

Pembacaan Progresif Ayat Feminis: Telaah Penafsiran Sahiron Syamsuddin dan Asghar Ali Engineer atas QS. An-Nisā' [4]: 34

Muhammad Syafirin*

¹ Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

*Correspondence: ✉ muhammadsyafirin96@gmail.com

Article Info

Abstract

Keywords:

*Feminist;
Patriarchal;
Matriarchal;
Normative;
Historical*

The classical mufasirs' interpretation of QS. an-Nisā' [4]: 34 often leads to gender bias. An understanding that tends to be literal-scripturalistic-normative implies a view that the superiority of men over women is considered an Islamic decree. This article aims to examine the extent to which the verse is understood based on the views of two figures, namely Sahiron Syamsuddin and Asghar Ali Engineer. Based on library research, and through a textual analysis approach to the interpretation of the two figures above, this research shows that QS. an-Nisā' [4]: 34 is not simply seen as a normative verse as understood by classical mufasirs and some modern mufasirs, but also as a verse that describes the real conditions of the Arab family system at the time of the Prophet which is being morally organised by the Qur'an. So, in addition to being normative, the verse must also be understood as a historical-cultural verse. Thus, the authority of family leadership is no longer understood as a private space belonging to men alone, but is determined by the prevailing system culture. In a matriarchal family system, a wife can be a leader, as well as in a collective system, as long as the leadership provides justice and benefits for the family.

© 2024 Muhammad Syafirin



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

A. Pendahuluan

Dalam pandangan sebagian besar masyarakat Muslim hari ini, otoritas kepemimpinan rumah tangga masih dipahami sebagai ruang dominasi kaum laki-

Article History:

Received: 15-07-2024, Received in revised: 05-08-2024, Accepted: 06-08-2024

laki.¹ Pemahaman tersebut mengindikasikan posisi perempuan berada di bawah posisi kaum lelaki.² Umumnya, pandangan semacam ini dipengaruhi oleh sebagian besar penafsiran para mufasir klasik yang cenderung literalistik-skripturalistik³ ketika menafsirkan ayat-ayat yang menetapkan superioritas kaum lelaki atas perempuan.⁴ Misalnya, Ibnu ‘Arabī (w. 1260), seorang ṣūfī dan juga ahli tafsir terkemuka, ketika menafsirkan ayat “*wa li al-rijāl ‘alayhinna darajah*” dalam QS. al-Baqarah [2]: 228, menyatakan bahwa, ayat tersebut menegaskan posisi perempuan berada di bawah kaum laki-laki. Pernyataan ini dikaitkannya dengan penciptaan Hawa yang berasal dari tulang rusuk Adam.⁵ Penafsiran lain yang terkesan ‘merendahkan’ kaum perempuan banyak dijumpai dalam kitab-kitab tafsir lainnya. Seperti ketika menafsirkan ayat “*al-rijāl qawwāmūna ‘ala al-nisā’*” dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34. Para mufasir patriarkis klasik cenderung menganggap ayat itu sebagai penegasan al-Qur’an terhadap kedudukan kaum laki-laki di atas kaum perempuan.⁶

Pandangan di atas belakangan banyak dipersoalkan oleh pengkaji kritis dari kaum feminis. Mereka menganggap bahwa ketidakadilan gender mengakibatkan keterpinggiran fungsionalitas kaum perempuan di ruang publik. Sehingga, pada akhirnya ruang publik seolah-olah hanya milik kaum lelaki, sementara perempuan terisolir di ruang privat.⁷ Atas dasar itu, artikel ini menawarkan gagasan dari dua tokoh penting yang mencoba melakukan penafsiran ulang atas QS. an-Nisā’ [4]: 34 di atas, yaitu Sahiron Syamsuddin dan Asghar Ali Engineer. Dua tokoh ini berpandangan bahwa, para mufasir klasik – bahkan sebagian mufasir modern – cenderung memahami ayat tersebut sebagai ayat yang bersifat normatif, yakni sebagai norma-norma yang ditetapkan Islam dalam konteks kepemimpinan keluarga. Pandangan semacam ini, tentu saja, menimbulkan bias gender, karena

¹ Tamer Koburtay, Tala Abuhussein, dan Yusuf M. Sidani, “Women Leadership, Culture, and Islam: Female Voices from Jordan,” *Journal of Business Ethics* Vol. 183, No. 2, 2023, 347–363, <https://doi.org/10.1007/s10551-022-05041-0>.

² Amena Amer, “Between Recognition and Mis/Nonrecognition: Strategies of Negotiating and Performing Identities Among White Muslims in the United Kingdom,” *Political Psychology*, Vol. 41, No. 3, 2020, 8. <https://doi.org/10.1111/pops.12637>.

³ Wahyudi Wahyudi dan Nur Fadilah, “Tinjauan Hermeneutis Terhadap Hadis Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam,” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, 28 Desember 2018, 277, <https://doi.org/10.25217/jf.v3i2.350>.

⁴ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*, cetakan pe (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), 42–43.

⁵ Armahedi Mahzar, “Wanita dan Islam: Satu Pengantar untuk Tiga Buku,” dalam Mazhar ul-Haq Khan, *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, ed. oleh terj. Lukman Hakim (Bandung: Pustaka, 1994), xiii.

⁶ Lihat misalnya, Abū al-Qāsim Jār Allāh Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), jilid I, 523–524.

⁷ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 21–23.

memandang superioritas lelaki atas perempuan adalah sesuatu yang ditetapkan Ilahi.⁸

Dalam banyak kajian yang telah dilakukan sebelumnya, penelitian terhadap QS. an-Nisā' [4]: 34 telah ditelaah melalui berbagai perspektif. Di antaranya, dilakukan oleh Mayola Andika, yang mengkaji QS. an-Nisā' [4]: 34 sebagai basis pemahaman tentang relasi laki-laki dan perempuan dengan pendekatan tafsir kontekstual.⁹ Selain itu, Luthfia juga mengkaji QS an-Nisā' [4]: 34 tentang peranan kognitif kaum perempuan dalam pembentukan sosialita kehidupan, dengan eksplorasi kajian tafsir gender di media sosial.¹⁰ Rahmawati Hunawa juga mengkaji QS. an-Nisā' [4]: 34 dengan basis pendekatan *tahlīly* untuk menyoroti penggunaan kata "*al-rijāl*" dan "*al-nisā'*" pada ayat tersebut.¹¹ Penelitian Cindy Irawati Ramadani mengkaji konsep *nusyūz* dalam QS. an-Nisa' [4]: 34 berdasarkan sudut pandang Muhammad Syahrūr.¹² Sementara itu, Haikal Fadhil Anam mendeskripsikan penafsiran dekonstruktif Riffat Hassan tentang makna "*qawwām*" dalam QS. an-Nisā' [4]: 34.¹³ Serupa dengan Dwi Tio Nurpahlevi dan Rijal Ali, yang menguraikan penafsiran kata "*qawwām*" dalam QS. an-Nisā' [4]: 34 menggunakan teori dekonstruktif Derrida.¹⁴ Beberapa kajian lainnya juga membahas tema yang sama dengan basis pemikiran tokoh yang berbeda.¹⁵

⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 154.

⁹ Mayola Andika, "Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Memahami Relasi Laki-Laki dan Perempuan (Kajian Kontekstual QS An-Nisa' ayat 34)," *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 17, No. 2, 2018, 137-152. <https://doi.org/10.15408/harkat.v14i1.10399>.

¹⁰ Asya Dwina Luthfia, "Konstruksi Gender Tafsir Media Sosial Q.S. An-Nisa' Ayat 34: Kognisi Sosial Wacana Istri Salihah Akun Youtube Khalid Basalamah Official", *thesis*, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2022, 1-145.

¹¹ Rahmawati Hunawa, "Kedudukan Suami-Istri (Kajian Surah An-Nisa' [4]: 34)," *Potret Pemikiran*, Vol. 2, No. 1, 2018, 32-45. <https://doi.org/10.30984/pp.v22i1.758>.

¹² Cindy Irawati Ramadani, "Domestic Violence dalam Al-Qur'an (Analisis Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap QS. An-Nisa' Ayat 34)," *Alsys: Jurnal Keislaman dan Ilmu Pendidikan*, Vol. 3, No. 5, 2023, 532-544. <https://doi.org/10.58578/alsys.v3i5.1482>.

¹³ Haikal Fadhil Anam, "Tafsir Feminisme Islam," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 2, 2019, 161-176. <https://doi.org/10.24090/maghza.v4i2.3071>.

¹⁴ Dwi Tio Nurpahlevi dan Rijal Ali, "Women's Leadership In The Public Space: Deconstructthe Interpretation Of Qs. Al-Nisā/4: 34," *Takafu: Journal of Tafsir and Gender Perspective* Vol. 1, No. 1 (2024), 23-32. <https://doi.org/https://doi.org/10.29313/takafu.v1i1.3623>.

¹⁵ Lihat misalnya, Nur Faizah, "Konsep Qiwāmah Dalam Yurisprudensi Islam Perspektif Keadilan Gender," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 11, No. 1, 2019, 13-22. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2018.11102>; Siti Aisyah dan Ahdiyatul Hidayah, "The Concept of Qiwamah and Its Implications for Gender Justice in Islamic Family Law in Indonesia," *An-Nisa Jurnal Kajian Perempuan dan Keislaman*, Vol. 16, No. 2, 2023, 251-268. <https://doi.org/10.35719/annisa.v16i2.181>; Nadzrah Ahmad dan Muhammad Abdul Rasheed, "The Qur'anic concept of Qiwamah: A Review of Commentaries on the Verse: 4:34," *Al-Shajarah*, Vol. 23, No. 1, 2018; 169-181; Muhammad Alfreda Daib Insan Labib dan Fajriyaturohmah, "A Study of

Dari berbagai kajian di atas, penulis melihat bahwa penelitian-penelitian tersebut belum menunjukkan hasil yang komprehensif. Misalnya, pemaknaan terhadap kata “*qawwām*” masih menyisakan penafsiran yang patriarkhis. Kesetaraan laki-laki dan perempuan dipandang berlaku hanya dalam konteks terbuka di ruang publik, baik menyangkut otoritas, jabatan, pangkat dan lain sebagainya. Namun, dalam konteks kekeluargaan posisi suami tetap lebih tinggi dibandingkan posisi istri. Selain itu, eksplorasi pandangan-pandangan Sahiron Syamsuddin dan Asghar Ali Engineer atas QS. an-Nisā’ [4]: 34 merupakan satu hal yang belum tersentuh oleh peneliti sebelumnya. Artikel ini bertujuan untuk melengkapi kekurangan tersebut dengan mengangkat penafsiran kedua tokoh ini. Terdapat dua pertanyaan yang akan dijawab dalam artikel ini, yaitu: (1) bagaimana pandangan Sahiron dan Engineer tentang kepemimpinan keluarga dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34 ?; (2) bagaimana pandangan Sahiron dan Engineer tentang pesan utama (*al-maghzā*) QS. an-Nisā’ [4]: 34? Dua pertanyaan ini penting untuk melihat sejauh mana perkembangan penafsiran dan kontekstualisasi ayat di atas berdasarkan konteks saat ini. Pengeksplorasian terhadap pandangan Sahiron dan Engineer dapat dianggap relevan untuk menelusuri kandungan makna QS. an-Nisā’ [4]: 34 di atas, karena keduanya menawarkan pembacaan yang kritis dan progresif dan, bahkan, jarang ditemukan pada karya-karya tafsir lainnya.

Penelitian ini merupakan kajian komparatif yakni membandingkan pandangan kedua tokoh di atas dalam rangka menelusuri persamaan, perbedaan, serta kebaruan pemikiran dalam penafsirannya. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, karena proses analisisnya ditempuh melalui pengumpulan berbagai data-data, sumber-sumber dokumentasi serta analisis tekstual.¹⁶ Selain itu, penelitian ini berbasis pada studi kepustakaan (*library research*),¹⁷ karena data-data dan informasi yang tersuguhkan, diperoleh melalui penelusuran sumber-sumber primer, yakni karya-karya Sahiron dan Engineer, dan literatur terkait yang relevan dengan pembahasan, baik dari kitab-kitab tafsir, artikel jurnal ilmiah, maupun website yang memuat informasi yang dibutuhkan dalam proses analisis.

B. Biografi dan Karir Intelektual Sahiron Syamsuddin dan Asghar Ali Engineer

Sahiron Syamsuddin dilahirkan di Cirebon, Jawa Barat pada 11 Agustus 1968.¹⁸ Ia adalah putra sulung dari 15 bersaudara. Ia lahir dalam lingkungan keluarga yang terdidik dan agamis. Sedari kecil, Sahiron sudah cukup akrab dengan ilmu agama, ia dikenal sebagai santri yang cerdas dan berprestasi. Pendidikan Madrasah

the Concept of Qiwwamah in Surah Al-Nisa’ (4): 34 From the Perspectives of Kecia Ali and Khaled M. Abou El-Fadl,” *Al-Basirah* Vol. 13, No. 2 (2013), 51-63.

¹⁶ Arikunto, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), 136.

¹⁷ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 3-10.

¹⁸ Ahmad Muttaqin, “From Contextual to Actual Approach: Towards a Paradigm Shift in Interpreting the Qur’an,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 11, No. 2, 2021, 211, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2021.11.2.203-230>.

Tsanawiyah (MTs) dan Aliyah (MA) nya ia tempuh di Pondok Pesantren Raudlah al-Ṭālibīn yang bertempat di Babakan Ciwaringin Cirebon, dari tahun 1981-1987. Di pondok pesantren inilah Sahiron muda mulai berkenalan dengan berbagai macam ilmu agama, mempelajari kitab kuning (*turās*), dan keilmuan Islam lainnya.

Setelah tamat MA pada 1987, Sahiron melanjutkan pendidikannya ke jenjang Perguruan Tinggi di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, mengambil jurusan Tafsir Hadis. Setelah menyelesaikan studinya pada tahun 1993, ia kemudian melanjutkan pendidikan magisternya di McGill University, Kanada, mengambil konsentrasi Studi Islam. Dengan pengetahuannya yang luas tentang ilmu-ilmu keislaman, ia bahkan tidak merasa khawatir untuk belajar di Barat, kawasan yang kala itu cenderung dihindari oleh sebagian besar sarjana Muslim Indonesia. Setelah menamatkan magister di kampus tersebut, ia kemudian mengambil studi doktoralnya di Bamberg University. Dan di kampus inilah ia mendalami diskursus tentang studi Islam, pemikiran Orientalis, Filsafat dan Sastra Arab dan lain-lain.¹⁹

Setelah menamatkan studinya pada tahun 2006, Sahiron kembali ke tanah air. Ia melanjutkan kiprahnya dengan mendirikan pondok pesantren Baitul Hikmah di Yogyakarta. Di sini tampak bahwa, tenggang waktu belajar dan pergaulan yang sekian lama terjalin di Barat tidak kemudian menjadikan jiwa kesantriannya menghilang. Justru sebaliknya, ilmu yang diperoleh di Barat, dijadikannya sebagai penguat dan penyempurna atas bangunan metodologi yang telah ada dalam tradisi keilmuan Islam. Sebelum kuliah ke Barat, Sahiron mengakui bahwa pemikirannya kala itu masih sangat tradisional. Dalam hal pemaknaan teks, ia banyak terinspirasi oleh aliran hermeneutika objektivis yang menekankan pemaknaan pada maksud pengarang. Namun seiring kuliah di Jerman, corak pemikirannya mulai berubah. Ia tidak lagi terpaku pada pemaknaan yang tekstualis, melainkan penyeimbangan antara porsi makna dan signifikansi atas pesan utama sebuah teks, atau dengan kata lain hermeneutika keseimbangan (*balanced hermeneutics*).²⁰

Selain mengembangkan pendidikan berbasis pesantren, Sahiron juga memiliki kiprah dan posisi yang penting dalam dunia akademik. Sebagai seorang intelektual, ia memiliki kontribusi besar dalam pengembangan studi Tafsir Al-Qur'an dan Hadis di Indonesia. Sejumlah jabatan yang dipegangnya antara lain: menjabat sebagai wakil rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sebagai ketua Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia. Pernah juga menjadi *Steering Committee* di *Netherlands-Indonesian Consortium*. Dan pada 7 September 2022, Sahiron dikukuhkan sebagai Guru Besar dalam bidang Ilmu Tafsir Al-Qur'an, oleh Ketua

¹⁹ Muhammad Alwi HS, "Mengenal Sahiron Syamsuddin, Pelopor Kajian Hermeneutika Tafsir di Indonesia," *tafsiranlquran.id (blog)*, 2021. Diakses pada tanggal 17/06/2024.

²⁰ Pernyataan ini disampaikan Prof. Sahiron ketika sedang mengisi mata kuliah Hermeneutika Al-Qur'an di kelas B magister IAT UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 13 Juni 2024.

Senat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Siswanto Masruri, yang diadakan di Gedung Prof. R.H.A. Soenarjo, S.H. Pada moment pengukuhan tersebut, Sahiron menyampaikan gagasannya tentang sistem metodologis dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an di era kontemporer, yaitu apa yang ia istilahkan dengan pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*,²¹ sebagaimana akan penulis jabarkan pada sub bab berikutnya. Gagasan yang ditawarkannya ini, pada kenyataannya, banyak menginspirasi para peminat studi al-Qur'an, khususnya di Indonesia. Sehingga, tidak heran jika kemudian bermunculan beraneka ragam penelitian yang, tidak hanya menjadikan *Ma'nā-cum-Maghzā* sebagai objek kajian penelitian, tetapi juga menggunakannya sebagai kaca mata menafsirkan al-Qur'an.²²

Sahiron termasuk dalam jajaran intelektual yang produktif, sejumlah karya dan tulisan-tulisannya banyak dimuat dalam berbagai jurnal nasional maupun internasional, seperti: *An Examination of Bint al-Shātī's Method of Interpreting the Qur'an*²³ (Institute of Islamic Studies McGill University June 1998), *The Contemporary Qur'anic Exegesis: Tracking Trends in The Interpretation of The Qur'an in Indonesia 2000-2010*,²⁴ *Abū Ḥanīfah's Use of the Solitary Hadīth as a Source of Islamic Law*,²⁵ *A Peaceful Message beyond the Permission of Warfare (Jihād): An Interpretation of Qur'an 22:39-40*,²⁶ *Contextualization of Qiwwamah Meaning: Reflection on Abdullah Saeed, Application and Consistency*,²⁷ *Dialectic Relationship Between the Qur'an and Hadith: The Interpretation of*

²¹ Siti Fahimah dan M. Mukhibat, "Gender And Social Resilient: The Role of Women In The Public Ma'nā Cum Maghza Approach," *Muwazah: Jurnal Kajian Gender*, Vol. 15, No. 1 (30 Juni 2023), 120, <https://doi.org/10.28918/muwazah.v15i1.7256>.

²² Lihat misalnya, Saifuddin Zuhri Qudsy dkk., *Lebih Dekat dengan Ma'nā-cum-Maghzā Sahiron Syamsuddin*, ed. oleh Mahbub Ghozali, Cet. 1 (Yogyakarta: Suka Press, 2022), 1-207. Buku setebal 207 halaman ini memuat enam objek penafsiran menggunakan pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*, di antaranya: kajian terhadap QS. [2]: 191; QS. [2]: 223; QS. [3]: 159; QS. [8]: 60; QS. [22]: 39-40; QS. [49]: 11. Lihat juga, Sahiron Syamsuddin, ed., *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, cetakan 1 (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020), 1-592.

²³ Sahiron Syamsuddin, "An Examination of Bint al-Shātī's Method of Interpreting the Qur'an", *thesis*, Institute of Islamic Studies McGill University, 1998), 1-131.

²⁴ M. Nurdin Zuhri dan Sahiron Syamsuddin, "The Contemporary Qur'anic Exegesis: Tracking Trends in The Interpretation of The Qur'an in Indonesia 2000-2010," *JAWI* Vol. 1, No. 1 (2018), 1-48. <http://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2840>.

²⁵ Sahiron Syamsuddin, "Abū Ḥanīfah's Use of the Solitary Hadīth as a Source of Islamic Law," *Islamic Studies* Vol. 40, No. 2 (2001), 257-172.

²⁶ Sahiron Syamsuddin, "A Peaceful Message beyond the Permission of Warfare (Jihād): An Interpretation of Qur'an 22: 39-40" dalam, Roberta R. King dan Sooi Ling Tan, ed., *(Un) Common Sound: Songs of Peace and Reconciliation among Muslims and Christians* (U.S.A: Wifl and Stock Publisher, 2014). 104-116.

²⁷ Mayadina Rohmi Musfiroh dan Sahiron Syamsuddin, "Contextualization of Qiwwamah Meaning: Reflection on Abdullah Saeed, Application and Consistency," *Palastren: Jurnal Studi Gender* Vol. 13, No. 2 (2020), 321-336. <https://doi.org/10.21043/palastren.v13i2.7191>.

The Term “As-Sā’ah” Using Critical Hermeneutic Analysis,²⁸ *Muḥkām and Mutashābih: An Analytical Study of al-Ṭabarī’s and al-Zamakhshārī’s Interpretations of Q.3:7*,²⁹ *Observing Islam with Ethics: From Hatred Theology to Religious Sthics*,³⁰ dan masih banyak lainnya.

Adapun karya-karyanya dalam bentuk buku antara lain: *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (2017); *Pendekatan Ma’nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*; *Studi Al Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*; *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogya* (2003); *Islam, Tradisi, dan Peradaban* (2012); *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam kajian Al-Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi* (2011); *Al-Qur’an dan Pembinaan Karakter Umat* (2020); *Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer* (2006), *Hermeneutika Al-Qur’an dan Hadis* (2010).

Adapun Ashgar Ali Engineer, ia lahir di Rajastan, salah satu wilayah dekat Udaipur, India pada 10 Maret 1940. Ia lahir dalam lingkungan keluarga yang menganut mazhab Syi’ah Isma’iliyah. Ayahnya bernama Syekh Qurban Husein, dan ibunya bernama Maryam. Ayah Engineer adalah seorang ulama yang menguasai berbagai bidang ilmu. Melalui ayahnya, Engineer belajar ilmu teologi, tafsir, hadis, fikih dan lain-lain. Ia menempuh pendidikan formal mulai dari tingkat dasar dan menengah di beberapa institusi pendidikan, mulai dari Hoshangabad, Wardha, Dewas hingga Indore. Pendidikan akademiknya di perguruan tinggi dimulai dari tahun 1956. Namun, enam tahun kemudian yakni pada tahun 1962, ia sudah mampu meraih gelar doktornya dalam bidang teknik sipil di Vikram University, Ujjain di India.³¹

Engineer dikenal sebagai intelektual yang menguasai berbagai bahasa, seperti bahasa Arab, Persia, Inggris, Hindi, Gujarat dan Marathi. Dengan penguasaan yang kaya terhadap bahasa, Engineer mempelajari berbagai pemikiran dan diskursus agama. Ia mempelajari fikih perbandingan meliputi pemikiran Imam mazhab yang empat, dan fikih mazhab Syi’ah Isma’iliyah. Selain itu, ia juga berkenalan dengan karya-karya tentang rasionalisme, membaca karya Niyaz Fatehpuri, seorang penulis Urdu yang dikenal getol mengkritik paham ortodoksi, juga membaca karya-

²⁸ Abdul Muiz Amir, Sahiron Syamsuddin, dan Siswanto Masruri, “Dialectic Relationship Between the Qur’an and Hadith: The Interpretation of The Term ‘As-Sā’ah’ Using Critical Hermeneutic Analysis,” *Jurnal Adabiyah* Vol. 21, No. 1 (2021), 57-81. <http://dx.doi.org/10.24252/jad.v21i1a4>.

²⁹ Sahiron Syamsuddin, “Muḥkām and Mutashābih: An Analytical Study of al-Ṭabarī’s and al-Zamakhshārī’s Interpretations of Q.3:7,” *Journal of Qur’anic Studies* Vol. 1, No. 1 (1999), 63-79.

³⁰ Aksin Wijaya, Suwendi, dan Sahiron Syamsuddin, “Observing Islam with Ethics: From Hatred Theology to Religious Sthics,” *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS)* Vol. 9, no. 1 (2021): 175-208, <http://dx.doi.org/10.21043/qijis.v9i1.9538>.

³¹ M. Agus Nuryatno, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesenjangan Gender*, Cet. 1 (Yogyakarta: UII Press, 2001), 7-8.

karya Bertrand Russel, seorang filosof terkenal asal Inggris, dan tidak terkecuali Karl Marx dengan karya monumentalnya, *Das Capital*.³²

Selain fikih, filsafat, dan rasionalisme, Engineer juga mempelajari berbagai literatur tafsir. Di antaranya, karya tafsirnya Sir Sayyid Ahmad Khan (w. 1898), dan karya Maulana Abul Kalam (w. 1958). Ia juga aktif membaca karya-karya besar terkait Dakwah Fatimi yang ditulis oleh berbagai tokoh, seperti Sayedna Qadi Nu'man, Sayedna Hatim, Sayedna Muayyad Sirazi, Sayedna Hatim ar-Razi, Sayedna Ja'far Mansur al-Yaman, dan Sayedna Haminuddin Kirmani. Ia juga menelaah *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*, sebuah karya yang mensintesis antara akal dan wahyu. Kesemua karya-karya ini ikut mewarnai dan membentuk intelektualitas Engineer.³³

Selain sebagai seorang pemikir, Engineer juga dikenal sebagai aktifis dan seorang da'i bahkan dipercaya untuk memimpin sekte Syi'ah Isma'iliyah, Daudi Bohras yang sentralnya berada di Bombay India. Berdasarkan keterangannya, menjadi seorang da'i lebih-lebih memegang jabatan sebagai pimpinan, bukanlah usaha yang mudah. Ia mesti memenuhi sebanyak 94 kualifikasi syarat agar diakui dan memiliki otoritas menjadi seorang da'i di sekte ini. Kesemua kualifikasi itu terbagi dalam empat aspek, yaitu pendidikan, administratif, moralitas, dan psikologis.³⁴ Salah satu kualifikasi yang juga ditekankan untuk calon da'i adalah memiliki semangat yang kuat agar mereka mampu tampil sebagai pembela agama, membantu umat yang tertindas, dan siap berjuang melawan tirani kezaliman. Dalam artian, seimbang antara refleksi beragama dan aksi membela agamanya.³⁵

Dengan memahami latar belakang dan posisi Engineer di atas, maka tidaklah heran mengapa dia begitu vokal dan fasih dalam menyuarakan ide-ide pembebasannya. Suatu gagasan progresif yang menjadi ruh dalam setiap karya-karyanya. Itu sebabnya, dia seringkali terlibat dalam berbagai forum bahkan memimpin sebuah organisasi yang memiliki perhatian terhadap upaya-upaya advokasi sosial. Meski langkah-langkah yang diambilnya harus berseberangan dengan pandangan para ulama konservatif yang cenderung pro terhadap status quo. Seperti yang pernah terjadi ketika sekte Daudi Bohra dipegang alih kepemimpinan oleh Sayedna Muhammad Burhanuddin yang kala itu dikenal sebagai *absolute preacher* (da'i mutlak).³⁶

³² Nuryatno, 8.

³³ Nuryatno, 10-11.

³⁴ Lihat, Djohan Effendi, "Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita", dalam kata pengantar bukunya Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, ed. oleh Hairus Salim dan Imam Baehaqy, Cet. 1 (Yogyakarta: LKis, 1993), 1-156.

³⁵ http://www.ziddu.com/download/10154098/Ashgar_AliEngineer.doc.html, diakses 17/06/2024.

³⁶ Nuryatno, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesenjangan Gender*, 8.

Karya-karya Engineer cukup banyak, bahkan mencapai empat puluh karya dalam berbagai bidang, seperti Teologi pembebasan, gender, komunalisme dan keislaman secara umum. Di antara karyanya adalah: *Islam and Revolution* (New Delhi: Ajanta Publication, 1984), *Islam and Its Relevance to our of Islam* (Kuala Lumpur: Ikraq, 1987), *Status of Women in Islam* (New Delhi: Ajanta Publication, 1987), *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1990), *The Right of Women in Islam* (Lahore: Vanguard Books, 1992), *Islam and Pluralism* (Mummbay: Institut of Islamic Studies, 1999), dan masih banyak karya-karya lainnya.

C. Hermeneutika Sahiron Syamsuddin

Sebagaimana disebut di atas, Sahiron menawarkan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*³⁷ sebagai upaya untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an di era kontemporer. Konsep dasar *ma'nā-cum-maghzā* dapat dilihat dalam salah satu tulisan artikelnya. Ia mengatakan:³⁸

What is meant by the term 'ma'nā-cum-maghzā approach' is an exegetical approach in which someone tries to grasp the original historical meaning (ma'nā) of a text (i.e. the Qur'an) that was understood by its first audience, and to develop its significance (maghzā) for the contemporary situation.

Dari kutipan di atas, dapat dipahami bahwa, *ma'nā-cum-maghzā* merupakan sebuah pendekatan yang menekankan pada porsi keseimbangan hermeneutik (*balanced hermeneutics*) yakni memberikan perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣlī*) dan pesan utama (signifikansi; *al-maghzā*) yang

³⁷ Istilah *ma'nā-cum-maghzā* merupakan gabungan dari tiga kata, yaitu *ma'na*, *maghzā* (keduanya dari bahasa Arab) dan *cum* (bahasa Latin). Dalam kamus *lisān al-'Arab* Ibnu Manzūr menyatakan bahwa kalimat “*anaitu fulānan 'anyan* mengandung makna *qasadtuhu*” (‘saya memaksudkan atau merujuk pada dia). Dari ungkapan ini dapat dipahami bahwa kata *ma'nā* secara leksikal berarti ‘maksud’ atau ‘arti’. Sedangkan secara terminologis, istilah *al-ma'nā* merujuk pada arti *mā yadulluhu 'alaihi al-lafzu* (‘apa yang ditunjukkan atau dimaksudkan oleh suatu lafal/kata’). Adapun kata *maghzā* memiliki persamaan makna dengan kata *qasada* (memaksudkan), sebagaimana diterangkan Ibnu Manzūr terkait kalimat, “*gazhā al-syai'a ghazwan*” memiliki arti: *qasadahu wa ṭalabahu* (‘Dia memaksudkan sesuatu dan mencarinya’), juga pada kalimat, “*maghzā al-kalām* memiliki makna *maqsiduhu*” (‘maksud kalimat’). Sementara kata *cum* dari bahasa Latin berarti ‘bersama’. Penyematan kata ini oleh Sahiron dimaksudkan bahwa *ma'nā* dan *maghzā* harus sama-sama diperhatikan dalam proses memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Lihat, Ibnu Manzūr, *Ibn, Lisān Al-'Arab*, Vol. 15 (Qum: Nasyr Adab al-Hawzah, 1405), h. 104 dan 123; Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008); Sahiron Syamsuddin, “Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā: Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran,” *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* Vol. 8, No. 2 (2022), 224-225. <https://doi.org/10.32495/nun.v8i2.428>.

³⁸ Sahiron Syamsuddin, “‘Ma'nā-cum-Maghzā Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51,’” dalam *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies* (Atlantis Press, 2017), 131-136.

terkandung di balik makna literal.³⁹ Gagasan ini, sebetulnya, merupakan *acceptability* dari pandangan para mufasir quasi-obyektivis-progresif. Namun menurut Sahiron, pandangan kelompok tersebut tidak memberikan keterangan yang pasti dan komprehensif terhadap signifikansi yang dimaksud. Karena itu, ia mengusulkan dua bentuk signifikansi, yaitu yang ia sebut dengan 'signifikansi fenomenal' dan 'signifikansi ideal'. Signifikansi fenomenal merujuk pada upesan utama yang dipahami dan direalisasikan secara kontekstual dan dinamis sejak periode Nabi hingga periode di mana suatu ayat itu ditafsirkan. Dalam hal ini, terbagi dalam dua macam; (1) signifikansi fenomenal historis; (2) signifikansi fenomenal dinamis. Untuk memahami signifikansi fenomenal historis diperlukan pengetahuan terhadap konteks makro dan mikro sosial kultural dan keagamaan masyarakat Arab pada masa Nabi. Sedangkan untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan pengetahuan terhadap perkembangan paradigma dan *Zeitgeist* ('spirit masa') pada saat teks ditafsirkan.⁴⁰ Adapun signifikansi bentuk kedua, 'signifikansi ideal' adalah agregasi komplut dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Hal ini, hanya diketahui pada puncak akhir peradaban manusia yang dikehendaki Allah Swt.⁴¹

Sebagai bentuk pencapaian hermeneutik yang seimbang, Sahiron menggariskan langkah-langkah metodis dalam tiga garis besar. *Pertama*, analisis kebahasaan (*linguistics*) yang digunakan untuk menelusuri makna asli (*original meaning*) suatu kata/istilah sesuai pemaknaan yang dipahami oleh masyarakat Arab abad ke-7 M.⁴² Hal ini melibatkan identifikasi terkait bagaimana makna kata itu dipahami pada masa pra-Qur'ani (sebelum al-Qur'an diwahyukan), masa Qur'ani (*Qur'anic meaning*), dan pasca pewahyuan (*post-Qur'anic meaning*). Selain itu, diperlukan analisis intratekstualitas untuk membandingkan makna suatu kata/istilah dalam ayat yang ditafsirkan dengan fungsionalitas/makna kata itu pada ayat-ayat yang berbeda. Analisa sintagmatik dan paradigmatis juga tidak kalah penting untuk melihat struktur makna suatu kata/istilah dalam konteks relasionalnya dengan kata/istilah lain. Seorang penafsir juga bisa menggunakan analisa intertekstualitas bila memungkinkan dalam proses penafsiran. Yakni, melalui analisa perbandingan dengan teks-teks hadis, puisi-puisi Arab, maupun teks lainnya yang semasa dengan pewahyuan al-Qur'an.⁴³

Kedua, menganalisis konteks historis pewahyuan ayat-ayat al-Qur'an, baik yang bersifat mikro dan makro.⁴⁴ Konteks historis mikro merujuk pada riwayat-riwayat

³⁹ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 140.

⁴⁰ Syamsuddin, 140-141.

⁴¹ Syamsuddin, 141.

⁴² Syamsuddin, "'Ma'nā-cum-Maghzā Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51, 132.

⁴³ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 142.

⁴⁴ Menurut Mu'ammarr Zayn Qadafy, peristilahan mikro dan makro ini tidak diketahui secara pasti siapa pencetusnya pertama kali. Namun ia menduga bahwa, istilah tersebut merupakan terjemah

atau fenomena kecil yang terjadi berkenaan dengan turunnya ayat-ayat al-Qur'an (*asbāb al-nuzūl*). Sedangkan konteks historis makro adalah konteks yang cakupannya lebih luas dibandingkan konteks mikro, seperti pemahaman terhadap situasi sosial dan kultural masyarakat Arab pada masa pewahyuan al-Qur'an. Ketiga, menggali *maqṣad*, atau *al-maghzā at-tārikhī* (pesan utama) ayat yang ditafsirkan. Hal ini, menurut Sahiron, diperoleh melalui pemahaman yang cermat terhadap konteks historis⁴⁵ dan ekspresi linguistik al-Qur'an sebagaimana dijelaskan pada dua poin di atas. Semua komponen-komponen analisis tersebut harus saling bersinergi untuk menangkap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣlī*) dan signifikansi historis (*al-maghzā at-tārikhī*) yang menghasilkan makna sesuai yang dipahami pada masa Nabi dan menjadi basis awal dalam upaya menemukan makna baru yang relevan dengan konteks kekinian (signifikansi fenomenal dinamis; *al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*). Langkah terakhir inilah yang disebut Sahiron sebagai upaya 'kontekstualisasi *maqṣad/maghzā al-āyāt*' sesuai dengan konteks masa penafsiran.⁴⁶

D. Hermeneutika Asghar Ali Engineer

Berbeda dengan Sahiron yang memberikan langkah-langkah konkret dalam menafsirkan al-Qur'an, Engineer justru tidak memiliki tawaran khusus semacam itu. Namun, elemen-elemen hermeneutik Engineer dapat dilihat melalui beberapa gagasannya yang tertuang dalam beberapa karyanya, seperti eksplorasi yang

dari kata *al-'āmm* (yang umum) dan *al-khāṣṣ* (yang khusus) dalam bahasa Indonesia. Dari sini, Mu'ammār menilai bahwa Syah Waliyullāh al-Dihlawī adalah tokoh pertama yang memelopori penggunaan istilah tersebut, sebab al-Dihlawī mengusung konsep tentang *sabab al-nuzūl al-khāṣṣ* dengan *sabab al-nuzūl al-ḥaqīqī*. Konsep yang pertama merujuk pada makna riwayat-riwayat mengenai peristiwa-peristiwa partikular yang terjadi berkenaan dengan turunnya ayat, sedangkan yang kedua merupakan upaya pemahaman terhadap konteks *mukhāṭab* al-Qur'an pada masa pewahyuan atau apa yang diistilahkan al-Syāṭibī dengan '*min 'ādah al-'Arab*' ('hal ihwal bangsa Arab'). Lihat, Mu'ammār Zayn Qadāfy, *Sababun Nuzul dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis* (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), h. 88.; Syah Waliyullāh Al-Dihlawī, *al-Fauz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kairo, t.t.), 31; Abū Ishāq Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 258. Mengenai istilah 'makro' secara eksplisit pernah dikemukakan Fazlurrahman dalam *Islam and Modernity* ketika menjelaskan tentang teori *double movement*-nya. Dia memperkenalkan istilah '*macro-situation*' ('situasi makro'), yakni situasi peristiwa yang tidak hanya meliputi kejadian-kejadian yang partikular, tetapi seluruh moment sejarah yang memiliki kaitan dengan kemunculan ayat tersebut. lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 6.

⁴⁵ Barsihannor dkk., "Abdullah Saeed's Construction of the Hierarchy of Values in the Qur'ān: A Philosophical Hermeneutic Perspective," *Journal of Islamic Thought and Civilization* Vol. 13, No. 1 (20 Juni 2023), 124, <https://doi.org/10.32350/jitc.131.09>.

⁴⁶ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Uloomul Qur'an*, h. 143; Qudsy dkk., *Lebih Dekat dengan Ma'nā-cum-Maghzā Sahiron Syamsuddin*, ii-iii. Penjelasan lebih terperinci mengenai metode panafsiran *Ma'nā-Cum-Maghzā* dapat dilihat dalam, Syamsuddin, "Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā: Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran", 231-238.

dilakukan Shirhi Athmainnah⁴⁷ terhadap pemikiran Engineer dalam bukunya *"The Rights of Women in Islam"*⁴⁸. Menurut Engineer, dalam upaya memahami ayat-ayat al-Qur'an, seseorang harus dapat membedakan dua aspek dari al-Qur'an yaitu, pertama, ayat-ayat yang bersifat normatif dan, kedua, ayat-ayat yang sifatnya kontekstual. Ayat-ayat normatif berisi pesan-pesan universal al-Qur'an atau sistem nilai yang prinsipil dari tujuan diturunkannya al-Qur'an, seperti keadilan, egalitarian, kesetaraan dan lain sebagainya. Dimana, prinsip-prinsip ini berlaku eternal dan dapat direaktualisasi dalam konteks kapanpun dan di manapun.⁴⁹ Sementara aspek yang kontekstual, merujuk pada konteks ayat-ayat yang turun untuk merespon berbagai fenomena aktual masyarakat Arab pada masa Nabi. Ayat-ayat dengan jenis demikian dapat mengalami abrogasi seiring berubahnya konteks zaman.⁵⁰

Hal penting yang ditekankan Engineer ketika mengkaji suatu ayat adalah analisa terhadap konteks historis pewahyuan al-Qur'an, langkah yang serupa sebagaimana ditawarkan Sahiron. Misalnya, ketika Engineer mengkaji QS. an-Nisā'[4]: 22, ia mengatakan, budaya bangsa Arab pada masa pra-Islam adalah budaya patriarkhal, posisi kaum perempuan saat itu sangat termarginalkan, maka ayat ini turun sebagai kecaman/larangan terhadap praktek tersebut. Engineer juga menilai bahwa, Islam sebetulnya hadir sebagai gerakan revolusioner atas budaya patriarkhal di masa jahiliyah. Sebab, meskipun terdapat kebebasan saat itu, derajat perempuan masih dipandang rendah di masyarakat. Mereka tidak lebih dari sekedar pemuas nafsu kaum lelaki.

Lebih lanjut Engineer menegaskan bahwa, langkah-langkah revolusioner Islam (al-Qur'an) bukan hanya terlihat dari penghapusan atas praktek-praktek budaya yang sewenang-wenang terhadap kaum perempuan dan memberikan status sosial serta hukum yang pasti kepada mereka, tetapi juga menempatkan perempuan pada posisi yang hampir sama dengan laki-laki dalam konteks sosial yang berlaku. Hal

⁴⁷ Shirhi Athmainnah, "Hermeneutika Asghar Ali Engineer: Menyingkap Mega Skandal Tafsir Patrilineal," *As-Salam: Jurnal Studi Hukum Islam & Pendidikan*, Vol. 5, No. 1 (2014), 29.

⁴⁸ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 2008), 1-188.

⁴⁹ Bandingkan dengan, Syamsuddin, "Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā: Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran, 227.

⁵⁰ Berbeda dengan Sahiron yang justru menolak adanya abrogasi (*naskh*; penghapusan) dalam al-Qur'an. Ia mengatakan bahwa, persoalan menyangkut *naskh al-Qur'ān* adalah satu bagian dari aspek 'Ulūm al-Qur'ān yang sangat masif diperdebatkan para ulama, mulai dari pengertian, bentuk-bentuk hingga rincian objek ayat-ayat yang *nāsikhah* (dipandang mengabrogasi ayat lain) dan *mansūkhah* (ayat yang terabrogasi/tidak berlaku lagi). Dalam hal ini, Sahiron memilih untuk sependapat dengan ulama yang menganggap tidak adanya *naskh* dalam al-Qur'an, sebagaimana pernyataan Badr al-Dīn al-Zarkasyī yang dikutipnya bahwa, apa yang dianggap sebagai *naskh* sebetulnya merupakan 'pembatasan' makna atas lafal yang bersifat umum, atau yang diistilahkan dengan *takhṣiṣ* atas lafal yang 'āmm, dan *tafṣīl* (rincian) atas lafal yang *mujmal* (global). Syamsuddin, 228.; Badr al-Dīn Al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Turās, 1984), 43-44.

itu dinyatakan dalam QS. al-Baqarah [2]: 228, “Dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf. Akan tetapi, para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”⁵¹

Selain berpijak pada analisa konteks sosio historis, Engineer juga menekankan pentingnya pencarian makna dasar/asli teks (*original meaning of the text*) melalui peleburan (*fusion*) antara horizon teks dengan konteks, sebagaimana diterangkan di atas, bahwa al-Qur’an terdiri atas dimensi normatif dan dimensi kontekstual.⁵² Dalam konstruksi Sahiron, cara semacam ini disebut sebagai proses penemuan makna asal literal (*al-ma’nā al-aṣlī*) dan pesan utama (*al-maghzā*) atas suatu ayat yang sedang ditafsirkan. Pemaknaan yang dihasilkan selanjutnya dijadikan dasar untuk menghasilkan makna baru yang sesuai/relevan dengan zaman kekinian.

E. Penafsiran Sahiron Syamsuddin dan Asghar Ali Engineer atas QS. an-Nisā’[4]: 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا آتَيْنَاهُم مِّنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحُونَ قَبِلْتُ حِفْظَ اللَّعِيبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّيِّ تَخَافُونَ
نُشُوزَهُنَّ فَعُظُّوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (QS. an-Nisā’ [4]: 34)

Ayat QS. an-Nisā’ [4]: 34 di atas diturunkan di Madinah. Berdasarkan keterangan al-Wahidī, ayat ini turun berkenaan dengan kasus Sai’d ibn Rabi’ yang pernah memukul istrinya yang bernama Habibah karena melakukan *nushūz* (pembangkangan). Sang istri kemudian melaporkan tindakan suaminya itu kepada Nabi. Nabi merespon hal tersebut dengan menjatuhkan *qisās* kepada Sa’id. Namun, Jibril datang dengan membawakan wahyu QS. an-Nisā’ [4]:34 ini. Nabi kemudian

⁵¹ Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan: Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-laki, Transformasi Al-Qur’an, Perempuan dan Masyarakat Modern*, cet. 1 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 56.

⁵² Athmainnah, “Hermeneutika Asghar Ali Engineer: Menyingkap Mega Skandal Tafsir Patrilineal”, 31.

mengatakan: “Aku menghendaki satu perkara, tetapi Allah menghendaki perkara yang lain. Apa yang dikehendaki Allah adalah yang lebih baik.”⁵³

Menurut Sahiron, jika riwayat di atas adalah riwayat yang *ṣaḥīḥ*, maka dapat diidentifikasi bahwa ayat tersebut bersifat historis, ia terikat dengan budaya yang masih kental berlaku kala itu, yakni budaya patriarkhi.⁵⁴ Pandangan ini, sejalan dengan Abdullah Saeed. Ia mengatakan, bahwa ayat tersebut mesti dipahami berdasarkan konteks sosial budaya pada masa pewahyuanannya, agar apa yang menjadi pesan utamanya dapat dipahami secara utuh.⁵⁵ Engineer dalam bukunya, *The Qur'an, Women and Modern Society* mengutip keterangan Imam Zamakhsyari dan al-Ṭabarī untuk menggambarkan betapa kompleksnya persoalan yang terjadi saat itu. Seorang wanita datang kepada Nabi dan mengadu bahwa ia dipukul suaminya tanpa sebab (kesalahan) apapun. Nabi memberi izin kepadanya untuk membalas pukulan suaminya. Sikap Nabi ini kemudian menimbulkan perdebatan di kalangan kaum lelaki Madinah kala itu, sehingga di antara mereka datang mendemonstrasi Nabi dengan mengatakan: “Wahai Nabi, jika Anda membiarkan perempuan untuk membalas kami, bagaimana mungkin kami mengatur/mengontrol keluarga kami?” Nabi menunggu wahyu sebagai jawaban untuk mereka. Setelah turun QS. an-Nisā' [4]: 34, Nabi mengumpulkan mereka untuk membacakan ayat tersebut seraya berkomentar: “Saya menghendaki satu cara, namun Allah menginginkan cara lain.”⁵⁶

Ayat di atas oleh para mufasir klasik dan sebagian besar penafsir-penafsir modern aliran quasi-obyektivis tradisional, dipahami sebagai ayat *normatifan sich*. Dalam artian, ayat tersebut merupakan norma-norma yang ditetapkan agama Islam kaitannya dalam urusan kekeluargaan. Klaim semacam ini dipersoalkan Sahiron dan Engineer. Sahiron menilai bahwa, QS. an-Nisā' [4]: 34 tidak cukup dipahami secara literal-eksklusif semata. Seorang penafsir penting memperhatikan konteks sosio-historis dan budaya yang berkembang saat ayat ini diturunkan. Mengabaikan aspek-aspek tersebut, tegas Sahiron, berpotensi melahirkan penafsiran-penafsiran yang bias gender. Misalnya, Ibnu Katsir, ketika menafsirkan الرجال قوامون على النساء, ia memahaminya sebagai penegasan menyangkut kedudukan kaum laki-laki atas perempuan. Bahkan, kepemimpinan tertinggi hanya dimiliki kaum lelaki, bukan

⁵³ Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl al-Qur'ān*, Vol. 1 (CD. Maktabah al-Syamilah, t.t.), Vol. 1, h. 100; Wahbah Al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), Vol. 5, h. 53–54.; ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl ibn Katsīr Al-Dimasyq, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Azhīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), Vol. 1, 445.

⁵⁴ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 144.

⁵⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach* (New York: Taylor & Francis Group, 2006), 116.

⁵⁶ Asghar Ali Engineer, *The Quran, Women and Modern Society* (India: New Dawn Press Group, 2005), 47-48.

perempuan.⁵⁷ Penafsiran serupa juga terlihat dalam tafsir al-Ṭabarī⁵⁸ dan ar-Rāzī,⁵⁹ meski dengan kualifikasi yang lebih standar dibandingkan Ibnu Katsir.

Tafsir bias jender juga ditemukan dalam sejumlah penafsiran para mufasir modern. Sahiron menyebutkan di antaranya, Ibnu Āshūr (w. 1973 M) yang berpendapat bahwa kepemimpinan mutlak berada di pundak kaum lelaki, sebab lelaki memiliki kemampuan yang lebih daripada perempuan dalam banyak hal.⁶⁰ Demikian juga dengan Muḥammad ‘Abduh (w. 1905), ia justru menyebut kelebihan kaum lelaki atas perempuan sebagai sebuah fitrah yang memang ditakdirkan Ilahi. Salah satu kelebihan lelaki, menurutnya, adalah kekuatan fisik yang dimilikinya (*al-ḥawl wa l-quwwah*). Atas dasar itu dan di samping tuntutan beban mencari nafkah keluarga, maka posisi kepemimpinan sangat pantas dipegang kaum lelaki.⁶¹

Sejalan dengan Sahiron, Engineer juga menegaskan pentingnya memahami konteks sosial dan budaya bangsa Arab pada masa pewahyuan. Ia mengatakan: “Situasi sosial seringnya kompleks dan berubah-ubah. Apalagi struktur sosial juga mempengaruhi makna. Faktor-faktor ini harus diingat sembari menterjemahkan ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan dengan hak-hak perempuan. Islam berasal dari masyarakat yang sangat patriarkhal. Sebelum Islam, dominasi laki-laki di Arab, seperti di wilayah-wilayah lainnya, mutlak dan tidak diragukan lagi.”⁶² Dari pernyataan ini, Engineer tampaknya, menilai QS. an-Nisā’ [4]: 34 sebagai ayat yang bersifat kontekstual, karena itu, pemaknaanya juga terikat sesuai dengan konteks yang berlaku pada saat dia ditafsirkan. Sahiron menyebutnya dengan istilah historis-kultural-normatif, yakni ayat yang berhubungan dengan kosmik sejarah sosial dan budaya bangsa Arab pada masa pewahyuan dan upaya transformasi nilai-nilai moral Qur’ani dalam kultur tersebut.⁶³

⁵⁷ Al-Dimasyq, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Vol. 1, 445.

⁵⁸ Abū Ja’fār Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2010), Vol. 3, 795.

⁵⁹ Ketika menafsirkan penggalan di atas, ar-Rāzī mengatakan: “Kelebihan kaum lelaki atas perempuan dapat dilihat dalam banyak hal, sebagian di antaranya berupa sifat-sifat hakiki dan sebagian yang lain berupa ketentuan-ketentuan syara’. Sifat-sifat yang hakiki terdisei atas faktor keilmuan dan kemampuan. Dalam hal ini, tidak diragukan bahwa akal dan kemampuan laki-laki lebih dominan, demikian juga kemampuan mereka dalam melakukan pekerjaan-pekerjaan yang berat. Selain itu, di antara kaum lelaki ada yang diangkat menjadi nabi dan ulama. Di tangan para kaum lelaki pula tampuk kepemimpinan, mereka yang bergi berjihad, yang adzan, khutbah, i’tikaf, penyaksian dalam urusan pidana, dan *qisās*..” Lihat, Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, 148.

⁶⁰ Syamsuddin, h. 152.; Muḥammad at-Tāhīr Ibnu ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār al-Tūnisiyyah li a-Nasyr, 1984), Vol. 5, 37–39.

⁶¹ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, 153.

⁶² Engineer, *The Quran, Women and Modern Society*, 55.

⁶³ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, 155.

Di atas ditegaskan bahwa ayat QS. an-Nisā' [4]: 34 bukanlah semata-mata ayat normatif, melainkan ayat yang menggambarkan realitas sistem kekeluargaan bangsa Arab pada masa Nabi yang sedang ditata secara moral oleh al-Qur'an. Sistem kekeluargaan yang berlaku saat itu adalah sistem patriarkhal, di mana kaum lelaki selalu diposisikan sebagai pemimpin dalam keluarga. Menurut Sahiron, kaum lelaki pantas disebut sebagai pemimpin keluarga saat itu, karena merekalah yang sanggup menjalankannya. Mereka punya kelebihan seperti kemampuan dalam bekerja dan mencari nafkah keluarga serta kelebihan lainnya. Itu sebabnya, ayat di atas mendeskripsikan: *بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* ('*karena Allah mengutamakan sebagian mereka di atas sebagian yang lain dan karena mereka memberi nafkah dari harta mereka*'). Dengan demikian, Sahiron menilai bahwa sistem yang digambarkan dalam ayat ini bukanlah sistem yang normatif, melainkan kultural. Oleh karena itu, kepemimpinan kaum lelaki ini tidak dipandang sebagai sistem Islami, tetapi merupakan sistem budaya masyarakat Arab yang berlaku saat itu. Lebih lanjut Sahiron mengatakan, sistem patriarkhal tidak mengandung nilai religius. Ia tidak mengandung nilai baik dan buruk. Kreteria baik dan buruk suatu sistem ditentukan oleh bagaimana sebuah komunitas tertentu menerapkan sistem itu secara positif ataupun negatif secara moral. Ketentuan ini juga berlaku pada sistem keluarga matriarkhal, di mana kaum perempuan memegang posisi sebagai pemimpin dalam keluarga.⁶⁴

Engineer mempunyai argumen yang tidak kalah menarik dari Sahiron. Jika Sahiron melihat ayat di atas menggunakan sudut pandang historis disertai analisa kultur bangsa Arab pada masa Nabi, maka Engineer melihatnya dengan kaca mata sosiologis. Pertama-tama, dia menyoroti makna kata "*qawwām*" yang menurutnya merupakan kata kunci (*key word*) pada ayat tersebut. Menurutnya, "*qawwām*" di situ dimaksudkan bukan dalam pengertian superioritas lelaki terhadap perempuan, melainkan pengertian dalam konteks kewajiban kaum lelaki untuk menjaga kaum perempuan. Sebagaimana ia katakan: "*The word 'qawwām' has been rendered as one who has to 'take full care of women'*" ('Kata '*qawwām*' diterjemahkan sebagai seorang yang harus "sepenuhnya menjaga perempuan"). Setelah itu, Engineer menganalisis kata '*faḍl*' dalam penggalan *بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ*, menurutnya, kata '*faḍl*' ini bukan menunjukkan kelebihan atas kaum laki-laki secara mutlak. Karena secara teoritis, perempuan juga dapat melakukan hal yang sama, sebagaimana dinyatakan di atas, bisa mencari nafkah. Tetapi secara sosiologis, kaum perempuan di masa-masa awal Islam memang sama halnya seperti perempuan-perempuan umumnya di berbagai belahan dunia lainnya, tidak berperan sebagai 'pencari nafkah'. Oleh karena itu, kata '*faḍl*' pada ayat di atas, tegas Engineer, lebih bersifat

⁶⁴ Syamsuddin., 154.

sosiologis daripada ilahiyah (*divine*). Atau, dalam istilah Sahiron, bersifat kultural, bukan religius.⁶⁵

F. Pesan Inti dan Kontekstualisasi Ayat

Dalam hal ini, penting diketahui bahwa, meskipun terdapat banyak kesamaan pandangan antara Sahiron dan Engineer sebagaimana dipaparkan di atas, namun, mereka tampaknya berbeda ketika melakukan kontekstualisasi ayat. Sahiron cenderung memahami QS. an-Nisā' [4]: 34 berdasarkan makna literal dan signifikansi fenomenal historisnya yang kemudian dijadikan sebagai perangkat untuk melahirkan makna baru di era kekinian (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āsir*). Maka, ayat ini menurutnya, bukanlah sebuah afirmasi terhadap sistem patriarkhal saja, melainkan kepemimpinan keluarga secara umum dan dinamis. Dalam artian sederhana, yang mesti diambil dari ayat tersebut adalah pesan utama (*al-maghzā*) yang merupakan spirit normatif al-Qur'an, bukan budaya yang bergerak di balik turunnya ayat tersebut.

Kontekstualisasi yang dilakukan Sahiron berkisar pada empat poin pokok. *Pertama*, kata "*qawwām*" yang berarti 'pemimpin' menurutnya, berlaku secara fleksibel berdasarkan kultur sistem yang berlaku dalam suatu komunitas. Meski Sahiron tidak menyatakan makna "*qawwām*" secara eksplisit dalam bukunya, tetapi dari pernyataannya itu, dapat dipahami bahwa kepemimpinan dalam ayat tersebut bersifat general. Dia mengatakan, kepemimpinan kaum lelaki bukanlah satu-satunya bentuk kepemimpinan yang Islami.⁶⁶ Dalam sistem matriarkhal, seorang istri boleh mengambil peran sebagai pemimpin, demikian juga, jika ingin menerapkan sistem kolektif (pembagian kepemimpinan) tidak jadi soal. Masyarakat boleh memilih satu di antara ketiga sistem ini sesuai dengan kultur mereka. Karena, baik dan buruknya sistem kepemimpinan ditentukan oleh bagaimana cara pengimplementasiannya. *Kedua*, idealnya seorang pemimpin tidak dilihat berdasarkan jenis kelaminnya, melainkan siapa di antara mereka yang memiliki kelebihan, baik dari segi pengetahuan, spiritual maupun kemampuan finansial, sebagaimana yang diisyaratkan firman-Nya: *بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَمِمَّا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* ('karena Allah mengutamakan sebagian mereka di atas sebagian yang lain dan karena mereka memberi nafkah dari harta mereka'). *Ketiga*, seorang yang berada pada posisi 'bawahan' harus mentaati pemimpinnya. Hal ini berdasarkan isyarat: *فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ* *حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ*, jika sistem yang berlaku adalah sistem patriarkhal, maka seorang istri harus taat kepada suaminya. Namun, jika kebetulan yang berlaku adalah sistem matriarkhal, di mana seorang istri menjadi pemimpin keluarga, maka sang suami mestinya ikut andil membantu apa saja yang menjadi keperluan istri dan

⁶⁵ Engineer, *The Quran, Women and Modern Society*, 49.

⁶⁶ Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Uloomul Qur'an*, 155.

keluarganya.⁶⁷ Keempat, ketika seorang bawahan melakukan sebuah kesalahan, maka sang pemimpin dituntut berlaku bijaksana. Dia tidak harus memberi hukuman secara langsung. Banyak cara yang lebih halus seperti memberi nasehat, atau mengarahkannya agar tidak terjerumus dalam kesalahan yang sama. Namun jika kesalahan tersebut tetap diulangnya, maka sang pemimpin berhak memberikan *punishment* (hukuman) dalam kadar yang tidak menyakiti (*violence*). Hal ini sebagaimana firman-Nya: وَاللّٰی تَخَافُوْنَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاَهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاُذِرُوْهُنَّ, spirit ayat ini juga berlaku baik dalam sistem patriarkhal maupun matriarkhal.⁶⁸

Pernyataan di atas, memperlihatkan bahwa Sahiron dalam memahami ayat QS. an-Nisā' [4]: 34 tidak terhenti pada makna literal teks semata. Ia melakukan inovasi makna melalui cara yang cukup progresif, sehingga ayat yang semula dipahami sebagai bentuk superioritas kaum lelaki atas perempuan, kini tampil lebih seimbang, egaliter. Tidak bias gender sebagaimana penafsiran para mufasir klasik sebelumnya. Namun demikian, Engineer dalam hal ini, menempuh cara yang berbeda ketika memahami ayat ini. Berbeda dengan Sahiron yang memahaminya secara relatif berdasarkan kultur sistem yang berlaku, Engineer justru melihatnya dari spirit emansipatoris al-Qur'an yang hendak mengangkat derajat kaum perempuan pada masa Nabi. Ia mengatakan: "Secara ideal, Nabi atau al-Qur'an tidak akan pernah menyetujui semua bentuk dominasi perempuan oleh laki-laki, tapi pertimbangan etos yang sudah umum berlaku harus dilakukan. Namun demikian, kompromi praktis tidak boleh dianggap sebagai kompromi ideologis. Al-Qur'an benar-benar sadar bahwa laki-laki jauh lebih berkuasa dan akan melihat kompromi praktis sebagai kompromi ideologis. Namun demikian, Al-Qur'an dan Nabi tidak mempersiapkan kompromi ideologis seperti itu".⁶⁹

Dari pernyataan di atas dapat dipahami bahwa, QS. an-Nisā' [4]: 34 merupakan satu bentuk kompromi praktis yang ditawarkan al-Qur'an melalui pertimbangan situasi yang sedang berlaku. Maka ayat ini tidak bisa dipahami sebagai ideologi untuk mengunggulkan posisi laki-laki atas perempuan, melainkan sebagai solusi untuk mengatasi segala penindasan yang dilakukan kaum lelaki terhadap perempuan pada masa Nabi. Engineer memahami bahwa, ayat tersebut tidak bertujuan menguatkan posisi laki-laki, tetapi sebaliknya hendak memberi kekuasaan kepada kaum perempuan. Hanya saja, karena sistem yang sangat sulit dirubah saat itu, akhirnya al-Qur'an memberikan kompromi praktis di atas. Itu sebabnya, Engineer melakukan dekonstruksi penafsiran terhadap beberapa istilah dalam ayat di atas. Misalnya, kalimat "*al-rijāl qawwāmūna 'al al-nisā'*" diartikannya sebagai "laki-laki harus benar-benar memperhatikan perempuan".⁷⁰ Kata '*faḍl*' yang

⁶⁷ Syamsuddin, 156.

⁶⁸ Syamsuddin, 157.

⁶⁹ Engineer, *The Quran, Women and Modern Society*, 55.

⁷⁰ Engineer, 49.

dipahami oleh penafsir konservatif secara normatif sebagai penegasan Ilahi atas superioritas kaum lelaki terhadap perempuan, oleh Engineer kemudian dimaknai dalam pengertian sosiologis, bukan ideologi/religius. Kata *wadribūhunna* ('pukullah perempuan yang melalaikan kewajibannya sebagai istri') dilihatnya berdasarkan metodologi pemahaman niat, sehingga menurutnya, pemukulan isteri pada masa sekarang tidak diakui dalam kitab suci, dan kesetaraan kedua gender harus ditegakkan.⁷¹

G. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, pendagangan Sahiron dan Engineer atas QS. an-Nisā' [4]: 34 dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, Sahiron dan Engineer sepakat bahwa QS. an-Nisā' [4]: 34 adalah ayat yang bersifat kontekstual dan historis, bukan *normatifan sich* semata sebagaimana yang dipahami mufasir klasik dan sebagian mufasir modern. *Kedua*, QS. an-Nisā' [4]: 34 berbicara tentang kepemimpinan keluarga, bukan dalam konteks penegasan atas superioritas kaum laki-laki terhadap perempuan. *ketiga*, kepemimpinan laki-laki (sistem patriarkhal) bukanlah sistem Islami, sehingga ia tidak mengandung nilai religius. Dalam sistem matriarkhal, seorang wanita juga boleh menjadi pemimpin rumah tangga. Hal ini berdasarkan pada prinsip pada kata "*faḍl*" dalam ayat tersebut bahwa, seorang yang diangkat sebagai pemimpin keluarga seharusnya yang memiliki kelebihan, baik secara intelektual, emosional, spiritual dan kemampuan finansial. *Keempat*, Sahiron memandang QS. an-Nisā' [4]: 34 sebagai ayat yang membicarakan tentang kepemimpinan keluarga, di mana lelaki dan perempuan sama-sama berhak menempati posisi sebagai pemimpin, hal itu bergantung pada *family system* yang berlaku. Sedangkan Engineer, melihat ayat tersebut sebagai bentuk emansipasi kaum perempuan terhadap laki-laki. Dalam arti, QS. an-Nisā' [4]: 34 adalah satu bentuk pembelaan Islam terhadap dominasi kaum laki-laki terhadap perempuan. Kedua tokoh ini, tampak sama-sama memperjuangkan kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan, namun yang membedakan adalah sudut pandang dan metode yang mereka gunakan ketika memahami ayat.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Nadzrah, dan Muhammad Abdul Rasheed. "The Qur'anic concept of qiwamah: A review of commentaries on the verse: 4:34." *Al-Shajarah*, 2018. [Google](#).
- Aisyah, Siti, dan Ahdiyatul Hidayah. "The Concept of Qiwamah and Its Implications for Gender Justice in Islamic Family Law in Indonesia." *An-Nisa Jurnal Kajian Perempuan dan Keislaman*, 2023. <https://doi.org/10.35719/annisa.v16i2.181>.

⁷¹ Engineer, 58.

- Al-Dihlawī, Syah Waliyullāh. *al-Fauz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kairo, t.t. [Google](#).
- Al-Dimasyq, ‘Imāduddīn Abī al-Fidā` Ismā’īl ibn Katsīr. *Tafsīr al-Qur`ān al-‘Azhīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005. [Google](#).
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’an*. Beirut: Dār al-Fikr, 2008. [Google](#).
- Al-Syāṭibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*. Volume 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005. [Google](#).
- Al-Ṭabarī, Abū Ja`fār Ibnu Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta`wīl Āy al-Qur`ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2010. [Google](#).
- Al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl al-Qur`ān*. Vol. 1. CD. Maktabah al-Syamilah, t.t.
- Al-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Jār Allāh. *Tafsīr al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta`wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997. [Google](#).
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur`ān*. Kairo: Dār al-Turās, 1984. [Google](#).
- Al-Zuhailī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989. [Google](#).
- Amer, Amena. “Between Recognition and Mis/Nonrecognition: Strategies of Negotiating and Performing Identities Among White Muslims in the United Kingdom.” *Political Psychology* 41, no. 3 (2020): 533–48. <https://doi.org/10.1111/pops.12637>.
- Amir, Abdul Muiz, Sahiron Syamsuddin, dan Siswanto Masruri. “Dialectic Relationship Between the Qur’an and Hadith: The Interpretation of The Term ‘As-Sā’ah’ Using Critical Hermeneutic Analysis.” *Jurnal Adabiyah* Vol 21, no. 1 (2021). <https://doi.org/10.24252/jad.v21i1a4>
- Anam, Haikal Fadhil. “Tafsir Feminisme Islam.” *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, 2019. <https://doi.org/10.24090/maghza.v4i2.3071>.
- Andika, Mayola. “Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Memahami Relasi Laki-Laki Dan Perempuan (Kajian Kontekstual QS An-Nisa` ayat 34).” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*, 2019. <https://doi.org/10.15408/harkat.v14i1.10399>.
- Arikunto. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002. [Google](#).
- ‘Āsyūr, Muḥammad at-Ṭāhir Ibnu. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Ṭūnis: Dār al-Ṭūnisiyyah li a-Nasyr, 1984. [Google](#).
- Athmainnah, Shirhi. “Hermeneutika Asghar Ali Engineer: Menyingkap Mega Skandal Tafsir Patrilineal.” *As-Salam: Jurnal Studi Hukum Islam & Pendidikan* Vol. 5, no. 1 (2014). <https://doi.org/10.51226/assalam.v3i1.51>
- Barsihannor, M. Ilham, Andi Tri Saputra, dan Abdul Syatar. “Abdullah Saeed’s Construction of the Hierarchy of Values in the Qur’an: A Philosophical Hermeneutic Perspective.” *Journal of Islamic Thought and Civilization* 13, no. 1 (20 Juni 2023): 119–32. <https://doi.org/10.32350/jitc.131.09>.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Pembebasan*. Disunting oleh Hairus Salim dan Imam Baehaqy. Cet. 1. Yogyakarta: LKis, 1993. [Google](#).

- — —. *Matinya Perempuan: Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-laki, Transformasi Al-Qur'an, Perempuan dan Masyarakat Modern*. Cet. 1. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003. [Google](#).
- — —. *The Quran, Women and Modern Society*. India: New Dawn Press Group, 2005. [Google](#).
- — —. *The Rights of Women in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 2008. [Google](#).
- Fahimah, Siti, dan M. Mukhibat. "Gender And Social Resilient: The Role of Women In The Public Ma'na Cum Maghza Approach." *Muwazah: Jurnal Kajian Gender*, 30 Juni 2023, 115–29. <https://doi.org/10.28918/muwazah.v15i1.7256>.
- Faizah, Nur. "Konsep Qiwwamah Dalam Yurisprudensi Islam Perspektif Keadilan Gender." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 2019. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2018.11102>.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996. [Google](#).
- HS, Muhammad Alwi. "Mengenal Sahiron Syamsuddin, Pelopor Kajian Hermeneutika Tafsir di Indonesia." tafsiranlquran.id (blog), 2021.
- Hunawa, Rahmawati. "Kedudukan Suami-Istri (Kajian Surah An-Nisa' [4]: 34)." *Potret Pemikiran*, 2018. <https://doi.org/10.30984/pp.v22i1.758>.
- Khan, Mazhar ul-Haq. *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*. Disunting oleh terj. Lukman Hakim. Bandung: Pustaka, 1994. [Google](#).
- King, Roberta R., dan Sooi Ling Tan, ed. (Un) *Common Sound: Songs of Peace and Reconciliation among Muslims and Christians*. U.S.A: Wifl and Stock Publisher, 2014. [Google](#).
- Koburtay, Tamer, Tala Abuhussein, dan Yusuf M. Sidani. "Women Leadership, Culture, and Islam: Female Voices from Jordan." *Journal of Business Ethics* 183, no. 2 (1 Maret 2023): 347–63. <https://doi.org/10.1007/s10551-022-05041-0>.
- Labib, Muhammad Alfreda Daib Insan, dan Fajriyaturrohman. "A Study of the Concept of Qiwwamah in Surah Al-Nisa' (4): 34 From the Perspectives of Kecia Ali and Khaled M. Abou El-Fadl." *Al-Basirah* Vol. 13, no. 2 (2013): 51–63. <https://doi.org/10.22452/basirah.vol13no2.5>
- Luthfia, Asya Dwina. "Konstruksi gender tafsir media sosial Q.S. An-Nisa' ayat 34: Kognisi sosial wacana istri salihah akun youtube Khalid Basalamah Official." *UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2022. [Google](#).
- Manzūr, Ibnu. *Ibn, Lisān Al-'Arab*. Vol. 15. Qum: Nasyr Adab al-Hawzah, 1405. [Google](#).
- Musfiroh, Mayadina Rohmi, dan Sahiron Syamsuddin. "Contextualization of Qiwwamah Meaning: Reflection on Abdullah Saeed, Application and Consistency." *Palastren: Jurnal Studi Gender* Vol. 13, no. 2 (2020). <https://doi.org/10.21043/palastren.v13i2.7191>.

- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*. Cetakan pe. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003. [Google](#).
- Muttaqin, Ahmad. "From Contextual to Actual Approach: Towards a Paradigm Shift in Interpreting the Qur'an." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 11, no. 2 (15 Desember 2021): 203–30. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2021.11.2.203-230>.
- Nurpahlevi, Dwi Tio, dan Rijal Ali. "Women's Leadership In The Public Space: Deconstructthe Interpretation Of Qs. Al-Nisā/4: 34." *Takafu: Journal of Tafsir and Gender Perspective* Vol. 1, no. No. 1 (2024). <https://doi.org/https://doi.org/10.29313/takafu.v1i1.3623>.
- Nuryatno, M. Agus. *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender*. Cet. 1. Yogyakarta: UII Press, 2001. [Google](#).
- Qadafy, Mu'ammarr Zayn. *Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*. Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015. [Google](#).
- Qudsy, Saifuddin Zuhri, Mahbub Ghazali, Hakam Al-Ma'mun, Fahrudin, Ahmed Zaranggi Ar Ridho, Satria Tenun Syahputra, M. Marovida Aziz, dkk. *Lebih Dekat dengan Ma'nā-cum-Maghzā Sahiron Syamsuddin*. Disunting oleh Mahbub Ghazali. Cet. 1. Yogyakarta: Suka Press, 2022. [Google](#).
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. [Google](#).
- Ramadani, Cindy Irawati. "Domestic Violence dalam AlQur'an (Analisis Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap QS. An-Nisa' Ayat 34)." *ALSYS*, 2023. <https://doi.org/10.58578/alsys.v3i5.1482>.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*. New York: Taylor & Francis Group, 2006. [Google](#).
- Syamsuddin, Sahiron. "Abū Ḥanīfah's Use of the Solitary Hadīth as a Source of Islamic Law." *Islamic Studies* Vol. 40, no. 2 (2001). <https://www.jstor.org/stable/20837097>.
- — —. "An Examination of Bint al-Shātī's Method of Interpreting the Qur'an." McGill University, 1998. [Google](#).
- — —. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2017. [Google](#).
- — —. "'Ma'nā-cum-Maghzā Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51.'" Dalam *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies*. Atlantis Press, 2017. <https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.21>
- — —. "Muḥkām and Mutashābih: An Analytical Study of al-Ṭabarī's and al-Zamakhshārī's Interpretations of Q.3:7." *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 1, no. 1 (1999).

- — —, ed. *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Cetakan 1. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020. [Google](#).
- — —. "Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā: Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran." *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* Vol. 8, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.32495/nun.v8i2.428>.
- Wahyudi, Wahyudi, dan Nur Fadilah. "Tinjauan Hermeneutis Terhadap Hadis Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, 28 Desember 2018, 277. <https://doi.org/10.25217/jf.v3i2.350>.
- Wijaya, Aksin, Suwendi, dan Sahiron Syamsuddin. "Observing Islam with Ethics: From Hatred Theology to Religious Ethics." *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS)* Vol. 9, no. 1 (2021): 175–208. <http://dx.doi.org/10.21043/qijis.v9i1.9538>.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008. [Google](#).
- Zuhri, M. Nurdin, dan Sahiron Syamsuddin. "The Contemporary Qur'anic Exegesis: Tracking Trends in The Interpretation of The Qur'an in Indonesia 2000-2010." *JAWI* Vol. 1, no. 1 (2018). <http://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2840>.