

**PEMIKIRAN PROGRESIF TENTANG PEREMPUAN DALAM
TAFSIR AL-MISHBAH**

SKRIPSI

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadit
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh

SHULHAN KHOLIDI
NIM : 082142064

IAIN JEMBER

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN HUMANIORA
ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FEBRUARI 2021

LEMBAR PERSETUJUAN
PEMIKIRAN PROGRESIF TENTANG PEREMPUAN DALAM
TAFSIR AL-MISHBAH

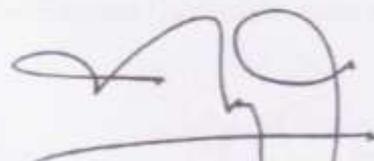
SKRIPSI

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadits
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

SHULHAN KHOLIDI
NIM : 082142064

Disetujui Pembimbing



H. Mawardi Abdullah, Lc, M.A
NIP: 197407172000031001

LEMBAR PENGESAHAN

PEMIKIRAN PROGRESIF TENTANG PEREMPUAN DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

SKRIPSI

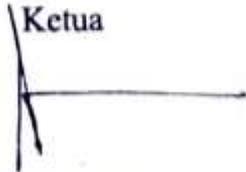
telah diuji dan diterima untuk memenuhi salah satu
persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadits
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Hari : Selasa

Tanggal : 02 Februari 2021

Tim Penguji

Ketua



Dr. Kasman, M.Fil.I
NIP. 197104261997031002

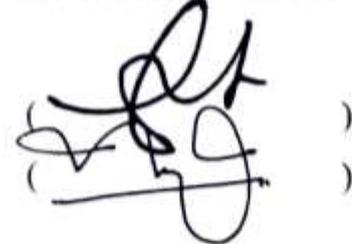
Anggota :

1. Dr. Uun Yusufa, M.A
2. H. Mawardi Abdullah, Lc., MA

Sekretaris



Muhammad Faiz M.A
NIP. 198510312019031006



Menyetujui

Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora



Dr. M. Khusna Amal, S.Ag, M.Si
NIP: 1972120819980310001

MOTTO

“Hendaklah kamu menjadi orang-orang rabbani, karena kamu selalu mengajarkan Al Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya.”

(Ali Imran: 79)

"Orang yang paling baik di antara kalian adalah seorang yang mempelajari Al Qur`an dan mengajarkannya."

(HR. Bukhari, at-Tirmidzi, Abu Daud, ad-Darimi, Ibnu Hibban, dan Ahmad)



PERSEMBAHAN

Skripsi ini penulis persembahkan kepada:

1. Bapak yang telah dua tahun berpulang ke pangkuan Ilahi, Ibu yang selalu mendoakan tanpa henti, istri yang tetap sabar menanti, dan dua bidadari kecil tercinta yang telah memberikan semangat agar pantang berhenti.
2. Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember yang telah membukakan gerbang cakrawala khazanah keilmuan Islam, khususnya keilmuan al-Qur'an dan juga telah mengenalkan bagaimana memahami Islam dalam kerangka wasathiyah.
3. Dosen pembimbing tugas akhir penulis, Ustadz H. Mawardi Abdullah, Lc., M.A, yang telah bersedia meluangkan waktu meskipun dalam situasi pandemi dan dengan "telaten" mengingatkan serta membimbing penulisan tugas akhir ini hingga rampung. Semoga Allah melimpahkan kesehatan dan keberkahan umur kepada beliau.
4. Semua guru yang pernah mengajarkan kepada penulis dari A hingga Z, ataupun dari Alif hingga Ya'. Semoga Allah membalas dengan sebaik-baiknya balasan.
5. Teman-teman seperjuangan di kelas Q2 Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, yang kebanyakan telah lulus mendahului. Kebersamaan dalam menempuh perkuliahan di kelas selama beberapa tahun itu akan menjadi momen-momen yang akan tetap penulis kenang.

ABSTRAK

SHULHAN KHOLIDI, 2020: PEMIKIRAN PROGRESIF TENTANG PEREMPUAN DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

Quraish Shihab merupakan salah seorang mufassir Indonesia yang unik. Ia menghabiskan waktu puluhan tahun menempuh pendidikan di lembaga Al-Azhar yang cenderung berkarakter tradisional. Namun dalam Tafsir Al-Mishbah, ia ternyata memiliki pemikiran yang cenderung progresif pada beberapa permasalahan tentang perempuan. Pemikiran progresif Quraish Shihab terkait dengan perempuan dalam Tafsir Al-Mishbah, antara lain meliputi: asal-usul penciptaan perempuan; peran perempuan di ranah publik; kepemimpinan perempuan di ranah publik; batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab.

Penelitian ini berfokus pada: 1. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait asal-usul penciptaan perempuan? 2. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait peran perempuan di ranah publik? 3. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait kepemimpinan perempuan di ranah publik? 4. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab?

Penelitian ini merupakan jenis penelitian library research dengan menggunakan metode deskriptif komparatif dan memanfaatkan pendekatan feminis sebagai alat analisisnya. Adapun sumber data yang digunakan adalah Tafsir al-Mishbah sebagai sumber data primer dan buku-buku karya Quraish Shihab serta karya-karya lain yang relevan sebagai sumber data sekunder.

Hasil kajian dalam tulisan ini antara lain menyimpulkan bahwa: (1) Quraish Shihab berpendapat bahwa Hawa tidaklah tercipta dari tulang rusuk laki-laki (Adam), melainkan berasal dari jenis dan proses yang sama dengan Adam. Ia berargumen bahwa tidak ada dalil eksplisit dalam Al-Qur'an terkait hal itu. Adapun berkaitan hadist nabi tentang hal tersebut, menurutnya lebih sebagai pernyataan metaforis semata. (2) Quraish Shihab berpendapat bahwa perempuan tidaklah dilarang untuk berkiprah di luar rumah sebagaimana kaum laki-laki. Ia berargumen bahwa beberapa ayat dalam Al-Qur'an justru menyediakan justifikasi akan kebolehan perempuan untuk berkiprah di ruang publik sebagaimana kaum laki-laki. (3) Quraish Shihab berpendapat bahwa kaum perempuan pun boleh untuk menjadi pemimpin di ruang publik. Ia berargumen bahwa kisah Ratu Balqis dalam Al-Qur'an menjadi ibrah bahwa perempuan pun diperkenankan dan mampu mengemban kepemimpinan suatu negara dengan baik dan adil. (4) Quraish Shihab berpendapat bahwa perempuan muslimah meskipun tidak mengenakan jilbab masih dianggap sebagai perempuan baik-baik dan menunaikan perintah agama asalkan penampilannya masih dianggap memenuhi norma-norma kesopanan dan kepatutan. Ia berargumen bahwa ayat Al-Qur'an tidaklah mengungkapkan secara tegas batasan aurat perempuan. Selain itu menurutnya, sejak awal perkara batas aurat dan konsep jilbab telah menjadi masalah yang diperselisihkan oleh kalangan ulama.

Kata kunci: Pemikiran Progresif, Perempuan, Quraish Shihab, Tafsir Al Mishbah

perempuan dalam perkara muamalah; kepemimpinan perempuan di ranah publik; bagian waris perempuan; batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab; dan poligami. Pada bagian akhir di setiap tema pembahasan, penulis memberikan analisa dan kesimpulan terkait karakter pandangan dan gagasan Quraish Shihab apakah cenderung bercorak progresif, moderat, ataukah konservatif. Dalam melakukan analisa hingga sampai pada penyimpulan karakter-karakter tersebut, penulis memanfaatkan teknik komparasi gagasan dan pendekatan feminis. Penulis berharap agar hasil penelitian ini bisa menjadi sumbangsih keilmuan khususnya berkaitan dengan kajian feminisme dalam penafsiran dan pengetahuan baru terkait bagaimana karakter penafsiran Quraish Shihab pada ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema seputar gender.

Peneliti mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang ikut andil, baik secara langsung maupun tidak langsung dalam penyelesaian tugas akhir ini, diantaranya kepada:

1. Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE, MM selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember yang telah memberikan kesempatan belajar dan menimba ilmu di Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora.
2. Dr. M. Khusna Amal, S.Ag, M.Siselaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember.
3. Dr. Uun Yusufa, MA selaku Ketua Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember.

4. Ustadz H. Mawardi Abdullah, Lc., M.A., selaku dosen pembimbing yang dengan sepenuh hati meluangkan waktunya, tenaga dan pikirannya untuk membimbing dalam pelaksanaan penelitian.
5. Seluruh dosen Fakultas Ushuluddin yang telah dengan sepenuh hati mengajarkan ilmu kepada mahasiswa dan memberikan teladan yang inspiratif untuk selalu menjadi pribadi yang produktif dan bermanfaat.
6. Bapak yang telah dua tahun berpulang ke pangkuan Ilahi, Ibu yang selalu mendoakan tanpa henti, istri yang tetap sabar menanti, dan dua bidadari kecil tercinta yang telah memberikan semangat agar pantang berhenti.
7. Semua guru yang pernah mengajarkan kepada penulis dari A hingga Z, ataupun dari Alif hingga Ya'.
8. Teman-teman seperjuangan di kelas Q2 Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, yang kebanyakan telah lulus mendahului penulis.

Penulis menyadari bahwa terdapat banyak kekurangan pada karya tulis ini. Untuk itu penulis mengundang saran dan kritik dari pembaca untuk memperbaiki dan menyempurnakan hasil kajian dalam karya tulis ini.

IAIN JEMBER

Jember, 1 Juli 2020

Penulis

SHULHAN KHOLIDI
NIM : 082142064

DAFTAR ISI

COVER	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI.....	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI.....	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
ABSTRAK.....	vi
KATA PENGANTAR.....	vii
DAFTAR ISI.....	x
PEDOMAN TRANSLITERASI	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Fokus Kajian	13
C. Tujuan Penelitian	13
D. Manfaat Penelitian.....	14
E. Definisi Istilah.....	15
F. Metodologi Penelitian	16
G. Sistematika Penulisan.....	21
BAB II Kajian Kepustakaan	23
A. Kajian Terdahulu.....	23
B. Kerangka Teori	30
Perempuan Dalam Relasi Gender	30
BAB III Profil Quraish Shihab dan Tafsir al-Mishbah.....	35
A. Profil Pendidikan Quraish Shihab	35
B. Profil Karir Profesional Quraish Shihab.....	37
C. Profil Karya-Karya Quraish Shihab	39
D. Profil Tafsir Al-Mishbah, Masterpice Quraish Shihab.....	45
BAB IV Gagasan Quraish Shihab Terkait Status dan Peran Perempuan Dalam Al-Qur'an	48
A. Asal-Usul Penciptaan Perempuan	48

B. Peran Perempuan di Ruang Publik	70
C. Kepemimpinan Perempuan di Ruang Publik	81
D. Batas Aurat Perempuan dan Kewajiban Berjilbab	96
BAB V PENUTUP	118
A. Kesimpulan	118
B. Saran	120
DAFTAR PUSTAKA	121



PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi ini diambil dari buku Pedoman Penulisan Karya Ilmiah IAIN
Jember tahun 2018.

TABEL TRANSLITERASI					
Vokal Tunggal				Vokal Panjang	
ا	A	ط	ṭ	ا	Â/â
ب	B	ظ	Zh	و	Ū/ū
ت	T	ع	‘	ي	Î/î
ث	Ts	غ	Gh		
ج	J	ف	F	Vokal Pendek	
ح	ḥ	ق	Q	-	A
خ	Kh	ك	K	-	I
د	D	ل	L	-	U
ذ	Dz	م	M	Vokal Ganda	
ر	R	ن	N	ي	yy
ز	Z	و	W	و	ww
س	S	ه	H		
ش	Sy	ء	‘	Diftong	
ص	Sh	ي	Y	و	Aw
ض	Dl			ئ	Ay

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Islam merupakan agama membawa visi keadilan, persamaan, dan kesetaraan antar umat manusia. Tidak peduli apapun kebangsaan dan kesukuannya ataupun dari mana asal-usulnya. Prinsip ajaran tersebut secara jelas dinyatakan dalam QS. Al-Hujurât: 13.

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۗئِلَ لِتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ
اَللّٰهُ اَتْقٰنَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

“Wahai umat manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dalam keadaan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal, sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian adalah yang paling baik ketakwaannya”.

Ayat tersebut secara tegas menyatakan bahwa yang menjadi ukuran kemuliaan manusia adalah level ketakwaannya, bukanlah asal-usul kebangsaan dan kesukuannya. Meskipun tidak diungkapkan secara eksplisit, namun ayat tersebut juga menunjukkan makna bahwa Allah juga tidaklah menetapkan status kemuliaan seseorang berdasarkan perbedaan seksual yang telah disandang secara kodrati. Nabi memberikan ajaran moral tentang persamaan dan kesetaraan seksual secara lebih tegas dalam salah satu hadist-nya. Beliau menyatakan bahwa: “Perempuan adalah saudara kembar laki-laki”.¹

¹ Penggalan hadist tersebut yakni:

Nasaruddin Umar dalam disertasinya mengelaborasi 5 visi Qur’ani terkait persamaan dan kesetaraan gender,² antara lain: (1) kesamaan antara laki-laki dan perempuan sebagai hamba Allah;³ (2) kesamaan antara laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di muka bumi;⁴ (3) kesamaan antara laki-laki dan perempuan dalam menerima perjanjian primordial;⁵ (4) kesamaan antara laki-laki dan perempuan

“Wanita adalah saudara (sepadan) laki-laki.”

Penggalan hadist tersebut dan yang semakna dengannya antara lain dapat ditemui dalam: Sunan at-Tirmidzi nomor hadist 105; Sunan Abu Daud nomor hadist 204; Sunan ad-Darimi nomor hadist 757; Musnad Ahmad nomor hadist 24999 dan 25869; dan Sunan ad-Daruquthni nomor hadist 475. Lihat HaditsSoft 4.0.0.0

² Nasaruddin Umar, *Argument Kesetaraan jender “perspektif al-Qur’an”*, cet. Ke-2 (Jakarta: Paramadina, 2001)

³ Visi semacam ini salah satunya dapat dilihat dalam QS. Adz-Dzariyat: 56

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.

⁴ Visi semacam ini salah satunya dapat dilihat dalam QS. Al-An’am: 165

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ أَلْأَرْضِ فَمَنْ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

⁵ Visi semacam ini salah satunya dapat dilihat dalam QS. Al-A’raf: 172

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu

(Adam dan Hawa) sebagai aktor yang terlibat dalam drama kosmis sebelum diturunkan dari surga;⁶ dan (5) kesamaan antara laki-laki dan perempuan dalam potensi dalam meraih prestasi.⁷

Namun demikian, tidak bisa dinafikan bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat pula ayat-ayat yang terkesan merendahkan status dan memojokkan peranan kaum perempuan. Ayat-ayat tersebut misalnya: (1) QS. Al-Nisâ': 1, yang mencitrakan seolah-olah perempuan sebagai makhluk residu dan nomor dua, karena asal-usulnya tercipta dari bagian tubuh (tulang rusuk) laki-laki (Adam); (2) QS. Al-Nisâ': 34,

tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

⁶ Visi semacam ini salah satunya dapat dilihat dalam QS. Al-A'raf: 20-22.

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِيَّيَّاهُ كَمَا لَمَّ الصَّاحِبِينَ فَتَلَبَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا الشَّيْطَانُ عُدُوَّ مُبِينٍ

(20) Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya untuk menampakkan kepada keduanya apa yang tertutup dari mereka yaitu auratnya dan syaitan berkata: "Tuhan kamu tidak melarangmu dan mendekati pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal (dalam surga)". (21) Dan dia (syaitan) bersumpah kepada keduanya. "Sesungguhnya saya adalah termasuk orang yang memberi nasehat kepada kamu berdua". (22) maka syaitan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. Tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga. Kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: "Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakan kepadamu: "Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?"

⁷ Visi semacam ini salah satunya dapat dilihat dalam QS. An-Nahl: 97

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan

tentang otoritas kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dan kebolehan seorang suami melakukan pemukulan terhadap istri yang nusyûz; (3) QS. Al-Nisâ': 11, 12, dan 176, terkait bagian laki-laki yang bernilai 2 kali porsi bagian waris yang didapatkan oleh perempuan; (4) QS. Al-Nisâ': 127, yang menganjurkan perempuan (istri) untuk mengalah dan merelakan sebagian haknya demi terwujudnya ishlâh jika suaminya yang berbuat nusyûz; (5) QS. Al-Baqarah: 282, yang mengungkapkan bahwa nilai kesaksian perempuan dalam perkara muamalah adalah separoh nilai kesaksian laki-laki; (6) QS. Al-Nisâ': 3, yang memberikan kebolehan bagi laki-laki untuk beristri hingga 4 orang (berpoligami); (7) QS. Al-Ahzâb: 33, yang dipahami merupakan anjuran bagi kaum perempuan untuk tinggal di rumah (sebisa mungkin untuk tidak beraktifitas di luar rumah); (8) QS. Al-Baqarah: 228, yang menyatakan bahwa laki-laki memiliki satu tingkat keunggulan dari pada wanita dalam kehidupan rumah tangga; (9) QS. Al-Baqarah: 223, yang menyatakan bahwa kaitannya dengan hubungan seksual, istri merupakan "ladang" bagi suami, yang bisa "didatangi" kapanpun dan dengan cara bagaimanapun sesuai dengan kehendak suami; dan lain sebagainya.

Wacana-wacana misoginis semacam itu, sebagian besar diantaranya lahir sebagai produk pembacaan dan penafsiran Al-Qur'an yang tendensius (Qira'ah Mughridhah). Kecenderungan pembacaan tendensius semacam ini, meskipun secara formulasi merupakan hal yang baru sebagaimana dikenalkan oleh Nashr Hamid Abu Zaid, namun secara praktis, sesungguhnya merupakan hal yang telah muncul di era shahabat. Pada masa kepemimpinan Khalifah 'Alî Bin Abî Thâlib, muncul kelompok

sempalan yang dikenal sebagai Khawarîj. Dengan menggunakan argumentasi qur'ani, kelompok ini berpandangan bahwa mayoritas shahabat, termasuk Khalifah 'Alî bin Abî Thâlib telah jatuh dalam kekafiran karena melakukan tahkim, yakni berhukum dan memutuskan perkara selain berdasarkan kepada hukum Allah. Berkenaan dengan kaum Khawarîj inilah, Khalifah 'Alî bin Abî Thâlib pernah mengeluarkan pernyataan bahwa Al-Qur'an adalah lembaran yang bisu dan tidak berkata apapun, namun orang-oranglah (pembaca/penafsir) yang sebenarnya sedang berbicara. Kemunculan Khawarîj serta perkataan Khalifah Ali tersebut merupakan praseden bahwa sejak awal telah muncul tendensi, kepentingan, dan kecenderungan ideologis dalam melakukan pembacaan dan penafsiran terhadap teks suci Al-Qur'an.

Demikian pula corak ideologi patriarkhis/misoginis telah muncul di era klasik kemudian berkembang subur dalam tradisi penafsiran era pertengahan. Pada era modern, penafsiran-penafsiran semacam itu masih tetap eksis, bahkan terkadang justru diposisikan sebagai sacred canopy yang melegitimasi gagasan-gagasan misoginis dan tatanan patriarkhis dalam masyarakat. Hal ini membuat status dan peranan kaum perempuan, yang harusnya setara dengan kaum laki-laki sebagaimana menjadi visi dasar Al-Qur'an, berikutnya justru menjadi ter subordinasi (dipandang lebih rendah/terugikan). Kiprah dan peran sosial mereka di ranah publik menjadi termarginalkan (terpinggirkan) kepada peran-peran di ranah domestik (rumah tangga).

Permasalahan semacam inilah selanjutnya menjadi salah satu latar belakang dan motif kemunculan ide, gagasan, gerakan, serta sosok-sosok pemikir dan pejuang

feminisme di dunia Islam. Gerakan maupun sosok-sosok tersebut berkomitmen menyuarakan pentingnya melakukan proyek penafsiran ulang terhadap ayat-ayat yang bias gender dan sarat akan kepentingan ideologi patriarkhis menuju penafsiran yang lebih ramah terhadap perempuan dan selaras dengan visi keadilan gender. Salah satu upaya yang mereka tempuh adalah dengan mendudukan ayat-ayat diduga misoginis tersebut kontekstual dan holistik. Dengan demikian, kesan bias gender yang dikandung oleh ayat-ayat tersebut dapat dieliminasi atau bahkan dihilangkan.

Beberapa sosok yang dikenal sebagai feminis muslim dalam tataran global misalnya: Amina Wadud Muhsin dari Malaysia; Fatimah Mernissi dari Maroko; Riffat Hassan dari Pakistan; dan Asghar Ali Engineer dari India. Adapun para tokoh yang dikenal sebagai pemikir dan pejuang feminis dalam tataran lokal, antara lain: Siti Musdah Mulia, Marwah Daud Ibrahim, Ratna Megawangi, Mansour Fakhri, Husein Muhammad, Zaitunah Subhan, Sinta Nuriyah Wahid, Maria Ulfa, atau Masdar Farid Mas'udi.⁸

Dalam lingkup Indonesia, nama Quraish Shihab barangkali memang tidaklah dikenal dalam daftar tokoh atau pemikir feminis. Ia lebih dikenal sebagai seorang cendekiawan Indonesia alumni al-Azhar yang mempuni dalam bidang ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Namun, tidak dapat dipungkiri, sebagai seorang mufassir yang

⁸ Masdar Farid Mas'udi, bukunya berjudul: Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan (1997); KH. Husein Muhammad, bukunya berjudul: Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender (2005); Siti Musdah Mulia, dua bukunya yang diteliti berjudul: Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan (2005) dan Islam Menggugat Poligami (2004); Sinta Nuriyah Wahid, bukunya berjudul: Kembang Setaman Perkawinan, Analisis Kritis Kitab 'Uqud al-Lujain (2005); Zaitunah Subhan, bukunya berjudul: Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an (1999); Maria Ulfa, bukunya berjudul: Fiqh Aborsi, Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan (2006); Mansour Fakhri, bukunya berjudul:

produktif menghasilkan karya-karya tafsir, Quraish Shihab pun menuangkan gagasan-gagasannya menyangkut persoalan perempuan dalam karya-karya tafsirnya. Gagasan-gagasan tersebut dapat dicermati, baik pada karya tafsir yang ia suguhkan dalam bentuk tahlili maupun yang berbentuk tematik.⁹

Quraish Shihab dalam dua jenis karya tafsir tersebut bahkan telah menuangkan pandangan yang cukup utuh dan rinci berkenaan terkait problematika perempuan. Meskipun tidak semuanya, beberapa gagasan penafsiran Quraish Shihab tergolong berkarakter moderat, bahkan liberal-progresif yang mencerminkan keberpihakannya pada posisi dan peranan kaum perempuan sebagaimana yang dilakukan oleh pemikir feminis. Maka tidaklah mengherankan jika Munirul Abidin dalam disertasinya mengidentifikasi Quraish Shihab sebagai tokoh awal yang mengeksplorasi pembahasan mengenai perempuan dan relasi gender dalam bingkai paradigma modern.¹⁰

⁹ Karya tafsir tahlili-nya adalah Tafsir al-Mishbah setebal 15 jilid, sedangkan karya tafsir tematiknya mengenai persoalan perempuan dapat dilihat dalam bukunya yang berjudul “Membumikan al-Qur’an”.

¹⁰ Dalam penelitiannya, Munirul Abidin melakukan pemetaan karya tafsir di Indonesia berdasarkan rentang masa dan karakter kecenderungan dan paradigmanya dalam memandang persoalan terkait relasi gender. Dalam memetakan kecenderungan tersebut, ia menggunakan konsep klasifikasi paradigma penafsiran yang dikenalkan oleh Amina Wadud Muhsin yang meliputi: Paradigma Tafsir Klasik, Paradigma Tafsir Modern, dan Paradigma Tafsir Holistik. Paradigma Tafsir Klasik yang dimaksudkan oleh Amina Wadud di sini tidak hanya berkaitan dengan persoalan rentang waktu, melainkan berkaitan dengan cara pandang penafsiran yang cenderung melihat posisi dan peran perempuan secara inferior. Namun Amina Wadud melihat umumnya mufassir di era klasik dengan pola penafsiran tahlili dan atomistik memang cenderung menghasilkan penafsiran yang kurang ramah terhadap perempuan. Meskipun demikian, dalam pemaknaan semacam itu, setiap mufassir yang memiliki cara pandang inferior terhadap perempuan, meskipun ia hidup di era modern, tetap saja membuatnya tergolong sebagai mufassir dengan paradigma klasik. Munirul Abidin menempatkan Mahmud Yunus (Tafsir Qur’an Karim) dan Hamka (Tafsir al-Azhar) sebagai mufassir yang masuk dalam kategori ini. Demikian pula Paradigma penafsiran modern yang dimaksudkan oleh Amina Wadud, juga tidak hanya terjebak dalam klasifikasi rentang waktu, namun lebih pada karakter kecenderungan dan paradigmanya yang mulai mengupayakan keadilan dalam relasi gender. Mufassir dengan paradigma semacam ini umumnya mulai menggunakan metode pembahasan dan model

Salah satu gagasan Quraish Shihab yang berkarakter moderat atau bahkan liberal-progresif adalah penerimaannya terhadap pandangan yang longgar mengenai jilbab dan aurat perempuan. Menurutnya, seorang perempuan muslimah yang berpakaian sopan menurut ukuran kepantasan, meskipun tidak mengenakan jilbab, sudah dianggap memenuhi kewajiban berjilbab menutup aurat. Quraish Shihab menyatakan bahwa para mufassir sejak awal telah berbeda pendapat dalam menentukan batas aurat dan mendefinisikan makna jilbab. Hal menjadikan permasalahan tersebut (batas aurat perempuan dan konsep hijab) bukanlah hal yang qath'i, melainkan hal yang dzanni.

Pandangan tersebut tercermin dalam kehidupan keluarganya, Quraish Shihab tidak pernah memaksa istri maupun anak-anak perempuannya untuk mengenakan jilbab. Istrinya (Fatimah Assegaf) dan putri sulungnya (Najeela Shihab) mengenakan jilbab atas kesadarannya sendiri. Sedangkan 3 orang putrinya yang lain (Najwa Shihab, Nasywa Shihab, dan Nahla Shihab) dan menantu perempuannya (Sidah Ahmad) tidak/belum mengenakan jilbab. Pandangannya yang demikian tentu mengundang pertanyaan, kritik bahkan celaan dari banyak pihak.

penyajian tafsir secara tematik. Munirul Abidin menempatkan Quraish Shihab (Membumikan al-Qur'an) dan Nashruddin Baidan (Tafsir bi ar-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Qur'an) sebagai mufassir yang masuk dalam kategori ini. Selanjutnya Amina Wadud mengenalkan Paradigma Tafsir Holistik (Munirul Abidin menggunakan istilah Paradigma Tafsir Neo Modern) yang merupakan perkembangan lebih lanjut dari paradigma penafsiran sebelumnya. Perbedaannya, Paradigma Tafsir Modern cenderung reaktif dan emosional dalam melakukan pembelaannya terhadap perempuan, serta kurang menggunakan argumentasi yang didasarkan pada penggalan visi qur'ani. Adapun Paradigma Tafsir Holistik mencoba menemukan argumentasi gender dengan melakukan eksplorasi dan upaya penggalan visi qur'ani secara utuh dan komprehensif. Munirul Abidin menempatkan Nasaruddin Umar (Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an) sebagai mufassir yang masuk dalam kategori ini. Munirul Abidin, Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 92-112.

Howard M. Federspiel sempat merasa heran sekaligus mengutarakan kekagumannya terhadap sosok Quraish Shihab. Dalam penelitiannya tentang kajian Al-Qur'an di Indonesia yang dilakukan antara tahun 1994-1995, Federspiel mengumpulkan berbagai literatur tafsir, terjemah Al-Qur'an, dan berbagai buku yang menyajikan muatan-muatan yang berkaitan dengan Al-Qur'an di Indonesia mulai dari era Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab. Menurut penilaiannya, Quraish Shihab muncul sebagai sosok penulis literatur Al-Qur'an yang paling terdidik secara akademis. Federspiel mengakui bahwa buku "Membumikan Al-Qur'an", sebagai literatur Al-Qur'an yang ditulis oleh Quraish Shihab waktu itu, sebagai karya yang layak untuk didiskusikan dan pembahasannya disusulkan sebagai epilog dalam penelitiannya. Ia juga merasa heran terhadap Quraish Shihab yang menyelesaikan karir akademis Magister dan doktoral-nya di al-Azhar. Padahal menurutnya, umumnya akademisi muslim Indonesia kala itu menyelesaikan jenjang pendidikan itu di Barat.¹¹

Quraish Shihab bahkan mulai menempuh pendidikannya di Lembaga al-Azhar sejak dari jenjang pendidikan menengah. Sehingga jika ditotal, ia menghabiskan waktu lebih dari 10 tahun mengenyam pendidikan di lembaga tersebut. Belum lagi ditambah masa beberapa tahun ketika ia ditunjuk oleh Presiden B.J. Habibie untuk menjadi Duta Besar Indonesia di Mesir. Waktu yang cukup lama dihabiskan untuk tinggal di Mesir, khususnya di Lembaga Pendidikan al-Azhar, tentu membuat tradisi

¹¹ Howard Federspiel, Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab, terj. Tajul Arifin, (Bandung: Mizan, 1996), 295-300.

intelektual dan pergulatan pemikiran di al-Azhar sangat berpengaruh terhadap pandangan-pandangan dan karakter pemikiran serta penafsiran sosok Quraish Shihab.

Dalam kondisi semacam itu, tentu agak sulit menjelaskan genealogi pemikiran Quraish Shihab yang cukup progresif pada beberapa persoalan, khususnya terkait dengan persoalan-persoalan perempuan. Namun jika diamati lebih cermat dan agak mendetail profil Lembaga al-Azhar dan perjalanan sejarahnya dari masa ke masa, maka kesan tersebut tidaklah tepat. Meskipun sekilas karakter pemikiran tradisional-konservatif nampak mendominasi al-Azhar, namun sesungguhnya terdapat pula corak-corak pemikiran moderat hingga corak pemikiran progresif-liberal ternyata hidup, berkembang, dan mendapatkan tempatnya di Lembaga al-Azhar. Keberadaan berbagai corak pemikiran tersebut berkontribusi mewarnai bahkan mendorong terbentuknya polarisasi bahkan heterogenitas pemikiran dalam tradisi intelektual dan keilmuan di Lembaga al-Azhar.

Berkenaan dengan beberapa isu mengenai perempuan, muncul polarisasi pemikiran antara kubu konservatif dengan kubu progresif-liberal di al-Azhar. Kubu konservatif, yang dalam hal ini diperankan oleh Lajnah Fatawa al-Azhar (Dewan Fatwa al-Azhar) berpandangan bahwa partisipasi perempuan dalam parlemen dan kepemimpinannya dalam pemerintahan membuat mereka telah keluar dari tabiat keperempuannya. Sedangkan kubu progresif yang dalam hal ini diperankan oleh Majma' al-Buhuts al-Islamiyah berpandangan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama dalam hal itu. Demikian pula menurut mereka,

kepemimpinan yang diberikan kepada suami dalam kehidupan rumah tangga merupakan kepemimpinan yang dilandasi dengan syura.¹²

Muhammad Sayyid Tanthawi, sebagai salah satu ikon tokoh kubu progresif-liberal di al-Azhar, pernah menyatakan pandangannya tentang tidak wajibnya mengenakan jilbab bagi perempuan yang hidup di negara-negara yang menerapkan undang-undang larangan berhijab seperti di Perancis akhir-akhir ini. Pandangan tersebut lahir didasari oleh pertimbangan kemashlahatan. Bahkan ketika menjabat sebagai Grand Syaikh Al-Azhar, ia juga pernah menerapkan larangan mengenakan cadar bagi perempuan ketika berada di lingkungan pendidikan al-Azhar. Menurutnya, pemakaian cadar bukanlah berasal dari ajaran yang bersumber dari Al-Qur'an maupun Hadist, melainkan bersumber dari ekspresi tradisi. Pandangan-pandangan tersebut menuai banyak penentangan dari banyak pihak, khususnya kalangan kubu tradisional-konservatif di internal al-Azhar. Kritik dan protes bahkan juga datang dari berbagai dunia Islam, termasuk Indonesia.¹³

Suatu perkembangan yang perlu diapresiasi di Lembaga al-Azhar modern adalah sikap keterbukaannya, komitmen moderasi, dan kemampuan untuk duduk bersama membangun dialog meskipun kerap kali terjadi polarisasi pandangan dan kecenderungan antar elemen-elemen di dalamnya. Bahkan meskipun polarisasi tersebut sampai meruncing sekalipun, namun tetap tidak menghilangkan jalinan

¹² Ainur Rofiq, Hak Gugat Cerai Istri Permasalahan Gender, Hak Gugat Cerai Istri, Poligami, dan Kepemimpinan Wanita, Perbincangan di Kalangan Ulama' al-Azhar, (Surabaya: H.I. Press, 2004), 68-71.

¹³ Zuhairi Misrawi, Al-Azhar: Menara Ilmu, Reformasi, dan Kiblat Keulamaan, (Jakarta: Kompas, 2010), 258; 313-322

hubungan silaturahmi antara pihak-pihak yang terlibat di dalamnya. Kondisi sosiokultural semacam ini tentu berpengaruh dalam diri Quraish Shihab yang hidup selama belasan tahun di lingkungan Al-Azhar, mulai dari menjalani dan menyelesaikan karir pendidikannya di al-Azhar hingga kembali lagi ke Mesir untuk menjalani tugas sebagai duta besar Indonesia di sana.

Demikian pula polarisasi pandangan terkait dengan wacana perempuan dalam iklim Al-Azhar berpengaruh pada pandangan-pandangan Quraish Shihab sebagaimana dapat dilacak pada Tafsir al-Mishbah yang merupakan masterpiece-nya. Dalam penafsirannya yang berkaitan dengan beberapa isu tertentu mengenai perempuan, Quraish Shihab terkadang menampilkan pandangan yang konservatif dan terkesan kurang mewakili terhadap kepentingan-kepentingan kaum perempuan. Namun pada isu-isu lainnya, ia justru menampilkan gagasan yang moderat, bahkan liberal-progresif dalam melakukan pembelaan terhadap kepentingan-kepentingan kaum perempuan.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan tematik (maudhu'i) yang dirancang dengan penyajian deskriptif komparatif yang dimaksudkan di satu sisi untuk mendeskripsikan pemikiran-pemikiran Quraish Shihab berkaitan dengan tema-tema perempuan dalam Al-Qur'an sekaligus di sisi lain mengkomparasikan dengan pemikiran-pemikiran tokoh lain dalam tema-tema yang sejenis. Dengan menggunakan perspektif dan pendekatan feminis, penelitian ini mencoba melakukan pemetaan terhadap kecenderungan-kecenderungan pemikiran Quraish Shihab pada berbagai wacana berkenaan dengan status dan peranan perempuan dalam bingkai

relasi gender di dalam Al-Qur'an. Melalui penelitian ini, diharapkan akan ditemukan semacam mapping yang dapat menggambarkan pada isu apa saja Quraish Shihab memiliki kecenderungan pemikiran yang moderat atau bahkan liberal-progresif, dan pada isu apa saja ia masih cenderung mempertahankan pemikiran tradisional-konservatif.

B. Fokus Kajian

Permasalahan yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini antara lain:

1. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait asal-usul penciptaan perempuan?
2. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait peran perempuan di ranah publik?
3. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait kepemimpinan perempuan di ranah publik?
4. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini antara lain:

1. Untuk mengetahui Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait asal-usul penciptaan perempuan?

2. Untuk mengetahui Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait peran perempuan di ranah publik?
3. Untuk mengetahui Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait kepemimpinan perempuan di ranah publik?
4. Untuk mengetahui Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab?

D. Manfaat Penelitian

Hasil dari penelitian ini diharapkan memberikan manfaat, baik secara teoritis maupun secara praktis. Berikut ini uraian manfaat teoritis maupun manfaat praktis yang penulis harapkan dari penelitian ini.

1. Manfaat Teoritis

Penulis berharap penelitian ini bisa berkontribusi memberikan sumbangsih terhadap kajian keislaman dan tafsir, khususnya berkenaan dengan wacana gender dalam pemikiran Islam dan kajian tafsir feminis.

2. Manfaat Praktis

a. Manfaat Bagi Penulis

Secara pribadi, penelitian ini merupakan kredit poin karya intelektual bagi penulis. Sejak menekuni kajian keislaman dan tafsir di IAIN, penulis memiliki minat yang kuat tidak hanya menjalani perkuliahan secara formal, namun juga berupaya keras

untuk mencari tahu dan melakukan pembacaan terhadap literatur-literatur yang berkaitan dengan segmen itu. Penulis sejak dulu berangan-angan bahwa suatu saat nanti hasil pembacaan yang penulis lakukan selama ini harus mengkrystal menjadi karya tulis, yang cukup berarti, bahkan mungkin layak untuk diterbitkan menjadi buku. Penulis berharap bahwa penelitian skripsi ini akan menjadi starting point bagi penulis untuk mulai menghasilkan karya intelektual.

b. Manfaat Bagi Civitas Akademik PTAIN

Penulis berharap bahwa kajian ini nantinya bisa untuk menjadi bahan bacaan, mungkin juga dapat layak sebagai referensi alternatif, khususnya berkaitan dengan mata kuliah Tafsir Indonesia, Studi Kitab Tafsir (Tafsir al-Mishbah), dan Tafsir Feminis.

c. Manfaat Bagi Masyarakat Umum

Penulis juga berharap bahwa kajian ini nantinya bisa memberikan tambahan wawasan bagi masyarakat berkaitan dengan pandangan-pandangan Quraish Shihab pada berbagai tema seputar status dan peranan perempuan dalam Al-Qur'an..

E. Definisi Istilah

Dalam judul penelitian ini, ada 2 terminologi atau istilah yang perlu dijelaskan batasan definisi dan maknanya, antara lain: “Pemikiran Progresif”, dan “Tafsir al-Mishbah”.

1. Pemikiran Progresif

Istilah progresif menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) meliputi: (1) ke arah kemajuan; (2) berhaluan ke arah perbaikan (tentang politik); (3) bertingkat-tingkat naik (tentang aturan pemungutan pajak dan sebagainya). Secara sederhana, gagasan progresif bisa dimaknai sebagai gagasan yang mengarah kepada kemajuan atau berhaluan ke arah perbaikan.

2. Tafsir al-Mishbah

Tafsir merupakan karya yang berisi ulasan-ulasan dan penjelasan ayat-per ayat dalam Kitab Suci Al-Qur'an dalam rangka untuk menemukan makna dan pesan moral yang dikandungnya. Adapun Tafsir al-Mishbah merupakan salah satu kitab tafsir produk nusantara berbahasa Indonesia yang ditulis oleh seorang cendekiawan tafsir terkemuka bernama Quraish Shihab. Tafsir ini mulai ditulis mulai hari Jum'at 18 Juni 1999 di Kairo dan selesai pada hari Jum'at 5 September 2003 di Jakarta, serta diterbitkan dalam 15 jilid.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis dan Model Penelitian

Umumnya buku atau referensi tentang metodologi penelitian, cenderung membedakan tipologi penelitian berdasarkan sifat dan karakternya ke dalam 2 jenis penelitian, yakni penelitian kuantitatif dan penelitian kualitatif. Berdasarkan tipologi jenis penelitian tersebut, maka penelitian ini memposisikan diri sebagai jenis

penelitian kualitatif. Adapun berdasarkan tempat dilakukannya penelitian atau penggalan data, dalam keilmuan sosial humaniora, dikenal dua jenis penelitian, yakni jenis penelitian kepustakaan dan jenis penelitian lapangan. Berdasarkan kategori tersebut, maka penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan.¹⁴ Sedangkan berdasarkan model dan desainnya, dalam keilmuan sosial humaniora dikenal beberapa model desain penelitian, misalnya: penelitian deskriptif, penelitian eksploratif, penelitian komparatif, penelitian deskriptif komparatif, dan lain sebagainya. Berdasarkan kriteria model-model tersebut, penelitian ini memposisikan diri sebagai penelitian deskriptif komparatif.

Adapun secara spesifik dalam disiplin keilmuan tafsir Al-Qur'an, sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdul Mustaqim, model penelitian Al-Qur'an dan tafsir terdiri dari 5 jenis. Kelima model penelitian tersebut yaitu: model penelitian tokoh¹⁵, model penelitian tematik¹⁶, model penelitian naskah kuno¹⁷, model penelitian

¹⁴ Berdasarkan tempat dilakukannya penelitian atau tempat penggalan data, terdapat 3 jenis penelitian yakni: Penelitian Kepustakaan, penelitian lapangan, dan penelitian laboratorium. Jenis penelitian laboratorium cenderung hanya dipakai dalam penelitian keilmuan alam dan eksakta.

¹⁵ Model penelitian tokoh merupakan model penelitian yang memposisikan sosok tertentu sebagai objek dalam penelitian. Model penelitian ini bermaksud mengkaji secara mendalam, kritis, dan sistematis mengenai sejarah, ide dan gagasan orisinal, serta konteks sosial historis yang melingkupi tokoh tertentu yang tengah dijadikan objek pengkajian.

¹⁶ Model penelitian tematik merupakan kajian yang bermaksud mendalami secara kritis dan sistematis ide dan gagasan tertentu dalam Al-Qur'an atau tafsir. Menurut Abdul Mustaqim, ada 4 macam riset tematik, yakni: riset tematik surat, riset tematik term, riset tematik konseptual, dan riset tematik tokoh.

¹⁷ Model penelitian naskah kuno (filologi) merupakan kajian yang menjadikan teks yang terdapat dalam manuskrip-manuskrip kuno sebagai objek pengkajiannya. Penelitian ini bertujuan untuk merekonstruksi teks hingga bentuk paling dekat dengan aslinya. Selain itu, penelitian filologi berupaya untuk membersihkan teks dari ketidakjelasan dan kekeliruan penulisan, serta memberikan ulasan kritik dan komentar sehingga teks hasil rekonstruksi menjadi dapat dibaca (readable).

living Al-Qur'an¹⁸, dan model penelitian komparatif¹⁹. Berdasarkan pembagian tersebut, penelitian ini merupakan kategori penelitian tematik (tematik tokoh).

2. Pendekatan Penelitian

Salah satu hal mendasar yang perlu ditentukan dalam melakukan penelitian adalah menentukan dan merumuskan paradigma apa yang akan digunakan. Istilah paradigma, pada banyak referensi kerap kali diidentikkan penggunaannya dengan istilah pendekatan atau perspektif. Ian Barbour mengartikan paradigma sebagai seperangkat anggapan pra konseptual, metafisik, dan ideologis dalam tradisi kerja ilmiah.²⁰ Paradigma merupakan ruh dari sebuah penelitian, karena darinya berikutnya juga akan ditentukan teori dan asumsi metodologis apa yang akan dipakai.²¹ Dalam penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan Feminis. Penggunaan pendekatan tersebut karena pertimbangan bahwa tema penelitian ini merupakan bagian dari wacana yang terkait erat dengan gender.

¹⁸ Model penelitian living Al-Qur'an merupakan riset yang tidak lagi menjadikan teks Al-Qur'an sebagai objeknya, melainkan telah menggesernya kepada resepsi sosial kultural terhadap teks Al-Qur'an.

¹⁹ Model penelitian komparatif, yakni berupaya satu hal dengan hal lain. Menurut Abdul Mustaqim, cakupan penelitian komparatif ini bisa berupa perbandingan tokoh, perbandingan penafsiran pada dua kitab tafsir atau corak penafsiran yang berbeda, perbandingan penafsiran dalam rentang waktu tertentu, serta perbandingan penafsiran pada lokus kultural yang berbeda.

²⁰ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur'an Dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 16.

²¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 53

3. Sumber dan Pengumpulan Data

Dalam penelitian kepustakaan sumber dan pengumpulan data tidak diperoleh dan dilakukan di lapangan, melainkan sepenuhnya diperoleh dari karya tulis, buku, dan referensi-referensi kepustakaan. Dalam hal ini yang menjadi sumber data primer adalah Tafsir al-Mishbah dan beberapa buku karya Quraish Shihab lainnya, yang memiliki relevansi dengan permasalahan gender. Adapun yang menjadi sumber data sekundernya adalah beberapa kitab tafsir lain seperti Tafsir Ibnu Katsir dan Al-Qurtubi, serta buku-buku dan referensi lainnya yang berkenaan dengan tema gender dan feminisme dalam kajian Islam dan penafsiran Al-Qur'an.

4. Langkah Metodologis

Penelitian ini merupakan bentuk penelitian tematik (maudhu'i). Pemilihan metode tafsir maudhu'i (tematik), berkonsekuensi pada langkah-langkah penelitian yang harus dijalankan sesuai dengan tahapan yang berlaku dalam metode tersebut. Dalam hal ini, penulis menggunakan metode tafsir tematik Abd al-Hayy al-Farmawi. Menurut al-Farmawi, seorang yang hendak melakukan penafsiran/penelitian tafsir yang menggunakan model tematik, maka terdapat 7 langkah yang harus dilakukan. Untuk memudahkan, penulis paparkan 7 langkah tersebut dalam bentuk tabel sebagai berikut:²²

²² Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy, Suatu Pengantar*, (Jakarta: LSIK, 2010), 45-46.

Langkah Pertama	Menetapkan masalah dan tema yang akan dibahas.
Langkah Kedua	Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang hendak dibahas.
Langkah Ketiga	Menyusun ayat-ayat tersebut secara kronologis berdasarkan urutan pewahyuannya (asbabun nuzul), jika ada. Namun jika tidak ditemukan, setidaknya penafsir mencoba mencari hubungan antar ayat berdasarkan struktur logis.
Langkah Keempat	Menemukan korelasi ayat-ayat yang dikaji dalam suratnya masing-masing melalui munasabah ayat.
Langkah Kelima	Menyusun pembahasan ayat-ayat yang dikaji sebagai sebuah tema dalam kerangka yang sempurna.
Langkah Keenam	Melengkapi pembahasan dengan hadist-hadist yang relevan atau dengan tinjauan-tinjauan keilmuan yang sesuai dengan tema bahasan, seperti sosiologi, psikologi, antropologi, dan lain sebagainya.
Langkah Ketujuh	Mempelajari ayat-ayat secara keseluruhan dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki makna sama; atau dengan mengkompromikan antara ayat yang memiliki makna 'amm dengan yang bermakna khass; atau antara yang bermakna mutlak dengan yang bermakna muqayyad; atau mengkompromikan ayat-ayat yang nampaknya bertentangan.

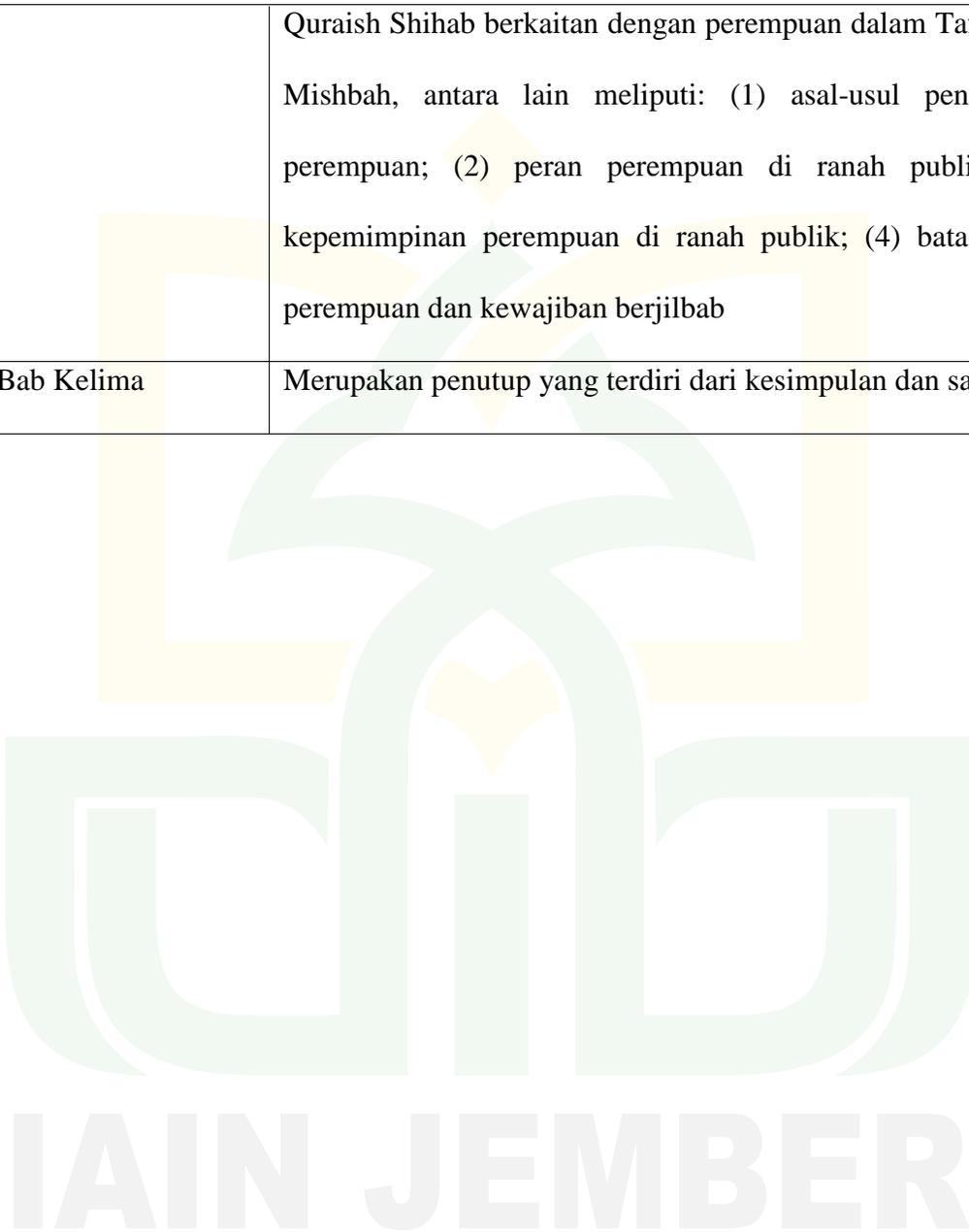
G. Sistematika Penulisan

Untuk memudahkan dalam pembahasannya, maka karya ilmiah ini, penulis bagi ke dalam 5 bab,²³ dengan rincian sebagai berikut:

Bab Pertama	Merupakan pendahuluan yang antara lain berisi: (1) latar belakang permasalahan; (2) fokus kajian; (3) tujuan penelitian; (4) manfaat penelitian; (5) batasan dan definisi istilah; (6) metodologi penelitian; (7) sistematika pembahasan.
Bab Kedua	Merupakan kajian pustaka, yang meliputi kajian terdahulu dan kajian/landasan teori. Adapun pembahasan yang tercakup dalam kajian/landasan teori yakni: perempuan dalam relasi gender.
Bab Ketiga	Menyajikan profil Quraish Shihab dan Tafsir al-Mishbah. Adapun cakupan bahasan dalam bab ini antara lain meliputi: (1) profil pendidikan Quraish Shihab; (2) profil karir profesional Quraish Shihab; (3) profil karya-karya Quraish Shihab; (4) profil Tafsir Al-Mishbah, masterpiece Quraish Shihab.
Bab Keempat	Merupakan pembahasan yang berisi pemikiran progresif

²³ Bab pertama hingga ketiga merupakan bagian dari proposal penelitian, adapun bab keempat hingga ketujuh merupakan rancangan item pembahasan yang akan tertuang dalam skripsi.

	<p>Quraish Shihab berkaitan dengan perempuan dalam Tafsir Al-Mishbah, antara lain meliputi: (1) asal-usul penciptaan perempuan; (2) peran perempuan di ranah publik; (3) kepemimpinan perempuan di ranah publik; (4) batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab</p>
Bab Kelima	Merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran.



IAIN JEMBER

BAB II

KAJIAN KEPUSTAKAAN

A. Kajian Terdahulu

Ada cukup banyak kajian sebelumnya yang membahas pemikiran Quraish Shihab atau penafsiran Al-Mishbah terkait dengan permasalahan perempuan dan relasi gender. Menurut hemat penulis, kajian-kajian tersebut dapat dipetakan berdasarkan jenis dan tipologinya. Jenis pertama adalah kajian yang bersifat umum berupa perspektif terkait perempuan atau relasi gender. Adapun jenis kedua adalah kajian yang bersifat khusus berupa kupasan detail pada satu tema persoalan terkait perempuan atau relasi gender. Kedua jenis kajian tersebut berdasarkan deskripsinya bisa dikelompokkan ke dalam 2 tipologi, yakni tipologi tunggal dan tipologi komparasi. Tipologi tunggal ialah kajian, baik jenis umum maupun khusus yang hanya memuat deskripsi tunggal gagasan, pemikiran, ataupun penafsiran Quraish Shihab. Sedangkan tipologi komparasi ialah kajian, baik jenis umum maupun khusus yang juga memuat gagasan, pemikiran, atau penafsiran tokoh-tokoh lainnya sebagai komparasi. Adapun untuk jenis kajian khusus, topik yang biasa dikaji antara lain mengenai:

- Asal-usul penciptaan perempuan (Hawa)
- Hak, kewajiban, peran, dan kedudukan perempuan dalam keluarga
- Peran sosial ekonomi perempuan di ranah publik
- Hak-hak politik dan kepemimpinan perempuan

- Bagian waris perempuan
- Perkara nusyûz dan perselisihan dalam rumah tangga
- Konsep jilbab dan aurat perempuan
- Permasalahan poligami

Untuk memudahkan identifikasi kajian-kajian terdahulu, berikut ini penulis sajikan dalam bentuk tabel:

**Jenis dan Tipologi Kajian Pemikiran Quraish Shihab Tentang
Perempuan/Relasi Gender**

Jenis Kajian	Tipologi Deskripsi Tunggal	Tipologi Deskripsi Komparasi
Umum	Tafsir Feminis M. Quraish shihab: Telaah Ayat-Ayat Gender dalam Tafsir Al-misbah, ²⁴ oleh: Atik Wartini,	Pergeseran Wacana Relasi Gender Dalam Kajian Tafsir Di Indonesia: (Perbandingan Penafsiran ‘Abd Al-Rauf

²⁴ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: (1) Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Kesetaraan Gender Dan Relevansinya Dalam Pendidikan Islam, oleh: Muhammad Azis, Tesis IAIN Purwokerto 2018; (2) Pemikiran Gender Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Mishbah, oleh: Syarifatun Nafsi, Jurnal Manthiq Vol. 1, No. 1, Mei 2016; (3) M. Quraish Shihab Menggugat Bias Gender “Para Ulama”, oleh: Naqiyah Mukhtar, Journal of Qur’an and Hadith Studies – Vol. 2, No. 2 2013; (4) Perempuan dan Eksploitasi Seks Menurut M. Quraish Shihab (Analisis Fungsi BKI), oleh: S. Suparmi, Skripsi UIN Walisongo Semarang 2017; (5) Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Gender, oleh: Nurkholijah Siregar, Jurnal Hikmah, Volume 14, No. 1, Januari – Juni 2017.

	Jurnal Syahadah Vol. II, No. II, Oktober 2014	Singkel Dan M. Quraish Shihab), ²⁵ oleh: Saifuddin, Jurnal Mu'adalah Vol. II No. 2, Juli-Desember 2014
Khusus: asal mula penciptaan perempuan	Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam Al-Qur'an: Analisis Terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab, oleh: Wardani, Jurnal Mu'adalah Vol. II No. 2, Juli-Desember 2014	
Khusus: bagian harta waris perempuan	Bagian Harta Warisan Perempuan Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Misbah), oleh: Fuad Abdul Jalil, Skripsi UIN Raden Intan Lampung	Konsep Keadilan Gender Dalam Pembagian Warisan (Studi Komparatif Pemikiran M. Quraish Shihab dan Munawir Sjadzali), ²⁶ oleh:

²⁵ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: Kesetaraan Gender Dalam Pendidikan Islam: Studi Komparasi Pemikiran RA. Kartini dan M. Quraish Shihab, oleh: Siti Nur Aisyah Amalia, Skripsi UIN Sunan Ampel Surabaya 2019

²⁶ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, yakni: Bagian Anak Laki-Laki dan Anak Perempuan Dalam Warisan Studi Komparatif Pemikiran Munawir Sjadzali dan M. Quraish Shihab (Studi Kasus di Kecamatan Lubuk Pakam), Oleh: Munazir Muhammad, Skripsi UIN Sumatera Utara Medan 2018

	2019	Ayu Faizah, Adib, Ahmad Faqih Hasyim, Jurnal Diya al- Afkar Vol. 4 No. 02 Desember 2016
Khusus: poligami	Pemikiran Quraish Shihab Tentang Poligami dan Relevansinya Terhadap Kompilasi Hukum Islam dan UU. No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan di Indonesia, ²⁷ oleh: Hijrah, Tesis IAIN Mataram 2017	Syeikh Nawawi Al-Bantani, Buya Hamka, dan Quraish Shihab: Pandangan Tentang Hukum Poligami dan Latar Belakangnya, ²⁸ oleh: Achmad Sofyan Aji Sudrajad, Skripsi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang 2016

²⁷ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: (1) Pandangan Quraisy Shihab Tentang Konsep Adil Dalam Praktik Poligami, oleh: Zufi Imron, Jurnal Sabilar Rasyad Volume II Nomor 01 Januari – Juni 2017; (2) Konsep Poligami Dalam Alquran: Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab, oleh: Siti Asiyah, Muhammad Irsad, Eka Prasetiawati, dan Ikhwanudin, Jurnal Fikri Volume 4, Nomor 1, Juni 2019; (3) Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pandangan Muhammad Quraish Shihab Tentang Perjanjian Perkawinan Yang Mensyaratkan Calon Istri Tidak Dipoligami, Oleh: Aini Nur Ma'rifah, Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012; (4) Poligami Dalam Perspektif M. Quraish Shihab (Studi Analisis Penafsiran QS. An Nisâ' Ayat 3 dan Ayat 129 dalam Tafsir Al-Misbah), oleh: Rifqi Rohmatun Nikmah, Skripsi IAIN Curup 2019; (5) Asas Monogami Dalam Surat An-Nisâ' Ayat 3 (Studi Pemikiran M. Quraish Shihab), oleh: Agus Mahfudin; Galuh Retno Setyo Wardani, Jurnal Hukum Keluarga Islam Volume 3, Nomor 2, Oktober 2018; (6) Pemikiran Reaktif Tentang Hukum Poligami dalam Al-Qur'an (Pemikiran Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah), oleh: Norcahyono, Jurnal Al-Banjari Vol. 15, No. 2, Juli-Desember 2016; (7) Pemikiran Muhammad Quraish Shihab Tentang Poligami, oleh: Rahmad Hidayat, Skripsi UIN Malang 2008; (8) Keadilan dalam Poligami Menurut Al-Qur'an (Studi atas Pemikiran Tafsir M. Quraish Shihab), oleh: Nawir HK, Skripsi UIN Alauddin Makassar 2016; (9) Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Adil dalam Poligami, oleh: Ali Bahron, Skripsi IAIN Jember 2015; (10) Adil Menurut Quraish Shihab dalam Al-Qur'an Terhadap Praktek Poligami, oleh: Rusli Halil Nasution, Jurnal FH UNPAB Vol. 6 No. 6. November 2018.

²⁸ (1) Studi Komparasi Pandangan Ulama Kontemporer di Indonesia Tentang Hukum Poligami, oleh: Syarifah Isnaini, Skripsi Universitas Muhammadiyah Malang 2017; (2) Studi Komparatif Tentang

Khusus: konsep jilbab dan batasan aurat perempuan	Pandangan Muhammad Quraish Shihab Tentang Hukum Hijab Muslimah, ²⁹ oleh: Dessy Yanti Srie Budiningsih, Tesis IAIN Walisongo Semarang 2013	Konsep Kewajiban Berjilbab (Studi Komparasi Pemikiran Said Nursi dan Quraish Shihab), ³⁰ oleh: Muhammad Nur, Tesis UIN Alauddin Makassar 2015
Khusus: nusyûz	Masalah Dalam Penyelesaian	Nushuz Perspektif Alquran:

Poligami Perspektif Muhammad Syahrur dan M. Quraish Shihab, oleh: Aulya Murfi'atul Khoiriyah, Skripsi IAIN Ponorogo 2017; (3) Poligami dalam Perspektif Kesetaraan Gender (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab), oleh: Achmad Rifa'i, Skripsi IAIN Palangkaraya, 2018; (4) Konsep Adil dalam Poligami (Studi Komparasi Antara Pemikiran Fazlur Rahman dan M. Quraish Shihab), oleh: Ali Yasmanto, Tesis UIN Malik Ibrahim Malang 2015.

²⁹ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: (1) Persepsi Mahasiswa STAIN Curup Terhadap Pemikiran Quraish Shihab Tentang Jilbab Dalam Tafsir Al-Misbah, oleh: Rafia Arcanita, Jurnal Fokus Vol.1, No. 02, 2016; (2) Konstruks Pemikiran Quraish Shihab Tentang Hukum Jilbab (Kajian Hermeneutika Kritis), oleh: Chamim Thohari, Jurnal Salam Vol. 14 No. 1 Januari - Juni 2011; (3) Pandangan M. Quraish Shihab Tentang Berbusana, oleh: Rido Ahmadar, Skripsi UIN Raden Intan Lampung 2018; (4) Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Tasamuh Dalam Buku Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Karya M. Quraish Shihab, oleh: Baihaqi, UIN Walisongo Semarang 2018; (5) Makna Tabarruj Menurut M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Mi b h dan Relevansinya di Era Sekarang, oleh: Muhamad Nur Asikh, Skripsi UIN Walisongo Semarang 2018; (6) Kritis Cendekiawan Muslim Terhadap Penafsiran Quraish Shihab Tentang Jilbab, oleh: Nandra Sagitarius dan Tjeptjep Suhandi, Jurnal Mizan UIKA Bogor Vol. 1 No. 1 2013; (7) Konsep Aurat Perempuan Dalam Tafsir Al-Mishbah, oleh: Intan Choirul Mala, Skripsi IAIN Tulungagung 2017.

³⁰ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: (1) Khimar dan Hukum Memakainya dalam Pemikiran M. Quraish Shihab dan Buya Hamka, oleh: Wahyu Fahrul Rizki, Jurnal Al-Mazahib Volume 5, Nomer 1, Juni 2017; (2) Diskursus Makna Jilbab dalam Surat Al-Ahzab Ayat 59: Menurut Ibnu Kathir dan M. Quraish Shihab, oleh: Umar Sidiq, Jurnal Kodifikasia, Volume 6 No. 1 Tahun 2012; (3) Studi Komparatif Antara Yusuf Qaradhawi dan M. Quraish Shihab Mengenai Hukum Memakai Jilbab, oleh: Mdzbin Abdullah, Skripsi UIN Suska Riau 2018; (4) Konsep Hijab dalam Al-Qur'an (Studi Komparasi Atas Pemikiran Ali Ash-Shabuni dan Quraish Shihab), oleh: Fatimah Apriliani, Skripsi UIN Raden Intan Lampung 2018; (5) Jilbab Menurut Penafsiran Quraish Shihab dan Musthafa Al-Maraghi, oleh: Nailil Muna, Skripsi IAIN Purwokerto 2019; (6) Konsep Jilbab dalam Pandangan Muhammad Quraish Shihab dan Syaikh Abdul Aziz Bin Baaz, oleh: A. Burhan, Skripsi UIN Sunan Gunung Djati Bandung 2018; (7) Perempuan dalam Tradisi Tafsir Kontemporer di Indonesia (Studi Perbandingan Pemikiran Hamka dalam Tafsir Al-Azhar dan Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah), oleh: Faizah Ali Syibromalisi, Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2014; (8) Fikih Aurat Wanita (Studi Kritis Nalar Fikih Feminis Muslim Tentang Hijab), oleh: M. Nasir, Tesis UIN Alauddin Makassar 2014.

dan permasalahan rumah tangga	Nusyûz Perspektif Gender (Studi Terhadap Tafsir al-Mishbah), ³¹ oleh: Akbarizan, Norcahyono, Nurcahaya, dan Srimurhayati, The International Seminar On Islamic Jurisprudence Contemporary Society (Islac) UIN Suska 2017.	Studi Komparatif Penafsiran Al-Qur ubi dan Muhammad Quraish Shihab, ³² oleh: Yana Mujayana, Jurnal Diya al-Afkar Vol. 6, No. 1, Juni 2018.
Khusus: kedudukan dan hak perempuan dalam rumah tangga	Perempuan Sebagai Istri Telaah Terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab, oleh: Mizanul Hasan Skripsi UIN Sunan Kalijaga 2009.	Hak-Hak Perempuan dalam Keluarga (Studi Komparatif atas Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah dan Nasaruddin Umar dalam Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an, oleh: Rahmat Hidayat, Skripsi UIN Sunan

³¹ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: (1) Nusyuz Menurut M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah, oleh: Yovi Pebriyanti, Skripsi IAIN Bengkulu 2019; (2) Ishlah dalam Al Qur'an Kajian Kitab Tafsir Al Mishbah, oleh : Naufal Muhammad, Skripsi UIN Ar-Raniry 2016

³² Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: (1) Pemahaman Ulama Kontemporer Indonesia Tentang Nushuz dan Penyelesaiannya dalam Surah Al-Nisâ': 34, oleh: Annalia, Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2017; (2) KDRT dalam Penafsiran Mufassir Indonesia (Studi Atas Tafsir an-Nur, al-Azhar, dan al-Mishbah), oleh: Liya Aliyah, Jurnal Islam Indonesia Vol. 02, No. 01 2010

		Kalijaga 2008.
Khusus: hak-hak politik perempuan	Analisis Pemikiran Muhammad Quraish Shihab Tentang Hak-Hak Politik Perempuan, oleh: Ayu Lestari, Skripsi UIN Raden Intan Lampung 2017.	Kepemimpinan Perempuan dalam Bidang Politik (Studi Komparasi Pemikiran M. Quraish Shihab dan Ibnu Katsir), ³³ oleh: Muhammad Mishbahul Munir, Skripsi IAIN Ponorogo 2018.
Khusus: karir dan peran perempuan di ranah publik	Perspektif M. Quraish Shihab Terhadap Wanita Pekerja, ³⁴ oleh: Nurul Irfan, Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2010.	

Dari sekian banyak kajian terdahulu tersebut, kajian penulis setidaknya memiliki 2 sisi kelebihan, yakni:

1. Kajian-kajian terdahulu sebagaimana yang penulis sebutkan, hanya mengidentifikasi dan menjelaskan bagaimana pemikiran Quraish Shihab mengenai tema-tema terkait wacana perempuan, tanpa mengkategorikan pada

³³ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: Kepemimpinan Perempuan Perspektif Mufassir Nusantara, oleh: Moch. Tohet dan Lathifatul Maulidia, Jurnal Islam Nusantara Vol. 02 No. 02 Juli - Desember 2018

³⁴ Kajian lain yang berada pada jenis dan tipologi ini, antara lain: Peran Perempuan Sebagai Pendidik Perspektif M. Quraish Shihab, oleh: Ita Rosita, Skripsi UIN Raden Intan Lampung 2017.

tema apa saja Quraish Shihab cenderung memiliki pemikiran progresif. Adapun penelitian ini menyajikan tema-tema tentang perempuan, di mana Quraish Shihab cenderung menawarkan pemikiran bercorak progresif. Adapun tema dan penafsiran ayat yang dikaji dalam penelitian antara lain:

- Asal-usul penciptaan perempuan (Hawa) berdasarkan pada penafsiran QS. Al-Nisâ': 1
- Hak-hak politik dan kepemimpinan perempuan di ruang publik berdasarkan pada penafsiran QS. Al-Nisâ': 34
- Peran perempuan di ranah publik berdasarkan pada penafsiran QS. Al-Ahzâb: 33
- Konsep jilbab dan aurat perempuan berdasarkan pada penafsiran QS. An-Nur: 31 dan QS. Al-Ahzâb: 59.

B. Kerangka Teori

Peran Perempuan Dalam Relasi Gender

Laki-laki dan perempuan merupakan status yang bersifat biologis (nature), sekaligus sebagai status yang melekat dalam konteks sosial budaya (nurture). Dalam konteks biologis, status laki-laki dan perempuan merupakan jenis kelamin (seks) yang sifatnya fix, permanen, dan dengan mudah dapat dibedakan antara keduanya. Adapun dalam konteks sosial budaya, status laki-laki dan perempuan dikenal sebagai gender yang berwujud status dan peran masing-masing yang sifatnya relatif dan kontekstual. Dengan demikian pemahaman tentang status dan peran laki-laki dan perempuan

dalam bingkai gender dalam benak dan realitas kehidupan orang Jawa, bisa jadi berbeda dengan yang dipahami dan diterapkan oleh orang Bali, Bugis, Madura, Banjar, dan sebagainya. Gender dalam takaran orang Indonesia tentu juga sangat berbeda dengan ukuran gender orang asing.³⁵ Demikian pula konsep gender yang disepakati pada konteks kehidupan masyarakat modern tentu juga tidak sama dengan konsep gender yang disepakati pada konteks kehidupan masyarakat tradisional. Demikian pula gambaran gender yang digariskan oleh Al-Qur'an dan diwahyukan 14 abad yang lalu, tentu memiliki ukuran tertentu yang khas dan berbeda. Karena relatifitas pemahaman akan gender tersebut, maka penentuan akan keadilan gender menjadi hal yang sifatnya relatif dan kontekstual.

Kesadaran dan pemahaman terhadap konsep dan wawasan gender menjadi inspirasi dasar yang mengilhami wacana dan gerakan feminisme. Sebagai sebuah gerakan, feminisme memiliki kepedulian dalam upaya memperjuangkan keadilan gender sebagai bagian dari upaya mewujudkan wacana keadilan sosial. Hal ini selanjutnya menempatkan feminisme tampil sebagai salah satu bagian dari pemikiran liberal-progresif. Adapun pemikiran liberal progresif, salah satu karakter adalah kemampuannya dalam merespon dan menyikapi isu-isu sosial keagamaan kontemporer semisal permasalahan HAM, demokrasi, pluralisme, dan kesetaraan gender.³⁶

³⁵ Zaitunah Subhan, *al-Qur'an dan Perempuan, Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), 29.

³⁶ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur'an Dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 236.

Dalam perkembangannya, wacana gender tidak hanya mewujud sekedar sebagai wawasan yang mengilhami gerakan feminisme, namun telah memasuki ranah filosofis dan agama serta mewujud sebagai sebuah pendekatan, perspektif, landasan teori, dan perangkat analisa.³⁷ Dengan menggunakan perspektif dan perangkat analisa tersebut selanjutnya akan dapat diketahui apakah suatu pandangan yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh tertentu termasuk dalam pandangan yang liberal progresif (bersifat feminis) ataukah konservatif (bersifat misoginis atau patriarkhis). Dalam hal ini, Wardah Hafidz merupakan salah satu tokoh feminis yang menawarkan prinsip dan ukuran yang mencerminkan terwujudnya keadilan gender. Prinsip-prinsip tersebut antara lain:³⁸

- (1) Tidak ada perbedaan soal kekuasaan,
- (2) Tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi kesempatan,
- (3) Keadilan dalam stereotype (citra baku) yang sebenarnya hanya mitos,
- (4) Tidak ada yang menanggung beban lebih berat dari yang lainnya.

Adapun Mansour Fakih, mengidentifikasi adanya 5 bentuk “kekerasan” yang umumnya kerap dialami oleh kaum perempuan, dimana hal-hal itu harus dieliminasi

³⁷ Zaitunah Subhan, *al-Qur’an dan Perempuan, Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), 29.

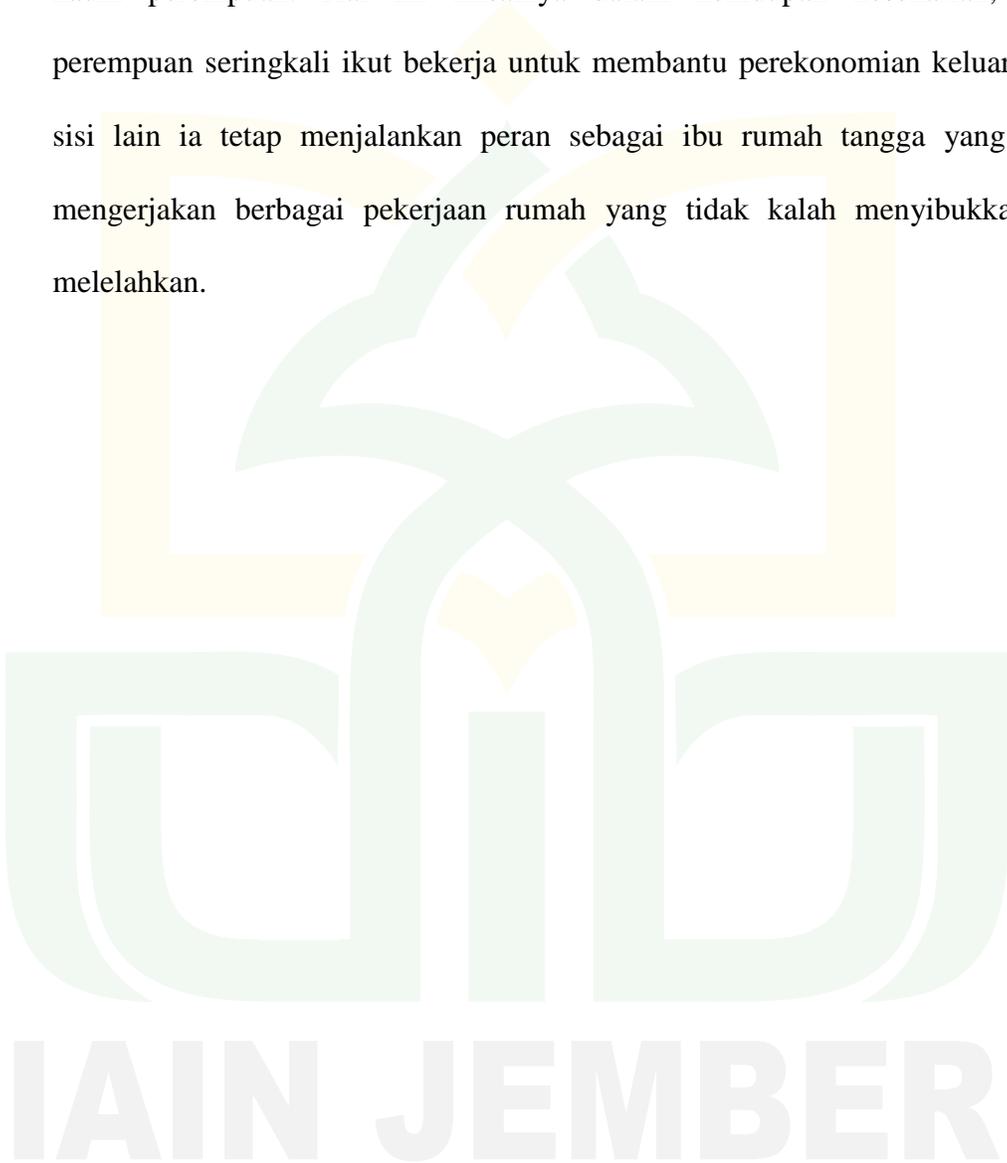
³⁸ Wardah Hafidz dalam Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur’an Dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 185.

dalam rangka mewujudkan keadilan dalam relasi gender. Lima bentuk kekerasan tersebut antara lain:³⁹

- (1) Marginalisasi, yakni peminggiran status dan peran salah satu gender oleh gender yang lain. Dalam kasus ini, kaum perempuan cenderung dipinggirkan status dan perannya dari ranah publik dan diposisikan sebagai ibu rumah tangga. Adapun jika kaum perempuan mendapatkan akses di ranah publik, (di tempat kerja, maupun di dalam bidang kehidupan masyarakat lainnya), mereka cenderung ditempatkan pada posisi dan peran yang tidak/kurang penting.
- (2) Subordinasi, yakni salah satu gender yang menyanggah status dan peran superior, sehingga membuat status dan peran gender lainnya menjadi inferior. Dalam hal ini kaum perempuan kerap kali menjadi subjek yang tersubordinasi, misalnya mereka cenderung diposisikan sebagai pihak yang dipimpin dari pada sebagai pihak yang memimpin.
- (3) Stereotype, yakni berbagai label negatif, dan mitos yang dinisbatkan kepada kaum perempuan yang berdampak merugikan. Misalnya perempuan dianggap sebagai makhluk penggoda, cenderung irasional, emosional, dan lemah.
- (4) Violence, yakni berbagai bentuk kekerasan yang bisa menimpa perempuan, baik berupa kekerasan fisik seperti pemukulan dan pemerkosaan, maupun kekerasan psikologis berupa pemaksaan dan pelecehan.

³⁹ Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 41-42.

(5) Burden (beban ganda), yakni pemberian beban kerja yang cenderung merugikan kaum perempuan. Hal ini misalnya dalam kehidupan keseharian, kaum perempuan seringkali ikut bekerja untuk membantu perekonomian keluarga. Di sisi lain ia tetap menjalankan peran sebagai ibu rumah tangga yang harus mengerjakan berbagai pekerjaan rumah yang tidak kalah menyibukkan dan melelahkan.



BAB III

PROFIL QURAIISH SHIHAB DAN TAFSIR AL-MISBAH

A. Profil Pendidikan Quraish Shihab

Quraish Shihab lahir pada tanggal 16 Februari 1944 di Rappang Sulawesi Selatan. Quraish Shihab menempuh pendidikan Sekolah Dasar di Ujungpandang sampai kelas 2 SMP. Quraish Shihab bersama salah seorang adiknya (Alwi Shihab) kemudian dikirim oleh ayahnya ke Malang untuk “nyantri” di Pesantren sekaligus melanjutkan pendidikan formalnya pada jenjang sekolah menengah pertama di sana. Quraish Shihab dititipkan di Pesantren Darul Hadist Faqihiyah, sedangkan Alwi Shihab dititipkan di Pesantren Lawang. Di Pondok Pesantren tersebut, Quraish Shihab berada di bawah asuhan Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih al-Alwi dan putranya Prof. Dr. Habib Abdullah bin Abdul Qadir Bilfaqih yang terkenal sebagai ulama ahli hadis.⁴⁰

Pada tahun 1958, setelah dirasa cukup menimba ilmu agama di pesantren di Malang, Quraish Shihab bersama Alwi Shihab dikirim oleh ayahnya untuk belajar di Lembaga Pendidikan al-Azhar Kairo Mesir. Saat itu Quraish Shihab baru berusia 14 tahun, sedangkan Alwi Shihab baru 12 tahun. Keberangkatan mereka untuk belajar di al-Azhar terlaksana atas bantuan beasiswa dari Pemerintah Daerah Sulawesi Selatan. Quraish Shihab diterima di Lembaga Pendidikan al-Azhar pada jenjang kelas dua Tsanawiyah. Di lembaga pendidikan Al-Azhar pulalah, Quraish Shihab menempuh

⁴⁰ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 6.

dan menyelesaikan pendidikan jenjang menengah atasnya. Pada usia itu, Quraish Shihab telah sangat lancar dan mahir berbahasa Arab.

Setelah menyelesaikan pendidikan pada jenjang Tsanawiyah dan Aliyah, Quraish Shihab melanjutkan ke Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadist di lembaga yang sama hingga selesai pada tahun 1967 dengan meraih gelar Lc. Jenjang magister ditempuhnya di jurusan dan kampus yang sama hingga selesai pada tahun 1969 dengan gelar MA. Tesis yang diajukan berjudul “al-I’jaz al-Tasyri’i Al-Qur’an al-Karim” (Kemukjizatan Al-Qur’an dari Segi Hukum). Di Lembaga ini Quraish Shihab tidak langsung mengambil doktoralnya. Pada tahun 1973 ia pulang ke Makassar karena diminta untuk membantu ayahnya yang kala itu menjadi rektor di IAIN Alauddin. Selama kurun waktu kurang lebih sebelas tahun, selain aktif sebagai pengajar di kampus, ada beberapa jabatan akademik yang sempat ia pegang di Makassar.

Pada tahun 1980 Quraish Shihab kembali ke almamaternya untuk menempuh jenjang doktoral pada jurusan yang sama. Pada tahun 1982, ia menyelesaikan program doktoral tersebut dengan disertasinya yang berjudul “Nazm al-Durar li al-Biqâ’i Tahqiq wa Dirasah”. Disertasi tersebut merupakan sebuah kajian yang pada langkah pertama berupa editing dan anotasi (tahqîq) pada manuskrip Kitâb Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar karya Al-Biqâ’i yang meliputi 3 surat, yakni: al-An’am-al-A’raf-al-Anfal, setebal 1.336 halaman dalam tiga volume. Langkah kedua berupa kajian dengan deskripsi pandangan al-Biqâ’î dalam menafsirkan ayat, kemudian menganalisisnya dari studi perbandingan umum (muqâranah ‘âmmah)

dengan pandangan penafsir-penafsir lain, seperti Abû Ja'far bin al-Zubayr, Fakr al-Dîn al-Râzî, al-Naysâbûrî, Abû Hayyân, al-Suyûthî, Abû al-Sa'ûd, al-Khathîb al-Syarbînî, al-Alûsî, dan Muhammad Rasyîd Ridhâ. Penulisan disertasi tersebut di bawah bimbingan Dr. 'Abd al-Bâsith Ibrâhîm Bulbûl.⁴¹ Quraish Shihab bahkan lulus dengan memperoleh predikat “summa cum laude”. Ia merupakan mahasiswa pertama asal Asia Tenggara yang meraih predikat tersebut. Ia juga memperoleh penghargaan “mumtaz ma'a al-martabat al-sharaf al-ula (sarjana teladan dengan prestasi istimewa).

B. Profil Karir Profesional Quraish Shihab

Quraish Shihab merupakan seorang sarjana muslim kontemporer yang tidak hanya berhasil dalam karir akademis dan keilmuan, namun juga berhasil dalam karir sosial, profesional, bahkan birokrasi. Selain dikenal sebagai sosok ulama', cendekiawan dan akademisi, Quraish Shihab tercatat pernah memegang jabatan-jabatan penting di berbagai kelembagaan. Berikut ini daftar karir jabatan yang pernah diemban oleh Quraish Shihab: Koordinator Perguruan Tinggi Swasta Wilayah VII Indonesia Bagian Timur, 1967-1980; Pembantu Pimpinan Koordinator Antar Kepolisian Indonesia dalam bidang pembinaan mental, 1973-1975; Wakil Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan IAIN Alauddin Ujung Pandang, 1974-1980.

Tiga jabatan tersebut diemban oleh Quraish Shihab saat ayahnya, KH. Abdurrahman Shihab tengah menjabat sebagai Rektor Alauddin Ujung Pandang. Kala

⁴¹ Wardani, Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam Al-Qur'an: Analisis Terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab, dalam Mu'adalah Jurnal Studi Gender dan Anak Vol. II No. 2, Juli-Desember 2014, 126.

itu Quraish Shihab baru menyelesaikan studi S2-nya di al-Azhar Kairo. Quraish Shihab sedianya hendak melanjutkan studinya di kampus yang sama pada jenjang S3 sebagaimana pesan ayahnya. Namun karena beratnya berbagai tugas dan tanggung jawab yang diemban oleh KH. Abdurrahman Shihab sebagai rektor dan aneka jabatan lainnya, maka ia meminta Quraish Shihab untuk pulang dan membantu tugasnya di samping untuk mulai meniti pengalaman dalam karir professional. Quraish Shihab baru dapat kembali ke al-Azhar untuk melanjutkan pendidikan doktoralnya dalam bidang Al-Qur'an dan Tafsir pada tahun 1980. Ia mampu menyelesaikan doktoralnya dalam waktu 2 tahun dengan meraih predikat lulusan terbaik.

Pada tahun 1984, Quraish Shihab dipindah tugas dari IAIN Alauddin Makassar ke IAIN Jakarta. sejak saat itu, Quraish Shihab aktif sebagai pengajar di kampus tersebut pada Program S1, S2, dan S3 sampai tahun 1998. Selain aktif sebagai pengajar, hijrahnya Quraish Shihab dari Ujung Pandang ke Jakarta, nampaknya menjadi titik puncak karirnya. Hal ini dapat dilihat pasca tahun 1984, terdapat sekian banyak amanah jabatan yang dipercayakan kepadanya, diantaranya: Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992-1996, 1998; Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII, 1998; Duta Besar Luar Biasa Indonesia untuk Mesir, Somalia, dan Jibauti; Pendiri dan Direktur Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) Jakarta, 2004 hingga kini; Anggota MPR RI, 1982-1987, 1987-2002; Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, 1985-1998; Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional, 1988-1996; Anggota Dewan Syari'ah Bank Muamalat Indonesia, 1992-1999; Direktur Pengkaderan Ulama MUI, 1994-1997; Anggota Badan Akreditasi

Nasional, 1994-1998; anggota Dewan Riset Nasional, 1995-1999; Dewan Pentashih Al-Qur'an Kementerian Agama RI, 1998 hingga kini; Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI); Staf Ahli Mendikbud; Pengurus Perhimpunan Ilmu-Ilmu Syari'ah; Dewan Redaksi Studi Islamika; Ketua The World Association for al-Azhar Graduates (WAAG).

Ia juga pernah menjadi pengisi program di beberapa stasiun TV nasional antara lain seperti: acara Kultum Ramadhan di RCTI, kajian Tafsir al-Mishbah di Metro TV, dan lain sebagainya. Ia pun aktif sempat aktif menjadi pengisi rubrik di beberapa koran dan majalah, seperti: Harian Republika, Majalah al-Amanah, Pelita, Majalah Mimbar Ulama, dan Ulumul Qur'an. Quraish Shihab juga pernah terlibat sebagai pengisi ceramah dalam kajian-kajian rutin yang diadakan di instansi-instansi penting baik di lingkungan pejabat pemerintahan maupun swasta, ataupun kajian-kajian rutin di masjid-masjid bergengsi di Jakarta, seperti Masjid Istiqlal, Masjid Fathullah, dan Masjid at-Tin.

C. Profil Karya-Karya Quraish Shihab

Quraish Shihab merupakan seorang akademisi yang memiliki kepiawaian hampir pada semua bidang kajian ilmu agama, meliputi: nahwu, sharaf, ulumul hadist, ulumul qur'an, ilmu kalam, bahasa, fiqh, balaghah, tafsir, dan lain sebagainya. Dengan kemampuan tersebut, membuat hampir dalam setiap pertemuan perkuliahannya, ia lebih menyambut pertanyaan-pertanyaan dibanding memberikan ulasan materi. Berbekal kemampuan itu pula, kedisiplinannya dalam memanfaatkan

waktu, dan ketekunannya dalam menulis, maka tidaklah mengherankan jika membuatnya menjadi cendekiawan yang sangat produktif. Selain menulis tafsir Al-Qur'an (Tafsir al-Mishbah) dengan volume sebanyak 15 jilid,⁴² sampai pada tahun 2011, tercatat tidak kurang dari 70 buku yang ditulis oleh Quraish Shihab dan telah diterbitkan. Buku-buku tersebut antara lain:⁴³

1. Peranan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur (1975)
2. Masalah Wakaf di Sulawesi Selatan (1978)
3. Tafsir al-Manar, Keistimewaan dan Kelemahannya (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1984)
4. Filsafat Hukum Islam (Jakarta: Depag, 1987)
5. Satu Islam Sebuah Dilema (Bandung: Mizan, 1987)
6. Pandangan Islam Tentang Perkawinan Usia Muda (MUI, Unisco, 1990)
7. Tafsir al-Amanah (Jakarta: Pustaka Kartini, 1992)
8. Lentera Al-Qur'an Kisah dan Hikmah Kehidupan (Bandung: Mizan, 1994)
9. Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rashid Ridha (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994)

⁴² Pada masa pemerintahan Presiden Habib, Quraish Shihab diangkat menjadi Duta Besar Indonesia yang berkuasa penuh untuk wilayah Mesir, Somalia, dan Djibauti. Selama menjabat sebagai duta besar itulah, Quraish Shihab menulis master piece-nya, Tafsir al-Mishbah. Tafsir al-Mishbah mulai ditulis mulai hari Jum'at 18 Juni 1999 di Kairo dan selesai pada hari Jum'at 5 September 2003 di Jakarta. Lihat Hasani Ahmad Said, Diskursus Munasabah al-Qur'an Tinjauan Kritis Terhadap Konsep dan Penerapan Munasabah dalam Tafsir al-Mishbah, (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 141-142.

⁴³ Hasani Ahmad Said, Diskursus Munasabah al-Qur'an Tinjauan Kritis Terhadap Konsep dan Penerapan Munasabah dalam Tafsir al-Mishbah, (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 147-177.

10. Hidangan Ilahi Dalam Ayat-Ayat Tahlil (Jakarta: Lentera Hati, 1996)
11. Tafsir Al-Qur'an al-Karim Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997)
12. Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib (Bandung: Mizan, 1997)
13. Sahur Bersama Muhammad Quraish Shihab di RCTI (Bandung: Mizan, 1997)
14. Mahkota Tuntunan Ilahi: Tafsir Surat al-Fatihah (Jakarta: Untagama, 1998)
15. Sejarah dan Ulum Al-Qur'an (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999)
16. Fatwa-Fatwa Al-Qur'an dan Hadist (Bandung: Mizan, 1999)
17. Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Mahdah (Bandung: Mizan, 1999)
18. Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah (Bandung: Mizan, 1999)
19. Fatwa-Fatwa Seputar Wawasan Agama (Bandung: Mizan, 1999)
20. Fatwa-Fatwa Seputar Tafsir Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 1999)
21. Panduan Puasa Bersama Muhammad Quraish Shihab (Jakarta: Republika, 1999)
22. Haji Bersama M. Quraish Shihab Panduan Praktis Menuju Haji Mabruur (Bandung: Mizan, 1999)
23. Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat dalam Al-Qur'an as-Sunnah (Jakarta: Lentera Hati, 1999)
24. Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 1999)
25. Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2000)

26. Perjalanan Menuju Keabadian, Kematian, Surga, dan Ayat-Ayat Tahlil (Jakarta: Lentera Hati, 2001)
27. Menjemput Maut (Jakarta: Lentera Hati, 2002)
28. Mistik, Seks, dan Ibadah (Jakarta: Republika, 2002)
29. Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab, (Bandung: Al-Bayan, 2002)
30. Panduan Shalat Bersama Quraish Shihab (Jakarta: Republika Press, 2003)
31. Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer (Jakarta: Lentera Hati, 2004)
32. Dia di Mana-Mana Tangan Tuhan di Balik Setiap Fenomena (Jakarta: Lentera Hati, 2004)
33. Perempuan, dari Cinta Sampai Seks, dari Nikah Mut'ah ke Nikah Sunnah, dari Bias Lama ke Bias Baru (Jakarta: Lentera Hati, 2005)
34. 40 Hadist Qudsi Pilihan (Jakarta: Lentera Hati, 2005)
35. Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam (Jakarta: Lentera Hati, 2005)
36. Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat (Bandung: Mizan, 2005)
37. Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
38. Wawasan Al-Qur'an Tentang Dzikir dan Doa (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
39. Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata (Jakarta: Lentera Hati, 2007)

40. Sunni Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran (Jakarta: Lentera Hati, 2007)
41. Pengantin Al-Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-Anakku (Jakarta: Lentera Hati, 2007)
42. Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat (Bandung: Mizan 2007)
43. Yang Sarat dan Yang Bijak (Jakarta: Lentera Hati, 2007)
44. Yang Ringan Jenaka, (Jakarta: Lentera Hati, 2007)
45. Secercah Cahaya Ilahi Hidup Bersama Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2007)
46. Asma' al-Husna Dalam Perspektif Al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2008)
47. Ayat-Ayat Fitna Sekelumit Keadaban Islami di Tengah Purbasangka (Jakarta: Pusat Studi Al-Qur'an, 2008)
48. M. Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman Yang Patut Anda Ketahui (Jakarta: Lentera Hati, 2008)
49. Kehidupan Setelah Kematian Surga Yang Dijanjikan Al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2008)
50. Berbisnis Dengan Allah: Tips Jitu Jadi Pebisnis Sukses Dunia-Akhirat (Jakarta: Lentera Hati, 2008)
51. Al-Lubab: Makna dan Pelajaran dari al-Fatihah dan Juz 'Amma (Jakarta: Lentera Hati, 2008)
52. Doa Harian Bersama M. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, 2009)

53. M. Quraish Shihab Menjawab: 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui (Jakarta: Lentera Hati, 2010)
54. Membumikan Al-Qur'an Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2011)
55. Al-Qur'an dan Maknanya, (Jakarta: Lentera Hati, 2010)
56. Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW. Dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadist-Hadist Shahih, (Jakarta: Lentera Hati, 2011)
57. Yasin dan Tahlil: Dilengkapi Transliterasi dan Makna Tahlil, (Jakarta: Lentera Hati, 2012)
58. Kaidah Tafsir, (Jakarta: Lentera Hati, 2013)
59. Akhlak: Yang Hilang Dari Kita, (Jakarta: Lentera Hati, 2016)
60. Islam Yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam, (Jakarta: Lentera Hati, 2017)
61. Islam Yang Saya Pahami: Keragaman Itu Rahmat, (Jakarta: Lentera Hati, 2017)
62. Islam Yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan, (Jakarta: Lentera Hati, 2018)
63. Kematian Adalah Nikmat, (Jakarta: Lentera Hati, 2018)
64. Jawabannya Adalah Cinta: Wawasan Islam Tentang Aneka Objek Cinta, (Jakarta: Lentera Hati, 2019)
65. Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran, (Jakarta: Lentera Hati, 2019)
66. Shihab & Shihab, (Jakarta: Lentera Hati, 2019)
67. Shihab & Shihab Edisi Ramadhan, (Jakarta: Lentera Hati, 2019)
68. Wasathiyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama, (Jakarta: Lentera Hati, 2019)

69. Corona Ujian Tuhan: Sikap Muslim Menghadapinya, (Jakarta: Lentera Hati, 2020)
70. Kosakata Keagamaan, (Jakarta: Lentera Hati, 2020)

D. Profil Tafsir Al-Mishbah, Masterpice Quraish Shihab

Dalam acara Tribute to Prof. Dr. Quraish Shihab yang diadakan oleh Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Jakarta, Quraish Shihab menuturkan bahwa Presiden Habibie memiliki andil dan kontribusi yang besar dalam terwujudnya penulisan Tafsir al-Mishbah. Karya masterpice ini ditulis Quraish Shihab saat ia ditunjuk dan dipercaya oleh Presiden Habibie untuk menjadi Duta Besar Indonesia yang berkuasa penuh untuk wilayah Mesir, Somalia, dan Djibauti. Sebagai duta besar, Quraish Shihab terjauhkan dari berbagai aktivitas kesibukan yang biasa ia jalani di tanah air. Hal ini membuatnya memiliki banyak waktu luang untuk menulis. Menurut pengakuan Quraish Shihab, kala itu ia bisa menghabiskan waktu menulis hingga 10-11 jam tiap harinya. Kondisi yang demikian membuat tafsir al-Mishbah mampu terselesaikan dalam waktu kurang lebih 4 tahun. Penulisan Tafsir al-Mishbah dimulai hari Jum'at 18 Juni 1999 di Kairo dan selesai pada hari Jum'at 5 September 2003 di Jakarta. 80 persen Tafsir al-Mishbah ditulis ketika Quraish Shihab berada di Mesir.

Menurut pengakuan Quraish Shihab, awalnya ia hanya merencanakan untuk menulis tafsir tersebut dalam 4 jilid saja. Namun eksplorasi penjelasan ayat demi ayat yang ia lakukan serta keasyikannya larut dalam proses penulisan, akhirnya membuat tafsir tersebut mencapai 15 jilid. Menurutnya, jika ada waktu lebih dan ia tidak

memutuskan untuk menyudahi penulisan tafsir al-Mishbah, bisa jadi Tafsir tersebut akan melebihi 15 jilid. Quraish Shihab mengakui bahwa apa yang ia tulis dalam Tafsir al-Mishbah bukanlah sepenuhnya ijtihadnya sendiri. Ia banyak menukil dalam tafsirnya pendapat-pendapt yang merujuk kepada karya-karya ulama' terdahulu, antara lain: Ibrahim Muhammad al-Biq'a'i, Sayyid Muhammad Tanthawi, Mutawalli Sya'rani, Sayyid Qutb, Muhammad Tahir bin Asyur, Muhammad Husein Tabataba'i, dan beberapa ulama lainnya.⁴⁴

Pola penjelasan dalam Tafsir al-Mishbah dimulai dengan penjelasan berkenaan dengan berbagai informasi dasar berkaitan dengan surat, antara lain: penamaan surat, jumlah ayat, termasuk dalam kategori Makiyah ataukah Madaniyah, beserta pendapat para ulama' mengenai hal-hal tersebut. Terkadang dikemukakan pula dalil baik berasal dari ayat Al-Qur'an maupun hadist. Dalam hal ini, Tafsir al-Mishbah tidak terlalu berbeda dengan tafsir-tafsir yang lainnya. Selanjutnya ketika masuk kepada penjabaran isi dari suatu surat, penjelasan dikemas dalam bentuk pengelompokkan ayat-ayat. Quraish Shihab menguraikan cukup panjang lebar pada tiap ayat yang dibahasnya, antara lain mencakup tinjauan kebahasaan, penjelasan munasabah, penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadist, pandangan dan persepsi ulama'-ulama' berkaitan dengan ayat tersebut. Tidak jarang pula terkadang terdapat pula tinjauan qira'at dan wawasan sains yang ditampilkan dalam rangka mendukung penjelasan ayat tersebut.

⁴⁴ Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an Tinjauan Kritis Terhadap Konsep dan Penerapan Munasabah dalam Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 181.

Tafsir al-Mishbah tergolong tafsir tahlili karena model penguraiannya yang panjang lebar dan luas pada tiap ayat. Adapun corak dan kecenderungan Tafsir al-Mishbah merupakan tafsir bercorak adabi ijtima'i dan hida'i, yakni cenderung menitikberatkan penafsiran sebagai sarana untuk mengeksplorasi sinaran petunjuk Al-Qur'an bagi kehidupan sosial kemasyarakatan. Namun uniknya, meskipun sebagai tafsir bercorak adabi ijtima'i ataupun tafsir hida'i, Tafsir al-Mishbah seringkali tidak lepas dari eksplorasi pada aspek kebahasaan, fiqh, kalam, tasawwuf, dan tinjauan sains sebagai wawasan bagi pembaca. Hal tersebut tidak lepas dari latar belakang keilmuan dan kepakaran penulisnya pada berbagai keilmuan keislaman tersebut. Quraish Shihab tidak menjelaskan secara eksplisit apakah tafsirnya tergolong tafsir bi al-riwayah (bi al-ma'tsur), bi al-dirayah atau tafsir bi al-isyari. Namun jika memperhatikan tinjauan kebahasaan yang hampir selalu muncul dalam penjelasan tiap ayat, bahkan seringkali menjadi aspek yang cukup dominan dalam penguraiannya, maka hal tersebut cenderung memposisikan Tafsir al-Mishbah sebagai tafsir bi al-dirayah.

IAIN JEMBER

BAB IV

GAGASAN-GAGASAN QURAIISH SHIHAB TERKAIT STATUS DAN PERAN PEREMPUAN DALAM AL-QUR'AN

A. Asal-Usul Penciptaan Perempuan

Pada tema ini, akan diuraikan pandangan Quraish Shihab terkait dengan asal-usul penciptaan perempuan (Hawa) berdasarkan pada penafsirannya terhadap QS. Al-Nisâ': 1.⁴⁵ Sebelum itu, penulis akan menyajikan polarisasi pandangan antara beberapa mufassir dan feminis muslim terkait tema ini. Sajian tersebut penulis maksudkan sebagai alat untuk menganalisa pada kutub manakah posisi pandangan Quraish Shihab tersebut berkenaan dengan wacana ini. Sebagai hasil akhir akan dapat diketahui bagaimana karakter penafsiran dan pandangan Quraish Shihab pada tema ini, apakah ia tergolong konservatif, progresif, ataukah moderat.

Adapun dalam QS. Al-Nisâ' ayat 1 tersebut dinyatakan:

يَأْتِيهَا النَّاسُ أَتْفُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا
رَجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتْفُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ الْأَرْحَامَ اللَّهُ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا
الَّذِينَ آمَنُوا وَلَا تَنْبَدَلُوا الْأَحْيَاءَ بِالْمَيُتِّ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِهِمْ
إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

⁴⁵ Ada setidaknya 4 ayat dalam al-Qur'an yang disinyalir menjadi landasan mengenai model penciptaan seperti ini, yakni: QS. An-Nisâ': 1; QS. Al-An'am: 98; QS. Al-A'raf: 189; dan QS. Az-Zumar: 6. Namun di antara 4 ayat tersebut yang seringkali diangkat sebagai pembahasan terkait permasalahan ini dan digugat oleh kalangan feminis adalah QS. An-Nisâ' ayat 1. Dengan demikian, ayat itulah yang akan dijadikan fokus pembahasan terkait dengan tema ini. Lihat Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 62-64.

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Mayoritas ulama tafsir, seperti: al-Thabari, Ibnu Katsir, al-Qurtubi, Ibnu Athiyah, dan al-Alusi berpandangan bahwa asal-usul penciptaan perempuan (Hawa) adalah dari tulang rusuk laki-laki (Adam). Bahkan Zamakhsyari sekalipun, yang terkenal sebagai tokoh mufassir berlatar belakang aliran rasional muktazilah, dalam perkara ini termasuk salah satu tokoh yang berpemahaman demikian.⁴⁶ Husein Tabataba'i, seorang mufassir dari kalangan Syi'ah bahkan menyatakan bahwa pemahaman semacam itu, sudah menjadi semacam ijma' diantara para mufassir. Penelitian Yunahar Ilyas bahkan menunjukkan bahwa Tafsir al-Asas karya Sa'id Hawwa sebagai salah satu tafsir/mufassir di era modern juga sepakat dan mendukung pemahaman semacam ini.⁴⁷ Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman semacam ini tidak hanya menjadi domain tafsir/mufassir era klasik maupun pertengahan, namun bisa jadi juga dianut oleh tafsir/mufassir era modern.

⁴⁶ Lihat Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 64-67. Terkait biografi Zamakhsyari dan profil Tafsir al-Kasasyaf bisa dilihat dalam Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta: Yogyakarta, 2004), 43-61.

⁴⁷ Dalam penelitian tesisnya, Yunahar Ilyas membandingkan 3 tafsir yang berjauhan masanya satu sama lain. Tiga tafsir tersebut adalah: (1) al-Kasasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud at-Ta'wil karya Zamakhsyari, yang hidup pada kisaran tahun 1075-1144 masehi; (2) Tafsir Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azhim wa as-Sab'i al-Matsani karya al-Alusi, yang hidup pada kisaran tahun 1802-1854 masehi; (3) al-Asas fi at-Tafsir karya Sa'id Hawwa yang hidup pada kisaran tahun 1935-1989 masehi. Ketiga tafsir tersebut memiliki pandangan yang sama terkait asal-usul penciptaan perempuan. Menurut ketiga tafsir tersebut, Hawa' tercipta dari tulang rusuk Adam. Lihat Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 64-68.

Al-Qur'an sendiri dalam QS. Al-Nisâ': 1, sebenarnya tidaklah menyatakan secara eksplisit pandangan semacam ini.⁴⁸ Pandangan semacam ini muncul berangkat dari kalimat () pada ayat tersebut yang dimaknai oleh umumnya mufassir sebagai "Adam" dan kalimat (زوجها) yang dimaknai sebagai "istri adam" (Hawa). Menurut Yunahar Ilyas,⁴⁹ penafsiran dan pemaknaan semacam ini diantaranya timbul dari kesan implisit yang didapatkan oleh umumnya mufassir ketika membaca beberapa ayat lain terkait penciptaan Adam, misalnya yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah ayat 30-31;⁵⁰ QS. Ali Imran ayat 59;⁵¹ dan QS. Al-A'raf ayat 27.⁵²

⁴⁸ Pernyataan semacam ini salah satunya dilontarkan oleh Nashruddin Baidan. Ia mengemukakan bahwa selain yang terdapat pada QS. An-Nisâ' ayat 1, kata () dengan berbagai konjugasinya dalam al-Qur'an setidaknya terulang sebanyak 295 kali. Tidak ada satupun dari kata () dengan sekian banyak pengulangan yang bermakna Adam. Dari sinilah ia menegaskan bahwa penafsiran redaksi () pada QS. Al-Nisâ': 1 dengan konotasi makna "Adam" menjadi kurang tepat karena tidak didukung oleh padanan makna pengulangan kata itu pada ayat-ayat yang lain. Baidan juga menunjukkan bahwa beberapa konjugasi kata () pada beberapa ayat lainnya yang dalam terjemahannya ternyata cenderung diartikan dengan "jenis" atau "bangsa". Hal ini misalnya terdapat dalam QS. Al-Nahl: 72; QS. Al-Rum: 21; dan al-Taubah: 128. Tiga ayat tersebut, menurut Baidan justru menunjukkan adanya praseden konjugasi kata () dimaknai "jenis". Sehingga pemaknaan redaksi () pada QS. Al-Nisâ': 1 dengan makna "jenis" justru memiliki argumentasi qur'ani sebab didukung oleh pemaknaan ayat-ayat lain dalam al-Qur'an. Lihat Nashruddin Baidan, Tafsir bi al-Ra'yi Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Qur'an, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 7-10.

⁴⁹ Lihat Yunahar Ilyas, Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 64-65.

⁵⁰ QS. Al-Baqarah ayat 30-31

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَن يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ
 بِالْاَسْمَآءِ كُلِّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلٰى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِيْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ

(30) Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui". (31) Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada

Pandangan tersebut diperkuat dengan kehadiran hadist nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

إِسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضَلْعٍ وَإِنْ أَعْوَجَ شَيْءٌ مِنَ الضَّلْعِ أَعْلَاهُ فَإِنَّ ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسْرَتَهُ وَإِنْ تَرَكَتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ

Saling berpesanlah untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk. Sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang paling atas. Kalau engkau luruskan tulang rusuk yang bengkok itu, engkau akan mematahkannya. Tapi kalau engkau biarkan, dia akan tetap bengkok.⁵³

Kalangan mufassir pada umumnya cenderung memahami hadist di atas secara literal harfiah sehingga menimbulkan pandangan yang lebih mengerucut bahwa Hawa

para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"

⁵¹ QS. Ali Imran ayat 59

مَثَلُ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ

Sesungguhnya misal (penciptaan) Isa di sisi Allah, adalah seperti (penciptaan) Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah, kemudian Allah berfirman kepadanya: "Jadilah" (seorang manusia), maka jadilah dia.

⁵² QS. Al-A'raf ayat 27

يَبْنِي آدَمَ لَا يَفْتِنُكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنْ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ مَا كَانَا بِرَبِّكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

Hai anak Adam, janganlah sekali-kali kamu dapat ditipu oleh syaitan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu bapamu dari surga, ia menanggalkan dari keduanya pakaiannya untuk memperlihatkan kepada keduanya auratnya. Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dan suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan syaitan-syaitan itu pemimpin-pemimpin bagi orang-orang yang tidak beriman.

⁵³ Hadist tersebut dan yang semakna dengannya antara lain dapat ditemukan dalam: Shahih Bukhari nomor hadist 3084 dan 4787; Shahih Muslim nomor hadist 2670 dan 2671; Sunan Ibnu Majah nomor hadist 518; Sunan ad-Darimi nomor hadist 2124; serta Musnad Ahmad nomor hadist 10044 dan 19235. Lihat HaditsSoft 4.0.0.0

tercipta dari tulang rusuk Adam. Hadis tersebut sebenarnya lebih menggambarkan makna metafor agar upaya untuk meluruskan/menasehati perempuan harus disertai dengan sikap lembut. Karena jika tidak dengan cara demikian, maka bisa menyebabkan mereka “patah”. Demikian pula, hendaknya jangan pula membiarkan mereka, sehingga mengakibatkan mereka akan terus menjadi “bengkok”. Pemaknaan metafor semacam ini sesungguhnya telah dikenal dan diterima oleh ulama klasik. Meskipun demikian, di sisi lain mereka juga masih memakai pula pemahaman hadist ini secara literal bahwa perempuan tercipta dari tulang rusuk yang bengkok.⁵⁴

Selain hadist tersebut, terdapat pula khabar atau riwayat Isra’iliyyat yang kerap dijadikan pegangan. Salah satunya adalah riwayat tentang kisah/proses penciptaan perempuan sebagaimana dikutip dalam Tafsir Jami’ Bayan fi Ta’wil Al-Qur’an, karya Al-Thabari. Keterangan (atsar) tersebut diriwayatkan oleh Mujahid, Qatadah, al-Suddi, Ibn ‘Abbas, dan Ibn Ishaq. Riwayat tersebut yakni:

“Allah menempatkan Adam di surga. Adam berjalan sendirian tanpa teman (zauj) yang dapat membuat tenang dirinya. Suatu ketika saat Adam tidur, ketika ia terbangun, ia mendapati seorang perempuan sedang duduk di sebelahnya. Perempuan itu diciptakan oleh Allah dari tulang rusuknya. Adam lalu bertanya: “Siapa kamu?” Perempuan itu menjawab: “Aku adalah seorang perempuan”. Adam kembali bertanya: “Untuk apa engkau diciptakan?” Perempuan itu kembali menjawab: “Agar engkau merasa tenang di sisinya”.⁵⁵

⁵⁴ Wardani, Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam al-Qur`an: Analisis terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Jurnal Mu`adalah, Vol. II No. 2, Juli–Desember 2014, 136-137.

⁵⁵ Faisol Fatawi, Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 82.

Rasyid Ridha – sebagaimana yang dikutip oleh Quraish Shihab – bahkan menyatakan bahwa ide penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam banyak dipengaruhi oleh kisah yang terdapat dalam Kitab Perjanjian Lama yakni Kejadian II: 21-22. Dalam kisah tersebut diceritakan bahwa ketika Adam tengah tertidur pulas, Tuhan mengambil sebilah tulang rusuk Adam. Dari sebilah tulang rusuk itu, Tuhan kemudian menciptakan Hawa. Rasyid Ridha bahkan menegaskan bahwa seandainya kisah tersebut tidak tercantum dalam Perjanjian Lama, maka ide penciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk laki-laki (Adam) tidak akan terlintas dalam benak seorang muslim (mufassir).⁵⁶ Demikian pula Thabathaba'i – sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab – menegaskan bahwa sebenarnya tidak ada sedikitpun ayat dalam Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa perempuan (istri Adam) tercipta dari tulang rusuk Adam. Ia justru berpendapat bahwa perempuan (istri Adam) tercipta dari jenis yang sama dengan Adam.⁵⁷

Selain didasari oleh argumen tekstual berupa ayat, hadist, maupun riwayat sebagaimana dikemukakan di atas, para mufassir juga menggunakan argumen kebahasaan untuk mendukung gagasan ini. Al-Thabari misalnya berpandangan bahwa meskipun lafadz () merupakan lafadz muannats yang nakirah dan mengandung penunjukan yang umum, namun dalam tradisi kebahasaan Arab, pemaknaannya bisa menunjuk kepada pengertian seorang laki-laki (rajul), yang tidak lain adalah Adam. Menurutnya, status pemaknaan semantik () semacam ini dapat dijumpai

⁵⁶ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 400.

⁵⁷ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 399.

padanannya dalam puisi-puisi Arab jahiliyah.⁵⁸ Dengan elaborasi pemaknaan semacam ini, secara otomatis mendorong pemaknaan lafadz (زوجها) sebagai “Hawa”. Demikian pula Al-Alusi mengajukan argumentasi bahwa jika asal-usul Hawa juga tercipta dari tanah sebagaimana Adam, maka seharusnya Al-Qur’an sebagaimana tercantum dalam QS. Al-Nisâ’: 1 memilih redaksional (نفسين) bukan ().⁵⁹

Selain itu, umumnya mufassir cenderung memahami preposisi () pada kalimat (منها) dalam QS. Al-Nisâ’: 1 bermakna “tab’idh”, sehingga kurang lebih bermakna “sebagian” atau “berasal dari bagian”. Pemilihan makna semacam ini berkontribusi kepada penafsiran bahwa asal-usul Hawa yang tercipta dari diri Adam. Dalam tinjauan tata Bahasa Arab, selain makna tab’idh, sebenarnya terdapat 6 fungsi makna lain yang dikandung oleh preposisi (). Keenam makna tersebut antara lain: (1) bermakna bayan al-jins yakni untuk menyatakan jenis yang sama. (2) bermakna ibtida’ al-ghayyah, yakni untuk menyatakan berasal dari tempat atau sesuatu tertentu. (3) bermakna tanshish ‘ala al-umum, yakni untuk menggeneralisir hal-hal tertentu. (4) untuk menyatakan ma’na al-badal, yakni untuk menunjukkan ganti dari sesuatu. (5) bermakna azh-zharfiyah, yakni menunjukkan makna keterangan tempat atau waktu. (6) bermakna at-ta’lil, yakni menunjukkan alasan melakukan sesuatu.⁶⁰

⁵⁸ Faisol Fatawi, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 82-83.

⁵⁹ Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 66.

⁶⁰ Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 67, catatan kaki No. 12.

Konsep asal-usul penciptaan perempuan dalam diskursus feminis muslim, merupakan isu penting dan mendasar untuk dibicarakan secara tuntas terlebih dahulu, sebelum menginjak kepada pembicaraan tema-tema feminisme lainnya. Riffat Hassan maupun Fatima Mernissi beranggapan bahwa konsep kesetaraan gender berakar dari permasalahan ini. Jika sejak awal konsep penciptaan laki-laki dan perempuan dipahami setara, maka status kesetaraan ini akan menjadi landasan pijak untuk menolak status ketidaksetaraannya di kemudian hari. Sebaliknya, jika sejak awal konsep penciptaan laki-laki dan perempuan dipahami tidak setara, maka status ketidaksetaraan ini pun akan menjadi ganjalan terhadap upaya mewujudkan status kesetaraannya di kemudian hari.⁶¹

Mereka memandang bahwa gagasan penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam merupakan embrio dari ketidaksamaan status dan alasan dari ketidaksetaraan peranan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan sejak awal mula penciptaannya. Dengan demikian mereka mengupayakan penafsiran ulang terhadap pandangan tersebut yang sampai pada kesimpulan bahwa asal-usul penciptaan kaum perempuan (Hawa) adalah dari tanah sebagaimana asal-usul penciptaan kaum laki-laki (Adam). Gagasan semacam ini menurut mereka akan menjadi embrio dari kesamaan status dan alasan dari kesetaraan peranan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan sejak awal penciptaannya. Gagasan semacam ini umumnya diusung oleh kalangan pemikir feminis dan beberapa mufassir era modern. Dalam diskursus tafsir klasik, sebenarnya

⁶¹ Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 61.

ada pula beberapa mufassir yang menerima bahkan bisa dikatakan berkontribusi menginisiasi gagasan penafsiran semacam ini. Mereka antara lain adalah Muhammad al-Baqir, Ja'far al-Shadiq, dan Abu Hayyan al-Andalusi.⁶²

Dalam tradisi Syi'ah terdapat 2 riwayat berkenaan dengan asal-usul penciptaan Hawa yang menyelisihinya umumnya pandangan ulama. Riwayat pertama bersumber dari Ja'far al-Shadiq sebagaimana dikutip dalam Kitab Man La Yahdhuru al-Faqih, karya Syaikh Shaduq, menyatakan:

Zurarah bin A'yan meriwayatkan dari Imam al-Shadiq yang ditanya terkait dengan proses penciptaan Hawa. Disampaikan kepada Imam Ja'far al-Shadiq bahwa orang-orang berkata, "Allah menciptakan Hawa dari tulang rusuk sebelah kiri Adam". Imam Ja'far al-Shadiq dalam menjawab pertanyaan ini bersabda, "Allah maha suci dari perbuatan seperti ini!, Apakah orang yang meyakini hal ini menganggap bahwa Tuhan tidak mampu menciptakan seorang istri bagi Nabi Adam selain dari tulang rusuknya sehingga keburaman (dan keraguan) muncul bagi para pembual bahwa nabi Adam menikah dengan badannya sendiri? Keyakinan seperti apakah ini yang diyakini oleh sebagian orang? Allah sendiri yang akan mengadili antara kita dan mereka".

Adapun riwayat kedua bersumber dari Imam al-Baqir sebagaimana dikutip dalam Kitab Tafsir al-'Ayyasyi, karya Muhammad bin Mas'ud al-'Ayyasyi, menyatakan:

Amru bin Abi al-Muqaddam meriwayatkan dari ayahnya yang berkata, "Saya bertanya kepada Imam al-Baqir, bagaimanakah Allah menciptakan Hawa?"

"Apa yang disampaikan oleh orang-orang tentang hal ini? Tanya Imam al-Baqir.

"Mereka berkata bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam". Jawabku

⁶² Profil dan biografi Abu Hayyan bisa dibaca dalam Faisol Fatawi, Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 63-78

“Mereka berkata dusta, memangnya Allah tidak mampu menciptakan Hawa selain dari tulang rusuk Adam? Tanya Imam al-Baqir kembali. “Semoga saya menjadi tebusan anda, lantas bagaimana Hawa diciptakan?” Tanyaku. “Ayahku meriwayatkan dari datukku yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda, Allah menggenggam segenggam tanah dan mencampurnya dengan tangan kanan-Nya, kedua tangan-Nya adalah kanan, kemudian Allah menciptakan Adam dengan tanah itu, dan terdapat kelebihan dari tanah itu, lalu Allah menciptakan Hawa dari kelebihan tanah itu”.

Demikian pula Abu Hayyan menyanggah pandangan umumnya mufassir dengan mendasarkan pada argumentasi kebahasaan. Ia berpendapat bahwa preposisi () yang dipakai dalam ayat tersebut, bukanlah bermakna “tab’idh” sebagaimana yang umumnya diasumsikan oleh mayoritas mufassir, melainkan bermakna “ibtida’ al-ghayyah”, yakni menyatakan makna awal dari tujuan. Dengan makna tersebut, preposisi () pada ungkapan () mengisyaratkan pengertian bahwa Adam adalah orang yang pertama atau awal dari tujuan penciptaan manusia. Abu Hayyan juga berasumsi bahwa ada mudhaf yang dibuang pada kata (منها) dalam redaksi ayat (وخلق منها زوجها). Mudhaf yang dibuang tersebut yakni kata (), sehingga takdir kalimat idhafah tersebut menjadi (وخلق من جنسها زوجها). Dua asumsi tersebut menjadikan potongan ayat tersebut tidak lagi bermakna “dan dari diri Adam, Allah menciptakan istrinya” tetapi maknanya berubah menjadi “dan dari jenisnya, Allah menciptakan istrinya”.⁶³

Abu Hayyan juga memberikan alternatif pertimbangan lain jika tanpa menetapkan adanya takdir pembuangan mudhaf pada redaksi ayat (وخلق منها زوجها).

⁶³ Faisol Fatawi, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 86-87.

Menurutnya, kata dhomir (ها) harus dikembalikan kepada kata muqaddarah yang berupa (طينة) (tanah liat yang menjadi bahan penciptaan Adam), bukan kembali kepada kata (). Dengan demikian pemaknaan redaksi ayat (وخلق منها زوجها) menjadi “dan dari tanah liat yang menjadi bahan penciptaan Adam, Allah menciptakan istrinya.”⁶⁴ Meskipun Abu Hayyan menolak pandangan mayoritas mufassir yang memahami perempuan (Hawa’) tercipta dari tulang rusuk Adam, namun ia tidak menolak bahwa Adam adalah manusia yang tercipta pertama kali, dan Hawa’ baru diciptakan setelahnya. Ia nampaknya juga tidak menolak pendapat mayoritas mufassir yang memahami kata () mengacu kepada “Adam” dan kata “zaujaha” sebagai “Hawa”. Dengan argumentasi kebahasaan semacam itu, menunjukkan bahwa Abu Hayyan menolak pandangan bahwa Hawa tercipta dari bagian tubuh Adam. Menurutnya Hawa tercipta dari unsur dan bahan yang sama dengan penciptaan Adam, yaitu tanah. Namun demikian, pada sisi lain Abu Hayyan tidak mengingkari bahwa Adam tercipta terlebih dahulu dibandingkan Hawa.

Abu Hayyan juga menunjukkan kepiawaiannya dalam aspek kebahasaan ketika menganalisa pemaknaan redaksional () pada hadist tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk. Ia berargumen bahwa penggunaan al-ta’rif pada kata () dalam hadist tersebut memiliki kandungan makna jenis (li al-jins), yakni mengacu kepada semua atau setiap manusia yang berjenis kelamin perempuan. Dengan demikian, menjadi tidak tepat jika kata () yang mengandung makna jenis

⁶⁴ Faisol Fatawi, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 88.

tersebut, maknanya dikhususkan atau mengacu kepada Hawa'. Di sisi lain, jika asumsi ini diterima, maka jelas dapat diketahui secara meyakinkan bahwa kaum perempuan pada kenyataannya tidaklah tercipta dari tulang rusuk. Argumen ini mengantarkan Abu Hayyan sampai pada kesimpulan bahwa hadist tersebut tidaklah bermakna hakiki, melainkan cenderung bermakna metaforis.⁶⁵

Adapun dari kalangan mufassir era modern, diantaranya terdapat Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Qasimi yang memiliki pandangan berbeda dengan mayoritas mufassir terkait dengan hal ini. Keduanya cenderung memahami redaksi () maknanya sebagai “jenis yang sama”. Keduanya berpendapat bahwa QS. Al-Nisâ' ayat 1 di atas memiliki kandungan makna yang selaras sebagaimana pernyataan Al-Qur'an dalam QS. Al-Hujurât ayat 13.

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

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Kedua mufassir tersebut membawa pemaknaan QS. Al-Nisâ' ayat 1 kepada pemaknaan dalam QS. Al-Hujurât ayat 13. Keduanya memahami bahwa kedua ayat tersebut membicarakan objek dan konteks pembicaraan yang sama, yakni terkait asal-

⁶⁵ Faisol Fatawi, Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 84-86.

usul kejadian manusia. Keduanya kemudian menyejajarkan makna redaksi () pada QS. Al-Nisâ' ayat 1 dengan redaksi () pada QS. Al-Hujurât ayat 13. Dengan demikian, penciptaan manusia, termasuk juga perempuan, berasal dari jenis bahan yang sama.

Sedangkan dari kalangan feminis muslim, penolakan terhadap penafsiran mayoritas mufassir, diantaranya disuarakan oleh Riffat Hassan. Dengan menggunakan argumentasi kebahasaan, Riffat Hassan melakukan analisa pada frase (). Menurutnya, secara bahasa, lafadz (), merupakan lafadz muannats, meskipun tidak ditandai dengan keberadaan huruf ta' marbutah di akhirnya. Lafadz () yang menjadi kata sifat bagi lafadz () pada frase tersebut jelas-jelas merupakan lafadz muannats. Selain itu, dhamir (ﻫﺎ) yang merujuk kepada kata (), juga merupakan dhamir muannats. Meskipun secara lafadz, kata () merupakan muannats, namun secara maknawi, frase tersebut bersifat netral, sehingga bisa dibawa kepada makna mudzakkar maupun makna muannats. Dengan argumentasi semacam ini, Riffat Hassan berpendapat bahwa frase () tidak selalu harus dimaknai "Adam", sebagaimana yang dipahami oleh umumnya mufassir. Frase () menurut Riffat bisa pula dimaknai sebagai "Hawa". Dengan pola argumentasi dan pemaknaan semacam ini, nampaknya Riffat Hassan ingin menegaskan bahwa tidak ada yang lebih dahulu dalam asal-usul penciptaannya antara laki-laki dan perempuan. Sebab frase (), sebagai asal-usul penciptaan manusia sebagaimana tertera dalam QS. Al-Nisâ': 1, bisa bermakna "Adam" maupun "Hawa".

Riffat juga berpendapat bahwa kata “Adam” dalam Al-Qur’an bukanlah menunjuk kepada nama personal. Menurutnya yang kata yang kurang lebih disebutkan sebanyak 25 kali dalam Al-Qur’an itu berfungsi sebagai istilah generik untuk menyebut manusia, sebagaimana kata “insan”, “naas”, dan “basyar”. Kata tersebut terambil dari bahasa Ibrani, “adamah” yang berarti “tanah” sebagaimana terdapat dalam teks Bibel (Genesis II).⁶⁶ Kata “Adam” dalam tinjauan linguistik Arab termasuk mudzakkar, namun menurut Riffat, penggunaan kata tersebut bersifat netral, tidak harus menunjuk pada laki-laki, bahkan sangat mungkin menunjuk kepada perempuan. Hal tersebut didasari oleh kesangsian Riffat terhadap penggunaan kata “zauj” yang seringkali mengiringinya. Riffat mempertanyakan mengapa Al-Qur’an memilih redaksi kata “zauj” untuk mengiringi kata “Adam”, dan tidak menggunakan kata “zaujah”. Riffat menandakan bahwa jika kata “Adam” memang bermakna laki-laki, maka seharusnya pasangan kata yang digunakan oleh Al-Qur’an adalah kata “zaujah” yang menurutnya jelas mengungkapkan makna perempuan.⁶⁷

Riffat Hassan bahkan menolak hadist tersebut dengan menyatakan bahwa 4 perawi yang terdapat dalam hadist Bukhari dan Muslim tersebut, diantaranya: Zaidah, Maisarah, Abu Zinad, dan Haramalah bin Yahya, sebagai perawi yang dha’if. Riffat Hassan menyandarkan pendha’ifan 4 perawi tersebut berdasarkan keterangan dalam

⁶⁶ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur’an Dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 187-188, 232-233. Lihat pula dalam Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 69.

⁶⁷ Abdul Mustaqim dalam tesisnya mengkritisi pandangan Riffat Hassan tentang “adam” dan “zauj” tersebut. Lihat dalam Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur’an Dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 233-235.

Kitab Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal yang ditulis oleh Syamsuddin al-Dzahabi. Pendha'ifan yang dilakukan Riffat Hassan terhadap 4 orang perawi Bukhari dan Muslim tersebut merupakan suatu kecerobohan dan kesalahan yang fatal. Hal ini karena Riffat keliru dalam melakukan identifikasi terhadap 4 perawi yang ia dha'ifkan. Nama perawi-perawi yang dinilai dha'if oleh al-Dzahabi sebagaimana ditunjukkan oleh Riffat, ternyata merupakan orang lain, bukan perawi-perawi yang dipakai oleh Bukhari dan muslim, sekalipun memiliki kemiripan nama. Adapun perawi-perawi yang disebutkan oleh Bukhari dan muslim dalam hadist mereka, ternyata beberapa diantaranya justru dinilai sebagai perawi yang tsiqah oleh al-Dzahabi.⁶⁸

Adapun Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah menafsirkan QS. Al-Nisâ' ayat 1 tersebut sebagai berikut:

⁶⁸ Yunahar Ilyas dan Abdul Mustaqim dalam tesisnya, mengkritik kesalahan tahkrij hadist yang dilakukan oleh Riffat Hassan tersebut. Mereka menguraikan bahwa **Zaidah** yang didha'ifkan oleh al-Dzahabi antara lain adalah (1) Zaidah bin Salim yang meriwayatkan dari Imran bin Umair; (2) Zaidah bin Abi Riqad yang meriwayatkan dari al-Numairi; dan (3) Zaidah yang lain, yang meriwayatkan dari Sa'ad. Zaidah yang terakhir ini juga didha'ifkan sendiri oleh Bukhari maupun Muslim. Diantara ketiga perawi dha'if tersebut, tidak satupun yang dimaksud oleh Bukhari maupun Muslim. Adapun Zaidah yang dimaksud dalam hadist Bukhari dan Muslim tersebut nama lengkapnya adalah Zaidah bin Qudamah al-Tsaqafi, Abu al-Shalah al-Kufi. Salah seorang muridnya yang meriwayatkan hadist darinya antara lain adalah Abu Usamah, Husain bin Ali, dan seorang pakar hadist terkemuka, yakni Ibnu Mubarak. **Maisarah** yang didha'ifkan oleh al-Dzahabi adalah Maisarah bin Abd al-Rabbih al-Farisi tsumma al-Bashri al-Turasi al-Akkal, seorang pemalsu hadist. Adapun Maisarah yang diriwayatkan hadistnya oleh Bukhari dan Muslim adalah Maisarah bin Imarah al-Asyja'i al-Kufi. Maisarah yang ini tidaklah didha'ifkan oleh al-Dzahabi. Sedangkan **Abu Zinad** yang diriwayatkan hadistnya oleh Bukhari dan Muslim adalah Abdullah bin Dzakwan. Al-Dzahabi justru menilai perawi ini berpredikat tsiqah syahir. Adapun **Haramalah bin Yahya**, nama lengkapnya adalah Haramalah bin Yahya bin Abdillah bin Haramalah bin Imran, Abu Hafs al-Taji al-Mishri. Al-Dzahabi tidak mendha'ifkan perawi ini, justru menilainya dengan predikat "ahadu al-aimmah al-tsiqah" (seorang imam yang terpercaya). Lihat dalam Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 114-116; Lihat pula dalam Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur'an Dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 224-228.

“Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, yakni Adam atau jenis yang sama, tidak ada perbedaan dari segi kemanusiaan antara seorang manusia dan yang lain, dan Allah menciptakan darinya, yakni dari diri yang satu itu pasangannya, dan dari keduanya, yakni dari Adam dan istrinya atau dari lelaki dan perempuan yang berpasangan itu Allah memperkembangbiakkan laki-laki yang banyak dan perempuan pun demikian. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan peliharalah pula hubungan silaturahmi. Jangan putus hubungan tersebut karena apapun yang terjadi sesungguhnya Allah terus-menerus – sebagaimana dipahami dari kata () – maha mengawasi kamu.

Quraish Shihab, dalam penafsiran singkatnya pada ayat ini, sebagaimana terlihat di atas, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan (), bisa jadi merujuk kepada makna “Adam”, bisa jadi pula merujuk kepada makna “jenis yang sama”. Dengan pemaknaan tersebut, Quraish Shihab nampaknya ingin menunjukkan kepada pembaca bahwa memang sejak awal telah terjadi perbedaan di kalangan ulama’ tafsir dalam mendefinisikan apa atau siapa yang dimaksud dengan () itu. Dalam hal ini, ulama tafsir terpolarisasi menjadi 2 kubu sebagaimana baru saja diuraikan.

Adapun dalam uraian penafsirannya, Quraish Shihab cenderung memaknai redaksi () sebagai Adam. Dengan demikian, pemaknaan Quraish Shihab pada redaksi itu menjadi sama dengan pandangan mayoritas ulama’. Meskipun demikian, untuk sampai pada kesimpulan pemaknaan semacam itu, Quraish Shihab menggunakan pola argumentasi yang berbeda dengan yang dipakai oleh mayoritas mufassir. Dalam uraian penjelasan tafsirnya, Quraish Shihab mengungkapkan bahwa redaksi () pada QS. Al-Nisâ’ ayat 1 tersebut tidak mempunyai kemungkinan lain, kecuali dalam pengertian Âdam. Asumsi tersebut didasarkan pada analisis

munâsabah antara ungkapan kata itu sendiri dengan ungkapan (وبث منهما رجالا كثيرا)) yang terdapat dalam ayat yang sama. jika melihat redaksi tersebut, maka nampak bahwa tema pokok ayat ini adalah tentang perkembangbiakan manusia dari sepasang manusia awal, yang beranak pinak hingga menjadi banyak seperti saat ini. Dengan asumsi demikian, menjadikan redaksi () dan (زوجها) dalam ayat tersebut tidak mungkin dipahami lain kecuali dalam makna “Adam” dan ‘istrinya”.

Quraish Shihab tidak sepakat dengan argumentasi Abduh dan Jamaluddin al-Qasimi yang membangun kesejajaran pemaknaan antara QS. Al-Nisâ’ ayat 1 dengan QS. Al-Hujurât ayat 13. Menurutnya, meskipun kedua ayat tersebut membicarakan objek yang sama, namun keduanya sebenarnya memiliki penekanan maksud yang berbeda. Dalam hal ini ia menyatakan:

Surat al-Hujurât memang berbicara tentang asal kejadian manusia yang sama dari seorang ayah dan ibu, yakni sperma ayah dan ovum/indung telur ibu, tetapi tekanannya pada persamaan hakikat kemanusiaan orang per orang karena setiap orang, walaupun berbeda-beda ayah dan ibunya, unsur dan proses kejadian mereka sama. Karena itu, tidak wajar seorang menghina atau merendahkan orang lain. Adapun ayat Al-Nisâ’ ini, walaupun menjelaskan kesatuan dan kesamaan orang per orang dari segi hakikat kemanusiaan, konteksnya untuk menjelaskan banyak dan berkembang biaknya mereka dari seorang ayah, yakni Adam dan seorang ibu, yakni Hawa. Ini dipahami dari pernyataan *Allah memperkembangbiakkan laki-laki yang banyak dan perempuan* dan ini tentunya baru selesai jika kata () dipahami dalam arti ayah manusia seluruhnya (Adam) dan pasangannya (Hawa) lahir laki-laki dan perempuan yang banyak.⁶⁹

⁶⁹ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 398-399.

Meskipun mengkritisi argumentasi Abduh dan al-Qasimi, namun pada prinsipnya Quraish Shihab sepakat dengan keduanya terkait asal-usul penciptaan Hawa. Hal ini terlihat antara lain terlihat dalam pandangannya ketika menafsirkan preposisi (منها).⁷⁰ Quraish Shihab mengandaikan adanya penggunaan sisipan kata () pada preposisi tersebut, sehingga menjadi (من جنسها), yang maknanya adalah “dari jenis Adam”. Pemaknaan semacam ini, membawa Quraish Shihab pada pemahaman bahwa istri Adam (Hawa), tidaklah tercipta dari (bagian tubuh atau tulang rusuk) Adam, melainkan tercipta dengan proses dan bahan dasar yang sama sebagaimana penciptaan Adam. Pandangan semacam ini jelas berbeda dengan pandangan mayoritas mufassir sebagaimana baru saja dikemukakan. Adapun hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk sebagaimana disebutkan di atas, menurut Quraish Shihab cenderung merupakan metafor.

Namun Quraish Shihab nampaknya tidaklah tertarik untuk terpaku pada perdebatan filosofis tentang awal mula dan asal-usul penciptaan perempuan pertama (Hawa). Ia lebih tertarik untuk menitiktekan pada masa depan kesetaraan gender dalam dimensi kehidupan praktis realistik. Hal ini terlihat ketika ia membuat sebuah pengandaian jika pun seseorang menerima pandangan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Menurut Quraish Shihab, penerimaan terhadap penafsiran itu tetap tidak bisa dijadikan argumen ketidaksetaraan perempuan dan laki-laki. Dalam hal ini Quraish Shihab mengemukakan 3 alasan.

⁷⁰ Wardani, Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam al-Qur`an: Analisis terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Jurnal Mu`adalah, Vol. II No. 2, Juli–Desember 2014, 138.

Pertama, semua laki-laki dan perempuan saat ini tidaklah tercipta dari tulang rusuk, melainkan dari sperma gabungan laki-laki dan perempuan. Kedua, sementara persoalan keterciptaan dan persoalan ketidaksetaraan adalah dua hal yang berbeda, juga bahwa ide kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam hal kemanusiaan adalah ide yang ditekankan dalam beberapa ayat lain dalam Al-Qur'an, misalnya dalam QS. al-'Imran: 195 (), "sebagian kamu dari sebagian yang lain". Tidak mungkin terjadi kontradiksi kandungan ayat yang menekankan kesetaraan kemanusiaan ini dengan ide dalam QS. al-Nisâ': 1, jika persoalan keterciptaan ini dijadikan alasan ketidaksetaraan. Ketiga, jika persoalan keterciptaan atau persoalan fisik-psikis dijadikan alasan ketidaksetaraan, hal ini tidak tepat dan absurd, karena Al-Qur'an tidak menekankan kesetaraan antara keduanya dalam segala hal (fisik-psikis) yang secara kodrati dan fungsinya memang berbeda, seperti halnya jarum dan kain, melainkan menekankan kesetaraan dari sisi kemanusiaan.⁷¹

Dalam asumsi feminis, penafsiran yang menyatakan bahwa asal-usul keterciptaan perempuan berasal dari tulang rusuk laki-laki dianggap mengandung stereotype dan citra buruk yang merugikan dan merendahkan kaum perempuan. Hal ini karena pandangan tersebut akan menggiring pada pemahaman bahwa kaum perempuan sejak pada asal-usul penciptaannya telah menyandang status sebagai makhluk nomor dua, bahkan tercipta sebagai residu dari kaum laki-laki. Selanjutnya dalam kehidupan realistik, pandangan dan pemahaman tersebut akan dijadikan

⁷¹ Wardani, Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam al-Qur'an: Analisis terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Jurnal Mu'adalah, Vol. II No. 2, Juli-Desember 2014, 137-138.

argumentasi pengesahan atas praktek subordinasi, marginalisasi, bahkan eksploitasi kaum perempuan oleh kaum laki-laki.

Dalam permasalahan ini, ukuran kesetaraan/keadilan gender sebagaimana diajukan oleh Wardah Hafidz maupun Mansour Fakih nampaknya perlu diketengahkan. Wardah Hafidz mensyaratkan bahwa ukuran keadilan dan kesetaraan gender salah satunya adalah adanya “Keadilan dalam stereotype (citra baku) yang sebenarnya hanya mitos”. Demikian pula Mansour Fakih dalam hal ini menyatakan bahwa keadilan/kesetaraan gender dapat terwujud, salah satunya adalah jika “Berbagai stereotype, label negatif, dan mitos yang merugikan kaum perempuan”, dapat dieliminasi.

Penulis menjadikan ukuran-ukuran tersebut untuk menganalisa pandangan-pandangan yang telah penulis paparkan mengenai permasalahan tersebut. Dengan penerapan prinsip dan ukuran berbasis gender ini, maka akan nampak pandangan mana yang bercorak konservatif dan pandangan mana bercorak progresif. Pandangan-pandangan yang bersesuaian dengan prinsip ini penulis labeli sebagai pandangan yang progresif. Sebaliknya, pandangan-pandangan yang bertolak belakang, atau tidak sejalan dengan prinsip ini, penulis labeli sebagai pandangan yang konservatif.

Berdasarkan paparan analisa dan komparasi pada tema ini, penulis menyimpulkan bahwa pandangan mayoritas ulama tafsir, sebagaimana diwakili oleh: al-Thabari, Ibnu Katsir, al-Qurtubi, Ibnu Athiyah, dan al-Alusi, Zamakhsyari, dan Sa'id Hawwa cenderung menampilkan corak pandangan yang konservatif. Adapun pandangan yang dikemukakan oleh Quraish Shihab dalam hal ini cenderung

progresif. Pandangan progresif semacam itu sebelumnya juga dikemukakan oleh minoritas mufassir seperti: Abu Hayyan, Muhammad al-Baqir, Imam Ja'far ash-Shadiq, al-Thabathaba'i, Abu Muslim al-Ishfahani, Muhammad Abduh, dan Jamaluddin al-Qasimi, maupun kalangan feminis muslim seperti Riffat Hassan. Berikut ini penulis akan sajikan tabel yang akan membantu memudahkan dalam melihat posisi pandangan Quraish Shihab di antara polarisasi pandangan yang ada terkait dengan permasalahan asal-usul penciptaan perempuan.

Tema Menyangkut Status Dan Peran Perempuan Dalam Al-Qur'an:	
Asal-Usul Penciptaan Perempuan	
Ayat Yang Dianalisa:	
QS. Al-Nisâ': 1	
Prinsip Keadilan Gender dan Ukuran Analisa Yang Diterapkan:	
Wardah Hafidz mensyaratkan: Keadilan dalam stereotype (citra baku) yang sebenarnya hanya mitos Mansour Fakih mensyaratkan tiadanya: Berbagai stereotype, label negatif, dan mitos yang merugikan kaum perempuan	
Pandangan Konservatif	Pandangan Progresif
Mayoritas mufassir seperti: al-Thabari, Ibnu Katsir, al-Qurtubi, Ibnu Athiyah, dan al-Alusi, Zamakhsyari, dan Sa'id	Minoritas mufassir seperti: Abu Hayyan, Muhammad al-Baqir, Imam Ja'far ash-Shadiq, al-Thabathaba'i, Abu Muslim al-

<p>Hawwa:</p> <p>Memahami bahwa perempuan pertama, yakni Hawa tercipta dari bagian tubuh (rusuk) Adam. Dengan demikian asal-usul penciptaan perempuan tidaklah sama dengan asal-usul penciptaan laki-laki (Adam) yang tercipta dari tanah. Pandangan semacam ini membawa pada opini bahwa kaum laki-laki lebih unggul ataupun lebih utama dibandingkan kaum perempuan. Asumsi semacam ini selanjutnya seolah menjadi argumen yang membenarkan praktek subordinasi, marginalisasi, bahkan eksploitasi kaum perempuan oleh kaum laki-laki.</p>	<p>Ishfahani, Muhammad Abduh, dan Jamaluddin al-Qasimi, feminis muslim Riffat Hassan, demikian pula Quraish Shihab:</p> <p>Memahami bahwa perempuan pertama, yakni Hawa tercipta dari jenis atau bahan dasar yang sama jenis atau bahan dasar penciptaan Adam, yakni tanah. Pandangan dan tafsiran baru semacam ini merupakan hal yang sangat penting, khususnya bagi kalangan feminis. Bagi mereka, pandangan tersebut akan meruntuhkan stigma negatif bahwa kaum perempuan adalah makhluk nomor dua. Pandangan tersebut juga akan menjadi argumen teologis untuk membangun hubungan mitra sejajar antara kaum laki-laki dan kaum perempuan dalam realitas kehidupan.</p>
--	--

B. Peran Perempuan di Ruang Publik

Tema ini berfokus menguraikan polarisasi pandangan ulama terkait dengan permasalahan peran perempuan di ruang publik. Berikutnya akan dipaparkan bagaimana pandangan Quraish Shihab mengenai permasalahan ini, khususnya yang ia kemukakan sebagai penafsirannya terhadap QS. Al-Ahzâb: 33. Pada bagian akhir, tema ini bermaksud menganalisa penafsiran Quraish Shihab mengenai permasalahan ini dalam bingkai polarisasi penafsiran atau pemikiran yang ada dengan memanfaatkan pendekatan gender. Tujuan dari analisa dan komparasi tersebut adalah untuk mengetahui bagaimana posisi penafsiran dan pemikiran Quraish Shihab pada tema ini, apakah ia tergolong konservatif, progresif, ataukah moderat.

QS. Al-Ahzâb: 33 kerap dijadikan landasan utama pelarangan kiprah kaum perempuan di ruang publik (di luar rumah). Pada penggalan awal ayat tersebut dinyatakan:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu.

Secara redaksional, penggalan ayat tersebut memerintahkan para perempuan agar tinggal di rumah saja (tidak melakukan aktivitas di luar rumah) dan melarang mereka berpenampilan dan berperilaku yang berlebihan. Namun penggalan ayat tersebut berada dalam konteks pembicaraan mengenai istri-istri Rasulullah. Sehingga selanjutnya muncul perbedaan pendapat apakah perintah dan larangan sebagaimana

termaktub dalam penggalan ayat tersebut hanya dikhususkan pada istri-istri rasulullah ataukah juga berlaku bagi semua kaum perempuan mukminah?

Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah memaparkan bahwa memang terdapat dua mainstream pandangan yang dimunculkan oleh ulama tafsir dalam permasalahan ini. Pandangan pertama, sebagaimana dinyatakan oleh beberapa mufassir klasik diantaranya seperti: al-Qurthubi, Ibnu al-Arabi, dan Ibnu Katsir dalam tafsir mereka. Pandangan ini memahami bahwa, meskipun ayat tersebut berkaitan dengan istri-istri nabi,⁷² namun perintah untuk berdiam di rumah serta larangan “tabarruj” tidak hanya ditujukan kepada para istri nabi, melainkan juga kepada seluruh kaum wanita mukminah. Dengan demikian para wanita mukminah dilarang keluar rumah, apalagi beraktivitas di luar rumah, kecuali karena darurat. Ibnu Katsir memberi kelonggaran yang membolehkan perempuan keluar rumah tidak hanya karena hal-hal darurat saja, namun juga untuk hal-hal yang dibenarkan oleh agama seperti shalat dan lain sebagainya. Tidak hanya kalangan mufassir klasik, Al-Maududi nampaknya merupakan salah satu pemikir muslim kontemporer yang berada pada kubu pemahaman demikian. Meskipun ia masih memberikan kelonggaran bagi

⁷² Redaksi lengkap dari QS. Al-Ahzab: 33 yakni:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتَيْنَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

(33) Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

perempuan untuk keluar rumah dengan syarat mereka mampu tetap menjaga kesucian diri dan rasa malu.

Adapun mainstream pandangan kedua diwakili oleh kalangan mufassir dan pemikir era modern diantaranya adalah Muhammad Quthub dan Sa'id Hawwa. Pandangan ini memahami bahwa perintah untuk berdiam diri dan larangan keluar rumah, menjadi sesuatu yang bersifat kewajiban bagi para istri nabi, namun bagi para wanita mukminah hanya bersifat kesempurnaan dan anjuran saja. Meskipun hukumnya tidaklah wajib, hal tersebut sangat baik dan menjadikan wanita-wanita yang mengindahkannya menjadi lebih sempurna. Menurut Muhammad Quthub, kaum wanita diperbolehkan untuk bekerja di luar rumah. Hal ini karena di masa nabi pun juga dapat dijumpai kaum wanita mukminah yang bekerja di luar rumah, sedangkan nabi tidaklah melarang mereka. Namun menurutnya diperbolehkannya kaum wanita bekerja di luar rumah adalah karena kebutuhan darurat atau sangat perlu. Diantara cakupan darurat dalam hal ini misalnya adalah wanita yang bekerja karena memang tidak ada yang membiayai kebutuhan mereka; atau wanita yang bekerja melakukan kebutuhan yang memang dibutuhkan oleh masyarakat.

Sa'id Hawwa mencontohkan hal-hal lain yang memperbolehkan wanita untuk keluar rumah selain untuk bekerja, diantaranya: mengunjungi orang tua; dan belajar baik yang bersifat fardhu 'ain maupun yang bersifat fardhu kifayah. Menurut Muhammad Quthub dan Sayyid Quthub, meskipun kaum wanita memang tidak dilarang melakukan aktivitas-aktivitas tertentu di luar rumah, namun hal tersebut tidaklah kemudian dijadikan dasar akan hak kaum wanita untuk berkiprah dan

beraktivitas di luar rumah. Menurut keduanya, tugas pokok perempuan adalah urusan rumah tangga. Islam sebenarnya cenderung menghendaki dan mendorong agar kaum wanita agar lebih memilih peran yang menjadi tugas pokoknya dari pada melakukan hal-hal lain yang bukan tugas pokoknya.

Adapun Syahrur berpandangan bahwa ketentuan syari'at tidaklah melarang perempuan bekerja di semua bidang pekerjaan, termasuk pula pekerjaan yang membuatnya keluar dari rumah. Syahrur menunjukkan bahwa pada masa nabi, banyak shahabiyat yang biasa terlibat dalam berbagai aktivitas ekonomi. Beberapa diantara mereka bahkan ada pula yang terlibat dalam pertempuran, baik di garis belakang maupun di garis depan. Menurut Syahrur, ketentuan syari'at menetapkan dua jenis pekerjaan yang dilarang dilakukan oleh perempuan, yakni pekerjaan yang berkaitan dengan pelacuran dan bertelanjang.

Syahrur memberikan klarifikasi pada dua asumsi yang kerap dijadikan alasan oleh banyak pihak dalam melarang perempuan untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan tersebut. Asumsi pertama meyakini bahwa aktivitas kehidupan perempuan dalam Islam harusnya terpisah dengan laki-laki yang bukan muhrimnya. Asumsi ini membuat perempuan terhalang untuk melakukan bidang-bidang pekerjaan yang meniscayakan ia bercampur dengan laki-laki. Menurut Syahrur, hukum syari'at tidaklah melarang perempuan untuk hidup atau bekerja bercampur dengan laki-laki. Ketentuan syari'at mengatur hubungan antara laki-laki dengan perempuan yang bukan muhrim dalam koridor dengan batas minimal dan batas maksimal tertentu.

Batas minimal hubungan tersebut adalah adanya hubungan interaksi antara keduanya tanpa menyentuh secara fisik. Pemisahan antara laki-laki dan perempuan dalam ruang yang berbeda untuk menghindarkan interaksi antara keduanya, menurut Syahrur justru berada di luar batas minimal dari ketentuan yang digariskan oleh syari'at. Dalam hal ini, Syahrur juga menambahkan dua hal yang juga merupakan rambu-rambu yang harus dipatuhi berdasarkan ketentuan syari'at. Pertama, perempuan dilarang menyendiri bersama seorang laki-laki yang bukan muhrim dalam ruang tertutup (khalwat). Kedua, seorang perempuan juga dilarang bepergian dengan seorang laki-laki yang bukan muhrim. Sedangkan batas maksimal ketentuan syari'at terkait hubungan interaksi antara laki-laki dan perempuan, menurut Syahrur adalah perilaku-perilaku yang mendekati zina, asalkan tidak betul-betul terjerumus dalam zina (coitus interruptus). Hal ini barangkali merupakan salah satu gagasan Syahrur yang kontroversial.

Asumsi kedua memandang bahwa tidak elok bagi kaum perempuan melakukan bidang-bidang pekerjaan kasar, berat, dan beresiko tinggi, yang pandang hanya pantas dilakukan oleh kaum laki-laki. Dalam hal ini Syahrur berpendapat bahwa asumsi ini dapat dibenarkan jika pihak perempuan juga memiliki asumsi serupa. Dengan demikian, bukan kaca mata pandang pihak laki-laki yang menentukan ukuran kepantasan bidang pekerjaan bagi perempuan. Sebaliknya, pihak perempuanlah dalam hal ini berhak menentukan sendiri bidang-bidang pekerjaan apa yang ia merasa cocok dan pantas untuk melakukannya, dan mana pula yang tidak.

menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (72) Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. Dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar.

Ayat 71 memposisikan kaum perempuan sebagai pihak yang aktif melakukan tindakan-tindakan positif termasuk dalam ranah publik dan menempatkannya memiliki status yang sejajar dengan laki-laki. Adapun ayat 72 menjadi landasan argumen bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan hak untuk mendapatkan reward yang sama atas tindakan dan amal perbuatan baik yang dilakukan.⁷⁴

Lebih lanjut, Quraish Shihab menunjukkan bahwa setidaknya ada 2 figur perempuan dalam Al-Qur'an yang dikisahkan aktif menjalankan peran-peran di sektor publik. Figur pertama adalah dua anak perempuan Nabi Syu'aib sebagaimana dikisahkan dalam QS. Al-Qashash: 23. Keduanya dikisahkan menjadi tulang punggung keluarga mengingat ayahnya sudah tua, dengan bekerja mengembalikan

⁷⁴ Beberapa ayat lain yang menyatakan ide kesetaraan hak dan peran perempuan terhadap laki-laki misalnya terdapat dalam penggalan QS. Al-Baqarah: 228 dan QS. An-Nisâ': 32.

QS. An-Nisâ': 32

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُواْ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ

Bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan

QS. Al-Baqarah: 228

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf.

ternak. Figur kedua adalah Ratu Balqis sebagaimana dikisahkan dalam QS. An-Naml: 29-44. Ia dikisahkan berperan sebagai ratu yang menjalankan roda pemerintahan Negeri Saba, yang kala itu terkenal sebagai patron negeri yang subur dan makmur. Dalam uraian tersebut, pada satu sisi Al-Qur'an memang mengkritik perilaku Ratu Balqis. Namun kritik yang ditujukan kepada Ratu Balqis (beserta seluruh penduduk Negeri Saba') adalah karena mereka melakukan tindak kesyirikan dengan menyembah matahari. Namun pada sisi lain, secara implisit Al-Qur'an memuji Ratu Balqis dengan penggambaran bahwa ia merupakan pemimpin yang cerdas, bijaksana, dan mau bermusyawarah.

Demikian pula pada masa kehidupan Nabi Muhammad, tidak sedikit perempuan yang aktif, kritis, dan terlibat dalam berbagai aktivitas di ranah publik. QS. Al-Mumtahanah: 12 misalnya menginformasikan bahwa kaum perempuan kala itu juga menyatakan baiat, dan nabi menerima baiat mereka. Dalam konteks kala itu, baiat merupakan salah satu tindakan strategis dalam dimensi politik.

Terlebih jika melihat potret kehidupan keluarganya, Quraish Shihab nampaknya tidak keberatan bahwa anak-anak perempuannya menjalankan peran-peran dan aktivitas di ranah publik. Putri sulung Quraish Shihab, Najeela Shihab merupakan seorang praktisi pendidikan dan psikologi anak. Ia sukses mendirikan lembaga pendidikan bernama Sekolah Cikal. Sekolah tersebut menawarkan standar mutu internasional, dan telah didirikan menyebar dalam skala nasional. Putri keduanya, Najwa Shihab merupakan seorang presenter dan pembawa acara kondang

yang sering tampil di media televisi maupun internet. Adapun putri bungsunya, Nahla Shihab berprofesi sebagai seorang dokter spesialis kulit dan kecantikan.

Sistem pembagian peran dimana kaum perempuan hanya diposisikan di ranah domestik rumah tangga dan dibatasi aksesnya di ruang publik, sedangkan kaum laki-laki diposisikan berperan di sektor publik, dinilai oleh kalangan feminis sebagai bentuk tindakan marginalisasi dan subordinasi terhadap kaum perempuan. Dalam konteks ini, Wardah Hafidz menyatakan bahwa salah satu ukuran kesetaraan/keadilan gender adalah: “Tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi kesempatan”. Adapun Mansour Fakih dalam hal ini mengajukan beberapa poin yang menyatakan bahwa kesetaraan/keadilan gender dapat terwujud, diantaranya dengan tidak adanya:

- ✓ Marginalisasi perempuan, baik di rumah tangga, di tempat kerja, maupun di dalam bidang kehidupan masyarakat lainnya
- ✓ Subordinasi terhadap perempuan karena anggapan bahwa perempuan itu lemah, irasional, emosional, sehingga mereka tidak bisa memimpin, dan cenderung ditempatkan pada posisi yang tidak penting
- ✓ Pembagian kerja yang cenderung merugikan kaum perempuan, misalnya kaum perempuan hanya cocok untuk urusan pekerjaan rumah tangga

Penulis menjadikan ukuran-ukuran tersebut untuk menganalisa pandangan-pandangan yang telah penulis paparkan mengenai permasalahan tersebut. Dengan penerapan prinsip dan ukuran berbasis gender ini, maka akan nampak pandangan mana yang

bercorak konservatif dan pandangan mana bercorak progresif. Pandangan-pandangan yang bersesuaian dengan prinsip ini penulis labeli sebagai pandangan yang progresif. Sebaliknya, pandangan-pandangan yang bertolak belakang, atau tidak sejalan dengan prinsip ini, penulis labeli sebagai pandangan yang konservatif.

Berdasarkan analisa berbasis gender tersebut, muncul polarisasi pandangan terkait dengan tema ini. Kubu pandangan yang diusung oleh tokoh seperti al-Qurthubi, Ibnu al-Arabi, dan al-Maududi cenderung lebih menampakkan karakter konservatif. Adapun pandangan yang diusung oleh tokoh semacam Muhammad Quthub, Sa'id Hawwa, Muhammad Syahrur, dan Quraish Shihab cenderung lebih menampakkan karakter progresif. Berikut ini penulis akan sajikan tabel yang akan membantu memudahkan dalam melihat posisi pandangan Quraish Shihab di antara polarisasi pandangan yang ada terkait dengan permasalahan peran perempuan di ranah publik.

<p>Tema Menyangkut Status dan Peran Perempuan dalam Al-Qur'an:</p> <p>Peran Perempuan di Ranah Publik</p>
<p>Ayat Yang Dianalisa:</p> <p>QS. Al-Ahzâb: 33</p>
<p>Prinsip Keadilan Gender dan Ukuran Analisa Yang Diterapkan:</p> <p>Wardah Hafidz, mensyaratkan:</p> <p>Tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi kesempatan</p>

<p>Mansour Fakih, mensyaratkan tiadanya:</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Marginalisasi perempuan, baik di rumah tangga, di tempat kerja, maupun di dalam bidang kehidupan masyarakat lainnya ✓ Subordinasi terhadap perempuan karena anggapan bahwa perempuan itu lemah, irasional, emosional, sehingga mereka tidak bisa memimpin, dan cenderung ditempatkan pada posisi yang tidak penting ✓ Pembagian kerja yang cenderung merugikan kaum perempuan, misalnya kaum perempuan hanya cocok untuk urusan pekerjaan rumah tangga 	
Pandangan Konservatif	Pandangan Progresif
<p>Ibnu al-Arabi, al-Qurthubi, Ibnu Katsir, dan al-Maududi:</p> <p>Larangan keluar rumah sebagaimana dinyatakan dalam penggalan QS. al-Ahzâb: 33 tidak hanya berlaku bagi istri-istri rasulullah saja, melainkan juga berlaku bagi para perempuan mukminah secara umum. Mereka hanya diperbolehkan keluar rumah untuk hal-hal yang sifatnya darurat saja. Dengan demikian kaum perempuan mukminah menjadi tidak bebas untuk beraktivitas di</p>	<p>Muhammad Quthub, Sa'id Hawwa, dan Quraish Shihab:</p> <p>Ketentuan dalam penggalan QS. al-Ahzâb: 33, terkait larangan keluar rumah hanya berlaku bagi istri-istri rasulullah, tidak bagi kaum perempuan mukminah secara umum. Hal ini karena konteks ayat tersebut adalah terkait istri-istri dan rumah tangga rasulullah. Konsekuensi dari pandangan tersebut membolehkan kaum perempuan untuk beraktivitas di luar rumah dengan adanya syarat-syarat</p>

<p>ruang publik sebagaimana kebebasan yang dimiliki kaum laki-laki. Penerapan pandangan semacam ini dinilai oleh kalangan feminis sebagai bentuk tindakan marginalisasi, subordinasi, dan perlakuan yang tidak fair terhadap kaum perempuan</p>	<p>tertentu dari yang agak ketat hingga yang longgar. Dengan demikian kaum perempuan mukminah memiliki kebebasan untuk beraktivitas di ruang publik relatif sama dengan kebebasan yang dimiliki kaum laki-laki.</p>
---	---

C. Kepemimpinan Perempuan di Ranah Publik

Pada tema ini, akan diuraikan pandangan Quraish Shihab terkait dengan kepemimpinan perempuan di ranah publik berdasarkan pada penafsirannya terhadap QS. Al-Nisâ': 34. Tema ini juga bertujuan menganalisa penafsiran Quraish Shihab tersebut dalam bingkai polarisasi penafsiran atau pemikiran yang ada mengenai tema ini. Tujuan dari analisa dan komparasi tersebut adalah untuk mengetahui bagaimana posisi penafsiran dan pemikiran Quraish Shihab pada tema ini, apakah ia tergolong konservatif, progresif, ataukah moderat.

Pada penggalan awal QS. Al-Nisâ' ayat 34 dinyatakan:

أَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ اللَّهُ بِعَعْضِهِمَّ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
 أَمْوَالِهِمْ

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.⁷⁵

Dalam kehidupan masyarakat, penggalan awal QS. Al-Nisâ': 34 kerap dijadikan justifikasi kepemimpinan laki-laki atas perempuan, serta larangan bagi perempuan untuk berkiprah sebagai pemimpin. Rasyid Ridha, demikian juga Muhammad al-Ghazali, dan Yusuf Qardhawi cenderung melihat ayat tersebut dimaksudkan sebagai pengaturan hubungan antara pria dan wanita dalam kehidupan keluarga.⁷⁶ Memang jika dilihat secara lebih cermat, penggalan awal ayat tersebut lebih sebagai ketentuan yang berkaitan dengan kepemimpinan dalam ranah domestik atau rumah tangga, bukan dalam konteks kepemimpinan di ranah publik. Hal ini karena jika dicermati

⁷⁵ Secara utuh, QS. An-Nisâ' ayat 34 menyatakan:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ۚ وَاللَّهُ يَعْزُبُ عَنْهُمُ الْبَغْضَ ۖ وَيَمَا أَنْفُسُهُمْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَأَلْصَلِحُوا ۚ فَبِمَا خَفِيَ
لِلغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ الَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ ۚ فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا
تُغْوُوا عَلَيْهِنَّ ۚ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

⁷⁶ Sadari, Syariah Islam Dan Kekuasaan : Diskursus Kepala Negara Wanita, Misykat, Volume 02, Nomor 01, Juni 2017, 38.

secara utuh, terlebih jika menengok asbabun nuzulnya,⁷⁷ QS. Al-Nisâ' ayat 34 memang berbicara dalam konteks persoalan kehidupan domestik (rumah tangga). Dengan demikian sebenarnya tidaklah tepat ketika menjadikan penggalan QS. Al-Nisâ' ayat 34 ini sebagai landasan untuk melarang kaum perempuan berkiprah sebagai menjadi pemimpin di ranah publik. Pertimbangan utama pelarangan tersebut sebenarnya adalah hadist shahih nabi yang menyatakan:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

Tidak akan beruntung suatu kaum yang menguasai urusan mereka kepada seorang wanita.⁷⁸

Hadist tersebut sebenarnya merupakan respon nabi ketika mendengar kabar bahwa seorang perempuan telah naik tahta memimpin Imperium Persia, menggantikan raja sebelumnya yang tewas terbunuh. Meskipun demikian, hadist tersebut cenderung dipahami sebagai sebuah ketentuan general yang melarang kaum perempuan untuk menduduki peran sebagai pemimpin. Mayoritas ulama dan mufassir yang cenderung lebih mengunggulkan kaum laki-laki untuk menduduki jabatan kepemimpinan dan melarang kaum perempuan menduduki jabatan serupa. Ar-Razi, Zamakhsyari, dan at-

⁷⁷ Asbabun nuzul mengenai ayat ini akan disajikan dalam tema pembahasan lainnya, yakni terkait perkara nusyuz.

⁷⁸ Hadist tersebut dan yang semakna dengannya antara lain dapat ditemui dalam: Shahih Bukhari nomor hadist 4073 dan 6570; Sunan at-Tirmidzi nomor hadist 2188; Sunan an-Nasa'i nomor hadist 5293; dan Musnad Ahmad nomor hadist 19507, 19573, dan 19612. Lihat HaditsSoft 4.0.0.0

Tabhatabha'i misalnya berargumen bahwa kaum laki-laki lebih unggul dibandingkan kaum perempuan antara lain dalam hal keberanian, tekad, kekuatan fisik, daya pikir, kemampuan dalam mengatasi berbagai permasalahan, dan lain sebagainya. Adapun kaum perempuan cenderung memiliki sikap emosional, sensitif, dan lemah. Hal ini membuat kaum laki-laki berhak dan cocok untuk menduduki peran sebagai pemimpin, sedangkan kaum perempuan tidak.⁷⁹ Dalam diskursus ulama dan mufassir klasik, peran penting yang bisa diduduki oleh kaum perempuan paling tinggi adalah sebagai mufti dan hakim.

Adapun Yusuf Qardhawi nampaknya tampil dengan pandangan yang moderat dalam hal ini. Menurutnya, kaum perempuan mempunyai hak untuk memegang aneka jabatan penting dan kepemimpinan di ranah publik yang membawahi kaum laki-laki, seperti hakim, anggota parlemen dan lainnya. Namun ia tetap membatasi bahwa kaum perempuan tetap tidak diperkenankan untuk menduduki jabatan tertinggi seperti presiden atau khalifah, dengan alasan adanya larangan sebagaimana dinyatakan dalam hadist di atas.

Adapun Muhammad al-Ghazali, meskipun mengunggulkan laki-laki sebagai pemegang kepemimpinan dalam lingkup keluarga, namun ia berpendapat bahwa kaum perempuan mempunyai hak untuk memegang kepemimpinan di ranah publik. Ia memandang bahwa hadist tersebut di atas tidak bisa dijadikan penghalang bagi kaum perempuan untuk menduduki jabatan kepemimpinan. Hadist tersebut

⁷⁹ Sulaemang L, Kepemimpinan Wanita Dalam Urusan Umum (Hadis Abi Bakrah), Al-Munzir Vol. 8, No. 1, Mei 2015, 120-121

menurutnya lebih sebagai pernyataan spesifik rasulullah terhadap seorang ratu di Persia yang diktator. Karena itu hadist shahih tersebut harus dipahami secara kontekstual, tidak secara tekstual rigid.⁸⁰

Demikian pula Muhammad Syahrur memandang bahwa hadist tersebut adalah komentar personal spesifik yang tidak bisa dijadikan landasan generalisasi untuk menghalangi peran kaum perempuan dalam kepemimpinan di ranah publik. Syahrur berpendapat bahwa ketentuan syari'at tidaklah melarang kaum perempuan untuk berkiprah sebagai pemimpin di ranah publik. Syahrur menunjukkan bahwa di masa nabi, kaum perempuan juga terlibat dalam urusan politik yang tentunya merupakan ranah publik. Peristiwa Baiat al-Aqabah pertama dan kedua, yang memuat ikrar dan deklarasi politik, tidak hanya diikuti oleh peserta dari kalangan laki-laki, tetapi juga dari kalangan perempuan. Demikian pula Khalifah Umar pernah menunjuk seorang perempuan sebagai aparatur yang bertugas melakukan inspeksi di pasar. Namun memang patut disadari bahwa kultur sosial budaya masyarakat kala itu sangat patriarkhis sehingga membatasi maksimalisasi peran dan kepemimpinan perempuan dalam sektor publik. Sehingga tentu praktek masyarakat Islam kala itu tidak bisa dijadikan ukuran baku dan diterapkan secara literal pada konteks kehidupan modern.

Syahrur berpendapat bahwa Al-Qur'an dalam QS. An-Naml: 29-35 justru secara implisit memberikan lampu hijau kepada kaum perempuan menjadi pemimpin di ranah publik. Hal ini dibuktikan dengan tiadanya celaan yang dilontarkan Al-

⁸⁰ Ainur Rofiq, Hak Gugat Cerai Istri Permasalahan Gender, Hak Gugat Cerai Istri, Poligami, dan Kepemimpinan Wanita, Perbincangan di Kalangan Ulama' al-Azhar, (Surabaya: H.I. Press, 2004), 146-148.

Qur'an ketika mengisahkan kepemimpinan Ratu Balqis di Negeri Saba'. Al-Qur'an dalam hal ini justru memberikan tendensi positif pada kecerdasan, kemampuan memimpin, dan kesediaan Ratu Balqis untuk bermusyawarah dengan para penasehatnya dalam mengambil keputusan penting kenegaraan. Al-Qur'an mencela Ratu Balqis dan masyarakat Negeri Saba' berkenaan dengan urusan aqidah dan keberagaman mereka yang menjadikan matahari sebagai sesembahan.⁸¹

Adapun Quraish Shihab menafsirkan penggalan awal QS. Al-Nisâ' ayat 34 sebagai berikut:

*Para lelaki, yakni jenis kelamin atau suami, adalah qawwamun, pemimpin dan penanggung jawab atas para wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka, yakni laki-laki secara umum atau suami, telah menafkahkan sebagian dari harta mereka untuk membayar mahar dan biaya hidup untuk istri dan anak-anaknya.*⁸²

Dalam uraian penafsirannya, Quraish Shihab mengemukakan bahwa umumnya mufassir cenderung memaknai kata () dalam ayat tersebut sebagai “para suami”, bukan dalam makna “laki-laki secara umum”. Demikian pula Quraish Shihab mengakui bahwa pada awalnya ia pun cenderung memilih pemaknaan tersebut. Pemilihannya pada pemaknaan tersebut berdasarkan pada konteks ayat tersebut yang berbicara soal kehidupan rumah tangga. Namun berikutnya Quraish Shihab mengubah pandangannya, ia tidak lagi memaknai kata () dalam ayat tersebut sebagai “para suami”, melainkan dalam makna “laki-laki secara umum”. Quraish

⁸¹ Muhammad Syahrur, Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2012), 278-281.

⁸² Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 509.

Shihab menyatakan bahwa perubahan pandangannya tersebut dipengaruhi oleh pendapat Ibnu Asyur. Ibnu Asyur dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Bahasa Arab, terlebih Bahasa Al-Qur'an tidak pernah menggunakan kata () untuk menyatakan makna "para suami". Hal tersebut berbeda dengan kata () atau kata () yang dalam Bahasa Arab maupun Bahasa Al-Qur'an selain bermakna "perempuan secara umum", juga digunakan untuk makna "para istri".⁸³

Quraish Shihab berpendapat bahwa dalam konteks kehidupan rumah tangga, kaum laki-laki/suamilah yang bertindak sebagai pemimpin. Hal tersebut misalnya dapat dilihat dari pernyataannya sebagai berikut:

Kepemimpinan untuk setiap unit merupakan suatu yang mutlak, lebih-lebih bagi setiap keluarga, karena mereka selalu bersama dan merasa memiliki pasangan dan keluarganya. Persoalan yang dihadapi suami istri, seringkali muncul dari sikap jiwa yang tercermin dalam keceriaan wajah atau cemberutnya sehingga persesuaian dan perselisihan dapat muncul seketika, tapi boleh jadi sirna seketika. Kondisi seperti ini membutuhkan adanya seorang pemimpin melebihi kebutuhan satu perusahaan yang bergelut dengan angka-angka, bukan dengan perasaan, serta diikat dengan perjanjian terperinci yang dapat diselesaikan melalui pengadilan. Nah siapakah yang harus memimpin? Allah swt menetapkan suami sebagai pemimpin.⁸⁴

Penentuan laki-laki sebagai pemimpin istri dalam kehidupan rumah tangga adalah karena 2 alasan sebagaimana yang diungkapkan dalam penggalan QS. Al-Nisâ' ayat 34. Alasan pertama (بما فضل الله بعضهم علي بعض), yakni karena Allah melebihkan sebagian diantara mereka atas sebagian yang lain. Laki-laki/suami maupun perempuan/istri, masing-masing dari keduanya memiliki kelebihan dan keistimewaan

⁸³ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 511.

⁸⁴ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 512.

dalam hal-hal tertentu. Namun dalam masalah kepemimpinan, khususnya dalam konteks kepemimpinan rumah tangga, laki-laki/suami cenderung memiliki kelebihan dan kemampuan daripada perempuan/istri.⁸⁵ Alasan kedua (وبما أنفقوا من أموالهم), yakni karena mereka (suami) memberikan sebagian harta mereka (sebagai nafkah bagi keluarga). Dalam kehidupan rumah tangga, sebagaimana dimaklumi suami berkewajiban memberikan nafkah dan memenuhi kebutuhan bagi keluarga. Hal inilah yang menjadi salah satu alasan mengapa laki-laki/suami memiliki hak sebagai pemimpin atas istri dan keluarganya.⁸⁶

Lalu bagaimanakah peran laki-laki dan perempuan di luar konteks kehidupan rumah tangga? Apakah kaum laki-laki tetap cenderung diposisikan sebagai pemimpin atas kaum perempuan, ataukah kaum perempuan memiliki hak untuk menjadi pemimpin? Sebagaimana telah dipaparkan di atas, bahwa dalam memaknai kata () pada potongan QS. Al-Nisâ' ayat 34, Quraish Shihab cenderung memilih pemaknaan “laki-laki secara umum”, bukan dalam makna “para suami”. Dengan pemaknaan semacam ini, artinya Quraish Shihab cenderung berpandangan bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, baik dalam konteks kehidupan rumah tangga ataupun di berbagai konteks kehidupan di luar rumah tangga. Untuk memperkuat pandangannya ini, Quraish Shihab menukil banyak komentar dari berbagai ahli yang intinya ingin menunjukkan bahwa kaum laki-laki

⁸⁵ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 512.

⁸⁶ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 515.

pada dasarnya cenderung memiliki kelebihan dan kemampuan dibandingkan dengan kaum perempuan dalam hal peran kepemimpinan.⁸⁷

Meskipun demikian, Quraish Shihab pada prinsipnya tidaklah keberatan apabila kaum perempuan mengemban peran kepemimpinan di ranah publik, seperti halnya yang ditunjukkan melalui kisah Ratu Balqis dalam Al-Qur'an. Ia hanya tidak setuju ketika dalil tentang "kisah Balqis" dalam rangkaian ayat-ayat tersebut dijadikan sebagai landasan sebuah hukum dalam menentukan boleh atau tidaknya perempuan menjadi pemimpin dalam ranah publik. Dalam uraian penafsirannya, Quraish Shihab menyatakan:

“Kisah tersebut tidak dapat dijadikan dasar (landasan hukum) dengan mengatasnamakan al-Quran tentang boleh atau tidaknya seorang perempuan menjadi pemimpin kepala Negara atau pemerintahan. Karena ayat ini tidak dikemukakan dalam konteks itu”.

Quraish Shihab memandang kisah tentang Ratu Balqis merupakan salah satu kisah yang tergambar dalam al-Quran yang terjadi di masa lalu. Keberadaan kisah tersebut adalah agar bisa dipetik hikmah dan ibrah-nya, namun tidak dalam rangka dijadikan dalil hukum (Istinbath al-Ahkam) akan kebolehan perempuan menjadi pemimpin.⁸⁸ Berkaca dari kisah Ratu Balqis, Quraish Shihab mensyaratkan bahwa perempuan yang menjadi pemimpin, perlu pula memiliki kapasitas dan sikap kenegarawanan sebagaimana yang dimiliki oleh Ratu Balqis sehingga mampu memimpin dengan baik. Kapasitas dan sikap kenegarawanan tersebut antara lain:

⁸⁷ Lihat Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 512-515.

⁸⁸ Moch. Tohet dan Lathifatul Maulidia, Kepemimpinan Perempuan Perspektif Mufassir Nusantara, Jurnal Islam Nusantara, Vol. 02 No. 02, 2018, hal. 221-223.

1) Bijaksana dan Demokratis

ratu adalah tipe seorang pemimpin yang bijaksana dan demokratis, tidak bersikap otoriter tanpa mempertimbangkan pendapat orang lain. Setelah menerima seruan Nabi Sulaiman agar tidak berlaku sombong dan berserah diri, Ia tidak langsung memutuskan perkara tersebut. Ia memberikan kesempatan kepada pemuka kerajaan untuk memberikan pendapat, walaupun keputusan terakhir ada ditangannya. Sikap tersebut tergambar dalam ayat 32, yang artinya:

“Berkata dia (Balqis): Hai para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini), aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis (ku)”.

2) Mengutamakan Kesejahteraan dan Ketentraman Rakyat

Sikap tersebut terlihat ketika Ratu Balqis memutuskan apa yang akan dilakukan dalam menghadapi surat dari Nabi Sulaiman yang berisi ultimatum akan diserang jika tidak mau takluk dan menyerahkan diri. Dalam hal ini ia terpaksa harus mempertaruhkan integritasnya sebagai seorang ratu dengan memutuskan untuk takluk dan menyerahkan diri kepada Raja Sulaiman. Dia menolak saran pemuka kerajannya yang mendorongnya untuk mengangkat senjata dan melakukan peperangan. Keputusan itu didorong karena ia sangat memperhatikan dan khawatir akan kondisi dan nasib rakyatnya kelak yang pasti akan menderita dan terlunta-lunta jika benar-benar terjadi serangan dari Raja Sulaiman. Sikap tersebut tergambar dalam perkataannya pada ayat 34, yang artinya:

”Dia berkata: ”Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; demikian pulalah yang akan mereka perbuat”.

3) Menyukai Perdamaian dan lebih memilih jalur diplomatis

Salah satu tradisi yang biasa dilakukan oleh raja atau penguasa kerajaan-kerajaan di masa silam adalah mengirim hadiah-hadiah mahal kepada raja dan penguasa negara-negara lainnya. Hal tersebut merupakan bentuk langkah diplomatis dalam rangka mewujudkan perdamaian dan mencegah terjadinya permusuhan dengan negara atau kerajaan lain langkah semacam ini juga ditempuh oleh Ratu Balqis dalam rangka memelihara hubungan baik dan mencegah terjadinya serangan dari Raja Sulaiman.

Sikap tersebut tergambar dalam ayat 35:

”Dan sesungguhnya aku akan mengirimkan utusan kepada mereka dengan membawa (hadiah), dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu”.

Adapun mengenai hadist sebagaimana diungkapkan di atas, Quraish Shihab menilai bahwa hadist tersebut tidak bisa dijadikan sebagai dalil yang menghalangi kiprah kaum perempuan di sektor publik. Menurutnya, hadist tersebut tidaklah menjadi ketentuan yang bersifat umum, melainkan berkenaan dengan konteks yang bersifat kasuistik. Hadist tersebut terucap sebagai respon kasuistik nabi terhadap putri penguasa Persia yang naik tahta menggantikan ayahnya yang tewas. Dengan demikian tidak berarti bahwa setiap tanggung jawab publik yang diserahkan kepada perempuan akan berakhir dengan kegagalan. Realitas kehidupan masa kini bahkan

menunjukkan betapa banyak pemimpin, birokrat, dan figur perempuan yang diakui berhasil dengan gemilang pada sektor tanggung jawab yang dijalankannya.

Dalam perspektif kajian feminis, pembatasan bahkan pelarangan bagi kaum perempuan untuk menduduki jabatan-jabatan kepemimpinan di ranah publik merupakan bentuk tindakan marginalisasi terhadap peran perempuan. tindakan tersebut juga merupakan bentuk subordinasi dan stigmatisasi buruk terhadap perempuan jika pelarangan tersebut didasari karena alasan lebih unggulnya kaum laki-laki atas kaum perempuan dalam hal kemampuan, kecerdasan, tekad, dan lain sebagainya. Wardah Hafidz maupun Mansour Fakih mengajukan beberapa poin prinsip kesetaraan dan keadilan gender, dimana beberapa diantaranya penulis pandang sesuai untuk dijadikan parameter dalam permasalahan ini. Wardah Hafidz mensyaratkan bahwa ukuran keadilan dan kesetaraan gender salah satunya adalah adanya:

- ✓ Keadilan dalam stereotype (citra baku) yang sebenarnya hanya mitos
- ✓ Tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi kesempatan

Adapun Mansour Fakih dalam hal ini menyatakan bahwa ukuran kesetaraan/keadilan gender dapat terwujud, salah satunya adalah dengan tidak adanya:

- ✓ Berbagai stereotype, label negatif, dan mitos yang merugikan kaum perempuan.
Misalnya perempuan dianggap sebagai makhluk penggoda
- ✓ Marginalisasi perempuan, baik di rumah tangga, di tempat kerja, maupun di dalam bidang kehidupan masyarakat lainnya

- ✓ Subordinasi terhadap perempuan karena anggapan bahwa perempuan itu lemah, irasional, emosional, sehingga mereka tidak bisa memimpin, dan cenderung ditempatkan pada posisi yang tidak penting

Penulis menjadikan poin-poin prinsip tersebut sebagai ukuran untuk menganalisa pandangan-pandangan yang telah penulis paparkan mengenai permasalahan tersebut. Dengan penerapan prinsip dan ukuran berbasis gender ini, maka akan nampak pandangan mana yang bercorak konservatif dan pandangan mana bercorak progresif. Pandangan-pandangan yang bersesuaian dengan prinsip ini penulis labeli sebagai pandangan yang progresif. Sebaliknya, pandangan-pandangan yang bertolak belakang, atau tidak sejalan dengan prinsip ini, penulis labeli sebagai pandangan yang konservatif.

Berdasarkan analisa berbasis gender tersebut, muncul polarisasi pandangan terkait dengan tema ini. Pandangan yang diusung oleh mayoritas ulama dan mufassir seperti Ar-Razi, Zamakhsyari, dan at-Tabhatabha'i terkait permasalahan kepemimpinan perempuan di ranah publik cenderung menampilkan karakter konservatif. Adapun pandangan yang diusung minoritas ulama dan mufassir seperti Rasyid Ridha, Muhammad al-Ghazali, Yusuf Qardhawi, dan Muhammad Syahrur, demikian pula Quraish Shihab dalam hal ini cenderung menampilkan karakter progresif. Berikut ini penulis akan sajikan tabel yang akan membantu memudahkan dalam melihat posisi pandangan Quraish Shihab di antara polarisasi pandangan yang ada terkait dengan permasalahan kepemimpinan perempuan di ranah publik.

Tema Menyangkut Status Dan Peran Perempuan Dalam Al-Qur'an:

Kepemimpinan Perempuan di Ranah Publik

Ayat-Ayat Yang Dianalisa:

QS. Al-Nisâ': 34

Prinsip Keadilan Gender dan Ukuran Analisa Yang Diterapkan:

Wardah Hafidz, mensyaratkan:

- ✓ Tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi kesempatan
- ✓ Keadilan dalam stereotype (citra baku) yang sebenarnya hanya mitos

Mansour Fakih, mensyaratkan tiadanya:

- ✓ Berbagai stereotype, label negatif, dan mitos yang merugikan kaum perempuan
- ✓ Marginalisasi perempuan, baik di rumah tangga, di tempat kerja, maupun di dalam bidang kehidupan masyarakat lainnya
- ✓ Subordinasi terhadap perempuan karena anggapan bahwa perempuan itu lemah, irasional, emosional, sehingga mereka tidak bisa memimpin, dan cenderung ditempatkan pada posisi yang tidak penting

Pandangan Konservatif	Pandangan Moderat	Pandangan Progresif
Mayoritas ulama dan mufassir seperti Ar-Razi, Zamakhsyari, dan at-	Yusuf Qardhawi: Meskipun ia mengunggulkan laki-laki	Minoritas ulama dan mufassir seperti Rasyid Ridha, Muhammad al-

<p>Tabhatabha'i: Cenderung mengunggulkan kaum laki-laki untuk menduduki jabatan kepemimpinan di ranah rumah tangga maupun ranah publik. Argumen yang dikemukakan adalah bahwa kaum laki-laki lebih unggul dibandingkan kaum perempuan antara lain dalam hal keberanian, tekad, kekuatan fisik, daya fikir, kemampuan dalam mengatasi berbagai permasalahan, dan lain sebagainya. Mereka melarang kaum perempuan menduduki jabatan kepemimpinan antara lain</p>	<p>sebagai pemegang kepemimpinan dalam lingkup keluarga, namun menurutnya kaum perempuan mempunyai hak untuk memegang aneka jabatan penting dan kepemimpinan di ranah publik yang membawahi kaum laki-laki, seperti hakim, anggota parlemen dan lainnya. Namun ia tetap membatasi bahwa kaum perempuan tetap tidak diperkenankan untuk menduduki jabatan tertinggi seperti presiden atau khalifah, dengan alasan adanya larangan sebagaimana dinyatakan dalam hadist nabi di atas.</p>	<p>Ghazali, Muhammad Syahrur, dan Quraish Shihab: Meskipun sebagai ibu rumah tangga, namun di ranah publik kaum perempuan mempunyai hak untuk memegang peran kepemimpinan. Al-Qur'an menceritakan kisah Ratu Balqis yang memimpin Negeri Saba' yang adil dan makmur. Pengisahan tersebut secara implisit memberikan sinyal bahwa Al-Qur'an tidak melarang kaum perempuan menduduki jabatan kepemimpinan. Adapun hadist nabi yang disebutkan di atas, tidak</p>
--	--	--

<p>karena kaum perempuan cenderung memiliki sikap emosional, sensitif, dan lemah. Adapun peran penting yang bisa diduduki oleh kaum perempuan paling tinggi adalah sebagai mufti dan hakim.</p>		<p>bisa dijadikan alasan untuk menghalangi kaum perempuan menduduki jabatan kepemimpinan. Karena hadist tersebut lebih sebagai pernyataan spesifik rasulullah yang harus dipahami secara kontekstual.</p>
---	--	---

D. Batas Aurat Perempuan dan Kewajiban Berjilbab

Tema ini berfokus menguraikan polarisasi pandangan ulama terkait dengan permasalahan batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab. Berikutnya akan dipaparkan bagaimana pandangan Quraish Shihab mengenai permasalahan ini, khususnya yang ia kemukakan sebagai penafsirannya terhadap QS. An-Nur: 31 dan QS. Al-Ahzâb: 59. Pada bagian akhir, tema ini bermaksud menganalisa penafsiran Quraish Shihab mengenai permasalahan ini dalam bingkai polarisasi penafsiran atau pemikiran yang ada dengan memanfaatkan pendekatan gender. Tujuan dari analisa dan komparasi tersebut adalah untuk mengetahui bagaimana posisi penafsiran dan pemikiran Quraish Shihab pada tema ini, apakah ia tergolong konservatif, progresif, ataukah moderat.

Berkenaan tentang aurat perempuan dan perintah untuk menutupinya, dalam

QS. Al-Ahzâb: 59 dinyatakan:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوِّجُكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang

Adapun dalam QS. An-Nur: 31 perintah bagi perempuan untuk menutup auratnya dinyatakan secara lebih rinci yaitu:

لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَعْصُمْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَابِ الرَّجَالِ الطَّاهِرِينَ الَّذِينَ لَمْ يُظْهِرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka

sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung

Sejak awal, ulama telah berbeda pendapat dalam menentukan batas aurat dan perhiasan perempuan yang diperbolehkan tampak. Perbedaan tersebut terletak pada pemaknaan redaksi (الا ما ظهر منها) yang terdapat dalam ayat tersebut. Secara sederhana potongan redaksi ayat tersebut diterjemahkan dengan “kecuali apa yang biasa tampak dari perhiasan wanita”. Di atas telah dikemukakan cukup panjang lebar bahwa ada kelompok ulama yang memahami bahwa perhiasan wanita yang biasa tampak sehingga bukan termasuk aurat adalah wajah dan telapak tangan. Ada pula kelompok ulama yang memahami secara lebih ketat yang memahami bahwa perhiasan yang biasa dan boleh tampak adalah perhiasan muktasabah (perhiasan yang bukan bagian dari anggota tubuh), misalnya seperti baju luar dan kerudung yang dipakai oleh perempuan. Sehingga menurut pendapat ini, seluruh bagian tubuh wanita merupakan aurat yang tidak boleh ditampakan kecuali karena tidak sengaja seperti tersingkap tertiuip angin dan sebagainya.

Abu Hanifah dan muridnya, Abu Yusuf merupakan contoh ulama era klasik yang berani memunculkan pandangan yang cukup progresif pada zamannya dibanding dua pandangan yang telah disebutkan. Keduanya – sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab – berpendapat bahwa selain wajah dan telapak tangan, kaki perempuan pun juga tidak termasuk aurat. Pandangan ini nampaknya muncul karena pengaruh kondisi sosiologis kala itu, di mana banyak di antara kaum perempuan, khususnya perempuan miskin, biasa bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Mereka berjalan dan bekerja di luar rumah dengan tidak mengenakan alas kaki. Bagi mereka, akan menyulitkan jika harus menutup kaki ketika tengah bekerja.

Abu Yusuf menambahi bahwa kedua tangan perempuan (tidak hanya bagian telapak tangan), bukanlah aurat yang harus ditutupi. Ia menilai bahwa kewajiban menutup kedua tangan perempuan dapat menyulitkan wanita dalam melakukan aktivitas kesehariannya. Nampaknya kedua ulama tersebut mendasarkan pandangannya berdasarkan prinsip bahwa adanya kesulitan merupakan faktor yang menyebabkan munculnya kemudahan. Hal semacam ini misalkan dinyatakan oleh Al-Qur'an diantaranya dalam QS. Al-Maidah ayat 6 dan QS. Al-Baqarah ayat 185.

يُرِيدُ اللَّهُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah tidak berkehendak menjadikan bagi kamu sedikit kesulitanpun”
(QS. Al-Maidah: 6)

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ

“Allah menghendaki kemudahan bukan kesulitan” (QS. Al-Baqarah: 185)

Ketika menafsirkan ayat yang menjelaskan mengenai hijab, misalnya QS. Al-Ahzâb: 33, Riffat Hassan mencoba melakukan kontekstualisasi pemaknaan dengan menekankan pada aspek ideal moralnya dengan menghindarkan diri agar tidak terjebak pada aspek legal formalnya. Cara pandang semacam ini didasari oleh metode dan pendekatan yang lebih awal dikenalkan oleh Fazlur Rahman.⁸⁹ Menurut Riffat, aspek ideal moral dari pemakaian hijab atau cadar adalah prinsip kesahajaan dan

⁸⁹ Pendekatan ini mengandaikan agar teks-teks al-Qur'an tidak hanya dipegangi redaksional teksnya semata, namun harus juga dipahami spirit dan nilai-nilai moral yang mendasarinya.

kesopanan. Prinsip kesahajaan mencegah kaum perempuan untuk tampil glamour dan berlebih-lebihan, yang dalam terminologi Al-Qur'an dikenal dengan tabarruj al-Jahiliyyah. Prinsip kesopanan adalah dalam rangka menjaga harkat dan martabat kaum perempuan, agar dihormati, tidak diganggu, apalagi sampai dilecehkan.

Dengan demikian menurutnya, pesan yang disampaikan oleh QS. Al-Ahzâb: 33, tidak selalu harus dimaknai secara tekstual dengan mengenakan cadar atau hijab. Melainkan dapat diartikan secara kontekstual dengan mengenakan pakaian sesuai ukuran kepantasan setempat, dengan memperhatikan prinsip kesahajaan dan sekiranya dia dihormati dan tidak diganggu. Fatima Mernissi dalam hal ini tampaknya juga memiliki cara pandang yang sama sebagaimana Riffat Hassan. Dalam foto-foto yang dapat diakses di media semacam internet, keduanya selalu tampil tanpa menggunakan busana jilbab. Keduanya berpandangan bahwa ayat tentang jilbab, hijab, maupun cadar perlu dimaknai secara kontekstual dalam penerapannya.

Adapun Syahrur memahami bahwa ketentuan syari'at tentang busana perempuan bukanlah ketentuan yang bersifat tunggal, monolitik, dan tidak menyediakan kemungkinan pilihan padanya. Sebaliknya ia berpendapat bahwa ketentuan ini berupa koridor yang luas, dengan batas minimal dan batas maksimal. Seorang perempuan dianggap berada dalam ketentuan syari'at selagi tidak melanggar batas minimal dan tidak melebihi batas maksimalnya dalam berpakaian. Pada batas maksimal, Syahrur membedakan antara penggunaan busana jilbab dengan penggunaan cadar. Penggunaan jilbab menurut Syahrur merupakan batas maksimal

dalam ketentuan syari'at. Sedangkan penggunaan cadar, yang menutup wajah, menurutnya hanya merupakan konstruk sosial pada masa tertentu yang sebenarnya justru melampaui koridor batas maksimal ketentuan syari'at sebagaimana yang digariskan dalam Al-Qur'an.

Syahrur memahami bahwa tubuh perempuan secara utuh merupakan perhiasan (zinah). Ia kemudian memunculkan konsep “al-zinah al-Dhahirah” (perhiasan yang tampak), dan “al-zinah al-mukhfiyah” (perhiasan yang tersembunyi). Menurut Syahrur, sebagian besar tubuh perempuan seperti wajah, kepala, dada, perut, punggung, dan kaki merupakan bagian dari al-zinah al-dhahirah karena secara alamiah bagian-bagian tubuh tersebut memang telah tampak. Adapun bagian tubuh yang tergolong “al-zinah al-mukhfiyah” Al-Qur'an menyebutnya dengan istilah “juyub”, yang kemudian diperintahkan untuk menutupnya. Kata “juyub” atau “jayb” berasal dari kata “jayaba” yang berarti “lubang atau celah yang terletak pada sesuatu”. Adapun bagian tubuh perempuan yang termasuk “juyub” antara lain adalah celah antara payudara, celah di bawah payudara, celah ketiak, celah kemaluan, dan celah pantat. Syahrur berpendapat bahwa batas minimal busana perempuan dalam koridor syari'at adalah adalah pakaian yang sekiranya telah menutupi bagian “juyub” tersebut. Syahrur menganggap bahwa dengan menggunakan busana minimalis asalkan telah menutup bagian juyub-nya, seorang perempuan tidaklah dianggap berdosa karena memang tidak melanggar ketentuan syaria'at. Meskipun demikian, Syahrur mengakui bahwa pemakain busana demikian tentu berpotensi mengundang aib secara sosial dan menimbulkan rasa malu jika dipertontonkan secara terbuka.

Adapun Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah menafsirkan QS. Al-Ahzâb:

59 sebagai berikut:

*“Hai Nabi Muhammad katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan wanita-wanita keluarga orang-orang mukmin agar mereka mengulurkan atas diri mereka, yakni ke seluruh tubuh mereka, jilbab mereka. Yang demikian itu menjadikan mereka lebih mudah dikenal sebagai wanita-wanita terhormat atau sebagai wanita-wanita muslimah atau sebagai wanita-wanita merdeka, sehingga dengan demikian mereka tidak diganggu. Dan Allah senantiasa Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”*⁹⁰

Adapun pada QS. An-Nur: 31, Quraish Shihab menafsirkannya sebagai berikut:

“Katakanlah kepada wanita-wanita mukminah: “Hendaklah mereka menahan pandangan mereka dan memelihara kemaluan mereka, dan perintahkan juga, wahai Nabi, bahwa janganlah menampakkan perhiasan, yakni keindahan tubuh mereka, kecuali kepada suami mereka karena memang salah satu tujuan pernikahan adalah menikmati hiasan itu, atau ayah mereka karena ayah sedemikian cinta kepada anak-anaknya sehingga tidak mungkin timbul birahi kepada mereka bahkan mereka selalu menjaga kehormatan anak-anaknya, atau ayah suami mereka karena kasih sayangnya kepada anaknya menghalangi mereka melakukan yang tidak senonoh kepada menantu-menantunya, atau putra-putra mereka karena anak tidak mungkin memiliki birahi terhadap ibunya, atau putra-putra suami mereka, yakni anak tiri mereka, karena mereka bagaikan anak apalagi rasa takutnya kepada ayah mereka menghalangi mereka usil, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka karena mereka itu bagaikan anak-anak kandung sendiri, atau wanita-wanita mereka, yakni wanita-wanita yang beragama Islam. Karena mereka wanita dan keislamannya menghalangi mereka menceritakan rahasia tubuh wanita yang dilihatnya kepada orang lain berbeda dengan wanita non muslim yang boleh jadi mengungkap rahasia keindahan tubuh mereka, atau budak-budak yang mereka miliki, baik lelaki maupun perempuan, atau yang budak perempuan saja karena wibawa tuannya menghalangi mereka usil, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak memiliki

⁹⁰ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 10, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 533.

*keinginan, yakni birahi, terhadap wanita, seperti orang tua, atau anak-anak yang belum dewasa karena belum mengerti tentang aurat-aurat wanita sehingga belum memahami tentang seks.*⁹¹

Dalam uraian penafsirannya, Quraish Shihab berpendapat bahwa perbedaan penafsiran di kalangan ulama sejak era klasik terkait pemaknaan hijab dan batasan aurat, menunjukkan bahwa ketetapan hukum tentang masalah ini bersifat zhanniy bukan qath'i. Hal ini diperkuat dengan tiadanya ayat Alquran, baik yang tertera dalam Surat An-Nur ayat 31 maupun Surat Al-Ahzâb ayat 59, yang memberikan tuntunan secara jelas, tegas, dan rinci tentang batas aurat perempuan. Seandainya di dalam Alquran ada ketentuan yang tegas dan rinci tentang hal itu, tentu tidak akan terjadi perbedaan atau khilafiyah diantara para ulama, baik masa kini maupun ulama terdahulu dalam menginterpretasi ayat tersebut. Begitu juga dengan hadits Nabi mengenai tuntunan hijab dan batasan aurat, meskipun banyak hadist memberikan keterangan yang lebih jelas dan rinci mengenai permasalahan ini, tetapi masih juga ditemukan perbedaan dalam hal penilaian kualitas hadits-hadist tersebut.⁹²

Selain dalam Tafsir Al-Mishbah, Quraish Shihab menguraikan pandangannya secara panjang lebar mengenai hal ini dalam bukunya yang berjudul “Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer”. Buku yang pernah dibedah di Wisma Nusantara Mesir pada tanggal 28 Maret 2006 dan di Pusat Studi Alquran Ciputat pada tanggal 21 September 2006 tersebut menuai

⁹¹ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 526-527.

⁹² Nandra Sagitarius & Tjeptjep Suhandi, Kritis Cendikiawan Muslim Terhadap Penafsiran Quraish Shihab Tentang Jilbab dalam Mizan; Jurnal Ilmu Syariah, FAI Universitas Ibn Khaldun (UIKA) BOGOR Vol. 1 No. 1 (2013), 59-60.

kritikan dari banyak pihak. Beberapa cendekiawan muslim yang sempat melontarkan kritiknya kepada Quraish Shihab terkait hal ini antara lain: Mukhlis Hanafi, Eli al Maliki, Adian Husaini dan Aep Syaipullah. Meskipun mendapat banyak kritikan, namun Quraish Shihab masih tetap mempertahankan pendapatnya yaitu bahwa jilbab adalah masalah khilafiyah.⁹³

Sebenarnya jika diperhatikan, perbedaan pendapat yang ditunjukkan oleh ulama klasik terkait aurat perempuan hanya terletak pada bagian muka, telapak tangan/sebagian tangan, telapak kaki. Mereka sepakat terkait tidak bolehnya memperlihatkan bagian seperti rambut kepala, telinga, leher, dada, perut maupun paha. Namun Quraish Shihab memiliki pandangan yang lebih toreran dan progresif dalam hal ini yang melampaui pandangan-pandangan yang biasa diperdebatkan oleh para ulama pada umumnya. Ia berpandangan bahwa seorang perempuan masih dianggap memenuhi perintah agama untuk menutup aurat ketika mengenakan busana yang masih dianggap sopan dan pantas oleh adat dan kebiasaan yang berlaku.

Pandangan Quraish Shihab tersebut, menurut hemat penulis tidak berarti membuat ia cenderung bersikap permisif dan terlalu luwes terkait hal ini. Quraish Shihab memang tidak pernah merinci secara tegas, bagian tubuh perempuan yang mana saja yang ia anggap masih ditolerir oleh agama sehingga boleh tampak. Namun nampaknya, secara implisit ia ingin menyatakan bahwa bagian tubuh tersebut antara lain meliputi: bagian kepala (termasuk diantaranya rambut, telinga/anting, dan leher),

⁹³ Nandra Sagitarius & Tjeptjep Suhandi, Kritis Cendekiawan Muslim Terhadap Penafsiran Quraish Shihab Tentang Jilbab dalam Mizan; Jurnal Ilmu Syariah, FAI Universitas Ibn Khaldun (UIKA) BOGOR Vol. 1 No. 1 (2013), 59-60.

bagian tangan, dan bagian kaki. Hal ini karena menurut penulis, dalam realitas kehidupan masyarakat saat ini, memang bagian-bagian tubuh itulah yang norma konvensional nampaknya masih dinilai wajar dan pantas untuk ditampilkan.

Selain itu, penulis mencermati bahwa argumen-argumen yang dinyatakan oleh Quraish Shihab mengenai hal ini dalam tafsirnya, menuntun ke arah itu. Terkait dengan kebolehan menampilkan bagian/sebagian dari tangan, Quraish Shihab mengutip pendapat Abu Yusuf yang menyatakan bahwa kedua tangan perempuan (tidak hanya telapak tangannya saja) bukan termasuk aurat. Abu Yusuf menilai bahwa mewajibkan menutup bagian tersebut akan berdampak kesulitan bagi wanita. Demikian pula Al-Qurtubi juga mengemukakan hadist yang menguraikan kewajiban menutup setengah tangan. Namun dalam tafsirnya, Quraish Shihab tidak menunjukkan hadist maupun riwayat yang dimaksud.

Sedangkan terkait dengan kebolehan menampilkan bagian/sebagian dari kaki, Quraish Shihab mengutip pendapat Abu Hanifah yang berpendangan bahwa kaki perempuan bukan termasuk aurat. Ia berpendapat bahwa hal tersebut akan menyulitkan jika harus ditutupi, sementara banyak kaum perempuan kala itu, khususnya perempuan yang miskin biasa jalan kaki dan bekerja tanpa alas kaki untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Adapun terkait dengan kebolehan menampilkan bagian kepala (termasuk diantaranya rambut, telinga/anting, dan leher), Quraish Shihab mengutip riwayat dari Ibnu Abbas, Qatadah, dan Miswar Bin Makhzumah yang berpendapat bahwa diantara bagian tubuh/perhiasan wanita yang boleh ditampilkan (selain wajah dan telapak

tangan) adalah celak mata, cincin, gelang, setengah dari tangan, dan anting. Namun dalam tafsirnya, Quraish Shihab tidak menunjukkan hadist maupun riwayat yang dimaksud.⁹⁴

Quraish Shihab juga menunjukkan bahwa pada masa lalu, komunitas Muslimat maupun Aisyiyah yang merupakan organisasi yang mewadahi ibu-ibu di bawah naungan dua organisasi besar Islam di tanah air, yakni Nahdhatul Ulama (NU), maupun Muhammadiyah, banyak diantaranya yang dalam mengenakan jilbabnya tidak sampai menutup dengan bagian kepala dengan sempurna, sehingga bagian rambut dan telinga/anting masih kelihatan. Quraish Shihab juga menyatakan bahwa istri Buya HAMKA, yang merupakan seorang mufassir kondang di tanah air pada masa lalu, juga tidak mengenakan hijab. Menurut Quraish Shihab hal tersebut menunjukkan bahwa ulama memang sejak dulu telah berbeda pendapat dalam memaknai bentuk/model hijab dan dalam menentukan batasan aurat perempuan, termasuk diantaranya bagian kepala.⁹⁵

Dalam kehidupan keluarga Quraish Shihab dapat terlihat bagaimana cara istri dan putri-putrinya dalam mengenakan busana. Istri Quraish Shihab (Fatimah Assegaf) dan anak sulungnya (Najeela Shihab) biasa mengenakan jilbab yang dililitkan di leher. Sehingga dengan demikian bagian kepala, rambut, telinga, dan leher dapat tertutup dengan sempurna, meskipun tidak sampai terjulur ke bagian dada. Demikian pula putri bungsu Quraish Shihab yang berprofesi sebagai seorang dokter

⁹⁴ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 531.

⁹⁵ Tayangan Lebaran Bersama Keluarga Shihab Metro TV, 20 September 2009.

(Nahla Shihab), awalnya tidak mengenakan jilbab, dan berpenampilan trendi layaknya pemuda masa kini. Namun akhir-akhir ini tampak ia sudah biasa mengenakan jilbab. Meskipun pada kesempatan tertentu model jilbab yang dipakai masih sedikit menampakkan bagian rambut kepala. Hal ini sebagaimana sempat dinyatakan oleh Quraish Shihab dalam sebuah tayangan diskusi santai di Metro TV beberapa tahun lalu, bahwa anak bungsunya tersebut tidak berjilbab, namun berkeinginan dan sedang berproses untuk mengenakan jilbab. Adapun 2 orang putri Quraish Shihab lainnya (Najwa dan Nasywa Shihab) tidak mengenakan jilbab dalam kesehariannya, sehingga bagian kepala, telinga, rambut, maupun leher terlihat.

Dalam foto-foto yang tersedia di media (internet), tayangan, atau cuplikan yang sempat memuat keluarga Quraish Shihab, nampak bahwa sebagian tangan dan sebagian kaki adalah bagian yang lumrah terlihat. Bahkan Najwa Shihab, yang sering tampil di media televisi sebagai presenter dan pembawa acara, pada banyak kesempatan memakai busana yang menampakkan bagian bawah leher, bagian tangan hingga lengan, dan bagian kaki hingga siku. Realitas berbusana dalam kehidupan keseharian keluarga Quraish Shihab tersebut menunjukkan bahwa bagian tubuh perempuan yang masih ditoreh untuk ditampakan menurut Quraish Shihab antara lain adalah bagian kepala (meliputi rambut dan telinga), area leher, kedua tangan hingga lengan, dan bagian kaki hingga siku.

Redaksi (الا ما ظهر منها) dalam terjemah Al-Qur'an, termasuk terjemahan versi Departemen Agama seringkali diterjemahkan dengan "kecuali apa yang biasa tampak darinya". Quraish Shihab mempertanyakan apakah "kebiasaan" yang dimaksud

berkaitan dengan kebiasaan wanita pada masa turunnya ayat ini, atau kebiasaan wanita di setiap masyarakat Muslim dalam masa yang berbeda-beda. Umumnya ulama berpendapat bahwa “kebiasaan” yang dimaksud mengacu kepada kebiasaan wanita pada masa turunnya ayat ini. Namun Quraish Shihab nampaknya berpandangan bahwa kebiasaan tersebut boleh jadi juga mengacu kepada kebiasaan wanita di setiap masyarakat Muslim dalam masa yang berbeda-beda. Dalam hal ini Quraish Shihab berargumen pada pandangan Ibnu Athiyah.

Dalam memahami redaksi “kecuali apa yang biasa tampak darinya”, Ibnu Athiyah sebagaimana dikutip oleh Al-Qurthubi menyatakan: “Berdasarkan redaksi ayat, wanita diperintahkan untuk tidak menampakkan dan berusaha menutup segala sesuatu yang berupa hiasan. Pengecualian, berdasarkan keharusan gerak menyangkut (hal-hal) yang mesti, atau untuk perbaikan sesuatu dan semacamnya”. Dengan demikian, jika pandangan Ibnu Athiyah ini diterima, maka tentunya sesuatu yang dikecualikan itu (yakni batasan aurat perempuan) dapat berkembang sesuai dengan kebutuhan mendesak yang dialami seseorang. Namun terkait dengan pandangan Ibnu Athiyah ini Al-Qurthubi berkomentar: “Pendapat (Ibnu Athiyah) ini baik. Hanya saja karena wajah dan kedua telapak tangan seringkali (biasa) tampak baik sehari-hari maupun dalam ibadah seperti ketika shalat dan haji, maka sebaiknya redaksi pengecualian “kecuali yang tampak darinya” dipahami sebagai kecuali wajah dan kedua telapak tangan yang biasa tampak itu”. Komentar Al-Qurthubi tersebut selaras dengan pandangan umumnya ulama dan seolah ingin menutup kemungkinan

pengembangan konteks acuan kebiasaan sebagaimana yang dipahami oleh Ibnu Athiyah.

Untuk menguatkan pandangannya, Quraish Shihab juga mengutip pendapat Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, seorang mufassir asal Tunisia. Ibnu Asyur dalam bukunya *Maqashid Asy-Syariah*, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab menyatakan bahwa: “Kami percaya bahwa adat kebiasaan satu kaum tidak boleh dalam kedudukannya sebagai adat untuk dipaksakan terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan pula terhadap kaum itu.” Ulama ini kemudian memberikan contoh dari Alquran dan sunnah Nabi. Contoh yang diangkatnya dari Alquran adalah surat al-Ahzâb ayat 59 yang memerintahkan kaum Mukminah agar mengulurkan jilbabnya. Terkait dengan ayat tersebut, Ibnu Asyur berkomentar: “Ini adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang Arab, sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, tidak memperoleh bagian, tidak berlaku bagi mereka ketentuan ini.” Ketika menafsirkan surat al-Ahzâb yang berbicara tentang jilbab ulama ini menulis bahwa: “Cara memakai jilbab berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan wanita dan adat mereka. Tetapi tujuan perintah ini adalah seperti bunyi ayat itu yakni “Agar mereka dapat dikenal (sebagai wanita muslim yang baik) sehingga mereka tidak diganggu.”

Ibnu Asyur mengungkapkan bahwa tidak semua ayat yang menggunakan perintah dalam Al-Qur'an dimaknai mengandung tuntutan kewajiban. Menurutnya, bisa jadi redaksi perintah tersebut hanya merupakan bentuk anjuran dan keutamaan. Dalam hal ini Ibnu Asyur mencontohkan ketentuan pencatatan hutang-piutang dalam

QS. Al-Baqarah ayat 282 yang menggunakan redaksi perintah. Ketentuan tersebut oleh umumnya ulama tidaklah dimaknai sebagai kewajiban, melainkan hanya sebagai anjuran saja. Demikian pula dengan hadist, Ibnu Asyur menyatakan bahwa ada sekian banyak hadist yang menggunakan redaksi perintah namun bermakna sebagai keutamaan untuk dilakukan. Ia mencontohkan antara lain hadist tentang perintah tasymit al-'athis (mendoakan yang bersin bila mengucapkan al Hamdulillah), atau perintah mengunjungi orang sakit dan mengantar jenazah, yang kesemuanya hanya merupakan anjuran yang sebaiknya dilakukan bukan seharusnya. Demikian pula ada banyak hadist yang menggunakan redaksi larangan namun hanya dimaknai sebagai anjuran untuk ditinggalkan. Beberapa hadist yang ia contohkan antara lain terkait dengan larangan memakai emas dan sutra buat lelaki.

Namun terlepas dari pandangan Quraish Shihab yang toleran terkait batas aurat perempuan, ia sangat mengapresiasi kaum perempuan yang menutup auratnya dengan sempurna. Quraish Shihab berpendapat bahwa menutup seluruh badan kecuali wajah dan telapak tangan, sebagaimana yang ditunjukkan oleh bunyi teks ayat itu, merupakan bentuk ketaatan perempuan dalam memenuhi batas berpakaian, yang boleh jadi sudah berlebih. Namun Quraish Shihab juga mengingatkan bahwa tidaklah tepat menyatakan terhadap wanita yang tidak memakai kerudung atau yang menampakkan sebagian tangannya, bahwa mereka “secara pasti telah melanggar petunjuk agama.” Hal tersebut karena Al-Quran sendiri tidak menyebut batas aurat tersebut secara terperinci. Demikian pula para ulama pun sejak awal telah berbeda pendapat ketika membahasnya.

Ada dua pesan moral yang disampaikan Quraish Shihab di akhir penafsirannya pada ayat tentang tuntunan berhijab ini. Pertama, Alquran dan As-Sunnah secara pasti melarang segala aktifitas pasif atau aktif yang dilakukan seseorang bila diduga dapat menimbulkan rangsangan birahi kepada lawan jenisnya. Apapun bentuk aktifitas itu, sampai-sampai suara gelang kaki pun dilarangnya, bila dapat menimbulkan rangsangan kepada selain suami. Di sini tidak ada tawar menawar. Kedua, tuntutan Alquran menyangkut berpakaian sebagaimana terlihat dalam ayat di atas, di tutup dengan ajakan bertaubat, demikian juga surat al Ahzâb ditutup dengan pernyataan bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (الله غفورا رحيمًا). Ajakan bertaubat agaknya merupakan isyarat bahwa pelanggaran kecil atau besar terhadap tuntutan memelihara pandangan kepada lawan jenis, tidak mudah dihindari oleh seseorang. Maka setiap orang dituntut untuk berusaha sebaik-baiknya sesuai kemampuannya. Sedangkan kekurangannya, hendaknya dia mohonkan ampun dari Allah, karena Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Quraish Shihab mengutip pendapat Ibnu Asyur dan Al-Biqâ'i dalam memahami pernyataan (وكان الله غفورا رحيمًا) dalam kaitannya dengan ayat yang menguraikan tuntunan berhijab ini. Ibn 'Asyur memahami pernyataan tersebut sebagai isyarat tentang pengampunan Allah atas kesalahan mereka yang mengganggu sebelum turunnya petunjuk ini. Sedang al-Biqâ'i memahaminya sebagai isyarat tentang pengampunan Allah kepada wanita-wanita mukminah yang pada masa itu belum memakai jilbab sebelum turunnya ayat ini. Selanjutnya Quraish Shihab berpendapat bahwa pernyataan tersebut bisa juga sebagai isyarat pengampunan wanita-

wanita masa kini yang terbuka auratnya, apabila mereka segera menutupnya dengan memakai jilbab. Atau bisa jadi Allah berkenan mengampuni mereka yang tidak sepenuhnya melaksanakan tuntunan Allah SWT dan Rasul-Nya, selama mereka sadar akan kesalahan dan berusaha untuk menyesuaikan diri dengan petunjuk-petunjuk-Nya.

Beberapa kalangan feminis muslim, seperti Riffat Hassan dan Fatima Mernissi memiliki asumsi dan cara pandang yang cukup menarik terkait wacana kewajiban hijab bagi perempuan muslimah. Menurut mereka, hijab merupakan salah satu institusi bagi perempuan dalam peradaban umat Islam sejak awal, setidaknya setelah turunnya QS. Al-Ahzâb: 33. Sebagai institusi, ia berevolusi perlahan kurang lebih dalam 3 abad pertama peradaban Islam, dan mencapai kematangannya pada abad ke 10 atau ke 11 dengan dukungan interpretasi dari teolog dan fuqaha pada masa Abbasiyah. Riffat Hassan maupun Fatima Mernissi menganggap bahwa pada fase inilah institusi jilbab mengalami pergeseran. Institusi jilbab yang pada awalnya merupakan busana sebagai sarana bagi perempuan untuk merepresentasikan sikap kesahajaan dan kesopanan, secara perlahan bergeser menjadi sarana untuk mewujudkan segregation system (sistem pemisahan/pemencilan).

Segregation system mengasumsikan bahwa laki-laki dan perempuan idealnya hidup, berada, dan berperan pada wilayah yang berbeda. Laki-laki berada dan berperan mengurus wilayah publik, yakni karir dan pekerjaan, sedangkan perempuan berada dan mengurus wilayah privat atau domestik yakni rumah tangga. Jika terpaksa perempuan harus berada dan berperan pada wilayah publik, maka jilbab, hijab,

maupun cadar adalah sarana yang harus dikenakan oleh perempuan. Dengan demikian Riffat memandang jilbab, hijab, maupun cadar merupakan institusi yang bernuansa patriarkhis untuk mewujudkan sistem segregasi dan membatasi perempuan dari wilayah publik.⁹⁶ Cara pandang lain melihat bahwa kewajiban berhijab bagi kaum perempuan, adalah karena tubuh mereka cenderung dianggap sebagai sumber maksiat, penyebab terjadinya fitnah, dan berpotensi menggoda kaum laki-laki. Jika dimaknai demikian, maka institusi hijab merupakan bentuk tindakan marginalisasi dan stigmatisasi negatif yang tentu tidak menguntungkan bahkan tidak adil bagi kaum perempuan.

Wardah Hafidz maupun Mansour Fakhri mengajukan beberapa poin prinsip kesetaraan dan keadilan gender, dimana beberapa diantaranya penulis pandang sesuai untuk dijadikan parameter dalam permasalahan ini. Wardah Hafidz mensyaratkan bahwa ukuran keadilan dan kesetaraan gender salah satunya adalah adanya:

- ✓ Keadilan dalam stereotype (citra baku) yang sebenarnya hanya mitos
- ✓ Tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi kesempatan

Adapun Mansour Fakhri dalam hal ini menyatakan bahwa ukuran kesetaraan/keadilan gender dapat terwujud, salah satunya adalah dengan tidak adanya:

- ✓ Berbagai stereotype, label negatif, dan mitos yang merugikan kaum perempuan.

Misalnya perempuan dianggap sebagai makhluk penggoda

⁹⁶ Abdul Mustaqim, Paradigma Tafsir Feminis Membaca al-Qur'an Dengan Optik Perempuan, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), 186-187, 210-215.

- ✓ Marginalisasi perempuan, baik di rumah tangga, di tempat kerja, maupun di dalam bidang kehidupan masyarakat lainnya

Penulis menjadikan poin-poin prinsip tersebut sebagai ukuran untuk menganalisa pandangan-pandangan yang telah penulis paparkan mengenai permasalahan tersebut. Dengan penerapan prinsip dan ukuran berbasis gender ini, maka akan nampak pandangan mana yang bercorak konservatif dan pandangan mana bercorak progresif. Pandangan-pandangan yang bersesuaian dengan prinsip ini penulis labeli sebagai pandangan yang progresif. Sebaliknya, pandangan-pandangan yang bertolak belakang, atau tidak sejalan dengan prinsip ini, penulis labeli sebagai pandangan yang konservatif.

Berdasarkan analisa berbasis gender tersebut, muncul polarisasi pandangan terkait dengan tema ini. Pandangan yang diusung oleh mayoritas ulama tentang batas aurat perempuan cenderung lebih menampakkan karakter konservatif. Adapun pandangan yang diusung oleh Muhammad Syahrur, Riffat Hassan, Fatima Mernissi, demikian pula Quraish Shihab cenderung lebih menampakkan karakter progresif. Berikut ini penulis akan sajikan tabel yang akan membantu memudahkan dalam melihat posisi pandangan Quraish Shihab di antara polarisasi pandangan yang ada terkait dengan permasalahan batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab.

Tema Menyangkut Status dan Peran Perempuan dalam Al-Qur'an:	
Batas Aurat Perempuan dan Kewajiban Berjilbab	
Ayat-Ayat Yang Dianalisa:	
QS. An-Nur: 31 dan QS. Al-Ahzâb: 59	
Prinsip Keadilan Gender dan Ukuran Analisa Yang Diterapkan:	
Wardah Hafidz, mensyaratkan:	
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi kesempatan ✓ Keadilan dalam stereotype (citra baku) yang sebenarnya hanya mitos 	
Mansour Fakih, mensyaratkan tiadanya:	
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Marginalisasi perempuan, baik di rumah tangga, di tempat kerja, maupun di dalam bidang kehidupan masyarakat lainnya ✓ Berbagai stereotype, label negatif, dan mitos yang merugikan kaum perempuan 	
Pandangan Konservatif	Pandangan Progresif
Mainstream ulama dan mufassir: Ulama berbeda pendapat tentang batas aurat berdasarkan perbedaan mereka dalam pemaknaan redaksi (الا ما ظهر منها) dalam QS. An-Nur ayat 31. Ada kubu yang memandang bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuh tanpa terkecuali. Di	Muhammad Syahrur, Riffat Hassan, Fatima Mernissi, dan Quraish Shihab: Kalangan ini berani keluar dari mainstream pandangan ulama terkait dengan permasalahan batas aurat perempuan. Mereka berpandangan bahwa dalam batas aurat perempuan dan

<p>sisi lain ada pula kubu yang memandang bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan. Ada pula pandangan yang lebih longgar lagi, yang memperbolehkan tampaknya bagian kaki dan tangan hingga lengan. Pandangan tersebut misalnya diusung oleh Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Namun terlepas dari perbedaan tersebut, umumnya ulama sepakat bahwa semua bagian tubuh perempuan selain bagian-bagian yang dikecualikan secara eksplisit tersebut adalah aurat. Pandangan semacam ini membuat kaum perempuan tentu tidak bisa leluasa dan harus selalu memperhatikan rambu-rambu terkait mana saja yang harus ditutupi dalam mengenakan busana dan berpenampilan. Penampilan dan busana yang tidak mengindahkan rambu-rambu tersebut secara otomatis akan dianggap dapat menimbulkan fitnah karena dapat</p>	<p>kewajiban bagi mereka untuk mengenakan hijab tidak secara ketat sebagaimana yang dipahami oleh kalangan konservatif. Mereka perlunya kontekstualisasi pemaknaan terkait permasalahan aurat dan hijab perempuan dengan menekankan pada aspek ideal moralnya dengan menghindarkan diri agar tidak terjebak pada aspek legal formalnya. Aspek ideal moral dari pemakaian hijab atau cadar adalah prinsip kesahajaan (tidak tampil secara glamour) dan kesopanan (agar dihormati dan tidak diganggu). Dengan demikian pesan yang disampaikan oleh QS. Al-Ahzâb: 33, tidak selalu harus dimaknai secara tekstual dengan mengenakan cadar atau hijab. Melainkan dapat diartikan secara kontekstual dengan mengenakan pakaian sesuai ukuran kepantasan</p>
--	--

<p>berpotensi merangsang gairah seksual kaum laki-laki. Pandangan semacam ini berkonsekuensi bahwa seorang perempuan yang tidak berjilbab, meskipun berbusana sopan dalam ukuran norma kepantasan setempat dianggap dianggap berdosa karena masih belum melaksanakan kewajiban menutup aurat sebagaimana yang ditentukan oleh agama.</p>	<p>setempat, dengan memperhatikan prinsip kesahajaan dan sekiranya dia dihormati dan tidak diganggu. Pandangan semacam ini menganggap bahwa seorang perempuan yang berbusana sopan meskipun tidak mengenakan kerudung masih dianggap sebagai perempuan baik-baik yang melaksanakan kewajiban menutup aurat sebagaimana diperintahkan oleh agama.</p>
--	--



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Melalui pengkajian skripsi ini, ada beberapa poin yang penulis dapat simpulkan, diantaranya:

1. Quraish Shihab merupakan sosok cendekiawan dan mufassir Indonesia yang unik. Ia merupakan sosok yang berdarah alawiyyin yang lahir dan dididik dalam lingkungan keluarga yang kental dengan kultur keagamaan tradisional, serta menimba ilmu sekian lama dalam institusi pendidikan Islam tertua, yakni al-Azhar. Namun meskipun demikian, Quraish Shihab termasuk tokoh mufassir yang memiliki pandangan-pandangan yang bercorak progresif dan moderat dalam banyak persoalan terkait status dan peran perempuan dalam Al-Qur'an.
2. Quraish Shihab memiliki penafsiran yang cenderung berkarakter progresif terkait dengan perempuan, antara lain pada tema tentang: asal-usul penciptaan perempuan; peran perempuan di ranah publik; kepemimpinan perempuan di ranah publik; batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab.
3. Quraish Shihab berpendapat bahwa asal-usul perempuan (Hawa), tidaklah tercipta dari tulang rusuk Adam, sebagaimana dinyatakan oleh umumnya ulama tafsir. Menurutnya Hawa tercipta dan berasal dari jenis dan proses yang sama dengan Adam. Quraish Shihab berargumen bahwa tidak ada dalil yang eksplisit yang menyatakan keterciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk. Adapun

berkaitan hadist nabi tentang hal tersebut, menurutnya lebih sebagai pernyataan metaforis semata.

4. Quraish Shihab berpendapat bahwa perempuan tidaklah dilarang untuk beraktivitas di luar rumah sebagaimana kaum laki-laki. Pandangan ini berbeda dengan beberapa mufassir dan fuqaha yang melarang keterlibatan kaum perempuan di ruang publik, antara lain karena alasan khawatir akan timbulnya fitnah. Quraish Shihab berargumen bahwa beberapa ayat dalam Al-Qur'an justru menyediakan justifikasi akan kebolehan perempuan untuk berkiprah di ruang publik sebagaimana kaum laki-laki.
5. Quraish Shihab berpendapat bahwa kaum perempuan boleh untuk menjadi pemimpin di ruang publik. Hal ini menyelisih pandangan umumnya mufassir dan fuqaha yang melarang kepemimpinan perempuan, salah satunya diperkuat oleh sabda nabi. Adapun Quraish Shihab berargumen bahwa kisah Ratu Balqis dalam Al-Qur'an justru menjadi ibrah bahwa perempuan pun bisa mengemban kepemimpinan suatu Negara dengan baik dan adil.
6. Quraish Shihab berpendapat bahwa perempuan muslimah yang tidak mengenakan jilbab masih dianggap sebagai perempuan baik-baik dan menunaikan perintah agama asalkan penampilannya masih dianggap memenuhi norma-norma kesopanan dan kepatutan. Hal ini tentu berseberangan dengan pendapat umumnya mufassir dan fuqaha mengenai batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab bagi mereka. Quraish Shihab berargumen bahwa Ayat Al-Qur'an tidaklah memberikan ungkapan yang tegas terkait batasan aurat

perempuan. Selain itu menurutnya sejak awal perkara batas aurat dan konsep jilbab telah menjadi masalah yang diperselisihkan oleh kalangan ulama.

B. Saran

Penulis merekomendasikan agar dilakukan kajian-kajian lanjutan sebagai bentuk pengembangan wacana atas kajian yang telah penulis lakukan. Adapun bahasan lanjutan yang menurut penulis layak untuk dikaji antara lain:

1. Kajian yang membandingkan corak pemikiran gender pada Tafsir al-Mishbah, Tafsir al-Azhar, dan Tafsir Terbitan Departemen Agama. Pemilihan 3 tafsir tersebut adalah karena ketiganya merupakan tafsir era modern di Indonesia yang cukup bisa dianggap mewakili corak pemikiran gender di nusantara. Terlebih karena ketiga tafsir tersebut memiliki volume yang cukup tebal dan ulasan penafsiran yang cukup panjang.
2. Kajian yang membandingkan antara corak pemikiran gender dalam kepustakaan tafsir di Indonesia dengan regulasi dan peraturan perundang-undangan di Indonesia yang berkaitan dengan permasalahan gender. Kajian ini akan dapat melihat apakah terdapat keserasian atau mungkin ketimpangan antara pemikiran gender dalam kepustakaan tafsir dengan realitas regulasi di Indonesia.

Daftar Pustaka

- Abidin, Munirul, Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Afrizal, Metode Penelitian Kualitatif Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif Dalam Berbagai Disiplin Ilmu, Jakarta: Rajawali Press, 2015.
- Al-Buthi, Sa'id Ramadhan, Perempuan Antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam, terj. Darsim Ermaya Imam Fajaruddin, Solo: Era Intermedia, 2002.
- Ali, Syed Amer, The Spirit of Islam, terj. Margono dan Kamilah, Yogyakarta: Navila, 2008.
- Alkaf, Halid, Quo Vadis Liberalisme Islam Indonesia, Jakarta: Kompas, 2011
- Al-Qardhawi, Yusuf, Perempuan dalam Pandangan Islam Mengungkap Persoalan Kaum Perempuan Zaman Modern dari Sudut Pandang Syari'ah, terj. Dadang Sobar Ali, Bandung: Pustaka Setia, 1996.
- Asni, Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga, Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012.
- Baidan, Nashruddin, Tafsir bi al-Ra'yi Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam Al-Qur'an, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

- Baidan, Nashruddin, Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia, Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Barton, Greg, Biografi Gus Dur The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid, terj. Lie Hua, Yogyakarta: Saufa, 2016.
- Burhanuddin, Nunu, Ilmu Kalam dari Tauhid Menuju Keadilan Ilmu Kalam Tematik, Klasik, dan Kontemporer, Jakarta: Kencana, 2016.
- Engineer, Ali Asghar, Pembebasan Perempuan, terj. Agus Nuryatno, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Faiqoh, Nyai Agen Perubahan di Pesantren, Jakarta: Kucica, 2003.
- Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Studi Kitab Tafsir, Yogyakarta: Yogyakarta, 2004
- Fatawi, Faisal, Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Federspiel, Howard, Kajian Al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab, terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.
- Fudhaili, Ahmad, Perempuan di Lembaran Suci Kritik Atas Hadist-Hadist Shahih, Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012.
- Gusmian, Islah, Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi, Yogyakarta: LKis, 2013.
- Goldziher, Ignaz, Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern, terj. M. Alaika Salamullah, dkk, Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

- Hamidah, Tutik, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Ilyas, Yunahar, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Kasiram, *Metodologi Penelitian Refleksi Pengembangan Pemahaman dan Penguasaan Metodologi Penelitian*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010
- Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh Suatu Studi Perbandingan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014
- Mas'adi, Ghufron, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Azhar: Menara Ilmu, Reformasi, dan Kiblat Keulamaan*, Jakarta: Kompas, 2010.
- Muhsin, Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2006.
- Mulia, Siti Musdah, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaharu Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005.
- Munti, Ratna Batara dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan Dalam Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: LBH-APIK, 2005.

- Musbikin, Imam, Istanthiq Al-Qur'an Pengenalan Studi Al-Qur'an Pendekatan Interdisipliner, Madiun: Jaya Star Nine, 2016.
- Mustaqim, Abdul, Paradigma Tafsir Feminis Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Mustaqim, Abdul, Epistemologi Tafsir Kontemporer, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nata, Abuddin, Peta Keragaman Pemikiran Islam Indonesia, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001.
- Nawawi, Maimun, Pengantar Hukum Kewarisan Islam, Surabaya: Pustaka Radja, 2016
- Rachman, Budhy Munawar, Reorientasi Pembaharuan Islam Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme, Malang: Madani, 2017.
- Rofiq, Ainur, Hak Gugat Cerai Istri Permasalahan Gender, Hak Gugat Cerai Istri, Poligami, dan Kepemimpinan Wanita, Perbincangan di Kalangan Ulama' al-Azhar, Surabaya: H.I. Press, 2004
- Said, Hasani Ahmad, Diskursus Munasabah Al-Qur'an Tinjauan Kritis Terhadap Konsep dan Penerapan Munasabah dalam Tafsir al-Mishbah, Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013
- Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Jember, Pedoman Penulisan Karya Ilmiah, Jember: STAIN Press Jember, 2014.

- Subhan, Zaitunah, Al-Qur'an dan Perempuan, Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Jakarta: Prenadamedia Group, 2015.
- Soekanto, Soerjono Sosiologi Suatu Pengantar, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Sunanto, Musyrifah, Sejarah Peradaban Islam Indonesia, Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- Sutrisno, Metodologi Pemikiran Hukum Islam, Jember: Pustaka Radja, 2014
- Syahrur, Muhammad, Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2012.
- Syahrur, Muhammad, Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk, Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

IAIN JEMBER

PENYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Shulhan Kholidi

NIM : 082142064

Prodi / Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) / Tafsir Hadist

Institusi : Institut Agama Islam Negeri Jember

Dengan ini mneyatakan bahwa isi skripsi yang berjudul **"PEMIKIRAN PROGRESIF TENTANG PEREMPUAN DALAM TAFSIR AL-MISHBAH"** adalah hasil penelitian/ karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk pada sumbernya.

Jember, 13 Januari 2021

Penulis,



Shulhan Kholidi
NIM: 082142064

BIODATA PENULIS



Nama : Shulhan Kholidi
Nim : 082142064
Tempat, tanggal lahir : Jember, 24 Desember 1987
Alamat : Jl. Panjaitan RT 001/ RW 009 Dusun Krajan Timur Desa Mlokorejo
Kec. Puger, Kab. Jember, Jawa Timur
Prodi/Jurusan : IAT/Tafsir Hadits
Fakultas : Ushuluddin, Adab dan Humaniora
No. Telepon : 087844847177
E-mail : shulhankholidi87@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. SDN Karanganyar 06 Ambulu (lulus tahun 2010)
2. MTs Maarif Ambulu (lulus tahun 2003)
3. SMANA 01 Ambulu (lulus tahun 2006)
4. IAIN JEMBER (lulus tahun 2021)

IAIN JEMBER

**PEMIKIRAN PROGRESIF TENTANG PEREMPUAN DALAM
TAFSIR AL-MISHBAH**

JURNAL SKRIPSI

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadit
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh

SHULHAN KHOLIDI

NIM : 082142064

IAIN JEMBER

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN HUMANIORA
ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FEBRUARI 2021**

PEMIKIRAN PROGRESIF TENTANG PEREMPUAN DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

Oleh: Shulhan Kholidi

Abstrak

Quraish Shihab merupakan salah seorang mufassir Indonesia yang unik. Ia menghabiskan waktu puluhan tahun menempuh pendidikan di lembaga Al-Azhar yang cenderung berkarakter tradisional. Namun dalam Tafsir Al-Mishbah, ia ternyata memiliki pemikiran yang cenderung progresif pada beberapa permasalahan tentang perempuan. Pemikiran progresif Quraish Shihab terkait dengan perempuan dalam Tafsir Al-Mishbah, antara lain meliputi: asal-usul penciptaan perempuan; peran perempuan di ranah publik; kepemimpinan perempuan di ranah publik; batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab.

Penelitian ini berfokus pada: 1. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait asal-usul penciptaan perempuan? 2. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait peran perempuan di ranah publik? 3. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait kepemimpinan perempuan di ranah publik? 4. Bagaimana Pemikiran progresif Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah terkait batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab?

Penelitian ini merupakan jenis penelitian library research dengan menggunakan metode deskriptif komparatif dan memanfaatkan pendekatan feminis sebagai alat analisisnya. Adapun sumber data yang digunakan adalah Tafsir al-Mishbah sebagai sumber data primer dan buku-buku karya Quraish Shihab serta karya-karya lain yang relevan sebagai sumber data sekunder.

Hasil kajian dalam tulisan ini antara lain menyimpulkan bahwa: (1) Quraish Shihab berpendapat bahwa Hawa tidaklah tercipta dari tulang rusuk laki-laki (Adam), melainkan berasal dari jenis dan proses yang sama dengan Adam. Ia berargumen bahwa tidak ada dalil eksplisit dalam Al-Qur'an terkait hal itu. Adapun berkaitan hadist nabi tentang hal tersebut, menurutnya lebih sebagai pernyataan metaforis semata. (2) Quraish Shihab berpendapat bahwa perempuan tidaklah dilarang untuk berkiprah di luar rumah sebagaimana kaum laki-laki. Ia berargumen bahwa beberapa ayat dalam Al-Qur'an justru menyediakan justifikasi akan kebolehan perempuan untuk berkiprah di ruang publik sebagaimana kaum laki-laki. (3) Quraish Shihab berpendapat bahwa kaum perempuan pun boleh untuk menjadi pemimpin di ruang publik. Ia berargumen bahwa kisah Ratu Balqis dalam Al-Qur'an menjadi ibrah bahwa perempuan pun diperkenankan dan mampu mengemban kepemimpinan suatu negara dengan baik dan adil. (4) Quraish Shihab berpendapat bahwa perempuan muslimah meskipun tidak mengenakan jilbab masih dianggap sebagai perempuan baik-baik dan menunaikan perintah agama asalkan penampilannya masih dianggap memenuhi norma-norma kesopanan dan kepatutan. Ia berargumen bahwa ayat Al-Qur'an tidaklah mengungkapkan secara tegas batasan aurat perempuan. Selain itu menurutnya, sejak awal perkara batas aurat dan konsep jilbab telah menjadi masalah yang diperselisihkan oleh kalangan ulama.

Kata kunci: Pemikiran Progresif, Perempuan, Quraish Shihab, Tafsir Al Mishbâh

A. Pendahuluan

Islam merupakan agama membawa visi keadilan, persamaan, dan kesetaraan antar umat manusia. Tidak peduli apapun kebangsaan dan kesukuannya ataupun dari mana asal-usulnya. Prinsip ajaran tersebut secara jelas dinyatakan dalam QS. Al-Hujurât: 13.

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

“Wahai umat manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dalam keadaan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal, sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian adalah yang paling baik ketakwaannya”.

Ayat tersebut secara tegas menyatakan bahwa yang menjadi ukuran kemuliaan manusia adalah level ketakwaannya, bukanlah asal-usul kebangsaan dan kesukuannya. Meskipun tidak diungkapkan secara eksplisit, namun ayat tersebut juga menunjukkan makna bahwa Allah juga tidaklah menetapkan status kemuliaan seseorang berdasarkan perbedaan seksual yang telah disandang secara kodrati. Nabi memberikan ajaran moral tentang persamaan dan kesetaraan seksual secara lebih tegas dalam salah satu hadist-nya. Beliau menyatakan bahwa: “Perempuan adalah saudara kembar laki-laki”.¹

Namun demikian, tidak bisa dinafikan bahwa di dalam Al-Qur’an terdapat pula ayat-ayat yang terkesan merendahkan status dan memojokkan peranan kaum perempuan. Ayat-ayat tersebut misalnya: (1) QS. Al-Nisâ’: 1, yang mencitrakan seolah-olah perempuan sebagai makhluk residu dan nomor dua, karena asal-usulnya tercipta dari bagian tubuh (tulang rusuk) laki-laki (Adam); (2) QS. Al-Nisâ’: 34, tentang otoritas kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dan kebolehan seorang suami melakukan pemukulan terhadap istri yang nusyûz; (3) QS. Al-Nisâ’: 11, 12, dan 176, terkait bagian laki-laki yang bernilai 2 kali porsi bagian waris yang didapatkan oleh perempuan; (4) QS. Al-Nisâ’: 127, yang menganjurkan perempuan (istri)

¹ Penggalan hadist tersebut yakni:

إن النساء شقائق الرجال

“Wanita adalah saudara (sepadan) laki-laki.”

Penggalan hadist tersebut dan yang semakna dengannya antara lain dapat ditemui dalam: Sunan at-Tirmidzi nomor hadist 105; Sunan Abu Daud nomor hadist 204; Sunan ad-Darimi nomor hadist 757; Musnad Ahmad nomor hadist 24999 dan 25869; dan Sunan ad-Daruquthni nomor hadist 475. Lihat HaditsSoft 4.0.0.0

untuk mengalah dan merelakan sebagian haknya demi terwujudnya ishlâh jika suaminya yang berbuat nusyûz; (5) QS. Al-Baqarah: 282, yang mengungkapkan bahwa nilai kesaksian perempuan dalam perkara muamalah adalah separoh nilai kesaksian laki-laki; (6) QS. Al-Nisâ': 3, yang memberikan kebolehan bagi laki-laki untuk beristri hingga 4 orang (berpoligami); (7) QS. Al-Ahzâb: 33, yang dipahami merupakan anjuran bagi kaum perempuan untuk tinggal di rumah (sebisa mungkin untuk tidak beraktifitas di luar rumah); (8) QS. Al-Baqarah: 228, yang menyatakan bahwa laki-laki memiliki satu tingkat keunggulan dari pada wanita dalam kehidupan rumah tangga; (9) QS. Al-Baqarah: 223, yang menyatakan bahwa kaitannya dengan hubungan seksual, istri merupakan "ladang" bagi suami, yang bisa "didatangi" kapanpun dan dengan cara bagaimanapun sesuai dengan kehendak suami; dan lain sebagainya.

Hal ini membuat status dan peranan kaum perempuan, yang harusnya setara dengan kaum laki-laki sebagaimana menjadi visi dasar Al-Qur'an, berikutnya justru menjadi ter subordinasi (dipandang lebih rendah/terugikan). Kiprah dan peran sosial mereka di ranah publik menjadi termarginalkan (terpinggirkan) kepada peran-peran di ranah domestik (rumah tangga). Permasalahan semacam inilah selanjutnya menjadi salah satu latar belakang dan motif kemunculan ide, gagasan, gerakan, serta sosok-sosok pemikir dan pejuang feminisme di dunia Islam. Gerakan maupun sosok-sosok tersebut berkomitmen menyuarakan pentingnya melakukan proyek penafsiran ulang terhadap ayat-ayat yang bias gender dan sarat akan kepentingan ideologi patriarkhis menuju penafsiran yang lebih ramah terhadap perempuan dan selaras dengan visi keadilan gender. Salah satu upaya yang mereka tempuh adalah dengan mendudukan ayat-ayat diduga misoginis tersebut kontekstual dan holistik. Dengan demikian, kesan bias gender yang dikandung oleh ayat-ayat tersebut dapat dieliminasi atau bahkan dihilangkan.

Beberapa sosok yang dikenal sebagai feminis muslim dalam tataran global misalnya: Amina Wadud Muhsin dari Malaysia; Fatimah Mernissi dari Maroko; Riffat Hassan dari Pakistan; dan Asghar Ali Engineer dari India. Adapun para tokoh yang dikenal sebagai pemikir dan pejuang feminis dalam tataran lokal, antara lain: Siti Musdah Mulia, Marwah Daud Ibrahim, Ratna Megawangi, Mansour Fakih, Husein Muhammad, Zaitunah Subhan, Sinta Nuriyah Wahid, Maria Ulfa, atau Masdar Farid Mas'udi.² Dalam lingkup Indonesia, nama Quraish Shihab

² Masdar Farid Mas'udi, bukunya berjudul: Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan (1997); KH. Husein Muhammad, bukunya berjudul: Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender (2005); Siti Musdah Mulia, dua bukunya yang diteliti berjudul: Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan (2005)

barangkali memang tidaklah dikenal dalam daftar tokoh atau pemikir feminis. Ia lebih dikenal sebagai seorang cendekiawan Indonesia alumni al-Azhar yang mempuni dalam bidang ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Namun, tidak dapat dipungkiri, sebagai seorang mufassir yang produktif menghasilkan karya-karya tafsir, Quraish Shihab pun menuangkan gagasan-gagasannya menyangkut persoalan perempuan dalam karya-karya tafsirnya. Gagasan-gagasan tersebut dapat dicermati, baik pada karya tafsir yang ia suguhkan dalam bentuk tahlili maupun yang berbentuk tematik.³

Quraish Shihab dalam dua jenis karya tafsir tersebut bahkan telah menuangkan pandangan yang cukup utuh dan rinci berkenaan terkait problematika perempuan. Meskipun tidak semuanya, beberapa gagasan penafsiran Quraish Shihab tergolong berkarakter moderat, bahkan liberal-progresif yang mencerminkan keberpihakannya pada posisi dan peranan kaum perempuan sebagaimana yang dilakukan oleh pemikir feminis. Maka tidaklah mengherankan jika Munirul Abidin dalam disertasinya mengidentifikasi Quraish Shihab sebagai tokoh awal yang mengeksplorasi pembahasan mengenai perempuan dan relasi gender dalam bingkai paradigma modern.⁴

dan Islam Menggugat Poligami (2004); Sinta Nuriyah Wahid, bukunya berjudul: Kembang Setaman Perkawinan, Analisis Kritis Kitab 'Uqud al-Lujjain (2005); Zaitunah Subhan, bukunya berjudul: Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an (1999); Maria Ulfa, bukunya berjudul: Fiqh Aborsi, Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan (2006); Mansour Fakih, bukunya berjudul:

³ Karya tafsir tahlili-nya adalah Tafsir al-Mishbah setebal 15 jilid, sedangkan karya tafsir tematiknya mengenai persoalan perempuan dapat dilihat dalam bukunya yang berjudul "Membumikan al-Qur'an".

⁴ Dalam penelitiannya, Munirul Abidin melakukan pemetaan karya tafsir di Indonesia berdasarkan rentang masa dan karakter kecenderungan dan paradigmanya dalam memandang persoalan terkait relasi gender. Dalam memetakan kecenderungan tersebut, ia menggunakan konsep klasifikasi paradigma penafsiran yang dikenalkan oleh Amina Wadud Muhsin yang meliputi: Paradigma Tafsir Klasik, Paradigma Tafsir Modern, dan Paradigma Tafsir Holistik. Paradigma Tafsir Klasik yang dimaksudkan oleh Amina Wadud di sini tidak hanya berkaitan dengan persoalan rentang waktu, melainkan berkaitan dengan cara pandang penafsiran yang cenderung melihat posisi dan peran perempuan secara inferior. Namun Amina Wadud melihat umumnya mufassir di era klasik dengan pola penafsiran tahlili dan atomistik memang cenderung menghasilkan penafsiran yang kurang ramah terhadap perempuan. Meskipun demikian, dalam pemaknaan semacam itu, setiap mufassir yang memiliki cara pandang inferior terhadap perempuan, meskipun ia hidup di era modern, tetap saja membuatnya tergolong sebagai mufassir dengan paradigma klasik. Munirul Abidin menempatkan Mahmud Yunus (Tafsir Qur'an Karim) dan Hamka (Tafsir al-Azhar) sebagai mufassir yang masuk dalam kategori ini. Demikian pula Paradigma penafsiran modern yang dimaksudkan oleh Amina Wadud, juga tidak hanya terjebak dalam klasifikasi rentang waktu, namun lebih pada karakter kecenderungan dan paradigmanya yang mulai mengupayakan keadilan dalam relasi gender. Mufassir dengan paradigma semacam ini umumnya mulai menggunakan metode pembahasan dan model penyajian tafsir secara tematik. Munirul Abidin menempatkan Quraish Shihab (Membumikan al-Qur'an) dan Nashruddin Baidan (Tafsir bi ar-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Qur'an) sebagai mufassir yang masuk dalam kategori ini. Selanjutnya Amina Wadud mengenalkan Paradigma Tafsir Holistik (Munirul Abidin menggunakan istilah Paradigma Tafsir Neo Modern) yang merupakan perkembangan lebih lanjut dari paradigma penafsiran sebelumnya. Perbedaannya, Paradigma Tafsir Modern cenderung reaktif dan emosional dalam melakukan pembelaannya

Howard M. Federspiel sempat mengutarakan kekagumannya terhadap sosok Quraish Shihab yang menyelesaikan karir akademis Magister dan doktoral-nya di al-Azhar. Padahal menurutnya, umumnya akademisi muslim Indonesia kala itu menyelesaikan jenjang pendidikan itu di Barat.⁵ Quraish Shihab bahkan mulai menempuh pendidikannya di Lembaga al-Azhar sejak dari jenjang pendidikan menengah. Sehingga jika ditotal, ia menghabiskan waktu lebih dari 10 tahun mengenyam pendidikan di lembaga tersebut. Belum lagi ditambah masa beberapa tahun ketika ia ditunjuk oleh Presiden B.J. Habibie untuk menjadi Duta Besar Indonesia di Mesir. Waktu yang cukup lama dihabiskan untuk tinggal di Mesir, khususnya di Lembaga Pendidikan al-Azhar, tentu membuat tradisi intelektual dan pergulatan pemikiran di al-Azhar sangat berpengaruh terhadap pandangan-pandangan dan karakter pemikiran serta penafsiran sosok Quraish Shihab.

Quraish Shihab merupakan sosok intelektual mufassir di tanah air yang cenderung memiliki pemikiran yang progresif dalam hal beberapa permasalahan, salah satunya terkait dengan perempuan. Hal ini terasa unik jika mempertimbangkan latar belakang intelektualnya selama belasan tahun dalam lingkup pendidikan Lembaga Al-Azhar yang cenderung bercorak pemikiran konservatif. Tulisan ini berniat mengupas pemikiran-pemikiran progresif Quraish Shihab tersebut yang tertera dalam Tafsir Al-Mishbah berkaitan dengan tema perempuan.

B. Profil Quraish Shihab dan Tafsir al-Mishbah

Quraish Shihab lahir pada tanggal 16 Februari 1944 di Rappang Sulawesi Selatan. Quraish Shihab menempuh pendidikan Sekolah Dasar di Ujungpandang sampai kelas 2 SMP. Quraish Shihab sempat mengenyam pendidikan di Pesantren Darul Hadist Faqihiyah Malang di bawah asuhan Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih al-Alwi dan putranya Prof. Dr. Habib Abdullah bin Abdul Qadir Bilfaqih.⁶ Pada tahun 1958, Quraish Shihab, yang saat itu Quraish Shihab baru berusia 14 tahun, dikirim oleh ayahnya untuk belajar di Lembaga Pendidikan al-Azhar Kairo

terhadap perempuan, serta kurang menggunakan argumentasi yang didasarkan pada penggalian visi qur'ani. Adapun Paradigma Tafsir Holistik mencoba menemukan argumentasi gender dengan melakukan eksplorasi dan upaya penggalian visi qur'ani secara utuh dan komprehensif. Munirul Abidin menempatkan Nasaruddin Umar (Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an) sebagai mufassir yang masuk dalam kategori ini. Munirul Abidin, Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 92-112.

⁵ Howard Federspiel, Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab, terj. Tajul Arifin, (Bandung: Mizan, 1996), 295-300.

⁶ Quraish Shihab, Membumikan al-Qur'an, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 6.

Mesir. Ia diterima di Lembaga Pendidikan al-Azhar pada jenjang kelas dua Tsanawiyah. Setelah menyelesaikan pendidikan pada jenjang Tsanawiyah dan Aliyah, Quraish Shihab melanjutkan ke Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadist di lembaga yang sama hingga selesai pada tahun 1967 dengan meraih gelar Lc. Jenjang magister ditempuhnya di jurusan dan kampus yang sama hingga selesai pada tahun 1969 dengan gelar MA. Tesis yang diajukan berjudul “al-I’jaz al-Tasyri’i Al-Qur’an al-Karim” (Kemukjizatan Al-Qur’an dari Segi Hukum). Pada tahun 1973, Quraish Shihab pulang ke Makassar karena diminta untuk membantu ayahnya yang kala itu menjadi rektor di IAIN Alauddin Makassar.

Pada tahun 1980 Quraish Shihab kembali ke almaternya untuk menempuh jenjang doktoral pada jurusan yang sama. Pada tahun 1982, ia menyelesaikan program doktoral tersebut dengan disertasinya yang berjudul “Nazm al-Durar li al-Biqâ’i Tahqiq wa Dirasah”. Disertasi tersebut merupakan sebuah kajian yang pada langkah pertama berupa editing dan anotasi (tahqîq) pada manuskrip Kitâb Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar karya Al-Biqâ’i yang meliputi 3 surat, yakni: al-An’am-al-A’raf-al-Anfal, setebal 1.336 halaman dalam tiga volume. Langkah kedua berupa kajian dengan deskripsi pandangan al-Biqâ’î dalam menafsirkan ayat, kemudian menganalisisnya dari studi perbandingan umum (muqâranah ‘âmmah) dengan pandangan penafsir-penafsir lain, seperti Abû Ja’far bin al-Zubayr, Fakr al-Dîn al-Râzî, al-Naysâbûrî, Abû Hayyân, al-Suyûthî, Abû al-Sa’ûd, al-Khathîb al-Syarbînî, al-Alûsî, dan Muhammad Rasyîd Ridhâ. Penulisan disertasi tersebut di bawah bimbingan Dr. ‘Abd al-Bâsith Ibrâhîm Bulbûl.⁷ Quraish Shihab bahkan lulus dengan memperoleh predikat “summa cum laude”. Ia merupakan mahasiswa pertama asal Asia Tenggara yang meraih predikat tersebut. Ia juga memperoleh penghargaan “mumtaz ma’a al-martabat al-sharaf al-ula (sarjana teladan dengan prestasi istimewa).

Sekembalinya ke tanah air hingga kini, terdapat banyak karir jabatan akademik maupun non akademik yang dipercayakan kepadanya. Quraish Shihab pernah menjadi Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992-1996, 1998; Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII, 1998; Duta Besar Luar Biasa Indonesia untuk Mesir, Somalia, dan Jibauti; Anggota MPR RI, 1982-1987, 1987-2002; Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, 1985-1998; Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional, 1988-1996; Anggota Dewan Syari’ah Bank

⁷ Wardani, Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam Al-Qur’an: Analisis Terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab, dalam Mu’adalah Jurnal Studi Gender dan Anak Vol. II No. 2, Juli-Desember 2014, 126.

Muamalat Indonesia, 1992-1999; Direktur Pengkaderan Ulama MUI, 1994-1997; Anggota Badan Akreditasi Nasional, 1994-1998; anggota Dewan Riset Nasional, 1995-1999; Dewan Pentashih Al-Qur'an Kementerian Agama RI, 1998 hingga kini; Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI); Staf Ahli Mendikbud; Pengurus Perhimpunan Ilmu-Ilmu Syari'ah; Dewan Redaksi Studi Islamika; Ketua The World Association for al-Azhar Graduates (WAAG). Ia juga merupakan Pendiri sekaligus Direktur Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) Jakarta, mulai 2004 hingga kini.

Quraish Shihab merupakan sosok akademisi dan cendekiawan yang sangat produktif. Tidak kurang dari 70 buku karya Quraish Shihab yang telah diterbitkan.⁸ Beberapa bukunya yang bertema terkait perempuan misalnya: *Mistik, Seks, dan Ibadah* (Jakarta: Republika, 2002); *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2004); *Perempuan, dari Cinta Sampai Seks, dari Nikah Mut'ah ke Nikah Sunnah, dari Bias Lama ke Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2005); dan *M. Quraish Shihab Menjawab: 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui* (Jakarta: Lentera Hati, 2010).

Adapun karya tulis yang menjadi Masterpiece-nya adalah Tafsir al-Mishbah dengan volume sebanyak 15 jilid.⁹ Karya ini ditulis Quraish Shihab saat ia ditunjuk dan dipercaya oleh Presiden Habibie untuk menjadi Duta Besar Indonesia yang berkuasa penuh untuk wilayah Mesir, Somalia, dan Djibauti. Penulisan Tafsir al-Mishbah selesai dalam waktu kurang lebih 4 tahun, dimulai hari Jum'at 18 Juni 1999 di Kairo dan selesai pada hari Jum'at 5 September 2003 di Jakarta. Beberapa mufassir terdahulu yang banyak dinukil pendapatnya oleh Quraish dalam tafsirnya, antara lain: Ibrahim Muhammad al-Biq'a'i, Sayyid Muhammad Tanthawi, Mutawalli Sya'rani, Sayyid Qutb, Muhammad Tahir bin Asyur, Muhammad Husein Tabataba'i, dan beberapa ulama lainnya.¹⁰

⁸ Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an Tinjauan Kritis Terhadap Konsep dan Penerapan Munasabah dalam Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 147-177.

⁹ Pada masa pemerintahan Presiden Habibie, Quraish Shihab diangkat menjadi Duta Besar Indonesia yang berkuasa penuh untuk wilayah Mesir, Somalia, dan Djibauti. Selama menjabat sebagai duta besar itulah, Quraish Shihab menulis master piece-nya, Tafsir al-Mishbah. Tafsir al-Mishbah mulai ditulis mulai hari Jum'at 18 Juni 1999 di Kairo dan selesai pada hari Jum'at 5 September 2003 di Jakarta. Lihat Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an Tinjauan Kritis Terhadap Konsep dan Penerapan Munasabah dalam Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 141-142.

¹⁰ Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an Tinjauan Kritis Terhadap Konsep dan Penerapan Munasabah dalam Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 181.

Pola penjelasan dalam Tafsir al-Mishbah dimulai dengan penjelasan berkenaan dengan berbagai informasi dasar berkaitan dengan surat, antara lain: penamaan surat, jumlah ayat, termasuk dalam kategori Makiyah ataukah Madaniyah, beserta pendapat para ulama' mengenai hal-hal tersebut. Terkadang dikemukakan pula dalil baik berasal dari ayat Al-Qur'an maupun hadist. Dalam hal ini, Tafsir al-Mishbah tidak terlalu berbeda dengan tafsir-tafsir yang lainnya. Selanjutnya ketika masuk kepada penjabaran isi dari suatu surat, penjelasan dikemas dalam bentuk pengelompokan ayat-ayat. Quraish Shihab menguraikan cukup panjang lebar pada tiap ayat yang dibahasnya, antara lain mencakup tinjauan kebahasaan, penjelasan munasabah, penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadist, pandangan dan persepsi ulama'-ulama' berkaitan dengan ayat tersebut. Tidak jarang pula terkadang terdapat pula tinjauan qira'at dan wawasan sains yang ditampilkan dalam rangka mendukung penjelasan ayat tersebut.

Tafsir al-Mishbah tergolong tafsir tahlili karena model penguraiannya yang panjang lebar dan luas pada tiap ayat. Adapun corak dan kecenderungan Tafsir al-Mishbah merupakan tafsir bercorak adabi ijtima'i dan hida'i, yakni cenderung menitikberatkan penafsiran sebagai sarana untuk mengeksplorasi sinaran petunjuk Al-Qur'an bagi kehidupan sosial kemasyarakatan. Namun uniknya, meskipun sebagai tafsir bercorak adabi ijtima'i ataupun tafsir hida'i, Tafsir al-Mishbah seringkali tidak lepas dari eksplorasi pada aspek kebahasaan, fiqh, kalam, tasawwuf, dan tinjauan sains sebagai wawasan bagi pembaca. Hal tersebut tidak lepas dari latar belakang keilmuan dan kepakaran penulisnya pada berbagai keilmuan keislaman tersebut. Quraish Shihab tidak menjelaskan secara eksplisit apakah tafsirnya tergolong tafsir bi al-riwayah (bi al-ma'tsur), bi al-dirayah atau tafsir bi al-isyari. Namun jika memperhatikan tinjauan kebahasaan yang hampir selalu muncul dalam penjelasan tiap ayat, bahkan seringkali menjadi aspek yang cukup dominan dalam penguraiannya, maka hal tersebut cenderung memposisikan Tafsir al-Mishbah sebagai tafsir bi al-dirayah.

C Pemikiran Progresif Terkait Perempuan Dalam Tafsir Al-Mishbah

1. Asal-Usul Penciptaan Perempuan

Quraish Shihab cenderung memaknai redaksi (نفس واحدة) sebagai Adam. Dengan demikian, pemaknaan Quraish Shihab pada redaksi itu menjadi sama dengan pandangan mayoritas ulama'. Meskipun demikian, untuk sampai pada kesimpulan pemaknaan semacam itu,

Quraish Shihab menggunakan pola argumentasi yang berbeda dengan yang dipakai oleh mayoritas mufassir. Dalam uraian penjelasan tafsirnya, Quraish Shihab mengungkapkan bahwa redaksi (نفس واحدة) pada QS. Al-Nisâ' ayat 1 tersebut tidak mempunyai kemungkinan lain, kecuali dalam pengertian Âdam. Asumsi tersebut didasarkan pada analisis munâsabah antara ungkapan kata itu sendiri dengan ungkapan (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) yang terdapat dalam ayat yang sama. Jika melihat redaksi tersebut, maka nampak bahwa tema pokok ayat ini adalah tentang perkembangbiakan manusia dari sepasang manusia awal, yang beranak pinak hingga menjadi banyak seperti saat ini. Dengan asumsi demikian, menjadikan redaksi (نفس واحدة) dan (زوجها) dalam ayat tersebut tidak mungkin dipahami lain kecuali dalam makna “Adam” dan ‘istri’nya”.

Quraish Shihab tidak sepakat dengan argumentasi Abduh dan Jamaluddin al-Qasimi yang membangun kesejajaran pemaknaan antara QS. Al-Nisâ' ayat 1 dengan QS. Al-Hujurât ayat 13. Menurutnya, meskipun kedua ayat tersebut membicarakan objek yang sama, namun keduanya sebenarnya memiliki penekanan maksud yang berbeda.¹¹ Meskipun mengkritisi argumentasi Abduh dan al-Qasimi, namun pada prinsipnya Quraish Shihab sepakat dengan keduanya terkait asal-usul penciptaan Hawa. Hal ini terlihat antara lain terlihat dalam pandangannya ketika menafsirkan preposisi (منها).¹² Quraish Shihab mengandaikan adanya penggunaan sisipan kata (جنس) pada preposisi tersebut, sehingga menjadi (من جنسها), yang maknanya adalah “dari jenis Adam”. Pemaknaan semacam ini, membawa Quraish Shihab pada pemahaman bahwa istri Adam (Hawa), tidaklah tercipta dari (bagian tubuh atau tulang rusuk) Adam, melainkan tercipta dengan proses dan bahan dasar yang sama sebagaimana penciptaan Adam. Pandangan semacam ini jelas berbeda dengan pandangan mayoritas mufassir sebagaimana baru saja dikemukakan. Adapun hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk sebagaimana disebutkan di atas, menurut Quraish Shihab cenderung merupakan metafor.

Namun Quraish Shihab nampaknya tidaklah tertarik untuk terpaku pada perdebatan filosofis tentang awal mula dan asal-usul penciptaan perempuan pertama (Hawa). Ia lebih tertarik untuk menitiktekan pada masa depan kesetaraan gender dalam dimensi kehidupan praktis realistik. Hal ini terlihat ketika ia membuat sebuah pengandaian jika pun seseorang menerima pandangan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Âdam. Menurut Quraish Shihab,

¹¹ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 398-399.

¹² Wardani, Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam al-Qur'an: Analisis terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Jurnal Mu'adalah, Vol. II No. 2, Juli–Desember 2014, 138.

penerimaan terhadap penafsiran itu tetap tidak bisa dijadikan argumen ketidaksetaraan perempuan dan laki-laki. Dalam hal ini Quraish Shihab mengemukakan 3 alasan.

Pertama, semua laki-laki dan perempuan saat ini tidaklah tercipta dari tulang rusuk, melainkan dari sperma gabungan laki-laki dan perempuan. Kedua, sementara persoalan keterciptaan dan persoalan ketidaksetaraan adalah dua hal yang berbeda, juga bahwa ide kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam hal kemanusiaan adalah ide yang ditekankan dalam beberapa ayat lain dalam Al-Qur'an, misalnya dalam QS. al-‘Imran: 195 (بعضكم من بعض), “sebagian kamu dari sebagian yang lain”. Tidak mungkin terjadi kontradiksi kandungan ayat yang menekankan kesetaraan kemanusiaan ini dengan ide dalam QS. al-Nisâ: 1, jika persoalan keterciptaan ini dijadikan alasan ketidaksetaraan. Ketiga, jika persoalan keterciptaan atau persoalan fisik-psikis dijadikan alasan ketidaksetaraan, hal ini tidak tepat dan absurd, karena Al-Qur'an tidak menekankan kesetaraan antara keduanya dalam segala hal (fisik-psikis) yang secara kodrati dan fungsinya memang berbeda, seperti halnya jarum dan kain, melainkan menekankan kesetaraan dari sisi kemanusiaan.¹³

2. Peran Perempuan di Ranah Publik

Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah memaparkan bahwa memang terdapat dua mainstream pandangan yang dimunculkan oleh ulama tafsir dalam permasalahan ini. Pandangan pertama, sebagaimana dinyatakan oleh beberapa mufassir klasik diantaranya seperti: al-Qurthubi, Ibnu al-Arabi, dan Ibnu Katsir dalam tafsir mereka. Pandangan ini memahami bahwa, meskipun ayat tersebut berkaitan dengan istri-istri nabi,¹⁴ namun perintah untuk berdiam di rumah serta larangan “tabarruj” tidak hanya ditujukan kepada para istri nabi, melainkan juga kepada seluruh kaum wanita mukminah. Dengan demikian para wanita mukminah dilarang keluar rumah, apalagi beraktivitas di luar rumah, kecuali karena darurat.

¹³ Wardani, Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam al-Qur'an: Analisis terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Jurnal Mu'adalah, Vol. II No. 2, Juli–Desember 2014, 137-138.

¹⁴ Redaksi lengkap dari QS. Al-Ahzab: 33 yakni:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ٣٣

(33) Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Adapun mainstream pandangan kedua diwakili oleh kalangan mufassis dan pemikir era modern diantaranya adalah Muhammad Quthub dan Sa'id Hawwa. Pandangan ini memahami bahwa perintah untuk berdiam diri dan larangan keluar rumah, menjadi sesuatu yang bersifat kewajiban bagi para istri nabi, namun bagi para wanita mukminah hanya bersifat kesempurnaan dan anjuran saja. Meskipun hukumnya tidaklah wajib, hal tersebut sangat baik dan menjadikan wanita-wanita yang mengindahkannya menjadi lebih sempurna. Menurut Muhammad Quthub, kaum wanita diperbolehkan untuk bekerja di luar rumah. Hal ini karena di masa nabi pun juga dapat dijumpai kaum wanita mukminah yang bekerja di luar rumah, sedangkan nabi tidaklah melarang mereka. Namun menurutnya diperbolehkannya kaum wanita bekerja di luar rumah adalah karena kebutuhan darurat atau sangat perlu. Diantara cakupan darurat dalam hal ini misalnya adalah wanita yang bekerja karena memang tidak ada yang membiayai kebutuhan mereka; atau wanita yang bekerja melakukan kebutuhan yang memang dibutuhkan oleh masyarakat.

Quraish Shihab tidak mengungkapkan secara eksplisit bagaimana pandangannya mengenai persoalan ini. Ia hanya menukil perbedaan pandangan-pandangan ulama sebagaimana baru saja telah diuraikan. Namun dalam bukunya yang berjudul “Perempuan” ataupun “Membumikan Al-Qur’an”, ia mengutarakan pandangan yang cukup gamblang berkaitan dengan masalah ini. Menurut Quraish Shihab, tidak ada dalil yang memadamai yang membatasi ataupun melarang kaum perempuan untuk bekerja dan berkiprah di luar rumah. Quraish Shihab mengemukakan bahwa justru terdapat beberapa ayat dalam Al-Qur’an yang secara implisit memberikan legitimasi kepada kaum perempuan untuk berkiprah di luar rumah, misalnya QS. At-Taubah: 71-72 yang menyatakan:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٧١ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكَنٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ
٧٢

(71) Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma’ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.
(72) Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan

mendapat) surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. Dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar.

Ayat 71 memosisikan kaum perempuan sebagai pihak yang aktif melakukan tindakan-tindakan positif termasuk dalam ranah publik dan menempatkannya memiliki status yang sejajar dengan laki-laki. Adapun ayat 72 menjadi landasan argumen bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan hak untuk mendapatkan reward yang sama atas tindakan dan amal perbuatan baik yang dilakukan.¹⁵

Lebih lanjut, Quraish Shihab menunjukkan bahwa setidaknya ada 2 figur perempuan dalam Al-Qur'an yang dikisahkan aktif menjalankan peran-peran di sektor publik. Figur pertama adalah dua anak perempuan Nabi Syu'aib sebagaimana dikisahkan dalam QS. Al-Qashash: 23. Keduanya dikisahkan menjadi tulang punggung keluarga mengingat ayahnya sudah tua, dengan bekerja menggembalakan ternak. Figur kedua adalah Ratu Balqis sebagaimana dikisahkan dalam QS. An-Naml: 29-44. Ia dikisahkan berperan sebagai ratu yang menjalankan roda pemerintahan Negeri Saba, yang kala itu terkenal sebagai patron negeri yang subur dan makmur. Dalam uraian tersebut, pada satu sisi Al-Qur'an memang mengkritik perilaku Ratu Balqis. Namun kritik yang ditujukan kepada Ratu Balqis (beserta seluruh penduduk Negeri Saba') adalah karena mereka melakukan tindak kesyirikan dengan menyembah matahari. Namun pada sisi lain, secara implisit Al-Qur'an memuji Ratu Balqis dengan penggambaran bahwa ia merupakan pemimpin yang cerdas, bijaksana, dan mau bermusyawarah.

Demikian pula pada masa kehidupan Nabi Muhammad, tidak sedikit perempuan yang aktif, kritis, dan terlibat dalam berbagai aktivitas di ranah publik. QS. Al-Mumtahanah: 12 misalnya menginformasikan bahwa kaum perempuan kala itu juga menyatakan baiat, dan nabi

¹⁵ Beberapa ayat lain yang menyatakan ide kesetaraan hak dan peran perempuan terhadap laki-laki misalnya terdapat dalam penggalan QS. Al-Baqarah: 228 dan QS. An-Nisâ': 32.

QS. An-Nisâ': 32

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ

Bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan

QS. Al-Baqarah: 228

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'rif.

menerima baiat mereka. Dalam konteks kala itu, baiat merupakan salah satu tindakan strategis dalam dimensi politik.

Terlebih jika melihat potret kehidupan keluarganya, Quraish Shihab nampaknya tidak keberatan bahwa anak-anak perempuannya menjalankan peran-peran dan aktivitas di ranah publik. Putri sulung Quraish Shihab, Najeela Shihab merupakan seorang praktisi pendidikan dan psikologi anak. Ia sukses mendirikan lembaga pendidikan bernama Sekolah Cikal. Sekolah tersebut menawarkan standar mutu internasional, dan telah didirikan menyebar dalam skala nasional. Putri keduanya, Najwa Shihab merupakan seorang presenter dan pembawa acara kondang yang sering tampil di media televisi maupun internet. Adapun putri bungsunya, Nahla Shihab berprofesi sebagai seorang dokter spesialis kulit dan kecantikan.

3. Kepemimpinan Perempuan di Ranah Publik

Quraish Shihab berpendapat bahwa dalam konteks kehidupan rumah tangga, kaum laki-laki/suamilah yang bertindak sebagai pemimpin.¹⁶ Penentuan laki-laki sebagai pemimpin istri dalam kehidupan rumah tangga adalah karena 2 alasan sebagaimana yang diungkapkan dalam penggalan QS. Al-Nisâ' ayat 34. Alasan pertama (بما فضل الله بعضهم على بعض), yakni karena Allah melebihkan sebagian diantara mereka atas sebagian yang lain. Laki-laki/suami maupun perempuan/istri, masing-masing dari keduanya memiliki kelebihan dan keistimewaan dalam hal-hal tertentu. Namun dalam masalah kepemimpinan, khususnya dalam konteks kepemimpinan rumah tangga, laki-laki/suami cenderung memiliki kelebihan dan kemampuan daripada perempuan/istri.¹⁷ Alasan kedua (وبما أنفقوا من أموالهم), yakni karena mereka (suami) memberikan sebagian harta mereka (sebagai nafkah bagi keluarga). Dalam kehidupan rumah tangga, sebagaimana dimaklumi suami berkewajiban memberikan nafkah dan memenuhi kebutuhan bagi keluarga. Hal inilah yang menjadi salah satu alasan mengapa laki-laki/suami memiliki hak sebagai pemimpin atas istri dan keluarganya.¹⁸

Quraish Shihab cenderung memilih pemaknaan kata (الرجال) pada potongan QS. Al-Nisâ' ayat 34, sebagai “laki-laki secara umum”, bukan dalam makna “para suami”. Dengan pemaknaan semacam ini, artinya Quraish Shihab cenderung berpandangan bahwa kaum laki-laki adalah

¹⁶ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 512.

¹⁷ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 512.

¹⁸ Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 515.

pemimpin bagi kaum perempuan, baik dalam konteks kehidupan rumah tangga ataupun di berbagai konteks kehidupan di luar rumah tangga. Untuk memperkuat pandangannya ini, Quraish Shihab menukil banyak komentar dari berbagai ahli yang intinya ingin menunjukkan bahwa kaum laki-laki pada dasarnya cenderung memiliki kelebihan dan kemampuan dibandingkan dengan kaum perempuan dalam hal peran kepemimpinan.¹⁹

Meskipun demikian, Quraish Shihab pada prinsipnya tidaklah keberatan apabila kaum perempuan mengemban peran kepemimpinan di ranah publik, seperti halnya yang ditunjukkan melalui kisah Ratu Balqis dalam Al-Qur'an. Ia hanya tidak setuju ketika dalil tentang "kisah Balqis" dalam rangkaian ayat-ayat tersebut dijadikan sebagai landasan sebuah hukum dalam menentukan boleh atau tidaknya perempuan menjadi pemimpin dalam ranah publik. Quraish Shihab memandang kisah tentang Ratu Balqis merupakan salah satu kisah yang tergambar dalam al-Quran yang terjadi di masa lalu. Keberadaan kisah tersebut adalah agar bisa dipetik hikmah dan ibrah-nya, namun tidak dalam rangka dijadikan dalil hukum (Istinbath al-Ahkam) akan kebolehan perempuan menjadi pemimpin.²⁰

Berkaca dari kisah Ratu Balqis, Quraish Shihab mensyaratkan bahwa perempuan yang menjadi pemimpin, perlu pula memiliki kapasitas dan sikap kenegarawanan sebagaimana yang dimiliki oleh Ratu Balqis sehingga mampu memimpin dengan baik. Kapasitas dan sikap kenegarawanan tersebut antara lain: (a) Bijaksana dan Demokratis;²¹ (b) Mengutamakan Kesejahteraan dan Ketentraman Rakyat;²² dan (c) Menyukai Perdamaian dan lebih memilih jalur diplomatis.²³

¹⁹ Lihat Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 512-515.

²⁰ Moch. Tohet dan Lathifatul Maulidia, Kepemimpinan Perempuan Perspektif Mufassir Nusantara, Jurnal Islam Nusantara, Vol. 02 No. 02, 2018, hal. 221-223.

²¹ Sikap tersebut tergambar dalam ayat 32, yang artinya:

“Berkata dia (Balqis): Hai para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini), aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis (ku)”.

²² Sikap tersebut tergambar dalam perkataannya pada ayat 34, yang artinya:

”Dia berkata: ”Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; demikian pulalah yang akan mereka perbuat”.

²³ Sikap tersebut tergambar dalam ayat 35:

Adapun mengenai hadist sebagaimana diungkapkan di atas, Quraish Shihab menilai bahwa hadist tersebut tidak bisa dijadikan sebagai dalil yang menghalangi kiprah kaum perempuan di sektor publik. Menurutnya, hadist tersebut tidaklah menjadi ketentuan yang bersifat umum, melainkan berkenaan dengan konteks yang bersifat kasuistik. Hadist tersebut terucap sebagai respon kasuistik nabi terhadap putri penguasa Persia yang naik tahta menggantikan ayahnya yang tewas. Dengan demikian tidak berarti bahwa setiap tanggung jawab publik yang diserahkan kepada perempuan akan berakhir dengan kegagalan. Realitas kehidupan masa kini bahkan menunjukkan betapa banyak pemimpin, birokrat, dan figur perempuan yang diakui berhasil dengan gemilang pada sektor tanggung jawab yang dijalankannya.

4. Batas Aurat Perempuan dan Kewajiban Berjilbab

Quraish Shihab berpendapat bahwa perbedaan penafsiran di kalangan ulama sejak era klasik terkait pemaknaan hijab dan batasan aurat, menunjukkan bahwa ketetapan hukum tentang masalah ini bersifat zhanniy bukan qath'i. Hal ini diperkuat dengan tiadanya ayat Alquran, baik yang tertera dalam Surat An-Nur ayat 31 maupun Surat Al-Ahzâb ayat 59, yang memberikan tuntunan secara jelas, tegas, dan rinci tentang batas aurat perempuan. Seandainya di dalam Al-Quran ada ketentuan yang tegas dan rinci tentang hal itu, tentu tidak akan terjadi perbedaan atau khilafiyah diantara para ulama, baik masa kini maupun ulama terdahulu dalam menginterpretasi ayat tersebut. Begitu juga dengan hadits Nabi mengenai tuntunan hijab dan batasan aurat, meskipun banyak hadist memberikan keterangan yang lebih jelas dan rinci mengenai permasalahan ini, tetapi masih juga ditemukan perbedaan dalam hal penilaian kualitas hadits-hadist tersebut.²⁴

Selain dalam Tafsir Al-Mishbah, Quraish Shihab menguraikan pandangannya secara panjang lebar mengenai hal ini dalam bukunya yang berjudul "Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer". Buku yang pernah dibedah di Wisma Nusantara Mesir pada tanggal 28 Maret 2006 dan di Pusat Studi Alquran Ciputat pada

"Dan sesungguhnya aku akan mengirimkan utusan kepada mereka dengan membawa (hadiah), dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu".

²⁴ Nandra Sagitarius & Tjeptjep Suhandi, Kritis Cendekiawan Muslim Terhadap Penafsiran Quraish Shihab Tentang Jilbab dalam Mizan; Jurnal Ilmu Syariah, FAI Universitas Ibn Khaldun (UIKA) BOGOR Vol. 1 No. 1 (2013), 59-60.

tanggal 21 September 2006 tersebut menuai kritikan dari banyak pihak. Beberapa cendekiawan muslim yang sempat melontarkan kritiknya kepada Quraish Shihab terkait hal ini antara lain: Mukhlis Hanafi, Eli al Maliki, Adian Husaini dan Aep Syaipullah. Meskipun mendapat banyak kritikan, namun Quraish Shihab masih tetap mempertahankan pendapatnya yaitu bahwa jilbab adalah masalah khilafiyah.²⁵

Sebenarnya jika diperhatikan, perbedaan pendapat yang ditunjukkan oleh ulama klasik terkait aurat perempuan hanya terletak pada bagian muka, telapak tangan/sebagian tangan, telapak kaki. Mereka sepakat terkait tidak bolehnya memperlihatkan bagian seperti rambut kepala, telinga, leher, dada, perut maupun paha. Namun Quraish Shihab memiliki pandangan yang lebih toreran dan progresif dalam hal ini yang melampaui pandangan-pandangan yang biasa diperdebatkan oleh para ulama pada umumnya. Ia berpandangan bahwa seorang perempuan masih dianggap memenuhi perintah agama untuk menutup aurat ketika mengenakan busana yang masih dianggap sopan dan pantas oleh adat dan kebiasaan yang berlaku.

Diskursus terkait aurat perempuan dalam Al-Qur'an, salah satunya bersumber dari redaksi (الا ما ظهر منها) yang terdapat pada QS. An-Nur: 31. Redaksi tersebut dalam terjemah Al-Qur'an, (termasuk terjemahan versi Departemen Agama) seringkali diterjemahkan dengan "kecuali apa yang biasa tampak darinya". Quraish Shihab mempertanyakan apakah "kebiasaan" yang dimaksud berkaitan dengan kebiasaan wanita pada masa turunnya ayat ini, atau kebiasaan wanita di setiap masyarakat Muslim dalam masa yang berbeda-beda. Umumnya ulama berpendapat bahwa "kebiasaan" yang dimaksud mengacu kepada kebiasaan wanita pada masa turunnya ayat ini. Namun Quraish Shihab nampaknya berpandangan bahwa kebiasaan tersebut boleh jadi juga mengacu kepada kebiasaan wanita di setiap masyarakat Muslim dalam masa yang berbeda-beda. Dalam hal ini Quraish Shihab berargumen pada pandangan Ibnu Athiyah.

Dalam memahami redaksi "kecuali apa yang biasa tampak darinya", Ibnu Athiyah sebagaimana dikutip oleh Al-Qurthubi menyatakan: "Berdasarkan redaksi ayat, wanita diperintahkan untuk tidak menampakkan dan berusaha menutup segala sesuatu yang berupa hiasan. Pengecualian, berdasarkan keharusan gerak menyangkut (hal-hal) yang mesti, atau untuk perbaikan sesuatu dan semacamnya". Dengan demikian, jika pandangan Ibnu Athiyah ini

²⁵ Nandra Sagitarius & Tjeptjep Suhandi, Kritis Cendekiawan Muslim Terhadap Penafsiran Quraish Shihab Tentang Jilbab dalam Mizan; Jurnal Ilmu Syariah, FAI Universitas Ibn Khaldun (UIKA) BOGOR Vol. 1 No. 1 (2013), 59-60.

diterima, maka tentunya sesuatu yang dikecualikan itu (yakni batasan aurat perempuan) dapat berkembang sesuai dengan kebutuhan mendesak yang dialami seseorang. Namun terkait dengan pandangan Ibnu Athiyah ini Al-Qurthubi berkomentar: “Pendapat (Ibnu Athiyah) ini baik. Hanya saja karena wajah dan kedua telapak tangan seringkali (biasa) tampak baik sehari-hari maupun dalam ibadah seperti ketika shalat dan haji, maka sebaiknya redaksi pengecualian “kecuali yang tampak darinya” dipahami sebagai kecuali wajah dan kedua telapak tangan yang biasa tampak itu”. Komentar Al-Qurthubi tersebut selaras dengan pandangan umumnya ulama dan seolah ingin menutup kemungkinan pengembangan konteks acuan kebiasaan sebagaimana yang dipahami oleh Ibnu Athiyah.

Untuk menguatkan pandangannya, Quraish Shihab juga mengutip pendapat Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur, seorang mufassir asal Tunisia. Ibnu Asyur dalam bukunya Maqashid Asy-Syariah, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab menyatakan bahwa: “Kami percaya bahwa adat kebiasaan satu kaum tidak boleh dalam kedudukannya sebagai adat untuk dipaksakan terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan pula terhadap kaum itu.” Ulama ini kemudian memberikan contoh dari Alquran dan sunnah Nabi. Contoh yang diangkatnya dari Alquran adalah surat al-Ahzâb ayat 59 yang memerintahkan kaum Mukminah agar mengulurkan jilbabnya. Terkait dengan ayat tersebut, Ibnu Asyur berkomentar: “Ini adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang Arab, sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, tidak memperoleh bagian, tidak berlaku bagi mereka ketentuan ini.” Ketika menafsirkan surat al-Ahzâb yang berbicara tentang jilbab ulama ini menulis bahwa: “Cara memakai jilbab berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan wanita dan adat mereka. Tetapi tujuan perintah ini adalah seperti bunyi ayat itu yakni “Agar mereka dapat dikenal (sebagai wanita muslim yang baik) sehingga mereka tidak diganggu.”

Ibnu Asyur mengungkapkan bahwa tidak semua ayat yang menggunakan perintah dalam Al-Qur’an dimaknai mengandung tuntutan kewajiban. Menurutnya, bisa jadi redaksi perintah tersebut hanya merupakan bentuk anjuran dan keutamaan. Dalam hal ini Ibnu Asyur mencontohkan ketentuan pencatatan hutang-piutang dalam QS. Al-Baqarah ayat 282 yang menggunakan redaksi perintah. Ketentuan tersebut oleh umumnya ulama tidaklah dimaknai sebagai kewajiban, melainkan hanya sebagai anjuran saja. Demikian pula dengan hadist, Ibnu Asyur menyatakan bahwa ada sekian banyak hadist yang menggunakan redaksi perintah namun

bermakna sebagai keutamaan untuk dilakukan. Ia mencontohkan antara lain hadist tentang perintah tasymit al-‘athis (mendoakan yang bersin bila mengucapkan al Hamdulillah), atau perintah mengunjungi orang sakit dan mengantar jenazah, yang kesemuanya hanya merupakan anjuran yang sebaiknya dilakukan bukan seharusnya. Demikian pula ada banyak hadist yang menggunakan redaksi larangan namun hanya dimaknai sebagai anjuran untuk ditinggalkan. Beberapa hadist yang ia contohkan antara lain terkait dengan larangan memakai emas dan sutra buat lelaki.

Quraish Shihab juga menunjukkan bahwa pada masa lalu, komunitas Muslimat maupun Aisyiyah yang merupakan organisasi yang mewadahi ibu-ibu di bawah naungan dua organisasi besar Islam di tanah air, yakni Nahdhatul Ulama (NU), maupun Muhammadiyah, banyak diantaranya yang dalam mengenakan jilbabnya tidak sampai menutup dengan bagian kepala dengan sempurna, sehingga bagian rambut dan telinga/anting masih kelihatan. Quraish Shihab juga menyatakan bahwa istri Buya HAMKA, yang merupakan seorang mufassir kondang di tanah air pada masa lalu, juga tidak mengenakan hijab. Menurut Quraish Shihab hal tersebut menunjukkan bahwa ulama memang sejak dulu telah berbeda pendapat dalam memaknai bentuk/model hijab dan dalam menentukan batasan aurat perempuan, termasuk diantaranya bagian kepala.²⁶

Pandangan Quraish Shihab tersebut, menurut hemat penulis tidak berarti membuat ia cenderung bersikap permisif dan terlalu luwes terkait hal ini. Quraish Shihab memang tidak pernah merinci secara tegas, bagian tubuh perempuan yang mana saja yang ia anggap masih ditolerir oleh agama sehingga boleh tampak. Namun nampaknya, secara implisit ia ingin menyatakan bahwa bagian tubuh tersebut antara lain meliputi: bagian kepala (termasuk diantaranya rambut, telinga/anting, dan leher), bagian tangan, dan bagian kaki. Hal ini karena menurut penulis, dalam realitas kehidupan masyarakat saat ini, memang bagian-bagian tubuh itulah yang norma konvensional nampaknya masih dinilai wajar dan pantas untuk ditampakan.

Dalam kehidupan keluarga Quraish Shihab dapat terlihat bagaimana cara istri dan putri-putrinya dalam mengenakan busana. Istri Quraish Shihab (Fatimah Assegaf) dan anak sulungnya (Najeela Shihab) biasa mengenakan jilbab yang dililitkan di leher. Sehingga dengan demikian bagian kepala, rambut, telinga, dan leher dapat tertutup dengan sempurna, meskipun tidak

²⁶ Tayangan Lebaran Bersama Keluarga Shihab Metro TV, 20 September 2009.

sampai terjulur ke bagian dada. Demikian pula putri bungsu Quraish Shihab yang berprofesi sebagai seorang dokter (Nahla Shihab), awalnya tidak mengenakan jilbab, dan berpenampilan trendi layaknya pemudi masa kini. Namun akhir-akhir ini tampak ia sudah biasa mengenakan jilbab. Meskipun pada kesempatan tertentu model jilbab yang dipakai masih sedikit menampakkan bagian rambut kepala. Hal ini sebagaimana sempat dinyatakan oleh Quraish Shihab dalam sebuah tayangan diskusi santai di Metro TV beberapa tahun lalu, bahwa anak bungsunya tersebut tidak berjilbab, namun berkeinginan dan sedang berproses untuk mengenakan jilbab. Adapun 2 orang putri Quraish Shihab lainnya (Najwa dan Nasywa Shihab) tidak mengenakan jilbab dalam kesehariannya, sehingga bagian kepala, telinga, rambut, maupun leher terlihat.

Dalam foto-foto yang tersedia di media (internet), tayangan, atau cuplikan yang sempat memuat keluarga Quraish Shihab, nampak bahwa sebagian tangan dan sebagian kaki adalah bagian yang lumrah terlihat. Bahkan Najwa Shihab, yang sering tampil di media televisi sebagai presenter dan pembawa acara, pada banyak kesempatan memakai busana yang menampakkan bagian bawah leher, bagian tangan hingga lengan, dan bagian kaki hingga siku. Realitas berbusana dalam kehidupan keseharian keluarga Quraish Shihab tersebut menunjukkan bahwa bagian tubuh perempuan yang masih ditoreh untuk ditampakkan menurut Quraish Shihab antara lain adalah bagian kepala (meliputi rambut dan telinga), area leher, kedua tangan hingga lengan, dan bagian kaki hingga siku.

Namun terlepas dari pandangan Quraish Shihab yang toleran terkait batas aurat perempuan, ia sangat mengapresiasi kaum perempuan yang menutup auratnya dengan sempurna. Quraish Shihab berpendapat bahwa menutup seluruh badan kecuali wajah dan telapak tangan, sebagaimana yang ditunjukkan oleh bunyi teks ayat itu, merupakan bentuk ketaatan perempuan dalam memenuhi batas berpakaian, yang boleh jadi sudah berlebih. Namun Quraish Shihab juga mengingatkan bahwa tidaklah tepat menyatakan terhadap wanita yang tidak memakai kerudung atau yang menampakkan sebagian tangannya, bahwa mereka “secara pasti telah melanggar petunjuk agama.” Hal tersebut karena Al-Quran sendiri tidak menyebut batas aurat tersebut secara terperinci. Demikian pula para ulama pun sejak awal telah berbeda pendapat ketika membahasnya.

D. Kesimpulan

Quraish Shihab merupakan sosok cendekiawan dan mufassir Indonesia yang unik. Ia merupakan sosok yang berdarah alawiyyin yang lahir dan dididik dalam lingkungan keluarga yang kental dengan kultur keagamaan tradisional, serta menimba ilmu sekian lama dalam institusi pendidikan Islam tertua, yakni al-Azhar. Namun meskipun demikian, Quraish Shihab termasuk tokoh mufassir yang memiliki pandangan-pandangan yang bercorak progresif dan moderat dalam banyak persoalan terkait status dan peran perempuan dalam Al-Qur'an. Penafsiran Quraish Shihab yang cenderung berkarakter progresif terkait dengan perempuan, antara lain pada tema tentang: asal-usul penciptaan perempuan; peran perempuan di ranah publik; kepemimpinan perempuan di ranah publik; batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab.

Quraish Shihab berpendapat bahwa asal-usul perempuan (Hawa), tidaklah tercipta dari tulang rusuk Adam, sebagaimana dinyatakan oleh umumnya ulama tafsir. Menurutnya Hawa tercipta dan berasal dari jenis dan proses yang sama dengan Adam. Quraish Shihab berargumen bahwa tidak ada dalil yang eksplisit yang menyatakan keterciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk. Adapun berkaitan hadis nabi tentang hal tersebut, menurutnya lebih sebagai pernyataan metaforis semata.

Quraish Shihab juga berpendapat bahwa perempuan tidaklah dilarang untuk beraktivitas di luar rumah sebagaimana kaum laki-laki. Pandangan ini berbeda dengan beberapa mufassir dan fuqaha yang melarang keterlibatan kaum perempuan di ruang publik, antara lain karena alasan khawatir akan timbulnya fitnah. Quraish Shihab berargumen bahwa beberapa ayat dalam Al-Qur'an justru menyediakan justifikasi akan kebolehan perempuan untuk berkiprah di ruang publik sebagaimana kaum laki-laki.

Quraish Shihab juga berpendapat bahwa kaum perempuan boleh untuk menjadi pemimpin di ruang publik. Hal ini menyelisihi pandangan umumnya mufassir dan fuqaha yang melarang kepemimpinan perempuan, salah satunya diperkuat oleh sabda nabi. Adapun Quraish Shihab berargumen bahwa kisah Ratu Balqis dalam Al-Qur'an justru menjadi ibrah bahwa perempuan pun bisa mengemban kepemimpinan suatu Negara dengan baik dan adil.

Quraish Shihab juga berpendapat bahwa perempuan muslimah yang tidak mengenakan jilbab masih dianggap sebagai perempuan baik-baik dan menunaikan perintah agama asalkan penampilannya masih dianggap memenuhi norma-norma kesopanan dan kepatutan. Hal ini tentu berseberangan dengan pendapat umumnya mufassir dan fuqaha mengenai batas aurat perempuan dan kewajiban berjilbab bagi mereka. Quraish Shihab berargumen bahwa Ayat Al-Qur'an tidaklah memberikan ungkapan yang tegas terkait batasan aurat perempuan. Selain itu menurutnya sejak awal perkara batas aurat dan konsep jilbab telah menjadi masalah yang diperselisihkan oleh kalangan ulama.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Munirul, Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Afrizal, Metode Penelitian Kualitatif Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif Dalam Berbagai Disiplin Ilmu, Jakarta: Rajawali Press, 2015.
- Al-Buthi, Sa'id Ramadhan, Perempuan Antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam, terj. Darsim Ermaya Imam Fajaruddin, Solo: Era Intermedia, 2002.
- Ali, Syed Amer, The Spirit of Islam, terj. Margono dan Kamilah, Yogyakarta: Navila, 2008.
- Al-Qardhawi, Yusuf, Perempuan dalam Pandangan Islam Mengungkap Persoalan Kaum Perempuan Zaman Modern dari Sudut Pandang Syari'ah, terj. Dadang Sobar Ali, Bandung: Pustaka Setia, 1996.
- Asni, Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga, Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012.
- Baidan, Nashruddin, Tafsir bi al-Ra'yi Upaya Penggalian Konsep Wanita dalam Al-Qur'an, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Baidan, Nashruddin, Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia, Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Engineer, Ali Asghar, Pembebasan Perempuan, terj. Agus Nuryatno, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Fatawi, Faisol, Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Federspiel, Howard, Kajian Al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab, terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.
- Fudhaili, Ahmad, Perempuan di Lembaran Suci Kritik Atas Hadist-Hadist Shahih, Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012.
- Gusmian, Islah, Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi, Yogyakarta: LKis, 2013.
- Goldziher, Ignaz, Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern, terj. M. Alaika Salamullah, dkk, Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Hamidah, Tutik, Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Ilyas, Yunahar, Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Kasiram, Metodologi Penelitian Refleksi Pengembangan Pemahaman dan Penguasaan Metodologi Penelitian, Malang: UIN-Maliki Press, 2010

- Muhsin, Amina Wadud, Qur'an Menurut Perempuan, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2006.
- Mulia, Siti Musdah, Muslimah Reformis Perempuan Pembaharu Keagamaan, Bandung: Mizan, 2005.
- Munti, Ratna Batara dan Hindun Anisah, Posisi Perempuan Dalam Hukum Islam di Indonesia, Jakarta: LBH-APIK, 2005.
- Musbikin, Imam, Istanthiq Al-Qur'an Pengenalan Studi Al-Qur'an Pendekatan Interdisipliner, Madiun: Jaya Star Nine, 2016.
- Mustaqim, Abdul, Paradigma Tafsir Feminis Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Mustaqim, Abdul, Epistemologi Tafsir Kontemporer, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nata, Abuddin, Peta Keragaman Pemikiran Islam Indonesia, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001.
- Rofiq, Ainur, Hak Gugat Cerai Istri Permasalahan Gender, Hak Gugat Cerai Istri, Poligami, dan Kepemimpinan Wanita, Perbincangan di Kalangan Ulama' al-Azhar, Surabaya: H.I. Press, 2004
- Said, Hasani Ahmad, Diskursus Munasabah Al-Qur'an Tinjauan Kritis Terhadap Konsep dan Penerapan Munasabah dalam Tafsir al-Mishbah, Jakarta: Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013
- Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Jember, Pedoman Penulisan Karya Ilmiah, Jember: STAIN Press Jember, 2014.
- Subhan, Zaitunah, Al-Qur'an dan Perempuan, Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Jakarta: Prenadamedia Group, 2015.
- Syahrur, Muhammad, Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2012.
- Syahrur, Muhammad, Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk, Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

IAIN JEMBER