

**REINTERPRETASI PENAFSIRAN IBNU KATSIR TERHADAP
AYAT-AYAT GENDER DENGAN PENDEKATAN
*QIRA'AH MUBADALAH***

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Guna Memperoleh Gelar Magister
dalam Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

ENDAH FITRIANINGSIH

NIM: 2104028003

**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG**

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Endah Fitrianiingsih**

NIM : 2104028003

Judul Penelitian : **Reinterpretasi Penafsiran Ibnu Katsir terhadap Ayat-
ayat Gender dengan Pendekatan *Qira'ah Mubadalah***

Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**REINTERPRETASI PENAFSIRAN IBNU KATSIR TERHADAP AYAT-
AYAT GENDER DENGAN PENDEKATAN *QIRA'AH MUBADALAH***

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

Semarang, 12 Januari 2023

Pembuat Pernyataan,



Endah Fitrianiingsih

NIM: 2104028003

PENGESAHAN



KEMENTERIAN AGAMA
PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
Jl. Prof.Dr.Hamka Semarang 50189 Telp. (024)-760129
Website : www.fuhum.walisongo.ac.id, E-mail : fuhum@walisongo.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Endah Fitrianiingsih**
NIM : 2104028003
Judul : **Reinterpretasi Penafsiran Ibnu Katsir terhadap Ayat-ayat
Gender dengan Pendekatan *Qira'ah Mubadalah***

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada **18 Januari 2023** dan layak
dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan

Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad,
M.Ag.
NIP. 19720315 199703 1002
Ketua/Penguji
Dr. H. Moh Nor Ichwan, M.Ag.
NIP. 19700121 199703 1002
Sekretaris/Penguji
H. Sukendar, M.Ag., MA., Ph.D.
NIP. 19740809 199803 1004
Penguji
Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag.
NIP. 19720709 199903 1002
Penguji
Dr. Zainul Adzfar, M.Ag
NIP. 19730826 200212 1002
Penguji

Tanggal Tanda Tangan

20/2 2023
16/2 2023
16/2 2023
16/2 2023
16/2 2023

NOTA PEMBIMBING

NOTA PEMBIMBING

Semarang, Januari 2023

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu'alaikum wr. wb.

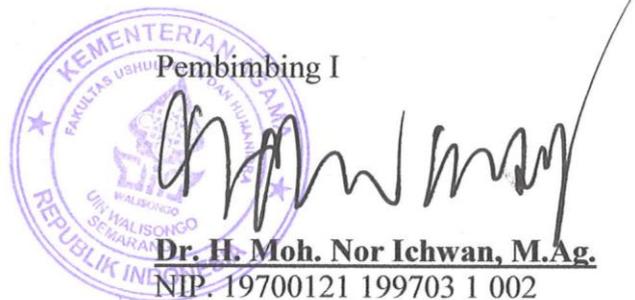
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Endah Fitrianiingsih**
NIM : 2104028003
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **Reinterpretasi Pemikiran Ibnu Katsir terhadap Ayat-ayat Gender dengan Pendekatan *Qira'ah Mubadalah***

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diajukan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing I



Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag.
NIP. 19700121 199703 1 002

NOTA PEMBIMBING

NOTA PEMBIMBING

Semarang, Januari 2023

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu'alaikum wr. wb.

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

Nama : **Endah Fitrianiingsih**
NIM : 2104028003
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **Reinterpretasi Pemikiran Ibnu Katsir terhadap Ayat-
ayat Gender dengan Pendekatan *Qira'ah Mubadalah***

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diajukan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing II

Sukendar, M.Ag., MA., Ph.D.
NIP. 19740809 199803 1004

ABSTRAK

Reinterpretasi perlu dilakukan terhadap teks-teks keagamaan yang ditafsirkan secara bias, khususnya al-Qur'an dan al-Hadits. Sebab, keduanya merupakan pedoman hidup masyarakat muslim, yang juga dijadikan sebagai sumber hukum. Al-Qur'an merupakan otoritas hukum tertinggi yang menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan. Dengan adanya reinterpretasi tersebut, maka akan diperoleh paradigma masyarakat yang adil gender.

Penelitian ini bermaksud untuk melakukan kritik (membaca ulang, menelaah, mengevaluasi) penafsiran Ibnu Katsir, khususnya terhadap ayat-ayat gender yang meliputi asal-usul penciptaan perempuan, kesaksian dan kewarisan perempuan yang dinilai setengah laki-laki, poligami, kepemimpinan perempuan, dan kenabian. Penelitian ini disajikan dalam studi kepustakaan (*library research*) dengan data primer Tafsir Ibnu Katsir (*al-Qur'an al-'Adzim*). Sementara literatur-literatur terkait diskursus ini menjadi sumber sekunder bagi penelitian ini. Data-data yang diperoleh akan disajikan dalam bentuk deskriptif-analitis.

Penelitian ini menemukan bahwa produk penafsiran Ibnu Katsir cenderung bias gender. Produk-produk interpretasi Ibnu Katsir yang berkaitan dengan persoalan-persoalan perempuan belum mampu memenuhi keadilan gender dan tuntutan partisipasi perempuan. Namun, oleh masyarakat Islam cenderung *taken for granted* terhadap penafsiran Ibnu Katsir. Untuk melihat apa yang melatarbelakangi interpretasi Ibnu Katsir yang bias gender, penelitian ini menerapkan hermeneutika Gadamer sebagai pisau analisis. Ditemukan bahwa pada penafsiran Ibnu Katsir dipengaruhi oleh beberapa *condition of possibility*. Atas penafsiran Ibnu Katsir yang bias gender, penulis melakukan reinterpretasi dengan pendekatan *qira'ah mubadalah*. Dengan perspektif *qira'ah mubadalah* ditemukan makna baru bahwa dua banding satu pada kasus kesaksian dan kewarisan perempuan merupakan sesuatu yang kontekstual dan fungsional, sehingga pada kasus ini diperoleh perbandingan yang sama yaitu satu banding satu antara laki-laki dan perempuan; pada ayat tentang asal-usul penciptaan perempuan, diperoleh makna baru bahwa laki-laki diciptakan dari unsur yang sama; pada ayat tentang poligami, monogami lebih diutamakan sebagai solusi, sebab laki-laki dan perempuan keduanya dituntut untuk memiliki komitmen dan kesetiaan untuk mempertahankan kesetiaan monogami; ayat tentang kepemimpinan, ditemukan gagasan baru bahwa tanggung jawab yang dapat diemban oleh baik laki-laki maupun perempuan yang memiliki kemampuan dan kapasitas dalam menjalankan tanggung jawab; serta ayat tentang kenabian, jika dibaca dengan perspektif *mubadalah*, maka dapat dikatakan bahwa ada nabi perempuan.

Kata Kunci: *Qira'ah Mubadalah, Ibnu Katsir, Gender, Bias*

ABSTRACT

Reinterpretation needs to be done on religious texts that are interpreted biasedly, especially the Koran and al-Hadith. This is because both are guidelines for the life of Muslim society, which are also used as sources of law. The Qur'an is the highest legal authority that upholds the values of equality. With this reinterpretation, a gender-just society paradigm will be obtained.

This study intends to criticize (re-read, examine, evaluate) the interpretation of Ibn Kathir, especially on gender verses which cover the origins of the creation of women, the testimony and inheritance of women who are considered half men, polygamy, female leadership, and prophethood. This research is presented in a literature study (library research) with primary data from Tafsir Ibnu Katsir (*al-Qur'an al-'Adzim*). While the literature related to this discourse is a secondary source for this research. The data obtained will be presented in a descriptive-analytical form.

This study found that the product of Ibn Kathir's interpretation tends to be gender biased. The products of Ibnu Katsir's interpretation related to women's issues have not been able to meet gender justice and the demands of women's participation. However, the Islamic community tends to be taken for granted towards the interpretation of Ibn Kathir. To see what is behind the gender-biased interpretation of Ibnu Katsir, this study applies Gadamer's hermeneutics as an analytical tool. It was found that the interpretation of Ibn Kathir was influenced by several conditions of possibility. Regarding the gender biased interpretation of Ibnu Katsir, the author reinterprets it using the *qira'ah mubadalah* approach. With the perspective of *qira'ah mubadalah*, a new meaning is found that two to one in the case of women's testimony and inheritance is something contextual and functional, so that in this case the same ratio is obtained, namely one to one between men and women; in the verse about the origin of the creation of women, a new meaning is obtained that men were created from the same elements; in the verse on polygamy, monogamy is preferred as a solution, because men and women are both required to have commitment and loyalty to maintain monogamous loyalty; verses on leadership, a new idea was found that responsibilities can be carried out by both men and women who have the ability and capacity to carry out responsibilities; as well as verses about prophethood, if read from the perspective of *mubadalah*, then it can be said that there were female prophets.

Keywords: *Qira'ah Mubadalah, Ibnu Katsir, Gender, Bias*

خلاصة

يجب إعادة تفسير النصوص الدينية التي يتم تفسيرها بطريقة منحازة ، وخاصة القرآن والحديث . وذلك لأن كلاهما يمثل مبادئ توجيهية لحياة المجتمع الإسلامي ، والتي تستخدم أيضًا كمصادر للتشريع . القرآن هو أعلى سلطة شرعية تؤيد قيم المساواة . مع إعادة التفسير هذه ، سيتم الحصول على نموذج مجتمع عادل بين الجنسين .

تهدف هذه الدراسة إلى نقد إعادة قراءة ، فحص ، تقييم (تفسير ابن كثير ، لا سيما آيات النوع الاجتماعي التي تشمل أصول خلق المرأة ، وشهادة المرأة ووراثتها ، وتعدد الزوجات ، وتعدد الزوجات . القيادة النسائية والنبوة . هذا البحث مقدم في دراسة أدبية) بحث في المكتبات . (مع البيانات الأولية لتفسير ابن كثير (القرآن العظيم .) في حين أن الأدبيات المتعلقة بهذا الخطاب هي مصدر ثانوي لهذا البحث . سيتم تقديم البيانات التي تم الحصول عليها في شكل وصفي تحليلي .

وجدت هذه الدراسة أن نتائج تفسير ابن كثير يميل إلى التحيز الجنساني . لم تكن منتجات تفسير ابن كاتسير المتعلقة بقضايا المرأة قادرة على تلبية العدالة بين الجنسين ومتطلبات مشاركة المرأة . ومع ذلك ، فإن المجتمع الإسلامي يميل إلى أن يكون مفروغا منه تجاه تفسير ابن كثير . لمعرفة السبب وراء التفسير المتحيز للجنس لابن قطير ، تطبق هذه الدراسة تأويلات جادامير كأداة تحليلية . وجد أن تفسير ابن كثير قد تأثر بعدة شروط للاحتمال . فيما يتعلق بالتفسير المتحيز للجنس لابن كثير ، أعاد المؤلفون تفسيره باستخدام نهج القرعة المبلين . من منظور قراءة مبادلة ، وجد معنى جديد أن اثنين إلى واحد في حالة شهادة المرأة والميراث هو أمر سياقي ووظيفي ، بحيث يتم الحصول على نفس النسبة في هذه الحالة ، أي واحد إلى واحد بين رجال ونساء ؛ في الآية التي تتحدث عن أصل خلق المرأة ، نشأ معنى جديد مفاده أن الرجال خلقوا من نفس العنصر ؛ في الآية التي تتحدث عن تعدد الزوجات ، يفضل الزواج الأحادي كحل ، لأن الرجل والمرأة مطالبان بالالتزام والولاء للحفاظ على الولاء الأحادي ؛ آيات عن القيادة ، تم العثور على فكرة جديدة أن المسؤوليات يمكن أن يتحملها كل من الرجال والنساء الذين لديهم القدرة والقدرة على القيام بالمسؤوليات ؛ وكذلك الآيات عن النبوة ، إذا قرأت من منظور المبيلة ، فيمكن القول أنه كانت هناك نبيات .

الكلمات المفتاحية: القرعة المبيلة ، ابن كثير ، الجنس ، الانحياز

TRANSLITERASI

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Šā'	š	es (dengan titik di atas)
ج	Jīm	j	je
ح	Ḥā'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dāl	d	de
ذ	Ẓāl	ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	Rā'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sīn	s	es
ش	syīn	sy	es dan ye
ص	ṣād	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍād	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭā'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓā'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge

ف	fā'	f	ef
ق	qāf	q	qi
ك	kāf	k	ka
ل	lām	l	el
م	mīm	m	em
ن	nūn	n	en
و	wāw	w	w
هـ	hā'	h	ha
ء	hamzah	ﺀ	apostrof
ي	yā'	Y	Ye

B. Vokal Pendek dan Penerapannya

-----◌-----	Fatḥah	ditulis	A
-----◌-----	Kasrah	ditulis	i
-----◌-----	Ḍammah	ditulis	u

فَعَلَ	Fatḥah	ditulis	<i>fa'ala</i>
ذُكِرَ	Kasrah	ditulis	<i>zūkira</i>
يَذْهَبُ	Ḍammah	ditulis	<i>yazhabu</i>

C. Vokal Panjang

1. fathah + alif	ditulis	<i>ā</i>
جاهلية	ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2. fathah + ya' mati	ditulis	<i>ā</i>
تنسي	ditulis	<i>tansā</i>
3. Kasrah + ya' mati	ditulis	<i>ī</i>

كريم	ditulis	<i>karīm</i>
4. Dammah + wawu mati	ditulis	<i>ū</i>
فروض	ditulis	<i>furūd</i>

D. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf Qamariyyah maka ditulis dengan menggunakan huruf awal “al”

القرآن	ditulis	<i>Al-Qur’ān</i>
القياس	ditulis	<i>Al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis sesuai dengan huruf pertama Syamsiyyah tersebut

السماء	ditulis	<i>As-Samā’</i>
الشمس	ditulis	<i>Asy-Syams</i>

E. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya

ذوالفروض	ditulis	<i>Żawi al-furūd</i>
أهل السنة	ditulis	<i>Ahl as-sunnah</i>

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih Lagi Maha Penyayang bahwa segala rahmat, hidayah dan inayah-Nya serta keberkahan nikmat Iman dan Islam, maka penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat serta salam tidak lupa terlantunkan kepada Nabi Agung, Nabi Akhir Zaman, Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan para sahabat yang senantiasa mendampingi perjuangan beliau menapaki jalan sukar serta mendaki. Semoga bukan hanya kita yang mengakuinya sebagai Nabi, namun kita juga diakui sebagai umatnya.

Tesis berjudul REINTERPRETASI PEMIKIRAN IBNU KATSIR TERHADAP AYAT-AYAT GENDER DENGAN PENDEKATAN *QIRA'AH MUBADALAH* disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar strata dua (S1) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan tesis ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan tesis ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan banyak terima kasih kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M. Ag, selaku penanggung jawab penuh terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
2. Dr. H. Hasyim Muhammad, M. Ag, sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang telah merestui pembahasan tesis ini.
3. Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag. dan Dr. H. Ahmad Tajuddin Arafat, M.S.I., selaku Ketua dan Sekretaris Jurusan Program Studi Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Walisongo Semarang.

4. Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag. dan Sukendar, M.Ag., MA., Ph.D., selaku Dosen Pembimbing I dan II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan tesis ini.
5. Para Dosen Fakultas Ushuludin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang telah membekali berbagai pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan tesis.
6. Keluarga tercinta khususnya bagi kedua orang tua penulis, Bapak Markani dan Ibu Marminah yang telah membimbing dari kecil senantiasa memberikan cinta dan do'a untuk anak-anaknya, semoga Allah selalu mencurahkan maghfiroh, rahmat dan hidayahnya di dunia dan akhirat kepada beliau berdua. Dua adik tercinta saya yang selalu memberikan do'a, dukungan dan cinta. Semua teman seperjuangan, sahabat dan berbagai pihak yang secara langsung maupun tidak langsung telah membantu, baik dukungan moral maupun material dalam penyusunan tesis. Semoga Allah membalas kebaikan mereka semua dengan sebaik-baiknya balasan.

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

Semarang, 12 Januari 2023
Penulis

Endah Fitriarningsih
NIM: 2104028003

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PENGESAHAN	iii
NOTA PEMBIMBING	vi
ABSTRAK	viii
TRANSLITERASI.....	viii
KATA PENGANTAR	xii
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	17
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	18
1. Tujuan Penelitian.....	18
2. Manfaat Penelitian.....	18
D. Kajian Pustaka.....	19
E. Metode Penelitian.....	22
1. Jenis Penelitian	22
2. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data	23
3. Metode Pengumpulan Data	23
4. Metode Analisis Data	23
F. Sistematika Pembahasan	24
BAB II KONSEP GENDER, KRITIK TAFSIR DAN <i>QIRA'AH MUBADALAH</i> 26	
A. Definisi Gender dan Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an	26
1. Definisi Gender	26
2. Konsep Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an.....	28
B. Pengertian dan Sejarah Kritik Tafsir.....	45
1. Pengertian Kritik Tafsir.....	45
2. Sejarah Kritik Tafsir	49
C. <i>Qira'ah Mubadah</i> sebagai Pendekatan Kritik Tafsir	52
1. Definisi <i>Mubadalah</i>	52
2. Cara Kerja <i>Qira'ah Mubadalah</i>	53

BAB III IBNU KATSIR DAN PENAFSIRANNYA TERHADAP AYAT-AYAT GENDER	58
A. Biografi Ibnu Katsir	58
1. Riwayat Hidup Ibnu Katsir.....	58
2. Pendidikan dan Karier Intelektual Ibnu Katsir	59
3. Karya-karya Intelektual Ibnu Katsir	62
B. Kitab Tafsir al-Qur'an al-Adzim.....	63
1. Latar Belakang Penulisan	63
2. Sistematika Penulisan.....	64
3. Metode Penafsiran	65
4. Corak Penafsiran	67
5. <i>Israiliyyat</i> dalam Tafsir al-Qur'an al-'Adzim	67
C. Penafsiran Ibnu Katsir terhadap Ayat-ayat Bias Gender	69
1. Asal-usul Penciptaan Perempuan	69
2. Kesaksian.....	71
3. Kewarisan.....	74
4. Poligami.....	78
5. Kepemimpinan	83
6. Kenabian.....	85
BAB IV <i>QIRA'AH MUBADALAH</i> SEBAGAI METODE REINTERPRETASI ATAS PENAFSIRAN AYAT-AYAT GENDER.....	87
A. Bias Gender: Penafsiran Ibnu Katsir terhadap Ayat-ayat Gender	87
B. Implikasi Penafsiran Bias Gender Ibnu Katsir terhadap Peran Perempuan	97
C. <i>Qira'ah Mubadalah</i> sebagai Reinterpretasi terhadap Penafsiran Ibnu Katsir atas Ayat-ayat Gender.....	100
D. Kelemahan <i>Qira'ah Mubadalah</i>	113
BAB V PENUTUP.....	114
A. Kesimpulan	114
B. Saran.....	115
DAFTAR PUSTAKA	116
GLOSARIUM	120
INDEKS	122

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Reinterpretasi perlu dilakukan terhadap teks-teks keagamaan yang ditafsirkan secara bias, khususnya al-Qur'an dan al-Hadits. Sebab, keduanya merupakan pedoman hidup masyarakat muslim, yang juga dijadikan sebagai sumber hukum. Al-Qur'an merupakan otoritas hukum tertinggi yang menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan. Dengan adanya reinterpretasi tersebut, maka akan diperoleh paradigma masyarakat yang adil gender.¹

Diskursus mengenai gender tidak akan pernah surut untuk diperbincangkan. Wacana ini akan terus mengalami perkembangan sepanjang kehidupan manusia. Bahkan, perihal gender ini berpotensi dapat memicu terjadinya konflik dan perubahan sosial. Penyebab terjadinya hal tersebut adalah karena adanya sistem patriarki yang terus mengakar dan meluas ke berbagai lini masyarakat. Selain itu, perempuan juga menjadi tempat diskriminasi akibat dari sistem tersebut. Perempuan terjebak pada posisi yang sangat tidak diuntungkan, baik secara kultural maupun struktural, bahkan secara ekologis.² Demikian pula dalam kajian penafsiran al-Qur'an yang terus mengalami perkembangan dinamis seiring dengan kondisi zaman dan peradaban manusia. Sebab, masyarakat muslim telah memaknai al-Qur'an sebagai *hudan li an-nas* (petunjuk bagi manusia) serta dinamis dalam merespons problematika umat termasuk dalam persoalan relasi antara laki-laki dan perempuan.³

Dalam benak masyarakat muslim, telah melekat sebuah stigma yang tidak bisa dihilangkan bahwa kaum laki-laki dipandang lebih superior daripada perempuan, baik secara biologis maupun psikis. Hal ini

¹ Akrimi Matswah, "Reinterpretasi Ayat-Ayat Tentang Relasi Gender Dalam Keluarga," *Suhuf* 2, no. 2 (2014): 305.

² Abdullah M. Amin, *Islam Dan Problem Gender* (Yogyakarta: Aditya Media, 2000), 25.

³ Waryono Abdul Ghofur, *Strategi Qur'ani* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 7.

mengakibatkan perempuan ditempatkan pada posisi yang inferior.⁴ Selain itu, ada adagium yang sering terdengar dan diucapkan oleh masyarakat bahwa perempuan lebih rendah dan lebih lemah dibandingkan dengan laki-laki. Perempuan dianggap tidak setara dengan laki-laki. Secara kodrati, perempuan telah terhalangi karena fungsi-fungsi yang berkaitan dengan fisiknya. Berbeda halnya dengan laki-laki yang tidak dihalangi oleh apapun, laki-laki memiliki keunggulan yang lebih atas sifat yang melekat dalam dirinya.⁵

Secara historis-kultural, tradisi patriarki di atas telah menyebar ke seluruh bagian dan belahan dunia. Termasuk di Arab tempat turunnya al-Qur'an. Bahkan pada masa sebelum Islam, yaitu masa Jahiliyah, perempuan mengalami perlakuan yang lebih diskriminatif yang dianggap tidak lebih berharga daripada hewan ternak. Sejarah menunjukkan bahwa jika ada bayi perempuan dilahirkan pada masa itu, kebanyakan masyarakat Arab cenderung memilih membunuhnya daripada membiarkannya hidup.⁶

Stigma di atas juga menghinggapikan kalangan mufassir, sehingga ada banyak mufassir, baik klasik maupun modern yang dalam meinterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an cenderung bias gender.⁷ Adapun penafsiran bias gender merupakan bentuk penafsiran yang secara mutlak memosisikan perempuan sebagai makhluk yang inferior, marjinal, dan subordinat. Sedangkan laki-laki dinilai sebaliknya. Laki-laki dianggap sebagai seseorang yang unggul, memiliki kekuasaan untuk memimpin dan mengatur, serta mendikte segala aktivitas perempuan.⁸

Padahal, misi utama penurunan al-Qur'an adalah untuk melepaskan manusia dari belenggu penindasan dan diskriminasi. Secara substansial, ajaran Islam menegaskan bahwa Allah SWT tidak membedakan antara

⁴ Saifuddin and Wardani, *Tafsir Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 1.

⁵ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryanto (Yogyakarta: LKiS, 2003), 45.

⁶ Asghar Ali Engineer, *Tafsir Perempuan* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 51.

⁷ Saifuddin and Wardani, *Tafsir Nusantara*, 1.

⁸ Shinta Nurani, "Implikasi Tafsir Klasik Terhadap Subordinasi Gender: Perempuan Sebagai Makhluk Kedua," *Muwazah* 7, no. 2 (2015): 133.

laki-laki dan perempuan. Sehingga apabila ada produk interpretasi yang condong kepada nilai ketidakadilan, maka perlu adanya reinterpretasi atau penafsiran kembali agar menghasilkan produk tafsir yang serasi dengan misi pokok al-Qur'an yang ramah terhadap perempuan.⁹

Al-Qur'an juga menjunjung tinggi nilai dasar yang mempertimbangkan amal perbuatan yang dilakukan oleh perempuan adalah sama persis sebagaimana perhitungan terhadap laki-laki. Amal baik yang dilakukan oleh perempuan akan mengantar mereka pada penghargaan atau apresiasi baik di dunia, maupun di akhirat kelak. Sama persis sebagaimana apresiasi yang diberikan kepada laki-laki atas amal baik yang mereka lakukan, tanpa perbedaan sama sekali.¹⁰ Islam telah memuliakan perempuan. Islam juga sangat menghargai perempuan dalam segala aspek kehidupannya serta menjunjung tinggi hak-haknya.¹¹

Menurut Nasaruddin Umar, di antara penyebab adanya penafsiran yang bias gender adalah (1) perbedaan antara gender dan seks dalam pengertian peran perempuan dan laki-laki yang belum dipahami secara komprehensif; (2) adanya pengaruh riwayat-riwayat *isra'iliyyat* yang meluas di wilayah Timur Tengah; (3) selama ini, metode penafsiran yang digunakan oleh mufassir masih mengacu pada pendekatan tekstual, bukan kontekstual; (4) kuatnya pengaruh metode tafsir *tahlili* (analitis) daripada metode *maudhu'i* (tematis) di kalangan masyarakat, hal ini menyebabkan kurangnya nilai obyektifitas tafsir terhadap ayat-ayat tentang gender; (5) mufassir atau pembaca al-Qur'an tidak objektif dalam meinterpretasikan ayat-ayat gender karena dipengaruhi oleh persepektif lain, sehingga seakan-akan al-Qur'an lebih berpihak kepada laki-laki dan melanggengkan budaya patriarki. Serta kemungkinan bahwa mufassir hanya membaca ayat-ayat

⁹ Zaitunah Shubhan, "Gender Dalam Tinjauan Tafsir," *Kafa'ah: Jurnal of Gender Studies* 2 (2012): 2.

¹⁰ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 57.

¹¹ Zaitunah Shubhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 41.

gender secara parsial, sehingga mufassir tidak memperoleh pemahaman yang utuh mengenai gender.¹²

Ayat-ayat al-Qur'an secara tegas menyuarakan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Namun, banyak para mufassir dan beberapa kalangan yang masih terkesan emansipatoris dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Adapun ayat-ayat al-Qur'an yang dipahami secara bias adalah ayat-ayat tentang asal-usul penciptaan perempuan, kesaksian dan kewarisan perempuan yang dinilai setengah dari laki-laki, kepemimpinan, serta kenabian.

Adapun salah satu mufassir yang menafsirkan ayat-ayat di atas dengan bias gender adalah Ibnu Katsir. Seorang ulama yang memiliki nama lengkap Imam al-Din Abu al-Fida Ismail Ibn Amar Ibn Katsir Ibn Zara' al-Bushra al-Dimasqy dan dikenal sebagai *al-Hafidz*, *Hujjah al-Muhaddits*, *al-Mu'arrikh*, dan *al-Mufassir*¹³ ini memiliki pandangan yang terkesan 'dikotomis' terhadap perempuan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Dalam kitab Tafsir *al-Qur'an al-'Adzim*, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa pada ayat *wa istasyhiduu syahiidaini min rijaalikum* adalah sebuah perintah untuk mendatangkan dua orang saksi dari kalangan laki-laki. Tujuannya adalah untuk menambah validitas atau kekuatannya. Sebagaimana dijelaskan dalam potongan ayat selanjutnya *fa in lam yakuunaa rajulaini fa rajulun wa imra'ataani* bahwa apabila tidak ada dua orang laki-laki, maka bisa digantikan dengan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan. Kemudian, Ibnu Katsir juga menambahi bahwa penetapan ini hanya berlaku untuk perkara yang berkaitan dengan harta dan hal-hal yang diperhitungkan sebagai kekayaan. Selain itu, Ibnu Katsir juga menambahi alasan mengapa dua perempuan menempati kedudukan satu laki-laki adalah karena perempuan memiliki akal yang lemah.¹⁴

¹² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta Selatan: Paramadina, 2011), 285.

¹³ Al-Qattan Manna' Khalil, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2012), 527.

¹⁴ Al-Dimasyqi Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), 564 Jilid I.

Untuk memperkuat pendapat tersebut, Ibnu Katsir menyebutkan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab shahihnya, dari Abu Hurairah, Nabi Muhammad SAW bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ، فَإِنِّي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ"، فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ: وَمَا لَنَا - يَا رَسُولَ اللَّهِ - أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ (١٧)؟ قَالَ: "تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَغْلَبَ لِيذِي لُبٍ مِنْكُمْ". قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا نُفْصَانُ الْعَقْلِ وَالِدِينِ؟ قَالَ: "أَمَّا نُفْصَانُ عَقْلِهَا فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ، فَهَذَا نُفْصَانُ الْعَقْلِ، وَتَمَكُّثُ اللَّيَالِي "لَا تُصَلِّي، وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ، فَهَذَا نُفْصَانُ الدِّينِ"

Riwayat di atas, merupakan percakapan antara Rasulullah SAW dengan para *shahabiyah* pada waktu hari raya Idul Fitri atau Idul Adha. Ketika memasuki masjid, Rasulullah SAW bertemu dengan para perempuan lalu mengatakan agar para perempuan tersebut memperbanyak sedekah dan istighfar, agar mereka tidak masuk ke dalam neraka. Sebab, Rasulullah SAW pernah diperlihatkan banyak perempuan yang masuk ke dalam neraka. Para *shahabiyah* pun terkejut dan bertanya alasannya. Rasulullah SAW pun menjelaskan bahwa alasannya adalah karena kebanyakan perempuan banyak menyumpahi dan tidak bersyukur kepada suami. Rasulullah SAW juga menjelaskan bahwa maksud kurang akal adalah kesaksian dua orang perempuan sama dengan kesaksian seorang laki-laki, dan yang dimaksud dengan kurang agama adalah karena haid dan nifas, seorang perempuan tidak melaksanakan shalat dan berpuasa beberapa waktu.¹⁵

¹⁵ Ibid., 564–565 Jilid I.

Hasil penafsiran di atas seringkali dijadikan oleh beberapa kalangan masyarakat sebagai asumsi dasar superioritas laki-laki atas perempuan. Yaitu perempuan sebagai penghuni neraka paling banyak, perempuan sebagai kurang akal dan agama.¹⁶

Selain ayat tentang kesaksian pada QS. al-Baqarah [2]: 282, ayat lain yang ditafsirkan oleh Ibnu Katsir secara bias gender adalah ayat tentang asal-usul penciptaan perempuan. Ayat yang sering digunakan sebagai dalilnya adalah QS. al-Nisa' [4]: 1. Menurut Ibnu Katsir, ayat يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً merupakan seruan Allah SWT kepada hamba-Nya agar bertakwa kepada-Nya. Yaitu dengan beribadah kepada Allah SWT yang tidak ada sekutu bagi-Nya. Lalu, Ibnu Katsir juga menyebutkan tentang kekuasaan Allah SWT yang telah menciptakan manusia dari jiwa yang satu, yaitu Adam. Lalu, dari jiwa yang satu itu (*nafs waahidah*) diciptakan pasangannya atau istrinya (*zaujahaa*), yaitu Hawa. Selain itu, Ibnu Katsir juga menyebutkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam bagian kiri. Dikisahkan pada waktu itu, tatkala Adam sedang terlelap, kemudian terbangun. Adam mendapati seorang perempuan yaitu Hawa yang mempesona dirinya. Lalu muncul rasa kasih dan sayang di antara keduanya.¹⁷

Kemudian, Ibnu Katsir juga mengutip sebuah riwayat hadits sebagai berikut:

إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسْرَتُهُ، وَإِنْ اسْتَمْتَعَتْ بِهَا اسْتَمْتَعَتْ بِهَا وَفِيهَا عِوَجٌ

Riwayat di atas mengisyaratkan bahwa sesungguhnya penciptaan perempuan itu berasal dari tulang rusuk yang bagian paling atas adalah bagian yang paling bengkok. Jika seseorang memaksakan untuk meluruskannya, maka ia akan mematahkannya. Tetapi, jika ia bersenang-

¹⁶ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 277.

¹⁷ Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, 227.

senang dengannya, maka bersenang-senanglah dengannya, sedangkan padanya terdapat kebengkokan.¹⁸

Berdasarkan penafsiran yang bias di atas, muncul paradigma dikotomis menimbulkan pemahaman bahwa pasangan atau istri Nabi Adam (Siti Hawa) diciptakan dari tulang rusuk sebelah kiri bagian belakang yang bengkok. Sehingga muncul perspektif bahwa perempuan itu memiliki sifat bengkok atau tidak lurus.

Selain dua kasus di atas, ada pula ayat lain yang selalu ditafsirkan dengan bias gender adalah ayat tentang kenabian. Pendapat mayoritas ulama menyatakan bahwa tidak ada nabi perempuan. Dalil yang sering digunakan adalah QS. Yusuf [12]: 109 yang berbunyi *wa maa arsalnaa min qablika illaa rijaalan nuuhii ilaihim min ahli alquraa*. Dalam kitab tafsirnya, Ibnu Katsir –dengan mengutip pendapat mayoritas ulama– menjelaskan bahwa Allah SWT mengutus para Rasul-Nya dari kalangan laki-laki, bukan kalangan perempuan. Lebih tegas lagi, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa Allah tidak memberi wahyu kepada perempuan, khususnya wahyu yang berisi tentang syari’at.¹⁹

Tetapi, selain itu, Ibnu Katsir juga menyebutkan pendapat ulama yang berpendapat bahwa Sarah, Maryam, dan ibu Musa adalah Nabi dari kalangan perempuan. Menanggapi hal tersebut, Ibnu Katsir mengajukan pertanyaan bahwa jika kenabian dikaitkan dengan derajat kemuliaan yang tinggi, maka mereka termasuk Nabi. Namun, untuk memasukkan mereka ke dalam golongan Nabi apakah cukup dengan derajat itu? Ibnu Katsir juga mengutip pendapat Syaikh Abu al-Hasan ‘Ali bin Isma’il al-Asy’ari, bahwa tidak ada di antara kaum perempuan yang menjadi Nabi, tetapi di antara mereka terdapat perempuan-perempuan *shiddiqah* seperti yang termaktub dalam QS. al-Maidah [5]: 75.²⁰

¹⁸ Ibid., 228 Jilid IV.

¹⁹ Ibid., 467 Jilid IV.

²⁰ Ibid. Jilid IV.

Ketiga kasus di atas merupakan bentuk penafsiran Ibnu Katsir yang sampai hari ini dijadikan sebagai dalil-dalil keagamaan. Akibatnya, masyarakat muslim hidup dalam belenggu prinsip patriarki, di mana peran laki-laki dipandang lebih unggul dibandingkan perempuan. Perempuan tidak memiliki akses kebebasan dalam mengembangkan potensi dan eksistensinya, karena masifnya anggapan bahwa laki-laki memiliki potensi yang lebih memadai dan lebih ideal dibandingkan perempuan. Selain itu, perempuan menjadi korban tindakan kekerasan karena adanya otoritas teks keagamaan bias gender yang melanggengkan sistem patriarki yang memarginalkan perempuan.²¹

Pada kenyataannya, masyarakat Islam cenderung *taken for granted* terhadap penafsiran Ibnu Katsir di atas. Di samping itu, uraian di atas menunjukkan adanya interpretasi yang bias atas teks-teks yang berkaitan dengan gender. Hasil penafsiran yang bias gender tersebut melahirkan pertanyaan besar yaitu tentang apa yang terjadi pada era klasik sehingga Ibnu Katsir yang hidup pada masa itu, dapat menghasilkan produk tafsir yang terkesan bias gender. Apakah lahirnya interpretasi yang bias dilatarbelakangi oleh *condition of possibility* (kondisi-kondisi kemungkinan)? Mengingat bahwa sebuah pemahaman lahir dari dialektika *condition of possibility* yang melingkupi seorang *reader* atau mufassir. Hal ini berarti hasil interpretasi seorang mufassir tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan lahir dalam lingkup realitas yang begitu kompleks.²²

Dengan *condition of possibility*, seorang *reader* dapat memahami teks. Menurut Hans Geor Gadamer, seorang filosof terkemuka asal Jerman, dalam proses memahami sebuah teks, dipengaruhi oleh beberapa *condition of possibility*. Di antaranya adalah *historical effected* (keterpengaruhannya sejarah), *pre-understanding* (pra-pemahaman) dan *fusion of horizon*. Lebih

²¹ Mayola Andika, "Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Memahami Relasi Laki-Laki Dan Perempuan," *Musawa* 17, no. 2 (2018): 138.

²² Azhari Andi, "Analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer Terhadap Distingsi Interpretasi Kisah Zabih Dalam Tafsir Muqatil Dan Tafsir Ibnu Katsir" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019), 7.

lanjut, Gadamer mengemukakan bahwa sebuah produk interpretasi sangat dipengaruhi oleh konteks hermeneutik yang meliputi seorang mufassir. Adapun konteks hermeneutik yang dimaksud adalah tradisi, kultur, pengalaman hidup, politik, dan lain-lain. Selain itu, dalam proses interpretasi terhadap sebuah teks, ada dua horizon yang tidak bisa dilepaskan dari seorang mufassir, yaitu horizon cakrawala dan horizon pemahaman.²³ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa produk tafsir Ibnu Katsir juga tidak terlepas dari *condition of possibility*.

Melihat fenomena di atas, penulis ingin melakukan sebuah reinterpretasi terhadap pemikiran Ibnu Katsir khususnya terhadap ayat-ayat yang dinilai bias gender dalam kitab tafsirnya, *al-Qur'an al-'Adzim*. Adapun maksud dari reinterpretasi ini merupakan sebuah upaya dalam menganalisis, menafsirkan kembali, mendefinisikan, mengklasifikasikan serta mengevaluasi sebuah karya –dalam hal ini penafsiran Ibnu Katsir– untuk ditimbang dan dinilai kesesuaiannya dengan standar kriteria (norma-norma) yang berlaku dan kondisi sosial masyarakat. Dengan demikian, reinterpretasi ini bermuara pada usaha mengembalikan peran al-Qur'an serta menempatkan al-Qur'an sesuai dengan fungsinya yaitu *hudan li al-nas* (petunjuk bagi manusia) dan *rahmatan li al-'alamin* (rahmat bagi alam semesta).²⁴

Melalui al-Qur'an dan al-Hadits, Islam telah sempurna. Namun, upaya-upaya penyempurnaannya –atau mengembalikan kepada yang sempurna– masih belum purna. Hal itu akan terus berlangsung secara kontinyu tanpa henti, hingga saat ini, karena kehidupan manusia yang dinamis dan berpadu dengan berbagai kebutuhan, kepentingan, dan keinginan. Sehingga, kesempurnaan Islam akan rahmatnya inklusif untuk semua orang tanpa memandang jenis kelamin, lalu ter-*publish* sedemikian rupa, seolah-olah rahmat Islam hanya untuk laki-laki. Oleh karena itu, perlu

²³ Ibid., 8.

²⁴ MK Ridwan, “Tradisi Kritik Tafsir: Dirkursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur'anic Studies,” *Theologia* 28, no. 1 (2017): 58.

adanya reinterpretasi untuk mengembalikan nilai-nilai al-Qur'an yang sempurna, yang rahmatnya benar-benar dirasakan oleh perempuan, sebagaimana laki-laki.²⁵

Penulis menggunakan *qira'ah mubadalah* sebagai pendekatan yang mampu memberikan pandangan baru yang lebih kontekstualis terhadap teks-teks keagamaan. *Qira'ah mubadalah* merupakan pendekatan yang memposisikan antara perempuan dan laki-laki sebagai subjek dalam teks-teks keagamaan, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits. Pendekatan ini menawarkan interpretasi dan kerja-kerja pemaknaan teks serta tradisi dengan perspektif kesalingan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya dianggap sebagai subjek manusia yang utuh dan setara, satu sama lain bukan untuk menghegemoni, tetapi saling menopang dan melengkapi.²⁶

Konsep *mubadalah* berasal dari akar yang kuat pada ajaran yang paling mendasar dalam Islam. Yaitu ajaran tauhid: keimanan akan keesaan Allah SWT. Selain itu, mengutip perkataan Amina Wadud bahwa basis teologis kesetaraan antara laki-laki dan perempuan adalah tauhid. Wadud juga menegaskan bahwa sistem patriarki yang memposisikan laki-laki sebagai superior dan perempuan berada pada posisi inferior merupakan perbuatan syirik (menyekutukan Tuhan) dan kesombongan yang tidak sesuai dengan konsep tauhid.²⁷

Dengan demikian, pendekatan *mubadalah* akan meniscayakan kesetaraan dan keadilan dalam berelasi antara laki-laki dan perempuan, dan mendorong adanya kerja sama yang partisipatif, serta menghadirkan manfaat kepada keduanya tanpa ada diskriminasi.²⁸

Kerja metode *mubadalah* adalah bagaimana mengungkap pesan utama dari suatu teks, baik teks yang berbentuk umum tetapi bias salah satu jenis kelamin, atau ada teks yang khusus laki-laki (*mudzakkar*) dan tidak menyapa perempuan (*muannats*), maka pesan utama tersebut bisa

²⁵ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 39.

²⁶ *Ibid.*, 50.

²⁷ *Ibid.*, 95.

²⁸ *Ibid.*, 101.

diterapkan atau diaplikasikan kepada kedua jenis kelamin. Pada metode mubadalah, terdapat tiga premis yang dijadikan sebagai dasar, yaitu sebagai berikut: (1) bahwa Islam hadir untuk laki-laki dan perempuan, sehingga teks-teksnya juga harus mengarah kepada keduanya; (2) bahwa prinsip relasi antara laki-laki dan perempuan adalah kerja sama dan kesalingan, serta bukan hegemoni dan kekuasaan; dan (3) bahwa teks-teks Islam terbuka untuk direinterpretasi atau dimaknai ulang agar ketiga premis di atas memungkinkan terefleksikan dalam setiap kerja interpretasi.²⁹

Berangkat dari tiga premis di atas, dalam *qira'ah mubadalah* didapatkan sebuah kerangka pembagian teks-teks Islam ke dalam tiga klasifikasi, yaitu pertama teks *al-mabadi'* yaitu kelompok teks yang mengandung ajaran nilai yang mendasar atau fundamental, misalnya tentang keimman, ketakwaan, serta balasan pahala dari amal siapa pun tanpa membedakan jenis kelamin laki-laki atau perempuan, tentang keadilan dan kemaslahatan untuk semua tanpa membedakan jenis kelamin, dan lain-lain; kedua, teks *al-qawaid* yaitu kelompok teks yang mengandung ajaran prinsip tematikal, misalnya adalah tema yang berkaitan dengan relasi antara suami dan istri merupakan ayat-ayat prinsip mengenai lima pilar rumah tangga, yaitu komitmen pada ikatan janji pernikahan, prinsip berpasangan dan berkesalingan, dan lain-lain; dan ketiga, teks *al-juz'iyat*, yaitu teks yang memuat ajaran dan norma yang bersifat implementatif dan operasional, lebih jelasnya adalah teks, ajaran, produk hukum dalam hal relasi antara laki-laki dan perempuan. Misalnya adalah tentang peran-peran yang harus dilakukan oleh perempuan dan laki-laki.³⁰

Sebelum, memulai kerja interpretasi mubadalah, penting melakukan pembagian tiga kelompok teks di atas.³¹ Teks-teks *al-juz'iyat* harus selalu dipastikan sesuai dan selaras dengan nilai dan prinsip *al-mabadi'* dan *al-*

²⁹ Ibid., 196.

³⁰ Ibid., 197.

³¹ Ibid.

qawa'id. Secara umum, isu-isu *al-juz'iyat* dapat berupa tema-tema sosial dan marital, yang sudah menyebutkan jenis kelamin tertentu.³²

Dengan perspektif *mubadalah*, penulis menemukan makna baru mengenai maksud “dua banding satu” pada QS. al-Baqarah [2]: 282 tentang kesaksian. Menurut kacamata *mubadalah*, perbincangan “dua banding satu” merupakan sesuatu yang bersifat kontekstual dan fungsional, bukan sesuatu yang prinsipal serta sama sekali tidak sedang menegaskan tentang superioritas laki-laki atas perempuan. Ia tidak bisa menjadi simbol ajaran Islam untuk mendominasi, merendahkan, dan mendiskreditkan perempuan. Dengan demikian, dengan mengatasnamakan Islam, perempuan tidak bisa ditempatkan secara inferior dibanding laki-laki. Perlu adanya upaya yang memuliakan perempuan secara nyata dalam kehidupan. Termasuk tidak menggunakan kerangka “dua banding satu” secara faktual untuk meminggirkan dan menghalangi hak perempuan memperoleh bagian yang layak.³³

Ada tiga langkah yang harus ditempuh dalam menerapkan metode *qira'ah mubadalah* yaitu, *pertama*, menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks-teks yang bersifat global atau universal sebagai fondasi untuk melakukan interpretasi atau pemaknaan. Baik prinsip yang *al-mabadi'* (bersifat umum) maupun yang *al-qawa'id* (bersifat khusus). Maka, dalam pembahasan kasus kesaksian pada QS. al-Baqarah [2]: 282 ini dapat merujuk pada ayat-ayat yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan adalah sama di mata Allah dan yang membedakan adalah tingkat ketakwaan, bahwa orang yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah orang yang paling bertakwa (QS. al-Hujurat [49]: 13), bukan pada jenis kelamin yang dimiliki. Prinsip ayat ini bersifat universal dan umum sehingga dapat dijadikan sebagai pondasi pemaknaan.³⁴ Sedangkan teks-teks yang memuat prinsip-prinsip yang bersifat khusus (*al-qawa'id*)

³² Ibid., 199.

³³ Ibid., 267.

³⁴ Ibid., 200.

mengenai kesaksian adalah QS. al-Nur [24]: 8-9. Pada ayat tersebut, menyatakan bahwa dalam konteks *li'an*, sumpah saksi perempuan dinilai satu dan sama dengan saksi sumpah laki-laki.³⁵

Kedua, pada langkah ini dapat dilakukan dengan menghapus subjek dan objek yang terdapat pada teks. Lalu, predikat pada teks menjadi gagasan atau makna yang akan di-*mubadalah*-kan antara dua jenis kelamin. Jika ingin lebih mendalam, maka dapat dilakukan dengan bantuan metode-metode yang telah ada dalam ushul fiqh seperti *qiyas* (analogi hukum), *istihsan* (pencarian kebaikan), *istishlah* (pencarian kebaikan), *dalalat al-alfazh*, atau *maqashid al-syari'ah*. Metode-metode ini digunakan untuk menemukan pesan yang termuat dalam teks, lalu dikaitkan dengan semangat prinsip-prinsip dari langkah satu.³⁶

Maka, sesuai dengan prinsip yang didapatkan pada langkah pertama, diperoleh gagasan utama yang dapat digali dari QS. al-Baqarah [2]: 282 adalah seruan Allah SWT kepada hamba-Nya yang beriman agar menuliskan catatan apabila mereka melakukan transaksi utang-piutang, dan dalam hal kesaksian yaitu dengan mendatangkan dua orang saksi berjenis kelamin laki-laki atau apabila tidak ada, maka dapat digantikan dengan satu laki-laki dan dua perempuan. Jika dilihat dari sisi historisnya, maka apa yang digagas oleh al-Qur'an merupakan langkah yang revolusioner. Sebab, pada masa Jahiliyah, persaksian perempuan tidak dianggap sama sekali. Namun, perlu dilihat pula pada QS. al-Nur [24]: 8-9 bahwa al-Qur'an menyatakan kesaksian satu banding satu pada isu sumpah *li'an* antara suami dan istri.³⁷

Ada pula sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari bahwa 'Uqbah bin al-Harits telah menikahi seorang perempuan. Kemudian, datang seorang perempuan lain yang mengatakan bahwa perempuan itu dahulu telah menyusui 'Uqbah dan istrinya semasa kecil. 'Uqbah pun

³⁵ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 265.

³⁶ *Ibid.*, 201

³⁷ *Ibid.*, 265

mendatangi Rasulullah dan menanyakan hal tersebut kepada beliau. Lalu, Nabi Muhammad menerima kesaksian ibu susuan itu dan meminta ‘Uqbah untuk menceraikan istrinya.³⁸

Langkah *ketiga*, yaitu menurunkan gagasan atau pesan yang lahir dari proses langkah kedua kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks. Sehingga, dengan metode *mubadalah* ini menegaskan bahwa teks tidak hanya untuk satu jenis kelamin, tetapi untuk keduanya. Maka dalam kacamata *mubadalah*, perihal kesaksian perempuan bukan mempersoalkan tentang akal laki-laki lebih hebat daripada perempuan. Hal ini murni karena tradisi yang berkembang saat itu. Sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut bahwa “*agar jika salah seorang di antara keduanya lupa, maka yang seorang lagi dapat mengingatkannya*”. Artinya, “dua banding satu” yang terdapat dalam ayat tersebut sama sekali tidak membicarakan tentang superioritas laki-laki atas perempuan. Hal ini terjadi karena pada masa Arab Jahiliyah saat itu, perempuan tidak memiliki akses beraktivitas di ruang publik, ia hanya diperbolehkan berada di dalam rumah. Sehingga, ia tidak terbiasa melakukan aktivitas-aktivitas publik seperti bertransaksi bisnis, berdagang, serta kegiatan utang-piutang. Namun, akan berbeda jika perempuan terbiasa atau justru paling menguasai persoalan itu, maka kesaksiannya diterima secara penuh. Seperti kasus kesaksian ibu susuan di atas, yang Nabi Muhammad SAW memutuskan bahwa satu perempuan sudah cukup.³⁹

Dalam kasus asal-usul penciptaan perempuan yang termaktub dalam QS. al-Nisa [4]: 1, jika dibaca dengan pendekatan *mubadalah*, maka akan ditemukan jawaban bahwa penciptaan laki-laki dan perempuan adalah sama. Berdasarkan informasi-informasi yang disampaikan dalam al-Qur’an, ayat-ayat yang berbicara tentang penciptaan manusia secara umum, menurut Nasaruddin Umar, dikelompokkan menjadi tiga. Yaitu (1) ayat-ayat tentang penciptaan segala sesuatu dari unsur air dalam hal ini juga termasuk

³⁸ Ibid., 273

³⁹ Ibid., 273.

manusia (QS. al-Anbiya' [21]: 30, QS. al-An'am [6]: 99, QS. al-Nur [24]: 45, dan al-Furqan [25]: 54); (2) ayat-ayat tentang penciptaan manusia dari unsur tanah (QS. al-Rahman [55]: 14, QS. al-Hijr [15]: 26, 28-29, QS. al-Mu'minin [23]: 12, QS. Nuh [71]: 17, QS. Thaha [20]: 55, QS. al-Shaffat [37]: 11; dan (3) ayat-ayat yang berbicara tentang proses reproduksi manusia yaitu penciptaan melalui sperma yang bertemu dengan ovum sampai terbentuk bayi yang utuh (QS. al-Qiyamah [75]: 37, QS. al-Insan [76]: 2, QS. al-Sajdah [32]: 8, QS. al-Mu'minin [23]: 14.⁴⁰ Ketiga klasifikasi ayat ini merupakan ayat-ayat yang dapat dikategorikan sebagai teks *al-mabadi'* sehingga dapat dijadikan sebagai pondasi dalam pemaknaan. Namun, ayat-ayat yang secara khusus (*al-qawa'id*) membicarakan tentang subordinasi penciptaan perempuan adalah QS. al-Nisa' [4]: 1.

Al-Qur'an tidak secara eksplisit menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki seperti yang telah ditafsirkan oleh Ibnu Katsir. Jika ayat ini (QS. al-Nisa [4]: 1) dikembalikan kepada ayat-ayat prinsip tentang penciptaan manusia yang jika dilihat dari segi kuantitasnya lebih banyak, maka akan ditemukan makna eksplicit bahwa semua manusia, baik Nabi Adam dan Siti Hawa, laki-laki dan perempuan diciptakan oleh Allah SWT dari unsur yang sama, yaitu air dan tanah, lalu jika dilihat proses kasat matanya adalah melalui reproduksi biologis yang sama yaitu melalui sperma yang bertemu ovum, lalu menempel pada dinding rahim, lalu menjadi segumpal daging, pada akhirnya terbentuk tubuh bayi yang utuh.⁴¹

Dengan *qira'ah mubadalah*, kata *nafs wahidah* akan ditafsirkan dengan netral, tanpa ada tendensi makna pada Nabi Adam maupun Siti Hawa, maka ia akan kembali kepada esensi dasar manusia itu sendiri, seperti yang telah ditegaskan oleh ayat-ayat prinsip sebelumnya. Dapat dimaknai

⁴⁰ Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender Dalam Islam," *Paramadina* 1, no. 1 (1998): 209-247.

⁴¹ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 236.

dengan unsur air atau tanah, atau bisa juga hanya dengan makna esensi kemanusiaan yang sama.⁴²

Kemudian jika melihat penafsiran Ibnu Katsir kembali, ia merujuk pada hadits yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk. Padahal secara jelas bahwa hadits tersebut tidak menyatakan bahwa Siti Hawa tidak disebut sebagai manusia yang diciptakan dari Nabi Adam. Hal itu merupakan pemaknaan asuntif yang jauh dari konteks hadits sama sekali. Pernyataan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk merupakan pernyataan tidak faktual dan bertentangan dengan realitas bahwa manusia diciptakan melalui proses biologis serta bertentangan dengan ayat-ayat prinsip yang telah disebutkan sebelumnya.⁴³

Dalam metodologi tafsir, apabila terdapat sebuah makna yang berlawanan dengan teks-teks sumber, realitas, atau logika, maka harus ditarik menjadi makna kiasan. Sehingga, hadits di atas tidak berbicara tentang penciptaan perempuan, tetapi ia berbicara tentang kiasan atau perumpamaan karakter perempuan atau istri serta relasinya dengan laki-laki atau suami dalam kehidupan rumah tangga.⁴⁴

Selain dua kasus di atas, tema kenabian merupakan isu yang sering diperbincangkan di kalangan pemikir muslim. Banyak anggapan bahwa laki-lakilah yang paling layak dan memiliki kapasitas untuk memahami dan mengemban amanat wahyu Allah SWT. Dengan perspektif *qira'ah mubadalah*, QS. al-Hujurat [49]: 13 bisa dijadikan sebagai pondasi pemaknaan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama untuk memperoleh gelar takwa serta pada QS. al-Tahrim [66]: 10-12 bahwa pada ayat tersebut digambarkan bahwa perempuan juga bisa memperoleh status tertinggi dalam hal spiritual.

Adapun argumen para ulama yang menafikan adanya nabi perempuan adalah merujuk pada ayat-ayat yang menyatakan bahwa para

⁴² Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 238.

⁴³ Ibid., 20.

⁴⁴ Ibid., 241.

nabi dan rasul adalah “rijal” yang berarti para laki-laki yaitu yang termaktub dalam QS. Yusuf [12]: 109, QS. al-Nahl [16]: 43, dan al-Anbiya’ [21]: 7. Kemudian, jika dibaca dengan perspektif *mubadalah* ditemukan ayat-ayat yang lebih universal memaknai kata “rijal” yaitu QS. al-Taubah [9]: 108, QS. al-Nur [24]: 37, QS. al-Ahzab [33]: 23, dan QS. al-A’raf [7]: 46 & 48. Ayat-ayat tersebut bisa dijadikan sebagai fondasi pemaknaan bahwa kenabian tidak eksklusif untuk laki-laki. Artinya, ayat-ayat tentang kerasulan ini tidak menutup kemungkinan bahwa ada nabi dan rasul perempuan. Sehingga tiga ayat yang dijadikan argumen menafikan nabi perempuan, seharusnya dimaknai dengan “orang-orang” bukan “beberapa orang laki-laki”. Sebab, pesan utama dari ayat-ayat itu bukan menekankan pada laki-laki sebagai jenis kelamin, tetapi pada orang-orang yang menerima wahyu. Bahwa dahulu, sebelum kalian, telah ada orang-orang yang menerima wahyu.⁴⁵

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis ingin melakukan sebuah kritik terhadap penafsiran Ibnu Katsir dalam menafsirkan ayat-ayat gender serta melakukan reinterpretasi pada ayat-ayat tersebut dengan pendekatan *qira’ah mubadalah* sebagai pisau analisis yang diharapkan menghasilkan sebuah interpretasi baru yang adil gender.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang masalah di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Bagaimana penafsiran Ibnu Katsir terhadap ayat-ayat gender dalam al-Quran?
- b. Bagaimana reinterpretasi terhadap pemikiran Ibnu Katsir atas ayat-ayat gender dengan pendekatan *qira’ah mubadalah*?

⁴⁵ Kodir, *Qira’ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 491.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pada permasalahan yang telah penulis paparkan di atas, maka penelitian ini memiliki tujuan berikut:

- a. Untuk menelaah pemikiran Ibnu Katsir terhadap ayat-ayat gender dalam al-Quran.
- b. Untuk melakukan reinterpretasi terhadap pemikiran Ibnu Katsir atas ayat-ayat gender dengan pendekatan *qira'ah mubadalah*.

2. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih positif, baik secara teoritis, praktis, maupun teologis.

a. Manfaat secara teoritis

1. Mengungkap penafsiran Ibnu Katsir terhadap ayat-ayat gender dalam al-Qur'an.
2. Menerapkan metodologi kritik tafsir terhadap penafsiran Ibnu Katsir dengan pendekatan *qira'ah mubadalah*.

b. Manfaat secara praktis

1. Memberikan dorongan kepada intelektual muslim untuk melakukan kajian terhadap isu-isu kontemporer, khususnya dalam persoalan gender. Lalu menentukan solusi atas permasalahan tersebut.
2. Memperkenalkan aspek-aspek penting dalam diskursus ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kesetaraan gender.

c. Manfaat secara teologis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat bagi umat Islam secara umum, agar keyakinan tentang otentitas dan kemurnian al-Qur'an semakin kuat. Selain memuat prinsip nilai dan *way of life*, dengan kritisisme, hasil interpretasi al-Qur'an tidak akan mengalami penyelewengan ataupun penyimpangan pemahaman, sehingga

mereka tetap memposisikan dan menjadikan al-Qur'an sebagai media terbaik untuk berinteraksi dengan Tuhan.

D. Kajian Pustaka

Dalam penelitian ini, lebih lanjut penulis melakukan penelusuran serta membaca beberapa literatur yang berkaitan dengan penelitian yang akan dilakukan. Penulis melakukan pencarian terhadap tiga tema, yaitu tema tentang ayat-ayat bias gender, kritik tafsir, dan pendekatan *mubadalah*.

Adapun literatur yang membahas tema terkait dengan penelitian tesis ini adalah sebagai berikut:

Pertama, tesis berjudul *Hermeneutika Feminis: Kajian Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'an (Studi Komparatif antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl)* karya Muhammad Turmuzi, ia mengulas tentang penafsiran Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl terhadap ayat-ayat gender dalam al-Qur'an dengan pendekatan hermeneutika Gadamer. Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa ada perbedaan dan persamaan penafsiran antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl. Adapun persamaan dari keduanya adalah sama-sama berfokus pada penafsiran teks-teks keagamaan baik al-Qur'an maupun al-Hadits dengan pendekatan teologis – feminis, namun keduanya tidak melibatkan diri dalam gerakan feminisme. Sedangkan perbedaan antara Amina dan Khaled terletak pada pendekatan yang digunakan. Amina menggunakan pendekatan hermeneutika tauhid, sementara Khaled menggunakan pendekatan hermeneutika negosiatif.⁴⁶

Kedua, tesis yang berjudul *Peran Publik Perempuan dalam Perspektif al-Qur'an* karya Shofwatunnida. Tesis ini mengungkap bahwa dominasi perempuan diafirmasi oleh al-Qur'an selama tidak menciderai kodrat mereka sebagai perempuan. Lalu diperkuat dengan ditemukannya ayat yang menunjukkan kesetaraan gender antara laki-laki. Selain itu, tesis ini mengungkap pendapat beberapa ulama yaitu M. Quraish Shihab,

⁴⁶ Muhamad Turmuzi, "Hermeneutika Feminis Kajian Ayat-Ayat Gender Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Antara Amina Wadud Dan Khaled M. Abou El Fadl)" (UIN Sunan Kalijaga, 2021).

Wahbah Zuhaili, Husein Muhammad, serta Nasaruddin Umar– yang memiliki pendapat yang sama dengan penulis. Namun, memiliki perbedaan perspektif dengan Kate Millet, Dworkin, Andrea, Marry Dally, Marilyn French, dan Ann Koedt. Metode yang diterapkan dalam penelitian ini adalah metode *maudhu’i* dan metode historis kritis kontekstual.⁴⁷

Ketiga, tesis yang berjudul *Kepemimpinan Perempuan dalam al-Qur’an: Reinterpretasi Pemikiran M. Quraish Shihab tentang Konsep al-Qawwamah dengan Perspektif Qira’ah Mubadalah*. Tesis ini ditulis oleh Erlies Ervina yang membahas mengenai konsep al-Qawwamah yang termaktub dalam QS. al-Nisa [4]: 34 dengan memakai pendapat M. Quraish Shihab sebagai rujukan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an, Quraish Shihab menggunakan pendekatan kontekstual sosio – historis. Selain itu, Quraish Shihab juga melakukan pertimbangan terhadap konteks pemahaman yang menurutnya lebih sesuai dengan keadaan yang ada melalui realitas dan sejarah. Kemudian, penulis menggunakan qira’ah mubadalah sebagai metode untuk menafsirkan al-Qur’an. Dengan perspektif mubadalah, didapatkan pemahaman baru bahwa al-Qur’an memberikan kedudukan kepada laki-laki dan perempuan sebagai subyek yang sama atau setara sehingga menjadi mitra dalam kehidupan.⁴⁸

Keempat, tesis yang berjudul *Perspektif Gender dalam Tafsir Kontemporer* karya Naela Madhiya. Dalam penelitian ini, Naela melakukan komparasi terhadap pemikiran Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha melalui kitab tafsirnya yang berjudul *Tafsir al-Manar* dan pemikiran Buya hamka melalui kitab tafsirnya yang berjudul *Tafsir al-Azhar*. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa tidak ada bias gender dalam kedua tafsir tersebut, baik dalam ruang domestik maupun publik. Sehingga tidak ada

⁴⁷ Shofwatunnida, “Peran Publik Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur’an” (Institut PTIQ Jakarta, 2020).

⁴⁸ Erlies Ervina, “Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur’an: Reinterpretasi Pemikiran Quraish Shihab Tentang Konsep Al-Qawwamah Dengan Perspektif Qira’ah Mubadalah” (Institute PTIQ Jakarta, 2021).

kesenjangan antara laki-laki dan perempuan dalam bentuk apapun dan di manapun berada.⁴⁹

Kelima, jurnal yang ditulis oleh Atika, M. Abdul Latif, dan Ahmad Syafi'i dengan judul *Tafsir Ayat-ayat Perempuan: Kritik atas Fatwa Keagamaan Bias Gender (Studi Pemikiran Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl)*. Penelitian ini mengkaji tentang pemikiran Khaled El Fadl tentang ayat al-Qur'an dan hadits yang berhubungan dengan perempuan. Yaitu ayat tentang kepemimpinan perempuan dan hadits tentang sujud kepada suami. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa melalui metode pemikiran Khaled, ditemukan penafsiran atas teks-teks yang perlu dipahami secara tekstual dan kontekstual. Sehingga dalil-dalil seyogyanya dikaji dengan lebih komprehensif agar makna yang tersembunyi dapat tersampaikan dengan tepat.⁵⁰

Keenam, jurnal dengan judul *Konformitas Gender (Studi Kritik Atas Konsep Kesetaraan Gender)* yang ditulis oleh Hikmatiar Pasya dan Muhammad Haekal Hakim. Jurnal ini mengungkap bahwa terdapat kesalahpahaman terhadap makna teks-teks al-Qur'an yang memuat tentang peran dan eksistensi perempuan dalam pandangan Islam. Penulis juga menjelaskan bagaimana seharusnya kesetaraan gender harus dipahami. Sebab banyak feminis yang menyalahartikan makna kesetaraan gender. Penulis mengkritik bahwa seharusnya seorang feminis berpijak pada kerangka pemikiran dari 'worldview Islam' bukan 'worldview Barat'.⁵¹

Ketujuh, jurnal yang berjudul *Mentradisikan Kritik Tafsir: Upaya Meretas Mata Rantai Absolutisme Penafsiran* karya Adang Kuswaya dan MK Ridwan. Penelitian ini menunjukkan bahwa kritik tafsir masih dianggap 'tabu' dalam kajian penafsiran al-Qur'an. Padahal di dalam penafsiran al-Qur'an, ditemukan kecenderungan-kecenderungan tertentu oleh mufassir.

⁴⁹ Naela Madhiya, "Perspektif Gender Dalam Tafsir Kontemporer" (Insitut Ilmu al-Qur'an Jakarta, 2021).

⁵⁰ Atika, Muhammad Abdul Latif, and Ahmad Syafi'i, "Tafsir Ayat-Ayat Perempuan: Kritik Atas Fatwa Keagamaan Bias Gender," *Equalita* 1, no. 1 (2019).

⁵¹ Muhammad Haekal Hakim and Hikmatiar Pasya, "Konformitas Gender: Studi Kritik Atas Konsep Kesetaraan Gender," *Studia Quranika* 1, no. 1 (2016).

Sehingga perlu adanya sebuah langkah metodis yang dapat digunakan untuk memutus rantai absolutisme penafsiran. Hasil penelitian ini menghasilkan empat tahapan dalam melakukan kritik tafsir, yaitu (1) sebelum melakukan kritik, terlebih dahulu seorang kritikus harus memahami hakikat tafsir sebagai proses dan produk; (2) kritikus harus memahami tentang landasan kritik, historisitas kritik, tujuan kritik, dan prinsip serta parameter kritik – yang hal ini merupakan konstruksi kritik tafsir –; (3) mengawali kritik tafsir dengan melakukan kritik intrinsik dan kritik ekstrinsik; dan (4) memberikan penilaian dan review terhadap objek yang dikritik.⁵²

Berdasarkan beberapa penelitian yang ada di atas, dapat disimpulkan bahwa belum ditemukan penelitian yang fokus pembahasannya tentang reinterpretasi ayat-ayat bias gender dengan fokus pembahasan pada studi kritik terhadap penafsiran Ibnu Katsir dengan pendekatan *mubadalah*.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian tesis ini, penulis akan menggunakan jenis penelitian *library research* atau penelitian kepustakaan. Library research merupakan sebuah penelitian dengan menghimpun bahan atau data-data, baik berupa buku maupun literatur yang sesuai dengan pokok pembahasan dalam penelitian. Kemudian data tersebut ditelaah dengan sedemikian rupa. Adapun sifat dari penelitian ini adalah deskriptif analisis, yaitu menggambarkan sebuah data dengan sistematis, akurat, jelas, dan faktual. Adapun data yang akan diteliti oleh penulis dalam penelitian ini adalah data yang berkaitan dengan ayat-ayat bias gender dalam al-Qur'an.⁵³

⁵² Adang Kuswaya, "Mentradisikan Kritik Tafsir: Upaya Meretas Mata Rantai Absolutisme Penafsiran" 13, no. 1 (2018): 1–31.

⁵³ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, Dan R&D*, Cetakan ke. (Bandung: Alfabeta CV, 2015), 56.

2. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian tesis ini, penulis menggunakan teknik pengumpulan studi pustaka (*literature*). Oleh karena itu, penulis menggunakan media online maupun cetak, yaitu berupa media dan buku-buku yang mendukung serta relevan dengan pokok permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini.⁵⁴

Adapun sumber yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah data primer dan data sekunder. Sumber primer penelitian ini adalah kitab tafsir *al-Qur'an al-Adzim* karya Ibnu Katsir. Sementara sumber sekunder yang akan digunakan adalah buku Rekonstruksi: Metodologi Kritik Tafsir karya Muhammad Ulinuha, *Qira'ah Mubadalah* karya Faqihuddin Abdul Kodir, serta buku-buku yang berkaitan dengan pokok pembahasan dalam penelitian ini.

3. Metode Pengumpulan Data

Langkah awal yang ditempuh dalam penelitian ini adalah melakukan penelusuran terhadap ayat-ayat gender di dalam al-Qur'an. Selanjutnya, penulis memilah beberapa ayat yang akan menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini, lalu diteliti dengan analisis kritis. Dalam proses penghimpunan data, penulis menerapkan teknik dokumentasi. Teknik ini merupakan sebuah teknik dengan menghimpun beberapa dokumen, baik yang berupa buku, artikel, ataupun karya ilmiah lain yang berhubungan dengan penelitian ini. Selanjutnya, data-data tersebut dibahas, sehingga diperoleh kerangka acuan dalam penelitian ini.

4. Metode Analisis Data

Analisis data merupakan sebuah pengolahan dan pengurutan data ke dalam suatu uraian dasar dan suatu bentuk klasifikasi, sehingga seorang penulis memperoleh tema dan perumusan hipotesa kerja. Dalam sebuah penulisan karya tulis ilmiah, analisis data merupakan tahapan

⁵⁴ Ibid., 57.

yang paling penting. Sebab, pada tahapan ini sebuah karya tulis dapat dikerjakan dan dimanfaatkan dengan sedemikian rupa untuk menghasilkan sebuah pemaparan yang benar-benar dapat digunakan untuk menjawab berbagai permasalahan yang dirumuskan sebelumnya.⁵⁵

Dalam penelitian ini, penulis akan menempuh beberapa langkah metodis, yaitu *pertama*, penulis akan menetapkan tema dan obyek formal yang akan menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini, yaitu tentang ayat-ayat bias gender dalam al-Qur'an. *Kedua*, penulis menyeleksi beberapa ayat yang akan dikaji didukung dengan referensi-referensi lain yang berkaitan dengan isu gender. *Ketiga*, penulis melakukan klarifikasi pada ayat-ayat gender oleh Ibnu Katsir dengan melacaknya di kitab tafsir *al-Qur'an al-Adzim* dengan pembacaan hermeneutika yang digagas oleh Hans Georg Gadamer. Teori hermeneutika Gadamer dipilih karena dipandang mampu mengungkap *condition of possibility* yang mempengaruhi produk tafsir Ibnu Katsir sehingga dapat memberikan informasi yang lebih rinci. *Keempat*, penulis melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat gender dengan menerapkan pendekatan qira'ah mubadalah guna memperoleh reinterpretasi yang lebih relevan.

F. Sistematika Pembahasan

Dalam penyajiannya, penulisan penelitian ini dibagi menjadi lima bab, lalu setiap babnya terdiri atas sub bab – sub bab agar data tersaji dengan konsisten dan teratur. Berikut adalah sistematika pembahasannya:

BAB I. Bab ini terdiri dari pendahuluan yang memaparkan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan. Pada bab

⁵⁵ Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2007), 45.

ini merupakan acuan atau gambaran umum mengenai keseluruhan penelitian.

BAB II. Pada bab ini, penulis akan memaparkan landasan teori mengenai gender, konsep kesetaraan gender dalam al-Qur'an, sejarah kritik tafsir dan metodologinya, serta paradigma *qira'ah mubadalah* sebagai pendekatan untuk mereinterpretasi produk tafsir.

BAB III. Pada bagian ini, penulis akan menyajikan produk pemikiran Ibnu Katsir terhadap ayat-ayat gender yaitu dengan melihat karya tafsirnya. Dalam bab ini, pertama penulis akan mengupas biografi Ibnu Katsir, latar belakang karier intelektual serta metode dan corak penafsiran tafsir *al-Qur'an al-Adzim*. Selanjutnya, penulis mengulas penafsiran Ibnu Katsir berkaitan dengan ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Yaitu ayat tentang asal-usul penciptaan perempuan, kesaksian perempuan, kewarisan, poligami, kenabian dan kepemimpinan perempuan yang di dalamnya mencakup *asbab al-nuzul* dan *asbab al-wurud* yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tersebut apabila ada, serta memaparkan implikasi yang ditimbulkan dari penafsiran Ibnu Katsir yang dalam hal ini sebagai sampel penafsiran yang bias gender.

BAB IV. Dalam bab ini membahas tentang analisis kritis terhadap penafsiran Ibnu Katsir terhadap ayat-ayat gender dalam al-Qur'an dengan pembacaan hermeneutika Gadamer dan reinterpretasi pemikiran Ibnu Katsir atas ayat-ayat gender dengan pendekatan mubadalah.

BAB V. Bab ini merupakan bab terakhir yang terdiri dari kesimpulan dan saran. Kesimpulan merupakan jawaban atas rumusan masalah dari hasil penelitian yang dilakukan serta saran akan digunakan untuk memperbaiki penelitian agar lebih komprehensif dan memuaskan.

BAB II

KONSEP GENDER, KRITIK TAFSIR DAN *QIRA'AH* *MUBADALAH*

A. Definisi Gender dan Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an

1. Definisi Gender

Jika ditinjau secara bahasa, kata gender merupakan kata yang diserap dari bahasa Inggris. Kata gender merupakan bentuk nomina (*noun*) yang berarti jenis kelamin, *sex* atau jika diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *al-jins*. Istilah gender menjadi lazim digunakan dalam perbendaharaan kata bahasa Indonesia sejak beberapa dekade terakhir ini.¹ Dalam *Webster's New World Dictionary*, disebutkan bahwa gender adalah perbedaan yang tampak pada laki-laki dan perempuan dari segi nilai dan tingkah laku. Sedangkan dalam *Women's Studies Encyclopedia*, dijelaskan bahwa gender merupakan sebuah konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan dalam aspek peran, mentalitas, perilaku, serta karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.²

Sedangkan secara terminologi, ada banyak pakar yang mendefinisikan gender. Menurut Mansour Fakih, ia mendefinisikan bahwa gender adalah suatu sifat yang melekat pada laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan kultural.³ Sedangkan menurut Nasaruddin Umar, secara lebih konkret, ia menjelaskan bahwa gender adalah sebuah konsep kultural untuk mengidentifikasi perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal peran, perilaku, dan lain-lain yang berkembang di masyarakat yang disandarkan pada rekayasa sosial.⁴

¹ Muhammad Roihan Daulay, "Pandangan Islam Tentang Gender," *Kajian Gender dan Anak* 2 (2018): 43.

² Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, 33.

³ Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 8.

⁴ Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender Dalam Islam," *Paramadina* 1, no. 1 (1998): 99.

Gender bukan merupakan konsep yang dihasilkan oleh Barat. Konsep gender lahir dari konstruksi linguistik dari berbagai bahasa yang meletakkan kata sandang tertentu untuk memberikan perbedaan antara jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Berdasarkan konstruksi linguistik tersebut, lalu diambil oleh antropolog menjadi kata yang hanya bisa dijelaskan, namun tidak ada padanannya dalam bahasa Indonesia.⁵ Persoalan gender mengacu pada peran dan tanggung jawab bagi laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh budaya, bukan jenis kelamin yang mengacu pada perbedaan ciri-ciri biologis.⁶

Diskursus gender adalah salah satu topik hangat yang sering diperdebatkan. Sebab, ditemukan bahwa banyak orang yang salah dalam memahami perbedaan antara peran gender dan jenis kelamin. Hal ini mengakibatkan munculnya ketimpangan pada relasi antara laki-laki dan perempuan, dan pengembangan kualitas hidup antara keduanya.⁷

Masyarakat pada umumnya berasumsi bahwa polemik keadilan dan kesetaraan gender merupakan sebuah usaha yang dilakukan oleh perempuan untuk menyaingi laki-laki. Padahal, maksudnya adalah sebuah sikap yang adil yang diberikan kepada laki-laki maupun perempuan. Namun, hingga hari ini, banyak ditemukan kasus perbuatan diskriminasi terhadap perempuan, baik di rumah, tempat kerja, hingga di masyarakat atau ruang publik.⁸

Kaum feminis berpendapat bahwa, ketidakadilan gender lahir karena adanya kesalahpahaman terhadap konsep gender yang disamakan dengan konsep seks. Meskipun, jika dilihat secara bahasa, kata gender dan seks memiliki makna yang sama, yaitu jenis kelamin. Konsep seks dimaknai dengan suatu sifat yang kodrati, alami, dibawa sejak lahir, serta tidak bisa diubah. Selain itu, konsep seks berkaitan

⁵ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender Dalam Penafsiran* (Jakarta: Prenada Media Group, 2015), 1.

⁶ Ibid., 2.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

dengan jenis kelamin dan fungsi-fungsi dari perbedaan jenis kelamin itu saja, misalnya adalah perbedaan bahwa perempuan mengalami menstruasi, hamil, melahirkan, serta menyusui, sedangkan laki-laki tidak mengalaminya.⁹

Sedangkan konsep gender, bukan suatu sifat yang kodrati dan alami, tetapi merupakan sebuah hasil konstruksi sosial dan kultural yang telah berproses sepanjang sejarah manusia. Misalnya adalah perempuan memiliki sifat lemah lembut dan emosional sehingga ia hanya cocok untuk mengambil peran di ranah domestik saja. Sedangkan laki-laki memiliki sifat yang kuat dan rasional, sehingga layak untuk berperan dalam ranah publik. Dalam hal ini, ajaran agama dianggap sebagai salah satu pembangun konstruksi sosial dan kultur tersebut. Pada akhirnya, konsep gender yang dibangun itu dianggap sebagai ketentuan Tuhan yang merupakan *sunnatullah* dan seolah tidak bisa diubah-ubah.¹⁰

Berdasarkan penjelasan di atas, konsep gender tersebut sebuah konsep yang menggambarkan relasi antara laki-laki dan perempuan yang dipandang memiliki perbedaan menurut kaca mata sosial budaya yang meliputi perbedaan peran, fungsi, serta tanggung jawab. Sehingga, dapat disimpulkan bahwa seks adalah perbedaan laki-laki dan perempuan yang dilihat dari segi biologis (*nature*), sedangkan gender adalah perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang disebabkan karena faktor sosial budaya, seperti laki-laki bekerta pada ranah publik sementara perempuan pada wilayah domestik.¹¹

2. Konsep Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an

Salah satu tema utama dan sekaligus menjadi prinsip pokok dalam ajaran agama Islam adalah persamaan antara manusia tanpa mendiskriminasikan perbedaan jenis kelamin, negara, bangsa, suku dan keturunan: semuanya berada dalam posisi sejajar. Perbedaan yang

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 3.

¹¹ Ibid.

digarisbawahi dan kemudian dapat meninggikan atau merendahkan kualitas seseorang hanyalah nilai pengabdian dan ketaqwaan kepada Allah.¹² Sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an:

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

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti. (QS. al-Hujurat [18]: 13)

Tuhan menciptakan manusia, baik laki-laki dan perempuan, dalam prinsip hubungan kemitraan. Demikian juga dalam konteks keluarga, hubungan suami-istri, mereka diciptakan untuk saling melindungi, dan diibaratkan seperti pakaian. Dan dalam beberapa ayat lain diungkapkan bahwa hak dan tanggung jawab sebagai manusia adalah sama dan tidak dibedakan, baik laki-laki dan perempuan, di hadapan Allah, di antara sesama manusia, maupun dalam keluarga. Dari beberapa ayat itu jelas bahwa Islam menunjung tinggi keadilan, kesejajaran, dan menolak segala diskriminasi atas jenis kelamin. Islam menempatkan perempuan sama dengan laki-laki, yang diukur menurut Allah hanyalah tingkat kualitas takwa.¹³

Sejarah mencatat, Al-Quran tidak turun seketika, melainkan dalam proses kemewaktuan yang panjang. Sebagian besar ayat AlQuran turun dengan dilatari peristiwa sosial khusus yang terjadi di masyarakat Arab kala itu. Sebagian kecil sisanya turun begitu saja tanpa ada latar sosial. Artinya, Al-Quran turun untuk merespon kondisi sosial yang mengemuka di Jazirah Arab kala itu. Tidak terkecuali ayat-ayat yang

¹² Yusuf Wibisono, "Konsep Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam," *Al-Mabsut: Studi Islam dan Sosial* 6, no. 1 (2013).

¹³ Ibid.

berbicara tentang perempuan. Semangat Islam (al-Quran) ketika berbicara masalah asal-usul penciptaan, poligami, waris, saksi, kepemimpinan, kenabian, dan lain sebagainya dan lain sebagainya adalah semangat pembebasan. Namun seiring perkembangan zaman, *spirit of liberation* tadi menjadi kian tidak relevan. Adalah tugas umat muslim masa kini untuk mengembalikan semangat pembebasan tadi, sehingga persoalan relasi perempuan dan laki-laki tidak melulu hanya persoalan angka-angka semata.¹⁴

Di antara sekian banyak isu gender dalam al-Quran, persoalan pembagian warisan, kesaksian, poligami, posisi di dalam keluarga, dan perceraian adalah isu yang mengundang debat di kalangan Islam. Untuk itu, penting kiranya untuk merekonstruksi kembali ruang dialog mengenai hal tersebut dengan menggunakan sosio-histori terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan kajian tersebut.¹⁵ Berikut penulis paparkan penjelasan dari pemikir muslim, baik dari ulama klasik maupun modern.

Menurut Asghar Ali Engineer, al-Qur'an secara normatif menegaskan konsep kesetaraan status antara laki-laki dan perempuan. Dalam QS. al-Hujurat [49]: 13 dinyatakan bahwa semua manusia, tanpa membedakan jenis kelamin, warna kulit, dan perbedaan-perbedaan yang bersifat *given* lainnya, memiliki status yang sama di sisi Allah SWT. Ketakwaanlah yang menentukan mulia dan tidaknya seseorang di sisi-Nya. Secara khusus, kesetaraan laki-laki dan perempuan ditegaskan oleh Allah SWT dalam QS. al-Ahzab [33]: 35 berikut ini:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَائِفِينَ وَالْخَائِفَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ۝ ٣٥

¹⁴ Dewi Murni and Syofrianisda, "Kesetaraan Gender Menurut Al-Qur'an," *Syahadah* VI, no. 1 (2018): 163.

¹⁵ Ibid.

Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar. (QS. al-Ahzab [33]: 35).

Namun demikian, pada beberapa ayat yang lain, muncul problem kesetaraan, terutama dalam interpretasi terhadap teks-teks tersebut. Misalnya, problem kesetaraan muncul dalam masalah penciptaan laki-laki (Adam) dari tanah, sedangkan perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk Adam. Di antara ayat al-Qur'an yang paling populer membicarakan tentang asal-usul kejadian perempuan adalah firman Allah da QS. al-Nisa' [4]: 1.¹⁶

Dalam ayat di atas pada dasarnya al-Qur'an tidak mengungkap secara detail tentang penciptaan Adam dan Hawa. Namun, banyak ahli tafsir yang memahami bahwa kata *nafs wahidah* adalah Adam, dan kata *zaujahaa* adalah Hawa. Penafsiran seperti itu antara lain diajukan oleh Ibnu Jarir al-Thabari, al-Baghawi, al-Zamakhsyari, al-Qur'thubi, al-Nasafi, al-Kadzin, Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi, serta al-Alusi.¹⁷

Bahkan terdapat beberapa tafsir klasik yang justru merujuk pada cerita-cerita *isra' liyyat* yang memang secara luas dan rinci menguraikan tentang asal kejadian Hawa yang berasal dari tulang rusuk belakang Adam. Diceritakan bahwa Adam sedang tertidur lelap. Dalam tidurnya, selanjutnya Allah SWT menjadikan dari tulang rusuk belakang Adam seorang perempuan yang menjadi pasangannya, yaitu Hawa. Kemudian,

¹⁶ Saifuddin and Wardani, *Tafsir Nusantara*, 100.

¹⁷ Ibid.

setelah Adam terbangun dari tidurnya, ternyata Hawa sudah berada di samping Adam, lalu keduanya saling jatuh hati. Cerita-cerita yang berasal dari tradisi Yahudi dan Kristen tersebut justru memiliki pengaruh yang besar terhadap penafsiran al-Qur'an. Padahal, al-Qur'an tidak pernah menjelaskan secara terperinci tentang asal-usul penciptaan perempuan. Bahkan, nama Hawa, yang dipersepsikan sebagai perempuan pertama dan sekaligus menjadi istri Adam, sama sekali tidak pernah disinggung dalam al-Qur'an.¹⁸

Berkembangnya kisah-kisah seperti di atas, dapat dijelaskan bahwa dengan melihat kenyataan sejarah bahwa pada awal penyebaran Islam, banyak mantan pengikut setia ajaran Kristen, atau bahkan tokoh-tokoh mereka, memeluk agama Islam, dan dengan sendirinya warisan intelektual dari agama sebelumnya tidak mudah ditinggalkan. Apalagi jika ajaran agama yang baru dianutnya terdapat sejumlah kesamaan dengan ajaran agama sebelumnya.¹⁹

Menurut Riffat Hassan, berdasarkan penelitian yang dilakukannya, bahwa kisah asal-usul penciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk laki-laki (Adam) adalah bersumber dari Kitab Kejadian (*Genesis*). Namun, meskipun demikian, menurutnya sulit dipercaya jika kisah penciptaan perempuan tersebut masuk secara langsung ke dalam tradisi Islam karena tidak banyak orang Islam yang mempelajari al-Kitab (*Bible*). Kemungkinan besar, hal itu menjadi bagian dari kepercayaan dalam Islam melalui hadits, yang dalam banyak hal merupakan media yang dipakai untuk memahami al-Qur'an sejak masa-masa awal Islam.²⁰

Dalam pandangan sebagian feminis, penciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk, dapat mengesankan adanya depersonalisasi

¹⁸ Ibid., 104–105.

¹⁹ Ibid., 105.

²⁰ Ibid., 106.

sumber ciptaan kaum perempuan. Sebab, kata “tulang rusuk” secara teoritis bisa berarti bukan manusia. Sebagai implikasinya, hal demikian dapat memperkokoh kesan androsentrisme –suatu paham yang menganggap bahwa kaum laki-laki sebagai pameran utama dalam kehidupan bermasyarakat– di kalangan kaum laki-laki karena menganggap perempuan adalah subordinasi yang berfungsi komplementer terhadap dirinya, dan dengan begitu akan memberikan posisi *inferiority complex* kepada kaum perempuan. Apalagi asal kejadian perempuan dari tulang rusuk sebelah kiri. Dalam budaya Arab, kata “kanan” dan “kiri” memiliki perbedaan yang sangat penting; yaitu kanan dihubungkan dengan semua hal yang baik, sementara kiri justru dihubungkan dengan sebaliknya.²¹

Dalam ruang pernikahan, terdapat pula ayat-ayat al-Qur’an yang dipahami kurang tepat. Salah satunya adalah ayat tentang poligami. Kebanyakan ulama klasik, pada umumnya sepakat mengenai poligami, tetapi terdapat perbedaan pendapat mengenai syarat-syarat untuk melakukan poligami. Ada pendapat yang menetapkan syarat yang ketat, sehingga poligami mustahil untuk dilakukan. Ada pula yang menetapkan syarat yang lebih longgar. Sedangkan para pemikir Islam kontemporer, termasuk kalangan feminis, cenderung menolak kemungkinan poligami. Golongan ini berpendapat bahwa pada dasarnya, Islam adalah agama yang menganut asas monogami dan menolak praktik poligami sebagai perpanjangan tradisi Arab pra-Islam yang memberikan status dan kedudukan yang sangat dominan kepada laki-laki.²²

Di sisi lain, para ulama yang mendukung poligami berpendapat bahwa poligami dalam Islam adalah sebuah keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri. Juhur ulama juga berpendapat bahwa jika memang

²¹ Ibid., 107.

²² Ibid.

Islam datang untuk menghapuskan praktik poligami, mengapa ada alternatif yang termaktub dalam QS. al-Nisa' [4]: 3. Tidak ada perintah dan larangan di dalam al-Qur'an yang tidak memiliki maksud dan tujuan. Adapun ayat yang populer membicarakan tentang kasus poligami adalah QS. al-Nisa' [4]: 3.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مِثْلَىٰ وَتِلْكَ أَرْبَعٌ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ ۖ أَلَّا تَعُولُوا ۝ ٣

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim. (QS. al-Nisa' [4]: 3)

Jumhur ulama telah menetapkan bahwa ayat di atas sebagai dasar untuk mendukung praktik poligami. Menurut Syekh 'Abd al-Ra'uf Singkel, berpendapat bahwa maksud utama QS. al-Nisa' [4]: 3 adalah berbuat adil, baik kepada anak-anak yatim maupun kepada para istri. Jika para wali anak yatim takut berbuat dosa karena tidak mampu berbuat adil dalam mengelol harta kekayaan anak-anak yatim, maka seharusnya para wali anak yatim juga takut untuk berbuat dosa karena tidak mampu memperlakukan secara adil di antara para perempuan jika ia menikahinya. Oleh karena itu, para wali anak yatim diizinkan untuk menikahi sampai dua, tiga, atau empat perempuan, dan tidak boleh melebihi dari jumlah tersebut. Namun, jika ia takut tidak dapat berlaku adil terhadap para istrinya, maka hendaklah menikahi satu perempuan saja atau budak-budak perempuan yang dimilikinya.²³

Selain itu, 'Abd al-Ra'uf Singkel juga mengutip sebuah riwayat yang menyebutkan *asbab al-nuzul* QS. al-Nisa' [4]: 3, yaitu bahwa ketika ayat sebelumnya turun (QS. al-Nisa' [4]: 2), para wali anak yatim

²³ Ibid., 109–110.

menjadi ciut hatinya karena merasa takut melakukan perbuatan dosa dalam mengelola harta anak-anak yatim, sementara mereka juga memiliki sepuluh atau delapan istri, sehingga tidak mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya, maka turunlah QS. al-Nisa' [4]: 3.²⁴

Sementara menurut tafsir al-Jalalain, Jalal al-Din al-Mahali dan Jalal al-Din al-Suyuti memberikan pandangan bahwa jika para wali anak yatim takut tidak mampu berlaku adil terhadap anak-anak yatim, sehingga hatinya merasa ciut untuk mengurus harta kekayaan mereka, maka seharusnya ia juga takut tidak mampu berbuat adil terhadap para istri jika ia menikahnya. Oleh karena itu, nikahilah dua, tiga, atau empat perempuan dan jangan melebihi dari jumlah yang demikian itu. Namun, apabila ia takut tidak mampu berlaku adil terhadap para istri, maka hendaklah menikahi satu perempuan saja atau budak-budak perempuan yang dimiliki, sebab mereka tidak memperoleh hak sebagaimana istri tersebut.²⁵

Sedangkan menurut al-Baidhawi, ia menafsirkan ayat di atas bahwa jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak perempuan yatim jika kamu menikahnya, maka kawinilah perempuan-perempuan lain yang kamu senangi hingga dua, tiga, atau empat selain dari anak-anak perempuan yatim. Pasalnya, pada saat itu ada seorang laki-laki yang mendapati seorang perempuan yatim yang cantik dan kaya, lalu ia menikahnya untuk dapat menguasai hartanya. Tatkala laki-laki itu berpoligami dengan menikahi beberapa perempuan lagi, ternyata dia tidak mampu memenuhi hak-hak istrinya.²⁶

Al-Baidhawi juga mengatakan bahwa ayat di atas dapat ditafsirkan bahwa jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap hak-hak anak yatim, sehingga hatimu merasa ciut untuk mengelola harta

²⁴ Ibid., 110.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., 111.

kekayaan mereka, seharusnya kamu juga takut tidak mampu berbuat adil di antara perempuan, maka nikahilah perempuan sebatas jumlah yang kamu dapat memenuhi hak-hak mereka. Alasannya, karena apabila seseorang takut berbuat suatu dosa, maka semestinya ia juga takut berbuat dosa yang lain secara keseluruhan. Melindungi kepentingan harta anak-anak yatim sama pentingnya dengan menjamin hak para perempuan yang dinikahinya. Lebih lanjut, al-Baidhawi menjelaskan sambungan ayat yang sama bahwa jika kamu tidak dapat berlaku adil di antara para perempuan, maka cukuplah kamu menikahi satu perempuan saja atau beberapa budak perempuan yang dimiliki karena ringannya beban biaya dan tidak ada kewajiban untuk membagi giliran di antara mereka.²⁷

Selain dua tema di atas, kasus pembagian waris dua banding satu antara anak laki-laki dan perempuan juga menjadi isu yang penting dalam pembahasan kesetaraan gender. Problem krusial yang menjadi titik tekan dalam kasus ini adalah menyangkut soal keadilan, sebab anak perempuan hanya mendapatkan harta pusaka separuh dibandingkan dengan anak laki-laki. Boleh jadi jika dilihat dari situasi dan kondisi masa sekarrang, hal demikian sudah tidak relevan lagi atau tidak mencerminkan nilai-nilai keadilan.²⁸ Ketentuan tentang pembagian harta waris termaktub dalam QS. al-Nisa' [4]: 11 berikut ini:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوهُ فَلِأَبِيهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَخِيهِ السُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۙ ۱۱

Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan) Jika anak itu

²⁷ Ibid., 112.

²⁸ Ibid., 116.

semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Untuk kedua orang tua, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, ibunya mendapat seperenam. (Warisan tersebut dibagi) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan dilunasi) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana. (QS. al-Nisa' [4]: 11

Substansi ayat di atas yang masih menjadi persoalan bagi sebagian pemikir dan feminis muslim terletak pada bagian awal ayat yaitu *يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ*. Menurut Imam al-Baidhawi, penggalan ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah SWT memerintahkan agar dalam pembagian harta, seorang anak laki-laki mendapatkan bagian yang setara dengan dua orang anak perempuan jika keduanya terkumpul (ada secara bersamaan). Lalu, ia menafsirkan lanjutan ayatnya bahwa jika anak itu semua perempuan lebih dari dua orang, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang ditinggalkan oleh mayit; jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka dia memperoleh bagian setengah harta pusaka. Lebih lanjut, al-Baidhawi menjelaskan bahwa terjadi perbedaan pendapat tentang pembagian waris untuk dua anak perempuan (tanpa laki-laki). Menurut Ibn 'Abbad, status hukum dua anak perempuan dengan satu perempuan adalah sama, sedangkan menurut ulama-ulama yang lain, status hukum mereka sama dengan lebih dari dua orang anak perempuan.²⁹

Sedangkan menurut al-Thabari, ayat di atas tidak bermaksud menyebutkan tentang kekurangan perempuan. Al-Thabari juga tidak

²⁹ Ibid., 118.

menyebutkan alasan mengapa anak laki-laki mendapat bagian dua kali lipat dari bagian anak perempuan. Al-Thabari hanya menyebutkan bahwa pembagian yang demikian itu bukan berarti menunjuk kekurangan perempuan. Justru sebaliknya untuk menunjukkan kesamaan di antara mereka. Sebab, pada masa Jahiliyah, perempuan dan anak-anak tidak mendapatkan bagian warisan sama sekali. Pada waktu itu, masyarakat menganggap bahwa perempuan dan anak-anak tidak pernah menunggang kuda, tidak pernah memegang senjata, dan tidak pernah ikut berperang melawan musuh sebagaimana yang dilakukan laki-laki. Sehingga, laki-laki layak mendapatkan lebih banyak daripada perempuan.³⁰

Isu terkait relasi antara laki-laki dan perempuan lain yang mengundang perdebatan di antara para pemikir muslim adalah persoalan kesaksian, bahwa posisi dua perempuan dianggap setara dengan satu laki-laki. Perdebatan ini lahir dari penafsiran terhadap QS. al-Baqarah [2]: 282 yang tampaknya dinyatakan secara eksplisit, ketika Allah memerintahkan orang-orang beriman untuk mendatangkan dua saksi laki-laki, atau jika tidak ada dapat digantikan dengan satu laki-laki dan dua perempuan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ آجَلٍ مَّسْمُومٍ فَاكْتُبُوهُ لِيُكْتَبَ وَيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بِيْحْسٍ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آجَلِهِ ۚ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۗ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۗ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ ۙ فَسَوْفَ يَكُمُ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۗ ٢٨٢

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya.

³⁰ Nurjanah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki Dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 202.

Hendaklah seorang pencatat di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah pencatat menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajar-kan kepadanya. Hendaklah dia mencatat(-nya) dan orang yang berutang itu mendiktekan(-nya). Hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia menguranginya sedikit pun. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalunya, lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu menolak apabila dipanggil. Janganlah kamu bosan mencatatnya sampai batas waktunya, baik (utang itu) kecil maupun besar. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian, dan lebih mendekatkan kamu pada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perniagaan tunai yang kamu jalankan di antara kamu. Maka, tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak mencatatnya. Ambillah saksi apabila kamu berjual beli dan janganlah pencatat mempersulit (atau dipersulit), begitu juga saksi. Jika kamu melakukan (yang demikian), sesungguhnya hal itu suatu kefasikan padamu. Bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS al-Baqarah [2]: 282)

Kata *min rijalikum* pada ayat di atas, menurut Tafsir al-Jalalain, sebagai laki-laki muslim yang akil-baligh dan merdeka. Sehingga semua orang yang masuk dalam kategori al-rajul termasuk juga kategori *al-zakar*. Tetapi tidak semua al-zakar masuk dalam kategori *al-rajul*. *Al-rajul* memiliki sejumlah kriteria tertentu yang tidak hanya mengacu pada jenis kelamin, tetapi juga kualifikasi budaya tertentu, terutama sifat-sifat maskulin. Oleh karena itu tradisi bahasa Arab menyebut perempuan yang memiliki sifat-sifat maskulin dengan sebutan *rajlah*.³¹

Para ulama abad pertengahan umumnya bersepakat bahwa kedudukan perempuan sebagai saksi adalah separuh tenimbang laki-laki. Penafsiran tersebut mendapatkan kritik dari kalangan modernis,

³¹ Murni and Syofrianisda, "Kesetaraan Gender Menurut Al-Qur'an," 169.

khususnya para pegiat wacana gender dalam Islam. Menurut Amina Wadud, ia berpendapat bahwa berdasarkan susunan kata pada ayat tersebut, tidak jelas disebutkan bahwa perempuan berkedudukan sebagai saksi dalam perjanjian utang piutang tersebut. Pada ayat tersebut, disebutkan bahwa satu perempuan ditunjuk untuk mengingatkan perempuan satunya lagi. Jadi lebih tepat jika dua perempuan memiliki dua peran yang berbeda, satu sebagai saksi dan sisanya sebagai “pengingat”. Wadud juga mengingatkan bahwa ketika ayat ini turun kondisi masyarakat Mekkah berada pada situasi di mana perempuan kurang, atau bahkan sama sekali tidak mendapatkan legitimasi kepercayaan dari masyarakat. diperbolehkannya perempuan menjadi saksi oleh Islam adalah sebuah terobosan penting dalam sejarah masyarakat Arab.³²

Sejalan dengan pandangan Wadud, Fazlur Rahman menolak pemberlakuan asas setengah saksi bagi perempuan, terutama ketika praktik tersebut terjadi di era modern. Mengingat kondisi masyarakat Islam di dunia modern sudah jauh berbeda. Lebih detail Rahman berpendapat bahwa jika dicermati, ayat ini sebenarnya hanya berbicara pada persoalan perjanjian hutang piutang (ekonomi), dan tidak dimaksudkan untuk berlaku di semua kondisi.³³

Masalah kepemimpinan perempuan juga menjadi salah satu tema yang kontroversial dalam perbincangan tentang relasi antara laki-laki dan perempuan. Kepemimpinan dalam hal ini dapat mencakup kepemimpinan dalam rumah tangga dan di ruang publik. Adapun ayat al-Qur’an yang penafsirannya masih banyak diperdebatkan mengenai kasus ini adalah QS. al-Nisa’ [4]: 34 berikut ini:

³² Ibid., 171.

³³ Ibid.

Mengenai kepemimpinan laki-laki atas perempuan, menurut al-Razi ditentukan oleh adanya keutamaan sebagaimana yang termaktub dalam kalimat Ia menyatakan bahwa keutamaan laki-laki atas perempuan itu didasarkan pada beberapa aspek. Sebagiannya didasarkan pada sifat-sifat yang hakiki dan sebagian yang lain berdasarkan hukum syara'. Adapun sifat hakiki keutamaan laki-laki atas perempuan terletak pada dua bagian, yaitu ilmu dan kekuatan. Tidak diragukan lagi bahwa akal dan ilmu laki-laki lebih banyak, demikian pula halnya kemampuan mereka lebih sempurna. Dari kedua sebab inilah dihasilkan keutamaan laki-laki atas perempuan dalam akal, motivasi, kekuatan, kemampuan menulis, menunggang kuda, memanah, dan sebagian dari laki-laki itu ada yang menjadi nabi dan ulama, dan bagi laki-laki memegang kepemimpinan, baik yang *kubra* maupun yang *shughra*.³⁶

Berdasarkan penjelasan di atas, al-Razi memiliki penafsiran yang tidak jauh berbeda dengan penafsiran al-Thabari.

Selanjutnya, masalah kenabian juga menjadi salah satu tema yang kontroversial dalam pembahasan tentang relasi antara laki-laki dan perempuan. Ada atau tidaknya nabi perempuan sudah lama menjadi perdebatan dalam kitab-kitab kuning. Pada abad ke-4 H, Abu Bakar Muhammad bin Mawhab al-Tujibi al-Qabri, seorang ulama besar di Andalusia, memberikan pernyataan kontroversial bahwa ada nabi perempuan. Ia menyebut Maryam dan ibu Nabi Isa sebagai salah dua di antara nabi-nabi perempuan.³⁷

Pada dasarnya, perdebatan tersebut bermuara pada dua tema mendasar, yaitu masalah teoritis tentang apakah secara prinsipal perempuan dapat digolongkan di antara para nabi; dan apakah secara

³⁶ Ibid., 180.

³⁷ Salamah Noorhidayati, *Kontroversi Nabi Perempuan Dalam Islam: Reinterpretasi Ayat-Ayat Al-Qur'an Tentang Kenabian* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), 51.

spesifik Maryam dan perempuan yang disebut di dalam al-Qur'an digolongkan sebagai seorang *nabiyyah*?

Adapun ulama yang menolak adanya nabi perempuan menjadikan QS. Yusuf [12]: 109, al-Nahl [16]: 43, dan QS. al-Anbiya' [21]: 7 sebagai argumentasi bahwa tidak ada nabi perempuan.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَفَلَا تَعْقِلُونَ ١٠٩

Kami tidak mengutus sebelum engkau (Nabi Muhammad), kecuali laki-laki yang Kami berikan wahyu kepada mereka di antara penduduk negeri. Tidakkah mereka berjalan di bumi lalu memperhatikan bagaimana kesudahan orang-orang sebelum mereka (yang mendustakan rasul)? Sesungguhnya negeri akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Apakah kamu tidak mengerti? (QS. Yusuf [12]: 109)

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٤٣

Kami tidak mengutus sebelum engkau (Nabi Muhammad), melainkan laki-laki yang Kami beri wahyu kepadanya. Maka, bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui. (QS. al-Nahl [16]: 43)

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٧

Kami tidak mengutus sebelum engkau (Nabi Muhammad) melainkan beberapa orang laki-laki yang Kami beri wahyu kepada mereka. Maka, bertanyalah kepada orang yang berilmu jika kamu tidak mengetahui. (QS. al-Anbiya' [21]: 7)

Mayoritas ulama berpendapat bahwa derajat dan karunia kenabian merupakan kekhususan bagi kaum laki-laki. Hal ini merupakan pemahaman tekstual atas ayat al-Qur'an yang memakai redaksi *rijal* untuk menunjukkan kekhususan laki-laki sebagai utusan Tuhan. Sehingga dalam pengertian yang legal dan umum yang selama ini beredar di masyarakat dan dianggap sebagai ajaran (dogma) yang tetap dan benar dinyatakan bahwa seorang nabi adalah manusia laki-

laki, merdeka, mendapat wahyu berupa syariah untuk diamalkan sendiri; sedangkan rasul adalah manusia laki-laki, merdeka, dan mendapatkan wahyu berupa syariat untuk diamalkan sekaligus disampaikan kepada kaumnya.³⁸

Menurut al-Thabari, yang dimaksud dengan kata *rijal* dalam QS. al-Anbiya' [21]: 7 adalah manusia. Ayat ini diturunkan untuk menjawab penolakan orang-orang kafir Makkah terhadap kerasulan Nabi Muhammad SAW karena beliau seorang manusia, bukan malaikat. Hal yang sama juga diungkapkan oleh al-Zamakhshari, al-Razi, al-Alusi, dan al-Maraghi.³⁹

Para mufassir di atas bersepakat bahwa QS. al-Anbiya' [21]: 7 turun untuk menjawab orang-orang yang menuntut seharusnya Rasul diutus kepada mereka adalah seorang malaikat bukan manusia. Lalu Allah melalui firman-Nya bahwa tidak hanya nabi Muhammad yang manusia, tetapi semua rasul yang diutus sebelumnya juga manusia. Mereka sama sekali tidak menyinggung bahwa para rasul harus laki-laki, karena pada waktu itu kafir Quraisy tidak mempermasalahkan laki-laki atau perempuannya, melainkan manusia atau malaikatnya.⁴⁰

Al-Thabari, al-Zamakhshari, al-Alusi, dan al-Maraghi dalam menafsirkan kata *rijal* dalam QS. al-Nahl [21]: 43 dengan manusia, bukan laki-laki. Sedangkan al-Razi memiliki pandangan yang berbeda, yaitu selain menunjukkan manusia, bukan malaikat, juga menunjukkan laki-laki, bukan perempuan.⁴¹

Sedangkan pada QS. Yusuf [12]: 109, al-Thabari menafsirkan kata *rijal* tidak hanya manusia tetapi juga laki-laki. Al-Thabari menjelaskan secara eksplisit bahwa para rasul yang diutus oleh Allah

³⁸ Ibid., 57.

³⁹ Yunahar Ilyas, "Nabi Perempuan Dalam Al-Qur'an," *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 7, no. 1 (2006): 119.

⁴⁰ Ibid., 120.

⁴¹ Ibid.

sebelum Nabi Muhammad SAW semuanya adalah laki-laki, bukan perempuan dan bukan pula malaikat. Al-Razi juga memiliki pendapat yang sama dengan al-Thabari. Namun, berbeda dengan al-Alusi, al-Razi dan al-Maraghi, ketiganya tetap memahami kata *rijal* pada ayat ini dengan manusia, bukan laki-laki. Meskipun dalam menafsirkan QS. Yusuf [12]: 109, al-Alusi tidak lupa mengutip tanpa memberikan komentar pendapat Ibn ‘Abbas bahwa ayat ini menolak kenabian perempuan.⁴²

B. Pengertian dan Sejarah Kritik Tafsir

1. Pengertian Kritik Tafsir

Secara etimologis, kata kritik berasal dari bahasa Yunani yaitu “*krites*” (kata benda) yang berarti “hakim”, karena berasal dari kata kerja “*krinein*” yang berarti “menghakimi”. Dalam bahasa Inggris yaitu “*critique*” yang berarti “*a considered assessment of a literary work*”. Dapat juga diartikan dengan kata “*criticism*” yang berarti mengecam, mencela, atau mengupas.⁴³ Sedangkan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, “kritik” diartikan dengan kecaman atau tanggapan, atau kupasan yang disertai dengan uraian dan pertimbangan mengenai baik buruknya suatu hasil karya, pendapat, dan lain-lain.⁴⁴ Dalam bahasa Arab, kritik dikenal dengan istilah “*al-naqd*” yang berasal dari akar kata *naqada-yanqudu-naqdan*. Kata *al-naqd* dapat diartikan dengan memberikan dengan segera atau lawan dari penangguhan pembayaran; memilih atau membedakan sesuatu; mengintai sesuatu; atau mengkritik dengan menyatakan baik atau buruk.⁴⁵

Sedangkan secara terminologis, menurut M. H. Abrams dan Geoffrey Galt Harpham, ia menyatakan bahwa kritik adalah sebuah

⁴² Ibid., 120–121.

⁴³ Ridwan, “Tradisi Kritik Tafsir: Dirkursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur’anic Studies,” 58.

⁴⁴ Kemendikbud, “KBBI Daring,” *KBBI Daring*, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kritik>.

⁴⁵ Ridwan, “Tradisi Kritik Tafsir: Dirkursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur’anic Studies,” 58.

usaha dalam menganalisis, menginterpretasikan, serta mengevaluasi sebuah karya untuk ditimbang dan dinilai kesesuaiannya dengan standar kriteria atau norma-norma yang berlaku. H. James Jansen juga mendefinisikan bahwa kritik adalah usaha sistematis dalam proses menemukan kekurangan atau kesalahan atas suatu karya dengan cara menganalisis karya tersebut, lalu memberikan penilaian, evaluasi, dan apresiasi atasnya. Sedangkan menurut Mohammed Arkoun menjelaskan bahwa kritik adalah sebuah usaha dalam merekonstruksi dan rekonfigurasi struktur nalar dalam menggali pemikiran-pemikiran baru. Pemahaman tentang kritik yang lebih radikal disampaikan oleh Ali Harb bahwa kritik dapat dipahami sebagai sebuah sistem pembacaan terhadap apa yang belum terbaca, sehingga kritik tidak harus mengungkap kelemahan atau mengoreksi dan menggugurkan pendapat.⁴⁶

Kritik dapat pula dipahami sebagai bentuk progresivitas yang mendasar, dengan selalu mempertanyakan, mengevaluasi, dan mencari berbagai pemikiran atau alternatif baru untuk memperoleh kemungkinan-kemungkinan yang lebih baik. Menurut Immanuel Kant, seorang filsuf kritis ternama yang telah mengembangkan teori kritik dalam bidang ilmu pengetahuan, menekankan tiga ide besar terhadap budaya kritisisme, yaitu: *critique der reinen vernunft* (kritik atas rasio murni), *critique der praktischen vernunft* (kritik atas rasio praktis), dan *critique der urteliskr* (kritik atas daya pertimbangan). Menurut Kant, kemampuan rasio murni tidak mampu mencapai pemahaman secara komprehensif. Karena rasio memiliki keterbatasan yang hanya sampai pada dunia penginderaan (fenomena). Maka, Kant memahami kritik sebagai sebuah tawaran dalam memaksimalkan kemampuan rasio memecahkan berbagai problem kehidupan manusia dengan menyintesis pemikiran rasionalisme dengan empiris.⁴⁷

⁴⁶ Ibid., 59.

⁴⁷ Ibid.

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa kritisisme bermuara pada dua fungsi utama, yaitu (1) *judgment (al-hukm)* yaitu memberikan penilaian terhadap sesuatu; (2) *interpretation (al-tafsir)* atau *analysis (al-tahlil)*. Jadi, yang dimaksud dengan kritik adalah usaha menganalisis dan mengklasifikasi teks untuk mengetahui seluk beluknya serta menyelami kandungan yang terdapat di dalamnya. Sehingga, kritik dapat diartikan sebagai tanggapan objektif atas suatu karya dengan menjelaskan secara detail kelebihan dan kekurangan sebuah karya berdasarkan argumentasi (dalil) dan parameter (*dawaabit*) yang ilmiah. Oleh sebab itu, kritik dapat bersifat destruktif (menjatuhkan/merugikan) atau konstruktif (membangun).⁴⁸

Sedangkan kata “tafsir” secara etimologi berasal bahasa Arab, yaitu dari akar kata *fassara-yufassiru-tafsiiran*, yang berarti *al-idhaad wa al-tabyiin* yaitu keterangan dan penjelasan. Kata *fassara* merupakan bentuk *muta’addi* dari kata kerja *fasara-yafsiiru-fasran* atau *fasara-yafsuru-fasran* yang berarti *al-bayan* atau *kasyf al-mughatha* yaitu menyingkap yang tertutup. Maka, dapat diartikan bahwa tafsir berarti menyingkap maksud dari kaya yang sulit (*kasyfu al-muraad ‘an al-lafzh al-musykil*).⁴⁹

Secara terminologi, kata tafsir dapat didefinisikan dengan membuka, menjelaskan, dan menerangkan makna-makna dari al-Qur’an. Menurut al-Zarkasyi, ia menjelaskan bahwa tafsir adalah ilmu tentang nuzul al-ayat dan surah al-Qur’an, kisah-kisah, serta isyarat-isyarat yang terkandung di dalamnya, klasifikasi makki dan madaniya, muhkam dan mutasyabihnya, nasikh dan mansukhnya, khas dan ‘ammnya, mutlaq dan muqayyadnya, mujmal dan mufassarnya, dan lain-lain yang berkaitan dengan al-Qur’an. Sedangkan menurut al-Zarqani, ia mendefinisikan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang al-Qur’an baik dari segi dilalah atau yang lainnya untuk

⁴⁸ Ibid., 60.

⁴⁹ Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014), 269.

memperoleh maksud (*murad*) Allah SWT, sesuai dengan batas kemampuan manusia. Hal tersebut juga dijelaskan oleh Khalid ibn Utsman al-Thabt bahwa tafsir merupakan ilmu yang berbicara tentang keadaan al-Qur'an dari segi dilalahnya berdasarkan maksud yang dikehendaki Allah SWT sebatas kemampuan manusia.⁵⁰

Berdasarkan beberapa definisi di atas, dapat ditarik beberapa unsur pokok yang perlu digarisbawahi dalam memahami pengertian tafsir beserta cara kerjanya, yaitu (1) pada hakekatnya, tafsir adalah menjelaskan maksud ayat al-Qur'an yang sebagian besar masih global; (2) tujuannya untuk memperjelas makna yang sulit dimengerti dari ayat-ayat al-Qur'an, sehingga dapat dipahami dan dihayati; (3) sasarannya agar fungsi al-Qur'an sebagai pedoman hidup dan petunjuk benar-benar dapat termanifestasikan dalam kehidupan manusia; (4) adapun sarana pendukung penafsiran meliputi beberapa ilmu yang berhubungan dengan al-Qur'an; (5) produk penafsiran tidak dapat diklaim sebagai sebuah kebenaran final dan mutlak. Namun, produk penafsiran hanyalah kesan atau perspektif yang didapatkan oleh mufassir menurut kemampuan penafsir dengan segala keterbatasannya.⁵¹

Dalam menafsirkan al-Qur'an, selain dibatasi oleh kemampuan, para mufassir juga dipengaruhi oleh *background* pendidikan, sosial budaya yang beragam, sehingga menghasilkan bentuk dan corak penafsiran yang berbeda-beda. Sejauh ini, terdapat dua bentuk penafsiran, yaitu *al-tafsir bi al-ma'tsur* dan *al-tafsir bi al-ra'yi*, serta terdapat empat metode penafsiran yaitu *ijmali*, *tahlili*, *muqarin*, dan *maudhu'i*. Sedangkan, jika dilihat dari segi coraknya lebih beragam, yaitu ada yang bercorak sastra bahasa, fiqh, teologi, filsafat, tasawuf, ilmiah, dan corak sastra budaya kemasyarakatan.⁵²

⁵⁰ Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir* (Jakarta: Azzamedia, 2015), 37–38.

⁵¹ *Ibid.*, 40.

⁵² Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, 271.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa kritik tafsir atau lebih tepatnya metode kritik tafsir adalah suatu cara, langkah-langkah atau prosedur yang sistematis, untuk melakukan analisis, evaluasi, dan penilaian terhadap tafsir al-Qur'an. Sedangkan wilayah kerja kritik adalah menganalisis, mengevaluasi, dan menilai tafsir, sehingga pada akhirnya akan diketahui mana tafsir yang sesuai koridor ilmiah, dan mana yang tidak, mana tafsir yang kuat dan yang lemah, mana tafsir yang bias dan yang tidak, mana yang *mustaqim* dan yang *munharif*, mana yang terpuji (*mahmud*) dan yang tercela (*madhmum*).⁵³

2. Sejarah Kritik Tafsir

Tradisi kritisisme telah ada sejak masa Nabi Muhammad SAW, bahkan beliau pun melakukannya. Beliau adalah manusia pertama yang melakukan kritik terhadap pemahaman sahabat atas al-Qur'an. Kritisisme Nabi dilakukan untuk mengevaluasi atau meluruskan pendapat dan tindakan yang dilakukan oleh sahabat berdasarkan pemahaman yang kurang tepat terhadap al-Qur'an.⁵⁴

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Anas ibn Malik, disebutkan bahwa Rasulullah SAW pernah mengkritisi pemahaman literal sahabat atas QS. al-Furqan [25]: 34. Pada waktu itu sahabat ragu bahwa bila hari kiamat kelak, orang kafir akan dibangkitkan dan berjalan menghadap Tuhan dengan alas wajah, bukan kaki mereka. Lalu, ia bertanya kepada Nabi SAW bahwa bagaimana mungkin orang kafir pada hari kiamat nanti bisa berjalan dengan menggunakan wajahnya? Kemudian, Nabi SAW pun menjawab dengan pertanyaan retorik bahwa bukankah Allah SWT yang mampu menjalankan manusia dengan kedua kaki di dunia juga mampu menjalankan mereka dengan wajah mereka di akhirat?⁵⁵

⁵³ Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, 40–41.

⁵⁴ *Ibid.*, 42.

⁵⁵ *Ibid.*

Dalam riwayat yang lain, Rasulullah SAW juga mengkritisi seseorang yang kurang tepat memahami QS. Ali Imran [3]: 133. Dalam pemahamannya, sebagaimana informasi yang didapatkan dari ayat tersebut, bahwa ketika luas surga adalah sama dengan luas langit dan bumi, maka tidak ada ruang untuk neraka. Lantas, ia pun bertanya kepada Rasulullah SAW di mana letak neraka. Kemudian, Rasul SAW pun menjawab dengan pertanyaan: “Tidakkah kamu melihat ketika malam tiba, semua tertutup gulita, lalu di manakah posisi siang?” Lalu laki-laki itu pun menjawab bahwa hanya tuhan yang tahu. Rasulullah kemudian berkata: “Demikian juga dengan letak neraka. Tuhan yang Maha Kuasa untuk melakukan apa saja yang Dia kehendaki” (HR. Hibban dari Abu Hurairah).⁵⁶

Setelah Rasulullah SAW wafat, tradisi kritisisme ini terus berlanjut hingga masa sahabat, tabi’in, tabi’tabi’in, dan era pertengahan hingga era modern sekarang. Hanya saja kritisisme yang dilakukan generasi awal dan pertengahan itu belum tersusun secara sistematis dalam sebuah metodologi kritik yang praktis dan terstruktur.⁵⁷

Lalu, tradisi kritik dalam khasanah intelektual Islam terlebih dahulu dimulai dalam tradisi ‘ulum al-hadits. Istilah kritik semakin populer ketika ulumul hadits menjadi disiplin ilmu yang mapan dan baku, dengan munculnya kritik sanad (*naqd al-sanad*). Lahirnya kritisisme di bidang hadits, dilatarbelakangi oleh munculnya pemalsuan hadits yang dilakukan oleh kepentingan-kepentingan politik, ideologi (aliran), dan ekonomi. Kelompok-kelompok tersebut melakukan pemalsuan hadits dengan cara membuat hadits-hadits palsu yang dapat dijadikan sebagai pembenaran (justifikasi) terhadap tindakan atau pemahaman mereka. Akibatnya, hadits-hadits asli dan palsu bercampur baur dan sulit untuk dikenali dan diklasifikasikan.⁵⁸

⁵⁶ Ibid., 43.

⁵⁷ Ibid., 44.

⁵⁸ Ridwan, “Tradisi Kritik Tafsir: Dirkursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur’anic Studies,” 61.

Seiring dengan berkembangnya tradisi kritik dalam bidang ulum al-hadits, tradisi kritisisme juga mulai menyebar hingga ke bidang penafsiran al-Qur'an. Sebab, muncul penafsiran-penafsiran yang bernuansa politis-ideologis yang memaksa umat Islam untuk melakukan kritisisme.⁵⁹

Seiring terjadinya renaissance di Barat, yaitu dengan dibukanya kran modernism yang ditandai dengan revolusi industri di Inggris dan revolusi politik di Prancis, dan meningkatnya daya efektivitas dan efisiensi yang mendukung peningkatan ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal ini membawa angin segar dalam dunia penafsiran al-Qur'an. Perkembangan ilmu-ilmu sosial humaniora yang semakin pesat, benar-benar dimanfaatkan oleh para pemikir Muslim untuk memberikan pendekatan dan interpretasi baru terhadap al-Qur'an. Sehingga pada era modern, tradisi kritisisme telah melahirkan tokoh-tokoh yang berusaha memberikan tawaran metodologi kritik tafsir. Adapun tokoh-tokoh tersebut di antaranya adalah Fazlur Rahman (1919 – 1988 M) menawarkan metode kritik double movement, Amin al-Khuli (1895 – 1966 M) dengan teori kritik sastranya, Muhammad Abu Shahbah (1914 – 1983 M) dengan teori kritik israiliyat-nya, Husain al-Dhahabi (1915 – 1977 M) dengan teori kritik inhiraf-nya, Mohammed Arkoun (1928 – 2010 M) dengan kritik nalar Islamnya, Hassan Hanafi (1. 1935 M) dengan hermeneutika fenomenologis-nya, M. Abed al-Jabiri (1935 – 2010 M) dengan kritik nalar Arabisme-nya, Abd al-Wahhab Fayed (1936 – 1999 M) dengan metode kritik al-dakhil-nya, serta beberapa tokoh terkemuka lainnya seperti Muhammad Syahrur, Ali Harb, dan lain-lain. Meskipun demikian, gagasan yang dihasilkan oleh para tokoh tersebut bukanlah sesuatu yang final.⁶⁰

⁵⁹ Ibid., 62.

⁶⁰ Ibid., 63.

C. *Qira'ah Mubadalah* sebagai Pendekatan Kritik Tafsir

1. Definisi *Mubadalah*

Kata *mubadalah* berasal dari bahasa Arab, yaitu dari akar kata *ba-da-la*, yang berarti mengubah, mengganti, dan menukar. Di dalam al-Qur'an, kata ini disebut sebanyak 44 kali dalam berbagai bentuk kata dengan makna seputar itu. Kata *mubadalah* merupakan bentuk kesalingan (*mufa'alah*) dan kerja sama antara dua pihak (*musyarakah*) untuk makna tersebut, yang berarti saling mengubah, saling mengganti, atau saling menukar satu sama lain.⁶¹

Dalam kamus *Lisan al-'Arab*, kata *mubadalah* diartikan dengan tukar menukar yang bersifat timbal balik antara dua belah pihak. Begitu pula dalam kamus *al-Mu'jam al-Wasith*. Menurut dua kamus ini, kata "*baadala - mubaadalatan*" digunakan dalam ungkapan ketika seseorang mengambil sesuatu dari orang lain dan menggantikannya dengan sesuatu yang lain. Kata ini digunakan untuk aktivitas pertukaran, bisnis, dan perdagangan. Jika diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, *mubadalah* dapat dimaknai dengan kata: *reciprocation, reciprocity, repayment, paying back, requital, returning in kind or degree*. Sedangkan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata *mubadalah* diartikan dengan kesalingan dan digunakan untuk hal-hal yang menunjukkan timbal balik.⁶²

Munurut Faqihuddin Abdul Qodir dalam bukunya yang berjudul *Qira'ah Mubadalah*, istilah *mubadalah* akan dikembangkan untuk sebuah perspektif dan pemahaman dalam relasi tertentu antara dua pihak, yang mengandung nilai dan semangat kemitraan, kesalingan, kerja sama, timbal balik, dan prinsip resiprokal. Baik relasi antara manusia secara umum, negara dan rakyat, orang tua dan anak, guru dan murid, serta mayoritas dan minoritas. Namun, lebih detail lagi, Faqih memfokuskan pembahasan *mubadalah* pada relasi antara laki-laki dan

⁶¹ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 59.

⁶² Ibid.

perempuan, baik di ruang domestik maupun ruang publik.⁶³ Dengan demikian prinsip mubadalah tidak hanya untuk mereka yang berpasangan. Terapi, prinsip ini untuk mereka yang memiliki relasi dengan orang lain. Bisa sebagai suami dan istri atau sebaliknya, bisa juga sebagai orang tua dan anak atau sebaliknya, serta bisa juga sebagai antarwarga negara.

Mubadalah dengan konsep kesetaraan dan kesalingannya berusaha melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat relasional antara laki-laki dan perempuan dengan pendekatan yang ramah dan memanang perempuan sebagai subjek yang utuh. Pembacaan qiraah mubadalah adalah tentang kemitraan dan kerjasama antara laki-laki dan perempuan. Konsep ini bertujuan untuk menegaskan prinsip kesetaraan dan kesederajatan antara laki-laki dan perempuan dengan mengutamakan kerjasama dan kemitraan dalam semua teks-teks keagamaan.⁶⁴

2. Cara Kerja *Qira'ah Mubadalah*

Perspektif *mubadalah* adalah tentang kemitraan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam membangun relasi kehidupan, baik dalam ruang lingkup rumah tangga ataupun dalam ruang publik yang lebih luas lagi. Metode ini menawarkan sebuah metode pemaknaan untuk mempertegas prinsip kemitraan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam teks-teks keagamaan, seperti al-Qur'an, hadits, teks hukum, dan lain-lain. Metode ini untuk memperjelas posisi perempuan dan laki-laki sebagai subjek yang disapa oleh teks-teks sumber dalam Islam.⁶⁵

Kerja metode *mubadalah* adalah bagaimana mengungkap pesan utama dari suatu teks, baik teks yang berbentuk umum tetapi bias salah satu jenis kelamin, atau yang khusus laki-laki (*mudzakkar*) di mana perempuan tidak disapa, maupun khusus perempuan (*muannats*) dan

⁶³ Ibid., 60.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., 195.

laki-laki belum disapa sehingga pesan utama teks tersebut kemudian bisa diaplikasikan kepada dua jenis kelamin. Dengan metode mubadalah, kedua jenis kelamin disapa oleh teks dan menjadi subjek pembicaraan.⁶⁶

Pada metode mubadalah, terdapat tiga premis yang dijadikan sebagai dasar, yaitu sebagai berikut: (1) bahwa Islam hadir untuk laki-laki dan perempuan, sehingga teks-teksnya juga harus mengarah kepada keduanya; (2) bahwa prinsip relasi antara laki-laki dan perempuan adalah kerja sama dan kesalingan, serta bukan hegemoni dan kekuasaan; dan (3) bahwa teks-teks Islam terbuka untuk direinterpretasi atau dimaknai ulang agar kedua premis di atas memungkinkan tercermin dalam setiap kerja interpretasi.⁶⁷

Berangkat dari ketiga premis di atas, dalam *qira'ah mubadalah* didapatkan sebuah kerangka pembagian teks-teks Islam ke dalam tiga klasifikasi, yaitu pertama teks *al-mabadi'* yaitu kelompok teks yang memuat ajaran nilai yang fundamental, misalnya tentang keimman, ketakwaan, serta balasan amal siapa pun tanpa membedakan jenis kelamin, tentang keadilan dan kemaslahatan untuk semua tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan, dan lain-lain; kedua, teks *al-qawaid* yaitu kelompok teks yang memuat ajaran prinsip tematikal, misalnya adalah tema yang berkaitan dengan relasi antara suami dan istri merupakan ayat-ayat prinsip mengenai lima pilar rumah tangga, yaitu komitmen pada ikatan janji pernikahan, prinsip berpasangan dan berkesalingan, dan lain-lain; dan ketiga, teks *al-juz'iyat*, yaitu teks yang membicarakan ajaran dan norma yang bersifat implementatif dan operasional, lebih jelasnya adalah teks, ajaran, produk hukum dalam hal relasi antara laki-laki dan perempuan. Misalnya adalah tentang peran-peran yang harus dilakukan oleh laki-laki dan perempuan.⁶⁸

⁶⁶ Ibid., 196.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., 197.

Pada tataran ini, metode kerja mubadalah adalah memastikan keselarasan antara teks-teks *al-juz'iyat* dengan pesan utama dari nilai dan prinsip, baik yang bersifat fundamental (*al-mabadi'*) maupun yang tematikal (*al-qawa'id*). Sebab, kerja metode *mubadalah* meyakini keutuhan bangunan utama ajaran Islam yang tertuang dalam teks-teksnya. Keutuhan dan penyatuan ini berporos pada pondasi prinsip tersebut. Ditegaskan oleh al-Qur'an bahwa ajaran Islam dan teks-teksnya adalah kokoh, utuh, dan menyatu satu sama lain (QS. al-Nisa' [4]: 82).⁶⁹

Penyatuan dan kekokohan teks-teks ini, secara teknis, adalah dengan meletakkan teks-teks tentang prinsip-prinsip ajaran (*al-mabadi'* dan *al-qawa'id*) sebagai payung yang menaungi dan menginspirasi teks-teks tentang isu yang bersifat parsial (*al-juz'iyat*). Oleh sebab itu, teks-teks tentang isu-isu yang parsial, yang membahas tentang perempuan atau laki-laki saja, harus dimaknai dalam payung teks isu-isu yang bersifat prinsipal.⁷⁰

Cara kerja metode pemaknaan mubadalah terhadap teks-teks sumber Islam terdiri dari tiga tahap yang perlu dilalui. Tahapan-tahapan tersebut bersifat kronologis. Tetapi, apabila kesadaran pengetahuan terhadap langkah pertama yang sudah menguat dan melekat, bagi sebagian orang, maka biasanya bisa langsung ke tahap kedua, atau bahkan tahap ketiga. Adapun tiga tahapan tersebut adalah sebagai berikut:

Tahap *pertama*, yaitu menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks-teks yang bersifat universal sebagai dasar pemaknaan. Baik prinsip yang bersifat umum melampaui seluruh tema (*al-mabadi'*) maupun prinsip yang bersifat khusus untuk tema tertentu (*al-qawa'id*). Prinsip-prinsip tersebut akan menjadi dasar inspirasi pemaknaan seluruh rangkaian metode mubadalah. Sesuatu dapat

⁶⁹ Ibid., 199.

⁷⁰ Ibid.

dikatakan sebagai prinsip adalah ajaran yang melampaui perbedaan jenis kelamin. Misalnya adalah ajaran keimanan yang menjadi pondasi setiap amal, bahwa amal kebaikan akan dibalas pahala dan kebaikan tanpa memandang jenis kelamin; tentang keadilan yang harus ditegakkan; tentang kemaslahatan dan kerahmatan yang harus ditebar. Bahwa setiap kerja keras, bersyukur, bersabar, ikhlas, serta tawakal adalah hal baik dan diapresiasi dalam Islam.⁷¹

Ayat-ayat prinsip tersebut, baik yang *al-mabadi'* dan *al-qawa'id*, harus selalu menjadi dasar awal sebelum memulai praktik interpretasi terhadap ayat-ayat yang bersifat parsial. Makna dan pesan utama dari teks-teks prinsip harus dipastikan masuk menjadi pondasi dalam proses pemaknaan teks-teks parsial (*al-juz'iyat*). Pada ayat-ayat yang bersifat prinsip, hanya perlu berhenti pada tahap pertama yaitu menemukan gagasan-gagasan prinsip dalam teks yang menjadi basis keseimbangan, kesalingan, dan keadilan relasi laki-laki dan perempuan. Hanya membutuhkan penegasan-penegasan mengenai ke-subjek-an laki-laki dan perempuan.⁷²

Tahap kedua, yaitu menemukan gagasan-gagasan utama yang terkandung dalam teks-teks yang akan diinterpretasikan. Dalam hal ini, teks-teks relasional yang sudah menyebutkan peran laki-laki dan perempuan, kebanyakan merupakan sesuatu yang bersifat implementatif, parsial, praktis, dan hadir sebagai contoh pada ruang dan waktu tertentu bagi prinsip-prinsip Islam. Karena teks relasional bersifat parsial-implementatif, maka perlu ditemukan gagasan utama yang baik kohesi dan korelatif dengan prinsip-prinsip yang ditegaskan oleh ayat-ayat yang sudah ditemukan melalui tahap pertama.⁷³

Pada tahap kedua ini, secara sederhana, dapat dilakukan dengan menghapuskan subjek dan objek yang terdapat dalam teks. Lalu,

⁷¹ Ibid., 200.

⁷² Ibid., 201.

⁷³ Ibid.

predikat dalam teks menjadi makna atau gagasan yang akan dimubadalah-kan antara dua jenis kelamin. Jika ingin lebih mendalam, tahap ini bisa dilakukan dengan metode-metode yang sudah ada dalam *ushul fiqh*, seperti *qiyas* (analogi hukum), *istihsan* (pencarian kebaikan), *istishlah* (pencarian kebaikan), atau berbagai metode pencarian dan penggalian makna suatu lafal (*dalalat al-alfazh*). Atau lebih dalam lagi dengan teori dan metode *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan hukum Islam). Metode ini digunakan untuk menemukan makna yang terkandung dalam sebuah teks, lalu mengkolerasikannya dengan semangat prinsip-prinsip dari tahap pertama.⁷⁴

Makna yang lahir dari proses tahap kedua ini, atau gagasan dan pesan dari teks parsial inilah, yang akan dibawa pada proses pemaknaan yang bersifat mubadalah, timbal balik, atau kesalingan. Jika teks ini sudah mengandung mubadalah, maka yang diperlukan adalah sebuah penegasan saja, terkait pentingnya kesalingan dan keadilan relasi antara laki-laki dan perempuan. Tetapi, jika belum, atau masih samar-samar, terutama untuk teks-teks perempuan, maka diperlukan tahap ketiga.

Tahap ketiga, yaitu menurunkan gagasan yang ditemukan dari teks (yang lahir dari proses tahap kedua) kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks. Dengan demikian, teks tersebut tidak berhenti pada satu jenis kelamin semata, tetapi juga mencakup jenis kelamin lain. Sehingga, metode mubadalah ini menegaskan bahwa teks untuk laki-laki adalah juga untuk perempuan, dan teks untuk perempuan adalah juga untuk laki-laki, selama telah ditemukan makna atau gagasan utama dari teks tersebut yang bisa mengaitkan dan berlaku untuk keduanya. Makna utama harus selalu dikaitkan dengan prinsip-prinsip dasar yang ada pada teks yang ditemukan melalui langkah pertama.⁷⁵

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., 202.

BAB III

IBNU KATSIR DAN PENAFSIRANNYA TERHADAP AYAT-AYAT GENDER

A. Biografi Ibnu Katsir

1. Riwayat Hidup Ibnu Katsir

Imad ad-Din Abu al-Fida Ismail Ibn Amar Ibn Kaşir Ibn Zara' al-Bushra al-Dimasqy atau akrab disapa Ibnu Kaşir ini lahir di desa Mijdal, Bashrah bagian Timur, pada tahun 700 Hijriah/1301 Masehi. Kemudian ia wafat 26 Sya'ban 774 Hijriah/1374 Masehi. Ibnu Kaşir merupakan keturunan dari sosok ulama ternama pada masanya yaitu Shihab ad-Din Abu Hafsah Amar Ibn Kaşir ibn Dhaw Ibn Zara' al-Quraisy. Ayahnya penganut mazhab Syafi'i. Namun, ia juga pernah mendalami mazhab Hanafi. Ketika Ibnu Kaşir menginjak usia 3 tahun, ia ditinggal oleh ayahnya (wafat) untuk selama-lamanya. Pasca satu tahun sepeninggal ayahnya, Ibnu Kaşir hijrah ke kota Damaskus bersama Sang Kakak, Kamal ad-Din 'Abd al-Wahhab. Sejak saat itulah Ibnu Kaşir mulai meniti karir keilmuan di bawah bimbingan kakaknya.¹

Ibnu Kaşir hidup pada masa pemerintahan Dinasti Mamluk. Pada waktu itu, pengembangan ilmu pengetahuan berkembang dengan pesat yang ditandai dengan banyaknya ditemui madrasah-madrasah dan masjid-masjid. Sehingga hal tersebut sangat menguntungkan bagi pengembangan karir keilmuan Ibnu Kaşir. Selain itu, karena perhatian penguasa pusat maupun daerah terhadap studi Islam sangat besar, masa ini lahir banyak para ulama.²

Dalam menjalani kehidupan, Ibnu Kaşir tidak hidup sendiri. Ammatu Rahim Zainab merupakan sosok istri yang mendampingi dalam berkarya, ia juga merupakan putri gurunya, Abu Hajjaj Yusuf bin

¹ Nur Faizin Masswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Kaşir*, (Yogyakarta: Menara Kudus, 2002), h. 38

² Muhammad Nurddin, *buku besar: Tokoh-tokoh Besar Islam*, (Yogyakarta: ad-Dawa', 2005), h. 149

az-Zaki Abdurrahman bin Yusuf al-Mizzi. kepadanya, Ibnu Kasir mempelajari bidang keilmuan Rijal al-Hadits.³

Kamal al-Qadi dan Burhan al-Din al-Farazi adalah guru utama Ibnu Kasir. Kepada kedua gurunya itu, ia belajar fiqh, dengan kitab al-Tanbih karya Al-Syirazi, sebuah kitab furu' Syafi'iyah dan belajar fiqh dengan kitab Mukhtasar Ibn Hajib. Sebab guru-gurunya adalah Ibnu Kasir menjadi ahli fiqh. Sehingga Ibnu Kasir menjadi kepercayaan para penguasa untuk berkonsultasi perihal persoalan hukum.⁴

Kepada Syaikh Najm al-Din Ibn al-'Asqalan dan Syihab al-Din al-Hajjar, Ibnu Kasir belajar bidang hadits dan mendapatkan ijazah. Keduanya merupakan ulama Hijaz yang terkemuka pada masanya. Selain itu, Ibnu Kasir juga berguru kepada al-Zahabi di Turba Umm Salih.⁵

2. Pendidikan dan Karier Intelektual Ibnu Katsir

Ibnu Katsir merupakan sosok yang ulet dalam menekuni pendidikan. Ketekunannya dalam belajar telah mengantarkan namanya menjadi salah satu ulama tersohor dan menjadi rujukan dalam Islam. Ketekunan dan kesungguhan Ibnu Katsir nampaknya diwarisi dari sang ayah, walaupun sang ayah tidak sempat memberikan pendidikan yang banyak terhadap Ibnu Katsir karena ayahnya meninggal saat Ibnu Katsir sangat belia. Untuk itu, kakaknya Kamal al-Din Abd Wahab menjadi tulang punggung keluarga sekaligus menggantikan tugas ayahnya dalam mendidik Ibnu Katsir. Di samping itu, Ibnu Katsir memperoleh ilmu pengetahuan dari paman-pamanya, Bani Uqbah, di Bashrah. Kegigihan Ibnu Katsir dalam menimba ilmu semakin berapi-api, ia memutuskan untuk belajar berbagai ilmu kepada ulama-ulama terkemuka pada zamannya, seperti Ibn Taimiyah. Ibnu Katsir menetap

³ Dedi Nurhaedi, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2004), h. 132

⁴ *Ibid.*, h. 132

⁵ Syaikh Syafiurrahman al-Mubarakfury, terj. *Al-Misbah al-Munir fi Tahdzib Tafsir Ibnu Kasir*, jilid I, alih bahasa oleh: Imam Ghazali, (Bandung: Sygma Creative Media Corp, 2012), h. 8

bersama Ibn Taimiyah dan menjadi salah satu muridnya yang terkemuka. Ibnu Katsir tidak menyalah-nyaiakan kesempatan emas dengan berguru kepada Ibn Taimiyah. Ia menggali banyak ilmu dari Ibnu Taimiyah. Muhammad Hussein al-Zahabi mengatakan bahwa Ibnu Katsir banyak terpengaruh oleh pemikiran gurunya Ibn Taimiyah. Hal ini dapat dilihat dari muqaddimah tafsirnya yang banyak mengutip dari karya Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fii Ushul al-Tafsir*. Hal ini tidaklah mengherankan karena Ibnu Katsir memang sangat dekat dengan gurunya tersebut bahkan sampai meninggalpun keduanya dimakamkan berdekatan.⁶

Ibnu Katsir telah hafal al-Qur'an pada tahun 711 H dengan berbagai macam qira'at sehingga al-Daudi menjuluki Ibnu Katsir sebagai *ahl al-qurra'*.⁷ Ibnu Katsir mendengarkan hadis dari banyak ulama pada masanya. Di antaranya, ia mendengarkan Sahih Muslim sebanyak sembilan tempat di bawah asuhan Syaikh Najm al-Din ibn al-Asqalani. Ibnu Katsir suka melakukan pengembaraan ilmiah. Dalam sebuah catatan, Syihab al-Din al-Hajar atau dikenal sebagai Ibn Syahnah menuturkan bahwa Ibnu Katsir mendengarkan hadis sekitar lima ratus juz dengan ijazah di hadapan saya di Dar al-Hadis al-Asyrafiiyyah pada musim dingin. Ia juga mempelajari hadits dengan berguru kepada ulama terkemuka yang kemudian menjadi mertuanya sendiri, yakni Al-Hafiz al-Kabir Al-Hajjaj al-Mizzi. Al-Mizzi membacakan karyanya Tahzib al-Kamal kepadanya. Di samping itu, Ibnu Katsir juga mendengarkan hadis-hadis Sahih Muslim sebanyak sembilan tempat di bawah bimbingan Syaikh Najm al-Din Ibn al-Asqalani dengan bacaan al-Wazir al-'Alim Abi al-Qasim Muhammad ibn Muhammad ibn Sahal al-Azdi al-Garnati al-Andalusi (w. 730 H).⁸

⁶ Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir* (Jakarta: Menara Kudus, 2022), 39–40.

⁷ Aunur Rofiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), 478.

⁸ Heri Hamdani, "Pengaruh Kondisi Sosial Politik Terhadap Penafsiran Al-Qur'an" (Institute PTOQ Jakarta, 2019), 95.

Ketekunan yang luar biasa dalam mempelajari hadits telah mengantarkan Ibnu Katsir sebagai salah satu tokoh yang diakui kredibilitasnya dalam bidang hadits. Kepakaran Ibnu Katsir dalam bidang hadits dapat dilihat dari sanjungan sekaligus kesaksian al-Zahabi dalam kitabnya, beliau mengatakan bahwa Imad al-Din Ismail Ibn Katsir al-Bushrawi al-Syafi'i merupakan seorang faqih, mufti, ahli hadits, dan memiliki banyak kelebihan dan keistimewaan. Ia memiliki perhatian terhadap persoalan para periwayat hadits, matan hadits, dan fiqh. Ia gemar mengikuti diskusi, mengarang kitab, melakukan interpretasi, menafsiri al-Qur'an, dan memiliki pemikiran yang maju.⁹

Al-Zahabi memuji Ibnu Katsir sebagai ahli fiqh. Dalam kajian fiqh, Ibnu Katsir berguru kepada Burhan al-Din al-Fazari dan Kamal al-Din Ibn Syubhah. Ibnu Katsir memiliki kecerdasan yang tinggi dan mampu menghafal al-Tanbih karya al-Syirazi tentang Furu' al-Syafi'iyyah dan Mukhtashar Ibn al-Hajib tentang Ushul Fiqh. Minat Ibnu Katsir terhadap fiqh sangat tinggi, meskipun penganut mazhab Syafi'i, namun Ibnu Katsir juga mempelajari mazhab Abu Hanifah dan khatam kitab al-Bidayah serta menghafal di luar kepala kitab Jumal al-Zajaji.¹⁰

Berkat bimbingan ke dua gurunya, Ibnu Katsir menjadi rujukan atau tempat berkonsultasi bagi para penguasa tentang permasalahan fiqh. Sebut saja pada tahun 761 H/ 1358 M, Ibnu Katsir pernah diminta pandangan dan ikut andil dalam pengesahan keputusan yang berkaitan dengan korupsi, rekonsiliasi dan perdamaian pasca perang saudara atau pemberontakan Baydamur pada tahun 763 H/ 1361 M), dan keputusan seruan tentang jihad pada tahun 770-771 H.

Nama Ibnu Katsir kian melambung tinggi di Bashrah. Ia mendapatkan kepercayaan menjadi pengajar tetap di berbagai madrasah

⁹ Andi, "Analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer Terhadap Distingsi Interpretasi Kisah Zabih Dalam Tafsir Muqatil Dan Tafsir Ibnu Katsir," 46.

¹⁰ Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*, 39-40.

Bashra di Mabrak al-Naqah utara kota. Selanjutnya, Ibnu Katsir bermigrasi ke sebuah desa di timur kota Bashra untuk memberikan ceramah kepada penduduknya. Di sana, Ibnu Katsir mempelajari Mazhab Syafi'i, dan berguru kepada al-Nawawi dan Syaikh Taqiyyuddin al-Fazari. Ibnu Katsir sangat takzim kepada gurunya. Ibnu Katsir menetap di desa timur Bashra ini selama 12 tahun.⁴⁷ Selain itu, Ibnu Katsir juga pernah menjabat posisi-posisi penting pada lembaga pendidikan, seperti menjadi guru tetap di Turba Umm Salih (748 H/ 1348 M), direktur Dar al-Hadis al-Syarif (765 H) menggantikan Hakim Taqiyyuddin al-Subhi yang wafat.¹¹

Kepakaran dan kecerdasan Ibnu Katsir telah tersohor ke berbagai penjuru dunia Islam. Hal ini menjadikan Ibnu Katsir sebagai sosok rujukan dalam menimba ilmu sehingga banyak ulama-ulama besar yang belajar kepada Ibnu Katsir. Di antara nya adalah Badr al-Din al-Zarkasy pengarang kitab *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Muhammad Abu Al-Jaziri pengarang kitab *al-Nasyr fi Qira'at al-'Asyr*, Abu Muhassin al-Hussaini pengarang kitab *Zail Tazkirah al-Huffaz* dan masih banyak yang lainnya.¹²

3. Karya-karya Intelektual Ibnu Katsir

Ibnu Kasir adalah ulama abad pertengahan yang sangat produktif. Kontribusinya terhadap kemajuan ilmu pengetahuan Islam sangat besar. Ia dijuluki sebagai *al-Hafiz*, *Hujjah al-Muhaddits*, *al-Mu'arrikh*, *al-Mufasssir*, dan julukan lainnya. Karya-karya Ibnu Kasir banyak dijadikan sebagai rujukan bagi umat muslim hingga hari ini.¹³

Di bidang fiqih, Ibnu Kasir menulis kitab dengan judul *Kitab al-Ijtihad fi Talab al-Jihad, al-Ahkam, al-Ahkam 'ala Abwab al-Tanbih*. Di bidang ilmu hadits, ia juga menulis kitab yang berjudul *al-Takmil fi*

¹¹ Ibid., 37.

¹² Andi, "Analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer Terhadap Distingsi Interpretasi Kisah Zabih Dalam Tafsir Muqatil Dan Tafsir Ibnu Katsir," 48.

¹³ Dedi Nurhaedi, *Studi Kitab Tafsir*, h. 132

Ma'rifat al-Siqat wa al-Dua'fa wa al-Majahil yang merupakan gabungan antara kitab *Tahzibal Kamal* karya mertuanya, al-Mizzi, dan kitab *Mizan al-I'tidal* karya al-Zahabi, *Jami' al-Asanid wa al-Sunan*, *Ikhtisar 'Ulum al-Hadits*, *Takhrij al-Hadits Adillah al-Tanbih li 'Ulum al-Hadits* atau dikenal dengan *al-Bahis al-Hadits*, *Syarah Sahih al-Mukhari*.¹⁴

Di bidang sejarah, Ibnu Kaşir memiliki karya berjudul *al-Bidayah wa al-Nihayah*, *al-Fusul fi Sirah al-Rasul* atau *al-Sirah al-Nabawiyah*, *Tabaqat al-Syafi'iyah*, *Manaqib al-Imam al-Syafi'i*. Selain itu, di bidang tafsir dan studi al-Qur'an Ibnu Kaşir menulis kitab *Fada'il al-Qur'an* dan *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*.¹⁵

B. Kitab Tafsir al-Qur'an al-Adzim

1. Latar Belakang Penulisan

Ibnu Katsir memang tidak secara gamblang mengemukakan motifnya dalam menulis tafsirnya ini. Namun jika ditilik dari paparannya pada bagian muqaddimah tafsirnya, Ibnu Katsir menyadari sepenuh hati akan kemukjizatan al-Qur'an sebagai kitab suci yang diberkahi (QS. Shad: 29).¹⁶

Dalam muqaddimahnya, Ibnu Katsir juga menyebutkan bahwa kewajiban yang terpikul di pundak para ulama adalah menyelidiki makna-makna *Kalamullah* dan menafsirkannya, menggali dari sumber-sumbernya, serta mempelajari hal tersebut dan mengajarkannya, sebagaimana yang termaktub dalam QS. Ali Imran [3]: 187 dan 77. Berdasarkan penjelasan tersebut memberikan informasi bahwa, Ibnu Katsir sebagai sosok yang berilmu, merasa terpanggil untuk mempelajari, menjelaskan tafsir ayat-ayat al-Qur'an dan mengajarkannya kepada masyarakat luas. Secara umum, kitab-kitab

¹⁴ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-unsur Israiliyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Kaşir*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 68

¹⁵ *Ibid.*, h. 68

¹⁶ Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, 6-7.

tafsir menampilkan motif teologis dalam muqaddimahya, sehingga tidak mengherankan jika Ibnu Katsir juga menuliskan motif imani tersebut. Disamping motif normatif, belum ditemukan motif lain dari Ibnu Katsir dalam menulis tafsirnya.¹⁷

2. Sistematika Penulisan

Sistematika yang ditempuh oleh Ibnu Katsir dalam menulis kitab tafsirnya yaitu dengan menafsirkan seluruh ayat-ayat al-Qur'an sesuai susunanya dalam mushaf al-Qur'an, ayat demi ayat dan surat demi surat diawali dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas. Maka secara sistematika, tafsir ini menggunakan tartib mushafi. Ibnu Katsir telah menuntaskan penulisan kitab tafsirnya ini, yaitu 30 juz. Dibanding dengan mufasir lain seperti al-Mahalli (781-864 H) dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha' (1282-1354 H) yang tafsirnya tidak genap 30 juz.¹⁸

Dalam mengawali penafsirannya, Ibnu Katsir menyajikan sekelompok ayat yang berurutan yang dianggap berkaitan dan berhubungan dalam tema kecil. Penafsiran berkelompok ayat ini membawa pemahaman adanya munasabah ayat dalam setiap kelompok ayat itu dalam *Tartib Mushafi*. Dengan begini akan diketahui adanya keintegralan pembahasan al-Qur'an dalam satu tema kecil yang dihasilkan kelompok ayat yang mengandung munasabah antar ayat-ayat al-Qur'an, sehingga mempermudah seseorang dalam memahami kandungan al-Qur'an serta yang penting adalah terhindar dari penafsiran secara parsial yang bisa keluar dari maksud teks. Dari cara tersebut, menunjukkan adanya pemahaman lebih utuh yang dimiliki Ibnu Katsir dalam memahami munasabah dalam urutan ayat, selain munasabah

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*, 61.

antara ayat (*tafsir al-qur'an bi al-qur'an*) yang telah diakui kelebihannya oleh para peneliti maupun para ulama tafsir.¹⁹

3. Metode Penafsiran

Tafsir Ibnu Katsir telah jamak dikenal sebagai tafsir dengan corak dan orientasi (*al-laun wa al-ittijah*) tafsir *bi al-ma'sur tafsir bi al-riwayah*. Karena dalam tafsir ini lebih dominan riwayat atau hadits, pendapat sahabat dan tabi'in. Namun bukan berarti Ibnu Katsir tidak memasukkan unsur rasio (*al-ra'y*) dalam penafsirannya.

Dalam muqaddiman kitab tafsir *al-Qur'an al-'Adzim*, Ibnu Katsir menyebutkan bahwa cara cara terbaik menafsirkan al-Qur'an adalah dengan mencari penjelasannya dari al-Qur'an, apabila tidak ditemukan, maka dari sunnah. Kemudian, apabila tidak ditemukan dari keduanya, maka harus merujuk kepada pendapat para sahabat. Sebab, mereka lebih mengetahui hal tersebut, karena mereka menyaksikan semua kejadian dan mengalami keadaan yang khusus bersama Rasulullah SAW dengan bekal yang ada pada diri mereka, yaitu pemahaman yang utuh, ilmu yang benar, dan amal yang saleh.²⁰

Namun pada kenyataannya, karena pada awal mula Islam terdapat banyak riwayat-riwayat tafsir yang bercampur dengan informasi-informasi Yahudi dan Nasrani. Selain itu, kekacauan politik yang terjadi antara internal kaum Muslim turut menyuburkan penyebaran hadits-hadits palsu yang disandarkan kepada Nabi SAW. Sebab, fakta menunjukkan bahwa dalam tafsir *al-Qur'an al-'Adzim* banyak dijumpai riwayat-riwayat yang diragukan kesahihannya.²¹

Dalam praktik penafsirannya, Ibnu Katsir menggunakan metode analitis (*manhaj tahlili*), yaitu menguraikan ayat al-Qur'an secara analitis sesuai urutan mushaf.²² Metode ini merupakan metode yang

¹⁹ Ibid.

²⁰ Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, 1.

²¹ Anwar Rosihon, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyat Dalam Tafsir Ath-Thabari Dan Tafsir Ibnu Katsir* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 69.

²² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 378–385.

banyak digunakan oleh ulama tafsir sejak klasik hingga modern. Metode ini dipilih untuk memudahkan pembaca dalam memahami al-Qur'an. Adapun langkah Ibnu Katsir dalam menafsirkan al-Qur'an dapat diuraikan sebagai berikut: (1) menyebutkan ayat yang akan ditafsirkan, lalu menjelaskan dengan bahasa yang mudah dipahami dan menjelaskan ayat tersebut dengan ayat lain (*munasabah*) sehingga makna dan maksudnya jelas; (2) mengemukakan berbagai riwayat yang berkaitan dengan ayat dan memberikan uraian sebagian riwayat yang dapat dijadikan sebagai hujjah (argumen) dan yang tidak, tanpa mengabaikan pendapat sahabat, tabi'in dan ulama salaf; (3) mengemukakan berbagai pendapat ulama tafsir sebelumnya. Lalu memilih pendapat yang paling kuat dengan menyertakan pendapatnya sendiri atau tidak jarang ia tidak menyebutkan pendapatnya.²³

Ibnu Katsir merujuk kepada berbagai sumber dalam menafsirkan al-Qur'an. Bahkan Ibnu Katsir juga merujuk kepada teks Taurat (Yahudi) dan Injil (Nasrani). Selain itu, Ibnu Katsir juga merujuk kepada kitab-kitab tafsir sebelumnya, seperti Tafsir Abi Najih, Tafsir al-Bagawi/ Ma'alim al-Tanzil (w. 516 H), Tafsir Ibn Taimiyah (w. 728 H), Tafsir al-S|a'labi (w. 427 H), Tafsir al-Jaba'i (w. 303 H), Tafsir Ibn Jauzi/ Zad al-Muyassar fi 'Ilm Tafsir (w. 597 H), Tafsir Ibn Dahim (w. 319 H), Tafsir al-Razi/Mafatih} al-Gaib (w. 606 H), Tafsir al-Zamakhshari/ al-Kasysyaf (w. 538 H), Tafsir al-Tabari (w. 310 H), Tafsir Syuja' ibn Mukhallad (w. 235 H), Tafsir Ibn 'Atiyah al-'Aufi (w. 111 H), Tafsir al-Qurtubi/al-Jami' li Ahkam al-Qur'an (w. 671 H), Tafsir al-Mawardi (w. 450 H), Tafsir al-Wahidi (w. 468 H), Tafsir Adam ibn Abi Iyas (w.220/221 H), Tafsir Abi Bakr al-Munzir (w. 318 H), Tafsir Ibn Abi Hatim (w.223 H), Tafsir Abi Muslim al-Asbahani/Jami' al-Ta'wil li Muhkam al-Tanzil (w. 322), dan kitab-kitab hadits.^{24s}

²³ Dedi Nurhaedi, *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2004), 138–139.

²⁴ Andi, "Analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer Terhadap Distingsi Interpretasi Kisah Zabih Dalam Tafsir Muqatil Dan Tafsir Ibnu Katsir," 74.

Dengan referensi yang melimpah, tafsir Ibnu Katsir menyajikan beragam pendapat dan argument, sehingga tafsir ini diakui oleh jumbuh ulama sebagai kitab tafsir terbaik dengan orientasi riwayat setelah Tafsir al-Thabari. Karena menggunakan metode bi *al-Qur'an al-'Adzim* al-ma'tsur, tidak dipungkiri bahwa Tafsir memuat berbagai riwayat israiliyyat. Sebagaimana jamak diketahui bahwa israiliyyat merupakan sebuah tema yang sering diperdebatkan dalam khazanah tafsir.²⁵

4. Corak Penafsiran

Corak dalam literatur tafsir digunakan sebagai nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri terhadap sebuah penafsiran. Sebagaimana sudah dimaklumi, bahwa tafsir sebagai salah satu bentuk ekspresi intelektual dari seorang mufasir dalam menjelaskan ujaran-ujaran atau penuturan-penuturan al-Qur'an yang sesuai dengan kemampuan mufassir sesuai dengan latar belakang pendidikannya.²⁶

Dalam kitab Tafsir *al-Qur'an al-'Adzim*, terdapat beberapa corak tafsir. Hal ini dipengaruhi oleh beberapa bidang disiplin ilmu yang dimiliki oleh Ibnu Katsir. Adapun corak-corak tafsir yang terdapat dalam kitab tafsir Ibnu Katsir adalah corak fiqh, corak *ra'yi*, dan corak *qira'at*.²⁷

5. *Israiliyyat* dalam Tafsir al-Qur'an al-'Adzim

Isra'iliyyat merupakan salah satu sumber yang dijadikan oleh ulama tafsir sebagai rujukan dalam menafsirkan al-Qur'an, termasuk Ibnu Katsir. Dalam banyak ayat, Ibnu Katsir menyajikan riwayat-riwayat *isra'iliyyat*. Namun demikian, bagi Ibnu Katsir *isra'iliyyat* tidak dapat dijadikan sebaga hujjah atau pegangan dalam menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an. *Isra'iliyyat* hanya dapat dijadikan sebagai

²⁵ Ibid.

²⁶ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir; Petaa Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Dari Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Non Pustaka, 2003), 81.

²⁷ Al-Qattan Manna' Khalil, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, Terj. Mudzakir* (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1995), 527.

persaksian dan harus ditela'ah secara kritis. Dalam pendahuluan kitab tafsirnya, Ibnu Katsir menguraikan klasifikasi *isra'iliyyat* sebagai berikut:

Pertama, *isra'iliyyat* yang sesuai kebenarannya dengan apa yang ada dalam Islam, maka *isra'iliyyat* jenis ini benar dan dapat dijadikan sebagai saksi dalam menerangkan kasus tertentu dalam al-qur'an. Hal ini dikarenakan sudah diketahui kesahihan riwayatnya.²⁸

Kedua, *isra'iliyyat* yang kontradiktif dan bohong. *Isra'iliyyat* jenis ini sangat jelas kebohongannya karena bertentangan dengan apa yang terdapat dalam Islam dan harus ditolak. Kasus ini dapat dijumpai pada penafsiran Ibnu Katsir terhadap QS. al-Baqarah [2]: 102 tentang kisah Harut dan Marut dan QS. al-Ahzab [33]: 37 tentang kisah nabi dan Zainab bint Jahsy. Begitu pula dengan riwayat *isra'iliyyat* yang berkaitan dengan QS. al-Maidah [5] tentang keengganan Bani Isra'il memasuki kota Palestina. Pada riwayat tersebut disebutkan ciri-ciri fisik kaum Jabbarun yang salah satu dari mereka adalah cucu Adam dengan tinggi badan $3.333 \frac{1}{3}$ hasta. Ibnu Katsir dengan tegas menolak riwayat tersebut.²⁹

Ketiga, *isra'iliyyat* yang didiamkan, yakni *isra'iliyyat* yang tidak ada keterangan kebenarannya dan tidak menyalahi apa yang ada dalam Islam sehingga *isra'iliyyat* jenis ini tidak perlu dipercaya dan juga tidak didustakan. *Isra'iliyyat* jenis ini bagi Ibnu Katsir cukup dijadikan cerita hikayat, karena kebanyakan tidak penting dalam agama. Sebagai contoh *isra'iliyyat* tentang nama *Ashab al-Kahfi* dan jumlah mereka. Contoh lain adalah penafsiran Ibnu Katsir terhadap QS. al-Baqarah [2]: 67 yang menceritakan tentang perintah Tuhan kepada Bani Isra'il untuk menyembelih sapi. Ibnu Katsir menyertakan dua riwayat *isra'iliyyat* dan mengemukakan sikapnya yang tidak membenarkan sekaligus tidak

²⁸ Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*, 98.

²⁹ *Ibid.*, 99.

menolak riwayat *isra'iliyyat* tersebut kecuali jika riwayat itu sejalan dengan syari'at Islam.

Meskipun Ibnu Katsir telah melakukan klasifikasi terhadap *isra'iliyyat* dan cukup selektif dengan kritiknya, namun dalam praktiknya Ibnu Katsir juga luput dalam mengomentari riwayat *isra'iliyyat*. Atau dengan kata lain, terdapat beberapa riwayat yang dibiarkan oleh Ibnu Katsir dengan tanpa memberikan komentar dan kritiknya.³⁰

C. Penafsiran Ibnu Katsir terhadap Ayat-ayat Bias Gender

1. Asal-usul Penciptaan Perempuan

Asal usul penciptaan perempuan tidak dijelaskan secara kronologis dalam al-Qur'an. Kisah tentang penciptaan perempuan banyak diketahui melalui hadits-hadits, kisah-kisah israiliyat, dan riwayat-riwayat yang berasal dari kitab Taurat (kitab suci agama Yahudi), Injil (kitab suci agama Kristen), dan cerita-cerita yang bersumber dari kitab Talmud, kitab yang banyak memberikan penafsiran terhadap kitab taurat.³¹

Al-Qur'an memang tidak menyebutkan secara detail mengenai asal-usul penciptaan perempuan. Yang ada hanya kisah tentang kesombongan Iblis yang berdampak pada Adam dan pasangannya (Hawa) harus meninggalkan surga, seperti yang termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 34-38, QS. al-A'raf [7]: 11-27, dan QS. Taha [20]: 115-123.³² Di tengah-tengah masyarakat telah berkembang keyakinan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam. Ayat yang sering digunakan sebagai dalil adalah QS. al-Nisa [4]: 1.

Menurut Ibnu Katsir, ayat *yaa ayyuha al-naasu ittaquu rabbakumu al-ladzi khalaqakum min nafsini waahidatin wa khalaqa minhaa zaujahaa wa batstsa min humaa rijaalan katsiiran wa nisaa'an* merupakan seruan Allah SWT kepada makhluk-Nya agar bertakwa

³⁰ Nurhaedi, *Studi Kitab Tafsir*, 133.

³¹ Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki Dalam Penafsiran*, 233.

³² Ibid.

kepada-Nya. Yaitu dengan beribadah kepada Allah SWT yang tidak ada sekutu bagi-Nya. Lalu, Ibnu Katsir juga menyebutkan tentang kekuasaan Allah SWT yang telah menciptakan manusia dari jiwa yang satu, yaitu Adam. Lalu, dari jiwa yang satu itu (*nafs waahidah*) diciptakan pasangannya atau istrinya (*zaujahaa*), yaitu Hawa. Selain itu, Ibnu Katsir juga menyebutkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam bagian kiri. Dikisahkan pada waktu itu, Adam sedang terlelap, kemudian terbangun dan menemukan Hawa yang mempesona dirinya. Lalu muncul rasa kasih dan sayang di antara keduanya.³³

Untuk menguatkan pendapatnya, Ibnu Katsir mengutip sebuah hadits yang meriwayatkan tentang penciptaan perempuan.

إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرَتْهُ،
وَإِنْ اسْتَمْتَعَتْ بِهَا اسْتَمْتَعَتْ بِهَا وَفِيهَا عَوَجٌ

Sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk. Dan tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian yang paling atas. Jika engkau memaksakan untuk meluruskannya, maka engkau akan mematahkannya. Tetapi jika engkau bersenang-senang dengannya, maka bersenang-senanglah dengannya, sedangkan padanya terdapat kebengkokan.

Riwayat di atas menjelaskan bahwa sesungguhnya penciptaan perempuan itu berasal dari tulang rusuk yang bagian paling atas adalah bagian yang paling bengkok. Jika seseorang memaksakan untuk meluruskannya, maka ia akan mematahkannya, sedangkan padanya terdapat kebengkokan.³⁴

Selanjutnya, potongan ayat *wa batstsa min humaa rijaalan katsiiran wa nisaa'an*. Artinya, “dan daripada keduanya, Allah memperkembangbiakkan laik-laki dan perempuan yang banyak”. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa Allah lahirkan dari keduanya yaitu Adam dan

³³ Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, 227.

³⁴ *Ibid.*, 228 Jilid IV.

Hawa, keturunan laki-laki dan perempuan yang banyak sekali. Lalu, keturunan tersebut ditebarkan ke seluruh penjuru dunia dengan perbedaan golongan, warna, sifat, dan bahasa mereka. Kemudian setelah itu, hanya kepada Allah SWT tempat kembali dan berkumpul.³⁵

2. Kesaksian

Di dalam al-Qur'an, ayat yang berbicara tentang kesaksian terdapat pada QS. al-Baqarah [2]: 282. Ayat ini merupakan ayat paling panjang di dalam al-Qur'an. Ayat ini berisi tentang nasihat dan bimbingan dari Allah bagi hamba-hambanya yang beriman agar apabila mereka melakukan muamalah secara tidak tunai, hendaklah mereka menuliskannya supaya lebih dapat menjaga jumlah dan batas muamalah tersebut, serta lebih menguatkan saksi.”

Dalam tafsir *al-Qur'an al-'Adzim* dituliskan bahwa wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu tertentu, maka hendaklah kamu mencatatnya. Diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri, dari Ibnu Abbas, ia mengatakan bahwa ayat tersebut berkenaan dengan pemberian utang *salam* (uang pembayaran lebih dahulu, barang datang kemudian), dalam batas waktu tertentu.³⁶

Faktubuuh Hendaklah kamu menuliskannya. Kalimat tersebut merupakan perintah dari Allah SWT supaya dilakukan pencatatan untuk memperkuat dan menjaganya. Kemudian, Ibnu Katsir menukil dari pendapat Abu Sa'id, al-Sya'bi, Rabi' bin Anas, al-Hasan, Ibnu Juraij, Ibnu Zaid, dan ulama lainnya mengatakan bahwa sebelumnya hal itu merupakan kewajiban, kemudian dinasakh (dihapus).³⁷

Walyaktub bainakum kaatibun bil'adl dan hendaklah seorang penulis di antara kalian menuliskannya dengan benar. Maksudnya adalah dengan adil dan benar serta tidak boleh memihak salah seorang

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., 562.

³⁷ Ibid., 563.

dalam penulisannya tersebut, dan tidak boleh pul menulis kecuali apa yang telah disepakati tanpa menambah atau mengurangnya.³⁸

Wa laa yakba kaatibun an yaktuba kamaa 'allamahullahu falyaktub dan janganlah seorang penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkannya. Maka hendaklah ia menulis. Menurut Ibnu Katsir, orang yang mengerti tulis menulis tidak boleh menolakjika ia diminta menulis untuk kepentingan orang lain dan tidak boleh menyusahkannya, sebagaimana Allah telah mengajarkan kepadanya apa yang sebelumnya belum diketahuinya. Oleh karena itu, hendaklah ia berbuat kebaikan kepada orang lain yang tidak mengenal tulis-menulis, dan hendaklah ia menuliskannya. Sebagaimana yang telah disebutkan dalam sebuah hadits Rasulullah berikut ini:

Sesungguhnya merupakan sedekah jika engkau membantu seseorang yang berbuat (kebaikan) atau berbuat sesuatu bagi orang bodoh. (HR. al-Bukhari dan Ahmad)

Dalam hadits lain juga disebutkan bahwa Rasulullah SAW bersabda:

Barangsiapa menyembunyikan ilmu yang diketahuinya, maka ia akan dikekang pada hari Kiamat kelak dengan tali kekang dari api Neraka. (HR. Ibnu Majah)

Mujahid dan Atha' mengatakan bahwa orang yang dapat menulis, berkewajiban untuk menuliskan. Allah berfirman pada potongan ayat selanjutnya *walyumlilladzii 'alaihi alhaqqu walyattaqillaha rabbahu* dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah, artinya hendaklah orang yang menerima pinjaman mendiktekan kepada juru tulis jumlah utang yang menjadi tanggungannya, dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah dalam melakukan perkara ini.³⁹

³⁸ Ibid., 564.

³⁹ Ibid., 565.

Wa laa yabkhas minhu syai'aa dan janganlah ia mengurangi sedikitpun dari hutangnya. Maksudnya, tidak menyembunyikan sesuatu apapun darinya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya. Sebagai upaya mencegahnya dari tindakan penghamburan uang dan lain sebagainya. Atau lemah keadaannya, maksudnya, masih dalam keadaan kecil atau tidak waras atau ia sendiri tidak mampu mengimlakkan, baik karena cacat atau tidak mengetahui mana yang benar dan mana yang salah. Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur.⁴⁰

Wastasyhiduu syahiidaini min rijaalikum fa in lam yakuunaa rajulaini fa rajulun wamra'ataani Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang laki-laki diantaramu. Ini adalah perintah untuk memberi kesaksian disertai penulisan untuk menambah validitasnya (kekuatannya). Jika tidak ada dua orang laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan. hal itu hanya berlaku pada perkara yang menyangkut harta dan segala yang diperhitungkan sebagai kekayaan. Ditempatkannya kedua orang wanita menduduki kedudukan seorang laki-laki karena kurangnya akal kaum wanita.⁴¹

Min man tardhauna minasyuhadaai dari saksi-saksi yang kamu ridhai. Dalam potongan ayat ini terdapat dalil yang menunjukkan adanya syarat adil bagi para saksi. Dan hal ini adalah *muqayyad* (terbatas). Makna ayat *muqayyad* (mengikat) inilah yang dijadikan pegangan hukum oleh syafi'i dan menetapkannya pada setiap perintah mutlak untuk memberikan kesaksian dalam al-Qur'an tanpa ada persyaratan. Dan bagi pihak yang menolak kesaksian orang yang tidak jelas pribadinya potongan ayat ini juga menunjukkan bahwa saksi itu harus adil dan diridhoi (diterima).⁴²

Antadhilla ihdahuma Maksudnya supaya jika seorang lupa, Maka seorang lagi mengingatkannya. Yaitu kedua orang wanita tersebut

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., 566.

⁴² Ibid., 565.

jika salah seorang lupa atas kesaksiannya, *fa tudzakkira ihdaahuma al-ukhrra* maka seorang lagi mengingatkannya. Maksudnya, mengingatkan kesaksian yang pernah diberikan. Karena itu ada sebagian ulama membaca dengan menggunakan tashdid dari kata at-tadzkaru (peringatan).⁴³

Wa laa ya 'basysyuhadaau idza maa du 'uu Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil. Ada yang mengatakan, makna ayat diatas adalah, jika mereka dipanggil untuk memberikan kesaksian, maka hendaklah mereka memenuhi panggilan tersebut. Demikian pendapat yang dikemukakan oleh Qatadah dan Rabi' bin Anas.⁴⁴

Dari penjelasan diatas, Ibnu Katsir menarik pemahaman bahwa hukum memberikan kesaksian adalah fardu kifayah. Ada yang mengatakan bahwa hal itu merupakan pendapat jumhur ulama. Sedangkan yang dimaksud dengan janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil, yakni untuk melaksanakan kesaksian, karena hakikat mereka sebagai saksi. Seorang saksi hakikatnya adalah bertanggung jawab. Jika dipanggil, maka ia berkewajiban untuk memenuhinya, jika hal itu hukumnya fardu ain. Jika tidak, maka berkedudukan sebagai fardu kifayah.⁴⁵

3. Kewarisan

Dalam Islam, tentang pembagian warisan telah ditetapkan dalam QS. al-Nisa' [4]: 11, khususnya tentang bagian antara laki-laki dan perempuan. Harta warisan merupakan semua peninggalan pewaris yang berupa hak dan kewajiban atau semua harta kekayaan yang ditinggalkan. Dalam pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan perlu adanya asas keadilan tanpa mendiskriminasi salah satu pihak. Sebelum Islam datang, perempuan tidak berhak mendapatkan

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

warisan dari harta peninggalan orang yang meninggal dunia. Kemudian setelah Islam datang, pembagian warisan tidak lagi sama, perempuan mendapatkan hak waris seperti yang termaktub dalam QS. al-Nisa [4]: 11.

Dalam kitab tafsirnya, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat yang mulia ini serta ayat-ayat sesudahnya dan ayat penutup surat ini adalah ayat-ayat mengenai ilmu *fara-idh* (pembagian warisan). Dan ilmu *fara-idh* tersebut diistimbatkan (diambil sebagai suatu kesimpulan hukum) dari tiga ayat ini dan hadits-hadits yang menjelaskan hal tersebut sebagai tafsirnya. Sebagian dari apa yang berkaitan dengan tafsir masalah ini akan disebutkan. Sedangkan berkenaan dengan keputusan masalah, uraian perbedaan pendapat dan dalil-dalilnya serta hujjah-hujjah yang dikemukakan oleh para imam, tempatnya adalah dalam kitab-kitab hukum.⁴⁶

Ibnu Katsir juga menjelaskan bahwa sesungguhnya telah datang anjuran mempelajari ilmu *fara-idh*, dan pembagian-pembagian tertentu ini merupakan hal yang terpenting dalam ilmu itu. Terdapat hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah, dari Abdullah bin `Amr secara marfu': "Ilmu itu ada tiga, sedangkan selainnya adalah keutamaan (pelengkap); Ayat yang muhkam, sunnah yang pasti atau *fara-idh* yang adil."⁴⁷

Diriwayatkan juga oleh Ibnu `Uyainah berkata: "*Fara-idh* disebut sebagai setengah ilmu, karena semua manusia diuji olehnya."

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Bukhari meriwayatkan dari Jabir bin`Abdillah, ia berkata: "Rasulullah dan Abu Bakar yang sedang berada di Bani Salam menjengukku dengan berjalan kaki. Lalu, beliau menemukanku dalam keadaan tidak sadarkan diri. Maka beliau meminta air untuk berwudhu dan mencipratkannya kepadaku, hingga aku sadar. Aku bertanya: "Apa yang engkau perintahkan untuk mengelola hartaku

⁴⁶ Ibid., 243.

⁴⁷ Ibid., 244.

ya Rasulullah?” Maka turunlah ayat: *yuushiikumullaaHu fii aulaadikum lidz-dzakari mitslu hadh-dhil untsayain* Allah mensyariatkan kepadamu tentang [pembagian waris untuk] anak-anakmu. Yaitu, bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Demikianlah yang diriwayatkan oleh Muslim, an-Nasa’i dan seluruh jama’ah.⁴⁸

Firman Allah: *yuushiikumullaahu fii aulaadikum lidz-dzakari mitslu hadh-dhil untsayain* Allah mensyariatkan kepadamu tentang [pembagian waris untuk] anak-anakmu. Yaitu, bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Ibnu Katsir menjelaskan maksud ayat tersebut adalah bahwa Allah SWT memerintahkan kalian untuk berbuat adil kepada mereka. Karena, dahulu orang-orang Jahiliyyah memberikan seluruh harta warisan hanya untuk laki-laki, tidak untuk wanita. Maka, Allah SWT memerintahkan kesamaan di antara mereka dalam asal hukum waris dan membedakan bagian di antara dua jenis tersebut, di mana bagian laki-laki sama dengan dua bagian perempuan. Hal itu disebabkan karena laki-laki membutuhkan pemenuhan tanggung jawab nafkah, kebutuhan, serta beban perdagangan, usaha dan resiko tanggung jawab, maka sesuai sekali jika ia diberikan dua kali lipat daripada yang diberikan kepada wanita.⁴⁹

Sebagian pemikir mengambil istimbath dari QS. al-Nisa’ [4]: 11, *Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian waris untuk) anak-anakmu. Yaitu, bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.* Bahwa Allah lebih sayang kepada makhluk-Nya daripada seorang ibu kepada anaknya. Di mana Allah mewasiatkan kepada kedua orang tua tentang anak-anak mereka. Maka dapatlah

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

diketahui bahwa Allah lebih sayang kepada mereka daripada mereka sendiri.⁵⁰

Melihat kasus di atas, Ibnu Katsir mengutip sebuah riwayat dari al-Bukhari dari Ibnu `Abbas, ia berkata: “Dahulu, harta itu untuk anak, sedangkan wasiat untuk kedua orangtua, maka Allah menghapuskan hal tersebut apa yang lebih dicintai-Nya, lalu dijadikan bagian laki-laki sama dengan dua bagian perempuan, menjadikan setiap satu dari orang tua $\frac{1}{6}$ atau $\frac{1}{3}$, untuk isteri $\frac{1}{8}$ atau $\frac{1}{4}$ dan untuk suami $\frac{1}{2}$ atau $\frac{1}{4}$.”⁵¹

Begitu pula firman Allah: *wa in kaanat waahidatan falaha al-nishfu* Jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh setengah harta. Seandainya dua orang anak perempuan mendapatkan setengah harta, niscaya akan disebutkan pula dalam nash. Sehingga dapat disimpulkan, bilamana bagian seorang anak perempuan disebutkan secara mandiri, maka hal tersebut menunjukkan bahwa 2 anak perempuan sama hukumnya dengan hukum 3 anak perempuan.⁵²

Pada potongan ayat selanjutnya yaitu *wa li abawaihi likulli waahidim min huma al-sudusu* Dan untuk dua orang ibu bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan. Menurut Ibnu Katsir, ia menjelaskan bahwa dua ibu bapak memiliki beberapa keadaan dalam menerima warisan. *Pertama*, keduanya bergabung bersama anak-anak (jenazah), maka masing-masing memperoleh seperenam. Jika jenazah tidak meninggalkan ahli waris kecuali satu orang anak perempuan, maka bagi anak perempuan adalah setengah dan masing-masing ibu-bapak mendapat seperenam, sedangkan bapak mendapat seperenam *‘ashabah* (sisa) lainnya. Sehingga bapak memiliki bagian tetap dan *‘ashabah*.⁵³

Kedua, dua ibu-bapak adalah satu-satunya ahli waris, maka untuk ibu mendapatkan sepertiga, sedangkan bapak mendapatkan

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 245.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

bagian sisanya (*ashabah* murni). Dengan demikian, berarti bapak mengambil dua kali lipat dari ibu, yaitu dua pertiganya. Jika bersama keduanya terdapat suami atau isteri (jenazah), maka suami mendapatkan setengah, sedangkan isteri seperempat. Para ulama berbeda pendapat, apa yang akan didapatkan ibu setelah itu? Dalam hal ini terdapat tiga pendapat; Salah satunya adalah bahwa ibu mendapatkan sepertiga sisa dalam dua masalah di atas. Karena harta sisa, seolah-olah seperti seluruh harta warisan, jika dihubungkan pada keduanya. Sesungguhnya Allah swt. telah menetapkan bagi ibu itu setengah dari apa yang diperoleh bapak. Maka ibu memperoleh sepertiga dan bapak mengambil sisanya, yaitu dua pertiga. Inilah pendapat ‘Umar, ‘Utsman dan salah satu dari dua riwayat yang paling shahih dari ‘Ali serta pendapat Ibnu Mas’ud, dan Zaid bin Tsabit, yaitu pendapat tujuh orang ahli fiqih, empat Imam madzhab dan Jumhur Ulama. Dan itulah pendapat yang shahih. Ketiga, dua ibu-bapak bergabung bersama beberapa orang saudara laki-laki, baik sekandung, seapak atau seibu. Mereka memang tidak mendapatkan warisan sedikitpun jika bersama bapak, akan tetapi mereka telah menghalangi ibu memperoleh sepertiga menjadi seperenam. Maka, ibu memperoleh seperenam, jika bersama mereka tidak ada ahli waris lainnya dan bapak mengambil sisa. Sedangkan hukum keberadaan dua orang saudara sama dengan keberadaan beberapa orang saudara menurut Jumhur ulama.

4. Poligami

Poligami adalah salah satu masalah sosial yang sampai saat ini selalu diperdebatkan di tengah-tengah masyarakat. Setidaknya, ada tiga pandangan dalam menanggapi persoalan ini. Adapun pandangan pertama, menyatakan bahwa poligami merupakan hal yang tabu, seseorang akan dipandang negatif apabila melakukannya. Pendapat kedua, menyatakan bahwa poligami dianggap sebagai sebuah hak prerogratif seorang laki-laki, ia boleh melakukan poligami dengan syarat ia mampu berlaku adil. Sedangkan pendapat ketiga menyatakan

bahwa poligami adalah perkara yang wajar, sehingga apabila ada laki-laki yang ingin menikah dengan lebih dari satu istri, maka hal itu tidak menjadi masalah, asalkan mengikuti ketentuan dan prosedur yang dibenarkan oleh agama dan negara.

Di samping itu, poligami menjadi polemik di kalangan ulama, terkait dengan penafsirannya mengenai konsep keadilan yang menjadi syarat mutlak dalam melakukan poligami. Diskursus tersebut disebabkan oleh cara pandang dalam memahami teks-teks al-Qur'an dan hadits. Dalil yang sering digunakan masyarakat untuk melegalkan praktik poligami adalah QS. al-Nisa [4]: 3. Jika merujuk pada ayat tersebut, maka akan berkolerasi dengan ayat sebelum dan sesudahnya.

وَأَنْ حِفْظُهُمْ إِلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مَثَلَىٰ ۚ وَأُولَٰئِكَ وَرِيعٌ ۚ فَإِنْ حِفْظُهُمْ إِلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ آدَبُ الْأَنْعَامِ ۚ ۝ ۳

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim. (QS. al-Nisa' [4]: 3)

Menurut Ibnu Katsir, maksud ayat di atas adalah apabila di bawah pemeliharaan kamu terdapat perempuan yatim dan ia merasa takut tidak dapat memberikan mahar sebanding, maka lebih baik mencari perempuan yang lain. Karena mereka cukup banyak, dan Allah tidak akan memberikan kesempatan padanya. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, dari 'Aisyah r.a ia berkata, *“Sesungguhnya ada seorang laki-laki yang memiliki tanggung jawab perempuan yatim, lalu dinikahnya, sedangkan perempuan itu memiliki sebuah pohon kurma yang berbuah. Laki-laki itu menahannya sedangkan perempuan yatim tersebut tidak memperoleh sesuatu pun dari laki-laki itu, sehingga turunlah ayat ini (wa in khiftum allaa*

tuqshituu). Kemudian Aisyah r.a mengira bahwa ia mengatakan “Ia bersekutu dalam pohon kurma dan hartanya.”⁵⁴

Al-Bukhari meriwayatkan: “Telah menceritakan kepada kami ‘Abdul ‘Aziz bin ‘Abdullah, telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Sa’ad dari Shalih bin Kaisan dari Ibnu Syihab, ia berkata: “Urwah bin al-Zubair mengabarkan kepadaku bahwa ia bertanya kepada ‘Aisyah tentang firman Allah SWT pada QS. al-Nisa [4]: 3, kemudian beliau menjawab: “Wahai anak saudariku, anak yatim perempuan yang dimaksud adalah perempuan yatim yang berada pada pemeliharaan walinya yang bergabung dalam hartanya.” Sedangkan ia menyukai harta dan kecantikannya. Lalu, walinya ingin menikahnya tanpa berbuat adil dalam maharnya, hingga memberikan mahar yang sama dengan mahar yang diberikan orang lain. Maka, mereka dilarang untuk menikahnya kecuali mereka dapat berbuat adil kepada wanita-wanita tersebut dan memberikan mahar yang terbaik untuk mereka. Dan mereka diperintahkan untuk menikahi perempuan-perempuan yang mereka sukai selain mereka. ‘Urwah berkata bahwa ‘Aisyah berkata: “Sesungguhnya para sahabat meminta fatwa kepada Rasulullah SAW setelah ayat ini, maka Allah SWT menurunkan firmanNya:

Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang para wanita. (QS. al-Nisa’ [4]: 127). Aisyah berkata: “Firman Allah di dalam ayat yang lain: Sedangkan kamu ingin menikahi mereka (QS. al-Nisa’[4]: 127). Ibnu Katsir menjelaskan bahwa karena kebencian salah seorang di antara kalian kepada perempuan yatim, jika mereka memiliki sedikit harta dan kurang cantik, maka mereka dilarang untuk menikahi wanita yang disenangi karena harta dan kecantikannya kecuali dengan berbuat adil. Hal itu karena kebencian mereka kepada wanita-wanita itu jika sedikit harta dan kurang cantik.”⁵⁵

⁵⁴ Ibid., 231.

⁵⁵ Ibid., 232.

Kemudian, pada ayat *matsna wa tsulaatsa wa ruba'* Ibnu Katsir menjelaskan bahwa maksudnya adalah kalian (maksudnya adalah para laki-laki) boleh menikahi perempuan-perempuan yang disukai selain mereka. Jika kalian suka, maka silakan dua, jika suka silakan tiga, dan jika suka silakan empat. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Fathir [35]: 1 yang menjadikan malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang memiliki sayap, masing-masing (ada yang) dua, tiga, dan empat. Artinya, di antara mereka ada yang memiliki dua sayap, ada yang tiga, dan ada yang empat. Hal tersebut tidak berarti meniadakan adanya malaikat yang (memiliki jumlah sayap) selain dari itu, karena terdapat dalil yang menunjukkannya. Berbeda dengan kasus pembatasan empat wanita bagi laki-laki dari ayat ini, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu 'Abbaas dan Jumhur ulama, karena kedudukannya adalah posisi pemberian nikmat dan mubah. Seandainya dibolehkan menggabung lebih dari empat wanita, niscaya akan dijelaskan.⁵⁶

Ibnu Katsir juga mengutip perkataan Imam al-Syafi'i bahwa ia berkata, "Sunnah Rasulullah SAW yang memberikan penjelasan dari Allah SWT menunjukkan bahwa tidak diperbolehkan bagi seseorang selain Rasulullah SAW untuk menghimpun lebih dari empat perempuan." Menurut Ibnu Katsir, pendapat yang dikemukakan oleh Imam al-Syafi'i tersebut telah disepakati oleh para ulama kecuali pendapat dari sebagian penganut Syi'ah yang menyatakan bolehnya menggabungkan wanita lebih dari empat orang hingga sembilan orang. Bahkan, sebagian ulama berpendapat, tanpa batas. Sebagian lain berpegang pada perilaku Rasulullah yang menggabung empat wanita hingga Sembilan, sebagaimana yang tersebut dalam hadits shahih. Adapun pendapat yang mengatakan hingga 11 orang adalah sebagaimana terdapat dalam sebagian lafadh hadits yang diriwayatkan oleh al-

⁵⁶ Ibid.

Bukhari memu'allaqkannya, telah meriwayatkan dari Anas bahwa Rasulullah SAW menikah dengan 15 perempuan. Adapun di antara mereka yang telah digauli adalah 13 perempuan dan yang dihimpun beliau adalah 11 orang. Sedangkan di saat wafat, beliau meninggalkan 9 orang istri. Menurut para ulama, hal ini merupakan kekhususan-kekhususan beliau, bukan untuk umatnya, berdasarkan hadits-hadits yang menunjukkan pembatasan 4 istri yang akan disebutkan.

Diriwayatkan oleh Imam Ahmad meriwayatkan dari Salim, dari ayahnya bahwa Ghailan bin Salamah ats-Tsaqafi masuk Islam, saat itu ia memiliki 10 orang isteri. Maka Rasulullah SAW bersabda, "Pilihlah 4 orang di antara mereka." Begitu pula yang diriwayatkan oleh al-Syafi'i, al-Tirmidzi, Ibnu Majah, al-Daruquthni, al-Baihaqi, dan lainnya. Dan itu pula yang diriwayatkan oleh Malik dari al-Zuhri secara mursal. Abu Zur'ah berkata: "Inilah yang lebih shahih."

Lebih lanjut, Ibnu Katsir menafsirkan ayat *fa in khiftum allaa ta'diluu fawaahidatan au maa malakat aimaanukum* "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki." Ibnu Katsir menjelaskan bahwa jika kamu takut memiliki banyak isteri dan tidak mampu berlaku adil kepada mereka sebagaimana firman Allah SWT pada QS. al-Nisa' [4]: 129. Barangsiapa takut melakukan yang demikian, maka cukup menikahi seorang perempuan saja atau budak-budak wanita. Karena, tidak wajib pembagian giliran pada mereka (budak-budak wanita), akan tetapi hal tersebut dianjurkan, maka siapa saja yang melakukannya, maka hal itu baik dan barang siapa tidak melakukannya, maka tidak mengapa.⁵⁷

Kemudian, pada potongan ayat terakhir, *dzaalika adnaa allaa ta'uuluu* Ibnu Katsir berpendapat bahwa maksud ayat tersebut adalah larangan untuk berbuat aniaya. Dikatakan bahwa aniaya adalah apabila ia menyimpang dan zhalim. Ibnu Katsir juga menyebutkan sebuah

⁵⁷ Ibid., 233.

riwayat dari Ibnu Hatim, Ibnu Mawardawaih dan Ibnu Hibban dalam shahihnya meriwayatkan dari ‘Aisyah dari Nabi SAW, beliau bersabda dengan menyebutkan akhir potongan ayat QS. al-Nisa [4]: 3 “Janganlah kalian berbuat aniaya.”⁵⁸

5. Kepemimpinan

Kepemimpinan dapat diartikan sebagai suatu kegiatan menggerakkan orang lain dengan kemampuan dan keahliannya masing-masing untuk mencapai tujuan dan cita-cita bersama. Adapun pendapat yang menyatakan bahwa kepemimpinan lahir dari proses internal, artinya berhasil tidaknya seorang pemimpin tidak terlepas dari kepribadian dan ilmu pengetahuan yang dimiliki seseorang dan didorong oleh keinginan untuk melakukan perubahan dan perbaikan dalam masyarakatnya. Maka, pada dasarnya, perempuan dan laki-laki dalam pandangan Islam didudukan secara sama dalam hukum. Namun, dalam kenyataan masyarakat menggunakan QS. al-Nisa’ [4]: 34 sebagai dalil bahwa perempuan tidak layak menjadi pemimpin.

Menurut Ibnu Katsir, *al-riajaalu qawwaamuuna ‘ala al-nisaa-i* Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita. Yaitu laki-laki adalah pemimpin kaum wanita dalam arti pemimpin, kepala, hakim dan pendidik wanita, jika ia menyimpang; *bimaa fadl-dlalallaahu ba’dla hum ‘alaa ba’dlin* Oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita). Yaitu karena laki-laki lebih utama dari wanita dan laki-laki lebih baik daripada wanita. Karena itu, kenabian dikhususkan untuk laki-laki. Begitu pula raja (Presiden), berdasarkan sabda Rasulullah: “Tidak akan pernah beruntung suatu kaum yang mengangkat wanita (sebagai pemimpin) dalam urusan mereka.” (HR. Al-Bukhari)⁵⁹

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., 297.

Ibnu Katsir juga menyebutkan bahwa jabatan hakim juga dikhususkan untuk laki-laki.

Wa bimaa anfaquu min amwaalihim Dan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka. Yaitu berupa mahar, nafkah dan berbagai tanggung jawab yang diwajibkan Allah kepada mereka dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Maka, laki-laki lebih utama dari wanita dalam hal jiwanya dan laki-laki memiliki keutamaan dan kelebihan sehingga cocok menjadi penanggung jawab atas wanita, sebagaimana firman Allah: "Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya."(QS. Al-Baqarah: 228)⁶⁰

Ibnu Katsir juga menyebutkan sebuah riwayat dari 'Ali bin Abi Thalhan menceritakan dari Ibnu 'Abbas tentang: *ar rijaalu qawwaamuuna 'ala nisaa-i* Maksudnya yaitu, pemimpin-pemimpin atas wanita yang harus ditaati sesuai perintah Allah untuk mentaatinya. Dan ketaatan padanya adalah berbuat baik terhadap keluarganya dan memelihara hartanya. Demikian pendapat Muqatil, as-Suddi dan adh-Dhahhak.⁶¹

Al-Sya'bi berkata tentang ayat: *ar rijaalu qawwaamuuna 'alan nisaa-i bimaa fadl-dlalallaahu ba'dlahum 'alaa ba'dliw wa bimaa anfaquu min amwaalihim* 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 sebahagian harta mereka. Yaitu, berupa mahar suami kepada isterinya. Apakah tidak engkau lihat seandainya suami menuduh isterinya berzina, maka terjadilah *li'an* (kutuk-mengutuk, menuduh isteri berzina). Dan jika si isteri yang menuduhnya, maka dikenakan hukum *jild* (cambuk)."⁶²

⁶⁰ Ibid., 298.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

6. Kenabian

Nabi adalah seorang manusia yang memperoleh wahyu dari Allah SWT yang berisi syari'at, sekalipun tidak diperintahkan untuk disampaikan kepada manusia yang lain. Isu kenabian merupakan topik yang telah menjadi berdebatan sejak dulu. Lebih khususnya, adalah perdebatan mengenai nabi perempuan. Ada beberapa kalangan yang menolak anggapan adanya nabi perempuan. Hal itu karena mereka terjebak pada pemahaman lafadz *rijaalan* yang ada pada al-Qur'an, serta mengesampingkan informasi-informasi yang diriwayatkan dalam hadits. Ayat al-Qur'an yang dijadikan sebagai dalil adalah QS. Yusuf [12]: 109.

Menurut Ibnu Katsir, dalam kitabnya disebutkan bahwa QS. Yusuf [12]: 109, Allah Swt. memberitahukan bahwa sesungguhnya Dia mengutus rasul-rasul-Nya hanyalah dari kalangan kaum laki-laki, bukan kaum wanita. Demikianlah menurut pendapat jumhur ulama, seperti yang ditunjukkan oleh konteks ayat yang mulia ini. Disebutkan juga bahwa Allah Swt. tidak memberikan wahyu kepada seorang wanita pun dari kalangan anak Adam, yaitu wahyu yang mengandung hukum.

Sebagian di antara ulama menduga bahwa Sarah (istri Nabi Ibrahim), ibu Nabi Musa, dan Maryam binti Imran (ibu Nabi Isa) adalah nabi-nabi wanita. Mereka yang mengatakan demikian berpegangan kepada dalil yang mengatakan bahwa para malaikat telah menyampaikan berita gembira akan kelahiran Ishaq kepada Sarah, dan sesudah Ishaq akan dilahirkan pula Ya'qub.⁶³

Menurut Ibnu Katsir, jika yang mereka maksud dengan kenabian adalah derajat kemuliaan yang tinggi, maka hal itu memang tidak perlu diragukan, tetapi apakah dengan derajat itu telah cukup memasukkan mereka ke dalam golongan para Nabi? Ibnu Katsir juga mengutip pendapat Syaikh Abu al-Hasan 'Ali bin Isma'il al-Asy'ari, bahwa tidak

⁶³ Ibid., 468.

ada di antara kaum perempuan yang menjadi Nabi, tetapi di antara mereka terdapat perempuan-perempuan *shiddiqah* seperti yang termaktub dalam QS. al-Maidah [5]: 75.⁶⁴

⁶⁴ Ibid., 467 Jilid IV.

BAB IV
QIRA'AH MUBADALAH SEBAGAI METODE
REINTERPRETASI ATAS PENAFSIRAN AYAT-AYAT
GENDER

A. Bias Gender: Penafsiran Ibnu Katsir terhadap Ayat-ayat Gender

Berdasarkan pengamatan penulis terhadap penafsiran Ibnu Katsir yang merupakan mufassir era klasik, perlu diketahui bahwa pesan Tuhan yang terekam dalam al-Qur'an, ternyata tidak dipahami sama dari waktu ke waktu. Ia senantiasa dipahami beriringan dengan realitas dan kondisi sosial, politik, budaya yang berjalan seiring dengan perubahan zaman. Dengan demikian, al-Qur'an telah dipahami secara variatif yang hakikatnya dapat menyelesaikan problematika umat Islam.¹

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, karakter utama dari peradaban Islam adalah orientasi pada teks. Dalam hal ini, teks tidak hanya dijadikan sebagai rujukan nilai dan rumusan *weltanschauung* umat Islam, tetapi juga menjadi bahan dasar dari perkembangan pemikiran, peradaban, dan disiplin-disiplin ilmu. Meskipun demikian, bukan teks yang menciptakan peradaban, melainkan interaksi umat terhadap teks yang berupa interpretasi-interpretasi yang menggerakkan dan menciptakan peradaban. Dalam interaksi ini, ada stagnansi, resistensi, inovasi, dan negosiasi-negosiasi makna yang muncul dan berkembang dalam tradisi keserjanaan Islam.²

Berdasarkan pembacaan terhadap penafsiran Ibnu Katsir atas ayat-ayat gender, ditemukan bahwa terdapat bahwa produk tafsir yang merupakan hasil pemikiran Ibnu Katsir, cenderung bias gender. Produk-produk interpretasi Ibnu Katsir yang berkaitan dengan persoalan-persoalan perempuan belum mampu memenuhi keadilan gender dan tuntutan partisipasi perempuan. Sehingga, perlu adanya pembacaan ulang atas

10. ¹ Rodiah and Dkk, *Studi Al-Qur'an Metode Dan Konsep* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010),

² Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 135.

penafsiran Ibnu Katsir atas ayat-ayat gender, agar menghasilkan produk tafsir yang ramah terhadap perempuan.

Berpikir kritis selalu mengandaikannn sesuatu yang ideal. Dalam konteks kritisisme penafsiran al-Qur'an, posisi ideal yang ingin dituju dari paradigma ini adlah agar fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk dan rahmat bagi seluruh alam dapat terejawantahkan dalam kehidupan. Maka segala hal yang menghambat tercapainya model ideal tersebut harus dikritisi. Adapun dua bentuk kritik yaitu kritik membangun (konstruktif), yaitu kritik yang bertujuan untuk mengevaluasi sebuah objek tertentu dengan tujuan agar ia dapat berubah menjadi lebih baik dari apa yang ada; dan kritik melemahkan/menghancurkan (destruktif), yaitu kritik yang bertujuan untuk mencari cacat dan kesalahan agar objek yang dikritik hancur.³

Menurut Muhammad Ulinuha, dalam bukunya yang berjudul *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, berpendapat bahwa hermeneutika merupakan salah satu metodologi kritik tafsir. Secara sederhana, hermeneutika dapat didefinisikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks-teks yang memiliki otoritas, khususnya teks suci (al-Qur'an, dan lain-lain). Dalam pengertian yang lebih rinci, hermeneutika adalah sekumpulan kaidah atau pola yang harus dilakukan oleh seorang mufassir dalam memahami teks keagamaan.⁴

Adapun teori hermeneutika yang akan digunakan oleh penulis untuk melakukan kritik terhadap penafsiran Ibnu Katsir adalah hermeneutika Gadamer. Dalam teori Gadamer, membaca dan memahami sebuah teks pada dasarnya merupakan sebuah aktivitas berdialog dan membangun sintesis antara dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca. Ketiga hal tersebut harus menjadi pertimbangan dalam setiap pemahaman. Ketiga aspek itu, masing-masing memiliki konteks tersendiri sehingga jika memahami satu

³ Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, 47.

⁴ *Ibid.*, 78–79.

tanpa mempertimbangkan yang lain, maka pemahaman atas teks menjadi kering dan miskin.⁵

Untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif, Gadamer mengagas beberapa teori yang dapat diterapkan untuk membaca penafsiran Ibnu Katsir. Adapun teori-teori tersebut adalah: prasangka hermeneutik, lingkaran hermeneutika, aku-engkau menjadi kami, dan yang terakhir adalah hermeneutika dialektis.⁶

Pertama, prasangka hermeneutik. Adapun yang dimaksud dengan prasangka hermeneutik adalah bahwa dalam membaca dan memahami sebuah teks harus dilakukan secara teliti dan kritis. Sebab apabila sebuah teks tidak diteliti dan diintegrasikan secara kritis, maka akan menimbulkan kemungkinan besar bahwa teks itu akan menjajah kesadaran kognitif seseorang. Menurut Gadamer, pemahaman bersifat historikal, karena manusia adalah makhluk historis. Keberadaan atau eksistensi manusia sangat berkaitan dengan realitas sejarah. Pemahaman adalah sebuah peristiwa sejarah yang membuat penafsir dan teks tidak dapat dipisahkan. Pemahaman merupakan titik awal transmisi peristiwa masa lalu yang terhubung dengan masa kini dan masa mendatang, maka penafsir bukan sebagai prosedur melainkan pemahaman historikal. Pemahaman historikal hadir sebagai hasil interaksi masa lalu dan masa kini dan selalu mengalami perbaikan, ada makna baru, aspek-aspek baru sehingga melahirkan interpretasi. Kondisi seperti ini dinilai sebagai potensialitas-potensialitas tradisi. Pemahaman merupakan sebuah upaya untuk saling memahami dan usaha bersama untuk mengerti.⁷

Gadamer juga meyakini adanya konsep kesadaran sejarah efektif (*effective historical consciousness*). Yaitu sebuah konsep yang hadir karena adanya relasi tradisi dan hermeneut menafsirkan fenomena teks

⁵ Sofyan A.P Kau, "Hermeneutika Gadamer Dan Relevansinya Dengan Tafsir," *Jurnal Farabi* 11, no. 2 (2014): 115.

⁶ Ibid.

⁷ Hasyim Hasanah, "Hermeneutik Ontologis-Dialektis Hans-Georg Gadamer," *Jurnal at-Taqaddum* 9, no. 1 (2017): 10.

dalam kontinuitas sejarah. Kesadaran memperlihatkan sifat membatasi, keseluruhan wujud terwujud dalam totalitas penafsir telah melampaui pengetahuan mengenai dirinya sendiri. Sebelum manusia memahami dirinya sendiri, sesungguhnya manusia telah memahami dirinya dalam suatu cara yang bersifat *eviden*. Kesadaran pemahaman menyejarah memposisikan masa lalu sebagai arus manusia bergerak dan mengambil bagian dari setiap pemahaman. Kesadaran sejarah senantiasa menciptakan masa depan yang akan dilampaui dalam perjumpaan manusia dengan kenyataan.⁸

Pemahaman awal dari tradisi penafsir dikenal sebagai *prejudices*. *Prejudices* merupakan implikasi situasi keterpengaruhan pengalaman hidup penafsir akan peristiwa masa lampau. Menurut Gadamer, seluruh pemahaman manusia bersifat *prejudices*. Seseorang tidak akan mungkin mendapatkan pemahaman teks tanpa membaca teks, dan pemahaman awal (*pre-understanding*) akan menjadi pemahaman yang benar.⁹

Kedua, lingkaran hermeneutik. Menurut Gadamer, “prasangka hermeneutik” merupakan langkah awal untuk dapat memahami sebuah teks secara kritis. Namun, Gadamer juga menekankan perlunya “mengerti”. Karena baginya, “mengerti” merupakan sebuah proses yang melingkar. Untuk mencapai pengertian, maka seseorang harus bertolak dari pengertian. Misalnya, untuk mengerti suatu teks maka harus memiliki pra pengertian tentang teks tersebut. Jika tidak, maka tidak mungkin akan diperoleh pengertian tentang teks tersebut. Namun, di sisi lain, dengan membaca teks itu pra-pengertian terwujud menjadi pengertian yang sungguh-sungguh. Proses inilah yang Gadamer sebut dengan “*the hermeneutical circle*” atau lingkaran hermeneutika.¹⁰

Pada lingkaran hermeneutika terdapat taraf yang paling fundamental. Lingkaran ini menandai eksistensi manusia sendiri.

⁸ Ibid., 11.

⁹ Ibid., 12.

¹⁰ Kaelan M.S, *Filsafat Bahasa Masalah Dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), 208.

“Mengerti” dunia hanya mungkin jika pra pengertian tentang dunia, dan tentang diri kita sendiri. Sehingga mewujudkan eksistensi kita sendiri. Bagi Gadamer, prasangka hermeneutika dan lingkaran hermeneutika di atas mengandaikan bahwa dalam melakukan interpretasi atau pemahaman terhadap suatu teks. Seorang penafsir tidak berada dalam keadaan kosong. Ia akan membawa serangkaian pra-anggapan ke dalam teks tersebut. Apabila teori ini dikaitkan dengan ilmu tafsir dalam tradisi Islam, maka seorang mufasir akan membawa sejumlah prasangka berupa pengetahuannya tentang bahasa Arab, puisi, konteks dan intra teks dalam al-Qur’an, dan inter-teks antara al-Qur’an dengan teks yang lain.

Ketiga, Aku-Engkau menjadi Kami. Menurut pandangan Gadamer, sebuah dialog seperti dialog kita dengan teks akan dipandang sebagai dialog yang produktif jika formulasi subjek-objek “aku-engkau” telah hilang dan digantikan dengan “kami”. Namun, pemahaman itu tidak berhenti di situ, karena kesadaran subjek yang dari “aku-engkau” menjadi “kami” masih berpotensi untuk menghalangi sebuah partisipasi maksimal untuk mendapatkan pemahaman yang benar sebelum subjek “kami” melebur pada substansi yang didialogkan. Ibarat seorang pemain bola, yang dapat memperoleh secara benar dan autentik ketika yang bersangkutan mengalami sendiri serta iku melebur dalam peristiwa permainan yang sehat dan ideal yang pemain, wasit, dan penonton meninggalkan identitas “keakuannya” dan semuanya tertuju pada kualitas dan seni permainan itu sendiri. Jadi, sikap memahami sebuah teks sedapat mungkin bagaikan upaya memahami dan menghayati sebuah festival yang menuntut apresiasi dan partisipasi sehingga pokok bahasan itu sendiri yang hadir pada kita, bulan lagi kesadaran subjek-objek.¹¹

Keempat, hermeneutika dialektis. Gadamer menegaskan bahwa setiap pemahaman seseorang merupakan sesuatu yang bersifat historis, peristiwa dialektis dan peristiwa kebahasaan. Oleh karena itu, kemungkinan

¹¹ Qomaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama (Sebuah Kajian Hermeneutik)* (Yogyakarta: Mizan, 1996), 150.

terciptanya hermeneutika yang lebih luas. Hermeneutika merupakan ontology dan fenomenologi pemahaman. Kunci dari sebuah pemahaman adalah partisipasi dan keterbukaan, bukan manipulasi dan pengendalian. Lebih detail, Gadamer menjelaskan bahwa hermeneutika berkaitan dengan pengalaman, bukan hanya pengetahuan; berkaitan dengan dialektika bukan metodologi. Menurut Gadamer, metode bukan merupakan suatu jalan untuk memperoleh suatu kebenaran. Kebenaran akan mengelak jika menggunakan metodologi. Gadamer menunjukkan bahwa dialektika sebagai suatu sarana untuk melampaui kecenderungan metode yang memprastrukturkan kegiatan ilmiah seorang peneliti. Gadamer juga menjelaskan bahwa metode tidak mampu mengimplisitkan kebenaran yang sudah implisit di dalam metode. Hermeneutika dialektis membimbing manusia untuk mengungkap hakekat kebenaran, serta menemukan hakekat realitas segala sesuatu secara sebenarnya.¹²

Selanjutnya, apabila teori-teori hermeneutika Gadamer di atas diterapkan untuk mengkritisi dan mengevaluasi hasil penafsiran Ibnu Katsir terhadap ayat-ayat gender, maka dapat diperoleh hasil sebagai berikut:

Pada QS. al-Nisa [4]: 34, jika dilihat dari aspek sosio-historis ayat tersebut dengan memahami konteks ayat berdasarkan kondisi sosial budaya yang melingkupi masyarakat Arab waktu turunnya ayat al-Qur'an. Jika dianalisis secara konteks historis ayat, maka kepemimpinan laki-laki dalam ranah domestik (keluarga) pada ayat di atas tidaklah normatif. Ayat yang turun di Madinah tersebut, memiliki latar belakang historis ayat yang jelas menginformasikan bahwa realitas sosial masyarakat Arab yang patriarki dan bias terhadap perempuan. Saat itu, perempuan diperlakukan secara inferior dan dipandang sebelah mata. Selain itu, gerak perempuan juga dibatasi di dalam rumah saja, dan laki-laki yang menghidupinya. Perempuan juga tidak diharapkan dan diwajibkan untuk mencari nafkah dan

¹² M.S, *Filsafat Bahasa Masalah Dan Perkembangannya*, 2019.

memelihara keluarga. Laki-lakilah menjadi penentu dalam segala aspek termasuk nafkah dan infak.¹³

Dalam kitab Tafsirnya, Ibnu Katsir menyebutkan bahwa:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ أَي: الرَّجُلُ قِيمَ عَلَى الْمَرْأَةِ، أَي هُوَ رَئِيسُهَا وَكَبِيرُهَا وَالْحَاكِمُ عَلَيْهَا وَمُؤَدِّبُهَا إِذَا اعْوَجَّتْ ﴿يَمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أَي: لِأَنَّ الرِّجَالَ أَفْضَلُ مِنَ النِّسَاءِ، وَالرِّجَالُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ؛ وَهَذَا كَانَتْ النُّبُوَّةُ مُحْتَصَّةً بِالرِّجَالِ وَكَذَلِكَ الْمُلْكُ الْأَعْظَمُ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: "لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ" رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ (١) وَكَذَا مَنْصِبُ الْقَضَاءِ وَعَيْرُ ذَلِكَ

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa laki-laki adalah pemimpin perempuan, maksudnya pemimpin adalah kepala, hakim dan pendidik perempuan apabila menyimpang. Ibnu Katsir juga menyebutkan bahwa laki-laki lebih utama dan lebih baik daripada perempuan. Oleh karena itu, kenabian hanya dikhususkan bagi laki-laki, begitu pula kedudukan sebagai raja atau jika konteks sekarang ada presiden. Pandangan Ibnu Katsir tersebut disandarkan dari sebuah hadits yang menyatakan bahwa tidak akan pernah beruntung suatu kaum yang mengangkat perempuan (sebagai pemimpin) dalam urusan mereka.¹⁴

Selain itu, Ibnu Katsir juga mengungkapkan bahwa secara kodrati laki-laki lebih superior dibandingkan dengan perempuan. Ia menyebutkan bahwa *al-rajulu afdhalu min al-mar'ah* (laki-laki lebih utama dari perempuan) dan *al-rajulu khairun min al-mar'ah* (laki-laki lebih baik dari perempuan). Atas dasar itulah, dalam pandangan Ibnu Katsir, seorang perempuan tidak boleh mengambil peran sebagai pemimpin, termasuk pemimpin politik.¹⁵ Selain itu, Ibnu Katsir juga menjelaskan bahwa hal itu adalah karena laki-laki telah menafkahkan sebagian harta mereka, yaitu berupa mahar, nafkah, dan tanggung jawab lainnya yang diwajibkan atasnya. Maka, laki-laki lebih utama dari wanita dalam hal jiwanya dan laki-

¹³ Moh. Isom Mudin, Muhammad Dhiaul Fikri, and Munar Moh Shobirin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer: Studi Analisis Kritis Penafsiran Amina Wadud Tentang Ayat Kepemimpinan," *Jurnal Intizar* 27, no. 2 (2021): 122.

¹⁴ Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, 297.

¹⁵ *Ibid.*, 445

laki memiliki keutamaan dan kelebihan sehingga cocok menjadi penanggung jawab atas wanita, sebagaimana firman Allah: “*Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya.*”(QS. Al-Baqarah: 228)¹⁶

Selain itu, terhadap QS. al-Nisa [4]: 1, Ibnu Katsir menggunakan *isra'iliyyat* dalam menafsirkannya. Ibnu Katsir menyebutkan bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang penciptaan Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam.¹⁷ Satu-satunya informasi yang menyebutkan secara gamblang dan jelas mengenai kisah tersebut adalah riwayat-riwayat sahabat, termasuk *isra'iliyyat*. Oleh karena itu, posisi Ibnu Katsir dalam memandang *isra'iliyyat* sangat mempengaruhi hasil interpretasinya.

Sebagaimana jamak diketahui bahwa terjadi perbedaan di kalangan ulama tafsir mengenai pemahaman terhadap QS. al-Nisa' [4]: 1. Dalam al-Qur'an hanya menyebutkan bahwa Allah menciptakan manusia dari *nafs waahidah*. Kemudian dari *nafs waahidah* diciptakanlah *zaujahaa* atau pasangannya *nafs waahidah*. Sehingga, hal ini membuat para ulama mencari sumber informasi lain yang dapat mengarahkan pada pemahaman yang akurat tentang *nafs waahidah*.

Dalam kitab tafsirnya, Ibnu Katsir secara jelas menyebutkan bahwa *nafs waahidah* adalah Adam, lalu dari Adam diciptakanlah pasangannya (*zaujahaa*) yaitu Hawa. Kemudian Ibnu Katsir mengisahkan bahwa ketika Adam terlelap dalam tidurnya, lalu tersadar, maka ia melihat Hawa yang menakjubkan. Lalu di antara keduanya tumbuh rasa kasih dan sayang. Selain itu, Ibnu Katsir menyebutkan sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa penciptaan perempuan diciptakan itu berasal dari tulang rusuk yang bagian paling atas adalah bagian yang paling bengkok. Jika seseorang memaksakan untuk meluruskannya, maka ia akan mematahkannya. Tetapi,

¹⁶ Ibid., 298.

¹⁷ Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, 228.

jika ia bersenang-senang dengannya, maka bersenang-senanglah dengannya, sedangkan padanya terdapat kebengkokan.¹⁸

Menurut Ibnu Katsir, *isra'iliyyat* diklasifikasikan menjadi tiga macam, yaitu (1) yang diketahui kebenarannya; (2) yang diketahui kebohongannya dan wajib ditolak; (3) yang didiamkan. Terhadap kisah penciptaan Hawa yang berasal dari tulang rusuk Adam, Ibnu Katsir merujuk pada hadits Rasulullah SAW yang penulis sebutkan sebelumnya. Padahal, kisah tersebut berasal dari Kitab Kejadian. Dalam hal ini, Ibnu Katsir tidak memberikan komentar atas kisah *isra'iliyyat* tersebut.

Pemahaman Ibnu Katsir di atas berpangkal pada pra-pemahaman terkait riwayat *isra'iliyyat* dan penempatan hadits yang digunakan. Kondisi pada masa Ibnu Katsir hidup adalah masa ketika mencapai puncak keemasan ilmu dan peradaban Islam. Keilmuan Islam telah diklasifikasikan dan distandarisasi sedemikian rupa, termasuk riwayat hadits. Pada masa itulah, Ibnu Katsir yang telah melakukan klasifikasi ketat terhadap riwayat *isra'iliyyat* yang kemudian diikuti oleh mufassir setelahnya. Namun, ada kalanya Ibnu Katsir luput mengomentari status dari *isra'iliyyat* yang dikutipnya.

Menurut Gadamer, pemahaman terhadap teks bermula dari dimensi reflektif yang melibatkan pra-pemahaman dan realitas yang meliputi reader (mufassir) agar melahirkan pemahaman yang baru. Realitas yang meliputi mufassir berperan penting dalam pemahaman terhadap teks. Gadamer menyebutkan bahwa salah satu *condition of possibility* yang mempengaruhi pemahaman tafsir adalah *fusion of horizon*.

Setidaknya, ada dua horizon menurut Gadamer, yaitu horizon teks (masa lalu) dan horizon penafsir. Bagaimana teks itu dipahami pada masa lalu atau masa pewahyuan dan bagaimana teks itu dipahami oleh mufassir pada masanya yang melibatkan kondisi dan realitas yang berbeda.

¹⁸ Ibid.

Menurut Ibnu Katsir ketentuan kesaksian yang termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 282 adalah mendatangkan dua saksi dari laki-laki, atau apabila tidak ada dapat digantikan dengan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan. Dari pernyataan tersebut maka nilai perbandingannya adalah dua banding satu antara perempuan dan laki-laki. Dalam hal ini, Ibnu Katsir berargumen karena perempuan memiliki akal yang kurang, dengan merujuk pada hadits berikut:

“Wahai kaum wanita, bersedekahlah kalian dan perbanyaklah istighfar, karena aku melihat kebanyakan diri kalian sebagai penghuni neraka.” Salah seorang wanita bertutubuh besar bertanya: “Mengapa kebanyakan dari kami sebagai penghuni neraka?” Beliau menjawab: “Karena kalian banyak melaknat dan tidak bersyukur kepada suami. Aku tidak melihat orang-orang yang kurang akal dan agamanya yang lebih dapat menaklkan seorang lelaki yang berakal daripada kalian.” Wanita itu bertanya: “Apa maksud dengan kurang akal dan agama?” Beliau menjawab: “Yang dimaksud kurnag akal adalah kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang laki-laki, yang demikian itu termasuk kurang akal. Dan kalian berdiam diri selama beberapa malam tidak mengerjakan shalat dan tidak berpuasa pda bulan Ramadan (karena haidh dan nifas). Dan yang demikian itu termasuk kekurangan agama.”

Ayat di atas turun pada ada saat kondisi sosial dan budaya masyarakat waktu itu adalah masyarakat yang patriarki. Perempuan yang memiliki akal yang lemah adalah karena keterbatasan dan pembatasan pendidikan, pembelajaran, praktik lapangan dan kiprah perempuan dalam ruang publik saat itu. Hal ini menjadikan frekuensi penggunaan akal perempuan sangat rendah pada waktu itu, karena faktor budaya yang kurang memberikan peluang dan kesempatan bagi perempuan untuk melakukan suatu pekerjaan secara khusus menggunakan fungsi akal. Begitu pula pada masa Ibnu Katsir yang masih dilingkupi oleh budaya patriarki.

Melihat beberapa produk penafsiran Ibnu Katsir di atas, dapat dipahami bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat gender, pemahaman Ibnu Katsir tidak terlepas dari aspek sosio-historis teks, dalam hal ini adalah *asbab al-nuzul* ayat al-Qur'an diturunkan. Ayat-ayat terkait gender di atas menunjukkan bahwa pada saat itu, al-Qur'an diturunkan pada masyarakat yang masih bersifat patriarki. Selain itu, tafsir Ibnu Katsir –yang dikenal

sebagai tafsir bi al-riwayah– menggunakan riwayat-riwayat para sahabat, *tabi'in*, dan *tabi' tabi'in* untuk mendukung penafsirannya. Karena memang, Ibnu Katsir yang merupakan ahli hadits. Namun, ada pula Ibnu Katsir memakai *isra'iliyyat* karena mungkin itulah satu-satunya informasi yang Ibnu Katsir temukan mengenai suatu ayat.

Memasuki konteks modern dengan struktur sosial yang berbeda. Penafsiran mengenai ayat-ayat gender di atas perlu direinterpretasi. Agar pemahaman terhadap ayat tersebut tidak stagnan, dan relevan untuk masa sekarang dan masa yang akan datang. Jika melihat konteks kekinian, dengan struktur masyarakat modern saat ini, ditemukan bahwa tidak sedikit wanita yang berkiprah di ranah publik seperti halnya laki-laki. Hal itu bisa jadi disebabkan karena adanya kesadaran pada diri perempuan bahwa ia juga memiliki hak yang sama dengan laki-laki, memiliki potensi dan kualitas yang memadai, juga faktor-faktor yang melatarbelakanginya. Sehingga, dapat dipahami bahwa dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, tidak terlepas dari kondisi realitas. Sebuah teks sangat dipengaruhi oleh historisitas dan subjektivitas yang melingkupinya. Karakter dan corak suatu teks atau produk tafsir selalu menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya dan alam pikiran teks tempat teks itu dibentuk.

B. Implikasi Penafsiran Bias Gender Ibnu Katsir terhadap Peran Perempuan

Setelah melakukan telaah terhadap penafsiran Ibnu Katsir terhadap ayat-ayat gender, dapat disimpulkan bahwa Ibnu Katsir memiliki pandangan diskriminatif terhadap perempuan. Atau dalam hal ini, penafsiran Ibnu Katsir cenderung bias, yaitu menempatkan perempuan sebagai makhluk kedua pada penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan. Konsekuensi logis dari interpretasi yang bias gender ini menghasilkan satu stigma bahwa perempuan tidak pantas memikul tugas-tugas tertentu karena perempuan merupakan makhluk lemah yang selalu bergantung kepada laki-laki dan menjadi makhluk kedua setelah laki-laki. Pengaruh dari pandangan ini mengendap di alam bawah sadar perempuan

sehingga menjadi pemahaman umum bahwa perempuan adalah subordinasi laki-laki. Oleh karena itu, sangat dibutuhkan reinterpretasi atas penafsiran gender untuk mewujudkan misi dari al-Quran sebagai petunjuk ideal dalam hidup, agama yang sempurna, dan *rahmatan lil alamin*.¹⁹

Pandangan inferior terhadap perempuan atau kesalahpahaman terhadap asal usul penciptaan perempuan dari tulang rusuk pria berkonotasi bahwa perempuan diciptakan dari dalam bagian tubuh laki-laki, yang menjadi milik laki-laki. Oleh karena itu, perempuan dimiliki laki-laki khususnya pada status suami istri. Kemudian, hal ini dikukuhkan dengan pandangan fiqhiyah yang menyatakan bahwa pernikahan adalah ‘aqd tamlik yaitu transaksi kepemilikan. Dapat juga berkonotasi bahwa penciptaan pria lebih dahulu dari perempuan. Oleh sebab itu, dalam kehidupan, khususnya dalam ruang lingkup keluarga, suami lebih mendapat perhatian terlebih dahulu dibandingkan istri. Laki-laki selalu diutamakan, sedangkan perempuan (istri) terserap ke dalamnya. Realita ini telah mendarah daging, tanpa disadari sebagian masyarakat akan menganggap wajar apabila laki-laki dianggap lebih unggul daripada perempuan. Karena itu, laki-laki selalu diharapkan masyarakat lebih menonjol dari perempuan, dan perempuan tidak perlu ditonjolkan. Selain itu, tidak ada salahnya jika seorang istri (perempuan) mengharapkan suami memiliki status sosial, ekonomi dan pendidikan yang lebih tinggi dari dirinya sendiri. Namun sebaliknya, suami akan menjaga gengsi untuk melakukan hal yang sama. Suami (laki-laki) mengharapkan istri dengan status yang sama atau lebih rendah daripada dirinya.²⁰

Pandangan inferior terhadap perempuan dari asal penciptaannya yang tidak sama dengan laki-laki emnyebabkan munculnya penilaian pun menjadi tidak sama. Misalnya, ada seorang laki-laki yang bekerja sebagai sopir karena mendatangkan uang, berhubungan dengan mesin, dan harus ke

¹⁹ Nurani, “Implikasi Tafsir Klasik Terhadap Subordinasi Gender: Perempuan Sebagai Makhluk Kedua,” 131.

²⁰ Shubhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur’an*, 81.

luar rumah maka hal itu dianggap sebagai pekerjaan utama. Namun, ketika di kota-kota besar pekerjaan ini dilakukan juga oleh perempuan, maka akan dianggap sebagai pekerjaan sampingan, karena pekerjaan utama perempuan adalah di dalam rumah.²¹

Laki-laki dianggap sebagai seseorang yang memiliki akal lebih sempurna dibandingkan perempuan, lebih superior, dan rasional. Oleh karena itu, tingkah laku laki-laki dijadikan sebagai standar bagi seorang pemimpin minimal menjadi pemimpin rumah tangga. Kemudian, perempuan dianggap tidak pantas menjadi pemimpin karena menyalahi kodratnya sebagai perempuan. Bahkan, jika dikuatkan dengan hadits-hadits yang dipahami secara harfiah.²²

Adapun dengan adanya pandangan inferior terhadap perempuan bahwa kemampuan dan penalaran perempuan tidak sama dengan laki-laki, maka tidak heran apabila masih ada anggapan bahwa perempuanlah sumber dosa, penggoda, bahkan fitnah. Seringkali perbuatan dosa dan kejahatan yang dilakukan laki-laki, penyebabnya adalah laki-laki. Perempuan dianggap sebagai sumber fitnah dan birahi pada kaum laki-laki, bahkan dianggap sebagai fitrah atau sudah menjadi kodratnya. Pandangan ini bersumber dari salahnya memahami hadits yang menyatakan bahwa sesungguhnya perempuan adalah aurat, jika ia keluar dari rumahnya maka ia diincar-incar oleh setan.²³

Secara ekonomi, perempuan menjadi tergantung pada laki-laki. Selanjutnya, oleh keterbatasan hidupnya di ruang domestik, ruang publik menjadi sesuatu yang asing bagi perempuan, sehingga perempuan menjadi tidak mandiri dan menjadi stereotipe perempuan yang tergantung hidupnya.²⁴

Implikasi dari anggapan bahwa ruang domestik adalah kodrat perempuan, telah berakibat pada perempuan menjadi tidak up to date

²¹ Ibid., 83.

²² Ibid., 82.

²³ Ibid., 83.

²⁴ Ibid., 84.

terhadap perkembangan informasi, sebab hidupnya hanya berkuat pada urusan-urusan sumur, dapur, dan kasur; posisi perempuan menjadi lemah sebab urusan rumah tangga tidak dinilai sebagai pekerjaan karena tidak menghasilkan uang; perempuan bersifat rendah diri karena ia ibu rumah tangga.²⁵

Ruang lingkup perempuan adalah domestik, sedangkan kaum laki-laki berada di ruang publik. hal ini berimplikasi bahwa perempuan yang memiliki dedikasi, beraktualisasi (umumnya di ruang publik) dianggap telah menyalahi sunnatullah atau kodrat yang telah diberikan kepadanya. Fungsi yang telah dianugerahkan kepadanya adalah fungsi reproduksi, sedangkan laki-laki adalah fungsi produksi. Hal itu, menjadi berbeda nilainya karena tanggung jawab yang dibebankan pada perempuan tidak dinilai, bahkan menjadi tidak dihargai karena ada anggapan bahwa hal itu merupakan kodratnya sebagai perempuan.²⁶

Sifat dan stereotipe yang telah terbangun terhadap perempuan, sebenarnya hanyalah rekayasa sosial atau *social construction*, yang pada akhirnya terkukuhkan menjadi kodrat kultural selama berabad-abad telah mengakibatkan termarginalnya posisi perempuan. Secara biologis, perempuan dengan organ reproduksinya bisa hamil, melahirkan, dan menyusui lalu peran gender sebagai pengasuh, perawat, dan pendidik anak sesungguhnya tidak ada masalah jika berbagai peran yang dilekatkan sebagai kodrati itu tidak dianggap sebagai nilai tambah atau pelengkap belaka, apalagi kemudian tidak dianggap sebagai suatu pengabdian.²⁷

C. *Qira'ah Mubadalah* sebagai Reinterpretasi terhadap Penafsiran Ibnu Katsir atas Ayat-ayat Gender

Reinterpretasi adalah menafsirkan kembali atau menafsirkan ulang; proses, cara, perbuatan menafsirkan kembali terhadap interpretasi yang sudah ada. Dengan demikian, reinterpretasi merupakan sebuah usaha untuk

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., 85.

²⁷ Ibid.

memahami. Dalam wacana pemikiran-pemikiran keagamaan, istilah reinterpretasi lebih menggambarkan sebagai upaya untuk menafsir ulang atau mengkonstruksi ulang pesan-pesan keagamaan yang telah mapan. Kemudian, ide ini merambah ke dunia Islam, sebab ada beberapa teks-teks al-Qur'an dan hadits yang dipahami dengan kurang tepat, sehingga memunculkan kesan negatif di dalam Islam.

Relasi gender menyebabkan perempuan tidak mendapatkan kemaslahatan dan terhindar dari kemafsadatan sebagaimana laki-laki. Selain itu, relasi yang timpang juga mengabaikan kondisi khas perempuan yang berbeda dengan laki-laki, baik secara biologis, maupun sosial. *Qira'ah mubadalah* dianggap telah berhasil mendorong kesadaran bahwa laki-laki dan perempuan adalah sama-sama manusia seutuhnya.²⁸

Berangkat dari kegelisahan atas perempuan yang tidak direpresentasikan secara adil dalam teks-teks keagamaan, dalam hal ini adalah penafsiran Ibnu Katsir. Sehingga, reinterpretasi terhadap penafsiran atas ayat-ayat gender harus dilakukan. Adapun maksud dari reinterpretasi ini merupakan sebuah upaya dalam menganalisis, menafsirkan kembali, mendefinisikan, mengklasifikasikan serta mengevaluasi sebuah karya – dalam hal ini penafsiran Ibnu Katsir– untuk ditimbang dan dinilai kesesuaiannya dengan standar kriteria (norma-norma) yang berlaku dan kondisi sosial masyarakat. Dengan demikian, reinterpretasi ini bermuara pada usaha mengembalikan peran al-Qur'an serta menempatkan al-Qur'an sesuai dengan fungsinya yaitu *hudan li al-nas* (petunjuk bagi manusia) dan *rahmatan li al-'alamin* (rahmat bagi alam semesta).²⁹

Konsep *mubadalah* berasal dari akar yang kuat pada ajaran yang paling mendasar dalam Islam. Yaitu ajaran tauhid: keimanan akan keesaan Allah SWT. Selain itu, mengutip perkataan Amina Wadud bahwa basis teologis kesetaraan antara laki-laki dan perempuan adalah tauhid. Wadud

²⁸ Ibid.

²⁹ Ridwan, "Tradisi Kritik Tafsir: Dirkursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur'anic Studies," 58.

juga menegaskan bahwa sistem patriarki yang memposisikan laki-laki sebagai superior dan perempuan berada pada posisi inferior merupakan perbuatan syirik (menyekutukan Tuhan) dan kesombongan yang tidak sesuai dengan konsep tauhid.³⁰

Dengan demikian pendekatan *mubadalah* ini meniscayakan kesetaraan dan keadilan dalam berelasi antara laki-laki dan perempuan, dan mendorong adanya kerja sama yang partisipatif, serta menghadirkan manfaat kepada keduanya tanpa ada diskriminasi.³¹

Dengan perspektif *mubadalah*, penulis menemukan makna baru mengenai maksud “dua banding satu” pada QS. al-Baqarah [2]: 282 tentang kesaksian. Menurut kacamata *mubadalah*, perbincangan “dua banding satu” merupakan sesuatu yang bersifat kontekstual dan fungsional, bukan sesuatu yang prinsipal serta sama sekali tidak sedang menegaskan tentang superioritas laki-laki atas perempuan. Ia tidak bisa menjadi simbol ajaran Islam untuk mendominasi, merendahkan, dan mendiskreditkan perempuan. Dengan demikian, dengan mengatasnamakan Islam, perempuan tidak bisa ditempatkan secara inferior dibanding laki-laki. Perlu adanya upaya yang memuliakan perempuan secara nyata dalam kehidupan. Termasuk tidak menggunakan kerangka “dua banding satu” secara faktual untuk meminggirkan dan menghalangi hak perempuan memperoleh bagian yang layak.³²

Ada tiga langkah yang harus ditempuh dalam menerapkan metode *qira'ah mubadalah* yaitu, *pertama*, menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks-teks yang bersifat global atau universal sebagai fondasi untuk melakukan interpretasi atau pemaknaan. Baik prinsip yang *al-mabadi'* (bersifat umum) maupun yang *al-qawa'id* (bersifat khusus). Maka, dalam pembahasan kasus kesaksian pada QS. al-Baqarah [2]: 282 ini dapat merujuk pada ayat-ayat yang menyatakan bahwa laki-laki

³⁰ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 95.

³¹ *Ibid.*, 101.

³² *Ibid.*, 267.

dan perempuan adalah sama di mata Allah dan yang membedakan adalah tingkat ketakwaan, bahwa orang yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah orang yang paling bertakwa (QS. al-Hujurat [49]: 13), bukan pada jenis kelamin yang dimiliki. Prinsip ayat ini bersifat universal dan umum sehingga dapat dijadikan sebagai pondasi pemaknaan. (qiraah mubadalah hal: 200) Sedangkan teks-teks yang memuat prinsip-prinsip yang bersifat khusus (*al-qawa'id*) mengenai kesaksian adalah QS. al-Nur [24]: 8-9. Pada ayat tersebut, menyatakan bahwa dalam konteks *li'an*, sumpah saksi perempuan dinilai satu dan sama dengan saksi sumpah laki-laki.³³

Kedua, pada langkah ini dapat dilakukan dengan menghapus subjek dan objek yang terdapat pada teks. Lalu, predikat pada teks menjadi gagasan atau makna yang akan di-*mubadalah*-kan antara dua jenis kelamin. Jika ingin lebih mendalam, maka dapat dilakukan dengan bantuan metode-metode yang telah ada dalam ushul fiqh seperti *qiyas* (analogi hukum), *istihsan* (pencarian kebaikan), *istishlah* (pencarian kebaikan), *dalalat al-alfazh*, atau *maqashid al-syari'ah*. Metode-metode ini digunakan untuk menemukan pesan yang termuat dalam teks, lalu dikaitkan dengan semangat prinsip-prinsip dari langkah satu.³⁴

Maka, sesuai dengan prinsip yang didapatkan pada langkah pertama, diperoleh gagasan utama yang dapat digali dari QS. al-Baqarah [2]: 282 adalah seruan Allah SWT kepada hamba-Nya yang beriman agar menuliskan catatan apabila mereka melakukan transaksi utang-piutang, dan dalam hal kesaksian yaitu dengan mendatangkan dua orang saksi berjenis kelamin laki-laki atau apabila tidak ada, maka dapat digantikan dengan satu laki-laki dan dua perempuan. Jika dilihat dari sisi historisnya, maka apa yang digagas oleh al-Qur'an merupakan langkah yang revolusioner. Sebab, pada masa Jahiliyah, persaksian perempuan tidak dianggap sama sekali. Namun, perlu dilihat pula pada QS. al-Nur [24]: 8-9 bahwa al-Qur'an

³³ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 265.

³⁴ *Ibid.*, 201

menyatakan kesaksian satu banding satu pada isu sumpah *li'an* antara suami dan istri.³⁵

Ada pula sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari bahwa 'Uqbah bin al-Harits telah menikahi seorang perempuan. Kemudian, datang seorang perempuan lain yang mengatakan bahwa perempuan itu dahulu telah menyusui 'Uqbah dan istrinya semasa kecil. 'Uqbah pun mendatangi Rasulullah dan menanyakan hal tersebut kepada beliau. Lalu, Nabi Muhammad menerima kesaksian ibu susuan itu dan meminta 'Uqbah untuk menceraikan istrinya.³⁶

Langkah *ketiga*, yaitu menurunkan gagasan atau pesan yang lahir dari proses langkah kedua kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks. Sehingga, dengan metode *mubadalah* ini menegaskan bahwa teks tidak hanya untuk satu jenis kelamin, tetapi untuk keduanya. Maka dalam kacamata *mubadalah*, perihal kesaksian perempuan bukan mempersoalkan tentang akal laki-laki lebih hebat daripada perempuan. Hal ini murni karena tradisi yang berkembang saat itu. Sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut bahwa “*agar jika salah seorang di antara keduanya lupa, maka yang seorang lagi dapat mengingatkannya*”. Artinya, “dua banding satu” yang terdapat dalam ayat tersebut sama sekali tidak membicarakan tentang superioritas laki-laki atas perempuan. Hal ini terjadi karena pada masa Arab Jahiliyah saat itu, perempuan tidak memiliki akses beraktivitas di ruang publik, ia hanya diperbolehkan berada di dalam rumah. Sehingga, ia tidak terbiasa melakukan aktivitas-aktivitas publik seperti bertransaksi bisnis, berdagang, serta kegiatan utang-piutang. Namun, akan berbeda jika perempuan terbiasa atau justru paling menguasai persoalan itu, maka kesaksiannya diterima secara penuh. Seperti kasus kesaksian ibu susuan di atas, yang Nabi Muhammad SAW memutuskan bahwa satu perempuan sudah cukup.³⁷

³⁵ Ibid., 265

³⁶ Ibid., 273

³⁷ Ibid., 273.

Selain itu, dalam perkara kewarisan yang terdapat dalam QS. al-Nisa' [4]: 11, dalam kacamata *qira'ah mubadalah*, persoalan dua banding satu dalam kewarisan adalah sesuatu yang kontekstual dan fungsional, bukan sesuatu yang prinsipal dan sama sekali tidak sedang menegaskan superioritas laki-laki atas perempuan. Jika dilihat dari konteks sejarah pada masa Jahiliyah, gagasan al-Qur'an tentang dua banding satu ini merupakan langkah yang sangat revolusioner karena pada waktu itu mereka justru menjadi barang warisan dan tidak bisa mewarisi sama sekali. Dengan melakukan pembacaan yang lebih komprehensif, QS. al-Nisa' [4]: 11 merekam bagaimana dua banding satu merupakan bagian dari fungsi-fungsi yang diperankan laki-laki dan perempuan dalam konteks sosial tertentu, yang semestinya tidak dipahami sebagai mekanisme yang kaku, melainkan fleksibel dan kontekstual. Ada saat di mana bagian waris perempuan juga satu banding satu dengan laki-laki. Pada QS. al-Nisa' [4]: 11 juga disebutkan bahwa dalam konteks ayah-ibu mayit yang tidak memiliki anak, keduanya mendapatkan bagian yang sama.³⁸

Penetapan dua banding satu untuk anak laki-laki dan perempuan, didasarkan karena secara sosial anak laki-laki memiliki kewajiban memberikan nafkah untuk istri dan keluarga, sementara perempuan tidak demikian. Sehingga, secara teoritis, perempuan justru seharusnya memperoleh dari dua pintu, yaitu dari pembagian waris dan dari penerimaan nafkah dari suaminya. Dalam QS. al-Nisa' [4]: 11 menunjukkan bahwa al-Qur'an hadir untuk memastikan orang-orang yang dilemahkan, terutama perempuan dan anak-anak, mendapatkan bagian waris, yang awalnya dengan adat tradisi Arab tidak memperoleh sama sekali.³⁹

Pada masa Jahiliyah, adat Arab saat itu, pembagian warisan hanya diberikan kepada keluarga yang secara finansial mampu mendatangkan keuangan untuk keluarga, yang nyata mampu memberikan perlindungan

³⁸ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 269–270.

³⁹ *Ibid.*, 270.

dan keamanan bagi keluarga. Bukan kepada yang membutuhkan sebagaimana yang digariskan Islam. Bagi adat Arab saat itu, penetapan dua banding satu merupakan langkah yang revolusioner, terlebih lagi dengan tetap memberikan kewajiban kepada laki-laki untuk memberikan nafkah untuk perempuan dan anak-anak. Sehingga, apabila kenyataan sosial berubah, ketika perempuan juga ikut terlibat dalam menanggung nafkah keluarga, apalagi dengan kewajiban sosial yang relatif sama, maka penyesuaian bagian waris bisa dipertimbangkan.⁴⁰

Jadi, konsep dua banding satu bukan menegaskan tentang superioritas laki-laki atas perempuan. Tetapi tentang fungsi dan kewajiban yang berbeda, sehingga laki-laki memiliki hak yang lebih tinggi untuk memastikan ia mampu memikul tanggung jawab tersebut. Fungsi serta tanggung jawab ini bisa jadi berlaku bagi perempuan.⁴¹

Pada QS. al-Nisa' [4]: 34 selalu dijadikan sebagai dalil pelarangan perempuan menjadi pemimpin, karena laki-lakilah yang lebih mampu dan layak menjalankan peran tersebut. Seperti halnya yang terdapat dalam tafsir Ibnu Katsir yang mendukung asumsi tersebut. Dalam perspektif mubadalah, konsep *qiwamah* pada ayat tersebut tidak bisa dijadikan sebagai landasan untuk melarang kepemimpinan sosial dan politik perempuan. Sebab, ayat tersebut berbicara mengenai norma tanggung jawab yang harus diemban oleh mereka yang memiliki kapasitas, kemampuan, dan harta yang cukup.. dalam penegasan ayat ini, tanggung jawab para laki-laki adalah menanggung, menopang, serta menolong orang yang lemah dan tidak memiliki harta yang cukup. Laki-laki disebut dalam ayat dan diminta bertanggung jawab menopang perempuan karena biasanya, secara sosial, merekalah yang memiliki kapasitas dan kemampuan.⁴²

Akan tetapi apabila ditemukan ada perempuan yang juga memiliki kapasitas, kemampuan, dan harta yang cukup, maka mereka pun memiliki

⁴⁰ Ibid.,

⁴¹ Ibid., 273.

⁴² Ibid., 507.

tanggung jawab yang sama untuk menopang dan menopang orang-orang yang lemah dan tidak berkecukupan. Baik mereka berasal dari keluarga sendiri dalam wilayah domestik, maupun masyarakat dan publik yang lebih luas. Secara lebih detail, *qiwamah* bukan berbicara tentang kepemimpinan, melainkan tentang tanggung jawab oleh orang yang kuat kepada orang yang lemah, orang yang berilmu pada orang yang tidak berilmu, orang yang memiliki harta pada yang tidak memiliki. Yaitu tanggung jawab untuk menopang, menolong, dan membantu yang lain. Secara normatif, tanggung jawab ini bukakn berkaitan dengan jenis kelamin, melainkan dengan kapasitas dan kemampuan.⁴³

Di dalam al-Qur'an juga telah dicontohkan bahwa ada sosok pemimpin perempuan, yaitu Ratu Balqis. Al-Qur'an telah merekam jejak kepemimpinan perempuan yang diabadikan dalam QS. al-Naml [27]: 23-44. Tidak hanya menunjukkan tentang kepemimpinan saja, tetapi juga menjelaskan bagaimana karakteristik Ratu Balqis dalam memimpin negeri Saba'. Di antaranya adalah demokratis, teliti, cerdas, cinta damai, dan diplomatif. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an memberikan peluang dan tidak membatasi ruang gerak perempuan dalam berbagai aktivitas dan prestasi sesuai dengan *skill* dan keahlian yang dimilikinya.

Pada kasus yang lain, poligami merupakan isu yang masih diperdebatkan oleh pemikir muslim. Ada pihak yang mendukung praktik poligami, dengan menyebutkan QS. al-Nisa' [4]: 3 sebagai anjuran al-Qur'an untuk melakukan poligami. Namun, ada pula yang menolak praktik poligami, karena hal itu dianggap sebagai tindakan yang sangat merugikan bagi perempuan. Setelah melihat, menelaah, serta mengevaluasi hasil penafsiran Ibnu Katsir terhadap QS. al-Nisa' [4]: 3 dengan menggunakan hermeneutika Gadamer, interpretasi atas ayat tersebut dalam perspektif Ibnu Katsir dipahami sebagai teks-teks yang menunjukkan adanya kebolehan dan tidak ada pelarangan atas praktik poligami. Secara historis, poligami

⁴³ Ibid., 507–508.

memang diperbolehkan karena hal ini didukung dalam hadits-hadits sahih dan riwayat-riwayat sahabat lainnya yang pada saat itu telah menerapkan praktik poligami seperti yang telah disebutkan Ibnu Katsir dalam kitabnya.

Dalam kacamata *qira'ah mubadalah*, ada lima pilar penyangga kehidupan rumah tangga yang dirujuk dari ayat-ayat al-Qur'an – yang akan dijadikan sebagai teks-teks basis dalam pemaknaan ayat tentang poligami di atas. Di antaranya adalah QS. al-Nisa' [4]: 21 yang menjelaskan tentang komitmen pada ikatan janji yang kokoh sebagai amanah Allah SWT (*mitsaqan ghalizhan*), QS. al-Baqarah [2]: 187 dan QS. al-Rum [30]: 21 tentang prinsip berpasangan dan kesalingan (*zawaj*), QS. al-Baqarah [2]: 233 mengenai perilaku saling memberikan kenyamanan atau kerelaan (*taradhin*), QS. al-Nisa' [4]: 19 prinsip saling memperlakukan dengan baik (*mu'asyarah bi al-ma'ruf*), dan QS. al-Baqarah [2]: 233 juga tentang kebiasaan saling berembuk bersama (*musyawarah*). Kelima ayat pilar ini secara substansi mengarah pada pentingnya kesalingan, kemitraan, dan kerja sama.⁴⁴

Adapun ayat-ayat yang secara khusus membahas tentang poligami, selain QS. al-Nisa' [4]: 3, adalah QS. al-Nisa' [4]: 129 – yang ayat ini diapit oleh ayat tentang nusyuz (QS. al-Nisa' [4]: 128) dan ayat tentang perceraian (QS. al-Nisa' [4]: 130).⁴⁵

Berdasarkan ayat-ayat prinsip di atas, didapatkan makna bahwa dalam relasi suami-istri, poligami merupakan problem yang krusial sebagaimana nusyuz dan perceraian. Karena ia menjadi problem, maka al-Qur'an sudah mewanti-wanti agar berbuat adil (*fa-in khiftum alla ta'dilu*), meminta satu istri saja jika khawatir tidak adil (*fa wahidatan*), serta menegaskan bahwa monogami sebagai jalan yang lebih selamat (*adna*) dari kemungkinan melakukan perbuatan zhalim (*alla ta'ulu*). QS. al-Nisa' [4]: 3 terdiri atas empat penggalan yaitu: menjauhi perbuatan zhalim kepada anak-anak yatim dengan tidak menikahi mereka; tetapi menikahi perempuan lain

⁴⁴ Ibid., 343.

⁴⁵ Ibid., 419.

bisa dua, tiga, atau empat; jika khawatir tidak mampu berlaku adil, maka satu istri saja; karena satu istri lebih dekat untuk tidak zhalim dan berlaku buruk. Keempat penggalan ini berada dalam satu ayat yang biasanya dijadikan sebagai dasar kebolehan berpoligami. Padahal, kebolehan ini dipagari oleh tiga penggalan lain terkait keadilan dan kewaspadaan dari kemungkinan berbuat zhalim.⁴⁶

Pada langkah kedua dari *qira'ah mubadalah* adalah dengan menghapuskan subjek dan objek yang ada pada teks, lalu predikat dalam teks menjadi gagasan atau makna yang akan di-*mubadalah*-kan antara dua jenis kelamin. Maka menurut penulis, pada QS. al-Nisa [4]: 3 tidak bisa diterapkan dengan langkah ini. Sehingga, dalam hal ini, Faqihuddin memberikan alternatif dengan menerapkan metode-metode yang sudah ada dalam ushul fiqh.

Dalam kasus poligami ini, terdapat tiga gagasan, yaitu *pertama* dalam sebuah pernikahan, kesabaran dan kesetiaan merupakan nilai yang universal. Laki-laki (suami) dan perempuan (istri) dituntut untuk saling bersabar dan saling setia. Tidak hanya perempuan yang dituntut untuk bersabar dari suami yang ingin atau sudah poligami, tetapi suami juga dituntut untuk bersabar dan tidak memilih poligami agar menjadi orang yang mulia. Begitupun dengan kesetiaan. *Kedua*, dengan basis menjauhkan diri dari kerusakan dan mudharat (*dar'u al-mafasid*) yang akan menimpa dirinya juga keluarganya, maka perempuan memiliki hak sepenuhnya untuk menolak poligami. Kerusakan dan mudharat yang dimaksud adalah kerugian yang bersifat fisik, psikis, ekonomi, maupun sosial. Dan *ketiga*, perempuan memiliki hak cerai jika suaminya memaksa poligami. Sebab, dalam QS. al-Nisa' [4]: 128-130, poligami merupakan bagian dari nusyuz suami terhadap istri, yang dapat disikapi dengan perceraian. Bisa jadi, perceraian justru membuat perempuan lebih mandiri dan tercukupi. Baik secara ekonomi, terutama secara psikologis. QS. al-Nisa' [4]: 130 jelas

⁴⁶ Ibid., 419.

memberikan jalan cerai, pada konteks poligami (QS. al-Nisa [4]: 129) setelah suami berpaling dari istrinya (QS. al-Nisa [4]: 128). Artinya, perempuan sama sekali tidak dilarang. Perceraian tentu memiliki resiko yang buruk, terutama jika keduanya telah memiliki anak. Namun, jika dibandingkan poligami yang menyakitkan perempuan dan anak-anak, perceraian bisa jadi lebih baik karena bisa membebaskan, memperdayakan, dan menenangkan. Terlebih apabila perceraian dilakukan sesuai dengan tuntunan al-Qur'an. Yaitu dengan cara yang baik, tanpa menistakan, dan membagi harta secara layak.⁴⁷

Dalam kasus asal-usul penciptaan perempuan yang termaktub dalam QS. al-Nisa [4]: 1, jika dibaca dengan pendekatan *mubadalah*, maka akan ditemukan jawaban bahwa penciptaan laki-laki dan perempuan adalah sama. Berdasarkan informasi-informasi yang disampaikan dalam al-Qur'an, ayat-ayat yang berbicara tentang penciptaan manusia secara umum, menurut Nasaruddin Umar, dikelompokkan menjadi tiga. Yaitu (1) ayat-ayat tentang penciptaan segala sesuatu dari unsur air dalam hal ini juga termasuk manusia (QS. al-Anbiya' [21]: 30, QS. al-An'am [6]: 99, QS. al-Nur [24]: 45, dan al-Furqan [25]: 54); (2) ayat-ayat tentang penciptaan manusia dari unsur tanah (QS. al-Rahman [55]: 14, QS. al-Hijr [15]: 26, 28-29, QS. al-Mu'minin [23]: 12, QS. Nuh [71]: 17, QS. Thaha [20]: 55, QS. al-Shaffat [37]: 11; dan (3) ayat-ayat yang berbicara tentang proses reproduksi manusia yaitu penciptaan melalui sperma yang bertemu dengan ovum sampai terbentuk bayi yang utuh (QS. al-Qiyamah [75]: 37, QS. al-Insan [76]: 2, QS. al-Sajdah [32]: 8, QS. al-Mu'minin [23]: 14.⁴⁸ Ketiga klasifikasi ayat ini merupakan ayat-ayat yang dapat dikategorikan sebagai teks *al-mabadi'* sehingga dapat dijadikan sebagai pondasi dalam pemaknaan. Namun, ayat-ayat yang secara khusus (*al-qawa'id*)

⁴⁷ Ibid., 422–423.

⁴⁸ Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender Dalam Islam," *Paramadina* 1, no. 1 (1998): 209-247.

membicarakan tentang subordinasi penciptaan perempuan adalah QS. al-Nisa' [4]: 1.

Al-Qur'an tidak secara eksplisit menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki seperti yang telah ditafsirkan oleh Ibnu Katsir. Jika ayat ini (QS. al-Nisa [4]: 1) dikembalikan kepada ayat-ayat prinsip tentang penciptaan manusia yang jika dilihat dari segi kuantitasnya lebih banyak, maka akan ditemukan makna ekspilisit bahwa semua manusia, baik Nabi Adam dan Siti Hawa, laki-laki dan perempuan diciptakan oleh Allah SWT dari unsur yang sama, yaitu air dan tanah, lalu jika dilihat proses kasat matanya adalah melalui reproduksi biologis yang sama yaitu melalui sperma yang bertemu ovum, lalu menempel pada dinding rahim, lalu menjadi segumpal daging, pada akhirnya terbentuk tubuh bayi yang utuh.⁴⁹

Dengan qira'ah mubadalah, kata nafs wahidah akan ditafsirkan dengan netral, tanpa ada tendensi makna pada Nabi Adam maupun Siti Hawa, maka ia akan kembali kepada esensi dasar manusia itu sendiri, seperti yang telah ditegaskan oleh ayat-ayat prinsip sebelumnya. Dapat dimaknai dengan unsur air atau tanah, atau bisa juga hanya dengan makna esensi kemanusiaan yang sama.⁵⁰

Kemudian jika melihat penafsiran Ibnu Katsir kembali, ia merujuk pada hadits yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk. Padahal secara jelas bahwa hadits tersebut tidak menyatakan bahwa Siti Hawa tidak disebut sebagai manusia yang diciptakan dari Nabi Adam. Hal itu merupakan pemaknaan asumtif yang jauh dari konteks hadits sama sekali. Pernyataan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk merupakan pernyataan tidak faktual dan bertentangan dengan realitas bahwa manusia diciptakan melalui proses biologis serta bertentangan dengan ayat-ayat prinsip yang telah disebutkan sebelumnya.⁵¹

⁴⁹ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 236.

⁵⁰ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 238.

⁵¹ Ibid., 240.

Dalam metodologi tafsir, apabila terdapat sebuah makna yang berlawanan dengan teks-teks sumber, realitas, atau logika, maka harus ditarik menjadi makna kiasan. Sehingga, hadits di atas tidak berbicara tentang penciptaan perempuan, tetapi ia berbicara tentang kiasan atau perumpamaan tentang karakter perempuan atau istri serta relasinya dengan laki-laki atau suami dalam kehidupan rumah tangga.⁵²

Serta untuk kasus kenabian merupakan isu yang sering diperbincangkan di kalangan pemikir muslim. Banyak anggapan bahwa laki-lakilah yang paling layak dan memiliki kapasitas untuk memahami dan mengemban amanat wahyu Allah SWT. Dengan perspektif *qira'ah mubadalah*, QS. al-Hujurat [49]: 13 bisa dijadikan sebagai pondasi pemaknaan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama untuk memperoleh gelar takwa serta pada QS. al-Tahrim [66]: 10-12 bahwa pada ayat tersebut digambarkan bahwa perempuan juga bisa memperoleh status tertinggi dalam hal spiritual.

Adapun argumen para ulama yang menafikan adanya nabi perempuan adalah merujuk pada ayat-ayat yang menyatakan bahwa para nabi dan rasul adalah "*rijal*" yang berarti para laki-laki yaitu yang termaktub dalam QS. Yusuf [12]: 109, QS. al-Nahl [16]: 43, dan al-Anbiya' [21]: 7. Kemudian, jika dibaca dengan perspektif *mubadalah* ditemukan ayat-ayat yang lebih universal memaknai kata "*rijal*" yaitu QS. al-Taubah [9]: 108, QS. al-Nur [24]: 37, QS. al-Ahzab [33]: 23, dan QS. al-A'raf [7]: 46 & 48. Ayat-ayat tersebut bisa dijadikan sebagai fondasi pemaknaan bahwa kenabian tidak eksklusif untuk laki-laki. Artinya, ayat-ayat tentang kerasulan ini tidak menutup kemungkinan bahwa ada nabi dan rasul perempuan. Sehingga tiga ayat yang dijadikan argumen menafikan nabi perempuan, seharusnya dimaknai dengan "orang-orang" bukan "beberapa orang laki-laki". Sebab, pesan utama dari ayat-ayat itu bukan menekankan pada laki-laki sebagai jenis kelamin, tetapi pada orang-orang yang menerima wahyu.

⁵² Ibid., 241.

Bahwa dahulu, sebelum kalian, telah ada orang-orang yang menerima wahyu.⁵³

D. Kelemahan *Qira'ah Mubadalah*

Setelah melakukan praktik penerapan pendekatan *qira'ah mubadalah* terhadap ayat-ayat gender di atas, selain diperoleh makna-makna baru yang lebih relevan dan adil gender, terdapat kelemahan pada metode ini. Adapun kelemahannya adalah terletak pada saat menerapkan langkah kedua. Pada langkah kedua, dapat dilakukan dengan menghilangkan subjek dan objek yang ada dalam teks. Lalu predikat dalam teks menjadi makna atau gagasan yang akan di-*mubadalah*-kan. Namun, pada kenyataannya, tidak semua ayat-ayat al-Qur'an dapat di-*mubadalah*-kan. Misal, pada QS. al-Nisa' [4]: 3 yang berbicara tentang poligami. Jika pada ayat ini di-*mubadalah*-kan, maka akan menjadi sebuah pernyataan yang tidak hanya ditujukan untuk laki-laki, tetapi juga untuk perempuan. Tentu saja, poliandri tidak disyari'atkan oleh Islam. Oleh karena itu, pada langkah kedua ini, Faqihuddin memberikan sebuah alternatif dengan bantuan metode-metode yang telah ada dalam *ushul fiqh*. Misalnya, adalah analogi hukum (*qiyas*), pencarian kebaikan (*istihsan*), teori dan metode 'tujuan-tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*), dan lain-lain.

⁵³ Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 491.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan pada bab sebelumnya, dapat disimpulkan beberapa hal penting berikut ini:

1. Dalam menafsirkan ayat-ayat gender, yaitu ayat tentang penciptaan perempuan (QS. al-Nisa' [4]: 1), ayat tentang kesaksian (QS. al-Baqarah [2]: 282), ayat tentang kewarisan (QS. al-Nisa' [4]: 11), ayat tentang kepemimpinan (QS. al-Nisa' [4]: 34) dan ayat tentang kenabian (QS. Yusuf [12]: 109), Ibnu Katsir lebih banyak merujuk pada hadits-hadits yang diriwayatkan oleh para sahabat, tabi'in, juga beberapa kisah *isra'iliyyat* karena memang Tafsir *al-Qur'an al-'Adzim* tergolong sebagai tafsir *bi al-riwayah*. Pada ayat tentang penciptaan perempuan, Ibnu Katsir dalam menafsirkan kata *nafs wahidah* adalah Adam, dan pasangannya adalah Hawa, yang diciptakan dari tulang rusuk Adam; Ayat tentang kesaksian dan kewarisan ditafsirkan oleh Ibnu Katsir dengan perbandingan dua banding satu bagi laki-laki dan perempuan. Hal ini karena perempuan dianggap sebagai makhluk yang kurang akal dan lemah agamanya; ayat tentang poligami ditafsirkan oleh Ibnu Katsir bahwa seorang laki-laki boleh menikahi perempuan-perempuan yang disukainya sebanyak dua, tiga, atau empat dengan syarat harus mampu berlaku adil, namun apabila tidak mampu maka menikahi seorang saja; ayat tentang kepemimpinan ditafsirkan Ibnu Katsir bahwa yang layak menjadi seorang pemimpin adalah laki-laki, merujuk pada sebuah hadits yang mengatakan bahwa apabila suatu negara dipimpin oleh seorang perempuan, maka akan hancur; dan ayat tentang kenabian, Ibnu Katsir berpendapat bahwa risalah kenabian hanya diberikan kepada laki-laki saja.
2. Setelah dilakukan reinterpretasi terhadap penafsiran Ibnu Katsir atas ayat-ayat gender, didapatkan makna baru bahwa QS. al-Nisa' [4]: 1 menginformasikan bahwa manusia diciptakan dari unsur yang sama

baik laki-laki maupun perempuan; pada ayat tentang kesaksian dan kewarisan yang bernilai dua banding satu bagi laki-laki dan perempuan adalah bagian dari fungsi-fungsi yang diperankan laki-laki dan perempuan dalam konteks tertentu, yang bersifat fleksibel dan kontekstual, sehingga bagi laki-laki dan perempuan dapat bernilai satu banding satu; berkaitan dengan poligami, monogami lebih diutamakan sebagai solusi, sebab laki-laki dan perempuan keduanya dituntut untuk memiliki komitmen dan kesetiaan untuk mempertahankan kesetiaan monogami; ayat tentang kepemimpinan pada QS. al-Nisa [4]: 34 merupakan ayat yang menegaskan tentang tanggung jawab yang dapat diemban oleh baik laki-laki maupun perempuan yang memiliki kemampuan dan kapasitas dalam menjalankan tanggung jawab; serta ayat tentang kenabian, jika dibaca dengan perspektif *mubadalah*, maka dapat dikatakan bahwa ada nabi perempuan.

B. Saran

Penulis menyadari bahwa dalam melakukan penelitian ini jauh dari kata sempurna, karena penelitian ini hanya mengambil satu sampel mufassir yang dianggap penafsirannya cenderung bias gender. Ada banyak tafsir-tafsir lain, khususnya tafsir klasik yang juga memiliki kecenderungan bias gender. Penelitian ini belum melihat detail bagaimana perkembangan argumentasi dalam kitab tafsir dari masa ke masa dalam menafsirkan ayat-ayat gender. Sehingga perlu adanya pengembangan lebih lanjut juga dalam menerapkan kritik tafsir. Ada pula pembahasan yang lebih luas selain gender yang dapat dikaji dalam penelitian-penelitian yang lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Andi, Azhari. “Analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer Terhadap Distingsi Interpretasi Kisah Zabih Dalam Tafsir Muqatil Dan Tafsir Ibnu Katsir.” Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019.
- Andika, Mayola. “Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Memahami Relasi Laki-Laki Dan Perempuan.” *Musawa* 17, no. 2 (2018).
- Atika, Muhammad Abdul Latif, and Ahmad Syafi’i. “Tafsir Ayat-Ayat Perempuan: Kritik Atas Fatwa Keagamaan Bias Gender.” *Equalita* 1, no. 1 (2019).
- Daulay, Muhammad Roihan. “Pandangan Islam Tentang Gender.” *Kajian Gender dan Anak* 2 (2018).
- El-Mazni, Aunur Rofiq. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan, Terj. Agus Nuryanto*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Tafsir Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Erviena, Erlies. “Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur’an: Reinterpretasi Pemikiran Quraish Shihab Tentang Konsep Al-Qawwamah Dengan Perspektif Qira’ah Mubadalah.” Institute PTIQ Jakarta, 2021.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- G.E., Bosworth. *Dinasti-Dinasti Islam, Diterjemahkan Oleh Ilyas Hasan*. Bandung: Mizan, 1993.
- Ghofur, Waryono Abdul. *Strategi Qur’ani*. Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Hakim, Muhammad Haikal, and Hikmatiar Pasya. “Konformitas Gender: Studi Kritik Atas Konsep Kesetaraan Gender.” *Studia Quranika* 1, no. 1 (2016).
- Hamdani, Heri. “Pengaruh Kondisi Sosial Politik Terhadap Penafsiran Al-Qur’an.” Institute PTOQ Jakarta, 2019.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014.
- . “Nabi Perempuan Dalam Al-Qur’an.” *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* 7, no. 1 (2006).

- Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il ibn Umar Ibn Katsir, Al-Dimasyqi. *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.
- Ismail, Nurjanah. *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki Dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Kemendikbud. "KBBI Daring." *KBBI Daring*.
<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kritik>.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kuswaya, Adang. "Mentradisikan Kritik Tafsir: Upaya Meretas Mata Rantai Absolutisme Penafsiran" 13, no. 1 (2018): 1–31.
- M. Amin, Abdullah. *Islam Dan Problem Gender*. Yogyakarta: Aditya Media, 2000.
- Madhiya, Naela. "Perspektif Gender Dalam Tafsir Kontemporer." Insitut Ilmu al-Qur'an Jakarta, 2021.
- Manna' Khalil, Al-Qattan. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, Terj. Mudzakir*. Jakarta: Litera Antar Nusa, 1995.
- . *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2012.
- Maswan, Nur Faizin. *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*. Jakarta: Menara Kudus, 2022.
- Matswah, Akrimi. "Reinterpretasi Ayat-Ayat Tentang Relasi Gender Dalam Keluarga." *Suhuf* 2, no. 2 (2014): 303–328.
- Moleong, Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2007.
- Murni, Dewi, and Syofrianisda. "Kesetaraan Gender Menurut Al-Qur'an." *Syahadah* VI, no. 1 (2018).
- Mustaqim, Abdul. *Madzahib Tafsir; Petaa Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Non Pustaka, 2003.
- Noorhidayati, Salamah. *Kontroversi Nabi Perempuan Dalam Islam: Reinterpretasi Ayat-Ayat Al-Qur'an Tentang Kenabian*. Yogyakarta: Kalimedia, 2016.
- Nurani, Shinta. "Implikasi Tafsir Klasik Terhadap Subordinasi Gender: Perempuan Sebagai Makhluk Kedua." *Muwazah* 7, no. 2 (2015).
- Nurhaedi, Dedi. *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2004.

- Ridwan, MK. "Tradisi Kritik Tafsir: Dirkursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur'anic Studies." *Theologia* 28, no. 1 (2017).
- Rodiah, and Dkk. *Studi Al-Qur'an Metode Dan Konsep*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Rofiq, Ahmad Choirul. "Kontroversi Kepemimpinan Politik Perempuan Periode Pertengahan: Kasus Pemerintahan Syajarat Al-Durr Masa Dinasti Mamluk." *Kodifikasia* 6, no. 1 (2012).
- Rosihon, Anwar. *Melacak Unsur-Unsur Israiliyat Dalam Tafsir Ath-Thabari Dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Saifuddin, and Wardani. *Tafsir Nusantara*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shofwatunnida. "Peran Publik Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur'an." Institut PTIQ Jakarta, 2020.
- Shubhan, Zaitunah. "Gender Dalam Tinjauan Tafsir." *Kafa'ah: Jurnal of Gender Studies* 2 (2012).
- . *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an Dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender Dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenada Media Group, 2015.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, Dan R&D*. Cetakan ke. Bandung: Alfabeta CV, 2015.
- Sunanto, Musyriyah. *Sejarah Islam Klasik*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Suryati, Suryati, G.R.Lono L. Simatupang, and Victor Ganap. "Ornamentasi Seni Baca Al-Qur'an Dalam Musabaqoh Tilawatil Qur'an Sebagai Bentuk Ekspresi Estetis Seni Suara." *Resital: Jurnal Seni Pertunjukan* 17, no. 2 (2018): 67–74.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulum Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesa Press, 2009.
- Turmuzy, Muhamad. "Hermeneutika Feminis Kajian Ayat-Ayat Gender Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Antara Amina Wadud Dan Khaled M. Abou El Fadl)." UIN Sunan Kalijaga, 2021.
- Ulinuha, Muhammad. *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*. Jakarta: Azzamedia,

2015.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta Selatan: Paramadina, 2011.

———. “Perspektif Gender Dalam Islam.” *Paramadina* 1, no. 1 (1998).

Wibisono, Yusuf. “Konsep Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam.” *Al-Mabsut: Studi Islam dan Sosial* 6, no. 1 (2013).

GLOSARIUM

A

- Al-Juz'iyat* : Kelompok teks yang membicarakan ajaran dan norma yang bersifat impelentatif
- Al-Mabadi'* : Kelompok teks yang memuat ajaran nilai yang fundamental
- Al-Qawa'id* : Kelompok teks yang memuat ajaran prinsip tematikal

B

- Bias : Kecenderungan untuk mendukung atau menentang sesuatu hal, orang, atau kelompok daripada yang lain dengan cara yang kurang adil

D

- Dikotomis : Sifat yang menunjukkan pada pembagian atas dua kelompok yang saling bertentangan
- Diskursus : Pertukaran ide; gagasan secara verbal; bahasan, pengungkapan pemikiran secara formal dan teratur; wacana
- Dogma : Pokok ajaran (tentang kepercayaan dan sebagainya) yang harus diterima sebagai hal yang benar dan baik, tidak boleh dibantah dan diragukan

F

- Feminin : Kengenai perempuan, bersifat perempuan, menyerupai atau seperti perempuan
- Feminis : Orang yang menganut paham feminisme

G

- Gender : Jenis kelamin

H

- Hermeneutika : Ilmu tentang interpretasi asas-asas metodologis

I

- Inferior : Bermutu rendah, (merasa) rendah diri
- Interpretasi : Pemberian kesan, pendapat, atau pandangan teoretis terhadap sesuatu; tafsiran

K

- Kesetaraan : Seajar (sama tingginya dan sebagainya)

M

- Marginal : Berhubungan dengan batas (tepi)
- Maskulin : Jenis laki-laki
- Maudhu'i* : Tematik
- Mitra : Teman; sahabat; kawan kerja; pasangan kerja; rekan
- Monogami : Sistem yang hanya memperbolehkan seorang laki-laki mempunyai satu istri pada jangka waktu tertentu

<i>Mubadalah</i>	: Kesalingan
P	
Patriarki	: Perilaku mengutamakan laki-laki daripada Perempuan dalam masyarakat atau kelompok sosial tertentu
Polemik	: Perdebatan mengenai suatu masalah yang dikemukakan secara terbuka dalam media massa
Poligami	: Sistem perkawinan yang membolehkan seseorang mempunyai istri atau suami lebih dari satu orang
Premis	: Apa yang dianggap benar sebagai landasan kesimpulan; dasar pemikiran; alasan; asumsi
R	
Reinterpretasi	: Penafsiran kembali (ulang); proses, perbuatan menafsirkan kembali terhadap interpretasi yang sudah ada
S	
Stigma	: Ciri negatif yang menempel pada pribadi seseorang karena pengaruh lingkungannya; tanda
Subordinasi	: Kedudukan bawahan
Superior	: Orang atasan; pemimpin

INDEKS

- A**
Adam, 8, 9, 30, 31, 66, 67, 68, 69, 70, 84, 97, 98, 107
akal, 6, 7, 8, 14, 40, 41, 72, 86, 99, 103, 107
Al-Juz'iyat, 113
Al-Mabadi', 113
Al-Qawa'id, 113
Al-Thabari, 36, 43
anak, 33, 34, 35, 36, 37, 51, 75, 76, 79, 84, 88
- B**
bayi, 4
beriman, 37, 70
bias gender, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 85, 89, 108
biologis, 4, 15, 26, 27, 88, 101, 106
budak, 33, 34, 35, 81, 94
- D**
dikotomis, 6, 9
Dikotomis, 113
Diskursus, 3, 26, 78, 113
Dogma, 113
domestik, 19, 27, 52, 87, 105
dominasi, 18, 93
dua banding satu, 14, 35, 99, 102, 103, 104, 107, 108
- E**
ekonomi, 39, 49, 86, 87, 103
eksistensi, 19
- F**
fitnah, 87
- G**
gender, 3, 4, 5, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 35, 39, 85, 88, 89, 91, 96, 100, 101, 102, 107, 108
Gender, 1, 2, 3, 4, 5, 8, 10, 12, 15, 17, 18, 19, 25, 26, 27, 28, 29, 38, 51, 68, 85, 86, 89, 101, 102, 104, 109, 110, 111, 112, 113
- H**
haid, 7
hamil, 27, 88
Hawa, 8, 9, 30, 31, 68, 69, 70, 97, 98, 107
hegemoni, 13, 53
- I**
Ibnu Katsir, 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 107, 109, 110, 111
inferior, 4, 12, 14, 85, 86, 87, 102, 103
Inferior, 113
intelektual, 16, 23, 31, 49, 66, 100
interaksi, 89
interpretasi, 5, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 30, 50, 53, 55, 60, 85, 89, 100, 101
Interpretasi, 10, 60, 61, 66, 100, 109, 113
- J**
jenis kelamin, 11, 12, 13, 14, 25, 26, 27, 28, 29, 38, 52, 53, 55, 56, 105
jihad, 40, 61
- K**
kapasitas, 104, 105, 108
keadilan, 12, 13, 26, 28, 35, 53, 55, 56, 74, 78, 89, 102
kebenaran, 47
kehormatan, 93
keimanan, 12, 55, 102

kekerasan, 10
kemitraan, 28, 51, 52
kemuliaan, 9, 85
kepemimpinan, 6, 19, 23, 29, 39, 40, 41,
82, 93, 94, 95, 104, 105, 107
kerja sama, 12, 13, 51, 52, 53, 102
kesaksian, 6, 7, 8, 14, 23, 29, 37, 38, 60,
70, 72, 73, 99, 102, 103, 107, 108
kesalingan, 12, 13, 51, 53, 55, 56
ketakwaan, 13, 53
ketimpangan, 26
khalifah, 40, 94
klasik, 4, 10, 29, 30, 32, 65, 85, 89, 108

L

laki-laki, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 18, 19, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82,
83, 84, 85, 86, 87, 91, 93, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108
literal, 48, 100

M

Marginal, 113
masjid, 7, 57, 95
matan, 60
mendidik, 58
menikah, 78, 81
menstruasi, 27
Mubadalah, 1, 2, 5, 8, 12, 15, 18, 21, 51,
52, 89, 101, 102, 104, 109, 110, 113

N

nabi perempuan, 9, 15, 41, 42, 84, 106,
108
nafkah, 40, 75, 83

P

pakaian, 28
parsial, 6, 54, 55, 56, 64
patriarki, 3, 4, 5, 10, 12, 93, 95, 96, 99,
102
Patriarki, 113

pelengkap, 74, 88
penciptaan, 6, 8, 15, 23, 29, 30, 31, 68,
69, 85, 97, 98, 105, 107
pendidikan, 47, 58, 61, 86, 99
perempuan, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13,
14, 15, 18, 19, 23, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 52, 53, 54, 55, 56, 68,
69, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93,
94, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108
pernikahan, 13, 32, 53, 86
Polemik, 113
Poligami, 78, 113
politik, 11, 49, 50, 64, 89, 94, 95, 104
publik, 14, 19, 26, 27, 39, 52, 87, 95, 99,
103, 105

Q

Qishash, 113

R

Reinterpretasi, 2, 3, 10, 18, 41, 101, 109,
110, 113
rijal, 42, 43
rumah tangga, 13, 39, 52, 53, 86, 87

S

shalat, 7, 40, 99
Stigma, 4, 113
subjek, 12, 52, 53, 55
subordinasi, 32, 85
Subordinasi, 4, 85, 110, 113
Superior, 113

T

tekstual, 5, 19, 42
timpang, 101
tulang rusuk, 8, 9, 30, 31, 69, 85, 97, 98,
107

W

wahyu, 9, 42, 43, 84
wali, 33, 34

waris, 29, 35, 36, 74, 75, 76, 77, 104

warisan, 29, 31, 35, 37, 74, 75, 76, 77,
104