran kritis, komitmen dalam mencari ilmu, tanggung jawab individu, serta penolakan terhadap otoritas palsu, penindasan, dan tirani politik. Di atas semua itu, Al-Qur'an mengajarkan keadilan bagi setiap individu tanpa memandang ras maupun agama. Yuksel meyakini bahwa karyanya, *Qur'an: A Reformist Translation*, merefleksikan makna fundamental tersebut dan bertujuan untuk meningkatkan pemahaman serta mengurangi ketegangan antara dunia Islam dan pemeluk agama lain, khususnya *ahl al-kitab*.

Ketiga prinsip tersebut diterapkan dalam beberapa metode penerjemahan Al-Qur'an. Metode pertama berfokus pada pemilihan makna kata dalam Al-Qur'an yang memiliki berbagai kemungkinan interpretasi. Untuk menentukan makna yang paling sesuai dalam suatu ayat, Yuksel menggunakan dua pendekatan. Pendekatan pertama adalah analisis linguistik. Menurut Yuksel, memahami makna suatu kata dalam ayat tertentu harus mempertimbangkan konteksnya. Namun, konteks yang dimaksud bukanlah konteks historis, karena Yuksel sepenuhnya mengabaikan riwayat *asbāb al-nuzūl* dan unsur-unsur

¹³ Edip yuksel, dkk., (2007), *Quran: A Reformist*, h. 17

pendukung lainnya dalam analisisnya. Sebagai gantinya, ia menekankan konteks linguistik dalam ayat itu sendiri. Secara spesifik, yang ia gunakan adalah konteks sintagmatik, yaitu bagaimana suatu kata memperoleh makna dalam hubungannya dengan kata-kata lain yang ada di sekitarnya. Cara kedua yang digunakan Yuksel dalam menerjemahkan Al-Qur'an adalah dengan mempertimbangkan hubungan antar-ayat. Dalam pendekatan ini, satu ayat diterjemahkan dengan merujuk pada ayat-ayat lain yang memiliki kesamaan tema atau konsep. Yuksel meyakini bahwa Al-Qur'an dapat menafsirkan dirinya sendiri tanpa perlu bergantung pada sumber- sumber luar seperti hadis atau pendapat ulama. Dengan demikian, makna sebuah ayat harus dikonfirmasi dan diperjelas oleh ayat-ayat lain yang relevan, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih menyeluruh dan konsisten dengan pesan utama Al-Qur'an.

Metode kedua yang digunakan Yuksel dalam penerjemahan dan penafsiran Al- Qur'an adalah metode intertekstual antar kitab suci. Metode ini digunakan untuk menunjukkan hubungan dan kesamaan pesan antara Al-Qur'an dan kitab-kitab suci lainnya, khususnya Bible. Yuksel menerapkan pendekatan ini terutama bagi pembaca Kristen, dengan tujuan menyoroti kesamaan nilai, peristiwa, dan tokoh dalam kedua kitab suci tersebut.¹⁴ Meskipun menolak penggunaan unsur-unsur ekstra-Qur'ani seperti hadis, sunnah, sirah, dan ijtihad ulama dalam tafsir Al-Qur'an, ia justru menggunakan referensi dari kitab suci lain sebagai bagian dari analisisnya.¹⁵ Pendekatan ini mencerminkan upayanya untuk menawarkan perspektif yang lebih universal dan inklusif dalam memahami ajaran Al-Qur'an.

Metode ketiga yang digunakan Yuksel dalam penerjemahan dan penafsiran Al- Qur'an adalah metode logika. Dalam beberapa bagian, ia menerapkan pola berpikir deduktif sebagaimana yang dikenal dalam filsafat logika. Dengan metode ini, Yuksel berusaha menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan

¹⁴ Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, Martha Schulte-Nafeh, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 43-44

¹⁵ Edip Yuksel, *Nineteen: God's Signature in Nature and Scripture* (Brainbow Press, 2011), h. 56-58.

prinsip-prinsip rasionalitas dan pemikiran logis, bukan semata-mata melalui pendekatan tekstual atau historis.¹⁶ Ia berusaha memastikan bahwa makna yang dihasilkan dari tafsirnya tidak bertentangan dengan prinsip dasar akal sehat dan nilai-nilai universal yang ia yakini terkandung dalam Al-Qur'an.

Metode keempat yang digunakan Yuksel dalam penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an adalah tafsir 'ilmi atau pendekatan ilmiah. Dalam hal ini, ia menggunakan pola matematis, dengan klaim bahwa Al-Qur'an mengandung keajaiban angka, terutama angka 19 sebagai poros utama. Selain aspek numerik, Yuksel juga menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengisyaratkan fenomena alam dengan berbagai penemuan saintifik. Beberapa konsep yang ia kaitkan antara lain: (1) Relativitas waktu, (2) Penciptaan alam dari ketiadaan, (3) Proses penciptaan bumi, (4) Ekspansi alam semesta, dan sebagainya.¹⁷ Pendekatan ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an sejalan dengan ilmu pengetahuan modern dan dapat dipahami melalui pendekatan rasional serta empiris.

C. Contoh Penerjemahan Edip Yuksel

Berikut beberapa contoh menarik dari penerjemahan Yuksel dapat dilihat pada:

1. QS. An-Nisa' [4]: 34

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

Artinya:

¹⁶ Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, Martha Schulte-Nafeh, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 38-40

¹⁷ Edip Yuksel, *Nineteen: God's Signature in Nature and Scripture* (Brainbow Press, 2011), h. 15-28.

"Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz,¹⁵⁵ berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

Terjemahan Edip Yuksel:

*"The men are to support the women by what God has gifted them over one another and for what they spend of their money. The reformed women are devotees and protectors of privacy what God has protected. As for those women from whom you fear disloyalty, then you shall advise them, abandon them in the bedchamber, and separate from them; if they obey you, then do not seek a way over them; God is High, Great."*¹⁸

Edip Yuksel menghindari penggunaan istilah yang menyiratkan dominasi laki-laki. "Qawwamun" diartikan sebagai *supporters* (penopang), bukan *leaders*. Ayat ini tidak mendukung kekuasaan mutlak laki-laki atas perempuan bahkan di ranah domestik, sehingga ruang publik mestinya membuka peluang setara bagi perempuan untuk mengambil peran strategis.¹⁹

Senada dengan itu, Nasaruddin Umar menyoroti bahwa ayat ini kerap dijadikan dasar pembenaran atas subordinasi perempuan. Ia menafsirkan qawwamah sebagai bentuk tanggung jawab laki-laki karena beban sosial ekonomi di masa awal Islam, bukan karena superioritas esensial.²⁰ Bahkan ia menyarankan agar ayat ini dibaca ulang dalam konteks kontemporer, di mana peran dan kontribusi perempuan telah jauh berubah dalam berbagai bidang.

¹⁸ Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, Martha Schulte-Nafeh, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), Surah An-Nisa [4]:34, h. 64.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 183.

2. QS. Al-Ahzab [33]: 35

﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾

﴿ ٣٥ ﴾

Artinya:

"Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar."

Terjemahan Edip Yuksel:

*"The submitting men, the submitting women, the believing men, the believing women, the devout men, the devout women, the truthful men, the truthful women, the patient men, the patient women, the humble men, the humble women, the charitable men, the charitable women, the fasting men, the fasting women, the men who guard their chastity, the women who guard their chastity, and the men who remember God frequently, and the women who remember; God has prepared for them a forgiveness and a great recompense."*²¹

Ayat ini secara eksplisit menyetarakan laki-laki dan perempuan dalam aspek keimanan, ibadah, dan kontribusi sosial. Edip Yuksel mempertahankan struktur paralel penuh tanpa menyederhanakan, mempertegas bahwa tidak ada pembatasan peran di ruang publik hanya berdasarkan gender.

3. QS. At-Taubah [9]: 71

²¹ Ibid, h. 295

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ ۝ ٧١﴾

Artinya:

“Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.³²⁸ Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Terjemahan Edip Yuksel:

*"The believing men and believing women are allies of one another. They advocate good and forbid evil, and they uphold the contact prayer and contribute towards betterment, and they obey God and His messenger. God will have mercy on them. God is Noble, Wise."*²²

Edip Yuksel menerjemahkan “*awliya*” sebagai *allies* (sekutu), menunjukkan relasi sejajar dan kolaboratif dalam membangun masyarakat. Ini mendukung gagasan bahwa perempuan berhak mengambil bagian aktif dalam ruang publik, termasuk dalam kepemimpinan sosial dan dakwah.

4. QS. Al-Baqarah [2]: 282

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ
بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ
اللَّهَ رَبَّهُ ۚ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ

²² Ibid, h.196

أَنْ يَمْلَأَ هُوَ فَلْيَمْلَأْ وَلِيَّهِ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ
 فَرَجُلٌ وَامْرَأَتْنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا
 يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ
 أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۚ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُوهَا
 بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ
 ۚ وَإِنْ تَعَلُّوا فَإِنَّهُ فَسُقُوكُمْ بِكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۚ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٢٨٢



Artinya:

”Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya. Hendaklah seorang pencatat di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah pencatat menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajar-kan kepadanya. Hendaklah dia mencatat(-nya) dan orang yang berutang itu mendiktekan(-nya). Hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia menguranginya sedikit pun. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnya, lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu menolak apabila dipanggil. Janganlah kamu bosan mencatatnya sampai batas waktunya, baik (utang itu) kecil maupun besar. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian, dan lebih mendekatkan kamu pada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perniagaan tunai yang kamu jalankan di antara kamu. Maka, tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak mencatatnya. Ambillah saksi apabila kamu berjual beli dan janganlah pencatat mempersulit (atau dipersulit), begitu juga saksi. Jika kamu melakukan (yang demikian), sesungguhnya hal itu suatu kefasikan padamu. Bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Terjemahan Edip Yuksel:

“O you who acknowledge, if you borrow a loan for a fixed period, then you shall record it in writing. Let a scribe write it down with justice between you. A scribe should not refuse to write, as God has taught him; so let him write. Let the debtor dictate, and he shall be conscientious of God, his Lord, and not leave anything out of it. If the debtor is mentally incapable, weak, or cannot dictate, then let his guardian dictate with justice. Bring two witnesses from your men; if two men are not found, then a man and two women whom you accept as witnesses. If one of the women becomes confused, then the other can remind her. The witnesses should not refuse if called upon. Do not be weary to write it down, whether small or large, with its due date. That is more equitable with God, and more accurate for testimony, and better so that you do not have doubts—except if it is a spot transaction that you carry out among yourselves, then there is no blame upon you if you do not record it. Have witnesses if you trade with one another, and let no harm be done to the scribe or the witness. If you do so, then it is wickedness on your part. Be conscientious of God, and God teaches you; and God is aware of all things.”

Ayat ini sering dikutip sebagai dalil bahwa kesaksian dua perempuan setara dengan satu laki-laki. Edip Yuksel dalam tafsirnya menyatakan bahwa konteks ayat ini adalah transaksi keuangan, bukan aturan umum tentang nilai kesaksian perempuan.²³ Ia menganggap bahwa frasa ini bukanlah aturan absolut, tetapi solusi kontekstual terhadap kondisi sosial pada masa itu, di mana perempuan belum terlibat aktif dalam urusan ekonomi dan keuangan.

5. Surah Al-Mujadilah [58]:1

²³ Ibid, h.65

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ

سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۝١﴾

Artinya:

“Sungguh, Allah telah mendengar ucapan wanita yang mengajukan gugatan kepadamu (Nabi Muhammad) tentang suaminya dan mengadukan kepada Allah, padahal Allah mendengar percakapan kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”

Terjemahan Edip Yuksel:

“God has heard the woman who debated with you regarding her husband, and complained to God. God hears the arguments of both sides among you; God is Hearer, Seer.”²⁴

Edip Yuksel menafsirkan QS Al-Mujadilah ayat 1 sebagai bukti nyata bahwa Qur'an menegaskan keberanian perempuan untuk menyuarkan ketidakadilan dalam institusi pernikahan dan bahwa suara perempuan memiliki legitimasi langsung di hadapan Tuhan. Menurut Yuksel, ayat ini menunjukkan keterlibatan Tuhan dalam urusan pribadi dan domestik, dan secara simbolis menegaskan bahwa perempuan memiliki hak untuk menggugat struktur patriarkal, bahkan ketika itu menyangkut praktik sosial yang mapan seperti zihar.²⁵ Ia menekankan bahwa penggunaan kata *tujādiluka* (berdebat denganmu) menunjukkan kekuatan intelektual dan moral seorang perempuan dalam menuntut keadilan, bukan sekadar mengeluh secara emosional.²⁶ Dalam kerangka tafsir reformisnya, Yuksel memandang ayat ini sebagai kritik langsung terhadap budaya patriarki, serta sebagai pengakuan Qur'ani terhadap agensi perempuan dalam ruang publik maupun privat.²⁷

²⁴ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation*, Brainbow Press, 2007, h. 406.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, h. 407.

²⁷ Edip Yuksel, “Islam and the Rights of Women,” dalam *19 Questions For Muslim Reformists*, Brainbow Press, 2007, h. 97–99.

Sementara itu Nasaruddin Umar melihat ayat ini sebagai ayat monumental dalam sejarah penegakan keadilan gender di dalam Qur'an. Baginya, pengakuan Tuhan terhadap pengaduan seorang perempuan dalam konflik rumah tangga menjadi bukti bahwa Islam tidak meminggirkan suara perempuan, melainkan menjadikannya bagian dari proses penetapan hukum.²⁸ Ia menilai bahwa ayat ini merepresentasikan semangat dialogis Islam, di mana perempuan berhak mengajukan keberatan terhadap praktik yang merugikan mereka, dan suara mereka layak didengar langsung oleh Rasul maupun Tuhan.²⁹ Nasaruddin menjadikan ayat ini sebagai dasar penting untuk menafsirkan ulang hukum keluarga dalam Islam agar lebih adil terhadap perempuan, dan sebagai dalil bahwa pengalaman perempuan harus dijadikan bagian penting dari ijtihad sosial dan keagamaan.

6. Surah An-Nur [24]:31

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ ٣١﴾

Artinya:

“Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan

²⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an*, Paramadina, 1999, h. 195.

²⁹ Ibid., h. 197–198.

janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. Hendaklah pula mereka tidak menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, ayah mereka, ayah suami mereka, putra-putra mereka, putra-putra suami mereka, saudara-saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara perempuan mereka, para perempuan (sesama muslim), hamba sahaya yang mereka miliki, para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Hendaklah pula mereka tidak mengentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung."

Terjemahan Edip Yuksel:

"And tell the acknowledging women to lower their gaze and guard their chastity, and not to show off their adornments except that of it which is apparent, and let them place their covers over their chests, and not to show their adornments except to their husbands..."³⁰

Dalam menjelaskan ayat tersebut, Edip Yuksel menekankan pendekatan linguistik dan kontekstual yang menolak tafsir konservatif tentang kewajiban hijab sebagai simbol pengendalian tubuh perempuan. Yuksel menerjemahkan ayat ini sebagai seruan etis untuk menjaga kesopanan, baik bagi laki-laki maupun perempuan, tanpa memberlakukan batasan fisik yang kaku terhadap tubuh perempuan.³¹ Ia menyoroti bahwa frasa "*except what is apparent*" memberikan ruang interpretasi yang luas terhadap apa yang boleh ditampilkan, bergantung pada konteks sosial dan budaya. Baginya, ayat ini tidak memerintahkan penutupan seluruh tubuh atau kepala secara eksplisit, tetapi lebih pada penekanan perilaku sopan dan saling menghormati.³² Karena itu, Yuksel menolak pemaksaan hijab sebagai perintah mutlak dari Qur'an dan

³⁰ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation*, Brainbow Press, 2007, h. 254.

³¹ Ibid.

³² Ibid., h. 255.

menekankan bahwa pemakaian busana harus bersandar pada prinsip kebebasan, niat, dan kesadaran etis.³³

Nasaruddin Umar melihat QS An-Nur ayat 31 ini sebagai teks yang mengandung pesan moral mengenai kesopanan dan kontrol diri, bukan sekadar peraturan kaku tentang penampilan perempuan. Ia menafsirkan bagian “dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya” sebagai bentuk koreksi terhadap praktik Jahiliyah yang menampakkan dada secara vulgar, bukan perintah baru untuk menutupi kepala atau rambut.³⁴ Nasaruddin menegaskan bahwa ayat ini harus dibaca secara historis dan kontekstual agar tidak menjadi alat legitimasi dominasi laki-laki atas tubuh perempuan. Ia mengusulkan pendekatan tafsir berbasis kesetaraan gender agar teks ini tidak dijadikan pembenaran bagi sistem patriarki yang mengekang perempuan di ruang publik.³⁵

7. Surah Al-Hujurat [49]:13

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ 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.”

Terjemahan Edip Yuksel:

³³ Edip Yuksel, “Hijab: The Fabricated Veil,” dalam *19 Questions For Muslim Reformists*, Brainbow Press, 2007, h. 88–91.

³⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an*, Paramadina, 1999, h. 223.

³⁵ Ibid., h. 224–225.

*“O people, We created you from a male and a female, and made you into peoples and tribes, that you may recognize one another. The best among you in the sight of God is the most righteous. God is Knowledgeable, Ever-aware.”*³⁶

Edip Yuksel memandang QS Al-Hujurat ayat 13 sebagai deklarasi universal kesetaraan manusia tanpa memandang jenis kelamin, ras, atau asal-usul sosial. Ayat ini, menurutnya, secara eksplisit menolak segala bentuk hierarki sosial, termasuk hierarki gender, dengan menegaskan bahwa satu-satunya ukuran keutamaan di sisi Tuhan adalah taqwa (ketakwaan), bukan jenis kelamin atau status sosial.³⁷ Dalam tafsir reformisnya, Yuksel menyoroti frasa “We created you from a male and a female” sebagai penegasan asal-usul bersama yang meniadakan klaim superioritas laki-laki atas perempuan.³⁸ Ia juga mengkritik bagaimana ayat ini sering diabaikan oleh para penafsir tradisional ketika membahas isu-isu sosial seperti kepemimpinan perempuan atau peran publik mereka, padahal ayat ini justru dapat dijadikan fondasi kesetaraan universal dalam Islam.³⁹

Nasaruddin Umar menafsirkan QS Al-Hujurat ayat 13 sebagai teks Qur’ani yang sangat kuat dalam mengafirmasi prinsip kesetaraan manusia, termasuk kesetaraan gender. Menurutnya, ayat ini menegaskan bahwa diferensiasi biologis seperti laki-laki dan perempuan hanyalah untuk saling mengenal, bukan untuk menentukan kedudukan yang lebih tinggi atau lebih rendah.⁴⁰ Ia menyebut bahwa ayat ini menempatkan taqwa sebagai satu-satunya standar kemuliaan, yang bersifat spiritual dan tidak berkaitan dengan jenis kelamin, sehingga tidak dapat dijadikan dasar untuk mendiskriminasi perempuan

³⁶ Ibid.

³⁷ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation*, Brainbow Press, 2007, h. 460.

³⁸ Ibid.

³⁹ Edip Yuksel, “The Quranic Criterion for Superiority,” dalam *Manifesto for Islamic Reform*, Brainbow Press, 2006, h. 132–134.

⁴⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur’an*, Paramadina, 1999, h. 259.

dalam ruang publik maupun privat.⁴¹ Dalam konteks keindonesiaan, Nasaruddin bahkan menggunakan ayat ini untuk mendukung pluralisme dan perjuangan keadilan sosial berbasis kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan.

8. QS. An-Nisa [4]: 1

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

رَقِيبًا ۝١﴾

Artinya:

“Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak.¹⁴³ Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.”

Terjemahan Edip Yuksel:

"O people, be aware of your Lord who created you from one person and created from it its mate, and from the two of them He spread many men and women. Be aware of God whom you ask about, and the relatives. God is watching over you."⁴²

Edip Yuksel menafsirkan QS An-Nisa ayat 1 sebagai fondasi teologis kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ia menekankan bahwa frasa “created you from one person (nafs wāḥidah)” merupakan indikasi kuat bahwa manusia memiliki asal-usul yang sama, tanpa hierarki penciptaan.⁴³ Yuksel mengkritik tafsir tradisional yang menyebut bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki secara biologis,

⁴¹ Ibid., h. 261–262.

⁴³ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation*, Brainbow Press, 2007, h. 68.

karena hal ini bertentangan dengan semangat egalitarian teks tersebut. Ia menafsirkan kata nafs sebagai entitas universal manusia, bukan jenis kelamin tertentu.⁴⁴ Maka, penciptaan pasangan (zawj) dari nafs yang satu ini harus dipahami dalam kerangka relasi kesalingan (reciprocity), bukan ketergantungan subordinatif. Ayat ini, menurut Yuksel, secara filosofis mendobrak struktur patriarkis dengan menetapkan bahwa keberadaan laki-laki dan perempuan bersifat setara sejak penciptaan.⁴⁵

Nasaruddin Umar memandang QS An-Nisa ayat 1 sebagai ayat dasar yang menunjukkan prinsip keadilan dan kesalingan antara laki-laki dan perempuan dalam relasi penciptaan. Ia menolak penafsiran literalistik bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, sebagaimana beredar dalam tafsir-tafsir klasik, karena tafsir semacam itu membuka ruang bagi superioritas laki-laki.⁴⁶ Baginya, kata nafs wāḥidah merupakan simbol kemanusiaan kolektif yang mencakup laki-laki dan perempuan sebagai satu kesatuan yang utuh dan saling melengkapi.⁴⁷ Ia juga menekankan pentingnya membaca ayat ini sebagai pengingat akan nilai kekerabatan dan tanggung jawab sosial, karena keadilan gender harus dimulai dari struktur keluarga yang adil dan setara.

D. Deskripsi Qur'an: A Reformist Translation

1. Sejarah Kepenulisan

Tiap karya tidak bisa dipisahkan dari konteks sejarah yang melingkupinya. Dalam proses penulisan, seorang pengarang tentu memiliki pesan tertentu yang ingin disampaikan. Hal ini juga berlaku dalam penulisan *Qur'an: A Reformist Translation* (QRT).

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Edip Yuksel, "On the Origin of Human Beings: Reading 4:1," dalam *19 Questions For Muslim Reformists*, Brainbow Press, 2007, h. 81–84.

⁴⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an*, Paramadina, 1999, h. 177.

⁴⁷ Ibid., h. 180–181.

Berdasarkan pembacaan penulis, ada dua faktor utama yang melatarbelakangi munculnya karya ini dalam kajian keislaman.

Faktor pertama adalah faktor internal, yaitu kritik terhadap penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an yang dianggap kurang komprehensif serta tidak selaras dengan tuntutan zaman. Dalam hal ini, para penulis QRT mengusung paradigma Qur'an as the ultimate authority, yaitu menempatkan Al-Qur'an sebagai satu-satunya rujukan dalam penafsiran. Mereka cenderung mengabaikan pemahaman yang telah berkembang dalam tradisi keislaman yang dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Menurut mereka, pemahaman tersebut sarat dengan bias ideologi, sektarianisme, dan gender. Salah satu langkah paling berani dan kontroversial dalam QRT adalah penolakan terhadap hadis sebagai sumber penafsiran. Menurut mereka, hadis hanyalah pemahaman temporer Nabi yang dipengaruhi oleh kondisi sosial zamannya. Mereka berpendapat bahwa Nabi hanya berperan sebagai perantara dalam pewahyuan Al-Qur'an, tetapi tidak memiliki otoritas untuk memberikan tafsir yang bersifat final. Otoritas penuh dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, menurut mereka, hanya dimiliki oleh Tuhan sebagai Pengarang Al-Qur'an itu sendiri.⁴⁸

Faktor kedua adalah faktor eksternal. Bahwa Al-Qur'an bukanlah teks yang memiliki struktur yang sepenuhnya koheren, melainkan terdiri dari berbagai lapisan penyusunan yang berkembang seiring waktu. Kritik semacam ini mendorong Edip Yuksel dan rekan-rekannya untuk menghadirkan Qur'an: A Reformist Translation sebagai respons akademik dan teologis terhadap tuduhan-tuduhan orientalis terhadap Al-Qur'an. Dengan paradigma bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang sempurna dan memiliki koherensi internal, Yuksel berusaha membuktikan bahwa pesan Al-Qur'an dapat dipahami secara

⁴⁸ Iwanebel, F. Y. (2017). Pemaknaan al-Din dan al-Islam dalam Qur'an A Reformist Translation. Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith, 7(2), h. 263-283.

utuh tanpa harus bergantung pada tafsir klasik atau hadis. Ia menggunakan metode analisis linguistik dan pendekatan intertekstual antar-kitab suci untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki kesinambungan dalam menyampaikan ajarannya. Selain itu, ia juga mengembangkan pendekatan numerologi berbasis angka 19 untuk membuktikan adanya keteraturan dalam susunan Al-Qur'an, yang menurutnya menunjukkan bahwa kitab suci ini memiliki struktur yang tidak hanya sistematis tetapi juga memiliki pola matematis yang luar biasa. Dengan demikian, faktor eksternal ini menjadi pendorong bagi Yuksel untuk mengembangkan metode tafsir yang membebaskan Al-Qur'an dari tafsir tradisional dan menegaskan bahwa kitab suci ini dapat berbicara untuk dirinya sendiri tanpa perlu bergantung pada interpretasi ekstra-Qur'anik. Sebut saja misalnya, Gerd. Puin, yang meneliti Mushaf San'a mengatakan:

*"My idea is that the Koran is a kind of cocktail of texts that were not all understood even at the times of Muhammad... The Koran claims for itself that it is 'mubeen', or 'clear', but if you look at it, you will notice that every fifth sentence or so simply doesn't make sense. Many Muslims and orientalists will tell you otherwise, of course, but the fact is that a fifth of the Koranic texts is just incomprehensible"*⁴⁹

Pendapat di atas merupakan salah satu pandangan yang dikemukakan oleh beberapa orientalis mengenai Al-Qur'an. Yuksel menanggapi bahwa, jika dilihat dari perspektif *literary criticism*, memang akan ditemukan banyak kejanggalan dalam koherensi Al-Qur'an. Hal ini disebabkan oleh perbedaan pendekatan dalam memahami teks, di mana kritik sastra cenderung menilai suatu karya berdasarkan struktur dan konsistensi naratifnya, sedangkan pemahaman keagamaan sering kali menekankan makna yang lebih dalam dan kontekstual.

⁴⁹ Ibid., h. 180–181.

Metodologi yang ditawarkan dalam *Qur'an: A Reformist Translation* berusaha untuk melepaskan diri dari bias ideologis, sektarian, dan patriarkal yang menurut Yuksel telah mengakar dalam tafsir-tafsir tradisional. Dengan menekankan bahwa Al-Qur'an memiliki otoritas penafsiran atas dirinya sendiri (*Qur'an as the ultimate authority*), ia menolak interpretasi yang bergantung pada hadis, sirah, atau fatwa ulama.⁵⁰ Pendekatan ini bertujuan untuk menghadirkan pemahaman yang lebih rasional, humanis, dan relevan dengan zaman modern. Melalui metode linguistik, intertekstual dengan kitab suci lain, serta numerologi berbasis angka 19, Yuksel berupaya menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki koherensi internal yang cukup untuk ditafsirkan tanpa bantuan sumber-sumber ekstra-Qur'anik². Dengan demikian, *Qur'an: A Reformist Translation* bukan hanya sebuah karya terjemahan, tetapi juga sebuah manifestasi dari kritik terhadap cara berpikir umat Islam yang dianggap masih terlalu dogmatis. Buku ini mencoba menjembatani kesenjangan antara dunia Islam dan pemikiran Barat dengan menawarkan perspektif baru yang lebih inklusif dan sesuai dengan prinsip-prinsip kebebasan berkeyakinan, kesetaraan gender, dan rasionalitas.⁵¹

2. Metodologi Kepenulisan

Secara garis besar, langkah-langkah dalam penulisan *Qur'an: A Reformist Translation* dapat diuraikan dalam beberapa poin sebagai berikut⁵²:

- a. Setiap satu surat berisi urutan terjemahan ayat per ayat yang ditandai dengan nomor atau angka. Dimulai dari surat 1 ayat 1 (1:1) dan diakhiri dengan surat 114 ayat (114:6). Adapun

⁵⁰ Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, Martha Schulte-Nafeh, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 27-37.

⁵¹ Edip Yuksel, "Manifesto for Islamic Reform," dalam *Reforming Islam: The Case for a New Interpretation*, ed. Edip Yuksel (Brainbow Press, 2008), h. 3-15.

⁵² Edip Yuksel (dkk), *Quran: a Reformist Translation*, h. 10.

jumlah dari keseluruhan ayat al-Qur'an adalah 6344, dan di dalamnya mencakup 112 lafadz basmalah yang tidak masuk dalam hitungan ayat.

- b. Tanda bintang (*) pada akhir beberapa ayat tertentu mengacu pada catatan mereka, baik berupa komentar, cross-references, maupun diskusi terhadap point penting dari ayat-ayat yang perlu dijelaskan lebih mendalam. Catatan-catatan tersebut disatukan di bagian catatan akhir (endnote) yang terletak pada setiap akhir surat.
- c. Selanjutnya, untuk membuat pembacaan yang lebih mudah, disisipkan anak judul yang ditulis dengan huruf miring di antara beberapa ayat yang terkait dengan sebuah tema atau pembahasan.
- d. Mengenalkan isu-isu metodologis dan filosofis dan juga pemecahannya. Mereka menyatukan pembahasan tersebut ke dalam catatan-catatan tambahan yang mencakup tema-tema sebagai berikut¹³:
 - Appendix 1: Beberapa Kata Kunci dan Konsep
 - Appendix 2: Virus Otak “Yang Suci”
 - Appendix 3: “Mengenai 19 (sembilan belas)”
 - Appendix 4: Yang Mana Yang Kamu Lihat? Neraka atau Keajaiban?
 - Appendix 5: Manifestasi untuk Perubahan Islam
 - Appendix 6: Mengapa Menyingkirkan Hadis?
 - Appendix 7: Apakah Tuhan Ditinggalkan?
 - Appendix 8: Neraka yang Abadi dan Tuhan yang Bermurah Hati?
 - Appendix 9: Tidak Ada Pertentangan di dalam Al-Qur'an
 - Appendix 10: Ibadah Shalat Menurut Al-Qur'an
 - Appendix 11: Pengamat Buta - Peneliti atau Bau Keju?
 - Appendix 12: Contoh Komentar dan Diskusi tentang QRT

Terkait sistematika penyajian sebagai langkah sistematis dalam

penulisan *Qur'an: a Reformist Translation* tersebut secara garis besar dapat diuraikan dalam empat poin sebagai berikut:

- a. Pembahasan tafsir reformis dimulai dengan pengenalan (introduction) dari penerjemah.⁵³
- b. Pembahasan selanjutnya terkait contoh-contoh perbandingan antara tafsir reformis dengan terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Inggris oleh kaum tradisional, yaitu terjemahan Yusuf Ali, Pickthall, dan Shakir.
- c. Pembahasan berikutnya yaitu terjemahan mereka terhadap keseluruhan ayat Al- Qur'an yang mencakup 6346 ayat, termasuk di dalamnya 112 lafadz basmalah yang tidak masuk dalam hitungan ayat. Pembahasannya dimulai dari surat 1 ayat 1 (1:1) dan diakhiri dengan surat 114 ayat 6 (114:6), di mana di antara beberapa ayat yang setema disisipkan anak judul untuk mempermudah pembacaan. Selanjutnya, di akhir setiap surat juga disertakan catatan akhir (endnote). Bagian ini menjadi poin penting dalam menggambarkan penafsiran mereka, di mana di dalamnya terdapat catatan-catatan penting, baik berupa komentar, cross-references, maupun diskusi terhadap poin penting dari ayat-ayat yang perlu dijelaskan lebih mendalam.
- d. Pembahasan terakhir dalam tafsir reformis tersebut yaitu catatan tambahan (appendix). Bagian ini berisi diskusi mengenai tema-tema terkait isu-isu metodologis dan filosofis serta gagasan-gagasan dan respons mereka terhadap isu- isu tersebut.

3. Isi dan Pembahasan

Qur'an: A Reformist Translation merupakan terjemahan Al-Qur'an yang ditulis oleh Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh dengan pendekatan yang berbeda dari tafsir klasik. Buku ini menekankan interpretasi Al- Qur'an secara rasional

⁵³ Ibid, h.10-19

dengan menghindari pengaruh hadis, tafsir tradisional, dan hukum fiqh yang dianggap telah menyimpang dari pesan utama dalam kitab suci. Penulis berusaha menyajikan pemahaman Al-Qur'an yang lebih kontekstual dengan menggunakan analisis linguistik serta numerik, khususnya konsep Kode 19 yang mereka yakini sebagai tanda ketuhanan dalam struktur Al-Qur'an.

Pendekatan utama dalam buku ini adalah mengutamakan pemahaman Al-Qur'an secara langsung tanpa merujuk pada hadis dan tafsir klasik. Menurut penulis, banyak ajaran Islam saat ini telah terdistorsi oleh interpretasi manusia yang tidak sesuai dengan nilai-nilai orisinal Al-Qur'an. Oleh karena itu, mereka menekankan pentingnya memahami kata-kata dalam Al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks historis dan linguistiknya. Selain itu, buku ini juga mengusulkan bahwa Islam seharusnya lebih berfokus pada keadilan, kesetaraan gender, serta prinsip-prinsip ilmiah dalam kehidupan.

Dalam penerjemahan beberapa ayat, buku ini memberikan interpretasi yang berbeda dari tafsir umum. Contohnya, dalam QS. An-Nisa (4:3), yang sering digunakan untuk membenarkan poligami, diterjemahkan dengan penekanan bahwa ayat tersebut sebenarnya mendorong monogami sebagai standar keadilan dalam pernikahan. Ayat mengenai hukuman bagi pencuri dalam QS. Al-Ma'idah (5:38), yang biasanya diterjemahkan sebagai "potong tangan," diinterpretasikan sebagai "menghentikan tindakan mencuri" dengan pendekatan hukuman yang lebih manusiawi. Demikian pula, ayat QS. An-Nisa (4:34), yang dalam tafsir klasik sering diartikan sebagai pembolehan bagi suami untuk memukul istri, diterjemahkan dengan makna "meninggalkan mereka sementara" sebagai bentuk peringatan dalam rumah tangga.

Selain menyoroti aspek hukum dalam Islam, buku ini juga menolak doktrin naskh atau abrogasi ayat, yaitu anggapan bahwa beberapa ayat dalam Al-Qur'an telah dibatalkan oleh ayat lainnya. Para

penulis berpendapat bahwa seluruh ayat dalam Al- Qur'an tetap berlaku dan harmonis tanpa adanya saling pembatalan. Pendekatan ini bertujuan untuk menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang koheren dan tidak memiliki kontradiksi dalam ajarannya.

Salah satu aspek yang paling kontroversial dalam buku ini adalah penerapan Kode 19, yang merupakan pola numerik dalam Al-Qur'an yang diyakini penulis sebagai tanda keilahian kitab suci ini. Mereka berargumen bahwa struktur matematis dalam ayat-ayat Al-Qur'an membuktikan adanya keteraturan ilahi yang tidak mungkin diciptakan oleh manusia. Konsep ini sebelumnya diperkenalkan oleh Rashad Khalifa dan mendapat banyak perdebatan di kalangan akademisi dan ulama Islam.

BAB IV

ANALISIS PEMIKIRAN EDIP YUKSEL TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG KESETARAAN GENDER DI RUANG PUBLIK

Bab ini akan menguraikan analisis terhadap pemikiran Edip Yuksel mengenai kesetaraan gender di ruang publik sebagaimana tercermin dalam karya *Qur'an: A Reformist Translation*. Fokus utama dari analisis ini terletak pada bagaimana Yuksel, bersama dua koleganya, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh, menafsirkan sejumlah ayat Al-Qur'an dengan pendekatan yang berusaha membebaskan diri dari bias patriarkal, sektarian, dan tradisional yang kerap dijumpai dalam tafsir klasik maupun kontemporer. Kesetaraan gender, terutama dalam konteks partisipasi perempuan di ruang publik, merupakan isu krusial yang menjadi perhatian dalam diskursus Islam modern. Oleh karena itu, analisis ini tidak hanya bersifat teologis-linguistik, tetapi juga kontekstual dan sosiologis.

Edip Yuksel adalah salah satu pemikir Muslim reformis yang menolak penggunaan hadis, sunnah, dan fatwa ulama sebagai dasar penafsiran Al-Qur'an. Ia berpandangan bahwa Al-Qur'an adalah otoritas tunggal dalam Islam (*Qur'an alone*) dan oleh karenanya, ia berupaya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an hanya berdasarkan teks, koherensi internal, dan prinsip-prinsip rasionalitas universal.¹ Dalam *Qur'an: A Reformist Translation*, pendekatan Yuksel sangat dipengaruhi oleh pemikiran rasionalisme dan pembacaan kritis terhadap tafsir tradisional yang menurutnya banyak mengandung bias budaya, politik, dan patriarki yang tidak sejalan dengan esensi wahyu Ilahi.²

Dalam konteks ini, pemahaman Yuksel terhadap gender dan peran perempuan di ruang publik menjadi sangat menarik untuk dikaji. Ia menolak penafsiran yang memosisikan perempuan sebagai subordinat laki-laki, baik dalam ranah domestik maupun publik. Bahkan, dalam banyak ayat yang kerap digunakan untuk melegitimasi dominasi laki-laki—seperti *An-Nisa* [4]:34 atau *Al-Baqarah* [2]:282—Yuksel justru memberikan tafsir alternatif yang netral secara gender dan

¹ Yuksel, Edip et al. *Qur'an: A Reformist Translation*. Brainbow Press, 2007, h. 7-8

² Ibid., h. 13-15

lebih menjunjung prinsip keadilan serta kesetaraan.³ Penolakannya terhadap istilah seperti “pemimpin” atau “kepala rumah tangga” dalam terjemahan ayat tertentu, dan penggantian istilah tersebut menjadi *supporters* atau *partners*, adalah bentuk konkret dari orientasi egalitarian dalam terjemahan dan tafsirnya.⁴

Dalam bab ini, penulis akan melakukan analisis terhadap enam ayat Al-Qur'an yang memiliki keterkaitan langsung dengan konsep kesetaraan gender di ruang publik, yaitu: Al-Mujadilah [58]:1, At-Taubah [9]:71, An-Nisa [4]:34, An-Nur [24]:30–31, Al-Ahzab [33]:35, dan Al-Hujurat [49]:13. Pemilihan ayat-ayat ini dilakukan berdasarkan pertimbangan bahwa masing-masing mengandung isu fundamental terkait relasi gender, baik dalam aspek spiritual, sosial, politik, maupun legal. Setiap ayat dianalisis menggunakan dua pendekatan utama: (1) pendekatan kebahasaan, dan (2) pendekatan historis-kontekstual dan relevansi modern.⁵

Pendekatan kebahasaan dalam hal ini merujuk pada analisis atas terjemahan dan diksi yang digunakan oleh Yuksel dalam membentuk makna suatu ayat. Fokus utama dari pendekatan ini adalah untuk melihat bagaimana istilah-istilah kunci dalam ayat, seperti *qawwamun*, *daraba*, *awliya'*, *muttaqin*, dan lain sebagainya, diterjemahkan dan dipahami dalam versi Yuksel dibandingkan dengan tafsir atau terjemahan lain yang lebih tradisional.⁶ Dalam banyak kasus, Yuksel menggunakan istilah-istilah alternatif yang lebih inklusif dan tidak menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas moral maupun sosial. Pilihan bahasa dalam terjemahan ini secara langsung merefleksikan orientasi ideologis dan nilai-nilai yang diusung oleh sang penerjemah.⁷

Sementara itu, pendekatan historis dan relevansi modern digunakan untuk melihat konteks sosial-budaya saat ayat diturunkan, serta menilai bagaimana pesan

³ Ibid., lihat tafsir An-Nisa [4]:34 dan Al-Baqarah [2]:282

⁴ Ibid., h. 75 dan 361.

⁵ Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 45–47; dan Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation*, (Brainbow Press, 2007), h. xvii–xix.

⁶ Lihat perbandingan terjemahan Yusuf Ali, Pickthl, dan Edip Yuksel dalam ayat-ayat tentang relasi gender.

⁷ Yuksel, *Qur'an: A Reformist Translation*, h. 16

ayat tersebut dapat dimaknai dalam konteks masyarakat kontemporer. Pemahaman terhadap latar belakang sosiologis masa Nabi Muhammad sangat penting untuk menilai apakah ketentuan yang tertuang dalam suatu ayat bersifat normatif-abadi atau kontekstual dan dapat berubah sesuai kondisi zaman.⁸ Selain itu, pendekatan ini juga memungkinkan kita untuk mengkaji ulang peran perempuan dalam ruang publik masa kini, termasuk dalam bidang politik, pendidikan, ekonomi, dan keagamaan, dengan berlandaskan pada prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan sebagaimana yang dikemukakan Yuksel.⁹

Kedua pendekatan tersebut akan diaplikasikan secara konsisten dalam pembahasan masing-masing ayat. Setiap ayat akan diawali dengan penyajian terjemahan Edip Yuksel, dilanjutkan dengan analisis linguistik yang menyoroti istilah kunci dan struktur kalimat, kemudian dilanjutkan dengan konteks historis dan bagaimana ayat tersebut direlevansikan dengan isu-isu kesetaraan gender di era modern. Analisis ini juga akan diperkuat dengan membandingkan terjemahan Yuksel dengan terjemahan yang lainnya, baik dari Yusuf Ali, Muhammad Marmaduke Pickthall, maupun versi resmi Kementerian Agama RI.

Dengan demikian, bab ini tidak hanya berfungsi sebagai evaluasi terhadap pemikiran Edip Yuksel secara tekstual, tetapi juga sebagai upaya untuk melihat kemungkinan realisasi nilai-nilai kesetaraan dalam kehidupan sosial-keagamaan umat Islam di abad ke-21. Dalam dunia yang semakin terbuka dan plural, pendekatan seperti yang dilakukan Yuksel menjadi penting untuk mengakomodasi pembacaan Al-Qur'an yang lebih inklusif, adil, dan humanis—sekaligus tetap mempertahankan otentisitas pesan Ilahi yang terkandung dalam wahyu.¹⁰

⁸ Asma Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarch Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, 2002.

⁹ Riffat Hassan, *Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, dalam karya-karya feminis Muslim kontemporer.

¹⁰ Yuksel, *Qur'an: A Reformist Translation*, h. 19

A. Analisis Penafsiran Edip Yuksel tentang Kesetaraan Gender di Ruang Publik dalam *Quran A Reformist Translation*

1. Surah Al-Mujadilah [58]:1

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

بَصِيرٌ ۝۱﴾

Artinya:

“Sungguh, Allah telah mendengar ucapan wanita yang mengajukan gugatan kepadamu (Nabi Muhammad) tentang suaminya dan mengadukan kepada Allah, padahal Allah mendengar percakapan kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”

Terjemah Edip Yuksel:

“God has heard the woman who debated with you regarding her husband, and complained to God. God hears the arguments of both sides among you; God is Hearer, Seer.”¹¹

Pendekatan linguistik terhadap terhadap ayat ini memberikan fondasi yang kuat bagi pembacaan yang menekankan peran aktif perempuan dalam ruang publik Islam. Ayat ini dimulai dengan pernyataan eksplisit bahwa Tuhan telah mendengar argumen seorang perempuan: *“qad sami‘a allāhu qawla allatī tujādiluka fī zawjihā”*. Kata kerja *tujādiluka* berasal dari akar kata *jādala*, yang dalam bahasa Arab berarti berdebat atau berdiskusi intens. Ini menunjukkan bahwa perempuan tersebut bukan hanya menyampaikan keluhan, tetapi melakukan perdebatan yang setara dengan Nabi Muhammad.

Menurut Edip Yuksel, penggunaan kata kerja aktif dalam bentuk *mudhāri‘ (present-continuous)* ini penting karena menekankan keterlibatan perempuan dalam proses diskursif, bukan pasif terhadap otoritas agama.¹² Dalam *Qur’an: A Reformist Translation*, Yuksel menerjemahkannya sebagai: *“the woman who debated with you,”* yang menunjukkan partisipasi aktif dan

¹¹ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 502.

¹² Ibid., h. 503.

intelektual perempuan dalam persoalan sosial dan hukum. Penekanannya pada verba aktif juga selaras dengan semangat dialogis Al-Qur'an, di mana perempuan tidak dibungkam oleh struktur patriarkal.

Lebih lanjut, kata *tahāwur* dalam frasa *wa-Allāhu yasma'ū tahāwurakumā*” berasal dari akar kata *hāwara*, yang berarti saling berdiskusi atau berdialog. Ini menunjukkan bahwa komunikasi antara perempuan dan Nabi bersifat timbal balik, dan tidak dalam relasi hierarkis yang subordinatif. Yuksel menegaskan bahwa ini merupakan bukti linguistik bahwa perempuan memiliki hak untuk menyuarakan ketidakadilan dalam ruang sosial dan hukum.¹³

Menarik pula bahwa nama surah ini, Al-Mujadilah (Perempuan yang Berdebat), secara eksplisit menjadikan perempuan sebagai subjek utama dalam penamaan wahyu. Ini bukan hanya simbolis, tetapi menunjukkan bahwa Al-Qur'an secara sadar memusatkan narasi pada pengalaman perempuan sebagai aktor sosial dan spiritual. Bagi Yuksel, penamaan ini menunjukkan pengakuan ilahi terhadap suara dan agensi perempuan, yang seringkali diabaikan oleh penafsiran tradisional.¹⁴

Dari aspek morfologi dan sintaksis, ayat ini menunjukkan keterlibatan perempuan dalam percakapan dengan Rasul dan Tuhan sebagai tiga kutub utama. Struktur kalimat menyiratkan bahwa wahyu itu lahir dari dinamika sosial yang nyata, bukan monolog ilahiah yang terputus dari realitas. Dalam hal ini, analisis linguistik memperkuat pembacaan bahwa Al-Qur'an memberi tempat terhormat bagi perempuan dalam arena intelektual dan sosial.

Secara historis, ayat ini merujuk pada peristiwa yang dialami oleh Khaulah binti Tha'labah, seorang perempuan dari kalangan sahabat yang mengadukan persoalan rumah tangganya kepada Rasulullah. Suaminya, Aus bin Shamit, telah menjatuhkan praktik *zihār*, yakni menganggap istrinya sebagai seperti “punggung ibunya,” sebuah metafora yang bermakna pengharaman hubungan suami-istri tanpa cerai. Dalam masyarakat Arab pra-

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., h. 507.

Islam, praktik ini menyulitkan perempuan, karena mereka terjebak dalam status tanpa hak yang jelas.¹⁵

Khaulah tidak menerima perlakuan tersebut dan mendatangi Rasulullah untuk mengadukan nasibnya. Namun, Nabi pada awalnya tidak memberikan solusi hingga turun wahyu ini. Proses ini menggambarkan bahwa Al-Qur'an turun merespons realitas konkret dan memperjuangkan keadilan perempuan yang terdampak oleh sistem hukum patriarkal. Kisah ini membuktikan bahwa suara perempuan dalam sejarah Islam awal tidak hanya terdengar, tetapi juga membentuk produk hukum yang otoritatif.¹⁶

Yuksel menyatakan bahwa momen ini adalah revolutionary, karena memperlihatkan bahwa perempuan bukan hanya objek dari hukum syariat, tetapi juga subjek yang menggerakkan lahirnya teks wahyu. Ia menekankan bahwa insiden Khaulah harus dibaca sebagai kritik terhadap hukum patriarkal yang diwariskan dan dilegitimasi oleh tradisi pasca-nabi. Dalam pandangannya, pendekatan tafsir klasik telah mereduksi ayat ini hanya menjadi instrumen hukum tentang zihār, padahal dimensi keadilan sosialnya jauh lebih luas.¹⁷

Edip Yuksel juga mengkritik para mufasir klasik seperti Al-Tabari dan Ibn Kathir yang terlalu fokus pada aspek legalistik dan melewatkan nilai-nilai etis dan dialogis dalam ayat ini. Dalam *Qur'an: A Reformist Translation*, Yuksel menulis bahwa "*this verse is more than a legal ordinance; it is a testimony that God's revelation listens to and affirms the voice of oppressed women.*"¹⁸ Penekanannya pada suara perempuan sebagai titik tolak wahyu adalah upaya untuk membalik narasi tafsir tradisional yang maskulin.

Dengan demikian, pendekatan historis ini memperkuat argumen bahwa kesetaraan gender bukanlah konsep asing dalam Islam. Sebaliknya, ia telah tertanam dalam wahyu itu sendiri, sejak masa turunnya ayat-ayat seperti Al-Mujadilah ini. Maka, pembacaan ulang sejarah dengan sudut pandang kritis

¹⁵ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, Bulan Bintang, 1995, h. 385.

¹⁶ Edip Yuksel, *Qur'an: A Reformist Translation*, h. 509.

¹⁷ Ibid., h. 510.

¹⁸ Ibid., h. 511.

dan feminis dapat merekonstruksi pemahaman Islam yang lebih humanis dan adil terhadap perempuan.

Dengan membaca Surah Al-Mujadilah secara kontekstual dan progresif, seperti yang dilakukan oleh Yuksel, kita dapat membuka kembali diskursus Islam yang humanis, inklusif, dan mendukung kesetaraan gender. Ayat ini bukan sekadar produk hukum, tetapi juga pesan etis bahwa Tuhan berpihak pada yang tertindas dan memberi ruang bagi suara perempuan untuk membentuk makna wahyu.

Yuksel menafsirkan ayat ini sebagai bentuk penegasan bahwa perempuan memiliki hak untuk menyuarakan pendapatnya di hadapan otoritas publik, termasuk Nabi, dan bahwa suara perempuan didengar langsung oleh Tuhan tanpa perantara atau pengabaian.¹⁹ Sementara itu, Nasaruddin Umar melihat ayat ini sebagai contoh konkret dari keterlibatan aktif perempuan dalam ruang publik Islam awal, di mana perempuan tidak hanya menjadi objek hukum, tetapi juga subjek yang aktif berpartisipasi dalam dialog keagamaan dan sosial.²⁰ Kedua pandangan ini memperkuat gagasan bahwa Al-Qur'an membuka ruang kesetaraan gender dalam partisipasi sosial dan pengambilan keputusan publik.

2. Surah At-Taubah [9]:71

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ

الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ ٧١﴾

Artinya:

“Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

¹⁹ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 578.

²⁰ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Gender dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), h.

Terjemahan Edip Yuksel:

*“Believing men and believing women are allies of one another. They promote good and forbid evil, they observe the Contact Prayer and give the obligatory charity, and they obey God and His messenger. God will have mercy on them. God is Noble, Wise.”*²¹

Secara linguistik, ayat ini mengandung struktur paralel yang memperlihatkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Frasa pembuka *“The believing men and believing women are allies of one another”* menggunakan struktur simetris yang menunjukkan bahwa keduanya diposisikan setara secara sintaksis maupun semantis.²² Dalam bahasa Arab, frasa tersebut berbunyi *“wal-mu’minūna wal-mu’minātu ba‘duhum awliyā’u ba‘ḍ”*, yang secara harfiah berarti “orang-orang beriman laki-laki dan perempuan sebagian mereka adalah wali (penolong, pelindung, sekutu) bagi sebagian yang lain”.²³

Kata *“awliyā’”* menjadi kunci penting dalam ayat ini. Dalam banyak tafsir tradisional, istilah ini sering kali diterjemahkan sebagai penolong atau pemimpin yang secara historis dapat mengandung nuansa hirarki. Namun, Yuksel menerjemahkannya sebagai *allies*, yang menghilangkan potensi tafsir hierarkis dan menggantinya dengan makna kooperatif dan egaliter.²⁴ Pilihan kata ini sejalan dengan upaya Yuksel untuk menghindari struktur patriarkal dalam bahasa dan penafsiran Al-Qur’an.

Yuksel juga menggunakan istilah *“contribute towards betterment”* alih-alih *“pay the zakat”* untuk menerjemahkan frasa *“yu’tūnāz-zakāh”*. Ini mencerminkan pendekatan interpretatif yang luas, dengan makna kontribusi sosial bukan semata-mata kewajiban keuangan formal. Hal ini menunjukkan upaya Yuksel dalam menjembatani teks suci dengan makna yang lebih inklusif dan sosial.²⁵

²¹ Ibid., h. 204.

²² Ibid.

²³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2001), Vol. 5, h. 525.

²⁴ Yuksel, *Qur’an: A Reformist Translation*, h. 204

²⁵ Ibid., h. 204.

Selain itu, dalam penerjemahan frasa “*ya’murūna bil-ma’rūfi wa yanhawna ‘anil-munkar*” Yuksel tidak hanya menerjemahkannya sebagai “*enjoin what is right and forbid what is wrong*”, tetapi memberikan nuansa “*advocate good and forbid evil*” yang lebih aktif dan berorientasi aksi.²⁶ Kata “*advocate*” memiliki konotasi keterlibatan publik, memperkuat posisi perempuan dalam ranah sosial dan politik.

Dengan menggunakan bahasa Inggris yang netral gender, Yuksel secara konsisten menghapus superioritas laki-laki dari struktur linguistik ayat. Ini adalah strategi linguistik yang mencerminkan ideologinya tentang kesetaraan gender, dan merupakan upaya sadar untuk mendekonstruksi wacana maskulin yang kerap tertanam dalam tafsir Al-Qur’an tradisional.²⁷

Secara historis, ayat ini turun dalam konteks pembentukan komunitas muslim yang kokoh di Madinah. Ketika itu, umat Islam tengah mengalami dinamika sosial dan politik yang menuntut kolaborasi seluruh elemen masyarakat, termasuk perempuan. Banyak catatan sejarah menyebutkan peran aktif perempuan seperti Asma binti Abu Bakar dan Nusaybah binti Ka’ab dalam konteks keagamaan, sosial, dan militer.²⁸

Namun, dalam sejarah penafsiran Islam, ayat ini sering kali diabaikan sebagai dasar argumentasi tentang kesetaraan gender. Sebaliknya, ayat-ayat lain seperti An-Nisa:34 lebih sering dikutip untuk meneguhkan dominasi laki-laki. Edip Yuksel mencoba mengoreksi bias ini dengan menunjukkan bahwa justru ayat-ayat seperti At-Taubah:71 yang harus dijadikan pusat bagi pemahaman relasi gender dalam Islam.²⁹

Yuksel menolak pendekatan tafsir tradisional yang banyak bergantung pada hadis dan sirah yang dikompilasi setelah wafatnya Nabi. Ia menganggap sumber-sumber tersebut telah membawa bias budaya dan politik, termasuk

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., Introduction, h. xv

²⁸ Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam* (University of Minnesota Press, 1993), h. 25.

²⁹ Edip Yuksel, *Nineteen: God’s Signature in Nature and Scripture* (Brainbow Press, 2011), h. 98.

dalam menafsirkan posisi perempuan. Oleh karena itu, ia mengedepankan pemaknaan langsung dari teks Al-Qur'an dan menempatkan ayat-ayat seperti At-Taubah:71 sebagai refleksi nilai-nilai kesetaraan dan tanggung jawab kolektif.³⁰

Lebih lanjut, ayat ini memperlihatkan bahwa perempuan juga dituntut untuk menegakkan nilai amar ma'ruf nahi munkar serta berkontribusi terhadap tatanan sosial. Dalam sejarah Islam awal, peran perempuan dalam menasihati khalifah atau terlibat dalam musyawarah bukanlah hal asing. Ayat ini, dalam tafsir Yuksel, menjadi landasan untuk menghidupkan kembali semangat kesetaraan yang hilang akibat dominasi tafsir patriarkal dalam sejarah.³¹

Dengan demikian, pendekatan historis Yuksel terhadap ayat ini bukan hanya menganalisis konteks turunnya ayat, tetapi juga memposisikannya sebagai kontra-narasi terhadap sejarah tafsir Islam yang cenderung mengabaikan peran perempuan dalam ruang publik dan pengambilan keputusan.³²

Menurut Edip Yuksel, penggunaan struktur paralel antara *believing men* dan *believing women* menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak memberikan hierarki gender dalam hal peran aktif di masyarakat; keduanya adalah *awliya'* atau sekutu satu sama lain dalam menjalankan *amar ma'ruf nahi munkar*, ibadah, dan ketaatan kepada Tuhan.³³ Hal ini mencerminkan keterlibatan perempuan dalam ruang publik tidak hanya diperbolehkan, tetapi juga diperintahkan sebagai bagian dari keimanan. Nasaruddin Umar menambahkan bahwa ayat ini membongkar dominasi tafsir patriarkal dengan menekankan bahwa perempuan memiliki kapasitas moral dan sosial yang sama untuk memelihara nilai-nilai Islam di masyarakat.³⁴ Dengan demikian, ayat ini

³⁰ Yuksel, *Qur'an: A Reformist Translation*, Introduction, h. xvi.

³¹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (Yale University Press, 1992), h. 67.

³² Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (Oxford University Press, 1999), h. 87.

³³ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 306.

³⁴ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Gender dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 164–165.

menjadi dasar kuat untuk membangun paradigma kesetaraan gender dalam partisipasi publik menurut perspektif Islam progresif.

3. Surah An-Nisa [4]:34

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ۝ ٣٤﴾

Artinya:

“Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz,¹⁵⁵ berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Terjemahan Edip Yuksel:

“The men are to support the women by what God has gifted them over one another and for what they spend of their money. The reformed women are devotees and protectors of privacy what God has protected. As for those women from whom you fear disloyalty, then you shall advise them, abandon them in the bedchamber, and separate from them; if they obey you, then do not seek a way over them; God is High, Great.”³⁵

Ayat ini menjadi salah satu ayat yang paling sering dikutip dalam perdebatan tentang relasi gender dalam Islam, khususnya peran laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga. Dalam versi klasik, kata “*qawwāmūna*” sering diterjemahkan sebagai “pemimpin” atau “penguasa”, yang secara implisit menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan. Namun, Edip

³⁵ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 63.

Yuksel menolak tafsir ini dan menerjemahkannya sebagai “*support*”, yaitu penopang atau pendukung, bukan pemimpin dalam arti otoritas hierarkis.³⁶

Yuksel menekankan bahwa kata “*qawwāmūna*” berasal dari akar kata “*qāma*” yang berarti berdiri atau menopang. Dalam konteks linguistik, pilihan Yuksel untuk menggunakan “*support*” menunjukkan kehati-hatiannya dalam menerjemahkan tanpa membawa serta muatan patriarkal yang sering melekat dalam tafsir konvensional.³⁷ Dengan demikian, relasi antara laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga bukanlah relasi kuasa, melainkan relasi tanggung jawab fungsional.

Selanjutnya, frase “*faddala allāhu ba‘dahum ‘alā ba‘din*” diterjemahkan oleh Yuksel dengan ungkapan yang lebih netral: “*what God has gifted them over one another*”.³⁸ Ini mengindikasikan bahwa tidak ada satu jenis kelamin yang secara mutlak lebih tinggi dari yang lain, tetapi bahwa ada perbedaan individual yang berdasarkan kemampuan atau kontribusi, bukan gender semata.

Penafsiran Yuksel juga menunjukkan bahwa kalimat “*they support them from their means*” mengacu pada aspek ekonomi, yakni bahwa laki-laki secara tradisional memiliki tanggung jawab nafkah. Namun, dalam dunia modern, peran ini bisa berubah seiring dengan pergeseran sosial dan ekonomi. Maka, Yuksel menolak menjadikan struktur sosial zaman dahulu sebagai standar absolut yang mengikat secara teologis.³⁹

Kata kerja yang berkaitan dengan tindakan terhadap perempuan yang dianggap *nusyūz* (disloyal) juga ditafsirkan dengan hati-hati. Yuksel mengganti “*beat them*” menjadi “*separate from them*” atau “*go away from them*”, yang menghindari pembenaran kekerasan dalam rumah tangga.⁴⁰ Ini menunjukkan upaya untuk mempertahankan keutuhan makna ayat tanpa

³⁶ Ibid., h. 64.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

melegitimasi tindakan kekerasan yang bertentangan dengan nilai moral universal.

Dalam konteks sejarah, ayat ini diturunkan pada masa masyarakat Arab pra-Islam yang sangat patriarkal, di mana dominasi laki-laki merupakan norma sosial. Dalam masyarakat tersebut, perempuan tidak memiliki hak waris, pendidikan, atau partisipasi publik yang signifikan. Oleh karena itu, ayat ini sebenarnya merupakan langkah progresif dalam konteks zamannya karena menegaskan peran laki-laki sebagai penopang, bukan penindas.⁴¹

Namun, dalam tafsir klasik seperti milik Al-Tabari dan Ibn Kathir, ayat ini justru dijadikan legitimasi untuk mengukuhkan dominasi laki-laki. Kata “*qawwāmūna*” ditafsirkan sebagai bentuk kepemimpinan absolut laki-laki, serta membolehkan pemukulan terhadap istri dalam batas tertentu.⁴² Pendekatan Yuksel berupaya membebaskan ayat ini dari tafsir historis yang kaku, dan mengedepankan semangat keadilan yang dibawa Al-Qur’an.

Yuksel juga mencatat bahwa penggunaan ayat ini secara literal sering dipakai oleh ulama klasik untuk membatasi ruang gerak perempuan, baik dalam ruang domestik maupun publik.⁴³ Oleh karena itu, pendekatannya adalah dengan memaknai kembali ayat ini dalam kerangka historisnya—yaitu sebagai langkah korektif terhadap masyarakat yang sangat timpang gendernya, bukan sebagai hukum tetap yang menindas.

Lebih lanjut, dalam catatannya Yuksel mengkritik keras penggunaan hadis untuk menjustifikasi kekerasan rumah tangga, karena hadis-hadis semacam itu menurutnya bertentangan dengan pesan moral Al-Qur’an sendiri.⁴⁴ Ia menolak pendekatan yang menganggap hadis sebagai otoritas yang bisa membatasi pesan Qur’ani yang lebih universal dan rasional.

Sejarah juga mencatat bahwa para perempuan dalam Islam awal seperti Aisyah, Umm Salamah, dan Nusaybah binti Ka’ab memainkan peran penting

⁴¹ Wadud, Amina. *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. Oxford University Press, 1999, h. 75.

⁴² Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, Dar al-Kutub.

⁴³ Yuksel, Edip. *Qur’an: A Reformist Translation*, h. 64–65.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 18–20.

dalam publik dan militer. Fakta-fakta ini menguatkan bahwa tafsir patriarkal atas An-Nisa:34 bersifat reduktif dan tidak mencerminkan realitas sejarah perempuan dalam Islam.⁴⁵

Yuksel menekankan bahwa kata "*qawwāmūna*" (sering diterjemahkan sebagai "pemimpin") sebenarnya merujuk pada tanggung jawab ekonomi dan perlindungan, bukan superioritas mutlak laki-laki atas perempuan.⁴⁶ Dalam hal ini, ia menolak tafsir patriarkal yang membenarkan kekuasaan laki-laki atas perempuan secara absolut. Sementara itu, Nasaruddin Umar menafsirkan ayat ini dalam konteks sosial-historis masyarakat Arab saat itu, dan menyatakan bahwa ayat tersebut tidak bersifat normatif universal, melainkan kontekstual, sehingga tidak bisa dijadikan dalih untuk menegasikan prinsip kesetaraan gender dalam kehidupan publik.⁴⁷ Baik Yuksel maupun Umar sepakat bahwa ayat ini tidak menutup ruang bagi perempuan untuk berperan aktif dalam ruang publik, karena relasi rumah tangga tidak boleh menjadi alasan pembatasan peran sosial perempuan.

4. Surah An-Nur [24]:31

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضَضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

﴿ ٣١ ﴾

⁴⁵ Asma Barlas. "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarch Interpretations of the Qur'an. University of Texas Press, 2002, h. 102.

⁴⁶ Edip Yuksel, Quran: A Reformist Translation (Brainbow Press, 2007), h. 93.

⁴⁷ Nasaruddin Umar, Argumentasi Gender dalam Islam (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 169–171.

Artinya:

“Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. Hendaklah pula mereka tidak menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, ayah mereka, ayah suami mereka, putra-putra mereka, putra-putra suami mereka, saudara-saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara perempuan mereka, para perempuan (sesama muslim), hamba sahaya yang mereka miliki, para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Hendaklah pula mereka tidak mengentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.”

Terjemahan Edip Yuksel:

"And tell the acknowledging women to lower their gaze and guard their chastity, and not to show off their adornments except that of it which is apparent, and let them place their covers over their chests, and not to show their adornments except to their husbands..."⁴⁸

Penekanan utama dalam pendekatan linguistik yang dilakukan Yuksel terletak pada kata "*khumurihinna*" dan "*juyubihinna*". Secara tradisional, kata *khumur* diartikan sebagai “kerudung” atau “penutup kepala”, dan *juyub* sering diartikan sebagai bagian dada atau belahan dada. Namun Yuksel mengarahkan penafsiran ini kepada makna literal dan semantik kontekstual—*khumur* sebagai kain penutup yang biasa digunakan perempuan di masa itu, dan *juyub* sebagai bagian dada, bukan kepala.⁴⁹ Yuksel secara konsisten menolak penggunaan istilah yang tidak memiliki dasar eksplisit dari Al-Qur'an, termasuk ide bahwa perempuan diwajibkan menutup kepala.⁵⁰

Yuksel juga menekankan bahwa Al-Qur'an hanya menyuruh perempuan menutupi bagian dada mereka, bukan seluruh tubuh atau kepala, kecuali jika bagian tubuh tersebut “tampak dengan sendirinya”.⁵¹

⁴⁸ Ibid. h.140

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Yuksel, Edip. *Manifesto for Islamic Reform*, Brainbow Press, 2006, h. 142.

⁵¹ Yuksel, Edip. *Qur'an: A Reformist Translation*, h. 328.

Penafsirannya mengacu pada makna eksplisit teks dan menghindari konstruksi sosial budaya patriarkal yang memengaruhi pembacaan ayat ini di masa lalu.

Yuksel juga menolak pendekatan yang mengharuskan hijab sebagai bentuk wajib yang mutlak. Menurutnya, pendekatan semacam itu tidak berdasarkan logika teks Qur'ani melainkan berdasarkan pemahaman hadis dan konsensus ulama yang tidak dijamin otentisitasnya.⁵² Ia menilai bahwa penekanan pada moralitas pribadi (*lowering the gaze, guarding chastity*) lebih penting daripada simbol busana tertentu.⁵³

Dalam bahasa Arab, bentuk kata kerja yang digunakan dalam ayat ini bersifat instruktif namun tidak represif. Yuksel menafsirkan penggunaan bentuk kata kerja perintah dalam ayat ini sebagai dorongan moral, bukan paksaan legal-formal. Ia juga mencatat bahwa bentuk serupa digunakan pula untuk pria dalam ayat sebelumnya (An-Nur: 30), sehingga menunjukkan simetri etis antara laki-laki dan perempuan.⁵⁴

Secara historis, busana perempuan Arab pada zaman pra-Islam telah mengenal penggunaan khimar (penutup kepala) sebagai bagian dari budaya, bukan keagamaan. Oleh karena itu, Yuksel menggarisbawahi bahwa perintah dalam ayat ini harus dipahami sebagai koreksi terhadap cara berpakaian masa itu, bukan sebagai penerapan aturan universal untuk semua zaman.⁵⁵ Al-Qur'an menurutnya tidak sedang menciptakan pakaian baru, tetapi menyesuaikan dengan konteks kultural sembari memperkenalkan nilai-nilai kesopanan.

Dalam tradisi tafsir klasik seperti al-Jalalayn atau al-Qurtubi, ayat ini sering dihubungkan dengan narasi-narasi hadis yang menyebut kewajiban perempuan menutupi seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan. Yuksel menolak metode ini karena menganggap hadis tidak dapat dijadikan rujukan

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., h. 16.

⁵⁴ Ibid., h. 327–328.

⁵⁵ Ibid., h. 329.

otoritatif dalam penafsiran Al-Qur'an.⁵⁶ Ia menilai bahwa otoritas wahyu hanya berada pada teks Al-Qur'an sendiri.

Yuksel juga menyebut bahwa dalam banyak masyarakat Muslim, konsep hijab telah dikonstruksikan sebagai simbol identitas religius-politik yang justru tidak sesuai dengan prinsip Al-Qur'an tentang kebebasan dan akal.⁵⁷ Ia menilai bahwa penggunaan ayat ini secara historis telah dijadikan instrumen kontrol sosial terhadap perempuan dan membatasi mereka dari ruang publik.

Yuksel membandingkan konteks sosial masyarakat Arab abad ke-7 dengan masyarakat kontemporer yang jauh lebih plural dan dinamis. Ia menunjukkan bahwa pembacaan literal terhadap ayat ini tanpa mempertimbangkan dinamika sosial akan melahirkan penafsiran yang kaku dan tidak relevan. Oleh karena itu, ia mengusulkan reinterpretasi berdasarkan konteks kekinian yang tetap setia pada semangat moral ayat tersebut.⁵⁸

Dalam konteks masyarakat Madinah saat turunnya ayat ini, banyak perempuan yang sudah mulai berperan dalam ranah publik, termasuk dalam perang, perdagangan, dan dakwah. Maka perintah dalam ayat ini bukanlah untuk mengurung perempuan dalam ruang privat, melainkan untuk memberikan batasan moral dalam ruang sosial yang terbuka.

Yuksel menafsirkan bahwa perintah untuk “menundukkan pandangan” dan “menjaga kesucian” bersifat timbal balik dan egaliter, menunjukkan bahwa kontrol atas moralitas bukanlah beban sepihak pada perempuan.⁵⁹ Sementara itu, Nasaruddin Umar mengkritisi pendekatan literal terhadap ayat ini, dan lebih menekankan bahwa esensi ayat terletak pada nilai kesopanan, kehormatan, dan perlindungan terhadap martabat perempuan dalam ruang sosial, bukan pada pengendalian atau pembatasan mobilitasnya.⁶⁰ Kedua pemikir ini sama-sama menekankan bahwa ayat ini tidak boleh digunakan

⁵⁶ Yuksel, Edip. *Nineteen: God's Signature in Nature and Scripture*, h. 58.

⁵⁷ Ibid., h. 66.

⁵⁸ Yuksel, Edip. *Qur'an: A Reformist Translation*, h. 330.

⁵⁹ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 301.

⁶⁰ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Gender dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 180–182.

untuk menjustifikasi pengucilan perempuan dari ruang publik, melainkan justru menjamin partisipasi mereka secara bermartabat dan setara.

5. Surah Al-Ahzab [33]:35

﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ۝ ٣٥ ﴾

Artinya:

“Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar.”

Terjemahan Edip Yuksel:

*"The submitting men and the submitting women, the believing men and the believing women, the devout men and the devout women, the truthful men and the truthful women, the patient men and the patient women, the humble men and the humble women, the charitable men and the charitable women, the fasting men and the fasting women, the men who guard their chastity and the women who do so, and the men who commemorate God frequently and the women who do so—God has prepared for them a forgiveness and a great recompense."*⁶¹

Yuksel menolak penggunaan bahasa yang menyiratkan dominasi laki-laki dalam struktur kalimat, dan memilih padanan yang netral secara gender. Hal ini merupakan upaya dekonstruksi terhadap warisan tafsir yang kerap menempatkan laki-laki sebagai representasi ideal dari keberagamaan, sedangkan perempuan sering kali disiratkan sebagai pengikut atau pelengkap.⁶² Dalam versi Yuksel, pengulangan bentuk *"the men... the women"*

⁶¹ Ibid., h. 653.

⁶² Ibid., h. 653.

dilakukan bukan hanya sebagai pengakuan linguistik, tetapi juga sebagai penegasan teologis akan kesetaraan substansial.

Lebih jauh, dari sisi morfologi Arab, ayat ini menggunakan bentuk *mu'minīn* dan *mu'mināt*, *qānitīn* dan *qānitāt*, dan seterusnya. Bentuk gramatikal ini lazim dalam bahasa Arab untuk menunjukkan inklusivitas, namun sering diabaikan dalam banyak tafsir klasik yang lebih menekankan maskulinitas sebagai norma universal.⁶³ Yuksel membalik paradigma ini dengan menerjemahkan dan menafsirkan secara eksplisit setiap bentuk femininnya.

Dalam hal sintaksis, susunan ayat ini memperlihatkan paralelisme yang simetris. Pola ini menunjukkan kesetaraan dalam setiap kualitas moral dan spiritual yang disebutkan, tanpa ada pengistimewaan terhadap salah satu jenis gender. Dengan mengadopsi metode terjemahan literal dan menyeluruh, Yuksel ingin menghindari bias linguistik yang selama ini lazim dalam banyak tafsir Al-Qur'an.⁶⁴

Akhirnya, pendekatan linguistik Yuksel dalam ayat ini menegaskan bahwa bahasa memiliki peran vital dalam pembentukan wacana. Dengan menyajikan struktur bahasa yang setara, ia mengarahkan pembaca pada pemahaman bahwa kesalehan tidak mengenal jenis gender. Ini sejalan dengan pandangan bahwa Al-Qur'an adalah kitab universal yang tidak terikat pada konstruksi sosial patriarkis tertentu.⁶⁵

Dalam konteks historis, ayat ini diturunkan pada masa awal pembentukan komunitas Muslim di Madinah, di mana peran perempuan dalam ruang publik mulai mengalami transformasi. Menurut Edip Yuksel, ayat ini merupakan respons terhadap budaya patriarkis Arab pra-Islam yang cenderung menyingkirkan perempuan dari partisipasi aktif dalam kehidupan sosial dan

⁶³ Lihat: Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, Oxford University Press, 1999, h. 24.

⁶⁴ Edip Yuksel, *Nineteen: God's Signature in Nature and Scripture*, Brainbow Press, 2009, h. 210.

⁶⁵ Ibid., h. 213.

keagamaan.⁶⁶ Dengan ayat ini, Allah menyamakan ganjaran dan peran spiritual antara laki-laki dan perempuan.

Sebagaimana dicatat dalam sejarah Islam awal, perempuan seperti Khadijah binti Khuwailid, Aisyah, dan Umm Salama memegang peran vital dalam dakwah dan kehidupan intelektual umat. Namun, seiring berkembangnya tafsir yang konservatif, banyak peran tersebut direduksi. Yuksel melihat ini sebagai bentuk pengkhianatan terhadap semangat awal Islam yang menempatkan laki-laki dan perempuan secara setara dalam nilai dan kontribusi.⁶⁷

Yuksel juga mencatat bahwa penegasan kesetaraan dalam ayat ini bukan hanya bersifat spiritual, tetapi juga mencerminkan tanggung jawab sosial yang seimbang. Dalam konteks Madinah yang baru berkembang, ayat ini membentuk identitas kolektif umat Islam yang menggabungkan nilai egalitarianisme dan pengabdian transenden.⁶⁸ Hal ini menandai pergeseran dari sistem patriarki tribalisme menuju komunitas iman yang lebih inklusif.

Ayat ini juga turun setelah banyak ayat yang mengatur peran perempuan dalam rumah tangga dan masyarakat. Oleh karena itu, menurut Yuksel, ayat ini hadir sebagai penegasan bahwa peran domestik perempuan tidak mengurangi nilai spiritual mereka. Dalam kata lain, spiritualitas dalam Islam tidak bersifat hirarkis, melainkan bersifat horizontal dan setara.⁶⁹

Dengan menggarisbawahi bahwa ganjaran dan ampunan disediakan untuk keduanya—laki-laki dan perempuan—tanpa pengecualian, Yuksel menegaskan bahwa tujuan hidup seorang Muslim (baik laki-laki maupun perempuan) adalah untuk mendekat kepada Tuhan melalui amal saleh, bukan berdasarkan jenis kelamin. Ini mencerminkan pesan kesetaraan yang kuat dalam struktur masyarakat ideal Islam.⁷⁰

⁶⁶ Edip Yuksel, *Qur'an: A Reformist Translation*, h. 654.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, Oneworld Publications, 2006, h. 111.

⁶⁹ Edip Yuksel, *Qur'an: A Reformist Translation*, h. 655.

⁷⁰ Ibid.

Menurut Edip Yuksel, pengulangan struktur “laki-laki... dan perempuan...” menunjukkan dengan sangat jelas prinsip kesetaraan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan dalam pandangan Al-Qur’an.⁷¹ Ayat ini membantah asumsi superioritas gender tertentu dalam hal penghargaan dari Tuhan, dan justru menegaskan bahwa kedekatan kepada Tuhan serta balasan atas amal tidak dibedakan berdasarkan jenis kelamin.⁷² Sementara itu, Nasaruddin Umar menyatakan bahwa ayat ini adalah manifestasi paling kuat dari kesetaraan gender dalam teks Al-Qur’an, karena menyebut perempuan dan laki-laki sejajar dalam sepuluh kualitas keutamaan secara eksplisit, tanpa satu pun bentuk subordinasi.⁷³ Ayat ini menjadi landasan penting bahwa perempuan memiliki posisi spiritual, sosial, dan etis yang setara dengan laki-laki, termasuk dalam kontribusinya di ruang publik.

6. Surah Al-Hujurat [49]:13

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ 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.”

Terjemahan Edip Yuksel:

“O people, We created you from a male and a female, and made you into peoples and tribes, that you may recognize one another. The best among you in the sight of God is the most righteous. God is Knowledgeable, Ever-aware.”⁷⁴

⁷¹ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 437.

⁷² Ibid.

⁷³ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Gender dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 167–168.

⁷⁴ Ibid.

Yuksel menekankan bahwa penggunaan kata "*ya ayyuhan-nas*" (wahai manusia) menandakan bahwa pesan ini bersifat universal, tidak dibatasi oleh agama, suku, atau jenis kelamin. Hal ini menunjukkan bahwa dari sudut linguistik, ayat ini beroperasi dalam ranah universal humanism yang inklusif. Tidak ada dikotomi gender dalam penghormatan manusia; yang ada hanyalah kriteria taqwa sebagai tolok ukur.⁷⁵

Kata "*min dzakarin wa untsa*" secara literal berarti "dari laki-laki dan perempuan". Edip Yuksel menafsirkan bagian ini sebagai indikasi bahwa seluruh umat manusia berasal dari pasangan biologis pertama tanpa indikasi superioritas salah satunya. Dalam tafsir tradisional, sering kali dimaknai bahwa laki-laki adalah asal penciptaan dan perempuan adalah turunan, tapi Yuksel menolak hierarki seperti itu dan memilih pendekatan linguistik yang egaliter.⁷⁶

Selanjutnya, frasa "*lita'arafu*" (agar kamu saling mengenal) menggunakan bentuk kata kerja reflektif dari akar '*arafa* (mengetahui), bukan kata yang menunjukkan dominasi atau pertentangan. Dalam konteks linguistik, ini memperlihatkan bahwa keberagaman adalah untuk interaksi yang harmonis, bukan alasan untuk pembentukan struktur dominasi sosial berbasis gender.⁷⁷

Frasa kunci "*inna akramakum 'inda Allahi atqākum*" (sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah adalah yang paling bertakwa) secara eksplisit menghapus seluruh bentuk keunggulan berdasarkan jenis kelamin, suku, atau status sosial. Yuksel menegaskan bahwa ayat ini memuat deklarasi anti-diskriminatif yang kuat dan harus menjadi dasar dalam memaknai relasi gender dalam Islam.⁷⁸

Dalam konteks sejarah, Surah Al-Hujurat diturunkan di Madinah saat komunitas Muslim mulai menghadapi tantangan internal berupa konflik suku, status sosial, dan perbedaan etnis. Ayat ini turun sebagai respon terhadap

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., h. 661.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., h. 662.

pertikaian sosial yang potensial, dan Yuksel menegaskan bahwa ini adalah penegasan Al-Qur'an terhadap prinsip kesetaraan manusia di tengah masyarakat Arab.⁷⁹

Pada zaman pra-Islam, struktur masyarakat Arab bersifat patriarkal dan berlapis secara sosial berdasarkan kabilah, nasab, dan jenis kelamin. Laki-laki memiliki hak lebih dalam hampir semua aspek sosial-politik. Dengan diturunkannya ayat ini, Qur'an mencoba mendobrak struktur itu. Yuksel menyoroti bahwa Al-Qur'an menantang status quo dengan mendefinisikan kemuliaan bukan berdasarkan gender atau garis keturunan, tetapi berdasarkan ketakwaan pribadi.⁸⁰

Dalam sejarah Islam awal, perempuan seperti Umm Salama dan Aisyah mengambil peran intelektual dan politik yang penting. Yuksel menggarisbawahi bahwa ayat ini memberi justifikasi normatif bagi keterlibatan perempuan dalam kehidupan publik—bukan sebagai pengecualian, tapi sebagai bagian dari tatanan keislaman yang adil.⁸¹

Ayat ini juga menjadi kontra narasi terhadap klaim superioritas rasial atau etnis dalam sejarah umat Islam. Yuksel secara eksplisit menyebut bahwa klaim seperti “perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki” atau “lelaki adalah pemimpin perempuan karena penciptaan dan kekuatan” bukanlah bagian dari ajaran Qur'ani, tetapi hasil dari penyusupan doktrin-doktrin patriarkis ke dalam tradisi Islam.⁸²

Dengan menjadikan taqwa sebagai tolok ukur, bukan jenis kelamin atau afiliasi sosial, ayat ini berperan sebagai pondasi Islam pluralistik dan inklusif. Ini adalah prinsip yang, menurut Yuksel, harus menjadi acuan dalam membangun masyarakat Muslim kontemporer yang menjunjung tinggi kesetaraan gender dan hak asasi manusia.⁸³

⁷⁹ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, Oneworld Publications, 2006, h. 123.

⁸⁰ Edip Yuksel, *19: God's Signature in Nature and Scripture*, Brainbow Press, 2009, h.

142.

⁸¹ Edip Yuksel, *Qur'an: A Reformist Translation*, h. 663.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

Menurut Edip Yuksel, ayat ini menegaskan bahwa identitas biologis sebagai laki-laki atau perempuan tidak menentukan superioritas spiritual atau sosial seseorang; yang membedakan hanyalah tingkat ketakwaannya.⁸⁴ Dengan demikian, segala bentuk hierarki berbasis gender bertentangan dengan semangat egalitarianisme yang diajarkan dalam ayat ini.⁸⁵ Nasaruddin Umar juga menafsirkan ayat ini sebagai deklarasi prinsip kesetaraan universal, di mana perbedaan gender, etnis, dan status sosial bukanlah alasan untuk diskriminasi, melainkan sarana untuk saling mengenal dan membangun relasi sosial yang adil.⁸⁶ Keduanya sepakat bahwa ayat ini secara jelas membuka ruang bagi keterlibatan perempuan dalam ruang publik secara setara, karena kriteria kemuliaan tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh kualitas moral dan kontribusi sosialnya.

B. Relevansi Ayat-Ayat tentang Kesetaraan Gender di Ruang Publik dalam Quran A Reformist Translation terhadap Dunia Modern

Dalam relevansi modern, Yuksel menegaskan bahwa pesan utama Al-Qur'an adalah pembebasan dan keadilan, bukan pelestarian sistem sosial yang diskriminatif. Ia mengkritik para pemikir Islam klasik yang menafsirkan ayat-ayat gender dalam kerangka subordinasi perempuan, dan menolak narasi bahwa peran domestik adalah kodrat ilahi.⁸⁷ Melalui pendekatan kontemporer, Yuksel menunjukkan bahwa banyak ayat yang secara substansial mendukung kesetaraan gender dan dapat diterapkan dalam konteks modern tanpa kehilangan makna Qur'ani.

Dalam dunia modern yang menjunjung prinsip-prinsip HAM, kesetaraan, dan kebebasan, pemikiran Yuksel menemukan relevansinya. Ia menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan harus dipahami sebagai entitas otonom yang memiliki peran setara di ranah publik maupun domestik.⁸⁸ Al-Qur'an, menurutnya, tidak

⁸⁴ Edip Yuksel, *Quran: A Reformist Translation* (Brainbow Press, 2007), h. 488.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Gender dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 163.

⁸⁷ Yuksel, *Qur'an: A Reformist Translation*, h. xxii.

⁸⁸ Ibid., h. 377–378.

menghalangi perempuan untuk menjadi pemimpin, hakim, atau pengambil keputusan—yang menghalangi justru adalah tradisi dan tafsir patriarkal.

Yuksel juga mengaitkan pendekatan gender dalam Al-Qur'an dengan perkembangan masyarakat sipil dan demokrasi. Ia melihat prinsip musyawarah, keadilan, dan penghormatan terhadap hak asasi dalam Al-Qur'an sebagai landasan normatif yang kompatibel dengan ide-ide modern tentang kesetaraan dan emansipasi.⁸⁹ Oleh karena itu, penerapan ayat-ayat tersebut di era sekarang harus mempertimbangkan nilai-nilai keadilan substantif, bukan sekadar formalitas syariah.

Lebih lanjut, Yuksel mengajukan argumen bahwa teknologi, pendidikan, dan media sosial bisa menjadi alat emansipasi perempuan Muslim jika nilai-nilai Qur'ani dibaca secara progresif. Ia menolak upaya untuk mengekang kebebasan perempuan atas nama perlindungan moral, dan justru mengajak umat Islam untuk membaca Al-Qur'an dengan cara yang memerdekakan.⁹⁰ Dalam pandangannya, kesetaraan gender bukan hanya tujuan, tetapi juga proses pembebasan dari struktur kuasa yang timpang.

Salah satu contoh relevansi riil dari pemikiran Yuksel adalah kehadiran dan legitimasi kepemimpinan perempuan di Indonesia—yakni Megawati Soekarnoputri dan Puan Maharani. Meskipun sempat mengalami penolakan berdasarkan interpretasi tekstual tentang "kepemimpinan laki-laki atas perempuan", mereka tetap dipandang sah secara konstitusional dan bangsa Indonesia telah menerima pemimpin perempuan sebagai fenomena politik yang legitimate.

Menurut hasil *bahtsul masail* di Munas Alim Ulama NU pada tahun 1997, dikatakan bahwa Islam mengafirmasi kesetaraan hak politik laki-laki dan perempuan, termasuk bagi perempuan untuk memimpin negara.⁹¹ Keputusan ini kemudian dijadikan pijakan legitimasi bagi Megawati ketika menjadi Presiden RI (2001–2004) serta Puan Maharani ketika maju sebagai calon presiden pada Pemilu 2024.⁹² Di sisi hukum dan politik, kedua figur ini menunjukkan bahwa tafsir

⁸⁹ Ibid., h. 315.

⁹⁰ Ibid., h. 742.

⁹¹ DetikNews, "Islam, Puan & Kepemimpinan Perempuan", 9 Agustus 2022.

⁹² Ibid.

kontekstual tidak bertentangan dengan prinsip Qur'ani dan bahkan sesuai dengan cita-cita Islam yang rahmatan lil-'alamin.

Akhirnya, Yuksel melihat bahwa tantangan modern terhadap penafsiran Al-Qur'an bukanlah sekadar akademik, tetapi politis dan sosial. Oleh karena itu, ia mengusulkan proyek rekonstruksi penafsiran Qur'ani yang inklusif, berbasis rasionalitas, dan membuka ruang dialog antara Islam dan nilai-nilai kemanusiaan universal.⁹³ Inilah yang menjadi fondasi dari pendekatan reformis dalam *Qur'an: A Reformist Translation*.

⁹³ Ibid., h. 739–741.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian terhadap ayat-ayat tentang kesetaraan gender dalam *Qur'an: A Reformist Translation* karya Edip Yuksel, ditemukan kesimpulan sebagai berikut:

1. Terdapat enam ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan secara progresif untuk mendukung kesetaraan gender di ruang publik, yaitu QS. Al-Mujādilah ayat 1, QS. At-Taubah ayat 71, QS. An-Nisā' ayat 34, QS. An-Nūr ayat 31, QS. Al-Aḥzāb ayat 35, dan QS. Al-Ḥujurāt ayat 13. Keenam ayat ini dipilih karena mengandung narasi penting mengenai relasi kesetaraan laki-laki dan perempuan di ruang publik.
2. Edip Yuksel menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan pendekatan linguistik, kontekstual, rasional, dan numerologis. Ia menolak tafsir-tafsir tradisional yang bersifat patriarkis dan menekankan pentingnya pembacaan ulang Al-Qur'an yang membebaskan dan berpihak pada kesetaraan. Misalnya, kata *qawwamun* dalam QS. An-Nisā' [4]:34 tidak ditafsirkan sebagai pemimpin mutlak, melainkan penopang dalam relasi kemitraan. Demikian pula, dalam QS. Al-Mujādilah [58]:1 dan QS. At-Taubah [9]:71, Yuksel mengafirmasi suara dan peran aktif perempuan dalam ruang sosial dan spiritual secara setara.
3. Relevansi tafsir Yuksel terhadap dunia modern terletak pada upayanya untuk memutus dominasi tafsir elit yang selama ini meminggirkan perempuan. Dengan pendekatan rasional dan inklusif, Yuksel menempatkan perempuan sebagai subjek aktif dalam masyarakat, yang memiliki hak dan tanggung jawab spiritual, sosial, dan intelektual yang setara dengan laki-laki. Tafsirnya menjadi sangat penting di tengah tuntutan kesetaraan gender dalam berbagai aspek kehidupan publik masa kini.

B. Saran

Setelah menyelesaikan penulisan skripsi ini, penulis menyadari bahwa karya ini masih memiliki banyak kekurangan dan belum dapat dikategorikan sebagai penelitian yang sempurna atau komprehensif. Hal ini tidak terlepas dari keterbatasan penulis sebagai seorang pembelajar yang masih dalam proses belajar dan terus membutuhkan bimbingan. Oleh karena itu, penulis merekomendasikan adanya penelitian lanjutan yang mengkaji lebih dalam *Quran A Reformist Translation* karya Edip Yuksel secara lebih luas, baik dari sisi perbandingan dengan mufassir reformis lainnya maupun dari dampaknya terhadap wacana keislaman kontemporer, khususnya dalam isu-isu kesetaraan gender dan ruang publik.

Penelitian ini sendiri hanya berfokus pada analisis terhadap penafsiran enam ayat Al-Qur'an yang dianggap mewakili semangat kesetaraan gender di ruang publik dalam *Qur'an: A Reformist Translation* karya Edip Yuksel. Penulis menyadari bahwa kajian ini masih sangat terbatas dan memerlukan eksplorasi yang lebih mendalam dari berbagai aspek, termasuk respons kritis terhadap pendekatan reformis ini. Oleh sebab itu, penulis membuka diri terhadap segala kritik dan saran yang bersifat konstruktif, demi perbaikan di masa mendatang. Semoga skripsi ini dapat memberikan kontribusi awal bagi pengembangan wacana tafsir Al-Qur'an yang lebih adil, rasional, dan kontekstual.

DAFTAR PUSTAKA

- Ajizah, Siti Nur. *Gender dalam Perspektif Islam*. Semarang: RaSAIL Media Group, 2012.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Meaning of the Holy Qur'an*. Brentwood, MD: Amana Publications, 2004.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Blackburn, Susan. *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . "Kartini and the Politics of Women's Emancipation in Indonesia." *Asian Studies Review* 24, no. 4 (2000): 439–458.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Fraser, Nancy. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text*, no. 25/26 (1990).
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
- Hidayat, Nur. *Kesetaraan Gender dalam Ruang Publik menurut Pandangan M. Quraish Shihab dalam Buku Perempuan*. Skripsi. [Yogyakarta: tidak disebutkan institusi], [n.d.].
- Kartini, Raden Adjeng. *Habis Gelap Terbitlah Terang*. Jakarta: Balai Pustaka, 2003.
- Kementerian Agama RI. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita*. Jakarta: Kementerian Agama, 1984.
- . *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2004 tentang Pemilu*. Jakarta: Kementerian Agama, 2004.
- Khalifa, Rashad. *The Computer Speaks: God's Message to the World*. Tucson: Islamic Productions International, 1981.
- . *Qur'an: Visual Presentation of the Miracle*. Tucson: Universal Unity, 1982.
- Komisi Pemilihan Umum (KPU). *Laporan Hasil Pemilu 2019*. Jakarta: KPU RI, 2019.
- Lukman, Fadhli. "Studi Kritis atas Qur'an: A Reformist Translation." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Matswah, Akrimi. "Reinterpretasi Ayat-Ayat tentang Relasi Gender dalam Keluarga (Analisis terhadap Penafsiran Edip Yuksel, Dkk)." *Suhuf: Jurnal Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an*, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Mazaya, Viky. "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Sejarah Islam." *SAWWA: Jurnal Studi Gender* 18, no. 2 (2023).

- Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading, MA: Perseus Books, 1991.
- Mulia, Siti Musdah. *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Pickthall, Muhammad Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Qur'an: An Explanatory Translation*. Hyderabad: Government Central Press, 1930.
- Puñ, Gerd R. "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a'." In *The Qur'an as Text*, edited by Stefan Wild, 107–111. Leiden: Brill, 1996.
- Quraishy, Ahmad. *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an*. Bandung: Diponegoro, 1985.
- Rahmawati, Lufi. *Reinterpretasi Makna Nusyuz dalam Al-Qur'an (Kajian atas Penafsiran Edip Yuksel Dkk terhadap QS. An-Nisa':34 dan 128)*. Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2020.
- Safi, Omid. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Shakir, M. H. *The Holy Qur'an: Translated by M.H. Shakir*. New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1983.
- Shihab, M. Quraish. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Stanton, Elizabeth Cady. *The Woman's Bible*. New York: European Publishing Company, 1895.
- Tanjung, Murni. *Teori-Teori Gender dan Seksualitas*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2021.
- The New Encyclopedia Britannica. "Feminism." 15th ed., Vol. 4. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 2002.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- UN Women. *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)*. New York: United Nations, 1979.
- United Nations. *The Universal Declaration of Human Rights*. New York: United Nations, 1948.
- UNFPA. *Programme of Action: International Conference on Population and Development, Cairo 1994*. New York: United Nations Population Fund, 1995.
- Vreede-de Stuers, Cora. *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Perjuangannya*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- . *The Position of Women in Indonesia: A Study of the Minangkabau and the Javanese*. The Hague: W. van Hoeve Ltd., 1960.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- . *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- World Economic Forum. *The Global Gender Gap Report 2020*. Geneva: World Economic Forum, 2020.
- Yuksel, Edip. *Appendix to Qur'an: A Reformist Translation*. Tucson: Brainbow Press, 2007.
- . *Manifesto for Islamic Reform*. Tucson: Brainbow Press, 2008.

- . *Nineteen: God's Signature in Nature and Scripture*. Tucson: Brainbow Press, 2011.
- . *Running Like Zebras: Rethinking the Qur'an*. Tucson: Brainbow Press, 2009.
- Yuksel, Edip, Layth Saleh al-Shaiban, and Martha Schulte-Nafeh. *Qur'an: A Reformist Translation*. Tucson: Brainbow Press, 2007.

CURRICULUM VITAE

A. Identitas Pribadi

1. Full Name : Muhammad Nabil Muallif
2. NIM : 2104026200
3. TTL : Bekasi, 07 Oktober 2002
4. Alamat : Villa Bekasi Indah 2 Blok E7 No.24
5. Kelamin : Laki-laki
6. Agama : Islam
7. Email : nabilmuhammad071002@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. SDIT Al-FIDAA BEKASI, lulus 2014
2. SMPIT AS-SYIFA BS SUBANG, lulus 2017
3. MAS HUSNUL KHOTIMAH BS KUNINGAN, lulus 2020

Curriculum vitae ini dibuat dengan sebenar-benarnya dan diharapkan dapat dimanfaatkan sebagaimana mestinya.

Semarang, 14 Juni 2025

Muhammad Nabil Muallif
2104026200