



SKRIPSI

QIWĀMAH PERSPEKTIF HERMENEUTIKA TAWHID
AMINA WADUD

Oleh :

Bilqis Shofiyana

NIM: 17.6.1.111.042

Dosen Pembimbing:

Dr. Muhammad Babul Ulum, M.Ag

*Skripsi ini diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat gelar
Sarjana Agama*

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

JAKARTA

2023

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji bagi Allah yang dengan limpahan nikmat dan kasih sayangNya penulis mampu menyelesaikan penulisan tugas akhir skripsi ini. Selawat serta salam kepada Rasulullah SAW, yang telah membawa kita pada jalan yang terang benderang.

Segala proses pembuatan skripsi ini tidaklah mudah, setidaknya bagi saya secara pribadi. Banyak hal yang penulis lewati, lika-likunya, senang sedihnya, manis pahitnya, apapun itu semuanya akan menjadi pelajaran dan pengalaman berharga yang tidak terlupakan. Lalu, karya ini tidak akan terselesaikan tanpa bantuan beberapa pihak. Oleh karena itu, penulis menghaturkan terima kasih banyak kepada:

1. Dr. Khalid al-Walid, M.Ag, selaku ketua STAI Sadra Jakarta yang telah mengizinkan penulis untuk melakukan penulisan ini.
2. Dr. Muhammad Babul Ulum selaku dosen pembimbing yang telah meluangkan waktunya untuk membimbing pengerjaan skripsi ini dengan baik.
3. Dosen penguji, Basrir Hamdani, P.hD dan Darmawan, M.Ag serta sekretaris sidang, Ir. Ahmad Jubaeli, M.Pd yang telah memberikan saran dan kritiknya.
4. Bapak dan Ibuk di rumah yang selalu mendukung terlaksananya proses pengerjaan skripsi.
5. Seluruh teman angkatan 2017 yang telah bersama-sama berjuang dan saling memberi semangat.
6. Pihak lain yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Terima kasih banyak saya ucapkan dari lubuk hati terdalam. Semoga karya ini dapat membawa manfaat sebanyak-banyaknya.

Demak, 12 Januari 2023



Bilqis Shofiyana

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini berjudul :

***Qiwāmah* Perspektif Hermeneutika Tawhid Amina Wadud**

Disusun Oleh:

Nama : Bilqis Shofiyana
NIM : 17.6.1.111.042
Prodi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

Dr. Kholid Al Walid, M.Ag
Ketua Sidang

Tanggal: 25/01/23

()

Basrir Hamdani, Ph.D
Penguji I

Tanggal: 24/01/23

()

Darmawan, M.Ag
Penguji II

Tanggal: 25/01/23

()

Dr. M. Babul Ulum, M.Ag
Pembimbing

Tanggal: 25/01/23

()

Ir. Ahmad Jubaeli, M.Pd
Sekretaris

Tanggal: 25/1/2023

()

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

“*Qiwāmah* Perspektif Hermeneutika Tawhid Amina Wadud”

Oleh:
Bilqis Shofiyana

NIM:
17.6.1.111.042

Dosen Pembimbing:
Dr. Muhammad Babul Ulum, M.Ag

Skripsi ini diajukan kepada STAI Sadra sebagai syarat memenuhi gelar Sarjana Agama (S.Ag)

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan skripsi ini merupakan kerja murni penulis. Tidak ada karya atau unsur orang lain yang dimuat dalam skripsi ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan karya penulis lain. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, penjiplakan dan pernah dimuat sebagai skripsi atau tesis di lembaga lain, maka peneliti siap menerima konsekuensi dalam bentuk pembatalan gelar akademik.

Demak, 12 Januari 2023

Bilqis Shofiyana

ABSTRAK

Salah satu problematika penafsiran Al-Qur'an yang sering diulik di era kontemporer adalah penafsiran atas ayat-ayat gender yang dianggap masih bias, salah satunya adalah penafsiran atas surat An-Nisa' ayat 34 yang berbunyi *ar-rijālu qawwāmūna 'ala an-nisa'*. Kata *Qawwāmūn* sering dipahami sebagai dominasi absolut laki-laki atas perempuan. Pemaknaan seperti ini didapatkan dari nilai-nilai yang diajarkan para tokoh agama pada masyarakat dengan rujukan buku-buku tafsir yang penafsirannya dipengaruhi kondisi sosial budaya masa lalu yang masih sangat kental dengan patriarki. Amina Wadud dalam hal ini menggagas sebuah metode dalam penafsiran ayat Al-Qur'an dengan menggunakan Hermeneutika Tawhid yang dengannya dapat memperjelas universalitas Al-Qur'an yang relevan pada segala waktu dan tempat. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analisis yang memiliki hasil penelitian bahwa *Qiwāmah* bukan sesuatu yang didesain karena laki-laki secara hierarkis lebih baik dari perempuan dalam hal apapun, tetapi *Qiwāmah* didesain sebagai pembagian tugas fungsional antara perempuan yang mengandung anak dan laki-laki yang memberikan dukungan. Meskipun begitu, *Qiwāmah* tidak bisa dikatakan absolut, ia bisa diubah sesuai dengan kondisi masing-masing keadaan sosial yang menimpa tiap individu atau instansi.

Kata Kunci: *Amina Wadud, Gender, Hermeneutika Tawhid, Qiwāmah*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek	: a = َ ;	i = ِ ;	u = ُ ;
Panjang	: ā = َ̄ ;	i = ِ̄ ;	ū = ُ̄ ;
Diftong	: ay = اِي ;	aw = اُو ;	

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله في ditulis *fi ma'rifat Allāh*. Ta' marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Shaddah

Shaddah atau *tashdīd* ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *'aqliyyah*, فعلية ditulis *fi'liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan *tashdīd* yang berada di akhir kata, seperti عدو maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf *shamsiyyah* maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *qamariyyah*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis *'Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	ii
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI	iii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	iv
ABSTRAK.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN.....	vi
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi, Batasan dan Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan Penelitian.....	7
D. Manfaat Penelitian.....	7
E. Kajian Pustaka	7
F. Metode Penelitian	10
G. Sistematika Penulisan	11
BAB II.....	13
Tinjauan Teoretis <i>Qiwāmah</i>	13
A. Definisi <i>Qiwāmah</i>	13
1. Menurut Ensiklopedi Bahasa	13
2. Menurut Mufasir	14
B. Kajian Tematik <i>Qiwāmah</i>	15
1. Surat An-Nisa’ Ayat 34	15
2. Surat An-Nisa’ Ayat 135	16
3. Surat al-Ma’idah Ayat 8.....	17
C. Dikursus <i>Qiwāmah</i>	18

1. Permulaan Abad Kalender Hijriyah.....	18
2. Masa Pertengahan Abad Kalender Hijriyah	21
3. Mufasir Kontemporer.....	22
4. Mufasir Modern dan Respon terhadap Penafsiran Sebelumnya 24	
BAB III	29
Amina Wadud dan Hermeneutika Tawhid.....	29
A. Amina Wadud.....	29
1. Riwayat Hidup Amina Wadud.....	29
2. Riwayat Pendidikan	30
3. Perannya dalam Dunia Islam	31
4. Karya.....	34
B. Hermeneutika Tawhid	38
1. Hermeneutika.....	38
2. Hermeneutika dalam Islam	43
3. Metode Hermeneutika Tawhid	48
BAB IV.....	53
Aplikasi Hermeneutika Tawhid Amina Wadud pada <i>Qiwāmah</i>....	53
A. Tinjauan Linguistik.....	53
1. <i>Bi</i> dan <i>Arrijālu</i>	53
2. Telaah Term Serupa.....	54
3. <i>Faḍala</i> dan <i>Ba'ḍuhum ba'd</i>	59
B. Konteks Sosial Partikular	63
C. Paradigma Tawhid pada <i>Qiwāmah</i> Surat an-Nisa' Ayat 34.....	67
D. Telaah <i>Weltanschauung</i> al-Qur'an	68
E. Konteks Universal <i>Qiwāmah</i>	69
F. Kontekstualisasi <i>Qiwāmah</i>	70

1. <i>Range</i> dan Urgensi <i>Qiwāmah</i>	70
2. Aplikasi <i>Qiwāmah</i> Versi Amina Wadud pada Konteks Kekinian	72
BAB V	77
PENUTUP	77
A. Kesimpulan	77
B. Saran	78
DAFTAR PUSTAKA	79

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Teks agama yang paling tinggi derajatnya dalam Islam adalah Al-Qur'an yang merupakan sumber rujukan pertama yang menjadi petunjuk bagi kehidupan manusia dalam segala hal. Al-Qur'an datang dengan singkat tapi penuh makna dengan berbagai keindahan sastra yang rumit dan tidak semua orang bisa menguraikannya, maka dibutuhkan ilmu Tafsir Al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an merupakan ilmu yang tidak memiliki batasan tertentu karena ilmu ini berbeda dengan ilmu-ilmu yang pendekatannya hanya menggunakan akal.¹ Salah satu hal yang menjadi syarat mufasir untuk menafsirkan adalah menguasai berbagai ilmu lain yang berhubungan dengan bahasa Arab seperti *Nahwu*, *Ṣaraf*, *Balāghah* dan lain lain,² Yang tentu saja kapasitas ilmu seorang mufasir atas ilmu-ilmu tersebut berbeda-beda. Juga terkait dengan corak penafsiran, mufasir yang memiliki *background* pendidikan tertentu akan mempengaruhi corak penafsiran yang ditulis dalam menafsirkan Al-Qur'an, lingkungan sosial dan budaya dan mazhab juga bisa menjadi pertimbangan yang akan menentukan hasil dari penafsiran. Maka tidak heran jika kita melihat banyak perbedaan pendapat ulama akan suatu penafsiran ayat. Dengan ini, penafsiran Al-Qur'an oleh para ulama bersifat subjektif dan tidak absolut yang berarti jika di kemudian hari penafsiran Al-Qur'an dianggap tidak relevan dengan konteks permasalahan, maka dibutuhkan penafsiran lain yang bisa mengatasi masalah yang ada sesuai dengan klaim *Al-Qur'ān ṣālihun likulli az-zamān wa al-makān*³.

¹ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t) Jilid 1, hal. 13

² Adz-Dzahabi, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, hal.12

³ Abdul Ghani Qasim Ghalib ash-Shirjani, *Al-Imām Ash-Shaukāni Ḥayātuhu wa Fikruhu* (Beirut: Maktabah Jil Al-Jadid, t.w) hal. 292

Salah satu problematika penafsiran Al-Qur'an yang sering diulik di era kontemporer adalah penafsiran atas ayat-ayat gender yaitu ayat-ayat yang menyinggung perbedaan antara perempuan dan laki-laki yang dianggap bias kepada laki-laki dan memarginalkan perempuan. Misalnya menurut Makarim Syirazi, *Qawwāmūn* dalam ayat 34 surat an-Nisa' dimaksudkan untuk kepemimpinan laki-laki dalam hidup rumah tangga. Hal itu dikarenakan laki-laki memiliki kelebihan khusus yang tidak dimiliki perempuan yaitu dapat mendahulukan akal daripada emosi.⁴ Menurut Thabathaba'i, *Qawwāmūn* dalam surat an-Nisa' ayat 34 adalah kelebihan laki-laki atas perempuan dilihat dari kekuatan akal dan fisik yang mana kelebihan ini terjadi secara alamiah sehingga kepemimpinan hanya bisa dipegang oleh laki-laki baik dalam urusan rumah tangga maupun urusan-urusan dalam kehidupan bermasyarakat, dalam bidang politik dan hukum misalnya.⁵ Ada beberapa penafsir lain yang memaknai *Qiwāmah* seperti itu yang akan dipaparkan di bab selanjutnya. Penafsiran ulama di masa lalu seperti ini hampir mendominasi seluruh khazanah penafsiran al-Qur'an umat Islam, walaupun detail penafsirannya banyak yang berbeda antara ulama satu dengan yang lain, tetapi penafsiran mengapa *Qiwāmah* itu khusus untuk laki-laki atas perempuan selalu dilatarbelakangi pada kapasitas akal perempuan terkadang juga agama perempuan lebih rendah dari laki-laki.

Beberapa poin yang akan penulis *highlight* dari Penafsiran di atas adalah: pertama, perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang menjadi sebab kedudukan pemimpin hanya bisa diisi oleh laki-laki yang mana terkesan *sexist* dan memperkuat dominasi satu gender dan melemahkan gender yang lain. Perempuan digambarkan sebagai makhluk yang

⁴ Nasir Makarim Ash-Shirazi, *Al-Amthal fī Tafsīri Kitābillah al-Munzal* (Qum: Madrasah Amirul Mu'minin, 1421 H) Jilid 3, hal. 218

⁵ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Al-Qur'an*, (t.t. 1991) Jilid 4, hal. 343

kurang akal dibanding laki-laki, yang berarti juga perempuan digambarkan sebagai makhluk kedua setelah laki-laki mengingat esensi manusia ada di akal, padahal gender bukan termasuk hal yang mempengaruhi kapasitas akal seseorang. Hingga saat ini belum ada penelitian yang menunjukkan bahwa akal laki-laki selalu lebih tinggi daripada akal perempuan. Menurut Qasim Amin teori superioritas akal ini tidak valid karena sebenarnya klaim seperti ini berangkat dari perempuan yang sejak zaman dahulu tidak diberi kesempatan yang sama untuk berkecimpung dalam hal-hal yang melibatkan akal, maka mereka tidak memiliki kesempatan untuk mengembangkannya. Jika sejak awal keduanya sama-sama diberi kesempatan yang sama, perbedaan akal yang banyak orang bilang ini akan lenyap.⁶

Kedua, Kelebihan khusus laki-laki yang tidak dimiliki perempuan yaitu bisa mendahulukan akal dari emosi. Stereotipe *mainstream* yang mengatakan bahwa laki-laki mendahulukan akal daripada emosi dan perempuan sebaliknya bukanlah suatu hal yang bersifat absolut. Stereotipe gender seperti ini bukanlah sesuatu yang ada karena hukum alam, tetapi ada karena sebuah konversi pada masyarakat yang telah terbentuk sejak ribuan tahun lalu, yang berarti gender bukanlah wujud yang hakiki tetapi ia adalah wujud *i'tibārī* yang bisa diubah kapan saja.

Omaima Abu Bakr mengklasifikasikan pendapat yang membawa nature laki-laki dan perempuan seperti ini sebagai “*natural organization*”. Menurutnya, kelompok yang berpendapat laki-laki secara alamiah memiliki akal yang lebih dari perempuan yang kemudian mereka mengatakan bahwa Tuhan lah yang membagi pekerjaan antara pekerjaan domestik versus pekerjaan publik didasarkan pada keadaan psikologis yang natural itu. Padahal keadaan natural itu hanyalah *pseudo-sains*. satu-satunya perbedaan yang membedakan antara laki-

⁶ Fatima Mernissi *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, (London: Saqi Books, 2011) hal. 17-18 dalam Qasim Amin, *The Liberation of Women* (Cairo: tp, 1928) hal. 18

laki dan perempuan secara alamiah hanyalah perbedaan biologis.⁷

Amina wadud, terkait dengan perbedaan antara laki-laki dan perempuan mengatakan:

*“1. There is no inherent value placed on man or woman. In fact, there is no arbitrary, pre-ordained and eternal system of hierarchy. 2. The Qur’an does not strictly delineate the roles of woman and the roles of man to such an extent as to propose only a single possibility for each gender (that is, women must fulfil this role, and only this one, while men must fulfil that role and only men can fulfil it)”*⁸

Menurutnya, tidak ada nilai tertentu yang meletakkan laki-laki dan perempuan pada tatanan yang hierarkis, di dalam al-Qur’an sendiri, tidak ada aturan tertentu yang secara tegas menyebutkan bahwa peran perempuan adalah ini dan peran laki-laki adalah itu yang dengan peran tersebut tidak ada kemungkinan atas keduanya untuk melakukan peran yang lain.

Jika penafsiran bahwa kapasitas akal dan agama laki-laki secara general lebih tinggi dari perempuan selalu dilestarikan dan tidak direkonstruksi adalah perempuan akan selalu dianggap manusia kedua padahal kedua jenis kelamin sama-sama manusia. Apalagi ini didasarkan pada ayat al-Qur’an yang menjadi sumber primer dalam agama Islam yang dapat membuat kesalahpahaman bahwa Islam adalah agama yang menindas perempuan! *Islamophobia is out there*. Fenomena tersebut bukannya muncul tanpa alasan, selain karena pengeboman sana sini yang didasari teks agama yang disalahpahami, bisa jadi kesalahpahaman atas bagaimana Islam memandang laki-laki dan perempuan adalah penyebab dari

⁷ Omais Abou-Bakr, “The Interpretive Legacy of *Qiwamah* as an Exegetical Construct” dalam Ziba Mir-Hosseini, dkk, *Men in Charge?: Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* (London: Oneworld Publication, 2015) hal. 99

⁸ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999) hal. 63

fenomena ini juga. Islam ada sebagai *rahmatan lil 'ālamīn*, bukan sebagai agama yang horror ditakuti orang-orang.

Sedangkan penafsiran yang secara psikologis membedakan antara laki-laki dan perempuan yang hanyalah *pseudo* sains ini menggambarkan perempuan sebagai makhluk emosional yang tidak bisa mengontrol dirinya sendiri, seperti anak kecil. Perempuan dalam usia apapun dianggap sebagai anak kecil yang perlu wali. Karena mereka tidak bisa mengontrol emosinya sendiri maka ia tidak memiliki kualifikasi memegang peran yang besar dalam masyarakat. akhirnya perempuan tidak bisa melangkah dan berkembang lebih jauh tidak seperti laki-laki, padahal keduanya sama-sama berpotensi. Jika penafsiran seperti ini tidak direkonstruksi, akan muncul pemahaman bahwa Islam membatasi ruang gerak perempuan, Islam menindas perempuan.

Dengan permasalahan-permasalahan tersebut, maka perlu ada pertimbangan untuk merekonstruksi makna *Qawwāmūn* dalam surat an-Nisa' ayat 34. Amina Wadud dalam hal ini menggagaskan sebuah metode dalam penafsiran ayat Al-Qur'an dengan menggunakan Hermeneutika Tawhid yang dengannya dapat memperjelas Universalitas Al-Qur'an yang relevan pada semua waktu dan tempat. Menurutnya, menafsirkan Al-Qur'an hanya dengan satu makna pada satu ayat dengan menambahkan referensi pada ayat lain dirasa belum cukup, dibutuhkan sebuah *framework* yang sistematis dan rasional sehingga mendapatkan hasil yang tidak hanya partikular, tetapi juga universal dan dapat diaplikasikan di manapun dan kapanpun. Hermeneutika Tawhid bertujuan untuk menunjukkan dinamika antara Al-Qur'an universal dan partikular mengingat Al-Qur'an ada untuk menyediakan petunjuk moral yang universal.⁹ Setelah mendapatkan makna universal dan partikular dari sebuah ayat, setiap term akan diuji berdasarkan kebahasaannya, struktur sintaksis, dan konteks

⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal.xii

teksnya agar parameter makna dapat menjangkau area yang lebih luas dalam penggunaannya. Maka dalam Hermeneutika Tawhid ini dibutuhkan dua proses: menafsirkan kata pada konteksnya dan merujuk kata tersebut pada perkembangan kata yang terjadi seiring berjalannya waktu untuk mendapatkan makna yang lebih luas.¹⁰

Dinamika antara makna universal dan partikular ini dapat merekonstruksi makna *Qiwāmah* versi lama yang terbatas dengan makna yang lebih universal dan tentunya dapat diaplikasikan pada dinamika masyarakat saat ini. Selain itu, metode ini dapat membuktikan klaim universalitas Al-Qur'an dan keadilan Al-Qur'an yang seharusnya tidak bias gender. Maka penulis menulis penelitian dengan judul *Qiwāmah* Perspektif Hermeneutika Tawhid Amina Wadud.

B. Identifikasi, Batasan dan Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, penulis mengidentifikasi adanya permasalahan dalam penafsiran ayat al-Qur'an yang mengandung bias gender. Penafsiran yang bias gender tidak sejalan dengan nilai-nilai al-Qur'an yang seharusnya tidak menzalimi siapapun. Dalam menyikapi penafsiran seperti ini, Amina Wadud menggagaskan sebuah metode dalam menafsirkan ayat gender yaitu dengan Hermeneutika Tawhid. Dalam penelitian ini, alih-alih membahas semua tema ketidakadilan gender dalam penafsiran ayat al-Qur'an. Penulis membatasi masalah pada *Qiwāmah* dalam surat an-Nisa' ayat 34 yang ditafsirkan melalui metode Hermeneutika Tawhid yang digagas oleh Amina Wadud. Maka rumusan masalah penelitian ini adalah:

1. Apa itu Hermeneutika Tawhid menurut Amina Wadud?
2. Apa makna *Qiwāmah* dalam perspektif Hermeneutika Tawhid?

¹⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal.xiii

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui metode Hermeneutika Tawhid yang digagas oleh Amina Wadud dan makna *Qiwāmah* yang ditafsirkan melalui Hermeneutika Tawhid perspektif Amina Wadud.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat teoretis dari penelitian ini adalah untuk memperkaya studi tentang keadilan gender dalam Islam khususnya dengan hasil penafsiran dari *Qiwāmah* menurut hermeneutika Amina Wadud. Sedangkan manfaat praktisnya adalah untuk menumbuhkan kesadaran masyarakat khususnya masyarakat Islam pada keadilan gender lewat penafsiran *Qiwāmah* sehingga tercipta masyarakat yang adil dan sentosa.

E. Kajian Pustaka

Beberapa kajian pustaka untuk penelitian ini adalah:

1. *Kontekstualisasi Tafsir Feminis Amina Wadud pada Masyarakat Islam di Indonesia* yang ditulis oleh Rini. Penelitian ini bertujuan untuk melakukan studi analisis pada tafsir feminis Amina Wadud berupa metodologi tafsir yang dilakukan dan beberapa contoh penafsirannya serta analisis penulis terhadap kontekstualisasi tafsir ini pada masyarakat Islam. Hasil yang didapat dari penelitian ini adalah kontekstualisasi tafsir Amina Wadud pada masyarakat Islam di Indonesia yaitu adanya persamaan hak dan kewajiban antara suami dan istri dalam kehidupan keluarga.¹¹ Yang membedakan antara penelitian tersebut dengan penelitian penulis adalah penelitian ini membahas secara umum metode dan penafsiran yang dilakukan oleh Amina Wadud, sedangkan penelitian penulis membahas secara spesifik term *Qiwāmah* dalam penafsiran Amina Wadud.

¹¹ Rini, "Kontekstualisasi Tafsir Feminis Amina Wadud pada Masyarakat Islam di Indonesia" dalam *Jurnal Kajian KeIslaman dan Kemasyarakatan* (IAIN Curup, Vol 4 no 1, 2019) hal. 67

2. Skripsi yang ditulis oleh Ririn Hernawati dengan judul *Makna Qiwāmah dalam Al-Al-Qur'an (Perspektif Khaled M. Abou El-Fadl)*. Penelitian ini bertujuan untuk memahami makna *Qiwāmah* melalui pembacaan Hermeneutika *negotiating process* di mana sebuah makna didapat dari hasil interaksi antara *author, text, dan reader*. Metode ini bertujuan agar pembaca tidak menghilangkan otoritas teks tersebut. Dalam hal ini, penulis menggunakan teori Khaled M. Abou El-Fadl yang membuat lima prasyarat yang harus ditempuh pembaca, di antaranya: kejujuran, kesungguhan, keseluruhan rasionalitas, dan pengendalian diri. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Khalid menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan antara laki-laki dan perempuan dilihat dari hermeneutika negosiasinya. Relasi antara laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga dinegosiasikan dan disetarakan sehingga tidak terjadi tindakan otoriter.¹² Penelitian ini menggunakan perspektif Khaled M. Abou El-Fadl tentang makna *Qiwāmah* sedangkan penelitian penulis menggunakan perspektif Amina Wadud.
3. *Gender Mainstreaming in the Hermeneutics of Islamic Family Law* oleh Athoillah Islamy. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan gender *mainstreaming* dalam metode Amina Wadud dan memahami aplikasi metode tersebut dalam penafsiran ayat tentang pola relasi gender dalam keluarga. Hasil penelitian dari penelitian ini adalah Amina Wadud mempertimbangkan tiga aspek sebagai dasar interpretasi ayat yaitu konteks saat teks ditulis dan ditafsirkan, gramatikal teks, dan *weltanschauung*. Dengan metode tersebut, Wadud lebih memahami ayat-ayat relasi gender dalam keluarga sebagai hubungan fungsional yakni kerjasama atas pembagian hak dan tanggung jawab masing-masing antara laki-laki dan perempuan berdasarkan potensi

¹² Ririn Hermawati, *Makna Qiwāmah dalam Al-Al-Qur'an (Perspektif Khaled M. Abou El-Fadl)* (Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, UIN Raden Intan, Lampung, 2019) hal. 91

yang dimilikinya.¹³ Penelitian ini membahas tentang *gender mainstreaming* dalam penafsiran Amina Wadud, sedangkan penulis secara spesifik membahas tentang *Qiwāmah*.

4. *Reinterpretasi Kata Qiwāmah dalam AlQur'an Surah An-Nisa': 34 Perspektif Contextual Approach Abdullah Saeed*. Penelitian ini bertujuan untuk menggunakan tafsir kontekstual yang diperkenalkan oleh Abdullah Saeed sebagai penyempurna dari teori *Double Movement* dari Fazlur Rahman kepada kata *Qiwāmah* dalam Al-Qur'an.¹⁴ Kesimpulan yang didapat dari penelitian ini adalah kepemimpinan perempuan tidak dilarang, sedangkan perihal penafsiran *Qiwāmah*, ia dipahami dalam konteks keluarga.¹⁵ Kedua penelitian sama-sama membahas *Qiwāmah* yang membedakan adalah penelitian ini menggunakan perspektif Abdullah Saeed, sedangkan penelitian penulis menggunakan perspektif Amina Wadud.
5. *Kepemimpinan Keluarga/Qiwāmah dalam Islam (Studi Analisis Kitab Al-Muwāfaqat Karya As-Syathibi)* yang ditulis oleh Muhammad Amin. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji konsep *Qiwāmah* dalam Islam dengan mengacu pada analisis kitab *al-Muwāfaqat* karya *Ash-Shāthibi*. Hasil dari penelitian ini adalah Islam memberikan kepemimpinan pada suami dan istri jika keduanya memiliki kualifikasi untuk menjadi pemimpin.¹⁶ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian penulis adalah perbedaan perspektif tokoh yang digunakan. Penelitian ini menggunakan perspektif

¹³ Athoillah Islamy, "Gender Maistreaming in the Hermeneutics of Islamic Family Law" dalam *Albayyinah: Journal of Islamic Law* (IAIN Bone, Vol.4 no.1 2020) hal. 20-21

¹⁴ Efendi, "Reinterpretasi Kata *Qiwāmah* dalam Al-Al-Qur'an Surah Al-Nisa': 34 Perspektif *Contextual Approach* Abdullah Saeed" dalam *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* (STAI al-Fithrah Surabaya, Vol.10, no. 2, 2020) hal. 196

¹⁵ Mitha Mahdalena Efendi, Reinterpretasi Kata *Qiwāmah*, hal. 206

¹⁶ Muhammad Amin, "Kepemimpinan Keluarga/*Qiwāmah* dalam Islam (Studi Analisis Kitab *al-Muwāfaqat* Karya As-Syathibi)" dalam *Liwaul Dakwah* (IAIN Lhokseumawe, Volume 10 No. 12 Juli-Desember 2020) hal. 61

al-Syathibi sedangkan penulis menggunakan perspektif Amina Wadud.

F. Metode Penelitian

1. Sifat Penelitian

Sifat penelitian ini adalah deskriptif-analisis, yaitu peneliti berusaha mendeskripsikan data yang didapatkan melalui data primer dan sekunder kemudian menganalisisnya.

2. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan pendekatan Feminis. Pendekatan Feminis dalam studi agama adalah suatu transformasi kritis dari perspektif teoretis yang ada dengan menggunakan gender sebagai kategori analisis utamanya. Maksud dari transformasi kritis adalah transformasi dari ketidakadilan dalam agama dan praktik-praktik yang menunjukkan superioritas laki-laki dalam setiap bidang sosial kepada peletakan kembali simbol-simbol sentral, teks, dan ritual-ritual tradisi keagamaan secara lebih tepat untuk memasukkan dan mengokohkan pengalaman perempuan yang diabaikan.¹⁷ Maka dengan pendekatan yang sadar dan mempertimbangkan isu gender, *Qiwāmah* dalam surat an-Nisa' ayat 34 akan didekati dengan disertai kesadaran dan pertimbangan atas isu-isu gender yang terjadi di wacana penafsiran al-Qur'an.

3. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kualitatif, yaitu suatu penelusuran untuk mengeksplorasi dan memahami sesuatu dengan mengumpulkan informasi yang biasanya berupa kata

¹⁷ Sue Morgan, *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta: LKIS PELANGI AKSARA, 2011) hal. 63-64

atau teks yang kemudian data tersebut dianalisa dan hasilnya diinterpretasikan oleh peneliti¹⁸

4. Data dan Sumber Data

Peneliti mengambil dua jenis data yaitu data primer dan data sekunder. Data primer adalah data atau keterangan yang diperoleh secara langsung dari sumbernya. Sedangkan data sekunder adalah data atau keterangan yang diperoleh dari pihak kedua.¹⁹ Data primer didapatkan dari buku Amina Wadud yang berjudul *Al-Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* sedangkan data sekunder didapatkan dari tulisan-tulisan yang relevan dengan tema yang dibahas.

5. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, maka peneliti menggunakan metode dokumentasi, yaitu metode yang pencarian datanya menggunakan buku-buku, jurnal, surat kabar, dan lain-lain.²⁰

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab pertama: bab ini memuat latar belakang masalah, dilanjutkan dengan identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penelitian.

Bab kedua: dalam bab ini, peneliti menjelaskan definisi *Qiwāmah*, kajian tematik *Qiwāmah* serta *Qiwāmah* dari

¹⁸ J.R. Ruco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya* (Jakarta: Grasindo 2010) hal.7

¹⁹ Bagja Waluya, *Sosiologi: Menyelami Fenomena Sosial di Masyarakat* (Bandung: PT Setia Purna Inves 2007) hal. 79

²⁰ Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif* (Yogyakarta : Graha Ilmu, 2016) hal. 225

pandangan beberapa tokoh intelektual Islam dari klasik hingga kontemporer. Kajian teori atas *Qiwāmah* ini perlu dilakukan agar didapatkan dan disepakati makna *Qiwāmah* yang dimaksud dalam penelitian ini.

Bab ketiga: dalam bab ini peneliti membahas riwayat hidup Amina Wadud dan Metodologi Hermeneutika Tawhid yang digagas tokoh tersebut berangkat dari Hermeneutika secara general, Hermeneutika dalam kajian keIslaman, dan Hermeneutika Tawhid Amina Wadud. Teori yang akan dibahas di bab ini nantinya akan menjadi metode penafsiran yang akan dipakai untuk menghasilkan penafsiran surat an-Nisa' ayat 34 di bab selanjutnya.

Bab keempat: dalam bab ini, peneliti mengaplikasikan metode Hermeneutika Tawhid pada *Qiwāmah* dalam surat An-Nisa' ayat 34 perspektif Amina Wadud dimulai dengan tinjauan linguistik, tinjauan konteks, tinjauan Weltanschauung, dan aplikasinya pada konteks kekinian.

Bab kelima: bab terakhir dalam penelitian ini berisi kesimpulan dan saran.

BAB II Tinjauan Teoretis *Qiwāmah*

Dalam bab ini, peneliti menjelaskan definisi *Qiwāmah*, kajian tematik *Qiwāmah* serta *Qiwāmah* dari pandangan beberapa tokoh intelektual Islam dari klasik hingga kontemporer. Kajian teori atas *Qiwāmah* ini perlu dilakukan agar didapatkan dan disepakati makna *Qiwāmah* yang dimaksud dalam penelitian ini.

A. Definisi *Qiwāmah*

1. Menurut *Ensiklopedi Bahasa*

Qiwāmah merupakan term yang akan dibahas pada penelitian ini, diambil dari kata *Qawwāmūn* dalam surat an-Nisa ayat 34. Secara harfiah, *Qawwāmūn* diambil dari *qa wa ma* yang berarti kebalikan dari duduk yaitu berdiri dan bangun dari tidur, *Qawwāmūn* merupakan jamak dari *qāimun*, lafaz *qāimun* dalam konteks *rajulun qāimun* maknanya menjadi *tahzīb* yaitu meluruskan akhlak seseorang. Terdapat juga makna lain *qāimun qiyām* yaitu *‘azm* atau suatu keinginan yang kuat misalnya dalam perkataan Nabighah adz-Dzibani: *nubbi’tu ḥiṣnan wa ḥayyan min bani asad qāmū fa qālū: ḥimānan ghairu maqrūb, qāmū* di sini maknanya adalah *‘azamū*. Adapun makna lainnya adalah menetap di suatu tempat dan berlaku adil.¹ Dalam *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A’lām*, *Qawwāmūn* adalah jamak dari *Qawwām*, artinya yang dibebankan akan sesuatu.²

Menurut Raghīb al-Asfahani, *Qawwāmūn* berakar dari *qāma yaqūmu qiyāman* jamaknya: *qiyām*. *qiyām* jika diasosiasikan dengan seseorang, bermakna mendidik. Sedangkan jika diasosiasikan dengan benda maka bermakna pemeliharaan dan penjagaan sesuatu. *Qawwāmūn* dalam surat

¹ Abu al-Fadl Jamaluddin Muhammad bin Mukrim Ibnu Mandzur, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dar Shadir, tw) Jilid 12, hal.496-499

² Louwis Ma’luf al-Yassu’i, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A’lām* (Beirut: Dar el-Machreq Sarl, 2008) hal.664

An-Nisa' ayat 34 merupakan *qiyām* atas seseorang dengan ikhtiyar berarti ia bermakna mendidik, maka *Qawwāmūn* adalah pendidik.¹

Jadi, Makna *Qiwāmah* dilihat dari ensiklopedi bahasa adalah upaya mendidik seseorang, ambisi, menetap di suatu tempat, berlaku adil, pemeliharaan dan penjagaan atas sesuatu. Sedangkan makna *Qiwāmah* dalam konteks *Qiwāmah* laki-laki atas perempuan adalah laki-laki sebagai penanggungjawab dan pendidik perempuan.

2. Menurut Mufasir

Definisi *Qiwāmah* dilihat dari lafaz *Qawwāmūn* dalam surat An-Nisa' ayat 34 adalah sebagai berikut: Menurut Abdul Haq bin Ghalib Ibnu Athiyah Andalusi dalam *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīri al-Karīm*, *Qawwāmūn* didapat dari wazn fa'al yang merupakan *bina' mubālaghah*, maka *Qawwāmūn* berasal dari kata *Qawwām* yaitu menjadi pelaku atas sesuatu dan memiliki kuasa atas sesuatu itu.²

Menurut Fakhrrrazi, *Qiwāmah* diambil dari *al-qiwām*, sebuah isim yang diterapkan pada seseorang yang menjadi penanggungjawab atas sesuatu. Seperti dalam kalimat هذا قيم المرأة maksudnya, ini adalah orang yang bertanggungjawab atasnya, memperhatikan, dan menjaganya.³

Menurut Muhammad bin Hasan at-Tusi dalam *at-Tibyān fī Tafsīril-Qur'ān*, *Qiwāmah* secara bahasa dapat dimaknai dengan mengambil contoh dari kalimat berikut: رجل قيم، و قوام، : و قيام، maknanya adalah bahwa laki-laki memimpin urusan perempuan dalam menaati Allah⁴

¹ Abu Qasim ar-Raghib al-Asfahani, *Mufradāt Alfāzīl Qur'ān* (Damaskus: Darul Qalam, 2009) hal. 690

² Abdul Haq bin Ghalib Ibnu Athiyah Andalusi, *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīri al-Kitāb al-Karīm* (Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H) Jilid 2, hal. 47

³ Muhammad bin Umar Fakhrrrazi, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Beirut: Dar Ihya'i al-Turats al-Arabi, 1420 H) Jilid 10, hal. 70

⁴ Muhammad bin Hasan at-Tusi, *at-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dar Ihya'i Turats al-Arabi, 5 H) Jilid 3, hal. 189

Menurut Mahmud Alusi dalam *Rūhul Ma'āni fī Tafsīri al-Qur'ān* maksud *Qiwāmah* di sini adalah kuasa laki-laki atas perempuan sebagai pemimpin dalam hal memberi perintah atau larangan dan lain sebagainya.⁵

Dalam *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* karya Ibnu Asyur Muhammadd bin Thahir, *Qawwām* adalah yang bertanggungjawab atas keadaan sesuatu, memimpin dan memperbaikinya. Adapun jika konteksnya adalah *Qiwāmah* laki-laki atas perempuan maksudnya adalah tanggungjawab untuk menjaga dan menafkahi.⁶

Dari pengertian-pengertian di atas bisa dilihat bahwa *Qiwāmah* dalam pandangan Mufasir adalah sebuah tanggungjawab yang dibebankan kepada seseorang atas orang lain yang dalam menjalankan tanggungjawab itu penanggungjawab harus memimpin, mendidik, memelihara, menjaga, memperhatikan, menguasai dengan memberi perintah dan larangan.

B. Kajian Tematik *Qiwāmah*

Untuk memperluas pemahaman atas term *Qiwāmah* dalam al-Qur'an, perlu dilakukan kajian tematik *Qiwāmah* untuk menemukan makna yang lebih komprehensif. Lafaz yang mengandung *Qiwāmah* dalam al-Qur'an dapat peneliti temukan di tiga ayat dari al-Qur'an yaitu Surat An-Nisa' ayat 34, Surat An-Nisa' ayat 135, dan surat al-Ma'idah ayat 8.

1. Surat An-Nisa' Ayat 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ

⁵ Mahmud Alusi, *Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H) Jilid 4, hal. 43

⁶ Ibnu Asyur Muhammadd bin Thahir, *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr* (Beirut: Muwassihittarih, 14 H) Jilid 4, hal. 113

فَعِظُوهُمْ وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَصَاحِعِ وَاضْرِبُوهُمْ ۖ فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ
سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Menurut Makarim Syirazi, *Qawwāmūn* dalam ayat ini dimaksudkan untuk kepemimpinan laki-laki dalam hidup rumah tangga. Hal itu dikarenakan laki-laki memiliki kelebihan khusus yang tidak dimiliki perempuan yaitu dapat mendahulukan akal daripada emosi.⁷

2. Surat An-Nisa' Ayat 135

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ
الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِنْ يَكُنْ عَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِمَا تَبْغُوا الْهُوَىٰ أَنْ
تَعْدِلُوا ۗ وَإِنْ تَلَوُّوا ۖ أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Menurut Thabathaba'i, Maksud dari *Qawwāmīn bilqishṭhi* adalah orang-orang yang melakukan sesuatu dengan sempurna tanpa menyeleweng karena dipengaruhi hawa nafsu, emosi, rasa takut, ketamakan, dan lain lain. Sifat ini merupakan faktor-faktor yang paling mendekati untuk bisa mengikuti kebenaran dan menjaganya dari kedangkalan pikiran. Dari sini terlihat bahwa permulaan sifat ini dalam ayat ini digunakan untuk menjelaskan hukum menjadi saksi kemudian disebutkan sifat kesaksian secara umum yaitu menjadi adil yang dilakukan terus-menerus kemudian secara bertahap membuat seseorang menjadi syuhada' Allah.⁸

Sedangkan menurut Khatib Abdul Karim, *Qawwāmīn* dalam ayat ini bermakna *shuhada'* yaitu saksi yang menghadiri pengadilan, mereka menjadi saksi dalam kasus

⁷ Nasir Makarim Ash-Shirazi, *Al-Amthal fi Tafsiiri Kitābillah al-Munzal* (Qum: Madrasah Amirul Mu'minin, 1421 H), Jilid 3, hal. 218

⁸ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mīzān Fī Tafsiir Al-Qur'ān* (t.t, 1991) Jilid 4, hal. 113

pertikaian antara dua pihak yang menjadi saksi atas yang yang ia saksikan⁹.

Menurut al-Maraghi, *Qawwāmīn* di sini diambil dari *Qawwām* adalah orang yang mengerjakan sesuatu yang dalam mengerjakannya ia lakukan dengan sempurna tanpa ada kekurangan. Seperti yang telah Allah perintahkan untuk *iqāmah sholāh*, *iqāmah syahādah*, *iqāmah* dalam mengadili sebagai *ta'kīd* atau penekanan atas hal-hal ini agar diperhatikan dengan baik. Maka mengerjakan sesuatu dengan adil ini haruslah menjadi sifat yang tertanam di dalam hati. Keadilan yang dimaksud dalam ayat ini adalah keadilan atas hukum seperti mengadili atas istri-istri dan anak-anak mereka, jika mereka mengikuti petunjuk Al-Qur'an, maka mereka pasti menjadi imam dan hakim yang paling adil.¹⁰

3. Surat al-Ma'idah Ayat 8

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۙ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اَعْدِلُوا ۗ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۗ وَاَتَّقُوا اللَّهَ ۗ اِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ

Menurut Fakhurrrazi, *Qawwāmīn* di sini adalah sebuah usaha untuk menaati hal-hal yang diperintahkan Allah. Terdapat banyak sekali taklif atau hal-hal yang diperintahkan oleh Allah, tetapi semua itu didasarkan pada dua macam yaitu: pengagungan atas perintah Allah dan kasih sayang atas makhluk Allah, dan kalimat *Qawwāmīna lillāh* dalam ayat ini merupakan isyarat atas taklif yang pertama, yaitu mengagungkan perintah Allah. Sedangkan makna *qiyām lillah* adalah melakukan sesuatu dengan *haq* atas nama Allah di setiap hal yang wajib untuk dilakukan sebagai bentuk *ubūdiyyah* dan pengagungan *rubūbiyyahnya*.¹¹

⁹ Khatib Abdul Karim, *at-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān* (Beirut: Darul Fikr al-Arabi, 14) Jilid 3, hal. 928

¹⁰ Ahmad bin Musthafa Maraghi, *Tafsīr al-Maraghi* (Beirut: Dar Ihya'i Turats al-Arabi, 14 H) Jilid 5, hal. 178

¹¹ Muhammad bin Umar Fakhurrrazi, *Mafātīh al-Ghaib*, hal. 320

Menurut Mahmud Jawad Mughnih, Ayat ini merupakan sebuah *nidā'* dari Allah kepada para mukminin dari surat an-Nisa' ayat 135, maksud dari repetisi ini adalah sebuah penekanan agar kita dapat mempertahankan kebenaran dan keadilan dengan kuat, bukan dengan lemah dan bermain-main saja.¹²

Menurut Wahbah bin Musthafa Zuhaili, *Qawwāmīn* adalah jamak dari *Qawwām*, adalah sebuah bentuk sighth mubalaghah dari *Qāim*, maknanya adalah orang yang mengerjakan sesuatu, dalam konteks ayat ini bermakna mengerjakan dengan tepat dan baik.¹³

Dari ayat-ayat ini, dapat ditemukan makna lain dari *Qiwāmah* dalam al-Qur'an menurut para mufasir ialah menjadi pemimpin, melakukan sesuatu dengan sempurna, menjadi saksi dalam pengadilan serta melakukan kebenaran dan keadilan.

C. Diksursus *Qiwāmah*

Berikut ini akan dibahas bagaimana para tokoh intelektual Islam memandang *Qiwāmah* yang diurutkan berdasarkan zaman agar selain bisa didapatkan pengetahuan tentang *Qiwāmah* menurut para ahli, kita juga bisa melihat bagaimana dinamika makna *Qiwāmah* lintas zaman.

1. Permulaan Abad Kalender Hijriyah

Dalam kitab *Tafsīr Nūr ath -Thaqalain* yang ditulis pada abad 6 Hijriyah, Abdu Ali bin Jum'ah Arusi Juwaizi menyebutkan sebuah Hadis yang menyinggung bahasan *Qiwāmah* di surat an-Nisa' ayat 34 sebagai berikut:

حدثنا مُحَمَّدُ بن علي ما جيلويه عن عمه عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبي الحسن البرقي عن عبد الله بن جبلة عن معاوية بن عمار عن الحسن بن عبد

¹² Mahmud Jawad Mughnih, *At-Tafsīr al-Mubīn* (Qum: Bunyad Bi'tsah, 14 H) Jilid 1, hal. 137

¹³ Wahbah bin Mushthafa Zuhaili, *at-Tafsīr al Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dar al-Fīkr, 1433 H) Jilid 4, hal. 73

الله عن آبائه عن جده الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال: جاء نفر من اليهود الى رسول الله صلى الله عليه و آله فسأله أعلمهم عن مسائل فكان فيما سأله أن قال له: ما فضل الرجال على النساء فقال النبي صلى الله عليه و آله: كفضل السماء على الأرض، و كفضل الماء على الأرض، فالماء يحيى الأرض، و بالرجال يحيى النساء، و لو لا الرجال ما خلقوا النساء يقول الله عز و جل، «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» قال اليهودي: لأي شيء كان هكذا؟ فقال النبي صلى الله عليه و آله: خلق الله عز و جل آدم من طين، و من فضلته و بقیته خلقت حواء، و أول من أطاع النساء آدم، فأنزله الله عز و جل من الجنة، و قد بین فضل الرجال على النساء في الدنيا، ألا ترى الى النساء كيف يحضن و لا يمكنهن العبادة من القذارة، و الرجال لا يصيبهم شيء من الطمث، فقال اليهودي: صدقت يا محمد.

Datang seorang Yahudi kepada Rasulullah SAW dan ia menanyakan sesuatu dan Rasul pun menjawabnya, dari beberapa pertanyaan ia menanyakan apa keutamaan laki-laki atas perempuan, Rasul berkata keutamaan laki-laki atas perempuan adalah seperti keutamaan langit atas bumi dan keutamaan air atas bumi, seperti air yang menghidupi bumi, maka laki-laki menghidupi wanita, jika bukan karena laki-laki, perempuan tidak akan diciptakan, Allah berfirman: *Arrijālu Qawwāmūna ‘ala an-nisā’* hingga akhir. Lalu Yahudi itu berkata: dalam hal apakah ini? Maka Nabi berkata Allah menciptakan Adam dari Tin, dan dari keutamaannya dan sisanya terciptalah Hawa, yang pertama kali taat kepada wanita adalah Adam, maka diturunkanlah ia dari surga, kami telah menjelaskan keutamaan laki-laki atas perempuan, bukankah kamu melihat para wanita haid dan tidak mungkin beribadah karena kekotoran itu, sedangkan laki-laki tidak mengalami

menstruasi ini, maka berkatalah Yahudi tadi: ya, kau benar Muhammad.¹⁴

Hadis di atas menunjukkan bahwa laki-laki berhak untuk diberi *Qiwamah* atas perempuan adalah karena laki-laki lebih utama dari perempuan dengan menambahkan kiasan berupa langit dan bumi, lebih jauh lagi disebutkan pula perempuan diciptakan karena ada laki-laki, maka hadis ini secara jelas menyebutkan bahwa perempuan adalah makhluk kedua yang secara eksistensial ada untuk laki-laki. Digambarkan pula Adam yang diturunkan ke bumi karena menaati wanita, jadi menaati wanita adalah sesuatu yang salah, maka *Qiwamah* harus dipegang oleh laki-laki. Adapun penyebab mengapa perempuan adalah makhluk yang lebih tidak utama dari laki-laki adalah karena perempuan mengalami menstruasi dan laki-laki tidak.

Selanjutnya adalah *Qiwamah* menurut Fakhrrrazi dalam *Mafātīh al-Ghaib* yang ditulis abad 6 Hijriyah Menurutnnya, *Qiwamah* yang dimaksud di sini adalah laki-laki sebagai pengatur adab perempuan dan sebagai wali yang mengambil alih urusan perempuan, karena Allah menjadikan laki-laki pemimpin atas perempuan dan penentu hukum atasnya karena laki-laki lebih utama dari perempuan merujuk pada firman Allah *bimā faḍalallahu ba'dhum 'ala ba'd.*¹⁵

Menurut Fakhrrrazi, keutamaan laki-laki atas perempuan dihasilkan dari beberapa aspek, di antaranya adalah sifat asli dan hukum *shar'i*. Terkait dengan sifat hakiki merujuk pada keunggulan dua bidang: ilmu dan kekuatan, yang tentu saja sudah tidak diragukan lagi bahwa akal laki-laki dan ilmunya lebih banyak daripada perempuan, dan tidak diragukan juga kekuatan laki-laki secara fisik lebih banyak sehingga membuat mereka lebih sanggup mengerjakan pekerjaannya, maka dengan alasan inilah laki-laki lebih unggul dari perempuan dalam akal dan kekuatan fisik. Selain itu, laki-laki

¹⁴ Abdu Ali bin Jum'ah Arusi Juwaizi, *Tafsīr Nūr Ath -Thaqalain* (Qum: Intisyarat Ismailīan, 1415 H) Jilid 1, hal. 477

¹⁵ Muhammad bin Umar Fakhrrrazi, *Mafātīh al-Ghaib*, hal. 70-71

juga unggul dalam menulis, mengendarai kuda dan memanah. Laki-laki juga yang menjadi Nabi dan ulama, Imam besar, maupun imam-imam biasa, mereka pergi berjihad, azan, khotbah, iktikaf, dan menjadi saksi dalam pelaksanaan *hudūd* dan *qisās*. Mereka juga menjadi pemegang kuasa yang lebih tinggi pada pernikahan menurut Syafi'i, mendapatkan warisan yang lebih banyak, mendapatkan harta dari perang dan harta dari denda pembunuhan khatha'.¹⁶

2. Masa Pertengahan Abad Kalender Hijriyah

Menurut Ibnu Katsir, *Qiwāmah* dalam surat an-Nisa' ayat 34 ini maksudnya adalah laki-laki sebagai pemimpin perempuan hakim atasnya dan menjadi yang mengatur adabnya jika ia menyimpang. Menurutnya, Hal ini dilakukan karena laki-laki lebih unggul dan lebih '*khair*' daripada perempuan. Maka dari itu kenabian dan kepemimpinan yang besar lainnya dikhususkan untuk laki-laki saja. Dalam buku tafsirnya, Ibnu Katsir juga mengutip hadis: Rasulullah SAW bersabda *lan yufliha qaumun wallaw amrahum imra'atan*. HR Bukhari, yang berarti tidak akan menang suatu kaum ketika dipimpin oleh perempuan.¹⁷

Menurut Muhammad bin Muhammad Abu as-Su'ud, an-Nisa' ayat 34 menjelaskan sebab laki-laki mendapatkan harta waris yang lebih banyak dari perempuan. Abu as-Su'ud mengupas dahulu bagaimana kedudukan kata *Qawwāmūn* dalam *i'rab*, yaitu menjadi *khavar* dalam kalimat *ismiyyah* ini merupakan sebuah *ṣīghah mubālaghah* untuk mengkonfirmasi sifat yang ditempelkan pada *arrijāl* dan bagaimana sifat-sifat ini menetap. Adapun peafsirannya adalah laki-laki menjadi penanggungjawab atas perempuan dan menentukan mana yang boleh dan tidak boleh untuk mereka seperti layaknya wali atau pemimpin pemerintahan karena laki-laki diletakkan pada akal,

¹⁶ Muhammad bin Umar Fakhruddin, *Mafātīḥ al-Ghaib*, hal. 70-71

¹⁷ Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1419 H) Jilid 2, hal. 455

kompetensi untuk mendidik, kekuatan fisik dalam mengerjakan suatu pekerjaan dan ketaatannya juga melebihi perempuan. Dengan kelebihan-kelebihan itulah maka mereka dikhususkan untuk menerima kenabian, imamah, *wilāyah*, menyebarkan syiar agama, menjadi saksi dalam pengadilan, jihad, salat jum'at, dan lain lain.¹⁸

Setelah melihat penafsiran pada dua kategori pembagian zaman di atas, Penafsiran *Qawwāmūn* di ayat 34 surat an-Nisa' dilihat dari masa permulaan hingga pertengahan masih serupa dan belum banyak berubah. Penafsiran berputar di bagaimana laki-laki menjadi *qawwām* atas perempuan karena laki-laki lebih unggul dari perempuan.

3. *Mufasir Kontemporer*

Pada abad 15 Hijriyah, Muhyiddin Darwisy dalam *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuhu* membahas *Qawwāmūn* dalam surat an-Nisa' ayat 34 dengan tinjauan sintaksis sebagai berikut: *arrijāl* merupakan *mubtada'* dan *Qawwāmūn* adalah *khabarnya 'ala an-nisā' jār majrūr* yang mempunyai hubungan atau *ta'līq* dengan *Qawwāmūn*. *Qawwāmūn* dalam ayat ini maknanya adalah sebagai pengurus urusan mereka dan menghidupi mereka. *Ba'* dalam ayat ini merupakan *ba' sababiyyah* yang juga merupakan huruf *jar mā* berupa *mā maṣdariyyah* atau *mauṣūlah*. Beliau mengatakan, Ayat ini menjelaskan penyebab kepemilikan harta waris laki-laki yang lebih banyak daripada perempuan yang dirujuk dari asumsi-asumsi umum.¹⁹ berarti *Qiwāmah* di sini adalah laki-laki yang menjadi pengurus dan penopang hidup perempuan yang disebabkan oleh keutamaan laki-laki atas perempuan.

¹⁸ Muhammad bin Muhammad Abu as-Su'ud, *Irsyādu al-Aql as-Salīm ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dar Ihya'i at-Turats al-Arabi, 10 H) Jilid 2, hal. 173

¹⁹ Muhyiddin Darwisy, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuhu* (Syiria: Darul Irsyad, 1415 H) Jilid 2, hal. 208

Menurut Sayyid Quthb, pemberian *Qiwāmah* kepada laki-laki merupakan pembagian tugas yang dibebankan kepadanya, mengingat pembagian tugas merupakan hal yang diperlukan dalam membina rumah tangga. Pemberian *Qiwāmah* ini mempunyai penyebab yang datang dari penciptaan laki-laki, maka laki-laki sebagai pemimpin merupakan fitrah, dan perempuan mengerjakan tugas keibuan adalah hal yang fitrah juga, yang jika dibalik maka akan tercipta kezaliman.²⁰

Menurut Sayyid Quthb, masing-masing gender memiliki kelebihan masing-masing yang sudah diberikan Allah. Kelebihan perempuan: kelemahlembutan dan kasih sayang, sehingga cocok untuk mengurus anak, cepat merespon sesuatu tanpa berpikir dahulu sehingga mereka dapat secara spontan melakukan sesuatu untuk memudahkan *babysitting*. Sedangkan kelebihan laki-laki yaitu kekuatan, tidak emosional dan berkepala dingin, menggunakan akal sehingga ia berpikir dahulu sebelum bertindak.²¹ serupa dengan Sayyid Quthb, Makarim Syirazi juga membedakan perempuan dan laki-laki dari sisi psikologisnya. Menurutnya, *Qawwāmūn* dalam ayat 34 surat an-Nisa' dimaksudkan untuk kepemimpinan laki-laki dalam hidup rumah tangga. Hal itu dikarenakan laki-laki memiliki kelebihan khusus yang tidak dimiliki perempuan yaitu dapat mendahulukan akal daripada emosi.²²

Kemudian Sayyid Quthb menambahkan bahwa konsep *Qiwāmah* ini bukan merupakan pengabaian perempuan sebagai *person* dalam rumah tangga juga dalam kehidupan bermasyarakat, ini hanyalah sebuah pembagian tugas dalam kehidupan rumah tangga untuk mengatur dan membinanya.

²⁰ Sayyid bin Quthb bin Ibrahim asy-Syazili, *Fī Zīlālil Qur'ān* (Qum: Dar asy-Syuruq, 1412 H) Jilid 2, hal. 451

²¹ Sayyid bin Quthb bin Ibrahim asy-Syazili, *Fī Zīlālil Qur'ān*, hal. 450-451

²² Nasir Makarim Ash-Shirazi, *Al-Amthal fī Tafsīri Kitābillah al-Munzal* (Qum: Madrasah Amirul Mu'minin, 1421 H) Jilid 3, hal. 218

Pembagian ini tidak mendegradasi perempuan dalam hal apapun baik dalam hal eksistensial maupun personal.²³

4. *Mufasir Modern dan Respon terhadap Penafsiran Sebelumnya*

Dalam buku *Speaking in God's Name*: Khaled Abou el Fadl memberikan sebuah pandangan yang unik tentang *Qiwāmah*. Menurutnya, pelaku *Qiwāmah* diartikan sebagai orang yang menjadi pelindung dan pemelihara perempuan, yang merupakan sesuatu yang diberikan kepada laki-laki. Maka *Qiwāmah* dimiliki oleh laki-laki sesuai dengan ayat ini. Menurutnya, sistem *Qiwāmah* ini dilakukan untuk mencegah perempuan untuk keluar rumah dan menunjukkan dirinya ke laki-laki. Jika perempuan dibiarkan keluar rumah, maka akan terjadi interaksi antara kedua gender di tempat yang sama, seperti di tempat kerja, pasar, tempat rekreasi dan lain-lain. Interaksi seperti ini tidak diperbolehkan karena tidak sesuai dengan perintah Allah yang wajib untuk diikuti wanita Muslim.²⁴ Khaled mengatakan bahwa wanita yang beriman haruslah menetap di rumah untuk melindungi dirinya dan menjauhkan dirinya dari jalan kerusakan karena meninggalkan rumah mereka akan mengekspos mereka dan mengakibatkan kerusakan lainnya yang tidak diinginkan. Di sisi lain, laki-laki terkait dengan interaksi antar gender diharuskan untuk menundukkan pandangan, namun menurut Khaled tidak mungkin laki-laki dapat melakukan itu jika ia bekerja bersama perempuan dan bersama mereka pada satu tempat. Selain tidak bisa menjaga pandangan, mereka juga tidak akan bisa menjaga 'privates' mereka.²⁵

Khaled, seperti mufasir-mufasir sebelumnya, juga tidak menyetujui kepemimpinan perempuan, Menurut Khaled hal itu seharusnya tidak dilakukan, karena menurutnya itu akan

²³ Sayyid bin Quthb bin Ibrahim asy-Syazili, *Fī Zilalil Qur'ān*, hal. 452

²⁴ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (London: Oneworld, 2001) hal. 83-584

²⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, hal. 584-586

mengganggu sifat alamiah mereka. Mereka tidak boleh menjadi pemimpin, menjadi presiden suatu negara, menjadi hakim, juga posisi-posisi lain yang membutuhkan tanggungjawab yang besar. Ia juga mengutip hadis Bukhari yang mengatakan bahwa negara yang dipimpin perempuan tidak akan berhasil. Terkait kesetaraan gender, Menurut Khaled laki-laki dan perempuan, secara esensial dan alamiah tidak setara seperti yang sudah jelas tertera di kitab dan sunnah. Menurut Khaled perempuan adalah jenis kelamin yang lebih lemah daripada laki-laki. Orang-orang yang menuntut kesetaraan antara laki-laki dan gender yang lebih lemah adalah orang yang tidak bisa memberikan penilaian yang baik, mereka adalah orang-orang yang tidak menahu atau pura-pura menutup mata atas perbedaan yang fundamental antara dua gender. Menurutnya, larangan bercampurnya dua gender di satu tempat, karena hadirnya wanita di tempat kerja yang seharusnya hanya diisi laki-laki menurutnya merupakan alasan yang cukup kuat untuk membenarkan ketidaksetaraan gender. Kemudian jika melihat dari penelitian baik dari timur maupun barat, mereka mengakui bahwa interaksi yang longgar antara laki-laki dan perempuan akan medatangkan kerusakan. Dengan alasan-alasan inilah ia berharap mereka para penuntut kesetaraan gender mengerti kebenarannya.

They [should] already know that by prohibiting intermingling, their honored religion secured a sense of honor, chastity, and protection for women from all avenues of harm and from the desecration of their dignity²⁶

Dinamika makna *Qiwāmah* tidak banyak berubah sejak zaman dahulu hingga zaman sekarang. dalam kebanyakan literatur, -walaupun dewasa ini sudah banyak ditemukan literatur yang berkeadilan gender-, perempuan masih digambarkan sebagai bawahan laki-laki, di kebanyakan kasus dalam ranah domestik. Adapun alasan yang paling sering

²⁶ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, hal. 590-591

dikemukakan adalah kekurangan akal perempuan dibandingkan laki-laki.

Mengenai hal ini, Faqihuddin Abdul Kodir tidak setuju. Beliau membawakan sebuah hadis yang di dalamnya ada kalimat *naqīṣāt ‘aql wa dīn*, yang berarti para perempuan yang kurang akal dan agama. Menurut Abu Syuqqah dan Kaukab Siddique, kurang akal di sini bukan kurang akal secara natural dan sudah dari awal mula penciptaan, tetapi kurang berpikir atau kurang nalar yang disebabkan oleh struktur sosial yang tidak memberikan akses pada perempuan untuk belajar sebanyak laki-laki. Jika diberi kesempatan, tentu saja perempuan bisa berpikir dengan baik, karena laki-laki dan perempuan sama-sama manusia berakal yang kapasitas akalnya sama-sama dapat dilatih dan ditambah. Kebodohan dan kepintaran seseorang tidak diukur dari apakah dia perempuan atau laki-laki, seperti yang kita lihat di depan mata kita bahwa banyak perempuan yang lebih pintar dari laki-laki.²⁷ Sedangkan kurang agama dalam hadis ini, maksudnya bukan kurang agama secara esensial tetapi kurangnya ibadah yang dilakukan perempuan dibanding dengan laki-laki mengingat perempuan tidak bisa melakukan salat saat menstruasi. Hal ini bukanlah hal serius yang layak untuk mengurangi nilai perempuan di mata agama, karena meninggalkan salat saat menstruasi pun merupakan perintah Allah, sangat aneh dan tidak adil jika mematuhi perintah Allah mengurangi nilai keagamaan seseorang.²⁸

Qiwāmah dengan pandangan yang *fresh* dan berkeadilan gender salah satunya dikemukakan oleh Asma Barlas. Dalam memandang ayat Al-Qur'an, Beliau mendahulukan prinsip-prinsip universal al-Qur'an. Maka dalam ayat ini Asma Barlas mengatakan bahwa orang-orang yang menjadikan ketidakadilan gender dan hak istimewa suami di ayat ini tidak memaknai ayat

²⁷ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021) hal. 275

²⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh*, hal.. 275-276

ini dengan benar. Pertama, mereka mengatakan bahwa laki-laki adalah wali bahkan pengatur perempuan, kedua bahwa Allah lebih memilih laki-laki daripada perempuan karena laki-laki mempunyai keutamaan yang lebih dari perempuan. Menurut Barlas, pemaknaan ayat seperti ini menyisipkan makna lain dalam al-Qur'an yang tidak sejalan dengan konteks dan pemaknaan ini tidak sesuai dengan nilai universal al-Qur'an yang mengajarkan kesetaraan seluruh manusia.²⁹

Beberapa menginterpretasikan ayat ini sekedar dengan "laki-laki adalah pengatur urusan perempuan karena Allah telah membuat mereka (laki-laki) lebih superior daripada yang lain (perempuan)". Interpretasi seperti ini yang mengabaikan al-Qur'an yang menjadikan laki-laki dan perempuan sebagai *awliyā'* satu sama lain, atau pelindung yang *mutual* antara keduanya, yang tidak akan bisa dilakukan jika laki-laki adalah makhluk yang superior dari perempuan. Menurutnya, ada tiga kata dalam ayat ini yang disalahpahami yang menyebabkan ketimpangan gender ini yaitu: *Qawwāmūn* yang dimaknai dengan pengatur, *qānitāt* yang dimaknai dengan istri yang taat, dan *nushūz* yang diartikan sebagai ketidaktaatan istri atas suami. Kesalahan dalam memaknai kata-kata ini telah dibahas oleh banyak peneliti al-Qur'an. Misalnya Riffat Hassan mengatakan bahwa kalimat pertama di ayat an-Nisa' ayat 34 ini bersifat normatif dan bukan deskriptif karena tentu saja ada sebagian laki-laki yang tidak dapat menafkahi istrinya. Karena ayat ini normatif bukan berarti istri tidak bisa dan tidak boleh menafkahi dirinya sendiri dan keluarganya, tetapi al-Qur'an tidak memiliki ekspektasi bahwa perempuan akan melakukan itu.³⁰

Pandangan berkeadilan gender lainnya datang dari Faqihuddin Abdul Kodir, menurutnya, *Qiwāmah* tidak bisa dimaknai sebagai kepemimpinan laki-laki atas perempuan secara mutlak mengingat pernikahan bukanlah kontrak politik

²⁹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Al-Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002) hal.184

³⁰ Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, hal. 187

yang menjadikan suami sebagai pemerintah dan istri rakyatnya, bukan kontrak perburuhan, di mana suami adalah bosnya dan istri adalah karyawannya, bukan pula kontrak perbudakan yang menjadikan suami majikan dan istri adalah budaknya. Tetapi Pernikahan adalah hubungan kemitraan yang seharusnya saling menguntungkan. Maka, *Qiwāmah* dimaknai oleh Faqihuddin sebagai pertanggungjawaban terhadap keberlangsungan keluarga dan rumah tangga. Dalam ayat 34 Surat An-Nisa', *Qiwāmah* disematkan kepada laki-laki karena secara sosial, mereka yang biasanya melakukan itu, tetapi sebenarnya tanggungjawab ini adalah sama-sama tanggungjawab bersama yang berarti jika istri memiliki kualifikasi yang sesuai maka ia berkewajiban berkontribusi bersama. Begitu pula dengan ketaatan, tafsir-tafsir klasik kebanyakan hanya menggarisbawahi kewajiban menaati oleh perempuan ke laki-laki tanpa adanya hubungan yang timbal balik, seharusnya keduanya saling menaati dan melayani untuk kebaikan bersama. Ini berarti jika laki-laki bisa memerintah perempuan, maka perempuan juga bisa memerintah laki-laki, dan jika hal ini dilakukan demi kebaikan bersama, maka hendaklah saling menghormati dan menaati.,³¹ dengan konsep resiprokal ini juga, *role* dalam rumah tangga juga bisa bersifat fleksibel. Secara sosial, biasanya perempuan bertanggungjawab atas pekerjaan domestik dan laki-laki mencari nafkah, tetapi dalam kondisi lain, *role* ini bisa dibalik dan bukan masalah, selama keduanya bertanggungjawab atas keberlangsungan rumah tangga yang baik, karena inti *Qiwāmah* adalah tanggungjawab ini yang diemban oleh kedua pihak.³²

³¹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh*, hal. 396-397

³² Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh*, hal. 402

BAB III

Amina Wadud dan Hermeneutika Tawhid

Dalam bab ini peneliti membahas riwayat hidup Amina Wadud dan Metodologi Hermeneutika Tawhid yang digagas tokoh tersebut berangkat dari Hermeneutika secara *general*, Hermeneutika dalam kajian keislaman, dan Hermeneutika Tawhid Amina Wadud. Teori yang akan dibahas di bab ini nantinya akan menjadi metode penafsiran yang akan dipakai untuk menghasilkan penafsiran surat an-Nisa' ayat 34 di bab selanjutnya.

A. Amina Wadud

1. Riwayat Hidup Amina Wadud

Amina Wadud adalah seorang profesor Muslimah yang terkenal sebagai tokoh yang aktif melakukan kegiatan jihad gender. Ibunya adalah seorang wanita Afrika-Amerika. Beliau lahir di keluarga yang miskin namun cukup religius. Ayahnya merupakan orang yang taat dan mengabdikan diri pada Tuhan setelah merasa terpanggil padanya saat usianya masih 15 tahun dan masih berlanjut hingga 30 tahun setelahnya. Ayah tidak pernah mencapai kesuksesan duniawi, baik dalam pencapaian karir ataupun pendapatan finansial. Sebagai penganut Tuhan, ayah tidak pernah goyah dan tetap menjalankan perannya sambil menjadi suami, ayah, dan manusia di dunia ini. Walaupun tumbuh di lingkungan yang keras, ayah tidak pernah memukul anak perempuan dan istrinya. Saudara laki-laki Wadud juga tidak pernah memukul perempuan.¹ . Dari Ayah Wadud belajar sebuah sikap yang tetap kuat walaupun ada batas di sana

¹ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2006) hal. 257

sini yaitu kemiskinan dan diskriminasi atas ras di tengah dunia yang penuh dengan ketamakan dan keangkuhan.¹

Amina Wadud masuk Islam pada tahun 1972 di hari *thanksgiving*, Beliau mendeklarasikan syahadat di masjid dekat rumahnya di Washington Dc. Kemudian tetangga non-Muslimnya memberinya al-Qur'an yang ia baca dengan penuh keingintahuan layaknya anak kecil. Seiring berjalannya waktu, ia menemukan bahwa banyak kekompleksan al-Qur'an yang ingin dipahami lebih mendalam maka beliau memutuskan untuk mengambil P.hD untuk mendalami al-Qur'an.² Rasa haus ilmunya atas al-Qur'an juga dilatarbelakangi oleh pengalamannya ketika ia pindah ke Libya, ia menemukan banyak hukum di sana yang mengatasnamakan Islam yang menempatkan perempuan di posisi subordinat, misalnya larangan perempuan untuk mengemudi dan hukum-hukum lain yang membatasi gerak perempuan, ia mulai bertanya-tanya apakah benar Islam menginginkan perempuan untuk membatasi gerakan mereka? Dia ingin mengetahui dan mempelajari tentang bagaimana Islam memandang perempuan melalui al-Qur'an sebagai rujukan primer agama Islam.³

2. *Riwayat Pendidikan*

Upayanya untuk mengenyam pendidikan tentang Islam ia dapatkan dengan belajar di American University di kairo, Cairo University, al-Azhar University, Qar Yaunis University di Libya, IIUM, dan institusi-institusi kecil lainnya. Setelahnya ia tetap aktif meneliti dan mengajar yang sebagian besar ia lakukan di USA.⁴ Selain itu ia juga aktif menjadi Instruktur agama di Virginia Commonwealth

¹ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, .hal. 217

² Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, hal.. 9

³ Kecia Ali, dkk., *a Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*, (USA: 48HRBooks, 2012) hal. 175

⁴ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, .hal. 57

University dan institusi akademik negeri di Richmod, Confederacy.⁵ Ia mendapatkan Ph.D nya dalam penafsiran al-Qur'an di Universitas Michigan. Kemudian selama melewati perjalanan akademiknya di Mesir, bidang-bidang yang ia pelajari adalah bahasa Arab tingkat *advance* di Universitas Amerika di Kairo, juga mempelajari Filsafat di Universitas al-Azhar Kairo, dan ilmu al-Qur'an dan tafsir di *Cairo University*⁶

3. Perannya dalam Dunia Islam

Tidak berhenti dalam ranah pendidikan akademik saja, Amina Wadud aktif bergerak sebagai aktivis reformasi Islam. Sebagai seorang yang tumbuh sebagai seorang Kristen, dalam keadaan keluarga yang miskin, berkulit hitam, dan perempuan di Amerika, ia kerap mengalami berbagai tindakan diskriminasi sehingga ia ingin terjadinya keadilan dimana tidak ada yang didzalimi khususnya dalam dunia Islam. ia pergi ke berbagai tempat untuk urusan pekerjaan, penelitian, dan urusan yang berkaitan dengan isu-isu hak asasi manusia.⁷

Lebih dari pengalaman pribadi, sebenarnya Al-Qur'an lah yang menginspirasi Wadud untuk mereformasi ajaran-ajaran Islam, khususnya yang berkenaan dengan ketidakadilan gender. Usaha-usaha yang dikerahkan wadud juga pihak-pihak lain disebut dengan "jihad gender"⁸ Beliau mengatakan bahwa ia terkoneksi secara intim dengan reformasi dalam Islam dengan menggabungkan diskursus intelektual, strategi aktivis, dan semangat spiritual yang holistik.⁹

Amina Wadud merupakan tokoh perempuan Muslim modern yang bisa jadi paling populer dan berpengaruh

⁵ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, hal. 61

⁶ Kecia Ali, dkk., *a Jihad for Justice*, hal. 175

⁷ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, hal. 62

⁸ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, hal. 10

⁹ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, hal. 2

dalam menegakkan keadilan gender dalam Islam. Selain terkenal dengan prestasi akademiknya, beliau juga terkenal sebagai seorang yang mengimami jemaah Salat Jum'at di New York pada 2005 silam yang kemudian menarik perhatian seluruh dunia dengan respon yang positif juga negatif dari masing-masing kubu dalam Islam.¹⁰

Respon positif salah satunya datang dari Asma Barlas, ia mengagumi Amina Wadud dan mengatakan bahwa pelajaran terberat Wadud dalam menjadi Muslim adalah jika beliau terus berjihad untuk keadilan gender, beliau tidak akan pernah mendapatkan tempat di Komunitas Muslim mainstream. Namun bukannya menyerah karena kenyataan ini, ia justru menjadikan jihad gender sebagai aktualisasi identitas dirinya sebagai seorang Muslim secara utuh dengan menentang ketidakadilan dan penindasan gender terlepas dari berbagai macam resiko yang akan menyimpannya secara personal.¹¹

Sedangkan respon negatif banyak sekali didapatkan. Mengenai respon negatif yang menganggap bahwa Amina Wadud terlalu liberal dan menyisipkan ajaran barat ke dalam Islam. Mengenai hal itu, Amina Wadud mengatakan bahwa hal ini bukanlah sebuah sisipan dari liberalisme barat agama Islam, tetapi untuk mengembalikan Islam sebagaimana aslinya. Dalam paradigma tauhidnya, manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi seharusnya menyesuaikan sifat Tauhid Tuhan dengan memperlakukan satu sama lain secara setara tanpa memandag ras, gender, agama, kasta, negara, atau perbedaan-perbedaan lain yang tidak hakiki. Perlakuan setara memang sudah banyak disadari dan dilakukan oleh muslim dan non-muslim tetapi

¹⁰ Kecia Ali, dkk., *a Jihad for Justice*, hal. 18

¹¹ Asma Barlas, *Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading Sacred Text*," dalam Suha Taji Farouki ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Al-Qur'an* (New York: Oxford University Press,2006) hal.. 100 dalam Kecia Ali, dkk., *a Jihad for Justice*, hal.. 19

sering dilupakan bahwa perlakuan seperti ini juga harus diterapkan kepada sesama muslim.¹²

Setelah aksi ikonik Amina Wadud yang penuh resiko itu, Amina Wadud terus melanjutkan kegiatan aktivisnya dan senantiasa menyebarkan pengaruh-pengaruhnya demi membentuk Islam yang lebih baik dan ramah gender. Adapun peran-peran Amina Wadud yang lain yaitu misalnya beliau merupakan salah satu perintis *Sisters in Islam* yang merupakan sebuah kelompok yang secara publik mengkritik pemimpin agama dan politisi mengenai kebijakan yang dinilai memelihara ketidakadilan gender, misalnya dalam hukum dimana suami dilarang memukul istrinya, para laki-laki muslim berpendapat bahwa mereka harusnya dikecualikan dari hukum ini. Sisters in Islam, menanggapi fenomena ini, merilis sebuah pamflet berjudul “*are Muslim allowed to beat their wives?* dan *Islam and Polygamy*”. Gerakan ini bertujuan menyebarkan kesadaran masyarakat muslim dan muslimah akan kesetaraan gender dalam Islam juga memicu dialog-dialog tentang topik ini. Wadud senantiasa melawan kelompok fundamentalis dengan pluralisme yang kemudian menyebar seperti kebakaran di seluruh dunia Islam. Salah satu efek yang ditimbulkan misalnya kejadian yang paling populer pada 2003 dimana sekelompok perempuan dari negara-negara Maghrib yaitu Algeria, Tunisia, dan Morocco mempublikasi sebuah buku yang bertujuan untuk mengubah hukum negara tentang keluarga. Strategi ini mendapatkan hasil pada tahun 2004 terlihat dari Morocco yang mengubah hukumnya. Seakrang, Morocco mengakui kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam keluarga.¹³

Kegiatan aktivisnya ia lakukan sambil melakukan penelitian untuk penulisan buku *Al-Qur'an and Women*, sebuah karya Wadud yang cukup fenomenal. Wadud juga

¹² Kecia Ali, dkk., *a Jihad for Justice*, hal. 33

¹³ Kecia Ali, dkk., *a Jihad for Justice*, hal. 177

berinteraksi dengan komunitas aktivis-aktivis muslim maupun non muslim melalui konferensi, *workshop*, dan forum-forum lainnya, di ranah lokal, nasional, hingga internasional.¹⁴

4. Karya

Salah satu karya Amina Wadud yang paling populer dan memiliki pengaruh besar dalam mereformasi ajaran Islam adalah *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Latar belakang penulisan buku ini diawali dari *concern* Amina Wadud atas realitas yang terjadi di tengah masyarakat Islam berkenaan dengan problem gender yang ia anggap tidak sesuai dengan apa yang harusnya Islam ajarkan. Amina Wadud selalu yakin bahwa Islam adalah agama yang menjunjung tinggi keadilan di nilai-nilai universalnya. namun kenyataan yang ia lihat adalah di hampir seluruh Masyarakat Islam baik kalangan mayoritas ataupun minoritas, wanita dianggap tidak sepenting laki-laki, para Muslimah tidak menikmati status yang setara dengan laki-laki. Jika standar Islam ditentukan oleh bagaimana tindakan para muslim di kehidupan sehari-hari, maka bisa dikatakan bahwa perempuan dan laki-laki tidak setara dalam Islam. Namun apakah al-Qur'an benar mengafirmasi hal itu? Menurut Amina Wadud tidak,¹⁵ ia mengatakan semakin banyak penelitian yang ia lakukan pada al-Qur'an, semakin yakin ia bahwa dalam Islam wanita adalah manusia seutuhnya dan bukan makhluk kedua setelah laki-laki secara primordial, kosmologis, eskatologis, spiritual, dan moral. Seutuhnya setara dengan mereka yang meyakini Allah sebagai Tuhannya, Muhammad sebagai nabinya dan Islam sebagai agamanya. Maka Amina Wadud merancang sebuah karya yang mendeskripsikan penelitian-

¹⁴ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad...* hal. 217

¹⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York, Oxford University Press, 1999) hal. ix

penelitiannya tentang masalah ini secara detail sebagai sebuah referensi yang legal untuk memperjuangkan hak atas wanita yang dalam sejarahnya selalu mendapatkan perlakuan yang tidak setara yang kedepannya akan menciptakan masyarakat Muslim yang berkeadilan gender.¹⁶

Dalam sebuah *interview*, Wadud mengatakan, Ia jatuh cinta pada al-Qur'an yang kemudian membuatnya masuk Islam. Cintanya pada al-Qur'an ini juga adalah salah satu motivasinya untuk menulis *Qur'an and Woman*. Ia memulainya dengan pertanyaan sederhana: “*does it make a difference who is reading the text? Is there such a thing as a woman's reading of the Qur'an and how does it impact on our ideas about Allah?*”. Disertasi yang kemudian diedit untuk diterbitkan ini sekarang telah diterjemahkan ke berbagai bahasa termasuk bahasa Indonesia.¹⁷

Salah satu tujuan Wadud menulis *Qur'an and Women* adalah untuk membentuk sebuah kriteria yang akan mengevaluasi apakah posisi perempuan dalam kultur Muslim sesuai dengan posisi Wanita yang sudah ditentukan Islam¹⁸. Posisi perempuan yang dikehendaki Islam merupakan teorinya yang belum tentu sama dengan praktiknya yaitu apa posisi perempuan yang dilihat di masyarakat Islam saat ini. Wadud mengambil kriteria tersebut dari al-Qur'an karena al-Qur'an merupakan sumber rujukan yang paling otoritatif dalam Islam. Maka, dengan melihat ke Al-Qur'an bisa didapatkan kriteria untuk menelaah kembali apakah status wanita di kehidupan masyarakat Muslim dapat dibilang Islami.¹⁹

¹⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. x

¹⁷ Wawancara dengan Amina Wadud Selasa, 28 Maret 2014 22:53 dalam Mardety, *Hermeneutika Feminisme Menuju Tafsir al-Qur'an Berkeadilan Gender: Refleksi Filosofis Terhadap Pemikiran Amina Wadud*, (Disertasi, Universitas Indonesia, Jakarta, 2015)

¹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. ix

¹⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. ix

Memang terdengar simpel: Budaya Muslim memilih untuk membedakan laki-laki dan perempuan di perannya sebagai *member of humanity*, perbedaannya berupa kesetaraan yang berbeda antara dua gender, yang menghasilkan hierarki demi terjadinya hubungan yang saling melengkapi. Namun hal yang terdengar simpel ini menjadi penyebab hal-hal yang meresahkan, Yang diresahkan oleh Amina Wadud adalah pengabaian pendapat perempuan dalam Islam terlihat dari kajian-kajian agama yang selsau menjadikan perempuan objek dan laki-laki adalah subjeknya, bagaimana bisa Islam dalam etos intelektualnya berkembang tanpa memberikan perhatian yang baik pada pendapat perempuan, baik ketika disebut dalam teks atau respon pada teks tersebut? Bisa jadi absennya perhatian pada pendapat perempuan ini tidak menyebabkan kepentingan pendapat perempuan yang diabaikan saja, tetapi sejauh hingga terdapat pernyataan bahwa suara perempuan itu aurat bahkan tabu. Amina Wadud melihat pengabaian atas suara perempuan ini adalah sebuah pelanggaran atas harga diri mereka sebagai manusia dan sebagai khalifah Allah di muka bumi. Walaupun perbedaan-perbedaan yang selalu dilayangkan itu tidak dimaksudkan untuk secara sengaja memarginalkan perempuan, pembungkaman pendapat mereka tetap merupakan pelanggaran.²⁰

Seperti Amina Wadud yang menyatakan bahwa masalah gender terdengar simpel padahal tidak, menurut KH. Husen Muhammad, memang sering ditemukan orang yang menganggap remeh masalah gender yang dialami oleh perempuan. Padahal, masalah ini bukan hanya masalah perempuan, ini masalah yang merupakan masalah kemanusiaan, bagaimana perempuan yang seharusnya

²⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. x

ada;ah bagian dari *jins* manusia diperlakukan secara tidak adil dan selalu ditempatkan di posisi subdordinat.²¹

Banyak pihak yang mengapresiasi karya Wadud ini, Salah satunya Debra Majeed. Seperti banyak orang lainnya, Debra Majeed mengaku menemukan Amina Wadud melalui bukunya *Qur'an dan Women*. Pembacaan ulang al-Qur'an yang dilakukan oleh Amina Wadud membuatnya mengenal al-Qur'an yang inklusif, di mana teksnya *reconcilable* dengan pembebasan perempuan dimana-mana. Menurutnya buku ini adalah buku yang naskahnya kaya akan moral yang relevan dengan latarbelakangnya sebagai seorang perempuan, berbangsa Afrika-Amerika, eks penganut Kristen, keturunan budak, Muslim, peneliti, dan advokat. Ia bertemu langsung dengan Wadud dalam sebuah sesi di *American Academy of Religion* (AAR), saat ia menemui beliau, ia mengatakan bahwa Amina Wadud adalah seseorang yang nyaman diajak berkomunikasi.²²

Amina Wadud dengan Hermeneutika al-Qur'annya yang menawarkan interpretasi al-Qur'an dengan perspektif perempuan kemudian banyak dijadikan referensi khususnya bagi para muslimah muda. Akhirnya, tidak hanya menjadi mentor dalam dunia akademik, beliau juga menjadi *role model* yang sering disebut-sebut sebagai ikon sebuah harapan akan adanya perubahan dari perjuangan-perjuangan atas nama keadilan gender dalam Islam.²³

²¹ Ach Tirmidzi, "Kepemimpinan Perempuan Menurut Masdar Farid Mas'udi dan Kiai Husen Muhammad" dalam *al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam* (UIN Surabaya, Vol. 5 no. 2, 2015) hal. 462

²² Kecia Ali, dkk., *a Jihad for Justice*, hal. 60

²³ Kecia Ali, dkk., *a Jihad for Justice*, hal. 93

B. Hermeneutika Tawhid

1. *Hermeneutika*

Dalam *Oxford English Dictionary*, *hermeneutics* menjadi bagian dari bahasa Inggris pada tahun 1737 yang diambil dari bahasa latin "*hermeneutica*" yang muncul satu abad sebelumnya. *Hermenuetica* diambil dari kata Yunani "*hermeneuien*" yang bermakna mengekspresikan sesuatu secara lantang untuk menjelaskan dan mengartikan. Secara etimologi, kata "*hermeneutics*" kerap dihubungkan dengan dewa Hermes, yang menyampaikan pesan Tuhan kepada manusia. Kata *hermeneutica* di bahasa Latin diartikan dengan *interpretatio* yang tentu saja merupakan akar kata bahasa Inggris *interpretation* dan akar kata interpretasi dalam bahasa Indonesia. Maka secara umum, hermeneutika memiliki makna yang sama dengan interpretasi.²⁴

Kata Hermeneutika sendiri, terinspirasi dari Hermes. Hermes merupakan karakter di puisi Yunani kuno berjudul *Iliad and Odyssey* yang memainkan beberapa peran yang menarik di antaranya menyampaikan pesan dari para Dewa ke makhluk biasa. Ia merupakan sosok yang menjadi mediator sebagai penafsirnya para Dewa, mengkomunikasikan pesan dari Olympus sehingga manusia dapat memahami maknanya. Maka, Hermes, yang merupakan anak dari Zeus ini bertanggungjawab untuk memiliki pemahaman yang komprehensif atas pesan dewa yang berarti usaha yang diperlukan akan lebih banyak daripada sekedar menerjemahkan. Dia perlu membuat pesannya sedemikian rupa sehingga maknanya dapat menjangkau audiens dengan mempertimbangkan sisi sejarah mereka, kultur, dan konsep. Maka hermeneutika dimaknai dengan sebuah perantara pemahaman antara satu dengan yang lainnya yang tidak sederhana, seperti sekedar

²⁴ Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics* (UK: Acumen, 2006) hal. 6

pertukaran simbol, transmisi kode binari, atau sesederhana antara iya atau tidak, namun makna hermeneutika adalah sebagai jembatan antara yang tidak dikenal menjadi lebih familiar dengan menghubungkan budaya, bahasa, tradisi, dan perspektif yang serupa. Hermeneutika sebagai penghubung ini, diibaratkan seperti Hermes yang mencoba membuat dunia dan akhirat masuk akal dan diterima manusia biasa. Prosesnya membutuhkan aktifitas kompleks yang terkadang mengalami hambatan dan rintangannya, seperti lika-liku kehidupan ini.²⁵

Kemudian di permulaan era modern, perkembangan hermeneutika menyempit menjadi sebuah disiplin ilmu untuk menganalisa teks *Bible*. Pengaplikasian hermeneutika pada teks *Bible* bertujuan untuk menginterpretasikan makna yang dikehendaki penulis sambil menemukan cara yang tepat untuk menginvestigasi konteks sosial-historis dari teksnya. Maka hermeneutika seperti ini fokus pada dinamika antara penulis, teks, dan pembaca. Untuk mencapai makna sebuah bacaan dengan jernih dan akurat, diawali dengan asumsi bahwa ada seseorang pada suatu hari, suatu tempat, dan suatu bahasa tertentu menulis sesuatu dengan niatan agar pembacanya di suatu hari nanti akan memahami apa yang ia tulis.²⁶

Kemudian Kajian Hermeneutika dengan segala perdebatan yang terjadi, menghasilkan beberapa tema yang berevolusi menghasilkan beberapa teori, khususnya pada akhir abad 19 di antaranya adalah romantis, fenomenologi, eksistensial, filosofis, kritis, struktural, dan post-struktural (dekonstruksi)²⁷

²⁵ Stanley E. Porter dan Jason C. Robinson, *Hermeneutics: an Introduction to Interpretive Theory* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011) hal. 3

²⁶ Stanley E. Porter dan Jason C. Robinson, *Hermeneutics: an Introduction*, hal. 3-4

²⁷ Stanley E. Porter and Jason C. Robinson, *Hermeneutics: an Introduction*, hal. 7

Menurut Friedrich Schleiermacher (1768-1834) , hermeneutika adalah sebuah seni untuk memahami bahasa baik yang terucap maupun yang tertulis. Hermeneutika yang dipraktikkan dengan ketat selalu disertai asumsi bahwa kesalahpahaman biasanya terjadi, maka interpretasi selalu dibutuhkan. Menurut Schleiermacher, makna ungkapan berhubungan dengan bahasanya itu sendiri dan penulis atau pengucapnya, maka ia membagi hermeneutikanya menjadi dua proses, pertama memahaminya dengan gramatika bahasanya, kedua interpretasi psikologis, yaitu memahami pikiran penulis atau pengucap. Kedua proses ini bergantung kepada satu sama lain untuk membuat interpretasinya final. Tujuannya untuk merekonstruksi proses kreatif penulis atau pengucap, menemukan maksud tujuan dari penulis dan mungkin saja dapat memahami penulis lebih dari penulis memahami dirinya sendiri.²⁸

Hermeneutika Wilhelm Dilthey (1883-1911) banyak mendapat pengaruh dari Schleiermacher. Maka analisisnya banyak mengandung elemen-elemen dari teori Schleiermacher yang kemudian dalam perkembangannya akan mempengaruhi Hermeneutika Heidegger. Dilthey berusaha memformulasikan metodologi unik untuk pengetahuan sosial kemanusiaan. Menurut Dilthey, pemahaman manusia adalah metode dalam ilmu sosial, sedangkan hubungan kausalitas adalah metode ilmu sains. metode ilmiah sains tidak seharusnya dipalikasikan pada pengetahuan sosial kemanusiaan karena manusia tidak seperti objek yang tidak memiliki sisi mental dan emosional. namun kita tidak bisa mengobservasi sisi mental manusia secara langsung tanpa adanya tanda-tanda empiris. Memahami sesuatu secara metodologis adalah proses dimana kita dapat mengakses dan memahami manifestasi-manifestasi kehidupan orang lain, baik di masa sekarang

²⁸ Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, hal..6-7

maupun masa lampau. Karena bahasa adalah ekspresi paling lengkap dari sisi mental seseorang, maka Hermeneutika sebagai pemahaman interpretatif terhadap ekspresi linguistik menjadi model dari proses pemahaman dalam ilmu sosial.²⁹

Martin Heidegger (1889-1976) selain mendasarkan hermeneutikanya sebagai metode interpretasi, hermeneutikanya juga bisa dibilang masuk ke kategori hermeneutika filosofis. Dengan bagaimana ia merangkai pemikiran filosofisnya, ia juga bergulat dengan konsepsi bahasa proporsional. Menurutnya, pembacaan *being* yang didasarkan kehadiran lah yang bekerja dalam logika proporsional. Jadi, sebelum seseorang membahas pengetahuan akan entitas, pertama ia harus mengerti dahulu makna dari '*being*' kemudian secara khusus memahami apa itu *being* dalam *human being*.³⁰

Hans Georg Gadamer (1900-2001) menyebut teori miliknya sebagai hermeneutika filosofis. Ia menyebut struktur utama hermeneutika sebagai sebuah "*prejudice*". Namun dalam pengaplikasian teorinya, dia mengatakan bahwa *prejudice* tidak selalu salah, terkadang ada juga *prejudice* yang positif yang menunjukkan pada pemahaman yang benar. Kita mewarisi *prejudice* itu dari tradisi sebelumnya. Pekerjaan epistemologis harus dilakukan adalah menemukan *prejudice* yang positif itu. Terkait pemahaman dengan hermeneutika, menurut Gadamer seseorang tidak bisa terlepas dari lingkaran hermeneutika. Proses pemahaman terjadi sebagai lintasan antara horizon teks pada zaman dahulu dengan horizon orang yang memahami teks pada zaman sekarang, maka perhatian utama hermeneutika terletak pada bagaimana teks bicara pada *interpreter* yang horizonnya kini lebih luas. Memahami sesuatu itu seperti percakapan di mana

²⁹ Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, hal. 7

³⁰ John Grondin, *Sejarah Hermeneutika: dari Plato sampai Gadamer* (Ar-Ruzz Media: Yogyakarta, 2007) hal. 32

interpreter harus mendengarkan dan menghormati cara pandang orang lain. Di percakapan ini, banyak poin yang akan diuji dan pemahaman yang benar hanya akan dicapai ketika satu poin sesuai dengan semua. Untuk menjelaskan bagaimana ini bisa terjadi, Gadamer harus memeriksa status ontologis dari bahasanya. Menurutnya *being* yang bisa dipahami adalah bahasa. Bahasa memiliki kemampuan untuk maju dan meyakinkan lawan bicaranya atas kebenaran-kebenaran yang ada didalamnya. Gadamer menyimpulkan bahwa hermeneutika dapat menyingkap dan menjamin kebenaran yang tidak bisa dilakukan dengan metode saintifik.³¹

Gadamer, walaupun menjadi tokoh yang cukup berpengaruh dalam kajian Hermeneutika, mendapatkan banyak kritikan dari ilmuan-ilmuan setelahnya, seperti E.D. Hirsch Jr. Yang mengatakan bahwa kevalidan sebuah interpretasi dapat didapatkan dengan mengikuti Hermeneutika tradisional. Juga Paul Ricoeur, Jacques Derrida, dan lain-lain. Kesimpulannya, Hermeneutika dalam bentuk apapun akan terus berlanjut selama manusia masih menggunakan bahasa untuk berkomunikasi.³²

Intinya Hermeneutika secara *general*, dalam aplikasinya sebagai metodologi interpretasi teks dilakukan dengan menggunakan setidaknya tiga alat: pertama, teks yang mencakup asal mula teks, mengapa teks diberi makna dan bagaimana teks dipahami. Kedua, mediator yang fungsinya adalah menjelaskan teks sehingga dapat lebih mudah dipahami, hal ini mencakup pola pikir mediator dan asumsi

³¹ Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, hal. 8

³² Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, hal. 9

terhadap audiens. Ketiga, audiens, yaitu yang kepadanya mediator menyampaikan teks.³³

2. *Hermeneutika dalam Islam*

Hermeneutika semakin dikenal luas masyarakat dalam wacana interpretasi. Kemudian para tokoh Islam mulai menginisiasi pengaplikasian Hermeneutika pada teks suci umat Islam yaitu al-Qur'an. Hal ini dilakukan bukan tanpa alasan, dengan semakin berkembangnya zaman dan semakin banyaknya permasalahan baru yang muncul, beberapa penafsiran ulama zaman dahulu ada yang tidak relevan dengan kondisi masyarakat saat ini. Maka ulama mulai menggunakan alternatif lain dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu dengan Hermeneutika. Penggunaan Hermeneutika dalam al-Qur'an menuai banyak respon baik positif maupun negatif.

Dalam hasil disertasi yang ditulis oleh Safrudin Eri Wibowo, disebutkan bahwa ada beberapa alasan beberapa ulama menentang penggunaan hermeneutika dalam Islam. Pertama, *'Ulūmul Qur'ān* dan Tafsir al-Qur'an sudah dianggap cukup memadai sehingga tidak dibutuhkan metode lain. Ilmu-ilmu ini telah dibangun secara metodologis untuk meminimalisir kesalahan-kesalahan dan kesewenangan dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Kedua, hermeneutika merupakan disiplin ilmu yang diadopsi dari Barat sehingga ia tidak bebas nilai. Nilai-nilai yang terkandung dalam hermeneutika dianggap dapat mencemari ilmu tafsir karena nilai-nilai tersebut tidak bisa diasumsikan inheren dengan Islam. Ketiga, penerapan Hermeneutika akan mendekonstruksi konsep wahyu yang telah mapan, merombak berbagai hukum syariat, menggunakan hermeneutika berarti mencurigai upaya kodifikasi yang

³³ Athoillah Islamy, "Gender Maistreaming in the Hermeneutics of Islamic Family Law" dalam *Albayyinah: Journal of Islamic Law* (IAIN Bone, Vol.4 no.1 2020) hal. 26

terjadi pada masa Usman dan meragukan pula pengukuhan sunah sebagai sumber hukum oleh Syafi'i, dan penggunaan hermeneutika merelatifkan semua bentuk penafsiran manusia.³⁴

Sedangkan respon positif datang dari pendukung hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an. Mereka mengajukan beberapa argumen terkait ini yaitu: pertama, terdapat cacat epistemik dalam menafsirkan al-Qur'an. Menurut mereka, tafsir konvensional kehilangan peran audiens dalam menafsirkan teks sehingga menghasilkan produk tafsir yang gagap saat merespon perubahan. Kedua, menegaskan historitas al-Qur'an. Keyakinan akan keabsolutan tafsir al-Qur'an menghalangi upaya mendekati al-Qur'an secara ilmiah. Maka al-Qur'an hendaknya didesakralisasi dengan menegaskan historisitas kitab suci ini. Jika langkah ini tidak dilakukan, maka al-Qur'an tidak akan bisa dipahami manusia. Ketiga, hermeneutika dapat mengungkap bahwa penafsiran manusia itu relatif. Keempat, Hermeneutika dapat membentuk hubungan antara teks, pembaca, dan penulis. Upaya ini dinilai mampu menghindari memaksakan kebenaran tafsir kelompok tertentu. Kelima, terlepas dari hermeneutika secara istilah formal adalah hal baru dalam tradisi keilmuan Islam, praktik hermeneutika telah lama dilakukan oleh umat Islam.³⁵

Tokoh Islam yang kemudian menggunakan Hermeneutika dan mengembangkannya sedemikian rupa untuk menginterpretasi ayat al-Qur'an di antaranya adalah Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Farid Esack, dan Hasan Hanafi.

Menurut Fazlur Rahman, Banyak penafsiran ulama ketika berupaya mengambil hukum dari al-Qur'an membuah hasil yang tidak memuaskan. menurut

³⁴ Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia* (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2017) hal. 397

³⁵ Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika*, hal. 396

Rahman, ini karena alat yang digunakan, yaitu *qiyas* bukanlah alat yang dapat menemukan hasil deduktif yang sempurna. Metode dalam menafsirkan al-Qur'an juga dianggap belum sempurna. Metode atomistik yang telah dilakukan pada umumnya, ditemukan banyak inkonsistensi antara kata satu dengan yang lain dalam al-Qur'an, hal ini terjadi karena penafsir lalai dalam memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan.³⁶

Maka Fazlu Rahman dengan *concern* tersebut, menggagas sebuah teori dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu teori *Double Movement*. *Movement* pertama adalah melihat al-Qur'an dari sisi spesifiknya kemudian diambil prinsip-prinsip, nilai, dan tujuan yang berjangka luas dari poin spesifik yang telah didapat. Kemudian *movement* kedua dari pandangan umum yang telah didapatkan sebelumnya diaplikasikan pada konteks saat ini sehingga didapatkan poin spesifik yang relevan untuk masa kini yang konkrit dengan keadaan sosio-historisnya sendiri.³⁷

Nasr Hamid Abu Zayd, dalam menggunakan Hermeneutika terinspirasi dari karya Ibn Arabi yang berjudul *al-Futūḥāt al-Makiyyah* dimana di dalamnya ia menemukan terjemahan istilah takwil yang akurat. Kemudian ia mengaitkan istilah ini dengan hermeneutika modern setelah ia menemukan ada kesamaan antara kutipan dalam karya Ibn Arabi dan perkataannya yang berbunyi : *the world between the reader and the text.*" Dunia antara pembaca dan teks. Menurut abu Zayd, teks secara dirinya sendiri tidak bisa melahirkan pelajaran, pengetahuan, dan kebudayaan yang merupakan komponen peradaban. Teks yang menghasilkan hal-hal tersebut lahir karena adanya relasi dialektik antara manusia dan teks. Dari relasi inilah hadir pengetahuan yang membentuk peradaban. Dalam konteks

³⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) hal. 2-3

³⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 7

Islam, teks yang dimaksud adalah al-Qur'an yang interaksi antaranya dengan pembaca menghasilkan pengetahuan yang membangun peradaban Islam.³⁸

Pemikiran tentang menafsirkan al-Qur'an yang banyak digunakan sebelumnya menggunakan pemikiran agamis yaitu menjadikan *speaker of text* yaitu Tuhan sebagai fokus dan garis *start* penafsiran, problem dari pemikiran seperti ini adalah ia memulai dari ide-ide yang berasal dari doktrin-doktrin tentang keTuhanan, manusia, dan relasi antara keduanya yang didapatkan dari madzhab tertentu sehingga teks yang ditafsirkan akan digunakan untuk bersuara akan ide-ide dan doktrin yang telah dipercayai. Maka dalam hermeneutikanya, Abu Zayd menjadikan audiens yaitu manusia beserta seluruh keadaan sosio-historisnya sebagai titik awal dan akhir dalam upayanya menafsirkan teks.³⁹

Muhammad Syahrur, dalam melakukan kajian keislamannya, merasa bahwa kajian Islam selama ini kurang memberikan hasil yang memuaskan dan tidak ada teori-teori baru yang ditemukan. Menurutnya, ia terlalu terjebak dalam kungkungan literatur-literatur klasik yang cenderung memandang Islam sebagai akidah saja dalam bentuk pemikiran, kalam, dan fikih. Implikasinya dari itu, pemikiran Islam menjadi stagnan karena sudah dianggap final. Menurut Syahrur, al-Qur'an itu teksnya tetap, akan tetapi kandungan makna teks selalu dinamis untuk ditafsirkan. Maka perlu untuk kita menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an sesuai perkembangan dan interaksi antar generasi dan mendobrak kejumudan al-Qur'an.⁴⁰

³⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse* (New York: Yale University Press, 2018) hal. 14

³⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse*, hal. 232

⁴⁰ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Alqur'an Madzhab Yogya* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003) hal. 124

Metodologi yang ia pakai dalam upayanya menafsirkan ulang ayat al-Qur'an adalah dengan menganut prinsip-prinsip sebagai berikut: pertama, bahasa merupakan sebuah sistem yang memiliki aturan-aturannya, kedua, bahasa merupakan fenomena sosiologis sehingga konstruksi bahasa tertentu sangat terhubung dengan konteks dimana bahasa disampaikan atau dituturkan. Ketiga, adanya keterikatan antara bahasa dan pemikiran.⁴¹

Mengenai pengembangan wacana dalam studi al-Qur'an, Farid Esack melakukan analisis terhadap perkembangan pemahaman al-Qur'an yang dibagi menjadi tiga; pertama, mereproduksi tafsir klasik untuk diterapkan pada konteks saat ini, mengambil pemahaman tradisional secara kritis dan selektif dan berusaha menafsirkan sendiri al-Qur'an berdasarkan teks, konteks teks dan konteks keadaan sosial untuk mendapatkan tafsir yang relevan bagi generasi muslim saat ini. Farid Esack memilih pilihan ketiga yaitu menafsirkan sendiri al-Qur'an tentunya dengan metode tertentu yang nantinya akan disebut dengan Hermeneutika Liberatif.⁴²

Hermeneutika Liberatif menggunakan tiga elemen yang diperhatikan dalam menginterpretasi teks yaitu teks dan penulisnya, penafsir, dan pergerakan penafsirannya. Esack juga mengelaborasi teori *regressive-progressive* Arkoun dan *Double Movement* Fazlur Rahman dalam teori hermeneutikanya⁴³

⁴¹ Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika Alqur'an Madzhab Yogya*, hal. 126

⁴² Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (London, Oneworld, 1997) hal. 50 dalam Erik Sabti Rahmawati, "Spirit of Liberation and Justice in Farid Esack's Hermeneutics of *Al-Qur'an*" dalam *Ulumuna: Journal of Islamic Studies (IAIN Mataram)*, Vol.20, No. 1, 2016) hal. 153

⁴³ Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberation, and Pluralism* hal. 50 dalam Erik Sabti Rahmawati, "Spirit of Liberation", hal.. 154-156

Seperti Farid Esack yang memiliki kecenderungan pada aksi dan perubahan sosial dalam masyarakat Islam, Hasan Hanafi juga memformulasikan hermeneutikanya dalam menafsirkan al-Qur'an. Ia menggunakan empat komposisi di dalamnya yaitu *ushul fiqh*, Fenomenologi, Marxis dan Hermeneutika. Ia ingin memunculkan tafsir revolusioner yang dapat digunakan umat Islam dalam menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan yang banyak menjadi masalah umat Muslim saat ini.⁴⁴

Demikian cendekiawan muslim mengadopsi hermeneutika kemudian mengembangkan dan memformulasikan model hermeneutikanya masing-masing. dalam upaya mereka menjawab problematika penafsiran al-Qur'an yang dianggap stagnan dan diam di tempat sehingga tidak lagi dapat menghasilkan pengetahuan progresif yang dapat menjawab permasalahan yang semakin ke sini semakin kompleks.

3. *Metode Hermeneutika Tawhid*

a. Paradigma Tawhid

Hermeneutika sudah banyak digunakan para Ulama modern untuk menghadirkan makna al-Qur'an yang lebih baik yang dapat menyelesaikan masalah zaman sekarang dalam berbagai aspek.

Demi mewujudkan Islam yang lebih baik juga, Amina Wadud sama seperti tokoh yang telah penulis sebut sebelumnya, menggunakan Hermeneutika dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Wadud meneliti ayat al-Qur'an khususnya pada ayat-ayat gender yang penafsirannya

⁴⁴ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002) hal. 8-9 dalam Muhammad Aji Nugroho, "Hermeneutika al-*Al-Qur'an* Hasan Hanafi; Merefleksikan Teks pada Realitas Sosial dalam Konteks Kekinian" dalam *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* (Vol. 1 No. 2, 2016) hal. 196

dinilai problematis dengan menggunakan Hermeneutika model Amina Wadud yang disebut Hermeneutika Tawhid. Model ini dinamakan Hermeneutika Tawhid karena beliau menggunakan Paradigma Tawhid dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an bermuatan gender. Paradigma tawhid adalah prinsip teoretikal yang menjadi fondasi bahwa Islam adalah agama yang tidak menindas perempuan.⁴⁵

Kata tauhid secara bahasa adalah *masdar* dari kata kerja *wahhada yuwahhidu* yang artinya menjadikan sesuatu hanya satu. Tauhid merupakan hal yang mendasar dan penting dalam memahami Islam sebagai akidah. Dalam sejarah dicatat bahwa Nabi Muhammad masa dakwah Nabi Muhammad diisi ajaran tentang tauhid. Tauhid adalah kesadaran yang menyatukan segala sesuatu yang berbeda lalu bercerai-berai lalu dengan tauhid akan timbul kesadaran tentang yang Maha Satu. Allah satu dalam apapun dan tidak ada yang menyamai. *He's the only one up there.*⁴⁶

Menurut Wadud, Prinsip tawhid adalah fondasi agama Islam, tidak hanya dalam kaitannya secara teologis, atau sebagai prinsip berjalannya alam semesta secara harmonis, namun ia juga dapat dijadikan sebuah prinsip etis yang diterapkan pada hubungan manusia dalam ranah sosial dan politik. Menerapkan prinsip tawhid ini, bahwa manusia seluruhnya merupakan sebuah kesatuan komunitas yang tidak membedakan ras, kelas, gender, tradisi keagamaan, kewarganegaraan, dan lain sebagainya karena seperti yang disebut dalam al-Qur'an 49:13 bahwa yang membedakan manusia satu yang lain hanyalah taqwa.⁴⁷

Dengan menggunakan prinsip tawhid, berarti kita menerima bahwa kesatuan Allahlah yang membentuk segala

⁴⁵ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2006) hal. 24

⁴⁶ Suhadi dan Faizatul Mabruroh, *Tauhid dan Fisika: Kenyataan Fisika dalam Kesadaran Tauhid* (Jakarta: Prenada, 2020) hal. 23-24

⁴⁷ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, hal. 28-30

sistem dalam Islam secara terorganisir. Karena seluruh makhluk berada di bawah naungan Allah yang satu ini, termasuk perempuan dan laki-laki, berada dalam posisi yang sama sebagai manusia, hubungan keduanya bukanlah hubungan vertikal tetapi horizontal. Hubungan vertikal hanya terjadi pada manusia dan Allah. Karena keduanya adalah setara dan sama-sama penting maka tidak ada yang lebih utama daripada yang lain karena hubungan keduanya adalah hubungan resiprokal. Jika manusia seluruhnya setara, independen, saling membutuhkan satu sama lain maka masing-masing gender memiliki potensi untuk menjalankan berbagai macam kegiatan sosial, agama, politik, dan ekonomi.⁴⁸

Amina Wadud juga mempertimbangkan *prior text* dalam menerapkan hermeneutikanya. Peran *prior text* dalam analisa ayat al-Qur'an menurut Wadud adalah untuk melengkapi perspektif dan hasil penafsiran karena *prior text* akan menunjukkan sisi individual dari penafsiran. Hal ini untuk mencegah seseorang dengan *prior text dan world-view* tertentu mengklaim bahwa hanya penafsirannya yang sah untuk dianut umat Islam seluruhnya, sehingga pembaca dengan konteks yang berbeda tidak dapat menjalin hubungan mereka sendiri dengan teks al-Qur'an.⁴⁹

Untuk mencapai tujuan turunnya al-Qur'an pada manusia yaitu sebagai alat pedoman tindakan manusia dalam masyarakat, masing-masing masyarakat dengan konteks berbeda-beda harus mengerti prinsip-prinsip fundamental al-Qur'an yang langgeng dan tidak berubah, lalu mengimplementasikan prinsip itu ke konteks mereka sendiri. Berarti, bukan teks dan prinsipnya yang berubah,

⁴⁸ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*. hal. 168

⁴⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York, Oxford University Press, 1999) hal.. 5

tetapi refleksi atas teks itulah yang berbeda antara komunitas masyarakat satu dengan yang lain.⁵⁰

b. Prinsip Hermeneutika Tawhid

Model Hermeneutika yang dipakai Amina Wadud adalah model yang menimbang teks yang dikaji dalam tiga aspek: pertama, konteks dalam bagaimana teks ditulis. Dalam kasus ini, berarti teksnya adalah al-Qur'an dan bagaimana ia diturunkan pada manusia. Kedua, komposisi gramatika teks. Ketiga, teks secara keseluruhan, *weltanschauung* atau *world-view* dari teks itu.⁵¹

Amina Wadud juga mengatakan setiap ayat harus diperhatikan dan dianalisa dalam beberapa poin yaitu:

*in its context; 2. in the context of discussions on similar topics in the Qur'an; 3. in the light of similar language and syntactical structures used elsewhere in the Qur'an; 4. in the light of overriding Qur'anic principles; and 5. within the context of the Qur'anic Weltanschauung, or world-view*⁵².

Dalam melakukan penafsirannya, Amina Wadud pertama-tama melakukan kajian linguistik ayat, mengupas makna setiap lafaz lalu mengkajinya dengan posisi sintaksisnya. Setelah itu, makna teks dicari maknanya dalam konteks gramatikanya terlebih dahulu. Jadi, konteks pertama yang dicari adalah konteks teks. Tidak cukup untuk mengkaji secara teks dan konteks teks, Wadud kemudian melakukan kajian intertekstual dengan mencari lafaz yang memiliki makna serupa di dalam al-Qur'an lalu ditrack apa persamaan dan perbedaan lafaz yang memiliki makna serupa ini agar didapatkan makna yang lebih komprehensif dan inklusif. Hermeneutika Wadud salah satunya terinspirasi dari *Double Movement* Fazlu Rahman, maka ketika menafsirkan ayat, ia juga berusaha mendapatkan

⁵⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 5

⁵¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 3

⁵² Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 3

konteks partikular ayat yang nilainya berlaku pada masa turunnya ayat, dan konteks universal ayat yang nilainya berlaku secara *timeless*. Konteks universal ayat tidak serta merta dilakukan secara bebas tanpa prinsip apapun, tetapi ia harus didasarkan pada prinsip-prinsip yang ada di dalam al-Qur'an berupa nilai-nilai yang diajarkan di al-Qur'an misalnya prinsip keadilan dan prinsip menjauhi mudharat dan bukan prinsip kezaliman dan bukan juga prinsip ketidakjujuran karena *there's no way* Islam dan al-Qur'an mengajarkan itu. Prinsip-prinsip universal al-Qur'an ini juga didapat dari *Weltanschauung* al-Qur'an. Maka dilakukan juga telaah *Weltanschauung* al-Qur'an yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan.

BAB IV

Aplikasi Hermeneutika Tawhid Amina Wadud pada *Qiwāmah*

Pada bab sebelumnya, telah dibahas bagaimana metode Hermeneutika Tawhid bekerja, kemudian dalam bab ini, metode tersebut akan diaplikasikan pada *Qiwāmah* dalam ayat 34 surat an-Nisa' yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ

A. Tinjauan Linguistik

1. *Bi* dan *Arrijālu*

Sebagaimana pembahasan *Qiwāmah* yang sudah dipaparkan dalam bab dua, *Qiwāmah* dalam surat an-Nisa' ayat 34, *Qiwāmah* dalam pandangan Mufasir adalah sebuah tanggungjawab yang dibebankan kepada seseorang atas orang lain yang dalam menjalankan tanggungjawab itu penanggungjawab harus memimpin, mendidik, memelihara, menjaga, memperhatikan, menguasai dengan memberi perintah dan larangan. Dalam ayat ini, tanggungjawabnya dibebankan pada laki-laki dan objeknya adalah perempuan. Penafsiran seperti ini, sering disebut timpang gender karena meletakkan posisi perempuan di bawah laki-laki yang mana mereka digambarkan tidak mempunyai kuasa atas dirinya sendiri dan harus ada di bawah kontrol laki-laki.

Pertama-pertama, Wadud melihat ayat dengan segi bahasa terlebih dahulu. Kata *bi* dalam ayat ini mengimplikasikan bahwa yang disebut sebelum *bi* ditentukan oleh apa yang datang setelah *bi*. adanya *bi* ini menambahkan makna dalam ayat tadi dengan tambahan '*on the basis of*' jadi yang datang sebelum *bi* adalah *on the basis of* yang setelah *bi*. jadi ayat ini mengimplikasikan sebuah proposisi bersyarat. Dengan mengaplikasikannya pada ayat in berarti laki-laki adalah lebih *qawwām* dari perempuan hanya jika dua syarat dipenuhi, syarat pertama adalah preferensi atau *faḍl* dan syarat

kedua adalah mereka memberikan dukungan pada perempuan dalam segala hal. Jika salah satu atau kedua syarat tidak terlaksana, maka laki-laki tidak *qawwām* atas perempuan.¹

Tambahan dari Faqihudin, Mengenai makna ‘*Arrijālu*’ dalam ayat tersebut tidak bermakna eksklusif bagi laki-laki. Karena kata *arrijālu* juga dipakai di ayat-ayat lain dalam al-Qur’an, seperti *رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ* (9:108), *فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا* (24:37), dan *مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ* (33:23). Dalam ayat-ayat tersebut *rijāl* tidak dimaknai eksklusif hanya untuk laki-laki, walaupun diartikan sebagai laki-laki pun, itu hanya sekedar contoh saja, pengaplikasiannya merata pada seluruh Muslim.²

Jadi, *bi* dalam ayat ini mengimplikasikan adanya syarat dalam pemberian *Qiwāmah* laki-laki atas perempuan. Terkait *arrijālu*, Amina Wadud tidak medeskripsikan secara spesifik makna *arrijālu* dalam ayat 34 surat an-Nisa’, ia hanya mengatakan bahwa *jama’ mudhakkar* dalam al-Qur’an dipakai secara general untuk semua gender. Makna *arrijālu* menurut Abdul Kodir *rijāl* tidak dimaknai eksklusif hanya untuk laki-laki.

2. Telaah Term Serupa

Amina Wadud memperhatikan bahwa beberapa ayat dalam al-Qur’an yang sering digunakan sebagai legitimasi atas klaim kesuperioran laki-laki atas perempuan mengandung dua term *darajah* dan *faḍalah*.³ sebelum mengupas makna *faḍalah* dalam ayat 34 surat an-Nisa’, diperlukan telaah term serupa agar bisa dipetakan perbedaan makna dari kedua term.

¹ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999) hal. 70

² Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalāh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021) hal. 380-381

³ Amina Wadud, *Qur’an and Woman*, hal. 65

Pertama, *darajah* yang secara bahasa diartikan sebagai langkah, tingkatan, dan level. *Darajah* diaplikasikan kepada hal-hal yang menyangkut tingkatan antar manusia di muka bumi ini, juga tingkatan antara yang di muka bumi ini dengan akhirat, dan tingkatan antara surga dan neraka.⁴

Seseorang atau sebuah kelompok bisa mendapatkan *darajah* yang tidak didapat oleh orang lain atau kelompok lain. Dalam al-Qur'an sering disebutkan bahwa seseorang yang melakukan amal baik tanpa dispesifikkan apa amalannya, namun ada kalanya dispesifikkan misalnya ketika seseorang mengorbankan harta dan dirinya di jalan Allah "Allah melebihkan derajat orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk (tidak ikut berperang tanpa halangan" (4: 95) atau saat melakukan hijrah "Orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah, dengan harta dan jiwa mereka, adalah lebih tinggi derajatnya di sisi Allah" (9:20) seseorang bisa mendapatkan *darajah*.⁵ Thabathaba'i dalam menafsirkan darajah dalam 4:95 dengan *al-manzilah ba'da al-manzilah* yang berarti tingkatan seperti tingkatan tangga yang ada lagi dan lagi di atasnya.⁶

Terkait dengan *darajah* yang didapatkan karena melakukan sesuatu, al-Qur'an juga menentukan beberapa poin yang menjadi evaluasi. Pertama, bahwa segala sesuatu yang dikerjakan berdasarkan takwa akan lebih *bervalue*. Kedua, kepada laki-laki ganjaran atas apa yang dilakukannya dan kepada perempuan ganjarannya atas apa yang dilakukannya "Dan janganlah kamu iri hati terhadap karunia yang telah dilebihkan Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. (Karena) bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan ada bagian dari apa yang mereka usahakan. " (4:32). Sesuatu yang dilakukan mungkin saja berbeda, tetapi

⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 65

⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 66

⁶ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mīzān Fi Tafsīr Al-Al-Qur'an*, (t.t, 1991) Jilid 5, hal. 46

keduanya tetap dikompensasi sesuai dengan apa yang dilakukan. Jadi, perbedaan pekerjaan antara laki-laki dan perempuan pada setiap konteks sosial yang berbeda pun mendapatkan ganjaran yang prinsipnya sama, mendapatkan ganjaran atas apa yang dilakukan.⁷

Sedangkan *darajah* yang diberikan oleh Allah, Didasarkan pada ayat “Allah akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat.” (58:11) dan “Kami angkat derajat orang yang Kami kehendaki; dan di atas setiap orang yang berpengetahuan ada yang lebih mengetahui” (12:76) yang dilihat dari keilmuan seseorang yang kemudian Allah lanjutkan dengan menaikkan derajat mereka yang Dia kehendaki.⁸

Adapula perbedaan *darajah* secara ekonomi dan sosial. Didasarkan pada al-Qur’an “Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami lah yang menentukan penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat memanfaatkan sebagian yang lain. Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan.” (43:32) . namun menurut Wadud, ayat ini dengan jelas menunjukkan bahwa ‘kekayaan’ sebenarnya bukanlah karakteristik yang mengangkat seseorang tetapi ‘kekayaan’ yang dimaksud di sini adalah perbedaan fungsional seseorang dalam dunia umat manusia dan yang dinilai tinggi oleh masyarakat.⁹

Kemudian, dalam konteks problematika gender, kita perlu membahas satu ayat yang membedakan *darajah* antara laki-laki dan perempuan yaitu al-Baqarah ayat 228.

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 66

⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 68

⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 68

“ Dan mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami mempunyai kelebihan di atas mereka. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana”.

Menurut Fawkiyah Ibrahim Sherbini, *darajah* dalam ayat ini ditafsirkan sebagai bentuk perlindungan, kewalian, kepedulian, pemberi instruksi dan kepemimpinan. Meskipun begitu, dalam praktiknya ia harus dilakukan dengan batas wajar untuk mengatur urusan rumah tangga. Peraturan seperti ini juga bukan berarti suami lebih superior dari istri sehingga suami bisa menindas istri. Keduanya harus hidup dengan saling melengkapi dan saling bersolidaritas.¹⁰ Sherbini menafsirkan *darajah* di sini dengan dikaitkan dengan *Qiwamah* dalam an-Nisa’ ayat 34 dengan penafsiran yang tidak jauh berbeda dengan mufasir kontemporer.

Sedangkan menurut Wadud, ayat ini dalam sisi tekstual, dimaknai sebagai kelebihan hak laki-laki atas perempuan. Namun dalam mengaplikasikannya pada zaman sekarang yang persamaan hak antara laki-laki dan perempuan banyak disepakati secara konvensional sebagai setara, maka bisa dikatakan hak dan tanggungjawab laki-laki dan perempuan setara. Ayat tersebut mengandung sebuah batasan-batasan yang partikular dan tidak memiliki perspektif universal dalam permasalahan ini, maka tidak bersifat absolut yang berarti bisa diadaptasikan sesuai kesepakatan masyarakat dalam segala waktu dan tempat.¹¹

Term kedua, adalah *faḍalah* yang sering ditangkap sebagai sinonim *darajah*. Namun jika *darajah* dimaknai sebagai level, Amina Wadud menerjemahkan *faḍalah* dengan

¹⁰ Fawkiyah Ibrahim Sherbini, *Taysir at-Tafsir* (Cairo: Maktabah al-Iman li at-Tiba’ah wa al-Nashr wa al-Tawzi’, 2008) Vol.1 and 2 hal. 264 dalam Mohamed Saleck Mohamed Val, “Rethinking the Qiwamah: A Qur’ano-Centric Evaluation of Modern Women Exegetes’ Perspective” dalam *al-Bayan Journal* (University of Malaysia, Vol. 11 No. 2, 2013) hal. 66

¹¹ Amina Wadud, *Qur’an and Woman*, hal. 69

preferensi.¹² *Faḍalah* Dalam al-Qur'an disebutkan beberapa kali seperti ketika Allah memberi preferensi pada umat manusia dibanding makhluknya yang lain: "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna" (17:70). Terkadang, sebuah kelompok diberi preferensi dibandingkan kelompok yang lain, beberapa nabi juga ada yang diberi preferensi di atas nabi lain "Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian mereka dari sebagian yang lain." (2:253), "dan Ismail, Alyasa', Yunus, dan Lut. Masing-masing Kami lebihkan (derajatnya) di atas umat lain (pada masanya)"(6:86), dan "Dan Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang di langit dan di bumi. Dan sungguh, Kami telah memberikan kelebihan kepada sebagian nabi-nabi atas sebagian (yang lain), dan Kami berikan Zabur kepada Dawud." (17:55). Namun Wadud mengatakan, preferensi tersebut tidak absolut. Misalnya walaupun al-Qur'an menyebutkan bahwa sebagian nabi diberi preferensi atas sebagian yang lain, ada juga *statement* dalam ayat al-Qur'an yang lain yang mengatakan bahwa tidak ada perbedaan di antara mereka "(Mereka berkata): "Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya." Dan mereka berkata, "Kami dengar dan kami taat."(2: 285). Hal ini menunjukkan bahwa preferensi dalam al-Qur'an bersifat relatif.¹³

Tidak banyak mufasir yang secara detail membahas *darajah faḍalah* dalam kaitannya dengan ayat-ayat gender dalam al-Qur'an, bahkan mufasir perempuan sekalipun, seperti Kariman Hamzah, menafsirkan *faḍalah* sama seperti tafsir-tafsir terdahulu. Ia menginterpretasikannya dengan kelebihan laki-laki atas perempuan karena laki-laki bekerja di luar dan memiliki

¹² Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 64

¹³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 69

tugas untuk menyediakan kebutuhan perempuan.¹⁴ *That's it*. Ia tidak menyebutkan apa keutamaannya tetapi lebih ke penyebab keutamaannya yang sebenarnya bersifat konversif bukan natural.

Wadud menambahkan, Terkait dengan fungsi diberikannya *faḍalah*, sama seperti *darajah*, *faḍalah* juga diberikan oleh Allah kepada manusia sebagai ujian atas orang yang diberi. Perbedaannya dengan *darajah* adalah *faḍalah* tidak bisa didapatkan dengan mengerjakan sebuah amal perbuatan khusus, tetapi *faḍalah* hanya diberikan oleh Allah kepada siapa saja yang Dia kehendaki dengan bentuk yang Dia kehendaki. Selain Allah tidak bisa memberikan *faḍl* dan tidak bisa menentukan siapa yang menerimanya, karena selainnya hanyalah sekedar penerima *faḍl*nya.¹⁵

3. *Faḍala* dan *Ba'ḍuhum ba'd*

Untuk mengetahui apakah kelebihan sebagian laki-laki dari sebagian perempuan yang menjadi persyaratan *Qiwāmah* laki-laki atas perempuan, diperlukan telaah atas *faḍala* dalam ayat 34 surat An-Nisa' mengatakan bahwa posisi antara laki-laki dan perempuan adalah apa yang Allah beri preferensi. Pertanyaannya adalah *faḍl* dalam bentuk apakah yang diberikan Allah kepada laki-laki? Jika yang berkaitan dengan harta benda materi, dalam al-Qur'an hanya ada satu penentu harta laki-laki di atas harta perempuan dengan merujuk pada harta warisan, dalam satu keluarga, laki-laki mendapat harta warisan lebih banyak dua kali lipat dari perempuan “ Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan.” (4:7). Namun

¹⁴ Fatma Kariman Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marjan fi Tafsir al-Qur'an*, 1st ed, vol 1 (Cairo: Maktabah al-Shouruk al-Dawliyah, 2010) hal. 196 dalam Mohamed Saleck Mohamed Val, “Rethinking the Qiwamah: A Qur'ano-Centric Evaluation of Modern Women Exegetes' Perspective”, hal. 68

¹⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 69

hal ini tidak bisa menjadi parameter absolut, karena tidak bisa digeneralisasi dengan pembagian harta waris ini harta laki-laki akan selalu lebih banyak dari perempuan karena setiap keluarga mempunyai jumlah harta waris yang berbeda sehingga banyak dan sedikitnya harta warisan ditentukan dari jumlah keseluruhan harta waris keluarga masing-masing. Jadi sangat mungkin seorang laki-laki dalam suatu keluarga, walaupun mendapat bagian lebih banyak secara persentase tetapi dalam jumlah tidak mendapatkan lebih banyak dari perempuan dari keluarga lain yang mendapat persentase warisan lebih sedikit.¹⁶ Jadi, jika keutamaan laki-laki atas perempuan adalah harta, yang merujuk pada ayat pembagian harta waris dalam al-Qur'an, maka tidak semua laki-laki mempunyai harta yang lebih banyak dari perempuan, yang berarti laki-laki tidak selamanya qawwam atas perempuan mengingat syaratnya tidak terpenuhi. Namun kemudian, jika kita melihat keadaan sosial sekarang misalnya di sebagian daerah di bumi ini, di mana perempuan banyak yang memiliki pendapatan lebih sedikit karena masih adanya diskriminasi gaji, maka laki-laki *qawwām* atas perempuan. Tetapi sekali lagi, ini kembali lagi ke masing-masing keadaan individu karena setiap individu mengalami pengalaman yang berbeda.

Pandangan Wadud atas apa kelebihan laki-laki atau *faḍl* laki-laki yang diberikan Allah berbeda dengan pandangan atas kelebihan laki-laki menurut mufasir-mufasir terdahulu, seperti yang telah peneliti paparkan di bab dua, misalnya *Qiwāmah* menurut Fakhrurrazi adalah laki-laki sebagai pengatur adab perempuan dan sebagai wali yang mengambil alih urusan perempuan, karena Allah menjadikan laki-laki pemimpin atas perempuan dan penentu hukum atasnya karena laki-laki lebih utama dari perempuan merujuk pada firman Allah *bima fadh'alallahu ba'ḍuhum 'alā ba'ḍ.*¹⁷ Atau pandangan Ibnu

¹⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 70

¹⁷ Muhammad bin Umar Fakhrurrazi, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Beirut: Dar Ihya'i al-Turats al-Arabi, 1420 H) Jilid 10, hal. 70-71

Katsir yang mengatakan bahwa *Qiwāmah* dilakukan karena laki-laki lebih unggul dan lebih ‘*khair*’ daripada perempuan.¹⁸ Pandangan-pandangan seperti ini mengimplikasikan bahwa laki-laki selamanya akan lebih baik daripada perempuan. Maka Allah memberi preferensi kepada laki-laki atas perempuan secara absolut.

Terkait dengan penafsiran seperti ini, di mana ayat ditafsirkan sebagai preferensi Allah kepada laki-laki atas perempuan secara absolut. Mereka mengatakan bahwa laki-laki memang diciptakan Allah sebagai makhluk yang superior dari perempuan dalam kekuatan fisik dan akal, Amina wadud menolak penafsiran seperti ini karena pertama, penafsiran tersebut tidak terjamin karena tidak ada referensi dalam al-Qur’an yang menyebutkan bahwa kapasitas fisik dan intelektual laki-laki lebih unggul daripada perempuan. Kedua, penafsiran seperti ini tidak konsisten dengan ajaran Islam yang lain.¹⁹

Selain itu, menurut Amina Wadud preferensi atau *faḍl* dalam ayat ini tidak absolut karena ayat tidak menyebutkan secara general menggunakan jamak laki-laki atas jamak perempuan, redaksi al-Qur’an menggunakan kata *ba’d* setelahnya yang berarti sebagian. Sebagian yang lain lebih diutamakan dari sebagian yang lain, bukan seluruh laki-laki diutamakan dari seluruh perempuan. Maka hukum preferensi Allah atas laki-laki dalam hal ini tidak absolut, tetapi bersyarat dengan syarat-syarat yang telah disebutkan.²⁰

Amina Wadud juga menerapkan prinsip pemaknaan kata ganti maskulin dalam penafsirannya atas al-Qur’an:

“On purely grammatical grounds, I extend the meaning of verses which use the masculine plural form to apply equally to females. Men and women are meaningful to each other. When the Qur’an says ‘ba’du-

¹⁸ Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmīyah, 1419 H) Jilid 2, hal. 455

¹⁹ Amina Wadud, *Qur’an and Woman* hal. 70

²⁰ Amina Wadud, *Qur’an and Woman* hal. 71

kum min ba'd (you proceed from each other)', it means the male and the female are of the same human status".²¹

Ketika mengkaji ayat dari gramatika bahasanya, ketika menemukan ayat yang menggunakan kata ganti berupa *jama' mudhakkar*, Amina Wadud memperluas makna ayat menjadi tidak hanya fokus pada makna laki-laki saja tetapi secara umum mencakup perempuan. Kalimat *ba'duhum min ba'd* atau *ba'dukum min ba'd* juga mengimplikasikan bahwa perempuan dan laki-laki statusnya sama sebagai manusia karena adanya hubungan ketersalingan.

Faqihudin dengan pembacaan *mubādalāh* nya atas ayat-ayat gender memiliki pandangan yang serupa dengan Amina Wadud, di mana *Qiwāmah* dalam ayat tersebut tidak mutlak diberikan hanya pada jenis kelamin tertentu, tetapi ia ditentukan oleh keutamaan yang dimiliki dalam konteks ini, harta. Adapun alasan ditulisnya laki-laki dalam ayat tersebut adalah laki-laki lah yang memiliki harta dan mampu menafkahi pada kondisi riil saat ayat diturunkan. Jadi secara praktis, bisa suami yang mencari nafkah bisa juga istri atau bisa keduanya walaupun tentu saja, kondisi perempuan perlu diperhatikan karena mereka memiliki amanah reproduksi yang tidak dimiliki laki-laki sehingga tuntutan nafkah didahulukan dan lebih ditekankan kepada laki-laki, atau jika kita menggunakan istilah Wadud laki-laki lebih diberi preferensi untuk menafkahi.²²

Jadi, *faḍala* dalam ayat ini adalah preferensi Allah kepada laki-laki untuk menjadi *qawwām* atas perempuan, dalam skenario ideal kehidupan bermasyarakat. Tetapi kemudian, jika ada hal-hal yang tidak memungkinkan atau jika laki-laki tidak memenuhi syarat, maka boleh diubah karena adanya kata *bi* yang mengindikasikan adanya syarat untuk *Qiwāmah* laki-laki. Lalu *ba'duhum ba'd* dalam ayat juga dengan jelas mengindikasikan sebagian laki-laki atas sebagian

²¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 9

²² Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh* hal. 381

perempuan yang lain, buka semua laki-laki atas semua perempuan, jadi sebenarnya al-Qur'an juga mengafirmasi kefleksibelan hukum atas *Qiwāmah*. Dengan indikasi-indikasi bahasa di atas, Amina Wadud menyimpulkan bahwa *Qiwāmah* bersifat fleksibel sesuai keadaan masing-masing individu atas instansi.

B. Konteks Sosial Partikular

Konteks sosial partikular yaitu bagaimana ayat diturunkan di sebuah kondisi sosial masyarakat pada waktu dan tempat tertentu. Dalam menganalisa teks dalam konteksnya, Amina mengambil teori Fazlur Rahman yang mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan pada waktu dan kondisi yang partikular dalam sejarah, diaplikasikan hanya pada situasi partikular tersebut. Namun, pesan yang terdapat dalam ayat tersebut tidak hanya berlaku pada kejadian partikular itu. Pembaca harus mengerti bagaimana hubungan ayat al-Qur'an dengan waktu dan kejadian yang melatarbelakangi ayat tersebut untuk mendapatkan makna yang benar dari ayat tersebut.²³ Maka *Qiwāmah* dalam penafsiran klasik dikontekskan pada waktu dan tempat yang partikular sehingga pengaplikasiannya juga pada tempat dan waktu partikular tersebut.

Konteks partikular ayat 34 surat an-Nisa', berarti bagaimana konteks masyarakat ketika ayat diturunkan yang menghasilkan penafsiran atas *Qiwāmah*, sebelumnya kita perlu menggali bagaimana ayat ini diturunkan melalui asbabunnuzul ayat. Dalam *Mafātīh al-Ghaib* disebutkan *sababunnuzūl* dari ayat ini adalah suatu hari para wanita membicarakan harta warisan laki-laki yang lebih banyak daripada perempuan. Maka Allah menyebutkan di ayat ini bahwa alasan harta warisan laki-laki lebih banyak dari perempuan adalah laki-laki adalah *qawwāmūna 'alā an-nisā'*.²⁴

Dalam riwayat lain dikatakan *sababunnuzūl* ayat ini. Ayat ini turun kepada anak perempuan dari Muhammad bin

²³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 4

²⁴ Muhammad bin Umar Fakhrrrazi, *Mafātīh al-Ghaib*, hal. 70

Sulah dan istrinya Sa'd bin Robi' salah satu pimpinan kaum *Anṣar*. kejadiannya adalah si suami memukulnya lalu istri pergi ke Rasul SAW dan mengadukan permasalahannya, bahwa suaminya memukulnya dan pukulan itu membekas di wajahnya. Maka Rasul SAW berkata: menghindarlah darinya kemudian Nabi berkata bersabarlah hingga dia sadar. Maka turunlah ayat ini *arrijālu qawwāmuna ala nisa'* Kemudian ketika ayat ini diturunkan Nabi SAW bersabda: Kita menghendaki sesuatu dan Allah juga menghendaki sesuatu, dan yang dikehendaki Allah lah yang baik.²⁵ di sumber lain disebutkan bahwa setelah kejadian itu ia dan ayahnya mendatangi Nabi, lalu Nabi menyuruhnya untuk memukul suaminya seperti yang ia lakukan padanya, kemudian turunlah ayat yang mengandung hukum bahwa diperbolehkan untuk suami untuk mendidik istrinya, maka Nabi memanggil mereka dan membatalkan hukum yang pertama.²⁶

Sababunnuzūl yang lain datang dari hadis. Hadis Abu Hurairah mengatakan bahwa Rasulullah SAW bersabda: Sebaik-baik wanita adalah yang jika kau melihatnya, kau akan merasa senang, jika kau memerintahnya, ia menaatimu, jika kau sedang tidak ada di sisinya, maka ia akan menjagamu dengan harta dan dirinya, lalu membaca ayat ini: *arrijālu qawwāmūna 'alā an-nisā'* hingga akhir ayat²⁷

Konteks partikular dari ayat ini dilihat dari *sababunnuzūl* adalah bagaimana laki-laki menjadi pemegang kuasa atas perempuan sehingga perempuan hendaknya menurut kepada laki-laki dan salah satu latar belakangnya adalah laki-laki mendapat persentase harta waris lebih tinggi daripada perempuan. Bisa kita lihat bahwa *sababunnuzūl* ayat jika dilihat dengan akal sehat kita di masa sekarang ini, sangat bias gender. Tetapi kemudian, apakah mufasir zaman dahulu memang jahat dan sengaja ingin menindas perempuan? Tidak, belum tentu,

²⁵ Muhammad bin Umar Fakhrrrazi, *Mafātīḥ al-Ghaib*, hal. 70

²⁶ Abdul Haq bin Ghalib Ibnu Athiyyahh Andalusi, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīri al-Kitāb al-Karīm* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1466 H) Jilid 2, hal. 47

²⁷ Abdurrahman bin Muhammad Ibnu Abi Hatim, *Tafsīr al-Qurān al-Adhīm* (Riyadh: Musthofa al-Baz, 1419 H) Jilid 3, hal. 939

fenomena penafsiran seperti ini dipengaruhi secara signifikan oleh aspek historis dan konteks sosial masyarakat saat itu.

Mengenai ayat-ayat berisi ketimpangan gender, Nasarudin Umar, melakukan pendekatan historis terhadap situasi masyarakat Arab abad ke-6 M, Nasaruddin mengibaratkan bahwa pada saat itu seperti suasana “perang”. Sistem sosial yang nomaden dan tribalisme yang timbul karena faktor geografis dan politik gurun pasir yang panas dan ganas yang menyandarkan kehidupan pada belas kasih alam berupa sumber air sehingga air adalah sesuatu yang harus diperebutkan. Situasi “perang” yang dihadapi yaitu perang dengan ganasnya alam, perang untuk memperoleh sumber air di tengah padang pasir, perang antar suku, maka sistem patriarkis menjadi tak terelakkan. Perempuan nyaris tak terdengar kontribusinya di tengah kehidupan “ganas” yang butuh kekuatan fisik demi *struggle for life*. Perempuan yang secara biologis cenderung memiliki mobilitas lebih lambat hanya berkutat dalam peran domestik, mengasuh anak.²⁸

Selanjutnya Nasarudin Umar juga melakukan Pendekatan sosiologis dengan mendeskripsikan dan membandingkan bagaimana relasi gender itu berbeda dan berkembang sesuai dengan tatanan sosial yang ada, di antaranya sebagai berikut: 1) Dalam masyarakat pemburu dan peramu, relasi gender cenderung dibagi secara fungsional, pria menjadi pemburu, perempuan menjadi peramu, 2) Dalam masyarakat holtikultura, menempatkan laki-laki dan perempuan seimbang karena dalam masyarakat holtikultura yang mengandalkan kehidupan pada sektor perkebunan, laki-laki dan perempuan dianggap memiliki kontribusi yang sama dalam mengelola perkebunan, 3) Dalam masyarakat agraris, yang berpola pertanian, relasi gender mengalami ketimpangan karena laki-laki lebih dominan mengendalikan produksi sehingga

²⁸ Nasitotul Janah, “Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an Karya Nasaruddin Umar” dalam *SAWWA: Jurnal Studi Gender* (Semarang, UIN Waisongo, Vol 12 No.2 , 2017) hal. 178

perempuan tersisih dari peranan produktif secara ekonomis dan hanya terbatas hanya menjalankan fungsi-fungsi kerumahtanggaan, 4) Masyarakat industri, menempatkan laki-laki dominan di sektor profesi yang memiliki status dan prestis lebih tinggi dari pada perempuan. Hal ini berpengaruh terhadap relasi gender yang dibangunnya, laki-laki lebih tinggi dibanding perempuan.²⁹

Sedangkan permasalahan bagaimana al-Qur'an menggambarkan perempuan merupakan pengaruh dari bagaimana perempuan disikapi di tempat dan waktu ayat itu diturunkan pada manusia sehingga muncullah ekspresi-ekspresi partikular yang ada di dalam al-Qur'an. Ekspresi-ekspresi partikular seperti ini ditujukan pada keadaan partikular saat itu. Keadaan partikular ini bukanlah apa yang ingin disampaikan al-Qur'an kepada manusia secara kaku, tetapi ia adalah sebuah mediasi berupa informasi historis yang dapat dijadikan referensi untuk diambil nilai-nilainya. Tentu saja jika manusia memutuskan untuk mengaplikasikan hal yang sama sekali sama diperbolehkan, tetapi tidak ada indikasi bahwa menggunakannya secara berbeda tidak diperbolehkan.³⁰

Namun bukan berarti kita mengabaikan suatu ayat begitu saja walaupun ia dikaitkan dengan konteks partikular yang kemudian dianggap sama sekali tidak relevan lagi untuk masa sekarang. Hal-hal partikular yang ada di dalam ayat perlu dijadikan sebuah pedoman yang lebih universal. Caranya adalah dengan mengekstrak prinsip yang dikehendaki oleh al-Quran yang didapat dari sisi partikular, kemudian mengaplikasikan prinsip itu ke kasus partikular dengan berbagai macam konteks kebudayaan akan menghasilkan variasi penafsiran, berbeda jika menggunakan metode penafsiran pada umumnya. Gerakan penafsiran seperti ini, dari prinsipal ke partikular pada konteks kebudayaan tertentu hanya bisa dilakukan oleh seseorang yang

²⁹ Nasitotul Janah, "Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender", hal. 178-

³⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 100-101

ada di dalam konteks kebudayaan tertentu itu. Maka, Amina Wadud mengatakan penafsiran al-Qur'an tidak akan pernah final.³¹

Hal ini dilakukan untuk mencapai tujuan turunya al-Qur'an pada manusia yaitu sebagai alat pedoman tindakan manusia dalam masyarakat, masing-masing masyarakat dengan konteks berbeda-beda harus mengerti prinsip-prinsip fundamental al-Qur'an yang langgeng dan tidak berubah, lalu mengimplementasikan prinsip itu ke konteks mereka sendiri. Berarti, bukan teks dan prinsipnya yang berubah, tetapi refleksi atas teks itulah yang berbeda antara komunitas masyarakat satu dengan yang lain.³²

C. Paradigma Tawhid pada *Qiwāmah* Surat an-Nisa' Ayat 34

Paradigma tawhid secara general memandang Tuhan itu satu, dan semua yang ada di dunia ini berada dalam naungan Tuhan yang satu ini, berada dalam sebuah sistem yang berhubungan antara satu dengan yang lain. Kemudian, karena kita berada dalam naungan yang satu ini, semuanya berada dalam hubungan horizontal, hubungan vertikal hanya terjadi pada Tuhan dan makhluk.

Paradigma Tawhid jika diaplikasikan pada ayat *Qiwāmah* surat an-Nisa' ayat 34 berarti penafsiran *Qiwāmah* dalam ayat ini tidak boleh bertentangan dengan prinsip lain yang ada di al-Qur'an seperti halnya sistem Tawhid yang merupakan kesatuan yang tidak berkontradiksi, al-Qur'an juga sama, tidak berkontradiksi antara satu ayat dengan ayat yang lain. Sedangkan bagaimana prinsip-prinsip al-Qur'an yang dianut dalam menafsirkan *Qiwāmah* dalam ayat 34 surat an_nisa' akan peneliti kupas di subbab *Weltanschauung* al-Qur'an.

³¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal.10

³² Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 5

D. Telaah *Weltanschauung* al-Qur'an

Toshihiko Izutsu dalam kajian semantiknya mengatakan bahwa semantik harus dimengerti dari *Weltanschauung* al-Qur'an. *Weltanschauung* merupakan *world view* atau pandangan dunia. Dalam konteks al-Qur'an berarti pandangan al-Qur'an tentang alam semesta.³³ Memahami *Weltanschauung* al-Qur'an berarti memahami bagaimana al-Qur'an secara universal menginginkan manusia untuk memahami pandangannya atas dunia dan mengaplikasikannya pada kehidupannya. Prinsip-prinsip yang didapatkan dari kejadian partikular dari al-Qur'an seperti dalam sub-bab sebelumnya diekstrak dan diambil prinsip universalnya, yang bertumpu pada *Weltanschauung* al-Qur'an.

Dari *Weltanschauung* al-Qur'an, dapat diambil Prinsip-Prinsip al-Qur'an yang dapat digunakan dalam penafsiran *Qiwamah* ini. Pertama, Prinsip sosial yang ada di dalam al-Qur'an, prinsip-prinsip yang membangun bagaimana komunitas muslim berevolusi menjadi teladan kehidupan sosial umat manusia. Prinsip-prinsip yang diambil Wadud antara lain: Keadilan sosial, ekuitas, saling menghormati, dan tanggungjawab moral. Jadi apapun yang terdapat dalam al-Qur'an dan penafsirannya tidak sejalan dengan prinsip-prinsip sosial tersebut maka harus direkonstruksi, jika tidak, maka kita belum bisa mencapai apa yang dikehendaki Allah melalui al-Qur'an kepada umat manusia. Misalnya, Dalam al-Qur'an, sebenarnya perbudakan tentu saja tidak dikehendaki dan tidak boleh dilanjutkan karena tidak sesuai dengan prinsip-prinsip tersebut, tetapi al-Qur'an tidak secara eksplisit melarang perbudakan. Kemudian disetujui bahwa perbudakan haram terjadi karena adanya reformasi nilai yang akan selalu terjadi sesuai dengan konteks zaman yang disesuaikan dengan prinsip-prinsip sosial al-Qur'an³⁴

³³ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Tokyo: Islamic Book Trust, 2002) hal. 3-4

³⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 101

Prinsip kedua yang Wadud ambil adalah yang menyangkut hubungan antara laki-laki dan perempuan yaitu prinsip saling menghormati dan saling berkonsultasi (*shūrā*). Biasanya *shūrā* digunakan untuk mendiskusikan penyelesaian masalah antara orang-orang dewasa yang bertanggungjawab. Namun, banyak sekali penulis yang menolak *shūrā* ini dalam konflik suami dan istri. Al-Qur'an menganjurkan laki-laki dan perempuan untuk menikah dengan tujuan menjaga 'keduanya' dari tindakan-tindakan yang menyalahi moral. Tetapi, beberapa penafsiran atas hak dan tanggungjawab antar pasangan yang sudah menikah sering membatasi perempuan di sana sini sehingga pernikahan seolah menjadi wadah untuk menindas mereka. Jika pernikahan bagi perempuan adalah sebuah tindakan yang pada akhirnya melucuti dirinya dari sisi individualitasnya, mengurangi harga dirinya sebagai manusia yang setara dengan manusia lainnya yaitu suaminya yang sama-sama manusia, juga membuat kapasitas spiritualnya *auto* menjadi lebih rendah dari manusia lainnya *which is* suaminya, maka pernikahan yang dirasa penindasan atas perempuan seperti ini seharusnya tidak sesuai dengan prinsip-prinsip sosial yang diinginkan al-Qur'an. Al-Qur'an menginginkan sebuah kehidupan sosial yang adil dan bermoral yang menganjurkan untuk melakukan kebaikan dan melarang kejahatan.³⁵

E. Konteks Universal *Qiwāmah*

Dengan mendasarkan penafsiran pada prinsip-prinsip dan *Weltanschauung* al-Qur'an. *Qiwāmah* harus didasarkan pada prinsip keadilan sosial dan saling menghormati yang berarti klaim latar belakang *Qiwāmah* yang menyatakan bahwa laki-laki secara eksistensial, teo-kosmologis, spiritual, intelektual, yang kemudian mensubordinasi, menyudutkan, dan membatasi gerak perempuan tidak bisa diterima karena tidak sesuai dengan prinsip keadilan sosial. Seharusnya semua manusia termasuk perempuan diberi peran sosial secara setara

³⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 103

sesuai kemampuan bukan sesuai jenis kelamin. Klaim seperti itu, jika diimplementasikan kemudian berdampak ke klaim bahwa laki-laki merupakan pemegang kontrol atas perempuan dan perempuan harus menuruti apa yang diperintahkan laki-laki secara absolut, dengan satu arah, tanpa adanya ketersalingan, maka ini melanggar prinsip al-Qur'an kedua yaitu saling menghormati dan *shūrā* antar pasangan. Yang tepat adalah bagaimana *Qiwāmah* ini didasarkan pada konsep saling membantu dan saling melengkapi yang latar belakangnya adalah peran fungsional antar laki-laki dan perempuan dalam masyarakat tanpa adanya hubungan hierarkis tapi ketersalingan.

F. Kontekstualisasi *Qiwāmah*

1. *Range dan Urgensi Qiwāmah*

Banyak yang mempertanyakan parameter aplikasi *Qiwāmah*, apakah terbatas pada hubungan keluarga saja yang berarti semua laki-laki dalam satu keluarga lebih *qawwām* dari semua perempuan dalam satu keluarga itu? Atau bahkan lebih sempit lagi batasannya, seperti hanya para suami *qawwām* atas para istri?. Pada umumnya, cendekiawan yang berpendapat bahwa *faḍalah* bermakna preferensi atau *faḍl* atau keutamaan manusia berjenis laki-laki atas manusia berjenis perempuan secara absolut, tidak membatasi aplikasi konsep *Qiwāmah* pada ranah keluarga saja, tetapi juga berlaku pada masyarakat luas. Dengan pemahaman ini juga mengimplikasikan bahwa laki-laki, makhluk superior adalah *qawwām* atas perempuan, makhluk inferior yang selalu bergantung pada laki-laki.³⁶

Penafsiran mufasir tentang range *Qiwāmah* ini juga berbeda-beda, ada yang membatasi hanya pada kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga seperti

³⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 72

Makarim Syirazi,³⁷ Ada pula yang menafsirkan *Qiwāmah* secara luas misalnya menurut Thabathaba'i yang mengaplikasikan *Qiwāmah* laki-laki diterapkan dalam urusan rumah tangga juga urusan-urusan dalam kehidupan bermasyarakat secara luas,³⁸ ada pula pendapat mufasir lain yang bisa dilihat di bab dua penelitian ini. Sedangkan Amina Wadud, mengaplikasikan *Qiwāmah* ke masyarakat luas tetapi bukan dengan dasar superioritas laki-laki atas perempuan atau keutamaan yang diberikan Allah kepada laki-laki. Amina Wadud sepakat perlu adanya pembagian tugas antara laki-laki dan perempuan tetapi bukan didasarkan pada laki-laki lebih superior dalam kapasitas fisik dan akal, tetapi kepentingan *Qiwāmah* didasarkan pada peran perempuan yang tidak bisa digantikan laki-laki yaitu mengandung anak.³⁹

Tentu saja, Allah memberikan sebuah ideal gambaran kehidupan rumah tangga kepada Muslim dengan disertai alasan. Menurut Sayyid Quthub, Konsep *Qiwāmah* ada untuk membentuk sebuah keluarga yang harmonis. Pembentukan lingkungan keluarga yang baik penting karena ia merupakan instansi pertama yang akan dilalui setiap manusia dalam menjalani kehidupannya. Sayyid Quthb menambahkan, pembagian tugas seperti *Qiwāmah* ini bukan didasarkan pada eksistensi perempuan yang lebih rendah daripada laki-laki, laki-laki dan perempuan adalah sama-sama manusia ciptaan Allah dan Allah tidak mungkin mendzalimi salah satu makhluknya. Adapun tugas perempuan adalah mengandung dan menyusui anak dan segala urusan yang berhubungan dengan nya.⁴⁰

³⁷ Nasir Makarim Ash-Shirazi, *Al-Amthal fī Tafṣīri Kitābillah al-Munzal* (Qum: Madrasah Amirul Mu'minin, 1421 H) Jilid 3, hal. 218

³⁸ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān* (t.t, 1991) Jilid 4, hal. 343

³⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal.. 72

⁴⁰ Sayyid bin Quthb bin Ibrahim asy-Syazili, *Fī Zilalil Qur'ān* (Qum: Dar asy-Syuruq, 1412 H) Jilid 2, hal. 450

Tanggungjawab untuk mengandung anak sangat amat penting karena populasi manusia bergantung padanya. Namun proses mengandung anak ini membutuhkan kekuatan fisik yang besar, stamina, kecerdasan, dan komitmen yang kuat. Maka dengan tanggungjawab yang hanya bisa dilakukan perempuan untuk umat manusia yang penting dan berat ini, apa yang bisa dikontribusikan laki-laki? Apakah tanggungjawab laki-laki disamping perempuan baik dalam ranah rumah tangga maupun masyarakat luas? Maka untuk menciptakan dinamika masyarakat yang seimbang dan adil, laki-laki juga perlu diberikan peran yang sama pentingnya seperti mengandung anak demi mempertahankan umat manusia, maka al-Qur'an membentuk tanggungjawab laki-laki dalam konsep *Qiwamah* ini, sehingga perempuan tidak perlu terbebani dengan beban tambahan selain tanggungjawab mengandung anak yang hanya bisa ditanggung olehnya. Maka, laki-laki baik dalam keluarga maupun masyarakat luas idealnya perlu menyediakan dan mendukung kebutuhan perempuan dalam mengemban tanggungjawab tersebut. Dalam hal ini, kebutuhan yang dapat mendukung adalah perlindungan secara fisik dan materi. Berarti peran laki-laki dalam keluarga, misalnya, laki-laki perlu menyediakan nafkah, lalu dalam masyarakat luas, laki-laki perlu menyediakan fasilitas yang memadai untuk memenuhi kebutuhan ini.⁴¹

2. Aplikasi *Qiwamah* Versi Amina Wadud pada Konteks Kekinian

Pembagian tugas dalam sebuah komunitas memang diperlukan, tetapi peran tersebut karena bersifat kondisional maka tidak absolut. Menurut Faqihudin, melalui pembacaan *mubādalah* yang mengekspresikan bahasa kasih yang resiprokal, peran perempuan dan laki-laki dalam rumah tangga tidak diatur secara absolut, tapi ia bersifat fleksibel dan disesuaikan dengan kondisi masing-masing rumah

⁴¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 73

tangga. Maka pekerjaan domestik dan mengurus anak yang sebagian besar orang membebankan kepada perempuan semata karena berpikir itu memang sudah fitrah perempuan seharusnya tidak dilanjutkan. Menurut perspektif *mubādalah*, *Qiwāmah* adalah tanggungjawab laki-laki dan perempuan secara bersama, baik pekerjaan rumah, mengurus anak, dan mencari nafkah, mengenai siapa yang mengerjakan apa, kembali ke preferensi masing-masing keluarga selama sesuai dengan asas kemitraan, kerjasama, dan saling tolong menolong.⁴²

Skenario yang ideal seperti yang menjadikan laki-laki pemberi nafkah dan perempuan mengandung anak sangat memerlukan hubungan yang setara dan saling bergantung satu sama lain. Akan tetapi, sekarang ini realitanya tidak banyak yang seperti itu, selain itu banyak permasalahan baru mulai bermunculan, Seperti yang terjadi pada China dan Indonesia yang masyarakatnya mengalami overpopulasi, juga masyarakat yang sangat kental kapitalismenya seperti Amerika, di mana pendapatan dari satu pekerjaan tidak lagi dapat memenuhi kehidupan yang nyaman dan apa yang terjadi jika seorang perempuan yang tidak dapat mengandung anak karena alasan medis? Apakah dia masih dihukumi mendapatkan *Qiwāmah* dari laki-laki seperti perempuan lain jika *Qiwāmah* ada untuk mengakomodir tanggungjawab perempuan sebagai pengandung anak? Bagaimana jika laki-laki dalam suatu keluarga tidak kuasa untuk memberi dukungan material dengan alasan tertentu, misalnya masalah kesehatan?⁴³ atau dengan alasan sederhana bahwa lapangan pekerjaan semakin sulit untuk dicari sekarang ini, apalagi pekerjaan yang *income*-nya tinggi. Lagipula pekerjaan juga tidak eksklusif hanya untuk laki-laki. Di Indonesia sendiri, persentase tenaga kerja formal pada tahun 2021 dari laki-laki menunjukkan angka

⁴² Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*, hal. 402

⁴³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 73

43,39% dan perempuan sebanyak 36,20%⁴⁴ apakah *Qiwamah* akan selalu bersifat kaku dan hanya bisa dilakukan oleh laki-laki?

Isu-isu baru yang bermunculan seiring berkembangnya zaman seperti ini tidak akan bisa diselesaikan oleh al-Qur'an jika kita melihat surat an-Nisa' ayat 34 secara dangkal. Al-Qur'an seharusnya dalam waktu kapanpun, selamanya mampu dijadikan rujukan atas interaksi antar manusia dan hubungan kesalingan antara laki-laki dan perempuan. Ayat ini mengandung sebuah konsep ideal bagaimana fungsi laki-laki dalam masyarakat sehingga masyarakat yang seimbang terbentuk yaitu dengan menyediakan dukungan berupa finansial dan lainnya kepada perempuan yang mengemban tanggung jawab meneruskan populasi manusia. Walaupun tanggungjawab ini bukan bersifat biologis dimana hanya laki-laki lah yang dapat menjalankan tugas ini, tetapi itu termasuk tugas yang mulia. Kemudian, Amina Wadud menambahkan, *Qiwamah* yang diberikan juga bisa dilihat secara lebih luas lagi bukan hanya sebatas pada *Qiwamah* yang bersifat material tetapi juga yang bersifat spiritual, moral, intelektual, dan psikologis.⁴⁵

Selanjutnya, Perspektif tentang *Qiwamah* yang didasarkan pada tanggungjawab perempuan untuk mengandung anak yang hanya mereka lah yang dapat melakukannya sedangkan laki-laki yang memberikan *support* finansial seperti ini, hubungan saling menguntungkan dan tidak merendahkan siapapun seperti ini, bukannya yang didasari atas klaim superioritas absolut laki-laki atas perempuan akan mengatasi rasa kompetitif dan

⁴⁴ <https://www.bps.go.id/indicator/6/1170/1/persentase-tenaga-kerja-formal-menurut-jenis-kelamin.html> 01/10/2022 pukul 03.10

⁴⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hal. 73

pemikiran hierarkis antar gender yang bukannya konstruktif justru lebih sering desktruktif.⁴⁶

Isu kesetaraan gender memang isu yang banyak diperbincangkan saat ini, di dunia pada umumnya, juga di dunia Islam. Apakah dengan teks-teks dalam al-Qur'an yang penafsirannya bias gender mengindikasikan bahwa Islam agama yang tidak ramah kepada perempuan? Tidak, Islam justru sejak awal munculnya telah memulai gerakan untuk mengangkat derajat perempuan yang dari dulu selalu direndahkan oleh masyarakat secara miris. Tetapi sayangnya, ketika penafsiran al-Qur'an melewati perjalanan zaman, masyarakat Muslim memilih untuk berhenti dan hanya menganut apa-apa yang ditemukan pada masa lampau tanpa menginisiasi penafsiran yang lebih progresif. Tafsir klasik dianggap kebenaran mutlak yang tidak bisa diganggu gugat apapun isi tafsirnya. Bukan berarti tidak menghargai dan begitu saja membuang ilmu pengetahuan yang telah susah payah dan selama bertahun-tahun ditemukan oleh ulama ulama terdahulu, tetapi hendaknya kita bisa memilah mana yang baik untuk diterapkan pada keadaan masyarakat sekarang dan mana yang kurang cocok. Pada akhirnya, mufasir bukanlah Tuhan, mereka dapat terpengaruh oleh *prejudice-prejudice* yang bersifat patriarkis saat mereka menulis tafsirnya yang kemudian menghasilkan penafsiran bias gender. Maka penafsiran bias gender, yang dinilai tidak cocok lagi diaplikasikan ke masyarakat sekarang yang sudah mulai *aware* dengan isu gender, harusnya bisa direkonstruksi dengan penafsiran yang lebih ramah gender. Jadi, dalam hal merekonstruksi penafsiran ayat-ayat yang bias gender, salah satunya ayat 34 surat an-Nisa' dalam penelitian ini, dengan menggunakan perspektif Hermeneutika Tawhid, Amina Wadud cukup solutif dalam merekonstruksi makna *Qiwamah* yang sering dijadikan klaim laki-laki lebih unggul dari perempuan, Amina Wadud dengan penafsirannya bukannya ingin membalik patriarki menjadi matriarki, tetapi bagaimana ia menginginkan

⁴⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, hal. 73-74

adanya hubungan harmonis dan bukan hierarkis antar gender, karena kedua gender sama-sama manusia utuh yang berada dalam satu tingkatan, maka keduanya juga sama-sama berpotensi untuk memegang peran penting dalam masyarakat. Terlepas dari konsekuensi penafsiran tafsirnya yang merambat ke arah fikih, seperti bagaimana ia dengan berani mengimami jama'ah sholat Jum'at. Amina Wadud dengan segala pro kontra atas tindakannya itu memiliki *impact* yang besar bagi masyarakat Islam di seluruh dunia atas betapa problematika atas diskriminasi gender di Islam memang ada, walaupun di sisi lain banyak juga yang mengecam dan menganggap bahwa Amina Wadud hanya memasukkan liberalisme saja ke dalam Islam. Pada akhirnya, dimanakah kita akan menempatkan Amina Wadud, apakah sebagai *hero* atau *villain* dalam kajian keislaman, atau tidak keduanya, kembali lagi ke perspektif masing-masing.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dengan penelitian berjudul *Qiwāmah* dalam Perspektif Hermeneutika Amina Wadud ini penulis menarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Hermeneutika Tawhid adalah sebuah metode dalam menafsirkan al-Qur'an yang digagas oleh Amina Wadud. Sesuai namanya, Hermeneutika ini didasari oleh paradigma tawhid. Paradigma tawhid adalah pandangan bahwa manusia seluruhnya merupakan sebuah kesatuan komunitas yang tidak membedakan ras, kelas, gender, tradisi keagamaan, kewarganegaraan, dan lain sebagainya, karena seluruh makhluk berada di bawah naungan Allah yang satu ini, termasuk perempuan dan laki-laki, berada dalam posisi yang sama sebagai manusia, hubungan keduanya bukanlah hubungan vertikal tetapi horizontal. Hubungan vertikal hanya terjadi pada manusia dan Allah. Adapun langkah-langkah metodenya dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu dengan mengkaji teks dengan: pertama, konteks dalam bagaimana teks ditulis. Kedua, komposisi gramatika teks. Ketiga, teks secara keseluruhan, *Weltanschauung* atau *world-view* dari teks itu.
2. *Qiwāmah* dalam perspektif Hermeneutika Tawhid yaitu tanggungjawab laki-laki untuk memberikan dukungan kepada perempuan baik secara materi maupun non-materi. Urgensi didesainnya *Qiwāmah* adalah untuk memberikan tugas fungsional dalam hidup bermasyarakat: perempuan dengan tugas yang hanya dapat dilakukan oleh mereka yaitu mengandung anak, dan laki-laki yang memberikan perempuan dukungan yang dibutuhkan. Meskipun begitu, *Qiwāmah* tidak bisa dikatakan absolut, ia bisa diubah sesuai

dengan kondisi masing-masing keadaan sosial yang menimpa tiap individu atau instansi.

B. Saran

Penelitian ini secara teoretis bertujuan untuk merekonstruksi penafsiran *Qiwāmah* yang selama ini dianggap bias gender yang nantinya secara praktis harapannya dapat mengubah keadaan sosial masyarakat umat Islam menjadi lebih *gender-smart*, damai, dan tidak mendzalimi siapapun. Namun, dalam mewujudkannya tidak cukup dengan mengkaji *Qiwāmah* saja. Perlu diteliti topik-topik lain dalam al-Qur'an yang dirasa masih memiliki ketimpangan gender di dalamnya. Penulis harap peneliti selanjutnya dapat meneliti topik-topik tersebut secara lebih rinci.

DAFTAR PUSTAKA

- Abou El *Faḍl* , Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (London: Oneworld, 2001)
- Abou-Bakr, Omaima, “The Interpretive Legacy of *Qiwāmah* as an Exegetical Construct” dalam Ziba Mir-Hosseini, dkk, *Men in Charge?: Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* (London: Oneworld Publication, 2015)
- Ali, Kecia dkk., *a Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*, (USA: 48HRBooks, 2012)
- Alusi, Mahmud, *Rūh al-Ma' āni fī Tafsīri al-Qur'ān* (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H) Jilid 4
- Amin, Muhammad, “Kepemimpinan Keluarga/*Qiwāmah* dalam Islam (Studi Analisis Kitab *al-Muwāfaqat* Karya As-Syathibi)” dalam Liwaul Dakwah (IAIN Lhokseumawe, Volume 10 No. 12, 2020)
- Amin, Qasim, *The Liberation of Women*, (Cairo: Cairo Press, 1928)
- Andalusi, Abdul Haq bin Ghalib Ibnu Athiyyahh, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīri al-Kitāb al-Karīm* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1466 H) Jilid 2
- Asfahani, Abu Qasim ar-Raghib, *Mufradāt Alfāzil Qur'ān* (Damaskus: Darul Qalam, 2009)
- Asyur, Muhammadd bin Thahir Ibnu, *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, (Beirut: Muwassisihittarih, 14 H) Jilid 4
- Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Al-Qur'an*, (Austin: University of Texas Press, 2002)

- Darwisy, Muhyiddin, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuhu*, (Syiria: Darul Irsyad, 1415 H) Jilid 2
- Dzahabi, Muhammad Husain, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t) Jilid 1
- Efendi, Mitha Mahdalena, "Reinterpretasi Kata *Qiwāmah* dalam Al-Qur'an Surah An-Nisa': 34 Perspektif *Contextual Approach* Abdullah Saeed" dalam *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* , (STAI al-Fithrah Surabaya, Vol.10, no. 2, 2020)
- Esack, Farid, *Al-Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (London, Oneworld, 1997)
- Fakhrurrazi, Muhammad bin Umar, *Mafātīh al-Ghaib* (Beirut: Dar Ihya'i al-Turats al-Arabi, 1420 H) Jilid 10
- Farouki, Suha Taji ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Al-Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2006)
- Grondin, John, *Sejarah Hermeneutika: dari Plato sampai Gadamer* (Ar-Ruzz Media: Jogjakarta, 2007)
- Hamzah, Fatma Kariman, *al-Lu'lu' wa al-Marjan fi Tafsir al-Qur'an*, 1st ed, vol 1 (Cairo: Maktabah al-Shouruk al-Dawliyah, 2010)
- Hatim, Abdurrahman bin Muhammad Ibnu Abi, *Tafsīr al-Qurān al-Adhīm* (Riyadh: Musthofa al-Baz, 1419 H) Jilid 3
- Hermawati, Ririn, *Makna Qiwāmah dalam Al-Qur'an (Perspektif Khaled M. Abou El-Fadl)*, (Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, UIN Raden Intan, Lampung, 2019)
- Islamy, Athoillah, "Gender Maistreaming in the Hermeneutics of Islamic Family Law" dalam *Albayyinah: Journal of Islamic Law* (IAIN Bone, Vol.4 no.1 2020)

- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Al-Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, (Tokyo: Islamic Book Trust, 2002)
- Janah, Nasitotul, "Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an Karya Nasaruddin Umar" dalam *SAWWA: Jurnal Studi Gender*, (Semarang, UIN Waisongo, Vol 12 No.2 ,2017)
- Juwaizi, Abdu Ali bin Jum'ah Arusi , *Tafsīr Nūr Ath -Thaqalain* (Qum: Intisyarat Ismailiyan, 1415 H) Jilid 1
- Karim, Khatib Abdul, *at-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān*, (Beirut: Darul Fīkr al-Arabi, 14 H) Jilid 3
- Katsir, Ismail bin Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah, Ibnu 1419 H) Jilid 2
- Kodir, Faqihuddin Abdul, *Qirā'ah Mubādalāh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021)
- Mandzur, Abu al-Faḍl Jamaluddin Muhammad bin Mukrim Ibnu, *Lisān al- 'Arab* (Beirut: Dar Shadir, tw) Jilid 12
- Maraghi, Ahmad bin Musthafa, *Tafsīr al-Maraghi* (Beirut: Dar Ihya'i turats al-Arabi, 14 H) Jilid 5
- Mardety, *Hermeneutika Feminisme Menuju Tafsir al-Qur'an Berkeadilan Gender: Refleksi Filosofis Terhadap Pemikiran Amina Wadud*, (Disertasi, Universitas Indonesia, Jakarta, 2015)
- Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society* (London: Saqi Books, 2011)
- Morgan, Sue, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, (Yogyakarta: LKIS PELANGI AKSARA, 2011)
- Mughnih, Mahmud Jawad, *At-Tafsīr al-Mubīn* (Qum: Bunyad bi'tsah, 14 H) Jilid 1

- Nugroho, Muhammad Aji, “Hermeneutika al-Qur’an Hasan Hanafi; Merefleksikan Teks pada Realitas Sosial dalam Konteks Kekinian” dalam *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* (Vol. 1 No. 2, 2016)
- Porter, Stanley E. and Jason C. Robinson, *Hermeneutics: an Introduction to Interpretive Theory*, (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011)
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982)
- Rahmawati, Erik Sabti, “Spirit of Liberation and Justice in Farid Esack’s Hermeneutics of Al-Qur’an” dalam *Ulumuna: Journal of Islamic Studies (IAIN Mataram, Vol.20, No. 1, 2016)*
- Rini, ”Kontekstualisasi Tafsir Feminis Amina Wadud pada Masyarakat Islam di Indonesia” dalam *Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan* (IAIN Curup, Vol 4 no 1, 2019,)
- Ruco, J.R., *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya* (Jakarta: Grasindo 2010)
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002)
- Sarwono, Jonathan, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif* (Yogyakarta : Graha Ilmu, 2016)
- Schmidt, Lawrence K., *Understanding Hermeneutics*, (UK: Acumen, 2006)
- Sherbini, Fawkiyah Ibrahim, *Taysīr at-Tafsīr* (Cairo: Maktabah al-Iman li at-Tiba’ah wa al-Nashr wa al-Tawzi’, 2008)
- Shirazi, Nasir Makarim, *Al-Amthal fī Tafsīri Kitābillah al-Munzal* , (Qum: Madrasah Amirul Mu’minin, 1421 H), Jilid 3

- Shirjani, Dr Abdul Ghani Qasim Ghalib, *Al-Imam Ash-Shaukāni Ḥayātuhu wa Fikruhu*, (Beirut: Maktabah Jil Al-Jadid, t.w)
- Su'ud, Muhammad bin Muhammad Abu, *Irsyādu al-Aql as-salīm ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dar Ihya'i at-Turats al-Arabi, 10 H) Jilid 2
- Suhadi dan Mabruroh, Faizatul, *Tauhid dan Fisika: Kenyataan Fisika dalam Kesadaran Tauhid* (Jakarta: Prenada, 2020)
- Syamsuddin, Sahiron dkk, *Hermeneutika Alqur'an Madzhab Yogya* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003)
- Syazili, Sayyid bin Quthb bin Ibrahim, *Fī Zilalil Qur'ān*, (Qum: Dar asy-Syuruq, 1412 H) Jilid 2
- Thabathaba'i, Muhammad Husain, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān (t.t, 1991) Jilid 4*
- Tirmidzi, Ach “Kepemimpinan Perempuan Menurut Masdar Farid Mas’udi dan Kiai Husen Muhammad” dalam *al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam* (UIN Surabaya, Vol. 5 no. 2, 2015)
- Tusi, Muhammad bin Hasan, *at-Tibyān fī Tafsīril-Qur'ān* (Beirut: Dar Ihya'i Turats al-Arabi, 5 H) Jilid 3
- Val, Mohamed Saleck Mohamed, “Rethinking the *Qiwamah* : A Qur’ano-Centric Evaluation of Modern Women Exegetes’ Perspective” dalam *al-Bayan Journal* (University of Malaysia, Vol. 11 No. 2, 2013)
- Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2006)
-), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999)

- Waluya, Bagja, *Sosiologi: Menyelami Fenomena Sosial di Masyarakat*, (Bandung: PT Setia Purna Inves, 2007)
- Wibowo, Safrudin Edi, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi al-Al-Qur'an di Indonesia* (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2017)
- Yassu'i, Louwis Ma'luf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut: Dar el-Machreq Sarl, 2008)
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Critique of Religious Discourse*, (New York: Yale University Press, 2018)
- Zuhaili, Wahbah bin Mushthafa, *at-Tafsīr al Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dar al-Fīkr, 1433 H) Jilid 4

Website:

<https://www.bps.go.id/indicator/6/1170/1/persentase-tenaga-kerja-formal-menurut-jenis-kelamin.html> 01/10/2022 pukul 03.10