



Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir

issn 2354-6204 eissn 2549-4546

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik

DOI: 10.1234/hermeneutik.v12i1.6025

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN MUHAMMAD TALBI (SOCIO-HISTORICAL HERMENEUTICS)

Abdullah

IAIN Kudus

dullah.zubaidi@gmail.com

Abstract

This article discusses briefly about Mohammed Talbi's modern interpretation of holy Qur'an. Two main ideas in his interpretation are: Talbi emphasizes on historical and humanist approach in reading Qur'an, that place great hermeneutical value on a historical context. The historical approach reads the Qur'an in light of the historical context in which the Qur'an was revealed. He also emphasizes, in addition to the first approach, on the maqasid approach, that the interpreter should understand the intentions of the text, to find something beyond the text, as the epistemological-hermeneutical ways to trace the foundation, spirit, and philosophical framework of the historical text, in order to be situated within today's context. In making cases of the approach, Talbi gives an example of the interpretation of An-Nisa: 34-35, that contains of the education ways of husband toward his wife. He refuses, with the contextual reading and making sense of the Arab tradition when the revelation of this text, the justification of awful ways of treating the wife, that irrelevant for the contemporary democratic society.

Keyword: Talbi, modern interpretation, historical and humanist

PENDAHULUAN

Al-Quran adalah kitab petunjuk yang sangat kaya dengan aneka rupa nilai dan ajaran yang direkam dalam teks-teks yang indah (sastrawi) walau terkesan tidak sistematis. Oleh karena itu al-Quran tidak akan selesai dipahami dalam suatu definisi

tunggal yang semata bersifat tekstual. Sentralitas teks dalam tradisi tafsir al-Quran tidak semata memunculkan implikasi metodis bagi *mufassir* tetapi juga ketergantungan primordialisme terhadap referensi-referensi masa lalu. Sementara jaman yang terus beranjak dan tak pernah *jenak*, mengajak umat Islam terus berlari. Kenyataannya menjadi tidak pernah mudah karena umat Islam tidak dapat jauh ke mana-mana. Elit-elit agama membatasi ruang gerak umat dengan tafsir-tafsirnya yang tendesius: selalu merepresentasikan masa lalu secara kaku.

Keragu-raguan umat Islam menghadapi kemajuan zaman, bukan karena umat Islam tidak sanggup menghadapi masa depan tetapi disebabkan oleh ikatan-ikatan kusut masa lalu terhadap sentimen keagamaan umat Islam itu sendiri. Dalam bahasa Kenneth Cragg, ketika ia mencoba menelisik filosofi sejarah kisah-kisah dalam al-Quran: *the Qur'an could not be final as past perpetuation but only as a perpetual present* (al-Quran selayaknya tidak berakhir sebagai masa lalu yang abadi tetapi ia juga sebagai sesuatu yang hadir terus menerus di saat ini dan mendatang). Faktanya mayoritas umat Islam masih memandang al-Quran sebagai *past perpetuation* dalam bentuknya yang sedemikian rupa dan dipaksa-paksakan untuk menghadapi dilema modernitas di saat ini. Sedikit yang menyadari dari mereka bahwa al-Quran harus ditempatkan dalam kerangka semangat masa depan: *perpetual present*. Asumsi Cragg menyebutkan jalan tengah di mana masa lalu hadir bersama masa kini, dan sejarah masa depan yang semestinya harus diukir oleh umat Islam (Affani, 03 November 2015).

Iniilah yang telah diperjuangkan oleh Muhammad Talbi, dia berusaha mengungkapkan penafsiran al-Qur'an berdasarkan pembacaan sejarah dan pembacaan *maqashid* agar mendapatkan arti di luar teks dan mendobrak penafsiran yang terkesan kaku, oleh karena itu penulis berusaha mengkaji Muhammad Talbi dengan harapan bisa mendapatkan penjelasan yang lebih detail.

PEMBAHASAN

Biografi Muhammad Talbi

Muhammad Talbi merupakan seorang pemikir muslim dan sejarawan asal Afrika utara. Dia dilahirkan di Tunisia pada tanggal 13 Muhammad 1340 H, yang bertepatan dengan tanggal 16 September 1921. Dia mendapatkan pendidikan linguistik Arab di Universitas Tunisia. Selanjutnya ia mengawali karir sebagai guru di sebuah Madrasah Tsanawiyah pada penghujung tahun 1945. Profesi ini diakuinya sendiri merupakan pekerjaan yang amat mulia. Tidak cukup dengan pendidikan di negaranya,

dia mulai tertarik dengan ilmu sejarah sehingga memutuskan untuk mengambil spesialisasi dalam bidang tersebut (*takhasus fi tarikh*) (Talbi, 1992, hal. 12). Pada tahun 1947 ia berangkat ke Paris yang diidentifikasinya sebagai negara yang penuh dengan pergulatan pemikiran dan peradaban yang kuat pada masa itu, untuk menempuh program pasca sarjana dalam bidang sejarah Afrika Utara (Talbi, 1992, hal. 15). Setelah menyelesaikan desertasinya, beliau pulang ke Tunisia dan memulai karir intelektualnya.

Talbi menunjukkan perhatian yang kuat untuk ide-ide baru dan metode-metode intelektual yang datang dalam perjalanannya, sebaliknya dalam mengamati berbagai ideologi dan kecenderungan intelektual yang ditawarkan pasca perang di Paris seperti Marxisme dan Freudianisme dan dalam menggambarkan sesuatu yang baru dalam perspektif tentang Islam ditemuinya dalam studi pada tokoh muslim Prancis, Talbi mengungkapkan rasa terima kasihnya untuk menyingkapi nilai yang dia temukan di dalamnya, semua ide-ide baru dan metode dalam pandangannya, jadilah disatukan pikirannya dan ilmu pengetahuan sejarah ke arah memperdalam dan meluaskan pandangannya. Talbi menjadi terkemuka sebagai ilmuan dengan spesialisasi sejarah Afrika Utara. Selain itu, ia juga mengembangkan wacana pemikiran Islam kontemporer dan studi antar agama di masa modern. Dengan demikian Talbi memiliki karir ganda, sebagai sejarawan Afrika Utara dan sebagai pemikir Islam kontemporer (Daud, 2010, hal. 223-224).

Sebagaimana diakuinya sendiri, ideologi dan pemikiran Talbi banyak dipengaruhi oleh wacana intelektual yang pada saat itu *membludak* di Prancis. Ia menyebutkan beberapa nama mulai dari Voltaire, Sartre, Maurice Thorez, Jacques Duclos hingga guru-gurunya dalam bidang sejarah di Prancis seperti Edgar Quinet, Paul Eluard sebagai referensi pemikirannya (Talbi, 1992, hal. 23-25). Secara khusus ia menyebut Regis Blachere dan beberapa karyanya sebagai ilmuan pertama yang membuatnya bermukhasabah secara intelektual dan meninjau ulang beberapa keyakinan yang dianggapnya telah mapan (Talbi, 1992, hal. 29).

Talbi merupakan seorang penulis profilik tentang persoalan Islam kontemporer dan relasi antar agama. Talbi menulis dalam bahasa Arab, Prancis dan Inggris. Di antara karya-karyanya:

Iyal Allah (keluarga-keluarga Allah), sebuah buku yang disajikan dengan format Tanya jawab yang berasal dari berbagai pertanyaan yang diajukan kepada Talbi dan jawaban-jawabannya. Buku ini secara khusus menyinggung tentang jangkauan persoalan-persoalan Islam modern dan persoalan keagamaan yang lebih umum dalam konteks hubungan intra Islam dan hubungan antara Islam dengan agama-agama yang lain.

Ummat al-Wasath (umat pertengahan), sebuah buku yang berisi tentang esai-esai Talbi terkait masalah relasi antar agama. Merupakan sumbangan penting untuk pemikiran Islam modernis pada pertengahan abad ke-20 (Nettler dkk, 2002, hal. 131).

Liyatmainna Qalbi (agar tentram hatiku), buku terbaru Talbi (terbit 2009) yang berisi kritiknya terhadap Abdul Majid as-Sarawy dan Muhammad Arkoun terhadap peradaban bangsa Arab dan relasi antar agama (<http://rhapsodia-inside.blogspot.com/2013/05/09> November 2015).

Islam et dialogue: reflexion sur un theme d' actualiute (Islam dan dialog: refleksi terhadap sebuah tema aktual), 1972, edisi Arab berjudul “*Al-Islam wa al-Hiwar*” buku ini berkaitan dengan keniscayaan dialog antara Islam dengan agama-agama lain.

Reflexions sur le Coran (refleksi tentang al-Qur'an), 1989, ini ditulis dengan Maurice Bucaille, seorang muallaf yang menulis buku tentang Qu'an dan sains (Ichwan dkk, 2009, hal. 243).

Plaidoyer pour un Islam modern (Pleidoi bagi sebuah Islam modern), 1998. Sebagaimana judulnya, Talbi mengembangkan argement tentang Islam yang sejalan dengan modernitas.

Al-Islam: al-Hurriyah wa Hiwar (Islam: Kebebasan dan Dialog) 1999. Buku ini merupakan terjemah dari beberapa artikel Talbi dalam bahasa perancis, juga berkenaan dengan kebebasan beragama dalam Islam dan dialog antara Islam dengan agama-agama lain (Ichwan dkk, 2009, hal. 244).

Penseur Libre en Islam (Pemikiran Liberal dan Islam), 2002. Ini merupakan dialog Talbi dengan seorang filosof Perancis, Gwendoline Jarczic tentang berbagai topik yang berkenaan dengan tradisi dan modernitas, beberapa aspek tentang Muhammad, problem pemikiran Islam dan antara dan politik Tunisia.

Universalite du Coran (Universalitas al-Qur'an), 2002. Kendatipun pendapat-pendapatnya yang progresif, buku kecil yang tepatnya booklet ini merefleksikan keyakinan Talbi tentang nilai-nilai universal al-Qur'an yang melampaui ruang dan waktu.

Reflexion d'un musulman contemporain (refleksi seorang Muslim Kontemporer), terkait dengan refleksi-refleksi dia tentang beberapa problem Islam kontemporer (Ichwan dkk, 2009, hal. 245).

Konsep Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Talbi

Pembacaan Berbasis Historis (Qira'at Tarikhiyyah)

Pendekatan Talbi kepada al-Qur'an (dan literature hadis), metode penafsirannya didasarkan pada pemahaman atas teks melalui konteks historisnya. Talbi kadang mengacu kepada metodennya sebagai sebuah "metodologi sejarah" atau "pembacaan sejarah" (*qira'at tarikhiyyah*): ayat-ayat al-Qur'an seyogyanya ditafsirkan di dalam konteks di mana ayat-ayat tersebut diturunkan. Pembersihan dari pertauran historisnya akan membuat ayat-ayat itu menguntungkan pihak-pihak tersebut, dan khususnya pada masa sekarang, para Islamis politik (Nettler dkk, 2002, hal. 132).

Dalam wacana Talbi, sejarah merupakan ilmu yang paling komprehensif. Dia mengidentifikasi sejarah sebagai sesuatu yang sangat penting dalam suatu peradaban (*syaiu adzim fil hadlarah*), ilmu manusia yang paling komprehensif (*asymalu ulumil insan*). Di saat yang sama, ia memandang sejarah sebagai sesuatu yang bermata dua dan secara ambivalen memiliki potensi positif dan negatif. Dengan demikian dia menyebut sejarah sebagai *akhtaru ulumil insan alal insan fi nafsil waqt* (pengetahuan yang paling emergency bagi dan tentang manusia dalam ruang waktu).

Dengan demikian seperti itu, ia menulis sejarah sebagai ikhtiar untuk memahami manusia dengan menjadikan kitab suci al-Qur'an sebagai basisnya. Karena sebagaimana dia akui, bahwa dia tidak bisa melepaskan keyakinannya yang bernaung di bawah kitab suci al-Qur'an. Namun di saat yang sama dia sendiri mengakui bahwa sejarah merupakan produk paling berbahaya yang dihasilkan oleh pikiran, karena dia bisa meracuni relasi kemanusiaan dengan segala tipu dayanya.

Talbi mencontohkan perang Irak-Iran yang berlangsung selama 8 tahun sebagai salah satu fenomena dan produk sejarah, dua hal yang terlihat kontras adalah *karbala* di salah satu pihak dan *al-Qadisiyyah* di pihak lain. Dalam hal ini, menurutnya sejarah telah menjadikan manusia sebagai "*al-la al-dlamir*" (tidak berperasaan) sehingga yang terjadi adalah "*dlamir al-silaah*" (perasaan yang dipersenjatai). Oleh karena itu, menurutnya pendekatan sejarah merupakan sesuatu yang sangat urgen dan *emergency* dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu kemanusiaan (Talbi, 1992, hal. 55-58).

Talbi mengatakan, "Seorang sejarawan memiliki peran dalam memberikan solusi terhadap problematika-problematika keagamaan yang kritis. Partisipasinya sangat penting dan mendasar, karena dia meletakkan problematika-problematika itu dalam dimensi historis dan humanistiknya (*ab'ab al-tarikhiyyah wa al anasiyyah*). term *ab'ab al-tarikhiyyah wa al anasiyyah* (dimensi historis dan humanistik) penting untuk digarisbawahi, karena ini merefleksikan pendekatannya dalam mengalisis teks dan masalah (Talbi, 1992, hal. 142; Ichwan dkk, 2009, hal. 261).

Dengan pendekatan historis yang disemai dengan perspektif kemanusiaan (humanis), ia mendorong penafsiran yang lebih terbuka terhadap al-Quran melalui apa yang disebutnya pendekatan (*al-qirâ'ah al-maqâshidiyyah li al-Quran al-karîm (the intentional reading of the sacred text)*). Melalui pendekatan tersebut, Talbi berupaya mengurai maksud-maksud *syâri'* berdasarkan prinsip dan gerak sejarah. Pengertian sejarah di sini adalah *ibrah* (hikmah historis) seperti yang dikemukakan dalam al-Quran dalam kisah-kisah para Nabi. Para Nabi dan Rasul yang diangkat kisahnya dalam al-Quran yang hidup di ruang peradabannya masing-masing adalah kisah-kisah dalam pengertian historis filosofis-teologis. Oleh karena itu al-Quran memberikan penjelasan:

“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.” (Q.S. Yusuf [12]: 111)

Jadi pendekatan historis-humanis tersebut bertujuan melacak tujuan *syâri'* (*law giver*) dalam teks-teks keagamaan. Model pelacakan terhadap tujuan Tuhan dalam al-Quran ini menurut Talbi tidak muncul sesaat, melainkan unsur-unsurnya sudah terbangun sejak lama dan saat ini harus direvitalisasi agar dapat menguak cakrawala ayat-ayat al-Quran dalam konteks kekinian.

Talbi membuat pengandaian: kira-kira apa yang akan Allah firmankan kepada kita di saat ini dan di tempat ini (berkenaan dengan problem-problem yang kita hadapi)? Kita tidak akan mendapatkan jawabannya. Kecuali, dengan berusaha mengurai fakta dalam rentang waktu dan sejarah. Di sinilah arti penting pendekatan historis-humanis (*the historical human reading*). Pendekatan ini meniscayakan untuk melakukan pelacakan terhadap fakta sejarah sebelum dan sesudah ayat-ayat al-Quran itu diturunkan. Sehingga dengan demikian kita dapat memahami situasi historis turunnya ayat (sebagai *starting point*) dan pada gilirannya dapat memahami maksud al-Quran (*ghâyah al-syar'i*).

Bagi Talbi, harus dilacak “mengapa” ayat-ayat al-Quran menyatakan atas suatu persoalan. Sebagai sejarawan, naluri Talbi dilatih untuk menyelidiki anasir-anasir tersembunyi yang bersifat impersonal atau terkait dengan aspek-aspek di luar hubungan pelaku sejarah, seperti misal faktor sosio-ekonomi, yang menjadi katalisator penggerak sejarah (*Ala al-muarrikh dauman wa abadan an yakûna yakizhu al-fikr lituhassasa kullu al-tiyârât al-khafiyah*).

Aspek-aspek dari teks al-Quran akan dapat dimaknai dengan baik bila konteks kemunculan dan yang melingkupinya, dapat ditelusuri dalam bangunan kesejarahannya. Talbi menjadi pemerhati isu-isu keagamaan lebih sering dalam posisinya sebagai

sejarawan yang menurutnya senantiasa berbekal semangat kemanusiaan. Sejarawan menurut Talbi juga memiliki peran untuk mengurai persoalan-persoalan keagamaan yang pelik. Kontribusi sejarawan sangat urgen dan mendasar dalam membidik persoalan-persoalan umat manusia dengan perspektif sejarah

Semangat kemanusiaan ini merupakan kerangka epistemik-metodis untuk melacak titik tolak dan signifikansi (*al-mantaliq wa al-hadaf*) ayat-ayat al-Quran. Bila kita telah menemukan orientasi (kebenaran) sejarah (tujuan penciptaan alam) dalam al-Quran maka kita harus terus bergerak (*harakah mutawâsilah*) evolutif ke depan berdasarkan orientasi tersebut. Inilah yang dalam pandangan Talbi, disebut dengan petunjuk “jalan lurus” (*al-shirât al-mustaqîm/the best straight path*). Jalan peradaban umat manusia yang akan mendapatkan penerangan cahaya Ilahi (Talbi, 1992, hal. 58).

Al-Qira'at al-Maqashidiyyah dalam memahami al-Qur'an

Teori ini merupakan tahapan lebih lanjut setelah *qira'at tarikhiiyyah*. Secara prinsipil, bahwa sesuatu yang harus menjadi aksentuasi seorang mufassir adalah *something beyond the text* (sesuatu dibalik teks). *Al-maqashid* sebagaimana dijelaskan Talbi juga merupakan nama majalah yang dia terbitkan. Konten masalah ini terfokus pada isu-isu yang menjadi pangkal krisis peradaban dan berusaha meredam “terotisme” pemikiran (*al-irhab al-fikri*) (Talbi, 1992, hal. 143). Pendekatan *al-maqâshidiyyah* adalah upaya epistemologis-hermeneutis untuk melacak pondasi, semangat, dan kerangka filosofis kesejarahan al-Quran di masa lalu untuk diadaptasi pemaknaannya sesuai konteks masa kini. Namun pendekatan *al-maqâshidiyyah* ini menurut Talbi melampaui cara-cara analogis (*qiyâs*) dalam memahami al-Quran (Affani, 03 November 2015).

Al-qira'at tarikhiiyyah ini mengingatkan kita pada teori ushul fiqih tentang “*maqashid al-syariah*”, bahwa hukum itu harus berorientasi pada tujuan-tujuan utama syariah. Biasanya ini dikaitkan dengan lima atau enam tujuan utama syariah: Perlindungan terhadap akal sehat, perlindungan terhadap agama dan keyakinan, perlindungan terhadap kehormatan, perlindungan terhadap keturunan, perlindungan terhadap hak milik. Kalau enam, maka ditambahkan perlindungan terhadap alam dan lingkungan. Di sinilah Talbi menematkan dirinya dalam apa yang disebut *Filali Ansary* sebagai madzhab Maghribi atau madzhab Maliki yang berkembang di Afrika Utara dari al-Syatibi sampai Allal al-Fasi, yang menekankan “*maqashid*” (tujuan hukum) dengan mengabaikan *qiyas* (analogi hukum) (Talbi, 1992, hal. 144).

Analogis tersebut dalam maksud Talbi adalah menghadirkan masa lalu sebagai model baku yang kaku bagi persoalan-persoalan saat ini. Padahal bagi Talbi masa lalu itu tidak lebih sebagai model yang usang (*archaic models/archaique/qadîm*) yang tidak

cocok untuk digunakan pada masa saat ini. Talbi tidak bermaksud menolak secara *apriori* terhadap metode analogis. Hanya saja, baginya saat ini analogis (yang mengadopsi masa lalu sedemikian rupa) tidak sesuai dan tidak dapat mengatasi problem kekinian yang kompleks. Kenapa? Karena model analogis tersebut mengeliminasi dimensi dan karakter dinamis sejarah. Semestinya asumsi-asumsi yang selama ini banyak didasarkan pada pengalaman dan logika-logika lama terhadap al-Quran, sudah semestinya direvitalisasi dan direorientasi agar dapat mengawal dinamika zaman (Affani, 03 November 2015).

Menurut Talbi, *al-qira'at al-maqasidiyyah* ini bukanlah teori yang benar-benar baru. Hal yang sama juga telah dilakukan ulama terdahulu, khususnya al-Syatibi yang pertama kali mempopulerkan teori *maqashid as-syariah*. Menurut Talbi, konsep *maqashid as-syariah* ini setingkat lebih maju dibanding dengan qiyas. Meskipun tidak menolak secara keseluruhan, ia beranggapan bahwa qiyas sudah tidak dalam menjawab persoalan kekinian. Qiyas menurutnya hanyalah *fahmun madlawiyyun* (pemahaman nostalgia) terhadap teks dan terkesan menolak kekinian. Dalam *al-qira'at al-maqasidiyyah* versi Talbi, setidaknya memiliki dua hal yang menjadi aksentuasi: *pertama*, Konteks historis turunnya ayat sebagai titik tolak. *Kedua*, Tujuan (kehendak) pembuat syariat (*ghayah as-syar'i*) sebagai maksud yang dituju (Talbi, 1992, hal. 144).

Sedangkan secara teknis, prinsip teori ini berpangkal pada analisis orientasi (*at-tahlil al-ittijahi*) terhadap suatu teks. Jadi *at-tahlil al-ittijahi* bukan semata-mata hanya analisis teks, namun terlebih lagi analisis sejarah yang disemangati oleh nilai-nilai humanistik. Titik pertama adalah masa pra-pewahyuan atau pra Islam, sedangkan titik kedua adalah masa setelah pewahyuan, di tengah-tengah itu adalah masa pewahyuan, di mana pesan wahyu mungkin saja masih belum jelas maksudnya. Dari dua titik itu ditarik garis lurus, dari sini dapat diambil kesimpulan tentang maksud akhir dari wahyu Allah. (Talbi, 1992, hal. 143). Dalam hal ini kita bisa mengintegrasikan metode epistemologi Islam atau hermeneutika. Hal inilah yang menurut Talbi merupakan suatu tradisi yang kontributif dalam perkembangan pemikiran Islam. Dan teori ini sejalan dengan perkembangan kaidah-kaidah historis (Talbi, 1992, hal. 144).

Contoh penafsirannya adalah sebagaimana ayat di bawah ini:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا. وَإِنِ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا .

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebagian 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.”

“Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.”(QS. An- Nisa’ : 34-45).

Dalam hal ini Talbi membidik kasus tentang mendidik istri dengan hukuman fisik (dipukul, dsb). Ayat ini sering dijadikan dalih untuk melakukan kekerasan dalam rumah tangga dan mendudukan perempuan lebih rendah dari pada laki-laki. Beliau berusaha mengurai jawaban dengan menggunakan dua metodenya sebagai berikut:

Contoh Qira'at tarikhiyyah

Talbi mengungkapkan, di Madinah ada dua gerakan: *hizb nasawi* (partai feminis) dan *hizb dhidd al-nasawi* (partai anti feminis). Partai feminis dipimpin oleh Ummu Salamah, sedangkan partai anti feminis digerakkan oleh Umar bin Khatab (Talbi, 1996, hal. 122). Nama lengkap Ummu Salamah adalah Hindun binti Abi Umayyah bin al-Mughirah. Dia menikah dengan Abu Salamah bin Abdul Asad bin Hilal, anak bibi Rasulullah, Barrah binti Abdul Muthalib, yang ikut dalam perang Badar dan Uhud. Dalam perang Uhud inilah Abu Salamah terluka parah dan meninggal. Ummu Salamah mempunyai dua anak lelaki Umar yang atas saran ibunya bergabung dengan Ali bin Abi Thalib saat konflik dengan Mu'awiyah, dan Salamah yang menjadi nama *kun'yah* ibunya, serta dua anak perempuan, Zainab dan Durrah.

Setelah kematian suaminya, Ummu Salamah menikah dengan Rasulullah pada tahun 3 atau 4 Hijriyah dan menjadi salah satu *Ummahat al-Mu'minin* (ibu orang-orang mukminin). Talbi menyakini bahwa Ummu Salamah memimpin gerakan feminis sebelum menikah dengan Rasulullah dan tetap demikian setelah dia menikah dengan beliau. Ada beberapa hadis yang menunjukkan hal ini. Misalnya suatu ketika Ummu Salamah berkata kepada Rasulullah, ”Wahai Rasulullah! Orang-orang lelaki berperang,

sedangkan kami tidak ikut berperang. Mereka mendapatkan warisan lebih banyak dari yang kita dapatkan, andaikata kami jadi seorang lelaki” (Talbi, 1996, hal. 122).

Penulis berusaha melacak *asbabun nuzul* ayat 34 surat an-Nisa’ di atas sebagaimana berikut: ada seorang lelaki yang bernama Sa’ad bin Rabi’ yang menampar istrinya yang bernama Habibah binti Zaid bin Abu Zuhair, sebagian riwayat namanya adalah Haulah binti Muhammad bin Salmah (Talbi, 1996, hal. 121). Kemudian Habibah dan ayahnya pergi menghadap Rasulullah dengan mengadukan tamparan tadi. Rasulullah bersabda, “Balaslah dia dengan tamparan yang setimpal?” maka sang istri hendak pulang dengan tujuan untuk membalas perbuatan suaminya itu, lalu Rasulullah memanggilnya, “Kembalilah! malaikat Jibril mendatangiku dan Allah menurunkan ayat ini: *“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita.....sampai akhir”* (Ibnu Ajibah, 2002, hal. 500). Lalu beliau mengatakan, “Kita menghendaki suatu perkara, Allah menghendaki suatu perkara dan apa yang dikehendaki Allah adalah suatu kebaikan.” Kemudian hukuman balasan tentang kasus itu dihilangkan.

Sebagian riwayat mengatakan, “Syaiikh Abu Yazid mengambil segenggam batang pohon dan mendekati istrinya, ketika istrinya khilaf maka dia memukulnya sampai batang pohon itu pecah.” Sebagian riwayat lagi mengatakan, “Sebagian sahabat mengambil kayu dan mendekati istrinya, ketika istrinya khilaf maka dia memukul kepalanya sampai retak” (Ibnu Ajibah, 2002, hal. 500). Sebagian kebiasaan suku Quraisy Mekah adalah memukul istri-istrinya dan anehnya ini tidak dianggap sebagai dosa. Asma’ binti Abu Bakar mengatakan, “Aku adalah termasuk dari keempat istrinya Zubair bin Awwam, ketika beliau marah kepada salah satu dari kami maka beliau memukulnya dengan kayu yang dipakai menjemur pakaian sehingga kayu itu pecah” (Talbi, 1996, hal. 120).

Al-Asy’ats bin Qais berkata, “Aku pernah bertamu di rumahnya Umar bin Khatab, aku melihat istrinya dipukul oleh Umar, lalu beliau berkata, “Wahai Asy’ats! Ingatlah tiga perkara dariku, aku mengingatkannya dari Rasulullah, “Satu: janganlah seorang lelaki bertanya ketika memukul istrinya...” (Talbi, 1996, hal. 123). Diriwayatkan, sesungguhnya Umar bin Khatab berkata, “kita adalah golongan Muhajirin, suatu kaum yang menguasai istri-istri kita, tetapi kalau kaum Anshar adalah kaum yang dikuasai oleh istri-istri mereka.” (Talbi, 1996, hal. 121).

Menurut Talbi, merujuk kepada al-Razi, bahwa setelah para perempuan berbaur di Madinah, Umar bin Khatab datang kepada Rasulullah dan berkata, “Para perempuan membangkang kepada suaminya atau *nusyuz* dan berani. Maka ijinilah saya untuk memukulnya!” maka itu dianggap akan melemahkan pihak lelaki yang tentu saja selalu

mendesak Nabi Muhammad agar memenangkan partai anti feminisme yang diketuai oleh Umar bin Khatab (Al-Razi, tt., juz x, hal. 90; Talbi, 1996, hal. 123).

Fenomena yang terjadi pada saat turunnya ayat 34 surat an-Nisa' adalah pada saat malam yang mencekam dan menyeramkan sampai pada batas yang mengerikan bagi wanita-wanita yang berani kepada suaminya. Balas dendam yang bertumpuk-tumpuk selama beberapa tahun di hati para lelaki kepada istrinya ini bisa terluapkan. Mereka menghujani istri-istrinya dengan pukulan yang menyakitkan karena telah lama merendam balas dendam tersebut. Kemudian istri-istri yang dianiyaya ini berlindung kepada para istri Rasulullah agar mendapatkan keamanan di sisi mereka. Ada sekelompok wanita yang mengelilingi kamar istri-istri Rasulullah, mereka mengadukan suaminya. Lantas Rasulullah bersabda, "Sungguh pada suatu malam ada 70 wanita yang mengelilingi keluarga Nabi Muhammad, kesemuanya mengadukan para suaminya dan mereka tidak menemukan suami-suaminya sebagai orang yang baik di antara kalian" (al-Razi, juz x, hal. 90; Ibnu Katsir, 1988 M, juz 1, hal. 504; al-Alusi, 1985 M, juz v, hal. 25; Ridha, 1973 M, juz v, hal. 76; dikutip Talbi, 1996, hal. 126).

Kekerasan kepada istri tidak hanya di daerah Mekah saja tetapi juga di seluruh dunia, kekerasan ini juga tidak terjadi di dalam Islam saja, tetapi juga di luar Islam. Tepatnya adalah sebuah persoalan kemanusiaan yang kerap kali terjadi di sebuah masyarakat, kebudayaan, suku, bangsa dan negara tanpa memandang agama. (Talbi, 1996, hal. 116).

Contoh Al-Qira'at al-Maqashidiyyah

Nusyuz adalah dari kata masdar *nasyaza* dan mengikuti *wazan fa'ada* dan *dharaba*. Seorang wanita *nusyuz* artinya wanita yang durhaka dan menolak suaminya, sedangkan *nusyuz* dari pihak suami adalah meninggalkan dan mencampakkan istrinya (Al-Nawawi, tt., juz 16, hal. 445). Penulis menemukan ada tanda-tanda *nusyuz* dari perempuan baik dengan perkataan ataupun dengan perbuatan. *Nusyuz* dengan perkataan itu biasanya seorang wanita jika dipanggil suaminya maka menjawabnya dengan ramah dan jika diajak bicara maka ditanggapinya dengan baik juga. Kemudian setelah itu keadaannya berubah, jika dipanggil suaminya maka tidak menjawabnya dengan ramah dan jika diajak bicara maka tidak ditanggapinya dengan baik, ini adalah tanda-tanda *nusyuz* dengan perkataan.

Adapun tanda-tanda *nusyuz* dengan perbuatan itu biasanya seorang wanita jika diajak berhubungan intim suaminya maka ditanggapinya dengan wajah yang berseri-seri dan senang hati, kemudian setelah itu sang istri berubah menanggapinya dengan muka masam dan merasa enggan. Atau kebiasaannya jika sang suami masuk rumah maka

sang istri berdiri dan melayaninya kemudian berbalik tidak berdiri dan tidak melayaninya (Al-Nawawi, tt., juz 16, hal. 448). Sedangkan pukulan dalam ayat 34 surat an-Nisa' ini, mayoritas ulama mengartikannya dengan pukulan yang tidak menyakitkan dan menjauhi tempat (anggota badan) yang membahayakan dan dimuliakan (Al-Nawawi, tt., juz 16, hal. 445). Imam Syafi'i (150-204 H) berkata, "Tidak boleh memukul istri dengan pukulan *mubarrah* (yang menyakitkan), tidak boleh *madami* dan *mudmin* dan hindarilah wajah." *Mubarrah* adalah pukulan menyakitkan yang dikhawatirkan sampai meninggal atau mengalami kerusakan anggota badan. *Madami* adalah melukai sampai keluar darah dan *mudmin* adalah memukul yang secara terus-menerus diarahkan pada satu anggota badan yang sama (Al-Nawawi, tt., juz 16, hal. 449).

Imam Syafi'i juga berkata, "Pukulan tersebut tidak boleh mencapai batas *had* (hukuman dalam Islam)". Sebagian ulama' Syafi'iyah mengatakan, "Pukulan tidak boleh sampai 40 kali karena itu adalah *had* (hukuman) bagi orang yang meminum *khamr* (minuman yang memabukkan)." Sebagian dari mereka mengatakan, "Pukulan tidak boleh sampai 20 kali karena itu adalah *had* (hukuman) bagi hamba sahaya (yang meminum *khamr*) (Al-Nawawi, tt., juz 16, hal. 449). Ibnu Katsir (w. 774) mengatakan, "Pukulan itu tidak boleh memecahkan (mematahkan) anggota badan dan tidak boleh ada luka sedikit pun." (Ibnu Katsir, 1988 M, juz 1, hal. 504; Talbi, 1996, hal. 128). Al-Alusi (w. 1854 M/ 1270 H) mengatakan, "Pukulan itu tidak boleh mematahkan daging dan memecahkan tulang" (al-Alusi, 1985 M, juz 1, hal. 25; Talbi, 1996, hal. 129). Muhammad Abduh berkata, "Sesungguhnya pentasyriatan tentang pemukulan kepada istri tidaklah sesuatu yang diingkari secara akal dan fitrah, tetapi ini perlu adanya pentakwilan" (Ridha, 1973 M, juz v, hal. 75; dikutip Talbi, 1996, hal. 129).

Selain dari penafsiran tentang pemukulan kepada istri yang telah dikemukakan ulama sebagaimana penulis paparkan di atas, ternyata mereka juga memberikan opsi keempat yakni meninggalkan pemukulan itu lebih utama, sebagaimana yang diungkapkan Imam Abu Zakariya Muhyiddin Yahya bin Syaraf al-Nawawi dalam kitabnya *al-Majmu' Syarah al-Muhaddzab* sebagai berikut: Jika kita mengatakan, "Boleh menasikh sunnah dengan al-Qur'an, maka kemungkinan Nabi Muhammad akan melarang pemukulan terhadap wanita. Kemudian al-Qur'an menasikh sunnah dengan ayat (*pukullah mereka*), lalu Rasulullah memberikan ijin untuk memukul mereka karena menyesuaikan dengan al-Qur'an, tetapi meninggalkan pukulan itu lebih utama berdasarkan sabda Nabi, "Mereka (para wanita) tidak menemukan suami-suaminya sebagai orang yang baik di antara kalian" (Al-Nawawi, tt., juz 16, hal. 450). Yang dimaksud sunnah tersebut yaitu Nabi pernah bersabda, "Janganlah kalian memukul hamba perempuan Allah!" (Al-Nawawi, tt., juz 16, hal. 449).

Imam al-Nawawi menukil pendapat Imam Syafi'i yang pernah mengatakan, "Bagi seorang suami bisa saja memukulnya dan bisa saja memaafkannya dan aku memberikan kabar bahwa yang lebih baik adalah meninggalkan pemukulan" (Al-Nawawi, tt., juz 16, hal. 447). Talbi juga mengutip pendapat Imam Syafi'i (150-204 H) yang dipandanginya sebagai keputusan Imam Syafi'i yang proporsional karena pendapatnya yang memperbolehkan untuk memukul istri langsung seketika disambung dengan pernyataan "meninggalkan (tidak memukul) istri itu lebih utama" (al-Razi, juz x, hal. 90; Talbi, 1996, hal. 130), karena selaras dengan apa yang tercantum dalam sebuah hadis, "Dan janganlah orang baik di antara kalian itu (suka) main pukul!"

Ada juga sekelompok ulama yang menentang pemukulan terhadap istri, antara lain dipelopori yang oleh Atha', yang dimaksud di sini bukanlah Atha' bin Dinar yang berkebangsaan Mesir, termasuk dari perawi hadis yang meninggal pada tahun 126 H/744 M, tetapi Atha' bin Aslam bin Shafwan bin Abi Rabah (27-114H/647-732 M) seorang tabi'in yang termasuk pakar fikih terkemuka. Beliau berkulit hitam yang dilahirkan di Yaman dan tumbuh di Mekah, seorang mufti penduduk itu dan pakar hadis (Az-Zurkali, tt., juz 5, hal. 29; Talbi, 1996, hal. 130).

Al-Qadhi Abu Bakar menukil dari Atha' dalam kitab *Ahkam al-Qur'an* dengan memberi komentar pada ayat 34 dari surat an-Nisa', "Janganlah memukulnya! Jika suami memerintah dan melarangnya lalu sang istri tidak mentaatinya, tetapi (cukup) marahilah dia!". Ibnu Arabi, 1988 M, juz 1, hal. 420; Talbi, 1996, hal. 131) Ibnu al-Faras yaitu Abdul Mun'im bin Muhammad bin Abdul al-Rahim al-Khajraji (1130-1203M/524-599 H), seorang Qadhi Andalusia dan termasuk ulama Gharnathah. Beliau memiliki karya tentang *Ahkam al-Qur'an*, pernah memberikan penjelasan bahwa sebagian ulama mengingkari hadis-hadis yang meriwayatkan tentang pemukulan (kepada istri) (Ibnu Asyur, 1984 M, juz 5, hal. 43; Talbi, 1996, hal. 131).

Termasuk ulama yang mengingkari tata cara mendidik istri dengan memukul adalah Ibnu Asyur (w. 1973 M). Dalam tafsirnya tentang ayat 34 surat an-Nisa', Talbi menemukan sebuah pandangan *maqashid syariah* unik yang tidak ditemukannya dari ulama lain. Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur pertama-tama mengemukakan, "Sesungguhnya pukulan itu membahayakan dan batasan-batasannya sulit", kemudian beliau menyambung, "Bahwa asal kaidah-kaidah syariat itu tidak memberikan toleransi kepada seseorang yang mengambil keputusan kepada dirinya sendiri (dengan memukul istrinya) jika tidak ada *dharurat*". Hanya saja jumbuh ulama memberikan catatan bahwa itu harus selamat dari bahaya, dan peristiwa ini timbul dari seseorang yang tidak mengaggapnya sebagai penghinaan dan bahaya. Maka kita mengatakan, "Bagi seorang penguasa jika mengetahui para suami yang tidak bisa meletakkan sanksi syariat sesuai dengan tempatnya dan tidak sesuai dengan batasan-batasannya maka boleh memberikan sanksi pukulan kepada tangan-tangan mereka

(yang dibuat memukul istrinya) dan memberikan pengumuman kepada mereka, barang siapa yang memukul istrinya maka akan diberi sanksi supaya tidak ada kekhawatiran bahaya (yang ditimbulkan) di antara para suami, apalagi jika dalam keadaan lalai”(Ibnu Asyur, 1984 M, juz 5, hal. 44; Talbi, 1996, hal. 131).

Jadi Ibnu Asyur mencegah dalam mendidik istri dengan cara memukul dan memberikan sanksi kepada suami yang melakukan pemukulan, yakni sesuai dengan situasi diturunkannya ayat 34 surat an-Nisa' ini dan sesuai dengan apa yang telah diputuskan Nabi Muhammad sebelum turunnya ayat ini berdasarkan ijtihadnya. (Talbi, 1996, hal. 131-132).

Bagi Talbi sendiri tidak menolak makna “pukullah”, karena pemukulan merupakan salah satu teknik pendisiplinan istri yang *justified* secara kultural masyarakat Arab pada masa Nabi masih hidup dan itu bukan hanya khas Arab, namun bahkan hampir di semua kebudayaan, apapun agamanya (Ichwan dkk, 2009, hal. 278). Ini adalah fakta yang tak dapat diingkari, namun kebolehan di situ adalah kebolehan yang terpaksa (*ibahah karahiyyah*). Karena kebolehan yang bersifat terpaksa terkait konteks sejarahnya pada waktu itu, maka pastilah Allah sebagai *syari'* mempunyai maksud dan tujuan utama yang lebih jauh, yakni menghilangkan kebolehan ini sama sekali sejalan dengan hilangnya kondisi-kondisi sejarah yang mengikatnya (Talbi, 1996, hal. 132-133).

Ini didukung oleh fakta bahwa Rasulullah sendiri tidak pernah memukul istri-istrinya, Rasulullah melarang untuk memukul para istri bahkan ketika ada seorang istri yang dipukul maka beliau menuntut agar suaminya juga dipukul seimbang dengan pukulannya, sebagaimana tradisi ini berlaku di Madinah yang mana seorang istri itu dimuliakan mereka disana. Banyak sekali dalil yang menerangkan tentang larangan pemukulan kepada istri. Di antaranya:

Al-Baihaki meriwayatkan hadis Ummu Kultsum binti As-Shadiq, “Para lelaki dilarang untuk memukul istrinya”. Sufyan bin Uyainah meriwayatkan dari Az-Zuhri dari Abdullah bin Abdullah bin Umar dari Iyas bin Abdullah bin Abu Dzuab berkata, Rasulullah bersabda, “Janganlah memukul hamba perempuan Allah!”

Ketika Rasulullah mencoba untuk menyeimbangkan pemukulan yang dilakukan oleh suami, beliau mendapat teguran Allah dengan adanya ayat 34 surat an-Nisa' yang menerangkan tentang keutamaan lelaki yang banting tulang mengurus urusan ekonomi keluarga sehingga beliau mengatakan, “Kita menghendaki suatu perkara, Allah menghendaki suatu perkara dan apa yang dikehendaki Allah adalah suatu kebaikan” (Talbi, 1996, hal. 121-122).

Maksud dari “kita menghendaki suatu perkara” yaitu Rasulullah menginginkan balasan yang setimpal bagi para suami yang telah memukul istrinya. Maksud “Allah menghendaki suatu perkara” yaitu Allah secara eksplisit di dalam al-Qur’an berfirman, “wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka.”

Lantas apakah kehendak Nabi Muhammad dan kehendak Allah itu saling bertentangan? Atau dengan kata lain apakah yang diputuskan Nabi Muhammad selama tiga tahun itu tidak mendapat Ridha Allah? ini adalah tidak bisa diterima secara akal dan agama. Allah membiarkan Nabi Muhammad berijtihad selama kurang lebih 3 tahun lamanya adalah dalam rangka kemaslahatan umat dan sesuai dengan kaidah yang ditetapkan Allah (Talbi, 1996, hal. 124), sebagaimana yang tertera di dalam al-Qur’an:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Amat keras hukumannya.” (Al-Hasyr [59]: 7).

Sekarang pertanyaannya, apakah memukul istri itu diperbolehkan setiap zaman dan waktu, sesuai dengan kemaslahatan manusia sampai hari kiamat? Apakah Allah keliru dalam menerapkan syariat bagi manusia?

Rasyid Ridha pernah mengungkapkan, “Di Perancis, orang laki-laki kerap kali memukul istri-istrinya. Sesungguhnya Allah itu tidak keliru sama sekali tetapi manusialah yang keliru dalam mengarahkan akalnya guna untuk memahami *maqasyid as-syariah*, mereka kurang bisa mengarahkan *hujjah* dan lalai dalam menganalisis ayat-ayatnya kemudian mereka keliru dalam menentukan hasilnya.”

Allah adalah dzat yang membuat syariat, selalu menginginkan yang terbaik buat hamba-hambanya, menentang sebuah kesewenang-wenangan dan kedhaliman, menciptakan kedamaian dan ketentraman agar tercipta situasi yang harmonis di antara keluarga dan umat manusia semua. *Qira’at maqasidiyyah* ini menuntut larangan untuk memukul istri secara mutlak, makna dari ayat 34 surat an-Nisa’ itu tidak akan sempurna kecuali harus juga memahami ayat setelahnya. Jadi kedua ayat itu merupakan satu kesatuan dasar dalam mengatasi permasalahan di antara keluarga jika terjadi konflik (Talbi, 1996, hal. 132-133).

Ini adalah titik metodologis mendasar dalam memahami teks, di mana pembacaannya adalah pembacaan historis yang tidak mengurangi teks sama sekali dan tidak melampauinya, namun berupaya mendapatkan maksud utama dari pesan Allah yakni pesan yang lebih adil, beradab dan memuliakan manusia (Ichwan dkk, 2009, hal. 279).

KESIMPULAN

Dalam pemikiran tafsir kontemporer, penulis berusaha mengklasifikasikan dan memetakan pemikiran M. Talbi berdasarkan komentar para tokoh sebagai berikut: Sahiron Syamsuddin memasukkan M. Talbi ke dalam “aliran quasi obyektifis-modernis”, makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur'an. Fokus kajian aliran ini adalah menggali makna dibalik pesan tersurat yang bersifat universal sehingga ia bisa diimplementasikan pada setiap zaman. Sedangkan Charles Khurzman dalam bukunya “Islam Liberal” memasukkan M. Talbi ke dalam daftar liberal yang menyuarakan hak-hak non muslim (Rahmawati, 2014, hal. 8).

Nettler mengategorikan M. Talbi sebagai pemikir “Islam Modernis”. Yang dimaksud dengan modernis di sini adalah suatu pemikiran yang tujuan utamanya adalah menggabungkan modernitas dengan tradisional, apapun doktrin spesifiknya. (Nettler, 2002, hal. 158; dikutip Ichwan dkk, 2009, hal. 250-151). Kalau menggunakan klasifikasi Fazlur Rahman, maka M. Talbi juga dapat dimasukkan dalam kategori “noe-modernis”, karena beliau bukan hanya seorang modernis tetapi juga berupaya memadukannya dengan kajian klasik (Ichwan dkk, 2009, hal. 151).

Dari pemetakan Sahiron Syamsuddin dan Charles Khurzman tersebut, ada asumsi bahwa M. Talbi adalah tergolong seorang pemikir modernis dan liberalis. Corak pemikiran modernis dan liberalis mempunyai pandangan yang sama dengan cara pandang kalangan Islam moderat, yakni menghargai kebebasan, baik kebebasan beragama ataupun kebebasan berpikir. Mereka juga menolak kekerasan atas nama agama dan menginginkan sebuah cara pandang keagamaan yang ramah, humanis dan adil (Rahmawati, 2014, hal. 9).

Bagi Talbi ayat 34 surat an-Nisa' tidak boleh dipahami sebagai sanksi Tuhan kepada perempuan, lebih kepada siasat untuk mengurangi ketegangan di sekitar Madinah mengenai masalah perlakuan terhadap perempuan yang terancam perang saudara. Talbi mengaitkan ayat 34 dengan suatu pertimbangan ayat 35. Ayat 34 ini turun pada tahun 3 H di Madinah dengan segala kompleksitas politiknya. Pada awalnya Rasulullah memuat perundang-undangan yang progresif tentang perempuan. Sejarah awal Islam menyatakan bahwa ada gerakan feminisme yang cukup kuat ketika itu. Namun kemudian ketegangan kaum feminis dan anti feminis semakin bertambah. Akhirnya ayat ini diturunkan guna mencegah konflik internal tersebut dengan “kemadaratan yang lebih kecil” dari wahyu yang agak bersifat mundur untuk sementara (Talbi, 1996, hal. 122-123).

Secara konklusif, beberapa poin penting yang mesti digarisbawahi terkait penafsiran Talbi tentang kedua ayat tersebut adalah sebagai berikut:

Pemukulan terhadap wanita tidaklah merupakan sesuatu yang tabu bagi masyarakat Mekkah, karena mereka mempunyai tradisi (terbiasa) memukul istri-istri mereka. Bagaimanapun memukul itu lebih ringan jika dibandingkan dengan penguburan hidup-hidup (tradisi jahiliyyah), dan konstruk berpikir pada masa itu sudah tidak sesuai dengan rasionalitas masa kini, sehingga pihak suami semaksimal mungkin jangan melakukan pemukulan, apalagi yang sampai menyakitkan.

Tradisi ini membekas di Madinah dan perempuan Quraisy di sana menuntut adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Akhirnya Rasulullah menyetujuinya. Umar bin Khattab pernah mengatakan, “Kami kaum Muhajirin adalah golongan yang mengalahkan perempuan-perempuan kami. Namun kami dapati orang-orang Anshar yang justru dikalahkan/dibawahtangan perempuan mereka, maka perempuan kami meniru perempuan Anshar” (Talbi, 1996, hal. 121).

Konteks turunnya ayat berkaitan dengan konflik internal. Dalam konteks inilah ayat “pemukulan” diturunkan.

Talbi memberikan penilaian terhadap kebanyakan ulama yang dianggapnya kurang tegas dalam menghukumi seorang suami yang memukul istrinya, mereka hanya memberikan opsi bahwa meninggalkan pemukulan itu lebih utama. Lalu beliau menyeru untuk menolak pemukulan wanita secara tegas karena ayat yang berkaitan tersebut turun dalam redaksi dan konteks yang spesifik.

DAFTAR PUSTAKA

- Affani, Syukron, *Muhammad Talbi*, dalam <http://syukronaffanijaq.blogspot.com/2014/01/mohamed-talbi-sekilas-tentangny.html> di akses pada 03 November 2015.
- Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Beirut, Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1985 M, juz v
- Daud, Ilyas, *Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Talbi*, Yogyakarta, ELSAQ Press, 2010.
- Daud, Ilyas, *Pemikiran M. Talbi terhadap Al-Qur'an*, TADBIR, Jurnal Manajemen pendidikan Islam, volume 2, nomor 1, Februari, 2014. <http://rhapsodia-inside.blogspot.com/2013/05/hermeneutika-maqashidy-muhammad-talbi.html>, diakses pada 09 November 2015.

- Ibnu Ajibah, *Albahrul Madid Fi Tafsiril Qur'an al-Majid*, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiyyah, 2002.
- Ibnu Arabi, Abu Bakar, *Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Jail, 1988 M, juz 1.
- Ibnu Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Tunisia: Dar al-Tunisia li al-Nasyr, 1984 M, juz 5.
- Ibnu Katsir, *Tafsir*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1988 M, juz 1.
- Ichwan, Moch Nur dkk, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-qur'an dan Hadis (Teori dan Aplikasi)*, Yogyakarta, Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijga Yogyakarta, 2009.
- Nawawi, *Al-Majmu' Syarah al-Muhaddzab*, Beirut, Dar al-Fikri, Juz 16.
- Nettler, Ronald L. dkk, *Gagasan Muhammad Talbi tentang Islam dan Politik*, Jakarta, Erlangga, 2002.
- Rahmawati, Nor Elysa, Skripsi, Penafsiran M. Talbi tentang *Ummatan Wasathan* dalam al-Qur'an, Yogyakarta, Skripsi UIN SUKA, 2014.
- Razi, *Tafsir al-Kabir*, Kairo, tt., juz x.
- Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1973 M, juz v.
- Talbi, M., *Ummat al-Wasath Al-Islam wa Tahaddiyat al-Mua'shirah*, Tunisia, Ceres Edition, 1996.
- Talbi, Muhammad, *Iyalullah Afkar Jadidah fi Alaqah al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin*, Tunisia, Dar Siras li an-Nasyri, 1992.
- Zurkali, *al-I'lam*, Beirut: tt., juz 5.

NYAI BADRIYAH FAYUMI : MUFASSIR PEREMPUAN OTORITATIF PEJUANG KESETARAAN DAN MODERASI DI INDONESIA

Ulya

IAIN Kudus

ulya.kamera@gmail.com

Abstrak

Selama ini Indonesia dikenal sebagai negara tempat berkaca bagi model kehidupan beragama yang damai dan harmonis. Kedamaian dan keharmonisan disebabkan keberagaman masyarakat Indonesia berangkat dari pemahaman keagamaan yang moderat, namun berbagai peristiwa kekerasan maupun teror berbasis tafsir agama yang terjadi akhir-akhir ini seakan mengakibatkan memburamnya kaca itu. Peran serta masyarakat, baik laki-laki maupun perempuan, baik berupa pemikiran maupun gerakan, sangat dibutuhkan untuk mengembalikan citra baik negara. Badriyah Fayumi adalah salah satu sosok ulama perempuan inspiratif yang tidak hanya memiliki pemikiran khususnya berbasis Alqur'an, tapi dia juga tampil sebagai tokoh gerakan. Kemampuannya ini telah menjadikannya sebagai salah satu ulama rujukan pemahaman ke-Islaman di Indonesia saat ini.

Dengan menggabungkan teori otoritas Khaled Abou el-Fadl dan teori *capital* Pierre Bourdieu, secara umum tulisan ini akan mendeskripsikan sosok Badriyah dan kiprahnya, pemikiran ketafsiran dalam memperjuangkan kesetaraan dan moderasi, sejauhmana

otoritasnya di tengah-tengah umat dan faktor-faktor yang menyebabkannya menjadi otoritatif dalam menciptakan Indonesia setara dan moderat.

Kata Kunci :

Badriyah, Mufassir Perempuan, Otoritatif, Setara, Moderat

A. Pendahuluan

Sebagaimana sudah diketahui bahwa Negara Indonesia dibangun bukan atas dasar homogenitas. Dia lahir dengan mengakomodir dan mewadahi pluralitas, baik pluralitas suku, bahasa, ras, maupun agama. Selama ini pengelolaan pluralitas di Indonesia dilakukan dengan cukup baik sehingga pluralitas menjadi sumber daya positif bagi laju kehidupan bangsa yang berkeadaban dan penuh kedamaian, tetapi yang terjadi akhir-akhir ini justru sebaliknya. Pluralitas menjadi salah satu sumber utama ketegangan, konflik, yang berujung pada kekerasan. Ketegangan, konflik, kekerasan disebabkan adanya satu pihak memaksakan ukuran kebenarannya pada pihak lain, belum lagi dominasi mayoritas, hegemoni ideologi laki-laki, dan seterusnya. Sedihnya, pelaku utamanya seringkali mengatasnamakan membela Tuhan, kitab suci, maupun agama.

Sesungguhnya Tuhan, kitab suci, agama apapun tidak pernah mengajarkan kekerasan kepada umatnya. Tuhan dan kitab suci dalam Islam pun menyatakan secara jelas bahwa dalam pluralitas tidak boleh saling menghina, saling mencela, saling berprasangka tidak baik, saling mencari kesalahan (QS. al-Ḥujurāt [49]:11-12),¹ termasuk pula tidak boleh saling memaksa (*ikrah*) dalam beragama (QS.al-Baqarah

¹QS. al-Ḥujurāt [49]:11-12. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Indah Press, 1994), hlm.847.

[1]:256).² Pluralitas adalah wahana untuk saling mengenal, saling memotivasi dalam kebaikan (QS. al-Māidah, [5]:48),³ ajakan kebaikan pun dilakukan dengan perkataan yang tegas dan benar (*hikmah*), pengajaran (*mauizah*), juga melalui diskusi (*jadal*) yang baik (QS.an-Naḥl [16]:125).⁴ Mengembalikan realitas wajah Islam sebagaimana idealitas ini dibutuhkan peran serta seluruh lapisan masyarakat, terutama para pemuka agama atau ulama, baik ulama laki-laki maupun ulama perempuan.⁵

Dalam rentang sejarah di Indonesia khususnya, peran ulama laki-laki sudah banyak terdeskripsikan dari masa pra-kemerdekaan sampai masa pasca-kemerdekaan, bahkan sampai sekarang ini; sedangkan peran ulama perempuan kurang tergambarkan dan terwadahi padahal kapasitas keilmuan dan aktivitas mereka tak kalah dengan ulama laki-laki. Demikian telah disadari oleh Ruth Indiah Rahayu sebagaimana telah dikutip oleh Helmy Ali Yafi bahwa perempuan dalam penulisan sejarah cenderung bias.

²QS. al-Baqarah [1]:256, *Ibid.*, hlm.63.

³QS. al-Māidah, [5]:48, *Ibid.*, hlm.168.

⁴QS. an-Naḥl [16]:125, *Ibid.*, hlm. 421.

⁵Secara umum, kata ulama menunjuk kepada orang-orang yang berilmu secara mendalam, tidak membedakan apakah itu berjenis kelamin laki-laki atau perempuan, tetapi dalam perkembangannya orang seringkali mengidentikkan ulama itu laki-laki. Secara tidak disadari jenis kelamin ini ternyata seringkali mempengaruhi pemikiran-pemikirannya yang lebih berprespektif laki-laki. Amina Wadud menyatakannya dalam konsep *prior text*. *Prior text* adalah latar belakang, persepsi, dan keadaan individu penafsir, bahasa dan konteks kultural di mana teks tersebut ditafsirkan. Lihat dalam Amina Wadud Muhsin, *Qur'an Menurut Perempuan, Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, terj. Abdullah Ali (Jakarta : Serambi, 2006), hlm. 22. Akibatnya perempuan menjadi terpinggirkan meskipun dalam kenyataannya tak sedikit perempuan yang memiliki kapasitas keilmuan sama bahkan lebih tinggi dari laki-laki. Oleh karena diperlukan penegasan dan definisi baru tentang ulama, ada ulama laki-laki, ada pula ulama perempuan. Ulama perempuan adalah orang-orang yang berilmu mendalam, baik perempuan maupun laki-laki, yang memiliki rasa takut kepada Allah (berintegritas), berkepribadian mulia (*akhlāk al-karīmah*), menegakkan keadilan, dan memberikan kemaslahatan pada semesta (*rahmah li al-ālamīn*). Takut dan takwa kepada Allah tidak hanya untuk urusan laki-laki tetapi juga untuk urusan perempuan. Tidak hanya dalam urusan publik, tetapi juga dalam urusan keluarga. Begitupun berakhlak mulia, menegakkan keadilan dan memberikan kemaslahatan, tidak hanya dalam hal-hal yang menyangkut laki-laki tetapi juga sama persis dalam hal yang berkaitan dengan perempuan sehingga tercipta relasi kesalingan yang harmonis antara laki-laki dan perempuan dan tanpa kekerasan dalam rangka mewujudkan cita-cita kemanusiaan yang adil dan beradab. Sedangkan ulama laki-laki adalah ulama yang memiliki karakteristik sebaliknya. Batasan di atas dikutip dari hasil pendapat dalam Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) 2017 di Cirebon. Helmy Ali Yafi (ed), *Jejak Perjuangan Keulamaan Perempuan Indonesia* (Cirebon : Kongres Ulama Perempuan Indonesia, 2017), hlm. 27.

Kalaupun ditampilkan, umumnya hanya mereka yang berdarah biru atau kelas bangsawan. Landasan penulisannya juga lebih banyak menampilkan personifikasi keagungan sang tokoh.⁶ Ini artinya peran ulama perempuan belum menjadi fokus utama penulisan sejarah di Indonesia. Oleh karena itu, dalam bahasa Joan Wallach Scott, seorang sejarawan feminis, dibutuhkan kerja-kerja pengetahuan untuk menghadirkan dan menulis ulang peran-peran perempuan sebagai agensi kolektif atau individual.⁷

Sebuah kerja pengetahuan untuk mengisi kelangkaan tersebut, tulisan sederhana ini akan menarasikan sosok ulama perempuan masa kini, Nyai Badriyah Fayumi, yang jejak perjuangannya tidak diragukan lagi menuju Indonesia setara dan moderat. Kiprah pemikiran dan gerakannya yang berbasis pada pembacaannya terhadap kitab suci Alqur'an, Hadis, juga khazanah kitab-kitab kuning (*kutub aṣ-ṣafrā'*), maka tak berlebihan jika penulis menyebutnya dengan mufassir perempuan. Berikut akan dijelaskan terlebih dahulu biografi dan perjalanan kiprah kehidupannya.

B. Foto Hidup Badriyah Fayumi

Sebuah nama yang tidak asing bagi sebagian masyarakat Indonesia, terutama di wilayah Pantura Timur, yakni Nyai Badriyah. Dia dilahirkan di Pati, Bumi Mina Tani, Jawa Tengah, tepatnya pada tanggal 5 Agustus 1971.⁸ Dia lahir dari seorang ibu bernama Yuhanidz, aktivis Muslimat NU cabang Pati,⁹ dan seorang ayah yang bernama

⁶*Ibid.*, hlm. xxiv.

⁷Airlangga Pribadi Kusman, "Daya Perempuan Ubah Indonesia", *Kompas*, 19 Juli 2018.

⁸Helmy Ali Yafi (ed), *Jejak...*, hlm.303.

⁹Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi Menjadi Harapan Perempuan Muslim Indonesia dan Kontribusinya kepada Islam yang Pluralis dan Damai* (Yogyakarta: Asosiasi LBH APIK Indonesia, t.t), hlm.77.

Fayumi, seorang hakim agama yang juga pendiri sekaligus pengasuh Pondok Pesantren Raudlatul Ulum, Kajen, Margoyoso, Pati.¹⁰ Disandarkan kepada nama ayahnya ini, kemudian Badriyah dikenal dengan nama Badriyah Fayumi.

Nyai Bad kecil dididik dan dibesarkan di tengah-tengah tradisi pesantren oleh kedua orang tuanya bersama 5 (lima) saudaranya yang lain.¹¹ Tadarrus Alqur'an, mengaji kitab kuning, melantunkan selawat Nabi, berjamaah salat, dan lain-lain adalah kebiasaannya sehari-hari. Selain dididik di pesantren orang tuanya, dia juga nyantri dan menjalani pendidikan dasar dan menengahnya di Pesantren Mathaliul Falah, pesantren yang diasuh oleh ulama besar Pati lainnya, yaitu KH.Sahal Mahfudz.¹² Selama menjadi siswa, dia selalu tercatat sebagai siswa terbaik di kelasnya.

Orang tua Badriyah termasuk orang tua yang berwawasan futuristik dan tidak kolot meski kehidupan mereka di bawah tradisi pesantren. Mereka mendorong anak-anaknya untuk menuntut ilmu setinggi-tingginya di manapun yang dicita-citakan mereka. Oleh karena itu diijinkanlah ketika Nyai Bad muda memutuskan untuk melanjutkan studi sarjananya di ibu kota, di IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang UIN) Jakarta pada Fakultas Ushuluddin. Dari sanalah, dia menyanggah gelar sarjana dan

¹⁰*Ibid.*, hlm.72. Diketahui ayah Nyai Bad ini memiliki kepakaran di bidang Fiqh dan Falak. Beliau juga dikenal sebagai kyai yang berkhidmah di Nahdhatul Ulama (NU), pernah menjadi Rais Syuriyyah di PCNU Kab. Pati, juga pernah menduduki kepengurusan di PWNU Jawa Tengah. Lihat dalam <http://jihadilmiah.blogspot.com/2017/03/kh-ahmad-fayumi-munji-kiai-ilmuwan.html>.

¹¹Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm.76. Lima saudara kandung Badriyah adalah (1).Niswah, (2).Ulfah, (3).Fatimah, (4).Ismail, dan (5).Abdullah Umar. Lihat dalam <http://jihadilmiah.blogspot.com/2017/03/kh-ahmad-fayumi-munji-kiai-ilmuwan.html>.

¹² https://www.kompasiana.com/gito/jejak-anggota-dpr-ri-pkb-200409_551f4e50a333114340b659bb.

dinobatkan menjadi sarjana terbaik tahun 1995¹³ setelah mempertanggungjawabkan skripsinya yang membahas tentang hadis-hadis Aisyah, isteri Nabi. Aisyah adalah perempuan generasi pertama yang menunjukkan bahwa tidak ada yang lebih baik dalam mengidentifikasi persoalan perempuan dan membuat jalan keluarnya selain perempuan itu sendiri dan bahwa perempuan adalah mitra yang lengkap dalam masalah-masalah agama, administrasi, dan masalah-masalah sosial dan politik yang berbobot.¹⁴

Setelah menyelesaikan sarjananya di IAIN Syarif Hidayatullah, Nyai Bad muda juga mengambil ranah kesarjanaan di Universitas al-Azhar, Mesir dengan mengambil konsentrasi tafsir Alqur'an. Sedangkan studi pascasarjananya, kembali dia memercayakannya pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.¹⁵

Nyai Bad adalah sosok yang tidak bisa diam. Dia selalu mengamati kehidupan orang-orang di sekitarnya. Saat masih hidup bersama orang tuanya, dia menyaksikan dan mendengarkan banyak pasangan suami-isteri yang berkonsultasi kepada ayahnya dengan beragam persoalan, seperti: suami berpoligami, suami tidak melaksanakan kewajibannya, suami memukul istrinya sampai pada penganiayaan seksual¹⁶ yang pada era itu sebenarnya masih tabu jika disampaikan kepada orang lain karena jika itu dilakukan dinilai sama dengan membuka aib sendiri.

Dia juga sosok yang kritis terhadap tradisi pendidikan pesantren di lingkungannya dan itu juga dialaminya. Sudah menjadi tradisi pendidikan pesantren di Pati, khususnya wilayah Kajen dan sekitarnya bahwa waktu bersekolah untuk santri

¹³Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm.82-83. Juga https://www.kompasiana.com/gito/jejak-anggota-dpr-ri-pkb-200409_551f4e50a333114340b659bb.

¹⁴Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm. 87.

¹⁵*Ibid.*, hlm. 86.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 83

laki-laki dan perempuan tidak sama. Para santri laki-laki bersekolah di pagi hari dan para santri perempuan bersekolah di siang hari. Yang demikian itu, menurut Nyai Bad, berakibat merugikan perempuan karena pagi adalah waktu yang lebih tepat untuk menuntut ilmu dari pada siang. Pada pagi hari, tubuh masih segar, energi fisik maupun mental dan pikiran belum terkuras untuk hal-hal lain maka akal akan lebih mudah menyerap ilmu dibanding siang saat energi fisik dan pikiran tinggal sisa-sisa setelah seharian mengerjakan tugas kerumahtanggaan atau lainnya.

Adapun alasan yang didengarnya dari adanya perbedaan waktu sekolah ini ada 2 (dua), yaitu: alasan fisik yang tak disadari berimplikasi pada alasan ideologis, yaitu tiadanya ketercukupan ruang kelas yang solusinya justru dengan menomorsatukan sekolah bagi laki-laki; dan kedua alasan teologis yakni agar tidak terjadi pertemuan langsung antara laki-laki dan perempuan karena rentan fitnah dan sumber fitnah ini hampir selalu dilekatkan pada perempuan. Dengan alibi fitnah ini juga yang menurut Nyai Bad menjadi alasan mengapa ibunya tidak diijinkan mengajar dan berceramah di depan laki-laki saat ayahnya masih hidup, meski setelah ayahnya wafat, ibunyalah sebagai penggantinya. Ibunya memimpin pesantren dan kadang-kadang mengharuskannya mengajar di hadapan santri laki-laki maupun perempuan. Meskipun demikian, ada satu momen yang tak pernah dilupakannya, yakni di tahun 1999, dua tahun sebelum ayahnya wafat. Nyai Bad diberi kesempatan ayahnya untuk berceramah di pesantren, di hadapan santri laki-laki dan perempuan.¹⁷ Tentunya ini menjadi prestasi tak terlupakan baginya, yang selanjutnya menjadi momen awal yang akan membuka pintu kesetaraan laki-laki dan perempuan di dunia pesantren.

¹⁷*Ibid.*, hlm.76-78, 81.

Pengalaman hidup di masa mudanya seperti di atas menjadi titik awal bagi upaya-upaya Nyai Bad dewasa yang aktif mereinterpretasikan ayat-ayat kitab suci sebagai landasan berjuang mengembangkan relasi sosial yang setara dan moderat, berkeadilan tanpa diskriminasi, memuliakan martabat perempuan juga laki-laki, menjunjung tinggi toleransi dan kemajemukan, dan membangun harmoni di tengah-tengah umat.

Perjuangan Nyai Bad dalam mengusung nilai-nilai kesetaraan dan moderasi sudah dimulai saat dia menjadi mahasiswa. Diilhami dan diinspirasi oleh Lies Marcoes, feminis perempuan muslimah Indonesia yang menjadi seniornya, maka saat dia menjabat ketua KOPRI yang menjadi bagian perempuan di PMII bersama Ratna Batara Munti, ketua KOHATI yang merupakan bagian perempuan HMI, berdua mendirikan lembaga studi perempuan independen bernama Tjut Nja' Dhien di tahun 1993 yang bertujuan melawan stigma buruk perempuan dan dominasi laki-laki di ranah publik organisasi kemahasiswaan di perguruan tinggi. Mereka menunjukkan ketertinggalan peran perempuan dibanding laki-laki. Kalaupun dia berperan memimpin, seringkali hanya berhenti di wilayah sekretaris, bendahara, seksi konsumsi.¹⁸

Setelah menyelesaikan sarjananya, Nyai Bad diangkat menjadi staf pengajar di almahaternya (1997-2004), di samping dia sendiri aktif di bidang dakwah, pendidikan masyarakat, kajian kitab kuning, dan pada gerakan perempuan.¹⁹ Kemudian tahun 2002-2005 dia diminta menjadi pendakwah dalam sebuah tayangan kuliah subuh di salah satu

¹⁸*Ibid.*, hlm. 73, 85.

¹⁹Helmy Ali Yafi (ed), *Jejak Perjuangan...*, hlm.303-304 ; https://www.kompasiana.com/gito/jejak-anggota-dpr-ri-pkb-200409_551f4e50a333114340b659bb.

TV nasional, TPI (kala itu), dengan tema iman, perempuan, keluarga, demokrasi, dan HAM yang disiarkan secara *live*.²⁰ Semakin populernya di ranah publik, Nyai Bad juga dipercaya menjadi pengisi kolom tetap kajian keagamaan di majalah bulanan muslimah kosmopolitan pertama di Indonesia, NooR, sejak tahun 2003 sampai sekarang.²¹

Saat didirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) pada era reformasi oleh Abdurrahman Wahid, mantan Presiden RI keempat sekaligus mantan Pengurus Besar Tanfidzyah NU, Nyai Bad menyalurkan aspirasi politiknya melalui partai ini. Keputusannya bergabung, selain adanya kedekatan dan garis sejarah yang erat dengan NU yang merupakan afiliasi keberagamaannya dan keluarganya, PKB adalah partai Islam yang dipercaya memperjuangkan moderasi di Indonesia, dalam arti tidak bercita-cita membawa Islam sebagai azas negara, tetapi lebih memasukkan nilai-nilai universal Islam dalam pelaksanaan tata negara dan pemerintahan. Tahun 2004-2009, Nyai Bad terpilih menjadi DPR RI dengan dukungan dari lingkaran dan jaringan sosial orang tuanya dan dunia pesantren, khususnya dari daerah pemilihan Pati, Grobogan-Purwadadi, Rembang, dan Blora.

Di DPR, dia bekerja di komisi 8 yang tugas utamanya di bidang agama, sosial, pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak.²² Di wadah ini perjuangan seorang Nyai Bad menjadi lebih efektif dalam mengimplementasikan idealitas teologis Islam yang berbasis kesetaraan dan moderasi dalam realitas sosial politik di Indonesia. Islam di tangannya ditampilkan dalam tebaran sayap kasih sayang untuk seluruh semesta,

²⁰Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm. 87.

²¹<http://www.noor-magazine.com/tentang-kami/> .

²²Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm. 87-88. Lihat juga https://www.kompasiana.com/gito/jejak-anggota-dpr-ri-pkb-200409_551f4e50_a333114340b659bb.

tidak hanya untuk mayoritas tetapi juga memperhatikan minoritas, tidak hanya untuk laki-laki tetapi juga perempuan, tidak bersikap radikal tidak juga liberal, dan lain-lain.

Masih dalam lingkup aktivitasnya di PKB, dia juga terpilih memimpin Perempuan Partai Kebangkitan Bangsa (PPKB) periode 2007-2012. Nyai Bad memperjuangkan kuota 30 persen perempuan untuk didaftarkan sebagai calon legislatif di pemilu legislatif dan juga untuk struktur kepengurusan partai politik yang saat itu sedang dibahas di DPR RI. *"Kuota 30 persen bukan akhir perjuangan PPPKB, tapi itu batas aman bagi perempuan untuk bisa terakomodasi suaranya"* ujarnya.²³

Di tengah-tengah aktivitasnya di partai politik, untuk melayani umat sekaligus memperluas jaringan ide dan pemikirannya dia mendirikan Yayasan Mahasina. Yayasan Mahasina yang berlokasi di Kemang Jatiwaringin, Pondok Gede, Bekasi didirikannya pada tahun 2005. Keberadaan yayasan ini bercita-cita mengembangkan semangat *akhāwah* (persaudaraan), *ta'āwun* (tolong menolong), dan *tasāmuḥ* (moderasi dan toleransi). Fokus kegiatannya tercurahkan pada bidang-bidang sosial, pendidikan dan dakwah, juga pemberdayaan ekonomi.²⁴

Tahun 2009, Nyai Bad turut memprakarsai pendirian Alimat, sebuah gerakan kesetaraan dan keadilan keluarga Indonesia. Gerakan ini bertujuan untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dalam keluarga perspektif Islam. Gerakan ini didirikan pada tanggal 12 Mei 2009 di Jakarta oleh sejumlah aktivis, baik individu maupun yang tergabung dalam organisasi yang memiliki kepedulian dan keprihatinan terhadap kondisi perempuan dalam tatanan keluarga. Kelahirannya diinisiasi oleh sejumlah

²³<https://news.detik.com/berita/848857/badriyah-fayumi-kalahkan-ida-fauziah-jadi-ketua-ppkb>.

²⁴<http://mahasina.blogspot.com/> .

aktivis dari Komnas Perempuan, Fatayat NU, Aisyiah, Nasyyatul Aisyiyah, Fahmina-Institute, gerakan Perempuan Pembela Buruh Migran (GPPBM), Rahima, Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga (PEKKA), Koalisi Perempuan Indonesia (KPI), LAKPESDAM NU, PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, PSG STAIN Pekalongan, dan Universitas Pancasila, yang semuanya itu terlibat dalam kegiatan Konsultasi Nasional : Menciptakan Kebijakan Hukum Keluarga yang Adil dan Setara Gender, yang diselenggarakan oleh Komnas Anti Kekerasan terhadap Perempuan, tanggal 3-4 Februari 2009 di Jakarta.²⁵ Sekarang dia dipercaya sebagai ketuanya untuk periode kepengurusan 2015-2020.

Selain berbagai kegiatannya di atas, Nyai Bad juga pernah mendapatkan kehormatan sebagai staf ahli ibu Negara RI (2000-2001), menjadi komisioner Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) periode 2010-2014, juga mendapatkan amanat untuk duduk di Badan Wakaf Indonesia.²⁶ Dan di awal tahun 2017, Nyai Bad dan kawan-kawannya sesama aktifis Islam pejuang kesetaraan dan moderasi berhasil dengan sukses menyelenggarakan even besar Konggres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) di Cirebon, suatu kegiatan pertama kali di Indonesia bahkan di dunia yang memfasilitasi ruang pertemuan para ulama perempuan. Kegiatan ini mengagendakan pembahasan persoalan-persoalan lokal dan global dari perspektif perempuan, seperti : kekerasan seksual di dalam maupun di luar pernikahan, perusakan lingkungan, pernikahan anak. Pada Bulan Ramadan kemarin, Nyai Bad juga dipercaya menjadi salah satu narasumber program Tajil (Tanya Jawab Ramadhan), program yang mengupas persoalan-persoalan

²⁵Faqihuddin Abdul Kadir, dkk., *Manual Konggres Ulama Perempuan Indonesia*, Cirebon 25-27 April 2017, hlm.121.

²⁶Helmy Ali Yafi (ed), *Jejak Perjuangan...*, hlm.303-304.

keagamaan keseharian maupun persoalan-persoalan yang baru *booming*, hasil kerjasama antara Detik dan Ditjen Pendis Kemenag RI yang tayang di dunia maya.

C. Menjadi Mufassir untuk Kesetaraan dan Moderasi

Sebagai puteri dari ulama pendiri dan pengasuh salah satu pondok pesantren di daerah Kajen, Pati, maka mengaji dan mengkaji Alqur'an bagi Nyai Bad bukanlah sesuatu yang asing, apalagi setelah itu dia juga menekuni kajian Alqur'an di Perguruan Tinggi, baik tatkala di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta maupun di al-Azhar Mesir. Iklim keluarga dan latar pendidikan Nyai Bad ini telah menjadikannya akrab dengan Alqur'an.

Keakrabannya dengan Alqur'an serta kepemilikan modal keilmuan klasik Yang didapatkannya dari pesantren dan keilmuan modern tatkala dia kuliah di perguruan tinggi mendorongnya dalam sebuah kerja intelektual mendialogkan kandungan Alqur'an dengan realitas. Berdasarkan sikap dan keyakinan pribadinya bahwa tak ada ayat Alqur'an yang menyebabkan diskriminatif, meskipun beberapa ayat Alqur'an menampakkan ketidakadilan terhadap sebagian pihak, menurut Nyai Bad, diperlukan upaya-upaya mereinterpretasikan Alqur'an secara serius dan mendalam.

Upaya reinterpretasi semacam ini menjadi keniscayaan yang seharusnya dilakukan secara terus-menerus karena 2 (dua) hal, yaitu: pertama karena waktu dan keadaan yang berubah terus menerus maka umat Islam secara sosial akan menghadapi persoalan keberagaman baru yang membutuhkan respon dan solusi berdasarkan Alqur'an; kedua karena setiap muslim beriman harus membentuk keyakinannya dan

menjawab pertanyaan-pertanyaan dan dilema-dilema pribadinya berdasarkan Alqur'an.²⁷ Sedangkan Alqur'an sendiri sebagai sumber beragama memiliki watak kedalaman yang tanpa batas.

Nyai Bad menawarkan pendekatan historis dan kontekstual dalam menginterpretasikan Alqur'an.²⁸ Dengan pendekatan tersebut, dia ingin membuktikan sikap pribadinya di atas. Di sinilah dia melibatkan dirinya secara intens dalam usaha penafsiran Alqur'an, yang hasilnya digunakan sebagai basis teologis atas gerakan perubahan sosial, mempromosikan toleransi dan moderasi, kesetaraan dan keadilan gender, serta membangun pemahaman bahwa Islam sangat mengedepankan perdamaian di dunia.

Beberapa contoh produk penafsirannya, di antaranya, penafsiran atas QS. an-Nisā'[4]:34 tentang pendisiplinan perempuan yang tidak patuh, QS. an-Nisā' [4]: 11 tentang warisan perempuan setengah dari laki-laki, QS. an-Nisā' [4]:3,19 tentang poligami; QS. al-Baqarah [1]:233 tentang tanggung jawab keorangtuan. Penjelasan singkat masing-masing sebagai berikut:

1. QS. an-Nisā'[4]:34 tentang pemukulan terhadap perempuan durhaka (*nusyūz*), bukan pemukulan fisik tetapi intinya adalah pendisiplinan.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ^ع
فَالصَّالِحَاتُ قَنِيَتٌ حَفِيظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ^ع وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ^ب
وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ^ط فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا^ه إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا

كَبِيرًا

²⁷ Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm. 78.

²⁸ *Ibid.*, hlm.96.

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 sebahagian 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 nusuznya, 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-Nisā’[4]:34).²⁹

Menurut Nyai Bad, pemukulan terhadap perempuan yang disebut dalam ayat di atas adalah pendisiplinan untuk memberikan efek jera dan pembelajaran. Hal itu sebagai jalan terakhir untuk sebuah sengketa dan ketidakpatuhan dalam hubungan suami-isteri setelah diadakan dialog, pemberian nasehat, dan pisah ranjang. Tidak dimaksudkan pemukulan itu tindakan pendisiplinan fisik yang membuat luka atau meninggalkan bekas. Dengan kata lain tidak boleh ada kekerasan atau pelukaan fisik dengan mengatasnamakan agama. Ini merupakan revolusi akhlak besar-besaran dibandingkan dengan perilaku kejam masyarakat Arab pra-Islam terhadap perempuan di abad ketujuh yang tak jarang melakukan pelukaan bahkan pembunuhan terhadap perempuan.³⁰

2. QS. an-Nisā’ [4]: 11 tentang warisan perempuan setengah dari laki-laki.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ۚ فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ
كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُوسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ

²⁹QS. an-Nisā’[4]:34. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur’an Departemen Agama RI, *Al-Qur’an...*, hlm. 123.

³⁰Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm. 79.

لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنًا
 ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya saja, maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (QS. an-Nisā' [4]: 11).³¹

Menurut ayat tersebut dijelaskan bahwa perempuan berhak mendapat warisan setengah dari bagian laki-laki. Ayat tersebut turun dalam konteks sosial laki-laki sebagai penanggung jawab nafkah keluarga. Menurut Nyai Bad, yang demikian juga sebuah langkah maju dibanding tradisi Arab masa pra-Islam yang mana perempuan tidak mempunyai hak waris sama sekali, sebaliknya justru perempuan menjadi obyek yang diwariskan sebagaimana kebun dan binatang ternak.

Dalam konteks sosial-budaya yang berbeda seperti di Indonesia bahwa penanggung jawab nafkah keluarga tidak hanya laki-laki tetapi perempuan juga ikut andil dalam

³¹QS. an-Nisā'[4]:11. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 116.

menopang nafkah keluarga, bahkan dalam berbagai kasus, perempuan malahan lebih dominan sebagai penyanggah nafkah keluarga dibandingkan suaminya maka menurut Nyai Bad bahwa dalam hal pewarisan antara laki-laki dan perempuan bisa sama. Dalam Alqur'an tidak pernah ada pelarangan pewarisan yang sama antara laki-laki dan perempuan.³²

3. QS. an-Nisā' [4]:19 dan 3 tentang poligami.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ^ط وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا
ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ ^ع وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ^ح فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ
تَكْرَهُوا شَيْئًا وَتَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (QS. an-Nisā' [4]:19).³³

Kemudian ayat 3 sebagai berikut,

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَتِلْثًا وَرَبْعًا فَإِنْ
خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ^ع ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

³²Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm. 79-80.

³³QS. an-Nisā'[4]:19. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm.119.

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (QS. an-Nisā' [4]: 3).³⁴

Nyai Bad menilai banyak penafsiran yang membingungkan dan salah tentang persoalan poligami menurut Alqur'an. Banyak pula pendapat keliru tentang adanya orang yang berpoligami, misalnya, harus meminta izin isteri sebagaimana UU Perkawinan Nasional sekarang ini. Baginya tidak ada dalam Alqur'an maupun Hadis yang menyebutkan bahwa seorang suami harus meminta izin isterinya untuk menikah lagi. Dalam QS. an-Nisā' [4]:19 justru Allah memerintahkan kepada para suami untuk selalu memperlakukan isterinya dengan baik dan adil. Itu berarti bahwa suami tidak boleh memaksa isterinya untuk menerima poligami yang bertentangan dengan fitrah keinginannya karena itu sama dengan memperlakukan isteri secara tidak baik. Oleh karena itu, semula muncul pemutusan untuk menjamin adanya kebaikan maka dalam berpoligami, menurut UU Perkawinan Nasional, dipersyaratkan izin isteri, tetapi kenyataan yang seringkali terjadi adalah pemaksaan dan ancaman, bahkan kecurangan dan kebohongan suami atas isterinya dalam rangka mendapatkan persetujuan formal atau tanda tangan isteri.

Adapun menurut Nyai Bad, QS. an-Nisā' [4]:3 memuat semangat Islam adalah monogami. Poligami hanya untuk keadaan darurat, pada waktu perang, ketika perbandingan laki-laki dengan perempuan tidak seimbang, untuk menjamin

³⁴QS. an-Nisā'[4]:3. *Ibid.*, hlm. 115.

keberlangsungan kehidupan anak-anak yatim. Tidak ada poligami dengan alasan kenyamanan hubungan seksual atau alasan duniawi lainnya. Nabi Muhammad sendiri dalam berpoligami tidak pernah mempertimbangkan persoalan seksual, namun lebih mengedepankan nilai-nilai sosial dan keagamaan. Dalam perjalanan sejarah, Nabi Muhammad sendiri juga tidak pernah menikahkan anak perempuannya dalam perkawinan poligami³⁵ dan tak pernah menyerukan kepada umatnya untuk berpoligami, bahkan Ali RA, keponakan dan menantunya, tak diperbolehkan untuk memoligami Fatimah, putri Nabi, karena Nabi tahu dan paham, poligami itu menyakitkan perempuan dan bisa membuatnya kufur dalam keimanan, lantaran isteri tak lagi bisa sepenuh hati menjadi pendamping suaminya karena luka, duka, dan hina yang dirasakan akibat dipoligami. Nabi juga paham bagaimana kecemburuan isteri yang dipoligami. Oleh karena itu Nabi tidak pernah marah apalagi melakukan kekerasan saat isterinya dilanda cemburu.³⁶

4. QS. al-Baqarah [1]:233 tentang tanggung jawab keorantuaan.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۗ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾

“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma’ruf. Seseorang tidak dibebani

³⁵Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm. 92-93.

³⁶<http://www.noor-magazine.com/2018/03/poligami-sebagai-komoditas/>.

melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan warispun juga demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan” (QS. al-Baqarah [1]:233).³⁷

QS. di atas mengemukakan dengan tanpa keraguan bahwa tanggung jawab ayah dan ibu tidak terpisah sama sekali dalam keluarga. Memandikan anak, mengganti pakaiannya, menyuapi, mengasuh, mencintai dan merawat, membesarkan sampai memandirikan anak, adalah bagian dari tugas kedua orang tua, tidak semata-mata tugas, tanggung jawab, bahkan kewajiban ibu. Pendapat Nyai Bad ini berdasarkan pada teladan Nabi Muhammad yang sering mencium dan memeluk cucu-cucunya di depan umum dan ketika itu ada seorang sahabat dari Bani Tamim yang mengatakan kepada beliau bahwa laki-laki seharusnya tidak berbuat begitu. Nabi menjawab: *“Orang yang tidak bisa mencintai orang lain, termasuk anak-anak tidak akan bisa dicintai oleh Tuhan dan manusia”*. Untuk soal tanggung jawab pasangan suami-isteri, Nyai Bad mengutip inti dari QS. al-Baqarah [1]: 233, yakni ketika menikah dan mempunyai anak, pasangan suami dan isteri bersama menanggung semua kebahagiaan sekaligus beban dan membaginya secara tepat melalui kesepakatan, tanpa paksaan dan dengan menghormati kemampuan, keinginan, kebebasan pribadi masing-masing.³⁸

³⁷QS. al-Baqarah [1]:233. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm.57.

³⁸Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm.93-94.

Pemikiran-pemikiran Nyai Bad lainnya masih berada dalam garis lurus memperjuangkan iklim kesetaraan dan moderasi, misalnya, tatkala dia merespon kasus yang baru-baru ini diperdebatkan, yaitu tentang masalah Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT). Menurutnya, seorang muslim tak berhak menghakimi orang lain dengan standar iman atau perilaku yang berbeda, tidak boleh mengutuk dan menghukum mereka selama mereka bersikap toleran. Hanya Tuhan yang berhak menghakimi manusia (QS. al-Māidah [5]:44).³⁹ Pendapat Nyai Bad demikian itu karena dia melihat persoalan tidak hanya dari sisi normatif dan legalistik saja, tetapi dilihatnya dari sisi HAM. Menurutnya tidak ada pertentangan antara HAM dengan nilai-nilai universalitas Islam dan Alqur'an. Islam melarang pemaksaan orang lain untuk menerima yang ada pada kita, termasuk agama. Mengakui perbedaan dan kemajemukan adalah sunnah Allah yaitu sesuai dengan kehendak Allah atas semua makhluk. Islam bisa dan sejalan dengan penghormatan pada kemajemukan, baik agama, budaya, dan etnis dan penghormatan pada HAM.⁴⁰

Demikian juga Nyai Bad menjelaskan tentang jilbab dengan sangat moderat. Menutup aurat dengan batasan-batasan tertentu diwajibkan atas laki-laki maupun perempuan (QS.al-A'rāf [7]:26).⁴¹ Jilbab adalah kain penutup seluruh badan perempuan kecuali bagian-bagian tertentu (QS.al-Aḥzāb [33]:59).⁴² Menurutnya dengan seiring tertutupnya aurat tidak berarti perempuan juga harus menutup pikiran dan cara

³⁹QS. al-Māidah [5]:44. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 167.

⁴⁰Nursyahbani Katjasungkana, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi...*, hlm.97,102.

⁴¹QS.al-A'rāf [7]:26. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 224.

⁴²QS.al-Aḥzāb [33]:59. *Ibid.*, hlm.678.

pandangannya terhadap orang lain, seperti: menarik diri dari pergaulan selain kelompoknya, menutup diri dari sikap keberagaman yang berbeda. Kalau sudah demikian, bibit-bibit radikalisme biasanya mudah disemaikan. Tidak hanya terhadap non-muslim yang dianggap kafir, kepada sesama muslim dengan mudah akan memberi cap bidah dan sesat, bahkan murtad. Akibatnya ukhuwah islamiyah (persaudaraan seagama) terkoyak, ukhuwah wataniyah (persaudaraan sebangsa) dan ukhuwah basyariyah (persaudaraan sesama umat manusia) menjadi rusak. Ironisnya, banyak yang tidak menyadari bahwa eksklusivisme beragama itu berbahaya bagi umat dan masyarakat lantaran yang bersangkutan merasa sedang berada di jalan Tuhan.⁴³

Nyai Bad juga sigap merespons berita bohong atau *hoax* yang telah menjadi trend di dunia maya. *Hoax* menyulut kebencian dan konflik. Dia mengajak umat agar berhati-hati dan selektif menghadapi beragam informasi di dunia maya. Dia menawarkan perangkat tritunggal upaya seleksi dan kendali agar tidak menjadi korban *hoax*, yaitu: benar, baik, dan bermanfaat. Jika tiga hal itu terpenuhi maka sebuah informasi bisa diterima dan dijadikan rujukan, disebarluaskan, dan dijadikan dasar bertindak. Dalam hal kebenaran informasi, QS. al-Ḥujurāt [49]: 6⁴⁴ mewanti-wanti orang-orang beriman agar melakukan *tabāyun* atau *check dan recheck* karena dikhawatirkan berita itu menjadikan penerimanya mengambil tindakan yang salah terhadap orang lain, sehingga menyebabkan penyesalan pada kemudian hari.⁴⁵

⁴³<http://www.noor-magazine.com/2016/03/tutup-auratmu-buka-pikiranmu/>.

⁴⁴QS. al-Ḥujurāt [49]: 6. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 846.

⁴⁵<http://www.noor-magazine.com/2016/02/selektif-itu-mesti/> .

Demikian beberapa contoh pemikiran Nyai Bad berbasis kitab suci dengan pendekatan sejarah dan kontekstual yang mencerminkannya sebagai mufassir perempuan, pemikir kesetaraan dan moderasi. Sebagai pribadi, Nyai Bad bukan hanya sosok bertipe pemikir, tetapi juga tokoh gerakan. Pemikiran-pemikirannya tersebut diaplikasikan dan ditebar-tebarkan melalui jaringan-jaringannya di dunia pesantren, di dunia perpolitikan, juga di masyarakat luas; di majalah NooR lewat goresan pena, di pesantren mahasina dengan cara mengisi nalar santri-santrinya, di panggung dialogis melalui diskusi-diskusinya, di dunia maya dengan petuah-petuahnya, dan seterusnya. Semua ini juga telah membuktikan otoritasnya, menjadi salah satu ulama perempuan rujukan di Indonesia.

D. Kepemilikan Otoritas Tanpa Kapital Nonsense

Sebagaimana telah disampaikan di atas bahwa produk pemikiran dan ide-ide Nyai Bad telah menjangkau jutaan manusia, bisa laki-laki, bisa perempuan. Pandangannya juga diakui dalam berbagai lapisan masyarakat: di dunia politisi, dalam ruang para pegiat gender dan kesetaraan, di lingkungan santri-santrinya di pesantren mahasina dan pesantren lainnya, para penikmat majalah NooR, di lingkaran institusi, khususnya di Departemen Agama, dan lainnya. Melalui ceramah, diskusi, dan tulisan-tulisannya menjadikan tak sedikit masyarakat yang memilihnya menjadi rujukan, panutan, dan teladan. Di sinilah membuktikan otoritas Badriyah sebagai nyai atau ulama mufassir perempuan.

Otoritas adalah sebuah term yang sering diartikan dengan kewenangan atau wewenang. Biasanya kewenangan atau wewenang ini menjadi disposisi yang melekat pada diri seseorang yang menyebabkan seseorang tersebut memiliki hak untuk memberikan perintah, membuat norma-norma, menjadi model dan rujukan dalam rangka pembentukan sikap dan perilaku. Berkaitan dengan otoritas ini, Khaled M. Abou el-Fadl⁴⁶ memetakannya menjadi 2 (dua), yaitu otoritas koersif dan otoritas persuasif atau otoritas moral.⁴⁷ Dia mendefinisikannya sebagai berikut:

Coercive authority is the ability to direct the conduct of another person through the use of inducements, benefits, threats, or punishments so that a reasonable person would conclude that for all practical purposes they have no choice but to comply. Persuasive authority involves normative power. It is the ability to direct the belief or conduct of a person because of trust.

(Otoritas koersif adalah kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan menggunakan tekanan, bujukan, ancaman, hukuman, sehingga orang yang bernalar memutuskan bahwa untuk mencapai semua tujuan-tujuan praktis, mereka tidak memiliki pilihan lain kecuali mengikutinya. Sedangkan otoritas persuasif melibatkan kekuasaan normatif. Dia (otoritas persuasif) adalah

⁴⁶Khaled M. Abou el-Fadl adalah seorang pakar dalam bidang hukum Islam yang saat ini menjadi profesor di Fakultas Hukum University of California Los Angeles (UCLA). Dia lahir di Kuwait, 1963. Dia menjadi terkenal luas, terutama dalam studi ke-Islaman pasca tragedi serangan 9 Desember oleh teroris Osama bin Laden di New York dan Pentagon. Dia menjadi dai yang paling vokal dan berani melontarkan pandangan-pandangan progresifnya untuk merehabilitasi pandangan Islam di Amerika. Riwayat Hidup Khaled lebih lengkap, di antaranya, bisa dibaca dalam Keseluruhan kehidupan Khaled ini disimpulkan dari Zuhairi Misrawi, "Khaled Abou El-Fadl Melawan Atas Nama Tuhan", dalam *Jurnal Perspektif Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 14-17.

⁴⁷Khaled menyebut berbeda untuk penamaan otoritas yang kedua ini. Dia menyebut otoritas persuasif dalam karyanya, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, yang telah diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia dengan judul "Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif", dalam Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Onewordl, 2001), hlm. 18; sedangkan dalam karya yang lain yang berjudul *And God Knows the Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, yang telah diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Khaled menyebut otoritas persuasif dengan otoritas moral. Khaled M. Abou el-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), hlm.105.

kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang karena kepercayaan).⁴⁸

Dari pengertian di atas maka singkatnya bahwa otoritas koersif adalah kemampuan untuk mengarahkan perilaku seseorang dengan petunjuk, bujukan, ancaman, hukuman, dan lain-lain sehingga seseorang tersebut memutuskan bahwa untuk mencapai tujuan yang diinginkan, tidak lain harus mengikutinya meski dia tidak suka atau tidak setuju, misalnya: dokter menyuruh seorang pasien minum obat tertentu dengan dosis tertentu jika ingin sembuh dari penyakit yang dideritanya. Karena mengharapkan kesembuhan maka si pasien akan menuruti petunjuk dokter meski dia tidak suka minum obat dan merasa terpaksa. Di sini maka dokter memiliki otoritas koersif atau kewenangan untuk memaksa si pasien. Otoritas koersif seringkali melekat pada orang yang memiliki jabatan struktural tertentu, seperti: polisi, kepala sekolah, direktur perusahaan, dan lain-lain. Sedangkan yang dimaksud dengan otoritas persuasif atau otoritas moral adalah kekuatan atau kemampuan untuk mengarahkan orang lain atas dasar kepercayaan. Sebagai contoh banyak ulama di lingkungan saya, namun ketika saya memiliki problem keberagamaan maka saya memilih berkonsultasi dengan ulama X, tidak dengan ulama Y, Z, atau yang lainnya. Hal ini karena saya yakin bahwa pengetahuan dan keahlian ulama X lebih memadai dan handal dibandingkan dengan ulama-ulama lainnya. Dalam kondisi seperti ini maka di dalam diri ulama tersebut melekat otoritas persuasif. Dalam otoritas persuasif ini tidak melibatkan penyerahan keputusan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat, meskipun kadang-kadang

⁴⁸Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking...*, hlm. 18.

dalam kenyataannya yang demikian itu terjadi. Dalam otoritas, jenis apapun, selalu mempersyaratkan adanya sikap penghormatan atau persetujuan.

Nyai Bad tidak memiliki jabatan struktural tertentu yang menyebabkan dirinya memiliki kewenangan untuk ‘memaksa’ pihak lain atas dasar jabatannya tersebut, sehingga pihak lain taat dan patuh mengikutinya. Karena itu dalam perspektif teori Khaled, dalam diri Nyai Bad melekat otoritas persuasif, bukan otoritas koersif. Dia menjadi salah satu alternatif dari banyak ulama dan ulama perempuan yang dipercaya masyarakat muslim Indonesia untuk membangun sikap dan perilaku mereka. Karena kapasitas keilmuannya, keterampilannya, dan lain-lain, mereka meyakini apa yang disampaikan, apa yang dilakukan oleh Nyai Bad layak untuk dipatuhi, diikuti, dan diteladani.

Kepemilikan otoritas persuasif Nyai Bad bukan langsung jatuh dari langit, bukan semata-mata derivasi dari Tuhan, tetapi berkat upaya yang dilakukannya, lingkungan yang dimilikinya, dan komitmen yang menjadi landasan gerakannya. Bourdieu⁴⁹ menyebut itu semua sebagai modal (*capital*). Menurut Bourdieu ada 4 (empat) jenis modal atau kapital yang mengakibatkan satu pihak dianggap lebih unggul dibanding pihak lainnya. Keempat modal tersebut adalah modal ekonomi atau finansial, modal budaya, modal sosial, dan modal simbolik. Penjelasan masing-masing sebagai berikut.

1. Modal ekonomi atau finansial adalah sarana produksi dan sarana finansial.
2. Modal budaya, meliputi : ijazah, pengetahuan, kode budaya, cara berbicara, kemampuan menulis, cara pembawaan, cara bergaul, yang berperan dalam

⁴⁹Bourdieu, nama lengkapnya Pierre Felix Bourdieu. Dia seorang intelektual publik bidang sosiologi, antropologi. Dia juga seorang filosof. Dia lahir di Perancis, 1 Agustus 1930 dan meninggal 23 Januari 2002 karena kanker paru-paru. https://id.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu.

penentuan kedudukan sosial. Kapital budaya ini terbagi dalam 3 (tiga) bentuk, yaitu: a). Yang terintegrasikan ke dalam diri yaitu pengetahuan yang diperoleh selama studi dan yang disampaikan melalui lingkungan sosialnya sehingga membentuk disposisi yang tahan lama, b). Kapital budaya obyektif yang meliputi seluruh kekayaan budaya (buku, karya-karya seni), dan c). Kapital budaya yang terinstitusionalisir, bisa berupa: gelar pendidikan yang dilegalkan oleh institusi, menjadi anggota asosiasi ilmuwan prestisius.

3. Modal sosial berupa kemampuan bekerjasama karena budaya kerjasama melahirkan kepercayaan. Semua dimensi sosial, organisasi, institusi, keluarga, merupakan tempat tumbuhnya kapital sosial.
4. Modal simbolik bisa berupa: jabatan, mobil mewah, gelar, status tinggi, nama besar keluarga.⁵⁰

Pendidikan yang diperolehnya dari pesantren dan perguruan tinggi, gelar sarjana dalam dan luar negeri, serta gelar pascasarjana yang disandang Nyai Bad menunjukkan dia memiliki kompetensi pengetahuan dan pemahaman yang komplet, baik berasal dari ilmu-ilmu keagamaan klasik dan ilmu-ilmu modern; dari literatur-literatur dalam negeri maupun luar negeri. Dia menguasainya dengan baik dan lebih memadai dibanding masyarakat awam. Seperti yang telah dipaparkan di atas bahwa sejak kecil, dia telah *gladi* oleh orang tuanya sendiri mengkaji ilmu-ilmu klasik keagamaan berbasis kitab kuning, diperdalam lagi dengan cara nyantrik dan bersekolah di pesantren Mathaliul

⁵⁰ Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010), hlm.17-18; William E. Deal and Timothy K. Beal, *Theory for Religious Studies* (New York: Routledge, 2004), hlm. 64; George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 525-526.

Falah yang diasuh langsung oleh ulama besar, KH. Sahal Mahfudz. Kemudian, dengan dukungan orang tuanya, Nyai Bad diijinkan untuk melakukan perjalanan ilmiahnya sampai di Jakarta dan Mesir. Saat menjadi mahasiswa inilah, modal keilmuan keagamaan yang telah dia kantong dari pesantren bersentuhan langsung dengan pendekatan-pendekatan keilmuan dan teori-teori modern yang belum dikenal sebelumnya, kemudian dengan cerdas Nyai Bad merangkai erat pengalaman pembelajarannya dari dunia yang berbeda, dari lingkungan yang berbeda. Dengan bekal keilmuan interdisipliner inilah membuat Nyai Bad memiliki kelihaihan mendialogkan kandungan Alqur'an dengan problem realitas modernitas, seperti: HAM, gender, demokrasi, dan lain-lain. Semua itu telah membentuk pribadi Nyai Bad menjadi seorang yang berpengetahuan tinggi dan berwawasan luas berbasis salaf serta modern.

Di samping ketinggian pengetahuan dan keluasan wawasannya, Nyai Bad adalah pribadi yang mahir berbicara dan menulis. Dia mengetahui kiat-kiat bagaimana ide-idenya bisa dipahami pendengar atau pembaca. Dia telah dikenal keterampilan orasi dakwahnya, kecerdasan dalam mengajarnya, kelihaihan menulisnya, yang semuanya telah dibuktikannya dengan menjadi sosok yang diakui di tengah-tengah masyarakat. Kesempatan yang telah diberikan TPI pada masanya dan Ditjen Pendis Kemenag RI pada akhir-akhir ini, kepercayaan yang diberikan civitas akademika Syarif Hidayatullah dan santri-santri mahasina, peluang yang diberikan oleh majalah NooR, belum lagi telah banyak kepercayaan diberikan padanya dari organisasi sosial-politik yang lain sebagaimana telah dijelaskan di atas, seperti: PKB, PPKB, Alimat, KPAI, KUPI, dan seterusnya. Semua itu adalah adalah rekaman yang membuktikan akan modal atau kapital budaya sekaligus sosial yang dimilikinya.

Yang tak boleh dilupakan pula, bahwa Nyai Bad memang telah ditakdirkan lahir dari keluarga yang sudah memiliki nama besar, yang menjadi panutan masyarakat di sekitarnya. Orang tuanya adalah orang yang terpandang, dikenal alim, dan memiliki jaringan sosial erat dengan NU, lembaga sosial keagamaan terbesar di Indonesia.

Ketinggian pengetahuan, keluasan pengalamannya, serta watak moral dan kepribadiannya seperti dipaparkan di atas telah membuat sebagian masyarakat muslim Indonesia mewakilkan otoritas pemahamannya kepadanya. Keterwakilan ini didapatkan dari para masyarakat muslim yang mengakuinya, yang melimpahkan kepercayaan mereka pada dia. Selanjutnya mereka mematuhi, mengikuti, meneladani apa yang disampaikan dan dilakukannya. Nyai Bad menjadi salah satu rujukan ulama mufassir perempuan di Indonesia.

E. Kesimpulan

Berdasarkan keseluruhan paparan tulisan di atas maka bisa disampaikan poin-poin pemikiran bahwa Nyai Bad atau nama lengkapnya adalah Badriyah Fayumi merupakan sosok ulama perempuan mufassir di Indonesia. Dia tidak sekedar tokoh pemikir tetapi juga tokoh gerakan yang aktif di dunia pesantren, politik, lembaga-lembaga pemberdayaan berbasis swadaya dan nirlaba, dan lain-lain. Nyai Bad sebagai ulama yang telah memerankan misi profetik keulamaan perempuan yang memperjuangkan kesetaraan dan moderasi.

Dalam diri pribadi Nyai Bad melekat otoritas persuasif. Hal ini karena sebagian masyarakat muslim Indonesia telah melimpahkan kepercayaannya untuk mengikuti dan

meneladani ucapan dan perilakunya. Otoritas persuasif yang dimiliki Nyai Bad bukanlah derivasi dan takdir Tuhan, tetapi karena modal yang dimilikinya, baik modal budaya, modal sosial, dan modal simbolik.

DAFTAR BACAAN

A. Buku, Jurnal, dan lain-lain

E.Deal, William dan Timothy K. Beal, *Theory for Religious Studies*, New York: Routledge, 2004.

El-Fadl, Khaled M. Abou, *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi, 2003.

-----, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Onewordl, 2001.

Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010.

Kadir, Faqihuddin Abdul, dkk., *Manual Konggres Ulama Perempuan Indonesia*, Cirebon 25-27 April 2017.

Katjasungkana, Nursyahbani, Ratna Batara Munti, *Dari Inspirasi Menjadi Harapan Perempuan Muslim Indonesia dan Kontribusinya kepada Islam yang Pluralis dan Damai*, Yogyakarta: Asosiasi LBH APIK Indonesia, t.t.

Misrawi, Zuhairi, "Khaled Abou El-Fadl Melawan Atas Nama Tuhan", dalam *Jurnal Perspektif Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005.

Muhsin, Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan, Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, terj. Abdullah Ali, Jakarta : Serambi, 2006.

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, Jakarta: Prenada Media, 2004.

Yafi, Helmy Ali (ed), *Jejak Perjuangan Keulamaan Perempuan Indonesia*, Cirebon : Kongres Ulama Perempuan Indonesia, 2017

Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Indah Press, 1994.

B. Internet, Surat Kabar, Media Massa Lainnya.

Kusman, Airlangga Pribadi, "Daya Perempuan Ubah Indonesia", *Kompas* , 19 Juli 2018.

https://www.kompasiana.com/gito/jejak-anggota-dpr-ri-pkb-200409_551f4e50a333114340b659bb.

<http://www.noor-magazine.com/tentang-kami/> .

<https://news.detik.com/berita/848857/badriyah-fayumi-kalahkan-ida-fauziyah-jadi-ketua-pkb>.

<http://mahasina.blogspot.com/> .

https://id.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu.

<http://www.noor-magazine.com/2016/02/selektif-itu-mesti/>

<http://www.noor-magazine.com/2016/03/tutup-auratmu-buka-pikiranmu/>.

<http://jihadilmiah.blogspot.com/2017/03/kh-ahmad-fayumi-munji-kiai-ilmuwan.html>.

<http://www.noor-magazine.com/2018/03/poligami-sebagai-komoditas/>.

Judul Maksimal berjumlah 12 Kata, lugas, informatif dan menggambarkan keseluruhan isi tulisan. Font Minion Pro, Ukuran 16, Bold, rata kiri

Nama Penulis Pertama

*Afiliasi, Nama Kota, Nama Negara
emailanda@email.com*

Nama Penulis Kedua

*Afiliasi, nama kota, nama Negara
emailanda@email.com*

Abstrak

Abstrak yang dibuat antara 100-150 kata berisi tujuan, masalah, metode, dan hasil. Abstrak ditulis menggunakan huruf minion pro ukuran 10, spasi 1 dan dengan panjang teks antara 150-200 kata. Abstrak versi Bahasa Indonesia ditulis menggunakan Bahasa Indonesia baku dengan ejaan yang disempurnakan.

Kata kunci: paling tidak 3 sampai 5 kata kunci

Abstract

Judul dalam bahasa inggris (maksimal 12 kata, font minion pro 9 bold format *sentence case*). Research paper: please structure your abstract into (a) what has been an issue / scope research, (b) objective of the research, (c) clear research methods, (d) presentation of key findings, and (e) significance of the research. Abstract should contains 100 – 150 words.

Keywords: include at least 3 to 5 keywords

Pendahuluan

Pendahuluan terdiri dari latar belakang yang memuat teori pendukung yang jelas, perumusan masalah, dan tujuan penulisan ditulis dalam satu bab tanpa sub judul. Pendahuluan memuat 3 – 5 paragraf dimana satu paragraf harus memuat paling tidak 300 kata.

Pendahuluan terdiri dari latar belakang yang memuat teori pendukung yang jelas, perumusan masalah, dan tujuan penulisan ditulis dalam satu bab tanpa sub judul. Pendahuluan memuat 3 – 5 paragraf dimana satu paragraf harus memuat paling tidak 300 kata.

Kajian Teori

Berisi teori-teori yang relevan dengan penelitian. Sajikan kajian teori dengan font minion pro ukuran 12pt.

Sub Bab Teori

Berisi teori-teori yang relevan dengan penelitian. Sajikan kajian teori dengan font minion pro ukuran 12pt.

Metode

Berisi metode/rancangan penelitian, populasi dan sampel, instrumen, validitas dan realibilitas instrumen, dan cara analisis data.

Hasil

Hasil penelitian menggambarkan temuan utama dari penelitian. Jika hasil penelitian disajikan dalam bentuk tabel atau gambar, maka hanya diperlukan kalimat singkat untuk mendukung tabel atau gambar yang disajikan. Tabel dan gambar dimasukkan dalam badan naskah. Judul tabel dan gambar diberi penomoran dan ditulis

dengan huruf minion pro font 9, spasi 1. Untuk gambar sebaiknya menggunakan ukuran pixel 300 untuk ketajaman dan kualitas gambar yang optimal.

Untuk penjelasan tabel/gambar sebaiknya menggunakan Tabel 1, Tabel 2, atau Gambar 1, Gambar 2. Jangan menggunakan kalimat “seperti tabel di bawah ini”. Contoh penyajian tabel dan gambar:

Tabel 1. Tabel program studi dan jurusan di STAIN Kudus

No	Prodi	Jurusan
1	Aqidah dan Filsafat Islam	Ushuluddin
2	Ilmu Hadis	Ushuluddin

Masukkan gambar yang berhubungan dengan artikel Anda pada kotak ini. Caranya copy gambar anda dan Paste di sini.

Catatan: Anda harus menghapus teks ini sebelum meletakkan gambar.

3	Ilmu Tasawuf	Ushuluddin
---	--------------	------------

Gambar 1. Ini adalah contoh caption untuk gambar

Untuk kutipan langsung gunakan 1 spasi:

Hasil penelitian menggambarkan temuan utama dari penelitian. Jika hasil penelitian disajikan dalam bentuk tabel atau gambar, maka hanya diperlukan kalimat singkat untuk mendukung tabel atau gambar yang disajikan. Tabel dan gambar dimasukkan dalam badan naskah. Judul tabel dan gambar diberi penomoran dan ditulis dengan huruf minion pro font 9, spasi 1. Untuk gambar sebaiknya menggunakan ukuran pixel 300 untuk ketajaman dan kualitas gambar yang optimal.

Pembahasan

Pembahasan dalam artikel penelitian menjelaskan hasil yang didapat dari penelitian. Penulis menyusun, menganalisis, mengevaluasi dan menginterpretasi serta membandingkan hasil temuan terbaru dengan temuan dari penelitian yang telah ada (minimal 5 referensi). Hindari pengulangan kalimat baik dari pendahuluan, metode maupun hasil. Jumlah paragraf pembahasan sebaiknya lebih panjang dari pendahuluan. Konsistensi artikel mulai dari judul hingga pembahasan harus diperhatikan. Kelemahan penelitian dan saran untuk pengembangan penelitian selanjutnya dijabarkan pada bagian ini.

Simpulan

Simpulan berisi jawaban dari rumusan masalah penelitian. Simpulan dan saran ditulis sendiri-sendiri dalam sub judul. Simpulan memuat jawaban atas pertanyaan penelitian. Ditulis dalam bentuk narasi, bukan dalam bentuk numerikal/numbering. Saran diberikan atas dasar hasil penelitian.

Referensi

Referensi yang digunakan harus menggunakan sumber acuan primer seperti jurnal dan proceeding sebanyak 80% dan 20% sumber acuan sekunder (buku) yang diterbitkan dalam 10 tahun terakhir. Referensi ditulis dengan format APA Edisi ke 6. Untuk contoh penulisan bisa dilakukan seperti ini (Farihah & Nurani, 2017, hal. 35). Disarankan Abid (2011) untuk menggunakan aplikasi pengelolaan daftar pustaka seperti: Mendeley atau Zotero. Untuk contoh penulisan kutipan dari buku adalah seperti ini (Indrajit, 2016).

Abid, N. (2011). *Developing A Web-Based Model Using Moodle 1.9 For Teaching And Learning English At Smk Negeri 1 Jombang*. Universitas Islam Malang.

Farihah, I., & Nurani, I. (2017). Internalisasi Nilai-Nilai Keislaman Dalam Skema Hidden Curriculum Di Mts Nurul Huda Medini Demak. *Edukasia : Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, 12(1), 213–234. <http://doi.org/10.21043/EDUKASIA.V12I1.2347>

Indrajit, R. E. (2016). *E- Learning dan Sistem Informasi Pendidikan: Modul Pembelajaran Berbasis Standar Kompetensi dan Kualifikasi Kerja* (2 ed.). Yogyakarta: Preinexus.