

## REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG HAK POLITIK PEREMPUAN

Eni Zulaiha<sup>1</sup>, Rodhiyat Fajar Salim<sup>2</sup>, Ayi Zaenal Mutaqin<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, <sup>2</sup>Universitas Langlangbuana,

<sup>3</sup>Kementerian Agama Kota Bandung

<sup>1</sup>Jl. A.H. Nasution No.105, Cibiru, Bandung, Jawa Barat, Indonesia 40614  
enizulaiha@uinsgd.ac.id<sup>1</sup>, rfajarsalim72@gmail.com<sup>2</sup>, ayizamut@gmail.com<sup>3</sup>

---

### ABSTRAK

Tujuan dari penelitian ini menemukan penafsiran baru terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang hak politik perempuan dengan menggunakan analisa teologi feminis. Metode yang digunakan deskriptif analitis, teknik pencarian data studi kepustakaan, teknik analisa datanya content analysis, dan sumber data primernya penafsiran dari ulama klasik dan kontemporer tentang ayat-ayat hak politik perempuan, sumber data sekundernya buku dan jurnal tentang teologi feminis dan hak politik perempuan di Indonesia. Penelitian ini menemukan bahwa (1) penggunaa analisa teologi feminis terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang hak poitik perempuan dapat menghasilkan legitimasi relegius bahwa perempuan bisa menjadi pemimpin baik di wilayah domestik maupun publik (2) Teologi feminis sebagai *wordview* dalam menafsirkan al-Qur'an, pada prakteknya meniscayakan analisa *gender* sebagai pendekatan dalam menafsir ayat-ayat tentang hak politik perempuan. (3) Penggunaan analisa *gender* dalam penafsiran ayat-ayat tentang hak politik perempuan menghasilkan penafsiran yang berbeda secara vis a vis dengan penafsiran yang patriarkal. (4) tafsir al-Qur'an dengan perspektf teologi feminis memberikan alternatif solusi pada persoalan kemanusiaan secara universal. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa penggunaan perspektif teologi feminis dalam penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan hak politik perempuan dapat menghasilkan penafsiran yang adil *gender*, sehingga dapat terpenuhinya hak politik perempuan, juga dapat mendukung tercapainya tujuan pemberdayaan perempuan (*women empowering*).

**Kata Kunci:** Teologi, Tafsir, Feminis, Hak Politik, Perempuan

### THE RECONSTRUCTION OF QUR'ANIC VERSES INTERPRETATION ON WOMEN'S POLITICAL RIGHTS

#### ABSTRACT

*The purpose of this study found a new interpretation of qur'anic verses on women's political rights using feminist theological analysis. The methods used are descriptive analytical, data search techniques of literature studies, data analysis techniques content analysis, and primary data sources interpretation of classical and contemporary scholars about the verses of women's political rights, secondary data sources books and journals on feminist theology and women's political rights in Indonesia. This study found that (1) the use of feminist theological analysis of verses of the Qur'an on women's political rights can result in the legitimacy of relegius that women can be leaders in both domestic and public areas (2) Feminist theology as a wordview in interpreting the Qur'an, in practice distrusting gender analysis as an approach in interpreting verses on women's political rights. (3) The use of gender analysis in the interpretation of verses on women's political rights results in a*

*different interpretation vis a vis with patriarchal interpretation. (4) the interpretation of the Qur'an with the perspective of feminist theology provides an alternative solution to the universal problem of humanity. The results of this study show that the use of feminist theological perspectives in the interpretation of verses related to women's political rights can result in a fair interpretation of gender, so that the fulfillment of women's political rights, can also support the achievement of the goal of women empowering.*

**Keywords:** *Theology, Interpretation, Feminists, Political Rights, Women*

## PENDAHULUAN

Tidak pernah ada kesepakatan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hak politik perempuan dalam Islam. Ulama klasik yang menggunakan penafsiran yang literalistik-atomik dan terbiasa menggunakan logika struktural seringkali menghasilkan penafsiran yang diskriminatif terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan hak politik perempuan, ataupun terhadap isu-isu perempuan secara umum. Sedangkan ulama modern-kontemporer, yang menggunakan logika fungsional dengan pendekatan hermeneutis dan menggunakan analisa teologi feminis, menghasilkan penafsiran yang ramah pada perempuan dan adil gender. (Yunhar, 1997 p. 58)

Penafsiran al-Qur'an dengan analisa gender memang termasuk salah satu genre dari sekian genre yang ada dalam penafsiran al-Qur'an di abad moderen-kontemporer. Penafsiran jenis ini lahir semata untuk memberikan solusi alternatif terhadap persoalan kemanusiaan yang semakin *complicated* (Zulaiha, et al., 2020 pp. 25-48). Lahirnya berbagai persoalan kemanusiaan yang berkaitan dengan perempuan, membuat tuntutan manusia akan selalu berubah pada agama. Tuntutan masyarakat tradisional pasti jauh berbeda dengan masyarakat modern saat ini, begitu seterusnya. Tuntutan masyarakat tersebut sebenarnya berkelindan dengan perubahan sosial yang mempengaruhi cara pandang (paradigma) seseorang dalam melihat realitas sosial.

Secara sosiologis, perubahan sosial juga dapat menyebabkan terjadinya ketegangan-ketegangan dalam struktur sosial, dan memunculkan kesenjangan budaya (*cultural lag*). *Cultural lag* membuat sebuah penafsiran atau asumsi tertentu menjadi "terasing". Ini semua disebabkan oleh penafsiran ataupun asumsi itu tidak lagi mampu menyediakan jawaban-jawaban akibat perubahan sosial itu sendiri. Oleh karena itu, perubahan sosial akan mempengaruhi cara pandang (paradigma) seseorang dalam melihat realitas sosial.

Sebagaimana ditulis Johnson, (Siregar(ed.), 1985 p. 2) bahwa ujung dari perubahan sosial mengakibatkan pada mempertanyakan kembali penafsiran lama yang berasal dari asumsi-asumsi lama dan berusaha melahirkan tafsir dari asumsi-asumsi dan paradigma baru, untuk menjawab tuntutan dan tantangan baru yang lahir, seiring dengan perubahan sosial yang dialaminya.

Pembahasan tentang rekonstruksi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hak politik perempuan dengan menggunakan analisa teologi feminis, memang bukan hal yang baru. Setidaknya ada empat kecenderungan penelitian yang telah dilakukan oleh para sarjana sebelumnya, yakni 1) kajian tentang hak politik perempuan dalam Islam 2) penelitian tentang teologi feminisme baik sebagai doktrin ataupun sebagai analisa.

Kajian tentang hak politik perempuan dalam Islam misalnya yang telah dilakukan oleh Yuni Harlina yang

menyimpulkan bahwa kelompok ulama yang menolak hak politik perempuan adalah kelompok ulama yang memahami ayat al-Qur'an secara tekstual, sedang yang mengakuinya menggunakan pendekatan kontekstual saat memahami ayat-ayat tersebut (Yuni Harlina, 2015). Wahyu Budijanto yang menegaskan bahwa penyelenggaraan pemilihan kepala daerah secara langsung dapat berdampak positif pada pemenuhan hak politik perempuan (Budijanto, 2016) Hendi Permana yang menyebutkan bahwa dibutuhkan *political will* dari pihak-pihak terkait agar perempuan Indonesia dapat memiliki hak politiknya. (Permana, 2017)

Studi tentang teologi feminisme baik sebagai doktrin ataupun sebagai analisa, telah dilakukan oleh Masthuriyah Sa'dan yang menyebutkan bahwa penggunaan analisa teologi feminis dalam mempersiapkan para dai perempuan yang berdakwah dengan materi adil *gender* akan mendukung kesuksesan pemberdayaan perempuan di dunia Islam (Sa'dan, 2016). M. Noor Harisudin menegaskan bahwa para feminis Indonesia memiliki perbedaan dan persamaan dalam mendefinisikan *sex* dan *gender* yang berpengaruh pada pandangan mereka terkait perempuan dalam perspektif fikih (Harisudin, 2015). Dawam Mahmud dkk menegaskan bahwa ada perbedaan anatara feminis muslim dan feminis barat. Feminis barat menganggap perbedaan perempuan laki-laki dan perempuan di wilayah sosial adalah penindasan. sedangkan dalam Islam perbedaan itu sebenarnya sudah ada aturan baku dalam al-Qur'an. (Dawam Mahfud, 2020)

Beberapa penelitian tersebut telah memberi arah pada penelitian yang akan penulis lakukan. Oleh karena itu penelitian ini bersifat melanjutkan dari beberapa penelitian yang sudah. Untuk memfokuskan kajian pada penelitian ini, penulis akan melakukan penelitian dengan

bertolak pada dua pertanyaan, yaitu mengapa penggunaan analisa teologi feminis pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang hak politik perempuan dapat membuktikan bahwa Islam mengakui hak politik perempuan?

## STUDI PUSTAKA

Teologi feminis merupakan pengembangan dari teologi pembebasan (Engineer, 2009 p. 59). Teologi pembebasan beranggapan bahwa sistem masyarakat itu dibangun berdasarkan ideologi, agama, dan norma-norma masyarakat (Zakiyuddin Badawy, 1997). Teologi pembebasan telah menggunakan agama sebagai alat untuk membebaskan golongan yang selama ini dianggap tertindas (Megawangi, 1996 p. 65). Teologi pembebasan yang diterapkan pada perempuan yang dianggap sebagai kelas tertindas, inilah yang disebut dengan teologi feminis (*feminist theology*). Awalnya teologi feminis lahir sebagai reaksi protes terhadap dominasi dan penindasan perempuan yang berlangsung di dalam dan di luar gereja selama berabad-abad, namun seiring dengan masuknya arus globalisasi ke dalam dunia Islam sekitar di awal abad 20, yang membawa serta isu HAM dan demokrasi, akhirnya sekelompok sarjana muslim mulai memikirkan untuk menggunakan analisa teologi feminis dan teologi pembebasan sebagai metodologi baru dalam menyelesaikan problem-problem kemanusiaan dimana perempuan dan anak seringkali menjadi korbannya (Engineer, 2003 p. 17).

Penggunaan Analisa teologi feminis dalam menafsir ulang ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hak politik perempuan dalam Islam mengharuskan penggunaan Analisa *gender*. *Gender* sebagai sebuah analisa berkonsentrasi pada bagaimana relasi *gender* yang meliputi peran *gender*

(*gender role*) dan identitas *gender* (*gender identity*) dapat diaplikasikan dengan tepat pada kehidupan manusia. Analisa *gender* yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an itu kemudian menghasilkan tafsir feminis. Tafsir feminis sebagai salah satu tafsir yang lahir di abad kontemporer yang mengoreksi beberapa tafsir lama yang dianggap tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman. Dengan menggunakan nalar kritis mendorong terjadinya pergeseran epistemologi dalam tafsir al-Qur'an. Oleh karena itu tafsir feminis memiliki asumsi dan paradigma yang berbeda dengan tafsir konvensional, yaitu meliputi; meyakini bahwa al-Qur'an itu harus berfungsi sebagai *hidayah* dan *Rahmatan lil alamin*, tafsir al-Qur'an itu sesuatu yang berbeda dengan al-Qur'an maka tafsir itu bersifat relatif dan tentatif, menafsir sebagai upaya memahami maksud Allah meniscayakan kerangka kerja hermeneutika dan tafsir itu harus terbuka dan siap menerima kritik, karena tafsir itu harus ilmiah agar tidak sektarian (Miustaqim, 2003 p. 84). Tafsir feminis juga mempertimbang prinsip dasar al-Qur'an saat berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan adalah keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawah*), *al-ma'ruf* (kepantasan), *syuura* (musyawarah) (Engeneer, 1999 p. 117).

## METODOLOGI PENELITIAN

Metode yang digunakan deskriptif analitis. Teknik pencarian data dalam tulisan ini menggunakan studi kepustakaan, sedangkan teknik analisa datanya konten analisis. Sumber data primer yang digunakan berupa buku dan jurnal tentang teologi feminis dan hak politik perempuan baik yang berasal dari khazanah klasik maupun kontemporer. sumber sekundernya penafsiran para ulama klasik dan kontemporer tentang hak politik perempuan di Indonesia.

## PEMBAHASAN

### A. Analisa Teologi Feminis dan Penafsiran Kitab Suci

Diketahui bahwa agama telah ikut serta pada arus besar budaya yang tidak ramah dan bersikap tidak adil pada perempuan, menyebabkan lahirnya tarik menarik antara budaya dan agama yang sulit dipisahkan. Keadaan seperti ini pada giliran tertentu melahirkan subordinasi dan diskriminasi pada kaum perempuan. Oleh karena itu bagi pengkaji masalah perempuan, agama merupakan salah satu objek kajian yang selalu menarik untuk dikaji. Sebab agama yang berisi ajaran-ajaran yang ada di dalam kitab-kitab sucinya itu menjadi *way of life* bagi sebagian besar umat manusia. Selama ini penafsiran para elit agama atas teks-teks keagamaan yang berkaitan dengan pembahasan masalah perempuan cenderung "menomorduakan" perempuan. Bahkan demi menegaskan sistem patriarki tersebut, dibuat legitimasi secara religius, dengan menafsir kitab suci, hadits atau teks-teks keagamaan lainnya yang dapat memposisikan laki-laki sebagai *first sex* (mahluk nomer satu). Pelegitimasi secara *religious-teologis* ini seringkali disalahgunakan demi tercapainya kepentingan tertentu. Menurut Peter Berger, legitimasi religius menempati derajat paling tinggi, karena ia mampu melampaui hal-hal yang supra empirik sekalipun. Sebab ia seringkali dipandang oleh masyarakat sebagai *sacred canopy* (langit-langit suci) untuk pelindung. (Berger, 1967) (Suseno pp. 41-42)

Posisi agama sebagai unsur utama kesadaran sosial dan determinan atas pelbagai tradisi yang ada di masyarakat, membuat pandangan tentang superioritas laki-laki itu memperoleh justifikasi dari agama. Ada semacam kesepakatan di kalangan feminis bahwa agama khususnya Islam, Yahudi dan Kristen adalah wilayah yang seksis. Karena dalam

agama-agama itu telah lahir Tuhan dengan citra laki-laki, yang akhirnya melegitimasi dan mengkokohkan superioritas laki-laki atas perempuan. ("Tradisionalisme Islam dan Feminisme", 1994).

Pada giliran selanjutnya, sebagai upaya membangun tatanan baru dunia, seperti para pejuang Feminis Yahudi dan Kristen, feminis muslim juga berusaha melakukan koreksi terhadap dominasi laki-laki atas teologi dan marginalisasi serta eksklusi perempuan. Baik di dalam Yahudi, Kristen maupun Islam pembuatan teologi feminis selalu diawali dengan upaya pembacaan ulang teks suci dari perspektif perempuan dan mencari dasar teologis bagi pengakuan harkat dan martabat perempuan (Megawangi, 1996 p. 65).

Sebagaimana dikutip Ian Barbour, menurut Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific revolution*, bahwa teori dalam sains tergantung pada paradigma. (Barbour, 2003 p. 81) Sebuah teori (termasuk produk tafsir), awalnya merupakan *normal science*, tetapi ia lalu mengalami anomali dan krisis. Maka muncullah paradigma baru sebagai penawar dari krisis tersebut. Seperti para feminis muslim di dunia, beberapa feminis muslim Indonesia juga telah memiliki rekonstruksi teologi feminis sebagai paradigma baru untuk mengoreksi anomali pada teologi lama. Teologi feminis ini yang dapat dijadikan alat analisa saat menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan hak politik perempuan. Untuk tidak menyebut semuanya, misalnya Musdah Mulia, Badriyah fayumi, Nurrofiah, Husein Muhammad, Faqihudin Abdul Qodir adalah sejumlah nama sarjana muslim yang telah membangun teologi feminisnya. Konstruksi teologi feminis yang digagasnya dimulai dari asumsi dasar bahwa Islam adalah agama yang *rahmatan lil alamin*, oleh karena itu

mustahil Islam mengajarkan kekerasan pada siapapun (Umar, 1999 p. 53).

Langkah selanjutnya, seperti juga *trend* berpikir pasca Ibn Taymiyah, para feminis ini juga melakukan redefinisi pada konsep *tauhidullah*. Menurut mereka diperlukan penelaahan yang dalam tentang *tauhid*. Secara bahasa *tauhid* berarti mengetahui dengan sebenar-benarnya bahwa sesuatu itu satu. Secara terminologis, *tauhid*. Adalah penghambaan diri hanya kepada Allah Swt. Dengan mentaati segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya dengan penuh rasa *tawadhu*, cinta, harap, dan takut hanya kepada-Nya.

Bagi para feminis ini *tauhid* merupakan bentuk pembebasan diri manusia dari sifat-sifat individualistiknya. Sifat-sifat ini tidak bisa dibiarkan berlangsung untuk kepuasan diri sendiri, tetapi harus direalisasikan secara benar untuk kepentingan yang lebih luas, kepentingan kemanusiaan, dan alam. Jika sifat-sifat individu manusia tidak diarahkan secara benar, ia akan dapat mewujudkan dalam bentuk-bentuk penindasan dan eksploitasi-eksploitasi destruktif terhadap pribadi-pribadi manusia yang lain, bahkan terhadap alam di sekitarnya. Kekayaan dan kekayaan harta benda adalah dua hal yang dalam tataran realitas sosial, sering kali menjadi dasar bagi penindasan dan praktik-praktik diskriminatif. (Ghazali, et al., 2000).

Akidah tauhid ini menurut para feminis muslim Indonesia itu mencerminkan dua akar awal yang akan berkaitan dengan HAM dan nilai-nilai dasar Islam lainnya. Yakni kesetaraan (*al-Musawah*) dan kebebasan (*al-Huriyah*), seluruh pasal dalam HAM berawal dari dua akar saja yakni kesetaraan (*al-Musawah*) dan kebebasan (*al-Huriyah*). Kesetaraan (*al-musawah*) bagi manusia menurut mereka tertera dalam beberapa ayat al-Qur'an seperti doktrin agama yang menyatakan bahwa derajat manusia itu

sama di mata Tuhan. Hanya ketakwaan yang membedakannya (Mulia, et al., 2005 p. 68).

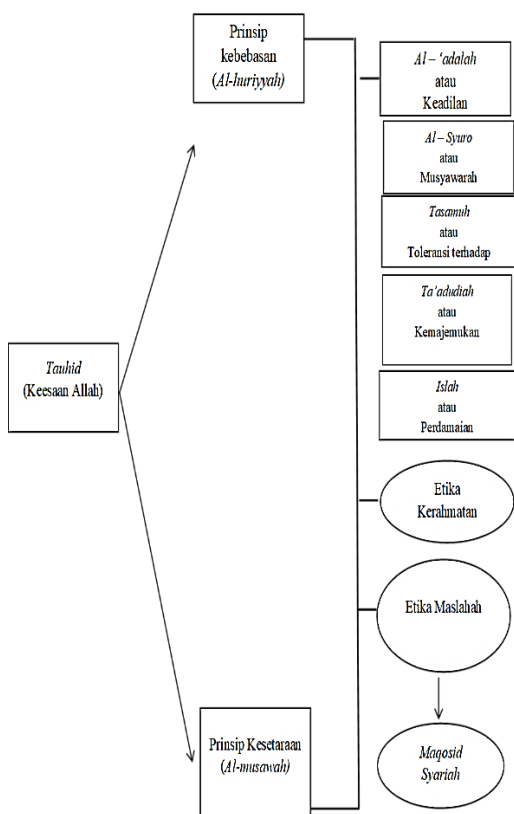
Tentang kebebasan (*al-hurriyyah*) manusia ini, penulis melihat para feminis muslim ini menjelaskannya dalam dua kerangka kedudukan manusia, pertama dalam kerangka kekhalifahan manusia dan dalam kerangka manusia sebagai *abdullah* (hamba Allah). Menurut Husein kebebasan manusia sebagai *khalifatullah fi al-Ard* itu bahwa hal itu merupakan penghargaan Allah pada manusia, Dia menyerahkan pada manusia sepenuhnya pengelolaan dan pengaturan bumi ini dalam konteks kemakmurannya. Sedangkan dalam konteks manusia sebagai *abdullah*, secara individual Allah memberikan kebebasan berfikir pada manusia, *la ikraha fi din* adalah doktrin nyata bagi manusia agar tidak memaksakan kehendaknya untuk meyakini agama atau keyakinan tertentu (Umar, 1999 p. 45 Umar).

Pada praktiknya jika berkaitan dengan orang lain, suatu komunitas atau bangsa dengan keberagaman latarbelakangnya, maka kebebasan seseorang dalam menyampaikan atau mengekspresikan pikirannya, gagasan dan tindakan tidaklah bersifat absolut. Karena ia akan diabatasi oleh kebebasan orang lain. Ini berarti kebebasan seseorang tidak bisa diekspresikan dengan melakukan kekerasan pada seseorang. Kebebasan selalu meniscayakan adanya toleransi (*tasamuh*) terhadap orang lain (*the other*). Bahkan hingga persoalan menenrma orang lain (*qobul al-akhar*). Dengan begitu kehendak kehendak orang yang berhubungan dengan orang lain, baik dalam aspek agama, sosial, ekonomi, dan politik harus terlebih dahulu didialogkan, ditawarkan, dimusyawarahkan, dan disampaikan dengan saling menghargai pandangan dan pikiran masing masing. (Muhammad pp. 11-113).

Dari dua akar (kesetaraan dan kebebasan), ini kemudian dilahirkan sejumlah prinsip yang lain, misalnya penghormatan dan perlindungan pada martabat manusia, prinsip-prinsip partisipasi dan lain sebagainya. (Muhammad p. 137). Seperti prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yakni keadilan (*'adalah*), musyawarah (*syura*), persamaan (*musawah*), menghargai kemajemukan (*ta'addudiyah*), bertoleransi terhadap perbedaan (*tasamuh*), dan perdamaian (*ishlah*).

Selain itu dari dua akar (kesetaraan dan kebebasan) di atas, menurut para feminis muslim Indonesia itu, lahir juga dua nilai dasar ajaran Islam yakni kerahmatan dan kemaslahatan. Pada konsep kerahmatan para feminis muslim ini menjelaskannya dengan mengacu pada ungkapkan Imam al-Ghazali sebagai *kulliyatul al-khams*, yaitu: *hifdz addin* (menjamin kebebasan beragama), *hifdz al-'aql* (menjamin kebebasan berfikir), *hifdz al-'mal* (menjamin keamanan harta milik), *hifdz al 'irdh* (menjaga nama baik), dan *hifdz an-nasl* (menjaga kesehatan reproduksi). (Muhammad p. 92;124) Sedangkan pada wilayah kemaslahatan, lahir nilai-nilai lain seperti yang tertera dalam DUHAM (Hak-hak Asasi Manusia Universal).

Untuk lebih jelasnya berikut ini bangunan teologi feminis yang mereka buat;



### B. Perspektif Teologi Feminis Melawan Tafsir Patriarkal tentang Hak Politik Perempuan dalam Islam

Hak-hak politik adalah hak-hak yang ditetapkan dan diakui undang-undang atau konstitusi berdasarkan keanggotaan sebagai warga negara. Pada umumnya, konstitusi mengaitkan pemenuhan hak-hak tersebut dan syarat kewarganegaraan. Artinya, hak-hak politik itu hanya berlaku bagi warga negara setempat, dan tidak berlaku bagi warga asing. Seperti yang ditegaskan di dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, pada Pasal 43 menyatakan bahwa: “setiap warga negara berhak dipilih dan memilih dalam pemilu berdasarkan hak melalui pemungutan suara yang langsung, umum, bebas dan rahasia, jujur dan adil sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan”.

Dalam hak-hak politik terhimpun konsep hak dan kewajiban sekaligus. Hak-hak politik pada tingkat tertentu menjadi kewajiban bagi individu karena hak-hak itu menjadi wajib bagi mereka. Hal itu disebabkan hak mutlak memperbolehkan seseorang menggunakan atau tidak menggunakannya menurut konstitusi. Jika tidak digunakan dalam banyak perbuatan undang-undang, hak-hak politik itu mengancam dijatuhkannya sanksi, terutama karena hak-hak politik itu tidak berlaku, kecuali bagi orang-orang yang memenuhi syarat-syarat tertentu disamping syarat kewarganegaraan. (Wardani, et al., 1999 p. 32)

Hak-hak politik itu menyiratkan partisipasi individu dalam pembentukan pendapat umum, baik dalam pemilihan wakil-wakil mereka di lembaga perwakilan rakyat atau pencalonan diri mereka untuk menjadi anggota lembaga perwakilan tersebut. Hak-hak politik tersebut antara lain mencakup: 1) hak untuk mengungkapkan pendapat dalam pemilihan dan referendum; 2) hak untuk mencalonkan diri sebagai anggota lembaga perwakilan rakyat; 3) hak pencalonan menjadi presiden dan hal-hal lain yang berkaitan dengan politik. (Mulia, et al., 2005 p. 77).

Hak-hak politik perempuan dalam Islam, politik (*al-siyasah*) dirumuskan sebagai cara mengatur urusan kehidupan bersama untuk mencapai kesejahteraan di dunia dan akhirat (Hak Politik Perempuan dalam Islam, 2015 p. 15). Jadi politik adalah ruang maha luas, seluas ruang kehidupan itu sendiri. Ia muncul dalam ruang domestik maupun publik, kultural maupun struktural, personal dan komunal. Tapi penyebutan politik dalam pikiran banyak orang telah menyempit menjadi istilah politik praktis, politik struktural, perebutan kekuasaan untuk kepentingan diri atau sebagian orang dan sesaat, bukan untuk kepentingan masyarakat luas dan masa depan yang panjang.

Hak-hak politik perempuan sampai detik ini masih merupakan masalah krusial. Selama ribuan tahun perempuan terus menerus berada dibawah kekuasaan laki-laki dalam semua masyarakat patriarki. Bahkan sampai saat ini, partisipasi politik perempuan mengalami proses degradasi dan reduksi secara besar-besaran. Ruang aktivitas perempuan dibatasi hanya pada wilayah domestik dan diposisikan secara subordinat. Pembatasan ini tak hanya terbaca dalam buku-buku pelajaran, tetapi juga muncul dalam realitas sosial (Mulia, et al., 2005 p. 89).

Kondisi di atas terwujud karena kebanyakan masyarakat di dunia ini adalah masyarakat patriarki. Sejak berabad lamanya masyarakat memandang perempuan lebih rendah dari laki-laki dan karenanya harus tunduk kepada kekuasaan mereka. Pandangan yang demikian sudah menjadi "hukum alam" yang sulit untuk diubah. Bahkan menurut Asghar Ali Engineer, kitab-kitab suci agama pun tidak dapat menghindarkan diri dari menganut sikap serupa, termasuk al-Qur'an. Walaupun begitu, sebagian diantaranya memberikan beberapa norma untuk mengatasinya. Sikap-sikap sosial tersebut sangat meluas, sehingga norma-norma kitab suci yang progresif pun menjadi terpengaruh dan, sebagai akibatnya, perlu diinterpretasikan sedemikian rupa sehingga merefleksikan sikap mental yang berlaku (Engineer, 1994 p. 48).

Untuk tidak menyebut semuanya, misalnya al-Zamakhshari, menegaskan bahwa kata "*qawwamun*" dalam QS. al-Nisa': 34 diartikan dalam ayat di atas biasanya diartikan sebagai "penanggung jawab, penguasa, pemimpin, penjaga atau pelindung perempuan karena laki-laki memiliki kelebihan penalaran, kesempurnaan akal, kejernihan pikiran, kematangan dalam perencanaan, kelebihan dalam beramal kepada Allah,

keteguhan tekad, kemampuan menulis dan lain-lain dibandingkan perempuan. (Mustakim p. 45) Ibnu 'Arabi (w. 1260 M), seorang sufi dan *mufasssir* termashur, berbicara tentang perempuan, dia menyatakan bahwa posisi perempuan adalah lebih rendah dari laki-laki karena Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pernyataan ini dikemukakannya berkaitan dengan penggalan Q.S. al-Baqarah [2] 228: *untuk laki-laki satu derajat di atas perempuan*. Padahal, kalau dilihat secara utuh akan tampak bahwa teks ayat ini tidak menyangkut hak laki-laki secara umum, tetapi khusus dalam masalah perceraian. (Mahzar, 1994 p. xiii)

Hal tersebut tentu bertentangan dengan kenyataan bahwa al-Qur'an sejak awal sudah menekankan prinsip-prinsip keadilan, kebebasan dan persamaan, juga mengajarkan prinsip perlindungan terhadap perempuan. Misalnya terdapat dalam QS al-Nisa'[4]: 58 tentang keharusan memutuskan perkara secara adil. Q.S. al-Nahl [16]: 58-59, dan Q.S. al-Takwir [81]: 89 tentang ancaman dan kritik al-Qur'an terhadap praktik pembunuhan anak perempuan dengan cara dikubur hidup-hidup. Demikian pula Q.S. al-Nisa' [4]:7, tentang kesetaraan dalam memperoleh hak warisan, Q.S. al-Nisa' [4]: 19 dan Q.S.al-Baqarah [2]: 234, tentang kebebasan perempuan menentukan pilihan menerima pinangan setelah habis masa '*iddah*' (masa penantian setelah bercerai). (Jarullah, 1996 pp. 17-24.)

Ulama memang tidak pernah sepakat terhadap kajian hak perempuan berpolitik. Ada yang mengkalim bahwa Islam tidak mengakui hak-hak politik bagi perempuan, dan kelompok ulama lain yang menegaskan bahwa Islam mendukung adanya hak politik bagi perempuan. Kelompok pertama biasa menggunakan argumentasi yang bersifat patriarkal seperti; perempuan dipandang sebagai pemicu hubungan seksual yang



terlarang dan kehadiran mereka di tempat umum dipandang sebagai sumber godaan “fitnah” dan menstimulasi konflik sosial. Persepsi tendensius ini merujuk pada sumber-sumber otoritatif Islam (al-Qur’an dan hadits) yang dibaca secara harfiah dan konservatif (An-Naim, 1997 p. 34).

Untuk kurun yang panjang pandangan interpretatif yang diskriminatif ini diterima secara luas bahkan oleh sebagian kaum muslimin hari ini. Universitas Al-Azhar, pernah mengeluarkan fatwa haram atas dasar syari’ah Islam bagi perempuan untuk memangku jabatan-jabatan publik (*al-wilayah al-‘ammah almulzimah*). Said al Afghani mengatakan “*al siyasah ‘ala al mar’ah haram*. (Azhar, 1996 p. 61) (Hak-Hak Politik Wanita dalam Islam shiyannah li al mujtama’ min al- takhabbuth wa su-u al munqalab” (politik bagi perempuan adalah haram guna melindungi masyarakat dari kekacauan)., 2014).

Seperti yang ditulis Jumlu Nelli bahwa Al-Maududi dari Pakistan dan Musthafa al-Siba’i dari Siria dan sejumlah sarjana lain menyetujui pandangan ini. Al-Siba’i mengatakan bahwa “peran politik perempuan dalam pandangan Islam sangat dijauhi bahkan saya katakan diharamkan. Ini bukan karena ia tidak memiliki keahlian melainkan karena kerugian-kerugian sosialnya lebih besar, melanggar etika Islam dan merugikan kepentingan keluarga”. Argumen mereka yang lain adalah bahwa tugas politik sangat berat dan perempuan tidak mampu menanggungnya karena takdir tuhan menentukan bahwa akal dan tenaganya perempuan itu lemah (Perempuan Islam dalam Realitas Sosial Budaya, 2006 p. 197).

Beberapa data di atas, sudah cukup menjadi jawaban mengapa selama ini merasa kesulitan mendapatkan pandangan Islam klasik yang memberikan dukungan pada hak-hak politik perempuan, baik untuk jabatan anggota legislatif

(parlemen) maupun eksekutif (khalifah, presiden, perdana menteri dan menteri). Untuk jabatan yudikatif, mayoritas ulama fiqh memberikan fatwa terlarang dipegang perempuan dan sebagian lagi membolehkannya pada wilayah hukum perdata. Kesulitan yang sama juga berlaku bagi keabsahan perempuan memegang peran penentu dalam wilayah domestik. Hampir tidak ditemukan sebuah pandangan keagamaan klasik dan kebudayaan lama yang memberikan apresiasi terhadap kepemimpinan perempuan. Partisipasi perempuan dalam ruang ini juga dibatasi oleh kebaikan laki-laki. Ini adalah pandangan kebudayaan yang dibungkus agama.

Sedangkan kelompok ulama kedua yang mendukung pembaruan hak politik pada perempuan sudah barang tentu menggunakan teologi feminis sebagai *wordview* ketika memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an tentang hak politik perempuan. Pada paraktiknya mereka menggunakan analisa *gender* untuk menghasilkan tafsir baru sebagai koreksi dari tafsir lama yang dianggap tidak lagi sesuai dengan kebutuhan manusia saat ini.

Analisa *gender* yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur’an itu kemudian menghasilkan tafsir feminis. Tafsir feminis sebagai salah satu tafsir yang lahir di abad kontemporer, memiliki asumsi dan paradigma yang sama dengan tafsir kontemporer. Seperti tafsir kontemporer, asumsi tafsir feminis itu meliputi; al-Qur’an itu harus berfungsi sebagai *hidayah* dan *Rahmatan lil alamain*, tafsir al-Qur’an itu sesuatu yang berbeda dengan tafsir al-Qur’an maka tafsir itu bersifat relatif dan tentatif, menafsir sebagai upaya memahami maksud Allah meniscayakan kerangka kerja hermeneutika dan tafsir itu harus terbuka dan siap menerima kritik, karena tafsir itu harus ilmiah agar tidak sektarian (Tafsir Kontemporer: Metodologi,

Paradigma dan Standar Validitasnya , 2017 p. 85 ).

Selain hal itu asumsi tafsir feminis yang lebih spesifik itu bahwa prinsip dasar al-Qur'an dalam relasi laki-laki dan perempuan adalah keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawah*), *al-ma'ruf* (kepantasan), *syura* (musyawarah) (Engeneer, 1999 p. 117). Sehingga produk-produk penafsiran klasik yang bertentangan dengan prinsip-prinsip tersebut akan dinilai tidak tepat, terutama ketika diterapkan untuk konteks kekinian, sebab situasi dan kondisinya jelas berbeda sama sekali dengan zaman dulu. Model analisis yang dipakai dalam paradigma tafsir feminis adalah analisis *gender*, yang secara tegas membedakan antara kodrat sebagai sesuatu yang tidak bisa berubah, dengan *gender* sebagai konstruksi sosial yang bisa berubah. Wajar jika kemudian pendekatan hermeneutik dengan metode tafsir tematik akhirnya menjadi pilihan dalam mengkaji ayat-ayat tentang relasi *gender*. Sebab dengan metodologi seperti itu, diharapkan produk tafsir akan lebih intersubjektif dan kritis melihat problem relasi *gender*.

Paradigma tafsir feminis ini memang akan bersebrang sekaligus bertabrakan dengan paradigma lama dalam penafsiran klasik, tafsir klasik selama ini menganggap ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi *gender* sebagai ayat-ayat *qath'iyyu al-dalalah* (ayat yang sudah mapan dan pasti penafsirannya). Paradigma tafsir klasik umumnya memandang ayat-ayat relasi *gender* sebagai sebuah *statemen* normatif yang seolah menjadi proposisi umum, di mana ia berlaku secara tekstual dalam kondisi apapun. Sementara, para mufassir feminis menganggap bahwa ayat-ayat relasi *gender* lebih merupakan ayat-ayat yang bersifat sosiologis yang penafsirannya bisa kontekstual sesuai dengan perubahan sosial masyarakat (Mustakim, 2003 p. 47).

Beberapa ayat al-Qur'an yang disinyalir membicarakan hak politik perempuan antara lain tentang nilai kesaksian perempuan dalam surat *Al-Baqarah/2:282* Kalimat “*syahadah*” diambil dari ذَشْيِ yaitu obyek yang terlihat jelas dengan kasat mata, adapun نَشْيِ atau obyek tidak membutuhkan kepandaian dan kecerdasan individu, tetapi lebih sangat memerlukan kesaksian mata telanjang dan lebih ditekankan kepada kejujuran. Berkaitan dengan hal tersebut, derajat hamba Allah yang mendapat gelar akademis dengan hamba-Nya yang tidak mampu membaca dan menulis adalah sama, sehingga dapat disimpulkan bahwa strata pendidikan seseorang tidak ada kaitannya dengan perihal persaksian. Akhirnya kejujuran sangat urgen dalam kesaksian dan bukan kecerdasan akal (Sya'rawi p. 2202).

Pendapat al-Sya`râwî tersebut karena, ia melihat perempuan tidak banyak yang ke luar menyaksikan sesuatu yang berhubungan dengan keuangan, tetapi perempuan saat ini lebih banyak yang bergelut dengan masalah kerja dan keuangan. Kalau hal ini diketahui oleh al-Sya`râwî sudah barang tentu ia akan berpendapat lain.

Harus dicatat bahwa, ungkapan itu hanyalah bersifat anjuran, bukan perintah wajib, terbukti bagian akhir ayat ini menjelaskan “Janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguan, (tulislah muamalahmu itu), kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kalian jalankan di antara kalian, maka tidak ada dosa bagi kalian, (jika) kalian tidak menulisnya”.

Sesuatu yang perlu diperhatikan yaitu, ayat itu menunjukkan satu saksi laki-laki digantikan dua saksi perempuan, hanya salah seorang di antara

keduanya yang menjadi saksi, sedangkan satunya hanya berfungsi untuk mengingatkan, apabila ia ragu, karena pada masa turunnya ayat itu selalu ada kemungkinan saksi perempuan melakukan kesalahan dalam masalah keuangan, bukan karena rendahnya kecerdasan, tetapi disebabkan kurang pengalaman dalam masalah keuangan.

Pendapat Aminah Wadud bahwa, menurut susunan kata ayat ini, kedua perempuan itu tidak disebut keduanya menjadi saksi, karena satu perempuan ditunjuk untuk „mengingat” satunya lagi, dia bertindak sebagai teman kerjasama (*kolaborator*), meskipun perempuan itu dua, tetapi masing-masing berbeda fungsinya, dan spesifik untuk perjanjian finansial, tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum, atau tidak berlaku pada persoalan lain. (Wadud, 1994 p. 34)

Jadi ayat tersebut harus dipandang secara kontekstual, bukan normatif, karena ada 7 (tujuh) ayat lain dalam al-Qur`an, yang menyebutkan tentang kesaksian, tetapi tidak satupun yang menyebutkan saksi satu orang laki-laki digantikan dua orang perempuan. Yaitu: *Al-Mâidah/5:106*, *Al-Mâidah/5:107*, *Al-Nisâ`/4:15*, *Al-Nûr/24:4*, *Al-Nûr/24:6*, *Al-Nûr/24:8*, *Al-Talâq/65: 2*.

Berdasar ketentuan tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa, saksi perempuan diakui sama dengan saksi laki-laki, tidak ada perbedaan diantaranya, khusus masalah keuangan, kalau perempuan menyaksikannya, maka ia berhak menyaksikan sendiri, walaupun ada perempuan lain fungsinya hanya sebagai pengingat atau penguat.

Kedua tentang surah *al-Nisa`* ayat 34. Kata *لبيشنا* itu umum, *عيسنا* juga kalimat umum, sesuatu yang khusus adalah Allah memberikan keutamaan kepada sebagian mereka. Keutamaan atau *tafdl* disini yang dimaksud adalah laki-laki kerja dan berusaha di atas bumi untuk

mencari penghidupan. Selanjutnya digunakan untuk mencukupi kehidupan perempuan yang di bawah naungannya. (RI, 2017 p. 60)

Kata *Qawwamun*, yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan pemimpin bagi kaum perempuan, “dipahami oleh mayoritas ahli tafsir sebagai justifikasi superioritas laki-laki atas perempuan. Dalam ayat itu disebutkan dua alasan mengapa laki-laki (suami) itu pemimpin atas perempuan. Alasan pertama ialah karena Allah telah melebihkan sebagian mereka laki-laki atas sebagian yang lain (perempuan).” Alasan kedua ialah “karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari sebagian hartanya.” Tentang alasan pertama, al-Qur`an tidak menjelaskan secara tegas dan jelas kelebihan laki-laki atas perempuan. Sementara itu, tentang alasan kedua al-Qur`an menyatakan secara lebih eksplisit yaitu bahwa superioritas laki-laki terhadap perempuan itu karena laki-laki memberi nafkah kepada perempuan. Karena itu, seorang suami memiliki aset yang lebih istimewa dibanding seorang istri. Menurut mufassir, memberi nafkah yang dimaksud ialah pemberian mahar dan belanja kebutuhan istri dan keluarga. (Kodir, 2019 p. 368).

Menurut Fazlur Rahman, laki-laki adalah bertanggung jawab atas perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain karena mereka (laki-laki) memberi nafkah dari sebagian hartanya, bukanlah hakiki melainkan fungsional, artinya jika seorang isteri di bidang ekonomi dapat berdiri sendiri dan memberikan sumbangan bagi kepentingan rumah tangganya, maka keunggulan suaminya akan berkurang (Rahman, 1983 p. 72).

Aminah Wadud Muhsin, yang sejalan dengan Fazlur Rahman, menyatakan bahwa superioritas itu melekat pada setiap laki-laki *qawâmûn*

atas perempuan, tidak dimaksudkan superior itu secara otomatis melekat pada setiap laki-laki, sebab hal itu hanya terjadi secara fungsional yaitu selama yang bersangkutan memenuhi kriteria Al-Qur'an yaitu memiliki kelebihan dan memberikan nafkah. Ayat tersebut tidak menyebut semua laki-laki otomatis lebih utama daripada perempuan.

Demikian juga Ashgar Ali Engineer berpendapat bahwa *qawwâmûn* disebutkan sebagai pengakuan bahwa, dalam realitas sejarah kaum perempuan pada masa itu sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban, sementara laki-laki menganggap dirinya unggul, karena kekuasaan dan kemampuan mencari dan memberikannya kepada perempuan. *Qawwâmûn* merupakan pernyataan kontekstual bukan normatif, seandainya al-Qur'an menghendaki laki-laki sebagai *qawwâmûn*, redaksinya akan menggunakan pernyataan normatif, dan pasti mengikat semua perempuan dan semua keadaan, tetapi al-Qur'an tidak menghendaki seperti itu. (Engineer, 2000 p. 179).

*Ketiga* tentang surat *Al-Baqarah/2: 228. Walirrijali alaihinna darajah*. Derajat laki-laki lebih tinggi daripada perempuan. Ayat ini berhubungan dengan masalah talak, karena laki-laki berhak menentukan talak, meskipun perempuan juga mempunyai hak, bukan masalah politik dan kepemimpinan.

Disamping itu kata *al-Rijal* pada ayat tersebut menurut Nasaruddin Umar ialah "Laki-laki tertentu yang mempunyai kapasitas tertentu, karena tidak semua laki-laki mempunyai tingkatan lebih tinggi daripada perempuan. Tuhan tidak mengatakan *wa lidzakari alaihinna darajah* karena jika demikian, maka secara alami semua laki-laki mempunyai tingkatan lebih tinggi daripada perempuan". Sementara

menurut Ibn `Ushfûr, para ulama membolehkan kata *al* dalam *al-Rijal* menjadi *na'tun* atau *bayanun* kalau *al* menjadi *bayanun* berarti *lita'rif al-huduri* menunjukkan yang datang, bukan jenis, kalau *al* menjadi *na'tun* berarti *al-'ahdu* menunjukkan pembatasan (Umar, 1999 pp. 149-150).

Dari sini menjadi jelas bahwa, laki-laki dalam surat *al-Baqarah* ayat 228 berarti tidak semua laki-laki, tetapi laki-laki tertentu yang mempunyai kapasitas tertentu. Sedangkan menurut al-Râgib al-Asfihâniy, *al-rijal* menunjukkan arti khusus laki-laki. Namun dapat juga perempuan disebut *rajulah* apabila dalam sebagian ahwalnya menyerupai laki-laki. (al-Asfahani, 1990 p. 194)

Jadi, ayat 34 dari surat *al-Nisa`* bersifat *fungsional*, artinya laki-laki bertanggungjawab pada keluarga karena memberi nafaqah, artinya laki-laki yang berfungsi memberi nafaqah. Bagaimana halnya dewasa ini yang kerja dan memberi nafaqah adalah isteri atau perempuan, tentu lain lagi masalahnya, artinya perempuan yang *ahwalnya* menyerupai laki-laki, yang berfungsi menjadi laki-laki dan memberi nafaqah, berarti perempuan yang bertanggung jawab pada keluarga, karena kecenderungan di Indonesia dalam kurun waktu 30 tahun terakhir, bahkan menunjukkan fenomena yang sangat mengejutkan. Berdasarkan hasil pemetaan ulang yang dilakukan Kementerian Pemberdayaan Perempuan bahwa, 60 % perempuan Indonesia harus menghidupi diri sendiri dan keluarganya. Melihat kenyataan ini, Sinta Nuriah Abdurahman Wahid berkeyakinan bahwa, *de facto* sesungguhnya kaum perempuanlah yang menjadi kepala rumah tangga atau keluarga.

### C. Mengukur Standar Validitas Penafsiran Al-Qur'an tentang Hak

### Politik Perempuan dengan Perspektif Teologi Feminis

Sebagai yang telah diungkapkan di atas, bahwa bangunan teologi feminis bertolak belakang dengan teologi patriarkal. Perbedaan itu menjadi penanda khusus bagi keduanya, karena sebagaimana teologi patriarkal yang melanggengkan pandangan dunia yang menempatkan laki-laki sebagai mahluk pertama dan utama dibanding perempuan. Tentu saja teologi feminis memiliki pandangan yang justru membela perempuan sebagai kelompok yang tertindas. Motivasi pembelaan ini karena menurut para feminis hampir seluruh persoalan kemanusiaan yang terjadi saat ini diakibatkan dari ketidakseimbangan relasi antara perempuan dan laki-laki, dimana agama ikut melanggengkan ketidakseimbangan itu (Tafsir Feminis, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis, 2016 p. 25).

Sebagaimana yang telah disinggung di atas. Bahwa redefinisi pada konsep tauhid ini diturunkan pada dua konsep besar tentang kebebasan (*al-huriyyah*) dan kesetaraan (*al-musawah*), dari dua konsep ini maka seluruh konsep dalam pasal-pasal HAM itu diturunkan yang kesemuanya mengacu pada prinsip-prinsip agama yang telah dirumuskan al-Ghazali pada *kulliat al-khams* dan juga al-Syatibi tentang *maqosid syariah*. Oleh karena itu *syahadah al-tauhid* dan *masalah* dalam pemikiran feminis muslim Indonesia ditempatkan pada nilai-nilai universal yang tidak dapat dihapus dengan nilai-nilai partikular dari ayat-ayat Al-Qur'an yang Allah turunkan.

Pada giliran tertentu *masalah* yang tercermin pada *kulliat al-khams* atau *maqosid syariah* dijadikan tolak ukur kebenaran hasil pemahaman atau penafsiran atas kitab suci dengan teologi feminis sebagai *woldviewnya*. Oleh karena itu, standar validitas hasil penafsiran yang

menggunakan perspektif ini berbeda dengan standar validitas tafsir di zaman klasik.

Bagi para feminis yang menggunakan analisa teologi feminis, penggunaan analisa *gender* dalam praktek menafsirkan ayat al-Qur'an itu menjadi keharusan. Analisa *gender* adalah analisa yang berkonsentrasi pada bagaimana relasi *gender* yang meliputi peran *gender* (*gender role*) dan identitas *gender* (*gender identity*) dapat diaplikasikan dengan tepat pada kehidupan manusia. Pada giliran tertentu analisa *gender* dapat mengantarkan pada temuan akan adanya adanya indikator ketidakadilan *gender* dalam penafsiran al-Qur'an.

Beberapa indikator ketidakadilan itu diupayakan dihapuskan dengan cara menafsir ulang ayat-ayat yang telah ditafsirkan dengan tidak adil *gender* baik yang misoginis atau yang patriarkis. Dalam bingkai memahami ayat al-Qur'an, maka standar validitas bagi mereka sebagai berikut 1) hasil tafsir yang baik itu harus bersifat solutif dan responsif pada persoalan dan kepentingan transformasi umat, 2) hasil tafsir yang baik harus mengacu pada spirit al-Qur'an dan prinsip nilai universal dalam al-Qur'an. Pada bagian ini lebih dirinci pada bahwa prinsip dasar al-Qur'an dalam relasi laki-laki dan perempuan adalah keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawah*), *al-ma'ruf* (kepantasan), *syura* (musyawarah); 3) hasil tafsir yang baik itu dimana tafsir sebagai sebuah pemikiran manusia harus dianggap tentatif dan relatif maka harus ada kesesuaian antara tafsir dengan fakta empiris. 4) hasil tafsir yang baik itu adalah tafsir sebagai sebuah produk ilmiah, maka harus ada kesesuaian antara hasil tafsir dengan proposi-proposisi yang dibangun sebelumnya. Berkaitan dengan ini, maka hasil tafsir feminis tentang ayat-ayat relasi *gender* itu adalah tafsir yang menggunakan proposisi-proposisi analisa *gender* dengan tepat dan proporsional.

## SIMPULAN

Analisa teologi feminis memberikan landasan yang kuat terhadap perspektif yang adil terhadap relasi perempuan dan laki-laki. Landasan yang kuat itu karena teologi ini dibangun berdasarkan pemahaman yang komprehensif pada kajian *tauhidullah* dan kaitannya dengan prinsip dasar agama yang ramah pada hak asasi manusia, sekaligus mendasarkan kembali kedudukan manusia sebagai *khalifatullah* dan *abdulullah*. Selain itu, penggunaan analisa *gender* sebagai sebuah upaya *inter-linking* dengan teologi feminis yang dilakukan para feminis saat menafsirkan ayat-ayat tentang hak politik perempuan, telah menghadirkan penafsiran baru yang mengoreksi penafsiran lama yang dianggap tidak lagi relevan dengan tuntunan manusia saat ini. Penafsiran baru yang mengoreksi penafsiran lama itu adalah hasil kerja metodologi yang memang berbeda dengan metodologi lama yang cenderung berpola subjek-objek, sehingga selalu menempatkan perempuan sebagai *second-sex*, pandangan ini tentu bertentangan dengan pesan ilahi bahwa agama Islam adalah *rahmatan lil alamin* dan al-Qur'an itu *shalihun likulli zaman wa makan*.

## DAFTAR PUSTAKA

### Jurnal

- Dawam Mahfud, Nafayat Nazmi, Nikmatul Maula, *Relevansi Pemikiran Feminis Muslim dan Feminis Barat*, *Sawwa*, vol 11 no 1, Oktober 2015.
- Eni Zulaiha, *Tafsir Feminis, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis*, al-Bayan Jurnal Studi Qur'an dan Tafsir, Vol 1 no 1 (2016).
- Eni Zulaiha dan Busro, *Prinsip Liberalisme dalam Metodologi Tafsir Feminis; Pembacaan pada Karya Husein Muhammad, Khazanah Jurnal Studi dan Humaniora*, vol 18 (1) 2020.
- Eni Zulaiha, *Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya*, Wawasan Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya, vol 2, No 1 (2017).
- Hendi Permana, *Kebebasan Hak Politik Perempuan dalam Parlemen. Adalah*, Vol 1 no 7e. 2017.
- Haikal Fadil Anam, *Tafsir Feminisme Islam: Kajian atas Penafsiran Riffat Hassan terhadap QS al-Nisa; 34*, *Maghza Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol 4 N0 2, 2019.
- Jumni Nelli, *Perempuan Islam dalam Realitas Sosial Budaya, Jurnal Marwah*, Vol IV, no 2 Desember 2006 hal 197.
- Masthuriyah Sa'dan, *Rekonstruksi Materi Dakwah untuk Pemberdayaan Perempuan Perspektif Teologi Feminis*, *Harkat Media Komunikasi Islam Tentang Gender dan Anak*. Vol 12 no 1, 2016.
- M. Noor Harisudin, *Pemikiran feminis Muslim Indonesia Tentang Fiqh Perempuan*, al-Tahrir, vol 15 no 2 november 2015.
- Muhammad Azhar, *Filsafat Politik: Perbandingan Islam dan Barat* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 61. *Jurnal Al-Maiyyah*, Volume 7 No. 1 Januari-Juni 2014 Hak-Hak Politik Wanita dalam

Islam *shiyannah li al mujtama' min al-takhabbuth wa su-u al munqalab*" (politik bagi perempuan adalah haram guna melindungi masyarakat dari kekacauan).

Nurul Agustina, "Tradisionalisme Islam dan Feminisme" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6, Vol V. Th 1994.

Wahju Budijanto, *Pemenuhan Hak Politik Warga Negara dalam Proses Pemilihan Kepala Daerah Langsung*, De Jure jurnal Penelitian Hukum, vol 16 No 3, September 2016.

Yuni Harlina, *Hak Politik Perempuan dalam Islam*, Marwah, Vol XIV no 1 Juni 2015.

## Buku

Yunhar Ilyas, *Feminisme dalam kajian Penafsiran Al-Qur'an klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar 1997.

D.P. Johnson, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Teori-teori Sosial" dalam Aminuddin Siregar (ed.), *Pemikiran Politik dan Perubahan Sosial dari Karl Popper hingga Peter L Berger* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1985).

Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (terj) Agus prihantoro, Jogjakarta, Pustaka Pelajar, 2009 hal 59.

Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, LKIS, 1999. Yogyakarta, 117.

Zakiyuddin Badawy, ed. *Perspektif Agama agama, geografis dan teori-teori: Wacana Teologi Feminis*, Jogjakarta, Pustaka Pelajar, 1997.

Ratna Megawangi, *Perkembangan Teori Feminis Masa kini dan Mendatang serta kaitannya dengan Pemikiran Keislaman; Diskursus Gender Perspektif Islam*, Risalah Gusti Surabaya 19996, hal 65.

Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta, LKIS, 2003, hal 17.

Abdul Miustaqim, *Tafsir Feminis versus tafsir Patriarkhi :tealaah kritis Penafsiran Dekonstruksi Riffat Hassan*, Yogyakarta, Sabda Persada, 2003, hal 84.

Peter L Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City: Doubleday 1967). Lihat pula, Franz Magnis Suseno, *Etika Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama), hlm. 41-42.

Ratna Megawangi, *Perkembangan Teori Feminis Masa kini dan Mendatang serta kaitannya dengan Pemikiran Keislaman; Diskursus Gender Perspektif Islam*, Risalah Gusti Surabaya 19996, hal 65.

Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, terj. E.R. Muhammad (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 81.

Nazarudin Umar, 1999, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta Paramadina.

Abdul Muqstith Ghazali, Badriyah Fayumi, Marzuki Wahid, dan Syafiq Hasyim. *Tubuh Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: bunga*

- rampai pemikiran ulama muda.* Jakarta, Rahima, 2000.
- Musdah Mulia dan Anik Farida, *Perempuan dan Politik*, Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Husein Muhammad *Ijtihad Kyai Husein Upaya Membangun Keadilan Gender*, hal 137.
- Wardani, Sri Eko dan Gadis Arivia, 1999, *Aspirasi Perempuan Anggota Parlemen terhadap Pemberdayaan Politik Perempuan*, Jakarta: Yayasan Ilmu Perempuan, hal 32.
- Musdah Mulia dan Anik Farida, *Perempuan dan Politik*, Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 2005, hal 89
- Asghar Ali Engineer, *Hak Hak Perempuan*, Yogyakarta, Benteng Budaya, 1994 hal 48.
- Abdul Mustakim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca dengan Optic Perempuan Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta, Logung Pustaka hal
- Armahedi Mahzar, *"Wanita dan Islam: Satu Pengantar untuk Tiga Buku," dalam Mazhar ul-Haq Khan, Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, terj. Lukman Hakim (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. xiii. Syeikh 'Abdullah bin Ibrahim Jarullah, *Tanggung Jawab Wanita Muslimah*, Mukhtar Nasir (penterj.) (Solo: Pustaka Mantiq, 1996), hlm. 17-24.
- Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syariah* (terj Amirudin ar-Rani, Yogyakarta LKiS, 1997 hal 34.
- Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, LKIS, 1999. Yogyakarta, 117.
- Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis versus tafsir Patriarkhi: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruksi Riffat Hasan*, Yogyakarta, Sabda Persada 2003 hal 47.
- Muatawali al Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, Beirut, dar al-Fikr, tt, hal 2202.
- Amina Wadud, 1994, *Wanita dalam Al-Qur'an*, Bandung, Bandung Pustaka hal 34.
- Subdit Bina Keluarga Sakinah Direktorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah Ditjen Bimas Islam Kemenag RI, *Fondasi Keluarga Sakinah Bacaan Mandiri Calon Pengantin*, Jakarta, 2017, Subdit Bina Keluarga Sakinah Direktorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah Ditjen Bimas Islam Kemenag RI, hal 60.
- Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah tafsir Progresif Untuk Keadailan Gender dalam Islam*, Yogyakarta, IRCiSoD, 2019, hal 368.
- Fazlur Rahman, *Major Themes of Quran. Terj Anas Mahjjudin*, Bandung Pustaka 1983,
- Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, (terj) Farid Wajdi dan Cici Farha Assegaf, Yogyakarta, LSPA, 2000 hal 179.
- Al- Raghīb al-Asfahani, *Mu'jam Mu'fradat li al-fadz al-Qur'an*, Dar el Fikr, 1990, h 194.