

BAB IV

HAK PEREMPUAN BEKERJA DALAM AL-QUR'AN

A. Hak Bekerja bagi Perempuan dan Kedudukan Perempuan pada Masa Pra Islam dan Setelah Islam

1. Pengertian Bekerja

Bekerja adalah menggunakan daya yang dimiliki baik berupa fisik, daya pikir, daya kalbu dan daya hidup.¹ Bekerja sesungguhnya merupakan perwujudan dari eksistensi dan aktualisasi diri manusia dalam hidupnya. Manusia, baik laki-laki dan perempuan diciptakan Allah dengan daya fisik, pikir, kalbu serta daya hidup untuk melakukan aktifitas pekerjaannya yang merupakan bagian dari amal shaleh. Motivasi kerja yang diisyaratkan al-Quran tersebut mengusung kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual, Jurusan karir profesional serta agenda pemenuhan kebutuhan hidup tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja.²

Perubahan peran perempuan dalam rumah tangga pada dasarnya disebabkan oleh faktor ekonomi dalam keluarga. Sering dijumpai bahwa penghasilan suami yang tidak dapat memenuhi kebutuhan hidup mereka dalam keluarga. Hal itulah yang membuat perempuan tergerak untuk berperan dalam mencari nafkah dengan cara bekerja agar kehidupan ekonomi keluarga mereka dapat bertahan untuk mencukupi kebutuhan hidup keluarga.³ Oleh karena itu lahir suatu fenomena dengan istilah *double burden* (peran ganda) perempuan.

¹ Shihab, *Perempuan*, hlm. 392.

² Isna Rahmah Solihatin, "Konsepsi al-Quran tentang Perempuan Pekerja," hlm. 41.

³ Sigit Ruswaningsih, "Aktivitas Domestik dan Publik Perempuan Kerja (Studi Terhadap Perempuan Pedagang Kelontong di Pekapuran Raya Banjarmasin)," *Kafaah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender* *Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, hlm. 89.

Menurut Quraish Shihab lahirnya peran ganda perempuan disebabkan proses modernisasi yang terus berlanjut, disertai dengan kecenderungan materialisme yang sukar dibendung, telah melahirkan kebutuhan dan keinginan-keinginan baru yang mendesak keluarga dan yang sering kali tidak dapat terpenuhi kecuali dengan kerja keras dan kerja sama suami istri.⁴ Menurut Zaituna Subhan, *double burden* suatu ketentuan dalam masyarakat bahwa perempuan tetap mempunyai tanggung jawab dan kewajiban di ruang domestik walaupun mereka berkiprah di luar.⁵

Peran ganda perempuan ialah peran perempuan disatu pihak keluarga sebagai pribadi yang mandiri, ibu rumah tangga, mengasuh anak-anak dan istri. Di samping itu ia sebagai anggota masyarakat, pekerja dan warga negara yang dilaksanakan secara seimbang. Michelle (1974) menyatakan bahwa peran ganda disebut dengan konsep dualisme *cultural*, yakni adanya konsep *domestik sphere* dan *publik sphere*. *Double burden* adalah partisipasi perempuan menyangkut peran tradisi dan transisi. Peran tradisi atau domestik mencakup peran perempuan sebagai istri, ibu dan pengelola rumah tangga, sedangkan peran transisi meliputi perempuan sebagai tenaga kerja, berkiprah di ranah publik, anggota masyarakat dan manusia pembangunan. Pada peran transisi perempuan bekerja dan turut aktif dalam kegiatan ekonomis (mencari nafkah) di berbagai kegiatan sesuai dengan keterampilan dan pendidikan yang dimiliki serta lapangan pekerjaan yang tersedia.⁶

⁴M. Quraish Shihab, *Pengantin al-Qur'an Kalung Permata buat anak-anakku* (Jakarta: Lentera Hati, 2020), hlm. 177.

⁵Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman*, hlm. 58.

⁶Nurul Hidayati, "*Beban Ganda Perempuan Bekerja*", hlm. 109.

Namun, tidak semua pekerjaan direstui oleh agama. Yang direstui, bahkan yang diperintahkan agama adalah amal *amal saleh* yakni pekerjaan yang bermanfaat dunia akhirat atau pekerjaan yang memenuhi nilai-nilai yang diamanatkan agama. Oleh karena itu, tidak temukan teks keagamaan dalam al-Qur'an dan hadis yang mengarah kepada larangan perempuan untuk bekerja walau di luar rumah.⁷

2. Kedudukan Perempuan pada Masa PraIslam dan Setelah Islam

Ada dua pendapat mengenai kedudukan perempuan dalam Islam. *Pertama*, pandangan yang mengatakan bahwa Islam telah memberikan hak-hak yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam segala hal. *Kedua*, pandangan yang menuduh bahwa Islam merupakan musuh perempuan perempuan. Islam menjatuhkan taraf dan kehormatan perempuan, dan *statement-statement* pejoratif (menyudutkan) terhadap Islam. Kedua pandangan tersebut menurut Muhammad Quthb dilatar belakangi ketidakpahaman mereka terhadap hakikat ajaran Islam, sehingga mereka dengan sengaja mencampur adukkan antara kebenaran dan kebatilan.⁸ Berikut ini adalah gambaran kedudukan perempuan pra Islam, setelah Islam datang, dan kondisi perempuan di Indonesia itu sendiri:

1) Kedudukan perempuan sebelum Islam

a. Masa Yunani Kuno

Pada masa Yunani, perempuan berada pada kekuasaan ayahnya, kemudian suaminya dan saudara laki-lakinya. Mereka terbelenggu dalam

⁷ Shihab, *Perempuan*, hlm. 392.

⁸ Syahrin Harahap, *Islam dan Modernitas dari Teori Modernisasi Hingga Penegakan Kesalehan Modern* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 380.

dominasi patriaki.⁹ Yunani adalah negara yang melahirkan pemikir-pemikir, terutama filosof, tetapi hak dan kewajiban perempuan masih terdiskriminasi. Di kalangan petinggi kerajaan, perempuan disekap dalam istana-istana, sedangkan di kalangan bawah, mereka menjadi barang dagangan yang diperjual belikan. Perempuan tidak memiliki hak-hak sipil dan hak waris.¹⁰

Anak perempuan harus tunduk terhadap orang tuanya, meskipun ia harus menikah dengan orang yang tidak sukai. Perempuan Yunani harus menaati segala sesuatu diperintahkan oleh laki-laki, baik ayahnya, saudara laki-laki maupun suami bahkan pamanya. Pada masa Yunani perempuan terklasifikasi menjadi tiga macam: *pertama*, pelacur yang bertugas sebagai pemuas nafsu laki-laki. *Kedua*, selir-selir bertugas merawat tubuh, kesehatan dan memijat tuannya. *Ketiga*, seorang istri yang bertugas hanya dirumah melayani suaminya.¹¹ Kedudukan perempuan tidak lebih hanya berputar di sekitar itu. Pada akhirnya rumah-rumah pelacuran menjadi pusat perhatian semua kelas dalam masyarakat Yunani.¹²

Pada waktu itu seks bebas tidak melanggar norma kesopanan. Tidak hanya itu, patung-patung telanjang yang terlihat di negara-negara Barat adalah bukti atau sisa pandangan itu. Dalam pandangan mereka, dewa-dewa melakukan

⁹Muhammad Guntur Romli, *Muslim Feminis Polemik Kemunduran dan Kebangkitan Islam* (Jakarta: Freedom Institut, 2010), 222.

¹⁰R. Magdalena, "Kedudukan Perempuan dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Islam)," *Harkat an-Nisa: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. II, No.1 (2017), hlm. 16.

¹¹Ibid., hlm. 16.

¹²Ibid., hlm. 16.

hubungan gelap dengan rakyat bawahan, hubungan gelap itu lahir sosok Dewi Cinta, yang dikenal peradaban Yunani.¹³

b. Masa Romawi

Pada masa Romawi, hak perempuan berada dalam kekuasaan ayahnya. Setelah menikah, kekuasaan tersebut pindah ke tangan suami. Kekuasaan ini termasuk hak menjual, mengusir, menganiaya, dan membunuh.¹⁴ Masyarakat Romawi terbiasa memandang perempuan (istri) mereka seperti balita atau anak remaja yang harus selalu diawasi. Wanita selalu dalam perlindungan dan pengawasan suaminya. Tidak hanya itu, suami juga mengambil alih hak-hak istri. Apabila seorang istri melakukan suatu kesalahan, maka hak suami boleh menjatuhkan hukuman baginya, bahkan berhak memvonis mati terhadap istrinya. Pada waktu itu, perempuan juga tidak diizinkan untuk terjun di ranah sosial, artinya tidak boleh terlibat aktif dalam urusan pemerintahan. Perempuan tidak lebih dari barang pajangan dalam rumah tangganya. Apabila suaminya meninggal, maka semua anak laki-laki baik kandung ataupun tiri, terutama saudara laki-lakinya berhak atas dirinya, atau boleh menikahinya¹⁵ Keadaan tersebut berlangsung sampai abad ke-6 Masehi.¹⁶

c. Masyarakat India

Di India, peraturan yang berhubungan dengan masalah pembagian hak waris hanya diturunkan melalui garis laki-laki. Di India, perempuan

¹³M.Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 296.

¹⁴Agustin Hanapi, "Peran Perempuan dalam Islam," *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol.1, No.1 (Maret, 2015), hlm. 16.

¹⁵Magdalena, "Kedudukan Perempuan," hlm. 17.

¹⁶Rodiah, dkk., *Studi Al-Quran*, hlm. 142.

dipandang sebagai sumber dosa dan sumber dari kerusakan akhlak dan agama. Seorang istri di India terbiasa memanggil suaminya dengan sebutan yang mulia, atau bahkan tuhan, karena laki-laki memang dipandang sebagai penguasa bumi.¹⁷ Seorang istri tidak pernah diajak makan bersama dengan suaminya. Perempuan juga harus memuja suaminya dan harus melayani ayah dari suaminya.¹⁸

d. Masyarakat Yahudi

Beberapa kepercayaan Yahudi memandang perempuan sebagai makhluk yang rendah dibandingkan laki-laki. Perempuan pada saat itu tidak mendapatkan warisan apapun dari orang tuanya bila ia masih memiliki saudara laki-laki.¹⁹ Ayahnya berhak untuk menjual dirinya jika telah menginjak dewasa. Tidak hanya itu, apabila perempuan sudah menikah, maka hak milik perempuan termasuk harta akan menjadi milik suaminya. Seorang suami memiliki hak penuh atas milik istri selama mereka terikat dalam ikatan pernikahan. Jika istri menemukan suaminya bersama perempuan lain, maka dia harus tetap diam dan tidak boleh mengeluh. Hal ini disebabkan karena suami mempunyai hak penuh atas dirinya, suami dapat berbuat sesuka hatinya.²⁰

Masyarakat Yahudi juga memandang martabat perempuan sama dengan pembantu. Mereka menganggap perempuan adalah sumber laknat karena menjadi penyebab Nabi Adam terusir dari surga.²¹ Ritual ibadah harus dihadiri minimal sepuluh orang laki-laki. Jika jamaah wanita jumlahnya

¹⁷Magdalena, "Kedudukan Perempuan," hlm. 17.

¹⁸Ibid., hlm. 17.

¹⁹Rodiah, dkk., *Studi Al-Quran*, hlm. 142.

²⁰Magdalena, "Kedudukan Perempuan," hlm. 18.

²¹Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus Utamaanya di Indonesia*, hlm. 42.

lebih banyak maka ibadah dibatalkan, sebab perempuan tidak pernah masuk dalam hitungan dan dianggap tidak ada.²²

e. Masyarakat Kristen

Hasil konferensi agama Kristen pada abad ke-5 M, merumuskan bahwa perempuan tidak mempunyai jiwa dan tempatnya di neraka kecuali Maryam, ibunda nabi Isa tempatnya di surga. Kemudian pada abad ke-6 M, konferensi yang lain digelar dengan mengambil topik hakikat perempuan manusia atau bukan. Mereka akhirnya sampai pada satu kesimpulan bahwa perempuan adalah manusia dan mereka diciptakan sebagai pelayan dan untuk keuntungan kaum laki-laki.²³

f. Masyarakat Arab

Arab PraIslam (jahiliah)²⁴ memandang wanita sebagai makhluk yang rendah. Kemanusiaan perempuan masih diragukan sehingga kerap diperlakukan secara tidak manusiawi. Misalnya, bayi perempuan yang baru lahir dikubur hidup-hidup, dijadikan hadiah, diwariskan, dijadikan jaminan hutang, diperkosa, dicerai lalu *dirujû'* tanpa batas. Perlakuan tersebut menunjukkan sistem patriarki yang kuat.²⁵ Adat dan kebiasaan buruk berkaitan dengan persoalan perempuan di zaman jahiliah yakni diawali dari kelahiran anak perempuan yang disikapi dengan kegelisahan, kebencian dan

²²Magdalena, "Kedudukan Perempuan," hlm. 18.

²³Ibid., hlm. 20.

²⁴Jahiliah adalah sebutan bagi masyarakat Arab Pra Islam artinya orang bodoh, tidak memiliki budaya dan hidup dalam kezaliman yang jauh dari nilai-nilai kemanusiaan. Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an* (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), hlm. 73.

²⁵Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, hlm. 31.

rasa malu.²⁶ Bahkan karakter ini didokumentasikan dalam surah al-Nahl [16]: 58-59:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ ۚ أَيَسْكُرُ عَلَىٰ هُونٍ ۖ أَمْ يُرِيدُ سُوءَ فِي التُّرَابِ ﴿٥٩﴾
أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٦٠﴾

Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.

Mereka lebih memilih menguburkan hidup-hidup bayi perempuan yang baru lahir. Kebiasaan menguburkan bayi perempuan dipraktikkan bukan semata karena kemiskinan, tetapi karena takut kehilangan kehormatan.²⁷ Hal ini juga disinyalir dalam surah al-Isrâ' [17]: 31

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ۖ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿١٧﴾

Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.²⁸

Pada masyarakat Badui, perempuan rentan menjadi korban penculikan dan menikah secara paksa jika kelompok mereka diserang. Perempuan adalah aib yang memalukan jika seseorang tidak mampu menjaga saudara

²⁶Zaky Ismail, "Perempuan dan Politik pada Masa Awal Islam (Studi tentang Peran Sosial dan Politik Perempuan pada Masa Rasulullah)," *Jurnal Review Politik*, Vol.6, No.1 (Juni, 2016), hlm. 148.

²⁷Ibid., hlm. 48.

²⁸Departemen Agama, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 284.

perempuannya. Kelompok yang lemah rentan terhadap pelecehan tersebut menyebabkan mereka membunuh bayi perempuan daripada menyaksikan anak perempuan mereka ditangkap dan dibawa lari.²⁹ Jika dikaitkan pada kesulitan hidup dan kekejamaman adat kebiasaan Arab Jahiliah ada beberapa hal yang menjadi penyebab mereka membunuh bayi perempuan, sebagaimana berikut:

- (a) Cara hidup yang masih bersifat *nonmaden*. Misalnya ketika membawa wanita dalam sebuah rombongan yang besar membuat gerakan menjadi tidak lincah, bahkan perhatian harus banyak diberikan untuk membantu perempuan-perempuan ini. Di gurun pasir, perempuan tidak hanya sulit memberikan partisipasinya untuk hal-hal yang diperlukan bahkan mereka tidak mampu menolong dirinya sendiri. Menurut mereka, fisik perempuan terlalu lemah menghadapi alam yang kejam itu.
- (b) Setiap individu membutuhkan makanan, sedangkan bahan makanan yang tersedia terbatas. Oleh karena itu, laju pertumbuhan penduduk harus dihambat. Mereka menganggap perempuan sebagai penyebab peningkatan populasi penduduk, karena mereka melihat perempuan yang melahirkan. Oleh sebab itu jumlah wanita harus dikurangi agar yang memproduksi manusia menjadi berkurang.³⁰
- (c) Dalam peperangan, anak-anak dan kaum perempuan dari pihak yang kalah menjadi milik yang menang. Hal ini menjatuhkan martabat dan kehormatan diri dari suku yang mengalaminya. Untuk menghindari hal

²⁹Ibid., hlm. 148.

³⁰Ibid.

yang seperti ini, maka anak-anak perempuan itu lebih baik dibunuh sejak bayi, agar mereka tidak mengalaminya³¹

Selain alasan di atas, alasan mereka membunuh anak perempuan karena biang petaka dan fisik perempuan lebih lemah daripada laki-laki. Ketika lemah, secara otomatis ia akan menjadi batu sandungan bagi sang ayah atau ketua kelompok dan tidak bisa diajak berperang. Hal itu akan menghambat pengaruh kabilahnya dalam percaturan dunia, menghambat pembangunan, kurang bisa mandiri dan menggantungkan pada laki-laki. Hal tersebut adalah aib bagi mereka yang harus ditutupi dan dibuang.³²

Dalam struktur ekonomi, perempuan diperdagangkan bahkan diwariskan seperti harta benda dan kekayaan. Perempuan diperbudakkan, di samping juga laki-laki, dan secara legal-formal budak perempuan yang harus melayani kebutuhan biologis tuannya.³³ Tidak hanya itu, masyarakat Arab zaman Jahiliah mempraktikkan bermacam-macam pola perkawinan. *Pertama*, nikah *al-dayzan*, yaitu anak sulung laki-laki dibolehkan menikahi janda (istri) mendiang ayahnya. Caranya sederhana, yaitu cukup anak sulung laki-laki tersebut melemparkan sehelai kain kepada perempuan tersebut, maka saat itu juga dia sudah mewarisi ibu tirinya tersebut sebagai istri. *Kedua*, nikah *al-syighr*, yaitu dua orang bapak saling menyerahkan putrinya masing-masing kepada satu sama lain untuk dinikahinya. *Ketiga*, nikah *al-badal*, yaitu adalah saling bertukar istri hanya dengan kesepakatan kedua suami tanpa perlu

³¹Ibid., hlm. 149.

³²Hendri Hermawan Adinugraha, "Kewenangan dan Kedudukan Perempuan dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis," *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender*, Vol.17, No.1 (2018), hlm. 53.

³³Ibid.

membayar mahar. *Keempat, zawâj al-istibdhâ'*, yakni seorang suami boleh dengan paksa menyuruh istrinya untuk tidur dengan lelaki lain sampai hamil dan setelah hamil sang istri dipaksa untuk kembali kepada suaminya semula, semata-mata karena mereka ingin mendapatkan bibit unggul dari orang lain yang dipandang mempunyai keistimewaan tertentu. Bentuk-bentuk pernikahan semacam ini jelas merugikan dan menindas perempuan.³⁴ *Kelima, nikah al-mukhâdânah*, yaitu pernikahan seorang perempuan yang mempunyai banyak suami (poliandri). Hal seperti ini banyak terjadi antar saudara di kalangan bangsa Arab.³⁵

Menurut Quraish Shihab, tradisi mengubur anak perempuan hidup-hidup bukan adat yang memperoleh restu dari semua kabilah Arab Jahiliah karena kenyataannya sebagian kabilah justru memberikan tebusan berupa unta bagi orang tua yang bermaksud mengubur anak perempuannya. Sha'sha'ah ibnu Nâji'ah, kakek al-Farazdaq, penyair ternama zaman Jahiliah, memberikan dua ekor unta hamil sepuluh bulan kepada orang tua yang akan membunuh anak perempuannya.³⁶ Oleh karena itu, pembunuhan bayi perempuan pada saat itu, menuai kontroversi dari semua kabilah Arab.

2). **Kedudukan perempuan setelah Islam datang**

Islam datang membawa pesan moral kemanusiaan yang tidak ada bandingnya dengan agama lain. Islam datang untuk membebaskan manusia dari belenggu kemanusiaan yang dipenuhi oleh kebodohan dan ketidakadilan. Islam

³⁴Mazaya Viky Mazaya, "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Sejarah Islam," *Sawwa*, Vol.9, No. 2 (April, 2014), hlm. 330.

³⁵Adinugraha, "Kewenangan dan Kedudukan Perempuan dalam Perspektif Gender," hlm. 54.

³⁶Ismail, "Perempuan dan Politik, hlm. 54.

datang membawa misi kesetaraan antara umat manusia karena kemuliaan disisi Allah adalah nilai ketakwaan yang dimiliki. Penghormatan kepada perempuan terjadi ketika Nabi Muhammad saw. diutus, yang tidak pernah membedakan antara laki-laki maupun perempuan.³⁷ Pesan memanusiaikan manusia dalam tauhid yang diajarkan oleh Nabi mempunyai arti khusus, yaitu memanusiaikan perempuan terhadap perlakuan tidak manusiawi pada perempuan yang dilakukan masyarakat Arab pra-Islam khususnya. Islam mengubah cara pandang dikotomis antara laki-laki dan perempuan. Sebagaimana ditegaskan Allah dalam Surah al-‘Imrân [3]:

195

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۗ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.³⁸

Sejak awal Nabi Muhammad mengajarkan Islam dengan prinsip persamaan derajat laki-laki dan perempuan, tetapi, yang membedakan keduanya adalah tingkat ketakwaan. Wacana ini adalah sesuatu yang baru dan aneh terdengar ditelinga kaum Arab yang pada masa tersebut masih merendahkan kaum

³⁷Hermawan Adinugraha "Kewenangan dan Kedudukan Gender, hlm. 48.

³⁸Departement Agama, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm, 7.

perempuan. Seiring dengan semakin kuat akidah dan semakin kokoh kekuatan umat, maka Allah menurunkan al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia, yang berisi aturan yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat pada saat itu, seperti pembatasan poligami, waris, pengakuan terhadap pentingnya peranan perempuan dalam keluarga, larangan melecehkan perempuan, pengakuan terhadap hak-hak yang dimiliki perempuan, hingga terdapatnya penamaan salah satu surah al-Qur'an dengan menggunakan nama yang berhubungan dengan perempuan yakni surah al-Nisâ'.³⁹

Keterlibatan aktif perempuan dalam bidang sosial pada Nabi Muhammad saw. dapat dilihat dalam bidang politik dan peperangan. Azyumardi Azra menyebutkan bahwa, pada zaman Nabi belum ada larangan perempuan menjadi pemimpin. Bahkan Âisyah (istri Nabi) pernah menjadi pemimpin perang. Wajar jika dalam lintas sejarah umat Islam terdapat tokoh perempuan yang berperan sebagai pemimpin, tokoh ulama, dan perawi hadis. Pada masa Nabi, tercatat ada 1.232 perempuan yang menerima dan meriwayatkan hadis. Bahkan Âisyah ra. tercatat sebagai salah seorang dari tujuh bendaharawan hadis. Ia meriwayatkan 2.210 hadis. Khadîjah binti Khuwaylid, istri Nabi yang pertama, dikenal sebagai perempuan yang sukses dalam sektor kerja dunia bisnis sedangkan al-Syifâ' putri Umar bin al-Khattâb tercatat sebagai manajer pasar di Madinah.⁴⁰ Âisyah tidak hanya meriwayatkan hadis, tetapi ia juga ahli tafsir dan fikih. Banyak sahabat laki-laki yang berkonsultasi kepadanya, ia sendiri memiliki 77 murid laki-laki dan 8 murid perempuan. Di antara murid perempuan Aisyah yang menonjol kemudian

³⁹ Ibid., hlm. 48.

⁴⁰ Mazaya, "Kesetaraan Gender," hlm. 333.

menjadi ulama besar, ahli hadis, fikih, dan tafsir adalah Âmrâh binti Abdu al Rahmân yang menjadi rujukan ulama dalam berbagai disiplin ilmu.⁴¹

Islam hadir membawa perubahan yang lebih baik dengan kehadiran Nabi Muhammad dan al-Qur'an sebagai pedoman hidup. Islam bukan hanya menyamakan posisi laki-laki dan perempuan, tetapi Islam mendirikan asas kesetaraan antara keduanya untuk memberikan perspektif baru terhadap masyarakat Arab dalam mempersepsikan perempuan. Pengakuan akan hak-hak perempuan diawali oleh al-Qur'an dengan menjelaskan eksistensinya sebagai manusia sama halnya dengan laki-laki. Hal tersebut ditekankan kembali dengan menyebutkan bahwa kualitas pribadi oleh agama dinilai berdasarkan ketakwaan, bukan menurut identitas gender seperti dalam surah al-Hujurât: [49]: 13. Oleh karena itu, al-Qur'an menjelaskan hak-hak dan kewajiban perempuan baik dalam ranah domestik maupun ranah publik.⁴²

Dalam konteks Indonesia, banyak perempuan yang begelut di ranah publik, hal ini berdasarkan dengan kebangkitan semangat kaum perempuan mulai dari sebelum proklamasi kemerdekaan sampai saat ini sebagai berikut:

a) Sebelum proklamasi kemerdekaan

Sebelum Indonesia kemerdekaan gerakan emansipasi wanita⁴³ begitu berkobar. Hal ini tidak terlepas dari peran R.A. Kartini yang telah

⁴¹Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah*, hlm. 467.

⁴²Rianto Hasan, "Partisipasi Perempuan dalam Olahraga Perspektif Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol.20, No.1 (Januari, 2019), hlm. 56.

⁴³Emansipasi wanita adalah suatu pemberontakan untuk menghadapi ratusan tahun dominasi, superioritas dan kepatuhan perempuan terhadap laki-laki, yang disebabkan oleh pengucilan dari seluruh aktivitas sosial dan semua prestasi. Mazhar Ul-Haq Khan, *Wanita Korban Patologi Sosial* (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 246.

mendongkrak perubahan besar terhadap kaum wanita. Perubahan besar itu meliputi: kebebasan untuk berpendapat, mencari ilmu dan kesamaan hak untuk mendapatkan pendidikan yang sesuai dengan kebutuhan kaum perempuan yang pada akhirnya akan kembali menjadi seorang pendidik bagi anak-anaknya.⁴⁴

Pada tahun 1878-1904, Kartini banyak menulis surat yang berbicara tentang nilai-nilai tradisi yang cenderung membelenggu perempuan yang menjadikannya tergantung pada laki-laki yang menyebabkan perempuan menjadi kaum yang tidak berdaya dan seakan mereka tidak diberi peranan signifikan dalam komunitasnya. Kartini secara proporsional menempatkan permasalahan penindasan perempuan sebagai bagian dari permasalahan budaya masyarakat seperti poligami.⁴⁵

Salah satu strategi perjuangan yang dilakukan Kartini pada zaman belanda tersebut yakni dengan menyuarakan pendidikan bagi perempuan.⁴⁶ Pendidikan yang tidak memiliki batas dapat menjadi faktor pendukung dari luas kiprah perempuan. Perempuan yang memiliki riwayat pendidikan tinggi akan semakin bersemangat untuk memanfaatkan ilmu yang dimiliki untuk halayak umum. Perempuan dapat memilih karir apapun yang dapat mendukung hidupnya sesuai dengan pendidikan yang mereka miliki. Hal tersebut memengaruhi perempuan untuk mengaktualisasikan diri untuk menuntut kebebasan berekspresi terjun di ranah publik.⁴⁷ Kartini menganjurkan untuk

⁴⁴ Nugroho, *Gender dan Strategi*, hlm. 89.

⁴⁵Ibid.

⁴⁶Pendidikan adalah daya upaya untuk memajukan budi pekerti (kekuatan batin), pikiran (*intelect*) dan jasmani supaya dapat memajukan kesempurnaan hidup, yakni kehidupan dan penghidupan yang selaras dengan alam dan masyarakat. Mohammad Kosim, *Pengantar Ilmu Pendidikan* (Surabaya: Pena Salsabila, 2013), hlm. 24.

⁴⁷Ibid.

mendirikan suatu wadah gerakan perempuan. Akhirnya pada tahun 1904, Kartini berhasil mendirikan organisasi perempuan bernama Poetri Mardika atas bantuan perkumpulan Budi Utomo.⁴⁸

Setelah Poetri Mardika berdiri, muncullah perkumpulan perempuan lainnya bernama Putri Sejati dan Wanita Utama. Tidak hanya itu, Gerakan Pembaharuan Islam Muhammadiyah yang terbentuk tahun 1917 mampu melahirkan organisasi wanita Aisyah pada tahun 1920. Setelah itu, diikuti oleh organisasi perempuan lainnya selanjutnya bermunculan organisasi yang membela emansipasi perempuan.⁴⁹

b) Pasca proklamasi kemerdekaan (1945-1965)

Kemerdekaan memberikan kesempatan lebih luas bagi kaum perempuan untuk lebih berkiprah maju ke depan membela negara sekaligus kemerdekaan secara nyata. Saat Belanda ingin kembali lagi ke Indonesia dengan membonceng sekutu, kaum perempuan ikut bertempur di medan pertempuran melawan NICA. Ketika masa-masa mempertahankan kedaulatan negara, banyak muncul laskar bersenjata yang anggota perempuan, seperti Laskar Putri Indonesia (LPI) di Surakarta dan Laskar Wanita Indonesia (LWI). Setelah membuktikan bahwa perempuan juga ikut andil dalam mempertahankan kedaulatan negara. Oleh karena itu, pada tahun 1948 pemerintah membentuk Polisi Wanita (POLWAN), sedangkan pada tahun 1962 pemerintah membentuk Wanita Angkatan Laut (KOWAL). Setelah perang kemerdekaan berakhir, Korps Wanita Indonesia (KOWANI) mulai aktif melakukan kegiatan

⁴⁸Ibid.

⁴⁹Djoeffan, "Gerakan Feminisme di Indonesia: Tantangan dan Strategi Mendatang," *Mimbar*, No.3, Th.XVII (Juli-September, 2001), hlm. 286.

membangun masyarakat dalam segala bidang seperti, sosial, ekonomi, politik dan mempererat hubungan dengan organisasi wanita internasional dan lembaga lainnya.⁵⁰

c) Pasca kemerdekaan sampai Orde Lama

Pada tahun 1950, organisasi wanita berangsur-angsur hancur kemudian muncul GERWANI (Gerakan Wanita Indonesia) yang tujuannya diarahkan pada hak untuk perempuan, menghilangkan kebodohan untuk perempuan dan memperjuangkan hukum perkawinan yang adil. Meskipun problem patriarki masih terjadi, meskipun demikian banyak terjadi perubahan yang cukup signifikan dengan munculnya organisasi perempuan mandiri tersebut.⁵¹ Tahun 1954 berdiri organisasi bernama PERWARI (Persatuan Wanita Republik Indonesia).⁵² Kemudian pada tahun 1955, berdirilah organisasi perempuan Islam dan nasionalis, serta berbagai kegiatan yang terikat pada partai politik dan gerakan keagamaan dalam bentuk balai-balai perempuan, bank-bank perempuan, surau perempuan, organisasi perempuan serta majalah perempuan.

c) Masa Orde Baru (Pasca tahun 1965)

Pada era ini semua organisasi yang terbetuk mengalami pengekangan hingga tahun 1968. Tahun 1966 hingga 1970 terjadi pembersihan PKI. Satu-satunya organisasi perempuan yang hidup adalah PERWARI. Kemudian pada tahun 1978, PERWARI dilebur kedalam Golkar. Pada tahun inilah tidak

⁵⁰Nugroho, *Gender dan Strategi*, hlm. 96.

⁵¹Suci Wulandari, "Ideologi Kanca Wingking: Studi Relasi Kuasa Pengetahuan dalam Tafsir al-huda," *al-A'raf*, Vol.XV, No.1 (Januari-Juni, 2018), hlm. 151.

⁵²Djoeffan, "Gerakan Feminisme," hlm. 288 .

ada organisasi wanita yang bersifat independen, tetapi setelah itu, lahir beberapa organisasi besar seperti: Golkar, Dharma Wanita (istri PNS), Dharma PERTIWI (istri polisi dan TNI) dan Badan Musyawarah Organisasi Islam Wanita Indoensia (BMOIWI).⁵³ Pada tahun 1974, organisasi PKK (Pembinaan Kesejahteraan Keluarga) terbentuk di Jawa Tengah. Oleh karena itu, berdasarkan instruksi Menteri dalam Negeri No.10 tahun 1980 ditetapkan bahwa gerakan PKK berlaku secara nasional. PKK dikatakan sebagai salah satu gerakan yang berupaya untuk meningkatkan kehidupan perempuan terutama golongan bawah, yang diprakarsai golongan atas. Fokus gerakan ini adalah upaya pembinaan kesehatan, gizi pengetahuan tentang pendidikan dan keterampilan berwirausaha.⁵⁴ Pada era ini terjadi permasalahan perempuan, seperti, kasus Marsinah, kurangnya perlindungan Tenaga Kerja Wanita (TKW) dan kekerasan perempuan akibat DOM di Aceh. Semua permasalahan tersebut tentunya menjadi keprihatinan bersama, sehingga praktik-praktik diskriminasi perempuan masih berlangsung perlu dilakukan reformasi, khususnya dibidang politik, ekonomi dan hukum.⁵⁵

e). Masa Reformasi sampai Saat Ini

Era reformasi (1998) ini ditandai dengan jatuhnya Presiden Soeharto yang membangkitkan harapan besar bagi tumbuhnya proses demokratisasi di Indonesia. Demokratisasi ini diharapkan menjadi atmosfer tumbuh dan kembang organisasi perempuan.⁵⁶

⁵³Ibid., hlm. 288.

⁵⁴Nugroho, *Gender dan Strategi*, hlm. 101.

⁵⁵Ibid. 101.

⁵⁶Ibid.

Selain itu, pada era ini berbagai organisasi wanita yang membangkitkan kembali reformis wanita seperti tahun 1930-an yang tidak saja membela kaumnya sendiri, melainkan juga membela dan memikirkan nasib masyarakat marjinal, berbagai organisasi LSM yang membela rakyat kecil antara lain seperti Wardah Hafiz yakni kelompok perempuan yang membela hak anak, Ratna Sarumpet yang memperjuangkan demokrasi dan hak buruh perempuan lewat organisasi teaternya, dan Nursyahbani Kacasungkana yang membela wanita dari obyek kekerasan dan kejahatan melalui supremasi hukum.⁵⁷

Pada saat ini, posisi, peran dan aktivitas perempuan Indonesia di dalam dunia publik semakin meningkat dari waktu ke waktu dalam sejarah Indonesia. Namun jumlah tersebut tidak mewakili dan mencerminkan secara proporsional dan signifikan dalam sektor-sektor strategis pengambilan keputusan atau kebijakan dan pembuatan hukum formal.⁵⁸ Misalnya dalam sejarah pemilihan umum (pemilu), anggapan masyarakat Indonesia terhadap pilihan perempuan politik masih sebagai pilihan kedua untuk menduduki posisi dalam jabatan politik. Menurut Khofifah Indar Parawansa, salah satu faktor penyebab hal tersebut adalah berhubungan dengan konteks budaya di Indonesia yang asas patriarkinya masih kental.⁵⁹ Oleh karena itu, struktur peranan perempuan Indonesia, akan mengalami perubahan akibat transparansi dalam aspek kehidupan. Pendidikan dan pengetahuan yang diperoleh kaum perempuan akan

⁵⁷Djoeffan, "Gerakan Feminisme," hlm. 290.

⁵⁸Siti Nimrah dan Sakaria, "Perempuan dan Budaya Patriarki dalam Politik (Studi Kasus Kegagalan Caleg Perempuan dalam Pemilu Legislatif 2014)," *The Politics: Jurnal Magister Ilmu Politik Universitas Hasanuddin* Vol.1, No.2 (Juli, 2015), hlm. 176.

⁵⁹Ibid., hlm. 176.

memberikan kesadaran kepada mereka tentang kedudukan dan peranannya di masyarakat, karena pendidikan merupakan faktor kemajuan bangsa dan negara. Kiprah kaum perempuan dalam masyarakat Indonesia semakin berkembang walaupun secara proporsional jumlahnya belum seimbang dengan jumlah perempuan secara keseluruhan. Hampir setiap pemilu jumlah perempuan yang terpilih berkisar 8%-10%.⁶⁰ Menurut peneliti, banyak dijumpai saat ini perempuan bekerja di ruang publik⁶¹ mulai dari politik, dakwah, *enterpreuner*, dan pendidikan.

Selain gerakan organisasi di atas, gerakan feminisme⁶² di Indonesia baru berkembang pada tahun 1980 an. Sejumlah aktifis perempuan mulai muncul, seperti Herawati, Wardah hafidz Marwah Daud Ibrahim, Yulia Surya Kusuma, Ratna Megawangi. Gerakan mereka tentu merupakan kesadaran yang lahir dari perlakuan yang masih kurang adil terhadap perempuan misalkab dalam politik yang masih minim, bahkan ada kecenderungan penafsiran keagamaan yang mempoisikan perempuan sebagai

⁶⁰Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam*, hlm. 192.

⁶¹Ruang publik adalah seluruh wilayah kehidupan sosial yang memungkinkan kita untuk membentuk opini publik, semua masyarakat boleh memasuki ruang ini, baik perempuan maupun laki-laki. Dalam ruangan ini yang dibicarakan adalah persoalan yang menyangkut kepentingan umum dan tanpa yang tercipta iklim demokratis. Nafriandi, "Perempuan di Ruang Publik dalam Perspektif Hadis" *Kafa'ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, Vol.VI, No.1 (2016), hlm. 60.

⁶²Istilah feminisme berasal dari bahasa latin (*femina=women*), yang berarti memiliki sifat-sifat perempuan. Kata tersebut dipergunakan untuk menunjukkan kepada suatu teori persamaan kelamin (*sexual equality*). Feminisme sering diartikan sebagai pembelaan terhadap hak-hak perempuan yang didasarkan kepada keyakinan akan kesamaan jenis kelamin. Dalam arti luas kata feminisme juga menunjukkan kepada setiap orang yang memiliki kesadaran terhadap subordinasi perempuan dan berusaha untuk mengakhirinya dengan berbagai cara dan alasan. Gerakan feminisme ini pada mulanya muncul dari adanya suatu anggapan bahwa terdapat suatu kesalahan masyarakat di dalam memperlakukan perempuan sebagai wujud ketidakadilan gender. Oleh karena itu, kaum feminis berusaha untuk menganalisa penyebab penindasan perempuan dan berusaha untuk memperoleh kebebasan bagi perempuan, memperoleh kesetaraan sosial (*social equality*) dengan laki-laki dalam segala bidang kehidupan. Dawam Dawam,dkk., "Relevansi Pemikiran Feminis Muslim dengan Feminis Barat," *Sawwa*, Vol.11, No. 1 (Oktober, 2015), hlm. 97.

kelompok pelengkap dan tidak memiliki kemampuan memimpin.⁶³ Oleh karena itu gerakan feminisme Islam di Indonesia menempuh beberapa tindakan antara lain:

Pertama, melalui pemberdayaan terhadap kaum perempuan, yang dilakukan melalui pembentukan pusat studi wanita di perguruan tinggi, pelatihan *training* gender, seminar maupun konsultasi-konsultasi. Selain itu gerakan tersebut dilakukan oleh lembaga swadaya masyarakat yang memiliki konsen dengan persoalan perempuan seperti Rifka an-Nisa dan Yasanti. *Kedua*, melalui buku-buku yang ditulis dalam beragam tema baik dalam bidang fikih seperti buku yang ditulis oleh Masdar Farid Mas'udi yang berjudul *Reproduksi Perempuan* dengan gaya bahasa dialog, Nawal el Sadawi yang berjudul *Perempuan di Titik Nol*, *Ketiga*, melakukan kajian historis tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam sejarah masyarakat Islam yang berhasil menempatkan perempuan benar-benar sejajar dengan laki-laki dan membuat mereka mencapai tingkat prestasi yang istimewa dalam berbagai bidang seperti politik, keagamaan dan pendidikan. *Keempat*, melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi penafsiran, melalui kajian-kajian kritis terhadap produk-produk tafsir lama atau teks-teks keagamaan baik al-Qur'an maupun hadis yang secara literal menampakkan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan.⁶⁴

⁶³ Musatqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, hlm. 131.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 132.

B. Karakteristik Kitab Tafsir *al-Misbah* dan *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qurân*

1. Karakteristik Kitab Tafsir *al-Misbah*

a. Biografi M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab dilahirkan pada 16 Februari 1944 di Kabupaten Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan sekitar 190 km dari kota Ujung Pandang.⁶⁵ Shihab berasal dari keturunan Arab yang terpelajar. Shihab merupakan nama keluarga ayahnya seperti lazimnya yang digunakan di wilayah Timur (anak Benua India termasuk Indonesia). Shihab dibesarkan dalam lingkungan keluarga muslim yang taat pada agama. Ketika usia sembilan tahun, Shihab sudah terbiasa mengikuti ayahnya ketika mengajar. Ayahnya bernama Abdurrahman Shihab merupakan sosok yang banyak membentuk kepribadian bahkan keilmuan kelak, menamatkan pendidikannya di Jam'iyah al-Khair Jakarta, yaitu sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Ayahnya seorang guru besar dalam bidang tafsir dan pernah menjabat sebagai rektor IAIN Alaudin Ujung Pandang, sekaligus pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) Ujung Pandang.⁶⁶

Sejak umur 6-7 tahun, Shihab diharuskan untuk mendengar ayahnya mengajar al-Qur'an. Dalam kondisi seperti itu, kecintaan seorang ayah terhadap ilmu yang merupakan sumber motivasi bagi dirinya terhadap studi al-Qur'an. Selain sosok seorang ayah, peran ibu juga tidak kalah pentingnya dalam memberikan dorongan kepada Shihab untuk giat belajar terutama

⁶⁵Ghafur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, hlm. 236.

⁶⁶Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab," hlm 114.

masalah agama. Dorongan ibu inilah, yang menjadi motivasi ketekunan dalam menuntut ilmu agama sampai membentuk kepribadiannya yang kuat terhadap basic keislaman. Dengan melihat latar belakang keluarga yang disiplin, maka wajar jika kepribadian keagamaan, dan kecintaan terhadap ilmu-ilmu agama dan studi al-Qur'an yang digeluti oleh Shihab sejak kecil hingga kemudian didukung latar belakang pendidikan yang dilaluinya mengantarkan menjadi seorang mufasir.⁶⁷

Shihab memulai pendidikan di kampung halamannya di Ujung Pandang, dan melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang tepatnya di pondok pesantren Dar al-Hadis al-Fiqhiyah.⁶⁸ Kemudian pada tahun 1958, Shihab berangkat ke Kairo Mesir untuk meneruskan pendidikannya di al-Azhar dan diterima di kelas dua tsanawiyah. Selanjutnya pada tahun 1967, Shihab meraih gelar Lc (S1) pada Fakultas Ushuludin Jurusan Tafsir Hadis Universitas al-Azhar. Shihab kemudian melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, sehingga tahun 1969 ia meraih gelar MA dalam bidang tafsir al-Qur'an dengan judul *al-I'jâz al-Tasyrî' li al-Qur'ân al-Karîm*.⁶⁹

Pada tahun 1980, Shihab kembali melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar dan menulis disertasi yang berjudul *Nazm al-Durar li al-Baqâ'î Tahqîq wa Dirâsah*, sehingga pada tahun 1982 berhasil meraih gelar doktor dalam studi ilmu-ilmu al-Qur'an dengan yudisium *summa cumlaude*, disertai dengan penghargaan tingkat satu. Shihab tercatat sebagai orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar tersebut. Setelah kembali ke Indonesia,

⁶⁷Ibid., hlm.,117.

⁶⁸M.Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 6.

⁶⁹Wartini, "Corak Penafsiran M.Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah," hlm.117.

pada tahun 1984, Shihab ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.⁷⁰

Pada tahun 1992-1998 ia menjadi rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang sekarang menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tahun 1998, ia diangkat menjadi menteri agama, dan duta besar RI di Mesir. Pada tahun 1989 sampai saat ini, ia merupakan anggota dewan pentashih al-Qur'an dan kini sebagai direktur Pusat Studi al-Qur'an (PSQ) Jakarta.⁷¹ Meskipun berbagai kesibukan sebagai konsekuensi jabatan yang diemban, Shihab tetap aktif dalam kegiatan tulis menulis di berbagai media massa dalam rangka menjawab permasalahan yang berkaitan dengan persoalan agama.⁷² Di harian Pelita, ia mengasuh rubrik tafsir amanah dan menjadi anggota dewan redaksi majalah *Ūlum al-Qur'ân* dan *Mimbar Ulama* di Jakarta. Shihab telah menghasilkan berbagai karya yang telah banyak diterbitkan dan dipublikasikan. Di antara karya-karyanya sebagai berikut:

1. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*
2. *Tafsir al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya*
3. *Mahkota Tuntunan Ilahi, Tafsir Surah Al-Fatihah*
4. *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*
5. *Studi Kritik Tafsir Al-Manar*
6. *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*

⁷⁰Ibid.

⁷¹Taufikurrahman, "Kajian Tafsir Nusantara," *Mutawâtir*, Vol. 2, No.1 (Januari-Juni 2012), hlm. 22.

⁷²Ghafur, *Profil Para Mufassir* hlm. 238.

7. *Hidangan Ayat-ayat Tahlil*
8. *Tafsir al-Quran Karim*
9. *Tafsir Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu, Mukjizat al-Quran Ditinjau dari Berbagai Aspek Kebahasaan*
10. *Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib,*
11. *Filsafat Hukum Islam*
12. *Sahur Bersama Quraish Shihab di RCTI*
13. *Menyikap Tabir Ilahi: al-Asma' al-Husna dalam Perspektif al-Quran, Fatwa-Fatwa Seputar al-Quran dan Hadis.*⁷³
14. *Panduan Salat Bersama Quraish Shihab*
15. *Do'a Harian Bersama Quraish Shihab, Sunnah Syi'ah Bergandengan Tangan mungkinkah?*
16. *Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran, asmâ' Al-Husnâ dalam Perspektif al-Quran*
17. *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata, Sejarah dan Ulum al-Quran*
18. *Fatwa-fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*
19. *Fatwa-fatwa Seputar Wawasan Agama Fatwa-fatwa Seputar Tafsir al-Quran*
20. *Haji Bersama M. Quraish Shihab Panduan Praktis Menuju Haji Mabruur*
21. *Panduan Berpuasa Bersama Muhammad Quraish Shihab*
22. *Hidangan Ilahi dalam Ayat-ayat Tahlil*
23. *Tafsir al-Quran al-Karîm atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya*

⁷³ Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab," hlm.117.

24. *Pengantin al-Quran Kalung Permata Buat Anak-anakku*
25. *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat dalam al-Quran-As-Sunnah*
26. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*
27. *Perjalanan Menuju Keabadian, Menjemput Maut, Mistik, Seks, dan Ibadah*
28. *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*
29. *Dia Dimana-mana: Tangan Tuhan di Balik Setiap Fenomena, Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, dari Nikah Mut'ah ke Nikah Sunnah dari Iblis Lama sampai Bias Baru*
30. *40 Hadis Qudsi Pilihan, Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*
31. *Yang Sarat Yang Bijak, Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Quran*
32. *Perempuan*
33. *Ayat-ayat Fitnah: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka*
34. *M.Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui, Kehidupan Setelah Kematian: Surga yang Dijanjikan*
35. *M.Quraish Shihab Menjawab: 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui.*⁷⁴

⁷⁴Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Quran dalam Tafsir Al-Misbah*, (Jakarta: Amzah, 2015), hlm.116.

b. Latar belakang penulisan tafsir *al-Misbah*

Tafsir *al-Misbah* hadir karena semangat untuk menghadirkan karya tafsir al-Qur'an kepada masyarakat secara normatif menambah semangat dalam mengkaji al-Qur'an. Menurut Shihab, dewasa ini masyarakat Islam lebih terpesona pada lantunan bacaan al-Qur'an, seakan-akan kitab suci al-Qur'an hanya diturunkan untuk dibaca. Shihab juga menyepakati penafsiran Ibn Qayyim surah al-Furqân [25]: 30 Allah berfirman bahwa di hari kemudian kelak Rasulullah saw. akan mengadu kepada Allah swt. Beliau berkata: *wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku menjadikan al-Qur'an sebagai sesuatu yang mahjûra*".⁷⁵ Makna *mahjûra* ayat tersebut antara lain: *pertama* tidak tekun mendengarkannya. *Kedua*, tidak mengindahkan halal dan haramnya walau dipercaya dan dibaca. *Ketiga*, tidak menjadikan rujukan dalam menetapkan hukum menyangkut prinsip-prinsip ajaran agama dan rinciannya. *Keempat*, tidak berupaya memikirkan dan memahami apa yang dikehendaki oleh Allah yang menurunkannya. *Kelima*, tidak menjadikannya sebagai obat bagi semua penyakit-penyakit kejiwaan.⁷⁶

Umat Islam yang telah menyadari tuntutan normatif bangkit ingin mengkaji al-Qur'an tidak serta merta dapat melakukannya. Mereka dihadapkan pada keterbatasan waktu atau ilmu dasar maupun kelangkaan buku rujukan yang sesuai, yakni sesuai dari segi cakupan informasi, yang jelas dan cukup, tetapi tidak berkepanjangan. Pakar-pakar juga telah berhasil melahirkan sekian banyak metode tematik. Metode ini dinilai dapat menghadirkan pandangan

⁷⁵ Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab," hlm. 118.

⁷⁶ Ibid.

al-Qur'an secara mendalam dan menyeluruh menyangkut tema-tema yang dibicarakan. Namun karena tema yang banyak yang dikandung oleh kitab suci umat Islam itu, pengenalan menyeluruh tidak mungkin terpenuhi, paling tidak hanya pada tema-tema yang dibahas.⁷⁷

Tuntutan normatif untuk memikirkan dan memahami kitab suci dan kenyataan objektif akan banyak kendala baik bahasa maupun sumber rujukan telah memberikan motivasi bagi Shihab untuk menghadirkan sebuah karya tafsir yang sanggup menghadirkan dengan baik pesan-pesan al-Qur'an. Motivasi tersebut diwujudkan Shihab dengan terus mengkaji berbagai metode penafsiran dan al-Qur'an, menerapkannya dan mengevaluasinya dari berbagai kritik dan respon pembaca.⁷⁸ Tidak hanya itu, kehadiran tafsir *al-Misbah* juga karena Shihab melihat banyak kaum muslimin yang membaca surah-surah tertentu dari al-Qur'an, seperti surah al-Wâqî'ah, al-Rahmân merujuk kepada hadis yang lemah. Misalnya jika membaca surah al-Wâqî'ah mengandung kehadiran rizki. Dalam tafsir *al-Mishbah* dijelaskan tema pokok surah-surah al-Qur'an atau tujuan utama yang berkisar disekeliling ayat-ayat dari surah itu agar membantu meluruskan kekeliruan serta menciptakan kesan yang benar.⁷⁹

Sebelum menulis tafsir *al-Misbah*, Shihab sebelumnya sudah menulis sejumlah tafsir, tetapi kurang sukses menarik perhatian pembaca, misalnya menerbitkan tafsir *al-Qur'ân al-Karîm* yang berisi penafsiran atas dua puluh empat surah. Uraiannya menggunakan metode *tahlili* yakni berusaha menerangkan kandungan al-Quran secara mendalam tentang bermacam macam

⁷⁷Ibid.

⁷⁸Ibid.

⁷⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, hlm. IX.

aspek sesuai dengan sistematika urutan mushaf.⁸⁰ Namun tafsir tersebut kurang mendapat perhatian pembaca, karena dianggap terlalu bertele-tele dalam menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an. Ia akhirnya tidak melanjutkan penulisan tafsir tersebut. Selain itu, latar belakang penulisan tafsir *al-Misbah* juga didasarkan pada permintaan kaum Muslim Indonesia khususnya. Banyak surat yang diterimanya menyampaikan berbagai topik permintaan, terutama menunggu karya tafsir Quraish Shihab yang lebih luas dan serius. Surat-surat yang diterimanya itulah yang kemudian menggugah hati dan membulatkan tekad penyusunan tafsir *al-Misbah*.⁸¹

Pemberian nama *al-Mishbah*, dalam kata pengantarnya berarti lampu, pelita, lentera atau benda lain yang berfungsi serupa, dan memberi penerangan bagi mereka yang berada dalam kegelapan. Dengan memilih nama ini, Shihab berharap dapat memberikan penerangan dalam mencari petunjuk dan pedoman hidup terutama bagi mereka yang mengalami kesulitan dalam memahami al-Qur'an secara langsung karena kendala bahasa. Dalam pengantarnya, Shihab menyebutkan:

“Hidangan (al-Qur'an) ini membantu manusia memperdalam pemahaman dan penghayatan tentang Islam dan merupakan pelita bagi umat Islam dalam menghadapi berbagai persoalan hidup.”⁸²

a. Sistematika penulisan tafsir *al-Misbah*

Shihab menggunakan urutan mushaf utsmani yaitu dimulai dari surah al-Fâtiḥah sampai dengan surah al-Nas. Pembahasan dimulai dengan

⁸⁰M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 378.

⁸¹Dedi Junaedi, “Konsep dan Penerapan Takwil Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol.2, No.2 (Desember, 2017), hlm. 226.

⁸²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. I, hlm. V.

memberikan pengantar dalam ayat-ayat yang akan ditafsirkannya. Dalam uraian tersebut meliputi:

- a. Penyebutan nama-nama surah (jika ada) serta alasan-alasan penamaanya, juga disertai dengan keterangan tentang ayat-ayat diambil untuk dijadikan nama surah.
- b. Jumlah ayat dan tempat turunnya. Misalnya, ayat ini dalam kategori surah *makiyah* atau dalam katagori surah *madaniyah*, dan ada pengecualian ayat-ayat tertentu jika ada.
- c. Penomoran surah berdasarkan penurunan dan penulisan mushaf, kadang juga disertai dengan nama surah sebelum atau sesudahnya surah tersebut.
- d. Menyebutkan tema pokok dan tujuan serta menyertakan pendapat para ulama tentang tema yang dibahas.
- e. Menjelaskan hubungan antara ayat sebelum dan sesudahnya.
- f. Menjelaskan tentang *asbâb al-Nuzûl* surah atau ayat.⁸³

d. Metode dan corak penafsiran

Tafsir al-Misbâh merupakan sumber rujukan utama dalam bidang tafsir dan referensi penting di Indonesia. Shihab mengakui apa yang ia tuangkan dalam tafsir tersebut bukan sepenuhnya ijtihad sendiri, melainkan banyak merujuk karya-karya ulama terdahulu dan kontemporer. Dalam beberapa kesempatan Quraish Shihab mengungkapkan bahwa dalam proses penulisan tafsir *al-Misbâh* membutuhkan pengasingan dan konsentrasi yang fokus. Selain

⁸³Ibid.

membutuhkan ilmu yang cukup, ia juga harus meluangkan waktu yang panjang.⁸⁴

Dalam menulis karya tafsirnya, Shihab menggunakan metode *tahlîlî* dan analisis atas kosa-kata yang menjadi kata kunci, dan surah-surah yang menjadi objek tafsir diambil berdasarkan urutan turunnya wahyu.⁸⁵ Dengan menggunakan metode *tahlîlî*, ia menganalisis setiap kosa-kata atau lafal dari aspek bahasa dan makna. Analisis dari aspek bahasa meliputi keindahan susunan kalimat, *i'jâz*, *badî'*, *ma'ânî*, *bayân*, *haqîqat*, *majâz*, *kinâyah*, *isti'ârah*. Dari aspek makna meliputi sasaran yang dituju oleh ayat, hukum, akidah, moral, perintah, larangan dan hikmah.⁸⁶ Sedangkan corak tafsir *al-Misbah* adalah *adâbî ijtima'î*, yaitu corak penafsiran yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasarkan ketelitian ungkapan-ungkapan yang disusun dengan bahasa yang lugas dan menekankan tujuan pokok al-Quran, lalu mengorelasikannya dengan kehidupan sehari-hari, seperti pemecahan masalah umat dan bangsa yang sejalan dengan perkembangan masyarakat.⁸⁷

2. Karakteristik Kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qurân*

1. Biografi Karîmân Hamzah

Karîmân Hamzah lahir pada tahun 1948 M di Mesir.⁸⁸ Nama aslinya adalah Fâtimah Karîmân Hamzah Abdul Latîf lebih dikenal dengan sebutan

⁸⁴Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah Al-Quran*, hlm.118.

⁸⁵Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LkiS, 2013), hlm. 109.

⁸⁶Kadar M. Yusuf, *Studi Al-Qur'an* (Jakarta: t.p, 2009), hlm.143.

⁸⁷Lufæfi, "Tafsir al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara," *Substantia*, Vol.21, No.1 (April, 2019), hlm 32.

⁸⁸<https://kurio.id/app/articles/17457204> diakses pada tanggal 29 Desember 2019, pukul 19.04 WIB.

Karîman Hamzah. Ibunya bernama ummu Darmân dan ayahnya bernama Abdul Latîf Hamzah, seorang profesor jurnalis di Fakultas Informasi dan rektor di Universitas Kairo Mesir. Hamzah memulai karirnya dalam bidang pers (wartawan) setelah lulus pada tahun 1969 dari Fakultas Adab di Universitas Kairo, dan melanjutkan studi Pasca Sarjana (S2) pada tahun 1970. Hamzah mendirikan majalah *al-Tsaqâfah*, yang sebelumnya bernama *al-Saghîrah*.⁸⁹ Dia sering menjadi pemandu acara ulama terkenal seperti Mutawallî al-Sya'râwî, Muḥammad al-Ghazâlî, dan Yûsuf al-Qardlâwî.⁹⁰ Hamzah merupakan seorang perempuan yang mempunyai kitab tafsir utuh 30 juz dengan nama *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qur'ân*.

Sekitar tahun 1990, Hamzah termasuk salah satu perempuan yang cukup terkenal, salah satunya dengan menjadi seorang jurnalis perempuan yang tayang di televisi menggunakan jilbab. Ia juga merupakan pelopor kajian keislaman di media pemerintahan Mesir. Pada tahun 2008 dan 2010, masing-masing karya Fauqiyah Sherbini dan Karîmân Hamzah sangat diapresiasi sekali oleh Universitas al-Azhar, karena mereka sangat berkontribusi dalam penafsiran al-Qur'an.⁹¹

Di sela-sela waktu menjadi seorang wartawan dan mengisi program televisi keagamaan, ia juga perempuan yang produktif. Hal ini dapat dilihat karya-karya yang ia tulis di antaranya *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-*

⁸⁹Muhammed Liyaudheen, K. P. "Women Writers in Modern Islamic Literature in Arabic A Performance Evaluation," *Thesis*, Department of Arabic University of Calicut (2017), hlm. 220.

⁹⁰ M. Afifudin Dimyathi, "Dari Nushrat al-Amin Sampai Bint Syathi': Inilah Mufasir Perempuan dan Karya-Karyanya" diakses dari <https://afkaruna.id/dari-Nushrat-al-Amin-sampai-bint-Syathi'-Inilah-Para-Mufasir-Perempuan-dan-Karya-karyanya/>, pada tanggal 30 Desember 2019 pukul 09.30 WIB.

⁹¹Johanna Pink, *Muslim Quranic Interpretation Today Media, Genealogis and Interpretive Communities* (Bristol: Equinox Publishing, 2019), hlm. 172.

*Qur'ân, Rihlatî min al-Sufûr lil-Hijâb, Rifqan bi al-Qawârîr, Tazawwajtu Majriman, Âdam wa Hawâ', Âli bin abî Thâlib al-Fâris al-Faqîh al-Âbid, Qâbil wa Hâbil, Abû Dzar al-Ghifârî Habîb al-Fuqarâ', Ahlu al-Kahfi, Lillah yâ Zamrî, al-Islâm wa al-Thifl, Khamsûna hillin likhamsûna Musykilah, Mausûah Anâqah wa Hasymah.*⁹²

2. Latar belakang penulisan *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qur'ân*

Dalam kata pengantarnya, Hamzah menuturkan bahwa al-Qur'am adalah kitab terakhir bagi manusia, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad kurang lebih 14 abad yang lalu, yang menjelaskan tentang akidah yang murni dan syariat yang menjadi petunjuk bagi manusia di dunia dan akhirat. Hamzah menulis kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qur'ân* membutuhkan waktu tiga tahun untuk merampungkan dan menerbitkannya dengan dukungan beberapa tokoh tafsir, seperti al-Sayyid Muḥammad 'Alî, 'Abd al-'Azîz al-Najjâr, 'Umar Syarîf, 'Abd al-Rahmân Abû al-'Azîm.⁹³

Latar belakang penulisan tafsir tersebut diawali dari sebuah pertanyaan yang dilontarkan pada saat acara televisi, yakni tentang tujuan Hamzah dalam menafsirkan al-Qur'an, karena pada saat itu sudah banyak kitab-kitab tafsir.

Lalu Hamzah menjawab:

“Meskipun gagasan untuk menafsirkan al-Qur'an adalah hal yang sulit dan membutuhkan waktu bertahun-tahun untuk merampungkannya, tetapi jika Allah berkehendak tidak ada yang tidak mungkin. Maka ayat ini⁹⁴ selalu memotivasi saya, dan sayapun selalu salat *istikhârah* meminta pertolongan pada Allah. Pada hari itu, tidak ada gambaran sama sekali di

⁹²Muhammed Liyaudheen, K. P. “Women Writers in Modern Islamic Literature in Arabic A Performance Evaluation,” hlm. 225.

⁹³Kariman Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. 1, hlm. 8.

⁹⁴إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ artinya, dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki Allah. Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 721.

benak saya untuk menafsirkan al-Qur'an, sepertinya saya tidak akan pernah sukses, tetapi saya selalu berharap dengan meneladani ulama-ulama yang sukses menafsirkan al-Qur'an".⁹⁵

Awal mula Hamzah menafsirkan al-Qur'an dengan menafsirkan surah al-Fatihah sebagaimana ia menafsirkan surah 'Ammah dan *tabâarak* yang surah tersebut sering didengar oleh anak kecil. Sejak saat itu, ia melakukan salat *istikhârah* yang banyak dan mulai menafsirkan al-Qur'an dengan usaha yang maksimal. Selama lima hari dia menafsirkan al-Qur'an, dan selamanya ia ingin tetap seperti ini. Ketika memasuki dua tahun setengah, Hamzah berhenti sejenak dalam menafsirkan al-Qur'an dan selalu mohon kepada Allah agar tafsir ini sukses diterbitkan di *Dâr al-Syurûq*. Tujuan Hamzah menyerahkan tafsir ini kepada *Dâr al-Syurûq* karena ia ingin mendapatkan ijazah langsung dari al-Azhar. Jika tidak, menurut Hamzah apa yang ia lakukan tidak ada apa-apanya.⁹⁶

Alasan Hamzah menafsirkan al-Qur'an juga berangkat dari sebuah tawaran khusus tafsir al-Qur'an bagi pemula, tetapi ia menolak. Alasannya, pada waktu itu, ia belum lulus dari al-Azhar, dan tidak dijumpai perempuan dalam lintasan sejarah menafsirkan al-Qur'an. Bagi dia ini, adalah hal asing, termasuk 'Âisyah Abd al-Rahmân bint Syâti' yang hanya menafsirkan al-Qur'an terbatas pada juz 30. Tetapi karena desakan ia mencoba untuk menulis dengan meminta bantuan pada Allah dan semangat dakwah Islam yang mendorong dia untuk menembus peluang ini.⁹⁷ *Al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qur'ân*, untuk menjadi sebuah kitab tafsir yang utuh 30 juz banyak proses yang harus dilewati oleh Hamzah. Mulai dari Hamzah sedikit ragu

⁹⁵ Muhammed Liyaudheen, K. P. "Women Writers in Modern Islamic," hlm. 226.

⁹⁶ Ibid., hlm. 226.

⁹⁷ Ibid., hlm. 228.

untuk menafsirkan al-Qur'an karena menafsirkan al-Qur'an bukan hal yang mudah dan jarang dijumpai seorang mufasir perempuan. Berkat kegigihan, semangat berdakwah dan selalu minta pertolongan kepada Allah, akhirnya kitab tafsir tersebut rampung di tulis dalam rentang waktu tiga tahun.

3. Sistematika penulisan

Sistematika penulisan *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qurân* mengikuti tartib mushafi (*tahlîlî*) yakni menafsirkan al-Qur'an mulai dari surah al-Fâtihah sampai surah al-Nâs. Hamzah menafsirkan setiap lafal, terkadang ia juga mengutip hadis untuk memperkuat argumennya. Berikut ini adalah karakteristik *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qurân*:

1. Tafsir ini berpusat pada luasnya makna al-Qur'an dengan mengedepankan gaya bahasa yang mudah, menarik dan gamblang. Hal ini membuat siapapun tertarik dan memotivasi semua kalangan khususnya anak-anak, pemuda sampai orang yang bertitle. Oleh karena itu, dengan mempertimbangkan judul, analisis dan tujuan dari tafsir tersebut, maka *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qur'ân* dikenal dengan nama "*al-Wâdih fî Tafsîr al-Qur'an li al-Syabâb wa al-Syabîbah*"
2. Menggunakan bahasa yang mudah dalam meyampaikan informasi, dipahami semua kalangan, sehingga bahasanya lebih dekat dengan pemula dari semua tingkatan umur baik anak-anak dan pemuda.
3. Kitab tafsir ini tidak diorientasikan kepada kaum perempuan saja, karena *khitob* al-Qur'an ditujukan kepada laki-laki dan perempuan, sehingga al-Qur'an mengungkapkan dengan menggunakan redaksi "*al-mu'minîna wa al-mu'minâtu*". Begitu juga dalam urusan *taklifi*, tafsir ini ditujukan untuk laki-

laki, perempuan, tua ataupun muda. Oleh karena itu, tidak dibenarkan jika menafsirkan al-Qur'an hanya ditujukan untuk kalangan tertentu.

4. Tafsir ini disajikan untuk pemuda dan pemudi dengan semangat keibuan yang mulia, dengan bahasa yang lembut, sampai menyentuh pikiran dan hati pembacanya.
5. Tafsir ini selesai ketika Hamzah berumur 40 tahun, terdiri dari 30 juz, 1000 halaman, dan tiga jilid yang diselesaikan dalam waktu tiga tahun.
6. Tafsir ini lebih jelas dan lebih gampang bagi seseorang pengkaji tafsir begitu juga bagi seseorang yang masih minim dalam pendidikan.
7. Tafsir tersebut merujuk kepada beberapa ulama tafsir seperti Syaikh Abdul Basith.
8. Tafsir ini memberi metode *ijtima'i* yang mengajak kepada cara mendahulukan pendapat yang baik dan komprehensif, sebagai sarana untuk membangkitkan masyarakat Islam berpegang teguh dengan al-Qur'an dan hadis.
9. Menanamkan rasa cinta kepada Allah.⁹⁸

4. Metode dan corak penafsiran

Menurut Islah Gusmian, ia mengutip pendapat al-Farmâwî, metode penafsiran al-Quran ada empat: *tahlîlî*,⁹⁹ *ijmâlî*,¹⁰⁰ *muqâran* dan *mawdlû'î*.¹⁰¹

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Dalam metode *tahlîlî*, al-Farmawî dibagi lagi menjadi tujuh macam: *pertama*, *al-tafsîr bi al-ma'isûr* yakni tafsir yang bersumber pada ayat al-Qur'an itu sendiri atau dinukil dari Nabi, sahabat, maupun tabiin. *Kedua*, *al-tafsîr bi al-ra'yî*, yakni tafsir yang menggunakan ijtihad setelah menguasai berbagai disiplin ilmu terkait. *Ketiga*, *al-tafsîr al-Shufî*, yakni tafsir yang menggunakan analisis sufistik dalam menakwilkan ayat al-Qur'an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam *suluk*-nya. *Keempat*, *al-tafsîr al-fiqhî*, yakni tafsir yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum. *Kelima*, *al-tafsîr al-falasaqî* yakni tafsir yang menggunakan analisis disiplin ilmu-ilmu filsafat. *Keenam*, *al-tafsîr al-'ilmî* yakni tafsir yang menggali kandungan al-Qur'an berdasarkan teori ilmu pengetahuan. *Ketujuh*, *al-tafsîr al-adabî al-ijtima'î*, yakni tafsir yang menitik beratkan pada penjelasan ayat al-Qur'an dari segi

Metode *tahlîlî* adalah suatu metode yang menjelaskan makna-makna yang dikandung ayat-ayat al-Qur'an yang urutannya disesuaikan dengan tertib ayat dalam mushaf al-Qur'an. Penjelasan makna-makna ayat tersebut, baik makna kata atau penjelasan umumnya, susunan kalimatnya, *asbâb al-nuzûl*, serta keterangan yang dikutip dari Nabi, sahabat maupun tabiin.¹⁰²

Menurut peneliti *al-Lu'lu' wa al-Marjân fi-Tafsîr al-Qur'ân* menggunakan metode *tahlîlî*.¹⁰³ Selain *tahlîlî*, kitab tafsir tersebut menggunakan metode yang bersifat *ijmâlî* yakni pembahasannya tidak secara rinci, mudah praktis, dan pesan-pesan al-Qur'an yang disampaikan mudah ditangkap.

Sumber penafsiran Hamzah adalah *bil-iqtiran*, yakni selain dia menggunakan ijtihad sendiri, dia juga merujuk kitab tafsir klasik dan modern dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Hal ini terbukti dalam kitabnya, Hamzah menyebutkan berbagai sumber rujukan di antaranya:

1. Bidang tafsir, Hamzah merujuk pada kitab tafsir klasik dan modern seperti, *Tafsîr al-Thabârî* karya Abû Mansûr Muḥammad bin Jarîr al-Thabârî, *Tafsîr al-Kassâf* karya al-Zamakhsharî, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Fakhru al-Dîn Muḥammad al-Râzi, *al-Jâmi' li- Ahkâm al-Qur'ân* karya al-

ketelitian redaksinya kemudian menyusun kandungan ayat al-Qur'an ayat tersebut dengan tujuan utama memaparkan tujuan al-Qur'an. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 112.

¹⁰⁰*Ijmâlî* adalah metode penafsiran al-Qur'an dengan cara mengemukakan isi dan kandungan, tidak begitu rinci, dan bahasa yang singkat. Seperti tafsir *Jalâlayn*. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, 2007), hlm. 105.

¹⁰¹*Mawdlû'î* adalah metode penafsiran al-Qur'an yang dilakukan dengan cara menghimpun ayat-ayat kemudian dilakukan penalaran terhadap isi kandungan berdasarkan cara-cara, syarat-syarat tertentu untuk menjelaskan maknanya dengan korelasi bersifat komprehensif. Ibid.

¹⁰²Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 112.

¹⁰³*Tahlîlî* berarti menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan meneliti aspek dan menyikap seluruh artinya dari uraian makna kosakata, makna kalimat, maksud setiap ungkapan, kaitan antar pemisah (*munâsabat*), *asbâb al-nuzûl*, dan riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat dan tabiin. Rosihon Anwar, Asep Muharom, *Ilmu Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 162.

Qurthubî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm* karya Ibnu Kathîr, *Rûh al-Ma'âni* karya Muḥammad al-Alûsi, *Fî Dzîlâlil Qur'an* karya Sayyid Quthb, *al-Tafsîr al-Mawdlû'î* karya Muḥammad al-Ghazâlî, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm* karya al-Shâbûnî dan *Zahrah al-Tafâsîr* karya Muḥammad Abû Zahrah, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya Maḥmud Syaltût, *Tafsîr Âyât al-Kawniyah Fi al-Qur'ân al-Karîm* karya Zaghlul al-Najjâr, *Tafsîr al-Manâr* Karya Muḥammad Rasyîd Ridlâ.

2. Bidang hadis, Hamzah merujuk pada *kutub al-Tis'ah* seperti *Shahîh al-Bukhârî* karya al-Bukhârî, *Shahîh Muslim* karya al-Muslim, *Sunan al-Nasâ'i* karya Imam al-Nasâ'i, *Sunan Ibnu Mâjah* karya Muḥammad bin Yazîd, *Sunan Abî Dâud* karya Sulaimân bin al-Asy'ât, *Sunan at-Tirmidzî* karya Muḥammad Ibnu 'Îsa, *Musnad Aḥmad* karya Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbal dan *al-Sunan al-Kubrâ* karya Aḥmad bin Husayn.
3. Bidang sejarah (*al-Sîrah al-Nabawiyah*), Hamzah merujuk pada *al-Sîrah al-Nabawiyah* karya Muḥammad Ibn Ishâq, *al-Sîrah al-Nabawiyah* karya Muḥammad bin Abd al-Mâlik bin Hisyâm dan *Fiqh al-Sîrah* karya Muḥammad al-Ghazâlî.
4. Bidang fikih merujuk *Bidâyah al-Mujtahid* karya Muḥammad Rasyid al-Qurthubî al-Andalusî, *I'lâm Mauqî'ayni* karya karya Ibn Qayyim al-Jawziyah dan *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sâbiq dan terakhir dalam bidang akidah, Hamzah merujuk pada kitab *al-Islâm \Aqîdah wa Syarîah* karya Maḥmud Syaltût.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marjân*, Vol. I, hlm. 9.

Corak¹⁰⁵ *al-Lu'lu' Wa al-marjân fî-Tafsîr al-Qur'an*, adalah *al-tafsîr al-adabî al-ijtima'î* berdasarkan kondisi sosial Hamzah dan masyarakat pada waktu itu. Menurut Abdul Mustaqim corak tafsir disebut juga nuansa¹⁰⁶ khusus dalam sebuah tafsir, maka dari itu menurut peneliti nuansa *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qur'ân* adalah nuansa sosial kemasyarakatan yang menitikberatkan pada penjelasan ayat al-Qur'an dari ketelitian redaksinya, susunan kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi dengan tujuan utama memaparkan tujuan-tujuan al-Qur'an, aksentuasi yang menonjol pada tujuan utama yang diuraikan ayat tersebut, dan penafsirannya dikaitkan dengan sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat.¹⁰⁷

C. Penafsiran Quraish Shihab dan Karîmân Hamzah tentang Perempuan Bekerja dalam al-Qur'an

Al-Qur'an tidak langsung menyebutkan langsung secara tekstual ayat tentang bolehnya perempuan bekerja di luar rumah (publik), tetapi ada ayat yang menginformasikan bahwa al-Qur'an, secara tidak langsung menunjukkan hak bekerja bagi perempuan yang peneliti temukan, seperti dalam surah al-Baqarah [2]: 233¹⁰⁸ dan al-Qashas [28]: 23, al-Ahzâb [33]: 33 dan al-Naml [27]: 23.¹⁰⁹

¹⁰⁵Corak dalam kamus Indonesia-Arab diartikan dengan لون (warna) dan شكل (bentuk). Nasiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 387. Adapaun corak tafsir yang dimaksud disini adalah nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri terhadap tafsir. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), hlm. 112.

¹⁰⁶Menurut Islam Gusmian nuansa tafsir adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir seperti, nuansa kebahasaan, teologi, sosial-kemasyarakatan, psikologi dan sufistik. Islam Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 258.

¹⁰⁷Ibid. 258.

¹⁰⁸Faqihuddin Abdul Qadir, *Qirâ'ah Mubâdalah*, hlm. 371.

¹⁰⁹Isna Rahmah Solihatin, "Konsepsi al-Quran tentang Perempuan Pekerja, hlm. 42.

Khusus untuk surah al-Baqarah [2]: 233, al-Naml [27]: 23 dan al-Qashas [28]: 23 merupakan ajaran-ajaran yang pernah terjadi pada masa Nabi sebelum Nabi Muhammad saw. Namun ulama sepakat bahwa syariat nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad bisa menjadi sumber hukum bagi umat Islam selama tidak ada *nash* yang melarangnya (*mansûkh*).¹¹⁰ Selain melakukan perbandingan antara Shihab dan Hamzah serta kecenderungannya masing-masing mufasir tentang *double burden* perempuan dalam al-Qur'an. Peneliti juga menggunakan teori feminis liberal dan *double movement* Fazlur Rahman sebagai pisau bedah dalam menganalisis ayat-ayat tentang hak perempuan bekerja dalam al-Qur'an dari kedua tokoh di atas. Berikut penjelasannya:

a. Ayat-Ayat Hak Perempuan Bekerja dalam Al-Qur'an

1. Surah al-Baqarah [2]: 233

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى
 الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ
 بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ
 تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا
 جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا
 تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara *ma'rûf*. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan

¹¹⁰Darlis, "Feminisme Qur'ani: Tafsir Ayat Wanita Karir," *Musâwâ*, Vol. 7, No.2 (Desember, 2015), hlm. 196.

warispun berkewajiban demikian. apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan.¹¹¹

a. Penafsiran Quraish Shihab

Kata *al-wâlidât* berbeda dengan kata *ummahât*, karena *ummahât* merupakan bentuk jamak dari kata *umm* menunjukkan makna kepada para ibu kandung. Sedangkan kata *al-wâlidât* digunakan untuk menunjuk para ibu atau semua ibu, baik ibu kandung maupun bukan. Dalam hal ini al-Qur'an menunjukkan makna bahwa air susu ibu, baik ibu kandung ataupun bukan, semuanya memiliki peran sebagai makanan terbaik untuk bayi hingga usia yang dianggap sempurna yakni dua tahun. Dengan menyusu kepada ibu kandung, anak merasa lebih tentram, sebab menurut penelitian ilmuan, ketika itu bayi mendengar suara detak jantung ibu yang dikenalkan khusus sejak dalam kandungan.¹¹²

Masa penyusuan tidak selalu 24 bulan seperti yang tertera dalam surah al-Ahqaf [46]: 15 menjelaskan bahwa masa kehamilan dan penyusuan adalah tiga puluh bulan. Ini berarti, jika janin yang dikandung selama sembilan bulan, penyusuannya selama dua puluh satu bulan. Tentu saja, ibu yang menyusukan memerlukan biaya agar kesehatannya tidak terganggu dan air susunya selalu tersedia. Atas dasar itu, lanjutan ayat menyatakan *merupakan kewajiban atas yang dilahirkan untuknya*, yakni ayah. Mengapa menjadi kewajiban ayah? Karena

¹¹¹Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm.

¹¹²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan dan Kesan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1, hlm. 609.

nama ayah akan selalu disandang dan dinisbatkan kepada ayahnya. Kewajiban memberi makan dan pakaian itu hendaknya dilaksanakan secara *ma'rûf*.¹¹³

Menurut Shihab ada beberapa tingkat penyusuan: *pertama*, tingkat sempurna yakni dua tahun. *Kedua*, masa cukup yaitu kurang dari masa sempurna. *Ketiga*, masa tidak cukup kalau enggan berkata kurang dan ini dapat mengakibatkan dosa, yaitu yang tidak menyusui anaknya, misalnya sakit atau alasan yang menimbulkan kecaman, misalnya ibu meminta bayaran yang tidak wajar, maka ayah harus mencari orang yang dapat menyusui anaknya.¹¹⁴

Oleh karena dalam penelitian peneliti tidak fokus pada pembahasan tentang masa penyusuan anak, tetapi penekanan peneliti lebih kepada lafal:

وَإِنْ أُرَدُّتُمْ أَنْ تَسْرَضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَأَلْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ

Jika kamu wahai para ayah, ingin anakmu disusukan oleh orang lain, Maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran kepada wanita lain berupa upah atau hadiah menurut yang patut.¹¹⁵

Ini ditunjukkan jika sang ibu tidak menyanggupi penyusuan atas anaknya, maka sang ayah tidak mendapat dosa untuk menyusukan anaknya kepada wanita lain dengan syarat memberi bayaran ataupun hadiah yang patut. Sedangkan seorang ibu kandung akan berdosa ketika air susu yang dimilikinya menjadi mubadzir dan kasih sayang kepada anak tidak dimiliki sepenuhnya.¹¹⁶

Menurut peneliti penggalan ayat di atas menjelaskan pengupahan ibu susuan, jika ada ibu yang tidak mau menyusui anaknya, misalnya: sakit, meninggal atau bayi tersebut tidak mau menyusu kepada ibu kandungnya, maka

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., hlm. 610.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

boleh menyusukan kepada wanita lain dengan catatan memberi bayaran (upah) kepada wanita tersebut harus *ma'rûf* sesuai isi ayat di atas.

b. Penafsiran Karîmân Hamzah

Sesungguhnya seorang ibu, wajib menyusui anaknya, jika tidak ada *udzur* yang menghalanginya seperti sakit dan sebagainya. Makna penggalan lafal surah al-Baqarah [2]: 233:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا

Yakni, bagi seorang ayah, harus memberi nafkah kepada ibu dan anaknya berupa sandang dan pangan yang baik. dan memberikan apa yang terbaik kepada sang bayi. Sedangkan makna *وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ* yakni, janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya artinya tidak membahayakan seorang ibu. Sedangkan makna *وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ* sebagian mufasir berbeda pendapat dalam memaknai kata *wâris*, sebagian ulama berpendapat kata *al-wâris* adalah ahli waris bapak yang meninggal, ada sebagian ulama lagi berpendapat bahwa waris, adalah sisa harta dari kedua orang tuanya yang telah meninggal, maka wajib menafkahi anaknya jika hartanya masih ada.

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا artinya jika ayah dan ibu ingin menyapih anaknya sebelum umur dua tahun, asalkan tidak membahayakan anak maka tidak keberatan. Sama seperti di atas penelitian ini tidak fokus pada pembahasan tentang masa penyusuan anak, tetapi penekanan peneliti lebih kepada lafal:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ

Artinya, tidak menyatakan keberatan bagi perempuan yang menyusui anak orang lain (*murdi'ah*), dengan memberi ASI pada anak-anak kalian dengan kesepakatan yang Ma'ruf, artinya demi kebaikan dengan ibu kandungnya dan ibu susu dan bertakwalah pada Allah yang maha melihat segala perbuatan kita dan niat kita semua.¹¹⁷

2. Surah al-Naml [27]: 23

فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِءَ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ ﴿٢٣﴾
إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٤﴾

Maka tidak lama kemudian (datanglah hud-hud), lalu ia berkata: "Aku telah mengetahui sesuatu yang kamu belum mengetahuinya; dan kubawa kepadamu dari negeri Saba' suatu berita penting yang diyakini. Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan Dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.

a. Penafsiran Quraish Shihab

Surah al-Naml [27]: 22 menggambarkan Nabi Sulaiman mencari burung Hud-hud dan mengancam dan bersumpah menyiksa atau membunhya, maka tak lama kemudian ketika nabi Sulaiman bersumpah, datanglah hud-hud dan berkata:

“aku telah mengetahui sesuatu yang kamu belum mengetahuinya dan kubawa kepadamu dari negeri Saba' yng berlokasi di Yaman suatu berita penting yang diyakini”

Saba' adalah suatu kerajaan di Yaman, Arab Selatan pada abad VIII SM.

Terkenal dengan peradabannya yang tinggi. Salah satu penguasanya adalah Ratu Balqis. Al-Qur'an melukiskannya sebagai *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafûr*. Saba' lokasinya strategis menghubungkan Negeri dengan dataran India,

¹¹⁷Karîmân Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qurân*, Vol. I, hlm. 93

Ethiopia, Somalia, Suriah dan Irak.¹¹⁸ Kata *ahathu* yang artinya meliputi yang dimaksud sang hud-hud adalah pengetahuan yang sangat luas dan menyeluruh menyangkut kerajaan Saba' melebihi pengetahuan Sulaiman.¹¹⁹

Makna *wautiyat min kulli syay'in* bukan dalam pengertian umum, tetapi dianugerahi segala sesuatu yang dapat menjadikannya kekuasaan yang langgeng, kuat dan besar misalnya, tanah yang subur, penduduk yang taat, kekuatan bersenjata yang tangguh, serta pemerintahan yang stabil. Sedangkan *'arsyun 'adzîm* adalah singgasana yang besar secara khusus disebut disini karena singgasana mencerminkan kehebatan kerajaan.¹²⁰

Hemat peneliti, ini artinya jauh sebelum Islam datang sebelum Nabi di utus, perempuan sudah menjadi pemimpin kerajaan yang besar contohnya seperti ratu Bilqis.

b. Penafsiran Kariman Hamzah

Nabi Sulaiman mempunyai burung Hud-Hud yang cerdas, burung tersebut menceritakan bahwa dia menemukan perempuan yang memerintah negeri Saba', *Makna wautiyat min kulli syay'in* yakni perempuan itu kaya dan mempunyai singgasana yang besar, tetapi perempuan tersebut menyembah tuhan selain Allah yakni matahari.¹²¹

¹¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, Vol. 9, hlm. 439.

¹¹⁹Ibid.

¹²⁰Ibid.

¹²¹Karîmân Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qurân*, Vol. II, hlm. 339.

3.Surah al-Qashas [28]: 23

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ
أُمَّرَاتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا
شَيْخٌ كَبِيرٌ

Dan tatkala ia sampai di sumber air negeri Madyan ia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan (ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternaknya). Musa berkata: “apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)?” kedua wanita itu menjawab: “kami tidak dapat meminumkan (ternak kami), sebelum pengembala-pengembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak Kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya.”

a. Penafsiran Quraish Shihab

Menurut Quraish Shihab Madyan mulanya adalah nama putra Nabi Ibrahim as. Kata Madyan dipahami dalam arti suku keturunan Madyan putra Nabi Ibrahim as. itu yang berlokasi di pantai laut merah sebelah tenggara gurun Sinai, yakni antara Hijaz, tepatnya Tabuk di Saudi Arabia dan teluk Aqabah. Kata *warada* berarti sampai. Kata *mâ'a* berarti air dan yang dimaksud adalah tempat sumber-sumber air. Sumber air sangat dibutuhkan oleh masyarakat khususnya di Negeri bepadang pasir. Dahulu kala pendatang langsung menuju ke sumber air, karena di sana sering kali banyak orang berkumpul serta menjadi tempat pertemuan.¹²²

Kata *tadûdan* terambil dari kata *dzâda yadzûdu* yang berarti menghalangi atau menghalau binatang dari sumber air. Pada dasarnya, kata ini tidak digunakan untuk menghalau manusia, kecuali secara majazi. Itulah agaknya yang

¹²²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, Vol. 9, hlm. 575.

menjadi sebab sehingga ayat di atas tidak menjelaskan apa yang dihilangi. Dalam perjanjian lama, keluaran 2: 18, disebutkan nama orang tua kedua wanita itu adalah Rehuel. Di sana dinyatakan pula bahwa beliau mempunyai tujuh orang anak perempuan. Dalam Keluaran 3:1 dinyatakan bahwa Musa mengembalikan kambing mertuanya yang di sini dinamai Yitro sekaligus menyifatinya dengan imam di Madyan. Ini berarti bahwa mertua Nabi Musa as. itu sekali dinamai Rehuel di kali lain Yitro. Beliau oleh banyak ulama Islam dianggap sebagai Nabi Syu'aib as.¹²³

Shihab mengutip pendapat Sayyid Qutb ketika menafsirkan ayat ini menggaris bawahi bahwa Allah tidak menyebut siapa dia. Dalam catatan kaki tafsirnya, ulama tersebut menulis bahwa dia pernah menyatakan bahwa orang tua itu adalah Syu'aib. Di kali lain menyatakan bahwa: "Aku cenderung menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa dia bukan Syu'aib, tetapi seorang tua lain kota Madyan. Kecenderungan ini dikukuhkan oleh penamaan orang itu dengan *syaikhun kabir* (orang tua yang lanjut usia). Sedang Nabi Syu'aib as. menyaksikan kebinasaan kaumnya, yakni orang-orang yang mendustakannya, sehingga tidak tersisa bersama beliau kecuali orang-orang mukmin. Seandainya orang tua lanjut usia itu adalah Syu'aib sang Nabi yang hidup di tengah-tengah kaumnya yang beriman, pastilah mereka tidak akan meminumkan ternak mereka sebelum kedua anak perempuan Nabi mereka yang tua itu meminumkan ternaknya. Sikap pengembala yang diuraikan al-Qur'an ini sama sekali bukan tingkah laku orang-orang mukmin, bukan juga cara pergaulan yang wajar terhadap Nabi mereka dan

¹²³ Ibid.

anak-anak perempuannya. Di samping itu, al-Qur'an tidak menyebut sedikit pun tentang ajarannya kepada Musa yang merupakan menantunya.¹²⁴

Seandainya dia itu adalah Syu'aib sang Nabi, maka pastilah kita mendengar suara kenabian bersama Musa yang tinggal bersamanya selama sepuluh tahun. Demikian Sayyid Qutbb sementara ulama menjadikan ayat ini sebagai salah satu dalil tentang bolehnya wanita bekerja dan berkumpul pada satu arena dengan pria, selama mereka tampil dalam suasana terhormat. Ini lebih-lebih lagi jika Shihab dalam tafsirnya berpendapat bahwa orang tua itu adalah Nabi Syu'aib as. dan bahwa syari'at Nabi Muhammad saw., selama belum dibatalkan merupakan syariat Islam juga. Kita tidak perlu menyatakan bahwa ini adalah keadaan darurat sebagaimana disinggung oleh al-Biqâ'î.¹²⁵

b. Penafsiran Karîman Hamzah

Ketika sampai di Madyan, barat daya Mesir di uataranya Hijaz. Nabi Musa berdo'a diberi petunjuk ke jalan yang lurus. Ketika nabi Musa sampai di Madyan, ia melihat banyak orang yang mencari air dan melihat dua orang perempuan. Makna lafal *tadzudzan* adalah dua orang perempuan yang sedang mengembala ternaknya, nabi Musa merasa iba melihat keduanya dan nabi Musa berkata. ما

قالتا لا نسقى “*Kami tidak dapat meminumkan (ternak kami)*”, artinya kedua perempuan itu tidak akan mengambil air di sumur kecuali pengembala lain pulang. Kedua perempuan itu, mengembala kambing karena orang tua mereka sudah tua renta.¹²⁶

¹²⁴Ibid., hlm. 575.

¹²⁵Ibid.

¹²⁶ Karîmân Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qurân*, hlm. 357.

4.Surah al-Ahzâb [33]: 33

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﴾

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahuludan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai *ahlu al bayt* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

a. Penafsiran Quraish shihab

Ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut terambil dari kata *qurrat 'ain* dan yang ini berarti sesuatu yang menyenangkan hati. Dengan demikian, perintah ayat ini berarti: biarlah rumah kamu menjadi tempat yang menyenangkan hati kamu. Ini juga mengandung tuntunan untuk berada di rumah dan tidak keluar rumah kecuali ada kepentingan.

Banyak ulama membaca ayat di atas dengan *kasrah* pada huruf *qaf* yakni *qirna*. Ini terambil dari kata *qarar*, yakni berada di tempat. Dengan demikian, ayat memerintahkan istri Nabi untuk berada di tempat yang dalam hal ini adalah rumah-rumah mereka. Ibnu Athiyah membuka kemungkinan memahami kata *qirna* terambil dari kata *waqar* yakni wibawa dan hormat.

Kata *tabarrajna* dan *tabarru* terambil dari kata *baraja* yang tampak dan meninggi. Larangan ber-*tabarruj* berarti larangan menampakkan perhiasan dalam pengertiannya yang umum yang biasanya tidak ditampakkan oleh wanita

baik-baik, atau memakai sesuatu yang tidak wajar dipakai, seperti berdandan secara berlebihan atau berjalan berlenggak-lenggok, dan sebagainya.¹²⁷

Kemudian kata *al-jâhiliyah* yang berasal dari kata *jahala* yang digunakan al-Quran untuk menggambarkan suatu kondisi di mana masyarakatnya mengabaikan nilai-nilai ajaran Ilahi, melakukan hal-hal yang tidak wajar, baik atas dorongan nafsu, kepentingan sementara, maupun kepicikan pandangan. Karena itu, istilah ini secara berdiri sendiri tidak menunjukkan ke masa sebelum Islam, tapi, menunjuk masa ciri-ciri masyarakatnya bertentangan dengan ajaran Islam, kapan dan di mana pun. Ayat yang mensifati *jâhiliyah* tersebut dengan *al-ûla*, yakni masa lalu. Banyak penafsiran tentang garis batas masa lalu tersebut. Ada yang mengatakan masa Nabi Nûh atau sebelum Nabi Ibrâhîm. Shihab memberikan pandangan tentang hal ini yaitu, yang disebut dengan masa lalu yaitu masa sebelum datangnya Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., pada masa itu masyarakat mengabaikan tantangan Ilahi. Kata *al-bait* secara harfiah berarti rumah, dimaksud disini adalah rumah tempat tinggal istri-istri nabi Muhammad.¹²⁸

Kemudian, Shihab masuk pada aspek hukum yang dikandung oleh perintah *waqarna* atau *waqirna fi buyûtikum*. Perintah terbaca ditujukan kepada istri-istri Nabi. Persoalan yang dibicarakan ulama adalah apakah perempuan selain istri-istri Nabi. Al-Qurtubi berpendapat bahwa makna ayat di atas adalah perintah untuk menetap di rumah. Selanjutnya, al-Qurtubi menegaskan bahwa agama dipenuhi oleh tuntunan agar wanita-wanita tinggal di rumah dan tidak

¹²⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, Vol. hlm. 465.

¹²⁸*Ibid.*, hlm. 467.

keluar kecuali keadaan darurat. Shihab juga mengutip pendapat al-Maudhudi seorang pemikir muslim kontemporer asal Pakistan dalam buku *al-hijab* bahwa tempat wanita itu di rumah, boleh saja mereka keluar dengan syarat memerhatikan segi kesucian diri dan memelihara rasa malu.¹²⁹

Persoalannya adalah dalam batas-batas apa saja izin tersebut, misalnya bolehkah mereka bekerja? Mengutip pendapat Muhammad Quthub dalam bukunya *marakah at-taqalid*, Shihab menjelaskan bahwa ayat itu bukan berarti bahwa wanita tidak boleh bekerja karena Islam tidak melarang wanita bekerja. Hanya saja, Islam tidak senang dan tidak mendorong hal tersebut. Islam membenarkan mereka bekerja sebagai darurat dan tidak menjadikannya sebagai dasar.¹³⁰ Dalam bukunya, *Syubhat Haula al-Islam* Muhammad Qutb lebih menjelaskan bahwa pada awal Islam pun bekerja ketika kondisi menuntut mereka untuk bekerja. Masalahnya bukan terletak pada ada atau tidaknya hak mereka untuk bekerja, masalahnya adalah bahwa Islam tidak cenderung mendorong wanita keluar rumah kecuali untuk pekerjaan-pekerjaan yang perlu, yang dibutuhkan oleh masyarakat atau atas dasar kebutuhan wanita tertentu. Misalkan untuk bekerja karena tidak ada yang membiayai hidupnya atau karena yang menanggung hidupnya tidak mampu mencukupi kebutuhannya.¹³¹

Sayyid Qutb menulis bahwa *waqarna* berarti berat, menetap, dan mantap. Tetapi tulisannya lebih jauh, ini bukan berarti bahwa mereka tidak boleh meninggalkan rumah. Ini mengisyaratkan bahwa rumah tangga adalah tugas pokoknya, sedangkan selain itu adalah tempat ia tidak menetap atau

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid.

bukan tugas pokoknya. Sa'id Hawa salah seorang ulama Mesir memberikan contoh tentang apa yang dimaksud dengan kebutuhan, seperti mengunjungi orang tua dan belajar, bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup karena tidak ada orang yang menanggungnya.¹³²

Menurut Quraish Shihab, pada prinsipnya Islam tidak melarang wanita bekerja di dalam atau luar rumahnya, secara mandiri atau bersama-sama dengan swasta atau pemerintah siang atau malam, selama pekerjaan itu dilakukan secara terhormat serta dapat memelihara tuntunan agama serta dapat menghindarkan dampak-dampak negatif dari pekerjaan yang dilakukannya terhadap diri sendiri sendiri ligkungannya. Bekerja dapat menjadi wajib bagi seorang wanita jika keadaan membutuhkannya seperti seorang bidan. Sekian banyak wanita pada zaman Nabi yang bekerja.¹³³

b. Penafsiran Karîmân Hamzah

Berbeda dengan Shihab, Hamzah menafsirkan surah al-Ahzâb [33]: 33 yakni perempuan itu harus tetap di rumah tidak boleh mereka keluar rumah kecuali ada kebutuhan. Perempuan juga dilarang berhias (*tabarruj*) dan mempercantik diri seperti orang Jahiliah. Mengutip pendapat al-Marâghî, Hamzah membagi Jahiliah menjadi dua bagian; *pertama*, *al-jâhilîyah al-ûlâ* disebut juga *al-jâhilîyah al-Qadîmah* adalah perilaku orang-orang jahiliah sebelum datangnya Islam. *Kedua*, *al-jâhilîyah al-ukhrâ* disebut juga *jâhilîyah*

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid., hlm. 469.

al-fusûq adalah perilaku perempuan yang mengikuti perilaku *al-jâhiliyah al-ûlâ* walaupun Islam sudah datang.¹³⁴

b. Analisis surah al-Baqarah [2]: 233 al-Qashas [28]: 23, al-Ahzâb [33]: 33 dan al-Naml [27]: 23 berdasarkan teori feminisme liberal dan *double movement*

1). Surah al-Baqarah [2]: 233

Shihab dan Hamzah ketika menafsirkan penggalan lafal surah al-Baqarah [2]: 233 yakni sama-sama membolehkan tentang ibu susu, namun perbedaannya Shihab lebih mengindikasikan adanya boleh perempuan itu bekerja menjadi ibu susu dengan catatan harus di bayar dengan patut (*ma'rûf*) sedangkan Hamzah, cuma mengindikasikan adanya kesepakatan yang *ma'rûf* bagi ibu kandung dan ibu susu.

Surah al-Baqarah [2]: 233 selain berbicara tentang masa penyusuan selama dua tahun, di balik itu terdapat redaksi ayat yang tersirat yakni *jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut*. Penggalan redaksi tersebut secara tersirat berbicara tentang ibu susu yang harus diupah dengan bayaran yang patut. Ini artinya ada indikasi tentang bolehnya seorang perempuan bekerja, selain ia harus mengurus pekerjaan tangga, perempuan itu bisa memperoleh bayaran dengan ia memberikan ASI kepada bayi milik famili atau orang lain yang membutuhkan ASI-nya, jika memang ibu kandung tersebut lagi udzur misalkan sakit atau meninggal.

2). Teori *double movement*

¹³⁴Kariman Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marjân fî-Tafsîr al-Qurân*, Vol. III, hlm. 47.

Surah al-Baqarah [2]: 233 termasuk surah yang tidak memiliki *asbab al-nuzûl*, termasuk surah Madaniyah yakni surah yang diturunkan sesudah Nabi Muhammad hijrah.¹³⁵ Jika dianalisis menggunakan teori *double movement* Fazlur Rahman, langkah pertama, harus memahami kondisi, sosial, dan kehidupan masyarakat Arab waktu itu. Karena surah ini diturunkan di kota Madinah otomatis audiensnya adalah masyarakat yang dominan sudah masuk Islam dan menerima dakwah Nabi. Menurut peneliti, sejarah menginformasikan bahwa Nabi Muhammad, lahir Nabi disusui oleh siti Halimatus Sa'diyah, artinya sebelum Nabi diangkat menjadi Rasul, ibu susu sudah ada pada zaman Nabi atau bahkan jauh sebelum Nabi ibu susu sudah ada meskipun belum ada transaksi upah misalnya.

Langkah kedua, teori *double movement* Rahman, yakni mencari alternatif bentuk lain dengan menyesuaikan pada situasi dan kondisi yang ada pada masa kini. Namun untuk konteks sekarang, kini alternatif itu semakin bertambah oleh kemajuan industri makanan bayi, mulai dalam bentuk susu sampai makanan padat dalam berbagai kualitas dan mereka. Sehingga peran ibu susu sudah tergantikan dengan susu formula yang semakin bervariasi, sehingga peran ibu susu digunakan masyarakat jika memang ada kebutuhan khusus. Pendapat ulama fikih juga harus dijadikan catatan pinggir yang harus diperhatikan, bahwa kelonggaran ini bisa berubah menjadi kewajiban ketika bayi tidak mau menyusu selain kepada ibu kandungnya.¹³⁶

¹³⁵Nur Efendi, Muhmmad Fathurrohman, *Studi al-Qur'an Memahami Wahyu Allah Secara Lebih Integral dan Komprehensif* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), hlm. 152.

¹³⁶Salmah Intan, "Kedudukan Perempuan dalam Domestik dan Publik Perspektif Gender (Suatu Analisis Berdasarkan Normatisme Islam)," hlm. 12.

Berdasarkan teori feminis liberal dan *double movement*, boleh saja perempuan selain ia mengerjakan tugas domestik dirumah, ia juga bisa bekerja dengan menjadi ibu susu. Dengan pekerjaan tersebut maka perempuan (istri) memperoleh bayaran yang patut sehingga upah tersebut dapat digunakan untuk kebutuhan sehari-hari. Namun juga perlu diperhatikan bahwa ketika seorang perempuan (istri) ingin bekerja di luar rumah ia harus meminta izin terlebih dahulu kepada suaminya.

2. Surah al-Qashas [28]: 23

Surah al-Qashas [28]: 23 merupakan ajaran-ajaran yang pernah terjadi pada masa Nabi sebelum Nabi Muhammad saw. Namun ulama sepakat bahwa syariat nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad bisa menjadi sumber hukum bagi umat Islam selama tidak ada *nash* yang melarangnya (*mansûkh*).¹³⁷

Surah al-Qashas [28]: 23 menceritakan sejarah dua orang perempuan yang mengembala kambing membantu pekerjaan ayahnya bernama Syu'aib as. Berdasarkan pendapat Shihab dan Hamzah pada surah al-Qashas [28]: 23, Shihab mengutip pendapat Sayyid Qutb bahwa surah al-Qashas [28]: 23 ayat ini membolehkan perempuan bekerja dan berkumpul pada satu arena dengan pria, selama mereka tampil dalam suasana terhormat. Sedangkan penafsiran Hamzah, terhadap Surah al-Qashas [28]: 23, meskipun penjelasan kurang luas, menurut peneliti secara tersirat menunjukkan bolehnya perempuan bekerja dengan mengembala kambing, membantu bapaknya yang sudah tua renta.

¹³⁷Darlis, "Feminisme Qur'ani: Tafsir Ayat Wanita Karir," hlm. 196.

a). Teori feminis liberal

Surah al-Qashas [28]: 23 termasuk surah Makiyah yang audiennya adalah orang musyrik dan orientasinya lebih mengajak dengan meneladani para Nabi terdahulu. Surah al-Qashas [28]: 23 salah satu surah tidak mempunyai *asbâb al-nuzûl*. Menurut teori feminis liberal, yakni teori yang membenarkan perempuan bekerja bersama laki-laki. Artinya Surah al-Qashas [28]: 23 menurut pandangan feminis liberal boleh perempuan itu bekerja bersama laki-laki asalkan selama mereka tampil dalam suasana terhormat.

b). Teori *double movement*

Jika di analisis menggunakan teori *double movement* Rahman, langkah pertama, harus memahami kondisi, sosial, dan kehidupan masyarakat Arab waktu itu. Dalam ayat di atas, dikisahkan perjuangan dua perempuan yang harus memberi minum ternaknya. Memberi minum ternak termasuk pekerjaan yang memerlukan kekuatan ekstra yang kemudian memasuki kota Madyan dan mendapati dua perempuan yang sedang menahan ternaknya diidentik dengan pekerjaan laki-laki. Kisah ini terjadi pada masa Nabi Musa ketika dan menjauh dari keramaian para pengembala yang ingin memberi minum kembalanya agar tidak berdesak-desakan dan tidak bercampur dengan mereka.¹³⁸ Mengutip pendapat Muḥammad Thanthâwî bahwa kedua perempuan tersebut bekerja di luar rumah dan menjadi pengembala ternak karena mengganti orang tuanya yang sudah tua dan lemah, seperti yang tertera pada lafal *wa-abûnâ syaikhun kabîr*. Artinya, ada alasan yang sangat mendesak yang bersifat darurat, di antaranya

¹³⁸ Darlis, "Feminisme Qur'ani: Tafsir Ayat Wanita Karir", hlm. 197

tidak ada laki-laki yang bisa melaksanakan tugas tersebut.¹³⁹ Dari data di atas menurut peneliti pada Nabi Syuaib perempuan sudah memiliki peran ganda, terbukti dengan kisah kedua perempuan tersebut (putri Nabi Syuaib), selain mereka membantu pekerjaan rumah, merawat orang tua mereka yang sudah tua renta, mereka juga menggembala kambing untuk menafkahi keluarganya. Dari kisah di atas juga dijelaskan bahwa hal yang mendesak adalah karena orang tuanya tidak kuat lagi dan tidak ada laki-laki yang dapat menggantikan poisisinya.

Langkah kedua teori *double movement* yang sebelumnya dari kunjungan masa lalu, harus diwujudkan dalam konteks konkret sekarang ini. Dari langkah pertama sudah diketahui bahwa kedua perempuan tersebut bekerja karena keadaan mendesak yakni orang tua mereka sudah tua renta. Terkait dengan konteks wanita krarir (bekerja di luar rumah) dewasa ini, hal-hal yang mendesak menjadi multi-tafsir dan sangat luas cakupannya. Perbedaan zaman dan tempat bisa saja berbeda memahami atau tolak ukur hal-hal mendesak tersebut. Dalam kisah di atas, dijelaskan bahwa hal yang mendesak adalah karena orang tuanya tidak kuat lagi dan tidak ada laki-laki yang dapat menggantikan poisisinya. Namun, untuk konteks sekarang kondisi mendesak itu beragam. Bukan hanya karena tidak ada laki-laki (suami) yang bisa bekerja untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga, tapi lebih pada kondisi ril sosial-ekonomi dan politik masyarakat yang mengharuskan keterlibatan aktif perempuan di masyarakat bahkan ikut andil dalam penentuan kebijakan strategis dalam Negara. Selain itu, kenyataan sekarang

¹³⁹ Muḥammad Thanthâwî, *al-Tafsîr al-Wasith li-al-Qur'ânîl Karîm (Mathbâ'ah al-Sya'dha, 1987)*, hlm. 516.

ini yang tidak bisa dipungkiri bahwa wanita dan laki-laki dalam struktur sosial dan pendidikan serta hak publik tidak ada perbedaan.

Perkembangan ini selanjutnya melahirkan persaingan sehat untuk menjadi yang terbaik dalam peningkatan kualitas hidup serta pengembangan masyarakat dan Negara secara aktif. Bahkan ada kecenderungan akhir-akhir ini wanita lebih bersemangat dan memiliki motivasi yang tinggi untuk meningkatkan kualitas dirinya. Sehingga beberapa prestasi dalam bidang akademik (dosen, guru, perawat, dokter) dan politik (anggota dewan) tidak lagi didominasi oleh laki-laki tapi juga para wanita sudah mulai menempati posisi terdepan.

Fakta di atas, membuka mata peran penting perempuan dibutuhkan di masyarakat sekarang ini. Ada sejumlah posisi penting yang terkadang kurang tepat dilakoni para laki-laki. Misalnya, dokter dan perawat rumah sakit bersalin. Sejatinya, yang menangani persalinan dan sejumlah ahli bedah yang terkait dengan perempuan adalah para ahli yang berjenis kelamin wanita. Namun, karena masih sangat terbatas para ahli dibidang tersebut maka sampai sekarang ini masih banyak diperankan oleh laki-laki, dan Islam pun masih mentolerir hal itu dengan alasan darurat. Meskipun secara *muruah* nilai kehormatan kurang tepat karena terkait dengan aurat wanita yang sejatinya tidak boleh tersingkap oleh bukan muhrimnya.

Kedua, prinsip dasar dalam kisah tersebut adalah menjaga kehormatan (*al-muru'ah*). Di kisahkan dalam ayat tersebut bahwa kedua perempuan tersebut sangat menjaga kehormatan dirinya. Hal itu tersirat ketika keduanya berkata:

“kami tidak akan meminumkan (ternak kami) sebelum para pengembala (laki) tersebut pulang)”

Selain itu, ayat selanjutnya surah al-Qashahs [28]: 25 dijelaskan bahwa keduanya berjalan dengan sangat malu-malu yang diungkapkan dalam lafal *tamsyî ‘alâ istihyâin*”. Dalam sejumlah tafsir menjelaskan bahwa berjalan dengan penuh etika dan menjaga kehormatan, pertanda bahwa keduanya adalah perempuan yang berakhlak.¹⁴⁰

Pada intinya, perempuan yang bekerja di ruang publik harus menjaga diri dari segala hal yang bisa menimbulkan fitnah agama dan sosial, baik untuk dirinya ataupun untuk keluarganya. Fitnah agama yang dimaksud adalah tidak melanggar aturan-aturan ajaran Islam terkait dengan kehormatan wanita, misalnya harus menjaga dan menutup aurat, termasuk berdua-duaan dengan lelaki yang mengkhawatirkan kehormatannya. Sementara fitnah sosial adalah segala aktifitas yang bertentangan dengan nilai-nilai secara adat dan kultur masyarakat tertentu.

Oleh karena itu, hal yang paling mendasar selanjutnya adalah keseimbangan antara pekerjaan di luar rumah dan di dalam rumah. Dalam hal ini, perempuan tidak dibenarkan sama sekali mengorbankan keluarga (suami dan anak) demi pekerjaan di luar rumah. Maka dari itu, seorang istri harus mendapat izin dari suami jika hendak bekerja di luar rumah. Hal ini penting ditekankan karena banyak keluarga yang berakhir dengan perceraian disebabkan oleh kekecewaan antara keduanya. Suami kecewa karena merasa haknya kurang terpenuhi, begitupun sebaliknya istri menuntut banyak dari suami yang tidak

¹⁴⁰ Darlis, “Feminisme Qur’ani: Tafsir Ayat Wanita Karir”, hlm. 197

terpenuhi, khususnya terkait dengan faktor ekonomi. Untuk mengantisipasi hal tersebut, diperlukan komunikasi terus menerus, dan menjaga kepercayaan masing-masing. Dengan demikian, suami akan mampu memahami dan saling membantu dalam menyelesaikan tugas, baik yang terkait dengan rumah ataupun yang terkait dengan pendidikan anak. Sebagaimana disinggung sebelumnya bahwa konsep Islam terkait dengan hubungan laki-laki dan wanita adalah hubungan saling membutuhkan dan kerjasama dalam segala hal.

Oleh karena itu berdasarkan teori feminis liberal dan *double movement* surah al-Qashahs [28]: 25 membolehkan perempuan (istri) bekerja di luar rumah asalkan mendapatkan izin suami, pekerjaan yang membawa kebaikan dan tentunya tetap menjaga *murū'ah* perempuan tersebut.

3.. Surah al-Naml [27]: 23

a). Teori feminis liberal

Berdasarkan pendapat Shihab dan Hamzah, surah al-Naml [27]: 23 menceritakan tentang negeri Saba' yang dipimpin oleh perempuan yang bernama ratu Balqis. Menurut teori feminis liberal, selain membolehkan perempuan bekerja di ruang publik, mereka menghendaki agar perempuan diintegrasikan dalam semua peran, termasuk bekerja di luar rumah. Dengan demikian tidak ada lagi suatu kelompok jenis kelamin yang dominan. Aliran ini beranggapan bahwa tidak mesti dilakukan perubahan struktural secara menyeluruh, tetapi cukup melibatkan perempuan dalam berbagai peran, seperti peran sosial, ekonomi dan politik. Kisah ratu Balqis sebagai pemimpin berdasarkan analisis teori feminis

liberal, perempuan itu harus terlibat semua peran sosial termasuk menjadi pemimpin sebuah negara (presiden perempuan).

b). Teori *double movement*

Surah al-Naml [27]: 23 termasuk surah Makiyah¹⁴¹ merupakan salah satu surah tidak mempunyai *asbâb al-nuzûl*, secara tekstual sudah kita ketahui bahwa, ada sebuah negeri yang makmur dipimpin oleh seorang perempuan (ratu Balqis). Jika dianalisis menggunakan teori *double movement* Rahman, langkah pertama, harus memahami kondisi, sosial, dan kehidupan masyarakat Arab waktu itu. Surah al-Naml [27]: 23 diturunkan sebelum Nabi Hijrah Madinah. Artinya, menurut peneliti jauh sebelum nabi Muhammad di utus, perempuan sudah memiliki peran yang urgen sekali yakni sebagai pemimpin negeri Saba' bahkan al-Qur'an melukiskannya sebagai *Baladun Thayyibatun wa Rabbun Ghafûr* (negeri yang damai dan makmur) sehingga menurut peneliti masa itu perempuan sudah tersirat bolehnya perempuan memiliki peran ganda.

Langkah kedua teori *double movement* yang sebelumnya dari kunjungan masa lalu, harus diwujudkan dalam konteks konkret sekarang ini. Ketika kita lihat konteks keIndonesiaan yang terjadi pada saat ini. Sudah banyak perempuan (istri) yang menjadi pemimpin dalam sebuah organisasi kecil misalnya, yang ada di kampus seperti UKM, BEM dan PRESMA. Tidak hanya itu, gubernur Jawa Timur yang sekarang menjabat ini dipimpin oleh seorang perempuan contohnya, Khofifah Indar Parawansa. Selain itu, Indonesia sendiri juga pernah dipimpin oleh seorang presiden perempuan seperti Megawati Soekarno Putri. Oleh karena

¹⁴¹Nur Efendi, Muhammad Fathurrohman, *Studi al-Qur'an*, hlm. 152

itu, mengutip dari teori feminis liberal, salah satu untuk meningkatkan status perempuan untuk setara dengan laki-laki dalam ranah publik (sosial) yakni dengan adanya pendidikan, sehingga membuat pola pikir perempuan lebih terbuka, mengasah ketajaman intelektual. Sehingga dampak pendidikan tersebut membawa arus yang positif bagi perempuan salah satunya ia bisa berkiprah dengan bekerja dalam berbagai bidang baik pendidikan, dakwah dan politik.

Berdasarkan analisis teori feminis dan *double movement* Rahman surah al-Naml [27]: 23 membolehkan bekerja di luar rumah salah satunya menjadi pemimpin dalam sebuah pemeritahan, karena memang jauh sebelum sebelum Islam datang perempuan sudah memiliki peran penting dalam kehidupan umat.

4.. al-Aḥzâb [33]: 33

Surah ini terdiri dari 73 ayat dinamakan al-Aḥzâb yang berarti golongan yang bersekutu, karena dalam surah ini terdapat beberapa ayat yang menceritakan tentang perang aḥzâb. Ulama menyepakati bahwa surah al-Aḥzâb tergolong ke dalam surah Madaniyah. Surah ini turun pada akhir tahun lima Hijrah, yaitu terjadinya perang *Khandaq*.¹⁴²

Asbabun nuzul surah al-Aḥzâb [33]: 33 secara implisit dikhususkan untuk istri nabi Muhammad saw., karena memang perempuan masih dibatasi ruang geraknya. Masyarakat Arab Madinah waktu itu masih diwarnai garis keturunan yang berkarakteristik *patriarkhal* yaitu sistem garis keturunan yang ditarik dari garis ayah atau laki-laki. Jadi pemimpin dalam rumah tangga, organisasi, masyarakat adalah tempat kekuasaan laki-laki, hal tersebut merupakan suatu

¹⁴²Fauziah, Naili Lutfiani. "Hak-Hak Perempuan dalam Surat al-Aḥzâb Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik," hlm. 70.

tradisi yang lazim.¹⁴³ Perempuan memiliki porsi sangat kecil untuk menempati posisi-posisi publik termasuk peran dalam bidang sosial dan bekerja keluar rumah untuk mencari nafkah. Jadi melihat sistem garis keturunan atau pola masyarakat yang berkarakteristik patriarkhal, maka sangat wajar jika pada masa itu istri-istri Nabi dilarang untuk keluar rumah kecuali jika ada alasan yang benar-benar mendesak dan diperbolehkan oleh tuntunan agama.

Dari Shihab dan Hamzah tampak keduanya mempunyai sudut pandang yang berbeda ketika menafsirkan surah al-Aḥzâb [33]: 33, Shihab tampak penafsirannya bias gender, mendukung seorang perempuan bekerja di luar rumah asalkan dia bisa menjaga diri, sedangkan Hamzah tampak penafsirannya terlihat bias patriarki dan tenggelam dalam persepsi tafsir klasik, artinya, dia tidak setuju jika perempuan keluar rumah kecuali memang ada kebutuhan mendesak, meskipun dia sendiri adalah seorang figur publik dengan profesinya sebagai wartawan.

a). Teori Feminis Liberal

Berdasarkan teori feminisme liberal, yang membenarkan perempuan bekerja bersama laki-laki. Feminisme liberal adalah salah satu aliran atau teori yang paling moderat karena membolehkan perempuan (istri) bekerja di luar rumah. Menurut peneliti, surah al-Aḥzâb [33]: 33, boleh saja perempuan (istri) itu bekerja dalam ranah publik atau sedang meniti karir sebagai politikus, dakwah dan pendidikan itu boleh-boleh saja. Lebih lanjut menurut peneliti perempuan yang bekerja di luar rumah banyak faktor yang mempengaruhinya; *pertama*, himpitan

¹⁴³ Ibid.

ekonomi keluarga yang lemah sehingga dia membantu mencari nafkah suaminya, *kedua* perempuan ingin menyumbangkan ide dan aspirasinya untuk kemajuan bangsa misalnya, ia menjadi tenaga pendidik misalnya, politikus, guru dan dosen, secara tidak langsung dia, juga ikut mencerdaskan generasi bangsa. Tetapi perlu diketahui juga, perempuan (istri) yang bekerja di luar ruang publik tersebut harus memperhatikan posisi kewajiban ia menjadi ibu bagi anak-anaknya dan istri bagi suaminya.

b). Teori *double movement*

Surah al-Aḥzâb [33]: 33, secara tekstual dikhususkan untuk istri nabi Muhammad saw. agar berdiam diri di rumah dan dilarang ber-*tabarruj*. Jika di analisis menggunakan teori *double movement* Rahman, langkah pertama, harus memahami kondisi, sosial, dan kehidupan masyarakat Arab waktu itu. Surah al-Aḥzâb [33]: 33, secara implisit dikhususkan untuk istri nabi Muhammad saw. karena memang perempuan masih dibatasi ruang geraknya. Karena, masyarakat Arab Madinah waktu itu masih diwarnai garis keturunan yang berkarakteristik *patriarkhal*. Hal tersebut juga dipengaruhi oleh tradisi masyarakat Arab saat itu, yakni suami sebagai pencari nafkah mutlak dan perempuan (istri) adalah ibu rumah tangga yang mutlak di rumah mengurus rumah tangga dan anak.

Namun juga tidak dapat dipungkiri bahwa ketika zaman Nabi banyak sahabat perempuan yang berprofesi di luar rumah. Mereka antara lain adalah Ummu Sâlim binti Malḥan yang bekerja sebagai perias pengantin dan Qilat Ummi binti ʿAmmar yang bekerja sebagai pedagang. Bahkan ada di antara sahabat perempuan yang ikut ambil bagian dalam peperangan, seperti Ummu ʿAthiyah.

Hal ini bukan berarti mengharuskan masyarakat masa kini untuk berpaling dari ketentuan hukum yang ada. Hal yang harus dilakukan justru mencari alternatif lain untuk masa kini karena situasi dan kondisi masa kini sangat berbeda dengan situasi dan kondisi yang ada pada masyarakat Arab dahulu.

Langkah kedua, teori *double movement* Rahman, yakni mencari alternatif bentuk lain dengan menyesuaikan pada situasi dan kondisi yang ada pada masa kini. Adanya realitas perempuan pada saat ini yang memang berbeda dengan masa lalu memaksa adanya terobosan baru dalam kedudukan suami dan istri. Saat ini perempuan memiliki kesempatan besar dalam melakukan aktivitasnya. Banyak perempuan yang lebih mahir dari pada laki-laki dalam menjalani profesi di sektor publik. Dengan demikian, pada saat ini bukan hanya laki-laki yang bisa bekerja di sektor publik, seperti politisi, dakwah dan pendidikan. Bahkan dalam pemilu, pemerintah memberi kursi pemeritahan sekitar 30% untuk diisi perempuan.

Oleh karena itu, menurut Quraish Sihab pada prinsipnya Islam tidak melarang perempuan bekerja di dalam atau di luar rumah seara mandiri atau bersama, dengan swasta atau pemerintahan, siang atau malam selama pekerjaan yang lakukan dalam suasana terhormat dan memelihara tuntunan agama serta menghindari dampak negatif dari pekerjaan yang perempuan lakukan itu.¹⁴⁴

Berdasarkan analisis teori feminis dan *double burden* Fazlur Rahman surah al-Aḥzâb [33]: 33, perempuan (istri) itu bekerja di ruang publik seperti politisi, dakwah, pendidikan asal pekerjaan itu tidak bertentangan dengan kebaikan dan membawa kemaslahatan bagi umat dengan catatan ketika istri meniti karir di

¹⁴⁴ Shihab, *Perempuan*, hlm. 396.

ruang publik harus dengan izin suaminya, dan tidak melupakan tanggung jawab ia sebagai istri dan ibu bagi anak-anaknya.

Peran istri sebagai ibu rumah tangga terkadang menjadi terganggu, ketika istri lebih mementingkan perannya sebagai wanita karir daripada sebagai seorang ibu. Seharusnya, istri yang berkecimpung dalam dunia kerja (karir), harus tetap memprioritaskan pendidikan anak di atas segalanya. Istri harus sebisa mungkin memproporsikan diri, ketika istri memutuskan dirinya untuk berkarir. Perempuan (istri) harus bisa menempatkan dirinya kapan dia menjadi seorang wanita karir, kapan istri menjadi seorang ibu, dan kapan menjadi seorang istri. Suami juga harus dapat mengimbangi tugas istri, dengan tidak menggantungkan urusan rumah tangga dan pengasuhan anak secara keseluruhan kepada istri semata. Hal ini tidak lain juga untuk mendukung keutuhan keluarga dan ketenangan keluarga. Istri sebagai ibu, bukan berarti menafikan peran ayah untuk bersama-sama mendidik anak. Oleh karena itu, bagi wanita yang berprofesi dalam dunia kerja, hampir pasti dihadapkan dengan beberapa persoalan krusial yang dianggap suatu kebenaran mutlak untuk perempuan, yaitu: masalah kepemimpinan, aurat, mahram, hak dan tanggung jawab dalam keluarga, bahkan anggapan bahwa wanita adalah manusia kedua setelah laki-laki, yang kesemuanya didukung oleh teks-teks agama. Husein Syahatah menyebutkan syarat-syarat bagi wanita karir :

- a. Izin Suami
- b. Seimbang tuntutan rumah tangga dan tuntutan kerja
- c. Tidak menimbulkan khalwat dengan lawan jenis

d. Menjauhi pekerjaan yang tidak sesuai dengan karakter wanita.¹⁴⁵

Selain itu, Menurut Muḥammad al-Ghazâlî, salah satu ulama kontemporer yang diakui otoritasnya, mengemukakan beberapa hal dalam kaitan kerja perempuan, sebagai berikut:

- 1) Perempuan boleh bekerja jika membuahkan kemaslahatan untuk masyarakat karena ada kelebihan.
- 2) Pekerjaan yang dilakukan hendaklah layak bagi perempuan seperti pendidikan dan bidan.
- 3) Membantu suaminya dalam pekerjaannya, seperti terlihat di pedesaan banyak perempuan membantu suami dalam usaha pertanian dan perempuan boleh bekerja, demi kebutuhan karena tidak ada yang menjamin kebutuhannya.¹⁴⁶

Maka dari itu, Islam tidak melarang perempuan bergelegut dalam dua ruang (publik dan domestik). Dari hasil analisa menggunakan teori feminis liberal dan *double movement*, perempuan (istri) bekerja di luar rumah (publik) itu boleh saja, asalkan membawa kemaslahatan umat dan mendapat izin dari suami. Tetapi, juga perlu diperhatikan dampak positif dan negatif dari hal tersebut. Menurut peneliti hal yang paling urgen adalah jika perempuan yang ingin menunjukkan eksistensinya tersebut sudah memiliki suami, maka hal yang harus diperhatikan adalah restu (izin) dari suami. Jika sudah mendapat izin, maka istri harus bisa memposisikan semoderat mungkin antara keluarga dan pekerjaan yang ia lakukan, tidak boleh meninggalkan kewajiban ia sebagai istri dan ibu bagi anak-anaknya.

¹⁴⁵Asriaty, "Wanita Karir Dalam Pandangan Islam," *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 07, No. 2 (Juli-Desember, 2014), hlm. 184.

¹⁴⁶Shihab, *Perempuan*, hlm. 394.

Karena bagaimapun perempuan (ibu) adalah sosok yang begitu spesial begitu bagi keluarga. Namun jika perempuan yang bergelut dalam ranah publik tersebut belum menikah, maka izin-nya tergantung orang tua. Menurut peneliti tidak lain, perempuan yang berkiprah dalam ranah publik, ia ingin membawa kemaslahatan bagi umat, membantu ekonomi keluarga, dan pastinya membuktikan bahwa misi al-Qur'an yang tidak membedakan laki-laki atau perempuan dalam ranah sosial itu benar adanya. Meskipun demikian, sebagai perempuan pekerja yang baik, hendaknya memperhatikan batasan-batasan serta nilai-nilai etis perempuan. Beberapa etika perempuan pekerja yang dapat dipatuhi antara lain:

- a. Menjaga sopan santun (al-A'raf [7]:199)
 - b. Berakhlak mulia (al-Isrâ'[17]: 37)
 - c. Menjaga kehormatan diri (al-Nisâ'[4]: 25)
 - d. Bekerja berdasarkan profesionalitas (al-Isrâ' [17]: 84)
 - e. Pekerjaan yang ia lakukan sesuai kodrat (al-Isrâ'[17]: 84)
 - f. Tetap menjaga tujuan keluarga berupa sakinah (al-Rûm [30]: 21)
 - g. Tetap menjaga musyawarah antara suami-istri (Âli-'Imran [3]: 159).¹⁴⁷
- b. Pengaruh bias penafsiran dalam kitab tafsir *al-Misbah* dan *al-Lu'lu' wa al-Marjân fi-Tafsîr al-Qur'ân*

Terkait dengan asumsi Abdul Mustaqim dalam bukunya "*Paradigma Tafsir Feminis*" bahwa penyebab kaum perempuan mengalami bias

¹⁴⁷Isna Rahmah Solihatin, "Konsep al-Quran tentang Perempuan Pekerja," hlm. 43.

(ketimpangan) gender sehingga mereka belum setara, termasuk dalam ruang publik, salah satu faktor penyebabnya adalah interpretasi teks-teks agama yang bias gender, termasuk ranah penafsiran al-Qur'an didominasi ideologi patriaki sebab kebanyakan para mufasir adalah kaum laki-laki, sehingga kurang mengkomodir kepentingan kaum perempuan, itu tidak dapat dibenarkan, berdasarkan data yang peneliti lakukan, jenis kelamin tidak selalu memihak pada jenis kelamin tersebut, artinya ketika mufasir itu laki-laki tidak selalu memihak dan mengunggulkan pada kaum patriaki, terutama dalam hal kesetaraan dalam ranah sosial, dan sebaliknya jenis kelamin perempuan tidak selalu memihak kaum perempuan terutama dalam hal kesetaraan dalam ranah sosial. Maka dari itu, Shihab dan Hamzah mempunyai sudut pandang yang berbeda ketika menafsirkan surah al-Ahzâb [33]: 33, Shihab penafsirannya lebih bias gender, sedangkan Hamzah lebih bias patriaki dan teggelam pada persepsi tafsir klasik.

Senada dengan peneliti, menurut Ah. Fawaid bahwa keberpihakan pada jenis kelamin tertentu tidak melulu berhubungan dengan kesamaan jenis kelamin. Artinya, tidak selalu memihak bahwa mufasir perempuan memberikan pemihakan yang luar biasa pada jenis kelamin perempuan, sebagaimana juga tidak selalu mufasir laki-laki memberikan pemihakan pada jenis kelamin laki-laki. Bahwa dalam satu aspek pandangan tafsir yang berkembang dilihat dari perspektif “konflik jenis kelamin” tentu ini tidak bisa digeneralisasi pada seluruh model penafsiran al-Qur'an yang dilakukan laki-laki pasti “membenci” jenis kelamin

perempuan, sebagaimana seluruh model penafsiran al-Qur'an yang dilakukan perempuan pasti membenci jenis kelamin laki-laki.¹⁴⁸

Bahwa ada konflik yang menempel dan ditempelkan pada perbedaan jenis kelamin yang kemudian juga dimasukkan dalam pembacaan al-Qur'an, hal itu mungkin saja terjadi. Ini yang oleh Amina Wadud disebut dengan *prior text*, konteks bahasa dan budaya di mana teks itu dibaca. Bahasa dan budaya yang berbeda dipastikan melahirkan pembacaan yang berbeda pula. Apakah dengan demikian kultur yang dibangun laki-laki yang membaca dan menafsirkan al-Qur'an dipastikan berdampak pada penafsiran yang akan membenci jenis kelamin perempuan atau sebaliknya. Bisa saja jawabannya positif, tapi juga negatif. Karena dari beberapa kasus penafsiran yang diurai di atas menunjukkan fakta yang berbeda. Tidak seluruh laki-laki yang menafsirkan al-Qur'an terkait relasi gender dalam al-Qur'an memiliki kesimpulan yang sama dalam penafsirannya. Bahwa ada mufasir laki-laki yang tampak "tidak berpihak" kepada jenis kelamin perempuan tidak harus dipahami bahwa itu terjadi karena mufasirnya adalah laki-laki.¹⁴⁹

Bagi Fawaid sesungguhnya persoalan tafsir terkait isu yang berhubungan dengan relasi gender bukan semata-mata persoalan persaingan antara laki-laki dan perempuan, melainkan lebih berhubungan dengan problem metodologis dalam berinteraksi dengan nas al-Qur'an. Apalagi bila dilihat dari misi utama kehadiran al-Qur'an tampak jelas bahwa di antara misinya adalah membebaskan perbudakan, baik atas nama kasta ataupun atas nama jenis kelamin. Ini terlihat

¹⁴⁸Ah. Fawaid, "Mempertimbangkan Tafsir Adil Gender: Studi Pemikiran "Mufasir" Perempuan tentang Isu-Isu Perempuan," *KARSA*, Vol.23, No.1 (Juni, 2015), hlm. 75.

¹⁴⁹ Ibid.

bagaimana pergeseran paradigma al-Qur'an dalam menyikapi persoalan perempuan. Proses pergeseran dari komunitas yang mengagungkan laki-laki di Mekkah menuju masyarakat yang egaliter tanpa membedakan jenis kelamin di Madinah ini ditunjukkan oleh al-Qur'an, terutama yang tertuang dalam surah al-Nisâ'. Pandangan egaliter ini selaras dengan tujuan utama al-Qur'an (*maqâshid al-Qur'ân*) sebagaimana dirumuskan oleh para ahli, termasuk di antaranya oleh Yûsuf al-Qardlâwîy. Menurut Qardlâwîy, di antara *maqâshid al-Qur'ân* adalah pembentukan keluarga dan keadilan terhadap perempuan (*takwîn al-usrah wa inshâf al-mar'ah*) yang salah satu poinnya adalah keadilan terhadap perempuan dan pembebasannya dari kedaliman jahiliah (*inshâf al-mar'ah wa tahrîruhâ min zhulm al-jâhilîyah*). Dengan demikian, penafsiran dan perspektif yang digunakan sejatinya diselaraskan dengan maksud dan kandungan al-Qur'an secara umum.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Ibid.