

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

Dealektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam
Transplantasi Organ Babi pada Manusia

Ibsan Nurmansyah

Penerapan Nilai-nilai Moderasi al-Qur'an dalam
Pendidikan Islam

Asbif Az Zafi

Motif Korupsi dalam al-Qur'an Perspektif Tindakan Sosial

Siti Muwahidah

Validitas Tafsir bi al-Ilmi dalam Penafsiran
Ayat-ayat Penciptaan Alam

Theo Jaka Prakoso

Kritik Atas Pandangan William M. Watt terhadap Sejarah
Penulisan Al-Qur'an

Mubammad Alwi HS

Deturkifikasi dalam Tafsir Hak Dini Kuran Dili karya
Elmalili Hamdi Yasir

Achmad Yafik Mursyid

Resepsi Al-Qur'an sebagai Medium Penyembuhan
dalam Tradisi Bejampi di Lombok

Mubammad Zainul Hasan

Implikasi Penyandingan Salat dan Zakat Perspektif Semiotika

Hidayah Hariani

Peningkatan Taraf Hidup Layak Melalui Produktivitas
Bekerja Perspektif al-Qur'an

Abd Basid

Interpretasi Sufistik atas Hadis Melalui Sastra
dalam Syair Perahu karya Hamzah Fansuri

M. Absin dan Mubammad Alfatih Suryadilaga

Internalisasi Hadis Kasih Sayang dalam Mewujudkan
Social Interest di Era Disrupsi

Aan Aji Prasetyo

Corak Feminisme Post-Modernis dalam Penafsiran
Faqihuddin Abdul Kodir

Lukman Hakim

Vol. 21 No. 1 Januari 2020

Jurnal Studi Ilmu-ilmu

Al-Qur'an dan Hadis

ISSN: 1411-6855 (p); 2548-4737 (e)

**Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto Yogyakarta 55281 Indonesia
Email: jurnalqurdis@uin-suka.ac.id; studiquranhadis@gmail.com
Website: <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/index>**

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

ISSN: 1411-6855 (p); 2548-4737 (e)

Vol. 21 No. 1 Januari 2020

Editor in Chief

Abdul Mustaqim - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Managing Editor

Aida Hidayah - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Editorial Board

Abdul Halim - IAIN Surakarta

Chafid Wahyudi - STAI al-Fitroh Surabaya

Miski - UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Fadhli Lukman - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Mahbub Ghozali - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hasan Mahfudh - UIN Sunan Ampel Surabaya

Fitriana Firdausi - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Lien Iffah Naf'atu Fina - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Achmad Yafik Mursyid - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Kurdi Fadal - IAIN Pekalongan

Ridhoul Wahidi - Universitas Islam Indragiri Riau

Peer-Reviewer

Mun'im Sirry - Notre Dame University Australia

Ahmad Rafiq - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia

Jajang A. Rohmana - UIN Sunan Gunung Djati Bandung Indonesia

Sahiron Syamsuddin - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia

Umma Farida - IAIN Kudus Indonesia

Islah Gusmian - IAIN Surakarta Indonesia

Aksin Wijaya - IAIN Ponorogo Indonesia

Jasser Auda - Qatar Faculty of Islamic Sciences Doha Qatar

Majid Daneshgar - Albert-Ludwigs Universitat Freiburg Jerman

Abdullah Saeed - University of Malbourne Australia

Muhammad Alfatih Suryadilaga - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia



Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis already evaluated in Arjuna and it has been nationally accredited Sinta 3 by the Ministry of Research Technology and Higher Education of Republic Indonesia based on SK No. 36/E/KPT/2019 (13 Desember 2019).

DAFTAR ISI

Dealektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam Tranplantasi Organ Babi Pada Manusia <i>Ihsan Nurmansyah</i>	1-22
Penerapan Nilai-nilai Moderasi al-Qur'an dalam Pendidikan Islam <i>Ashif Az Zafi</i>	23-46
Motif Korupsi dalam al-Qur'an Perspektif Tindakan Sosial <i>Siti Muwahidah</i>	47-66
Validitas <i>Tafsir bi al-Ilmi</i> dalam Penafsiran Ayat-ayat Penciptaan Alam <i>Theo Jaka Prakoso</i>	67-88
Kritik Atas Pandangan William M. Watt terhadap Sejarah Penulisan al-Qur'an <i>Muhammad Abwi HS</i>	89-110
Deturkifikasi dalam Tafsir <i>Hak Dini Kuran Dili karya Elmalili Hamdi Yasir</i> <i>Achmad Yafik Mursyid</i>	111-132
Resepsi al-Qur'an sebagai Medium Penyembuhan dalam Tradisi <i>Bejampi</i> di Lombok <i>Muhammad Zainul Hasan</i>	133-152
Implikasi Penyandingan Salat dan Zakat Perspektif Semiotika <i>Hidayah Hariani</i>	153-172
Peningkatan Taraf Hidup Layak Melalui Produktivitas Bekerja Perspektif al-Qur'an <i>Abd Basid</i>	173-192
Interpretasi Sufistik atas Hadis Melalui Sastra dalam Syair Perahu Karya Hamzah Fanzuri <i>M. Absin dan Muhammad Alfatih Suryadilaga</i>	193-216
Internalisasi Hadis Kasih Sayang dalam Mewujudkan <i>Social Interest</i> di Era Disrupsi <i>Aan Aji Prasetyo</i>	217-236
Corak Feminisme Post-Modernis dalam Penafsiran Faqihuddin Abdul Kodir <i>Lukman Hakim</i>	237-259

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah sebagai berikut.

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	'	ط	t
ب	b	ظ	z
ت	t	ع	'
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sh	ء	'
ص	ṣ	ى	y
ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), maka caranya dengan menuliskan coretan horizontal (*macron*) di atas huruf, seperti ā, ī, dan ū. Bunyi hidup dobel (*diphthong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf *ay* dan *aw*, seperti *layyinah*, *lawwānah*. Kata yang berakhiran *tā' marbūṭah* dan berfungsi sebagai *ṣifah* (*modifier*) atau *mudāf ilayh* ditransliterasikan dengan *ah*, sedangkan yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan *at*.

CORAK FEMINISME POST-MODERNIS DALAM PENAFSIRAN FAQIHUDDIN ABDUL KODIR

Lukman Hakim

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: lukmanponti07@gmail.com

Abstract

The debate about the interpretation of the Qur'an, which is considered gender-biased, continues to develop with diverse arguments. Women are considered to be harmed party in this debate. They are considered as the second sex and become subordinate to men. As a result, women are the object of oppression for men. In the context of this debate, Faqihuddin Abdul Kodir came with a new argument in approaching religious texts that were considered gender-biased. He introduced the method *Qiraah Mubadalah* to create balanced relations between men and women. Therefore, this study would like to explain the products produced by Faqihuddin with this method and find patterns of his feminist thought in several developing feminist theories. To achieve this goal, this study uses the structural exegesis method as an analysis tool to find the influence of interpretation of the text with the interpreter's experience in the context that surrounds him or her. The method used by Faqihuddin to release women from the shackles of men with the method of Mubadala is by placing women in the position of men in the narrative of the verse, so there is a reciprocal relationship. From the form of interpretation conducted by Faqihuddin, this study found that the reconstruction of the meaning carried out by him was basically driven by efforts to release the order of symbols in the text, which were understood only in its literal form. This reflects the way that is usually done by post-modern feminists who reject any term that indicates the subordination of women to men.

Keyword: *Faqihuddin Abdul Kodir, Feminist, Post-Modern*

Abstrak

Perdebatan mengenai penafsiran al-Qur'an yang dianggap bias jender, terus berkembang dengan argumentasi yang beragam. Perempuan dianggap sebagai pihak yang dirugikan dalam perdebatan ini. Perempuan dianggap sebagai jenis kelami kedua (*second sex*) dan menjadi subordinat laki-laki. Akibatnya, perempuan menjadi objek opresi bagi laki-laki. Dalam konteks perdebatan ini, Faqihuddin Abdul Kodir hadir dengan membawa argumentasi baru dalam mendekati teks-teks agama yang dianggap bias jender. Ia mengenalkan metode *qira'ah mubadalah* untuk menciptakan relasi seimbang antara laki-laki dan perempuan. Oleh sebab itu, penelitian ini hendak menjelaskan produk yang dihasilkan Faqihuddin dengan metode tersebut dan

menemukan corak pemikiran feminisnya dalam beberapa teori feminis yang berkembang. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode *structural exegesis* sebagai alat analisa untuk menemukan keterpengaruhannya penafsiran terhadap teks dengan pengalaman penafsir dalam konteks yang melingkupinya. Cara yang ditempuh Faqihuddin untuk melepaskan perempuan dari belenggu laki-laki dengan metode *mubādalāh* adalah dengan menempatkan perempuan pada posisi laki-laki dalam narasi ayat, sehingga terdapat hubungan resipokal (ketersalingan). Dari bentuk penafsiran yang dilakukan Faqihuddin, penelitian ini menemukan bahwa rekonstruksi makna yang dilakukannya, pada dasarnya didorong oleh usaha untuk melepaskan tatanan simbol dalam teks yang dipahami hanya dalam bentuk literalnya. Hal ini mencerminkan cara yang biasa dilakukan oleh kalangan feminisme post-modern yang menolak setiap istilah yang mengindikasikan adanya subordinasi perempuan terhadap laki-laki.

Kata Kunci: *Faqihuddin Abdul Kodir, Feminis, Post-Modern*

Pendahuluan

Dalam sejarah tafsir al-Qur'an klasik dan pertengahan, tidak jarang ditemukan produk-produk tafsir yang bias gender. Padahal, al-Qur'an turun dengan membawa semangat kesetaraan dan memandang laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama.¹ Tidak ada pihak yang lebih diprioritaskan dibanding pihak lain, kecuali berdasarkan atas kadar ketakwaan kepada Allah. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menerapkan konsep syariat yang serupa terhadap laki-laki maupun perempuan. Dalam penjelasan Q.S. al-Ahzab (33): 35, dinyatakan dengan jelas, bahwa baik laki-laki maupun perempuan yang beragama Islam, beriman, lagi taat dengan berbagai hukum syariat, sama-sama dijanjikan oleh Allah akan dianugerahi ampunan dan pahala yang sama besar.²

Dibanding laki-laki, perempuan menjadi pihak yang paling sering disasar oleh tafsir bias gender dan tentunya sangat dirugikan. Sebab, tafsir jenis ini berpotensi besar mempengaruhi konstruksi sosial dan peran perempuan dalam masyarakat. Pola pikir (*mode of thought*) misoginis masyarakat yang terbentuk dari paradigma tafsir yang diskriminatif terhadap perempuan akan berpengaruh kepada pola perilaku (*mode of conduct*) mereka yang juga cenderung diskriminatif.³ Salah satu contoh penafsiran yang menggiring opini

¹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama Dan Gender* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 26.

² Jalāl al-Dīn Al-Shuyūfī and Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī, *Tafsīr Al-Jalālayn* (Surabaya: al-Hidayah, n.d.), hlm. 555.

³ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan* (Yogyakarta: Longung Pustaka, 2008), hlm. 17.

masyarakat terhadap sikap opresi kepada perempuan adalah anggapan bahwa perempuan adalah perhiasan dunia yang bertugas menghiasi dunia laki-laki.⁴ Hal ini juga berimplikasi pada pandangan bahwa ketaatan istri diukur dari sejauh mana ia bisa melayani dan mematuhi suaminya.⁵ Begitu juga pandangan perempuan merupakan fitnah bagi laki-laki yang harus disalahkan ketika penampilannya membuat pandangan lelaki tergoda.⁶ Sedangkan laki-laki di pihak lain, seakan-akan selalu diuntungkan dengan sifat superior yang dimilikinya. Ia menempati posisi lebih unggul dan dapat mengatur kehidupan perempuan dalam wilayah sosialnya.

Meskipun demikian, penyebab opresi yang dilakukan terhadap perempuan tidak hanya disebabkan oleh interpretasi atas teks-teks agama. Terdapat faktor-faktor lain yang mendukung interpretasi yang dianggap bias, semakin mengakar dalam komunitas muslim. Seperti halnya budaya patriarkal yang menjadi landasan dalam berbagai aktivitas sosial, juga memiliki kontribusi besar terhadap munculnya tindakan opresif terhadap perempuan terutama yang berhubungan dengan fisiologis. Laki-laki dianggap memiliki kapasitas lebih daripada perempuan, sehingga segala hal yang sifatnya fisiologis harus dilakukan oleh laki-laki.⁷ Begitu juga, konstruk sosial masyarakat yang terbentuk dari tradisi memberikan dampak pada semakin marginalnya peran perempuan dalam segala aspek kehidupan.⁸

Faktor-faktor ini yang kemudian menjadikan tindakan opresif terhadap perempuan melembaga dalam struktur kehidupan bermasyarakat. Banyaknya faktor yang menjadi penyebab opresi terhadap perempuan, mengindikasikan bahwa penyebab dari tindakan tersebut tidak tunggal. Pengalaman perempuan yang ada dalam banyak aspek kehidupan menjadikan faktor-faktor tersebut bermacam-macam. Dalam konteks ini, Faqihuddin Abdul Kodir menyadari dinamika ketidakadilan gender yang menimpa perempuan dengan menganalisa ulang interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan meninjau beberapa aspek secara komprehensif melalui model *tabādulī* (resiprokal).

Oleh sebab itu, dalam rangka menemukan corak feminisme post-modernis dalam penjelasan Faqihuddin, penelitian ini menggunakan metode *struktural exegesis* yang

⁴ Muslim bin Al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 3 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, n.d.), hlm. 1090.

⁵ Muḥammad bin 'Isa Al-Tirmidhi, *Sunan Al-Tirmidhi*, vol. 4 (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975), hlm. 458.

⁶ Muḥammad bin Abī Bakr Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Al-Aḥkām Al-Qur'an*, vol. 17 (Riyāḍ: Dār Ālam al-Kutb, 2003), hlm. 188.

⁷ Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*, ed. Jalsutra, trans. Aquarini Priyatna Prabasmoro (Yogyakarta, 2010), hlm. 20-21.

⁸ Sugihastuti, *Gender Dan Inferioritas Perempuan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 98.

dipopulerkan oleh Daniel Patte.⁹ Metode ini digunakan dalam penelitian ini disebabkan karena *structural exegesis* dapat menemukan keterpengaruhannya penafsiran terhadap teks dengan pengalaman penafsir dalam konteks yang melingkupinya. Faqihuddin yang lahir dan besar di dalam konteks budaya teks memungkinkannya ikut menciptakan dan dipengaruhi oleh kontstruks simbol yang ada dalam teks yang membentuk budaya tersebut, sehingga penafsiran yang dilakukan berada dalam bingkai tatanan simbol.

Interpretasi yang dilakukan Faqihuddin dalam bukunya *Qirā'ah Mubādalah* banyak dipahami hanya sekedar ungkapan dan analisisnya yang menmpatkan perempuan dan laki-laki secara setara sebagai objek yang diajak oleh teks untuk berdialog. Argumentasi ini nampak dari penelitian yang dilakukan oleh Rachma Vina Tsurayya dengan judul “*Poligami dalam Perspektif Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Faqihuddin Abdul Kodir*”.¹⁰ Penelitian ini menyandingkan penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dengan Faqihuddin Abdul Kodir terhadap ayat poligami. Dalam hasil penelitiannya, Vina memberikan penjelasan bahwa Faqihuddin menempatkan perempuan dalam status dan hak yang sama dengan laki-laki dalam perkara poligami. Vina tidak mengungkapkan cara yang dilakukan Faqihuddin yang meninjau ayat tersebut dengan meninjau aspek pemikiran post-modernis yang menyebabkan perempuan menempati posisi sama dengan laki-laki dengan menghindarkan diri pada penyebutan istilah-istilah spesifik yang menjadikan perempuan berada dalam bayang-bayang laki-laki.

Analisa kajian feminisme yang meletakkan kodrat perempuan dalam ruang budaya dan memiliki kaitan dengan penelitian ini adalah penelitian yang dilakukan oleh Kusmana dengan judul “*Menimbang Kodrat Perempuan antara Nilai Budaya dan Kategori Analisis*”.¹¹ Dalam kesimpulannya, Kusmana menjelaskan bahwa kodrat perempuan dalam budaya digunakan sebagai sarana untuk mengklasifikasi kedudukan perempuan dalam wilayah sosial. Dengan pemahaman demikian, kodrat dapat menjadikan operasi terhadap perempuan dalam ruang publik menjadi semakin tajam.

Sedangkan beberapa penelitian lain yang membahas mengenai feminisme tidak menekankan pada analisa yang dilakukan oleh Faqihuddin Abdul Kodir. Beberapa penelitian tersebut membahas dengan tema-tema berbeda yang penekanannya pada analisa dengan menggunakan perspektif feminisme. Salah satunya adalah penelitian yang dilakukan

⁹ Daniel Patte, *What Is Structural Exegesis* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), hlm. 2-9.

¹⁰ Rachma Vina Tsurayya, “POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ DAN FAQIHUDDIN ABDUL KODIR,” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 20, no. 2 (November 4, 2019): 203, <https://doi.org/10.14421/qh.2019.2002-05>.

¹¹ Kusmana Kusmana, “Menimbang Kodrat Perempuan Antara Nilai Budaya Dan Kategori Analisis,” *Refleksi* 13, no. 6 (September 5, 2014): 779–800, <https://doi.org/10.15408/ref.v13i6.1000>.

oleh Mustika dengan judul “*Diskriminasi terhadap Beberapa Perempuan dalam Perspektif Feminisme Multikultural: Kajian terhadap Novel Scappa Per Amore karya Dini Fitria*”. Dalam kesimpulannya, Mustika menjelaskan bahwa diskriminasi perempuan dapat dipengaruhi oleh faktor usia, agama, suku dan status anak. Penelitian ini menguatkan bahwa pandangan diskriminatif terhadap perempuan tidak hanya dipengaruhi oleh faktor tunggal.¹²

Faqihuddin Abdul Kodir dan Tawaran Femenisme Post-Modern di Indonesia

Faqihuddin Abdul Kodir, atau yang akrab disapa dengan panggilan *Kang Faqih*, lahir pada tanggal 31 Desember 1971 di Cirebon, Jawa Barat. Mendapatkan pendidikan pesantren dari Dar al-Tauhid Arjawinangan, Cirebon dari tahun 1983-1989 di bawah asuhan K.H. Ibnu Ubaidillah Syathori dan K.H. Husein Muhammad. Tamat dari pesantren, Faqihuddin melanjutkan studinya ke perguruan tinggi di dua kampus sekaligus di Suriah, dengan mengambil studi Ilmu Dakwah di Abū Nūr University (1989-1995) dan studi Ilmu Hukum Islam di Damascus University (1990-1996). Kemudian, ia melanjutkan jenjang magister di Universitas Khortoum di Damaskus. Namun, tidak sampai berlanjut lama, ia pindah ke International Islamic University (IIU) Malaysia pada tahun 1997 hingga 1999.¹³

Sepuluh tahun se usai memperoleh gelar magister, Faqihuddin mengambil Program Doktoral Studi Keagamaan di UGM Yogyakarta. Tahun 2015, ia berhasil menamatkan studinya dengan menulis disertasi yang berjudul *Interpretation of Hadith for Equality between Women and Men: Reading Tahrir Al-Mar'a Fi Asr Al-Risala By 'Abd Al-Halim Muhammad Abu Shuqqa (1924-1995)*.¹⁴ Karya ilmiah ini membahas interpretasi Abū Shuqqah terhadap teks-teks hadis dalam rangka kesetaraan gender dalam Islam yang merupakan cikal bakal teori *Qirā'ah Mubādalah* lahir.

Selama berada di Suriah, Faqihuddin menimba ilmu dari ulama-ulama terkemuka, diantaranya Saīd Ramaḍān al-Būṭi, Waḥbah al-Zuhaylī dan Aḥmad Kufaro. Selain menuntut ilmu, ia juga aktif di Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI) dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) Damaskus. Sedangkan di Kuala Lumpur, Malaysia, ia bergabung di Pengurus Cabang Istimewa-Nahdlatul Ulama yang merupakan PCI NU pertama yang didirikan. Sekembalinya dari luar negeri, ia bergabung dengan Rahima Jakarta

¹² Mustika Mustika, “DISKRIMINASI TERHADAP BEBERAPA PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF FEMINISME MULTIKUTURAL: KAJIAN TERHADAP NOVEL SCAPPA PER AMORE KARYA DINI FITRIA,” *Jurnal POETIKA* 4, no. 1 (July 1, 2016): 33, <https://doi.org/10.22146/poetika.13313>.

¹³ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 613.

¹⁴ Faqihuddin Abdul Kodir, “Interpretation of Hadith for Equality Between Women and Men: Reading Tahrir Al-Mar'a Fi Asr Al-Risalah by Abd Al-Halim Muhammad Abu Shuqqa (1924-1995)” (Universitas Gajah Mada, 2015).

dan Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) Ciganjur. Sedangkan di Cirebon, ia dan Husein Muhammad bersama para aktivis gender lain mendirikan Fahmina Insitute dan langsung menduduki posisi pimpinan eksekutif sampai sembilan tahun lamanya. Selain itu, ia juga menjadi pegiat di Lembaga Kemaslahatan Keluarga (LKK) NU Pusat serta Sekretaris Nasional Alimat.¹⁵

Sejak pulang ke Tanah Air pada tahun 2000, ia telah diminta menulis rubrik Dirasah Hadis di majalah *Swara Rahima* yang diterbitkan oleh Rahima Jakarta. Rubrik ini berisi isu-isu terkait pemberdayaan perempuan, utamanya dalam aspek pendidikan dan hak asasi perempuan dalam perspektif ajaran agama Islam. Tidak berhenti sampai di situ, pembelaannya memperjuangkan hak-hak perempuan dan kesetaraan gender berlanjut di media online. Pada tahun 2016, dibuatlah dua website dengan alamat *www.mubaadalah.com* dan *www.mubaadalahnews.com* untuk mewadahi narasi-narasi ke-Islaman yang berasaskan paradigma kesalingan (*mubādalab*) pada relasi laki-laki dan perempuan.¹⁶

Aktivitas yang dilakukan selama di Indonesia, semakin memperkaya khazanah kajian feminisme. Menurut Ahmad Baidowi gerakan feminisme di Indonesia secara umum berlangsung melalui empat model. *Pertama*, pemberdayaan kaum perempuan melalui pusat-pusat studi di perguruan tinggi, pelatihan, workshop dan seminar. Cara ini dilakukan oleh Lembaga-Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) seperti Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Fahmina Institute, Pusat Studi Perempuan (PSP) al-Muayyad, Rifka An-Nisa WCC (Women Crisis Center), dan Yasanti (Yayasan Annisa Swasti). *Kedua*, melalui karya-karya tulis dengan beragam tema dan *genre*. Buku-buku jenis ini seperti *Hak-Hak Reproduksi Perempuan* karya Masdar Farid Mas'udi dan Novel *Warisan* yang ditulis oleh Tsitsi. *Ketiga*, melakukan kajian historis dalam tradisi masyarakat Islam pada masa lalu yang telah mencatat prestasi istimewa dan berhasil menduduki posisi tinggi yang setara bahkan mengungguli kaum laki-laki pada masanya. Ini untuk membuktikan bahwa perempuan mampu bersaing dengan laki-laki dan bahwa ada kalanya dalam tradisi Islam ketika perempuan diberi kesempatan yang sama dan diperlakukan setara dengan laki-laki. Sebagai contoh, karya Fatima Mernissi yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*. *Keempat*, melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan, baik al-Qu'ran, hadis maupun literatur klasik yang secara literal-tekstual mendiskreditkan perempuan seperti yang dilakukan oleh Husein Muhammad

¹⁵ Kodir, *Qira'ah Mubadalah*, hlm. 614.

¹⁶ Ibid., hlm. 615.

dengan menulis buku yang berjudul *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana dan Gender* dan Inayah Rohmaniyah dengan bukunya yang berjudul *Gender dan Konstruksi Patriarki dalam Tafsir Agama*.¹⁷

Gerakan feminisme Islam yang keempat atau tafsir feminis di Indonesia sejauh ini relatif kurang berkembang. Ayat-ayat yang ditafsirkan tidak beranjak jauh dari tema penciptaan Hawa, poligami, hijab, pewarisan dua banding satu, bidadari dan bidadara, kepemimpinan perempuan serta *nushuz*. Tafsiran yang dimunculkan juga cenderung hanya berupa repetisi-repetisi dari mufassir feminis terdahulu seperti Amina Wadud, Riffat Hasan dan Asghar Ali Engineer. Begitu pula model penafsiran yang hampir selalu berpola tematik dan bernuansa hermeneutik. Maka gagasan *Qirā'ah Mubādalāh* yang digagas oleh Faqihuddin Abdul Kodir ini menjadi angin segar dalam diskursus tafsir feminis khususnya dalam konteks Indonesia, karena menawarkan metode baru yang berbeda. *Qirā'ah Mubādalāh* dapat diaplikasikan pada ayat-ayat gender dalam ruang lingkup yang lebih luas seperti konsep fitnah dalam relasi laki-laki dan perempuan yang jarang mendapat sorotan. Pembacaan gaya baru ini akan dibahas lebih jauh pada sub-bab selanjutnya.

Ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan pada umumnya ditafsirkan melalui salah satu dari dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan patriarkal. Penafsiran yang berkembang sejak dahulu hingga sekarang biasanya menggunakan pendekatan patriarkal, yakni membaca al-Qur'an hanya melalui 'kacamata' laki-laki, sehingga menghasilkan pemahaman yang selalu menguntungkan pihak laki-laki, karena pengalaman kehidupannya diikutsertakan dalam penalaran atas teks. Sedangkan pihak perempuan beserta pengalaman, visi, kebutuhan dan keinginannya terabaikan dan kepentingannya tidak terwakili. *Kedua* pendekatan feminis. Pendekatan ini merupakan respon atas pendekatan pertama yang seringkali dirasa merugikan perempuan karena cenderung dijadikan subordinat laki-laki. Oleh karena itu, pendekatan ini bertujuan menaikkan kembali derajat perempuan dengan selalu mengedepankan prinsip kesetaraan gender, sehingga produk tafsir yang dihasilkan pun cenderung ramah dan adil terhadap keduanya.¹⁸ Tafsir yang menggunakan pendekatan kedua inilah yang disebut dengan tafsir feminis. Meskipun demikian dalam kategori tafsir feminis, pendekatan yang digunakan

¹⁷ Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Qur'an Dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa* (Bandung: Marja, 2011), hlm. 51.

¹⁸ Eni Zulaiha, "TAFSIR FEMINIS: SEJARAH, PARADIGMA DAN STANDAR VALIDITAS TAFSIR FEMINIS," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (June 28, 2016): hlm. 21., <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i1.1671>.

hanya pada satu sisi. Padahal, opresi yang menimpa perempuan disebabkan oleh banyak faktor.

Tafsir feminis merupakan kelanjutan dari wacana feminisme yang muncul pada awalnya dan kemudian menjadi salah satu tren penafsiran masa kini setelah isu HAM, emansipasi wanita dan keadilan gender menjadi isu global yang dihembuskan pertama kali di Barat.¹⁹ Meskipun demikian, para feminis muslim meyakini bahwa nilai-nilai kesetaraan telah ada dalam ajaran fundamental Islam. Hanya saja dalam penafsirannya kemudian seringkali menghasilkan pandangan superioritas laki-laki atas perempuan. Teks agama terutama al-Qur'an, diakui atau tidak secara harfiah seakan-akan memang menjustifikasi pandangan tersebut. Dari fenomena ini muncul mufassir-mufassir feminis seperti Amina Wadud Muhsin, Riffat Hasan dan Asghar Ali Engineer yang berusaha melakukan telaah ulang atas tafsir al-Qur'an tekstual ulama terdahulu.

Para mufassir feminis membedakan dengan tegas antara jenis kelamin sebagai kodrat yang *given from God*, tidak dapat dirubah, dengan gender sebagai konstruksi sosial masyarakat yang dapat berubah. Mereka meyakini bahwa laki-laki dan perempuan memanglah dua jenis manusia yang berbeda, namun keduanya berkedudukan setara di hadapan Tuhan, sehingga tidak boleh ada perbedaan dan diskriminasi yang merugikan salah satu pihak. Bila mufassir klasik cenderung memperkokoh anggapan superioritas laki-laki atas perempuan, maka mufassir feminis beramai-ramai menelaah kembali dan menafsirkan ulang penafsiran atas ayat-ayat terkait yang pada umumnya didasari oleh cara pandang literal-tekstual tersebut dengan pendekatan-pendekatan dan metode-metode baru yang membawa semangat kesetaraan dan lebih ramah gender.²⁰

Kebutuhan atas pendekatan terhadap kajian feminis dengan melibatkan pemahaman terhadap simbol kebahasaan, pada dasarnya telah dilakukan oleh banyak kalangan. Hal ini merujuk pada problem kesenjangan ditengarai disebabkan oleh interpretasi terhadap teks-teks agama yang dipandang bias. Penyebutan laki-laki dalam beberapa ayat menjadikan perempuan sebagai subordinat. Hal ini yang ditolak oleh beberapa feminis postmodernis untuk menggantungkan perempuan pada laki-laki. Rosamarie Putnam Tong menyebutkan bahwa feminisme postmodern mendasarkan asumsinya pada keyakinan bahwa tidak semua tindakan dan narasi-narasi yang mengarah pada laki-laki (*phallogocentric*) harus ditolak. Mereka juga menolak terhadap setiap penjelasan tunggal terhadap sebab opresi yang

¹⁹ Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan*, hlm. 16.

²⁰ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), hlm. 173-174.

dilakukan laki-laki kepada perempuan. Perempuan dibentuk dalam posisi yang setara bergantung pada ras, suku, tradisi dan budaya masing-masing tempat.²¹ Dengan keragaman tradisi dan budaya Indonesia, memungkinkan untuk menjadikan feminisme postmodern sebagai pendekatan alternatif untuk meninjau keyakinan yang telah dibentuk oleh masyarakat Indonesia mengenai posisi perempuan yang didasarkan pada penafsiran atas teks-teks keagamaan.

Pengembangan Wacana Feminis Baru dalam *Qirā'ah Mubādalah*

Qirā'ah Mubādalah secara sederhana dapat didefinisikan sebagai sebuah pembacaan yang berorientasi pada ketersalingan pada teks-teks agama yang berbicara seputar isu-isu gender. Dalam pembacaan ini, baik laki-laki maupun perempuan menjadi subjek dalam kandungan teks. Tidak ada superioritas maupun inferioritas pada salah satu jenis kelamin. Tujuannya adalah supaya terwujud keseimbangan relasi antara laki-laki dan perempuan. Berawal dari relasi hierarkis menuju relasi yang egaliter, emansipatoris dan tidak bias gender.

Istilah *Qirā'ah Mubādalah* sendiri berasal dari bahasa Arab. Secara etimologis, *qirā'ah* memiliki akar kata yang sama dengan *qur'ān* yang berarti bacaan. Sedangkan *mubādalah*, berasal dari suku kata *badala* yang berarti mengganti sesuatu. Kata ini mengikuti *wazan* (timbangan kata) *mufa'alah*, sehingga mengandung makna *mushārahah* (ketersalingan dan kerja sama antar dua belah pihak).²²

Adapun secara terminologis, *Qirā'ah Mubādalah* dimaknai sebagai sebuah perspektif dan pemahaman yang bertujuan untuk melihat relasi antar dua pihak tertentu dengan kaca mata yang egaliter dan menjunjung tinggi semangat kemitraan, kerja sama, kesalingan dan timbal balik. Meskipun konsep ini berpeluang untuk diaplikasikan dalam konteks relasi yang lebih luas selain antara laki-laki dan perempuan, seperti antara sesama manusia secara umum, antara negara dan rakyat, majikan dan buruh, orang tua dan anak, guru dan murid, atau antara kelompok mayoritas dan minoritas, akan tetapi tujuan yang hendak dicapai adalah relasi antara laki-laki dan perempuan. Dalam diskursus *Qirā'ah Mubādalah*, baik laki-laki maupun perempuan dipandang memiliki posisi yang sama. Tidak boleh memandang segala sesuatu hanya dengan perspektif salah satu jenis kelamin. Demikian karena keduanya

²¹ Tong, *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*, hlm. 283.

²² Muḥammad bin Mukrim Ibn Manzūr, *Lisān Al-'Arab*, vol. 11 (Bairut: Dār Ṣādir, 1414), hlm. 49.

sama-sama disapa oleh teks agama dan harus tercakup dalam kandungan makna teks tersebut.²³

Qirā'ah Mubādalah bertujuan menyeimbangkan relasi yang ada di antara laki-laki dan perempuan. Melakukan perbaikan dari relasi yang hierarkis seperti yang cenderung terlihat saat ini, menuju relasi yang egaliter, sehingga diharapkan tidak ada lagi bentuk superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan maupun sebaliknya. Hal ini dilakukan meninjau pada ketimpangan dalam hubungan sesama manusia akan berakibat pada kerugian salah satu pihak, karena hak-haknya sebagai sesama makhluk Tuhan terancam. Bias gender sebenarnya bukan hanya merugikan salah satu pihak, tapi juga bisa merugikan pihak lainnya.

Budaya patriarki dalam sebagian masyarakat Islam mendapat legitimasi oleh beberapa produk tafsir. Ini sedikit banyak disebabkan karena dikuasainya otoritas keilmuan, termasuk tafsir al-Qur'an oleh golongan Bani Adam, sehingga tidak mengherankan bila muncul produk tafsir pada beberapa kasus yang bias gender. Pada akhirnya masyarakat pun terbawa bias tersebut, bahkan di kalangan perempuan sendiri, pandangan bias itu seakan dimaklumi dan diterima apa adanya. Sebagai contoh, ketika sampai pada pembahasan Q.S. al-Nisa (4): 34, Ibn Kathīr dalam kitabnya memberi komentar bahwa laki-laki adalah pemimpin, pembesar, hakim dan pendidik perempuan ketika ia menyimpang. Demikian karena laki-laki, lebih utama dan lebih baik daripada perempuan. Oleh karena itu, kenabian dan kekuasaan agung dikhususkan hanya untuknya saja.²⁴ Penafsiran senada juga dikemukakan oleh al-Zamakhshari, al-Razi, Muhammad Abduh, Ibn Ashur dan al-Tabataba'i dan banyak mufassir lainnya.²⁵

Dalam sebuah kultur masyarakat yang berpandangan patriaki, perempuan sering kali dipandang hanya sebatas pusat seksualitas semata. Tubuhnya dianggap sebagai sumber godaan dan fitnah bagi laki-laki, bahkan merupakan sumber problem sosial di masyarakat. Dari sini muncul norma-norma yang mengharuskan tubuh perempuan untuk dijaga secara ketat. Di antaranya aturan hijab yang berlebihan, suara perempuan dianggap sebagai aurat, perempuan dianjurkan untuk hanya berdiam diri di rumah, apabila ingin ke luar harus

²³ Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*, hlm. 60.

²⁴ Ismā'il bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm*, vol. 2 (Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah, 1999), hlm. 292.

²⁵ Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama Dan Gender*, hlm. 53-56.

ditemani mahram dan di beberapa tempat para wali menikahkan anaknya di usia dini yang tidak jarang memunculkan problem baru.²⁶

Meskipun merupakan istilah baru dalam ranah akademik, *Qirā'ah Mubādalah* sejatinya memiliki dasar teologis yang kuat. Banyak teks-teks agama, baik al-Qur'an maupun hadis yang telah berbicara mengenai asas-asas ketersalingan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan. Salah satunya Q.S. al-Hujurat (49): 13, yang menjelaskan mengenai penciptaan manusia dengan berbagai macam jenis kelamin, bangsa dan suku agar saling mengenal satu dengan yang lain (*innā ja'alnākum min dhakar wa untha wa ja'alnākum shu'uban wa qabāil li ta'arafīh*). Ayat ini secara jelas menyamakan seluruh manusia yang ada di dunia karena berasal dari dua insan yang sama. Dari kedua insan ini muncullah berbagai suku bangsa yang diharapkan dapat saling mengenal (*lita'arafīh*). Sikap saling mengenal mengharuskan adanya saling keterbukaan, saling pengertian dan saling memahami. Masing-masing mesti berlaku adil karena berkedudukan setara. Tidak ada yang lebih mulia di sisi Tuhan melainkan yang paling bertakwa.

Dalam konteks hubungan laki-laki dan perempuan, Faqihuddin memberikan penjelasan mengenai penafsiran atas Q.S. Ali Imran (3): 14. Ia menjelaskan makna dari *zuyyin li al-nās hubb al-shahawāt min al-nisā' wa al-banīn wa al-qanā'ir* (dijadikan terasa indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa yang diinginkan, yaitu perempuan, anak-anak dan harta bertumpuk), dengan memfokuskan pada term *al-nās*. menurutnya, *al-nās* sering dipahami dengan merujuk pada makna laki-laki, karena terkait relasinya dengan kata perempuan-perempuan yang disebutkan setelahnya. Dengan demikian, tafsir normatif ini mendudukan laki-laki sebagai subjek yang mencintai dan perempuan sebagai objek yang dicintai. Dalam narasi lain, perempuan adalah perhiasan yang membuat indah dunia laki-laki. Turunan selanjutnya, perempuan dianggap sebagai sumber pesona laki-laki yang dapat menyilaukan dan melalaikannya dari tugas yang diberikan Allah di dunia, sehingga laki-laki mesti waspada dengan daya pikat perempuan. Sedangkan apa yang ada di sisi Allah lebih berharga daripada hiasan-hiasan dunia seperti perempuan.²⁷

Relasi antara laki-laki dan perempuan ditegaskan lagi lebih jelas dalam Q.S. al-Taubah (9): 71,

²⁶ Inayah Rohmaniyah, "KONSTRUKSI SEKSUALITAS DAN RELASI KUASA DALAM PRAKTIK DISKURSIF PERNIKAHAN DINI," *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 16, no. 1 (April 23, 2018): hlm. 45., <https://doi.org/10.14421/musawa.2017.161.33-52>.

²⁷ Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.

Relasi yang dijelaskan dalam ayat tersebut dapat juga ditemukan dalam sabda Rasulullah bahwa wanita adalah sepadan dengan laki-laki (*inna al-nisā' shaqāiq al-rijāl*). Kata *shaqāiq* yang merupakan bentuk plural dari *shaqīq* yang mengandung makna saudara, kembaran, serupa dan identik. Makna ini menunjukkan bahwa wanita sesungguhnya sederajat dengan laki-laki. Relasi antara mereka merupakan relasi mitra kerja dan kawan seiring yang pada gilirannya mengharuskan adanya kesalingan dalam menghormati dan menghargai pihak lain.²⁸

Selain dalil-dalil yang disebutkan di atas, masih banyak ayat maupun hadis yang menjadi dasar tegaknya teori mubadalah ini. Sebagian ada yang menyebut secara eksplisit dua jenis kelamin manusia (*taṣrīb*). Sebagian lain hanya menyebut salah satu jenis kelamin, akan tetapi, jenis kelamin lainnya juga dimaksudkan secara implisit (*taghlīb*). Dalam gramatika bahasa Arab, berlaku kata ganti laki-laki atau bentuk jamak laki-laki, ditujukan untuk laki-laki dan perempuan sekaligus. Oleh *mafhūm mubādalab*, konsep ini ditarik lebih jauh, sehingga teks-teks yang berbentuk maskulin (*muṣakkar*) diberlakukan juga kepada perempuan, sebagaimana teks-teks yang berwujud feminin (*muannath*) diberlakukan pula pada laki-laki, sebab substansi dari pesan ayatnya bersifat umum.²⁹

Memberlakukan redaksi umum untuk menunjukkan *khitāb* kepada laki-laki dan perempuan, merupakan langkah yang tidak hanya dilakukan oleh Faqihuddin. Husein Muhammad juga melakukan hal yang sama ketika menilai semangat yang terkandung dalam ajaran tauhid. Tauhid sebagai ajaran fundamental dalam Islam mengajarkan keimanan atas keesaan Allah. Melalui kalimat syahadat, *lā ilāha illallāh*, setiap muslim baik laki-laki maupun perempuan memproklamirkan bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah, tidak ada zat yang patut disembah dan diagungkan selainnya.³⁰ Berdasarkan tauhid, manusia sebagai sesama makhluk tuhan dipandang setara secara kedudukan satu sama lain, apakah ia berjenis kelamin laki-laki atau perempuan. Bahkan menurut Amina Wadud, budaya patriarki yang menjadikan laki-laki superior di atas perempuan merupakan sebuah tindakan menyekutukan

²⁸ Ibid., hlm. 90.

²⁹ Ibid., hlm. 82.

³⁰ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 6.

Tuhan (*shirk*) dan sebuah bentuk kesombongan (*istikbār*) yang tentunya bertentangan dengan prinsip tauhid itu sendiri.³¹

Argumentasi yang dibangun oleh Faqihuddin dalam *Qirā'ah Mubādalab* terinspirasi dari pemikiran yang telah dicetuskan oleh beberapa ulama klasik dan kontemporer, terutama pemikiran Abū Shuqqah dalam magnum opusnya, *Tahrīr al-Mar'ah fī 'Aṣr al-Risālah*. Dalam menginterpretasikan teks, terutama yang secara harfiah problematis, Abū Shuqqah menggunakan lima metode. *Pertama*, hanya menerima hadis sahih dan menolak yang tidak sahih. Menurutnya, ada banyak hadis tidak sahih yang beredar di masyarakat padahal muatannya mendiskreditkan perempuan, seperti hadis, “Tutuplah aurat perempuan dengan menempatkan mereka di dalam rumah saja”.

Kedua, membatasi cakupan makna teks. Hadis yang menyatakan bahwa perempuan lebih baik melaksakan salat di rumah daripada di masjid, ia persempit maknanya hanya pada perempuan yang tengah disibukkan oleh urusan domestik, sebab banyak hadis lain yang menceritakan perempuan pada masa Nabi juga salat di masjid. *Ketiga*, menghadirkan makna inklusif. Pada ayat atau hadis yang menyatakan bahwa perempuan adalah sebuah fitnah terbesar dan paling berbahaya bagi laki-laki, oleh Abu Shuqqah pesan itu dimaknai dengan inklusif. Dalam artian, perempuan bukan satu-satunya yang berpotensi menjadi fitnah, harta benda, keluarga, kekuasaan, bahkan agama juga dapat berubah menjadi fitnah bagi seseorang. Begitu pula menurutnya laki-laki dapat menjadi fitnah terbesar bagi seorang perempuan.

Keempat, memfokuskan pada makna dasar dan utama. Dalam hal ini, Abu Shuqqah mencontohkan teks yang mewajibkan mahram bagi perempuan yang akan bepergian. Ia menafsirinya dengan kewajiban menciptakan keamanan bagi perempuan ketika bepergian di luar rumah, bukan malah melarangnya untuk memasuki ruang publik. *Kelima*, menempatkan perempuan sebagai subjek pada teks yang pada sebelumnya adalah laki-laki. Misalnya hadis riwayat Muslim, “Dunia adalah hiasan, dan sebaik-baik hiasan adalah wanita yang salihah”, dapat diinterpretasikan dengan pemahaman terbalik, menjadi “Dunia adalah hiasan, dan sebaik-baik hiasan adalah pria yang salih”. Kelima metode interpretasi teks problematis ini, terutama metode yang kelima, menjadi inspirasi tersendiri bagi Faqihuddin Abdul Kodir dalam menggagas metode *Qirā'ah Mubādalab*.³²

³¹ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text From a Women's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999); Kodir, *Qirā'ah Mubadalab*, hlm. 95.

³² Ibid, hlm. 171-175.

Selain dari pemikiran Abu Shuqqah, *Qirā'ah Mubādalah* juga terinspirasi dari pemikiran dan semangat para aktivis gender dalam negeri yang senantiasa berusaha memperjuangkan hak-hak perempuan. Mereka di antaranya adalah Nyai Hj. Sinta Nuriyah Wahid, K.H. Husein Muhammad, K.H. Nasaruddin Umar, K.H. Masdar Farid Mas'udi, Siti Musdah Mulia, Hamim Ilyas, Yunahar Ilyas, Nur Rofi'ah, Abdul Moqsith Ghozali dan Inayah Rohmaniyah.³³

Pendekatan *Qirā'ah Mubādalah* sesungguhnya telah menyesuaikan semangat ajaran Islam. Berkaca pada sejarah bahwa Islam tidak pernah mendiskreditkan perempuan, bahkan yang ada adalah menghargai eksistensi mereka. Tercatat banyak tokoh-tokoh perempuan yang mendapatkan kedudukan penting pada masa hidupnya. Ada Siti Aisyah ra. misalnya yang mampu menjadi ulama, ahli hadis, tokoh masyarakat dan panglima perang di kalangan sahabat. Demikian pula salah satu guru Imam Syafi yang bernama Sayyidah Nafisah. Ia dikenal sebagai ilmuan sekaligus wali perempuan yang sangat disegani di Mesir.

Islam sejak awal hadirnya, melalui ayat-ayat al-Qur'an telah menunjukkan semangat kuat untuk menegakkan keadilan gender dan mengangkat martabat perempuan, di masa yang ketika itu secara sosial perempuan termarginalkan dan terdiskreditkan. Dalam Q.S. al-Hujurat (49): 13, ditegaskan bahwa jenis kelamin sebagaimana nasab dan suku bukanlah aspek pembeda dalam pandangan Allah, melainkan parameter terpentingnya adalah kadar ketakwaan pada Allah. Perempuan juga diberi kewenangan dalam menyuarakan pandangan politiknya dengan berbaiat secara independen yang jelas tergambar dalam Q.S. al-Mumtahanah (60): 12, serta mengadukan berbagai permasalahan yang dihadapi secara langsung ke hadapan Nabi Muhammad dalam Q.S. al-Mujadalah (58): 1-2. Bahkan, salah satu surah dalam Al-Qur'an dinamai dengan surah An-Nisa, surah para perempuan yang menunjukkan bahwa Allah memberikan tempat istimewa kepada perempuan.³⁴

Premis-premis dalam *Qirā'ah Mubādalah* yang menjadi asas cara pandangnya paling tidak tersusun atas tiga unsur. *Pertama*, argumen bahwa Islam diturunkan untuk kemaslahatan laki-laki dan perempuan, sehingga keduanya sama-sama menjadi subjek yang disasar oleh teks-teks agama. *Kedua*, prinsip yang terjalin dalam relasi antara laki-laki dan perempuan adalah prinsip kerja sama dan ketersalingan, bukan hegemoni dan kekuasaan.

³³ Ibid., hlm. 184.

³⁴ Nur Rofiah, *Memecah Kebiasaan Respon NU* (Jakarta: Komnas Perempuan, n.d.), hlm. 153-155.

Ketiga, teks-teks keagamaan masih memungkinkan untuk diinterpretasi ulang, karena selamanya pintu ijtihad tidak pernah tertutup.³⁵

Teknik praktis dalam pengoperasian *Qirā'ah Mubādalāh* sendiri ada tiga langkah yang bersifat kronologis. Artinya, tiga langkah ini dilalui dengan berurutan. Meskipun bagi seseorang yang sudah sampai level tertentu, bisa memulai di langkah kedua, atau bahkan langsung pada langkah ketiga. Langkah *pertama*, menemukan nilai prinsipil dari ajaran agama Islam melalui penelusuran pada teks-teks yang bersifat universal sebagai landasan awal. Nilai prinsipil yang dimaksud adalah ajaran agama yang melampaui perbedaan jenis kelamin. Misalnya, ajaran bahwa iman merupakan syarat diterimanya amal perbuatan, bahwa adanya balasan bagi setiap perbuatan baik maupun buruknya, dan bahwa keadilan harus ditegakkan, begitu juga kemaslahatan serta kasih sayang harus disebarluaskan.

Langkah *kedua*, mencari gagasan utama atau ideal moral dari teks yang akan ditafsirkan. Faqihuddin menawarkan cara sederhana untuk menangkap gagasan utama ayat dengan menghilangkan subjek maupun objek dari teks, sehingga menyisakan predikat yang secara otomatis menjadi gagasan utama teks. Makna penting yang terkandung dalam teks ini kemudian dikaitkan dengan nilai prinsipil yang terambil dari langkah pertama untuk dilanjutkan pada langkah terakhir. Langkah *ketiga*, menurunkan gagasan utama kepada jenis kelamin yang absen dari teks. Dengan begitu, tidak ada teks yang terbatas hanya pada salah satu jenis kelamin, melainkan mencakup keduanya sekaligus. Implikasinya, teks yang membicarakan laki-laki dapat diaplikasikan pada perempuan dan teks yang tertuju pada perempuan bisa pula diaplikasikan kepada pihak laki-laki. Dengan syarat ditemukan gagasan utama yang menerima pemberlakuan bagi keduanya. Gagasan utama teks agama yang tidak bisa diberlakukan dengan metode mubadalah (ketersalingan), misalnya QS. An-Nisa: 3. Ayat yang dalam konteks tertentu dan dengan syarat tertentu memperbolehkan laki-laki melakukan poligini.³⁶

Kontruks Feminisme Post-modern Faqihuddin Abdul Kodir

Secara historis, feminisme post-modern lahir dari feminis Anglo-Amerika yang mengacu pada gerakan feminisme di Prancis. Kesadaran para aktif Anglo-Amerika terhadap nilai filosofis yang terkandung dalam gerakan wanita di Paris tersebut menjadikan mereka kemudian menyebutkan gerakan ini sebagai gerakan feminis post-modern. Secara umum, gagasan feminisme post modern diilhami dari pemikiran-pemikiran eksistensialisme Simone

³⁵ Kodir, *Qirā'ah Mubadalah*, hlm. 196.

³⁶ Ibid., hlm. 200-209.

de Beauvoir, dekonstruksi Jacques Derrida dan Psikoanalisa Jacques Lacan. Perkembangan feminisme postmodern dipengaruhi oleh gagasan-gagasan dasar teori sosial postmodern. Konsep *feminine writing* Helene Cixous misalnya, lahir sebagai respon terhadap konsep *difference* yang dicetuskan oleh Jacques Derrida; sama halnya dengan pemahaman Judith Butler terkait gender, yang turut dipengaruhi oleh pemikiran Michael Foucault.³⁷

Dalam konteks ini, perbedaan struktur budaya, tradisi, dan sosial masyarakat Indonesia, memiliki perbedaan yang signifikan dengan konsep kesetaraan aktivis feminis di luar Indonesia. Oleh sebab itu, latar belakang kehidupan sosial-kultur yang dialami oleh Faqihuddin menjadi dasar pendalaman analisa terkait konsep-konsep feminisme multikultural di Indonesia. Beberapa aspek yang dapat menjelaskan konsep-konsep yang dijelaskan oleh Faqihuddin mengenai kandungan feminisme multikultural adalah pemahaman terhadap kondisi perempuan dalam pernikahan dan penciptaan.

Dalam hal penciptaan, Faqihuddin Abdul Kodir memberikan tanggapan terhadap penafsiran beberapa kalangan yang mengaitkan Q.S. al-Nisā' (4): 1, dengan menjadikan perempuan sebagai subordinat laki-laki. Menurut Faqihuddin, pemahaman terhadap redaksi *nafs wabidah* dan *zanjab* menjadikan perempuan sebagai manusia kelas kedua yang harus bergantung kepada laki-laki. Padahal, redaksi ayat tersebut sama sekali tidak mencerminkan penyebutan spesifik laki-laki ataupun perempuan. Menurut Faqihuddin, *nafs* memiliki makna jiwa, esensi dan diri, sedangkan *zanjab* bermakna pasangan. Keduanya dapat merujuk pada laki-laki maupun perempuan. Ayat ini menjelaskan bahwa manusia (*al-nās*) diciptakan secara berpasangan, tidak menjelaskan bahwa jenis satu berasal dari jenis lainnya.³⁸

Meskipun dalam penafsiran ayat tersebut selalu dikaitkan dengan hadis yang menjelaskan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk (*khuliqat min ḍila'*), akan tetapi penyebutan tulang rusuk pada hadis tersebut lebih ditujukan untuk menggambarkan sifat yang dimiliki oleh perempuan. Pandangan ini juga diyakini oleh M. Quraish Shihab³⁹ dan Abū Shuqqah. Abū Shuqqah bahkan menjelaskan tujuan dari penjelasan hadis tersebut berhubungan dengan relasi laki-laki dan perempuan dalam berkeluarga.⁴⁰

³⁷ Tong, *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*, hlm. 284.

³⁸ Kodir, *Qira'ah Mubadalah*, hlm. 235-236.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbab: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2009).

⁴⁰ Abd al-Ḥalīm Abū Shuqqah, *Tahrīr Al-Mar'ah Fī 'Aṣr Al-Risālah*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Qalam, 1999), hlm. 288-290.

Dengan menetapkan ketersalingan antara laki-laki dan perempuan menjadikan penafsiran atas ayat-ayat yang bias dapat diluruskan. Tafsir *mubadalab* menurut Faqihuddin dapat menciptakan relasi laki-laki dan perempuan secara seimbang. Begitu juga, dengan model pemahaman semacam ini, peran dan posisi laki-laki dan perempuan dapat diletakkan dalam posisi yang setara dan seimbang. Penciptaan laki-laki dan perempuan dari unsur yang sama dapat menghindarkan sikap dominatif dan otoriter antara satu dengan yang lain.⁴¹

Kemajemukan ras, suku, bangsa dan agama di Indonesia menuntut keragaman persepsi dalam melihat kesetaraan. Oleh sebab itu, Faqihuddin menyinggung penciptaan laki-laki dan perempuan dengan mengaitkannya pada asal pembentukan manusia yang sama.⁴² Terdapat tiga klasifikasi mengenai asal usul manusia dalam al-Qur'an. *Pertama*, ayat yang menjelaskan mengenai asal-usul penciptaan segala sesuatu, termasuk manusia adalah air. Ayat yang mengindikasikan penyebutan asal kejadian dari air adalah Q.S. al-Anbiyā' (21): 30, Q.S. al-An'am (6): 99, Q.S. al-Nūr (24): 45, dan Q.S. al-An'am (25): 54. Ayat tersebut menunjukkan bahwa segala makhluk yang diciptakan mengandung unsur air, dan mereka tidak bisa hidup tanpa adanya air. *Kedua*, ayat yang mengindikasikan penciptaan makhluk dari tanah, misalnya Q.S. al-Rahman (55): 14, Q.S. al-Hijr (15): 26, 28-29, Q.S. al-Mu'minūn (23): 12. *Ketiga*, ayat yang menjelaskan penciptaan manusia dari proses reproduksi.⁴³

Penjelasan mengenai asal penciptaan yang sama bagi seluruh manusia mengindikasikan bahwa tidak ada perbedaan mendasar mengenai posisi dan peran laki-laki dan perempuan baik yang berasal dari suku, agama, dan ras berbeda. Penyebutan ini mengindikasikan kesadaran Faqihuddin atas pluralitas masyarakat Indonesia yang terdiri dari berbagai macam ras, suku dan agama, sehingga ukuran dalam penentuan standard kesetaraan menjadi tidak berbeda. Tuntutan kesetaraan perempuan muslim, sama dengan tuntutan kesetaraan bagi perempuan yang non-muslim. Begitu juga, tuntutan kesetaraan perempuan dari salah satu suku, akan sama dengan tuntutan kesetaraan perempuan dari suku lainnya.

Aplikasi lain mengenai konsep multikultural adalah mengenai tujuan pernikahan. Tujuan pernikahan yang diinginkan dalam al-Qur'an berdasarkan Q.S. al-Rūm (30): 21, adalah ketentraman. Tujuan ini juga diharapkan dalam segala bentuk jalinan ikatan yang

⁴¹ Kodir, *Qira'ah Mubadalab*, hlm. 243.

⁴² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 209-247.

⁴³ Kodir, *Qira'ah Mubadalab*, hlm. 231-234.

dijalani oleh manusia. Seorang laki-laki akan memilih perempuan sebagai pasangan hidupnya didasarkan pada pencapaian ketentraman dalam hidupnya dengan saling memberikan cinta dan kasih. Hal yang sama juga dilakukan oleh perempuan dalam memilih pasangannya.⁴⁴ Tujuan ini merupakan fitrah manusia yang juga dijelaskan dalam ayat tersebut.

Dalam kaitan pemahaman resiprokal tersebut, Faqihuddin menjelaskan kalimat *azwāj* dalam ayat tersebut dengan pasangan. Ia tidak menyepakati pemaknaan lafad *azwāj* dengan makna istri-istri. Menurut Faqihuddin, keinginan untuk hidup tentram tidak hanya dimiliki oleh laki-laki saja, akan tetapi perempuan juga menginginkan kehidupan rumah tangganya menjadi tentram. Lebih lanjut, Faqihuddin berpandangan bahwa ketenangan yang diinginkan laki-laki dan perempuan dalam kehidupan rumah tangganya tidak hanya dalam aspek fisiologis, akan tetapi juga secara spiritual, psikologis, ekonomi, serta hubungan sosial dan personal. Oleh sebab itu, menurut Faqihuddin Q.S. al-Rūm diawali dengan pembahasan mengenai hubungan laki-laki dan perempuan yang berpasangan. Hal ini menunjukkan bahwa ayat ini sebagai salah satu tanda kebesaran Tuhan.⁴⁵

Ayat ini juga menegaskan bahwa usaha yang dilakukan laki-laki dan perempuan yang berpasangan untuk menciptakan ketentraman, saling mengasihi, menghadirkan ketentraman, merupakan bagian dari menghormati dan menjaga bukti kebesaran Tuhan yang dijelaskan dalam al-Qur'an. Pasangan yang telah menjaga dan menciptakan relasi ini dan konsisten melakukannya adalah manusia utuh yang memiliki akal budi, yang berfikir dan berpengetahuan sebagaimana ditunjukkan dalam penutup ayat ini (*yatafakkarūn*).⁴⁶

Melalui beberapa pandangan tersebut, Faqihuddin tidak mengkonstruksi pemikiran feminisnya dengan menyetarakan perempuan dengan laki-laki secara fisiologis maupun biologis. Usaha semacam ini dilakukan oleh beberapa kalangan feminis yang menganggap bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan disebabkan oleh konstruksi sosial. Laki-laki diklaim dengan sifat maskulinnya dan perempuan dengan sikap feminisnya, sehingga untuk memberikan kesetaraan pada perempuan perlu dilakukan restrukturisasi peran dalam konteks sosial. Hal ini dalam pandangan Elisabeth Grosz justru membuka peluang untuk

⁴⁴ Ibid., 333.

⁴⁵ Ibid., 335.

⁴⁶ Ibid., 337.

menjadikan laki-laki tidak maskulin dan perempuan tidak feminim. Perempuan dipaksa untuk menjadi laki-laki, sedangkan laki-laki tidak dipaksa untuk menjadi perempuan.⁴⁷

Dalam konteks ini, Faqihuddin tidak mengkonsep pemikiran feminisnya dalam wilayah ini. Kontruk semacam justru menyebabkan pengeneralisiran pengalaman perempuan yang sebenarnya dibentuk dengan konteks yang berbeda-beda, sehingga setiap perempuan memiliki pengalaman dan ukuran kesetaran yang juga berbeda. Faqihuddin menempatkan perempuan dan laki-laki dalam ruang berbeda. Meskipun dalam persoalan penciptaan, dia membenempatkan pada asal yang sama. Akan tetapi hal tersebut tidak menjadikan perempuan dalam sisi fisiologis maupun biologis memiliki kesamaan dengan laki-laki. Justru, untuk menciptakan kesetaran terhadap perempuan, Faqihuddin menerapkan *qira'ah mubadalah* yang menempatkan perempuan dalam posisi yang sama dengan laki-laki. Pandangan ini seolah-olah ingin menjelaskan bahwa perempuan lebih menginginkan kebebasan dan peran sama dengan yang dimiliki laki-laki dengan wujud keperempuannya.

Rekonstruksi atas pemaknaan dalam beberapa ayat juga mengindikasikan bahwa Faqihuddin menyadari permainan simbol yang digunakan oleh banyak kalangan untuk memperkuat opresi terhadap perempuan. Rangkaian simbol yang terdapat dalam beberapa istilah bahasa al-Qur'an dijadikan alat untuk memapankan subordinasi perempuan terhadap laki-laki. Sistem aturan simbol dalam bahasa ini disebut oleh Jacques Lacan sebagai tatanan simbolik. Lacan berpendapat bahwa untuk menjadikan simbol berperan signifikan dalam kontstruk kesadaran masyarakat, maka ia harus diinternalisasi sedini mungkin dalam satu komunitas, sehingga alam bawah sadar mereka meyakini hal diindentikkan dalam simbol tersebut benar-benar terjadi.⁴⁸

Contoh yang paling sering disebut oleh Faqihuddin adalah kedudukan perempuan dibawah laki-laki dengan mendasarkan pada argumentasi penciptaan perempuan dari bagian tubuh laki-laki. Begitupula, terdapat banyak riwayat yang semakin mengukuhkan bahwa perempuan hanya diciptakan sebagai pelengkap laki-laki. Simbol-simbol yang terdapat dalam teks-teks tersebut, jika dipahami dalam penjelasan Faqihuddin tidak mengarah kepada sub-ordinasi perempuan terhadap laki-laki. Tatanan simbolik yang demikian akan selalu mengatur masyarakat melalui pemahaman individu atas teks-teks keagamaan, sepanjang individu tersebut berhubungan langsung dengan teks-teks tersebut. Hal tersebut

⁴⁷ Elisabeth Grosz, "Sexual Difference and The Problem of Essentialism," in *The Essential Difference*, ed. Naomi Schor and Elizabeth Weed (Bloomington: Indiana University Press, 1994), hlm. 88.

⁴⁸ Jaques Lacan, *Ecrit: A Selection*, trans. Alan Sheridan (New York: W.W. Norton, 1977), hlm. 64-66.

akan memberikan konstruk dalam diri masyarakat dan mereproduksi dirinya dalam bentuk yang cukup konstan.

Upaya untuk mencegah bentuk internalisasi dalam setiap diri perempuan melalui pemahaman atas teks-teks tersebut, Faqihuddin memberikan upaya penanaman simbol bahasa baru yang meletakkan simbol teks pada peran yang resipokal. Penanda dalam satu simbol yang umum dijadikan alat untuk meletakkan peran perempuan bersamaan dengan peran laki-laki secara *mubādalab*. Hal ini memberikan dampak yang signifikan untuk mengulang kembali proses tatanan simbol yang telah terbentuk. Perempuan yang dijadikan objek, diletakkan pada posisi subjek dengan dapat merasakan dan mengalami apa yang dialami laki-laki, begitupula sebaliknya, sehingga tuntutan kebahagiaan yang dituntut laki-laki, juga berlaku pada perempuan yang dapat menuntut kepada laki-laki untuk kebahagiaannya.

Argumentasi reproduksi makna yang dilakukan oleh Faqihuddin terhadap beberapa term dalam ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap mengandung bias jender, menyepadani dengan analisa kebahasaan yang dilakukan oleh Jacques Derrida.⁴⁹ Bagi Derrida, simbol mengaburkan jarak antara bahasa dengan realitas, sehingga penyebutan maskulin (*mudhakkak*) dalam beberapa ayat yang sebenarnya juga mewakili feminim (*mu'annas*) telah digeneralisir dan hanya diasosiasikan mewakili satu jenis saja. Dikotomi antara maskulin dan feminim dalam bahasa Arab, dengan lebih menekankan pada penyebutan maskulin untuk menunjukkan komunitas yang terdiri dari laki-laki dan perempuan menyebabkan laki-laki selalu dianggap sebagai jenis yang superior. Sedangkan perempuan menjadi bagian dan melengkapi superioritas perempuan. Hal demikian ini yang juga dikritisi oleh Faqihuddin dalam *Qirā'ah Mubadalab*-nya.

Penutup

Polemik mengenai ketidakadilan jender dalam penafsiran teks-teks keagamaan menajadi salah satu problem yang tidak kunjung usai. Beberapa pendekatan telah dihadirkan untuk mengatasi problem ini. Akan tetapi, beberapa pembahasan justru menghadirkan polemik baru, karena pada dasarnya problem ini langsung berhubungan dengan teks-teks keagamaan. Dalam konteks ini, salah satu akademisi di Indonesia, memberikan alternatif lain dalam upayanya mendekati teks-teks agama yang dianggap mengandung penafsiran yang bias jender dengan pendekatan *mubādalab*. Meskipun

⁴⁹ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

pendekatan ini merupakan salah satu metode dalam memahami teks-teks agama, khususnya al-Qur'an, terdapat indikasi corak feminisme postmodernis dalam setiap analisisnya.

Ide-ide mengenai ketersalingan dalam setiap ayat yang berhubungan dengan relasi laki-laki dan perempuan, bertujuan untuk menciptakan posisi kesetaraan antara keduanya. Analisa yang pertama kali dilakukan adalah dengan menyorot pada rekonstruksi makna terhadap beberapa istilah yang menurut Faqihuddin dipahami secara sepihak, misalnya asal penciptaan, dan posisi perempuan dalam keluarga. Dalam ayat penciptaan, Faqihuddin lebih menyepakati pemaknaan *nafs wabidah* dengan esensi yang sama, yakni air, tanah ataupun melalui proses reproduksi. Begitu juga dalam katannya dengan relasi laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga, dengan mereproduksi makan *azwāj* tidak lagi dalam pengertian istri, akan tetapi pasangan. Hal ini memungkinkan untuk menjadikan laki-laki dan perempuan sebagai subjek dalam kondisi-kondisi tertentu.

Reproduksi atas tatanan simbol-simbol bahasa dalam teks-teks agama, menyamai dengan argumentasi kesetaraan yang dianut feminis post-modernis yang diwakili oleh Jacques Lacan, Jacques Derrida dan Elisabeth Grosz. Meskipun penelitian ini menemukan kesesuaian argumentasi aliran post-modernis dalam penafsiran Faqihuddin, masih dibutuhkan penelitian lanjutan untuk menguatkan temuan ini. Hal ini didasarkan pada keterpengaruhannya Faqihuddin terhadap argumentasi pembebasan perempuan yang dilakukan oleh Abū Shuqqah.

Daftar Pustaka

- Abū Shuqqah, Abd al-Ḥalīm. *Tahrīr Al-Mar'ah Fī 'Aṣr Al-Risālah*. Vol. 1. Kairo: Dār al-Qalam, 1999.
- Al-Hajjaj, Muslim bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 4. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Abī Bakr. *Al-Jāmi' Li Al-Aḥkām Al-Qur'an*. Vol. 7. Riyāḍ: Dār Alam al-Kutb, 2003.
- Al-Shuyūṭī, Jalāl al-Dīn, and Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī. *Tafsīr Al-Jalālayn*. Surabaya: al-Hidayah, n.d.
- Al-Tirmidhi, Muḥammad bin 'Isa. *Sunan Al-Tirmidhi*. Vol. 4. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975.
- Baidowi, Ahmad. *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Qur'an Dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa*. Bandung: Marja, 2011.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of

- Chicago Press, 1978.
- Grosz, Elisabeth. "Sexual Difference and The Problem of Essentialism." In *The Essential Difference*, edited by Naomi Schor and Elizabeth Weed. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukrim. *Lisān Al-'Arab*. Vol. 10. Bairut: Dār Ṣādir, 1414.
- Kathīr, Ismā'īl bin Umar bin. *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm*. Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah, 1999.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. "Interpretation of Hadith for Equality Between Women and Men: Reading Tahrir Al-Mar'a Fi Asr Al-Risalah by Abd Al-Halim Muhammad Abu Shuqqa (1924-1995)." Universitas Gajah Mada, 2015.
- . *Qira'ah Mubadalah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kusmana, Kusmana. "Menimbang Kodrat Perempuan Antara Nilai Budaya Dan Kategori Analisis." *Refleksi* 13, no. 6 (September 5, 2014): 779–800. <https://doi.org/10.15408/ref.v13i6.1000>.
- Lacan, Jaques. *Ecrit: A Selection*. Translated by Alan Sheridan. New York: W.W. Norton, 1977.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama Dan Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- . *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta: Longung Pustaka, 2008.
- Mustika, Mustika. "DISKRIMINASI TERHADAP BEBERAPA PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF FEMINISME MULTIKULTURAL: KAJIAN TERHADAP NOVEL SCAPPA PER AMORE KARYA DINI FITRIA." *Jurnal POETIKA* 4, no. 1 (July 1, 2016): 33. <https://doi.org/10.22146/poetika.13313>.
- Patte, Daniel. *What Is Structural Exegesis*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Rofiah, Nur. *Memecah Kebisuan Respon NU*. Jakarta: Komnas Perempuan, n.d.
- Rohmaniyah, Inayah. "KONSTRUKSI SEKSUALITAS DAN RELASI KUASA DALAM PRAKTIK DISKURSIF PERNIKAHAN DINI." *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 16, no. 1 (April 23, 2018): 33. <https://doi.org/10.14421/musawa.2017.161.33-52>.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 3. Jakarta: Lentera Hati, 2009.

- Sugihastuti. *Gender Dan Inferioritas Perempuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Tong, Rosemarie Putnam. *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*. Edited by Jalsutra. Translated by Aquarini Priyatna Prabasmoro. Yogyakarta, 2010.
- Tsurayya, Rachma Vina. "POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF FAKHR AL-DÎN AL-RÂZÎ DAN FAQIHUDDIN ABDUL KODIR." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 20, no. 2 (November 4, 2019): 203. <https://doi.org/10.14421/qh.2019.2002-05>.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text From a Women's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Zulaiha, Eni. "TAFSIR FEMINIS: SEJARAH, PARADIGMA DAN STANDAR VALIDITAS TAFSIR FEMINIS." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (June 28, 2016): 17–26. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i1.1671>.

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS is a journal that is administered by the Department of the Qur'anic Studies, Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga.

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS is peer-reviewed journal that aims to encourage and promote the study of the Qur'an and designed to facilitate and take the scientific work of researchers, lecturers, students, practitioner and so on into dialogue. The journal contents that discuss various matters relate to the Qur'anic Studies, the Exegesis Studies, the Living Qur'an, the Qur'an and Social Culture, thoughts of figures about the Qur'anic Studies, the Exegesis Studies and so on; Similarly, matters relating to the Hadith, the Hadith Studies, Living Hadith, Hadith and Social Culture, thoughts of figures about hadith and so on.

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS was first published by the Department of Qur'an Hadith Studies of the Faculty of Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta in July December 2000 and published twice within one year i.e. January and July.



Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta