RESPONS HAFIZAH JMQH
(*JAM'IYYAH MUDĀRASATIL QUR'AN LIL ḤĀFIẒĀT*)
KOTA SEMARANG TERHADAP AYAT-AYAT GENDER
(Studi Living Qur'an)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam

Oleh:

LAYYINATUS SIFA
NIM: 1900029020

PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM

PASCASARJANA

UIN WALISONGO SEMARANG

2025

PERNYATAAN KEASLIAN

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: **Layyinatus Sifa**
NIM	: 1900029020
Judul Penelitian	: **Respons Hafizah JMQH (*Jam'iyyah Mudārasatil Qur'an Lil Ḥāfiẓāt*) Kota Semarang terhadap Ayat-Ayat Gender (Studi Living Qur'an)**
Program Studi	: Studi Islam
Konsentrasi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

RESPONS HAFIZAH JMQH (*JAM'IYYAH MUDĀRASATIL QUR'AN LIL ḤĀFIẒĀT*) KOTA SEMARANG TERHADAP AYAT-AYAT GENDER (Studi Living Qur'an)

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 7 Mei 2025
Pembuat Pernyataan



Layyinatus Sifa
NIM: 1900029020

PENGESAHAN

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA
Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: http://pasca.walisongo.ac.id/

PERSETUJUAN UJIAN PROPOSAL DISERTASI

Disertasi yang ditulis oleh:
Nama lengkap : **Layyinatus Sifa**
NIM : 1900029020
Judul Penelitian : **RESPONS HAFIZAH JMQH (*JAM'IYYAH MUDARASATIL QUR'AN LIL HAFIZAT*) KOTA SEMARANG TERHADAP AYAT-AYAT GENDER (Studi *Living Qur'an*)**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Proposal Disertasi pada tanggal 15 Agustus 2022 dan dinyatakan LULUS serta dapat dijadikan syarat Ujian Komprehensif.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan	tanggal	Tanda tangan
Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag. Ketua Sidang/Penguji	3-10-2023	
Dr. Rokhmadi, M.Ag. Sekretaris Sidang/Penguji	3-10-2023	
Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag. Promotor/Penguji	3-10-2023	
Dr. H. Moh. Fauzi, M.Ag. Ko-Promotor/Penguji	24-10-2023	
Dr. H. Mohamad Arja Imroni, M.Ag. Penguji	3/10-2023	
Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc.,MA. Penguji	3-10-2023	
Dr. H. Ali Imron, M.Ag. Penguji	3/10/2023	

Scanned with ACE Scanner

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA
Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: http://pasca.walisongo.ac.id/

PENGESAHAN PERBAIKAN UJIAN KOMPREHENSIF OLEH MAJELIS PENGUJI UJIAN KOMPREHENSIF

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa makalah komprehensif saudara:

Nama lengkap : **Layyinatus Sifa**
NIM : **1900029020**
Judul Penelitian : **KAJIAN LIVING QUR'AN DALAM MERESPON AYAT-AYAT GENDER DAN RELEVANSINYA TERHADAP UPAYA MEWUJUDKAN RELASI BERKEADILAN**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Komprehenshif pada tanggal 18 September 2024 dan dinyatakan LULUS serta dapat dijadikan syarat Ujian Tertutup.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan	tanggal	Tanda tangan
Prof. Dr. H. Muhyar Fanani, M. Ag. Ketua Sidang/Penguji	8/10/2024	
Dr. Hj. Luthfiyah, M.S.I. Sekretaris Sidang/Penguji	2-10-24	
Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc. Penguji	1-10-24	
Dr. H. Ali Imron, M.Ag. Penguji	1 Okt '24	
Prof. Dr. H. Moh. Fauzi, M.Ag. Penguji	2-10-'24	

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA
Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp./Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: http://pasca.walisongo.ac.id/

PERSETUJUAN DISERTASI UJIAN TERTUTUP

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama lengkap : **Layyinatus Sifa**
NIM : 1900029020
Judul Penelitian : **Respons Hafizah JMQH (*Jam'iyyah Mudārasatil Qur'an lil Ḥāfiẓāt*) Kota Semarang Terhadap Ayat-Ayat Gender (Studi Living Qur'an)**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Disertasi (Tertutup) pada tanggal 2 Juni 2025 dan dinyatakan LULUS serta dapat dijadikan syarat Ujian Promosi Doktor.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan	tanggal	Tanda tangan
Dr. H. Agus Nurhadi, MA. Ketua Sidang/Penguji	12/6/25	
Prof. Dr. H. Mohamamd Nor Ichwan, M.Ag Sekretaris Sidang/Penguji	13/6/25	
Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag Promotor/Penguji	12/6/2025	
Prof. Dr. H. Moh. Fauzi, M.Ag Ko-Promotor/Penguji	12-6-2025	
Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag Penguji 1	11-6-25	
Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc., MA Penguji 2	11-6-25	
Dr. H. Mohamad Arja Imroni, M.Ag Penguji 3	11-6-25	

Dipindai dengan CamScanner

KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA
Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : Layyinatus Sifa

NIM : 1900029020

Judul : Respons Hafizah JMQH (Jam'iyyah Mudarasatil Qur'an lil Hafizat) Kota Semarang terhadap Ayat-Ayat Gender (Studi Living Qur'an)

telah diujikan pada 23 Juni 2025 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag. Ketua/Penguji		
Dr. H. Agus Nurhadi, MA Sekretaris/Penguji		
Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag. Promotor/Penguji		
Prof. Dr. H. Moh Fauzi, M.Ag Kopromotor/Penguji		
Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag Penguji		
Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc., MA Penguji		
Dr. H. Mohamad Arja Imroni, M.Ag Penguji		
Prof. Dr. H. Mohammad Nor Ichwan, M.A Penguji		

NOTA PEMBIMBING

NOTA DINAS

Semarang, 15 April 2025

Kepada Yth.

Direktur Pascasarjana UIN Walisongo

Di Semarang

Assalamualaikum Wr. Wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap Disertasi yang ditulis oleh:

Nama	: Layyinatus Sifa
NIM	: 1900029020
Program Studi	: Studi Islam
Konsentrasi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Penelitian	: **RESPONS HAFIZAH JMQH (*Jam'iyyah Mudārasatil Qur'an lil Hāfizāt*) KOTA SEMARANG TERHADAP AYAT-AYAT GENDER (Studi Living Qur'an)**

Kami memandang bahwa Disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Ujian Tertutup Disertasi.

Wassalamualaikum Wr. Wb.

Promotor	Ko-Promotor
Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag.	Prof. Dr. H. Moh. Fauzi, M.Ag.
NIP. 19690709 199403 1003	NIP. 19720517 199803 1003

ABSTRAK

Judul : **RESPONS HAFIZAH JMQH (*JAM'IYYAH MUDĀRASATIL QUR'AN LIL ḤĀFIẒĀT*) KOTA SEMARANG TERHADAP AYAT-AYAT GENDER (Studi Living Qur'an)**

Penulis : Layyinatus Sifa

NIM : 1900029020

Pemahaman terhadap ayat gender dalam al-Qur'an masih beragam dan seringkali bias. Hal ini mendorong perlunya kajian respons dari kalangan hafizah dalam praktik keberagamaan sehari-hari. Studi ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan: (1) Bagaimana respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender? (2) Mengapa sebagian respons hafizah JMQH Kota Semarang bersifat tradisional-tekstual, faktor-faktor apa yang mempengaruhinya? (3) Bagaimana karakteristik dan implikasi praksis dari respons hafizah JMQH Kota Semarang?. Permasalahan ini dibahas melalui studi lapangan. Sumber data diperoleh melalui wawancara, observasi partisipan, dan studi dokumentasi. Data dianalisis dengan pendekatan Living Qur'an dan analisis deskriptif menggunakan logika induksi.

Kajian ini menunjukkan bahwa: (1) Respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender (kepemimpinan perempuan, kesetaraan gender dan kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*) menunjukkan dominan tradisional-tekstual dibanding holistik-kontekstual. (2) Respons hafizah dominan tradisional-tekstual karena faktor pendidikan, kultur sosial budaya, tafsir yang dibaca dan pengaruh tokoh agama. (3) Respons memiliki karakteristik berbasis pengalaman individu, intertekstualis, adaptif, tekstualis dan kontekstualis. Respon hafizah tersebut berimplikasi pada variasi pemahaman keagamaan, peran sosial serta kebijakan sosial keagamaan. Temuan tersebut memberikan acuan bagi pemahaman hafizah dalam memperbaiki perannya sebagai upaya memberdayakan perempuan.

ABSTRACT

Title : **The Response of Hafizah JMQH (*Jam'iyyah Mudārasatil Qur'an lil Hāfizāt*) Semarang City to Gender Verses (A Study of Living Qur'an)**
Author : Layyinatus Sifa
NIM : 1900029020

Understanding of gender-related verses in the Qur'an remains diverse and is often biased. This condition highlights the need to study the responses of hafizah within the context of daily religious practices. This study aims to answer the following questions: (1) How do hafizah of JMQH Kota Semarang respond to gender-related verses? (2) Why are some of their responses traditional-textual in nature, and what factors influence this? (3) What are the characteristics and practical implications of these responses? This issue is examined through a field study. Data sources were collected through interviews, participant observation, and documentation study. The data were analyzed using the Living Qur'an approach and descriptive analysis employing inductive logic.

The study reveals that: (1) The responses of hafizah from JMQH Kota Semarang to gender-related verses (on female leadership, gender equality, and violence against *nusyūz* women) are predominantly traditional-textual rather than holistic-contextual. (2) This traditional-textual tendency is influenced by factors such as educational background, socio-cultural context, the interpretations they engage with, and the influence of religious figures. (3) The responses are characterized by being individually experienced, intertextual, adaptive, textual, and contextual. These responses have implications for variations in religious understanding, social roles, and socio-religious policies. These findings serve as a reference for empowering hafizah to enhance their roles in promoting women's empowerment.

الملخّص

العنوان : استجابة حافظات جمعية مدارسة القرآن للحافظات (JMQH) بمدينة سمارانغ للآيات المتجندرة (دراسة المعا يشة مع القران)

الكاتب :لينه الصفى

الرقم الجامعي : 1900029020

لا تزال فَهم الآيات المتجندرة في القرآن الكريم متنوّعة وغالبًا ما تكون منحازة. ويُبرز هذا الواقع الحاجة إلى دراسة استجابات الحافظات في سياق الممارسة الدينية اليومية. تهدف هذه الدراسة إلى الإجابةعلى الأسئلة التالية: (1) كيف تستجيب الحافظات من عضوات جمعية تعليم القرآن للحافظات (JMQH) في مدينة سمارانغ للآيات المتجندرة ؟ (2) لماذا تتسم بعض استجابات الحافظات بطابع تقليدي–نصي، وما العوامل التي تؤثر في ذلك؟ (3) ما هي خصائص هذه الاستجابات وما آثارها العملية؟ تُناقش هذه الإشكالية من خلال دراسة ميدانية، حيث جُمعت البيانات عبر المقابلات، والملاحظة بالمشاركة، ودراسة الوثائق. وقد تم تحليل البيانات باستخدام مقاربة "القرآن الحي" وتحليل وصفي يستند إلى المنطق الاستقرائي.

وقد أظهرت الدراسة ما يلي: (1) أن استجابات الحافظات في JMQH بمدينة سمارانغ للآيات المتجندرة (مثل قيادة المرأة، المساواة بين الجنسين، والعنف ضد المرأة الناشز) يغلب عليها الطابع التقليدي–النصي أكثر من الفهم الشمولي–السياقي . (2) يعود هذا الميل إلى التفسير التقليدي–النصي إلى عوامل مثل الخلفية التعليمية، والثقافة الاجتماعية، والتفاسير التي يقرأنها، وتأثير الشخصيات الدينية . (3)تتسم استجابات الحافظات بخصائص ترتكز على الخبرة الفردية، والتفسير التداخلي للنصوص، والمرونة، والنصية، والسياقية. وتنعكس هذه الاستجابات على تنوع الفهم الديني، والأدوار الاجتماعية، والسياسات الاجتماعية الدينية. وتُعد هذه النتائج مرجعًا لفهم الحافظات في سبيل تعزيز أدوارهن نحو تمكين المرأة.

TRANSLITERASI

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No	Arab	Latin	No	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan	16	ط	ṭ
2	ب	B	17	ظ	ẓ
3	ت	T	18	ع	‘
4	ث	ṡ	19	غ	g
5	ج	J	20	ف	f
6	ح	ḥ	21	ق	q
7	خ	Kh	22	ك	k
8	د	D	23	ل	l
9	ذ	Ż	24	م	m
10	ر	R	25	ن	n
11	ز	Z	26	و	w
12	س	S	27	ه	h
13	ش	Sy	28	ء	‘
14	ص	ṣ	29	ي	y
15	ض	ḍ			

2. Vokal Pendek

..َ..... = a	كَتَبَ	*kataba*
..ِ.. = i	سُئِلَ	*su'ila*
.....ُ = u	يَذْهَبُ	*yażhabu*

4. Vokal Panjang

..اَ..... = ā	قَالَ	*qāla*
..اِيْ.. = ī	قِيْلَ	*qīla*
..اُوْ... = ū	يَقُوْلُ	*yaqūlu*

3. Diftong

..اَيْ..... =	كَيْفَ	*kaifa*
..اَوْ.. =	حَوْلَ	*ḥaula*

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras. dengan teks Arabnya

MOTTO

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ

Wahai manusia sesungguhnya Kami menciptakan kamu sekalian dari seorang pria dan seorang wanita dan kami menjadikan kamu berbagai bangsa dan suku, agar kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantaramu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa, Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal, (Q.S. Al-Hujurāt:13).

PERSEMBAHAN

Disertasi ini saya persembahkan kepada:

1. Kedua orang tua, Bapak Mahmudi dan Ibu Ummi Hikmah, serta saudaraku Arina Rokhil dan Syamsu Duha.
2. Suami tercinta, Winarto dan putra putriku, Raja Maulana Madani Arfa, Sulthonul Hafidz Al-Mubarok dan Ratu Haqiqatul Mahabbah.
3. Bapak mertua Sutrisno (alm.) dan Ibu Sinem.

KATA PENGANTAR

Bismillāhirraḥmānirraḥīm

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, yang telah memberikan taufiq dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan disertasi ini. Dalam proses penyusunan disertasi ini, penulis juga banyak mendapatkan bimbingan, masukan dan saran-saran, serta bantuan dari berbagai pihak. Sehingga sudah seharusnya sebagai ungkapan rasa syukur, penulis menyampaikan terimakasih yang tak terhingga kepada yang terhormat:

1. Rektor UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag.
2. Direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Muhyar Fanani, M. Ag., dan Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag. selaku Wakil Direktur serta segenap pengelola yang telah melakukan berbagai upaya, terobosan dan juga motivasi kepada para mahasiswa agar dapat menyelesaikan studinya.
3. Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag. selaku Promotor dan Prof. Dr. H. Moh. Fauzi, M.Ag. selaku Kopromotor yang telah meluangkan waktunya untuk memberikan bimbingan,

arahan, dan masukan dengan penuh ketulusan dan kesabaran.

4. Prof. Dr. H. Rahardjo, M.Ed., selaku Kaprodi dan Dr. H. Agus Nurhadi, M.A., selaku sekprodi S3 Program Pascasarjana UIN Walisongo yang memberikan kemudahan dan kelancaran proses administrasi penyelesaian studi kepada penulis.
5. Para Dosen Program Pascasarjana UIN Walisongo yang telah mencurahkan ilmunya dan meluangkan waktunya untuk berdiskusi di sela-sela kesibukannya.
6. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Dr. H. Mokh Sya'roni, M.Ag., Wakil Dekan I Dr. Hj. Sri Purwaningsih, M.Ag., Wakil Dekan II Dr. H. Mundhir, M.Ag., dan Wakil Dekan III H. Sukendar, M.A., PhD., yang telah mensupport penulis dalam menyelesaikan Disertasi.
7. Para pegawai, staf dan semua tenaga kependidikan di lingkungan UIN Walisongo Semarang yang telah membimbing, memberikan arahan dan memberikan fasilitas yang penulis perlukan.
8. Suamiku tercinta Winarto, M.S.I yang setia dan sabar mendampingi dalam proses maupun dalam penyelesaian disertasi ini. Buah hatiku tercinta: Raja Maulana Madani Arfa, Sulthonul Hafidz Al-Mubarak dan Ratu Haqiqatul

Mahabbah yang menjadi motivator dalam menjalani hidup ini.

9. Orang tua penulis, Bapak Mahmudi dan Ibu Ummi Hikmah yang senantiasa mendoakan dan mensupport penulis, serta membantu banyak hal dalam penyelesaian disertasi ini.
10. Segenap Ibu Nyai pengurus JMQH dari tingkat pusat sampai Kota Semarang, serta para Ibu Nyai anggota JMQH Kota Semarang yang telah berbagi pengetahuan dan pengalamannya serta bersedia meluangkan waktunya untuk berbagi informasi kepada penulis.

Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, baik secara langsung maupun tidak langsung memberikan bantuan di dalam penulisan disertasi ini. Penulis tidak dapat membalas kebaikan semua pihak atas segala bantuan yang telah diberikan, hanya doa dan harapan semoga Allah SWT memberikan balasan yang lebih baik, *Jazākumullah aḥsanal jazā', jazā'an kaśīran*, amin.

Semarang, 7 Mei 2025

Layyinatus Sifa

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
PERNYATAAN KEASLIAN ii
PENGESAHAN iii
NOTA PEMBIMBING vii
ABSTRAK viii
TRANSLITERASI xi
MOTTO xiii
PERSEMBAHAN xiv
KATA PENGANTAR xv
DAFTAR ISI xviii
DAFTAR TABEL xxii
DAFTAR GAMBAR xxiii

BAB I: PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Rumusan Masalah 18
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian 18
D. Kajian Pustaka 20
E. Kerangka Berpikir 24
F. Metode Penelitian 31
G. Sistematika Pembahasan 46

BAB II: AYAT GENDER, PENAFSIRAN ULAMA DAN LIVING QUR'AN 49
A. Konsep Gender dalam Al-Qur'an 49

B. Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an 59
1. Kepemimpinan Perempuan 61
2. Kesetaraan Gender (*Gender Equality*) 71
3. Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz* 78
C. Penafsiran Ulama terhadap Ayat Gender..... 93
1. Ibnu Kaṡir 99
2. M. Rasyīd Riḍā 104
3. M. Quraish Shihab 112
D. Respons terhadap Ayat Gender dalam Kajian Living Qur'an 118
1. Living Qur'an; Definisi dan Sejarah Perkembangannya 118
2. Jenis-Jenis Respons dalam Kajian Living Qur'an..... 128

BAB III: PROFIL JMQH *(JAM'IYYAH MUDĀRASATIL QUR'ĀN LIL ḤAFIẒĀT*) KOTA SEMARANG..... 155
A. Mengenal JMQH..... 155
1. Sejarah Berdirinya Organisasi 157
2. Program Kegiatan dan Visi Misi..... 166
3. Makna Lambang JMQH 176
B. JMQH Kota Semarang..... 178
1. Profil Anggota JMQH Kota Semarang 182
2. Hafizah JMQH Kota Semarang dan Isu Gender..... 199

BAB IV: RESPONS HAFIZAH JMQH KOTA SEMARANG TERHADAP AYAT-AYAT GENDER DAN FAKTOR YANG MEMPENGARUHINYA 203
A. Respons Eksegesis 203
B. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Respons Hafizah JMQH Kota Semarang 245

BAB V: KARAKTERISTIK DAN IMPLIKASI LIVING QUR'AN HAFIZAH JMQH KOTA SEMARANG..... 281
A. Karakteristik Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang..... 281
1. Berbasis pada Pengalaman Individu . 282
2. Intertekstualitas 286
3. Adaptif 293
4. Respons Bersifat Tekstual dan Kontekstual 295
B. Implikasi Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang 300
1. Pemahaman Keagamaan 301
2. Peran Sosial..... 306
3. Kebijakan Keagamaan dan Sosial..... 309

BAB VI: PENUTUP..... 312
A. Kesimpulan 312
B. Implikasi Hasil Penelitian 314
C. Saran 316

D. Kata Penutup..... 318

DAFTAR PUSTAKA..... 320
LAMPIRAN-LAMPIRAN 346
RIWAYAT HIDUP..... 351

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 Data Informan, 38.
Tabel 2.1 Perbedaan Gender dan Seks, 55.
Tabel 4.1 Respons Eksegesis Hafizah JMQH Kota Semarang, 236.
Tabel 4.2 Pendekatan dalam Respons Ekesegesis, 238.
Tabel 4.3 Bentuk Ketidakadilan Gender dalam Respons Hafizah, 243.
Tabel 4.4 Transformasi Teks ke Praktik Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang dan Faktor yang Mempengaruhi, 278.
Table 5.1 Karakteristik Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang, 299.
Tabel 5.2 Implikasi Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang, 310.

DAFTAR GAMBAR

Gambar 3.1 Lambang JMQH, 178.
Gambar 3.2 Silsilah Ibu Nyai Fitriatul Ma'shumah, 185.
Gambar 5.1 Bagan Proses Intertekstualitas, 288.

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Problematika relasi gender dalam masyarakat Muslim Indonesia, termasuk di kalangan penghafal al-Qur'an (hafizah), masih memperlihatkan adanya bias, ketimpangan, dan ketidakadilan. Fenomena bias gender juga tampak dalam berbagai praktik sosial keagamaan di tingkat lokal. Dalam beberapa komunitas muslim konservatif, perempuan dilarang untuk menjadi imam, khatib, atau bahkan sekedar memimpin doa dan membacakan ayat suci al-Qur'an di forum publik karena dianggap menyalahi norma syar'i. Contoh lain, di salah satu sekolah berbasis Islam di Kota Semarang, proses rekruitmen guru perempuan mensyaratkan tidak menggunakan kosmetik berlebihan.[1]

Beberapa hal lain juga terlihat seperti aturan yang berlaku dalam masyarakat yang berupa aturan pakaian pada perempuan, larangan memimpin kegiatan keagamaan dan pembatasan mobilitas perempuan, penafsiran teks

[1] Wawancara dengan Ibu Nyai Hanik Muthmainnah, 6 Agustus 2024.

keagamaan yang bias[2] dan budaya suatu masyarakat yang kental dengan budaya patriarki. Sebagaimana hadis yang menyatakan bahwa suara perempuan adalah aurat dan larangan perempuan bepergian tanpa mahram.[3] Hal ini menunjukkan bagaimana teks keagamaan yang dipahami secara tekstual dan konservatif menghasilkan eksklusifitas perempuan dari ruang keagamaan publik.

Badan Pusat Statistika mencatat sepanjang tahun 2023 angka Indeks Ketimpangan Gender (IKG) Indonesia sebanyak 0,447, angka tersebut mengalami penurunan

---

[2] Contoh penafsiran pada ayat tentang waris, pembagian waris dengan bagian yang lebih banyak bagi laki-laki diartikan sebagai tanda keutamaan laki-laki dibanding perempuan, begitu pula dengan ayat tentang saksi, ayat tentang kepemimpinan dan ayat tentang poligami. Dengan penafsiran yang bias, ayat-ayat tersebut menghasilkan kesimpulan bahwa laki-laki berada satu tingkat lebih mulia dibandingkan perempuan tanpa melihat konteks sosial budaya pada masa turunnya ayat tersebut.

[3] Hadis tentang suara perempuan adalah aurat yang berbunyi المرأ ة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان, selengkapnya lihat Muhammad Abū Īsā al-Tirmiẓi, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan at-Tirmiẓi*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Turats al-Arabiy, tth). Hadis tentang larangan perempuan bepergian tanpa mahram berbunyi: لا تسا فر المر أة ثلا ثة ايام الا مع ذي محرم. Selengkapnya lihat Imam al-Bukhāri, *Ṣaḥiḥ al-Bukhāri*, Jilid I, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1990. Dalam diskursus gender, hadis-hadis seperti ini disebut dengan hadis missogini, yaitu hadis yang bernada kebencian terhadap perempuan. Dalam istilah terminologi berarti sebuah teks yang secara ẓahir memojokkan dan merendahkan derajat perempuan.

sebanyak 1,012 poin dibandingkan tahun sebelumnya. Penurunan tersebut merupakan salah satu indikasi adanya perbaikan pada beberapa dimensi, seperti dimensi kesehatan reproduksi, dimensi pemberdayaan dan dimensi pasar tenaga kerja.[4] Meskipun telah mengalami penuruan yang signifikan, pemberdayaan dan sosialisasi tentang kesetaraan gender perlu terus dilakukan untuk merealisasikan kesamaan kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan serta mendapatkan hak-haknya sebagai manusia serta turut serta dalam memajukan masyarakat dan negara dalam berbagai aspek.

Fakta lainnya yaitu dalam aspek partisipasi angkatan kerja. Tingkat partisipasi angkatan kerja perempuan (TPAK-P) hanya mencapai 56%, sedangkan laki-laki mencapai 84%. Data tersebut menunjukkan adanya *gap* sebanyak 28%. Ketimpangan tersebut juga tidak hanya dalam aspek jumlah, tetapi juga dalam aspek kualitas dan jenis pekerjaan yang diakses oleh perempuan yang

[4] www.bps.go.id, "Indeks Ketimpangan Gender (IKG) Indonesia Mengalami Penurunan yang Signifikan Menjadi 0,447, Menunjukkan Perbaikan yang Stabil dalam Kesetaraan Gender", diakses pada 23 Oktober 2024, https://www.bps.go.id/id/pressrelease/2024/05/06/2387/indeks-ketimpangan-gender--ikg--indonesia-mengalami-penurunan-yang-signifikan-menjadi-0-447--menunjukkan-perbaikan-yang-stabil-dalam-kesetaraan-gender.html,

cenderung terkonsentrasi pada sektor informal dan bergaji rendah.[5]

Idelanya, al-Qur'an merupakan pedoman hidup umat Islam yang sarat dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan, termasuk dalam hal relasi antara laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa ayat al-Qur'an dijelaskan bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan dengan hak dan kewajiban yang sama sebagai hamba Allah sebagaimana dalam al-Qur'an:

فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik, Q.S. al-Imrān/3: 195.

[5] https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/MjIwMCMy/tingkat-partisipasi-angkatan-kerja-menurut-jenis-kelamin.html, diakses pada 7 Juni 2025.

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana, Q.S. al-Taubah/9:71.

مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan, Q.S al-Nahl/16: 97.

Kajian Living Qur’an bertujuan untuk memahami bagaimana teks al-Qur’an "dihidupkan" melalui respons, pemahaman, dan praktik umat Muslim dalam kehidupan sehari-hari. Pendekatan ini menekankan pentingnya konteks sosial, budaya, dan pengalaman personal dalam membentuk pemaknaan terhadap teks suci. Dalam hal ini, respons hafizah terhadap ayat-ayat gender menjadi signifikan untuk dikaji, karena mereka memiliki kedekatan khusus dengan

al-Qur'an sebagai penghafal, namun tetap berada dalam struktur sosial yang patriarkal. Kedekatan ini menjadikan perspektif mereka unik dan penting dalam mengungkap dinamika tafsir dan penghayatan ayat-ayat gender. Oleh karena itu, pengalaman dan suara hafizah dapat membuka ruang bagi pembacaan yang lebih kontekstual, empatik, dan inklusif terhadap teks-teks al-Qur'an.

Meski demikian, organisasi *Jam'iyyah Mudārasatil Qur'an lil Ḥāfiẓāt* (JMQH) Kota Semarang memperlihatkan dinamika sosial-keagamaan yang unik. Di satu sisi, para anggotanya adalah para hafizah yang aktif dalam aktivitas publik seperti dakwah, pendidikan, dan sosial keagamaan. Namun di sisi lain, sebagian besar dari mereka masih menunjukkan pola pikir dan pemahaman yang tradisional terhadap ayat-ayat gender. Fenomena ini membuka ruang diskusi mengapa perempuan yang memiliki kedekatan dengan al-Qur'an tidak serta merta memiliki pandangan progresif terhadap ayat-ayat yang menyangkut hak dan peran mereka.

Penelitian ini akan dibatasi pada tiga tema yaitu kepemimpinan perempuan, kesetaraan gender (*gender equality)* dan kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*. Tema pertama terdapat dalam beberapa ayat al-Qur'an, diantaranya dalam Q.S. al-Nisa/4: 34:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.

Q.S. al-Naml/27: 23

إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.

Laporan Indeks Ketimpangan Gender (Gender Inequality Index/GII) UNDP tahun 2023 menempatkan Indonesia pada peringkat 110 dari 170 negara. Hal ini menunjukkan masih adanya ketimpangan partisipasi perempuan dalam ranah politik dan kepemimpinan formal.[6] Dalam konteks lokal, riset oleh Kementerian PPPA dan Komnas Perempuan (2022) menemukan bahwa norma budaya dan agama masih sering digunakan sebagai alasan untuk menolak perempuan menjadi pemimpin di banyak komunitas, termasuk komunitas keagamaan.[7] Di beberapa

[6] Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, *Pembangunan Manusia Berbasis Gender 2023*, Jakarta: Kemen PPPA, 2023, 1.

[7] Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak. (15 Desember 2022). *Siaran Pers No. B-628/SETMEN/HM.02.04/12/2022: Peran Lembaga*

daerah, kepemimpinan perempuan dalam institusi keagamaan dan pesantren juga masih sangat terbatas dan seringkali bersifat simbolik.[8]

Menurut Muhamamd Ihsan dari Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Anak RI sebagaimana dikutip oleh Nila Sastrawaty bahwa kualitas hidup perempuan di satu dasawarsa terakhir sudah membaik, perempuan Indonesia adalah sumber daya potensial yang apabila diberi kesempatan akan maju dan meningkatkan kualitasnya secara mandiri dan menjadi penggerak dalam dimensi kehidupan dan pembangunan bangsa. Namun masih ada fakta kurang menyenangkan bagi perempuan seperti masih tingginya tingkat kekerasan pada perempuan, kesenjangan pembangaunan antara laki-laki dan perempuan, terbatasnya akses sebagian perempuan terhadap fasilitas kesehatan yang lebih baik, pendidikan yang lebih tinggi, kurangnya peran perempuan dalam lembaga publik

Keagamaan Penting dalam Upaya Perlindungan Perempuan dan Anak. Jakarta: PPPA.

[8] Zakiyah, "Female Leadership in Indonesian Pesantren; Kepemimpinan Perempuan di Pesantren", *Junal Penamas* Vol. 29 No. 2, 2016. Diakses pada 8 Juni 2025. DOI: https://penamas.kemenag.go.id/index.php/penamas/article/view/28

yang lebih luas (seperti partisipasi di bidang politik dan jabatan strategis di bidang pemerintahan).[9]

Isu kepemimpinan perempuan juga masih menjadi pro dan kontra dikalangan para pakar. Sebagaimana pendapat Wahbah Zuhaili dalam kitab *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu,* ia memaparkan bahwa tugas menjadi seorang pemimpin hanya boleh diemban oleh laki-laki. Ia menambahkan bahwa syarat menjadi seorang pemimpin adalah muslim, merdeka, laki-laki, berakal, baligh, mampu dan berasal dari suku Quraish.[10] Pendapat berbeda diuangkapkan oleh Husein Muhammad, ia berpendapat bahwa ayat tentang *qawwām* harus diletakkan dalam konteks sosial pada masa al-Qur'an diturunkan dimana pada masa itu perempuan berada dalam kelas sosial rendah dan tidak memiliki hak, maka ayat tersebut berbicara tentang realitas sosial pada masa tersebut. Ia menambahkan bahwa ayat tersebut tidak bersifat normatif yang berlaku di semua zaman, sehingga pada dasarnya al-Qur'an tidak

---

[9] Nila Sastrawaty, "Pro-Kontra Perempuan dan Politik dalam Perspektif Feminisme Muslim", *Jurnal Sipakalebbi,* Vol. 7 No. 1, 2023, 60, diakses 9 Juli 2024, DOI**:** https://doi.org/10.24252/sipakallebbi.v7i1.37432

[10] Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, Jilid 8, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), 67.

mengharuskan laki-laki menjadi pemimpin dalam ruang publik maupun domestik.[11]

Meskipun jumlah perempuan yang mendapatkan kesempatan pendidikan, pekerjaan maupun jabatan sudah banyak, akan tetapi masih ada sebagian masyarakat yang melihat hal tersebut sebagai hal tabu dan tidak tepat. Pendapat kelompok ini didasarkan pada penafsiran secara tekstual terhadap Q.S. al-Nisa/4: 34 dan adanya hadis larangan seorang perempuan menjadi pemimpin **لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة**.[12] Pada masa sekarang, telah banyak organisasi yang dipimpin oleh perempuan, dan kepemimpinannya memiliki pengaruh yang besar dalam masyarakat. Bahkan Indonesia tercatat pernah dipimpin oleh presiden perempuan, dan beberapa menteri perempuan yang terbukti mampu memimpin dengan kemampuan yang baik. Begitu juga organisasi JMQH pemimpinnya adalah seorang hafizah mulai dari tingkat pusat sampai dengan kecamatan. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan juga memiliki kemampuan untuk memimpin dengan baik. Dari fakta ini penulis melihat

[11] Husein Muhamamd, *Islam Agama Ramah Perempuan*, (Yogaykarta: IRCiSoD, 2004), 91.

[12] Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah al-Ju'fi al-Bukhari, *Shahīh Bukhāri,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1315), Jilid 6, No hadis 6686, 2600.

perlunya diteliti lebih lanjut terkait pemahaman para hafizah atas ayat kepemimpinan perempuan, bagaimana mereka memahami, menginternalisasi dan mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari.

Isu tentang kepemimpinan perempuan ini mencakup kepemimpinan dalam ruang publik dan kepemimpinan dalam ruang domestik. Dalam Q.S. al-Nisa/4: 34 disebutkan secara tekstual bahwa laki-laki merupakan pemimpin bagi perempuan. Beberapa ulama berpendapat bahwa ayat ini berlaku dalam ranah domestik, seperti al-Zamakhsyari yang menjelaskan bahwa laki-laki berkewajiban melaksanakan amar ma'ruf nahi munkar kepada perempuan, sebagaimana penguasa terhadap rakyatnya.[13] Al-Suyūṭi memaknainya dengan "laki-laki sebagai penguasa (*musallithun*) atas perempuan".[14] Pendapat tersebut mengindikasikan posisi mutlak seorang laki-laki sebagai pemimpin dalam sebuah keluarga. Sebagaimana dalam ruang domestik, kepemimpinan perempuan di ruang publik juga mengalami perdebatan.

---

[13] Al-Zamakhsyari, *Al-Kasyāf an Haqāiq al-Tanzīl wa Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wīl*, Juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-Arabiyyah, 1429 H/2008 M), 523.

[14] Jalāluddīn al-Suyūṭi, *Tafsir al-Jalālayn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1958), 44.

Meskipun perdebatan tentang kepemimpinan perempuan secara nasional telah mereda, kenyataannya di akar rumput menunjukkan bahwa masih terdapat problematika konseptual dan praksis, khususnya dalam komunitas Muslim berbasis pesantren dan lembaga keagamaan. Sebagaian masyarakat masih memahami teks keagamaan seacra tekstual yang meneguhkan laki-laki sebagai pemimpin mutlak dalam ranah domestik maupun publik. Hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan perempuan belum sepenuhnya diterima sebagai suatu hal yang wajar, melainkan sebuah penyimpangan dari norma keagamaan tradisional. Penolakan kepemimpinan perempuan, pembatasan perempuan dalam mengambil keputusan dan mengikuti kegiatan publik menjadi bukti bahwa tema kepemimpinan perempuan tetap aktual dalam konteks lokal dan perlu dikaji lebih dalam.

Ketimpangan relasi yang terjadi antara laki-laki dan perempuan dalam ruang domestik maupun publik menyebabkan munculnya ketidakadilan dalam berbagai aspek. Beberapa ayat al-Qur'an menegaskan kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan baik dalam ruang publik maupun domestik, sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah/2: 187:

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka.

إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّآئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

Ayat-ayat tentang kesetaraan gender akan menjadi fokus tema kedua dalam penelitian ini. Penelitian akan menelusuri bagaimana para hafizah JMQH Kota Semarang memahami relasi ideal antara laki-laki dan perempuan berdasarkan ayat-ayat tersebut. Selain itu, kajian ini juga akan mengungkap respons mereka terhadap makna ayat-ayat gender dalam konteks pengalaman personal dan sosial mereka sebagai perempuan. Pemahaman ini akan ditelusuri lebih lanjut melalui pengamatan terhadap bagaimana mereka mengimplementasikan nilai-nilai kesetaraan tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian,

tema ini diharapkan dapat memperlihatkan dinamika tafsir dan praksis keagamaan yang hidup di tengah komunitas hafizah.

Tema kesetaraan gender merupakan tema yang memiliki benang merah dengan isu-isu gender lainnya. Tema ini menjadi penting karena sebagian besar hafizah yang tumbuh di lingkungan tradisional konservatif masih menginternalisasi konsep gender secara dikotomis, dengan menganggap bahwa laki-laki lebih rasional dan pantas di ruang publik, sementara perempuan lebih emosional dan cocok di ruang domestik. BPS juga mencatat Indeks Pembangunan Gender (IPG) tahun 2023 adalah sebanyak 91,85%.[15] Meskipun mengalami peningkatan dibanding tahun sebelumnya, masih ditemukan kesenjangan dalam beberapa bidang seperti pendidikan, kesehatan, ekonomi, politik dan ketenagakerjaan.

Isu terakhir dalam penelitian ini adalah tentang kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*. Kekerasan terhadap perempuan masih banyak ditemukan di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia. Salah satu penyebab tingginya angka kekerasan adalah faktor pemahaman gender dan

[15] https://www.bps.go.id/id/statistics-table/2/NDYzIzI=/indeks-pembangunan-gender-ipg-.html, Diakses pada 8 Juni 2025.

budaya patriarki, relasi kuasa yang timpang, *role modeling* (perilaku hasil meniru) dan pemahaman teks keagamaan yang bias.[16] Al-Qur'an menyebutkan kata "*ḍaraba"* yang berarti memukul pada Q.S. al-Nisa/4: 34, hal ini seringkali dijadikan legitimasi diperbolehkannya terjadinya kekerasan terhadap perempuan. Gagasan bahwa pemukulan merupakan hak bagi laki-laki terhadap perempuan *nusyūz* tentunya sangat kontradiksi dengan nilai-nilai universal Islam yang menekankan pada perdamaian, kasih sayang dan saling menghargai.

Sementara itu, data dari Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) dalam Catatan Tahunan (Catahu) 2024 mencatat bahwa terdapat 445.502 kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), kekerasan seksual, kekerasan berbasis komunitas, serta kekerasan yang terjadi di ruang publik dan dunia maya. Dari data tersebut, sebanyak 75% adalah kekerasan yang terjadi di ranah privat, terutama KDRT yang melibatkan suami sebagai pelaku utama.[17] Hal ini

[16] Kurnia Muhajarah, "Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Rumah Tangga; Perspektif Sosio-Budaya, Hukum dan Agama", *Jurnal Sawwa,* Vol. 11 No. 2, 2016, 134, diakses 8 Mei 2023, DOI:10.21580/sa.v11i2.1452

[17] https://komnasperempuan.go.id/download-file/1316, diakses pada 7 Juni 2025.

menunjukkan bahwa rumah yang semestinya menjadi ruang aman, justru menjadi tempat paling rentan bagi perempuan. Selain itu, komnas perempuan juga mencatat peningkatan kasus kekerasan berbasis agama dan budaya, dimana ajaran keagamaan kerap digunakan untuk mebenarkan diskriminasi dan kekerasan terhadap perempuan.

Pemilihan ketiga tema ini juga didasarkan pada pertimbangan sensitivitas dan relevansi konteks sosial informan. isu gender lainnya seperti poligami, waris dan aurat bersifat lebih personal dan sensitif, sehingga sangat memungkinkan menimbulkan resistensi dan ketidakterbukaan dalam wawancara. Ketiga tema yang dipilih dalam penelitian ini cenderung lebih bersifat netral dan dan representatif dalam menggali fenomena sosial keagamaan yang dihadapi oleh hafizah dalam kehidupan sehari-hari.

Hafizah yang tinggal di kota Semarang menghadapi dinamika tersendiri dengan berbagai tantangan hidup di kota urban. Berdasarkan data divisi Kominfo JMQH kota Semarang, terdapat 309 hafizah tergabung dalam organisasi JMQH kota Semarang.[18] Semua anggota tersebut

[18] Update data pada tanggal 29 Juli 2024, data tersebut merupakan jumlah anggota yang telah mencetak SIMQU (kartu keanggotaan) pada pengurus JMQH Kota Semarang.

melakukan peran ganda dalam kehidupan sehari-harinya, sebagai seorang hafizah, ibu rumah tangga dan sebagian mereka adalah guru, pengasuh pondok pesantren dan juga melakukan beberapa kegiatan ekonomi. Pengalaman sebagai seorang perempuan dengan berbagai peran, sehari-hari berinteraksi dengan al-Qur'an, menarik untuk diteliti bagaimanakah respons mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan peran, fungsi dan tanggung jawab serta relasi antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan bermasyarakat, atau selanjutnya disebut dengan ayat-ayat gender dan lebih spesifik terhadap tiga tema di atas.

Di tengah kondisi ini, komunitas hafizah memiliki posisi strategis. Mereka adalah kelompok perempuan yang dekat dengan teks al-Qur'an dan secara konsisten menjaga dan membaca ayat-ayatnya. Akan tetapi bagaimana mereka memahami dan merespons ayat-ayat gender belum banyak diteliti, khususnya dari kalangan non-elit seperti hafizah JMQH Kota Semarang. padahal mereka memiliki peran sosial dan keagamaan yang signifikan baik sebagai pendidik, ibu rumah tangga, maupun penggerak komunitas perempuan.

Kajian ini penting untuk melihat bagaimana Living Qur'an mewujud dalam respons para hafizah terhadap ayat-ayat gender. Bagaimana mereka memaknai ayat tentang

kepemimpinan, kesetaraan gender serta kekerasan terhadap perempuan nusyuz yang akan mencerminkan wajah praksis Islam di masyarakat. Oleh karena itu penelitian ini bertujuan untuk menelusuri respons, pemahaman dan praktik keagamaan hafiah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender, faktor-faktor yang mempengaruhi serta karakteristik dan implikasinya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka penelitian ini berupaya menjawab tiga rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender?
2. Mengapa respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender dominan bersifat tradisional-tekstual, faktor-faktor apa yang mempengaruhinya?
3. Bagaimana karakteristik dan implikasi praksis dari respons hafizah JMQH Kota Semarang?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menjawab permasalahan secara teoretis dengan pendekatan Living

Qur'an dalam konteks respons terhadap ayat-ayat gender. Secara khusus, tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Menganalisis bentuk-bentuk respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender.
2. Menganalisis mengapa sebagian respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender bersifat tradisional-tekstual, faktor-faktor apa yang mempengaruhi.
3. Mengeksplorasi karakteristik dan implikasi praksis dari respons hafizah JMQH terhadap ayat-ayat gender.

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Sosial-Keagamaan: Memberikan pemahaman kontekstual dan reflektif bagi komunitas penghafal al-Qur'an, khususnya perempuan, dalam menghidupkan nilai-nilai al-Qur'an secara adil di ruang sosial.
2. Pendidikan dan Dakwah: Menjadi bahan rujukan bagi pengajar tahfiz, guru madrasah, dan aktivis dakwah dalam mengembangkan pendekatan pembelajaran dan dakwah yang peka gender serta berbasis pengalaman perempuan.
3. Kebijakan: Menjadi masukan bagi lembaga keagamaan dan pemerintah dalam menyusun program pemberdayaan perempuan berbasis nilai-nilai Qur'ani

yang kontekstual, khususnya di komunitas pesantren atau majelis tahfiz perempuan.

D. Kajian Pustaka

Untuk menghindari pengulangan pada kajian dengan tema yang sama, berikut penulis sajikan penelitian-penelitian sebelumnya yang ditemukan. Kajian pustaka dalam penelitian ini penulis batasi terkait tema Living Qur'an dan gender sebagai berikut:

Sebuah disertasi berjudul *Transformasi Teks ke Praktik; Studi Pemahaman Masyarakat Tanpa Riba Banjarnegara terhadap Teks-Teks Riba dalam al-Qur'an dan Hadis* karya Laila Sabrina (2024). Disertasi ini membahas tentang pemahaman masyarakat Banjarnegara yang tergabung dalam Masyarakat Tanpa Riba (MTR) terhadap teks-teks riba dalam al-Qur'an dan hadis serta praktiknya dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun dalam konsep formal memiliki kajian yang sama yaitu Living Qur'an, tetapi disertasi ini memiliki perbedaan dari aspek materialnya.[19]

[19] Laila Sabrina, "Transformasi Teks ke Praktik; Studi Pemahaman Masyarakat Tanpa Riba Banjarnegara terhadap Teks-teks Riba dalam Al-Qur'an dan Hadis", (Disertasi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2024), xiii-xiv.

Tesis karya Ade ‘Amiroh berjudul *Living Qur’an Pada Masa Sahabat; Analisis Teori Informatif-Performatif)*, 2022. Tesis ini memaparkan bentuk-bentuk inetraksi sahabat dengan al-Qur’an yang terekam dalam *Kutub al-Tis’ah* yang kemudian dianalisa menggunakan teori informatif-performatif dari Sam D. Gill. Penelitian ini menunjukkan bahwa interkasi umat Islam telah terjadi sejak masa masa Islam awal. Pada masa sahabat praktik lebih didominasi dengan aspek performatif dengan praktik menjadikan al-Qur’an sebagai obat, pembacaan al-Qur’an pada saat kematian, membaca al-Qur’an untuk menghindari kefakiran dan lain sebagainya.[20]

Sebuah buku berjudul *Living Qur’an; Teks, Praktik dan Idealitas Performasi al-Qur’an* karya Ahmad Rafiq dkk. Buku ini berisi beberapa contoh kajian Living Qur’an dalam berbagai bentuk seperti dalam bentuk estetik, tahfiz, pengobatan serta sosial.[21]

Sebuah buku karya Sahiron Syamsuddin dkk (2007) berjudul *Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis.*

---

[20] Ade ‘Amiroh, *Living Qur’an pada Masa Sahabat; Analisis Teori Fungsi Informatif-Performatif*, (Surabaya: Tesis UIN Sunan Ampel, 2022), xiv.

[21] Ahmad Rafiq dkk, *Living Qur’an; Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi al-Qur’an*, (Yogyakarta: Ladang Kata, 2020), v.

Buku ini merupakan buku utama yang meletakkan dasar-dasar dalam penelitian Living Qur'an dan hadis. Selain sejarah munculnya kajian Living, buku ini juga memberikan contoh bagaimana melakukan penelitian Living Qur'an dan Hadis.[22]

Sebuah disertasi karya Ahmad Rafiq yang berjudul *The Reception of the Qur'an in Indonesia; A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*. Disertasi tersebut memaparkan tentang berbagai tradisi yang berkaitan dengan kehadiran al-Qur'an di dalam kehidupan masyarakat Banjar. Ia menyimpulkan terdapat tiga jenis resepsi (penerimaan) yang dilakukan oleh masyarakat Banjar dalam beberapa tradisi yang dilakukan. Seperti tradisi dalam acara kehamilan, kelahiran bayi, pernikahan dan lain sebagainya. Resepsi tersebut berupa resepsi eksegesis, estetis dan fungsional.[23]

Buku karya Nasaruddin Umar yang berjudul *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif al-Qur'an.* Buku ini bisa dikatakan sebagai sebuah buku karya ulama Indonesia yang paling otoritatif dalam kajian tafsir ayat-ayat gender. Dalam

---

[22] Sahiron Syamsuddin, dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: TH Press, 2007), 6.

[23] Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia; A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community, (Disertasi, Temple University, Philadelphia, 2014), iii.

buku tersebut ditekankan bahwa prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur'an meliputi persamaan kedudukan sebagai hamba, laki-laki dan perempuan diciptakan dari unsur yang sama, bersama-sama terlibat drama kosmis, sama-sama bersalah sehingga menyebabkan jatuh ke bumi, dan sama-sama memiliki kesempatan untuk meraih prestasi yang sama.[24]

Disertasi karya Umniyatul Labibah berjudul *Living Qur'an Perempuan Pesantren (Studi terhadap Nyai Munjidah Wahab Jombang Jawa Timur dan Nyai Masrivah Amva Cirebon Jawa Barat)*. Disertasi ini juga meneliti Living Qur'an perempuan pesantren dengan tema-tema gender. akan tetapi disertasi ini mengambil objek penelitian dari kalangan elit keagamaan yang merupakan seorang pemimpin pondok pesantren yang memiliki otoritas keagamaan.[25]

Dari penelitian terdahulu yang telah dipaparkan di atas, dapat disimpulkan bahwa penelitian-penelitian tersebut belum ada yang menggunakan objek, analisis dan

[24] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1999), 306.

[25] Umniyatul Labibah, "Living Qur'an Perempuan Pesantren (Studi Terhadap Nyai Munjidah Wahab Jombang Jawa Timur dan Nyai Masrivah Amva Cirebon Jawa Barat", (Disertasi UIN Walisongo, 2022).

pendekatan yang sama dengan penelitian ini. Penelitian ini fokus pada respons hafizah JMQH kota Semarang terhadap ayat-ayat gender dengan pembahasan isu kepemimpinan perempuan, kesetaraan gender serta kekerasan terhadap perempuan *nusyūz* dari perspektif Living Qur'an, faktor-faktor yang mempengaruhi respons tersebut serta karakteristik dan implikasinya.

E. Kerangka Berpikir

Al-Qur'an diyakini menjadi petunjuk utama bagi umat Islam dalam menjalani kehidupan. Kehadirannya dihidupkan melalui berbagai cara, baik secara material-natural seperti mushaf dan hafalan, maupun secara praktikal, baik dalam bentuk tindakan personal maupun komunal. Selain itu, al-Qur'an juga dihidupkan dalam bentuk kognisi, seperti pemahaman dan tafsir, serta non-kognisi, seperti pengalaman spiritual dan afeksi terhadap teks suci. Dalam kesadaran umat Islam, setiap aspek kehidupan baik ibadah, muamalah, hingga relasi sosial mempunyai dasar yang diyakini berasal dari al-Qur'an. Oleh karena itu, al-Qur'an tidak hanya diposisikan sebagai

bacaan suci, tetapi juga sebagai sumber nilai yang terus-menerus diaktualisasikan.[26]

Studi Living Qur'an dalam penelitian ini sebagai upaya untuk melihat respons atau tanggapan hafizah JMQH Kota Semarang dalam memahami ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Bagi umat Islam, al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai sebuah teks suci yang dibaca, lebih dari itu masyarakat muslim meyakininya sebagai pengusung perubahan, pembebas kaum tertindas, serta penebar emansipasi dan penggerak transformasi masyarakat menuju kehidupan yang lebih baik. Menurut Muhammad Ali, kajian Living Qur'an adalah bagian dari '*lived religion, practical religion, popular religion and lived Islam*', yang bertujuan menggali bagaimana manusia dan masyarakat memahami dan menjalankan agama mereka, dan tidak mengutamakan kaum elit agama (pemikir, otoritas agama, pengkhotbah dan sebagainya).[27] Fakta tersebut membuat banyak para sarjana beralih dari penelitian naskah kepada penelitian masyarakat yang bersifat fenomenologis. Living Qur'an sebagai sebuah

[26] Umniyatul Labibah, *Living Qur'an Perempuan Pesantren*, 24.

[27] Muhammad Ali, "Kajian Naskah dan Kajian Living Qur'an dan Living Hadith", *Jurnal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 4 No. 2, 2015, 150, diakses 27 Agustus 2023, doi: https://doi.org/10.15408/quhas.v4i2.2391

kajian belum begitu berkembang pesat, biasanya peneliti fokus pada aspek praktis pemahaman dan pengamalan agama seperti simbol, mitos, ritual, samanisme, magis tapi belum banyak yang membahas aspek pemahaman, penggunaan dan pengamalan kitab suci dalam kehidupan sehari-hari. Sedangkan menurut Ahmad Rafiq, Living Qur'an adalah *"The Primary idea of the terms is that the Qur'an is living or is enlivened by its community, either through its exegesis/interpretation or through particular practice"*.[28] Berdasarkan teori tersebut, penelitian ini hendak memotret respons hafizah JMQH Kota Semarang dalam bentuk pemahaman, sikap dan perilaku terhadap ayat-ayat gender.

Kajian terhadap al-Qur'an yang awalnya hanya berfokus pada teks, pada masa selanjutnya muncul dengan model tematik metodologis (*tafsir mauḍu'i*),[29] salah satunya

[28] Ahmad Rafiq, "The Living Qur'an; It's Text and Practices in the Function of the Scripture", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol. 22 No. 2, 2021, 471, diakses 27 Agustus 2023, doi: https://doi.org/10.14421/qh.2021.2202-10

[29] *Tafsir mauḍu'i* mulai muncul pada masa modern setelah dirasa perlu dikarenakan Al-Qur'an telah selesai pewahyuannya, sedangkan persoalan yang ada di masyarakat terus muncul dan semakin kompleks. Siti Fahimah, "Metode Mauḍu'i dalam Menemukan Urgensitas Maknanya; Telaah atas Sejarah dan Tokoh", *Jurnal Madinah* Vol. 10, No.2, 2023, 315, diakses 4 Januari 2025, doi: https://doi.org/10.58518/madinah.v10i2.2024

dengan pendekatan tematik gender. Perkembangan kajian teks keagamaan juga berkembang pada ranah konteks dengan mengadopsi beberapa perangkat keilmuan sosial. Di Amerika, Amina Wadud menulis sebuah buku berjudul *Qur'an and Women; Reading the Sacred Text from a Women's Perspective*. Dalam buku tersebut ia menawarkan pembacaan Al-Qur'an dengan semangat feminisme dan menyuarakan kesetaraan dan keadilan gender.[30] Di Indonesia, Nasaruddin Umar dalam bukunya yang berjudul Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif al-Qur'an juga membahas ayat-ayat tentang relasi jender secara tematik (*mauḍu'i*). ia menyimpulkan bahwa secara umum al-Qur'an mengakui adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan, tetapi perbedaan itu tidak menguntungkan salah satu pihak dan memarjinalkan pihak yang lain. Perbedaan tersebut justru untuk mendukung cita-cita al-Qur'an untuk mewujudkan kehidupan yang harmonis, seimbang, tenteram dan penuh dengan kebajikan.[31]

Selain dua nama tokoh di atas, nama Fatima Mernissi juga memberikan kontribusi cukup besar dalam kajian

[30] Amina Wadud, *Qur'an and Women; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* (London: Oxford University Press, 1999), 1-2.

[31] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 23.

Gender. Feminis yang berasal dari Maroko ini menulis beberapa buku tentang gender, diantaranya *The Veil and the Male Elite; A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam, Women and Islam; A Historical and Theological Inquiry,* dan *Islam and Democracy.* Dalam buku tersebut ia menyatakan bahwa Islam pada dasarnya menyuarakan kesetaraan gender, tidak melarang wanita berpolitik, berkarir dan memperoleh pendidikan yang tinggi.[32] Secara umum, teori-teori tantang gender baik dari sudut pandang umum maupun Islam memiliki titik temu yang sama yakni berupaya mewujudkan kesetaraan, keadilan dan menghilangkan ketidakadilan yang berbasis gender. Kajian-kajian para intelektual Islam dalam hal gender menambah sekaligus menyempurnakan kajian tentang gender yang telah ada, dan disesuaikan dengan nilai-nilai dalam agama Islam.

Terdapat beberapa tema tentang gender dalam al-Qur'an yang seringkali dibahas oleh para intelektual Islam, seperti tentang waris (Q.S. al-Nisa/4: 7, 11-12), penciptaan laki-laki dan perempuan (Q.S. al-Nisa/4: 1), saksi (Q.S. al-

[32] Eko Setiawan, "Studi Pemikiran Fatima Mernissi tentang Kesetaraan Gender dan Diskriminasi terhadap Perempuan dalam Panggung Politik", *Jurnal Yinyang* Vol. 14 No. 2, 2019, 225, diakses 5 september 2023, doi: https://doi.org/10.24090/yinyang.v14i2.3224

Baqarah/2: 282), kepemimpinan perempuan (Q.S. al-Nisa/4: 34) dan kekerasan terhadap Perempuan (Q.S. al-Nisa/4: 34). Penelitian ini mengambil tiga tema utama, yaitu kepemimpinan perempuan, kesetaraan gender dan kekerasan terhadap perempuan *nusyūz.*

Menurut Ahmad Rafiq, terdapat tiga jenis resepsi atau penerimaan suatu masyarakat terhadap keberadaan al-Qur'an, yaitu eksegesis, estetis dan fungsional.[33] Berdasarkan teori tersebut, penelitian ini akan menggunakan satu resepsi, yaitu resepsi eksegesis. Setelah melihat resepsi eksegesis hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender, selanjutnya akan dilihat faktor-faktor yang mempengaruhi respons tersebut serta karakteristik dan implikasinya.

Untuk memperkuat analisis terhadap respons hafizah terhadap ayat-ayat gender, penelitian ini juga menggunakan teori bias gender yang digagas oleh Mansour Fakih. Dalam bukunya yang berjudul "*Analisis Gender dan Transformasi Sosial"*, ia menjelaskan bahwa beberapa bentuk ketidakadilan gender, yaitu: Marginalisasi; proses peminggiran perempuan dari ruang-ruang strategis dalam masyarakat, termasuk ruang keagamaan, Subordinasi;

[33] Ahmad Rafiq, "The Living Qur'an, 144-155.

anggapan bahwa perempuan adalah makhluk nomor dua setelah laki-laki, Stereotip; pelabelan negatif atau pelabelan kultural tertentu terhadap perempuan, Beban ganda; perempuan dibebani tanggung jawab domestik dan publik sekaligus, kekerasan; baik fisik, verbal, maupun simbolik, yang seringkali dilegitimasi secara agama atau budaya.[34]

Alur berpikir dalam penelitian ini diawali dengan persoalan adanya ketimpangan relasi gender dalam masyarakat. Idealnya agama memberikan jaminan keadilan, kesetaraan dan kasih sayang kepada semua mahluk tanpa adanya pembedaan dan ketidakadilan yang berbasis gender. Tetapi pada kenyataannya masih ditemukan beberapa praktik pembedaan dan ketidakadilan berbasis gender dalam berbagai bidang, baik domestik maupun publik. Melihat persoalan tersebut, muncul berbagai usaha dari para feminis muslim untuk memperjuangkan keadilan gender melalui reintrepretasi terhadap ayat-ayat gender. Penelitian ini melihat bagaimana respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender, apa faktor-faktor yang mempengaruhi respons tersebut, serta bagaimana karakteristik dan implikasi respons tersebut.

[34] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 12.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian dalam ranah studi al-Qur'an yang menggunakan metode penelitian Living Qur'an. Penelitian ini fokus pada respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender, yaitu bagimana ayat-ayat gender dipahami, disikapi dan direspons dalam realitas kehidupan sehari-hari berdasarkan konteks sosial budayanya. Penelitian Living Qur'an merupakan sebuah penelitian tentang fenomena sosial, oleh karena itu penelitian ini merupakan sebuah penelitian sosial[35] yang berjenis lapangan (*field research)* dan bersifat deskriptif kualitatif.

Metode kualitatif ini menggunakan penalaran induktif yang merupakan cara berfikir untuk menarik kesimpulan dari pengamatan terhadap hal yang bersifat partikular kedalam gejala-gejala yang bersifat umum atau universal. Sehingga dapat dikatakan bahwa penalaran ini bertolak dari kenyataan yang bersifat

[35] Abdul Mustaqim, "Metode Penelitian Living Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: TH Press, 2007), 70.

terbatas dan khusus lalu diakhiri dengan statemen yang bersifat komplek dan umum.[36]

Penelitian kualitatif ini bertujuan untuk memahami fenomena sosial dari perspektif informan. Informan dalam penelitian ini terdiri dari hafizah JMQH Kota Semarang yang akan dilakukan *interview*, observasi dan diminta memberikan respons yang berupa pendapat, pemikiran, pemahaman, sikap dan perilakunya terkait ayat-ayat dan isu gender dalam al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan tema kepemimpinan, kesetaraan gender serta kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*. Dengan demikian, peneliti akan terjun ke lapangan secara langsung untuk berinteraksi langsung dengan anggota JMQH Kota Semarang dengan tujuan menggali informasi dari sudut pandang pertama atau yang mengalami secara langsung *(first hand experience)*.[37]

Penelitian ini tidak dimaksudkan untuk mencari kebenaran agama atau penafsiran seseorang terhadap al-Qur'an, tetapi lebih mengedepankan bagaimana

[36] Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika: Asas-asas Penalaran Sistematis*, (Yogyakarta: Kanisius, t.th.), 86.

[37] Engkus Kuswarno, *Fenomenologi*, (Bandung: Widya Padjajaran, 2009), 22.

fenomena interaksi dengan al-Qur'an yang terjadi di masyarakat. Kajian ini bukan terletak pada eksistensi teks, akan tetapi pada wilayah sosio antropolgi masyarakat yang berinteraksi dengan al-Qur'an sebagai kitab suci yang menyatu dengan kehidupannya.

2. Lokasi dan Subyek Penelitian

Penelitian ini fokus pada hafizah anggota JMQH Kota Semarang, yaitu sebuah organisasi yang beranggotakan perempuan penghafal al-Qur'an (hafizah). JMQH berpusat di Kabupaten Pati dengan beberapa cabang di Kota dan Kabupaten, salah satunya Kota Semarang. Pemilihan Kota Semarang sebagai lokasi penelitian didasarkan pada beberapa pertimbangan. Pertama adalah keterjangkauan akses oleh peneliti yang tinggal di Kota Semarang, sehingga memudahkan peneliti dalam hal akses dan keperluan seringnya berinteraksi dengan informan dalam penggalian data, sehingga peneliti dapat memperoleh data yang lebih komperehensif.

Pertimbangan lainnya yaitu hafizah yang hidup di Kota Urban seperti Semarang tentu memiliki tantangan tersendiri dibandingkan dengan daerah atau kabupaten lain di sekitarnya. Warga di Kota besar cenderung dituntut untuk lebih responsif terhadap isu-isu, kemajuan

serta memiliki mobilitas tinggi untuk dapat menjalankan berbagai peran. Tuntutan kehidupan tersebut tentu akan berpengaruh pada pemahaman serta respons terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan fungsi, peran dan tanggung jawab perempuan.

3. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif-analitis dengan ciri khas penggunaan perspektif *emic* yaitu data dipaparkan dalam bentuk deskripsi ungkapan bahasa dan cara pandang subjek penelitian. Dalam konteks penelitian ini data yang dikumpulkan digunakan untuk mendeskripsikan cara berpikir dan pandangan subjek penelitian sehingga terungkap apa yang menjadi pertimbangan dan hal-hal yang mempengaruhi dibalik cara berpikir dan pandangan subjek penelitian.[38]

Berdasarkan lima pendekatan yang diungkapkan oleh John W. Cresswell dalam bukunya tentang lima pendekatan dalam penelitian kualitatif, penelitian ini termasuk dalam studi fenomenologi, yaitu sebuah penelitian yang berusaha mencari "esensi" makna dari

[38] Abdul Mustaqim, "Metode Penelitian Living Qur'an", 71-71.

suatu fenomena yang dialami oleh beberapa individu.[39] Dengan pendekatan ini diungkapkan data dari hafizah bagiamana mereka merespons ayat-ayat gender dan apa saja hal-hal yang mempengaruhi respons tersebut.

Selain itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan Living Qur'an, yaitu pendekatan yang menekankan pada interaksi manusia dengan al-Qur'an dalam kehidupan nyata. Pendekatan ini melihat al-Qur'an bukan hanya sebagai teks, tetapi juga sebagai sesuatu yang hidup dan hadir dalam praktik keseharian umat Islam. Dalam konteks penelitian ini, pendekatan Living Qur'an digunakan untuk menangkap bentuk respons hafizah terhadap ayat-ayat gender yang tercermin dalam pemahaman, perilaku, dan peran sosial mereka. Pendekatan ini membantu mengungkap bagaimana ayat-ayat gender dipahami dan diwujudkan dalam realitas sosial.

Selanjutnya, pendekatan sosiologis juga digunakan sebagai pendekatan untuk membaca respons hafizah dalam hubungannya dengan konteks sosial dan budaya yang melingkupinya. Pendekatan ini membantu

[39] John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design; Choosing Among Five Approaches*, Terj. Ahmad Lintang Lazuardi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), 105.

menelaah bagaimana faktor-faktor eksternal seperti budaya patriarkal, peran keluarga, komunitas keagamaan, dan sistem pendidikan turut memengaruhi cara pandang mereka terhadap ayat-ayat gender.[40] Dengan pendekatan ini, respons terhadap teks dipahami tidak hanya sebagai hasil refleksi individual, tetapi juga sebagai hasil interaksi dengan struktur sosial yang ada.

Dengan perpaduan ketiga pendekatan tersebut—fenomenologi, Living Qur'an, dan sosiologis—penelitian ini diharapkan mampu memberikan pemahaman yang utuh mengenai respons hafizah terhadap ayat-ayat gender, baik dari sisi makna subjektif, praktik keseharian, maupun konteks sosial yang membentuknya.

Selanjutnya, penelitian ini juga menggunakan paradigma penelitian rasionalistik *(verstehen)*, yaitu suatu paradigma dalam sebuah penelitian yang melihat realitas sosial sebagaimana yang dipahami oleh peneliti beradasarkan teori-teori yang ada dan didialogkan dengan pemahaman subyek yang diteliti.[41]

[40] Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi, 49.
[41] Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi, 51.

4. Sumber Data

1. Sumber primer. Sumber primer adalah sumber data pokok yang langsung dikumpulkan peneliti dari objek penelitian. Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah berupa data yang diperoleh dan dikumpulkan langsung di lapangan selama proses penelitian, data tersebut berupa hasil wawancara yang mendalam (*indepth interview*) dengan hafizah JMQH Kota Semarang, hasil observasi dan data-data mengenai informan.

   JMQH Kota Semarang terdiri dari 309 anggota, dari anggota tersebut penelitian ini mengambil informan secara terstruktur berdasarkan beberapa kategori untuk mendapatkan data yang komperehensif dan representatif. Adapun data informan tersebut adalah:

Tabel 1.1
Tabel Informan

Nama Informan	Pendidikan Formal dan Non-Formal	Peran Domestik	Peran Publik
Fitriatul Ma'shumah	SD dan Pondok pesantren al-Aziz Rembang, Pondok Pesantren at-Taslim Demak.	Ibu Rumah Tangga	Guru Madin, wakil ketua JMQH Kota Semarang, Ketua Muslimat Ranting Karanganyar, anggota JQH NU
Aminah	SD dan Pondok pesantren al-Mubarok,	Pengasuh Pondok Pesaantren	Ketua Muslimat ranting Gondoriyo

	Mranggen Demak.		, Ketua JMQH Kecamatan Ngaliyan, Pimpinan beberapa majelis taklim.
Hanik Muthamainnah	S1 dan PPNQ Kajen, Pati.	Guru	Anggota Muslimat Kecamatan Mijen, ustazah tahfiz di Rumah Tahfiz al-Amna.
Dzirwatul Mudhakiah	S2 dan Pondok Pesantren Darul Falah Kudus,	Pengasuh Pondok Pesantren	Anggota Muslimat Kecamatan Gunungpati, Pengurus

	Pondok Pesantren Taqwal Ilah Semarang, Pondok Pesantren Asy'ariyyah Wonsobo, Pondok pesantren Hidayatul Qur'an Wonosobo.		harian bidang SDM JMQH Kota Semarang.
Uswatun Khasanah	MTs dan PP BUQ Demak.	Ibu Rumah Tangga	Guru TPQ
Uswatun khoiriyyah	MTs dan Pondok pesantren al-Ishlah Mangkang, Pondok Pesantren	Guru	Guru MI, Guru TPQ, Ketua IHF Kecamatan Ngaliyan.

	Manba'ul Huda Ngaliyan, Pondok Pesantren Bani Umar al-Karim Kaliwungu.		
UM	MTs dan Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi'in Tulungagung, Pondok Pesantren Sirojul Ulum Kediri, Pondok Pesantren Darul Qur'an Kediri, Pondok	Ibu Rumah Tangga	Anggota JQH NU dan Jatiqu.

	Pesantren al-Hikmah Semarang.		
Siti Latifatun Ni'mah	MTs dan PPNQ Kajen, Pati.	Pengasuh Pondok Pesantren	-
Amalia Shalikhah	MTs dan Pondok pesantren as-Syarifah Mranggen.	Guru	Ketua Bidang I kelurahan Pasadena, kepala bidang pendidikan Ibu IAD Cabjari Kota Semarang.
Umi Ifayanti	S1 dan Pondok Pesantren al-Hikmah Semarang.	Pengasuh Pondok Pesantren	Ketua bidang organisasi dan kaderisasi Fatayat

			Cabang Candisari, sekretaris Fordaf Fatayat Kota Semarang.

2. Sumber sekunder. Adapun sumber sekunder yang dijadikan sebagai sumber pendukung dari sumber primer yaitu berupa bahan pustaka, buku-buku, artikel jurnal, literatur, penelitian terdahulu dan lain sebagainya. Sumber sekunder tersebut diantaranya:
   a. Sebuah buku karya Sahiron Syamsuddin dkk (2007) berjudul "*Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis"*. Buku ini merupakan acuan utama penulis dalam melakukan studi Living Qur'an.
   b. Nasaruddin Umar, *"Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif al-Qur'an"*, buku ini menjadi rujukan penulis dalam menentukan tema-tema dalam ayat gender.

c. Sebuah disertasi karya Ahmad Rafiq yang berjudul "*The Reception of the Qur'an in Indonesia; a Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community"*.
d. Ahmad Ubaidy Hasbillah, Ilmu Living Qur'an-Hadis; Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi.

5. Teknik Pengumpulan Data

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan metode triangulasi sumber data dengan cara menggabungkan beberapa metode pengumpulan data, adapun teknik yang digunakan adalah sebagai berikut:

a. Wawancara yang mendalam (*indepth interview*) dan terbuka (*open interview)*[42] untuk menggali informasi dengan cara bertemu secara langsung dengan informan hafizah JMQH kota Semarang. Wawancara ini dilakukan untuk mendapatkan data-data primer tentang respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender.
b. Dokumentasi, metode ini digunakan untuk mengumpulkan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan hafizah JMQH Kota Semarang baik dalam

[42] Moleong, *Metodologi Penelitian*, 186.

bentuk tulisan, suara maupun video. Metode ini juga digunakan untuk mendapatkan kebenaran hasil wawancara dengan cara melakukan penelusuran melalui dokumen-dokumen resmi JMQH pusat dan Kota Semarang seperti buku-buku, dokumen dan berbagai video maupun foto kegiatan JMQH Kota Semarang.

c. Observasi. Observasi dalam penelitian ini dilakukan dengan cara observasi partisipatif (pengamatan terlibat),[43] peneliti akan mengamati program-program kegiatan JMQH, mengamati pola relasi gender dalam kehidupan hafizah dan mengamati praktik atau implementasi kesetaraan gender dalam kehidupan sehari-hari hafizah.

6. Teknik Analisis Data

Setelah melakukan penggalian data, proses berikutnya adalah melakukan penegcekan informasi dan validasi data untuk kemudian dilakukan analisis. Penulis menggunakan metode analisis interaktif untuk menganalisis data yang diperoleh. Analisis interaktif

[43] Harsya W. Bachtiar, "Pengamatan Sebagai Suatu Metode Penelitian", dalam Koentjoroningrat, *Metode-Metode* Penelitian *Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia, 1993), 108.

dilakukan dengan melibatkan berbagai data, teori dan pandangan terkait. Penelitian ini menggunakan teori analisis data dari Miles dan Haberman yang diawali dengan proses pengumpulan data, dilanjutkan dengan reduksi data yang dilakukan dengan cara memilah data yang didapatkan kemudian diklasifikasi sesuai dengan kategori dan tema tertentu. Kemudian hasil reduksi data disajikan dengan utuh dalam bentuk narasi, sketsa, matriks, tabel, diagram maupun bentuk lainnya untuk memudahkan pemaparan dan pengambilan kesimpulan.[44]

G. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini disusun secara sistematis untuk memberikan gambaran utuh dan terstruktur mengenai respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender dalam perspektif Living Qur'an. Dimulai dengan pernyataan keaslian dan pengesahan, disertasi ini memuat abstrak, pedoman transliterasi, motto, dan persembahan yang memberikan konteks pribadi.

[44] Mattew B Miles & A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Method*. Terj. Tjetjep Rohendi Rohidi. *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-metode Baru*, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-PRESS), 1992), 20.

Daftar isi yang menyusun bab-bab utama, dimulai dari Bab I yang berisi Pendahuluan yang mencakup latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, kajian pustaka, kerangka berpikir, metodologi, dan sistematika penulisan.

Bab II, Ayat Gender, Penafsiran Ulama dan Living Qur'an. Bab ini meliputi pembahasan tentang konsep gender dalam al-Qur'an, ayat-ayat gender dalam al-Qur'an, serta penafsiran ulama terhadap ayat-ayat tersebut. Bab ini juga membahas konsep dan pendekatan Living Qur'an serta jenis-jenis respons dalam kajian tersebut.

Bab III menyajikan profil organisasi JMQH Kota Semarang, termasuk sejarah berdirinya organisasi JMQH, program kegiatan, visi misi serta makna lambang organisasi, serta menggambarkan profil anggota JMQH Kota Semarang dan hubungannya dengan isu-isu gender.

Bab IV berfokus pada respons hafizah terhadap ayat-ayat gender dan analisis faktor-faktor yang mempengaruhi corak respons tersebut. Dilanjutkan Bab V membahas karakteristik Living Qur'an yang muncul dari respons hafizah, serta implikasinya.

Bab VI Penutup. Bab ini berisi kesimpulan dan implikasi teoritik serta rekomendasi untuk penelitian selanjutnya.

BAB II
AYAT GENDER, PENAFSIRAN ULAMA DAN LIVING QUR'AN

A. Konsep Gender dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an diturunkan kepada manusia dengan menggunakan bahasa Arab sesuai dengan kondisi masyarakat pada saat itu sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Yusuf/12: 2. Menurut Ibnu Khaldun, al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab disesuaikan dengan gaya retorika masyarakat setempat agar mudah dipahami.[1] Penggunaan bahasa Arab memiliki beberapa konsekuensi dari kaidah-kaidah bahasa Arab yang dianggap cenderung bias. Sebagaimana tercermin dalam penggunaan nama (*isim)* yang dalam bahasa Arab selalu berjenis kelamin laki-laki (*muzakkar),* sedangkan untuk *isim muannas* (perempuan) cukup dengan menambahkan *ta' marbūṭah*. Bahkan pada penggunaan nama Allah sebagai dzat yang tidak berjenis kelamin juga menggunakan kata ganti *muzakkar* (laki-laki) dan memakai kata kerja laki-laki juga (*fi'il muzakkar*).[2]

[1] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dārul Fikr, tt), 438.

[2] Muhandis Azzuhri, "Ayat-Ayat Bias Gender Dalam Surat An-nisa; Kajian Semantik", *Jurnal Yinyang*, UIN Syaifuddin Zuhri,

Tata bahasa Arab tersebut secara tidak langsung menyebabkan cara pandang masyarakat terhadap eksistensi perempuan, bahwa perempuan hanyalah sebagai pelengkap dari eksistensi laki-laki.[3] Tata bahasa yang terkesan bias gender ini juga merefleksikan budaya dan sikap masyarakat Arab pada masa itu terhadap perempuan. Pada masa turunnya al-Qur'an, kehadiran perempuan mengancam kehormatan sebuah keluarga. Beberapa contohnya terlihat dalam fakta sejarah penguburan bayi perempuan, nilai perempuan yang dapat diperjual belikan dan diwariskan, dan pembolehan laki-laki menikahi perempuan dengan jumlah tak berbatas.[4]

Kecenderungan bias dalam al-Qur'an yang menjadi konsekuensi dari penggunaan bahasa Arab, secara otomatis berdampak pada penafsiran terhadap al-Qur'an. Oleh karena itu al-Qur'an berpotensi memiliki

---

Vol.4, No. 1, 2009, 55, diakses 10 Oktober 2024, doi: https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/yinyang/article/view/218

[3] Muzdalifah Muhammadun, "Urgensi Bahasa Arab dalam Mengatasi Terjadinya Bias Gender; Penafsiran Teks dan Konteks Bahasa dalam Wacana Keagamaan", *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 8 No. 1, 2015, 162, diakses 5 Janurai 2024, doi: https://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/almaiyyah/article/view/320

[4] Q.S An-Nahl [16]: 58-59, Ibnu Jarīr At-Ṭabāri, *Tafsīr Jāmi' Al-Bayān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), Jilid VII, 599.

beragam makna sesuai dengan latar belakang dan tingkat keilmuan seseorang yang memahaminya. Al-Qur'an yang semenjak diturunkan menggunakan bahasa Arab telah tersebar luas menembus ruang dan waktu ke berbagai belahan dunia. Al-Qur'an dituntut untuk bisa menjawab dan memberi solusi atas segala problematika manusia dari berbagai kalangan, negara dan agama. Oleh karena itu diperlukan pemahaman terhadap teks al-Qur'an yang sesuai dengan konteks, sehingga karakter tata bahasa Arab yang terkesan bias tidak menjadi legitimasi untuk melakukan diskriminasi terhadap perempuan atas nama agama.

Al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit istilah gender, di antara kata yang mendekati yaitu kata *al-żakar* dan *al-unṡa* serta kata *ar-rijāl* dan *an-nisā'* yang biasa digunakan untuk kata laki-laki dan perempuan. Menurut Mayola Adika dalam artikelnya disebutkan bahwa kata *al-żakar* dan *al-unṡa* dalam al-Qur'an lebih sering digunakan untuk menunjukkan laki-laki dan perempuan dari aspek biologis, sedangkan kata *ar-rijāl*

dan *an-nisā'* seringkali digunakan untuk konotasi laki-laki dan perempuan dalam relasi gender.[5]

Terdapat beberapa pendapat tentang pengertian gender itu sendiri, di antaranya gender seringkali diartikan sebagai *sex* (jenis kelamin).[6] Sedangkan dalam *Random House Webster's College Dictionary*, gender diartikan sebagai *the societal or behavioral aspects of sexual identity*, perbedaan identitas yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai-nilai sosial dan tingkah laku.[7]

Sedangkan menurut Helen Tierney, sebagaimana dikutip oleh Zaitunah Subhan, gender merupakan suatu konsep kultural yang berupaya membedakan peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan ini tidak bersifat biologis, melainkan dibentuk dan dikonstruksi oleh budaya serta nilai-nilai yang berkembang dalam

---

[5] Mayola Andika, "Reinterpretasi Ayat Gender dalam Memahami Relasi Laki-Laki dan Perempuan; Sebuah Kajian Kontekstual dalam Penafsiran", *Jurnal Musawa*, Vol. 17 No. 2, 2018, 139, diakses 7 Juli 2024, doi: https://doi.org/10.14421/musawa.2018.172.137-152

[6] Jhon M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1993), 265.

[7] Random House Firm, *Random House Webster's College Dictionary,* (New York: Random House Reference, 2016), 511.

masyarakat. Dengan demikian, konsep gender bersifat dinamis dan dapat berubah seiring waktu dan konteks sosial. Pemahaman ini penting dalam membaca relasi laki-laki dan perempuan, termasuk dalam konteks pemaknaan terhadap teks-teks keagamaan. Oleh karena itu, analisis gender menjadi relevan dalam mengkaji bagaimana teks suci, seperti al-Qur'an, dipahami dan direspons oleh masyarakat.[8]

Gender juga bisa diartikan sebagai sebuah pembedaan peran, fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan yang dihasilkan dari konstruksi sosial budaya dan dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan kata lain, gender merupakan konsep yang menggambarkan relasi laki-laki dan perempuan yang dianggap memiliki perbedaan menurut konstruksi sosial budaya yang meliputi peran, fungsi dan tanggung jawab.[9] Dengan pengertian tersebut, seks dan gender memiliki perbedaan yang jelas, meskipun secara harfiah keduanya berarti jenis kelamin, akan tetapi seks merupakan jenis kelamin berdasarkan aspek biologis, sedangkan gender

[8] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan; Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, (Jakarta: Prenada Media, 2015), 1.

[9] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 3.

berdasarkan konstruksi sosial budaya suatu masyarakat. Pada perkembangan selanjutnya gender difahami sebagai pelabelan pada seseorang baik dari sikap maskulinitas ataupun feminitas sehingga keduanya dapat dipertukarkan.

Menurut Riffat Hassan, *gender is a social construct, not a divine imperative, and the Qur'an does not assign fixed roles to men and women but emphasize their moral and spiritual equality*.[10] Sedangkan Musdah Mulia menyatakan bahwa gender adalah perbedaan peran, fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan yang merupakan hasil konstruksi sosial dan dapat berubah menurut waktu, tempat dan budaya.[11]

Dari definisi tersebut muncullah perbedaan antara gender dan seks, sebagaimana dalam tabel berikut:[12]

[10] Riffat Hassan, Equal Before Allah; Women-Man Equality in the Islam Trdition, *Harvard Divinity Bulletin* vol. 7 no. 2, 1987.

[11] Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogaykarta: Kibar Press, 2007, 18.

[12] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 4.

Tabel 2.1

Perbedaan Gender dan Seks

Gender	Seks (Jenis Kelamin)
• Dapat berubah	• Tidak dapat berubah
• Dapat dipertukarkan	• Tidak dapat dipertukarkan
• Tergantung waktu	• Berlaku sepanjang masa
• Tergantung budaya setempat	• Berlaku dimana saja
• Bukan merupakan kodrat tuhan	• Merupakan kodrat Tuhan
• Buatan manusia	• Ciptaan Tuhan

Al-Qur'an mengakui adanya perbedaan *(distinction)* antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi perbedaan tersebut tidak lantas menyebabkan terciptanya pembedaan dalam sikap dan hak *(discrimination).* Menurut Masrurotul Mahmudah, perbedaan ini dimaksudkan untuk mendukung misi pokok al-Qur'an,

yaitu terciptanya hubungan yang harmonis dengan didasari rasa kasih sayang di lingkungan keluarga. Misi tersebut bisa tercapai jika ada pola keseimbangan dan keserasian antara laki-laki dan perempuan.[13]

Perbedaan jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan bukanlah suatu masalah sepanjang tidak menimbulkan ketidakadilan gender, akan tetapi fakta di dalam masyarakat perbedaan tersebut seringkali menimbulkan ketidkadilan dan ketertindasan bagi laki-laki dan umumnya perempuan. Ketimpangan ini terkait dalam aspek kesempatan, peluang, hak dan peran dalam kehidupan sosial sebagai manusia. Baik dalam hal politik, pendidikan, hukum, sosial budaya, dan ekonomi. Konsep kesetaraan dan keadilan yang dikehendaki dalam hal ini bukanlah bersifat keadilan secara matematis, akan tetapi "keadilan kontekstual", yaitu keadilan dan kesetaraan sesuai dengan konteks masing-masing individu.[14]

Al-Qur'an menampilkan nilai-nilai yang egaliter terhadap relasi laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an tampil

[13] Masrurotul Mahmudah, "Pendekatan Kajian Gender dalam Ayat-Ayat Qur'an Perspektif Hak Asasi Manusia", *Jurnal Fikri,* Institut Agama Islam Ma'arif NU Lampung, Vol. 2, No. 1, 2017, 210, diakses 13 November 2024, doi: https://doi.org/10.25217/jf.v2i1.99

[14] Sofyan A.P, *Fikih Feminis; Menghadirkan Teks Tandingan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 1-4.

spektakuler dan revolusioner mengubah tradisi-tradisi yang tidak ramah terhadap perempuan di masa sebelumnya. Seperti adanya pembatasan pada poligami yang sebelumnya tidak berbatas dan pemberian hak waris bagi perempuan yang sebelumnya tidak mendapatkan hak waris. Akan tetapi fakta-fakta tersebut seringkali tertutupi oleh praktik budaya patriarki yang lebih kuat mendominasi dalam masyarakat, sehingga praktik-praktik ketidakadilan tetap ditemukan di berbagai aspek kehidupan.

Menurut Mansour Fakih pembedaan dan ketidakadilan tersebut termanifestasikan dalam lima bentuk ketidakadilan gender[15], yaitu:

1. Subordinasi; anggapan tidak penting dalam sebuah pengambilan keputusan. Keyakinan bahwa salah satu jenis kelamin lebih penting dan lebih unggul dibanding jenis kelamin lainnya. Hal ini terlihat dalam beberapa aspek, seperti dalam pendidikan laki-laki seringkali mendapatkan akses lebih dari pada perempuan.
2. Marginalisasi; proses pemiskinan atau peminggiran secara ekonomi. Ketidakadilan ini tampak dalam

[15] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 12.

penyelenggaraan pelatihan-pelatihan hanya untuk laki-laki, perekrutan pekerjaan berdasarkan jenis kelamin, bukan pada kapabilitas. Beberapa pekerjaan masih identik dianggap sebagai pekerjaan perempuan seperti pembantu rumah tangga, Guru TK, dan lain-lain. Pekerjaan ini dianggap lebih rendah dari pekerjaan laki-laki, dan seringkali berpengaruh terhadap perbedaan pemberian gaji.

3. Stereotype; pelabelan negatif. Citra tentang seseorang tidak didasarkan pada kenyataan empiris yang ada. Hal ini terlihat dalam pelabelan bahwa perempuan bersifat emosional sehingga tidak bisa menjadi pemimpin, pelabelan bahwa perempuan harus taat dan patuh pada suami, pelabelan perempuan sebagai ibu rumah tangga dan seterusnya.
4. Kekerasan (*violence*); baik fisik, psikis maupun verbal. Kekerasan ini bisa berbentuk serangan terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Kekerasan ini tidak hanya berupa kekerasan fisik, tetapi bisa dalam bentuk yang lebih halus seperti pelecehan (*sexual harassment*), dan penciptaan ketergantungan.
5. Beban ganda (*double burden*); beban kerja lebih banyak dan waktu kerja yang lebih panjang. 90%

pekerjaan rumah tangga dikerjakan oleh perempuan, keadaan ini akan menjadi beban lebih jika perempuan tersebut juga bekerja. Bahkan kondisi ini bisa menyebabkan perasaan bersalah dalam diri perempuan jika tidak mampu menjalankan pekerjaan gandanya dengan baik dan seimbang.

Bentuk-bentuk ketidakadilan gender tersebut tidak bisa dipisahkan satu dan lainnya karena saling berhubungan satu dengan yang lain. Berlangsungnya budaya patriarki di lingkungan memang seringkali tidak terlihat, akan tetapi dampaknya bisa dirasakan dengan jelas. Ketidakadilan gender pada hakekatnya tidak merugikan perempuan saja, tetapi juga laki-laki. segala bentuk ketidakadilan akan bermuara pada konflik dan tatanan kehidupan yang tidak nyaman. Sehingga wacana kesetaraan dan penghapusan segala bentuk ketidakadilan harus terus diupayakan.

B. Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menjadi sumber rujukan utama bagi umat Islam dalam seluruh aspek kehidupan. Dari urusan ibadah, mu'amalah, aqidah bahkan hal-hal yang terkait dengan relasi antara laki-laki dan perempuan maupun kerumahtanggaan, al-Qur'an selalu memberikan jawaban

dan perspektifnya. Perspektif yang ditawarkan al-Qur'an berkaitan dengan posisi manusia sebagai ahli tafsir atau penafsir al-Qur'an. Disaat yang sama kebebasan manusia untuk menafsirkan al-Qur'an juga dibatasi oleh al-Qur'an itu sendiri.[16]

Berdasarkan definisi gender yang telah dipaparkan sebelumnya, maka ayat-ayat gender yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah ayat-ayat dalam al-Qur'an yang membahas tentang relasi laki-laki dan perempuan terkait dengan hak, kewajiban, peran dan tanggung jawab dalam hubungan bermasyarakat. Ayat-ayat gender dalam al-Qur'an termasuk salah satu tema yang masih sering diperbincangkan di kalangan akademisi Muslim. Teks al-Qur'an yang terbatas dihadapkan pada realitas yang tak terbatas.

Penelitian ini memilih tiga tema utama: kepemimpinan perempuan, kesetaraan gender, dan kekerasan terhadap perempuan *nusyuz*, karena ketiganya saling terkait dalam menggali isu ketidakadilan gender. Kepemimpinan perempuan penting untuk memahami

[16] H. Zuhri, "Mendialogkan al-Qur'an dengan Pembacanya; Studi Atas Living Qur'an di Periode Klasik dan Pertengahan", *Jurnal Al-Quds*, Vol. 3 No. 2, 2019, 160, diakses 5 Oktober 2024, doi: https://doi.org/10.29240/alquds.v3i2.814

hambatan yang dihadapi perempuan dalam meraih posisi pengaruh di masyarakat, sementara kesetaraan gender berfokus pada pentingnya kesetaraan hak dan peluang bagi laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Sementara itu, kekerasan terhadap perempuan, termasuk dalam bentuk *nusyūz*, menyoroti ketidakadilan dalam hubungan gender yang masih terjadi di banyak budaya. Ketiga tema ini memberikan wawasan komprehensif tentang bagaimana perempuan berjuang untuk hak-haknya dan mendorong perubahan sosial yang lebih adil dan setara. Oleh karena itu diperlukan sebuah kajian yang kontekstual dan spektrum yang luas untuk dapat menempatkan teks yang lahir di masa lalu ke dalam peradaban kekinian. Adapun ayat-ayat gender dalam penelitian ini meliputi:

1. Kepemimpinan Perempuan

Kepemimpinan berasal dari kata "pimpin" yang memiliki arti "dibimbing", sedangkan pemimpin berarti "orang yang memimpin" sehingga kepemimpinan berarti cara untuk memimpin.[17] Isu

[17] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia; Pusat Bahasa*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), 1075.

tentang kepemimpinan perempuan masih menjadi salah satu topik yang menarik para akademisi untuk diperbincangkan. Terdapat dua pendapat besar terkait kepemimpinan perempuan, yaitu kelompok yang memperbolehkan dan tidak. Kelompok yang memperbolehkan meyakini bahwa sesuai dengan konsep kesetaraan yang diajarkan Islam, maka perempuan boleh menjadi pemimpin dalam masyarakat baik domestik maupun publik. Sedangkan kelompok yang tidak memperbolehkan meyakini bahwa laki-laki adalah yang berhak dan layak menjadi pemimpin.[18] Salah satu ayat al-Qur'an yang seringkali dijadikan landasan dalam tema ini adalah Q.S. al-Nisa/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.[19]

---

[18] Lujeng Lutfiyah, "Kepemimpinan Perempuan dalam al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematik"*, Jurnal Al-Furqan* Vol. 5 No. 2, 2022, 271, diakses 6 Oktober 2024, doi: https://doi.org/10.58518/alfurqon.v5i2.1399

[19] Terdapat beberapa pendapat yang saling menguatkan tentang sebab turunnya ayat tersebut. Menurut al-Suyūṭi bahwa ada seorang perempuan menghadap Nabi dan menyampaikan bahwa

Menurut Zaitunah Subhan, berdasarkan asbabun nuzulnya ayat tersebut sebenarnya bukan berbicara secara spesifik tentang kepemimpinan, melainkan tentang kekerasan yang dilakukan oleh seorang suami terhadap istrinya yang seharusnya dilindungi dan diayomi. Ayat ini juga menegaskan bahwa tidak ada toleransi sedikitpun terhadap kekerasan pada perempuan dalam rumah tangga, apapun bentuknya, sehingga sangat tidak tepat jika ayat ini dijadikan argumen tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan.[20]

Pada dasarnya Allah menciptakan manusia pada posisi yang sama sebagai hamba Allah, dan memiliki kewajiban yang sama untuk beribadah kepada Allah. Islam datang dengan prinsip egaliter, persamaan tanpa adanya diskriminasi antar jenis

---

suaminya telah menamparnya, lalu Nabi menuruh untuk *qiṣaṣ* (dibalas), kemudian turun ayat ini. Dalam tafsir al-Ṭabarī menyatakan bahwa seorang laki-laki Anṣar menampar istrinya, kemudian Nabi melaksanakan *qiṣaṣ* lalu turun ayat Q.S. Taha/20: 114, kemudian turun ayat ini. Dalam riwayat lain seorang laki-laki Anṣar dengan istrinya, kemudian istrinya mengadukan kepada Nabi bahwa suaminya telah memukulnya sampai membekas di wajahnya, kemudian Rasulullah bersabda: "tidak tepat berbuat seperti itu". Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 91-92.

[20] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 93.

kelamin. Sebagaimana terdapat dalam Q.S. al-Taubah/9: 71:

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh mengerjakan yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya, mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Keberadaan perempuan dalam masyarakat bukanlah sebuah pelengkap saja, melainkan sama seperti laki-laki yang merupakan bagian penting dan mitra bagi laki-laki baik dalam ranah domestik maupun publik. Akan tetapi permasalahan muncul ketika terjadi pergeseran kebudayaan dalam sebuah masyarakat yang menjadikan perempuan sebagai seorang pemimpin, baik di ruang domestik maupun publik. Perubahan zaman juga membawa posisi perempuan untuk turut berpartisipasi dalam ranah publik, hal tersebut membuat pembahasan isu tentang kepemimpinan perempuan masih menarik untuk dikaji.

Bukanlah suatu hal yang asing lagi, banyak perempuan yang menempati posisi strategis dalam sebuah organisasi, lembaga maupun kenegaraan. Kisah serupa juga terekam dalam Q.S. al-Naml/27: 23-44 tentang kisah Ratu Bliqis dari Negeri Saba' yang memerintah sebuah kerajaan::

إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ

Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.

Pergeseran kebudayaan perempuan menjadi pemimpin dalam berbagai lembaga tidak dapat dihidari sebagai bentuk dari kecenderungan bentuk kebebasan berfikir, berpendapat dan hasil dari berbagai bentuk penafsiran teks keagamaan. Pemahaman terhadap teks keagamaan mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Sebagai contoh seorang mufasir klasik Ibnu Jarīr at-Ṭabarī mengungkapkan bahwa Q.S. al-Nisa/4: 34 berarti laki-laki adalah mereka yang bertanggung jawab *(ahlu qiyām)* terhadap istri-istrinya. Dalam arti seorang suami harus memberikan bimbingan terhadap istrinya, mengarahkan untuk menjalankan kewajiban agama untuk meraih ridho Allah dan untuk kebaikan

dirinya.[21] Secara tidak langsung al-Ṭabarī meniadakan peran perempuan dalam hal kepemimpinan dalam kehidupan domestik.

Selain itu, al-Zamakhsyari dalam tafsir al-Kasyāf mengungkapkan bahwa laki-laki memiliki keunggulan dibandingkan perempuan dari aspek akal, ketegasan, tekad yang kuat, kekuatan fisik, kemampuan baca tulis dan keberanian.[22] Berbeda dengan pendapat Ṭaba'ṭaba'i yang lebih progresif, mengungkapkan bahwa laki-laki memiliki kelebihan dalam aspek akal saja, sehingga memiliki jiwa pemberani, kuat, dan mampu mengatasi kesulitan. Sebaliknya perempuan memiliki kelebihan dalam aspek perasaan sehingga memiliki sifat yang sensitif dan emosional.[23]

Senada dengan pendapat di atas, Muṣṭafa al-Marāgi mengungkapkan bahwa diantara tugas laki-laki adalah memimpin perempuan dengan melindungi dan menanggung pemeliharaan atas mereka. Hal ini disebabkan karena Allah melebihkan laki-laki atas

---

[21] Ibnu Jarīr Al-Ṭabāri, *Jāmi' al-Bayān,* 59-60.

[22] Al-Zamakhsyari, *Al-Kasyāf*, 495.

[23] Muhammad Husein Thabathaba'i, *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'an*, Jilid 4, (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2000), 365.

perempuan dalam hal kejadian pencitpaan dan kekuatan yang tidak diberikan kepada perempuan.[24] Selain itu, laki-laki juga memiliki kewajiban untuk memberikan nafkah, melindungi dan membela kaum perempuan.

Salah satu intelektual Muslim kontemporer yang memiliki pandangan berbeda adalah Fazlur Rahman. Ia menafsirkan konsep *qawwām* dalam al-Qur'an—yang sering dipahami sebagai kepemimpinan laki-laki atas perempuan—bukan sebagai sesuatu yang bersifat mutlak, melainkan fungsional dan kontekstual. Menurutnya, ayat tersebut mencerminkan kondisi sosial tertentu yang tidak bisa dilepaskan dari realitas sejarah saat itu. Selain itu, al-Qur'an juga mencatat adanya fakta historis tentang seorang tokoh perempuan yang menjadi pemimpin, yakni Ratu Saba' (Bilqis), yang menunjukkan bahwa perempuan pun bisa memegang peran kepemimpinan dalam masyarakat. Pendekatan ini menekankan pentingnya membaca teks al-Qur'an secara kontekstual dan progresif, sejalan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan.[25]

---

[24] Ahmad Muṣtafa al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1436), 205.

[25] Q.S. al-Naml/27: 23.

Sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan masih dianggap tidak memenuhi syarat untuk menjadi seorang pemimpin. Pemikiran ini turut diperkuat dengan hadis Nabi bahwa sebuah negara akan hancur jika dipimpin oleh perempuan:

لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة

Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita. (H.R Bukhāri)[26]

Beberapa ulama menjadikan hadis tersebut sebagai pijakan untuk tidak memperbolehkan perempuan menjadi seorang pemimpin, mereka adalah Ibnu Kaṣīr dan al-Bagāwi.[27] Hadis ini juga seringkali diperkuat dengan alasan keadaan kodrati perempuan,

[26] Hadis ini merupakan respons dari Nabi saat memberikan informasi tentang Raja Kisra (Persia) yang dengan congkaknya merobek surat dari Nabi. Suatu ketika ia dibunuh oleh anak laki-lakinya, dan anak tersebut juga membunuh saudara-saudaranya. Ketika ia mati diracun, kepemimpinan dipegang oleh putrinya bernama Bawran binti Shiruyah bin Kisra. Tidak lama setelah itu, kerajaan Kisra hancur seperti yang disabdakan Nabi. Menurut Zaitunah Subhan, hadis ini diungkapkan dalam rangka pemberitahuan, bukan sebuah legitimasi hukum dan tidak memiliki relevansi hukum. Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 94. Hadis ini terdokumentasikan dalam *Kutub as-Sittah* yang diriwayatkan dari Abu Bakrah dan para perawinya terpercaya (*tsiqah*). Dalam kitab-kitab tersebut ditempatkan dalam tema-tema yang berebda, ada yang masuk dalam tema bab *fitan* (fitnah), bab *al-qudhat* (hakim), dan bab *al-maghazi* (peperangan).

[27] Yusuf Qardawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, Jilid I, Terj. As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 96.

bahwa selain lemah perempuan juga tidak bisa menjadi pemimpin karena mengalami menstruasi, hamil, melahirkan dan menyusui. Menurut Yusuf Qardawi, hal tersebut mneyebabkan perempuan secara psikis dan emosional mudah terganggu, sehingga menjadikan kondisi dirinya tidak stabil dan sangat tidak mungkin mampu mengemban amanah untuk menjadi pemimpin.[28]

Meskipun perdebatan pro dan kontra terkait kepemimpinan perempuan terus berjalan, terdapat hal yang menarik yaitu banyaknya organisasi yang berhasil membawa manfaat dan maslahat serta menjadi sebuah organisasi yang besar dibawah kepemimpinan perempuan. Fakta ini lebih menarik dan bisa menjadi dasar kelayakan perempuan menjadi seorang pemimpin. Dalam lingkup ormas Islam di Indonesia, terdapat beberapa organisasi yang dipimpin oleh seorang perempuan, seperti Muslimat dan Fatayat di bawah ormas NU dan Aisyiyah di bawah ormas Muhammadiyah.

[28] Yusuf Qardawi, *Fiqih Negara,* Terj. Syarif Halim, (Jakarta: Rabbani Press, 1999), 223.

Organisasi perempuan juga terdapat di komunitas-komunitas lainnya, seperti JP3M yang merupakan sebuah organisasi perkumpulan perempuan pengasuh pondok pesantren dan *muballigāt*.[29] Organisasi tersebut berusaha meneguhkan eksistensi dan peran para ulama perempuan yang berada di wilayah pesantren. Organisasi ini digawangi oleh ulama-ulama perempuan besar dari berbagai daerah. Selain fokus dalam bidang dakwah, organisasi ini juga memiliki konsen dalam hal pemberdayaan perempuan. Organisasi perempuan lainnya yaitu JMQH (*Jam'iyyah Mudārasatil Qur'an lil Ḥāfiẓāt*), sebuah organisasi yang mengkhususkan dirinya untuk para perempuan penghafal al-Qur'an dengan fokus pada kegiatan *mudārasah* untuk menjaga hafalan al-Qur'an serta

[29] JP3M (Jam'iyyah Perempuan Pengasuh Pondok Pesantren dan *Muballigat*). Organisasi ini memiliki misi dakwah Islam yang mencoba mengenalkan para perempuan di tengah kehidupan. Diantara kegiatan yang dilakukan adalah seperti kajian literatur klasik dan wacana kekinian, pembekalan *life sklills* dan usaha mikro, ceramah-ceramah dan kegiatan sosial. M. Badruz Zaman, "Eksistensi Jam'iyyah Perempuan Pengasuh Pesantren dan Muballighah (JP3M) Pekalongan: Analisis Postfeminisme Simone de Beavoir." *Jurnal Yinyang*, Vol. 17, No. 2, 2022, 258, diakses 5 April 2024, doi: https://doi.org/10.24090/yinyang.v17i2.6203

pemberdayaan anggota melalui kegiatan pendidikan, sosial, tekonologi dan ekonomi.

Cerita tentang kesuksesan kepemimpinan perempuan juga disebutkan dalam al-Qur'an Q.S. al-Naml/27: 23-44. Ayat tersebut menggambarkan seorang perempuan yang memimpin sebuah kerajaan dan memiliki kebijaksanaan, kecerdasan serta kemampuan memimpin yang baik. Hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan perempuan tidak dilarang secara langsung dalam al-Qur'an.

2. Kesetaraan Gender (*Gender Equality*)

Kesetaraan berasal dari kata 'setara' yang berarti sejajar, sama tingkatnya, sepadan dan seimbang.[30] Merujuk pada rumusan RUU KKG (Keadilan dan Kesetaraan Gender), kesetaraan gender berarti kesamaan kondisi dan posisi bagi perempuan dan laki-laki untuk mendapatkan kesempatan mengakses, berpartisipasi, mengontrol dan memperoleh manfaat pembangunan di semua bidang kehidupan.[31] Sedangkan menurut Rahminawati

[30] kbbi.kemdikbud.go.id, "Arti Kata Kesetaraan", diakses 5 April 2024, https://kbbi.kemdikbud.go.id/Entri

[31] www.koalisiperempuan.or.id, "Draf RUU KKG", diaskes 5 April 2024, http://www.koalisiperempuan.or.id/wp-

kesetaraan menunjukkan pada pembagian tugas yang seimbang dan adil dari laki-laki dan perempuan.[32] Dalam arti yang luas kesetaraan gender juga dimaknai sebagai sebuah kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk mendapatkan kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia, agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam kegiatan politik, hukum, ekonomi, soisal budaya, pendidikan dan pertahanan serta kemanan nasional (hankamnas), serta kesamaan dalam menikmati hasil pembangunan tersebut. Kesetaraan gender juga meliputi penghapusan disrkiminasi dan ketidakadilan struktural, baik terhadap laki-laki dan perempuan.[33] Konsep ini juga disebut dengan kesetaraan kontekstual, yaitu kesetaraan yang adil dan sesuai dengan konteks masing-masing individu

content/uploads/2014/04/DRAF-RUU-KKG-Panja-9-desember-2013-ke-Baleg.pdf

[32] Rahminawati, "Isu Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan; Bias Gender", *Jurnal Mimbar* Vol. 17 No. 3, 2001, 274, diakses 6 April 2024, doi: https://doi.org/10.29313/mimbar.v17i3.48.

[33] Ivana Septia Maharani, "Optimalisasi Peran Kepemimpinan Perempuan dalam Membangun Kesetaraan Gender", *Jurnal JPkMN* Vol. 5 No. 3, 2024, 3043, diakses 8 Januari 2025, doi: https://doi.org/10.55338/jpkmn.v5i3.3461

(perempuan dan laki-laki), bukan kesamaan (*sameness*) yang sering menuntut secara matematis.[34]

Selain istilah kesetaraan gender, terdapat istilah lain yang memiliki kemiripan makna, yaitu kemitrasejajaran laki-laki dan perempuan. Istilah ini digunakan oleh Zaitunah Subhan dalam bukunya *Al-Qur'an dan Perempuan; Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Dalam buku tersebut ia menyebutkan bahwa laki-laki dan perempuan dapat menjadi mitra sejajar yang harmonis apabila keduanya memiliki persamaan tingkat, derajat, hak dan kewajiban, kedudukan, peranan dan kesempatan dalam berbagai bidang.[35]

Secara umum, al-Qur'an memiliki visi persamaan *(al-musāwa)*, keadilan *(al-'adālah)* dan pembebasan *(al-ḥurriyyah)* tanpa membedakan laki-laki dan perempuan. Keduanya diciptakan dari diri yang satu (*living entity/nafs wāḥidah*) dimana yang satu tidak memiliki keunggulan atas yang lain. Oleh karena itu laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama. Al-Qur'an hadir dengan

[34] Sofyan AP, *Fikih Feminis; Menghadirkan Teks Tandingan,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 1-4.

[35] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 35.

pandangan yang revolusioner terhadap relasi kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan.[36]

Salah satu teori yang sering dipakai dalam diskusi kesetaraan gender adalah konsep Qira'ah Mubadalah. Teori ini diusung oleh seorang Ulama pemerhati isu-isu gender Faqihuddin Abdul Kodir. Sesuai dengan asal katanya, teori ini menghendaki adanya ketersalingan, kemitraan kerjasama, dan timbal balik dua belah pihak tanpa meninggikan salah satu dan tanpa merendahkan salah satu.[37] Mubadalah berasal dari bahasa Arab *badala* yang memiliki arti mengganti, mengubah atau menukar.[38]

Dalam teori tersebut, untuk mencapai kesetaraan dalam sebuah relasi suami istri terdapat lima pilar yang harus ditegakkan, yaitu *mi̇sāqan galīẓa, zawaj, tarāḍin, mu'āsyarah bil-ma'rūf* dan musyawarah (*tasyāwurin*). Kelima pilar tersebut tercantum dalam al-Qur'an, yaitu 1) konsep *mīsaqan*

[36] Helva Zuraya, "Respons Islam Terhadap Isu Gender", *Jurnal Khatulistiwa*, Vol. 1, No. 1, 2011, 26, diakses 7 Mei 2024, doi: 10.24260/khatulistiwa.v1i1.179

[37] Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah; Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: Diva Press, 2019), 59.

[38] Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah*, 59.

galīẓan yaitu komitmen pada janji yang kokoh dalam Q.S. al-Nisa/4: 21. 2) konsep *zawaj*, yaitu berpasangan atau ketersalingan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 187 dan Q.S. al-Rum/30: 21. 3) konsep *tarāḍin*, yaitu perilaku saling memberi kenyamanan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 233. 4) konsep *mu'āsyarah bil-Ma'rūf*, yaitu saling memperlakukan dengan baik dalam Q.S. al-Nisa/4: 19. 5) konsep musyawarah (*tasyāwurin*) yaitu kebiasaan saling bermusyawarah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 233.[39]

Selain kelima pilar tersebut, konsep kesetaraan juga dinyatakan oleh Nasaruddin Umar dalam bukunya yang berjudul Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an. Dalam buku tersebut disebutkan bahwa terdapat lima variabel yang menjadi standar dalam konsep kesetaran gender dalam al-Qur'an, yaitu: (1) *laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba* (Q.S. al-Żariyāt/51: 56). Dalam ayat tersebut ditegaskan bahwa laki-laki dan perempuan dalam kapasitasnya sebagai hamba memiliki peluang dan kesempatan yang sama untuk menjadi hamba yang terbaik (*muttaqūn)*. Oleh karena itu baik laki-laki maupun perempuan berhak mendapatkan penghargaan

[39] Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, 343-357.

dari Tuhan sesuai dengan tingkat ketakwaannya (Q.S. al-Ḥujurāt/49: 13). (2) *laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di bumi* (Q.S al-An'ām [6]: 165, Q.S. al-Baqarah/2: 30). (3) *laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial* (Q.S. al-A'rāf/6: 172). (4) *Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis*[40] (Q.S. al-Baqarah/2: 25, Q.S. al-A'rāf/7: 20, Q.S. al-A'rāf/7: 22, Q.S. al-A'rāf/7: 23, dan Q.S. al-Baqarah/2: 187. (5) *laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi* (Q.S. al-Nisa/4: 24.[41]

Argumen-argumen tersebut menunjukkan bahwa Islam, melalui teks-teks keagamaannya, sangat menjunjung tinggi prinsip kesetaraan antara manusia. Nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an menekankan pentingnya keadilan sebagai fondasi utama dalam seluruh aspek kehidupan, baik sosial, ekonomi, maupun gender. Dalam pandangan Islam, keadilan tidak dapat terwujud selama masih terdapat

[40] Cerita tentang drama kosmis yaitu cerita tentang keadaan Adam dan Hawa di surga sampai turun ke bumi. Dalam kisah-kisah tersebut, Al-Qur'an selalu menggunakan kata ganti untuk dua orang *(huma)*.

[41] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, (Jakarta: Paramadina, 1999), 247-265.

kelompok yang lemah, marjinal, dan tertindas dalam struktur masyarakat. Oleh karena itu, pembacaan terhadap teks suci harus selalu diarahkan pada upaya membebaskan dan memberdayakan, bukan justru melanggengkan ketimpangan. Kesetaraan dan keadilan menjadi pesan moral yang melekat kuat dalam ajaran Islam yang sejati.

Sebagaimana pro kontra dalam isu kepemimpinan perempuan, isu kesetaraan gender juga terdapat pendapat pro dan kontra. Pendapat kontra menarik tentang kesetaraan diungkapkan oleh Hajir Mutawakkil, bahwa konsep kesetaraan gender yang diwacanakan para akademisi Muslim tidak sesuai dengan keadilan dalam Islam. Pendapat tersebut didasarkan pada tiga argumen, yaitu *pertama* titik tekan dalam kesetaraan gender adalah tuntutan persamaan kuantitas, tidak memperhatikan aspek kapasitas masing-masing individu. *Kedua*, orientasi kesetaraan gender adalah meruntuhkan budaya patriarkal dan menuntut persamaan dan kebebasan, tanpa menekankan aspek keseimbangan dan keadilan, *ketiga* pandangan kaum feminis dalam menyuarakan kesetaraan gender terhadap perempuan dan laki-laki merupakan dua entitas yang berbeda, sedangkan Islam

memandang laki-laki dan perempuan adalah kesatuan yang berpasangan.[42] Perbedaan pendapat dan kritik terhadap konsep kesetaraan gender akan terus ada sesuai dengan sudut pandang dan horizon pengetahuan yang dimiliki seseorang.

3. Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Kondisi fisik perempuan yang berbeda dengan laki-laki membuat perempuan rawan mendapatkan kekerasan.[43] Keadaan tersebut diperparah dengan legitimasi kekerasan menggunakan teks keagamaan. Dari data Komnas Perempuan, kekerasan terhadap perempuan di Indonesia pada tahun 2022 adalah sebanyak 457.895 kasus, dan sebanyak 339.782 kasus merupakan kekerasan berbasis gender (KBG).[44] Angka ini mencakup kekerasan dalam rumah tangga (KDRT),

---

[42] M. Hajir Mutawakkil, "Keadilan Islam dan Persoalan Gender", *Jurnal Kalimah* Vol. 2 No. 1, 2014, 67-87, diakses 10 Juni 2024, doi: https://doi.org/10.21111/klm.v12i1.219

[43] Menurut Komnas Perempuan, kekerasan terhadap perempuan adalah segala tindakan kekerasan yang dilakukan terhadap perempuan yang berakibat atau kecenderungan untuk mengakibatkan kerugian fisik, mental, seksual maupun psikologis terhadap perempuan, baik perempuan dewasa atau anak perempuan dan remaja.

[44] www.//komnasperempuan.go.id, "Catatan tahunan Komnas Perempuan 2023", diakses 6 Juni 2024, https://komnasperempuan.go.id/download-file/949

kekerasan personal, kekerasan fisik dan kekerasan seksual yang pada umumnya pelaku adalah orang yang mempunyai hubungan dekat.[45]

Terdapat beberapa faktor yang bisa menjadi penyebab terjadinya kekerasan terhadap perempuan. Salah satunya adalah karena adanya perbedaan relasi gender yang timpang. Hal ini biasanya berasal dari interaksi sosial yang terjadi dalam masyarakat patriarki (sistem yang didominasi dan dikuasai oleh laki-laki). Masyarakat dengan sistem budaya dan ideologi patriarki juga memiliki peluang besar menafsirkan teks keagamaan secara bias, seperti teks tentang diperbolehkannya poligami,[46] kewajiban seorang istri meminta izin ketika keluar rumah,[47] diperbolehkannya suami memukul istri jika *nusyūz*[48] dan kewajiban istri

---

[45] Rudi Harmoko, "Dibalik Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan", diakses 12 April 2025, http://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=956971&val=14715&title=DIBALIK%20TINDAK%20KEKERASAN%20TERHADAP%20PEREMPUAN

[46] Q.S al-Nisa [4]: 3.

[47] Hadis Nabi "لا تخرج المراة من بيت زوجها الا باذنه" (tidak boleh seorang wanita keluar dari rumah suaminya kecuali dengan izinnya, H.R Baihaqi) dan "اذا خرجت المراة من بيت زوجها بغير اذنه, لعنتها الملا ئكة حتي ترجع" (jika seorang wanita keluar dari rumah suaminya tanpa izinnya, maka para malaikat melaknatnya hingga ia kembali, H.R Tabrani).

[48] Q.S al-Nisa [4]: 34.

melayani suami ketika ia menginginkannya.[49] Pada dasarnya, al-Qur'an tidak mengajarkan kekerasan, akan tetapi varian penafsiran dan pemahaman yang patriarkis dan bias menimbulkan ajaran dan pemahaman yang berpeluang menciptakan kekerasan.

Menurut pasal 1 ayat 1 Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (UU PKDRT), kekerasan dalam rumah tangga *(domestic violence)* adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan, penderitaan secara fisik, seksual, psikologis dan atau penelantaran rumah tangga, termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga.[50] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kekerasan berasal dari kata 'keras' yang berarti tidak mengenal belas kasihan; tidak lemah

---

[49] إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ أَنْ تَجِيءَ لَعَنَتْهَا الْمَلاَئِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ (Jika seorang suami mengajak istrinya ke tempat tidurnya, lalu ia menolak, maka malaikat akan melaknatnya hingga pagi, H.R Bukhāri).

[50] Direktorat Jenderal Peraturan Perundang-undangan, "Undang-undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga, http://www.djpp.depkumham.go.id, 2. Diakses pada 4 Desember 2024.

lembut.[51] Sedangkan dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, kekerasan berarti suatu hal yang bersifat, berciri keras, perbuatan seseorang atau sekelompok orang yang menyebabkan cidera atau matinya orang lain atau menyebabkan kerusakan fisik atau barang orang lain serta paksaan.[52]

Dalam bukunya, menurut Aroma Elmina Martha menyebutkan bahwa kekerasan merujuk pada tindakan yang dilakukan oleh seseorang terhadap orang lain dengan tujuan menyebabkan kerugian atau penderitaan, baik melalui cara fisik maupun penyalahgunaan psikologis.[53] Sedangkan menurut Musdah Mulia, Kekerasan terhadap perempuan mencakup semua tindakan yang berakar pada perbedaan gender yang menyebabkan, atau berpotensi menyebabkan, kerugian atau penderitaan fisik, seksual, atau psikologis. Hal ini termasuk ancaman terhadap tindakan tertentu, pemaksaan, atau perampasan

[51] Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008), 744-745.

[52] W.J.S. Poewadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2012), 425

[53] Aroma Elmina Martha, *Perempuan, Kekerasan dan Hukum,* (Yogyakarta: UII Press, 2013), 23.

kebebasan secara sewenang-wenang, baik yang terjadi di ranah publik maupun privat.[54]

Masyarakat dengan kultur patriarki menyebabkan adanya ketimpangan relasi gender antara laki-laki dan perempuan. Menurut John Galtung sebagaimana dikutip oleh Wely Dozan bahwa dalam realitasnya kekerasan dalam bentuk apapun pasti melibatkan dua relasi yang tidak seimbang, yaitu pihak yang kuat sebagai pelaku dan yang lemah sebagai korban. Oleh karena itu para feminis mengidentikkan bahwa kekerasan terhadap perempuan sama dengan kekerasan berbasis gender.[55]

Kekerasan terhadap perempuan bisa dikategorikan ke dalam dua jenis, yaitu kekerasan publik (*public violence*) dan kekerasan domestik *(domestic violence)*. Kekerasan publik *(public violence*) merupakan kekerasan yang dialami perempuan di luar rumah atau di masyarakat pada umumnya. Sedangkan kekerasan domestik *(domestic*

---

[54] Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis; Perempuan Pembaharu Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2005), 154.

[55] Wely Dozan, "Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan; Kajian Litasan Tafsir dan Isu Gender", *Jurnal An-Nisa*, Vol. 13, No. 1, 2020, 740, diakses 8 April 2025, doi: DOI: http://dx.doi.org/10.24014/marwah.v19i2.11287

violence) adalah kekerasan yang terjadi dalam lingkup rumah tangga. Menurut Mansour Fakih, kekerasan yang digunakan sebagai arti dari kata *violence* dalam bahasa Inggris diartikan sebagai suatu serangan atau invasi *(assault*) terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Pandangan ini menunjukkan bahwa pengertian kekerasan meliputi aspek fisik maupun psikologis.[56] Kekerasan terhadap perempuan secara sederhananya adalah sebuah bentuk kekerasan yang diarahkan kepada perempuan hanya karena mereka perempuan, karena mereka berjenis kelamin perempuan. Berdasarkan definisi tersebut, Harkristuti Harkrisnowo membagi kekerasan terhadap perempuan ke dalam empat bentuk:[57]

1. Kekerasan fisik (*physical abuse*) seperti tamparan, menendang, pukulan, menjambak, meludah, menusuk, mendorong, memukul dengan senjata.
2. Kekerasan psikis / emosional *(emotional abuse)* seperti rasa cemburu yang berlebihan, mencaci

[56] Soedjono Dirdjosisworo, *Sinopsis Kriminologi Indonesia*, (Jakarta: Gapura Media, 2014), 12-13.

[57] Aroma Elmina Martha, *Perempuan, Kekerasan dan Hukum,* (Yogyakarta: UII Press, 2013), 23.

maki, mengisolasi dari komunitas, teman atau keluarga, mengancam, dan mengintimidasi.

3. Kekerasan ekonomi *(economic abuse*) seperti dengan sengaja menciptakan ketergantungan ekonomi, melakukan kontrol terhadap penghasilan, dan tidak memberi kesempatan untuk bekerja.
4. Kekerasan seksual *(sexual abuse*) seperti memaksa berbuhungan seksual, penganiayaan saat berhubungan seks, memaksa menjadi pelacur dan sebagainya.

Menurut Yuyun Affandi terdapat empat penyebab munculnya kekerasan terhadap perempuan: (1) munculnya kelompok superior dan inferior dalam sebuah hubungan, (2) adanya kelemahan dan kecenderungan menyalahkan diri sendiri, (3) sikap permisif terhadap kekerasan dan dominasi yang absolut, (4) pembiaran dan kecenderungan menutup diri terhadap kasus kekerasan seksual.[58]

Berdasarkan pemaparan di atas, penelitian ini membahas kekerasan domestik (*domestic violence*)

[58] Muhammad Haris Fauzi, Yuyun Affandi, "Survivor of Sexual Violence in Qur'anic Perspective; Mubadalah Analysis toward Chapter Joseph in Tafsir al-Azhar", *Jurnal Sawwa* Vol. 15 No. 2, 2020, 179-180. DOI: https://doi.org/10.21580/sa.v15i2.6154. Diakses pada 10 Juni 2025.

atau biasa dikenal dengan istilah KDRT (kekerasan dalam rumah tangga). KDRT muncul akibat adanya ketidaksetaraan relasi antara pelaku dan korban. Relasi yang tidak setara akan menyebabkan pihak yang lebih kuat memiliki kecenderungan sebagai pelaku dengan pihak yang lemah sebagai korban. Dalam konteks rumah tangga, umumnya pihak yang lebih kuat baik secara fisik maupun ekonomi adalah laki-laki, akan tetapi dalam konteks tertentu dimana istri memiliki daya tawar yang lebih tinggi; lebih kaya, pendidikan lebih tinggi, dari keluarga terpandang, sangat mungkin berbalik seorang istri menjadi pelaku kekerasan.[59]

Salah satu penyebab kekerasan dalam rumah tangga adalah ideologi patriarki yang mempengaruhi cara pandang dan perilaku seseorang baik dalam kehidupan personal, rumah tangga, masyarakat maupun negara. Ideologi patriarki juga memiliki pengaruh yang besar terhadap produk-produk penafsiran teks keagamaan. Teks keagamaan yang dipahami dengan ideologi patriarki akan menghasilkan produk penafsiran yang bias, dan pada tahap

[59] Nur Rofi'ah, "Kekerasan Dalam Rumah Tangga dalam Perspektif Islam" *Jurnal Wawasan* Vol. 2 No. 1, 2017, 34, diakses 9 April 2025, doi: http://doi.org/10.15575/jw.v2i1.829

selanjutnya seringkali dijadikan legitimasi atas perilaku kekerasan dalam rumah tangga.

Dalam Islam terdapat istilah *nusyūz* yang berasal dari bahasa Arab نشز– ينشز. Dalam al-Qur'an setidaknya terdapat lima kali pengulangan, yaitu dalam Q.S. al-Mujadalah/58: 11 dua kali, Q.S. al-Baqarah/2: 259 satu kali dan pada Q.S. al-Nisa/4: 34 dan 128. Akan tetapi kata *nusyūz* dalam konteks pernikahan disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam Q.S. al-Nisa/4: 34 dan 128. Dalam kitab *Mufradātu Alfāz al-Qur'an* kata *nusyūz* memiliki makna dasar المر تفع من الا رض yang memiliki arti air tanah yang terangkat tinggi ke atas, yang tinggi dari tanah atau menjulang dari permukaan bumi.[60] Dalam konteks gender, *nusyūz* secara bahasa berarti menantang, sedangkan secara istilah berarti tidak tunduk kepada Allah untuk taat kepada suami.[61] Dalam konteks pernikahan, *nusyūz* dipahami sebagai sebuah sebutan yang diperuntukkan untuk istri berupa sikap ketidaktaatan yang berbentuk pembangkangan terhadap suami tanpa alasan yang

[60] Raghib al-Ashfahaniy, *Mufradātu al-Fāẓ al-Qur'an*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), 806.

[61] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 181.

jelas dan sah, atau istri keluar rumah tanpa izin suami, atau diduga tanpa persetujuan suami. Sebagaimana diungkapkan Rifqatul Husna, *nusyūz* diartikan sebagai sikap istri yang durhaka, menentang atau bertindak kasar kepada suaminya.[62]

Istilah *nusyūz* seringkali hanya dikaitkan dengan perempuan, bahkan dalam kompilasi hukum Islam pembahasan tentang nusyuz hanya dibahas *nusyūz* bagi istri, dan tidak ditemukan dalam pasal lain yang menjelaskan tentang *nusyūz* bagi suami.[63] Padahal dalam al-Qur'an juga disebutkan *nusyūz* bagi suami yaitu dalam Q.S. An-Nisa/4: 128:

وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ ۚ وَإِن تُحْسِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-

[62] Rifqatul Husna, "Melacak Makna Nusyuz dalam al-Qur'an; Analisis Semantik Toshihiko Izutsu", *Jurnal Islam Nusantara* Vol. 5 No. 1, 2021, 135, diakses 10 April 2025, doi: https://doi.org/10.33852/jurnalnu.v5i1.330

[63] Hulaimi Azhari, "Pembaruan Islam Bidang Keluarga; Relevansi dan Solusi terhadap Persoalan Nusyuz", *Jurnal Familia* Vol. 2 No. 2, 2021, 179, diakses 15 Februari 2025, doi: https://doi.org/10.20414/alihkam.v13i1.3541

benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari *nusyūz* dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui.

Ayat tersebut menegaskan bahwa laki-laki juga memiliki kemungkinan berbuat *nusyūz*. Menurut Zaitunah Subhan, *nusyūz* seorang suami bisa berupa sikap keras terhadap istri, tidak menggauli, tidak memberikan hak-haknya dan bersikap acuh.[64] Sedangkan menurut Siti Maryam, seorang suami yang bergaul dengan teman yang jahat serta lari dari tanggung jawab juga merupakan bentuk *nusyūz* seorang suami.[65] *Nusyūz* dalam rumah tangga hadir jika salah satu dari suami atau istri lalai terhadap kewajibannya, sehingga pasangan tidak mendapatkan haknya dalam rumah tangga. Apabila suami melakukan *nusyūz* disebut dengan kedzaliman,

[64] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 199.

[65] Siti Maryam Qurotul Aini, "Perspektif Tokoh Masyarakat desa Sidoharjo Tanjuaganom Nganjuk tentang Nusyuz dan Kekerasan dalam Rumah Tangga", *Jurnal Usratuna* Vol. 5 No. 2, 2022, 79, dakses 8 Desember 2024, doi: https://ejournal.staidapondokkrempyang.ac.id/index.php/usrotuna/article/view/309/351

sedangkan jika istri melakukan *nusyūz* disebut dengan pembangkangan atau kedurhakaan.[66]

Al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit istilah kekerasan, akan tetapi terdapat satu ayat dalam al-Qur'an yang seringkali dijadikan justifikasi dan argumen legalitas kekerasan terhadap perempuan *nusyūz,* yaitu dalam Q.S. al-Nisa/4: 34:

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya.

Ayat tersebut seringkali dijakikan argumen legalitas dilakukannya kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga *(domestic violence).* Jika dilihat dari sejarah asbabun nuzulnya,[67] seakan-akan ayat ini

[66] Dewi Cahyati, "Peran Ganda Istri dan Pengaruhnya terhadap Nusyuz", *Jurnal Riset Hukum Keluarga Islam*, Vol. 2 No. 2, 2022, 113-114, diakses 12 Desember 2024, doi: https://doi.org/10.29313/jrhki.vi.1547

[67] Ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa Sa'id bin Rabi yang memukul istrinya, Habibah Bint Zaid bin Abi Hurairah, karena dianggap durhaka dan telah melakukan *nusyūz.* Setelah mengadukan kejadian ini dan mengajak ayahnya untuk bertemu Rasulullah, Rasul mengambil keputusan untuk memaksakan qishash pada Sa'id. Ketika

membenarkan tindakan pemukulan terhadap perempuan. Beberapa kitab tafsir juga memahami teks ini secara tekstual, sehingga munculah legitimasi untuk melakukan kekerasan terhadap perempuan. Sebagaimana dalam tafsir Ibnu Kaṣir yang mengartikan kata *nusyūz* sebagai bentuk perlawanan dari seorang istri terhadap suami, seperti ketika menolak berhubungan badan maka suami diperbolehkan untuk memukulnya.[68] Sedangkan dalam kamus bahasa Arab Lisān al-Arab kata *ḍaraba* bisa diartikan bersetubuh, melerai, mencampuri, menjelaskan dan menjauhi.[69] Dalam ayat lain, penggunaan kata *ḍaraba* juga memiliki beberapa

qishash hendak dilakukan, Rasulullah memanggil mereka kembali dan mengabarkan bahwa Jibril telah menurunkan wahyu tentang hal tersebut, yakni Q.S. al-Nisa/4: 34. Kemudian Rasulullah bersabda "Aku menginginkan yang satu, sedangkan Allah menginginkan yang lain, dan yang diinginkan Allah itu lebih baik". Akhirnya qishash pun dibatalkan.

[68] Ibnu Kaṣir, *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm*, Jilid I, (Beirut:al-Maktabah al-Ilmiyyah, 2005), 454.

[69] Ibnu Mandhur*, Lisān al-Arab,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 543.

makna lain, yaitu perumpamaan,[70] pergi,[71] mengadakan,[72] dan menutup.[73]

Sedangkan para akademisi Muslim kontemporer mengartikan kata *ḍaraba* dengan makna yang berbeda. Amina Wadud mengatakan bahwa ayat ini memiliki maksud mencari jalan untuk menyelesaikan atau menghindari kekerasan dalam rumah tangga, ketika terjadi permasalahan atau ketidakharmonisan antara suami istri. Sehingga menurut Amina Wadud kata *ḍaraba* tidak diartikan sebagai memukul istri, tetapi perintah untuk berpaling, menjauhi atau meninggalkan dengan tidak memberikan nafkah.[74] Pendapat senada juga diungkapkan oleh Quraish Shihab dalam tafsir al-Miṣbah, ia menyebutkan bahwa kata *ḍaraba* tidak selalu bermakna memukul. Kata ini tidak selalu

---

[70] Q.S. Ibrahim/14: 24.

[71] Q.S. al-Nisa/4: 94.

[72] Q.S. al-Nahl/16: 74.

[73] Q.S. al-Nur/24: 31.

[74] Abdul Azis Sidik, "Analisis Penafsiran Tokoh Feminis Terhadap Ayat-Ayat Nusyuz dalam al-Qur'an", Vol. 3 No. 1 (2022), 11, diakses 2 Agustus 2024, doi: https://doi.org/10.15575/jis.v3i1.23771

dipahami dengan makna menyakiti atau melakukan suatu tindakan keras dan kasar.

Sesuai dengan Q.S. al-Nisa/4: 34, terdapat beberapa tahapan yang bisa dilakukan ketika terjadi *nusyūz*. Pertama adalah dengan memberi nasihat (فعظوهن), selanjutnya apabila masih *nusyūz* dengan pisah ranjang (واهجروهن في المضاجع) , apabila masih *nusyūz* lagi maka diperbolehkan memukul (واضربوهن) dengan niat memberi pelajaran, bukan untuk menyakiti. Namun apabila istri telah taat kembali, maka tidak diperbolehkan untuk mencari-cari kesalahan istri, memukulnya ataupun mencacinya.[75]

Ketiga langkah tersebut merupakan solusi terbaik yang diberikan dalam al-Qur'an, yaitu pertama dengan cara memberi nasihat dengan cara yang ma'ruf, jika tidak berhasil maka pisah ranjang menjadi solusi kedua, dan jika tidak berhasil juga maka langkah selanjutnya adalah dengan 'memukul' dalam rangka mendidik yang tidak menyakiti. Opsi memukul ini sebenarnya bukanlah suatu keharusan dalam menyelesaikan sebuah konflik, akan tetapi sebuah

[75] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Jilid I, 447.

solusi terakhir jika tidak bisa dilakukan dengan cara-cara sebelumnya. Langkah ini juga tidak boleh meninggalkan bekas luka karena semata-mata bertujuan untuk mendidik dan memperbaiki istri, bukan untuk memberikan hukuman.[76]

C. Penafsiran Ulama terhadap Ayat Gender

Penafsiran ulama dan intelektual muslim terhadap al-Qur'an selalu mengalami dinamika yang menarik. Perubahan tersebut mencerminkan perubahan sosial, politik, budaya dan intelektual dalam sebuah masyarakat. Pada masa Islam awal, penafsiran al-Qur'an merujuk pada Nabi Muhammad, ia menjelaskan secara rinci ayat al-Qur'an sesuai dengan konteks dan situasi yang ada pada masa itu.

Selanjutya proses penafsiran al-Qur'an dilanjutkan oleh sahabat, tabi'in dan tabi'ut tabi'in dengan menggunakan rujukan hadis nabi, para sahabat dan ijtihad. Setelah itu dimulailah penulisan karya-karya kitab tafsir di periode awal, atau biasa dikenal dengan periode klasik yaitu antara abad 8-15 M. Karakteristik penafsiran pada periode ini adalah memiliki corak tafsir *bil ma'ṡūr* yang

[76] Hulaimi Azhari, "Pembaruan Islam Bidang Keluarg, 201.

merujuk pada hadis Nabi, sahabat dan tabi'in sebagai rujukan dalam menafsirkan al-Qur'an. Diantara karya yang muncul pada periode ini seperti Ibnu Kaṡir dengan karyanya *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Ibnu Jarīr at-Ṭabari dengan karyanya yang berjudul *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān,* al-Zamakhsyari dengan karyanya *al-Kasyāf* dan al-Razi dengan karyanya *Mafātih al-Ghaib*.[77]

Setelah periode tafsir klasik muncullah periode modern, periode ini menandai masa transisi dari periode klasik ke kontemporer. Periode ini terjadi sekitar abad 19-20 M, tafsir pada periode ini mulai responsif terhadap tantangan modernitas, isu-isu politik, sosial dan budaya yang berkembang di masyarakat. Salah satu tokoh yang cukup populer pada periode ini adalah Muhammad Rasyid Riḍa dengan karyanya tafsir *al-Manār*.

Periode selanjutnya dilanjutkan dengan periode kontemporer yang dimulai dari abad ke-20 sampai sekarang. Periode ini identik dengan metode dan pendekatan yang mengaitkan al-Qur'an dengan realitas dan tantangan zaman modern. Penafsiran kelompok ini menekankan pentingnya kontekstualisasi sesuai dengan

[77] Faizah Ali Sibromalisi, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, (Jakarta: LP2M UIN Syarif Hidayatullah, 2011), 7-9.

kondisi sosial, politik dan budaya saat ini, serta memperhatikan latar belakang kondisi sosial masyarakat dan isu-isu kontemporer. Kelompok ini juga menekankan pentingnya nilai-nilai universal seperti keadilan, kesetaraan, hak asasi manusia dan perdamaian. Beberapa tokoh pemikir kontemporer yang membahas tema-tema dalam al-Qur'an secara tematik dari periode ini diantaranya Fazlur Rahman, Amina Wadud, Asghar Ali Engineer, Nashr Hamid Abu Zaid, Abdullah Saeed dll.

Setiap mufasir dan pemikir muslim kontemporer memiliki ciri khas masing-masing dalam memahami al-Qur'an, baik secara tekstual maupun kontekstual. Termasuk ketika menafsirkan dan memahami ayat-ayat gender. Pemahaman secara tekstual dan kontekstual tentu akan melahirkan hasil pemahaman dan sudut pandang yang berbeda. Beberapa mufasir klasik[78] cenderung menafsirkannya dengan cara tekstual. Hal ini terjadi

[78] Periode klasik dalam penelitian ini yaitu masa permulaan penulisan tafsir yang terpisah dari hadis sehingga tafsir berdiri sendiri sebagai sebuah ilmu. Periode masa ini berawal pada akhir masa tabi'in sampai air dinasti Abbasiyah pada tahun 650 H /1258 M. Tafsir klasik biasanya menggunakan rujukan mushaf al-Qur'an, hadis nabi, riwayat para sahabat dan tabi'in, cerita ahli kitab, ijtihad dan instinbath para mufasir. Tafsir pada periode ini jugaa kental dengan riwayat-riwayat israiliyat. Lihat Nailul Rahmi, *Ilmu Tafsir*, (Padang: IAIN Iman Bonjol, 2010), 9-13.

karena pada masa itu belum banyak kajian-kajian tentang keadilan gender, maupun kesadaran dan sensitifitas terhadap isu-isu gender. Faktor lainnya yaitu adanya pengaruh dari kondisi sosial politik budaya yang menegelilingi mereka pada masa itu yang didominasi oleh budaya patriarkis. Penafsiran yang cenderung tekstual dan didukung dengan hegemoni budaya patriarki inilah yang kemudian melahirkan pemahaman yang bias gender.

Pendekatan tekstual lebih menekankan pada analisis yang bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks) yang menfokuskan pembahasan pada gramatikal-tekstual, sehingga pengalaman sosio-historis sang mufasir dengan audiennya yang hidup dan berkembang tidak memiliki peran. Argumen ini sesuai dengan pendapat bahwa al-Qur'an sebagai kitab sakral memang sudah final dan telah sempurna dengan dirinya sendiri.[79] Sedangkan pendekatan kontekstual berangkat dari konteks dan menggunakan beberapa pendekatan kontemporer seperti heremenutika, sejarah dan bahasa. Dalam pendekatan kontekstual, seorang penafsir

[79] Syahrullah Iskandar, "Studi Al-Qur'an dan Integrasi Keilmuan; Studi Kasus UIN Sunan Gunung Djati Bandung," *Jurnal Wawasan* Vol. 1 no. 1, 2016, 86, diakses 9 Juli 2024, doi: https://doi.org/10.15575/jw.v1i1.580

menganalisa struktur bahasa dan memposisikannya sebagai Bahasa Arab abad ke-7 M. Selanjutnya seorang penafsir kontemporer juga memperhatikan konteks historis pewahyuan baik bersifat makro maupun mikro. Kemudian barulah menarik hasil analisis, menggali nilai-nilai dalam ayat tersebut dan selanjutnya mengkontekstualisasikan ke dalam masalah kekinian.[80]

Berdasarkan pemaparan tersebut, berikut adalah contoh penafsiran terhadap ayat-ayat gender berdasarkan representasi periode yaitu klasik, modern dan kontemporer. Periode klasik diwakili oleh Ibnu Kaṡir, yaitu seorang mufasir terkemuka dengan karyanya yang berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*. Karya ini memiliki pengaruh yang besar dalam tradisi penafsiran al-Qur'an dan merupakan representasi tafsir bil ma'sūr.

Pemilihan Tafsir Ibnu Katsir didasarkan pada otoritas ilmiahnya sebagai salah satu karya tafsir klasik yang paling dihormati dalam tradisi keilmuan Islam. Tafsir ini dikenal karena kedalamannya dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara literal sekaligus kontekstual, dengan menggabungkan pendekatan teks dan

[80] Siti Fahimah, "Geliat Penafsiran Kontemporer; Kajian Multi Pendekatan", *Jurnal Al-Furqan* Vol. 4 No. 2, 2021, 259-271, diakses 7 Juni 2024, doi: https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i2.757

konteks sejarah. Ibnu Katsir secara konsisten merujuk pada hadis-hadis sahih, atsar sahabat, dan riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan, sehingga memperkuat keautentikan penafsirannya. Pendekatan tersebut menjadikan Tafsir Ibnu Katsir sebagai rujukan penting dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an secara menyeluruh. Dengan demikian, tafsir ini layak dijadikan sebagai sumber utama dalam penelitian yang mengkaji pemaknaan teks secara mendalam dan otoritatif.

Periode modern diwakili oleh Rasyid Ri̇da dengan karyanya *Tafsir al-Manār*. Pemilihan tafsir ini menjadi penting karena tafsir ini merupakan karya yang memiliki pengaruh signifikan di masa selanjutnya. Tafsir ini juga merupakan tonggak lahirnya penasfiran modern yang menghubungkan ajaran Islam dengan tantangan modernitas. Sedangkan periode kontemporer diwakili oleh M. Quraish Shihab dengan karyanya tafsir al-Mishbah. Kitab tafsir ini merupakan salah satu karya yang lahir di abad 20 dan memiliki pengaruh besar di Indonesia. Karya ini menjembatani pemahaman al-Qur'an dengan nilai-nilai modern dan lokal. Karya ini juga dinilai memiliki perspektif yang kaya, kontekstual dan pandangan moderat dalam berbagai isu.

1. Ibnu Kaṡir

Ibnu Kaṡir memiliki nama lengkap Ismail bin Umar bin Kaṡir al-Baṣri al-Dimasyqi. Ia lahir pada tahun 703 H di Baṣrah, Damaskus dan wafat pada tahun 774 H. Ia merupakan salah satu mufasir yang terkenal dari periode klasik, karya besarnya yaitu kitab tafsir yang berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*. Dalam menafsirkan al-Qur'an, Ibnu Kaṡir banyak merujuk pada hadis Nabi, pendapat para sahabat dan tabi'in yang merupakan ciri khas dari *tafsir bil ma'ṡur*.[81]

a. Kepemimpinan Perempuan

Dalam menafsirkan Q.S. al-Nisa/4: 34 tentang kepemimpinan:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

Ibnu Kaṡir menafsirkan ayat tersebut dengan penjelasan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan dalam arti pemimpin, kepala, hakim dan pendidik wanita jika ia menyimpang. Menurut Ibnu Kaṡir hal ini terjadi karena laki-laki lebih utama dari perempuan, dan laki-laki lebih baik dari perempuan. Allah telah

[81] Muhammad Husein al-Żahabi, *At-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Jilid I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1976), 242.

menganugerahkan potensi kepemimpinan kepada laki-laki, seperti keberanian, kekuatan, dan kesempurnaan agama serta akal. Oleh sebab itu kenabian dikhususkan bagi laki-laki, begitu pula raja (presiden) dan jabatan kehakiman lainnya.[82] Dalam menafsirkan ayat ini Ibnu Kaṡir juga mengutip hadis Nabi yang berbunyi bahwa "suatu kaum tidak akan berhasil jika dipimpin oleh seorang perempuan".[83]

Lebih lanjut Ibnu Kaṡir mengatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan yang harus ditaati sesuai perintah Allah untuk mentaatinya, dan ketaatan tersebut berupa berbuat baik terhadap keluarga dan memelihara hartanya, sesuai dengan kelanjutan ayat tersebut:

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ

Kemudian pada kalimat lanjutannya, Ibnu Kaṡir menjelaskan bahwa kriteria perempuan yang shalihah (*ṣalihāt*) adalah yang taat (*qānitāt*) dalam melaksanakan kewajibannya terhadap suami, menjaga diri dan hartanya (*ḥāfiẓāt*) di kala suami

[82] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Jilid I, 445.

[83] لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة (رواه البخاري)

tidak ada di rumah. Ketika menafsirkan ayat ini, Ibnu Kaṡir juga menyebutkan asbabun nuzulnya tentang perempuan yang mengadukan suaminya kepada Nabi bahwa bahwa suaminya menamparnya, kemudian Nabi bersabda, "*Qiṣāṣ* (balaslah), lalu Allah menurunkan ayat ini.[84]

Ayat al-Qur'an lainnya terkait kepeimpinan perempuan yaitu dalam Q.S. al-Naml/27: 23-44 tentang kisah Ratu Balqis yang memimpin negeri Saba'. Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Kaṡir banyak mengutip riwayat-riwayat dari Ibnu Qatādah, Ibnu Abbas dan lain-lain. Ibnu Kaṡir memaparkan kehebatan dan kebesaran kerajaan yang dipimpin oleh Ratu Balqis.[85] Dalam tafsirnya, Ibnu Kaṡir menggambarkan Ratu Balqis sebagai seorang pemimpin yang bijaksana, cerdas, demokratis, diplomatis dan cinta damai.

b. Kesetaraan Gender

Latar belakang kondisi sosial budaya pada periode klasik membuat penafsiran pada masa tersebut berbeda dengan penafsiran modern dan

[84] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Aẓīm*, Jilid I, 445.
[85] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Aẓīm*, Jilid II, 652-653.

kotemporer. Ibnu Kaṡir dalam Q.S. al-Nisa/4: 34 menyatakan dengan tegas bahwa laki-laki adalah pengurus perempuan, meliputi pemimpin dan pendidik. Karena laki-laki memiliki kelebihan dibandingkan perempuan.[86] Sekilas, pemahaman tersebut seakan mencerminkan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Akan tetapi dalam ayat lain Ibnu Kaṡir juga menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan jika dilihat dari unsur kejadiannya yaitu berasal dari unsur yang sama tanah liat, yang membedakan adalah keutamaan dalam hal agama atau ketakwaannya, bukan keturunan dan kedudukan sebagaimana dalam Q.S. al-Hujurat/49: 13.[87] Perbedaan pemahaman tersebut menunjukkan tujuan terciptanya kehidupan yang harmonis dan saling menyayangi, tanpa ada maksud subordinasi atau merendahkan salah satu pihak.

Pendapat senada juga diungkapkan ketika ia menafsirkan Q.S. al-Żāriyāt/51: 56. Ibnu Kaṡir menjelaskan bahwa kakta "al-insa" dalam ayat tersebut berarti manusia, termasuk laki-laki dan

[86] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Aẓīm*, Jilid I, 445.
[87] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Jilid IV, 202-204.

perempuan. Keduanya memiliki kewajiban yang sama untuk taat pada perintah dan beribadah kepada Allah.[88]

Ayat lain yang membahas tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan adalah Q.S. al-Taubah/9: 71. Ayat ini menjadi salah satu dasar kesetaraan hak dan peran laki-laki dan perempuan. Dalam menafsirkan ayat tersebut Ibnu Kaṡir menjelaskan bahwa laki-laki merupakan penolong bagi perempuan, dalam arti saling mendukung. Ia juga mengutip sebuah hadis yang berbunyi bahwa laki-laki mukmin dan perempuan mukmin ibarat sebuah bangunan yang saling menguatkan, serta sebuah hadis tentang orang yang beriman adalah saling mendoakan dan menyayangi, sebagaimana suatu tubuh jika salah satu anggota mengeluh sakit maka bagian tubuh lainnya akan terkena demam atau insomnia.[89]

c. Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Dalam menafsirkan ayat *nusyūz*, Ibnu Kaṡir memberikan penjelasan sebagai kelanjutan dari

[88] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Jilid IV, 222.
[89] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Jilid II, 174.

kalimat sebelumnya tentang kepemimpinan (*qawwām*). Ibnu Kaṡir mendefinisikan perempuan *nusyūz* sebagai istri yang merasa lebih unggul dari suaminya, menelantarkan tugasnya sebagai istri, keluar rumah tanpa izin suami untuk hal-hal yang tidak penting serta mengabaikan dan membenci suami. Dalam menghadapi perempuan yang *nusyūz*, Ibnu Kaṡir memberikan tiga langkah penanganan sesuai dengan Q.S. al-Nisa/4: 34. *Pertama*, dengan memberikan nasihat dengan cara yang baik, jika nasihat tersebut tidak berhasil langkah *kedua* adalah dengan berpisah tempat tidur dengan isteri sebagai bentuk teguran. Apabila tindakan tersebut tidak membuat isteri berubah maka langkah *ketiga* suami diperbolehkan memukul dalam bentuk pukulan ringan yang tidak menyakiti (*ghairu mubarrih*) mengenai wajah dan tidak meninggalkan bekas.[90]

2. M. Rasyīd Riḍā

Rasyīd Riḍā terkenal dengan karya tafsirnya yang berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm* atau dikenal

[90] Ibnu Kaṡir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Jilid I, 447.

dengan tafsir *al-Manār*. Kitab tafsir tersebut awalnya merupakan bahan kuliah tafsir Al-Qur'an yang diampu oleh Muhammad Abduh di Universitas al-Azhar, Mesir. Materi-materi tersebut kemudian disusun dalam bentuk tulisan dan kemudian dibukukan dengan judul tafsir *al-Manār*. Muhammad Abduh memiliki nama lengkap Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah. Lahir di Mahallat Nashr pada tahun 1849 M.[91] Sedangkan Rasyīd Riḍā lahir pada 1282 H / 1865 M di Qalamun, Libanon.[92] Muhammad Abduh memberikan kuliah-kuliah tafsir dan dimuat dalam majalah *al-Manar* sampai ia meninggal, yaitu sampai pada Q.S. al-Nisa/4: 125. Kemudian Rasyīd Riḍā melanjutkannya dengan ide-ide dan pemikiran Muhammad Abduh dan berakhir pada Q.S. Yusuf/12: 52.[93]

a. Kepemimpinan perempuan

Sebagai tokoh periode modern, penafsiran tentang ayat-ayat gender dalam tafsir *al-Manār*

[91] Muhammad 'Immarah, *al-A'mal al-Kamilah lil-Imam al-Syaikh Muhammad Abduh*, (Beirut: Dar al-Syurq, 1993), 23.

[92] Badrul Jihad, "Memaknai Ulang Hukum Poligami; Telaah Pandangan Rasyid Ridha Mengenai Surat an-Nisa [4]: 3", *Jurnal Ilmiah al-Jauhari* Vol.7 No. 1, 2022, 40, diakses 15 Mei 2023, doi: https://doi.org/10.30603/jiaj.v7i1.2107

[93] M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 18-19.

tidak jauh bebeda dengan para mufasir klasik. Rasyīd Riḍā memahami bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan didasarkan pada kelebihan dalam hal fisik, pendidikan dan kewajibannya dalam memberikan nafkah dan mahar. Akan tetapi ia menambahkan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam ayat ini harus diartikan dengan menjaga, melindungi, menguasai dan mencukup kebutuhannya. Sebagai konsekuensinya, dalam hal warisan laki-laki mendapatkan bagian lebih besar dari perempuan.[94]

Lebih lanjut ia mengatakan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan bersifat demokratis, dalam arti kepemimpinan tersebut memberikan kebebasan bagi yang dipimpin untuk bertindak menurut aspirasi dan kehendaknya sendiri baik dalam hal pekerjaan maupun pendidikan. Kepemimpinan laki-laki atas perempuan juga bukan bermakna bahwa perempuan berada satu derajat di bawah laki-laki. Lebih lanjut Rasyīd Riḍā juga menambahkan

[94] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*,Jilid IV, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 223-230.

bahwa kepemimpinan laki-laki juga terlihat dalam proses akad nikah yang berada pada kekuasaan laki-laki, dan laki-laki juga yang berhak menjatuhkan talak.[95]

Dalam beberapa hal, Rasyīd Riḍā masih terlihat sama dengan mufasir klasik, akan tetapi mulai terlihat pemikiran dekonstruktifnya yang tidak ditemukan pada periode sebelumnya. Seperti pernyataannya bahwa kepemipinan laki-laki atas perempuan bersifat demokratis, bukan otoriter. Hal ini menunjukkan bahwa ia mulai mengakui hak-hak perempuan. Ia juga menyinggung soal kebebasan menentukan pendidikan, hal ini juga menjadi angin segar bagi perempuan pada masa itu untuk bisa mendapatkan pendidikan yang setara dengan laki-laki.[96]

Lebih lanjut Rasyīd Riḍā juga menjelaskan konsep kepemimpinan laki-laki atas perempuan tidak bersifat mengekang dan memaksa, pemimpin hanya berhak mengarahkan dan yang dipimpin memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan

[95] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, Jilid V, 67-68.

[96] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V, 68.

sesuai kehendaknya. Ia juga mengatakan bahwa kepemimpinan laki-laki tidak bersifat mutlak, akan tetapi kepemimpinan tersebut lahir karena tanggung jawab yang dipikul oleh laki-laki dalam memberikan mahar dan tanggung jawab nafkah yang berkesinambungan.[97]

b. Kesetaraan Gender

Rasyīd Riḍā mengibaratkan hubungan laki-laki dan perempuan adalah seperti organ tubuh manusia. Laki-laki berperan sebagai kepala dan perempuan sebagai badannya. Masing-masing memiliki kelebihan yang sama-sama dibutuhkan dalam kehidupan untuk mencapai kehiudpan yang harmonis.[98] Setiap organ tubuh manusia sama-sama penting dan memiliki peran masing-masing untuk kemaslahatan tubuh, bukan untuk merusak atau membahayakan fungsi organ tubuh lainnya.

Penafsiran Rasyīd Riḍā tentang kesetaraan gender juga terlihat dalam menafsirkan ayat tentang penciptaan manusia dalam Q.S. al-Nisa/4: 1, ia berpendapat bahwa kalimat "*min nafsin wāhidah*"

[97] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid V, 69-70.

[98] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*,Jilid V, 68.

berarti Adam dan Hawa diciptkkana dari unsur yang sama. Dalam hal ini Rasyīd Riḍā juga mengkritik mufasir klasik dengan mengatakan bahwa riwayat-riwayat yang digunakan oleh mayoritas mufasir klasik berasal dari Perjanjian Lama. Ia mengatakan "seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa seperti redaksi di atas, niscaya pendapat yang mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang muslim".[99]

Argumen tentang kesetaraan gender diungkapkan dalam menafsirkan Q.S. al-Taubah/10: 71. Ia menyatakan bahwa dalam ayat tersebut terdapat kewajiban amar ma'ruf nahi munkar bagi laki-laki dan perempuan mukmin, baik berbentu lisan maupun tulisan termasuk melakukan kritik terhadap penguasa.[100] Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa Rasyīd Riḍā memandang perempuan harus berpartisipasi dalam kehidupan

[99] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*,Jilid IV, 324.

[100] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid X, 541-542.

masyarakat, baik dalam bidang pendidikan, sosial, kebudayaan, keagamaan dan politik.[101]

c. Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Dalam hal *nusyūz*, Rasyīd Riḍā juga memiliki sedikit pandangan yang berbeda dengan mufasir klasik. Abduh memahami ayat *nusyūz* sebagai ayat yang berisi tentang resolusi konflik dalam rumah tangga, dengan urutan memberikan nasihat, memisahkan tempat tidur, dan langkah terakhir dengan pukulan yang tidak menyakiti (ضرب غير مبرح), yaitu pukulan ringan dan tidak menginggalkan bekas, seperti menggunakan siwak dan sejenisnya, atau menggunakan tangan, atau tongkat kecil**.** Abduh menafsirkan ayat ini dengan pendekatan kontekstual dengan melihat kondisi sosial budaya pada saat ayat tersebut diturunkan. Ia juga menkankan bahwa tindakan-tindakan tersebut tidak boleh dilakukan dengan sembarangan dan tanpa alasan yang sangat kuat.[102]

---

[101] Ahmad Zuhri Rangkuti, "Studi Ananlisis Konsep Muhammad Abduh (1266-1323 H/1849-1905) tentang al-Qawwamah dan Implikasinya terhadap Kedudukan Perempuan dalam Hukum Islam", (Tesis IAIN Sumatera Utara, 2014), 88.

[102] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsir al-Manār,* Jilid V, 73.

Ia juga menambahkan jika terjadi konflik dalam rumah tangga maka yang harus lebih diutamakan adalah mediasi, dialog dan pendekatan yang penuh dengan rasa adil dan kasih sayang. Pemukulan *(ḍaraba)* dalam ayat tersebut juga tidak sesuai dengan prinsip keadilan dan kesejahteraan yang diajarkan oleh Islam. Relasi suami istri harus dilakukan dengan saling menghormati dan memahami, segala bentuk konflik harus diselesaikan dengan prinsip-prinsip moral dan etika yang tinggi. Rasyīd Riḍā menyebut pemukulan terhadap istri dengan sebutan obat yang pahit *(‘allaj murron)*, dan suami yang shalih tidak akan memukul istrinya meskipun diperbolehkan oleh agama.[103]

Terakhir, ia mengutip Hadis Nabi tentang larangan memukul istri yang berbunyi:

لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جَلْدَ الْعَبْدِ ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ

Janganlah salah seorang dari kalian memukul istrinya, seperti ia memukul seorang budak, namun saat hari memasuki waktu senja ia pun menggaulinya. (HR. al-Bukhari dan Muslim).[104]

---

[103] Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsir al-Manār,* Jilid V, 72-75.

[104] Rasyīd Riḍā, *Tafsir al-Manār,* Jilid V, 75.

3. M. Quraish Shihab

Quraish Shihab merupakan cendekiawan Muslim Indonesia yang *concern* dalam bidang tafsir dan ulumul Qur'an. Ia lahir pada tahun 1944 M, dan memiliki karya tafsir al-Qur'an dengan judul tafsir al-Mishbah. Penafsirannya terhadap al-Qur'an banyak dipengaruhi oleh mufasir modern seperti Muhammad Abduh dan Mustafa al-Maraghi. Hal tersebut terlihat dalam tafsirnya ditemukan banyak kutipan-kutipan dari kitab-kitab tafsir tersebut. Ia juga mengutip banyak pendapat tokoh dari berbagai aspek yang dirasa relevan dengan tema ayat yang sedang dibahas, seperti pendapat Ibnu Asyur, Ibnu Hazm bahkan pendapat dari tokoh psikolog seperti Prof. Reek.

Selain dalam tafsir al-Mishbah, Quraish Shihab juga menulis beberapa judul buku terkait dengan perempuan dan gender, yaitu Perempuan; dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru dan Membincang Persoalan Gender.

a. Kepemimpinan Perempuan

Ketika menjelaskan tentang ayat kepemimpinan dalam Q.S. al-Nisa/4: 34, Quraish Shihab terlihat berusaha mengkompromikan antara

beberapa pendapat mufasir. Menurutnya, kata *Qawwāmūna* berasal dari kata *Qāma* yang juga digunakan dalam perintah shalat. Sesuai konteks tersebut, perintah mendirikan shalat tidak sebatas pada perintah shalat, akan tetapi melaksanakannya dengan penuh tanggung jawab, sempurna, memenuhi syarat dan rukunnya. Jika konsep tersebut ditarik ke dalam konsep kepemimpinan, maka melahirkan pemahaman bahwa yang dimaksud *qawwam* adalah orang yang melaksanakan tugas rumah tangga dengan sempurna, berkesinambungan dan berulang-ulang.[105] Ia melanjutkan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan meliputi pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan.[106]

Quraish Shihab juga memaparkan panjang lebar perbedaan antara laki-laki dan perempuan baik dari segi fisik dan psikis dengan mengutip pendapat dari beberapa tokoh. Dari beberapa pendapat tersebut, ia menegaskan bahwa perbedaan

[105] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid II, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 511.

[106] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid II, 512.

laki-laki dan perempuan tidak bermaksud membedakan secara kualitas dan fungsi. Masing-masing diciptakan Allah dengan kelebihan dan kekurangan disesuaikan dengan tugas yang harus diembannya. Ia juga mensyaratkan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dengan dua pertimbangan, pertama dengan syarat kelebihan atau komepetensi yang dimiliki (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ), kedua, dengan syarat adanya nafkah yang telah diberikan secara berkesinambungan (بما انفقوا من اموالهم).[107] Dengan dua syarat tersebut, maka laki-laki bisa menjadi pemimpin bagi perempuan dengan konsep kepemimpinan yang tidak sewenang-wenang.

b. Kesetaraan Gender

Dalam beberapa penafsirannya, Quraish Shihab tidak memungkiri adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan, baik secara fisik maupun mental. Masing-masing memiliki keistimewaan yang disesuaikan dengan tugas dan tanggung jawabnya. Akan tetapi perbedaan tersebut tidak

[107] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid II, 512-516.

berarti menyebabkan adanya perbedaan kualitas, kompetensi dan kecerdasan yang diberikan oleh Allah. Laki-laki dan perempuan memiliki kecerdasan yang sama untuk berpikir, mempelajari, mengamalkan dan berzikir kepada Allah dalam menjalankan misi ketuhanan yaitu sebagai *khalifah fil ardh*.[108]

Ketika menafsirkan Q.S. al-Nisa/4: 1 tentang penciptaan manusia, Quraish Shihab menyatakan bahwa kalimat min nafsin wahidah bermakna "ayah manusia seluruhnya" yaitu Nabi Adam dan Hawa. Hawa memang diciptakan dari tulang rusuk Adam, akan tetapi pernyataan ini tidak berarti bahwa kedudukan perempuan lebih rendah dibanding laki-laki. Pernyataan ini menunjukkan bahwa semua laki-laki dan perempuan hakikatnya adalah satu entitas yang sama dan berkedudukan sama.[109] Hal senada juga diungkapkan ketika ia menafsirkan Q.S. al-Imran/3:195 dan Q.S. al-Taubah/9: 71. Quraish Shihab berpendapat bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dalam keadaan

[108] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid II, 385.
[109] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid II, 400.

yang berbeda untuk saling tolong menolong. Mereka sama-sama memiliki peluang untukberlomba-lomba dalam menuntut ilmu, beribadah dan mengamalkan ilmunya. Allah juga akan memberikan balasan, pahala (*reward*) pada siapapun dari laki-laki dan perempuan yang beramal shalih.[110]

Penafsiran tentang kesetaraan juga terlihat ketika Quraish Shihab menafsirkan Q.S. al-Hujurat/49: 13. Ia menjelaskan bahwa ayat tersebut ditujukan untuk semua manusia, bukan hanya orang-orang beriman. Manusia diciptakan dalam berbagai suku untuk saling membantu dan saling melengkapi, sedangkan derajat manusia adalah sama di sisi Allah, tidak ada perbedaan satu dengan lainnya, termasuk antara laki-laki dan perempuan.[111]

c. Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Dalam menafsirkan ayat tentang *nusyūz*nya seorang istri dalam Q.S. al-Nisa/4: 34, Quraish Shihab melanjutkan dari tema kepemimpinan

[110] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid II, 380-382.

[111] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid XII, 615-620.

dalam ayat yang sama. Ia menekankan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan tidak boleh bersifat kesewenang-wenangan, akan tetapi harus dengan jalan musyawarah dalam berbagai persoalan. Jika musyawarah dalam menghadapi istri yang *nusyūz* tidak menemukan titik temu, maka terdapat tiga solusi sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an, yaitu menasehati, meninggalkan tempat tidur dan memukul. Dalam hal ini Quraish Shihab berpendapat bahwa memukul dalam ayat tersebut tidak berarti menyakiti fisik. Sebagaimana ia juga mengutip hadis Nabi tentang larangan memukul istri.[112] Bahkan Quraish Shihab juga mengutip pendapat Ibnu Asyūr bahwa pemerintah seharusnya mengambil alih permasalahan ini, dengan cara membuat aturan jika seorang suami memukul istri sampai pada menyakiti dan melewati batas-batas yang wajar maka harus mendapatkan hukuman yang sesuai.[113] Hal ini dilakukan untuk

[112] Ia mengutip dua hadis Nabi, yaitu "Jangan memukul wajah dan jangan pula menyakiti" dan hadis "Tidakkah kalian malu memukul istri kalian, sepeprti memukul keledai?". *Tafsir al-Mishbah* Jilid II, 519.

[113] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid II, 521.

menghindari terjadinya kekerasan fisik terhadap perempuan.

Dari pemaparan di atas, terlihat dinamika pandangan para mufasir dalam menyikapi ayat-ayat gender. pada hakikatnya semua penafsiran terhadap al-Qur'an bertujuan baik untuk mencari kemaslahatan kehidupan manusia, akan tetapi penafsiran tersebut bsia berubah, berkembang disesuaikan dengan konteks kehidupan sosial budaya yang melingkupinya, agar al-Qur'an senantiasa bisa *shālih likulli zamān wa makān.*

D. Respons terhadap Ayat Gender dalam Kajian Living Qur'an

1. Living Qur'an; Definisi dan Sejarah Perkembangannya

Kajian terhadap al-Qur'an seringkali diidentikkan dengan kajian-kajian sekitar al-Qur'an itu sendiri, seperti kajian terhadap tafsir ataupun seputar ulumul Qur'an. Padahal kajian al-Qur'an bisa dilakukan secara lebih luas mencakup fenomena sosial yang terkait dengan keberadaan al-Qur'an di tengah komunitas muslim tertentu yang berinteraksi dengan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Perilaku dalam

beragama yang bersumber dari al-Qur'an berasal dari pemaknaan dan pemahaman terhadap al-Qur'an, yang kemudian disebut "Living Qur'an".[114]

Living Qur'an (*al-mu'āyasyah ma'a al-Qur'an*) merupakan salah satu kajian fenomenologi kontemporer yang meneliti tentang bagaimana isi kandungan al-Qur'an dijadikan sebagai *way of life*. Secara etimologi, Living Qur'an terdiri dari kata *living* yang berarti "hidup" dan al-Qur'an yang berarti "bacaan" atau dalam arti yang populer berarti firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui perantara malaikat Jibril, yang dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas dan membacanya bernilai ibadah.[115] Dari kedua kata tersebut Living Qur'an berarti firman Allah yang hidup, dalam arti nilai-nilai al-Qur'an yang hidup di kalangan masyarakat yang membaca dan menghayatinya.

Sedangkan secara terminologi, Living Qur'an didefiniskan sebagai ilmu yang mengkaji tentang

---

[114] M. Ulil Abshor, "Resepsi al-Qur'an Masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta", *Jurnal QOF* Vol. 3 No. 1, 2019, 41, diakses 8 Oktober 2023, doi: https://doi.org/10.30762/qof.v3i1

[115] Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'ān*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000), 17.

praktik al-Qur'an, dimana al-Qur'an diletakkan sebagai realita bukan idea yang muncul dari penafsiran teks. Objek kajian ini berupa gejala-gejala yang berbentuk benda, perilaku, nilai, budaya, tradisi dan rasa. Menurut Ahmad Ubaydi Hasbillah kajian Living Qur'an adalah suatu upaya untuk memperoleh pengetahuan yang kokoh dan meyakinkan dari suatu budaya, praktik, tradisi, ritual, pemikiran atau perilaku hidup di masyarakat yang terinspirasi dari ayat al-Qur'an.[116] Definisi lain diungkapkan Mansur dalam bukunya yang berjudul Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah al-Qur'an bahwa Living Qur'an merupakan suatu model penelitian terkait fenomena keberadaan al-Qur'an di tengah-tengah suatu komunitas muslim berupa bagaimana al-Qur'an direspon dalam berbagai bentuk dan dalam waktu yang berkesinambungan.[117]

Fenomena Living Qur'an erat kaitannya dengan respons (reaksi), karena al-Qur'an sebagai teks maupun kandungannya menjadi suatu hal yang terus eksis (hidup) dan mendapatkan respons oleh

[116] Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis; Ontologi, Epistimologi dan Aksiologi*, (Banten: Maktabah Darus Sunnah, 2019), 20-22.

[117] Mansur dkk, "Living Qur'an dalam", 7.

masyarakat sebagai pembacanya. Respons terhadap al-Qur'an bisa terjadi dari sebuah kelompok atau individu yang berinteraksi dengan al-Qur'an. al-Qur'an diyakini sebagai wahyu yang mengandung petunjuk (*hudan*) bagi manusia, sehingga setiap muslim memiliki pemahaman tersendiri terhadap al-Qur'an dan berusaha mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Pembacaan dan pemahaman setiap orang tentu akan berbeda dengan orang lainnya, karena kemampuan dalam memahami yang juga berbeda. Dari pemahaman yang berbeda tersebut akan melahirkan perilaku yang berbeda pula sebagai bentuk hasil dari penafsiran al-Qur'an dalam bentuk praksis baik dari segi teologis maupun kultural.

Selain orientasi ibadah dalam membaca al-Qur'an, umat Islam juga termotivasi untuk menemukan pemahaman apa yang dicarinya berupa sistem teologis tertentu yang kemudian diekspresikan dalam perilaku sehari-hari.[118] Praktik seperti ini telah muncul embrionya sejak masa nabi dan sahabat.[119] Menurut

[118] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir; Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, Terj. Alaika Salamullah, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, 3).

[119] Dalam suatu kisah ketika Abdullah Ibn Mas'ud menjelang wafat ia berkata" sepeninggalku kelak, aku telah

Heddy Shri Ahimsa, kajian Living Qur'an bisa berarti tiga kategori, *pertama,* Living Qur'an bermakna Nabi Muhammad dalam arti yang sesungguhnya. Sebagaimana keyakinan umat Islam bahwa Nabi Muhammad memiliki akhlak al-Qur'an, sehingga ia mendapatkan julukan "al-Qur'an yang hidup". *Kedua*, Living Qur'an juga bisa mengacu pada suatu masyarakat yang menggunakan al-Qur'an sebagai dasar acuan hidupnya. Mereka menjalankan apa yang diperintahkan dalam al-Qur'an dan menjauhi larangannya, sehingga masyarakat tersebut seperti sebuah "al-Qur'an yang hidup". *Ketiga*, al-Qur'an dipercaya bukan hanya sebagai sebuah kitab, akan tetapi "sebuah kitab yang hidup" yaitu perwujudan dalam kehidupan sehari-hari yang terasa nyata dan beragam tergantung masyarakat yang memperlakukannya. [120]

---

mengajarkan suatu surat al-Qur'an kepada putra putriku (yang jika dibaca secara intensif oleh mereka) tidak akan bisa ditimpa kefakiran selamanya, yaitu surat al-Waqi'ah". Selengkapnya lihat Syamsyddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Juz XVII, (Riyadh: Dar al-Alam al-Kutb, 1423), 194. Kisah ini menunjukkan salah satu praktik pembacaan ayat al-Qur'an diluar teks itu sendiri yang telah terjadi pada masa sahabat.

[120] Heddy Shri Ahimsa, "The Living Qur'an; Beberapa Perspektif Antropologi", *Jurnal Walisongo* Vol. 20 No. 1, 2012, ",

Dalam kajian Living Qur'an, memperlakukan al-Qur'an sebagai sebuah teks yang terlepas dari kesakralannya adalah sebuah keniscayaan. Dengan memperlakukan al-Qur'an sebagai sebuah teks maka akan didapatkan pemahaman yang terbebas dari dogma dan bias ideologi yang ada. Wacana mendudukkan al-Qur'an sebagai sebuah teks dipopulerkan oleh Nashr Hamid Abu Zaid dalam bukunya yang berjudul *Mafhūm an-Naṣ Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*. Menurut Zaid al-Qur'an tepat untuk dipahami sebagai sebuah teks karena al-Qur'an yang tersusun dari rangkaian kata yang membentuk bahasa.[121]

Fakta sejarah menyatakan bahwa umat Islam tidak lepas dari proses interaksi dengan al-Qur'an. Beberapa upaya dilakukan mulai dari membaca, menghayati, memahami, menafsirkan hingga mengamalkan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Interaksi manusia dengan al-Qur'an tidak hanya terbatas sebagai teks, tetapi juga al-Qur'an seabagi kitab suci yang bertumpu pada pemahaman teks.

Jurnal Walisongo, Vol. 20, No. 1, 2012, 236-237, diakses 7 Juli 2024, doi:10.21580/ws.20.1.198

[121] Naṣr Ḥāmid Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Markaz al-Ṣaqāfi al-Arabi, 2000), 27.

Inetraksi ini bisa berwujud dalam berbagai bentuk, seperti dalam proses menjadikan al-Qur'an sebagai sumber inspirasi, sebagai obat (*syifa*'), menjadi *hudan* atau pemberi solusi, hingga jimat. Hasil dari interaksi manusia dengan al-Qur'an mampu melahirkan beberapa bentuk hasil, seperti pengusung perubahan, pembebas masyarkat tertindas, pencerah masyarakat, pendobrak sistem pemerintahan yang zalim dan penebar semangat emansipasi.[122]

Respons umat Islam terhadap al-Qur'an termanifestasikan dalam berbagai bentuk sejak masa Nabi Muhammad, sahabat hingga sekarang. Baik respons terhadap al-Qur'an sebagai teks yang memuat susunan sintaksis atau sebagai mushaf yang dibukukan yang memiliki maknanya sendiri atau sekumpulan lepas kata-kata yang memiliki makna tertentu.[123] Proses ini merupakan sebuah interaksi antara pendengar dan pembaca *(reader)* terhadap teks al-

[122] Umniyatul Labibah, "Living Qur'an Perempuan Pesantren (Studi terhadap Nyai Mundjidah Wahab Jombang Jawa Timur dan Nyai Masrivah Amva Cirebon Jawa Barat)", (Disertasi UIN Walisongo Semarang, 2022), 43.

[123] Ahmad Rafiq, "Sejarah al-Qur'an; Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis)" dalam *Islam Tradisi dan Peradaban*, (Yogyakarta: Suka Press, 2012), 37.

Qur'an. Respons dalam kajian Living Qur'an bukan berarti secara monologis, akan tetapi merupakan sebuah proses reproduksi makna yang dinamis antara *reader* dengan teks.[124]

Sejarah awal munculnya istilah Living Qur'an diperoleh dari istilah yang digunakan oleh Fazlur Rahman untuk merujuk pada sunnah non-verbal. Rahman menyebutnya dengan istilah *Living Tradition*. Fazlur Rahman menyebut istilah ini bukan sebagai sebuah cabang kajian ilmu, akan tetapi sebagai nama sebuah kajian yang melihat nilai atau ruh dari perilaku seseorang. Nilai tersebut berasal dari al-Qur'an dan hadis, sehingga perilaku tersebut merupakan wujud nyata sebuah tradisi yang hidup *(living tradition)*, maka muncullah istilah Living Qur'an dan Living Hadis.[125]

Dalam konteks Indonesia, kemunculan Living Qur'an dalam dunia kajian ilmu al-Qur'an diawali pada sebuah acara kongres Forum Komunikasi Mahasiswa

---

[124] M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), 68.

[125] Yuni Yuliani, "Tipologi Resepsi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Pedesaan; Studi Living Qur'an di Desa Sukawana, Majalengka", *Jurnal al-Tadabbur*, vol. 6 no 2, 2021, 326, diakses 11 Februari 2025, doi: https://doi.org/10.30868/at.v6i02.1657

Tafsir Hadis se-Indonesia (FKMTHI) pada tahun 2005.[126] Kemunculannya memberikan banyak dampak dan perkembangan dalam kajian ilmu al-Qur'an. Living Qur'an memberikan warna baru yang tidak hanya fokus pada kajian teks, tapi lebih pada fenomena al-Qur'an di tengah masyarakat.

Kitab-kitab tafsir karya ulama besar juga merupakan bentuk respons terhadap al-Qur'an sebagai teks dalam artian kitab suci yang menjadi sumber normatif ajaran agama. Akan tetapi respons terhadap al-Qur'an sebagai teks yang berdiri sendiri, yang muncul dalam praktik keseharian masyarakat masih tergolong baru dalam kajian al-Qur'an. Realitas yang tak terbatas, dihadapkan pada teks yang terbatas. Teks merupakan sebuah realitas konstruktif yang mewakili *author* dan disajikan pada orang lain *(reader)*. Oleh karena itu keberadaan *reader* sangat penting untuk diperhatikan. Sedangkan yang terjadi selama ini kajian pada teks al-Qur'an lebih banyak menfokuskan pada teks itu sendiri, tanpa memperhatikan kondisi *reader*.

[126] Ahmad Ubaidy Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis*, 29-31.

Sehingga muncullah pemahaman yang tidak seimbang antara dunia teks dengan dunia *reader*.[127]

Sebuah teks disajikan pada dua jenis *reader*, yaitu *intended reader* dan *implied reader*. *Intended reader* adalah pembaca yang menjadi sasaran utama sebuah teks, sedangkan *implied reader* merupakan pembaca dari kalangan mana saja yang bukan merupakan sasaran utama sebuah teks. *Reader* ini bisa berasal dari kalangan mana saja dan latar belakang apa saja.[128] Dalam proses interaksi dengan teks, *implied reader* memiliki posisi yang sama dengan *intended reader*. Sebagai *implied reader,* responsnya terhadap teks dipengaruhi oleh subjektivitas, pengalaman, latar belakang keilmuan (internal) dan juga lingkungan spiritualnya (eksternal).

Dalam proses interaksi terhadap teks, *reader* membawa berbagai perspektif dalam membaca sebuah teks yang kemudian menstrukturasikannya kembali

---

[127] Sri Purwaningsih, "Resepsi Hadis-Hadis Tentang Gender; Studi Peran Domestik Nyai Pesantren di Kota Semarang", (Disertasi UIN Walisongo, 2022), 62.

[128] Imas Lu'ul Jannah, "Resepsi Estetik Terhadap al-Qur'an Pada Lukisan Kaligrafi Syaiful Adnan", *Jurnal NUN* Vol. 3 No. 1, 2017, 30, diakses 4 Juni 2023, doi: https://doi.org/10.32459/nun.v3i1.14

sesuai dengan imajinasi yang dialaminya. Struktur teks baru yang ada dalam pikiran *reader* pada tahap selanjutnya mengantarkan *reader* kepada sebuah makna (*meaning*). Pemahaman yang diperoleh *reader* mendorongnya untuk mengaktualisasikan dalam bentuk perilaku (*act)*, baik berupa material maupun spiritual.[129]

Dalam kajian Living Qur'an terdapat tiga unsur yang harus ada, yaitu 1) adanya teks, dalam konteks kajian Living Qur'an unsur ini berarti harus ada teks al-Qur'an, 2) adanya konstruksi teks, yaitu teks yang interpretasinya bisa terus berkembang, dan 3) adanya resepsi, yaitu bagaimana teks itu diterima dan direspons baik secara individu maupun kelompok. Ketiga unsur tersebut senantiasa berkaitan satu sama lain dan harus ada dalam kajian Living Qur'an.[130]

2. Jenis-Jenis Respons dalam Kajian Living Qur'an

Respons berasal dari kata *response* yang berarti jawaban, balasan atau tanggapan *(reaction).*[131] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan

[129] Imas Lu'ul Jannah, "Resepsi Estetik", 31.
[130] Yuni Yuliani, "Tipologi Resepsi, 325-326.
[131] Andini T. Nirmala, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, (Surbaya: Prima Media, 2006), 367.

bahwa respons adalah tanggapan, reaksi dan jawaban terhadap suatu gejala atau peristiwa yang terjadi.[132] Sedangkan menurut Soerjono Soekanto yang menyebut kata respons dengan kata response menjelaskan respons sebagai sebuah perilaku yang merupakan konsekuensi dari perilaku sebelumnya. Ia mengatakan "interaksi dengan perorangan atau kelompok masyarakat, terlihat dari adanya aksi dan reaksi serta mengandung rangsangan dan respons".[133]

Sedangkan menurut Alex Sobur respons diartikan sebagai suatu tingkah laku atau sikap yang berwujud baik sebelum pemahaman yang mendetail, penelitian, pengaruh atau penolakan, suka atau tidak suka serta pemanfaatan pada suatu fenomena tertentu.[134] Jalaludin Rahmat menyatakan bahwa respons adalah perilaku yang terjadi pada manusia setelah ia mendapatkan stimulus atau objek yang terdapat dalam lingkungan.[135]

---

[132] Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012), 1170.

[133] Sorjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 58.

[134] Alex Sobur, *Psikologi Umum,* (Bandung: Pustaka Setia, 2003), 15.

[135] Jalaludin Rahmat*, Psikologi Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 51.

Respons merupakan sebuah umpan balik (*feedback*) yang diberikan seseorang terhadap suatu objek, peristiwa, atau situasi tertentu. Secara umum, respons dapat diartikan sebagai hasil atau kesan yang muncul dari proses pengamatan, pengalaman, atau interaksi dengan suatu hal. Respons tidak hanya bersifat spontan, tetapi juga dapat merupakan hasil refleksi yang mendalam terhadap pesan-pesan yang diterima. Dalam konteks kajian keagamaan, respons mencerminkan bagaimana individu atau kelompok memahami, menafsirkan, dan menghayati suatu teks atau ajaran tertentu. Oleh karena itu, respons menjadi indikator penting dalam melihat dinamika penerimaan dan implementasi nilai-nilai dalam kehidupan sehari-hari.

Respons menjadi salah satu item penting dalam kajian al-Qur'an khususnya dalam kajian *Living Qur'an*. Respons yang berangkat dari tanggapan pembaca (*reader)* atas al-Qur'an sebagai sebuah teks memunculkan reaksi dan penerimaan yang berbeda pada setiap orang. Teori ini meyakini bahwa setiap pembaca memiliki dunianya sendiri sesuai dengan kemampuan dan kapasitasnya masing-masing. Fenomena respons *reader* terhadap teks al-Qur'an

bukanlah suatu hal yang baru, menurut Muhammad Yusuf respons umat Islam terhadap al-Qur'an telah tergambar jauh pada masa Rasulullah dan para sahabat. Tradisi menghafalkan al-Qur'an (*tahfiz*), *listening* (sima'an), dan kajian tafsir dalam berbagai majlis al-Qur'an merupakan beberapa bentuk respons terhadap al-Qur'an.[136]

Setelah berkembangnya agama Islam ke berbagai daerah, renspons terhadap al-Qur'an juga semakin variatif. Seperti penggunaan potongan ayat al-Qur'an sebagai kaligrafi hiasan dinding, pembacaan ayat al-Qur'an oleh Qari' di suatu acara, penggunaan dalil atau hujjah bagi para da'i, bahkan penggunaan ayat al-Qur'an dalam dunia politik.[137] Selain fakta tersebut, fenomena pembacaan al-Qur'an sebagai sebuah respons juga sangat beragam. Mulai dari yang berorientasi pada pemahaman dan pendalaman makna sampai hanya sekedar membaca al-Qur'an sebagai ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan jiwa. Pembacaan al-Qur'an juga dilakukan sebagian ummat

[136] Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Qur'an" dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis, (*Yogyakarta: TH Press, 2007), 42-43.

[137] Muhammad Yusuf, "Pendekatan, 44-45.

Islam dalam rangka mendatangkan kekuatan magis (supranatural) ataupun untuk terapi pengobatan.

Praktik menafsirkan al-Qur'an juga merupakan salah satu bentuk respons terhadap al-Qur'an. Beberapa karya kitab tafsir merupakan hasil dari tradisi merespons al-Qur'an dalam usaha untuk memahami isi kandungannya. Pada masa awal Islam, Ibnu Abbas menjadi salah satu sahabat yang dipercaya Nabi Muhammad untuk menjawab berbagai persoalan sosial yang muncul dan telah direspons oleh al-Qur'an sebagai bentuk dialektika wahyu.[138] Sehingga tidak mengherankan jika pendapat Ibnu Abbas banyak menjadi rujukan di dalam kitab-kitab tafsir.

Usaha untuk memahami isi kandungan al-Qur'an terus dilakukan oleh ummat Islam hingga sekarang. Manusia berupaya menemukan jawaban atas berbagai persoalan kehidupan dari dalam al-Qur'an. Sedangkan manusia dihadapkan pada fakta bahwa al-Qur'an telah berhenti pewahyuannya, sedangkan permasalahan kehidupan manusia tidak berhenti bahkan semakin kompleks. Disinilah letak fungsi al-Qur'an sebagai kitab yang *shālih likulli zamān wa*

[138] Muhammad Yusuf, "Pendekatan, 35.

makān diuji, manusia tetap mengharapkan jawaban dan solusi atas berbagai peramasalahan mereka dari dalam al-Qur'an.

Permasalahan penafsiran tidak bisa lepas dari tulisan (teks), dimana dalam konteks al-Qur'an diyakini sebagai pesan Tuhan (wahyu). Manusia yang berbahasa "bumi" dituntut untuk memahami teks yang merupakan pesan Tuhan yang berbahasa "langit" agar wahyu tersebut memiliki makna *(meaning).* Dalam kajain Living Qur'an, usaha untuk memahami al-Qur'an tidak lagi berhubungan dengan penulis *(author)*. Al-Qur'an diperlakukan sebagai teks yang berdiri sendiri, sebagaimana pendapat tokoh hermeneutika Derrida yang mengatakan *"everything is text and there is nothing beyond the text"* (segala sesuatu adalah teks, dan tidak ada yang melampaui teks. Sehingga dalam konteks ini al-Qur'an memiliki fungsi sebagai ilmu *(science*) dalam wilayah *profane* (tidak keramat) di satu sisi, dan sebagai petunjuk (*hudan*) yang bernilai sakral (*sacred value*) di sisi yang lain.[139]

[139] Muhammad yusuf, "Pendekatan, 36-37.

Salah satu cara untuk melihat respons dalam kajian Living Qur'an adalah dengan teori resepsi. Kata resepsi secara etimologi berasal dari Bahasa Latin '*recipere*' yang berarti penerimaan atau penyambutan pembaca,[140] sedangkan secara terminologi resepsi dimaknai sebagai sebuah ilmu yang didasarkan pada respons pembaca terhadap karya sastra.[141] Secara sederhana, resepsi bisa diartikan sebagai ilmu yang membahas peran pembaca dalam merespons teks sesuai dengan penegtahuan dan ideologinya masing-masing.[142]

Kajian Living Qur'an dengan menggunakan teori resepsi masih di dominasi dengan penggunaan teori resepsi yang digagas oleh Ahmad Rafiq dalam Disertasinya yang berjudul *The Reception of The Qur'an in Indonesia; A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*. Menurut Ahmad Rafiq, resepsi berarti tindakan menerima sesuatu (*reception in its generic term means an act of receiving something)*. Istilah resepsi pada

[140] Nyoman Kutha Ratna S.U, *Teroi, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 22.

[141] Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 7.

[142] Yuni Yuliani, "Tipologi Resepsi, 326-327.

awalnya digunakan dalam teori sastra untuk menekankan peran pembaca dalam membentuk makna sebuah karya sastra. Sebuah karya akan memiliki makna yang signifikan ketika dirasakan oleh *reader* melalui resepsi.[143]

Penggunaan teori resepsi yang berawal dari penggunaan untuk karya sastra dan kini digunakan untuk mengkaji al-Qur'an seringkali menimbulkan kecurigaan bahwa al-Qur'an akan kehilangan kesakralannya karena disandingkan dengan sebuah karya sastra. Menurut Fathurrosyid, terdapat tiga unsur yang bisa mengkategorikan sebuah teks menjadi karya sastra, yaitu estetika dan irama, defamiliarisasi dan reinterpretasi.[144] Sedangkan menurut Yuli Yuliani, al-Qur'an cukup memenuhi tiga unsur etrsebut, sehingga teori resepsi ini bisa digunakan untuk mengkaji al-

[143] Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia; A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community", (Disertasi, Temple University, Philadelphia, 2014), 144.

[144] Fathurrosyid, "Tipologi Ideologi Resepsi al-Qur'an di Kalangan Masyarakat Sumenep Madura", *Jurnal El-Harakah,* Vol. 17 No. 2, 2016, 218, diakses 25 April 2024, doi: https://doi.org/10.18860/el.v17i2.3049

Qur'an, khususnya untuk melihat respons masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an.[145]

Resepsi terhadap teks al-Qur'an juga dimaknai sebagai proses reproduksi makna yang sangat dinamis antara pendengar atau pembaca dengan teks.[146] Menurut Hans-Robert Jauss sebagaimana dikutip oleh Abdul Mustaqim, teori resepsi adalah sebuah versi dari teori sastra tentang respons pembaca yang menekankan pada resepsi atau penerimaan pembaca terhadap sebuah teks. Secara umum, teori tersebut dikenal juga dengan teori resepsi audien dalam analisis model komunikasi.[147]

Akan tetapi, *reader* bukanlah aktor yang sepenuhnya bebas tanpa batasan. Pemahaman seorang *reader* ditentukan oleh lingkungan sekitar dan horizon. Pernyataan tersebut sesuai dengan teori *Horizon of Expectation* yang digagas oleh Hans Robert Jauss.[148] Ia

---

[145] Yuni Yuliani, "Tipologi Resepsi, 327.

[146] M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra*, 68.

[147] Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, 27-28.

[148] Jauss merupakan seorang ahli sastra yang lahir di Jerman pada tahun 1921. Namanya menjadi dikenal ketika ia mengembangkan hermeneutika Gadamer dengan memunculkan teori *Horizon of Expectation*. Pemikirannya dipengaruhi oleh filosof Martin Heidegger dan Hans G. Gadamer. Pada tahun 1970 ia

mengatakan bahwa sebuah teks tidak akan memiliki arti tanpa ada reaksi (respons), oleh karena itu sebuah teks akan bernilai jika ada timbal balik (*feedback*) dari orang-orang yang membacanya.[149] Secara sederhana *Horizon of Expectation* bisa diartikan sebagai horizon ekspektasi atau "harapan", atau dalam arti yang lebih luas adanya kemungkinan perbedaan persepsi atau respons terhadap sebuah teks berdasarkan cakrawala "harapan" seorang *reader.*

Horizon seorang *reader* terbagi dalam dua jenis, *pertama*, pengalaman sempit yang berdasar pada teks dan aturan mainnya; genre, gaya dan bentuk sebuah teks. *Kedua*, horizon yang berisi pengalaman luas berupa pengalaman dalam kehidupan sehari-hari terkait dengan sosial budaya suatu kelompok atau individu.[150] Oleh karena itu horizon tiap pembaca bisa sangat berbeda tergantung pada perbedaan latar

menerbitkan sebuah buku berjudul *Literary Theory as a Challenge to Literary Theory*.

[149] Fawaidur Ramdhani, "Teori 'Horizon of Expectation' Hans Robert Jausz dan Resepsi Terhadap al-Qur'an", diakses 10 April 2025, http://tafsiralquran.id/teori-horizon-ofexpectation-jauss-dan -resepsi-terhadap-al-quran

[150] Jinfeng Zhang, "Translator's Horizon of Expectations and the Inevitability of Retranslation of Literary Works", *Academy Publisher,* Vol. 3 N0. 8, 2013, 1412, diakses 5 Mei 2023, doi: doi:10.4304/tpls.3.8.1412-1416

belakang pendidikan, pengalaman dan perjalanan hidup.[151] Dalam konteks kajian al-Qur'an, *Horizon of Expectation* mengacu pada peran *reader* dalam memahami teks al-Qur'an. Dalam proses memahami tersebut, setiap *reader* memiliki persepsi dan penafsiran yang berbeda. Perbedaan tersebut termasuk dalam perbedaan horizon harapan tiap-tiap *reader*.

Luasnya kemungkinan multitafsir yang dihasilkan dalam kajian Living Qur'an semestinya harus memiliki batasan. Al-Qur'an boleh dikaji oleh siapapun dan seperti apa bentuk dan model kajian yang ditawarkan, asalkan tidak kehilangan wilayah sakralitas dan nilai-nilai transenden sebagai bagian yang inheren dari al-Qur'an. Hanya saja fokus kajian dalam Living Qur'an bukan terletak pada teks itu sendiri, melainkan pada fenomena respons sosial yang ada.[152]

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa resepsi dalam kajian Living Qur'an merupakan kajian yang membahas tentang

---

[151] Habibatul Mahtubah, "Resepsi Masyarakat Madura Terhadap Q.S al-Ikhlas dalam Tradis *Kompolan Sabellesen*", *Jurnal NUN* Vol. 6 No. 2, 2020, 241, diakses 19 Agustus 2023, doi: https://doi.org/10.32495/nun.v6i2

[152] Muhammad Yusuf, "Pendekatan, 41-42

sambutan atau respons pembaca terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Respons tersebut bisa berbentuk melantunkan, memahami, menafsirkan dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Sehingga fokus dalam teori resepsi ini adalah interaksi masyarakat dengan al-Qur'an yang berimplikasi pada adanya gambaran tentang ragam tipologi masyarakat dalam berinterkasi dengan al-Qur'an. Karena selain diimani sebagai *kalamullah*, al-Qur'an juga diimani sebagai teks kitab suci yang mengajak pembacanya untuk merespons dan mengaplikasikan pemahamannya dalam kehidupan sehari-hari seabgai bukti hamba yang beriman, karena secara teologis, al-Qur'an diturunkan untuk orang-orang yang beriman.

Menurut Ahmad Rafiq, resepsi terhadap al-Qur'an dalam kajian Living Qur'an dapat dibedakan ke dalam tiga jenis, yaitu:[153]

a. Resepsi Eksegesis

Resepsi ini merupakan sebuah respons atau penerimaan al-Qur'an menjadi sebuah produk pemahaman baik berupa karya tafsir, cara membaca

[153] Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia, 147-156.

Al-Qur'an, dan cara beribadah. Dalam disertasinya, Ahmad Rafiq mendefinisikan *"Exegetical Reception is the act of receiving the Qur'an by the exegesis of the meaning of the Qur'an. The basic idea of exegesis is the act of interpretation"* (resepsi eksegesis adalah tindakan menerima al-Qur'an melalui penafsiran maknanya. Gagasan dasar dari eksegesis adalah tindakan penafsiran). Eksegesis berasal dari bahasa Yunani yang berarti "penjelasan", "pengeluaran makna" atau "penjabaran" yang menunjukkan "penafsiran atau penjelasan atas sebuah teks atau bagian dari teks".[154] Secara ringkas, resepsi eksegesis berarti penerimaan umat Islam terhadap teks al-Qur'an dari sisi pemahaman, pemaknaan dan penafsiran terhadap teks tersebut.

Dalam konteks al-Qur'an, menurut Jane Dammen McAuliffe sebagaimana dikutip Ahmad Rafiq, eksegesis adalah terjemahan dari istilah Arab "*tafsir*". Sehingga eksegesis merujuk pada proses dan hasil interpretasi tekstual, khususnya

[154] Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia, 147.

interpretasi kitab suci. Berdasarkan konteks ini, maka resepsi eksegesis adalah tindakan menerima al-Qur'an sebagai teks yang menyampaikan makna tekstual yang diungkapkan melalui tindakan penafsiran.[155]

Resepsi ini disandarkan pada fakta sejarah masa awal Islam, dimulai ketika wahyu diturunkan, Nabi Muhammad menjelaskan kepada para Sahabat kemudian para Sahabat menghafal, memahami maknanya dan mengaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Beberapa ayat al-Qur'an juga diturunkan sesuai dengan konteks dan menjawab permasalahan yang muncul pada saat itu. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an makna dan konteks al-Qur'an sangat jelas untuk diaplikasikan. Para Sahabat juga akan menanyakan secara langsung kepada Nabi Muhammad sebagai sumber tafsir yang paling otoritatif jika ada makna yang kurang jelas atau samar.[156]

[155] Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia, 147-148.

[156] Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia, 148-149.

b. Resepsi Fungsional (Performatif)

Secara bahasa, fungsional berarti praktis, yaitu penerimaan al-Qur'an yang didasarkan pada tujuan praktis pembaca, bukan pada teori. Resepsi fungsional mempertimbangkan sudut pandang *reader* sebagai *implied reader* dalam berinteraksi dengan struktur teks baik lisan maupun tulisan. Resepsi ini berarti sebuah proses penerimaan al-Qur'an sebagai sajian kegunaan dalam kehidupan seperti penggunaan sebagai obat, rajah, jimat dan motivasi dalam tindakan dan kebijakan hidup.[157]

Resepsi ini mencakup fungsi performatif. Fungsi performatif dalam konteks al-Qur'an adalah tentang "*what is done*" tentang kitab suci. Al-Qur'an bisa diwujudkan dalam bentuk tilawah, penulisan dalam kaligrafi dan tepat-tempat tertentu, serta penggunaan ayat-ayat al-Qur'an untuk kebutuhan dan tujuan tertentu. Pada masa Nabi Muhammad, resepsi fungsional terlihat pada praktik Sahabat membacakan surat al-Fatihah untuk

[157] Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia, 154-155.

mengobati dari gigitan kalajengking.[158] Sedangkan praktik di masa sekarang terlihat penggunaan surat-surat tertentu untuk ruqyah, pengobatan, rajah dan lain sebagainya.

c. Resepsi Estetis

Resepsi ini berupa sebuah penerimaan al-Qur'an dari aspek kesenian dan keindahan. Respons ini dilakukan dalam dua bentuk, *pertama*, menerima al-Qur'an sebagai entitas estetis, dimana *reader* dapat merasakan nilai estetika dalam penerimaannya. *Kedua*, dengan pendekatan estetis dalam menerima al-Qur'an dari aspek artistik dan estetik dari sebuah teks. Aspek artikstik berasal dari teks itu sendiri, sedangkan aspek estetik berasal dari realitas yang diwujudkan oleh *reader*.

Resepsi terhadap al-Qur'an dapat terwujud dalam berbagai bentuk ekspresi budaya dan spiritual yang menunjukkan kecintaan umat terhadap kitab suci. Salah satu bentuknya adalah pembacaan al-Qur'an dengan menggunakan melodi atau nada tertentu (*tilawah*), yang bertujuan untuk

[158]Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia, 155.

menghadirkan keindahan dan kekhusyukan dalam mendengar serta membaca ayat-ayat suci. Bentuk lain dari resepsi ini adalah penulisan kaligrafi ayat-ayat al-Qur'an di berbagai tempat, baik masjid, rumah, maupun media seni lainnya, yang dilakukan dengan menggunakan ilmu khat Arab sebagai wujud penghormatan terhadap teks suci. Selain itu, resepsi juga bisa berupa hafalan, pengajian rutin, pengamalan nilai-nilai Qur'ani dalam kehidupan, serta berbagai bentuk kesenian Islami lainnya. Semua bentuk ini mencerminkan bagaimana al-Qur'an tidak hanya dipahami secara intelektual, tetapi juga dihayati secara estetis dan kultural.

Dari ketiga bentuk resepsi terhadap al-Qur'an, penelitian ini secara khusus hanya memfokuskan pada bentuk pertama, yaitu resepsi eksegesis. Fokus ini dipilih karena sejalan dengan tujuan utama penelitian, yaitu untuk memotret respons berupa pemahaman para hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan isu gender. Resepsi eksegesis dalam hal ini mencakup bagaimana para hafizah menafsirkan, memahami makna, serta mengaitkan ayat-ayat tersebut dengan pengalaman mereka sebagai

perempuan dalam struktur sosial yang ada. Dengan demikian, penelitian ini berupaya menggali pemaknaan teks suci yang hidup dan kontekstual dalam kesadaran perempuan penghafal al-Qur'an.

Sedangkan menurut Ahmad Ubaidy Hasbillah respons masyarakat terhadap al-Qur'an diantaranya mewujud dalam dua jenis, yaitu budaya kognitif dan non kognitif. Budaya kognitif misalnya berupa suatu tradisi atau perilaku berbasis al-Qur'an yang terbentuk bersamaan dengan upaya membangun dan mempertahankan doktrin-doktrin Islam. Termasuk pula penggunaan teks al-Qur'an dalam ritual publik, perilaku masyarakat dalam mengamalkan suatu ayat dan lain sebagainya. Sedangkan budaya non kognitif berhubungan dengan hal-hal yang bersifat material seperti kaligrafi, penggunaan jimat, aplikasi digital al-Qur'an, produk arsitektur al-Qur'an dan lain sebagainya.[159]

Selain dua jenis respons tersebut, Ahmad Ubaidy Hasbillah juga membaginya ke dalam

[159] Ahmad Ubaidy Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis*, 194-195.

budaya informatif dan performatif. Budaya informatif adalah budaya yang mengambil ayat-ayat al-Qur'an sebagai inspirasi, sumber pengetahuan, doktrin dan lain sebagainya. Sedangkan budaya performatif merupakan budaya yang berbentuk performa atau perilaku hidup yang diinspirasi dari al-Qur'an.[160]

Dalam kajian Living Qur'an setidaknya terdapat enam jenis paradigma,[161] yaitu pertama, *Paradigma Akulturasi* yang berorientasi menyelidiki sebuah proses yang terjadi ketika seuatu kebudayaan bertemu dengan kebudayaan lain dan kemudian mengambil sejumlah unsur dalam budaya baru serta mengubahnya sehingga unsur budaya baru tersebut terlihat seperti unsur budayanya sendiri. Paradigma ini melihat bagaimana interaksi antara nilai dalam al-Qur'an dengan budaya yang ada. Kedua, *Paradigma Fungsional*, yaitu paradigma yang meneliti fungsi dari gejala sosial budaya. Dalam konteks penelitian Living Qur'an seperti pola-pola perilaku yang

[160] Ahmad Ubaidy Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis*, 194-196.

[161] Ahimsa-Putra, "The Living al-Qur'an, 253-257.

muncul dari pemaknaan-pemaknaan tertentu terhadap ayat al-Qur'an, serta mengungkap motif, tujuan dan maksud penggunaan al-Qur'an dalam sebuah tradisi ataupun ritual. Ketiga adalah *paradigma struktural* yang bertujuan mengungkap struktur yang ada di balik gejala sosial budaya, sertamemahami gejala pemaknaan al-Qur'an lewat model-model struktural. Paradigma ini menempatkan perilaku terkait al-Qur'an semata bukan produk hidayah melainkan hasil bentukan dari struktur sosial yang melingkupinya. Seperti penelitian tentang penggunaan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis oleh ormas.[162]

Paradigma keempat adalah *paradigma fenomenologi*, yaitu mempelajari gejala sosial budaya al-Qur'an dengan mengungkap kesadaran atau pengetahuan pelaku mengenai dunia tempat mereka berada serta kesadaran mereka mengenai perilaku mereka. Perspektif ini tidak melihat tentang benar salahnya suatu peprilaku terkait al-Qur'an, tetapi lebih pada fenomena isi tafsir dan pemahaman yang menjadi dasar dari pola perilaku

[162] Ahmad Ubaidy Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis,* 218.

masyarakat. Seperti penggunaan surat Yasin dalam tradisi Yasinan dan kedudukan surah-surah tertentu dalam kehidupan sehari-hari. Paradigma kelima adalah *paradigma hermeneutis* atau *interpretatif*, yaitu paradigma yang bertujuan mendeskripsikan dan menganalisis pemikiran, pemahaman atau penafsiran terhadap ayat al-Qur'an. Kajian pada paradigma ini lebih menekankan pada aspek sosial budaya, bukan pada teksnya. Pembacaan teks pada aspek sosial budaya tidak sama dengan teks secara harfiah. Kajian ini akan menghasilkan pemaknaan abru terkait pemahaman suatu ayat yang ada dalam suatu masyarakat atau komunitas. Living Qur'an hermeneutis bisa saja menghasilkan tasfir yang berbeda dengan pemahaman yang ada di masyarakat karena perbedaan aspek sosial budaya yang melingkupinya.[163]

Terakhir adalah *paradigma gender* yang bertujuan mendeteksi kesenjangan gender melalui data-data dalam isu gender baik aspek peran, fungsi, kontrol dan manfaat. Esensi dari paradigma ini adalah mengungkap pengalaman laki-laki dan

[163] Ahmad Ubaidy Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an*, 220.

perempuan dalam relasi gender dengan isu-isu tertentu yang menjadi perhatian. Paradigma ini bertujuan memahami gejala penyebab ketimpangan gender serta menemukan solusi untuk permasalahan tersebut dalam ushaa meningkatkan kesejahteraan dan status laki-laki dan perempuan sebagai mitra sejajar.[164]

Fenomena dalam kajian Living Qur'an tidak terbatas pada pemahaman seseorang terhadap teks keagamaan, lebih jauh Living Qur'an hendak melihat bagaimana nilai-nilai dari pemahaman tersebut terinternalisasi dalam kehidupan sehari-hari. Sebagaimana dalam proses kerja hermeneutika, terdapat tiga kesadaran yang dimiliki oleh seorang reader, pertama kesadaran historis (*al-syu'ūr al-tārikhiy*) yang menentukan keaslian sebuah teks dan tingkat kepastiannya. Kedua, kesadaran eidetis (*al-syu'ūr al-ta'ammuliy*) yang menjelaskan makan teks dan menjadikannya rasional, dan ketida kesadaran praksis (*al-syu'ūr al-*

[164] Nuril Huda, "Pengembangan Model Penelitian Perspektif Gender," *Jurnal Penelitian dan Evaluasi Pendidikan* 17, no. 2 (2013): 304, diakses 20 September 2023, doi: 10.21831/pep.v17i2.1702

'amaliy) yang mengunakan makna tersebut sebagai dasar teoritis untuk tindakan praktis.[165]

Dalam merespons ayat al-Qur'an dalam bentuk pemahaman, Amina Wadud membagi ke dalam tiga kategori, yaitu tradisinoal, reaktif dan holistik. Pendekatan tradisional merupakan bentuk penafsiran yang berkembang dalam masyarakat patriarkal dan didominasi oleh mufasir laki-laki, sehingga cenderung bersifat bias gender. Ia menyatakan: *"The traditional tafsir works are clearly influenced by the socio-historical context of their writers. They reflect a male-centered worldview and offer little concern for the full humanity of women"*.[166]

Sedangkan pendekatan reaktif menolak ketimpangan tafsir yang ada. Namun, pendekatan ini cenderung tidak konsisten secara metodologis. Wadud mengkritik pendekatan ini dengan

---

[165] Musahadi, "Rekonstruksi dan Reinterpretasi Teks dalam Penelitian Naskah", *Jurnal Jarlit Bimasuci* No. 14, 2001, 82. https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/12194/1/REKONSTRUKSI%20DAN%20REINTERPRETASI%20DALAM%20PENELITIAN%20NASKAH.pdf. Diakses pada 4 Juni 2025.

[166] Amina Wadud, *Qur'an and Women; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), 2.

menyatakan bahwa *"reactive interpretations often focus on rejecting traditional views without always offering a coherent and grounded alternative"*.[167]

Pendekatan yang ketiga yaitu holistik yang mempertimbangkan aspek linguistik, historis, dan moral teks al-Qur'an secara integratif. Ia menegaskan bahwa *"a holistic approach must integrate all aspects of the Qur'anic text—its linguistic, historical, and moral dimensions—while ensuring that the fundamental teachings of justice and equity are upheld"*.[168] Dengan pendekatan terakhir ini, Wadud berupaya menggali makna Al-Qur'an yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan kesetaraan tanpa mengesampingkan otoritas wahyu.

Abdullah Saeed, seorang mufasir kontemporer yang terinspirasi dari teori *double movement* Fazlur Rahman merasa prihatin dengan maraknya penafsiran yang bersifat tekstual-literal. Ia mengkategorikan penafsiran berdasar pada tingkat apakah seorang penafsir hanya bergantung pada

[167] Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 3.
[168] Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 7.

penelusuran linguistik untuk menentukan makna, atau juga mempertimbangkan konteks sosio historis ketika al-Qur'an diturunkan dan konteks kontemporer. Ia membagi pembaca al-Qur'an ke dalam tiga kelompok, yaitu *pertama* tekstualis, yaitu kelompok yang memahami teks dengan cara kaku, dan menggunakan pendekatan literalistik. Bagi kelompok ini, al-Qur'an yang seharusnya menjadi petunjuk atau menuntun, bukan kebutuhan dan masalah kontemporer yang menuntun kepada al-Qur'an. Kelompok ini juga meyakini bahwa makna teks al-Qur'an telah mapan dan bersifat universal dalam aplikasinya, sehingga mengabaikan konteks pada masa pewahyuan dan konteks kekinian.[169]

Kedua, semi-tekstualis, kelompok ini hampir mirip dengan kelompok pertama, akan tetapi kelompok ini membungkus kandungan al-Qur'an dengan isu-isu modern. Abdullah Saeed menyebut gerakan neo-revivalis modern seperti ikhwanul muslimin dan jama'ah islamiyah sebagai

[169] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach*, (London: Routledge, 2006), 3.

contohnya. *Ketiga,* kontekstualis, kelompok ini menekankan konteks sosio-historis, politis, budaya baik pada masa pewahyuan, penafsirannya maupun pengamalannya ketika memahami ayat bermuatan *ethico-legal*. Kelompok ini menganjurkan pentingnya menentukan aspek yang kekal (*immutable*) dan aspek yang bisa berubah (*changeable*) dalam memahami ayat-ayat *ethico-legal*.[170]

Dalam bukunya ia menulis:*"The Contextualist, however, hold that there are core values in the Qur'an that are immutable and universal, such as justice, compassion, and mercy. These should form the basis for interpreting the Qur'an in the modern context."* Ia melanjutkan: "*Contextualists argue that many legal and social directives in the Qur'an were responses to the socio-historical context of 7th-century Arabia and are therefore changeable. The values underpinning these directives, however, are seen as the essential, enduring message."*[171]

[170] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.
[171] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.

Dalam studi Living Qur'an terdapat kemungkinan perubahan sikap dari pemahaman ke praktik. Proses transformasi tersebut berupa pergeseran cara baca terhadap teks keagamaan dari yang bersifat tekstual menuju kontekstual [172]yang salah satunya disebabkan oleh penggunaan perangkat analisis baru seperti hermeneutika, semiotika, dan produk-produk epistemologi Barat lainnya.

[172] Musahadi, *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum*, (Semarang: Walisongo Press, 2009), 2.

BAB III
PROFIL JMQH *(JAM'IYYAH MUDĀRASATIL QUR'ĀN LIL ḤĀFIẒĀT)* KOTA SEMARANG

A. Mengenal JMQH

Pemberdayaan terhadap perempuan dilakukan setelah disadari banyak permasalahan yang dihadapinya, salah satunya adalah ketidakadilan di berbagai bidang seperti pendidikan, kesehatan, politik dan ekonomi. Selain itu, perempuan juga dihadapkan pada dampak-dampak budaya patriarki yang berujung pada marginalisasi, stereotype, subordinasi dan kekerasan baik fisik, verbal serta seksual. Dalam menghadapi masalah ini salah satu caranya adalah dengan menaikkan posisi tawar perempuan dengan beberapa strategi, seperti penyuluhan, pemberdayaan, pelatihan dan pembentukan organisasi perempuan.[1]

Dalam disiplin ilmu sosiologi, organisasi perempuan berarti sebuah kelompok formal yang didirikan untuk mencapai tujuan tertentu. Organisasi ini memiliki peraturan-peraturan, sistem kepemimpinan dan

[1] Dwi Astuti, "Menakar Fungsi Organisasi Perempuan Dalam Perspektif Kesetaraan Gender", *Jurnal Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial*, Vol.13, No. 1, 2021, 42-43, diakses 17 Oktober 2024, doi: https://e-journal.upr.ac.id/index.php/JP-IPS/article/view/2812

anggota yang memiliki kepentingan yang sama. Organisasi wanita bisa dibedakan menjadi dua jenis, yaitu *voluntary association* dan *compulsary association. Voluntary association* merupakan sebuah organisasi yang keanggotaannya bersifat sukarela, biasanya berdasarkan hobi, profesi, politik dll. Sedangkan *compulsary association* berarti organisasi yang keanggotaannya bersifat diwajibkan atau otomatis seperti organisasi kelahiran, tempat tinggal dan lain-lain.[2]

Banyak organisasi perempuan yang berkembang beberapa dekade ini, baik *voluntary association* maupun *compulsary association* dengan latar belakang dan motif yang berbeda. Seperti adanya cita-cita, harapan serta tujuan untuk mensejahterakan perempuan, atau adanya keinginan untuk keterlibatan dan adanya pengakuan eksistensi perempuan. Di Indonesia banyak kita jumpai organisasi yang khusus beranggotakan perempuan seperti Aisyiyah, Muslimat, Fatayat, Dharma wanita, JP3M, JMQH dan lain sebagainya. Organisasi-organisasi tersebut beranggotakan orang-orang yang memiliki latar belakang, tujuan serta visi misi dan sama.

[2] Sukanti Suryochondro, *Potret Pergerakan Wanita di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali, 1984), 15.

1. Sejarah Berdirinya Organisasi

Salah satu organisasi keagamaan perempuan yang ada di Indonesia adalah JMQH *(Jam'iyyah Mudārasatil Qur'ān lil Ḥāfiẓāt)*. Organisasi ini merupakan sebuah organisasi yang secara khusus beranggotakan perempuan penghafal al-Qur'an *(ḥāfiẓah)*, menfasilitasi para hafizah untuk bersinergi dan memperbaiki kualitas hafalan dan meningkatkan kualitas diri sebagai perempuan penghafal al-Qur'an, dengan tujuan supaya hafizah mampu mandiri, berdikari dan menebar manfaat di masyarakat. Organisasi ini awalnya dirintis pada tanggal 6 Safar 1395 H / 7 Februari 1975 M di desa Kajen, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah. Akan tetapi karena *ghirroh* berorganisasi dari para anggota sangat lemah, setiap pertemuan rutin yang diadakan hanya dihadiri oleh 12-25 anggota. Oleh karena itu organisasi ini melakukan deklarasi ulang dengan semangat baru pada tanggal 15 Rajab 1432 H / 17 Juni 2011 M. Setelah deklarasi ulang tersebut, pertemuan rutin dihadiri oleh 412 anggota dari Kabupaten Pati yang berasal berbagai alumni pondok pesantren. Pada pertemuan tersebut juga dibentuk pengurus yang baru untuk menyamakan persepsi, visi, misi dan program. Setelah pertemuan tersebut kemudian disepakati untuk

diadakan pertemuan rutin baik tingkat kecamatan maupun kabupaten.[3]

Pertemuan akbar pertama kali dilaksanakan dalam acara Silaturahmi Nasional I (SILANAS I) yang diadakan di Masjid Agung Jawa Tengah pada tanggal 25 Juli 2019. Kegiatan ini dihadiri oleh para hafizah yang berasal dari berbagai daerah di pulau Jawa dan Madura. Kegiatan perdana ini dihadiri oleh 5.439 anggota dan mampu mencetak rekor MURI "Cerdas Ayat Hafizah Qur'an Terbanyak". Setelah kegiatan tersebut, berbagai daerah menyusul mendeklarasikan bergabung JMQH, sehingga anggota pun kini telah tersebar di berbagai daerah di tanah air. Bahkan pendiri juga mulai mensyiarkan JMQH ke luar negeri, salah satunya adalah Malaysia yang telah mendeklarasikan diri.

Dalam kepercayaan umat Islam, al-Qur'an tidak hanya sebagai pedoman hidup, lebih dari itu al-Qur'an diyakini sebagai obat penyembuh, penolong dan pemberi syafa'at. Oleh karena itu manusia berusaha berinteraksi dengan al-Qur'an baik melalui lisan, tulisan, perbuatan, pemikiran dan pengalaman emosional dan spiritual.

[3] www.jmqhpusat.com, "Pengenalan tentang JMQH", diakses 23 Juli 2023, https://www.jmqhpusat.com/2022/11/pengenalan-tentang-jmqh.html

Diantara cara-cara interaksi manusia dengan al-Qur'an adalah dengan membaca, memahami dan mengamalkan isi dari ajaran al-Qur'an. Lebih dari itu terdapat tradisi menghafal al-Qur'an *(tahfiz)* yang juga merupakan kelanjutan dari proses interaksi itu sendiri. Umat Islam di seluruh dunia meyakini bahwa al-Qur'an adalah sesuatu yang agung sehingga menghafalkannya merupakan perbuatan mulia dan akan mendatangkan berkah dan manfaat. Akan tetapi menurut Ahmad Atabik, tradisi dan komunitas tahfiz seperti ini belum mendapatkan apresiasi dan tempat yang memadai. Menurutnya hal ini disebabkan karena tradisi tahfiz dan para penghafal al-Qur'annya tidak mendapatkan ruang gerak untuk eksistensi dan aktualisasi yang memadai di tengah masyarakat.[4]

Tradisi menghafal al-Qur'an sudah terjadi sejak masa Nabi, kemudian dilanjutkan oleh para sahabat dan dilestarikan oleh generasi selanjutnya sampai sekarang. Tradisi inilah yang membuat al-Qur'an menjadi satu-satunya kitab suci yang masih tejaga kemurniannya.[5] Fenomena menghafalkan al-Qur'an menjadi salah satu hal

[4] Muhamad Atabik, "The Living Qur'an; Potret Budaya Tahfiz al-Qur'an di Nusantara", *Jurnal Penelitian* Vol. 8 No. 1, 2014, 161, diakses 18 Juli 2023, doi: http://dx.doi.org/10.21043/jupe.v8i1.1346

[5] Q.S Al-Hijr [15]: 7.

yang mendapat perhatian besar dari masyarakat. Terlihat dari maraknya acara program menghafal al-Qur'an di berbagai stasiun televisi, banyaknya program menghafal al-Qur'an di berbagai jenjang pendidikan formal dan banyaknya bermunculan pesantren dan rumah tahfiz di berbagai daerah. Lembaga-lembaga tersebut menghasilkan banyak penghafal al-Qur'an baik laki-laki maupun perempuan. Akan tetapi kiprah dan keterlibatan penghafal al-Qur'an perempuan *(ḥāfiẓah)* jauh lebih kecil dibanding penghafal al-Qur'an laki-laki *(ḥāfiẓ)*. Padahal jumlah hafizah yang menguasai keilmuan al-Qur'an dan literatur keagamaan juga cukup banyak. Hal inilah yang menjadi salah satu penyebab munculnya keinginan dari pendiri JMQH untuk mendirikan sebuah organisasi yang khusus beranggotakan hafizah dengan tujuan untuk tadarus bersama dalam rangka muraja'ah hafalan dan sekaligus memberdayakan perempuan penghafal al-Qur'an.[6]

Organisasi ini didirikan oleh Umik Nyai Maftuhah Minan, yang merupakan putri pertama KH. Abdul Mannan Syukur dan Ibu Nyai Hj. Ummi Hasanah,

[6] Wawancara dengan Nyai Hj. Maftuhah Minan, Tanggal 9 Januari 2024, di Margoyoso, Kajen, Pati, Jawa Tengah.

pengasuh pondok pesantren Nurul Huda Singosari, Malang. Nyai Maftuhah diperistri oleh KH. Ahmad Minan Abdullah Zain, seorang tokoh al-Qur'an yang terkenal dan merupakan dzuriyyah Syekh Ahmad Mutamakkin Kajen Pati.[7] Abuya Minan memiliki keilmuan yang luas, bahkan ia juga memiliki jaringan ulama *ḥaramain* karena ia sempat menimba ilmu di sana. Mereka dikaruniai lima orang anak yang semuanya merupakan hafiz hafizah. Nyai Maftuhah bersama Kyai Minan merupakan pengasuh Pondok Pesantren Nurul Qur'an (PPNQ) yang bertempat di Kajen, Pati. Sepeninggal Kyai Minan pada hari Selasa 16 Februari 2021, Nyai Maftuhah melanjutkan perjuangannya mensyiarkan al-Qur'an bersama putra putrinya di pondok pesantren miliknya dan di masyarakat.

Niat kuat Nyai Maftuhah dalam memberdayakan perempuan sudah ia tanamkan di pesantren miliknya. Dalam rangka memberi bekal kepada santri sebelum terjun di masyarakat nantinya, ia membekali para santri

[7] Tri Wahyu Hidayati, "Ulama al-Qur'an dan Perannya Membangun Peradaban Bangsa (Studi Atas Pemikiran Dan Kiprah Nyai Maftuhah Minan Dalam Memberdayakan Hafizhat di Indonesia)", 4, diakses 17 Juli 2024, https://kupipedia.id/images/3/3a/ULAMA_AL-QUR%E2%80%99AN_DAN_PERANNYA_MEMBANGUN_PERADABAN_BANGSA.pdf

dengan skill *khitobah* (pidato), dan untuk menunjang para santri mandiri dalam bidang ekonomi, ia juga mengadakan pelatihan tata boga, rias dan tata busana.[8] Hal tersebut senada dengan jawaban ia ketika penulis mengadakan wawancara secara langsung dengan ia, bahwa ia adalah tipe bunyai yang mendukung para hafizah untuk berkiprah di ruang publik, bukan menjadi perempuan yang hanya berdiam diri di rumah. Ia menambahkan agar hafizah berkiprah di masyarakat sesuai dengan keahlian dan skill masing-masing, dengan harapan bisa memberi maslahat untuk masyarakat dan tentu dengan tidak melupakan hafalan al-Qur'annya. Nyai Maftuhah juga memiliki prinsip bahwa pekerjaan apa saja akan menjadi sukses dan baik jika didorong dengan hafalan al-Qur'an yang senantiasa di*muraja'ah*. Sehingga menjadi seorang hafizah tidaklah menjadi alasan untuk tidak berkiprah di masyarakat.[9] Ia bahkan menjadikan hal tersebut sebagai jargon JMQH "Hafizah berkiprah, Indonesia barakah".

Organisasi ini selain sebagai wadah berkumpulnya para hafizah juga memiliki manfaat pemberdayaan hafizah

[8] Tri Wahyu Hidayati, "Ulama al-Qur'an dan Perannya Membangun Peradaban Bangsa, 5.

[9] Wawancara dengan Nyai Hj. Maftuhah Minan, Tanggal 9 Januari 2024, di Margoyoso, Kajen, Pati, Jawa Tengah.

yang bernaung dibawah organisasi ini. Beberapa indikator yang bisa dicapai dalam pemberdayaan tersebut diantaranya:[10]

1. Memenuhi kebutuhan dasar, sehingga terjaga kualitas hafalan dan meningkatkan kemampuan dalam bidang keilmuan al-Qur'an.
2. Menjangkau sumber-sumber produktif, sehingga hafizah bisa menggali dan memanfaatkan potensi yang dimiliki dan pada tahap selanjutnya dapat meningkatkan taraf kehidupannya.
3. Mendorong hafizah untuk aktif dan berpartisipasi dalam mensyiarkan al-Qur'an serta mencetak generasi penghafal al-Qur'an.

JMQH memiliki tiga program wajib, yang biasa disingkat dengan gerakan 3GBT yang terdiri dari Gerakan Baca Tartil, Gerakan Buka Tafsir dan Gerakan Buah Tahfiz. *Gerakan Baca Tartil* merupakan program untuk meningkatkan kualitas bacaan dan hafalan para anggota. Gerakan ini muncul karena bunyai Maftuhah melihat banyaknya para penghafal al-Qur'an yang memiliki kebiasaan mengaji dengan tempo cepat, sehingga tidak

[10] Fatmah, "Manajemen Pemberdayaan Hafizah di Jam'iyyah Mudarasatil Qur'an lil Hafizat (JMQH)", (Purwokerto: Tesis UIN Pro. K.H Saifuddin Zuhri, 2023), 37-38.

sesuai dengan kaidah tajwidnya. Selain itu juga dirasa tidak meninggalkan *ȧsar* atau *labet* di hati para pembaca maupun pendengar.[11] *Gerakan Buka Tafsir* bertujuan untuk meningkatkan wawasan keilmuan para anggota terkait dengan keilmuan al-Qur'an. Dengan gerakan tersebut diharapkan para anggota memiliki wawasan yang lebih dalam memahami al-Qur'an dan berimplikasi pada aplikasi dalam kehidupan sehari-hari, sehingga para anggota memiliki akhlak dan karakter Qur'ani. *Gerakan Buah Tahfiz* bertujuan untuk mencetak generasi penghafal al-Qur'an, baik dari anak biologis (anak kandung) maupun anak ideologis (para santri dan anak didik), sehingga dapat mendukung kesinambungan mengamalkan dan mensyi'arkan al-Qur'an.[12]

Dalam bidang ekonomi, JMQH pusat memiliki program *J Collection* yang bertujuan untuk memberdayakan ekonomi para anggota dan menjadi salah satu sumber pemasukan terhadap kas organisasi. Program ini dilakukan dengan cara membuat beberapa produk khas JMQH, seperti jilbab, bros, payung, tas dll yang menggunakan logo JMQH pada produknya. Produk-

[11] Wawancara dengan Nyai Hj. Maftuhah Minan, Tanggal 9 Januari 2024, di Margoyoso, Kajen, Pati, Jawa Tengah.

[12] Fatmah, *Manajemen Pemberdayaan Hafizah,*71-72.

produk ini biasanya dijual di acara-acara yang diadakan JMQH, baik tingkat kabupaten wilayah maupun nasional, selain itu produk ini juga bisa dipesan via online melalui pengurus pusat.[13]

Saat ini, organisasi ini telah memiliki anggota sebanyak 27.398 hafizah yang berasal dari 11 provinsi dan 95 kabupaten yang ada di Indonesia.[14] Data ini terintegrasi dalam aplikasi SIMQU (Sistem Informasi Manajemen al-Qur'an) yang bisa di akses oleh pengurus bidang kominfo masing-masing kabupaten/kota. Semua database kegiatan dan keanggotaan JMQH bisa diakses melalui aplikasi tersebut. Program ini menjadi salah satu komitmen JMQH untuk memberdayakan anggotanya terutama dalam bidang teknologi. Setiap kabupaten/kota juga memiliki media sosial untuk mempublikasikan semua kegiatan yang berkaitan dengan JMQH, hal ini bertujuan untuk menambah syiar al-Qur'an. Pendaftaran keanggotaan terbuka bagi seluruh hafizah dengan syarat telah selesai hafalan 30 juz tanpa memandang latar belakang politik, afiliasi golongan maupun ekonomi. Anggota mendaftar

[13] Fatmah, *Manajemen Pemberdayaan Hafizah,* 74.

[14] sim.jmqhpusat.com, "Data Bidang Kominfo JMQH Pusat per tanggal 23 Juli 2024", diakses 12 September 20254, https://sim.jmqhpusat.com/anggota/index

kepada pengurus kecamatan masing-masing yang kemudian akan diteruskan kepada pengurus pusat, dan selanjutnya akan mendapatkan Kartu Tanda Anggota (KTA) yang menjadi syarat untuk mengikuti berbagai kegiatan baik tingkat kabupaten/kota, wilayah maupun nasional.

2. Program Kegiatan dan Visi Misi

Program kegiatan dan visi misi sebuah organisasi menjadi kunci penting dalam perjalanan sebuah organisasi. Hal tersebut menjadi fundamental yang menentukan arah kemana sebuah organisasi akan berjalan dan menjadi panduan strategis bagi sebuah organisasi. Dengan visi dan misi yang baik, sebuah organisasi akan memiliki kekuatan untuk menjalankan program kegiatannya dengan fokus sehingga rangkaian kegiatan yang dilakukannya berakumulasi pada hasil yang signifikan.[15]

a. Program Kegiatan

JMQH memiliki berbagai kegiatan yang harus diikuti oleh seluruh anggota, kegiatan ini berlaku di

[15] Yusuf Hamdan, "Pernyataan Visi dan Misi Perguruan Tinggi", *Jurnal Mimbar* Vol. 17 No. 1, 2001, 94, diakses 16 Oktober 2024, doi: https://doi.org/10.29313/mimbar.v17i1.34

seluruh daerah yang sudah mendeklarasikan bergabung dengan JMQH. Kegiatan tersebut meliputi:[16]

1) Silaturahmi Kecamatan

Kegiatan ini dilakukan setiap satu bulan sekali dengan sistem anjangsana, yaitu bergilir di setiap rumah anggota. Kegiatan ini dihadiri oleh seluruh anggota kecamatan dengan agenda kegiatan *mudarasah* sebanyak 3 juz berkelompok 3 orang bergantian masing-masing satu halaman. Dilanjutkan dengan agenda *ayatan*, yaitu membaca per ayat dengan tartil, kemudian penyampaian informasi dari pusat atau kabupaten/kota jika ada, dan diakhiri dengan kajian tafsir al-Qur'an atau Mauidhoh hasanah.[17]

2) Silaturahmi Pengurus

Kegiatan ini dilakukan dua bulan sekali yang dihadiri oleh seluruh pengurus kabupaten/kota dan

[16] Seluruh kegiatan ini berdasarkan pengamatan dan observasi partisipatif penulis selama mengikuti kegiatan JMQH.

[17] Wawancara dengan Nyai Hj. Maftuhah Minan, Tanggal 9 Januari 2024, di Margoyoso, Kajen, Pati, Jawa Tengah. Kegiatan kajian tafsir ini bisa diisi dengan materi lain tetap dengan tujuan memberdayakan anggota. Tidak harus berupa kajian tafsir, bisa berupa *mauidhoh hasanah*, pelatihan memasak, pelatihan materi-materi dan skill lain yang bermanfaat.

pengurus kecamatan. Acara ini dimulai dengan *mudarasah* 3 juz dan dilanjutkan dengan penyampaian informasi dari pusat ke semua pengurus kecamatan baik berupa sosialisasi program maupun informasi-informasi lainnya terkait JMQH.

3) Silaturahmi Kabupaten/Kota

Silaturahmi ini dilakukan setiap empat bulan sekali dan wajib dihadiri oleh seluruh anggota se-kabupaten/kota. Kegiatan diisi dengan khataman *bil-ghoib* yang melibatkan seluruh anggota yang hadir, dengan pembagian juz yang telah dilakukan beberapa hari sebelumnya sesuai dengan data keanggotaan yang mengisi daftar hadir. Kegiatan ini juga diisi dengan kegiatan sosial berupa santunan anak yatim, dan dilanjutkan dengan sambutan ketua kabupaten/kota dan diakhiri dengan mauidhoh hasanah.

4) Silaturahmi Tahunan

Kegiatan ini dilakukan satu tahun sekali di tingkat kabupaten/kota. Kegiatan ini biasanya dilakukan bersamaan dengan momen peringatan hari besar Islam. Kegiatan ini dihadiri oleh seluruh anggota kabupaten/kota, agenda utama kegiatan ini adalah *mudarasah* bersama, ditambah dengan kegiatan-

kegiatan lain yang bersifat kondisional sesuai dengan daerah masing-masing.

5) Silaturahmi Wilayah

Kegiatan ini dilakukan pada tingkat wilayah (provinsi) dan dilakukan setiap dua tahun sekali yang diikuti oleh anggota JMQH dari berbagai kabupaten/kota pada wilayah tersebut. Acara ini diisi dengan *mudārasah*, khataman *bil ghaib* dan dilanjutkan dengan kegiatan lainnya yang bersifat kondisional. Acara silaturahmi wilayah ini selalu dihadiri oleh pengurus pusat JMQH dan pembina.

6) Silaturahmi Nasional

Kegiatan ini dilakukan dalam jangka waktu empat tahun sekali, dengan anggaran yang dikelola oleh pimpinan pusat bekerjasama dengan pengurus wilayah dan kabupaten/kota. Kegiatan ini diikuti oleh seluruh anggota JMQH dari seluruh daerah di Indonesia, dmulai dengan *mudārasah* bersama, khataman *bil ghaib*, dan dilanjutkan dengan pengajian akbar dengan mengundang tokoh-tokoh ulama al-Qur'an.

Selain kegiatan yang dipaparkan di atas, JMQH juga memiliki program kegiatan yang bersifat kondisional disesuaikan dengan moment-moment

yang sedang terjadi. Kegiatan ini berupa 'khataman tirakatan', yaitu kegiatan mengkhatamkan al-Qur'an dengan niat tirakat untuk mendapatka berkahnya al-Qur'an. Kegiatan ini dilakukan di beberapa moment, yaitu ketika memperingati Hari Kemerdekaan Republik Indonesia, memperingati Nuzulul Qur'an, memperingati Maulid Nabi dan peringatan hari besar lainnya. Kegiatan ini dilakukan serentak oleh seluruh anggota di kecamatan masing-masing.

b. Visi, Misi, Tujuan dan Asas JMQH

Sesuai dengan Buku Panduan pada Peraturan Dasar (PD) JMQH pusat, organisasi ini memiliki Visi "Terwujdunya hafizhat yang berkarakter al-Qur'an, mandiri, semangat tinggi dalam berkhidmah dan berkiprah untuk memajukan bangsa dan negara". *Berkarakter Qur'an* berarti memiliki kemampuan membaca al-Qur'an dengan tartil dan memiliki hafalan yang dapat dipertanggung jawabkan, serta dapat mengimplementasikan nilai-nilai ajaran al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. *Mandiri* memiliki makna mampu mengoptimalkan semua potensi yang dimiliki sehingga menjadi perempuan berdaya, berpegang teguh pada kemampuan diri sendiri dan tidak selalu bergantung pada orang lain. *Bersemangat tinggi* berarti memiliki etos kerja

yang tinggi dan selalu bersemangat dalam fastabiqul khairat, mensyiarkan al-Qur'an dan berdakwah di masyarakat sehingga menciptakan generasi yang maju dan berakhlaqul karimah. Sedangkan Misi dari JMQH adalah sebagai berikut:

1) Merealisasikan gerakan baca tartil.

   JMQH menginginkan seluruh anggotanya bisa membaca al-Qur'an secara tartil sesuai dengan kaidah tajwid dan sifat-sifat hurufnya. Cara ini diharapkan bisa membuat hafalan para anggota menjadi lebih baik, terjaga kualitasnya, dan *mutqin* sehingga membekas di hati bagi pembaca maupun yang mendengarnya.

2) Melaksanakan program pemahaman al-Qur'an.

   Misi ini bertujuan untuk meningkatkan pemahaman dan pengamalan terhadap al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Peran al-Qur'an akan berfungsi dengan baik jika pembacanya mengaplikasikan ajaran-ajaran dan nilai-nilai yang terdapat dalam al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari sehingga membentuk akhlak dan perilaku yang sesuai dengan al-Qur'an. Misi ini diwujudkan dengan salah satu gerakan yang diusung oleh JMQH yaitu gerakan buka tafsir.

3) Menciptakan keluarga sakinah.

Anggota JMQH seluruhnya perempuan, yang hampir semuanya adalah seorang ibu. Keluarga yang sakinah sangat ditentukan oleh peran ibu, oleh karena itu pemberdayaan terhadap perempuan dipandang sangat penting bagi JMQH. Dengan mengikuti berbagai kegiatan, menambah wawasan, memperbanyak interaksi dengan al-Qur'an maka akan menciptakan suasana hati yang bahagia dan tenang, sehingga mampu mewujudkan keluarga yang sakinah.

4) Mencetak generasi penghafal al-Qur'an.

Misi ini menjadi sangat penting karena generasi penerus inilah yang akan melanjutk

an perjuangan syi'ar dakwah al-Qur'an. Misi ini tidak hanya terbatas pada generasi anak biologis, tetapi juga lebih luas pada anak-anak ideologis yang berupa murid-murid, anak didik dan santri. Oleh karena itu JMQH sangat mendukung para anggotanya untuk berkiprah di berbagai bidang, terutama dalam bidang pendidikan, sosial dan keagamaan karena dari bidang-bidang tersebut akan melahirkan generasi-generasi penghafal al-Qur'an.

Misi ini juga didukung dengan anjuran membawa anak untuk terlibat aktif dalam kegiatan JMQH. Hal tersebut membawa dua keuntungan,

pertama, anak akan terbiasa dengan atmosfer di berbagai kegiatan al-Qur'an, *kedua*, seorang hafizah bisa tetap mengikuti kegiatan JMQH tanpa harus meninggalkan anaknya.

5) Berperan aktif dalam pembangunan masyarakat.

JMQH mendorong para anggotanya untuk terlibat aktif dalam berbagai kegiatan masyarakat dalam rangka memajukan pembangunan. Para hafizah dianjurkan untuk menempati posisi-posisi strategis sesuai dengan keahlian dan kapasitas masing-masing. Para hafizah harus bisa memberdayakan dirinya sendiri dengan berkiprah di masyarakat, sehingga hafizah tidak lagi mendapatkan perlakuan marginal. Tidak lagi menjadi objek, akan tetapi menjadi subjek penggerak dan pembangun peradadan dan perubahan.

Sedangkan visi dan misi sesuai dengan Peraturan Rumah Tangga (PRT) adalah sebagai berikut:

Visi PRT JMQH:

a. Hafizah adalah perempuan yang hafal al-Qur'an dengan bacaan fasih dan tartil.
b. Karakter al-Qur'an meliputi:

- Tanggung yang berarti memiliki prinsip yang kuat dalam berpikir, bersikap dan bertindak untuk kemaslahatan.
- Tegar yang berarti kuat mengahdapi segala tantangan dan rintangan.
- Menghayati dan berusaha mengamalkan nilai-nilai al-Qur'an.

c. Mandiri berarti berpegang teguh pada kemampuan sendiri.
d. Berkhidmah dan berkiprah berarti mengabdi dengan tulus tanpa pamrih dan mencurahkan kemampuan secara maksimal untuk keluarga, JMQH, masyarakat dan negara.

Misi PRT JMQH:

a. Tartil adalah bacaan al-Qur'an yang sesuai dengan kaidah tajwid.
b. Pemahaman al-Qur'an adalah memahami makna al-Qur'an dan berusaha mengamalkan dalam segala aspek kehidupan.
c. Berusaha membentuk keluarga sakinah baik dari integral anggota khususnya maupun masyarakat pada umumnya.
d. Mencetak generasi penghafal al-Qur'an melalui:
   - Mengawal pendidikan al-Qur'an sejak usia dini.

- Menumbuhkan kecintaan terhadap al-Qur'an.
- Membiasakan khataman al-Qur'an dalam setiap acara kemasyarakatan.

e. Pembangunan masyarakat dalam hal ilmu, pola pikir dan keterampilan.

Tujuan JMQH:

a. Menyatukan dan mempererat ukhuwah sesama hafizah.
b. Meningkatkan semangat bertadarus al-Qur'an.
c. Memberikan motivasi kepada Hafizah demi kelestarian hafalan al-Qur'an.
d. Menambah ilmu pengetahuan, memperluas wawasan, berbagi pengalaman dan membuka pikiran.
e. Mensyiarkan nilai-nilai al-Qur'an di atas bumi.

Asas JMQH:

a. Berpegang teguh pada ajaran Islam ala Ahlussunnah wal Jama'ah an-Nahdhiyyah.
b. Berlandaskan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.
c. Dalam bacaan al-Qur'an JMQH menganut qira'at Imam 'Ashim riwayat Hafsh.[18]

[18] Buku Panduan JMQH (Jam'iyyah Mudarasatil Qur'an lil Hafizhat), Pati: 2024.

3. Makna Lambang JMQH

Berdasarkan Buku Panduan JMQH, lambang JMQH memiliki arti sebagai berikut:

1. Al-Qur'an terbuka di atas berarti JMQH sebagai jam'iyyah yang fokus pada aktifitas al-Qur'an. Tiga buah kitab di belakang al-Qur'an menunjukkan Hadis, Ijma' dan Qiyas sebagai landasan dalam berkaidah Islam. Bulan purnama warna putih dengan garis luar kuning menggambarkan ketulusan hati dan *himmah* yang tinggi dalam menegakkan kalimat Allah.
2. Satu buah bintang terletak di atas sebagai simbol kepemimpinan umat dan uswatun hasanah oleh Nabi Muhammad. Empat bintang di sebelah kanan melambangkan figur *al-Khulafā al-Rāsyidīn* yang menjadi panutan dalam kehidupan masyarakat yang beragam. Empat bintang di sebelah kiri sebagai gambaran bahwa JMQH senantiasa mengikuti salah satu dari empat madzhab dalam beribadah. Kesembilan bintang tersebut melambangkan adanya semangat jihad walisongo sebagai motivator dalam mengemban misi Islam.
3. Tulisan "Jam'iyyah Mudarasatil Qur'an lil Haafizhat" menunjukkan nama jam'iyyah. Tulisan

tertera di bawah penyangga al-Qur'an adalah simbol menjunjung tinggi al-Qur'an. Tulisan JQMH adalah inisial JMQH.

4. Tali melingkar warna putih menunjukkan bahwa JMQH menjunjung tinggi *ukhuwah Islamiyyah*. Pita warna kuning bertuliskan "Jam'iyyah Mudarasatil Qur'an lil Hafidzat" diapit dua bintang dan terikat di bagian bawahnya melambangkan prospek jam'iyyah agar menjadi jam'iyyah yang solid, berjalan konsisten, mampu berperan sebagai perekat dan pengayom bagi anggotanya.
5. Bingkai berwarna dasar hijau berbentuk matahari bersinar dengan enam sudut merupakan ekspresi keimanan sebagai model pengembangan potensi diri. Perisai bersudut lima warna biru menunjukkan rukun Islam sebagai benteng bagi setiap anggota.
6. Tali emas berbentuk lingkaran menunjukkan ikatan JMQH di muka bumi. Warna emas menunjukkan keunggulan dan kebahagiaan yang sangat berharga.[19]

[19] Buku panduan JMQH (Jam'iyyah Mudarasatil Qur'an Lil Hafizhat), Pati, 2024.

Gambar 3.1

Lambang JMQH



B. JMQH Kota Semarang

Kota Semarang merupakan sebuah kota Metropolitan dan Ibu Kota Provinsi Jawa Tengah. Secara geografis terletak antara 6 50` - 7 10` Lintang Selatan dan garis 109 35` -110 50` Bujur Timur, dengan batas wilayah sebalah Utara berbatasan dengan Laut Jawa, sebelah Timur dengan Kabupaten Demak, sebelah Barat dengan Kabupaten Kendal dan sebelah Selatan dengan Kabupaten Semarang. kota Semarang memiliki luas 37.366.836 Ha yang terdiri dari 16 Kecamatan dan 117 Kelurahan.

Penduduk Kota Semarang sangat heterogen, terdiri dari etnis Jawa, Cina, Arab dan etnis lain. Kota Semarang menjadi tujuan daerah-daerah sekitarnya untuk menuntut ilmu, berwisata dan bekerja.[20]

Kota Semarang terdiri dari 16 Kecamatan, yaitu Banyumanik, Candisari, Gajahmungkur, Gayamsari, Genuk, Gunungpati, Mijen, Ngaliyan, Pedurungan, Semarang Barat, Semarang Selatan, Semarang Tengah, Semarang Timur, Semarang Utara, Tembalang, dan Tugu. Meskipun terdapat 16 kecamatan, akan tetapi JMQH Kota Semarang membaginya ke dalam 11 wilayah, dikarenakan ada beberapa kecamatan yang anggotanya sangat sedikit sehingga digabungkan dengan kecamatan terdekat untuk memudahkan terselenggaranya kegiatan. Adapun pembagian wilayah JMQH Kota Semarang adalah sebagai berikut:

- Kecamatan Banyumanik
- Kecamatan Candisari, Semarang Selatan, Gajahmungkur
- Kecamatan Gayamsari, Semarang Timur
- Kecamatan Genuk

[20] semarangkota.go.id, "Profil Kota Semarang", diakses pada Tanggal 29 Juli 2023, https://semarangkota.go.id/mainmenu/detail/profil

- Kecamatan Gunungpati
- Kecamatan Mijen
- Kecamatan Ngaliyan, Semarang Barat
- Kecamatan Pedurungan
- Kecamatan Semarang Utara
- Kecamatan Tembalang
- Kecamatan Tugu

JMQH Kota Semarang pertama kali dideklarasikan pada tanggal 22 September 2019 di masjid Diponegoro, Tembalang dan dihadiri oleh 200 anggota. JMQH Kota Semarang berkantor di Pondok pesantren Al-Madinah, Jl. Medoho Raya 116 Sambirejo, Gayamsari, Semarang. Untuk mendukung syiar al-Qur'an, JMQH Kota Semarang memiliki beberapa akun sosial media yang digunakan untuk mendokumentasikan setiap kegiatan yang diadakan oleh JMQH kota Semarang baik tingkat kecamatan maupun kota. Akun tersebut adalah sebagai berikut: Instagram: @jmqh_kotasemarang, Facebook: Jmqh KotaSemarang, Youtube Channel: JMQH Kota Semarang.

Sebuah organisasi akan berjalan dengan lancar dalam mencapai tujuan organisasi jika memiliki manajemen yang baik. Salah satu faktor yang mempengaruhi manajemen tersebut adalah adanya kepengurusan yang jelas dan semua pengurus

menjalankan tugasnya masing-masing dengan baik. Kepengurusan JMQH bersifat hierarki yang berpusat pada pengurus pusat dan kemudian diikuti pengurus wilayah, kabupaten/kota dan kecamatan. Adapun susunan pengurus JMQH Kota Semarang periode 2024-2028 adalah sebagai berikut:[21]

Ketua	: Nyai Nailul Izzah
Wakil Ketua	: Nyai Fitriatul Maksumah
Sekretaris I	: Nyai Ain Ainul Ghurroh, S. Ag., M.Sy
Sekretaris II	: Nyai Yuli Fatimah Azzahro', S. Pd.I., M.Pd.
Bendahara I	: Nyai Nunung Khasanah
Bendahara II	: Nyai Yulianah
Bidang Pendidikan I	: Nyai Muflikhatun
Bidang Pendidikan II	: Nyai Anis Juwairiyah
Bidang Kominfo I	: Nyai Amalia Shalikhah, S.Pd.I
Bidang Kominfo II	: Nyai Lia Farichatul Lutfiyah

[21] Arsip dari Ketua JMQH Kota Semarang, Nyai Nailul Izzah pada Tanggal 22 Januari 2024.

Pengembangan SDM I	: Nyai Dzirwatul Mudzakiah, M.Pd.I
Pengembangan SDM II: Nyai Kharizah, S.Ag.	
Humas Wil. Utara	: Nyai Hj. Kaswati Al-Shofiyati
Humas Wil. Selatan	: Nyai Hj. Nur Jannah, S.Sos.I
Humas Wil. Timur	: Nyai Ana Maulidatul Faridah
Humas Wil. Barat	: Nyai Aida Fitriani

1. Profil Anggota JMQH Kota Semarang

Anggota JMQH Kota Semarang didominasi oleh perempuan-perempuan dengan rentang usia produktif yang masih memiliki kerepotan dalam berbagai tugas domestik dan memiliki balita. Hal ini membuat mereka sulit untuk memberdayakan dan meningkatkan kualitas diri ditengah kesibukan tugas domestik dan tanggung jawab menjaga hafalan al-Qur'an. Bergabung dengan organisasi JMQH menjadi salah satu solusi positif yang dilakukan oleh para hafizah Kota Semarang sebagai sarana aktualisasi, sosialisasi, mengembangkan dan memberdayakan diri. Dengan program kegiatan yang ada di JMQH, hafizah Kota Semarang berharap bisa menjadi

hafizah yang mandiri dan bersemangat tinggi serta mengoptimalkan perannya di masyarakat baik dalam bidang keagamaan, ekonomi, sosial dan pendidikan.

Sebagai sebuah Kota yang berkembang, penduduk Kota Semarang dituntut untuk selalu bisa menyesuaikan diri dengan segala perkembangan yang begitu cepat. Begitu juga hafizah yang berdomisili di Kota Semarang memiliki tantangan tersendiri untuk mengaktualisasikan diri dan turut berkiprah di masyarakat yang heterogen. JMQH Kota Semarang hadir dalam rangka membantu hafizah Kota Semarang memberdayakan diri dan aktif berkiprah di masyarakat.

JMQH Kota Semarang terdiri dari 309 anggota yang tersebar di 16 Kecamatan Kota Semarang.[22] Dari sejumlah 309 anggota yang ada, penelitian ini mengambil informan secara terstruktur berdasarkan beberapa kategori untuk mendapatkan data yang komperehensif dan representatif. Dalam Studi Living Qur'an, Pemahaman seseorang sangat dipengaruhi oleh latar belakang dan pengalaman kehidupan, baik pendidikan, sosial, ekonomi, keluarga dan budaya. Berikut adalah latar belakang

[22] Dokumen Pengurus JMQH Kota Semarang 2024-2028, Data ini berdasarkan database pengurus JMQH Pusat yang tertera pada aplikasi SIMQU, diakses pada tanggal 29 Juli 2024.

kehidupan sosial kultural dan pengalaman hafizah anggota JMQH Kota Semarang:

1. Kategori latar belakang pendidikan
   - Pendidikan Dasar
     a. Ibu Nyai Fitriatul Maksumah

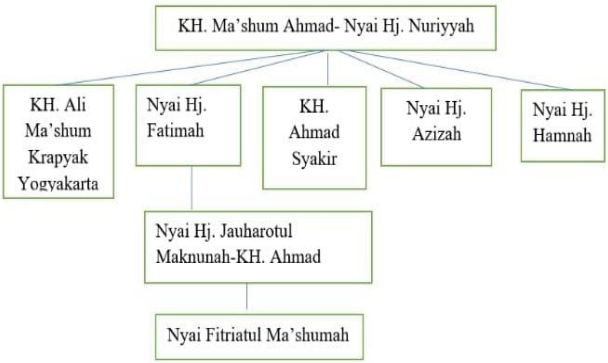
        Ia merupakan anggota JMQH Kecamatan Tugu yang berasal dari Kabupaten Rembang. Ia berusia 50 tahun dan memiliki lima putra dan dua putri. Ditengah kesibukan perannya sebagai seorang istri dan ibu, ia juga aktif di beberapa kegiatan sosial keagamaan, seperti mengajar di Madrasah Diniyah (Madin), Ketua Fatayat Ranting Karanganyar (2005-2020), Ketua Muslimat Ranting Karanganyar (2020-sekarang), anggota JQH NU, Jaga Gawang Aswaja, JATIQU dan pengajian rutin Ahad Pahing.

        Orang tuanya merupakan pengasuh pondok pesantren al-Aziz Ngemplak, Rembang. Dari ibunya, Nyai Hj. Jauharotul Maknunah, ia mulai belajar mengaji dan *setoran* menghafalkan al-Qur'annya sampai selesai. Secara silsilah, bunyai Fitriatul merupakan cicit KH. Ma'shum Ahmad, seorang tokoh kharismatik di Lasem Rembang yang juga merupakan pendiri sekaligus pengasuh

pondok pesantren al-Hidayat Lasem, Rembang. KH. Ma'shum bersama Ibu Nyai Nuriyyah dikaruniai lima orang anak, yaitu KH. Ali Ma'shum (Krapyak Yogyakarta), Nyai Hj. Fatimah, KH. Ahmad Syakir, Nyai Hj. Azizah dan Nyai Hj. Hamnah. Ibu Nyai Fitriatul merupakan cicit dari jalur Nyai Hj. Fatimah.

Gambar 3.2

Silsilah Ibu Nyai Fitriatul Ma'shumah



Setelah menyelesaikan setoran al-Qur'an dengan orang tuanya, ia melanjutkan pendidikan pesantrennya di Pondok Pesantren At-Taslim Demak, kemudian menikah dengan suaminya yang berasal dari Karanganyar, Tugu, Semarang. Sedangkan pendidikan formalnya di dapatkan dari MI an-Nashriyyah Ngemplak, Rembang. Di

karanganyar, tempat tinggalnya sekarang, ia setiap hari disibukkan dengan berbagai kegiatan dakwah, selain mengurus rumah tangga. Setiap sore hari, pukul 16.00-17.30 ia mengajar Madin, selepas maghrib ia mengajar anak-anak mengaji di rumahnya. Setiap Jumat pagi ia juga rutin mengadakan simaan Al-Qur'an di rumahnya yang dihadiri oleh ibu-ibu dari lingkungan sekitar tempat tinggalnya. Acara tersebut diisi dengan simaan al-Qur'an 1 juz, kemudian dilanjutkan dengan sedikit kajian dengan tema-tema tertentu yang bersifat kondisional.[23]

b. Ibu Nyai Aminah

Ia adalah seorang anggota JMQH Kecamatan Ngaliyan dan pengasuh pondok pesantren al-Mubarok, Ngaliyan Semarang. Ia berasal dari Karangawen, Demak. Ia mendapatkan pendidikan formalnya dari SD Negeri Karangawen, kemudian melanjutkan ke pendidkan non formal Pondok Pesantren al-Mubarok Mranggen, Demak. Di tempat tersebut Ibu Nyai Aminah mulai mengkaji

[23] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitriatul Maksumah di kediamannya, Tugu, Semarang pada tanggal 5 Agustus 2024, Pukul 13.00-15.00.

beberapa ‘kitab kuning’ sebagai santri yang fokus dalam kajian kitab-kitab , kemudian di tengah perjalanan nyantrinya ia memulai menghafalkan al-Qur’an.

Ibu Nyai Aminah merupakan sosok yang aktif dalam berbagai kegiatan sosial dan keagamaan di lingkungannya. Ia adalah seorang ketua Muslimat ranting Salam Kerep Ngaliyan sejak 2009 sampai sekarang. Ia juga terlibat aktif dalam berbagai majelis taklim seperti majelis taklim malam jumat, majelis taklim selapanan dimana ia berperan sebagai penggerak utama dalam memberikan bimbingan spiritual bagi masyarakat disekitarnya. Ia juga aktif mengajarkan al-Qur’an kepada anak-anak di lingkungan sekitarnya, setiap sore hari untuk usia dua tahun sampai enam tahun, dan setiap bakda maghrib untuk usia tujuh tahun sampai remaja. Kegiatan tersebut bertempat di rumahnya dan dilakukan secara sukarela tanpa pungutan biaya.

Saat ini ia tengah merintis sebuah pondok pesantren yang mulai didirikan pada tahun 2019 dengan nama pondok pesantren Al-Mubarok. Hingga saat ini tercatat terdapat 13 santri yang

muqim di rumahnya dengan rata-rata santri adalah usia sekolah MTs dan MA.[24]

- Pendidikan Menengah dan Atas

a. Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah

Ia berasal dari Kaliwungu Kendal yang sekarang tinggal di Podorejo, Ngaliyan, Semarang dan menjadi anggota JMQH Kecamatan Ngaliyan. Ia menempuh pendidikan pesantrennya dari pondok pesantren al-Ishlah Mangkang, dilanjutkan di Pondok pesantren Manba'ul Huda Podorejo Ngaliyan dan dilanjutkan di Pondok Pesantren Bani Umar al-Karim Kaliwungu Kendal. Sedangkan pendidikan formal ia dapatkan dari MI Kaliwungu dan MTs Brangsong, Kendal. Kesibukannya sehari-hari selain menjadi ibu rumah tangga ialah menjadi seorang guru di MI Islamiyah Podorejo Ngaliyan dan seorang pengajar di TPQ As-Shofa Podorejo Ngaliyan. Ia juga terlibat aktif di organisasi Fatayat sebagai ketua ranting Podorejo, Ketua IHF (Ikatan

[24] Wawancara dengan Ibu Nyai Aminah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 6 Agustus 2024, pukul 13.00-15.00.

Hafizah Fatayat) kecamatan Ngaliyan dan Sekretaris JMQH Kecamatan Ngaliyan.[25]

Suaminya merupakan seorang aktivis di Organisasi NU Kota Semarang sekaligus sebagai kepala sekolah MAK NU Kota Semarang. disamping kesibukannya sendiri dalam beberapa organisasi dan rumah tangga, ia juga turut aktif mendukung dan mendampingi suaminya dalam mengemban beberapa amanhnya.

b. Ibu Nyai Uswatun Khasanah

Ia merupakan anggota JMQH Kecamatan Ngaliyan yang berasal dari Demak. Ia menempuh pendidikan formalnya di Sekolah Dasar Negeri di desa Babalan Demak, kemudian melanjutkan pendidikan mengengah di desa yang sama. Selama masa tersebut, ia "nyambi" menghafal al-Qur'an dengan setoran melalui "budhe" nya yang hafal al-Qur'an dan juga tetangganya. Setelah menyelesaikan tahfiz dan sekolah menengah di desanya, barulah ia melanjutkan pendidikan non formal di luar desanya, yaitu "tabarukan" di

[25] Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024, pukul 11.00-12.30.

Pondok Pesantren Bustanu Usysyaqil Qur'an (BUQ) Betengan, Demak. Setelah menempuh tabarukan selama dua tahun kemudian ia menikah dengan suaminya yang merupakan warga Podorejo Semarang, sehingga kini ia menjadi warga Semarang. ia menikah dengan suaminya melalui perjodohan oleh temannya, ia dan suaminya tidak saling mengenal sebelumnya.

Selain sebagai ibu rumah tangga dengan dua anak, ia juga ktif di bidang pendidikan keagamaan, salah satunya dengan aktif mengajar di sebuah TPQ di waktu sore hari dan mengajar anak-anak mengaji di rumahnya setiap bakda maghrib. Ia aktif dalam kegiatan JMQH dan Fatayat sebagai anggota.[26]

c. Ibu Nyai Siti Latifatun Ni'mah

Ia merupakan pengasuh pondok pesantren Nurul Hidayah, Pedurungan Semarang, Ia memiliki suami seorang da'i sekaligus dosen di sebuah Universitas Islam Negeri di Semarang. Kegiatan sehari-hari dilakukan dengan mengasuh

[26] Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khasanah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024, pukul 19.00-10.30

para santri di pondok pesantren miliknya. Ia menikah dengan suaminya karena perjodohan dan tidak saling mengenal sebelumnya. Ia menghabiskan pendidikan non formalnya di pondok pesantren Nurul Qur'an (PPNQ), Kajen Pati dibawah bimbingan Nyai Hj. Maftuhah, pendiri JMQH. Sekolah formalnya ia mulai dengan Sekolah Dasar (SD) di Pati. Meskipun ia lahir di Blora, tetapi ia d angkat menjadi anak dari saudaranya yang tinggal di Pati, sehingga kehidupannya sejak kecil banyak dihabiskan di Pati. Setelah menyelesaikan pendidikan Sekolah Dasar di Pati, kemudian ia melanjutkan menghafal al-Qur'an di PPNQ. Pendidikan mengengah dan atas ia dapatkan dengan program kesetaraan atau kejar paket C. Setelah itu ia menikah dengan suaminya yang merupakan seorang anak dari pengasuh pondok pesantren Nurul Hidayah Pedurungan.[27]

[27] Wawancara dengan Ibu Nyai Siti Latifatun Ni'mah di kediamannya, Pedurungan, Semarang pada tanggal 24 Agustus 2024, Pukul 17.00-18.30.

d. Ibu Nyai UM

Ia adalah seorang hafizah anggota JMQH Kecamatan Pedurungan. Kegaitan sehari-hari ia adalah seorang ibu rumah tangga dan memiliki tiga orang anak. Di sela-sela kegiatannya ia terlibat aktif di beberapa kegiatan keagamaan, seperti anggota JQH NU Kota Semarang dan jam'iyyah sima'an JATIQU (Jam'iyyah Tahsinul Qur'an). Ia memulai pendidikan formal dan non formalnya sejak kelas 1 MI di Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi'in, Ngunut, Tulungagung. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di Pondok Pesantren Sirojul Ulum, Semanding Kediri dan sekolah di MTs Sunan Ampel pada waktu yang bersamaan. Setelah lulus dari MTs tersebut, kemudian ia memulai pendidikan tahfiznya di Pondok Pesantren Darul Qur'an, Sumbersari, Pare Kediri.

Ia pernah menjadi pengajar di SD Islam Nurul Qomar Pedurungan pada tahun 2014-2019. Akan tetapi kemudian ia *resign* karena merasa mulai repot dengan pekerjaan domestik seiring bertambahnya jumlah anak yang dimiliki. Ia juga pernah menjadi guru privat untuk orang-orang di

lingkungan sekitarnya, tetapi ia tidak melanjutkan lagi karena mulai merasa lelah, ia mengatakan bahawa jika sebagai seorang ibu dan istri fisiknya kelelahan, maka anggota keluarga di rumah akan menjadi sasaran pelampiasannya. Dengan pertimbangan tersebut, maka ia tidak lagi melanjutkan kegiatan tersebut.[28]

- Pendidikan Sarjana-Doktoral

a. Ibu Nyai Hanik Mutmainnah

Ia merupakan anggota JMQH Kecamatan Mijen yang berasal dari Kabupaten Pati. Ia menempuh pendidikan formalnya dari SD sampai MA di Winong Pati, kemudian melanjutkan ke pendidikan non formal di Pondok Pesantren Nurul Qur'an Kajen Pati, dibawah bimbingan Umik Nyai Hj. Maftuhah Minan, Pendiri JMQH. Selepas dari pondok tersebut, ia melanjutkan bangku pendidikan formalnya ke jenjang perguruan tinggi di IAIN Walisongo, Semarang pada tahun 2007-2011.

[28] Wawancara dengan Ibu Nyai UM di kediamannya, Pedurungan, Semarang pada tanggal 24 Agustus 2024, pukul 19.30-21.00.

Dalam kehidupan sehari-hari ia aktif sebagai seorang guru di Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT) yang memiliki peran sentral dalam mengajarkan mata pelajaran Baca Tulis al-Qur'an (BTQ). Selian itu, ia juga aktif menjadi seorang guru tahfiz di sebuah rumah tahfiz di Mijen Semarang, menyimak hafalan dari para santrinya. Ia datang ke rumah tahfiz tersebut setiap hari setelah Isya, sedangkan kesibukan mengajarnya di Sekolah Dasar dilakukannya setiap hari dari hari Senin sampai Sabtu pukul 07.00-16.00. Disamping kesibukan mengajarnya tersebut, ia juga terlibat aktif dalam keorganisasian Muslimat Anak Cabang Kecamatan Mijen dan sebagai anggota JMQH.[29]

b. Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah

Ia adalah seorang pengasuh Pondok Pesantren di Kecamatan Gunungpati. Ia memiliki ratusan santri yang mayoritas merupakan mahasiswa. Ia memiliki latar belakang pendidikan sarjana di UNSIQ Wonosobo dan magister di UNISSULA

[29] Wawancara dengan Ibu Nyai Hanik Muthmainnah di kediamannya, Mijen, Semarang pada tanggal 6 Agustus 2024, pukul 17.00-19.30.

Semarang. pendidikan non formalnya ditempuh di beberapa pondok pesantren, seperti Pondok Pesantren Darul Falah, Bareng Jekulo Kudus, Pondok Pesantren Taqwal Ilah Semarang, Pondok Pesantren Asy'ariyyah Wonosobo dan Pondok Pesantren Hidayatul Qur'an Kalibeber, Wonosobo.

Sebagai seorang pengasuh pondok pesantren besar, ia memiliki kesibukan yang dilakukan setiap harinya, mulai dari menyimak hafalan al-Qur'an para santri, mengatur menu makan harian para santri hingga menerima puluhan tamu setiap harinya. Disamping kesibukan yang padat tersebut, ia juga masih menyempatkan diri tergabung dalam beberapa kegiatan, seperti mengisi dan memimpin beberapa majelis ta'lim, menjadi pengurus JMQH Kota Semarang serta sebagai pengruus Muslimat Kecamatan Gunungpati. Ia menyatakan bahwa turut bergabungnya ia dalam beberapa organisasi menjadi angin segar baginya, karena di sana ia bisa bercanda tertawa bersama teman-temannya. Ia mengatakan: "ya selain menambah pengalaman, sarana belajar dan eksistensi diri,

ikut organisasi juga merupakan *refreshing* bagi saya, karena setiap harinya dirumah dituakan sebagai bunyai saya kadang juga perlu teman bercerita, tertawa dan bercanda bersama".[30]

c. Ibu Nyai Amalia Salikhah

Ia adalah anggota JMQH Kecamatan Semarang Barat, kegiatan sehari-harinya adalah seorang guru di SD Nasima sebagai guru al-Qur'an pada tahun 2006-2013, dan kemudian menjadi guru kelas pada tahun 2013-sekarang. Pendidikan formalnya dimulai dari MI al-Khoiriyyah Semarang, kemudian dilanjutkan ke MTs as-Syarifah Mranggen, MAK Futuhiyyah Mranggen dan melanjutkan ke pendidikan tinggi di Universitas Wahid Hasyim (UNWAHAS) Semarang. Sedangkan pendidikan non formalnya didapatkan di pondok pesantren As-Syarifah Mranggen.

Selain aktif mengajar di SD Nasima, ia juga aktif dalam kegiatan sosial kemasyarakatan seperti menjadi Ketua Bidang I (sosial-

[30] Wawancara dengan Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah di kediamannya, Gunungpati, Semarang pada tanggal 7 Agustus 2024, pukul 11.00-13.00.

keagamaan) di lingkungannya, wakil ketua pengajian majelis ta'lim serta menjabat sebagai Kepala Bidang (Kabid) Pendidikan Ibu IAD Cabjari (Ikatan Adhyaksa Dharmakarini Cabang Kejaksaan Negeri) Kota Semarang. Di tengah kesibukannya tersebut ia juga merupakan salah satu pengurus JMQH Kota Semarang.[31]

d. Ibu Nyai Umi Ifayanti

Ia adalah anggota JMQH kecamatan Candisari, sehari-hari selain menjadi ibu rumah tangga ia juga merupakan pengasuh Griya Qur'an al-Hidayat Candisari. Ia bersama suaminya merintis lembaga tersebut yang fokus pada pendidikan al-Qur'an untuk santri dan warga sekitar. Selain kegiatan tersebut, ia juga turut aktif dalam organisasi Fatayat sebagai pengurus Bidang Organisasi dan Kaderisasi Tingkat Kecamatan Candisari, dan sebagai Sekretaris di Forum Dakwah Fatayat (FORDAF) tingkat Kota Semarang.

[31] Wawancara dengan Ibu Nyai Amalia Salikhah di kediamannya, Kalipancur Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024.

Ia lahir di Mranggen dan menempuh pendidikan dasar disana, kemudian ia melanjutkan sekolah menengah atas di MAN 1 Semarang sekaligus 'mondok' di Pondok Pesantren al-Hikmah Pedurungan Semarang. Selanjutnya, ia melanjutkan pendidikan tinggi di Universitas Wahid Hasyim dengan mengambil jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI). Selain pendidikan formal dan non formal tersebut, ia juga pernah mengikuti pelatihan dan seminar Parenting Nabawiyah yang membahas tentang pola pengasuhan dan relasi dalam rumah tangga 'ala' Rasulullah.

2. Kategori Kegiatan Sehari-hari
   - Ibu Rumah Tangga
     a. Ibu Nyai UM
     b. Ibu Nyai Fitriatul Ma'shumah
     c. Ibu Nyai Uswatun Khasanah
   - Guru
     a. Ibu Nyai Amalia Shalikhah
     b. Ibu Nyai Hanik Muthmainnah
     c. Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah
   - Pengasuh Pondok Pesantren
     a. Ibu Nyai Siti Latifatun Ni'mah

b. Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah
c. Ibu Nyai Aminah
d. Ibu Nyai Umi Ifayanti

2. Hafizah JMQH Kota Semarang dan Isu Gender

Otoritas keagamaan di dalam masyakat dilekatkan pada orang-orang yang dianggap memiliki kemampuan dan pemahaman mendalam dalam bidang keagamaan. Hafizah dianggap sebagai salah satu kelompok yang memiliki otoritas keagaamaan di masyarakat, akan tetapi dalam beberapa kasus otoritas keagamaan perempuan masih terkendala beberapa hal, sebagaimana perempuan hanya berhak memimpin doa dan pengajian hanya di depan jamaah perempuan.[32]

Sebagai salah satu pemilik otoritas keagamaan, hafizah memiliki peluang untuk mempromosikan nilai-nilai agama yang berkeadilan di masyarakat. Sehingga interaksi hafizah dengan al-Qur'an tidak hanya diartikan sebagai hubungan fisik, tetapi dimaknai bagaimana ia membangun makna, pengetahuan dan pengalaman dari isu-isu gender yang ada dalam al-Qur'an sehingga ia bisa

[32] Umniyatul Labibah, "Living Qur'an Perempuan Pesantren, 89.

menyampaikan kepada masyarakat dengan pemahaman yang terbuka, berimbang dan berkeadilan.[33]

Dalam hal otoritas keagamaan, salah satu kendala yang dihadapi ulama perempuan adalah keberadaan ulama laki-laki yang masih dominan dan menjadi tokoh sentral dalam masyarakat. Selain itu otoritas keagamaan perempuan juga dihadapkan pada konstruksi budaya patriarki yang mengakar di masyarakat, seperti keyakinan tentang kewajiban taat seorang istri kepada suami diibaratkan dengan istilah *suwargo nunut neroko katut.* Hafizah menghadapi situasi patriarki yang lebih berat dibandingkan perempuan lainnya, terdapat batas-batas fisik, sosial, budaya dan dogma yang membentuknya menjadi seorang perempuan yang diikat oleh nilai-nilai yang berbeda baik dalam adat, sikap dan perilaku. Dalam pendidikan pesantren, ia juga dibentuk dalam nilai-nilai perempuan yang dicitrakan sebagai panutan masyarakat, perempuan yang harus menjalani konstruk sosial budaya yang bukan sepenuhnya sebagai kodrat tapi harus diterima dan dijalani.[34]

---

[33] Umniyatul Labibah, "Living Qur'an Perempuan Pesantren, 102.

[34] Umniyatul Labibah, "Living Qur'an Perempuan Pesantren, 105.

Sebagai seorang perempuan tidak lantas menjadikan hafizah JMQH Kota Semarang menjadi seseorang yang familiar dengan isu-isu gender. Masa kecil hingga dewasa yang dihabiskan di pondok pesantren, sebagian dari mereka yang tidak cukup mendapatkan pendidikan tingkat atas menjadi salah satu pemicu sebagian hafizah JMQH Kota Semarang belum akrab dengan istilah dan isu-isu gender. Isu gender dan ayat-ayat gender yang penulis tanyakan beberapa kali harus penulis jelaskan secara singkat dengan bahasa yang sederhana.

Akan tetapi banyak pula hafizah yang adaptif dan terbuka dengan perkembangan zaman, isu-isu keperempuanan dan terus mengembangkan diri. Banyak di antara mereka yang mengambil pendidikan tinggi, bahkan setelah lama di pesantren dan terhenti pendidikan formalnya. Sebagian mereka juga semangat mengembangkan diri dengan mengikuti program kejar paket dan aktif di berbagai organisasi kemasyarakatan dengan menjadi pemimpin bebagai organisasi, majlis ta'lim, menjadi guru, dosen, pengasuh pondok pesantren dan lain sebagainya.

Penelitian ini mengidentifikasi gejala sosial interaksi antara hafizah dengan al-Qur'an terkait isu kepemimpinan perempuan, kesetaraan gender dan

kekerasan terhadap perempuan *Nusyūz*. Bagaimana mereka memahami teks-teks terkait isu tersebut, merespons dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Jika selama ini perempuan dihadapkan pada tafsir klasik yang patriarkis dan tidak sensitif gender, maka Living Qur'an dengan perspektif gender akan melihat bagaimana fenomena al-Qur'an di masyarakat, bagaimana al-Qur'an dipahami, didekati, direspons dan dijadikan tradisi dalam kehidupan sehari-hari secara terbuka dan berkeadilan gender. khususnya bagaimana al-Qur'an itu direspons, diresepsi dan dijadikan sebagai pijakan dalam kehidupan sehari-hari.

BAB IV
RESPONS HAFIZAH JMQH KOTA SEMARANG TERHADAP AYAT-AYAT GENDER DAN FAKTOR YANG MEMPENGARUHINYA

A. Respons Eksegesis

Pemahaman anggota JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender dalam al-Qur'an mencerminkan beragam pemahaman tentang al-Q-ur'an yang dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, pengalaman, dan interaksi terhadap teks-teks al-Qur'an. Sebagai komunitas yang anggotanya adalah penghafal al-Qur'an, anggota JMQH Kota Semarang memiliki kedekatan dengan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari, sehingga memberikan fondasi tersendiri dalam pemahaman terhadap al-Qur'an. Pemahaman dalam penelitian ini tidak terbatas pada pemahaman secara tekstual atau harfiyah, tetapi juga kontekstual dalam kehidupan sehari-hari.

Sebagai seorang hafizah, anggota JMQH telah berinteraksi dengan al-Qur'an sejak kecil. Mereka juga mendapatkan pemahaman keagamaan yang cukup memadai selama menimba ilmu di pesantren. Sebagai seorang perempuan yang memiliki kedekatan spiritual dengan al-Qur'an, para hafizah JMQH Kota Semarang memaknai nilai-nilai yang ada dalam al-Qur'an sebagai

way of life dan harus diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Berikut adalah beberapa perspektif anggota JMQH Kota Semarang dalam memahami ayat gender:

1. Ibu Nyai Fitriatul Maksumah

Bu Nyai Fitri pernah mengikuti pelatihan bertema gender yang diadakan oleh Fatayat dan Muslimat, sehingga ia memiliki cukup pengetahuan tentang isu-isu gender dengan bahasa yang sederhana. Ketika peneliti bertanya tentang gender ia menjawab: "*kados* (seperti) perempuan *ingkang* (yang) bekerja, dan perempuan yang berhak mendapatkan pendidikan seperti Kartini". [1]

Kiprahnya dalam memberdayakan perempuan terlihat ketika ia bercerita bahwa Madin tempatnya mengajar dulunya tidak ada pengajar dari pihak perempuan, semua pengajarnya adalah laki-laki. Kemudian pada tahun 1998 ia menjadi guru perempuan pertama di Madin tersebut, dan selanjutnya ia selalu merekrut guru-guru perempuan dari lingkungan sekitarnya, sehingga kini jumlah pengajar perempuan lebih banyak dibanding laki-laki. Melalui langkah ini ia meyakini bahwa sebenarnya perempuan memiliki

[1] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitratul Maksumah di kediamannya Tugu Semarang pada Tanggal 5 Agustus 2024.

kemampuan dan kapasitas yang sama dengan laki-laki untuk menjadi seorang pendidik.

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Ketika penulis menanyakan tentang ayat gender, ia menyebutkan Q.S. al-Nisa/4: 34. Ia juga menyatakan bahwa ayat tersebut berbicara tentang kepemimpinan dalam rumah tangga. Menurutnya, kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam ayat tersebut bersifat tidak mutlak, melihat fakta yang terjadi di masyarakat beberapa tahun terakhir yang menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam rumah tangga bersifat dinamis sesuai dengan konteks rumah tangga masing-masing. Relasi antara suami dan istri dalam rumah tangga bisa dinegasikan sesuai dengan kebutuhan dan konteks keadaan masing-masing keluarga. Bunyai Fitriah menyampaikan:

> Dalam rumah tangga itu semua harus bareng-bareng. Pekerjaan rumah tangga dikerjakan bareng-bareng, mendidik anak-anak juga bareng-bareng. Siapa yang *lego, selo* (ada waktu luang) yang mengerjakan.[2]

[2] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitratul Maksumah di kediamannya Tugu Semarang pada Tanggal 5 Agustus 2024.

Terkait kepemimpinan perempuan di ruang publik ia menambahkan:

> Menurut *kulo nggih sah-sah mawon* (saya ya boleh saja), asal perempuan yang menjadi pemimpin bisa menjalankan sesuai tugasnya dan kodrat perempuan juga tidak dilupakan.[3]

b. Ayat Kesetaraan Gender

Bunyai Fitri sangat mendukung konsep kesetaraan gender. hal tersebut terlihat dalam aksi nyata nya memberdayakan perempuan-perempuan di sekitarnya menjadi staf pengajar di Madin yang ia kelola. Ia berpendapat bahwa perempuan dan laki-laki memiliki kesempatan yang sama untuk melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* serta melakukan kegiatan-kegiatan yang bermanfaat untuk agama. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa manusia memiliki derajat yang sama di hadapan Allah, yang membedakan adalah tingkat ketakwaannya, sebagaimana dalam Q.S. al-Hujurat/49: 13.

[3] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitratul Maksumah di kediamannya Tugu Semarang pada Tanggal 5 Agustus 2024.

Relasi laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga menurutnya bersifat saling melengkapi. Ia juga mengutip Q.S. al-Baqarah/2: 187 yang menyatakan bahwa relasi suami istri dalam sebuah rumah tangga bersifat ketersalingan, saling bersinergi dalam segala hal. Tidak diperbolehkan adanya dominasi dari salah satu pihak.

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Terkait dengan kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*, ia menyatakan bahwa untuk alasan apapun memukul seorang istri tidaklah dibenarkan. Apapun kesalahan seorang istri, seorang suami tidak dibenarkan memukul istrinya. Kata *fadhribūhunna* dalam ayat tersebut menurut Ibu Nyai Fitriah bukanlah dimaknai secara tekstual memukul secara fisik, tapi bisa diartikan sebagai memukul dengan kata-kata (menasehati). Jika memang permasalahan dalam rumah tangga tidak dapat diselesaikan maka lebih baik berpisah dengan tidak menyakiti satu sama lain. Dalam hal ini ia juga mengkorelasikan dengan hadis perintah memukul anak yang telah berusia tujuh tahun ketika meninggalkan sholat. Hadis tersebut juga

dimaknai ‘memukul dengan kata-kata’ (menasehati), bukan dengan pukulan fisik.[4]

2. Ibu Nyai Aminah

Bunyai Aminah mengartikan gender sebagai sebuah usaha persamaan hak dan peran antara laki-laki dan perempuan. Ia menyebutkan Q.S. al-Nisa/4: 34 sebagai salah satu ayat yang berbicara tentang gender.

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Terkait kepemimpinan laki-laki atas perempuan, ia berpendapat bahwa laki-laki memiliki fitrah untuk menjadi pemimpin yang bersifat mengayomi dan melindungi. Ia menggaris bawahi bahwa dalam relasi rumah tangga hal yang paling penting adalah sifat saling *qana’ah*. Seorang istri harus *qana’ah* terhadap keadaan, kelebihan serta kekurangan suami, begitu juga sebaliknya. Dalam ranah publik ia menyatakan:

> Perempuan *angsal dados* (boleh menjadi) pemimpin selama *mboten wonten* (tidak ada) pilihan lain *ingkang langkung sae, langkung pinter* (lebih baik dan lebih pintar). Pemimpin *ingkang sae dados tulodho, ngayomi dan ngerteni* (yang baik, menjadi

[4] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitriatul Maksumah di kediamannya, Tugu, Semarang pada tanggal 5 Agustus 2024.

teladan, mengayomi dan memahami) masyarakat.[5]

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa ia memandang laki-laki memiliki hak yang lebih utama untuk menjadi pemimpin, baik dalam ranah domestik maupun publik. Pandangan ini menunjukkan adanya hierarki gender yang menempatkan laki-laki sebagai figur sentral dalam pengambilan keputusan dan pengelolaan kehidupan sosial. Dalam kerangka ini, peran kepemimpinan perempuan cenderung dibatasi atau dipandang sebagai pengecualian, bukan bagian dari norma. Perspektif semacam ini sering kali bersumber dari penafsiran literal terhadap teks-teks keagamaan tanpa mempertimbangkan konteks historis dan perkembangan sosial. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan kritis dan kontekstual agar prinsip keadilan dan kesetaraan dapat terwujud dalam kehidupan bersama.

[5] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitriatul Maksumah di kediamannya, Tugu, Semarang pada tanggal 5 Agustus 2024.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Ia memaknai relasi antara laki-laki dan perempuan adalah relasi saling melengkapi, saling menghormati dan saling mendukung. Ia juga mengkorelasikan hal ini dengan Q.S. al-Baqarah/2: 187 yang berbunyi: "هن لباس لكم وانتم لباس لهن". Menurut Ibu Nyai Aminah, ayat tersebut menunjukkan relasi yang ideal antara suami istri. Hubungan suami istri harus saling melengkapi dan melindungi satu sama lain sebagaimana pakaian yang melindungi dan menutupi kekurangan. Sehingga dalam sebuah rumah tangga hendaklah didasarkan pada kerjasama, dimana kedua belah pihak saling mendukung dan memahami peran masing-masing.

Ia juga sangat mendukung perempuan untuk memiliki tingkat pendidikan yang tinggi. ia menyebutkan bahwa dalam hal pendidikan perempuan memiliki hak dan kesempatan yang sama. Ia mencotohkan pondok pesantren yang dimilikinya sekarang mayoritas santrinya adalah perempuan usia sekolah menengah dan sekolah atas, menurutnya hal ini menjadi salah satu bukti

bahwa ia juga mendukung perempuan untuk mendapatkan pendidikan.

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Terkait kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*, ia menyatakan bahwa tindakan tersebut tidak dibenarkan, kata *"fadhribūhunna"* dalam al-Qur'an tidak harus dipahami secara tekstual sebagai tindakan memukul secara fisik. Sebaliknya, ia memahami kata tersebut sebagai tindakan "memukul" dengan kata-kata, yang berarti memberikan nasihat atau teguran. Ia berpendapat bahwa pendekatan tersebut lebih sesuai dengan prinsip kasih sayang dan keadilan dalam rumah tangga.[6]

3. Ibu Nyai Hanik Muthmainnah

Ia memahami gender sebagai sebuah emansipasi.

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Ia menyebutkan bahwa ayat gender dalam al-Qur'an terdapat dalam Q.S. Al-Nisa/4: 34. Menurutnya ayat tersebut berbicara tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan, ia

[6] Wawancara dengan Ibu Nyai Aminah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 6 Agustus 2024.

berpendapat bahwa seorang perempuan bisa menjadi pemimpin di ruang publik sesuai dengan kompetensi yang dimilikinya. Akan tetapi ia memiliki pandangan yang berbeda dalam konsep kepemimpinan di ruang domestik. Ia berpendapat bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam lingkup rumah tangga bersifat mutlak disertai syarat tidak bersifat otoriter. Meskipun laki-laki memiliki peran sebagai pemimpin utama dalam keluarga, ia harus menjalankan kepemimpinannya dengan bijaksana, menghargai pandangan dan perasaan anggota keluarga, serta tidak memaksakan kehendak secara sepihak.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Laki-laki dan perempuan dibekali oleh Allah dengan kelebihan masing-masing, sehingga relasi ideal dalam rumah tangga adalah bersifat saling membantu dan saling melengkapi yang didasarkan pada kerjasama yang harmonis.

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Terkait perempuan yang *nusyūz*, ia berpendapat bahwa kekerasan terhadap perempuan tidaklah dibenarkan apapun alasannya. Karena

tugas suami adalah membimbing istri dengan cara yang baik dan bijaksana.[7]

4. Ibu Nyai Dzirwatu Mudhakiah

Latar belakang pendidikannya yang merupakan seorang magister, membuatnya tidak asing terhadap istilah dan isu-isu gender. ia cukup memahami konsep gender dan ia juga pernah mengikuti pelatihan yang diadakan oleh Daurah Kader Ulama Perempuan (DKUP). Dalam pelatihan tersebut, ia diperkenalkan dengan konsep Qira'ah Mubadalah. Menurutnya, konsep ini pada dasarnya bagus karena menawarkan cara pandang yang lebih inklusif dan adil dalam relasi laki-laki dan perempuan. Namun, ia juga berpendapat bahwa Qira'ah Mubadalah tidak serta merta bisa diterapkan secara seragam di semua keluarga. Setiap keluarga memiliki gaya atau pendekatan masing-masing dalam mencapai tujuan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, warahmah sehingga penerapan konsep ini perlu disesuaikan

[7] Wawancara dengan Ibu Nyai Hanik Muthmainnah di kediamannya, Mijen, Semarang pada tanggal 6 Agustus 2024.

dengan dinamika dan kondisi spesifik dari masing-masing keluarga.[8]

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Tentang kepemimpinan perempuan, ia menyatakan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan bisa dilihat dari dua konteks yang berbeda, yaitu di ranah publik dan domestik. Menurutnya, laki-laki memang memiliki kecenderungan fitrah untuk menjadi seorang pemimpin, hal ini sesuai dengan sifat dasar laki-laki yang secara alami ingin memimpin. Sehingga kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan sebagai suatu hal yang wajar dan sejalan dengan kodrat mereka. Dalam ranah publik, ia menyatakan bahwa kepemimpinan laki-laki tidak bersifat mutlak, tetapi lebih bergantung pada konteks dan situasi tertentu. Dalam beberapa kasus, perempuan juga dapat memimpin, terutama ketika mereka memiliki kemampuan dan kesempatan yang memadai.

[8] Wawancara dengan Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah di kediamannya, Gunungpati, Semarang pada tanggal 7 Agustus 2024.

Dalam konteks domestik atau rumah tangga, kepemimpinan laki-laki atas perempuan menurutnya adalah suatu hal yang mutlak. Ia melihat peran suami sebagai kepala keluarga adalah suatu kewajiban yang harus dijalankan oleh laki-laki, dan sebagai seorang pemimpin laki-laki harus ditaati oleh anggota keluarganya. Hal ini tetap bersifat mutlak meskipun seorang istri memiliki kompetensi, penghasilan atau kemampuan lain yang lebih tinggi dari suaminya. Menurutnya, posisi suami sebagai seorang pemimpin keluarga tidak tergoyahkan oleh perbedaan kemampuan atau kondisi ekonomi, karena hal tersebut yang sesuai dengan fitrah dan tanggung jawab laki-laki yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Lebih lanjut ketika ia memahami Q.S. al-Nisa/4: 34 terkait relasi laki-laki dan perempuan, ia memahami kalimat بما فضل الله بعضهم على بعض bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kelebihan dan porsi masing-masing yang sudah ditentukan oleh fitrah mereka. Menurutnya, karenan karena laki-

laki dan perempuan memiliki fitrah yang berbeda, mereka tidak bisa disamaratakan dalam hal peran dan tanggung jawab.

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Tentang istri yang *nusyūz*, ia berpendapat bahwa kekerasan terhadap perempuan yang *nusyūz* diperbolehkan jika memang terjadi kesalahan fatal dari pihak istri. Menurutnya, tindakan tersebut bukanlah tindakan sewenang-wenang, melainkan sebuah langkah terakhir setelah upaya-upaya lain untuk menyelesaikan konflik dalam rumah tangga tidak berhasil. Ia juga mengkorelasikan pandangan ini dengan hadis yang memerintahkan memukul anak jika meninggalkan sholat. Menurutnya, perintah tersebut bertujuan untuk memberikan efek jera dan peringatan kepada anak, bukan semata-mata untuk menyakiti. Dengan kata lain, tindakan memukul dan konteks ini memiliki tujuan edukatif, yaitu mengarahkan anak agar tidak meninggalkan shalat. Lebih lanjut, ia juga mengkorelasikan pandangan ini dengan ayat al-Qur'an yang menyebutkan diperbolehkannya Nabi Muhammad menceraikan

istrinya yang lebih menginginkan kehidupan duniawi dari pada akhirat. Ia menyatakan:

> lha istri yang lebih memilih dunia *mawon* (saja) *angsal* (boleh) diceraikan, apalagi istri yang *nusyūz nggih* (ya) *angsal* (boleh) dipukul karena sesuai dengan al-Qur'an.[9]

Pandangan ini menunjukkan bahwa tindakan tegas terhadap istri yang *nusyūz* dianggap sebagai langkah yang diperlukan demi menjaga keharmonisan rumah tangga serta menegakkan nilai-nilai yang diyakini sesuai dengan ajaran agama. Dalam kerangka ini, tindakan tersebut dipandang sebagai bentuk tanggung jawab suami sebagai *qawwāṃ* atau pemimpin keluarga. Namun, pendekatan semacam ini sering kali menimbulkan perdebatan, terutama ketika dimaknai secara kaku tanpa mempertimbangkan prinsip keadilan, dialog, dan kesetaraan dalam relasi suami istri. Oleh karena itu, penting untuk memahami konteks dan spirit moral dari ajaran tersebut agar tidak menjustifikasi tindakan yang bersifat represif,

[9] Wawancara dengan Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah di kediamannya, Gunungpati, Semarang pada tanggal 7 Agustus 2024.

tetapi justru mendorong terciptanya rumah tangga yang saling menghargai dan penuh kasih sayang.

5. Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah

Ketika penulis menanyakan terkait konsep gender, ia menjawab tidak mengetahuinya. Sedangkan ayat gender bagi ia adalah ayat yang berbicara tentang pernikahan dan ayat tentang adu domba. Latar belakang pendidikannya yang dari kecil sekolah di desanya, kemudian melanjutkan mondok di beberapa pondok pesantren konservatif membuatnya kurang familiar dengan istilah dan isu-isu gender.

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan, Ia berpendapat bahwa hal tersebut bersifat mutlak, suami harus menjadi seorang pemimpin utama dalam keluarga sebagaimana tanggung jawab yang Allah tetapkan dan sesuai dengan fitrah laki-laki. Akan tetapi ia juga memperbolehkan seorang perempuan menjadi pemimpin di ruang publik dengan syarat memiliki kemampuan dan kompetensi yang memadai serta dapat membagi waktunya sebagai seorang istri dan perannya di ruang publik. Ia berpendapat bahwa laki-laki mutlak menjadi pemimpin dalam ruang

domestik, akan tetapi di ruang publik hal kepemimpinan bisa bersifat kondisional sesuai dengan kemampuan dan kompetensinya. Dari pemahaman tersebut, ia menggaris bawahi syarat ‘adanya kemampuan atau kompetensi, serta dapat membagi waktu antara peran domestik dan publik’.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Ia berpendapat seorang perempuan diperbolehkan terlibat aktif di ruang publik, seperti bekerja, belajar dan berorganisasi dengan syarat dapat membagi waktunya dengan baik antara menjalankan kewajiban rumah tangga dan menjalankan tugas-tugas publiknya. Pendapat ini juga terlihat dari keaktifannya dalam berbagai kegiatan publik, seperti menjadi seorang guru TPQ, guru MI di lingkungannya dan aktif di beberapa organisasi, seperti sekretaris JMQH Kecamatan Ngaliyan dan ketua IHF Kecamatan Ngaliyan.

Ia juga menyatakan bahwa relasi dalam rumah tangga harus saling mendukung, ia bersama suaminya saling mendukung satu sama lain dalam menjalankan peran domestik dan publik. Ketika

bunyai Uswatun harus pergi ke luar kota atau ada acara di luar rumah, suaminya akan siaga mengantar serta menghandle pekerjaan domestik. Begitu juga sebaliknya jika suaminya yang merupakan seorang kepala sekolah MAK NU Kota Semarang, juga seorang pengurus NU Kota Semarang memiliki kegiatan-kegiatan tertentu di luar rumah, maka bunyai Uswatun juga akan menghandle urusan-urusan rumah tangga. Prinsip saling mendukung tersebut harus dilaksanakan untuk tercapainya keharmonisan dalam rumah tangga.

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Terkait perempuan yang *nusyūz*, ia berpendapat bahwa tindakan memukul diperbolehkan, dengan alasan hal tersebut telah disebutkan dalam al-Qur'an. Bagi bunyai Uswatun, apa yang telah diperintahkan dalam al-Qur'an adalah hal yang benar dan harus dilaksanakan. Akan tetapi ia memahami bahwa tindakan tersebut sebagai langkah terakhir setelah upaya penyelesaian konflik tidak berhasil dan

melihat ayat tersebut sebagai perintah dalam al-Qur'an yang harus dijalankan.[10]

6. Ibu Nyai Uswatun Hasanah

Tentang konsep gender, ia menawab belum pernah mendengar istilah tersebut sebelumnya. Latar belakang kehidupan bunyai Uswatun yang dari kecil sekolah dan menghafal al-Qur'an di desanya sendiri, kemudian dilanjutkan tabarrukan di ponpes BUQ dan kemudian menikah, membuatnya tidak tahu banyak tentang istilah dan isu-isu gender. kegiatan sehari-harinya sekarang seabgai ibu rumah tangga dan berjualan online dengan sistem *dropship*.

Setelah penulis menjelaskan konsep gender dalam bahasa yang sederahana, penulis menanyakan tentang pemahamannya terhadap ayat-ayat gender dalam al-Qur'an, ia menjawab:

> *Nopo nggih, kulo mboten ngertos* (apa ya, saya tidak tahu), *menawi* (mungkin) ayat *ingkang* (yang) berbicara tentang laki-laki baik akan mendapatkan perempuan baik dan seterusnya.[11]

[10] Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024.

[11] Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024.

Ayat tersebut yaitu dalam Q.S. al-Ahzab/33: 35:

إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar".

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Tentang kepemimpinan perempuan, ia kurang setuju dengan konsep kepemimpinan perempuan. Ia mengatakan:

> Menurut *kulo* (saya) perempuan jadi pemimpin *niku* (itu) kurang pas, karena masih banyak laki-laki yang mampu, apalagi dalam rumah tangga *nggih* (ya) laki-laki *ingkang* (yang) mutlak jadi imam".[12]

[12] Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khasanah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024.

Dari pendapat tersebut, terlihat bahwa Ibu Nyai Uswatun berupaya memahami Q.S. al-Nisa/4: 34 secara tekstual. Hal ini sangat wajar dan bisa dimengerti karena pengaruh latar belakang pendidikan, keluarga, sosial serta budaya yang melingkupinya.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Tentang relasi laki-laki dan perempuan, ia menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memang diciptakan berbeda, dan laki-laki memiliki kedudukan lebih tinggi dibanding perempuan. Akan tetapi meskipun laki-laki memiliki kedudukan lebih tinggi, ia menekankan pentingnya musyawarah antar keduanya dalam semua hal. Karena dengan musyawarah akan menghasilkan keputusan yang lebih baik dan bijaksana.[13]

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Sedangkan tentang kekerasan terhadap perempuan, ia menolak keras segala bentuk kekerasan terhadap perempuan. Menurutnya, jika

[13] Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khasanah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024.

terdapat permasalahan antara suami istri lebih diutamakan diselesaikan dengan cara musyawarah. Namun jika tidak menemukan titik temu, maka lebih baik untuk berpisah tanpa harus ada kekerasan fisik.

7. Ibu Nyai Amalia Shalikhah

Ia berpendapat bahwa gender dan jenis kelamin adalah dua hal yang berbeda. Menurutnya, gender adalah perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang terbentuk dari konstruksi sosial yang meliputi peran, tanggung jawab dan karakter. Sedangkan jenis kelamin merupakan *given* bawaan sejak lahir dan tidak bisa dirubah. Ia berpendapat bahwa gender seseorang terbentuk dari faktor agama dan lingkungan masyarakat.

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Pengetahuannya tentang ayat gender dalam al-Qur'an dijawab dengan Q.S. al-Nisa/4: 34. Menurutnya, sesuai dengan teks ayat tersebut ia memahami bahwa pemimpin haruslah laki-laki, ia berkata:

> Menurut saya kalau al-Qur'an yang *dawuh* (berbicara) ya mutlak, tapi yang paling mutlak adalah dalam hal pemimpin atau imam shalat. Kalau dalam ranah lain bisa

kondisional, bahkan ada sejarah presiden perempuan, rektor perempuan. Tapi dalam ranah rumah tangga, sebagaimana tertulis dalam Kartu Keluarga (KK), kepala rumah tangga adalah suami, tetapi hal tersebut bisa tidak sesuai dengan realita asalkan saling ridho dan saling menghargai antara suami istri".

Dari pemaparan tersebut ia mengakui bahwa laki-laki lebih memiliki hak untuk menjadi pemimpin, karena menurutnya laki-laki berada satu tingkat di atas perempuan, terutama dalam konteks rumah tangga. Akan tetapi ia tidak menafikan bahwa seorang perempuan juga bisa memiliki tingkat spritualitas yang tinggi bahkan melampaui laki-laki.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Terkait kesetaraan gender, ia menyebutkan Q.S. al-Hujurat/49: 13 dan Q.S. al-Nahl/16: 97 yang berbunyi:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ

Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu".

مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan".

Ia menyebutkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam hal intelektual dan *'ubudiyyah.* Sebagaimana terdapat seorang tokoh sufi perempuan yang terkenal sepanjang masa Rabi'ah Adawiyyah, sehingga menurutnya perempuan boleh saja memiliki kemampuan lebih baik dalam hal akademis maupun ibadah kepada Allah. Ia mengecualikan dalam hak kenabian dan imam shalat, menurutnya perempuan tidak boleh menjadi seorang Nabi dan Imam dalam shalat.

Ia juga menyebutkan bahwa laki-laki dan perempuan dibekali dengan kelebihan masing-masing sebagaimana dalam ayat بما فضل الله بعضهم على بعض. Berdasarkan ayat tersebut, ia berpendapat bahwa laki-laki memiliki kelebihan dalam hal memimpin, sedangkan perempuan memiliki

kelebihan dalam hal tarbiyah atau mendidik anak. Ia juga menyebutkan hadis:

المرأة عماد البلا د

Perempuan adalah tiang negara.

Ia menjelaskan:

> Jika seorang perempuan salihah dan tangguh *insyaAllah* anak-anak dalam keluarga tersebut juga akan berbeda dengan yang ibunya biasa saja. Sehingga perempuan juga harus pintar dan salihah.[14]

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Tentang kata "*fadhribūhunna*" dalam al-Qur'an ia menyatakan bahwa kalimat tersebut bermakna nasihat yang keras, tanpa adanya kontak fisik. Menurutnya Islam adalah agama yang *rahmatan lil 'alamin*, sehingga tindakan kekerasan terhadap sesama mahluk Allah tidak diperbolehkan. Jika terdapat perselisihan dalam rumah tangga maka sudah seharusnya diselesaikan dengan diskusi, komunikasi dan saling pengertian. Jika nasehat yang keras tidak membuahkan hasil maka solusi terakhir adalah mediasi dengan

[14] Wawancara kepada Bu Nyai Amalia Shalihah melalui Chat Whatsapp pada tanggal 28 Agustus 2024-10 September 2024

menghadirkan pihak ketiga atau diselesaikan di Pengadilan Agama.[15]

8. Ibu Nyai Siti Lathifatun Ni'mah

Ia memahami konsep gender sebagai jenis kelamin, ia memahami gender secara biologis tanpa membedakan aspek sosial atau kultural. Terkait ayat gender dalam al-Qur'an, ia menyebutkan Q.S. al-Ahzab/33: 35 yang berisi tentang pasangan laki-laki dan perempuan, bahwa laki-laki yang baik akan mendapatkan perempuan yang baik dan sebaliknya.

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Tentang Q.S. al-Nisa/4: 34, ia menyebutkan bahwa kepemimpinan laki-laki di ruang publik tidak bersifat mutlak, perempuan juga memiliki kesempatan yang sama untuk menjadi pemimpin selama ia memiliki kapabilitas dalam hal tersebut. Hal tersebut berbeda dengan pendapatnya terkait kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga, menurutnya hal tersebut bersifat mutlak dan tidak bisa digantikan. Menurutnya, relasi laki-laki dan perempuan yang ideal dalam sebuah rumah tangga adalah laki-laki

[15] Wawancara kepada Bu Nyai Amalia Shalihah melalui Chat Whatsapp pada tanggal 28 Agustus 2024-10 September 2024.

sebagai pemimpin tidak bersikap otoriter, tetapi harus bersifat merangkul dan melibatkan anggota kelauarga dalam setiap urusan rumah tangga. Dengan begitu anggota keluarga akan merasa dihargai keberadaannya.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Bu Nyai Latifah mengakui bahwa laki-laki memiliki posisi lebih tinggi dibanding perempuan, terutama dalam rumah tangga. Laki-laki mutlak pemimpin dalam rumah tangga. Akan tetapi di ruang publik ia memperbolehkan seorang perempuan berkiprah berperan sesuai dengan kapabilitas yang dimilikinya.

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Terkait kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*, ia menyatakan tidak setuju terhadap perbuatan tersebut. Jika seorang istri memiliki kesalahan, hendaknya suami memberikan nasehat secara baik dan lemah lembut sampai tiga kali, jika masih tidak berubah maka seorang istri boleh didiamkan tanpa harus memukul.[16]

9. Ibu Nyai UM

[16] Wawancara dengan Ibu Nyai Siti Latifatun Ni'mah di kediamannya, Pedurungan, Semarang pada tanggal 24 Agustus 2024.

Ia memaknai konsep gender sebagai perbedaan jenis kelamin, ia menyebutkan Q.S. al-Nisa/4: 34 sebagai salah satu ayat yang berbicara tenatng gender.

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Tentang kepemimpinan laki-laki, ia memahami ayat tersebut sebagai perintah yang mutlak. Baik pemimpin dalam ruang publik maupun domestik, menurutnya laki-laki lebih layak dan lebih berhak. Meskipun seorang perempuan memiliki kapabilitas, kemampuan dan kelebihan di beberapa bidang laki-laki tetap lebih berhak menjadi seorang pemimpin.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Bu Nyai UM menyampaikan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki sifat untuk saling melengkapi. Menurutnya, relasi antara laki-laki dan perempuan dapat berjalan ideal jika ada unsur ketersalingan, baik di ruang publik maupun domestik sudah seharusnya saling bekerjasama. Dalam hal pendidikan ia mengatakan bahwa perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki baik dalam pendidikan formal maupun non formal. Akan tetapi dalam hal pekerjaan dan peran

publik, ia berpendapat bahwa laki-laki lebih berhak dan lebih pantas untuk hal tersebut. Ia berpendapat bahwa selama seorang laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga mampu mencukupi kebutuhan rumah tangga dengan baik, dan seorang istri memiliki rasa qana'ah, maka menurutnya seorang istri tidak perlu bekerja di luar rumah.

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Tentang kekerasan terhadap perempuan *nusyuz*, ia berpendapat bahwa kata "memukul" dalam ayat tersebut berarti memukul yang tidak menyakiti, tapi lebih pada tindakan simbolis seperti sekedar menyentuh atau menyenggol untuk memberikan peringatan. Ia menyatakan:

> Memukul *niki* (ini) maksudnya sekedar memegang atau menyenggol, tidak sampai menyakiti. Sebagaimana kisah Nabi Ya'qub yang bernazar jika sembuh dari sakitnya ia akan mencambuk istrinya dengan lidi sebanyak 100 kali, akan tetapi pada kenyataannya Nabi Yaq'qub hanya menyambuknya sekali dengan menggunakan 110 batang lidi.[17]

[17] Wawancara dengan Ibu Nyai Uyunum Munfajiroh di kediamannya, Pedurungan, Semarang pada tanggal 24 Agustus 2024.

10. Ibu Nyai Umi Ifayanti

Ia menyampaikan bahwa pada dasarnya ia memahami gender sebagai istilah yang merujuk pada jenis kelamin biologis, yaitu perbedaan laki-laki dan perempuan. Namun, dalam pengertian yang lebih luas, ia mengakui bahwa gender juga berhubungan dengan peran sosial serta kedudukan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan di masyarakat. Ia berpendapat bahwa meskipun jenis kelamin ditentukan secara biologis, peran dan kedudukan antara laki-laki dan perempuan tidak selalu kaku, melainkan dapat dipengaruhi oleh budaya, norma, dan konteks sosial tertentu.

Pengetahuannya tentang ayat gender terlihat ketika ia menyebutkan Q.S. al-Nisa/4: 34 dan 11-12. Ia berpendapat bahwa perbedaan pembagian waris dalam Q.S. al-Nisa/4: 11 tersebut merupakan tanda bahwa laki-laki dan perempuan memang diciptkan berbeda, sehingga tidak bisa disamakan. Hal ini bukan bentuk ketidakadilan, akan tetapi menunjukkan besarnya tanggung jawab yang diemban oleh laki-laki seperti kewajiban menafkahi keluarga. Ini menjadi tanda bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peran masing-masing, dan perbedaan ini merupakan bentuk

keadilan yang proporsional dalam Islam dimana laki-laki dan perempuan tidak diperlakukan secara sama, melainkan seaesuai dengan porsi dan tanggung jawab masing-masing.

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Terkait *qawwāmah* atau kepemimpinan, ia berpendapat bahwa laki-laki memang memiliki kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan dengan perempuan. Meskipun demikian, ia menegaskan bahwa keunggulan ini tidak menunjukkan bahwa perempuan lebih rendah atau kurang berharga. Sebaliknya, kedudukan ini lebih mengarah pada peran dan keistimewaan masing-masing. Ia berpendapat bahwa laki-laki mutlak seorang pemimpin dalam lingkup rumah tangga. Sedangkan dalam ranah publik, sebenarnya ia lebih condong pada pendapat bahwa laki-laki yang lebih berhak menjadi pemimpin di ruang publik. Ia memberikan contoh pada masa awal Islam semua tokoh pemimpin adalah laki-laki, seperti sahabat, tabi'in dan khalifah yang merupakan seorang laki-laki. Akan tetapi ia juga tidak memungkiri di masa sekarang banyak perempuan yang sukses menjadi pemimpin di

berbagai bidang. Menurutnya, salah satu alasan perempuan tidak dianjurkan menjadi pemimpin adalah karena ia memiliki hati yang lemah, sehingga dikhawatirkan tidak bisa memberikan ketegasan atau memutuskan perkara dengan bijak.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Untuk relasi antara laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga, ia berpendapat bahwa relasi tersebut bersifat saling melengkapi. Ia juga mengutip Q.S. al-Baqarah/2: 187. Meskipun pemimpin dalam rumah tangga adalah laki-laki, akan tetapi dalam setiap pengambilan keputusan harus didasarkan pada prinsip musyawarah dan memperlakukan istri sengan baik dan penuh kasih sayang *(wa'āsyirūhunna bil ma'rūf)*, mengayomi serta memberikan nafkah. Sedangkan seorang istri harus patuh dan taat pada suami dalam hal apapun kecuali dalam hal maksiat. Suami istri harus bekerjasama dalam hal apapun, saling membantu dalam pekerjaan domestik termasuk dalam hal pengasuhan anak.

c. Ayat Kekerasan terhadap Perempuan *Nusyūz*

Tentang kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*, ia berpendapat bahwa jika seorang istri

melakukan kesalahan maka seorang suami harus mengingatkan terlebih dahulu, jika tidak diindahkan maka ditegur dengan keras, dan jika masih tidak taat maka seorang istri boleh dipukul dengan alat yang tidak membahayakan. Dalam hal ini ia mengkorelasikan dengan kisah Nabi Ayyub yang memukul istrinya secara simbolik.

Ia pernah mengikuti sebuah Parenting Nabawiyyah yang menekankan bahwa kesuksesan sebuah keluarga bergantung pada bagaimana suami dan istri memahami dan menjalankan peran dan tanggung jawab masing-masing. Seorang suami dalam rumah tangga bukan sekedar pemimpin, tapi ia harus mampu memimpin anggota keluarganya menuju ketakwaan sebagaimana visi keluarga Muslim dalam Q.S. al-Furqon/25: 74. Ia juga menyoroti kesalah pahaman yang terjadi di masayarkat terkait persamaan gender. Ia melihat banyaknya perempuan yang salah memahami kata

emansipasi dimana banyak para perempuan menuntut persamaan dalam semua hal.[18]

Tabel 4.1
Respons Eksegesis Hafizah JMQH Kota Semarang

Nama	Kepemimpinan Perempuan	Kesetaraan Gender	Kekerasan (*Nusyūz*)
Nyai Fitriatul Maksumah	Tidak mutlak; kontekstual	Setara di hadapan Allah	Menolak kekerasan; nasihat bukan pukulan
Nyai Aminah	Fitrah laki-laki; relasi qana'ah	Saling melengkapi	Teguran verbal; tanpa kekerasan fisik
Nyai Hanik Muthmainnah	Laki-laki pemimpin domestik yang tidak otoriter, di ruang publik berdasar kompetensi	Saling membantu dan relasi yang harmonis	Menolak segala bentuk kekerasan
Nyai Dzirwatul Mudhakiah	Laki-laki memiliki fitrah menjadi pemimpin di ruang publik dan domestik	Peran sesuai fitrah	Kekerasan dibolehkan secara terbatas

[18] Wawancara dengan Ibu Nyai Umi Ifayanti melalui chat Whatsapp pada tanggal 25-27 September 2024.

Nyai Uswatun Khoiriyyah	Laki-laki mutlak di ruang domestik; sedangkan di ruang publik kondisional	Perempuan aktif di ruang publik jika bisa menyeimbangkan antara peran domestik dengan publik	Pemukulan dibolehkan sebagai langkah terakhir
Nyai Uswatun Hasanah	Laki-laki mutlak di domestik; publik kondisional	Laki-laki lebih tinggi; mementingkan prinsip musyawarah	menolak kekerasan; berpisah lebih baik dari pada menyakiti
Nyai Amalia Shalikhah	Laki-laki pemimpin utama di ruang domestik, ruang publik sesuai kompetensi	Setara dalam ‘ubudiyyah dan menuntut ilmu, bukan dalam hal kenabian dan imam shalat	Nasihat yang keras, bukan fisik; mengutamakan mediasi
Nyai Siti Lathifatun Ni’mah	Laki-laki mutlak di ruang domestik; di ruang publik tergantung kapasitas	Laki-laki memiliki posisi lebih tinggi di rumah	menolak kekerasan; mengutamakan penggunaan nasihat/ didiamkan
Nyai UM	Laki-laki mutlak di semua ruang	Saling melengkapi; perempuan tidak wajib bekerja selama laki-laki bisa memenuhi	Pukulan sebagai simbolik; seperti sentuhan ringan

		nafkah keluarga	
Nyai Umi Ifayanti	Laki-laki pemimpin mutlak di ruang domestik, dan lebih berhak di ruang publik	Relasi saling melengkapi; musyawarah; kasih sayang, tanggung jawab sesuai fitrah	Teguran → nasihat keras → pukulan secara simbolik dan tidak membahaya kan

Berdasarkan data tersebut, respons eksegesis hafizah JMQH Kota Semarang dapat dikelompokkan sebagai berikut:

Table 4.2

Pendekatan dalam Respons Eksegesis

Nama	Pendekatan	Indikator
Nyai Fitriatul Maksumah	Holistik	Memahami kepemimpinan secara kontekstual, menekankan kesetaraan spiritual, dan menolak kekerasan— bernuansa

		keadilan dan reflektif terhadap konteks sosial.
Nyai Aminah	Tradisional	Menekankan relasi qana'ah dan fitrah laki-laki sebagai pemimpin, cenderung menerima struktur patriarkal meski menyuarakan saling melengkapi.
Nyai Hanik Muthmainnah	Holistik	Menyebut kepemimpinan laki-laki tidak otoriter dan peran publik berdasar kompetensi, serta menolak kekerasan. Mencerminkan

		nilai musyawarah dan keadilan.
Nyai Dzirwatu Mudzakiah	Tradisional	Menegaskan kepemimpinan laki-laki di ruang domestik dan publik berdasarkan fitrah, serta membolehkan kekerasan terbatas. Ini mencerminkan penerimaan tafsir klasik.
Nyai Uswatun Khoiriyyah	Reaktif	Memberi ruang pada kepemimpinan perempuan secara kondisional, tapi tetap mempertahankan dominasi laki-laki

		domestik dan menerima kekerasan sebagai opsi terakhir.
Nyai Uswatun Hasanah	Holistik	Menekankan prinsip musyawarah, menolak kekerasan, dan mengutamakan penyelesaian damai. Berorientasi pada harmoni dan nilai etis.
Nyai Amalia Shalikhah	Holistik	Membedakan ruang domestik dan publik secara kontekstual, mengedepankan mediasi, serta memandang kesetaraan dalam

		ibadah dan keilmuan.
Nyai Siti Lathifatun Ni'mah	Reaktif	Mengakui otoritas laki-laki di rumah, namun tetap menolak kekerasan fisik. Menerima struktur dominan tapi dengan pendekatan etis yang lebih lembut.
Nyai UM	Tradisional	Mempertahankan kepemimpinan mutlak laki-laki dan membolehkan pukulan simbolik, selaras dengan tafsir klasik.
Nyai Umi Ifayanti	Tradisional	Menekankan kepemimpinan mutlak laki-laki dan mengizinkan

		pukulan simbolik; meskipun menyebut musyawarah, tetap dalam kerangka tradisional klasik.

Dari data respons hafizah JMQH kota Semarang terhadap ayat-ayat gender di atas, terlihat masih terdapat beberapa bentuk ketidakadilan gender. Bentuk-bentuk ketidakadilan gender tersebut yaitu:

Tabel 4.3

Bentuk Ketidakadilan Gender dalam Respons Hafizah

Ketidakadilan Gender	Definisi	Respons Hafizah
1. Marginalisasi	Anggapan tidak penting	➢ Perempuan diperbolehkan menjadi pemimpin di ruang publik jika tidak ada pilihan lain yang lebih baik dari laki-laki. ➢ Laki-laki diciptakan dengan fitrah menjadi seorang pemimpin.

		➢ Laki-laki memiliki posisi lebih tinggi.
2. Subordinasi	Peminggiran dalam hal ekonomi	➢ Pembatasan perekrutan Guru pada perempuan ber-*makeup* meskipun memiliki kompetensi dan kapabilitas di bidangnya. ➢ Pembatasan pada kesempatan memimpin kegiatan keagamaan di ruang publik. ➢ Pelarangan bekerja di ruang publik dengan alasan patuh pada suami.
3. *Stereotype*	Pelabelan negatif	➢ Perempuan menjadi pemimpin adalah kurang tepat, masih banyak laki-laki yang mampu. ➢ Fitrah laki-laki menjadi pemimpin, fitrah perempuan dalam bidang tarbiyah, pendidikan dan pengasuhan anak.
4. Kekerasan (*violence*)	Kekerasan fisik, verbal, mental, seksual	➢ Diperbolehkan dengan tujuan edukasi.

5.	Beban Ganda (Double Burden)	Beban pekerjaan lebih banyak dan waktu bekerja lebih panjang	➢ Perempuan diperbolehkan menjadi pemimpin dan aktivitas di ruang publik selama tidak meninggalkan kewajiban di rumah, dan tidak melupakan kodrat sebagai perempuan. ➢ Perempuan diperbolehkan beraktivitas di ruang publik selama bisa menyeimbangkan peran domestik dan publik.

B. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Respons Hafizah JMQH Kota Semarang

Pemikiran dan tindakan seseorang tidak bisa dilepaskan dari pengaruh faktor-faktor sosial di sekitarnya, termasuk dalam memahami teks keagamaan. Dalam kajian sosiologi pengetahuan, Peter L. Berger mengungkapkan bahwa realitas sosial dibentuk dan dilembagakan melalui proses interaksi sosial yang berulang, *"reality is a socially constructed, and the sociology of knowledge must analyze the process in which*

this occurs".[19] Pemahaman terhadap suatu kebenaran, termasuk dalam hal tafsir keagamaan dibentuk oleh lingkungan sosial yang membingkai dan membatasi ruang interpretasi.

Pierre Bourdieu juga menegaskan bahwa struktur mental dan kultural yang tertanam dalam individu melalui pengalaman sosial, yang membentuk cara berpikir, merasakan dan bertindak. Ia menyebutnya dengan istilah habitus, proses ini dipengaruhi oleh modal-modal sosial, kultural dan simbolik yang dimiliki seseorang.[20] Dalam konteks Living Qur'an, pemahaman seseorang terhadap al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh otoritas yang ia percaya, faktor pendidikan, serta nilai-nilai kultural sosial-budaya yang melingkupinya.

Ciri khas dalam kajian Living Qur'an adalah adanya praktik dalam kehidupan sehari-hari yang diinspirasi dari teks keagamaan, baik al-Qur'an maupun hadis sebagai bukti teks tersebut hidup (*living*) di masyarakat. Respons ini berupa respons terhadap al-Qur'an yang didasarkan pada bentuk-bentuk praktik yang

[19] Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality; A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (New York: Anchor Books, 1966), 3.

[20] Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, (Stanford: Stanford University Press, 1990), 53.

dilaksanakan oleh pembaca dalam kehidupan sehari-hari.[21] Informasi yang dipahami dan diterima dari teks al-Qur'an dipraktikkan dan diadaptasi sesuai dengan konteks sosial budaya pembaca. Dengan demikian, penerimaan atau respons terhadap al-Qur'an tidak hanya tentang memahami teks, tetapi juga bagaimana teks itu dihidupkan dalam kehidupan pembaca.

Berdasarkan data di lapangan, transformasi dari teks ke praktik oleh JMQH Kota Semarang tentang ayat-ayat gender terbatas pada dua tema, yaitu tema kepemimpinan perempuan dan kesetaraan gender, sedangkan tema kekerasan terhadap perempuan *nusyūz* tidak penulis cantumkan dengan pertimbangan anggota JMQH Kota Semarang sepakat tidak menyetujui adanya kekerasan terhadap perempuan, tidak menjadi korban kekerasan dan atau turut aktif dalam kegiatan yang berhubungan dengan kekerasan terhadap perempuan.

Proses transformasi teks ke praktik Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang sangat dipengaruhi oleh proses sosial. Menurut Soerjono Soekanto, peroses sosial merupakan bentuk hubungan sosial yang menjadi dasar

[21] Ahmad Rafiq, 'The Reception of the Qur'an in Indonesia, 154-155.

terjadinya perubahan dalam masyarakat, termasuk dalam pembentukan cara berpikir dan perilaku individu.[22] Dalam konteks penelitian ini, transformasi dari teks ke praktik juga dipahami sebagai proses sosial, suatu proses pembelajaran sosial yang terjadi karena beberapa faktor, yaitu kontak sosial, komunikasi, imitasi, sugesti, identifikasi, simpati serta lingkungan sosial dan budaya.[23]

Berikut adalah bentuk transformasi teks ke praktik Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat gender dalam kehidupan sehari-hari beserta faktor yang mempengaruhi:

1. Ibu Nyai Fitriatul Maksumah
    a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

        Implementasi ayat kepemimpinan terlihat dalam praktik pemberdayaan perempuan di Madin lingkungannya. Ia menceritakan perjuangannya ketika pertama kali ia tinggal di Karanganyar Tugu pada tahun 1996, di sekolah tersebut belum banyak siswanya, dan semua gurunya adalah laki-laki. ia menjadi guru perempuan pertama, dan semenjak itu ia merekrut guru-guru perempuan di Madin

[22] Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali Press, 2006), 60.

[23] Soerjono Soekanto, *Sosiologi*, 60-65.

tersebut. Menurut bunyai Fitriah, perempuan lebih *telaten* dalam mengajar, dan ia juga bersyukur sekolah tersebut sekarang berkembang pesat.

Hal ini menunjukkan kontribusi besarnya sebagai seorang perempuan penghafal al-Qur'an, selain sebagai seorang istri yang mendampingi suaminya, ia juga tetap berkiprah di masyarakat sesuai dengan kapabilitiasnya dalam hal pendidikan sosial dan keagamaan. Ia juga turut aktif memimpin Muslimat, memimpin Majlis Taklim rutin di rumahnya, serta aktif sebagai wakil ketua JMQH Kota Semarang.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Praktik kesetaraan gender Ibu Nyai Fitri juga terlihat dalam praktik rekruitmen terhadap guru perempuan di Madin yang dipimpinnya. Ia tidak membedakan laki-laki dan perempuan selama memiliki kemampuan dan kapabilitas yang sesuai dengan yang diperlukan. Kesetaraan gender juga tercermin dalam kehidupan keluarga ia. Ia menyebutkan bahwa pekerjaan domestik tidak menjadi tanggung jawab mutlak seorang istri, tapi ia menegaskan bahwa ia bersama suami dan anak-anaknya secara bersama-sama mengerjakan

pekerjaan domestik sesuai dengan waktu yang dimiliki. Prinsip saling melengkapi dan saling membantu juga diajarkan kepada anak-anaknya. Tujuh anaknya tidak dibedakan dalam hal membantu pekerjaan domestik, pendidikan maupun memilih pekerjaan. Ia menyampaikan:

> *Nek kulo* (kalau saya) untuk pendidikan dasar dipilihkan oleh orang tua, karena usia anak-anak masih harus diarahkan oleh orang tua. Sedangkan ketika usia menengah dan atas, anak-anak bebas menentukan sekolahnya sendiri dengan syarat harus sambil *mondok* di pondok pesantren.[24]

Ia melanjutkan:

> Untuk pekerjaan domestik tidak ada pembedaan antara anak laki-laki dan perempuan. Semuanya sama wajib *nyapu, nyuci piring*, *ngepel* dll. Untuk mencuci baju setelah lulus SD semua anak wajib mencuci baju mereka sendiri-sendiri.[25]

Proses transformasi tersebut menunjukkan konsistensinya dari pemahaman terhadap teks ke praktik yang bersifat kontekstual. Hal tersebut dipengaruhi oleh faktor adanya identifikasi

[24] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitratul Maksumah di kediamannya Tugu Semarang pada Tanggal 5 Agustus 2024.

[25] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitratul Maksumah di kediamannya Tugu Semarang pada Tanggal 5 Agustus 2024.

sebagai perempuan yang harus memperjuangkan kesetaraan sesama perempuan, faktor imitasi atau proses meniru terhadap ibu dan perempuan-perempuan di lingkungan keluarganya yang merupakan pengasuh pondok pesantren serta faktor simpati dan empati terhadap sesama perempuan di lingkungan sekitarnya.

Faktor pendidikan tidak memiliki pengaruh yang signifikan dalam menentukan pandangan terhadap kesetaraan gender. Hal ini terlihat dari sosok Ibu Nyai Fitriatul yang meskipun hanya memiliki latar belakang pendidikan dasar, tetap menunjukkan keterbukaan terhadap wacana kesetaraan gender. Ia tidak hanya memahami konsep tersebut secara baik, tetapi juga mampu mengimplementasikannya dalam praktik kehidupan sehari-hari, termasuk dalam pengambilan keputusan dan pembagian peran di lingkungan keluarga maupun sosial. Temuan ini menunjukkan bahwa kesadaran gender tidak selalu berbanding lurus dengan tingkat pendidikan formal, melainkan juga dipengaruhi oleh pengalaman hidup, lingkungan sosial, dan keterbukaan terhadap perubahan. Oleh karena itu,

pendekatan berbasis nilai dan pengalaman menjadi penting dalam membentuk kesadaran kritis terhadap isu-isu gender.

2. Ibu Nyai Aminah

   a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

      Praktik kepemimpinan perempuan Ibu Nyai Aminah terlihat dalam kepemimpinanya dalam berbagai bidang. Di pesantren yang ia pimpin, ia merupakan pengasuh utama yang bertanggung jawab dalam proses belajar mengajar. Meskipun ia menyatakan dengan tegas bahwa laki-laki adalah pemimpin utama dalam ranah domestik, akan tetapi ia tidak menutup kesempatan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dalam ranah publik, seperti pendidikan, keagamaan dan politik. Selain sebagai pengasuh utama pondok pesantren, ia juga merupakan pimpinan Muslimat ranting, serta beberapa majelis taklim.

   b. Ayat Kesetaraan Gender

      Praktik kesetaraan gender terlihat dalam kehidupan sehari-harinya. Sikap saling mendukung satu sama lain sangat terlihat dalam relasinya dengan suami dalam kehidupan rumah tangganya. Penulis menyaksikan kesiap siagaan

suaminya yang senantiasa bersedia mengantar setiap kali ada acara JMQH dan menunggu sampai acara selesai. Hal ini menunjukkan bahwa suaminya turut mendukung kegiatan keagamaan yang diikuti oleh istrinya.

Prinsip saling melengkapi juga tercermin dalam pembagian tugas pengelolaan pesantren yang dimilikinya. Ibu Nyai Aminah bertanggung jawab dalam hal penyediaan konsumsi bagi santri dan menyimak hafalan para santri. Sedangkan suaminya memiliki tanggung jawab antar jemput para santri dari pondok ke sekolah. Menurtnya, hal tersebut merupakan praktik saling melengkapi dan saling mendukung antara suami istri dalam berbagai hal.

Transformasi tersebut memperlihatkan konsistensi pemahaman dan praktik yang bersifat kontekstual. Proses tersebut dipengaruhi oleh faktor identifikasi sebagai perempuan yang harus berdaya, imitasi terhadap tokoh yaitu bunyai ketika ia di pondok pesantren, komunikasi dengan suami serta faktor lingkungan. Faktor yang paling dominan adalah lingkungan kultur sosial-budaya

serta wacana tafsir yang dimapankan oleh tokoh agama di pondok pesantren tempatnya mengaji.

3. Ibu Nyai Hanik Muthmainnah

   a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

      Ibu Nyai Hanik tidak menyetujui konsep kepemimpinan perempuan di ruang domestik. Hal ini terlihat dalam praktik kepemimpinan rumah tangganya, ia sangat menghormati suaminya sebagai seorang pemimpin, akan tetapi dalam hal ini ia menggaris bawahi bahwa kepemimpinan dalam rumah tangga harus bersifat demokratis dan tidak otoriter.

   b. Ayat Kesetaraan Gender

      Praktik kesetaraan gendernya terlihat dalam perjuangannya menjadi guru di sebuah SDIT. Ia menceritakan bahwa terdapat beberapa aturan tidak tertulis yang tidak ramah terhadap perempuan. Ketika proses seleksi penerimaan guru baru, seorang calon guru akan dilihat dari penampilannya. Jika calon guru seorang perempuan dan terlihat memakai ‘lipstik’ ataupun sekedar *makeup* dasar akan mendapatkan nilai peringkat di bawah, sebaliknya akan lebih

diutamakan calon guru yang tidak memakai *makeup* meskipun dengan kemampuan standar.

Kebijakan lain yang terkesan tidak ramah perempuan yaitu keterbatasan peran perempuan untuk memimpin sebuah rapat, membaca ayat suci al-Qur'an dalam beberapa acara serta tidak diperbolehkannya perempuan menjadi kepala sekolah. Ia menyatakan:

> Seumpama ada rapat, maka yang memimpin rapat harus guru laki-laki. Jika ada suatu acara, dan terdapat acara pembacaan ayat suci al-Qur'an maka yang membaca tidak boleh guru perempuan, karena suara perempuan adalah aurat.[26]

Di dalam lingkungan yang tidak ramah terhadap perempuan, ia tetap bertahan dan berusaha mematahkan pandangan masyarakat di lingkungan tersebut bahwa perempuan juga bisa berperan dalam ranah pendidikan dan bekerja secara profesional seusai dengan komepetensi yang dimiliki.

Terlihat inkonsistensi dalam transformasi pemahaman teks ke praktik yang dilakukan Ibu

[26] Wawancara dengan Ibu Nyai Hanik Muthmainnah di kediamannya, Mijen, Semarang pada tanggal 6 Agustus 2024.

Nyai Hanik. Ia memiliki pemahaman kontekstual, akan tetapi dalam praktik kehidupannya menunjukkan kecenderungan yang bersifat tekstual. Hal ini disebabkan oleh adanya kontak sosial dengan lingkungan kerja, komunikasi yang intens dengan rekan kerja yang cenderung konservatif, serta faktor lingkungan sosial budaya yang bersifat tradisional.

4. Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah

   a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

      Ibu Nyai Dzirwatul termasuk perempuan yang tidak setuju terhadap konsep kepemimpinan perempuan. Ia berpendapat bahwa laki-laki lebih berhak dan pantas menjadi pemimpin baik di ruang publik maupun domestik karena itu sesuai dengan fitrahnya. Ia sangat memegang teguh prinsip tersebut. Meskipun ia pernah mengikuti pelatihan gender yang diadakan oleh DKUP, tetapi dia mengakui bahwa tidak sepenuhnya setuju dengan pemikiran-pemikiran yang dipaparkan dalam pelatihan tersebut. Bahkan ia tidak melanjutkan mengikuti pelatihan yang berkelanjutan tersebut sebagai bentuk kepatuhan terhadap suaminya.

Sikap kepatuhan terhadap suaminya juga terlihat ketika ia *resign* sebagai dosen di sebuah perguruan tinggi. Menurutnya, setinggi apapun pendidikan seorang perempuan jika sudah menjadi seorang istri maka harus patuh dan tunduk terhadap seorang suami sebagai pemimpin mutlak dalam rumah tangga.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Ibu Nyai Dzirwatul menyetujui konsep kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal pendidikan dan keagamaan. Ia menceritakan tentang dirinya yang telah menyelesaikan pendidikan magister, serta adik perempuannya yang kini sedang menjalankan studi di Mesir. Menurutnya hal tersebut mencerminkan dukungannya terhadap kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal pendidikan. Akan tetapi jika sudah masuk dalam ranah domestik, ia mengatakan bahwa apapun posisi seorang perempuan, bagaimanapun kondisi finansial maupun akademik seorang perempuan tetaplah wajib tunduk dan patuh terhadap suaminya. Prinsip tersebut merupakan hal mutlak yang ia pegang teguh. Hal tersebut terlihat ketika dirinya

yang semula menjadi seorang dosen di sebuah perguruan tinggi swasta, namun harus *resign* atas perintah suaminya. Ia menyatakan bahwa suaminya mengalami beberapa ketidaknyamanan dengan statusnya sebagai seorang dosen. Ia pun *resign* karena baginya seorang istri harus tunduk dan patuh dengan semua keputusan suami.

Semasa remaja, ia merupakan seorang perempuan yang aktif di berbagai organisasi dan sering mengikuti berbagai lomba. Ia menyebut dirinya pada masa sekolah dan kuliah adalah seorang perempuan yang memiliki cukup banyak teman laki-laki dan sering berdebat dengan teman-teman laki-lakinya jika ada hal yang tidak sependapat. Akan tetapi ia menggaris bawahi bahwa jika telah menikah seorang perempuan harus tunduk dan patuh terhadap suaminya, tidak boleh mendebat ataupun membantah.

Teradapat proses yang unik dalam proses transformasi Ibu Nyai Dzirwatul. Di masa mudanya, ia memiliki pemikiran yang cukup kontekstual dan terbuka terhadap isu-isu gender, akan tetapi setelah menikah, pemahaman dan perilakunya cenderung menunjukkan sikap

tekstual. Hal ini disebabkan oleh adanya proses identifikasi dirinya sebagai seorang Ibu Nyai sebuah pesantren besar yang bersifat konservatif, serta adanya sugesti dari lingkungan sosial dan budaya baik berupa orang tua maupun suami bahwa sebagai seorang Ibu Nyai dan seorang istri haruslah taat pada suami.

5. Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah

   a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

      Tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan, Ia berpendapat bahwa hal tersebut bersifat mutlak, suami harus menjadi seorang pemimpin utama dalam keluarga sebagaimana tanggung jawab yang Allah tetapkan dan sesuai dengan fitrah laki-laki. Akan tetapi ia juga memperbolehkan seorang perempuan menjadi pemimpin di ruang publik dengan syarat memiliki kemampuan dan kompetensi yang memadai.

   b. Ayat Kesetaraan Gender

      Ibu Nyai Uswatun menganut prinsip relasi yang saling melengkapi dalam sebuah keluarga. Meskipun kepemimpinan merupakan hak mutlak laki-laki, akan tetapi ia mendukung konsep saling melengkapi dan membantu dalam rumah tangga.

Selain sebagai seorang istri, Ibu Nyai Uswatun juga seorang guru di salah satu MI, ketika ia menjalankan tugas di luar rumah, baik mengajar, menghadiri acara JMQH dalam Kota Semarang maupun luar kota suaminya selalu siap siaga meng*handle* anak-anak dan urusan domestik. Hal tersebut merupakan bentuk dukungan dan saling membantu dalam menjalankan peran masing-masing.

Terlihat konsistensi dalam aspek pemahaman maupun perilaku yang bersifat tekstual. Hal tersebut dipengaruhi oleh kontak sosial lingkungan yang cenderung bersifat homogen secara ideologis dan nilai, serta adanya sugesti bahwa seorang istri harus taat sepenuhnya terhadap suami. Faktor lainnya yaitu adanya identifikasi terhadap peran perempuan dimana ia secara sadar mengidentifikasi dirinya sebagai istri yang harus bertanggung jawab dalam urusan domestik.

6. Ibu Nyai Uswatun Hasanah

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Ibu Nyai Uswatun menganut prinsip bahwa laki-laki lebih berhak menjadi pemimpin baik di ruang domestik maupun publik. Pemahaman ini

terlihat dalam praktik kehidupan sehari-harinya, ia sangat menghormati dan memberikan tempat kepada suaminya sebagai seorang pemimpin rumah tangga.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Dalam hal kesetaraan gender, ia mengakui bahwa laki-laki memiliki satu tingkat dan kelebihan dibanding perempuan. Sebagai seorang perempuan pesantren, ia memegang teguh pemahaman tersebut dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Selama observasi yang peneliti lakukan, ia terlihat sebagai seorang istri yang bergantung pada suaminya. Ibu Nyai Uswatun beberapa kali tidak bisa mengikuti kegiatan JMQH karena tidak ada yang mengantar jika kegiatan tersebut bersamaan dengan suaminya sedang bekerja atau ada kegiatan lainnya.

Ibu Nyai Uswatun Hasanah terlihat konsisten dalam pemahaman teks ke praktik yang bersifat tekstual. Hal ini dipengaruhi oleh faktor kontak sosial yang terbatas, serta pemahaman yang normatif tentang peran perempuan. Faktor lainnya yaitu adanya sugesti yang membentuk keyakinan

bahwa ketaatan terhadap suami adalah bagian dari ketaatan terhadap ajaran agama.

7. Ibu Nyai Amalia Shalikhah

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Ibu Nyai Amalia termasuk kelompok yang cukup adaptif terhadap isu-isu gender. sebagai seorang guru di sekolah yang cukup modern, ia seringkali berjumpa dengan orang-orang dengan berbagai karakter yang berbeda. Selain berinteraksi dengan banyak orang, memiliki pendidikan sarjana dan menjadi istri dari seorang pegawai di jekaksaan membuatnya lebih adaptif dan terbuka terhadap isu-isu gender.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Ibu Nyai Amalia mempraktikkan konsep kesetaraan gender dalam kehidupan sehari-hari. Ia sangat menghargai suaminya sebagai pemimpin keluarga, tetapi dalam hal pendidikan dan ibadah ia menerapkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Hal tersebut tercermin dalam pemberian pendidikan kepada anak-anaknya. Ia memiliki satu anak laki-laki dan satu anak perempuan. Untuk mereka berdua, Ibu Nyai Amalia tidak membedakan dalam hal pendidikan,

keduanya diberikan pendidikan terbaik, dengan syarat utama harus di sekolah Islam agar pendidikan di rumah dan di sekolah bisa bersinergi.

Dalam kehidupan sehari-hari, bunyai Amalia lebih *protect* dan tegas kepada anak laki-lakinya, ketika menggunakan gadget, dengan siapa anaknya bergaul di sekolah dan lain sebagainya. Hal tersebut dilakukan karena menurut ia, anak laki-laki memiliki potensi lebih besar untuk mendapatkan pergaulan tidak baik dibanding anak perempuan. Bunyai Amalia juga menerapkan *reward and punishment* yang sama untuk anak-anaknya.

Pemikiran dan perilakunya cenderung konsisten bersifat kontekstual. Hal ini dipengaruhi oleh lingkungan sosial dan budayanya. Posisinya sebagai guru di institusi pendidikan modern membentuknya berfikir kritis dan terbuka, serta posisinya sebagai istri seorang pegawai di lingkungan kejaksaan memiliki kontak sosial yang cenderung variatif dan menemukan ruang dialog yang lebih luas.

Ia juga mengidentifikasi dirinya sebagai seorang perempuan yang harus berdaya dan cerdas. Ia memiliki keyakinan bahwa perempuan dengan pendidikan tinggi dan berperan aktif di ruang publik akan menjadi ibu yang hebat untuk menciptakan generasi yang hebat pula. Hal ini dipengaruhi oleh keterbukaan terhadap wacana kontemporer dan adaptif terhadap keadaan sosial.

8. Ibu Nyai Siti Lathifatun Ni'mah

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Ibu Nyai Latifah adalah orang yang taat dan patuh kepada suaminya. Ia sangat menghormati dan menghargai posisi suaminya sebagai pemimpin dalam rumah tangga. Alasan ini pula yang membuat Ibu Nyai Latifah tidak melanjutkan pendidikan ketika suaminya tidak mengijinkannya.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Pada dasarnya Ibu Nyai Latifah adalah orang yang menyetujui konsep kesetaraan gender. Ia mendukung perempuan untuk berkiprah di ruang publik dan mendapatkan pendidikan tinggi. Akan tetapi ia sendiri tidak bisa mewujudkan keinginannya untuk melanjutkan pendidikannya

karena tidak mendapatkan ijin suaminya sebagai pemimpin dalam rumah tangga.

Ibu Nyai Siti Lathifatun terlihat memiliki pemahaman yang kontekstual, terutama dalam hal pentingnya pendidikan perempuan. Akan tetapi dalam praktiknya ia berbatasan dengan sugesti serta identifikasinya terhadap definisi peran perempuan. Sebagai seorang istri pemilik pondok pesantren ia menerima kondisinya sebagai seorang istri yang harus taat sepenuhnya terhadap suami, sehingga ia tidak bisa mewujudkan cita-citanya untuk melanjutkan pendidikannya karena tidak mendapatkan ijin dari suami.

9. Ibu Nyai UM[27]

a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

Ibu Nyai UM adalah orang yang sangat meyetujui konsep kepemimpinan laki-laki baik dalam ranah domestik maupun publik. Sebagai seorang pemimpin dalam ranah domestik, menurutnya seorang laki-laki harus bertanggung jawab sepenuhnya terhadap anggota keluarganya.

[27] UM adalah nama inisial informan yang tidak bersedia disebukan nama aslinya.

Ibu Nyai UM pernah menjadi seorang guru di sekolah MI dan guru les di beberapa tempat. Akan tetapi ia melepaskan semua kegiatan tersebut karena menurutnya jika dirinya terlalu lelah, maka urusan rumah tangga yang menjadi tanggung jawabnya akan terbengkalai dan anggota keluarga di rumah yang akan menjadi pelampiasan dari rasa lelahnya. Menurutnya seorang laki-laki harus bisa memenuhi semua kebutuhan keluarga, sehingga seorang istri tidak perlu lagi ke luar rumah untuk mencari nafkah tambahan.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Ibu Nyai UM memandang laki-laki memang memiliki posisi satu tingkat lebih tinggi dibanding perempuan. Hal tersebut disebabkan Allah telah menganugerahkan kelebihan kepada laki-laki dalam beberapa hal. Praktik dari pemahaman ini terlihat dalam relasi yang terjadi dalam keluarganya. Meskipun terlihat lebih kental dengan budaya patriarki, tetapi Ibu Nyai UM merasa hal tersebut berjalan dengan baik, dan sebagai bentuk hubungan yang seimbang dan wajar.

Ibu Nyai UM tidak mengalami transformasi yang signifikan. Ia konsisten dengan pemahaman dan praktik yang bersifat tekstual. Hal ini disebabkan oleh komunikasi yang terjadi anatar dirinya dengan suami yang menganjurkan ia melepaskan pekerjaannya untuk keseimbangan rumah tangga. Ia juga meyakini bahwa seorang laki-laki sebagai kepala rumah tangga harus mampu memenuhi semua kebutuhan, sehingga seorang istri tidak perlu bekerja di luar lagi. Ia juga mengidentifikasi dirinya sebagai seorang perempuan yang bertanggung jawab terhadap ranah domestik keluarga.

10. Ibu Nyai Umi Ifayanti

    a. Ayat Kepemimpinan Perempuan

        Tentang kepemimpinan, sebenarnya Ibu Nyai Umi cenderung menyetujui bahwa laki-laki lebih berhak untuk menjadi pemimpin, bahkan ia juga mencontohkan fakta-fakta pemimpin pada masa awal Islam adalah laki-laki. Akan tetapi pada akhir pemaparannya, ia cukup adaptif dengan perkembangan zaman dengan menerima kenyataan bahwa beberapa dekade terakhir ini perempuan juga memiliki kemampuan serta

menjadi pemimpin di beberapa bidang, sehingga ia juga tidak melarang seorang perempuan menjadi pemimpin di ruang publik. Implementasinya terlihat ketika ia menjadi pengasuh di pondok yang ia miliki, ia juga menjadi pengurus di organisasi Fatayat tingkat Kota Semarang.

b. Ayat Kesetaraan Gender

Ibu Nyai Umi menyatakan kesetujuannya terhadap konsep kesetaraan gender dalam beberapa aspek, terutama dalam bidang pendidikan dan ibadah, di mana ia melihat bahwa perempuan memiliki hak dan kesempatan yang sama dengan laki-laki. Namun, dalam aspek-aspek lain, seperti kepemimpinan dan peran sosial tertentu, ia masih meyakini bahwa laki-laki memiliki kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan perempuan. Pandangan ini menunjukkan adanya penerimaan parsial terhadap ide kesetaraan gender, yang tetap dipengaruhi oleh konstruksi sosial-keagamaan tradisional. Hal ini mencerminkan dinamika berpikir yang tidak sepenuhnya menolak perubahan, namun juga masih mempertahankan struktur hierarkis yang telah lama mengakar dalam masyarakat.

Ia juga menyayangkan arah gerakan kesetaraan gender yang digaungkan oleh sebagian feminis, yang menurutnya cenderung berlebihan. Ia menilai bahwa banyak perempuan dalam gerakan tersebut tidak lagi menuntut kesetaraan dalam makna keadilan peran, melainkan menginginkan kesamaan dalam segala hal tanpa mempertimbangkan perbedaan kodrati antara laki-laki dan perempuan. Bagi Ibu Nyai Umi, pendekatan semacam ini justru dapat menimbulkan ketegangan sosial dan mengaburkan batas-batas peran yang telah diatur dalam ajaran agama. Oleh karena itu, ia lebih mendukung konsep kesetaraan yang proporsional dan kontekstual, yang tetap menghargai nilai-nilai tradisional serta perbedaan fungsional antara laki-laki dan perempuan.

Meskipun ia terlihat tidak menyetujui dengan wacana kesetaraan gender yang dianggapnya seringkali berlebihan, akan tetapi dalam realitanya ia juga melakukan praktik yang mencerminkan sikap kontekstual. Hal tersebut terlihat dalam keikutsertaannya dalam berbagai organisasi, menjadi pemimpin di pondok pesantrennya, serta

menempuh pendidikan tinggi setelah lama terhenti.

Semangatnya untuk maju selalu ada, meskipun ia cenderung memahami ayat-ayat gender secara tekstual dalam beberapa hal. Hal tersebut disebabkan oleh adanya proses identifikasinya sebagai seorang perempuan yang harus adaptif terhadap lingkungan dan kemajuan, serta adanya imitasi terhadap Ibu Nyai tempat ia nyantri sebelumnya, atau faktor tokoh yang berpengaruh.

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa transformasi teks ke praktik Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang dapat dikategorisasikan ke dalam empat fenomena berikut:

1. Tekstual-Kontekstual

   Pemahaman terhadap teks, khususnya dalam konteks keagamaan atau budaya, sering dimulai dari pendekatan tekstual, yaitu memahami isi secara literal sesuai dengan apa yang tertulis. Namun, dalam praktiknya, pemahaman ini berkembang menjadi kontekstual, menyesuaikan dengan situasi, budaya, dan kebutuhan masyarakat setempat. Perubahan dari pemahaman ke praktik ini dipengaruhi oleh proses

sosial yang meliputi identifikasi (pengakuan dan penerimaan nilai tertentu sebagai bagian dari diri), imitasi (peniruan perilaku figur panutan), serta pengaruh lingkungan sosial dan budaya tempat individu berada. Dengan demikian, perilaku keagamaan atau budaya seseorang bukan hanya hasil dari teks yang dibaca, tetapi juga respons dari interaksi dinamis dengan lingkungan sosialnya.[28]

Nyai yang termasuk dalam kategori tekstual-kontekstual adalah Ibu Nyai Hanik Muthmainnah, Dzirwatul Mudhakiah, Umi Ifayanti dan Siti Lathifatun Ni'mah. Keempatnya memiliki pemahaman teks agama yang cenderung tekstual, seperti dalam hal kepemimpinan laki-laki dan peran domestik perempuan, namun dalam praktik menunjukkan sikap yang lebih kontekstual, seperti keterlibatan dalam pendidikan, kerja sosial, atau semangat kesetaraan. Mereka berada di tengah-tengah, di mana nilai-nilai konservatif masih memengaruhi

[28] Sorjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 58.

pemikiran, tetapi realitas sosial mendorong mereka untuk bertindak lebih fleksibel dan responsif terhadap konteks.

2. Tekstual-Tekstual

Nyai yang termasuk dalam kategori tekstual-tekstual umumnya menunjukkan pemahaman keagamaan yang kuat berdasarkan teks secara literal dan mempertahankan nilai-nilai tradisional secara konsisten. Sikap ini dipengaruhi oleh sugesti dari otoritas keagamaan, identifikasi kuat terhadap peran-peran tradisional perempuan, serta lingkungan sosial dan budaya pesantren yang cenderung konservatif. Penafsiran yang cenderung tekstual dan didukung dengan hegemoni budaya patriarki inilah yang kemudian melahirkan pemahaman yang bias gender.[29]

Kontak sosial mereka lebih terbatas pada komunitas yang memiliki pandangan serupa, sehingga memperkuat keyakinan tekstual tersebut. Komunikasi yang mereka bangun juga cenderung bersifat satu arah dan normatif, lebih

[29] Lihat Nailul Rahmi, *Ilmu Tafsir*, (Padang: IAIN Iman Bonjol, 2010), 9-13.

menekankan pada penyampaian doktrin daripada dialog terbuka dengan pandangan yang berbeda.

Nyai-nyai yang termasuk dalam kategori tekstual–tekstual, yakni mereka yang memahami dan mempraktikkan ayat-ayat tentang gender secara cenderung literal dan normatif tanpa banyak penyesuaian dengan konteks sosial, meliputi Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah, Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah, Ibu Nyai Uswatun Hasanah, Ibu Nyai Siti Lathifatun Ni'mah, dan Ibu Nyai UM. Mereka menunjukkan konsistensi dalam memegang prinsip kepemimpinan laki-laki sebagai mutlak baik di ranah domestik maupun publik, serta menekankan pentingnya ketaatan istri kepada suami sebagai bagian dari ajaran agama.

Faktor yang memengaruhi pandangan mereka antara lain kontak sosial yang terbatas, lingkungan yang homogen secara ideologis, identifikasi diri sebagai istri dari tokoh pesantren konservatif, serta sugesti sosial dan budaya yang menguatkan nilai-nilai patriarkal dalam kehidupan mereka.

3. Kontekstual-Kontekstual

Perpindahan dari pandangan kontekstual ke kontekstual di kalangan nyai terjadi melalui proses yang melibatkan identifikasi terhadap tokoh-tokoh perempuan progresif yang mereka anggap sebagai panutan, imitasi terhadap sikap dan pemikiran yang dianggap relevan dengan nilai-nilai Islam rahmatan lil alamin, serta simpati dan empati terhadap pengalaman perempuan lain yang menghadapi ketidakadilan gender.

Lingkungan sosial dan budaya yang terbuka terhadap diskusi kritis dan reflektif turut mendorong perubahan ini, ditambah dengan komunikasi yang intensif melalui forum-forum keagamaan, pendidikan pesantren, dan jaringan sosial yang memberikan ruang untuk pertukaran gagasan serta reinterpretasi ajaran agama secara lebih kontekstual dan responsif terhadap realitas sosial. Pemahaman tersebut diperoleh *reader* mendorongnya untuk mengaktualisasikan dalam

bentuk perilaku (*act)*, baik berupa material maupun spiritual.[30]

Nyai yang termasuk dalam kategori kontekstual ke kontekstual adalah Nyai Fitriatul Maksumah, Nyai Aminah dan Nyai Amalia Shalikhah. Keduanya menunjukkan konsistensi dalam menerapkan prinsip-prinsip kesetaraan gender dan kepemimpinan perempuan, dengan mempraktikkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Ibu Nyai Fitriatul Maksumah mengimplementasikan ayat kepemimpinan perempuan melalui pemberdayaan perempuan di Madin dan kesetaraan gender dalam keluarga, mengajarkan anak-anaknya untuk saling membantu tanpa memandang jenis kelamin. Begitu pula, Ibu Nyai Amalia Shalikhah menunjukkan sikap adaptif terhadap perkembangan zaman dengan mendukung kesetaraan pendidikan untuk anak laki-laki dan perempuan, serta mempraktikkan sikap saling

[30] Imas Lu'ul Jannah, "Resepsi Estetik Terhadap al-Qur'an Pada Lukisan Kaligrafi Syaiful Adnan", *Jurnal NUN* Vol. 3 No. 1, 2017, 30, diakses 4 Juni 2023, doi: https://doi.org/10.32459/nun.v3i1.14, 31.

mendukung dalam hubungan keluarga dan masyarakat. Keduanya dipengaruhi oleh faktor identifikasi terhadap perempuan yang berdaya, imitasi terhadap tokoh yang relevan, serta simpati dan empati terhadap perjuangan perempuan lain, yang terwujud dalam praktek sehari-hari yang kontekstual.

4. Kontekstual ke tekstual.

   Kontekstual ke tekstual terjadi ketika individu atau kelompok menerjemahkan pengalaman sosial mereka dalam interaksi sehari-hari ke dalam pemahaman atau praktik yang lebih formal dan berbasis teks, seperti teks agama atau ajaran tradisional. Dalam hal ini, kontak sosial yang terjalin melalui komunikasi langsung antara individu atau komunitas, seperti diskusi tentang nilai-nilai agama atau sosial, menjadi sumber sugesti yang memperkuat identifikasi terhadap norma atau ajaran tertentu. Jalaludin Rahmat menyatakan bahwa respons adalah perilaku yang terjadi pada manusia setelah ia mendapatkan

stimulus atau objek yang terdapat dalam lingkungan.[31]

Lingkungan sosial dan budaya juga memainkan peran penting dalam hal ini, karena konteks budaya lokal sering memengaruhi bagaimana teks-teks agama atau ajaran konvensional dipahami dan diterapkan. Proses ini melibatkan pemahaman teks sebagai respons terhadap dinamika sosial, di mana individu atau kelompok menghubungkan pengalaman mereka dengan teks yang ada, seperti dalam studi agama atau kajian sosial, menciptakan sebuah pemahaman yang lebih tekstual terhadap ajaran tersebut dalam menghadapi tantangan zaman.

Nyai yang termasuk dalam kelompok kontekstual-tekstual adalah mereka yang menyesuaikan pemahaman agama dengan situasi sosial dan budaya sekitar, meskipun tetap memegang prinsip ajaran agama. Contohnya seperti Ibu Nyai Fitriatul Maksumah yang mempraktikkan kesetaraan gender melalui

[31] Jalaludin Rahmat*, Psikologi Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 51.

pembagian tugas domestik dan rekrutmen guru perempuan, Ibu Nyai Aminah yang memimpin dengan pembagian tugas yang adil antara ruang publik dan domestik, serta Ibu Nyai Amalia Shalikhah yang memberikan pendidikan setara kepada anak-anaknya dengan mempertimbangkan lingkungan yang lebih modern dan terbuka. Meskipun mereka mengadaptasi praktik agama dengan konteks sosial, mereka tetap berpegang pada ajaran agama yang kuat.

Tabel 4.3
Transformasi Teks ke Praktik Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang dan Faktor yang Mempengaruhi

Pemahaman (Teks)	Perilaku (Praktik)	Proses Sosial	Hafizah
Tekstual	Kontekstual	Identifikasi, Imitasi, Lingkungan sosial dan budaya	Nyai Hanik Muthmainnah, Dzirwatul Mudhakiah, Umi Ifayanti dan Siti Lathifatun Ni'mah

Tekstual	Tekstual	Sugesti, Identifikasi,Kontak sosial, Lingkungan sosial dan budaya, komunikasi	Nyai Dzirwatul Mudhakiah, Uswatun Khoiriyyah, Uswatun Hasanah, Siti Lathifatun Ni'mah, dan UM
Kontekstual	Kontekstual	Identifiaksi, Imitasi, Simpati-empati, Lingkungan sosial dan budaya, komunikasi	Nyai Fitriatul Maksuma, Aminah, Amalia Shalikhah
Kontekstual	Tekstual	Kontak sosial, Komunikasi, Sugesti,	Nyai Fitriatul Maksuma, Aminah,

		Identifikas, Lingkungan sosial dan budaya	Amalia Shalikhah

BAB V
KARAKTERISTIK DAN IMPLIKASI LIVING QUR'AN HAFIZAH JMQH KOTA SEMARANG

A. Karakteristik Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang

Al-Qur'an diyakini tidak hanya sebagai kitab suci secara teologis, tetapi juga sebagai kitab suci yang bisa menjawab kebutuhan religius-sosial-budaya suatu masyarakat. Akan tetapi seorang reader bukanlah seseorang yang bisa menafsirkan sepenuhnya tanpa batasan. Seorang reader dibentuk secara sosial dan historis oleh lingkungan sekitarnya. Oleh karena itu setiap reader memiliki horizon nya masing-masing yang mempengaruhi pemahaman dan sikapnya terhadap suatu ayat tertentu.

Berdasarkan teori tersebut, Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang memiliki karakteristik yang khas karena dibentuk oleh pengalaman dan horizon yang melatarbelakangi kehidupan hafizah tersebut. Dalam kajian Living Qur'an ini terlihat bagaimana fenomena budaya hafizah yang didasarkan pada teks al-Qur'an, bagaimana mereka mendefinisikan dunianya, menyatakan perasaannya serta memberikan penilaian-penilaian dan

manifestasi dalam sikap sehari-hari. Adapaun karakteristik tersebut adalah sebagai berikut:

1. **Berbasis pada Pengalaman Individu**

   Dalam kehidupan umat Islam, Living Qur'an menjadi upaya menafsirkan ayat al-Qur'an dengan bentuk perilaku dimana perilaku tersebut juga merupakan bagian dari mencari makna hidup. Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang dapat menggambarkan pengalaman personal hafizah dalam mencari makna hidup. Proses pencarian makna hidup tidak selalu berjalan mulus, proses tersebut menemui berbagai rintangan, pergulatan dan berhadapan dengan hal-hal yang tidak menyenangkan seperti bentuk penderitaan, ketidak-adilan, kejahatan dan diskrimiansi. Di sinilah terletak bagaimana berbagai bentuk pengalaman hidup tersebut membentuk suatu respons dan pandangan hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender.

   Dalam Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang setidaknya dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk, yaitu kelompok yang memaknai ayat gender secara tekstual dan kontekstual. Pemaknaan secara tekstual misalnya terlihat dalam respons

eksgesis bunyai Dzirwatul yang memahami ayat kepemimpinan sebagai perintah yang mutlak baik dalam ranah domestik maupun publik. Kalimat *arrijālu qowwāmūna alan nisā* menurut bunyai Dzirwatul adalah perintah al-Qur'an yang mutlak harus ditaati baik dalam ranah domestik maupun publik bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Sedangkan pemaknaan secara kontekstual misalnya terlihat dalam repsons eksegesis bunyai Amalia Salikhah. Ia memahami ayat tersebut secara kontekstual bahwa kepemimpinan bisa dilakukan oleh siapa saja yang memiliki kemampuan dan kapabilitas pada bidangnya baik di ruang domestik maupun publik. Sebagaimana lanjutan pada Q.S. al-Nisa/4: 34 بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ bahwa Allah memberikan kelebihan pada masing-masing laki-laki dan perempuan untuk saling melengkapi.

Perbedaan pemahaman tersebut dilatar belakangi oleh pengalaman hidup dan horizon yang berbeda. Bunyai Dzirwatul memiliki latar belakang kehidupan pesantren yang ketat, ia dilahirkan dan dididik dalam kehidupan budaya pesantren yang konservatif dimana orang tuanya adalah seorang

pengasuh pondok pesantren besar. Budaya pesantren yang menempatkan perempuan sebagai *konco wingking* seorang suami masih teguh dipegangnya. Hal ini juga sekaligus mematahkan pendapat bahwa seorang perempuan dengan pendidikan tinggi akan menerima dan mengaplikasikan konsep kesetaraan gender. Bunyai Dzirwatul yang memiliki pendidikan tingkat magister serta telah mengikuti berbagai pelatihan gender, ia tetap tidak terpengaruh dan berpegang teguh pada prinsip-prinsip yang telah ia dapatkan semenjak kecil.

Selain itu ia juga menaruh skepstis terhadap konsep gender. Ia mengatakan:

> *Kulo* pas *nderek* pelatihan yang diadakan oleh DKUP itu mendapatkan fasilitas mewah, seperti hotel, uang transportasi dan akomodasi. Kemudian saya dan suami menaruh kecurigaan jangan-jangan ini disponsori oleh Barat untuk menghancurkan syari'at Islam, sehingga saya tidak melanjutkan mengikuti pelatihan tersebut.[1]

Sedangkan Ibu Nyai Amalia yang juga mendapatkan pendidikan pesantren semenjak kecil memiliki pandangan yang berbeda. Ibu Nyai Amalia

[1] Wawancara dengan Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah di kediamannya, Gunungpati, Semarang pada tanggal 7 Agustus 2024.

mendapatkan pendidikan pesantren sejak kecil, akan tetapi ia tidak berasal dari keluarga pengasuh pondok pesantren besar. Suaminya yang bekerja di kejaksaan juga menuntutnya untuk bergaul dan berinteraksi dengan orang dari berbagai kalangan, hal tersebut membuatnya memiliki sikap lebih fleksibel dan memandang posisi laki-laki dan perempuan dengan lebih terbuka. Baginya, laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama untuk kemaslahatan asalkan sesuai dengan kemampuan dan kapabilitas masing-masing.

Hal ini sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Husein Muhammad dalam bukunya yang berjudul Fiqh Perempuan yang menyatakan bahwa al-Qur'an selalu hidup di tengah masyarakat yang terus berubah. Maka ia harus ditafsirkan dalam terang kehidupan yang nyata, bukan dalam ruang isolatif dan statis.[2] Hal ini berarti pemaknaan terhadap teks suci tidak bisa dilepaskan dari konteks historis dan pengalaman hidup individu maupun komunitas.

[2] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Jakarta: Rahima, 2005), 64.

Pengalaman individu tersebut juga tidak dapat dilepaskan dari struktur sosial yang membentuknya. Ibu Nyai Dzirwatul yang memegang teguh konservatisme sebagai bentuk ketaatan tehadap ajaran agama dan menjaga tradisi pesantren dalam menjalankan perannya dalam struktur sosial sebagai pengasuh pondok pesantren. Sedangkan Ibu Nyai Amalia cenderung melakukan reinterpretasi yang bersifat kontekstual sesuai dengan struktur sosial yang dihadapinya.

2. Intertekstualitas

Karakteristik kedua dalam konsep Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang adalah Intertekstualias. Konsep intertekstualitas yang diperkenalkan oleh Julia Kristeva menyatakan bahwa suatu teks tidak berdiri secara otonom, melainkan merupakan jaringan kutipan dari teks-teks lain *(any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another)*.[3] Menurut Kristeva, suatu teks berada pada titik

[3] Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, (New York: Columbia University Press, 1980), 64.

persilangan antara dua poros, yaitu poros horizontal dan vertikal.[4] Poros horizontal menunjukkan hubungan antara teks dengan pengarang dan pembacanya. Sedangkan poros vertikal menggambarkan hubungan sinkronik suatu teks dengan teks lainnya baik yang telah ada sebelumnya atau teks yang akan datang.[5] Intertekstualitas juga bisa disebut dengan jaringan hubungan antara satu teks dengan teks yang lain dengan cara menemukan hubungan-hubungan bermakna di antara dua teks atau lebih.

Dalam konteks studi Islam, intertekstualitas bisa diwujudkan dalam bentuk hubungan antara teks al-Qur'an dengan al-Qur'an, teks al-Qur'an dengan teks hadis atauapun teks al-Qur'an dengan narasi-narasi Islam klasik. Menurut Musahadi, pemahaman teks baru memerlukan latar belakang pengetahuan tentang teks-teks yang mendahuluinya, sebuah karya sastra baru mendapatkan maknanya yang hakiki dalam

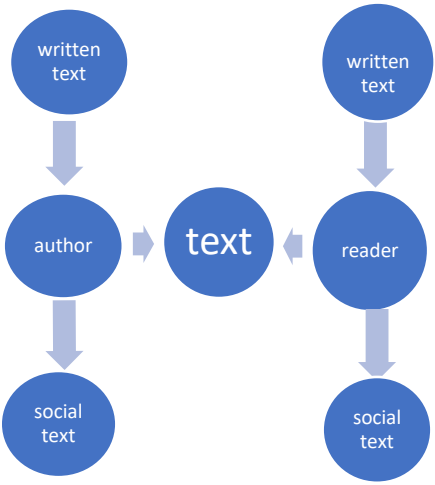
[4] Julia Kristeva, *Desire in Language*, 66.

[5] Prasuri Kuswarini, "Penerjemahan, Intertekstualitas, Hermeneutika dan Estetika Resepsi", *Jurnal Ilmu Budaya*, Vol. 4 No. 1, 2016, 44.

kontrasnya dengan karya sebelumnya. Lebih lanjut ia menggambarkan pola intertekstual sebagai berikut:[6]

Gambar 5.1

Bagan Proses Intertekstualitas



Konsep intertekstualitas ini terlihat dari respons eksegesis beberapa informan, *pertama*, ketika bunyai Fitriatul menanggapi tema kekerasan terhadap perempuan *nusyūz,* ia merujuk pada sebuah hadis

[6] Musahadi, "Rekonstruksi dan Reinterpretasi Teks dalam Penelitian Naskah", *Jurnal Jarlit Bimasuci* No. 14, 2001, 82. https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/12194/1/REKONSTRUKSI%20DAN%20REINTERPRETASI%20DALAM%20PENELITIAN%20NASKAH.pdf. Diakses pada 4 Juni 2025.

tentang perintah memukul anak jika meninggalkan shalat setelah berusia sepuluh tahun:

مروا اولا د كم بالصلا ة وهم ابناء سبع سنين , واضربوهم عليها, وهم ابناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع

Perintahkanlah anak-anak kalian untuk shalat ketika mereka berumur tujuh tahun, jika enggan pukullah mereka. Saat mereka berumur sepuluh tahun, dan pisahkanlah tempat tidur mereka.

Ibu Nyai Fitriatul memandang bahwa dalam Q.S. al-Nisa/34: 4 maupun hadis tersebut memiliki nilai-nilai edukatif yang sama, yaitu perintah memberikan nasehat dengan keras dengan tujuan edukasi, bukan pukulan secara fisik.

Ia mengakatan:

> *Niku* (itu) hanya perintah simbolis,bukan berarti memukul secara fisik. Bisa dimaknai memukul dengan kata-kata atau nasehat. *Kados* (seperti) sebuah hadis yang memerintahkan memukul anak ketika meninggalkan sholat, itu juga berupa perintah simbolis yang bertujuan mendidik.[7]

Kedua, pendapat bunyai Dzirwatul tentang ayat kekerasan terhadap perempuan *nusyūz* juga menunjukkan proses intertekstualitas. Ia merujuk pada

[7] Wawancara dengan Ibu Nyai Fitratul Maksumah di kediamannya Tugu Semarang pada Tanggal 5 Agustus 2024.

hadis yang sama dengan Ibu Nyai Fitriatul, namun menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Ibu Nyai Dzirwatul menyatakan:

> Ada sebuah hadis yang memerintah kita untuk memukul *lare* (annak) ketika tidak sholat, begitu juga dengan ayat al-Qur'an perintah untuk memukul istri ketika tidak taat. Ya tidak apa-apa memukul untuk pembelajaran dan efek jera.[8]

Selain intertekstualitas teks al-Qur'an dengan hadis, Ibu Nyai Dzirwatul juga melakukan korelasi dengan Q.S. al-Ahzab/33: 28:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Ia mengatakan:

> Lha Nabi Muhammad *mawon* (saja) *angsal* (boleh) menceraikan istrinya jika lebih memilih dunia, apalagi cuma memukul jika tidak taat *nggih mboten nopo-nopo* (ya tidak apa-apa).[9]

Ketiga, pendapat Ibu Nyai Amalia tentang kesetaraan gender. Ia merujuk pada sebuah ungkapan populer yang menyatakan tentang posisi seorang perempuan sebagai tiang negara. Ia menyebutkan

[8] Wawancara dengan Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah di kediamannya, Gunungpati, Semarang pada tanggal 7 Agustus 2024.

[9] Wawancara dengan Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah di kediamannya, Gunungpati, Semarang pada tanggal 7 Agustus 2024.

bahwa perempuan yang memiliki kemampuan lebih dalam bidang tarbiyah atau pendidikan anak harus menjadi seorang perempuan yang sholihah dan cerdas agar kelak mampu mendidik generasi yang unggul, saleh dan berdaya saing. Pemaknaan ini menunjukkan adanya pemahaman bahwa peran perempuan sangat strategis dalam membentuk masyarakat melalui pendidikan anak-anak mereka.

Keempat, Ibu Nyai UM menyatakan bahwa memukul istri karena nusyuz diperbolehkan asal tidak menyakiti. Ia menyebut istilah 'menyenggol' sebagai bentuk peringatakan yang tidak menyakitkan. Kemudian ia mengkorelasikan dengan kisah Nabi Ayyub yang memukul istrinya dengan simbolik.

Dari keempat respons di atas, terlihat bahwa proses pengambilan pemahaman terhadap ayat-ayat gender bersifat intertekstual, yaitu dengan merujuk pada teks hadis maupun kisah-ksiah Islam klasik yang relevan. Hal ini menunjukkan bahwa mereka memiliki pengetahuan yang luas terhadap teks-teks keislaman dan mampu melakukan integrasi pemahaman lintas teks.

Hal ini sejalan dengan teori intertekstualitas Julia Kristeva yang menyatakan bahwa tidak ada teks

yang benar-benar orisinil atau berdiri sendiri. Setiap teks selalu dalam dialog dengan teks lain. Dalam konteks ini, respons hafizah menunjukkan bahwa mereka tidak hanya menghafal al-Qur'an, tetapi juga secara aktif membangun makna melaloui dialog anatra teks satu dengan teks lainnya.

Dalam praktik intertekstualitas ini, hafizah tidak hanya mereproduksi makna, tetapi juga mengosiasikan dan membangun makna baru yang lebih relevan denagn konteks kekinian. Hafizah tidak memaknai teks secara kaku, tetapi secara edukatif, simbolik dan kontekstual. Namun demikian, intertekstualitas tidak selalu menghasilkan makna yang seragam. Perbedaan pemahaman antara Ibu Nyai Fitriatul dan Ibu Nyai Dzirwatul atas teks hadis yang sama membuktikan bahwa interpretasi melalui jaringan teks tetap terbuka terhadap berbagai penafsiran, bergantung pada latar belakang, pengalaman, dan cara pandang masing-masing.

Dengan demikian, karakteristik intertekstualitas dalam Living Qur'an bukan hanya menunjukkan kepiawaian dalam membaca teks tetapi juga memperlihatkan bagaimana pemaknaan terhadap ayat-

ayat gender terus berkembang dalam ruang dialogis antara teks, konteks, dan pengalaman hidup pembaca.

3. Adaptif

Melihat respons hafizah JMQH Kota Semarang baik dari aspek eksegesis maupun transformasi teks ke praktik, dapat dipahami bahwa mereka telah melalui proses adaptasi dan penyesuaian dengan lingkungan sosial, budaya, dan dinamika zaman. Hafizah JMQH Kota Semarang merupakan perempuan dengan latar belakang kehidupan pesantren tradisional, bahkan beberapa di antaranya adalah lulusan Sekolah Dasar, namun hal tersebut tidak menyurutkan niat dan tekad mereka untuk senantiasa meng-*upgrade* diri dalam mengikuti perkembangan zaman dan kebutuhan lingkungan di sekitarnya.

Proses adaptasi yang terjadi dalam Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang bertujuan untuk bisa menyesuaikan diri dengan tujuan akhir memperoleh kenyamanan dalam suatu lingkungan. Menurut Soerjono Soekanto, adaptasi sosial berarti proses penyesuaian dari individu, kelompok, maupun unit sosial terhadap norma-norma, proses perubahan,

ataupun kondisi yang diciptakan.[10] Proses adaptasi ini menunjukkan adanya dinamika tafsir kontekstual yang tidak hanya bertumpu pada teks tetapi juga dipengaruhi oleh realitas sosial.

Penampakan proses adaptif terlihat, misalnya dalam kisah Ibu Nyai Amalia Shalikhah yang awalnya adalah lulusan Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) Futuhiyyah Mranggen pada tahun 2001, yang kemudian melanjutkan menghafal al-Qur'an di pondok pesantren as-Syarifah hingga tahun 2005. Pada tahun 2006, ia mulai mengajar al-Qur'an di SD Nasima, dan meskipun telah menikah, ia tetap bertekad menambah ilmu dengan melanjutkan kuliah akhir pekan di salah satu universitas swasta di Semarang pada tahun 2011. Saat ini, ia menjabat sebagai guru kelas di SD Nasima Semarang. Perjalanan ini menunjukkan proses pembentukan identitas keulamaan perempuan yang tidak hanya pasif terhadap struktur sosial, tetapi turut mengubahnya melalui jalur pendidikan dan pengajaran sebagai *agent social of change.*

[10] Soerjono Soekanto, *Sosiologi; Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 10-11.

Pola perilaku adaptif juga terlihat dari Ibu Nyai Umi Ifayanti yang berasama suaminya aktif mengikuti seminar *parenting nabawi* yang berbasis nilai-nilai Islam. Ia bersama suaminya menunjukkan keterbukaan terhadap pengetahuan baru yang sesuai dengan nilai-nilai agama. Respons ini menunjukkan bahwa konstruksi keulamaan perempuan bersifat dinamis dan bersandar pada prinsip *al-maslahah* (kemaslahatan), sebagai dasar dalam memahami dan merespons tantangan kehidupan kontemporer.

4. Respons Bersifat Tekstual dan Kontekstual

Metode Living Qur'an memiliki dinamika yang tinggi karena objek penelitiannya adalah fenomena atau gejala sosial yang senantiasa berubah mengikuti konteks waktu dan tempat.[11] Bahkan dalam waktu yang sama sekalipun, keberagaman pengalaman terhadap al-Qur'an dapat hadir dalam tataran praktis dan teknis. Interaksi umat Islam dengan teks keagamaan bersifat dinamis dan melahirkan interpretasi yang berbeda-beda sesuai dengan latar

[11] Muhammad Ubaidy Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis,* 218.

belakang sosial, pendidikan, budaya, serta pengalaman individu.

Al-Qur'an diinterpretasi agar bisa memenuhi fungsi kehadirannya sebagai petunjuk bagi manusia (Q.S. al-Baqarah/2: 2). Sebagaimana dalam ayat-ayat gender yang diinterpretasikan dengan konklusi yang berbeda oleh hafizah. Hal ini sejalan dengan pandangan Nashr Hamid Abu Zayd bahwa teks-teks keagamaan, termasuk al-Qur'an bersifat terbuka dan tidak tertutup. Al-Qur'an bukanlah 'entitas beku' melainkan 'produk budaya' yang selalu terbuka untuk pemaknaan ulang tergantung pada perkembangan konteks sosial dan historis masyarakat.[12]

Respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender dapat dikategorikan dalam dua jenis pendekatan, yaitu yang bersifat tekstual dan kontekstual. Pendekatan tekstual terlihat pada interpretasi Ibu Nyai Dzirwatul, Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah dan Ibu Nyai Uyunum Munfajiroh yang memahami Q.S. al-Nisa/4: 34 secara literal sebagai ayat yang menempatkan laki-laki adalah mutlak

[12] Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nas; Dirāsah fī Ulūm al-Quran*, (Beirut: Markaz al-Saqafi al-Arabi, 2000), 12.

sebagai pemimpin. Pandangan ini serupa dengan penafsiran mufasir klasik seperti Ibnu Kasir yang cenderung memahami ayat tersebut dalam kerangka masyarakat patriarkal.

Sedangkan pendekatan kontekstual terlihat dalam Living Qur'an Ibu Nyai Fitriatul Maksumah, Ibu Nyai Amalia Shalikhah dan Ibu Nyai Hanik Mutmainnah. Mereka memahami Q.S. al-Nisa/4: 34 dengan mempertimbangkan konteks sosial, tujuan etis dan nilai keadilan dalam relasi gender. Mereka menegaskan bahwa kepemimpinan dalam rumah tangga tidak bersifat mutlak, melainkan fleksibel dan bergantung pada kemampuan serta kesepakatan antar pasangan. Pandangan ini sesuai dengan pemikiran Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa tafsir progresif harus mampu menjembatani teks dan konteks dengan pendekatan etis dan historis.[13] Kelompok ini juga berpendapat bahwa relasi laki-laki dan perempuan harus dilandasi pada ketersalingan, saling melengkapi, saling mendukung dan saling menghargai. Hal ini sesuai dengan gagasan *qira'ah mubadalah* dari

[13] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, (London: University of Chicago Press, 1982), 5.

Faqihuddin Abdul Kodir yang menekankan bahwa relasi laki-laki dan perempuan harus berbasis pada nilai ketersalingan (*mubadalah*), bukan dominasi salah satu pihak. Meskipun begitu, kelompok ini tidak menafikan keutamaan laki-laki dibanding perempuan dalam beberapa hal. Seperti Ibu Nyai Amalia yang berpendapat bahwa dalam hal imam sholat dan kenabian adalah mutlak seorang laki-laki.

Akan tetapi dalam beberapa bidang muamalah, kelompok ini tidak melarang perempuan menjadi pemimpin dengan syarat memiliki kemampuan di bidangnya, tidak meninggalkan kewajibannya sebagai seorang perempuan dan saling ridho dengan pasangannya. Bunyai Hanik juga menggaris bawahi bahwa kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam rumah tangga harus bersifat demokratis dan tidak otoriter.

Dengan respons yang bersifat kontekstual, akan menciptakan relasi yang tidak mutlak tetapi lebih pada mengedepankan kerjasama, kebersamaan dan ketersalingan. Bukan relasi yang mengandung hegemoni, kekuasaan dan otoritarianisme. Relasi yang memberikan kesempatan pada perempuan untuk bersosialisasi, mengekspresikan diri dan berpartisipasi

tanpa meninggalkan kodrat atau fitrahnya sebagai perempuan.

Berdasarkan pemaparan di atas, karakteristik Living Qur'an hafizah dapat digambarkan dalam tabel berikut:

Tabel 5.1

Karakteristik Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang

1. BERBASIS PENGALAMAN INDIVIDU	2. INTERTEKSTUAL
Pemaknaan terhadap ayat-ayat gender lahir dari pengalaman hidup sehari-hari	Menghubungkan ayat gender dengan ayat lain, hadis, atau narasi keislaman lainnya.
3. ADAPTIF	**4. TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL**
Respons terhadap teks disesuaikan dengan konteks sosial budaya, perkembangan zaman, dan kondisi lingkungan sekitarnya.	Interpretasi bersifat tekstual dan kontekstual sesuai dengan horizon pembaca, latar belakang serta lingkungan di sekitarnya.

B. Implikasi Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang

Upaya menghidupkan al-Qur'an senantiasa dilakukan oleh umat Islam dan mewujud dalam bentuk resepsi eksegesis dan resepsi fungsional. Respons dalam Living Qur'an tidak selalu berbentuk kegiatan ritual dan tradisi keagamaan, tetapi juga mewujud dalam bentuk solusi atau petunjuk dalam kehidupan umat Islam. Al-Qur'an menyatakan dirinya dalam berbagai fungsi, seperti sebagai petunjuk *(hudan)*, sebagai obat *(syifa)*, serta cahaya (nur) dalam kegelapan dan lain sebagainya. Dalam kajian Living Qur'an, pemahaman dan perilaku seseorang terhadap teks al-Qur'an dilihat sebagai hal yang sangat penting.

Bagi hafizah yang setiap saat berinteraksi dengan al-Qur'an dan mengistiqamahkan diri dengan al-Qur'an, al-Qur'an tidak hanya sebagai kitab suci yang dibaca, lebih dari itu al-Qur'an berupaya untuk ditelaah, ditadaburi yang kemudian menjadi sumber inspirasi dalam tindak laku kehidupan sehari-hari. Beberapa respons yang diberikan oleh hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat gender menimbulkan implikasi dalam beberapa aspek, yaitu:

1. Pemahaman Keagamaan

Living Qur'an sebagai refleksi dari praktik keagamaan dalam masyarakat tidak hanya mencerminkan pemahaman teologis, tetapi juga dipengaruhi oleh dinamika sosial, budaya dan politik. Respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender berimplikasi pada adanya variasi dalam pemahaman keagamaan. Hafizah JMQH Kota Semarang yang dibesarkan di lingkungan yang berbeda-beda memiliki pengalaman yang berbeda pula terkait bagaimana prosesnya berinteraksi dengan al-Qur'an. Al-Qur'an yang telah diinternalisasi dalam hidup hafizah JMQH Kota Semarang sejak masa kecil oleh orang tua dan lingkungannya menghasilkan pemahaman dan respons yang berbeda tentang teks-teks al-Qur'an.

Ibu Nyai Dzirwatul, Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah, Ibu Nyai Uswatun Hasanah dan Ibu Nyai UM memahami ayat gender secara tekstual. Dalam ayat kepemimpinan kelompok ini meyakini bahwa laki-laki adalah pemimpin mutlak bagi perempuan baik dalam ranah domestik maupun publik. Kelompok ini juga meyakini bahwa laki-laki memiliki kelebihan satu tingkat di atas perempuan, sehingga perempuan

harus taat, patuh dan menghormatinya. Kelompok ini juga memperbolehkan pemukulan seorang suami kepada perempuan *nusyūz* sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an yang bertujuan sebagai efek jera dan dengan syarat tidak menyakiti.

Sedangkan kelompok kedua memiliki pemahaman terhadap ayat-ayat gender dengan pola perpaduan anatara tekstual dan kontekstual. Kelompok ini yaitu Ibu Nyai Fitriatul Ma'shumah, Ibu Nyai Aminah, Ibu Nyai Hanik Mutmainnah, Ibu Nyai Amalia Shalihah, Ibu Nyai Latifah dan Ibu Nyai Umi Ifayanti. Kelompok ini berpendapat bahwa kepemimpinan laki-laki bersifat mutlak di ranah domestik. Sedangkan dalam ranah publik kepemimpinan bisa diberikan kepada seseorang yang memiliki kemampuan dan kompetensi tanpa memandang jenis kelamin. Dalam hal kesetaraan gender, kelompok ini memandang bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam hal *ubudiyyah* dan pendidikan. Laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk meraih derajat takwa di sisi Allah. Akan tetapi bunyai Amalia memberikan penegcualian dalam hal imam sholat dan kenabian, dua hal tersebut merupakan mutlak hak lak-laki sehingga

tidak ada Nabi perempuan atau Imam shalat perempuan yang makmumnya adalah laki-laki dan perempuan. Relasi dalam rumah tangga menurut kelompok ini harus bersifat 'ketersalingan' serta saling ridho satu sama lain, sehingga akan terwujud keluarga yang sakinah mawaddah warahmah.

Kelompok ini melarang adanya kekerasan dalam bentuk apapun. Jika seorang istri melakukan kesalahan, maka seorang suami harus menasehatinya dengan cara yang baik dan jika tidak ditemukan titik temu, maka solusinya adalah dengan menghadirkan pihak ke tiga sebagai penengah atau berpisah dengan cara yang baik tanpa harus ada kekerasan.

Latar belakang keluarga, pendidikan dan lingkungan yang berbeda membuat hafizah JMQH Kota Semarag tumbuh menjadi perempuan yang memiliki pemahaman masing-masing terkait isu-isu gender. Hafizah JMQH Kota Semarang memahami ayat-ayat gender sesuai dengan kondisi yang dialami selama proses internalisasi. Kelompok tekstualis memberikan penekanan bahwa apa yang di sebutkan dalam al-Qur'an adalah benar dan sudah seharusnya ditaati. Sedangkan kelompok kontekstualis berpandangan bahwa ayat-ayat gender dalam al-

Qur'an bisa dinegasikan sesuai dengan konteks yang ada di masyarakat, selama seorang perempuan tidak melupakan kewajiban dan kodrat utamanya.

Dalam proses menghidupkan nilai-nilai al-Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang berupaya melakukan 'penafsiran' terhadap ayat-ayat gender, meskipun jika merujuk unsur-unsur 'menafsirkan' belum memenuhi untuk disebut sebagai proses menafsirkan. Akan tetapi kajian Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang memberikan suatu gambaran upaya dari umat Islam sebagai kalangan non 'elitis' dalam menghidupkan al-Qur'an dalam bentuk pemahaman dan perilaku yang merupakan bagian dari tafsir al-Qur'an.

Tafsir sebagai proses maupun sebagai produk merupakan hal yang tidak dapat dihindarkan. Selama manusia masih hidup, maka al-Qur'an akan senantiasa mendapatkan respons sebagai upaya memahami al-Qur'an. Berawal dari proses menafsirkan yang kemudian menghasilkan produk penafsiran yang merupakan konsekuensi dari pemikiran seseorang

sebagai respons terhadap kehadiran al-Qur'an.[14] Respons terhadap al-Qur'an akan senantiasa berkembang sesuai dengan kondisi dan situasi sosial, politik dan budaya yang melingkupi penafsirnya. Tafsir senantiasa bersifat dinamis dan berkembang mengikuti perkembangan zaman.

Living Qur'an memiliki orientasi perubahan kajian al-Qur'an yang berawal dari *text oriented* menjadi *context oriented* dengan pertimbangan bahwa kajian dengan text oriented cenderung bersifat stagnan dan repetitif, sehingga tidak mengalami perkembangan.[15] Dalam hasil penelitian ini terlihat beberapa informan yang terlihat masih *text oriented*, sehingga jawaban terkait ayat-ayat gender juga kurang mendalam. Karena interaksinya dengan al-Qur'an terbatas pada tadarus, tilawah dan muraja'ah.

[14] Agus Salim Hasanudin, "Hakikat Tafsir Menurut Para Mufassir", *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol.2 No. 2, 2022, 210, diakses 2 Januari 2025, doi: https://doi.org/10.15575/jis.v2i2.18318

[15] Abdul Ghoni, "Idealisasi Metode Living Qur'an", *Jurnal Himmah* Vol. 5 No. 1, 2021, 415, diaskes 1 Februari 2025, doi: https://doi.org/10.47313/jkik.v5i2.1510

2. Peran Sosial

Dalam pemaparan transformasi teks ke praktik di atas, penelitian ini memberikan suatu pemahaman tentang implikasi lain dalam kajian Living Qur'an. Upaya hafizah JMQH Kota Semarang dalam menghidupkan al-Qur'an melalui pemikiran dan implementasinya melalui perilaku sebagai sebuah bentuk fenomena yang diinspirasi dari ayat al-Qur'an. Dalam kajian Living Qur'an, pemahaman dan perilaku merupakan suatu bentuk satu kesatuan. Pemahaman yang dihasilkan dari ayat al-Qur'an serta praktik yang dimanifestasikan dalam bentuk perilaku merupakan bagian integral dari Living Qur'an.

Melihat fakta bahwa respons hafizah JMQH kota Semarang terhadap ayat-ayat gender bervariasi, hal ini menunjukkan bahwa pemahaman seseorang sebagai respons terhadap al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh kondisi sosialnya sehingga membentuk perilaku sebagai sebuah pemahaman yang berdasarkan pengalaman subyektif masing-masing. Peran-peran sosial yang terlihat dalam resepsi fungsional hafizah JMQH Kota Semarang menunjukkan bahwa perilaku tersebut diinspirasi dari pemahamannya terhadap ayat

al-Qur'an dan ini menunjukkan adanya sebuah proses Living Qur'an.

Proses Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang menunjukkan bahwa perempuan memiliki pemahamannya tersendiri terhadap ayat-ayat gender. Hafizah JMQH Kota Semarang yang setiap harinya berinteraksi dengan al-Qur'an memiliki cara tersendiri dalam merespons al-Qur'an. Tidak semua hafizah JMQH Kota Semarang memiliki pemahaman dan perangkat ilmu yang baik untuk melakukan proses memahami al-Qur'an, akan tetapi mereka memahami ayat al-Qur'an sebagaimana yang ia ketahui dan apa adanya sesuai dengan konteks sosialnya. Dengan proses seperti ini, al-Qur'an akan membumi dan kehadirannya bisa dirasakan oleh seluruh umat Islam. Kehadiran al-Qur'an sebagai petunjuk *(hudan)* benar-benar dirasakan oleh Umat Islam, bukan hanya miliki pemengang otoritas keagamaan sebagaimana yang selama ini terjadi.

Dalam peran-peran sosial yang dijalani oleh hafizah JMQH Kota Semarang juga terlihat bahwa mereka bersifat adaptif terhadap perkembangan zaman. Hafizah JMQH Kota Semarang tetap aktif berperan dalam beberapa kegiatan publik baik dalam

aspek pendidikan, sosial dan keagaman. Meskipun pemahaman tekstual masih terlihat kental, akan tetapi mereka tidak lantas menutup diri dan menjauhkan diri dari perkembangan zaman. Kelompok tekstual ini hanya memberi batasan pada aspek-aspek tertentu. Mereka tetap mempertahankan nilai-nilai kepesantrenan yang mereka dapatkan, termasuk dalam hal relasi laki-laki dan perempuan. Hafizah JMQH Kota Semarang juga masih berpegang teguh pada teks, hal ini terlihat ketika mereka sepakat memposisikan suami sebagai kepala rumah tangga yang mutlak dan harus dihormati dan dipatuhi.

Dalam merespons isu-isu gender, hafizah JMQH Kota Semarang tidak serta merta menerima semua ide-ide dan pemikiran yang digaungkan oleh pemuka ahli gender, hafizah JMQH Kota Semarang tetap mempertahankan beberapa aspek dalam rangka mempertahankan nilai-nilai dan kultur pesantrennya. Hal ini terlihat ketika Ibu Nyai Dzirwatul mendapat kesempatan mengikuti pelatihan gender yang diadakan oleh KUPI, ia mengakui relasi mudalah yang digaungkan dalam acara tersebut bertujuan baik, akan tetapi ia menegaskan bahwa konsep mubadalah tidak dapat dipraktikkan di semua keluarga. Setiap keluarga

memiliki cara masing-masing untuk mencapai *sakinah mawaddah warahmah*.

3. Kebijakan Keagamaan dan Sosial

Melalui kajian Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang terlihat bahwa penafsiran terhadap teks keagamaan bersifat dinamis dan selalu dipengaruhi oleh konteks sosial dan budaya. Pemahaman yang dinamis akan memunculkan kebijakan keagamaan berupa fatwa-fatwa dari pihak yang berwenang terkait agama, pendidikan dan sosial terkait dengan peran dan keterlibatan perempuan.

Contoh pemahaman tentang kepemimpinan perempuan yang kontekstual akan menjadi landasan bagi kebijakan yang inklusif dan ramah gender, sehingga perempuan bisa menjadi seorang pemimpin baik di institusi keagamaan, sosial dan politik. Pemahaman yang kontekstual bagi hafizah JMQH Kota Semarang yang berprofesi sebagai pendidik, guru dan pengasuh pondok pesantren tentu akan berpengaruh pada kebijakan-kebijakan yang ramah gender dalam aspek pendidikan.

Sebaliknya, pemahaman yang cenderung konservatif akan menghasilkan kebijakan yang

meneguhkan budaya patriarki dalam kebijakan keagamaan, seperti adanya larangan perempuan berbicara di depan umum, larangan perempuan memimpin doa dan acara keagamaan serta larangan perempuan menjadi pemimpin di ruang publik.

Tabel 5.2

Implikasi Living Qur'an Hafizah JMQH Kota Semarang

Aspek	Penjelasan
Pemahaman Keagamaan	Terdapat dua kelompok pemahaman: (1) Tekstualis (Bu Nyai Dzirwatul, Uswatun Khoiriyyah, Uswatun Hasanah, Uyunum Munfajiroh) memaknai ayat gender secara literal, menekankan kepemimpinan laki-laki mutlak dan membenarkan pemukulan istri nusyuz sebagai bentuk edukasi. (2) Kontekstual-Tekstual (Bu Nyai Fitriatul, Aminah, Hanik, Amalia, Latifah, Umi Ifayanti) memahami kepemimpinan laki-laki dominan di ranah domestik, tetapi inklusif dalam ranah publik. Mereka menolak kekerasan, mendorong relasi yang saling ridha, dan memaknai kesetaraan dalam pendidikan dan ibadah.
Peran Sosial	Hafizah mempraktikkan nilai al-Qur'an dalam kehidupan sosial seperti pendidikan, dakwah, dan kegiatan publik. Meskipun kelompok tekstualis tetap berpegang pada nilai-nilai tradisional pesantren (misalnya

	kepemimpinan suami mutlak), mereka tetap adaptif terhadap perkembangan zaman. Hafizah merespons al-Qur'an sesuai konteks sosial masing-masing, membuktikan bahwa resepsi fungsional mereka adalah bentuk respons terhadap al-Qur'an yang hidup.
Kebijakan Keagamaan dan Sosial	Penafsiran kontekstual membuka ruang bagi kebijakan inklusif, seperti kepemimpinan perempuan dalam pendidikan dan keagamaan. Sebaliknya, penafsiran konservatif cenderung mempertahankan budaya patriarki dan membatasi peran perempuan di ruang publik. Hafizah yang memiliki profesi sebagai guru atau pengasuh pondok pesantren berpotensi menghasilkan kebijakan yang berpihak pada kesetaraan gender dalam pendidikan dan sosial.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Proses interaksi antara hafizah JMQH Kota Semarang dengan al-Qur'an menghasilkan respons yang berbeda-beda, berdasarkan hasil penelitian yang telah diuraikan di atas, dapat disimpulkan bahwa:

1. Hafizah anggota JMQH Kota Semarang umumnya masih menunjukkan sikap tradisional-tekstual terhadap isu-isu gender, bahkan sebagian belum mengenal istilah dan wacana gender. Dalam menanggapi ayat kepemimpinan perempuan, mereka sepakat bahwa laki-laki adalah pemimpin dalam ranah domestik, meski ditegaskan harus bersifat demokratis dan tidak otoriter. Namun, terkait kepemimpinan di ruang publik, pendapat mereka terbagi dua: sebagian beranggapan bahwa laki-laki lebih layak menjadi pemimpin, sementara sebagian lain berpandangan bahwa perempuan juga bisa memimpin asalkan memiliki kompetensi dan tetap menjalankan perannya sebagai Perempuan.

   Mengenai kesetaraan gender, terdapat dua kelompok: *pertama*, berpendapat bahwa laki-laki dan

perempuan setara hanya dalam pendidikan dan ibadah, namun laki-laki lebih dominan dalam urusan politik dan sosial; *kedua,* menyatakan bahwa keduanya memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam hampir semua hal kecuali kenabian dan imam shalat. Dalam konteks rumah tangga, sebagian menekankan relasi saling melengkapi dan kerja sama, sementara lainnya lebih menyoroti kepemimpinan laki-laki dan ketaatan istri.

Dalam memahami ayat tentang kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*, mayoritas menolak kekerasan fisik dan menafsirkan perintah memukul secara simbolik sebagai bentuk nasihat atau penyelesaian damai. Namun, sebagian lainnya masih membolehkan pemukulan dengan prinsip ringan sebagai bentuk pelaksanaan literal terhadap teks al-Qur'an.

2. Berdasarkan tipologi respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender, terlihat bahwa respons didominasi oleh tipe tradisional-tekstual. Hal tersebut terlihat masih adanya subordinasi dan stereotype dalam memandang posisi perempuan. Respons tersebut dipengaruhi oleh beberapa faktor,

diantaranya pendidikan, kultur sosial budaya, tafsir yang dibaca dan pengaruh tokoh agama.

3. Terdapat beberapa karakteristik dalam Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang, yaitu 1) respons dalam Living Qur'an berbasis pada pengalaman individu. 2) respons ayat-ayat gender bersifat intertekstual, yaitu mendialogkan ayat al-Qur'an dengan teks-teks lainnya baik dengan ayat al-Qur'an, hadis, maupun narasi keislaman lainnya. 3) bersikap adaptif terhadap perkembangan, mereka tidak menutup diri untuk terus mengembangkan diri meskipun masih bersikap konservatif di beberapa bidang. 4) penafsiran terhadap ayat-ayat gender bersifat tekstual dan kontekstual.

Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang menunjukkan implikasi pada variasi pemahaman keagamaan, peran sosial keagamaan, serta kebijakan sosial keagamaan.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Implikasi hasil penelitian respons hafizah JMQH Kota Semarang terhadap ayat-ayat gender adalah:

1. Implikasi teoritis

   Secara teoritis, penelitian ini memberikan warna baru dalam kajian Living Qur'an. Dimana selama ini kajian Living Qur'an lebih dominan dalam meneliti tradisi-tradisi dan ritual yang ada di masyarakat. Penelitian model tersebut menyoroti fungsi al-Qur'an sebagai sesuatu yang sakral, fungsi pengobatan serta memberi kekuatan magis. Sedangkan dalam penelitian ini menguatkan fungsi al-Qur'an sebagai *way of life,* sebagai petunjuk dan inspirasi dalam berperilaku dan bertindak tanpa menghilangkan kesakralan al-Qur'an.

2. Implikasi praktis

   Secara praktis, penelitian ini memberikan implikasi pada gerakan kesetaraan gender. Melalui Living Qur'an hafizah JMQH Kota Semarang, terlihat bahwa terdapat keterbatasan pemahaman terhadap konsep dan isu-isu gender, hal ini terlihat dari kelompok yang memahami ayat-ayat gender secara konservatif. Kelompok ini juga tidak menuntut kesetaraan sebagaimana dalam teori-teori gender. kelompok ini menerima struktur sosial yang menempatkan perempuan berada satu tingkat di bawah laki-laki, khsusunya dalam ranah domestik. Pandangan

ini berakar pada keyakinan bahwa perempuan memiliki kewajiban utama untuk patuh pada suami, yang mereka anggap sebagai bentuk kepatuhan terhadap agama. Perspektif ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap teks al-Qur'an dipengaruhi oleh latar belakang sosial, pendidikan serta wacana keagamaan yang dominan dalam sebuah komunitas.

C. Saran

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, fokus hanya pada resepsi eksegesis melalui pendekatan Living Qur'an, sehingga tidak mencakup bentuk resepsi estetis dan fungsional. Kedua, seluruh informan berasal dari kalangan hafizah berlatar belakang pesantren, sehingga tidak merepresentasikan kelompok lain di luar lingkungan tersebut. Ketiga, sebagai penelitian kualitatif-induktif, temuan tidak dimaksudkan untuk digeneralisasi, melainkan untuk memahami dinamika pemaknaan ayat-ayat gender dalam konteks sosial-budaya tertentu. Keempat, keterbatasan waktu dan sumber daya menyebabkan aspek praktik dan jaringan pengaruh sosial belum tergali secara mendalam. Keterbatasan ini menjadi catatan penting bagi penelitian lanjutan yang ingin memperluas atau memperdalam kajian serupa.

Berdasarkan hasil penelitian ini, penulis menyampaikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Bagi Hafizah dan Komunitas JMQH Kota Semarang

   Dari penelitian ini diharapkan dapat mendorong hafizah untuk terus mengembangkan pemahaman terhadap ayat-ayat gender secara kontekstual, kritis, dan inklusif tanpa meninggalkan nilai-nilai dasar dalam al-Qur'an. Diskusi-diskusi berbasis tafsir kontekstual dapat difasilitasi secara berkelanjutan dalam komunitas hafizah.

2. Bagi Lembaga Pendidikan dan Pondok Pesantren

   Pentingnya memasukkan kurikulum dan perspektif kesetaraan gender dalam pembelajaran keislaman baik di pendidikan formal maupun non formal. Upaya ini bisa menjadi langkah awal untuk menghasilkan generasi penghafal al-Qur'an yang tidak hanya kuat dalam hafalan tetapi juga memiliki kepekaan dalam nilai keadilan sosial dan kesetaraan.

3. Bagi Peneliti Selanjutnya

   Peneliti sepenuhnya menyadari bahwa penelitian ini masih jauh dari kata sempurna dikarenakan keterbatasan yang peneliti miliki dalam proses penelitian. Peneliti berharap ke depannya akan lebih banyak penelitian-penelitian yang fokus pada tokoh dari

kalangan masyarakat awam. Hal ini sejalan dengan pendekatan Living Qur'an yang bertujuan untuk merekam fenomena yang ada di masyarakat serta menganalisis pemahaman serta respons masyarakat terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Dengan adanya penelitian tersebut diharapkan dapat memberikan gambaran yang lebih variatif dan komperehensif tentang dinamika pemahaman al-Qur'an di tengah masyarakat serta memperkaya khazanah kajian Islam berbasis pengalaman empiris.

4. Bagi Pemerintah dan Lembaga Keagamaan

   Penelitian ini diharapkan mampu memberikan dukungan dalam bentuk pelatihan, pelibatan aktif perempuan dalam kegiatan keagamaan, serta kebijakan yang berpihak pada kesetaraan gender dalam semua aspek kehidupan.

D. Kata Penutup

Penelitian ini merupakan bagian dari ikhtiar ilmiah dalam memahami bagaimana hafizah merespons ayat-ayat gender melalui pendekatan Living Qur'an. Temuan dalam disertasi ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap ayat-ayat gender tidaklah tunggal, melainkan dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, pengalaman personal,

struktur sosial, dan relasi gender dalam kehidupan sehari-hari.

Meski tidak semua hafizah menunjukkan kesadaran kritis terhadap wacana gender, namun terdapat benih-benih kesadaran yang mencerminkan adanya dinamika interpretatif dan tafsir hidup atas teks suci. Ini menjadi titik penting bahwa tafsir tidak melulu menjadi domain ulama laki-laki, melainkan terbuka untuk partisipasi aktif perempuan, khususnya para hafizah.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa karya ini masih jauh dari sempurna. Namun demikian, semoga disertasi ini dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian tafsir kontekstual dan studi gender dalam Islam, serta menginspirasi munculnya riset-riset lanjutan yang lebih komprehensif dan transformatif.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku:

‘Amiroh, Ade. *Living Qur’an pada Masa Sahabat; Analisis Teori Fungsi Informatif-Performatif*. Surabaya: Tesis UIN Sunan Ampel, 2022.

Al-Ashfahaniy, Raghib *Mufradātu al-Fāẓ al-Qur’an*,. Damaskus: Dar al-Qalam, 2002.

Azra, Azyumardi. *Islam Substantif.* Bandung: Mizan, 2000.

Azzam, Maha. *Menyingkap Tabir Perempuan Islam; Perspektif Kaum Feminis*. Bandung: Nuansa, 2007.

Bachtiar, Harsya W. “Pengamatan Sebagai Suatu Metode Penelitian”, dalam Koentjoroningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* Jakarta: Gramedia, 1993.

Berry, David. *Pokok-Pokok Pikiran dalam Sosiologi*, Terj. Paulus Wirutomo. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah al-Ju'fi. *Shahīh Bukhāri.* Jilid VI. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1315.

_____. *Shahih Al-Bukhari*, Jilid I, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1990.

Burhanuddin, Jajat. *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Chairani, Lisya. *Psikologi Santri Penghafal al-Qur'an dan Regulasi Diri*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Creswell, John W. *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Daft, Richard L. *Organization Theory and Design*. South-Western: Cengage Learning, 2010.

Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012.

Dirdjosisworo, Soedjono. *Sinopsis Kriminologi Indonesia*. Jakarta: Gapura Media, 2014.

Echols, Jhon M. dan Hasan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1993.

Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: LSSPA, 2000.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Al-Farmawi, Abdul Hay. *al-Bidayah fi al-Tafsir Maudhui*. Kairo: al-Hadharah al-Arobiyyah, 1997.

Fathiyaturrahmah. *Studi Historis Dinamika Keterlibatan Perempuan dalam Transmisi al-Qur'an Abad I-X H.* Surabaya: Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020.

Fatmah. *Manajemen Pemberdayaan Hafizah di Jam'iyyah Mudarasatil Qur'an Lil Hafizhat (JMQH)*. Tesis Pascasarjana UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri, purwokerto, 2023.

Firm, Random House. *Random House Webster's College Dictionary.* New York: Random House Reference, 2016.

Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir; Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, Terj. Alaika Salamullah. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.

Harun AR, Mariatul Qibtiyah. *Kepemimpinan Perempuan; Peran Perempuan dalam Jejaring Kekuasaan di Pondok Pesantren Aqidah Usymuni Terate Pandian Sumenep.* Surabaya: Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2014.

Hasbillah, Ahmad Ubaydi. *Ilmu Living Qur'an-Hadis; Ontologi, Epistimologi dan Aksiologi*. Banten: Maktabah Darus Sunnah, 2019.

Hasyim, Syafiq. *Hal-Hal Yang Terlupakan Tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.

Huda, Moh Shofiyul. *Resistansi Terhadap Fikih Patriari; Studi Bahtsul Masail Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri Se-Jawa Timur.* Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020.

'Immarah, Muhammad. *Al-A'mal Al-Kamilah lil-Imam Al-Syaikh Muhammad Abduh*. Beirut: Dar Al-Syurq, 1993.

Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan; Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta, LKIS, 2003.

Ja'far, Muhammad Anis Qasim. *Perempuan dan kekuasaan; Menelusuri Hak Politik dan Persoalan dalam Islam*, terj. Amzah, 2002.

Jauhari, Tontowi. *Perilaku Organisasi,* Lampung: Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Raden Intan Lampung, 2014.

Kaṣir, Ibnu. *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm*, Jilid I. Beirut:al-Maktabah al-Ilmiyyah, 2005.

Kaṣir, Ibnu. *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm*, Jilid II. Beirut:al-Maktabah al-Ilmiyyah, 2005.

Kaṣir, Ibnu. *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm*, Jilid IV. Beirut:al-Maktabah al-Ilmiyyah, 2005.

Kementerian Pemberdayaan Perempuan. *Kekerasan Terhadap Perempuan-KDRT*. Jakarta, 2002.

Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*. Beirut: Darul Fikr, tt.

Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubadalah*. Yogyakarta; Diva Press, 2019.

Kuswarno, Engkus. *Fenomenologi*. Bandung: Widya Padjajaran, 2009.

Labibah, Umniyatul. "Living Qur'an Perempuan Pesantren (Studi terhadap Nyai Mundjidah Wahab Jombang Jawa Timur dan Nyai Masrivah Amva Cirebon Jawa Barat)". Disertasi UIN Walisongo Semarang, 2022.

Lajnah Pentashihan al-Qur'an. *Para Penjaga al-Qur'an; Biografi Para Penghafal al-Qur'an di Nusantara.* Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2011.

Lexy J, Moleong. *Metodologi Penelitian Kulalitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006.

Ma'mur, Jamal. *Dinamika Pemikiran Gender Dalam Nahdhatul Ulama; Studi Keputusan Muktamar Nahdhatul Ulama Ke-28 [1989] Sampai Muktamar Nahdhatul Ulama Ke-32 [2010]*. Semarang: Disertasi Pascasarjana IAIN Walisongo, 2014.

Mandhur, Ibnu. *Lisan al-Arab.* Beirut: Dar Al-Fikr, 1990.

Mansyur dkk. *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH Press, 2007.

Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Al-Fikr.

Martha, Aroma Elmina. *Perempuan, Kekerasan dan Hukum.* Yogyakarta: UII Press, 2013.

Mas'udi, Masdar Farid. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqh Pemberdayaan,* Bandung: Mizan, 1997.

Miles, Mattew B & A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Method*. Terj. Tjetjep Rohendi Rohidi. *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-metode Baru*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-PRESS), 1992.

Moriarty. *Advertising: Principles & Practice*. New Jersey: Pearson Education, 2009.

Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Yogyakarta: PT. Bayu Indra Grafika, 1996.

Muhamamad, Husein. *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogaykarta: IRCiSoD, 2004.

Musahadi, *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum*, Semarang: Walisongo Press, 2009.

Mustaqim, Abdul. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis.* Yogyakarta: Teras, 2007.

Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan; Stuudi Pemikiran Riffat Hasan tentang Isu Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.

_____. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.

Nastiti, Titi Surti. *Kedudukan dan Peranan Perempuan dalam Masyarakat Jawa Kuno (Abad VIII-XV Masehi).* Jakarta: Universitas Indonesia, 2009.

Nirmala, Andini T. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*. Surabaya: Prima Media, 2006.

Poewadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2012.

Pradopo, Rachmat Djoko. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Purwaningsih, Sri. *Resepsi Hadis-Hadis Tentang Gender; Studi Peran Domestik Nyai Pesantren di Kota Semarang.* Disertasi UIN Walisongo, 2022.

Putra, Nusa. *Penelitian Kualitatif; Proses dan Aplikasi*. Jakarta: PT. Indeks, 2011.

Qarḍawi, Yusuf. *Fatwa-fatwa Kontemporer*, Jilid I, Terj. As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

_____. *Fiqih Negara,* Terj. Syarif Halim. Jakarta: Rabbani Press, 1999.

Al-Qatthan, Manna'. *Mabahis fi Ulum Al-Qur'an*. Maktabah Al-Ma'arif li Al-Nasyr wa Al-Tauzi', 2000.

Quthb, Muhammad Ali. *Perempuan Mulia di Sekitar Rasulullah*, terj. Imam Syaifudin dan Imran Rasyadi. Bandung: Mizan Pustaka, 2010.

Al-Qurthubi, Syamsyddin. *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Juz XVII. Riyadh: Dar Al-Alam Al-Kutb, 1423.

Rafiq, Ahmad, dkk. *Living Qur'an; Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ladang Kata, 2020.

_____. "Sejarah Al-Qur'an; Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis)" dalam *Islam Tradisi dan Peradaban*. Yogyakarta: Suka Press, 2012.

_____. "The Reception of the Qur'an in Indonesia; A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community". Disertasi, Temple University, Philadelphia, 2014.

Rahmat, Jalaludin. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*, Terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.

Rahmi, Nailul. *Ilmu Tafsir*. Padang: IAIN Iman Bonjol, 2010.

Rangkuti, Ahmad Zuhri. "Studi Ananlisis Konsep Muhammad Abduh (1266-1323 H/1849-1905) tentang Al-

Qawwamah dan Implikasinya terhadap Kedudukan Perempuan dalam Hukum Islam". Tesis IAIN Sumatera Utara, 2014.

Ratna, Nyoman Kutha S.U., *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Logika: Asas-asas Penalaran Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius, t.th.

Ridha. Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Manar*, Jilid IV, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2005.

_____. *Tafsir Al-Manar*, Jilid V, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2005.

_____. *Tafsir Al-Manar*, Jilid X, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2005.

Al-Rumi, Fahd. *Dirasat fi Ulum al-Qur'an al-Karim*. Riyadh: 2004.

Sabrina, Laila. "Transformasi Teks ke Praktik; Studi Pemahaman Masyarakat Tanpa Riba Banjarnegara terhadap Teks-teks Riba dalam Al-Qur'an dan Hadis". Disertasi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2024.

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006.

Sa'dullah. *Sembilan Cara Praktis Menghafal al-Qur'an.* Jakarta: Gema Insani Press, 2008.

Salim, Peters. *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press, 2002.

Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

_____. *Tafsir al-Mishbah*, Jiliid II. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

_____. *Tafsir al-Mishbah*, Jiliid XII. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

_____. *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'an; Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2005.

Sibromalisi, Faizah Ali. *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*. Jakarta: LP2M UIN Syarif Hidayatullah, 2011.

Sirry, Mun'im. *Islam Revisionis Kontestasi Agama Zaman Radikal.* Yogyakarta: Suka Press, 2018.

Sobur, Alex. *Psikologi Umum.* Bandung: Pustaka Setia, 2003.

Soekamto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1990.

Sofyan A.P *Fikih Feminis; Menghadirkan Teks Tandingan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an dan Peempuan; Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Kencana, 2015.

_____, *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LkiS, 2016.

Sugiono. *Metode Penelitian Kwantitatif, Kwalitatif dan R&D.* Bandung: ALFABETA, 2011.

Suryadilaga, M. Al-Fatih. *Kepemimpinan Perempuan Sebagai Imam Shalat dalam Hamim Ilyas, Perempuan Tertindas; Kajian Hadis Misoginis.* Yogyakarta: TP, 2003.

Suryochondro, Sukanti. *Potret Pergerakan Wanita di Indonesia*. Jakarta: Rajawali, 1984.

As-Suyūṭi, Jalāluddīn. *Tafsir al-Jalālayn.* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1958.

At-Ṭabari, Muhammad Ibn Jarir. *al-Jami' al-Bayan An Ta'wil Ay al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Hijr, 2001.

Timey, Helen. *Women's Studies Encyclopedia*. New York: Green Wood Press, 2004.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia.* Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008.

Al-Tirmiżi, Muhammad ibn Isa Abu Isa. *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-Arabiy, Juz 5.

Thabathaba'i, Muhammad Husein. *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'an*, Jilid 4. Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2000.

Thohir, Muhadjirin. *Multikulturalisme; Agama, Budaya dan Sastra.* Semarang: Gigih Pustaka Mandiri, 2013.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.

W.J.S. Poewadarminta. Kamus Umum Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 2012.

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

Walgito, Bimo. *Pengantar Psikologi Umum.* Yogyakarta: Andi Offset, 1989.

Watt, William Montgomery. *Richard Bell: Pengantar Qur'an*, Terj. Lilian D. Tedjasudhana. Jakarta: INIS, 1998.

Yusuf, Muri. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Penelitian Gabungan.* Jakarta: Prenada Media Group, 2014.

Al-Żahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsir wa Al-Mufassirun*. Beirut: Dar Al-Kutub al-Hadisah, 1976.

Al-Zamakhsyari. *Al-Kasyāf an Haqāiq at-Tanzīl wa Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh at-Ta'wīl*, Juz 1. Beirut: Dār al-Kutub Al-Arabiyyah, 1429 H/2008 M.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abu. *Mafhūm an-Naṣ; Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Markaz al-Ṣaqāfi al-Arabi, 2000.

_____. *Tekstualitas al-Qur'an*, terj Khiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKIS, 2002.

Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, Jilid 8. Damaskus: Dar al-Fikr, 1997.

Sumber Artikel Ilmiah:

Abidah, Ida Zahra, "Pendekatan Sosiologis dalam Studi Islam", *Jurnal Inspirasi* Vol. 1 No. 1, 2017: 61-81. Diakses 7 september 2024. Doi: https://doi.org/10.61689/inspirasi.v1i1.1

Abshor, M. Ulil, "Resepsi Al-Qur'an Masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta", *Jurnal QOF* Vol. 3 No. 1, 2019: 41-54. Diakses 8 Oktober 2023. Doi: https://doi.org/10.30762/qof.v3i1

Affandi, Yuyun, "Survivor of Sexual Violence in Qur'anic Perspective: Qira'ah Mubadalah Analysis toward Chapter Joseph in Tafsir al-Ahar", Jurnal Sawwa Vol. 15 No. 2, 2020. Diakses 10 Juni 2025. DOI: https://doi.org/10.21580/sa.v15i2.6154

_____, "Da'wah Qur'aniyah Based on Environmental Conversation: Revitalizing Spiritual Capital Ecotheology, Environmentally, Friendly, Gender Responsive", *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol. 30 No. 1, 2022. Diakses pada 11 Juni 2025. DOI: https://doi.org/10.47836/pjssh.30.1.09

_____, "Australian Ulama Response to Ash-Shabuny's View on Sexual Abuse against Women", *Proceedings of the First International Conference on Islamic History and Civilization*, 2020. Diakses pada 11 Juni 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.4108/eai.14-10-2020.2303854

Ahdiah, Indah, "Peran-Peran Perempuan dalam Masyarakat", *Jurnal Academica*, Vol. 5, No. 2, 2013.

Ahimsa, Heddy Shri. “The Living Qur’an; Beberapa Perspektif Antropologi”. *Jurnal Walisongo* Vol. 20, No. 1, 2012, 235-259. Diakses 7 Juli 2024, DOI:10.21580/ws.20.1.198

Aini, Siti Maryam Qurotul. “Perspektif Tokoh Masyarakat desa Sidoharjo Tanjuaganom Nganjuk tentang Nusyuz dan Kekerasan dalam Rumah Tangga”. *Jurnal Usratuna* Vol. 5 No. 2, 2022. Diakses 8 Desember 2024. Doi: https://ejournal.staidapondokkrempyang.ac.id/index.php/usrotuna/article/view/309/351

Ali, Muhammad. “Kajian Naskah dan Kajian Living Qur’an dan Living Hadith”. *Jurnal of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 4 No. 2, 2015: 147-167. Diakses 27 Agustus 2023. Doi: https://doi.org/10.15408/quhas.v4i2.2391

Andika, Mayola. “Reinterpretasi Ayat Gender dalam Memahami Relasi Laki-Laki dan Perempuan (Sebuah Kajian Kontekstual dalam Penafsiran)”. *Jurnal Musawa* Vol. 17, No.2, 2018: 137-152. Diakses 7 Juli 2024. Doi: https://doi.org/10.14421/musawa.2018.172.137-152

Arifin, Imamul, “Patriarkhi Sebagai Pemicu Kekerasan pada Wanita dalam Rumah Tangga Menurut Perspektif al-Qur’an dan Kemasyarakatan”, *Jurnal Istighna* Vol. 5 No. 1, 2022.

Asmuni, Jamal Ma’mur, “Kepemimpinan Perempuan; Pergulatan Wacana di Nahdlatul Ulama (NU)”, *Jurnal Addin*, Vol. 1, 2015.

Astuti, Dwi. “Menakar Fungsi Organisasi Perempuan Dalam Perspektif Kesetaraan Gender”. *Jurnal Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial*, Vol.13, No. 1, 2021: 42-51. Diakses 17 Oktober 2024. Doi: https://e-journal.upr.ac.id/index.php/JP-IPS/article/view/2812

Atabik, Muhamad. “The Living Qur’an; Potret Budaya Tahfiz Al-Qur’an di Nusantara”. *Jurnal Penelitian* Vol. 8 No. 1, 2014: 161-177. Diakses 18 Juli 2023. Doi: http://dx.doi.org/10.21043/jupe.v8i1.1346

Azhari, Hulaimi. “Pembaruan Islam Bidang Keluarga; Relevansi dan Solusi terhadap Persoalan Nusyuz”. *Jurnal Familia* Vol. 2 No. 2, 2021: 173-187. Diakses 15 Februari 2025. Doi: https://doi.org/10.20414/alihkam.v13i1.3541

Azzuhri, Muhandis. “Ayat-Ayat Bias Gender Dalam Surat An-nisa; Kajian Semantik”, *Jurnal Yinyang*, Vol. 4, No. 1, 2009: 52-70. Diakses 10 Oktober 2024. Doi: https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/yinyang/article/view/218

Cahyati, Dewi. “Peran Ganda Istri dan Pengaruhnya terhadap Nusyuz”. *Jurnal Riset Hukum Keluarga Islam*, Vol. 2 No. 2, 2022: 111-114. Diakses 12 Desember 2024. Doi: https://doi.org/10.29313/jrhki.vi.1547

Dozan, Wely, “Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan; Kajian Litasan Tafsir dan Isu Gender, *Jurnal An-Nisa*, Vol. 13, No. 1, 2020: 739-749. diakses 8 April 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.24014/marwah.v19i2.11287

Fahimah, Siti. “Geliat Penafsiran Kontemporer; Kajian Multi Pendekatan”. *Jurnal Al-Furqan* Vol. 4 No. 2, 2021: 259-271. Diakses 7 Juni 2024, doi: https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i2.757

Fahimah, Siti. “Metode Maudhu’i dalam Menemukan Urgensitas Maknanya; Telaah atas Sejarah dan Tokoh”. *Jurnal Madinah,* Vol. 10, No.2, 2023: 314-330. Diakses 4 Januari 2025. Doi: https://doi.org/10.58518/madinah.v10i2.2024

Faizin, Hamam, “Al-Qur’an Sebagai Fenomena yang Hidup (Kajian atas Pemikiran Para Sarjana Al-Qur’an)”, *International Seminar and Qur’anic Conference II*, Yogyakarta, 2012.

Fathurrosyid. “Tipologi Ideologi Resepsi al-Qur’an di Kalangan Masyarakat Sumenep Madura”. *Jurnal El-Harakah,* Vol. 17 No. 2, 2016: 218-239. Diakses 25 April 2024. Doi: https://doi.org/10.18860/el.v17i2.3049

Fauziyah, Yayuk, “Ulama Perempuan dan Dekonstruksi Fiqih Patriarkis”, *Jurnal Islamica*, Vol. 5, No. 1, 2010.

Ghoni, Abdul. “Idealisasi Metode Living Qur’an”. *Jurnal Himmah,* Vol. 5 No. 1, 2021: 413-424. Diakses 1 Februari 2025. Doi: https://doi.org/10.47313/jkik.v5i2.1510

Haji-Othman, Mohamad Sholeh Sheh Yusuf, “The Source of Al-Israiliyyat Stories in Tafsir Nur al-Ihsan; An Intertextuality Study”, *Social Science* Vol. 8 No. 4, 2018.

Hamdan, Yusuf. "Pernyataan Visi dan Misi Perguruan Tinggi". *Jurnal Mimbar,* Vol. 17 No. 1, 2001: 90-103. Diakses 16 Oktober 2024. Doi: https://doi.org/10.29313/mimbar.v17i1.34

Harmoko, Rudi, "Dibalik Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan", *Jurnal Muwazah,* Vol. 2 No. 1, 2010.

Hartati, Juwita, "Analisis Kesetaraan Gender dalam Implementasi Program Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat (PROBEBAYA) di Kantor Walikota Samarinda", *Jurnal Sosial* Vol. 2 No.3 2024.

Hasanudin, Agus Salim. "Hakikat Tafsir Menurut Para Mufassir". *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol.2 No. 2, 2022: 203-210. Diakses 2 Januari 2025, doi: https://doi.org/10.15575/jis.v2i2.18318

Hasibuan, Umi Kalsum. "Tipologi Kajian Tafsir; Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an". *Jurnal Ishlah*, Vol. 2 No. 2, Desember, 2020: 224-248. Diakses 2 Oktober 2023. DOI**:** https://doi.org/10.32939/ishlah.v2i2.9

Hidayati, Tri Wahyu, "Ulama Al-Qur'an dan Perannya Membangun Peradaban Bangsa (Studi Atas Pemikiran Dan Kiprah Nyai Maftuhah Minan Dalam Memberdayakan Hafizhat Di Indonesia)".

Hidayatullah, Ahmad. "Dekonstruksi Karakter Drupadi dalam Pewayangan (Studi Gender dan *Living Qur'an* Mengenai Poliandri)". *Jurnal Sosiologi Reflektif,*

Vol. 15, No. 2, 2021: 424-445. Diakses 15 Januari 2024. Doi: https://doi.org/10.14421/jsr.v15i2.2147

Huda, Nuril. "Pengembangan Model Penelitian Perspektif Gender". *Jurnal Penelitian dan Evaluasi Pendidikan* 17, no. 2 (2013): 304-317. Diakses 20 September 2023. Doi: 10.21831/pep.v17i2.1702

Husna, Rifqatul. "Melacak Makna Nusyuz dalam al-Qur'an; Analisis Semantik Toshihiko Izutsu". *Jurnal Islam Nusantara* Vol. 5 No. 1, 2021: 131-145. Diakses 10 April 2025. Doi: https://doi.org/10.33852/jurnalnu.v5i1.330

Imamah, Fardan Mahmudatul, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Organisasi Muslimat dan Aisyiyah di Kabupaten Tulungagung Perspektif Living Qur'an", *Jurnal Studi Masyarakat, Religi dan Tradisi*, Vol. 5, 2019.

Irsyadunnas, "Tafsir Ayat-Ayat Gender ala Amina Wadud Perspektif Hermeneutika Gadamer", *Jurnal Musawa*, Vol. 14, No. 2, 2016.

Iskandar, Syahrullah. "Studi Al-Qur'an dan Integrasi Keilmuan; Studi Kasus UIN Sunan Gunung Djati Bandung," *Jurnal Wawasan* Vol. 1 no. 1, 2016: 86-93. Diakses 9 Juli 2024. Doi: https://doi.org/10.15575/jw.v1i1.580

Jannah, Imas Lu'ul. "Resepsi Estetik Terhadap Al-Qur'an Pada Lukisan Kaligrafi Syaiful Adnan". *Jurnal NUN* Vol. 3 No. 1, 2017: 25-59. Diakses 4 Juni 2023. Doi: https://doi.org/10.32459/nun.v3i1.14

Jihad, Badrul. "Memaknai Ulang Hukum Poligami; Telaah Pandangan Rasyid Ridha Mengenai Surat An-Nisa [4]: 3". *Jurnal Ilmiah al-Jauhari* Vol.7 No. 1, 2022: diakses 15 Mei 2023: 39-51. Doi: https://doi.org/10.30603/jiaj.v7i1.2107

Junaedi, Didi. "Memahami Teks, Melahirkan Konteks: Menelisik Interpretasi Ideologis Jamaah Tabligh". *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No.1, 2013, 1-17. Diakses 5 Juli 2024. DOI: https://doi.org/10.15408/quhas.v2i1.1274

Khosdooni, Mahdi, "An Analythical Reflection on the End of the Times of Israel by a Comparative Study of the Verses 4 to 7 of the Surah Israa", *The Promise East*, Vol. 14 No. 53, 2020.

Khotimah, Khusnul, "Diskriminasi Gender Terhadap Perempuan Dalam Sektor Pekerjaan", *Jurnal Yinyang* Vol. 4, No. 1, 2009.

Kuswarini, Prasuri. "Penerjemahan, Intertekstualitas, Hermeneutika dan Estetika Resepsi". *Jurnal Ilmu Budaya*, Vol. 4 No. 1, 2016: 39-47. Diakses 17 Januari 2025. Doi: https://doi.org/10.34050/jib.v4i1.2323

Lutfiyah, Lujeng. "Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tematik", *Jurnal Al-Furqan* Vol. 5 No. 2, 2022: 270-287. Diakses 6 Oktober 2024. Doi: https://doi.org/10.58518/alfurqon.v5i2.1399

Maharani, Ivana Septia. "Optimalisasi Peran Kepemimpinan Perempuan dalam Membangun Kesetaraan Gender",

Jurnal JPkMN Vol. 5 No. 3, 2024: 3042-3048. Diakses 8 Januari 20. Doi: https://doi.org/10.55338/jpkmn.v5i3.3461

Mahmudah, Masrurotul. "Kajian Gender dalam Ayat-Ayat Qur'an Perspektif Hak Asasi Manusia". *Jurnal Fikri,* Institut Agama Islam Ma'arif NU Lampung, Vol. 2, No. 1, 2017: 203-230. Diakses 13 November 2024. Doi: https://doi.org/10.25217/jf.v2i1.99

Mahtubah, Habibatul. "Resepsi Masyarakat Madura Terhadap Q.S Al-Ikhlas dalam Tradis *Kompolan Sabellesen*". *Jurnal NUN* Vol. 6 No. 2, 2020: 241-267. Diakses 19 Agustus 2023. Doi: https://doi.org/10.32495/nun.v6i2

Muhajarah, Kurnia. "Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Rumah Tangga; Perspektif Sosio-Budaya, Hukum dan Agama". *Jurnal Sawwa,* Vol. 11 No. 2, 2016: 127-146. Diakses 8 Mei 2023. DOI:10.21580/sa.v11i2.1452

Muhammadun, Muzdalifah, "Urgensi Bahasa Arab dalam Mengatasi Terjadinya Bias Gender; Penafsiran Teks dan Konteks Bahasa dalam Wacana Keagamaan", *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 8 No. 1, 2015: 160-178. Diakses 5 Januari 2024. Doi: https://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/almaiyyah/article/view/320

Musahadi, "Rekonstruksi dan Reinterpretasi Teks dalam Penelitian Naskah", *Jurnal Jarlit Bimasuci* No. 14, 2001, 82. https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/12194/1/REKONSTRUKSI%20DAN%20REINTERPRETASI

%20DALAM%20PENELITIAN%20NASKAH.pdf. Diakses pada 4 Juni 2025.

Mutawakkil, M. Hajir. "Keadilan Islam dan Persoalan Gender". *Jurnal Kalimah* Vol. 2 No. 1, 2014: 67-89, Diakses 10 Juni 2024. Doi: https://doi.org/10.21111/klm.v12i1.219

Nofianti, Leny, "Perempuan di Sektor Publik", *Jurnal Marwah* Vol. XV No. 1, 2016.

Nunthiphatprueksa, Ariyaporn, *The Application of Stimulus-Organism-Response Pradigm; The Role of Social Media in Thailand's Destitation Image and Behavioral Intentions,* Dissertation of National Institute of development Administration, 2017.

Pamungkas, Muchtar Wahyudi, "Pemikiran Husein Muhammad tentang Relasi Suami Isteri Perspektif Gender", *Jurnal of Economic, Law and Humanities* Vol 3, No. 1, 2024.

Peng, Chen, "Application of the Stimuli-Organism-RESPONSSse (S-O-R) Framework to Online Shopping Behavior", *Journal of Internet Commerce* Vol. 13, 2014.

R.E Mayer, "Systematic Thinking Fostered by Systematic Illustrations in Scientific Text", *Journal of* Educational *Psychology*, 1989.

Rafiq, Ahmad. "The Living Qur'an; It's Text and Practices in the Function of the Scripture". *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu AL-Qur'an dan Hadis* Vol. 22 No. 2, 2021: 469-484. Diakses 27 Agustus 2023. Doi: https://doi.org/10.14421/qh.2021.2202-10

Rahminawati. "Isu Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan; Bias Gender". *Jurnal Mimbar* Vol. 17 No. 3, 2001: 272-283,. Diakses 6 April 2024. Doi: https://doi.org/10.29313/mimbar.v17i3.48.

Riyadi HS, Dody, "Argumen Pemberdayaan Perempuan dalam Islam", *Jurnal Bimas Islam* Vol. 8, 2015.

Rofi'ah, Nur. "Kekerasan Dalam Rumah Tangga dalam Perspektif Islam" *Jurnal Wawasan* Vol. 2 No. 1, 2017: 31-44. Diakses 9 April 2025. Doi: http://doi.org/10.15575/jw.v2i1.829

Sastrawaty, Nila. "Pro-Kontra Perempuan dan Politik dalam Perspektif Feminisme Muslim". *Jurnal Sipakalebbi,* Vol. 7 No. 1, 2023: 59-70. Diakses 9 Juli 2024. DOI**:** https://doi.org/10.24252/sipakallebbi.v7i1.37432

Setiawan, Eko. "Studi Pemikiran Fatima Mernissi tentang Kesetaraan Gender dan Diskriminasi terhadap Perempuan dalam Panggung Politik". *Jurnal Yinyang* Vol. 14 No. 2, 2019, 225. Diakses 5 September 2023: 221-244. Doi: https://doi.org/10.24090/yinyang.v14i2.3224

Sholihatin, Isna Rahmah, "Konsepsi al-Qur'an Tentang Perempuan Pekerja dalam Mensejahterakan Keluarga", *Jurnal Harkat*, 12 (2), 2017.

Sidik, Azis Abdul. "Analsisis Penafsiran Tokoh Feminis Terhadap Ayat-Ayat Nusyuz dalam Al-Qur'an". *Jurnal Iman dan Spiritualitas* Vol. 3, No. 1, 2022: 11-18. Diakses 2 Agustus 2024. Doi: https://doi.org/10.15575/jis.v3i1.23771

Soviandarin, Novenalia, ”Interaksi Sosial Hafidz Hafidzah di Lembaga Pengembangan Tilawatil al-Qur’an Universitas Muhammadiyah Yogyakarta”, *Naskah Publikasi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.*

Surahman, Cucu, “Tafsir Kontekstual JIL; Telaah atas Konsep Syariat dan Hudud”, *Journal of Qur’an and Hadith Studies* Vol.2 NO. 1, 2012.

Surya, Mintaraga Eman, “Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur’an dengan pendekatan Ekofeminisme; Kritik Terhadap Tafsir Feminisme Liberal”, *Jurnal Muwazah,* Vol. 6 No. 1, 2014.

Syamsuddin, Sahiron, “Tafsir Proporsional dan Humanis terhadap Q.S An-Nisa [4]: 34”, dalam Alimah (Ed), *Ragam Kajian Kekerasa Dalam Rumah Tangga*, Cirebon: ISIF, 2012.

Wahid, Umaimah, “Pertukaran Peran Domestik dan Publik Menurut Perspektif Wacana Sosial Halliday”, *Mediator: Jurnal Komunikasi*, Vol. 11 No. 1, 2018.

Yuliani, Yuni. “Tipologi Resepsi al-Qur’an dalam Tradisi Masyarakat Pedesaan; Studi Living Qur’an di Desa Sukawana, Majalengka”. *Jurnal al-Tadabbur*, vol. 6 no 2, 2021: 321-337. Diakses 11 Februari 2025. Doi: https://doi.org/10.30868/at.v6i02.1657

Yusuf, M. Yunan, “Metode Penafsiran al-Qur’an; Tinjauan atas Penafsiran al-Qur’an Secara Tematik”*, Jurnal Syamil,* Vol. 2, 2014.

Zakiyah, “Pemberdayaan Perempuan Oleh Lajnah Wanita dan Putri Al-Irsyad Surabaya”, *Jurnal Analisa* Vol. XVII, No. 10, 2010.

Zaman, M. Badruz. "Eksistensi Jam'iyyah Perempuan Pengasuh Pesantren dan Muballighah (JP3M) Pekalongan: Analisis Postfeminisme Simone de Beavoir." *Jurnal Yinyang*, Vol. 17, No. 2, 2022: 255-272. Diakses 5 April 2024. Doi: https://doi.org/10.24090/yinyang.v17i2.6203.

Zhang, Jinfeng. "Translator's Horizon of Expectations and the Inevitability of Retranslation of Literary Works". *Academy Publisher,* Vol. 3 N0. 8, 2013: 1412-1416. 1412. Diakses 5 Mei 2023. Doi:10.4304/tpls.3.8.1412-1416

Zuhri. "Mendialogkan al-Qur'an dengan Pembacanya; Studi Atas Living Qur'an di Periode Klasik dan Pertengahan". *Jurnal Al-Quds*, Vol. 3 No. 2, 2019: 157-184. Diakses 5 Oktober 2024. Doi: https://doi.org/10.29240/alquds.v3i2.814

Zuraya, Helva. "Respons Islam Terhadap Isu Gender", *Jurnal Khatulistiwa*, Vol. 1, No. 1, 2011: 25-33. Diakses 7 Mei 2024. Doi: 10.24260/khatulistiwa.v1i1.179

Sumber Website:

Harmoko, Rudi. "Dibalik Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan". Diakses 12 April 2025. http://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=956971&val=14715&title=DIBALIK%20TINDAK%20KEKERASAN%20TERHADAP%20PEREMPUAN

Hidayati, Tri Wahyu. "Ulama Al-Qur'an dan Perannya Membangun Peradaban Bangsa (Studi Atas

Pemikiran Dan Kiprah Nyai Maftuhah Minan Dalam Memberdayakan Hafizhat di Indonesia)". Dakses 17 Juli 2024. https://kupipedia.id/images/3/3a/ULAMA_AL-QUR%E2%80%99AN_DAN_PERANNYA_MEMBANGUN_PERADABAN_BANGSA.pdf

kbbi.kemdikbud.go.id. "Arti Kata Kesetaraan". Diakses 5 April 2024. https://kbbi.kemdikbud.go.id/Entri

Ramdhani, Fawaidur. "Teori 'Horizon of Expectation' Hans Robert Jausz dan Resepsi Terhadap Al-Qur'an". Diakses 10 April 2025. http://tafsiralquran.id/teori-horizon-ofexpectation-jauss-dan -resepsi-terhadap-al-quran

semarangkota.go.id. "Profil Kota Semarang". Diakses 29 Juli 2023. https://semarangkota.go.id/mainmenu/detail/profil

sim.jmqhpusat.com. "Data Bidang Kominfo JMQH Pusat per tanggal 23 Juli 2024". Diakses 12 September 2024. https://sim.jmqhpusat.com/anggota/index

Taufik, Egi Tanadi. "Living Qur'an; Bid'ah dan Kecelakaan Sejarah dalam Studi Al-Qur'an". Diakses 3 Juli 2023. http://lsqh.uin-suk.ac.id/id/kolom/detail/650/blog-spot.html

www.//komnasperempuan.go.id. "Catatan tahunan Komnas Perempuan 2023". Diakses 6 Juni 2024. https://komnasperempuan.go.id/download-file/949

www.bps.go.id. "Indeks Ketimpangan Gender (IKG) Indonesia Mengalami Penurunan yang Signifikan Menjadi 0,447, Menunjukkan Perbaikan yang Stabil dalam Kesetaraan Gender". Diakses 23 Oktober 2024.

https://www.bps.go.id/id/pressrelease/2024/05/06/2387/indeks-ketimpangan-gender--ikg--indonesia-mengalami-penurunan-yang-signifikan-menjadi-0-447--menunjukkan-perbaikan-yang-stabil-dalam-kesetaraan-gender.html,

www.jmqhpusat.com, . "Pengenalan tentang JMQH". Diakses 23 Juli 2023. https://www.jmqhpusat.com/2022/11/pengenalan-tentang-jmqh.html

www.koalisiperempuan.or.id. "Draf RUU KKG". Diakses 5 April 2024. http://www.koalisiperempuan.or.id/wp-content/uploads/2014/04/DRAF-RUU-KKG-Panja-9-desember-2013-ke-Baleg.pdf

WAWANCARA

Wawancara dengan Nyai Hj. Maftuhah Minan, Tanggal 9 Januari 2024, di Margoyoso, Kajen, Pati, Jawa Tengah.

Wawancara dengan Ibu Nyai Fitriatul Maksumah di kediamannya, Tugu, Semarang pada tanggal 5 Agustus 2024.

Wawancara dengan Ibu Nyai Aminah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 6 Agustus 2024.

Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024.

Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khasanah di kediamannya, Ngaliyan, Semarang pada tanggal 17 Agustus 2024.

Wawancara dengan Ibu Nyai Siti Latifatun Ni'mah di kediamannya, Pedurungan, Semarang pada tanggal 24 Agustus 2024.

Wawancara dengan Ibu Nyai UM di kediamannya, Pedurungan, Semarang pada tanggal 24 Agustus 2024.

Wawancara dengan Ibu Nyai Hanik Muthmainnah di kediamannya, Mijen, Semarang pada tanggal 6 Agustus 2024.

Wawancara dengan Ibu Nyai Dzirwatul Mudhakiah di kediamannya, Gunungpati, Semarang pada tanggal 7 Agustus 2024.

Wawancara dengan Ibu Nyai Umi Ifayanti melalui chat Whatsapp pada tanggal 25-27 September 2024.

ARSIP

Dokumen Pengurus JMQH Kota Semarang 2024-2028, Data ini berdasarkan database pengurus JMQH Pusat yang tertera pada aplikasi SIMQU, diakses pada tanggal 29 Juli 2024.

Buku Panduan JMQH (*Jam'iyyah Mudārasatil Qur'an lil Hāfizāt*), Pati: 2024.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

1. **Draft Pertanyaan Wawancara dengan Anggota JMQH Kota Semarang**
   a. Bagaimana Latar belakang pendidikan dan Pengalaman sebagai hafizah?
   b. Apa motivasi bergabung di JMQH?
   c. Bagaimana anda memahami konsep gender dalam al-Qur'an?
   d. Apa saja ayat-ayat yang secara langsung maupun tidak langsung membahas tentang gender?
   e. Bagaimana menafsirkan ayat-ayat tentang peran dan hak perempuan dalam islam? Tentang ayat kepemimpinan perempuan, kesetaraan gender, kekerasan terhadap perempuan *nusyūz*?
   f. Adakah tafsir tertentu atau tokoh ulama yang menjadi rujukan dalam menafsirkan ayat tersebut? (orang tua, kyai, tokoh-tokoh tertentu)

g. Bagaimana anda mengaplikasikan ajaran al-Qur'an tentang gender dalam kehidupan sehari-hari?
h. Bagaimana ayat-ayat gender mempengaruhi pandangan dan peran anda dalam keluarga dan masyarakat?
i. Adakah tantangan dan dukungan dari keluarga dan orang sekitar atau komunitas dalam memahami dan mengaplikasikan ayat gender?
j. Bagaimana cara terbaik dan ideal untuk mencapai kesetaraan gender dalam masyarakat berdasarkan al-Qur'an?

2. Foto Wawancara



Wawancara dengan pendiri JMQH, Umi Nyai Hj. Maftuhah Minan di kediamannya Kejan Pati (9-01-2024)



Wawancara dengan Ibu Nyai Aminah, pengasuh Pondok Pesantren Al-Mubarok pada (6-08-2024)



Wawancara dengan Ibu Nyai Hanik Mutmainnah, S. Th. Di kediamannya, pada (6-08-2024)



Wawancara dengan Ibu Nyai Sitti Latifatun Ni'mah pada (24-08-2024)



Wawancara dengan Ibu Nyai UM pada (20-08-2024)



Wawancara dengan Ibu Nyai Uswatun Khoiriyyah pada (-08-2024)



Wawancara dengan Ibu Nyai Amalia Shalikhah pada 17-08-2024

3. Foto Observasi



Dokumentasi acara kegiatan empat bulanan JMQH Kota Semarang 9 Juni 2024



Dokumentasi acara selapanan JMQH Kecamatan Ngaliyan 12 Mei 2024



Majelis Utama dalam acara empat bulanan JMQH Kota Semarang 9 Juni 2024



Dokumentasi kegiatan selapanan JMQH Kecamatan Ngaliyan 12 Mei 2024

RIWAYAT HIDUP

Layyinatus Sifa, M.Ag. lahir pada 31 Juli 1989. Setelah lulus dari SD Negeri 02 Doreng Demak pada tahun 2000, penulis melanjutkan ke MTs Darul Ulum Purwogondo Kalinyamatan Jepara hingga tahun 2003, kemudian melanjutkan di almamater yang sama MA Darul Ulum Purwogondo Kalinyamatan Jepara dan lulus pada tahun 2006 serta nyantri di Pondok Pesantren Al-Hidayah Purwogondo Kalinyamata Jepara selama enam tahun (2003-2006). Penulis menyeleaikan hafalan Qur'an 30 juz dipondok tersebut.

Penulis melanjutkan studi S1 Tafsir Hadis dengan program beasisawa pada Fakultas Ushuluddin Program Khusus (FUPK) IAIN Walisongo Semarang dan lulus pada tahun 2010. Pada tahun tersebut penulis juga nyantri di Pondok Pesantren Al Hikmah dan menyelesaikan *Qira'at Sab'ah* di pondok tersebut.

Penulis kemudian lanjut studi S2 Studi al-Qur'an dan Hadis pada UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2018-2020. Setelah itu penulis mendapatkan beasiswa Program Doktoral dengan jalur tahfiz pada tahun 2020.

BIODATA DIRI:

Nama Lengkap	Layyinatus Sifa, M..Ag.
Tempat/Tgl. Lahir	Demak, 31 Juli 1989
Alamat	Perum Taman Puri Banjaran Blok E-15 RT 02 RW 18 Bringin Ngaliyan Semarang.
Jenis Kelamin	Perempuan

Hp.	081-359-826-345
Email	almadanicourse@gmail.com
Pendidikan Formal	S3 UIN Walisongo Semarang (2020-2025)
	S2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2018-2020)
	S1 IAIN Walisongo Semarang (2006-2010)
	MA Darul Ulum Purwogondo Jepara (2003-2006)
	MTs Darul Ulum Purwogondo Jepara (2000-2003)
	SD N Doreng 02 (1994-2000)
Pendidikan Non-Formal	Pondok Pesatren Al-Hidayah Purwogondo Jepara (2000-2006) Asrama FUPK Ulil Albab Semarang (2006-2010) Pondok Pesantren Al-Hikmah Pedurungan Semarang (2008-2011)
Riwayat Pekerjaan	Dosen Luar Biasa pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo (2020-Sekarang)
	Guru di SMA Islam Hidayatullah Semarang (2013-2016)
	Staf Pengajar bidang Tahfiz Ma'had Ulil Albab Semarang (2021-sekarang)
	Guru di LPK Smart n Fun Home Semarang (2010-2013)
	Guru di TPQ Ar-Rohman Kalibanteng Semarang (2008-2010)
Pengabdian	Ketua Bidang I Perum Taman Puri Banjaran Rw 18 Bringin Ngaliyan Semarang (2023-Sekarang)

	Pengurus Bidang Komunikasi dan Informasi JMQH Kota Semarang (2020-2024)
	Pengurus Bidang Komunikasi dan Informasi Fatayat NU Ranting Bringin (2023-Sekarang)
	Wakil Ketua Ikatan Hafizah Fatayat (IHF) NU Kecamatan Ngaliyan (2024-Sekarang)
	Pembina Majlis Taklim An-Nur Perum Taman Puri Banjaran Bringin Ngaliyan Semarang (2023-Sekarang)

KARYA TULIS

Laporan Akademis:

No	Judul	Keterangan	Penerbit dan Tahun
1	*Respons Hafizah JMQH (Jam'iyyah Mudārasatil Qur'ān lil Ḥāfiẓāt) Kota Semarang Terhadap Ayat-Ayat Gender*	Penulis Tunggal	Disertasi Doktoral UIN Walisongo, 2024
2	*Nilai-Nilai Feminisme Kisah-Kisah Perempuan dalam Al-Qur'an*	Penulis Tunggal	Tesis Magister UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019
3	*Musdah Mulia's Interpretation on Polygamy Verses*	Penulis Tunggal	Skripsi IAIN Walisongo Semarang

Artikel Jurnal:

No	Judul	Keterangan	Penerbit dan Tahun
1	"Ghibah Dalam Entertainment Perspektif Hadis; Apilaksi Teori Double Movement Fazlur Rahman", (Jurnal Kontemplasi, 2019).	Penulis Pertama	Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin, 2019. Link: http://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=1290859&val=8302&title=GHIBAH%20DALAM%20ENTERTAINMENT%20PERSPEKTIF%20HADIS%20APLIKASI%20TEORI%20DOUBLE%20MOVEMENT%20FAZLUR%20RAHMAN
2	"Intertekstualitas Hukuman Bagi LGBT dalam Al-Qur'an dan Hadis Perspektif Semiotika Julia Kristeva"	Penulis Pertama	Jurnal Syariati: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hukum, 2021. Link jurnal: https://ojs.unsiq.ac.id/index.php/syariati/article/view/2109/1352

3	"Nilai Feminisme Kisah Perempuan dalam Al-Qur'an"	Penulis Pertama	Jurnal Buana Gender: Jurnal Studi Gender dan Anaka, 2019. Link jurnal: https://oldjournal.iainsurakarta.ac.id/index.php/buana-gender/article/view/1851/569
4	"Implementasi Paradigma Antroposentris dalam Kajian Ilmu Kalam"	Penulis Kedua	Jurnal Kontemplasi, 2022. Link jurnal: *https://ejournal.uinsatu.ac.id/index.php/kon/article/view/7244/2147*
5	"Flexing Culture from Qur'anic Perspective; Between Lifestyle and the Principle of Tawhid"	Penulis Pertama	Jurnal Tajdid, 2023. Link: https://tajdid.uinjambi.ac.id/index.php/tajdid/article/view/609