HIERARKI DAN MUTUALITAS GENDER DALAM AL-QUR'AN: ANALISIS HERMENEUTIKA *DOUBLE MOVEMENT* QS. AN-NISA [4]: 34 DAN QS. AT-TAUBAH [9]: 71

SKRIPSI

Diajukan Oleh:

NURFADZILLA PUTRI
NIM: 3032021010

Jurusan Studi
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI LANGSA
2025 M / 1447 H

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Langsa Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

NURFADZILLA PUTRI
NIM: 3032021010

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah
Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Disetujui Oleh:

Pembimbing I	Pembimbing II
Drs. Nawawi Marhaban, M.A	**Airmaningsih, MA. Hum**
NIP: 196108011994031001	NIP: 198305122018012001

Telah dinilai Oleh Panitia Sidang Munaqasyah Skripsi
Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Langsa
Dinyatakan Lulus dan Diterima Sebagai Tugas Akhir Penyelesaian
Program S1 Dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Pada Hari/Tanggal:

Senin, 11 Agustus 2025
17 Safar 1447H

PANITIA SIDANG MUNAQASYAH SKRIPSI

Ketua	Sekretaris
Dr. Muhammad Amin, MA.	**Armainingsih, MA. Hum**
NIP: 198202052007101001	NIP: 198305122018012001
Penguji I	Penguji II
Prof. Dr. H. Zulkarnaini, MA.	**Cut Fauziah, Lc. M. TH**
NIP: 196705111990021001	NIP: 198410122023212009

Mengetahui Dekan
Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah
Institut Agama Islam Negeri Langsa

Dr. Mawardi, S.Pd. I. M.S.I.
NIP: 197405102014111002

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Saya yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama	: **NURFADZILLA PUTRI**
Nim	: 30320210.0
Fakultas/ Jurusan	: Ushuluddin Adab dan Dakwah/ Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Alamat	: Mtg. Seulimeng, Kec. Langsa Barat, Kota Langsa

Dengan ini saya menyatakan bahwa skripsi saya yang berjudul **"Hierarki Dan Mutualitas Gender Dalam Al-Qur'an: Analisis Hermeneutika Double Movement Qs. An-Nisa [4]: 34 Dan Qs. At-Taubah [9]: 71"** adalah benar hasil karya sendiri dan original sifatnya. Apabila dikemudian hari ternyata/terbukti hasil plagiat karya orang lain, maka akan dibatalkan dan saya siap menerima sanksi akademik sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Demikian pernyataan ini saya perbuat dengan sebenar-benarnya.

Langsa, 16 Juli 2025

Yang membuat pernyataan



NURFADZILLA PUTRI

NIM: 3032021010

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Assalamu'alaikum Wr. Wb. Puji syukur Alhamdulillah penulis panjatkan atas kehadirat Allah swt., karena telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya kepada kita semua berupa pengetahuan, kekuatan, dan kesehatan sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini dengan judul: **Hierarki Dan Mutualitas Gender Dalam Al-Qur'an: Analisis Hermeneutika *Double Movement* Qs. An-Nisa [4]: 34 Dan Qs. At-Taubah [9]: 71.** Shalawat serta salam bagi junjungan kita, penghulu para Nabi, yakni Baginda Nabi Muhammad saw. beserta keluarga, dan para sahabatnya serta para pengikutnya, yang telah menunjukkan kepada kita jalan yang lurus berupa ajaran Agama yang sempurna dengan bahasa yang sangat indah.

Skripsi ini ditulis dalam rangka memenuhi salah satu persyaratan yang harus dipenuhi oleh setiap mahasiswa untuk memperolah gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada program S1 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri Langsa. Penulis telah berusaha semaksimal mungkin dalam proses penyusunan skripsi ini. Namun, penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, penulis mengharapkan saran dan kritik dari berbagai pihak, demi menyempurnakan skripsi ini. Penulis juga berharap, skripsi ini dapat memberikan kontribusi terhadap penelitian sebelumnya dan mampu memperkaya khazanah keilmuwan dan meminimalisir kesalahan dalam memahami kontekstual ayat Al-Qur'an.

Selesainya skripsi ini tidak terlepas dari dukungan berbagai pihak. Maka semestinya penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung, sebab telah memberikan kontribusi terhadap penulis dalam penyelesaian skripsi ini. Penulis mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Ismail Fahmi Arrauf Nasution, MA selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri Langsa.
2. Bapak Dr. T. Wildan, MA selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Langsa.
3. Bapak Anwar, S.Ag, M.Kom.I selaku ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, beserta jajaran pimpinan.
4. Ustadz Wali Ramadhani, M.A selaku sekretaris Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
5. Ustadz Nawawi Marhaban, M.A selaku pembimbing I dan dosen pembimbing akademik, yang telah memberikan saran serta masukan dalam penulisan skripsi ini, beliau juga memberikan semangat dan dukungan serta mengingatkan penulis untuk segera menyelesaikan skripsi ini.
6. Ustadzah Armainingsih, MA. Hum selaku pembimbing II, yang tidak hentinya memberikan penulis semangat, arahan, motivasi serta kritik dan saran dalam penyusunan skripsi ini.
7. Seluruh dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir khususnya, penulis mengucapkan terima kasih atas ilmu yang telah dibelikan selama masa perkuliahan, semoga menjadi amal jari'ah.

Selain daripada itu, tidak lupa penulis sampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Kepada ayahanda Alm. Usman Bin Ibrahim, yang telah memberikan pelajaran berharga untuk saya menjalankan kehidupan. Meskipun kehadirannya hanya sesat, tetapi cinta tulusnya menjadi sebab saya berada di titik ini. Menginginkan kehadiran sosok ayah dalam proses skripsi ini adalah hal yang wajar. Terhitung 17 tahun tanpanya, tetapi do'a dan cinta saya tidak akan tergantikan untuknya. Semoga Allah swt. tempatkan ayahanda di sisi terbaik-Nya.
2. Ucapan terima kasih kepada ayahanda Abdullah M. Tia dan Ibunda Mardiana tercinta, yang telah mendidik, mengasuh, mengajarkan, mendo'akan, yang memberikan kasih sayangnya tanpa batas, nasihatnya yang terus diberikan tanpa kenal lelah, dan dukungannya yang mendorong penulis untuk segera menyelesaikan skripsi ini. Mereka menjadi tujuan penulis untuk segera menyelesaikan perkuliahan, mengukir senyum indah dengan rasa bangga melihat penulis berhasil meraih gelar S.Ag. Saya terus berusaha memberikan yang terbaik untuk membahagiakan dan membanggakan kedua orang tua saya. Semoga Allah memberikan keberkahan umur, memberikan kesehatan, kekuatan, rahmat, dan kasih sayang-Nya kepada dua insan yang berharga dalam hidup saya.
3. Kepada saudara perempuan tercinta yang juga sedang berjuang di bangku akademik, Najwa Alya Putri, yang tak henti memberikan semangat serta

do’a yang mereka langitkan menjadi kekuatan saya untuk menyelesaikan skripsi ini.

4. Kepada rekan-rekan seperjuangan IAT 2021 Unit 2 yang selalu membersamai selama masa perkuliahan, baik dalam keadaan suka maupun duka, yang tidak pelit dalam berbagi Ilmu, tidak bosan menasihati dalam segala hal. Semoga pertemanan ini terus berlanjut tanpa ada kata asing.
5. Semua pihak dan rekan-rekan yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah berkontribusi dalam menyelesaikan skripsi ini.

Akhir kata, semoga Allah swt. membalas segala jasa, ilmu, dan kebaikan yang penulis dapatkan dari berbagai pihak yang berkontribusi. Penulis berharap skripsi ini dapat memberikan manfaat khususnya bagi penulis, dan bagi pembaca pada umumnya. Wassalamu’alaikum Wr. Wb.

Langsa, 16 Juli 2025

(Nurfadzilla Putri)

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi berfungsi untuk memudahkan penulis dalam memindahkan bahasa asing ke daalam bahasa Indonesia. Pedoman transliterasi harus konsisten dari awal penulisan sebuah karya ilmiah sampai akhir.

A. Transliterasi Arab-Latin

Transliterasi adalah pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini berarti penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf latin beserta pangkatnya.

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam skripsi ini disesuaikan dengan penulisan transliterasi Arab-Latin mengacu kepada Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tahun 1987 Nomor: 158 tahun 1987 dan Nomor: 0543bJU/1987.

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf latin dapat dilihat pada tabel berikut ini:

1. **Konsonan**

No	Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
1	ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
2	ب	Ba	B	Be
3	ت	Ta	T	Te
4	ث	Sa	S|	Es (dengan titi atas)
5	ج	Jim	J	Je
6	ح	Ha	H{	Ha (dengan titik di bawah)
7	خ	Kha	Kh	Ka dan ha
8	د	Dal		De

9	ذ	Dzal	Z|	Zet (dengan titik di atas)
10	ر	Ra	R	Er
11	ز	Zai	Z	Zet
12	س	Sin	S	Es
13	ش	Syin	Sy	Es dan ye
14	ص	Shad	S}	Es (dengan titik di bawah)
15	ض	Dhad	D{	De (dengan titik di bawah)
16	ط	Tha	T{	Te (dengan titik di bawah)
17	ظ	Zhaa	Z{	Zet (dengan titik di bawah)
18	ع	‘ain	‘	Apostrof terbalik
19	غ	Ghain	G	Ge
20	ف	Fa	F	Ef
21	ق	Qaf	Q	Qi
22	ك	Kaf	K	Ka
23	ل	Lam	L	El
24	م	Min	M	Em
25	ن	Nun	N	En
26	و	Waw	W	We
27	ه	Ha	H	Ha
28	ء	Hamzah	‘	Apostrof
29	ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti ı Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, translitrasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
◌َ	*Fath}ah*	A	A
◌ِ	*Kasrah*	I	I
◌ُ	*D{ammah*	U	U

Gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
◌َيْ	*Fath}ah* dan *ya'*	Ai	a dan i
◌َوْ	*Fath}ah* dan *wau*	Au	a dan u

Contoh:

شَيْءً : *Syai'an,* حَوْلَ : *H{aula*.

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang ya[x] ya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
◌َا / ◌َى	*Fath}ah* dan *alif* atau *Fath}ah* dan *ya>'* (rumah tanpa titik)	a>	a dan garis di atas

ِيْ	*Kasrah* dan *ya>’* berharakat *sukun*	i>	i dan garis di atas
ُوْ	*D{ammah* dan *wau* berharakat *sukun*	u>	u dan garis di atas

Contoh:

قَالَ : *qa>la,* مُوْسَى : *mu>sa>,* قِيْلَ : *qi>la* dan يَقُوْلُ : *yafu>lu*

4. *Ta>’ marbu>t}ah*

Transliterasi untuk *ta>’ marbu>t}ah ada dua, yaitu: ta>’ marbu>t}ah* yang hidup atau mendapat harakat *fath}ah, kasrah* dan *d}ammah* transliterasinya adalah (t). Sedangkan *ta>’ marbu>t}ah* yang mati (mendapat harakat sukun), transliterasinya (h).

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta>’ marbu>t}ah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah *ta>’ marbu>t}ah* itu ditransliterasikan dengan ha (h). Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *Raud}atul at}fa>l*

اَلْمَدِيْنَةُ اَلْفَاضِلَةَ : *al-Madi>nah al-Fa>d}ilah*

اَلْحِكْمَة : *al-H{ikmah*

5. *Syaddah* (*Tasydi>d)*

Syaddah atau *tasydi>d* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydi>d* (), dalam transliterasinya ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*. Contoh:

حَرَّمَ : *h}arrama,* تَقَوَّلَ: *taqawwala* dan لَيِّنًا: *layyinan*

Jika huruf ber-*tasydi>d* dji akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah*, maka ia ditransliterasi huruf *maddah* menjadi i>. Contoh:

عَلِيٌّ : *‘Ali>* (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)

عَرَبِيٌّ : *‘Arabi>* (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf (*alif lam ma’rifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contoh:

اَلصَّبْرُ : *al-S{abru,* اَلتَّكَاثُرُ: *al-Taka>s}uru,* اَلْبُخَارِيَّ: *al-Bukha>ri>* dan اَلْحَسَنُ: *al-H{asanu*

7. *Hamzah*

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostof (’) hanya berlaku hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif. Contoh:

أَحْسِبَ: *ah}asiba* dan يَشَاء : *yasya>’*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditrasliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat

yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya, kata Alquran (dari *al-Qur'an*), dan alhamdulillah (dari *al-H{amd lilla>h*). Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fi> Z{ila>l al-Qur'an dan *Al-H{amd lilla>h al-laz\i>*

9. *Lafal al-Jala>lah*

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf istimewa lainnya atau berkedudukan sebagai *mud}a>f ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah. Contoh:

سَيْفُ اللهِ : *Syaifulla>h* bukan *Saif Alla>h*

مِنَ اللهِ : *minalla>h* bukan *min Alla>h*

Adapun *ta>' marbu>t}ah* di akhir kata yang disandarkan kepada lafal *al-jala>lah*, ditransliterasi dengan huruf (t). Contoh:

رَحْمَةُ اللهِ : *rah}matulla>h* bukan *rah}*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama dari (orang,

tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Apabila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak di awal kalimat, maka huruf "A" dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang (al-), baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (catatan kaki dan daftar pustaka). Contoh:

min Muh}ammadin Rasu>lilla>h, *faraja'a ila> Dimasyq*, *al-Bukha>ri>* dan *al-Sya>fi'i>*

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata *Ibnu* (anak dari) dar
(bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu
disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka. Contoh:

Abu> al-Wali>d Muh}ammad Ibnu Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Abu> al-Wali>d Muh}ammad (bukan Rusyd, Abu> al-Wali>d Muh}ammad Ibnu).

Nas}r H{a>mid Abu> Zai>d, ditulibu> Zai>d, Nas}r H{a>mid (bukan Zai>d, Nas}r H{a>mid Abu>).

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan antara lain sebagai berikut:

swt. = *subh}a>nahu> wa ta'a>la>*

saw. = *s}allalla>hu 'alaihi wa sallam*

a.s. = *'alaihi al-sala>m*

H =/ Hijriyah

M	= Masehi
SM	= Sebelum Masehi
l.	= Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup)
w.	= Wafat Tahun
QS.../...:4	= QS al-Baqarah/2:4 atau QS A<li ‘Imra>n/3:4
HR.	= Hadis Riwayat

ABSTRAK

Nurfadzilla Putri, 2025, Hierarki Dan Mutualitas Gender Dalam Al-Qur'an: Analisis Hermeneutika *Double Movement* Qs. An-Nisa [4]: 34 Dan Qs. At-Taubah [9]: 71, Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Langsa

Penelitian ini membahas tentang konsep hierarki dan mutualitas gender dalam Al-Qur'an melalui penafsiran terhadap QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71, serta penerapan pendekatan *hermeneutika double movement* yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman. Kedua ayat tersebut kerap dijadikan dasar dalam diskursus relasi gender dalam Islam, namun seringkali dimaknai secara parsial dan tekstual, yang berujung pada reproduksi ideologi patriarki. Tujuan utama penelitian ini adalah untuk menggali pemahaman yang lebih adil dan kontekstual terhadap relasi gender dalam Al-Qur'an, dengan mempertimbangkan konteks sosio-historis ayat dan prinsip-prinsip moral universal Islam. Metode yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan *hermeneutika double movement*. Pendekatan ini melibatkan dua gerakan: pertama, penelusuran makna teks dalam konteks historisnya (asbabun nuzul mikro dan makro), dan kedua, rekonstruksi nilai-nilai normatif yang dapat diterapkan dalam konteks masyarakat modern. Sumber primer dalam penelitian ini meliputi Al-Qur'an, kitab-kitab tafsir klasik seperti al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan Ibn Kathīr, serta tafsir kontemporer seperti Tafsir al-Miṣbāḥ karya M. Quraish Shihab dan karya-karya Fazlur Rahman sebagai sumber sekunder. Hasil penelitian menunjukkan bahwa QS. An-Nisa [4]:34, yang secara konvensional dipahami sebagai legitimasi kepemimpinan laki-laki atas perempuan, sesungguhnya tidak bersifat normative, melainkan merefleksikan struktur sosial patriarkal yang menjadi konteks turunnya ayat. Sebaliknya, QS. At-Taubah [9]:71 menampilkan konsep kemitraan setara (awliyā') antara laki-laki dan perempuan dalam tanggung jawab moral dan sosial keagamaan. Melalui hermeneutika *double movement,* ditemukan bahwa nilai inti kedua ayat adalah keadilan, tanggung jawab spiritual, dan kolaborasi sosial, bukan dominasi atau subordinasi berdasarkan gender. Rekontekstualisasi terhadap kedua ayat ini membuka ruang bagi pemahaman relasi gender yang lebih egaliter, sesuai dengan semangat keadilan dan rahmah yang menjadi dasar etika Islam.

Kata Kunci: Hierarki Gender, Mutualitas, Tafsir Al-Qur'an, Hermeneutika *Double Movement*, Islam dan Gender.

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Gender merupakan salah satu isu aktual yang hangat diperbincangkan di kalangan masyarakat modern. Hal ini dilatar belakangi oleh realitas masyarakat yang memposisikan peran laki-laki lebih istimewa dibanding perempuan.[1] Kata gender berasal dari bahasa Prancis, *gendre* yang pada awalnya merupakan serapan yang berasal dari kata bahasa Latin *genus* yang berarti jenis atau tipe.[2] Gender adalah peran dan tanggung jawab yang ditujukan kepada laki-laki dan perempuan. Secara umum, gender didefenisikan sebagai sifat, peran, perilaku maupun karakteristik yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural untuk membedakan laki-laki dan perempuan.[3] Peran gender ditetapkan oleh masyarakat dan budaya. Gender juga berkaitan dengan ideologi bagaimana seorang laki-laki dan perempuan dapat berpikir serta bertindak yang sesuai dengan ketentuan sosial dan budaya pada wilayah masing-masing.[4]

Relasi laki-laki dan perempuan telah melewati sejarah yang panjang. Secara anatomi biologis terlihat jelas perbedaan antara keduanya, namun efek yang dihasilkan dari perbedaan ini menimbulkan perdebatan, karena ternyata perbedaan pada jenis kelamin menghadirkan seperangkat konsep budaya. Oleh feminisme,

---

[1] Mayola Andika, '*Reinterpretasi Ayat Gender Dalam Memahami Relasi Laki-Laki Dan Perempuan (Sebuah Kajian Kontekstual Penafsiran*', Musawa: Jurnal Studi Gender Dan Islam, (2018). Hal. 138.

[2] Wikipedia, "Gender", diakses 7 Desember 2024, https://id.wikipedia.org/wiki/Gender

[3] Ibrahim Nur A, '*Problem Gender Dalam Perspektif Psikologi',* Az-Zahra: Journal of Gender and Family Studies, 1.1 (2020), Hal . 46–54.

[4] Mardiah Nur Batubara, '*Penafsiran Ayat-Ayat Hierarkis Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili*)' (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023). Hal. 2.

konsep gender bukan merupakan fitrah atau kodrat manusia, melainkan konsep yang berupaya membedakan peran, fungsi, sifat, posisi, akses, kontrol, peran serta tanggung jawab di antara laki-laki dan perempuan yang telah berproses sepanjang sejarah manusia.[5]

Kompleksitas permasalahan kesetaraan gender yang terjadi di era modern ini semakin *multidimensional*. Salah satu bagian dari perkembangan isu gender adalah anggapan *misogenis* yang disematkan kepada Islam. Faktanya, dalam perspektif sejarah, jauh sebelum agama Islam datang ke bangsa Arab, sudah lama terjadi ketidak-adilan terhadap kaum perempuan. Perempuan dipandang sebagai aib bagi keluarga sehingga mendapatkan diskriminasi oleh kaum laki-laki bahkan oleh keluarganya sendiri. Perlakuan diskriminatif tersebut seringkali dijumpai dalam teks-teks sejarah Islam yang menceritakan tentang penguburan anak perempuan hidup-hidup karena khawatir akan menghadirkan kehinaan pada keluarganya.[6]

Oleh karenanya, studi gender dalam kajian Islam menjadi salah satu isu yang terus relevan untuk dikaji karena rentan di salah tafsirkan sehingga mampu mendeskreditkan ajaran Islam.[7] Akan tetapi, oleh kelompok *apologetic* menganggap bahwa pembahasan mengenai kesetaraan gender merupakan hasil

---

[5] Hafid Nur Muhammad and Fitri Fitri, '*Feminisme Dalam Al-Qur'an (Analisis Penafsiran Fatima Mernissi Surat An-Nisa Ayat 34*)', Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir, Vol. 1. N0.2. (2021), Hal. 96–107.

[6] Nur Yasin, '*Telaah Ayat-Ayat Hukum Keluarga Perspektif Gender Kritik Terhadap Pemahaman Feminis Muslim*', Falasifa, 8.2 (2017). Hal. 5-6.

[7] Husna Nashihin, Muthi'atun Nur Iftitah, and Dede Mulyani, '*Menepis Tuduhan Islam Misoginis Melalui Pengkajian Pendidikan Islam Perspektif Gender*', At Turots: Jurnal Pendidikan Islam, 1.1 (2019). Hal. 47.

dari proyek modernitas Barat yang tidak seharusnya diadopsi dalam kerangka kajian Islam.[8]

Secara garis besar, diskursus gender dalam islam dapat dilihat dalam dua wilayah kajian yang berbeda. Pertama, kajian yang terkait dengan Islam tekstual atau Islam normatif, kedua kajian yang berkaitan dengan Islam yang kontekstual, yaitu fenomena Islam yang telah membudaya dan dipraktekkan dalam suatu masyarakat tertentu. Pendekatan Islam tekstual terkait dengan normativitas ajaran wahyu sebagai teks yang tertulis dalam kitab suci atau kitab yang dipandang sakral seperti Al-Qur'an dan Hadis, termasuk kitab-kitab tafsir yang merupakan interpretasi atau pemahaman terhadap kitab suci tersebut.[9]

Al-Qur'an sebagai bagian dari Islam normatif memuat ajaran mengenai laki-laki dan perempuan.[10] Terdapat beberapa prinsip kesetaraan gender dalam Islam, di antaranya adalah laki-laki dan perempuan sama-sama hamba Allah swt., laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di muka bumi, serta laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi.[11] Akan tetapi, istilah gender tidak dapat ditemui dalam Al-Qur'an, melainkan kata yang dipandang dekat dengan relasi gender. Hal ini ditinjau dari peran dan fungsinya, yaitu kata *ar-rijal* dan *an-nisa'*. *Ar-rijal* artinya laki-laki yang umumnya digunakan untuk laki- laki yang sudah

[8] Muhammad Firdaus, '*Analisis Kesetaraan Dalam Al-Qur'an Surat An-Nisa' Ayat 1 Dan 34 Pada Penafsiran Al-Ṭabarī Dan Al-Rāzī'* (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 2024). Hal. 54.

[9] Andika. Hal. 142-143.

[10] Nur Muhammad and Fitri. Hal. 97.

[11] Nuril Fajri, *'Asma Barlas Dan Gender Perspektif Dalam Pembacaan Ulang QS. An-Nisa/4;34'*, Aqlam Journal of Islam and Plurality, Vol. 4. No. 2 (2019), 263–90. Hal. 270.

dewasa.[12] Kata ini disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 55 kali dengan makna yang beragam, seperti pelindung, pemimpin, orang laki-laki ataupun perempuan. Sedangkan kata *an-nisa`* adalah bentuk jamak dari *mar`ah* yang berarti perempuan. Dalam Al-Qur'an pecahannya terulang sebanyak 59 kali.[13]

Aysha A. Hidayatullah menyatakan bahwa dalam Al-Qur'an, ayat-ayat mengenai gender terbagi dua yaitu ayat yang bersifat mutual dan hierarki. Ayat-ayat hierarki dapat dipahami sebagai ayat-ayat yang berhubungan dengan kontrol laki-laki atas perempuan dan hubungan ini dinilai sebagai hubungan yang tidak sejajar.[14] Menurutnya, salah satu ayat Al-Qur'an yang termasuk dalam kategori hierarkis adalah QS. Al-Nisa [4]: 34.

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

Artinya :

> Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya,

---

[12] Ar-Raghib Al-Ashfahani, *Al-Mufradat Fi Gharibil Qur'an (Terjm. Kamus Al-Qur'an)*, ed. by M.Pd.I nurhadi, ruslan, Lc, 2nd edn (Mesir: Pustaka khazanah fawa'id, 2017), II. Hal. 35.

[13]Mardiah Nur Batubara, '*Penafsiran Ayat-Ayat Hierarkis Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)*' (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023). Hal. 27.

[14]Mardiah Nur Batubara, '*Penafsiran Ayat-Ayat Hierarkis Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)'* (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023). Hal . 29.

maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.[15]

Sedangkan, ayat-ayat yang bersifat mutual atau egalitarian dimaknai sebagai ayat-ayat yang menekankan kesetaraan, saling melengkapi serta berkaitan dengan kebaikan dan penghormatan terhadap laki-laki dan perempuan. Salah satunya adalah QS. At-Taubah [9]: 71, mengenai laki-laki dan perempuan sebagai penjaga moral satu sama lain.[16]

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya :

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[17]

Sebagian ulama dan intelektual berpendapat bahwa tidak ada kontradiksi antara kedua ayat, karena masing-masing memiliki konteks yang berbeda. QS An-

---

[15] Al-Qur'an dan Terjemahannya, ed. Kementerian Agama Republik Indonesia (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), Surah At-Taubah [9]: 71.

[16] Mardiah Nur Batubara, *'Penafsiran Ayat-Ayat Hierarkis Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)*' (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023. Hal. 28.

[17] https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/9?from=34&to=129 (diakses 7 Desember 2024)

Nisa ayat 34 lebih berfokus pada tatanan keluarga, sedangkan QS. At-Taubah [9]: 71 membahas hubungan sosial secara umum. Meskipun demikian, pemahaman tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam QS. An-Nisa [4]: 34 melahirkan beberapa terminologi terhadap kepemimpinan laki laki atas perempuan.[18]

Terdapat tiga kata kunci yang membutuhkan analisis lebih lanjut dalam ayat ini, yaitu kata *ar-rijal, qawwamun dan an-nisa'*. Kata *al-rijal* dalam QS. An-Nisa [4]: 34, tidak hanya bermakna laki-laki secara biologis. Namun, juga diinterpretasikan dengan makna maskulin atau potensi. Begitupun dengan *an-nisa* yang dapat dimaknai sebagai gender secara biologis dan potensi feminimitas. Potensi yang tinggi merujuk kepada label keperkasaan, kepandaian dan kecakapan. Adapun potensi yang lebih rendah dimaknai sebagai lemah lembut, bodoh perasa dan lain sebagainya.[19] Pembatasan bentuk interpretasi bahwa *ar-rijal* dan *an-nisa* hanya merujuk kepada jenis kelamin secara biologis masih banyak terdapat dalam karya tafsir terdahulu maupun sekarang tentu menjadikan pesan Al-Qur'an tersebut bias gender, hanya laki-laki saja yang dapat menjadi pemimpin.[20]

Dalam tafsir klasik, kata *qawwamun* dalam ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ, ditafsirkan sebagai pemimpin, penguasa, pendidik dan penanggung jawab. Selain itu, kata

---

[18] Ahmad Zainal Arifin And Mohammad Bachrul Falah, *'A Progressive Interpretation Of Q.S An-Nisa: 34: A Comprehensive Exploration Of Family Leadership In The Field Of Gender',* Jurnal Ilmiah Ar-Risalah: Media Keislaman, Pendidikan Dan Hukum Islam, 22.1 (2016), Hal. 90.

[19] Abdus Shomad, *'Otoritas Laki-Laki Dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed Terhadap Qs. an-Nisa 4: 34'*, Jurnal AlifLam: Journal of Islamic Studies and Humanities, 3.1 (2022), Hal. 1–21.

[20] Ahmad Atabik, '*Wajah Maskulin Tafsir Al-Qur'an: Studi Intertekstualitas Ayat-Ayat Kesetaraan Gender'*, Palastren: Jurnal Studi Gender, 6.2 (2016). Hal. 316.

qawwamun juga difahami sebagai kata benda, yaitu kekuatan dan otoritas secara kodrati. Adapun, para mufassir feminis memaknai lafadz tersebut secara fungsional. Amina Wadud, Asma Barles dan Azizah al-Hibri berpendapat peran laki laki sebagai pemipin dan penanggung jawab dihubungkan dengan peran ekonomi sang suami sebagai pencari nafkah berdasarkan dinamika gender abad tujuh Masehi secara keseluruhan. Apabila, suami tidak memiliki sumber material maka hilanglah *qawwamah* pada laki laki.[21]

Selain itu, lafadz وَٱضْرِبُوهُنَّ dalam ayat ini memiliki penafsiran yang beragam. Salah satunya adalah kecenderungan pemaknaan kata *dharaba* sebagai memukul. Hal lain yang paling menarik dari pemaknaan kata *dharaba* adalah penggunaannya untuk menyelesaikan salah satu permasalahan rumah tangga yang mengidealkan keharmonisan dan nilai-nilai kasih sayang. Sedangkan pemukulan dinilai bukanlah termasuk cara yang didasarkan kepada harmonisme dan kasih sayang.[22]

Berbeda dengan QS.An-Nisa [4]: 32 yang dilabeli sebagai ayat hierarki gender dan kerap kali dijadikan legistimasi terhadap dominansi otoritas laki-laki atas perempuan, QS. At-Taubah [9]: 71 menekankan aspek mutualitas bahwa hubungan laki-laki dan perempuan merupakan hubungan kemitraan yang sejajar.[23] Konsep hierarki dalam QS. An-Nisa [4]: 32 perlu dianalisa lebih lanjut karena sering menjadi fokus kritik karena dianggap melegitimasi

---

[21] Abdus Shomad, 'Otoritas Laki-Laki Dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed Terhadap Qs. an-Nisa 4: 34', Hal. 11.

[22] Napisah And Syahabudin, 'Telaah Makna Dharabah Bagi Istri Nusyuz Dalam Perspektif Gender', *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 4.1 (2019). Hal. 18.

[23] Fadhil Rahman Utama and others, 'Pendekatan Reinterpretasi Al-Qur'an Terhadap Feminisme Dan Gender: Analisis Tafsir Maudhu'i', *Gunung Djati Conference Series*, 25 (2023), Hal. 67.

hierarki laki-laki atas perempuan, terutama dalam konteks rumah tangga. Sedangkan QS. At-Taubah [9]: 71 menunjukkan mutualitas laki-laki dan perempuan dalam amal kebaikan, tetapi jarang dikaitkan dengan ayat-ayat yang membahas relasi rumah tangga.

Melihat masih adanya problematika akademis terhadap interpretasi-interpretasi yang beragam terkait kedua ayat ini dan adanya kesenjangan dalam kajian yang membahas bagaimana konsep hierarki dan mutualitas dapat dipahami secara sinergis tanpa bertentangan satu sama lain. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi hubungan hierarki dan mutualitas dalam Al-Qur'an melalui analisis terhadap QS. An-Nisa [4]: 34 dan QS. At-Taubah [9]: 71. Dalam hal ini, penulis menggunakan teori hermenutika *double movement* Fazlur Rahman sebagai pisau asah dalam menganalisis konsep hierarki dan mutual gender pada QS. An-Nisa [4]: 34 dan QS. At-Taubah [9]: 71. Diharapkan dengan mengetahui tafsiran kontekstual dari ayat-ayat tersebut, mampu menjawab isu-isu gender kontemporer dan melihat bagaimana Al-Qur’an mengharmonisasikan konsep hierarki dan mutualitas dalam relasi laki-laki dan perempuan.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan, maka terbentuklah rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep hieraki dan mutualitas gender dalam penafsiran QS. An-Nisa [4]: 34 dan QS. At-Taubah [9]: 71.?

2. Bagaimana penerapan hermeneutika *double movement* pada QS. An-Nisa [4]: 34 dan QS. At-Taubah [9]: 71 terhadap relevansi pemahaman hieraki dan mutualitas dalam Al-Qur'an dalam konteks masyarakat modern?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah, maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menganalisis konsep hieraki dan mutualitas gender dalam QS. An-Nisa [4]: 34 dan QS. At-Taubah [9]: 71.
2. Untuk melihat penerapan hermeneutika *double movement* pada QS. An-Nisa [4]: 34 dan QS. At-Taubah [9]: 71 terhadap relevansi pemahaman hieraki dan mutualitas dalam Al-Qur'an dapat menjawab tantangan ketegangan gender di era modern

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat secara teoretis maupun praktis sebagai berikut:

1. Manfaat Teoretis

Secara teoretis, penelitian ini bertujuan untuk memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian ilmu tafsir, khususnya dalam tema-tema yang berkaitan dengan gender dalam Al-Qur'an. Dengan mengkaji QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71 melalui pendekatan hermeneutika *double movement* yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman, penelitian ini diharapkan mampu memperkaya wacana akademik tentang penafsiran ayat-ayat gender secara kontekstual dan etis. Selain itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk menepis

anggapan bahwa Islam dan Al-Qur'an secara inheren bersifat misoginis atau melegitimasi superioritas laki-laki atas perempuan, dengan menunjukkan bahwa prinsip-prinsip moral Al-Qur'an justru berpihak pada keadilan, kesalingan, dan kemitraan gender.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi acuan dan rujukan bagi masyarakat Muslim, akademisi, aktivis gender, serta lembaga pendidikan dalam memahami relasi gender dalam Al-Qur'an secara lebih inklusif dan kontekstual. Penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi bahan refleksi dalam membangun kesadaran kritis terhadap pentingnya membaca teks-teks keagamaan tidak hanya secara literal, tetapi juga dengan mempertimbangkan latar sosio-historis dan nilai-nilai normatif yang dikandungnya. Dengan demikian, pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tidak terjebak pada pembacaan yang membatasi peran perempuan, tetapi justru membuka ruang bagi konstruksi relasi gender yang lebih adil dan setara dalam kehidupan sosial keagamaan.

E. Penjelasan Istilah

Sebagai upaya mempermudah pembahasan selanjutnya serta menghindari kekaburan dan perluasan pembahasan serta pemahaman, maka perlu disampaikan beberapa istilah berkaitan dengan judul tersebut:

1. Hierarki menurut KBBI adalah istilah yang merujuk pada urutan, tingkatan atau jenjang dalam suatu sistem ataupun organisasi dengan tingkatan wewenang dari paling bawah hingga yang paling atas.[24]

[24] https://kbbi.web.id/hierarki (diakses pada 9 Desember 2024)

2. Mutual menurut KBBI adalah istilah yang bermakna saling atau timbal balik. Dalam konteks yang lebih luas, mutual merujuk pada hubungan atau interaksi antara dua orang atau lebih dan merasakan emosi yang sama atau melakukan hal yang sama untuk satu sama lain.[25]
3. Gender adalah perbedaan yang merujuk pada aspek biologis antara laki-laki dan perempuan. Gender juga diartikan sebagai perbedaan dari segi nilai dan tingkah laku. Secara keseluruhan, gender mencerminkan hubungan sosial yang membedakan fungsi dan peran antara laki-laki dan perenpuan sebagai hasil dari kontruksi sosial budaya.[26]
4. *Double Movement* adalah metode *hermeneutika* dalam menafsirkan Al-Qur'an yang memuat dua gerakan, gerakan pertama berangkat dari situasi sekarang menuju ke situasi masa Al-Qur'an diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa Al-Qur'an diturunkan menuju ke masa kini yaitu dalam konteks sosio-historis yang kongkret dengan masa kini.[27]

F. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini teori *hermenutika double movement* yang digagas oleh Fazlur Rahman berperan sebagai pisau asah dalam mendekontruksi penafsiran hierarkis dan mutualitas gender dalam Al-Qur'an. Dalam bukunya *Hermeneutika Al-Qur'an,* Mujahidin menyebutkan bahwa *hermenutika*

---

[25] https://kbbi.web.id/mutualisme (diakses pada 10 Desember 2024)

[26] Yogi Hasbi Sidiq and M. Erihadiana, 'Gender Dalam Pandangan Islam', *JIIP - Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, 5.3 (2022), 875–82 <https://doi.org/10.54371/jiip.v5i3.502>.

[27] Anas Rohman, 'Pemikiran Fazlur Rahman Dalam Kajian Qur'an Hadis (Telaah Kritis)', *Pemikiran Fazlur Rahman Dalam Kajian Qur'an-Hadis (Telaah Kritis) Oleh*, 8.2 (2020), 184–98 .

Rahman senada dengan pendapat yang disampaikan oleh Hans George Gadamer, bahwa perlu dilakukan rekontruksi makna untuk memperoleh *weltanschsuung (world view).*[28] Teori *double movement* ini merupakan adalah gabungan dari pendekatan linguistik dan sosio-historis masa lampau maupun masa sekarang yang terdiri dari dua gerakan, yaitu: gerakan pertama, yaitu gerakan dari yang khusus (*particular*) kepada yang umum (*general*). Gerakan ini bertujuan untuk memahami prinsip umum Al-Qur'an. Gerakan kedua, merupakan gerakan dari yang umum kepada yang khusus. Gerakan ini bertujuan merealisasikan tujuan moral social Al-Qur'an tersebut pada situasi atau kasus actual sekarang ini.[29]

Adapun pendekatan untuk memperoleh makna Al-Qur'an melalui aspek linguistik ditempuh dengan membedah dan mengurai makna teks sesuai dengan konteks sosio-historis ketika teks tersebut diturunkan. Langkah ini dapat ditempuh melalui kajian terhadap Al-Qur'an atau yang disebut oleh Amin Al-Khuli sebagai *dirasah ma fi Al-Qur'an.* Penerapan pendekatan linguistik, bertujuan untuk memperoleh dua tataran pemaknaan; dari makna-makna etimologis ke makna fungsional yang ada dalam Al-Qur'an.[30]

Langkah selanjutnya adalah mengkaji setting sosio-historis kontemporer melalui pendekatan sosiologi.[31] agar memperoleh indikasi yang tepat untuk

---

[28] Anwar Mujahidin, *Hermeneutika AlQuran*, ed. Moh. Tasrif and Bukhori Abdul Shomad, cetakan pe (Ponorogo: STAIN Po PRESS, 2013). Hal. 48.

[29] Mujahidin, *Hermeneutika AlQuran*, Hal . 51.

[30] Wali Ramadhani, 'Amin Al-Khuli Dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Quran', *JurnalAt-Tibyan*, 2.1 (2017), Hal. 1–14.

[31] M. Arif Khoiruddin, 'Pendekatan Sosiologi Dalam Studi Islam', *Jurnal Pemikiran Keislaman*, 25.2 (2014), Hal. 61.

menerapkan ide moral dari pemaknaan Al-Qur'an. Pengaplikasian gerakan kedua ini menggunakan tiga tahapan, yaitu: *pertama,* merumuskan *world-view* (pandangan dunia) Al-Qur'an, *kedua*, mensistematisasikan etika Al-Qur'an dan *ketiga* menubuhkan etika Al-Qur'an pada konteks masa kini.[32]

G. Kajian Terdahulu Yang Relevan

Kajian mengenai relasi gender dalam Al-Qur'an, khususnya terkait ayat-ayat yang mengandung dimensi hierarki dan mutualitas, telah menjadi perhatian banyak akademisi dan sarjana tafsir. Salah satu karya penting dalam bidang ini adalah tulisan Aysha A. Hidayatullah dalam bukunya *Feminist Edges of the Qur'an*. Ia menyoroti bagaimana penafsiran klasik terhadap ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an seringkali mengandung bias patriarkal. Hidayatullah mengembangkan pendekatan tafsir feminis kritis dengan membedah struktur ideologis penafsiran tersebut dan menantang otoritas tafsir yang bersifat eksklusif terhadap pengalaman perempuan.[33]

Sementara itu, Hafid Nur Muhammad dan Fitri menganalisis pandangan Fatima Mernissi terhadap QS. An-Nisa [4]:34. Dalam artikelnya, Mernissi diposisikan sebagai pembaru yang menegaskan bahwa Islam secara fundamental menjunjung kebebasan dan otonomi individu, termasuk bagi perempuan. Tafsirnya menolak subordinasi gender atas nama agama, dengan mengutamakan prinsip keadilan dan kesetaraan..[34]

---

[32] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition* (The University of Chicago Press, Ltd., London, 1984). Hal3.

[33] Aysha A. Hidayatullah, *The Feminist Edges of the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2014).

[34] Nur Muhammad and Fitri. Hal. 107.

Nurjannah Ismail dalam artikelnya menyelidiki interpretasi beberapa mufassir dan feminis Muslim tentang isu-isu perempuan dalam QS. An-Nisa'; beberapa hal lainnya mencakup asal-usul penciptaan perempuan, kepemimpinan dalam rumah tangga, dan poligami. Dari penelitian ini ditemukan bahwa selain interpretasi mereka yang serupa, terdapat banyak perbedaan dan pandangan kontroversial di antara para mufassir karena beberapa faktor, seperti latar belakang pemikiran mereka, status sosial-religius, metodologi yang digunakan, dan adanya bias dalam menafsirkan teks.[35]

Adapun penelitian yang secara eksplisit menyoroti QS. At-Taubah [9]:71 sebagai ayat mutualitas dilakukan oleh Hesti Agusti Saputri, dkk.**,** yang menekankan pentingnya peran sosial dan solidaritas umat Islam tanpa membedakan gender. Interpretasi mereka menegaskan bahwa tanggung jawab sosial merupakan kewajiban bersama, baik bagi laki-laki maupun perempuan.[36] Hal yang serupa juga dilakukan oleh Andrika Fitrhrotul Aini yang mengulas reinterpretasi terhadap ayat-ayat relasi laki-laki dan perempuan. Ia melihat banyak mufasir yang melanggengkan penafsiran yang mendiskriminasikan salah satunya. Beberapa hal yang disorot dalam penelitian ini berkaitan dengan ayat-ayat di ruang domestik dan publik. Penelitian ini menghasilkan pemaknaan baru terhadap ayat relasi, di antaranya adalah terciptanya kesamaan hak otonomi antara suami dan istri dalam rangka aktualisasi diri

[35] Nurjannah Ismail, 'Penafsiran Mufassir Dan Feminis Muslim Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur`An Yang Berwawasan Gender', *Takammul: Jurnal Studi Gender Dan Islam Serta Perlindungan Ana*, 6.2 (2017), 11–20.

[36] Reza Amin Nur Ihsan and others, 'Karakteristik Kepemimpinan Pendidikan Islam Persepektif Q.S. Al Maidah Ayat 57 Dan Q.S. At Taubah Ayat 71', *Masaliq : Jurnal Pendidikan Dan Sains*, 1.3 (2021), 72–86 <https://doi.org/10.58578/masaliq.v1i3.49>.

mewujudkan keluarga yang penuh keharmonisan tanpa saling diskriminasi dengan mengutamakan unsur keadilan, kasih sayang, dan kerjasama.[37]

Dari berbagai penelitian yang telah dilakukan, penulis menemukan bahwa kajian tafsir terhadap QS. An-Nisa [4]:34 masih lebih dominan dibandingkan QS. At-Taubah [9]:71. Selain itu, penelitian sebelumnya cenderung membahas antara konsep hierarki atau mutualitas secara terpisah, bukan sebagai dua konsep yang saling terkait dan perlu didialogkan. QS. At-Taubah [9]:71 sering dipahami dalam konteks sosial-politik dan jarang dikaitkan langsung dengan relasi gender dalam rumah tangga.

Penelitian ini hadir untuk mengisi celah tersebut dengan menyandingkan dan mengkomparasikan dua ayat tersebut dalam satu kerangka analisis. Dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *double movement* yang digagas oleh Fazlur Rahman, penelitian ini bertujuan merekonstruksi relasi hierarki dan mutualitas gender dalam Al-Qur'an secara kontekstual dan etis. Penelitian ini tidak hanya ingin membaca ulang tafsir ayat-ayat gender, tetapi juga menyajikan pendekatan sinergis yang menjawab problem interpretatif di era modern, khususnya dalam isu keadilan dan kesalingan relasi laki-laki dan perempuan baik di ruang domestik maupun sosial.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian dan Pendekatan

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan hermeneutika. Penelitian kualitatif dipilih karena fokus kajiannya bertumpu pada

[37] Adrika Fithrotul Aini, 'Penafsiran Kontekstual Ayat Al-Qur'an Tentang Relasi Laki-Laki Dan Perempuan', *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, 4.1 (2021),Hal. 92.

pemahaman terhadap makna teks secara mendalam, bukan pada data numerik atau statistik. Penelitian ini tidak bertujuan mengukur atau menguji hipotesis secara kuantitatif, melainkan berusaha menafsirkan teks-teks Al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi gender, khususnya pada QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]: 71 secara kontekstual dan reflektif.[38]

Adapun pendekatan yang digunakan adalah hermeneutika, yakni pendekatan interpretatif terhadap teks, dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan budaya. Pendekatan ini digunakan untuk memahami bagaimana makna teks Al-Qur'an terbentuk dan bagaimana ia dapat direlevansikan dengan kondisi zaman sekarang. Hermeneutika sebagai pendekatan tafsir memungkinkan peneliti untuk tidak hanya memahami teks secara tekstual, tetapi juga secara kontekstual dan fungsional dalam kehidupan masyarakat modern. Dengan demikian, pendekatan ini menjadi landasan dalam mengelaborasi ayat-ayat yang terkait dengan isu gender secara lebih adil dan holistik.[39]

2. Sumber Data Penelitian

Dalam penelitian ini, data yang digunakan terdiri atas dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Keduanya digunakan secara komplementer untuk memperoleh pemahaman yang utuh terhadap objek kajian, yaitu penafsiran QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71 dalam perspektif hermeneutika dan studi gender.

---

[38] Salim dan Syahrum , *Metodologi Penelitian Kualitatif 'Konsep Dan Aplikasi Dalam Ilmu Sosial, Keagamaan Dan Pendidikan*, ed. by Haidir, Cetakan Ke (Bandung: Citapustaka Media). Hal. 92.

[39] Nurfuadi Rahman, '*Hermenuetika Al-Quran*', *Transformatif*, 1.2 (2017), Hal. 188.

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah karya-karya tafsir Al-Qur'an yang digunakan sebagai rujukan utama dalam menafsirkan ayat-ayat yang menjadi fokus kajian. Sumber primer ini terdiri dari kitab tafsir klasik seperti J*āmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān* karya Imam al-Ṭabarī, yang dikenal sebagai salah satu rujukan awal dan paling otoritatif dalam tradisi tafsir bil-ma'tsūr. Selain itu, peneliti juga menggunakan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kathīr, yang dikenal luas di dunia Islam karena pendekatannya yang menggabungkan penafsiran riwayat dan rasional. Untuk memahami aspek hukum dan sosial dari ayat-ayat gender, peneliti menggunakan Tafsir *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī.

Selain penggunakan kitab tafsir klasik, peneliti juga menggunakan tafsir kontemporer, yaitu *Tafsīr al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab yang merupakan tafsir dengan pendekatan kontekstual dan tematik yang relevan dengan kehidupan masyarakat modern, termasuk dalam membahas kesalingan relasi gender. Untuk melengkapi data penafsiran, penulis juga menggunakan tafsir feminis yang diwakili oleh pemikiran Aysha A. Hidayatullah dalam karya utamanya *Feminist Edges of the Qur'an*. Dalam karya ini, Hidayatullah menawarkan pendekatan kritis terhadap bias patriarkal dalam tradisi tafsir dan menekankan perlunya pendekatan etis dan historis dalam menafsirkan ayat-ayat tentang perempuan.

Sumber data sekunder dalam penelitian ini meliputi karya-karya ilmiah yang digunakan sebagai pendukung analisis terhadap data primer. Sumber-sumber ini mencakup buku-buku metodologis, artikel jurnal akademik, dan karya pemikir

kontemporer yang berkontribusi dalam bidang tafsir, hermeneutika, dan studi gender.

Salah satu sumber sekunder utama dalam penelitian ini adalah karya-karya Fazlur Rahman, khususnya yang berkaitan dengan metode hermeneutika *double movement* dan pemikiran etika Islam yang progresif. Adapun karya Fazlur Rahman yang menjadi rujukan adalah *Major Themes of the Qur'an* dan *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.*

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan metode studi pustaka (*library research*), yaitu dengan menelaah dan mengkaji sumber-sumber literatur yang relevan dengan fokus penelitian. Data dikumpulkan melalui penelusuran kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer, buku-buku akademik, jurnal ilmiah, dan karya pemikir Islam modern yang membahas isu gender, penafsiran Al-Qur'an, serta metode hermeneutika.

Proses pengumpulan data dimulai dengan mengidentifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi objek kajian, yakni QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71. Selanjutnya, peneliti menelusuri penafsiran para mufassir klasik seperti al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan Ibn Kathīr untuk mengetahui bagaimana pemahaman tradisional dibentuk dalam kerangka sosial-budaya tertentu. Peneliti juga menelaah penafsiran kontemporer dari M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Miṣbāḥ* untuk memperoleh perspektif kontekstual yang lebih dekat dengan realitas masyarakat modern.

Selain itu, peneliti juga menggunakan pendekatan tafsir feminis, khususnya melalui kajian Aysha A. Hidayatullah, untuk memahami bagaimana pendekatan kritis terhadap bias gender dapat mengungkap aspek keadilan dan kesalingan dalam teks suci. Karya-karya feminis ini tidak hanya dilihat sebagai kritik, tetapi juga sebagai sumbangan metodologis dalam memperluas horizon penafsiran Al-Qur'an.

Dalam rangka memperkuat kerangka teori, penulis juga mengumpulkan data dari karya-karya Fazlur Rahman, khususnya yang membahas metode hermeneutika *double movement*. Selain buku utama seperti *Islam and Modernity* dan *Major Themes of the Qur'an*, peneliti juga menggunakan artikel dan tulisan lain yang relevan dengan metodologi tafsir dan gagasan reformasi pemikiran Islam.

Seluruh sumber dikaji secara kritis dan selektif dengan mempertimbangkan konteks, otoritas ilmiah, dan relevansi terhadap pertanyaan penelitian. Penulis juga menggunakan bantuan perangkat penelusuran digital seperti Google Scholar dan basis data jurnal nasional untuk melengkapi data sekunder dari karya-karya ilmiah terbaru.

4. Analisis Penyajian Data

Teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan metode kualitatif-deskriptif**,** dengan pendekatan hermeneutika, yang berfokus pada pemaknaan teks Al-Qur'an secara historis dan kontekstual. Tujuan dari analisis ini adalah untuk memahami dinamika tafsir terhadap QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71 dalam kaitannya dengan isu hierarki dan mutualitas gender, serta menjawab tantangan interpretasi terhadap teks-teks yang kerap dianggap bias gender.

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini mencakup tiga jenis utama: Pertama, data tekstual, yaitu kutipan langsung dari kitab-kitab tafsir klasik yaitu al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, Ibn Kathīr, tafsir kontemporer dari Quraish Shihab, dan tafsir feminis oleh Aysha Hidayatullah. Data ini mencakup redaksi ayat, penjelasan makna kata, dan struktur gramatikal yang menjadi dasar penafsiran. Kedua**,** data historis dan sosio-kultural, berupa informasi mengenai konteks turunnya ayat (asbāb al-nuzūl) baik secara mikro maupun makro, serta kondisi masyarakat Arab pra-Islam yang melatarbelakangi struktur patriarki dan relasi gender dalam masyarakat. Ketiga, data teoritik dan konseptual**,** yaitu kutipan dari teori hermeneutika, khususnya metode *double movement* dari Fazlur Rahman.

Adapun proses analisis data dilakukan melalui beberapa tahapan:

1) Pengumpulan data dan pencatatan data

   Peneliti mengumpulkan data dari berbagai sumber primer dan sekunder, lalu mencatat dan mengklasifikasikan data berdasarkan kategori tafsir, konteks historis, dan pendekatan metodologis.

2) Reduksi data

   Setelah seluruh data terkumpul, peneliti menyaring dan menyeleksi data yang paling relevan dengan fokus penelitian. Data yang tidak berkaitan langsung dengan topik hierarki atau mutualitas gender, atau yang bersifat pengulangan, dieliminasi agar analisis lebih fokus dan mendalam.

3) Penyajian data

Data yang sudah terpilih disajikan secara sistematis dalam bab analisis. Penyajian dilakukan secara tematik, dimulai dari tafsir QS. An-Nisa [4]:34, kemudian QS. At-Taubah [9]:71, serta diakhiri dengan rekontekstualisasi terhadap dua ayat tersebut. Setiap data didukung oleh kutipan dari sumber aslinya dan dianalisis dengan mempertimbangkan latar historis dan konteks sosial.

4) Analisis data

Dalam tahap ini, peneliti menerapkan metode hermeneutika *double movement*, yaitu**:**

a. *Gerakan pertama*, dengan mengkaji konteks historis turunnya ayat, situasi sosial masyarakat Arab, dan struktur patriarkal yang melatarbelakangi makna literal teks.
b. *Gerakan kedua*, dengan menafsirkan nilai-nilai etis normatif dari teks dan merelevansikannya dengan kebutuhan keadilan dan kesetaraan dalam masyarakat kontemporer.

5) Kesimpulan dan saran-saran

Hasil dari analisis disusun secara sistematis, dan kesimpulan ditarik secara fokus terhadap dua rumusan masalah penelitian. Selain itu, disertakan pula saran-saran bagi penelitian lanjutan, terutama dalam pengembangan metodologi tafsir yang lebih responsif terhadap keadilan gender.

I. Sistematika Pembahasan

Berdasarkan identifikasi tersebut, penelitian ini akan disusun dengan sistematika pembahasan sebagai berikut:

Pada bab pertama penelitian berupa pendahuluan. Bab ini akan menguraikan latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metode dan teknik pengumpulan data, sistematika pembahasan yang akan ditulis. Bagian ini menjadi fondasi yang menggambarkan arah dan ruang lingkup penelitian secara menyeluruh.

Pada bab kedua merupakan landasan teoritis relasi gender dalam islam. Bab ini membahas konsep dasar hierarki dan mutualitas gender dalam perspektif keislaman. Diawali dengan pemaparan definisi gender dan akar historis-budaya relasi gender dalam masyarakat Muslim, kemudian dilanjutkan dengan elaborasi konsep hierarki dan mutualitas gender berdasarkan Al-Qur'an. Teori hermeneutika, khususnya pendekatan *double movement* dari Fazlur Rahman, dijelaskan sebagai landasan interpretatif dalam memahami teks.

Bab ketiga membahas spectrum penafsiran hierarki dan mutualitas gender dalam tafsir QS. An-Nisa [4]: 34 dan QS. At-Taubah [9]: 71. Disini, penulis membahas secara komparatif penafsiran para mufassir terhadap dua ayat utama, yakni QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71. Penafsiran diklasifikasikan ke dalam tiga spektrum: tafsir klasik, tafsir kontemporer, dan tafsir feminis. Analisis dilakukan untuk memahami bagaimana konsep hierarki dan mutualitas gender diposisikan dalam masing-masing pendekatan dan periode sejarah tafsir.

Pada bab keempat, peneliti fokus kepada penerapan hermeneutika *double movement* terhadap QS An-Nisa [4]: 34 dan QS. At-Taubah [9]: 71. Dalam bab ini, dilakukan gerakan pertama berupa analisis historis dan sosial terhadap latar ayat, serta gerakan kedua berupa rekonstruksi nilai normatif yang relevan dengan masyarakat modern. Bab ini diakhiri dengan rekontekstualisasi relasi hierarki dan mutualitas dalam Al-Qur'an secara integratif.

Bab kelima merupakan penutup dari penelitian ini. Pada bagian ini peneliti memberikan kesimpulan yang sesuai dengan rumusan masalah dan juga saran untuk penelitian selanjutnya yang lebih baik

BAB IV
PENERAPAN HERMENEUTIKA *DOUBLE MOVEMENT* DALAM QS. AT-TAUBAH [4]: 34 DAN QS. AT-TAUBAH [9]: 71

A. Biografi Intelektual Fazlur Rahman

Fazlur Rahman lahir pada 21 September 1919 di daerah Hazara terletak di sebelah barat laut Pakistan, dan wafat di Chicagho pada 26 juli 1988 pada usianya 68 tahun yang disebabkan karena adanya komplikasi operasi jantung. Ia lahir ketika situasi politik mengalami kemunduran dengan terjadinya perdebatan publik antara kelompok modernis, tradisional, dan fundamentalis yang saling membenarkan argumen masing-masing.[117] Keluarganya bermadzhab Hanafi yang mempengaruhi pemikiran keagamaannya, yang sangat peduli akan pendidikan sehingga pada usianya sepuluh tahun ia sudah hafal al-Qur'an.[118]

Ayahnya bernama Maulana Sahab al-Din merupakan orang terkenal lulusan Deoband yang selalu mendidik dan membimbingnya. Ketika masih kecil ia diajarkan bagaimana menjadi seorang Muslim yang taat terhadap agamanya, ia juga belajar ilmu-ilmu Agama dari sang ayah. Pembentukan watak dan karakternya dalam menghadapi berbagai macam permasalahan serta tantangan dunia modern merupakan pengaruh terbesar yang diberikan ayahnya.[119] Berkat bimbingan ayahnya pula, Fazlur Rahman menguasai *darse-Nizami* yang

[117] Muh Yusuf Rahim, "Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum Dan Sosial)" (2022). Hal 11

[118] Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur ' Ān By Fazlur Rahman*, *Middle East,* Vol. 35, 2012. Hal. 2.

[119] Muhammad Fazlurrahman, "Modernisasi Pendidikan Islam: Gagasan Alternatif Fazlur Rahman," *Ta'lim : Jurnal Studi Pendidikan Islam* 1, No. 1 (2018): 73–89, Https://Doi.Org/10.52166/Talim.V1i1.634. Hal. 75.

merupakan kurikulum di lembaga pendidikan tradisional Dar al-'Ulum.[120] Ayahnya tidak menolak kemodernan walaupun didikan ayahnya secara tradisional.[121] Pengajaran tentang kasih sayang, cinta, kebenaran, dan kesetiaan diperoleh langsung dari ibunya yang bernama Bilqis Rahman.[122] Sehingga keluargalah yang berperan penting dalam kehidupannya.[123]

Fazlur Rahman menempuh pendidikan formal di sebuah madrasah yang didirikan pada tahun 1867 oleh Muhammad Qasim Natonawi. Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya, pada tahun 1933 Fazlur Rahman melanjutkan studinya ke Lahore dan mengikuti sekolah modern. Hingga ia berhasil menyelesaikan studinya dalam bidang bahasa Arab dan mendapat gelar B.A di Universitas Punjab. Kemudian pada tahun 1942 di Universitas serta bidang studi yang sama pula ia melanjutkan studi S2 nya dan mendapatkan gelar M.A.

Tidak cukup dengan pendidikan magisternya, ia melanjutkan program doktornya dalam jangka waktu 3 tahun dengan disertasi tentang Filsafat Ibn Sina yang dibimbing oleh prof. Simon Van Den Bergh dan H.A.R Gibb[124] di Universitas Oxford dan mendapat gelar PhD.Phil pada tahun 1449.[125] Walaupun sebelumnya muncul keraguan dalam dirinya antara melanjutkan di negaranya sendiri yang menurutnya kurangnya kurikulum atau melanjutkannya ke Barat,

---

[120] Muhammad Umair And Hasani Ahmad Said, "Fazlur Rahman Dan Teori Double Movement: Definisi Dan Aplikasi," *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, No. 1 (2023): 71–8. Hal. 74

[121] Beta Firmansyah, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlu Rahman Terhadap Kasus Poligami," *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 1, No. 2 (2020). Hal. 25

[122] Dewi Kholifah, 'Perbandingan Konsep Pemikiran Fazlur Rahman Dan Masdar Farid Mas ' Udi Tentang Pajak Dan Pajak', *Perbandingan Konsep Pemikiran Fazlur Rahman Dan Masdar Farid Mas'udi Tentang Pajak Dan Pajak*, 2013, 44–75. Hal. 44

[123] Firmansyah. Hal. 25

[124] Yusuf Rahim, "Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum Dan Sosial)." Hal. 13.

[125] Kholifah. Hal. 45.

yang mana pada masa itu orang yang menimba ilmu ke Barat dianggap suatu hal yang sangat beresiko karena dunia barat terkenal dengan kritisismenys, sehingga melalui beberapa pertimbangan Rahman memilih melanjutkan pendidikannya ke Barat.[126]

Selama di Oxford ia menguasai bahasa-bahasa Eropa seperti bahasa Yunani, Inggris, Jerman, Turki, Arab,dan Urdu sehingga ia memiliki pemikiran yang luas dan objektif melalui literatur-literatur yang ditulis oleh para orientalis.[127] Meskipun berguru kepada orientalis, kekritisan ia terhadap pandangan-pandangan Barat tentang Islam dan umat Islam tidak dapat di pungkiri.[128] Ia pindah ke Universitas Durham setelah menyelesaikan studinya untuk mengajar Filsafat Islam dan Persia dari tahun 1950 sampai 1958.[129]

Pada tahun 1962 Fazlur Rahman mendapat undangan dari presiden Pakistan Ayyub Khan untuk menjadi guru besar (visiting proffesor) di lembaga riset Islam. Ia juga ditunjuk untuk menjabat sebagai anggota dewan ideologi Islam tahun 1962 sampai 1969.[130] Peran Rahman dalam jabatannya sebagai direktur lembaga riset Islam secara intens berupaya untuk menafsirkan kembali Islam sesuai kebutuhan masyarakat pada masa itu.[131] Pada saat menjadi pejabat pemerintahan, Rahman mendapatkan penolakan dan tekanan dari kaum tradisionalis. Hal ini dikarenakan Rahman hadir dengan gagasan atau metodologi

---

[126] Yusuf Rahim, "Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum Dan Sosial)." Hal. 12

[127] Umair And Said, "Fazlur Rahman Dan Teori Double Movement: Definisi Dan Aplikasi." Hal. 74

[128] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 2008. Hal. 89

[129] Umair And Said, "Fazlur Rahman Dan Teori Double Movement: Definisi Dan Aplikasi." Hal. 74

[130] Kholifah. Hal. 45

[131] Kholifah. Hal. 46

yang sistematis, dan mempelopori neo-modernis. Gagasan-gagasan pembaharuan tersebut lebih cenderung pada pemikiran modernis, sehingga kerap menimbulkan penentangan oleh ulama tradisional dan fundamentalis di Pakistan yang memicu adanya kontrovesi-kontrovesi berkepanjangan. Sejak saat itu, Sejak saat itu, Rahman mengundurkan diri selaku Direktur Lembaga Riset Islam pada 5 September 1968 karena ia beranggapan bahwa negara itu tidak lagi memberi ruang yang aman serta toleran terhadap pemikiran religiusnya.[132]

Alur pemikiran fazlur rahman memiliki dua metode yang sering disebut di dalam buku-bukunya, yaitu *historical-critical method*, dan *hermeneutic method* yang merupakan kata kunci untuk menelusuri metode pemikirannya.[133] Selain itu, pandangan-pandangan Fazlur Rahman mengenai Al-Qur'an dan Hadis didasari oleh keterpengaruhan fazlur rahman dengan gagasa-gagasan kalangan modernis klasik, Sir Sayyid, Amir Ali, dan Iqbal. Banyak gagasan Fazlur Rahman mengenai penubuhan ajaran-ajaran sosial Alquran dan sunah tidak menampakkan perbedaan bentuk yang mendasar dengan modernisme klasik.[134]

Biografi intelektual Rahman menunjukkan bahwa ia memiliki dua pola pemikiran yang berbeda yakni corak pemikiran barat dan tradisional. Pertama, latar belakang pendidikan tradisional di bagian timur Pakistan dan latar belakang pendidikan modern Barat Inggris. Kedua, kombinasi latar belakang karir intelektual bersama pihak konservatif di Pakistan dan latar belakang intelektual

---

[132] Yusuf Rahim*, "Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman (Terhadap Ayat-Ayat Hukum Dan Sosial).*" Hal. 14

[133] Labib Muttaqin, 'Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik', *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 2013. Hal. 197.

[134] Ma'arif. Hal.10.

bersama pihak liberal di Chicago. Dari kedua latar belakang yang berbeda tersebut melahirkan pemikiran Rahman yang moderat, sintesis dan metodis.[135]

B. Penerapan Hermeneutika *Double Movement* Pada Qs. An-Nisa[4]:34

QS. An-Nisa [4]:34 adalah salah satu ayat yang sering kali menjadi perdebatan dalam wacana keislaman kontemporer, khususnya terkait relasi gender dan otoritas laki-laki dalam rumah tangga. Ayat ini berbunyi:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

Artinya:

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

Sebagai salah satu ayat Al-Qur'an yang paling sering dijadikan rujukan dalam diskursus gender, khususnya dalam konteks otoritas laki-laki atas perempuan. Ayat ini secara eksplisit menyebut laki-laki sebagai *qawwām* atas perempuan, yang kerap diterjemahkan sebagai "pemimpin", "penanggung jawab", atau bahkan "penguasa" dalam relasi rumah tangga.

---

[135] Rohman. Hal. 128.

Untuk memahami ayat ini secara komprehensif, pendekatan hermeneutika *double movement* menuntut analisis terhadap konteks sosio-historis saat ayat ini diturunkan. oleh sebab itu, dibutuhkan analisis terhadap konteks historis (asbābun nuzūl makro) maupun konteks kejadian spesifik (asbābun nuzūl mikro) yang melatarbelakangi turunnya ayat ini, serta pengamatan terhadap struktur sosial patriarkal masyarakat Arab kala itu**.** Dalam pendekatan hermeneutika *double movement*, ayat ini akan dianalisis melalui dua gerakan, yaitu: gerakan pertama, dengan menganalisis konteks historis spesifik sebagai asbābun nuzūl mikro dan konteks historis lingkungan secara spesiki yang disebut sebagai asbābun nuzūl makro. Berikut langkah-lagkah penerapan *hermeneutika double movement*.

a. Gerakan Pertama: Analisis Konteks Historis Dan Struktur Sosial Patriarkal

QS. An-Nisa [4]:34 turun dalam konteks masyarakat Arab pra-Islam yang berkarakter patriarkal. Laki-laki memegang otoritas penuh atas perempuan, termasuk dalam urusan rumah tangga, hak kepemilikan, dan kontrol sosial. Perempuan pada masa itu tidak memiliki posisi yang setara dalam struktur masyarakat, bahkan dalam beberapa kasus dianggap sebagai bagian dari harta warisan. Sistem ini mempengaruhi pembentukan struktur relasi gender yang timpang antara laki-laki dan perempuan, termasuk dalam hal perlakuan dan penyelesaian konflik dalam rumah tangga.[136]

QS. An-Nisa [4]:34 merupakan ayat yang secara eksplisit menegaskan peran laki-laki sebagai pemimpin (qawwāmūn) atas perempuan. Redaksi ayat ini menekankan bahwa kepemimpinan laki-laki didasarkan pada dua alasan utama, yaitu karena kelebihan yang Allah berikan kepada laki-laki atas perempuan, dan

[136] Asma Barlas and David Raeburn Finn, *Believing Women in Islam : A Brief Introduction* (University of Texas Press, 2019) <https://doi.org/10.7560/315880>.

karena mereka memberikan nafkah. Ayat ini juga memuat prosedur bertahap dalam menyikapi perilaku nusyūz (pembangkangan) dari istri, yakni: menasihati, memisahkan tempat tidur, dan memukul (dalam banyak tafsir disebut sebagai pukulan ringan). Untuk memahami pesan ayat ini secara mendalam, perlu dilakukan analisis asbāb al-nuzūl secara mikro dan makro. Asbāb al-nuzūl mikro merujuk pada peristiwa spesifik yang melatarbelakangi turunnya ayat ini, sementara asbāb al-nuzūl makro mencakup konteks sosial-budaya masyarakat saat itu.

Adapun asbāb al-nuzūl mikro ayat ini desebutkan al-Qurṭubī bahwa terdapat dalam riwayat bahwa ayat ini turun beriringan dengan peristiwa seorang suami yang menampar istrinya, kemudian dia dilaporkan kepada Rasulullah saw tentang perbuatannya itu dan Rasulullah saw pun memutuskan hukum *qisash* untuk laki-laki tersebut. Peristiwa ini berkenaan dengan Sa'ad bin Rabi' yang merupakan salah seorangn pemimpin kaum Anshar, dimana istrinya, Habibah binti Zaid bin Khaarijah Bin Abi Zuhair durhaka kepadanya, lalu ia menamparnya, kemudian bapaknya berkata, "Wahai Rasulullah saw, apakah aku harus memisahkannya karena ia telah menamparnya?". Lalu Rasulullah saw bersabda, "Hendaknya istrinya membalas hal serupa *(qishash)* kepada suaminya". Istrinya pun pergi bersama ayahnya untuk membalasnya. Akan tetapi, belum sempat mereka menghampiri Sa'ad, Rasulullah saw kembali bersabda, "kembalilah kalian karena Jibril telah mendatangiku, Allah menururnkan ayat ini (QS. An-Nisa ayat 34).

Rasulullah saw bersabda, “Kami menginginkan satu perkara tetapi Allah menginginkan perkara yang lain”.[137]

Al-Wāḥidī an-Naisābūrī meriwayatkan dari jalur Abu Bakar al-Fārisī, dari Abu asy-Syaikh al-Ḥāfiẓ, dari Abu Yaḥyā ar-Rāzī, dari Sahal al-‘Askarī, dari ʿAlī bin Hasyim, dari Ismāʿīl, dari al-Ḥasan, bahwa ketika turun ayat tentang *qiṣāṣ* antara dua orang Muslim, terdapat seorang suami menampar istrinya. Istrinya pun mengadu kepada Nabi Muhammad saw. dan meminta agar diterapkan hukum qiṣāṣ, dengan berkata “Saumiku menamparku, maka laksanakan hukunt qiṣāṣ”. Rasulullah saw bersabda, “qiṣāṣ”. Ketika memutuskan demikian lalu Allah menurunkan ayat: "Kaum laki-laki itu adalah pernimpin bagi kaunt wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki- laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada AIlah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan *nusyuznya*. maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian, jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar." (QS. An-Nisa': 34). Maka Rasulullah saw. bersabda, "Kita menghendaki suatu perkara, tetapi Dia tidak menghendakinya, Dia memiliki kehendak yang lain.

[137] Al-Qurṭubī, *Tafsir al-Qurṭubī: Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Jilid 5, terj. Tim Penerjemah (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), Hal. 393.

Wahai laki-laki (suami), peganglah tangan istrimu (berjabat tangan dan berdamai).[138]

QS. An-Nisa [4]:34 diturunkan dalam masyarakat Arab pra-Islam yang menganut sistem sosial patriarkal, yaitu suatu struktur sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas dalam hampir semua aspek kehidupan. Dalam konteks ini, laki-laki memiliki hak eksklusif dalam pengambilan keputusan, kepemilikan harta, dan pengawasan terhadap anggota keluarga perempuan. Relasi gender pada masa itu ditentukan oleh konstruksi sosial yang membatasi perempuan dalam ranah domestik, sementara laki-laki mendominasi ruang publik dan politik. Adapun struktur sosial pra-Islam menunjukkan bahwa perempuan tidak hanya dianggap subordinat, tetapi juga kerap diperlakukan sebagai objek kepemilikan. Dalam tradisi jahiliyah, perempuan dapat diwarisi sebagai harta, tidak memiliki hak waris, dan tidak punya otonomi dalam memilih pasangan. Perkawinan dilakukan atas dasar perjanjian antar laki-laki, dan perempuan hanya menjadi instrumen dalam penguatan status sosial atau ekonomi.[139]

Dalam budaya Arab jahiliyah, perempuan tidak hanya diposisikan sebagai warga kelas dua, tetapi juga kerap kali diperlakukan seperti benda yang tidak bernyawa. Mereka dijadikan objek seksual, dikekang hak-haknya, dan mengalami berbagai bentuk kekerasan struktural. Salah satu praktik kejam yang mencerminkan dehumanisasi perempuan pada masa itu adalah kebiasaan mengubur hidup-hidup bayi perempuan karena dianggap sebagai aib bagi

---

[138] Al-Wāḥidī an-Naisābūrī, *Asbābun Nuzūl: Sebab-sebab Turunnya Ayat al-Qur'an*, terj. Bahrun Abu Bakar (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), Hal. 231-232.

[139] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), Hal. 10–15

keluarga. Reuben Levy bahkan mencatat bahwa dalam syair masyarakat Arab terdapat ungkapan: “Kuburan merupakan kemantin laki-laki yang terbaik serta mengubur bayi perempuan merupakan ancaman kehormatan.”[140]

Pada masyarakat Arab pra-Islam memang perempuan itu dianggap tidak setara dari segi posisi dan status atau bisa disebut dengan diskriminasi gender. Pada masyarakat Arab juga seorang laki-laki disana harus mempunyai anak laki-laki guna untuk meneruskan nasabnya, dan terjadilah poligami pada masyarakat Arab atau mempunyai istri lebih dari satu yang alasannya adalah untuk mendapatkan anak laki-laki. Poligami yang tidak terbatas, perjudian, dan perbudakan juga memperparah nasib perempuan. Seorang laki-laki dapat memiliki istri lebih dari satu semata-mata demi memastikan kelahiran anak laki-laki untuk meneruskan nasab, karena anak perempuan dianggap tidak mampu melanjutkan garis keturunan. Tidak jarang pula laki-laki meninggalkan istri tanpa proses perceraian yang sah, sementara perempuan tidak memiliki hak mengajukan gugatan cerai.[141]

Pola relasi sosial antara kaum laki-laki dan perempuan pada masyarakat Arab pra-Islam, menunjukkan bahwa masyarakat tersebtu bersifat tribal (bersuku-suku) dengan sistem *‘ashabiyyah* yang menekankan kehormatan dan solidaritas suku. Nilai utama masyarakat adalah nasab, keberanian, dan loyalitas suku, bukan kesetaraan atau hak individu. Hal ini ditandai dengan kaum perempuan yang

[140] Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), Hal. 81

[141] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, (Reading, MA: Addison-Wesley, 1991), Hal. 45.

ditempatkan dalam struktur sosial yang subordinatif.[142] Selain itu, kaum perempuan juga menjadi korban infanticide (penguburan hidup-hidup) sebagaimana disebut dalam QS. At-Takwir [81]:8–9. Dalam *Tarikh al-Tabari*, disebutkan bahwa suku Tamim, Quraisy, dan Asad merupakan di antara yang melakukan praktik ini secara rutin sebagai bentuk "perlindungan kehormatan suku". Dalam konteks ini, laki-laki memiliki dominasi total di ruang publik dan domestik. Perempuan hanya berperan di ranah reproduktif, domestik, dan kadang sebagai simbol kehormatan atau alat diplomasi antar suku (melalui pernikahan politik).[143]

Alasan mengapa kentalnya budaya patriarki pada masyarakat Arab karena perempuan dianggap lemah. Hal ini membuat perempuan terbatas dalam bersuara atau mengeluarkan pendapat. Dan juga perempuan dibatasi dalam lingkup bekerja dan belajar yang dimana perempuan dianggap tidak bisa berada di posisi kepemimpinan yang lebih dari kaum laki-laki. Oleh karena itu, masyarakat didominasikan oleh kaum laki-laki dan terus menerus perempuan memang dipandang tidak berdaya dan tidak memiliki kemandirian yang selalu bergantung pada laki-laki dan juga dinilai bahwa posisi perempuan memang selalu rendah dibandingkan dengan laki-laki. Seperti halnya dalam kalangan masyarakat Arab, seorang perempuan tidak pernah menjadi pemimpin pada suatu komunitas.[144]

---

[142] Al-Baladzuri, *Ansab al-Ashraf*, jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), Hal. 58.

[143] Al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, jilid II, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967), Hal. 150–152.

[144] Muhammad Dimas Prakoso, & Febri Priyoyudanto. (2024). Peran Gender Dalam Masyarakat Arab Pra-Islam. *Morfologi : Jurnal Ilmu Pendidikan, Bahasa, Sastra Dan Budaya, 2*(2), Hal. 109–121.

Hal ini juga dibuktikan dari sistem qabilah, dimana kehormatan keluarga diukur dari kontrol laki-laki atas anggota keluarga perempuannya. Perempuan tidak memiliki hak penuh atas harta, pewarisan, maupun keputusan rumah tangga. Bahkan dalam beberapa suku, perempuan dapat diwariskan sebagaimana harta benda. Tradisi seperti ini direkam oleh Al-Tabari dalam *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, di mana disebutkan bahwa "perempuan dianggap bagian dari milik laki-laki yang wajib dijaga untuk kehormatan suku".[145]

Adapun kehidupan ekonomi Arab pra-Islam bersifat patrilineal dan maskulin**.** Akses terhadap kekayaan, perdagangan, dan sumber daya hanya dimiliki laki-laki. Dalam Sirah Ibn Hisyam dicatat bahwa hanya segelintir perempuan yang aktif berdagang secara mandiri di antaranya Khadijah bint Khuwailid. Namun, kasus seperti ini sangat jarang dan menunjukkan pengecualian, bukan norma. Selain itu, sebagian besar perempuan bergantung secara finansial kepada laki-laki, baik ayah, suami, maupun wali. Karena itu, laki-laki dianggap *qawwāmūn*, yaitu penopang ekonomi dan pelindung perempuan. Istilah ini, yang digunakan dalam QS. An-Nisa [4]:34, mencerminkan sistem sosial-ekonomi yang konkret pada masa itu.[146]

Kondisi inilah yang menjadi gambaran latar makro dari turunnya QS. An-Nisa [4]:34, di mana ayat ini memuat tiga prinsip reformasi sosial, yaitu Pertama, *qiwāmah* merupakan tanggung jawab laki-laki sebagai penyokong ekonomi (bukan superioritas ontologis). Kedua, *Nushūz* yang disebutkan dalam ayat ini

---

[145] Al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967), jilid II, Hal. 185.

[146] Ibn Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, jilid I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), Hal. 87–89.

merupakan konflik rumah tangga yang diposisikan sebagai isu moral, bukan sekadar disiplin domestik.Ketiga, tahapan koreksi yaitu ketika Al-Qur'an menata relasi patriarki dengan prinsip etika bertahap.[147]

b. Gerakan Kedua: Rekontruksi nilai normative untuk konteks modern

Gerakan kedua dalam pendekatan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman bertujuan menggali nilai-nilai etis dan normatif dari teks Al-Qur'an untuk kemudian merekonstruksinya dalam konteks masyarakat modern. Dalam hal ini, QS. An-Nisa [4]:34 harus dipahami tidak secara literalistik, melainkan melalui penyaringan nilai moral yang sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan, kesalingan, dan kemaslahatan yang menjadi fondasi ajaran Islam secara keseluruhan.[148]

Ayat ini secara tekstual menyebut laki-laki sebagai *qawwam* atas perempuan. Dalam konteks historis Arab pra-Islam, istilah ini merujuk pada struktur sosial yang patriarkis, di mana laki-laki berperan sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah tunggal, sedangkan perempuan cenderung ditempatkan di ranah domestik. Namun, dalam konteks masyarakat modern yang telah mengalami perubahan struktur sosial, ekonomi, dan pendidikan, pemaknaan terhadap *qiwāmah* perlu direkonstruksi. Nilai normatif dari ayat ini bukanlah superioritas mutlak laki-laki, melainkan prinsip tanggung jawab, perlindungan, dan keadilan dalam relasi rumah tangga. Laki-laki dan

[147] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), Hal. 8–10.

[148] Retisfa Khairanis and Muhammad Aldi, 'Gender Representation in the Qur ' an : Critical Review of Women Narratives Representasi Gender Dalam Al-Qur ' an : Tinjauan Kritis Terhadap Narasi Perempuan', 3.April (2025), Hal. 27–34.

perempuan dipandang sebagai mitra (*zauj*) yang saling melengkapi, bukan dalam relasi dominasi dan subordinasi.[149]

Secara nilai, ayat ini membawa pesan tentang pentingnya keteraturan dalam keluarga, mekanisme penyelesaian konflik yang bertahap, dan upaya menjaga keutuhan rumah tangga secara proporsional. Oleh karena itu, tindakan-tindakan seperti *nushūz* atau ketidakharmonisan dari salah satu pihak (baik suami atau istri) tidak serta merta dibenarkan untuk diselesaikan dengan pendekatan kekerasan fisik sebagaimana dimaknai secara tekstual oleh sebagian penafsir klasik. Dalam bingkai nilai-nilai Islam yang universal, seperti *'adl* (keadilan), *rahmah* (kasih sayang), dan *musyawarah* (konsultatif), penyelesaian konflik suami-istri seharusnya didekati dengan dialog dan prinsip kesalingan.[150]

Lebih lanjut, pendekatan rekonstruktif terhadap QS. An-Nisa [4]:34 juga sejalan dengan pemikiran Aysha Hidayatullah, seorang sarjana Muslim kontemporer dalam kajian tafsir feminis. Dalam karyanya *Feminist Edges of the Qur'an*, Hidayatullah mengajukan kritik terhadap metode tafsir tradisional yang cenderung mempertahankan struktur hierarkis gender tanpa mempertimbangkan konteks historis dan dampaknya terhadap ketimpangan relasi antara laki-laki dan perempuan di masa kini. Dalam kaitannya dengan QS. An-Nisa [4]:34, ia menolak pemaknaan *qiwāmah* sebagai dominasi laki-laki atas perempuan, dan mendorong

---

[149] Abdus Shomad. Otoritas Laki-Laki Dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Qs. an-Nisa 4: 34, urnal AlifLam: Journal of Islamic Studies and Humanities, 2022.

[150] Mardiah Mardiah, 'Nusyūz Dalam Surat An Nisa Ayat 34 (Tinjauan Analisis Keadilan Gender)', *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan*, 16.3 (2022), Hal. 896.

reinterpretasi terhadap konsep ini dalam kerangka hubungan yang setara dan kooperatif.[151]

Pandangan ini diperkuat oleh Riffat Hassan, salah satu pelopor tafsir feminis dalam Islam. Dalam penelitiannya, Riffat Hassan secara konsisten menolak pemahaman teologis yang menempatkan perempuan sebagai pihak inferior secara kodrati. Ia menegaskan bahwa penciptaan laki-laki dan perempuan berasal dari jiwa yang satu (QS. An-Nisa [4]:1), sehingga tidak ada dasar tekstual dalam Al-Qur'an untuk mendukung ketimpangan hak dan status di antara keduanya. Dalam kerangka ini, Hassan mengusulkan pembacaan ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an berdasarkan prinsip *tawḥīd* (keesaan Tuhan), yang menurutnya mengharuskan penghormatan setara atas martabat kemanusiaan setiap individu tanpa diskriminasi gender.[152]

Melalui *pendekatan hermeneutika double movement*, pembacaan QS. An-Nisa [4]:34 tidak boleh berhenti pada struktur literal ayat yang menekankan *qiwāmah* sebagai keunggulan laki-laki, melainkan harus diarahkan untuk menciptakan sistem keluarga yang adil, inklusif, dan saling menghargai, sebagaimana nilai-nilai luhur yang terkandung dalam ajaran Islam itu sendiri. Hal ini selaras dengan prinsip dasar Islam yaitu *taʿāwun* (saling menolong) dan *ʿadl* (keadilan), yang harus menjadi fondasi utama dalam relasi antara laki-laki dan perempuan.

---

[151] Aysha Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2014), Hal. 102-104

[152] Riffat Hassan, "Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition," *Harvard Divinity Bulletin*, Vol. 19, No. 2, 1989. Hal. 98.

C. Penerapan Hermeneutika *Double Movement* Pada Qs. At-Taubah [9]: 71

QS. At-Taubah [9]:71 merupakan salah satu ayat Al-Qur'an yang memberikan pijakan teologis bagi konstruksi relasi gender yang setara dan partisipatif. Ayat tersebut berbunyi:

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya:

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

Ayat ini merupakan bagian dari rangkaian pengarahan dalam surah At-Taubah yang menyoroti tanggung jawab moral, sosial, dan keagamaan umat Islam dalam mengokohkan identitas keimanan mereka di tengah krisis politik dan sosial pasca-perjanjian Hudaibiyah dan ekspansi Islam di Madinah. Ayat ini merupakan bagian dari rangkaian pengarahan dalam surah At-Taubah yang menyoroti tanggung jawab moral, sosial, dan keagamaan umat Islam dalam mengokohkan identitas keimanan mereka di tengah krisis politik dan sosial pasca-perjanjian Hudaibiyah dan ekspansi Islam di Madinah.[153]

Sebelum menafsirkan makna normatif dari QS. At-Taubah [9]:71 melalui pendekatan hermeneutika *double movement*, penting untuk terlebih dahulu

[153] Hesti Agusti Saputri and others, 'Peran Sosial Umat Dalam Membangun Solidaritas Menurut Tafsir Surah At-Taubah Ayat 71', *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam*, 2.4 (2024), Hal. 232.

menelusuri konteks sosio-historis ketika ayat ini diturunkan. Pendekatan historis-kontekstual ini sesuai dengan langkah pertama dalam metode hermeneutika Fazlur Rahman, yakni menelaah situasi makro dan mikro yang menjadi latar belakang pewahyuan ayat, termasuk struktur sosial, relasi kuasa, dan kondisi budaya masyarakat saat itu, melalui gerakan pertama dari hermeneutika *double movement.*

a. Gerakan Pertama: Analisis konteks historis dan struktur sosial patriarkal

QS. At-Taubah [9]:71 diturunkan pada masa pasca Perjanjian Hudaibiyah, sekitar tahun 9 H, saat Islam mulai menunjukkan dominasi politik dan sosial di Jazirah Arab. Surat At-Taubah secara umum merupakan deklarasi politik dan teologis terhadap keberadaan musyrikin dan munafikin, serta penguatan posisi komunitas Muslim. Dalam ayat ini, Allah menegaskan bahwa orang-orang beriman, baik laki-laki maupun perempuan, adalah penolong satu sama lain (*awliyā' ba'ḍuhum li ba'ḍ*) dalam menegakkan prinsip-prinsip Islam seperti amar ma'ruf, nahi munkar, shalat, dan zakat.[154]

Berdasarkan latar belakang historisnya, QS. At-Taubah [9]:71 dapat dipahami sebagai bentuk koreksi teologis dan sosial terhadap pola relasi yang dijelaskan sebelumnya dalam QS. At-Taubah [9]:67. Pada ayat 67, Al-Qur'an menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan dari golongan munafik terlibat dalam kolaborasi yang saling memperkuat dalam melakukan kemungkaran: *"orang-orang munafik laki-laki dan perempuan, sebagian mereka dari sebagian yang lain; mereka menyuruh kepada yang mungkar dan mencegah*

[154] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 5, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Hal. 263.

dari yang ma'ruf...". Di sini, kerja sama antara laki-laki dan perempuan digambarkan sebagai bentuk aliansi negatif yang merusak tatanan sosial dan spiritual.[155]

Sebagai antitesis dari ayat tersebut, QS. At-Taubah [9]:71 hadir untuk merekonstruksi dan mereformulasi model relasi gender dalam masyarakat beriman. Dalam ayat ini, kaum laki-laki dan perempuan yang beriman disebut sebagai *awliyā' ba'ḍuhum li ba'ḍ*, saling menjadi pelindung, pendukung, dan penolong dalam menjalankan kebaikan, menegakkan amar ma'ruf dan nahi munkar, serta membangun kehidupan beragama yang aktif melalui pelaksanaan shalat, zakat, dan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya menolak bentuk solidaritas destruktif ala munafikin, etapi juga mengafirmasi solidaritas konstruktif berbasis iman, nilai, dan tanggung jawab kolektif antara laki-laki dan perempuan dalam komunitas Muslim. Ayat ini sekaligus membalik asumsi relasi sosial yang sebelumnya bersifat dominatif atau patriarkal menjadi relasi yang partisipatif dan egaliter dalam ranah publik dan spiritual.[156]

Secara mikro, ayat ini mencerminkan respon terhadap kondisi internal umat Islam yang masih dibayang-bayangi oleh norma-norma patriarkal Arab pra-Islam, di mana peran perempuan terbatas pada ranah domestik. Islam mengafirmasi bahwa perempuan adalah bagian integral dari tatanan sosial dan spiritual umat. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* menjelaskan bahwa penggunaan kata *awliyā'* (penolong) dalam bentuk plural inklusif menunjukkan relasi horizontal

[155] Muhammad Thahir Ibn 'Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 10, (Tunis: Dar Suhnun, 1997), Hal. 164–165.

[156] Muhammad Thahir Ibn 'Ashur, Hal.167.

dan timbal balik antara laki-laki dan perempuan, bukan relasi kuasa vertikal. Ia menegaskan bahwa ayat ini membuka ruang partisipasi publik bagi perempuan dan membantah ide bahwa spiritualitas perempuan sekadar urusan individual belaka.[157]

Secara makro, ayat ini merefleksikan pergeseran paradigma sosial di masa kenabian dari eksklusi perempuan dalam ruang publik menjadi afirmasi terhadap peran perempuan sebagai bagian integral dari komunitas beriman. Pengakuan terhadap relasi timbal balik antara laki-laki dan perempuan dalam amar ma'ruf nahi munkar merupakan afirmasi terhadap kemampuan moral dan spiritual perempuan dalam kehidupan kolektif umat Islam. Hadis Nabi Muhammad saw: *"Innamā an-nisā'u shaqā'iq ar-rijāl"* (Perempuan adalah saudara kandung laki-laki) dapat dianggap mencerminkan semangat kesetaraan spiritual yang juga menjadi fondasi nilai dalam ayat ini. Hadis ini, yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, menegaskan bahwa perempuan tidak sekadar pelengkap dalam kehidupan keagamaan dan sosial, tetapi juga memiliki otoritas moral untuk berpartisipasi dalam penegakan kebaikan.[158]

Hal ini dimulai dari terjadinya perang Tabuk yangn merupakan ujian terakhir bagi umat Islam. Saat itu, masyarakat Muslim telah terbentuk sebagai komunitas politik dan moral yang mandiri. Dalam *Tarikh al-Tabari*, disebutkan bahwa periode ini ditandai oleh "stabilisasi pemerintahan Nabi di Madinah,

[157] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 5, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Hal. 263.

[158] Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Ṭahārah, Bāb fī Wujūb al-Ghusl, Hal. 236.

meningkatnya partisipasi sosial kaum perempuan, dan berakhirnya dominasi tribal murni".[159]

Konfirmasi ini diperkuat dengan catatan sejarah mengenai perempuan seperti Ummu 'Aṭiyyah, yang turut berperan dalam aktivitas publik keumatan, periwayatan hadis,masuk dalam medan perang dan pelayanan kesehatan pada masa Rasulullah. Hal ini menggambarkan bahwa ayat ini diturunkan dalam konteks afirmatif terhadap kontribusi nyata perempuan dalam masyarakat Islam awal.[160]

Secara makro, kondisi sosial masyarakat Madinah saat itu ditandai oleh tiga hal utama. Pertama, konsolidasi internal umat Islam dalam menghadapi berbagai ancaman eksternal dan infiltrasi ideologis dari kelompok munafik. Kedua, penguatan peran publik perempuan, di mana perempuan tidak lagi sekadar menjalani peran domestik, melainkan juga berkontribusi aktif dalam kehidupan keagamaan dan sosial masyarakat, seperti terlihat dalam kiprah Ummu Waraqah dan Nusaybah binti Ka'ab.[2] Ketiga, umat Islam tengah berhadapan dengan tekanan dari kekuatan besar seperti Romawi Timur (Bizantium)**,** sehingga dibutuhkan sinergi spiritual dan sosial yang inklusif antara laki-laki dan perempuan demi menjaga integritas umat.[161]

Mengutip pendapat Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, ayat ini menegaskan bahwa perempuan memiliki kewajiban moral dan sosial yang sama dengan laki-laki dalam membangun masyarakat yang adil dan bertakwa. Hal ini

---

[159] Al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, jilid III, Hal. 114–115.

[160] Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid 8 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), Hal. 174.

[161] Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), Hal. 142–143.

menjadi jawaban terhadap konstruksi patriarkal yang membatasi perempuan dalam peran-peran domestik semata.[3] Ayat ini juga berfungsi sebagai *pembatalan asumsi subordinasi gender*, karena menyetarakan partisipasi laki-laki dan perempuan atas dasar keimanan dan amal saleh.[162]

Analisis historis terhadap QS. At-Taubah [9]:71menandai transisi normative dari hierarki dan mutualitas gender. Ayat ini juga menunjukkan dan menegaskan prinsip kemitraan spiritual dan sosial antara laki-laki dan perempuan beriman, sebagai respons atas kerusakan relasi gender dalam komunitas munafik (QS. At-Taubah [9]:67). Namun, untuk memastikan relevansi ayat ini dalam konteks kontemporer yang ditandai oleh perubahan struktur sosial dan kesadaran kesetaraan gender, diperlukan langkah hermeneutis lanjutan. Oleh karena itu, tahap berikutnya dalam penerapan hermeneutika *double movement* adalah mengaktualisasikan pesan normatif ayat ini dalam kerangka sosial dan budaya modern yang telah mengalami perubahan mendasar dalam relasi gender. Subbab selanjutnya akan merekonstruksi nilai-nilai universal dari ayat ini agar tetap kontekstual dan aplikatif di tengah realitas zaman kini.

b. Gerakan Kedua: Rekontruksi nilai normative untuk konteks modern

QS. At-Taubah [9]:71 menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan mukmin adalah *awliyā'* satu sama lain, saling mendukung dalam amar ma'ruf nahi munkar, menegakkan shalat, menunaikan zakat, dan menaati Allah serta Rasul-Nya. Dalam hermeneutika *double movement*, ayat ini harus dipahami tidak hanya dalam konteks historisnya, tetapi juga secara normatif sebagai prinsip moral yang

[162] Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 5, Hal. 415

menuntut aktualisasi dalam kehidupan kontemporer. Ayat ini menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan mukmin adalah *awliyā'*, yaitu saling menjadi pelindung, penolong, dan mitra satu sama lain dalam menegakkan amar ma'ruf nahi munkar, menunaikan kewajiban ibadah, serta ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Penggunaan istilah *awliyā'* dalam bentuk timbal balik (*ba'ḍuhum awliyā'u ba'ḍin*) secara teologis bersifat radikal jika dibandingkan dengan struktur sosial patriarkal masyarakat Arab klasik, yang menempatkan perempuan sebagai subordinat.[163]

Secara linguistik, istilah *awliyā'* (أولياء) merupakan bentuk jamak dari kata *walī* (ولي), yang berasal dari akar kata *wāw-lām-yā'* (و-ل-ي). Akar kata ini mengandung makna dasar "dekat" (*qarīb*) dan "menyertai" (*muqārabah*), yang kemudian berkembang dalam berbagai derivasi semantik seperti: pelindung, penolong, teman dekat, bahkan pemimpin atau otoritas[1]. Dalam konteks QS. At-Taubah [9]:71, penggunaan bentuk jamak *awliyā'* mencerminkan relasi sosial kolektif yang didasarkan pada kedekatan iman dan solidaritas moral antara laki-laki dan perempuan mukmin.[164]

Sementara itu, frasa *ba'ḍuhum awliyā'u ba'ḍin* (بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) memiliki struktur gramatikal yang menunjukkan hubungan timbal balik. Kata *ba'ḍ* (بعض) berarti "sebagian", dan secara umum digunakan dalam konstruksi yang menyiratkan keterkaitan antara dua pihak atau lebih. Pengulangan kata ini dalam frasa tersebut menegaskan simetri relasi antar laki-laki dan perempuan mukmin.

---

[163] Reza Amin Nur Ihsan and others, 'Karakteristik Kepemimpinan Pendidikan Islam Persepektif Q.S. Al Maidah Ayat 57 Dan Q.S. At Taubah Ayat 71', *Masaliq : Jurnal Pendidikan Dan Sains*, Hal. 40.

[164] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz 15 (Beirut: Dār Ṣādir), Hal. 406–408.

Bentuk ini juga menunjukkan pengakuan terhadap otonomi dan kesetaraan, karena masing-masing menjadi pelindung dan penolong satu sama lain secara sejajar, bukan dalam struktur hirarkis[165]

Aysha A. Hidayatullah menegaskan bahwa ayat ini mengandung semangat kesetaraan gender berbasis etika keimanan, bukan peran kultural yang stagnan. Dalam *Feminist Edges of the Qur'an*, Hidayatullah menekankan pentingnya membaca ayat ini sebagai sumber nilai etis relasi timbal balik yang inklusif dan non-hierarkis. Artinya, perbedaan biologis tidak dijadikan dasar untuk mengatur relasi dominatif, tetapi yang menjadi standar adalah keimanan dan partisipasi dalam amal sosial.[166]

Pandangan serupa dikemukakan oleh Riffat Hassan, seorang teolog feminis Muslim, yang secara kritis menolak pendekatan esensialis terhadap perempuan dalam wacana keagamaan. Menurutnya, segala bentuk pembedaan yang bersifat tetap dan mutlak atas dasar jenis kelamin yang menempatkan perempuan sebagai subjek sekunder atau subordinat tidak memiliki dasar dalam prinsip-prinsip moral universal Al-Qur'an. Hassan menekankan bahwa konsep keadilan, kebebasan moral, dan kesetaraan spiritual merupakan inti dari pesan Qur'ani yang tidak dapat ditafsirkan secara diskriminatif. Dalam konteks QS. At-Taubah [9]:71, ia melihat ayat ini sebagai bukti tekstual yang eksplisit bahwa perempuan tidak hanya diakui keberadaannya dalam struktur komunitas keimanan, tetapi juga diposisikan sebagai aktor moral yang otonom dan sejajar. Relasi *awliyā'* dalam

---

[165] Raghib al-Isfahani, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Hal. 534.

[166] Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2014), Hal. 112–114.

ayat ini mencerminkan kemitraan aktif antara laki-laki dan perempuan dalam menjalankan peran sosial-keagamaan seperti amar ma'ruf nahi munkar, ibadah ritual, dan kepedulian sosial. Dengan demikian, Hassan menafsirkan ayat ini sebagai fondasi normatif yang menegaskan kesetaraan peran dan tanggung jawab keagamaan tanpa pembatasan berbasis gender yang bersifat hierarkis atau patriarkal.[167]

Fazlur Rahman pun melalui pendekatan *hermeneutika double movement*-nya, menegaskan bahwa Al-Qur'an harus dibaca secara dinamis: dari konteks historis menuju nilai-nilai universal. Dalam hal ini, ayat ini mengandung prinsip normatif tentang kemitraan sejajar antara laki-laki dan perempuan dalam menjalankan fungsi sosial dan moral di masyarakat. Prinsip-prinsip seperti keadilan, musyawarah, dan kesalingan menjadi nilai utama yang harus dihidupkan dalam pembacaan modern.[168]

Secara normatif, ayat ini melampaui batas-batas budaya patriarkal dengan memberikan legitimasi terhadap partisipasi aktif perempuan dalam kehidupan keagamaan dan sosial-politik. Maka, QS. At-Taubah [9]:71 menjadi landasan teologis yang kuat bagi konstruksi relasi gender yang berdasarkan kemitraan sejajar. Kesimpulan ini menjadi jembatan penting untuk mengkaji lebih lanjut bagaimana konsep hierarki dan mutualitas dapat direkontekstualisasikan dalam Al-Qur'an sebagai visi etis yang saling melengkapi dan bukan bertentangan.

---

[167] Riffat Hassan, "Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition," dalam *Muslim Women in the Middle Ages*, ed. Freda Hussein (New York: St. Martin's Press, 1984), Hal.. 74–76.

[168] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), Hal.6–8.

D. Rekontekstualisasi Relasi Hierarki Dan Mutualitas Gender Dalam Al-Qur'an

Dalam dinamika sosial kontemporer, upaya untuk merekontekstualisasikan relasi antara hierarki dan mutualitas gender dalam Al-Qur'an menjadi urgensi akademik sekaligus etis. Hermeneutika *double movement* yang diterapkan terhadap QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71 menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak memposisikan relasi gender secara tunggal dan statis. Sebaliknya, terdapat spektrum pemaknaan yang berakar pada konteks sosio-kultural sekaligus nilai-nilai normatif yang dapat ditransformasikan untuk menjawab tantangan zaman.[169]

QS. An-Nisa [4]:34, yang kerap dijadikan dasar bagi legitimasi struktur patriarkal dalam masyarakat Muslim, sebenarnya lahir dari konteks historis masyarakat Arab yang bercorak hierarkis dan paternalistik. Ayat ini mengatur tanggung jawab sosial dan finansial laki-laki dalam sistem keluarga, bukan sebagai bentuk supremasi mutlak, tetapi sebagai pengaturan sosial yang kontekstual. Sementara itu, QS. At-Taubah [9]:71 menawarkan pandangan yang lebih normatif dan ideal, dengan menegaskan kesalingan tanggung jawab moral dan sosial antara laki-laki dan perempuan. Relasi *awliyā'*, dalam ayat ini, menggambarkan struktur sosial keimanan yang berdasarkan pada prinsip partisipasi, kolaborasi, dan kesetaraan spiritual.[170]

---

[169] Nurhasanah and Zuriatin, 'Gender Dan Kajian Teori Tentang Wanita', *Edusociata Jurnal Pendidikan Sosiologi*, 6.1 (2023), Hal.282.

[170] Masfi Sya'fiatul Ummah, 'Gender Equality In Religion In Principles And Methods Of Interpretation Asma Barlas', *Sustainability (Switzerland)*, 11.1 (2019), Hal.. 1–14

Upaya rekontekstualisasi ini sejalan dengan argumentasi Aysha A. Hidayatullah yang menekankan pentingnya membaca Al-Qur'an dengan memperhatikan nilai-nilai etis dan moral universal yang ditawarkannya, alih-alih membekukan makna dalam kerangka sosial masa lalu yang sarat bias patriarki. Hidayatullah menyatakan bahwa pembacaan ulang ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an harus membuka ruang bagi dialog antara teks, tradisi tafsir, dan realitas kontemporer, demi terciptanya pemahaman yang membebaskan, adil, dan kontekstual.[171]

Fazlur Rahman melalui kerangka hermeneutikanya menegaskan bahwa nilai-nilai normatif Al-Qur'an harus ditransformasikan secara kreatif untuk menjawab realitas modern yang berbeda dari masa pewahyuan. Konsekuensinya, relasi gender dalam masyarakat Muslim modern perlu dikonstruksi ulang bukan berdasarkan pada struktur sosial kuno, tetapi pada prinsip etis universal yang diusung Al-Qur'an.[172]

Dalam upaya rekontekstualisasi nilai-nilai Al-Qur'an mengenai relasi gender, QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71 menunjukkan dua poros penting: tanggung jawab sosial yang berorientasi protektif (qiwāmah) dan kemitraan spiritual-sosial yang bersifat egaliter (awliyā'). Kedua ayat ini, bila dibaca secara integral, membuka ruang bagi konstruksi relasi gender yang tidak

[171] Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2014), Hal. 130–133.

[172] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), Hal. 5–9.

stagnan pada norma-norma patriarkal klasik, tetapi bergerak menuju nilai-nilai keadilan dan kesalingan yang transhistoris.[173]

QS. An-Nisa [4]:34 dalam konteks modern tidak dapat dipahami secara literal sebagai justifikasi keunggulan mutlak laki-laki atas perempuan. Sebaliknya, konsep *qiwāmah* dalam dunia kontemporer harus ditafsirkan sebagai bentuk tanggung jawab timbal balik yang kontekstual, berdasarkan kapasitas, kesepakatan, dan kemaslahatan bersama dalam relasi rumah tangga. Dalam realitas sosial hari ini, perempuan dapat menjadi pencari nafkah utama, pemimpin rumah tangga, bahkan pengambil keputusan strategis, tanpa kehilangan otoritas moral dan religius. Hal ini sesuai dengan prinsip maqāṣid al-syarī‘ah yang menekankan keadilan (‘*adl)*, kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan partisipasi aktif semua individu dalam kehidupan sosial dan religious.[174]

Hasil gerakan pertama juga menunjukkan bahwa *qiwāmah* pada masa Nabi muncul dari realitas sosial-ekonomi yang menempatkan laki-laki sebagai pencari nafkah utama. Namun, dalam kerangka hermeneutik Rahman, kondisi tersebut bersifat historis, bukan teologis. Artinya, hierarki gender dalam Al-Qur’an bersifat dinamis dan kontekstual, bukan permanen. Maka, ketika struktur sosial berubah, seperti saat perempuan kini menjadi subjek ekonomi, intelektual, dan politik, konsep *qiwāmah* pun harus ditafsirkan ulang dalam semangat moral universalnya, bukan literal-historisnya.[175]

---

[173] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Hal. 19–20.

[174] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Hal. 21-25.

[175] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), Hal. 14–15.

Berdasarkan dari aplikasi hermeneutika double movement, dapat disimpulan bahwa penafsiran QS. An-Nisa [4]:34 tidak menolak kepemimpinan perempuan dalam rumah tangga. Ayat ini berbicara tentang *fungsi proteksi dan tanggung jawab ekonomi*, bukan *otoritas spiritual atau moral* yang melekat secara biologis pada laki-laki. Maka, dalam konteks modern di mana perempuan juga dapat menjadi penopang ekonomi dan pemimpin moral keluarga, makna *qiwāmah* dapat direinterpretasi sebagai kepemimpinan berbasis tanggung jawab bersama (mutual leadership).[176]

Sementara itu, QS. At-Taubah [9]:71 menawarkan paradigma yang lebih progresif. Dalam ayat ini, laki-laki dan perempuan mukmin digambarkan sebagai *awliyā'*, sebuah istilah yang menunjukkan kedekatan, loyalitas, dan kemitraan dalam urusan-urusan moral dan spiritual. Secara linguistik, bentuk timbal balik dalam frasa *ba'ḍuhum awliyā'u ba'ḍin* mencerminkan struktur relasi yang setara dan non-hierarkis, di mana keduanya sama-sama memiliki tanggung jawab sosial untuk menegakkan amar ma'rūf dan nahi munkar. Dengan demikian, keimanan dan amal shaleh menjadi ukuran utama, bukan jenis kelamin atau peran kultural tradisional.

Dari sudut pandang normative, QS. At-Taubah [9]:71 dapat diposisikan sebagai barometer**,** bahwa hierarki gender hanya boleh dipertahankan sejauh ia tidak menghalangi mutualitas iman dan tanggung jawab sosial. Dengan kata lain, QS. At-Taubah [9]:71 menyediakan kriteria moral untuk menilai apakah ketentuan-ketentuan hierarkis—seperti pembagian peran berdasar jenis kelamin di

[176] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), Hal. 32–34.

ranah domestik—masih relevan. Bila struktur sosial modern memungkinkan perempuan berkontribusi setara dalam nafkah, keputusan keluarga, atau tugas publik, prinsip mutualitas memaksa tafsir ulang terhadap hierarki yang bersifat eksklusif. Pendekatan ini konsisten dengan pembacaan kontemporer yang menekankan tujuan moral (maqāṣid) Al-Qur'an ketimbang bentuk historisnya.[177]

Penerapan ayat ini dalam konteks kekinian tampak nyata dalam meningkatnya keterlibatan perempuan Muslim dalam ruang publik keagamaan, termasuk sebagai ulama, pendakwah, pemimpin ormas Islam, dan aktivis keadilan gender. Di berbagai negara Muslim, muncul gerakan reinterpretasi terhadap nash-nash gender yang membuka peluang bagi keterlibatan perempuan dalam ranah fatwa, kepemimpinan komunitas, serta perumusan hukum keluarga yang lebih adil dan setara.[178] Ini sejalan dengan visi yang ditawarkan oleh mufassir seperti Quraish Shihab, yang menekankan pentingnya melihat perempuan sebagai mitra sejajar dalam proyek keummatan serta oleh pemikir-pemikir feminis Muslim seperti Riffat Hassan yang menolak pembacaan esensialis terhadap kodrat perempuan dalam tafsir konvensional.[179]

Berdasarkan rekonstruksi nilai normatif QS. At-Taubah [9]:71, beberapa rekomendasi aplikatif untuk institusi pendidikan, keluarga, dan pembuat kebijakan:

1. Pendidikan harus memberikan dukungan untuk menyusun kurikulum agama yang mengajarkan mutualitas dan menekankan tanggung jawab

[177] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), Hal. 37–46.

[178] Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, Hal. 115.

[179] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Hal. 530–531

bersama dalam rumah tangga dan masyarakat, bukan sekadar peran territorial.[180]

2. Adanya reformulasi norma keluarga agar kepemimpinan dan pengambilan keputusan berpusat pada kapasitas dan persetujuan pasangan, bukan asumsi gender otomatis.[181]
3. Mendorong pemimpin keagamaan untuk melakukan interpretasi yang menempatkan QS. At-Taubah [9]:71sebagai tolok ukur moral untuk menilai praktik tafsir yang membatasi peran perempuan.[182]

Dengan demikian, rekontekstualisasi QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71 bukan sekadar agenda tafsir progresif, melainkan bagian dari tanggung jawab intelektual dan spiritual umat Islam dalam meneguhkan kembali nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan modern. Hierarki gender bukanlah pesan normatif yang tetap, melainkan respons temporer terhadap struktur sosial tertentu; sedangkan mutualitas gender dalam QS. At-Taubah [9]:71 merepresentasikan visi ideal yang melampaui batas-batas kultural dan historis. Keduanya, jika dipahami secara dialektis, justru membuka ruang bagi konstruksi relasi gender yang berlandaskan keadilan, kesalingan, dan partisipasi setara dalam membangun masyarakat Islami yang inklusif.

---

[180] Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), Hal. 72–75.

[181] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), Hal. 268-270.

[182] Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), Hal. 190-193.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis terhadap QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71 dengan pendekatan hermeneutika *double movement*, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Konsep Hierarki dan Mutualitas Gender dalam Penafsiran QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71

Penafsiran terhadap QS. *An-Nisa* [4]:34 menunjukkan bahwa ayat ini sering dijadikan dasar legitimasi bagi pandangan superioritas laki-laki atas perempuan dalam konteks sosial maupun domestik. Tafsir klasik seperti Al-Ṭabarī, Al-Qurṭubī, dan Ibn Kathīr menafsirkan frasa *ar-rijālu qawwāmūna 'ala an-nisā'* sebagai bentuk otoritas laki-laki yang berlandaskan pada tanggung jawab ekonomi dan moral. Namun, pembacaan tersebut berakar pada struktur sosial patriarkal masyarakat Arab abad ke-7, yang belum mengenal konsep kesetaraan berbasis kapasitas dan moralitas.

Sebaliknya, dalam tafsir modern dan feminis—seperti Fazlur Rahman, Quraish Shihab, Amina Wadud, dan Riffat Hassan—QS. 4:34 tidak dipahami sebagai legitimasi subordinasi perempuan, melainkan sebagai bentuk tanggung jawab sosial yang bersifat kontekstual dan temporer**.** Laki-laki disebut *qawwāmūn* bukan karena keunggulan kodrati, tetapi karena kondisi sosial saat itu menempatkan mereka sebagai penanggung nafkah dan perlindungan keluarga. Dengan demikian,

ayat ini mengandung prinsip moral tentang tanggung jawab dan keadilan**,** bukan hierarki permanen antara jenis kelamin.

Sementara itu, QS. *At-Taubah* [9]:71 menampilkan paradigma yang lebih maju dan egaliter. Melalui frasa *al-mu'minūna wa al-mu'minātu ba'ḍuhum awliyā'u ba'ḍin*, Al-Qur'an menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan mukmin memiliki kedudukan moral yang setara, berbagi tanggung jawab dalam amar ma'rūf nahi munkar, ibadah, dan keterlibatan sosial.

2. Penerapan Hermeneutika *Double Movement* terhadap QS. An-Nisa [4]:34 dan QS. At-Taubah [9]:71 dalam Konteks Masyarakat Modern

Melalui pendekatan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman, penelitian ini menelaah dua gerakan: pertama, analisis konteks historis ayat; dan kedua, rekonstruksi pesan moral universalnya untuk konteks masa kini.

ada QS. *An-Nisa* [4]:34, *gerakan pertama* menunjukkan bahwa sistem sosial Arab pra-Islam dan awal Islam masih sangat patriarkal. Hierarki gender saat itu muncul karena ketergantungan ekonomi dan struktur kekerabatan yang menempatkan laki-laki sebagai pelindung perempuan. Namun, *gerakan kedua* menafsirkan bahwa ayat ini sejatinya mengandung pesan moral progresif**,** yaitu perlindungan dan tanggung jawab berdasarkan kapasitas, bukan dominasi. Dengan demikian, dalam konteks masyarakat modern, relasi rumah tangga ideal menurut Al-Qur'an bukanlah hierarki tetap, tetapi kemitraan fungsional (*functional partnership*), di mana kepemimpinan keluarga bersifat dinamis ditentukan oleh kemampuan dan kesepakatan, bukan oleh jenis kelamin.

QS. *At-Taubah* [9]:71 dalam *gerakan pertama* memperlihatkan pergeseran sosial umat Islam menuju kesetaraan moral setelah komunitas Madinah terbentuk secara utuh. *Gerakan kedua* mengartikulasikan nilai normatif dari ayat ini sebagai prinsip universal *mutualitas iman dan tanggung jawab sosial*. Artinya, baik laki-laki maupun perempuan memiliki kewajiban yang sama dalam menjalankan fungsi moral dan sosial. Prinsip ini menegaskan bahwa hierarki gender dalam Islam bersifat kondisional dan fungsional, bukan kodrati maupun absolut.

Dari hasil hermeneutika atas kedua ayat tersebut, dapat disimpulkan bahwa hierarki gender dalam Islam bersifat dinamis, bukan sistem normatif yang permanen. Ia muncul sebagai hasil interaksi wahyu dengan realitas sosial Arab abad ke-7, dan mengalami koreksi moral secara bertahap menuju kesetaraan spiritual dan sosial. Dengan demikian, pemaknaan ulang terhadap QS. *An-Nisa* [4]:34 dan QS. *At-Taubah* [9]:71 menegaskan bahwa Islam mendorong terbentuknya relasi gender yang setara, kolaboratif, dan berorientasi pada nilai moral universal.

B. Saran

Berdasarkan temuan dan kesimpulan dalam penelitian ini, penulis mengajukan beberapa saran sebagai berikut:

1. Diperlukan pendekatan yang lebih kontekstual, kritis, dan interdisipliner dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender. Hermeneutika *double movement* menawarkan kerangka metodologis yang mampu mengakomodasi antara teks dan konteks historis serta kebutuhan

zaman modern, sehingga dapat meminimalisir pembacaan yang literalistik dan bias patriarkal.

2. Materi pembelajaran tafsir perlu didesain ulang dengan memperhatikan dinamika sosial dan kesadaran gender. Tafsir tidak boleh hanya direduksi pada otoritas klasik semata, tetapi juga harus membuka ruang pada pendekatan hermeneutik, pemikiran feminis Islam, dan pembacaan kontemporer yang menekankan nilai-nilai keadilan, kesalingan, dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.
3. Penting untuk membangun budaya keberagamaan yang tidak mengafirmasi ketimpangan gender atas nama agama. QS. At-Taubah [9]:71 menjadi pijakan normatif bahwa perempuan adalah subjek keagamaan yang setara dengan laki-laki dalam tanggung jawab sosial dan spiritual. Kesadaran ini perlu diterjemahkan dalam kehidupan keluarga, organisasi keagamaan, hingga kebijakan publik.
4. Penelitian ini masih terbatas pada dua ayat Al-Qur’an dan menggunakan satu pendekatan hermeneutik. Peneliti selanjutnya dapat memperluas studi dengan menganalisis ayat-ayat lain yang terkait dengan relasi gender, menggunakan pendekatan lintas disiplin seperti antropologi tafsir, sosiologi agama, atau studi maqāṣid al-syarī‘ah, guna membentuk pemahaman yang lebih integral dan transformatif terhadap teks suci dalam konteks keadilan sosial.