

THE RECONSTRUCTION OF KAIDAH *AL-TAẒKÎR* AND *AL-TA'NÎS* IN PARADIGM OF GENDER EQUALITY INTERPRETATION

Halya Millati

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

halyamillati@gmail.com

DOI 10.32505/jurnal-at-tibyan.v5i2.1625

Submitted: 29-05-2020

Revised: 17-10-2020

Accepted: 13-11-2020

Abstract:

The rules of *al-taẓkîr* and *al-ta'nîs* (masculinity and femininity) formulated by classical interpretation don't adhere to the principle of equality. This is triggered by exclusivity of men as a necessity of applying these rules, which causes superiority of male (*muẓakkar*) and inferiority of women (*mu'annas*). This paper aims to illustrate the rules of *al-taẓkîr* and *al-ta'nîs* in the classical period, how the current reconstruction was, and what motives inspired the reconstruction. With Thomas Kuhn's theory of scientific revolution, this literature research finds that the rule of *al-taẓkîr* and *al-ta'nîs* was originally adopted from Arabic grammar, and it's full of male superiority. Then, experiencing a shift, which was initially partial because it was only oriented towards language, into a theory of equality with its various forms that were more responsive to women. The theories chronologically include *maqāsid musāwah* (Ibn 'Āshūr, w. 1973), the reciprocal theory of the Prophet's hadith (Abū Shuqqah, w. 1995), and *Qirā'ah Mubādalāh* (Faqihuddin Abdul Kodir). In addition, the motive for this shift is that the rule of *al-taẓkîr* and *al-ta'nîs* is unable to answer the problem of gender inequality, so reconstruction efforts need to be carried out.

Keywords: *gender equality, reconstruction, al-ta'nîs, al-taẓkîr*

Abstrak:

Kaidah *al-taẓkîr* dan *al-ta'nîs* (maskulinitas dan femininitas) sebagaimana yang dirumuskan pakar tafsir klasik tidak berpegang pada prinsip kesetaraan. Hal ini dipicu oleh eksklusifitas laki-laki sebagai keniscayaan dari penerapan kaidah tersebut, sehingga menyebabkan superioritas laki-laki (*muẓakkar*) dan inferioritas perempuan (*mu'annas*). Tulisan ini bertujuan untuk mengilustrasikan kaidah *al-taẓkîr* dan *al-ta'nîs* di masa klasik, bagaimana

rekonstruksinya saat ini, serta apa motif yang menginspirasi adanya rekonstruksi itu. Dengan teori *scientific revolution* Thomas Kuhn, penelitian kepustakaan ini menemukan bahwa kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* pada mulanya diadopsi dari ilmu Gramatika Arab, dan sarat superioritas laki-laki. Lalu, mengalami pergeseran, yang semula parsial karena hanya berorientasi pada kaidah bahasa, menjadi teori kesetaraan dengan berbagai bentuknya yang lebih responsif pada perempuan. Teori-teori itu secara kronologis meliputi *maqāṣid musāwah* (Ibnū 'Āshūr, w. 1973), teori resiprokal hadis Nabi (Abū Shuqqah, w. 1995), dan *Qirā'ah Mubādalah* (Faqihuddin Abdul Kodir). Di samping itu, Motif pergeseran ini ialah kaedah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* tidak mampu menjawab persoalan ketimpangan gender, sehingga upaya rekonstruksi perlu dilakukan.

Kata Kunci: *kesetaraan gender, rekonstruksi, al-ta'nîth, al-tadhkîr*

Pendahuluan

Pada *Kaidah Tafsir*-nya, Quraish Shihab mengungkapkan bahwa *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* (femininitas dan maskulinitas) merupakan cabang dari Kaidah *Khiṭābāt* (percakapan) dan masuk dalam ranah *mukhāṭab* (responden).¹ Artinya, femininitas dan maskulinitas sama-sama berpredikat sebagai objek yang disapa Allah dalam firman-Nya.

Dirumuskannya kaidah ini menjadi konsekuensi dari tujuan al-Qur'an itu sendiri yaitu sebagai *the book of guidance* (petunjuk).² Hal ini tak lain karena fitrah manusia tercipta dari dua kelamin, yakni laki-laki dan perempuan. Sehingga, dalam rangka merealisasikan tujuan al-Qur'an tersebut, seorang *mufassir* berpijak dengan kaidah ini untuk menentukan objek yang disasar oleh teks al-Qur'an dari sudut pandang laki-laki atukah perempuan. Di lain sisi, konsep kaidah ini menuai kontradiksi. Sebab, penerapan kaidah ini menimbulkan kesan di sebagian orang bahwa Al-Qur'an cenderung pilih kasih dalam menyapa manusia. Fakta bahwa *mainstream mufassir* klasik yang bias patriarki dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan pemaknaan secara literal belaka, sehingga menimbulkan tafsir yang mengunggulkan satu jenis kelamin,³ menyebabkan lahirnya kesan demikian.

¹M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 300.

²M Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar* (Tangerang: Lentera Hati, 2008), 7.

³Kritik atas tafsir klasik antara lain diungkapkan oleh Amina Wadud Muhsin, seorang aktivis dan praktisi gender keturunan Afrika-Amerika. Menurutnya, *mufassir* era klasik yang didominasi oleh laki-laki menghasilkan tafsir yang atomistik karena berorientasi pada satu bidang yang menjadi concern mufassir (Ilmu Gramatika, Fiqh, dan lain sebagainya) serta mayoritas dihadirkan secara tartib muṣḥafī, sehingga tafsir yang dihasilkan tidak holistik. Menurut Wadud, tafsir model ini eksklusif memihak laki-laki. Lihat: M Yusron Dkk., *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: TH-Press, 2006), 85.

Kaidah ini pada gilirannya dikonstruksi ulang dalam teori-teori kesetaraan. Di antara teori itu adalah *maqashīd musāwah* rumusan Ibnū ‘Āshūr⁴, ketersalingan hadis-hadis Nabi rumusan Abū Shuqqah⁵, dan teori *Qirā’ah Mubādalah* rumusan Faqihuddin Abdul Kodir.⁶ Tiga teori ini hadir sebagai kritik atas narasi di atas sekaligus untuk menjawab persoalan ketimpangan gender pada ranah interpretasi. Berbeda dengan *mainstream mufassir* klasik yang cenderung literalis, ketiga tokoh terakhir merumuskan kaidah *al-taẓkîr dan al-ta’nîs* dengan konsep dan praktik yang berbeda. Dengan memegang prinsip kesetaraan, ketiga-tiganya memunculkan teori bahwa penyebutan salah satu jenis dalam suatu teks, juga berimplikasi pada jenis yang lainnya. Teori baru ini kemudian dipandang lebih adil, karena lebih mewujudkan nilai universal Islam yakni keadilan (*al-‘adalah*) dan kesetaraan (*al-musawah*).

Berbagai teori kesetaraan tersebut adalah bagian dari perjalanan panjang untuk memperjuangkan kesetaraan perempuan dengan laki-laki, atau akrab dikenal dengan istilah feminisme. Kendati demikian, feminisme yang diusung oleh tiga teori itu bukan feminisme Barat yang berujung pada maskulinisme yang disebabkan oleh emansipasi perempuan secara berlebih, hingga memudarkan spirit pembebasan (*al-taḥarrur/liberation*). Dan, sebaliknya, malah menimbulkan tindakan represif, karena terobsesi untuk menjadi subjek yang dominan dengan cara menindas laki-laki. Feminisme yang menjiwai tiga teori kesetaraan di atas ialah kemitrasejajaran laki-laki dan perempuan. Inilah yang diistilahkan dengan feminisme Islami-integratif.⁷

Sementara itu, kajian kaidah *al-taẓkîr dan al-ta’nîs* dapat dipetakan dalam dua klaster. *Pertama*, *al-taẓkîr dan al-ta’nîs* pada diskursus klasik, yang sering dikaitkan dengan analisis bahasa *an sich*. Di antara penelitian itu ialah yang dilakukan oleh Ali Muttakin dengan *scope* yang lebih global, yakni *Kaidah Kebahasaan dalam Kajian Tafsir*.⁸ Dan Jabal Nur, yang berorientasi pada korelasi kaidah tafsir dengan Bahasa Arab.⁹

Kedua, *al-taẓkîr dan al-ta’nîs* dalam kajian kontemporer, yang lebih mengaitkannya pada prinsip kesetaraan gender, sehingga kaidah tersebut tidak diartikan secara eksklusif pada satu gender saja, tetapi keduanya. Contoh dari penelitian ini seperti yang dilakukan Ibn ‘Āshūr, Abū Shuqqah, dan Faqihuddin Abdul Kodir.

⁴Muḥammad Ṭāhir bi ‘Asyūr, *Maqashid Al-Sharī’ah Al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb Libanoni, 2011), 165.

⁵Abd al-Ḥalīm Muḥammad Abū Shuqqah, *Taḥrīr Al-Mar’ah Fī ‘Asjr Al-Risālah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1990), 28.

⁶Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

⁷Eni Zulaiha, ‘Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis’, *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 1 no.1, (2016): 17-26, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i1.1671>.

⁸Ali Muttakin, "Kaidah Kebahasaan dalam Kajian Tafsir", *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir*, 1 no.1, (2016): 79-90 <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i2.1594>.

⁹Jabal Nur, "Qawa'id Al-Tafsir Hubungannya Dengan Bahasa Arab", *Jurnal Al-Ta'dib* 6 no. 2 (2013), 19–29. <http://dx.doi.org/10.31332/atdb.v6i2.302>

Dari penelitian itu, belum ada yang menyorot kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* dan rekonstruksinya pada paradigma tafsir kesetaraan gender. Namun, tulisan Wely Dozan berjudul *Analisis Pergeseran Shifting Paradigm Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik dan Kontemporer*,¹⁰ memiliki kemiripan dengan tujuan penelitian ini. Yakni ada pada upaya pelacakan motif yang melatari terjadinya pergeseran paradigma. Yang menjadi pembeda, penelitian Dozan fokus pada Ibnū Kathîr dan Fazlur Rahman. Sementara, penelitian ini lebih khusus membahas kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* pada masa klasik serta rekonstruksinya dalam teori kesetaraan Ibnū 'Āshūr, Abu Shuqqah dan Faqihuddin Abdul Kodir.

Mengungkap rekonstruksi kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* tak lain untuk menunjukkan pergeseran yang cukup signifikan antara kaidah itu dengan tiga teori kesetaraan di atas, karena tidak menemukan relevansinya dengan kesetaraan gender yang telah menjadi isu global.¹¹

Atas landasan tersebut, tulisan ini berusaha mendeskripsikan bagaimana wajah kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* di era klasik, bagaimana rekonstruksinya di era kontemporer, serta motif yang melatarbelakangi pergeseran itu. Penelitian ini memakai sumber primer antara lain; *al-Itqān fî 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī beserta literatur sejenisnya untuk mewakili konsep kaidah ini di masa klasik, dan *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamiyyah* karya Ibn 'Āshūr, *Tahrīr al-Mar'ah fî 'Aṣr al-Ṣaḥābah* karya Abū Shuqqah, dan *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* karya Faqihuddin Abdul Kodir untuk mewakili rekonstruksi kaidah ini di masa kontemporer.

Untuk menjawab permasalahan, teori *scientific revolution* (revolusi ilmiah)¹² Thomas Kuhn (1922-1996)¹³ digunakan sebagai pisau analisis rekonstruksi kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* dalam paradigma kesetaraan, serta menemukan motif terjadinya rekonstruksi tersebut. Teori ini dipilih karena dapat mendeteksi rekonstruksi kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* menjadi paradigma kesetaraan gender, melalui penemuan; penyimpangan (*anomaly*) terhadap kaidah itu, krisis (*crises*), revolusi (*revolution*), hingga pada titik munculnya paradigma kesetaraan gender dalam penafsiran.

¹⁰Wely Dozan "Analisis Pergeseran Shifting Paradigm Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik Dan Kontemporer" , Jurnal *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 5 no.1 (2020): 38-56. <https://doi.org/10.32505/tibyan.v5i1.1631>.

¹¹Andik Wahyun Muqoyyidin, "Wacana Kesetaraan Gender: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam", *Jurnal Al-Ulum* 13 no. 2 (2013) : 491-512.

¹²Menurut Kuhn, scientific revolutions ialah perubahan ilmu pengetahuan yang terjadi secara drastis, yang ditengarai dengan pergeseran paradigma awal menjadi paradigma baru, yang ia istilahkan dengan shifting paradigm. Lihat: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions, The Structure of Scientific Revolutions*, 2013, 77 <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226458106.001.0001>.

¹³Ahli filsafat Modern yang berpaham relativisme, sejarawan, dan fisikawan berkebangsaan Amerika. Pencetus teori revolusi ilmiah yang ia tuangkan dalam *The Structure of Scientific Revolutions*. Lihat: Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015), 161.

Kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* : Suatu Paradigma Awal

Al-taẓkîr dan al-ta'nîs sebagai kaidah tafsir merupakan paradigma bagi ahli tafsir klasik. Tesis ini dibuktikan dengan perkembangan tafsir klasik yang memiliki karakteristik corak linguistik, sebagaimana yang dijelaskan oleh Abdullah Saeed.¹⁴ Hal ini tak lain dilatari oleh faktor ilmu Bahasa Arab dan ilmu keislaman berada pada masa keemasan (*golden age*) peradaban Islam, Yaitu pada pemerintahan Bani 'Abbāsiyyah. Bahasa Arab termasuk yang paling mendapat perhatian, karena untuk mensukseskan proyek Arabisasi di daerah ekspansi kerajaan itu.¹⁵

Paradigma didefinisikan dengan pendekatan untuk menyelidiki objek dalam rangka mengungkap *point of view* (sudut pandang), membuat refleksi atau pertanyaan sederhana, dan formulasi teori. Paradigma kemudian menjadi teknik, nilai, dan kepercayaan yang diterapkan oleh sekelompok ilmuwan.¹⁶ Bagi Thomas Kuhn, paradigma bisa berupa segala macam praktik ilmiah yang aktual, artinya masih menemukan relevansinya pada kondisi saat itu. Paradigma meliputi, teori, hukum, instrumen, dan aplikasi yang disepakati dan dijadikan pijakan oleh komunitas ilmiah.¹⁷

Dengan pengertian tersebut, kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* menjadi paradigma bagi pengkaji Al-Qur'an dan tafsir masa klasik. Ini dibuktikan dengan dominasi penafsiran ayat relasi gender yang eksklusif terhadap laki-laki. Hal ini juga ditunjukkan oleh eksistensi kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* pada literatur Bahasa Arab dan kaidah tafsir masa klasik, seperti Alfīyah Ibnū Malik karya Muḥammad bin 'Abd Allāh bin Mālik dan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūfī.¹⁸

Muasal Kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs*

Kaidah tafsir¹⁹ *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* (femininitas dan maskulinitas) berasal dari Ilmu Bahasa Arab. Secara khusus, kaidah ini berorientasi pada *fī'il* (kata kerja) atau *isim* (kata benda) dari sudut pandang jenis kelaminnya, apakah laki-laki atau

¹⁴Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, Dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9 no.1 (2019): 87-104 <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i1.2988>.

¹⁵Amin Nasir, "Bahasa Arab Era Klasik Dan Modern (Tinjauan Pembelajaran Teoritis)", *Arabia: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab* 6 no.1 (2014): 21–52. <http://dx.doi.org/10.21043/arabia.v6i1.1393>.

¹⁶Goerge Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, ter. Alimandan (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 5. Paradigma dalam pengertian sederhana dipahami sebagai world view (cara pandang semesta) dalam rangka menyelesaikan problem yang kompleks, bisa berupa teori, teknik, metode, dan lain sebagainya. Lihat Nurkhalis, "Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Kuhn", *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 11 no. 2 (2012): 79- 99 <https://doi.org/10.22373/jiif.v11i02.55>.

¹⁷Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions, The Structure of Scientific Revolutions*, 2013, 10. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226458106.001.0001>.

¹⁸Masa klasik ini didasarkan pada pemetaan kajian tafsir, bukan periodisasi sejarah Islam secara umum. Sehingga, masa klasik dalam kajian tafsir berada sebelum fase modern yang ditengarai oleh pemikiran Muhammad Abduh. Lihat: A Fahrur Rozi, 'Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik', *Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9 no. 2 (2019):148-167 <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i2.3036>.

¹⁹Kaidah tafsir ialah prinsip dasar atau aturan umum untuk memahami Al-Qur'an. Lihat: Salman Harun, 'Perkembangan Saintifik Ilmu Qawā'id al-Tafsīr', *Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies*, 3 (2014), 17–40.

perempuan. Muhammad ibn ‘Abd Allāh ibn Mālik (w. 1274)²⁰ dalam *Alfiyyah Ibn Mālik*, meletakkan pembahasan ini pada bab tersendiri, yaitu, *al-ta'nîs*.²¹

Secara bahasa, *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* merupakan derivasi dari *ẓakkara* dan *annaša*, yang berarti jenis laki-laki²² dan perempuan.²³ Kemudian, dielaborasi ke dalam kaidah penafsiran Al-Qur'an, sehingga menjadi kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs*.

Bagi Quraish Shihab kaidah ini diistilahkan dengan gender dan memosisikannya sebagai *mukhāṭab* (mitra bicara), begitu juga ada yang mengistilahkan dengan maskulinitas-femininitas.²⁴ tiga pengertian tersebut berbeda sudut pandang. Definisi pertama mengacu pada jenis kelamin (*sex/nature theory*), sehingga tidak bisa dirubah. Definisi kedua, berdasarkan konstruk sosial masyarakat (*nurture theory*), sehingga sangat fleksibel dan berubah-ubah.²⁵ Sementara definisi ketiga, dapat diarahkan pada keduanya. Kendatipun demikian, dalam praktiknya kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* mencangkup keduanya, karena objek bahasanya menjelaskan pada jenis serta implikasi yang ditimbulkannya.

Dua kaidah yang berasal dari Ilmu Bahasa Arab ini memiliki ciri dan ketentuan tersendiri, yang akan dijelaskan berikut.

Ciri *Ta'nîs*

Konsep feminim dicirikan dengan *alif* dan *ta'*, baik *ta' marbuṭah* atau *ta' ta'nîs*. *Ta'* menjadi ciri dari *ta'nîth* terdiri dari dua bagian, yakni *ḥaqīqī* dan *majāzī*. Dikatakan *ta'nîs ḥaqīqī* karena suatu kata mengandung *ta'* di akhirnya. Sedangkan *ta' ta'nîs majāzī*, jika ada kata yang di akhirnya tidak ada *ta'* secara kasat mata, sehingga sekedar dikira-kirakan saja.²⁶ Pembagian kedua ini biasanya berupa isim yang memiliki pasangan, misalnya; *Qamar* (bulan), yang merupakan pasangan *al-shamsh* (matahari), *al-na'l* (sandal), dan *al-yad* (tangan).²⁷

Sementara itu, *alif ta'nîs* menjadi ciri *ta'nîs* juga memiliki dua macam, *alif ta'nîs maqṣūrah* dan *mamdūdah*.²⁸ *Alif ta'nîs maqṣūrah* adalah *alif* yang terletak di akhir isim

²⁰Pakar Bahasa Arab adal Spanyol yang hidup pada masa klasik. Ia memiliki lima puluh lebih karya tulis dan sebelas di antaranya berorientasi pada Bahasa Arab. Lihat: Pahlavi Lubis, "Pembelajaran Nahwu Dengan Nazham Alfiyyah Ibn Malik (Studi Kasus Di Pondok Baitul Hikmah Haurkuning Tasik Malaya)", *Jurnal Kajian dan Pengembangan Umat* 1 no.1 (2018) : 25-42.

²¹ Ibnū 'Aqīl, *Ibnū 'Aqīl 'Alā Alfiyyah Ibn Mālik* (Surabaya: Nūr al-Hudā, tt), 168.

²²Louis Ma'luf al-Yassu'i dan Bernand Tottel Al-Yassu'i, *Al-Munjīd Fī Al-Lughah* (Beirut: Dār al-Mashriq, 2007), 236.

²³ Louis Ma'luf al-Yassu'i, ... 19.

²⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir...*, 300-301.

²⁵Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 305.; Siti Homzah, "Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Perspektif Gender", dalam *Kekerasan Terhadap Perempuan: Tinjauan dalam Berbagai Disiplin Ilmu dan Kasus Kekerasan*, ed. Munandar Sulaiman dan Siti Homzah (Bandung: PT Refika Aditama, 2010), 2.

²⁶ Abū 'Abd Allāh Muḥammad Jamāl al-Dīn bin Mālik, *Nazm Al-Khulāṣah Alfiyyah Ibn Al-Mālik* (Kwagean: At-Tsurayya, tt), 69.

²⁷Ibnū 'Aqīl, *Sharḥ Ibn...*, 169.

²⁸ Ibn Mālik, *Nazm al-Khulāṣah...*, 69.

dan setelah harakat *fathah*. Sedangkan, *alif ta'nīs mamdūdah* ialah *alif* yang berposisi sebagai huruf kedua sebelum akhir dalam kalimat isim dan diiringi oleh hamzah.²⁹

Berikut ini contoh dari masing-masing ciri *ta'nīs*:

Ta'nīs ḥaqīqī dalam Surat Al-Baqarah ayat 35:

وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين ﴿٣٥﴾

Terjemahh: “Dan Kami berfirman: “Hai Adam, diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak serta baik, di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang *zālim*”.³⁰

Surat Al-Baqarah ayat 209:

فإن زلتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم ﴿٢٠٩﴾

Terjemah: “Tetapi, jika kamu tergelincir setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepadamu, ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa, Maha Bijak”.³¹

Yang pertama merupakan contoh dari *mu'nnath ḥaqīqī* yang ditandai dengan *ta' marbuṭah* (*ta'* penunjuk femininitas bagi isim/kata benda).³² Sedangkan, ayat kedua merupakan contoh dari *mu'nnath ḥaqīqī* yang ditandai dengan *ta' ta'nīth sakīnah* (*ta'* penunjuk *mu'annaṣ* bagi fi'il/kata kerja).

Ta' ta'nīs majāzī dalam Surat Al-Lahab ayat 1:

تبت يدا أبي لهب وتب ﴿١﴾

Terjemah: “Binasa dua tangan Abū Lahab, dan sungguh, dia akan binasa”.³³

Kata *yadā* pada ayat tersebut merupakan *ta'nīth majāzī*. *Ta' ta'nīth* yang tertera pada predikat sebelumnya menjadi indikator bahwa kata *yadā* berjenis *muannath*.

Alif ta'nīs maqṣūrah dalam Surat Al-Baqarah ayat 178:

يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى
﴿١٧٨﴾

Terjemah: “Hai orang-orang beriman, telah diwajibkan atas kalian *qisāṣ* dalam persoalan orang-orang yang dibunuh; orang yang merdeka (dibalas)

²⁹Ibnū 'Aqīl, *Sharḥ Ibn...*, 170.

³⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Bandung: Syaamil Quran, 1999), 6.

³¹Departemen Agama RI, 32.

³²Zakaria Ahmad, *Ilmu Nahwu Praktis* (Garut: Ibnū Azka Press, 2004), 24.

³³Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan...*, 603.

dengan orang yang merdeka, budak (dibalas) dengan budak, begitu pula perempuan (dibalas) dengan perempuan”.³⁴

Kata *al-qatlā* dan *al-unthā* merupakan muannath dengan alif maqṣūrah yang terletak di akhir kata sebagai tandanya.

Alif ta'nīs mamdūdah dalam Surat Al-Baqarah ayat 177:

﴿١٧٧﴾ والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون

Terjemah: “Dan orang-orang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan peperangan. Mereka itu orang-orang yang benar (imannya). Dan, mereka itu orang-orang yang bertakwa.”³⁵

Perlu digarisbawahi, *mu'annaṣ majāzī*, dapat terdeteksi setidaknya dengan dua cara. *Pertama*, dengan mencermati isim *ḍamīr* yang kembali padanya atau melihat bentuk *taṣghīr* dari *mu'annaṣ majāzī*. Contoh cara pertama, seperti yang telah digambarkan dalam surat al-Lahab ayat 1, sedangkan contoh kedua seperti bentuk *taṣghīr* dari diksi *katfun* (belikat), yaitu *kutayfatun* (belikat kecil).³⁶

Ciri Taẓkīr

Seperti halnya *ta'nīs*, *tadhkīr* memiliki ciri khusus sehingga menyebabkan suatu isim disebut *muẓakkar* (laki-laki). Akan tetapi, berbeda dengan *ta'nīs*, tanda *taẓkīr* tidak banyak spesifikasi seperti harus ada huruf tertentu. Hanya ada satu ciri saja yang dimiliki *taẓkīr*, yakni setiap isim yang tidak mengandung tanda *al-ta'nīs*, yaitu alif dan ta'. Contoh dari kata *taẓkīr* dapat dicermati dalam Surat Yusuf ayat 93:

﴿٩٣﴾ إذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيرا وأتوني بأهلكم أجمعين

Terjemah: “Pergilah kau dengan membawa baju gamisku ini! Kemudian, letakkanlah dia di atas wajah ayahku! (Niscaya) nanti ia dapat melihat kembali. Dan, bawalah keluargamu semuanya kepadaku!”³⁷

Redaksi *qamīs*, *hādhā*, *idhhabū*, merupakan bentuk *taẓkīr*, karena tidak ada *alif ta' ta'nīs*, atau diksi yang menunjukkan pasangan.

Tidak butuhnya isim *muẓakkar* terhadap huruf tertentu sebagai indikatornya, menjadi alasan isim ini diasumsikan oleh pakar Bahasa Arab sebagai bentuk asal dari suatu kata. Sebaliknya, *mu'annaṣ* yang memiliki rentetan ciri sebagai syarat dikategorikan sebagai *mu'annaṣ*, dianggap sebagai cabang dari *muẓakkar*.³⁸ Argumen kebahasaan semacam ini, dengan analisis dalam segi adanya tambahan huruf atau tidak memang telah lumrah digunakan pakar bahasa dalam mengambil kesimpulan asal dan cabang suatu kata.

³⁴34 Departemen Agama RI, 27.

³⁵35 Departemen Agama RI, 27.

³⁶36 Ibnū 'Aqīl, *Sharḥ Ibn...*, 169.

³⁷37 Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan...*, 246.

³⁸38 Ibnū 'Aqīl, *Sharḥ Ibn...*, 169.

Kelompok kata muzakkar yang mengandung ta'³⁹

- a. Nama laki-laki yang diakhiri dengan *ta' marbuṭah*, misalnya: Ḥamzah, Mu'awiyah, Ṭalḥah, Ḥudhaifah.
- b. Kata sifat *mubālaghah* yang diakhiri dengan *ta'* sebagai tanda *kemubālaghahannya*, misalnya, dalam Surat al-Ḥāqqah ayat 5:

فَأَمَّا ثَمُودُ فَأَهْلَكُوا بِالنَّاعِيَةِ ﴿٥﴾

Terjemah: “Maka, ada pun Kaum Thamūd, mereka sudah dibinasakan menggunakan suara sangat keras”.⁴⁰

- c. Kata yang diakhiri *ta'* pengganti *ya' nisbat* (marga), misalnya, *Ashā'irah*, yang merupakan bentuk plural dari *Ash'ariyyun*.

Kelompok kata muannaṣ dengan tanpa adanya tanda ta'nīs⁴¹

- a. *Mu'annaṣ ma'nawī*, yaitu kata yang menunjukkan makna muannath meskipun tanda apa indikator. Termasuk dalam kategori ini adalah:
 - 1) Nama yang khusus perempuan, misalnya, Zainab dan Maryam.
 - 2) Isim yang khusus untuk perempuan, misalnya: ummun (ibu) dan *al-nisā'* (perempuan)
 - 3) Nama kabilah, negara, dan kota, Misalnya, Quraish, Mesir, Shām.
 - 4) Nama anggota tubuh yang berpasangan, misalnya: tangan, kuping.
- b. *Mu'annaṣ majāzī*, yaitu kata yang menunjukkan makna *mu'annaṣ* dengan adanya indikator berupa *ḍamīr mu'annaṣ* atau isim *ishārah*. Misalnya:

هذه الشمس رأيتها قد طلعت

Terjemah: “Ini adalah matahari, saya melihatnya telah terbit”.

Selain ciri dan ketentuan di atas, *taẓkīr* dan *ta'nīs* memiliki banyak ketentuan lain dalam sudut pandang bahasa. Misalnya, kelompok kata yang khusus untuk perempuan/laki-laki (seperti diksi *al-rijāl* untuk laki-laki dan *al-nisā'* untuk perempuan), *wazan* yang bisa mengakomodir keduanya, dan lain sebagainya. Kesemuanya itu dapat ditemui dalam literatur Bahasa dan Sastra Arab.

Ragam Kaidah

Dalam literatur klasik, kaidah-kaidah *taẓkīr* dan *ta'nīs* diambil dari sudut pandang ilmu kebahasaan. Oleh karenanya, hasil dari kaidah itu, masih seputar kaidah kebahasaan yang diaplikasikan dalam ranah tafsir. Di antara kaidah tersebut adalah:

1. Pada dasarnya, *ta' ta'nīs ḥaqīqī* huruf *ta'* termuat dalam predikatnya, dan tidak dikira-kirakan kecuali jika predikat dan subjek terpisah. Akan tetapi *ta' ta'nīs* lebih

³⁹Muḥammad 'Abd al-'Azīz Al-Najjār, *Manār Al-Sālik Ilā Awḍaḥ Al-Masālik* (Kairo: Maṭba'ah al-Fujālah al-Jadīdah, tt), Juz 2, 278.

⁴⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan...*, 566.

⁴¹Sibawaih, *Al-Kitāb* (Tunisia: Dār Suḥnūn, tt), 247.

utama termuat dalam predikat bila subjek merupakan *muannaṣ ḥaqīqī*. Contoh dari pengecualian tersebut ialah, dalam Surat Al-Baqarah ayat 275:

﴿٢٧٥﴾... فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ...

Terjemah: “Barangsiapa telah datang kepadanya peringatan dari Tuhannya, kemudian ia berhenti, maka apa yang telah mereka dapat dulu menjadi miliknya.”⁴²

Dalam contoh tersebut, predikat dan subjeknya dipisah oleh *ḍamīr*, sehingga tanda *muannaṣ* pada predikat dikira-kirakan.

2. Semakin banyak pemisah antara subjek dengan predikat, maka semakin baik *ta' ta'nīs* dibuang. Adapun menetapkan *ta'* tetap dianggap baik dan menetapkannya menjadi lebih utama selama tidak berkumpul dalam satu surat.⁴³ Misalnya, dalam Surat Hūd ayat 67 dan 94:

﴿٦٧﴾... وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ...

Terjemah: “Kemudian suara yang mengguntur menimpa orang zalim itu”.⁴⁴

﴿٩٤﴾... وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ...

Terjemah: “Sedangkan orang-orang yang zalim dibinasakan oleh suara yang mengguntur”.⁴⁵

Dua ayat tersebut menunjukkan adanya pembuangan *ta'* dan penetapannya. Keduanya sama-sama dianggap baik karena ada pemisah yang lebih dari satu kata, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Suyūṭī.

Lain halnya dengan sebagian ulama yang men-*tarjīh* pembuangan *ta'*, karena berdasarkan urutan ayat tersebut, Allah lebih mendahulukan pembuangan dan mengakhirkan penetapan *ta'*.

Sementara itu, pembuangan *ta'* boleh dilakukan meski tidak ada pemisah, jika fa'ilnya jelas (berupa isim *ẓāhir*).⁴⁶

3. Jika *ḍamīr* atau isim *ishārah* berada di antara *mubtada'* dan *khbar* yang salah satunya *muẓakkar*, sedangkan lainnya *mu'annaṣ*, maka isim *ḍamīr* atau isim *ishārah* tersebut memiliki dua opsi dalam penulisannya, bisa *muannaṣ* atau *muẓakkar*. Misalnya dalam Surat Al-Kahfī ayat 98:

﴿٩٨﴾... قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا

Terjemah: “Dia (Zulkarnain) berkata: “(dinding) ini merupakan rahmat Tuhanku. Maka, jika janji Tuhanku sudah tiba, Dia akan menghancurluluhkannya. Dan janji Tuhanku benar”.⁴⁷

⁴²Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan...*, 47.

⁴³Dua kaidah pertama disadur dari al-Suyūṭī:

التأنيث الحقيقي لا تحذف من فعله غالبا إلا إن وقع فصل وكلما كثر الفصل حسن الحذف، والإثبات مع الحقيقي أولى ما لم يكن جمعا

⁴⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan...*, 229.

⁴⁵Departemen Agama RI, 232.

⁴⁶*Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Risalah Publisher, 2008), 404.

⁴⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan...*, 304.

Diksi *hādḥā* yang merupakan isim *ishārah* pada ayat tersebut berbentuk *muẓakkar* walaupun khabarnya berupa *mu'annaṣ*. Hal ini karena muḥtadā' didahulukan dan isim *ishārah* ini berupa *muẓakkar*.⁴⁸ Contoh lain pada Surat Al-Qaṣaṣ ayat 32:

اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ... ﴿٣٢﴾

Terjemah: “Masukkan tanganmu ke leher bajumu! dia akan keluar putih (bercahaya) tanpa ada cacat. Dan dekapkan kedua tanganmu ke dadamu apabila takut! Itulah dua mukjizat dari Tuhanmu (yang akan engkau pertunjukkan)”.⁴⁹

Diksi *fadhānika* merupakan isim *ishārah* yang di-*muẓakkar*-kan. Padahal jika melihat *mushār ilaihi*, tertuju pada diksi *al-yad* dan *‘ashā* pada penggalan ayat sebelumnya. Tetapi, hal ini diperbolehkan karena *khābar* yang terletak setelah isim *ishārah* berupa isim *muẓakkar*.

4. Setiap isim jenis memiliki dua opsi dalam penggolongannya sebagai isim *muẓakkar* atau *mu'annaṣ*. Dapat digolongkan *mu'annaṣ* bila dilihat dari sisi bahwa isim tersebut bermakna kolektif/plural. Dapat juga digolongkan *muẓakkar* bila dilihat dari perspektif bahwa isim tersebut berjenis laki-laki. Misalnya, dalam Surat Al-Ḥāqqah ayat 7 dan Surat Al-Qamar ayat 20.

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعًا كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٌ ﴿٧﴾

Terjemah: “Allah menimpakan angin itu pada mereka selama 7 malam 8 hari terus-menerus. Maka, kamu melihat Kaum ‘Ād pada waktu itu mati bergelimpangan seperti batang-batang pohon kurma yang telah kosong (lapuk)”.⁵⁰

Surat Al-Qamar ayat 20:

تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ ﴿٢٠﴾

Terjemah: “Yang membuat manusia bergelimpangan mereka ibarat pohon-pohon kurma yang tumbang dengan akar-akarnya”.⁵¹

Dua ayat tersebut menjelaskan isim jenis berupa isim jenis *nakhḥ* yang secara jumlah berbentuk plural, dan secara jenis berbentuk *muẓakkar*. Sesuai dengan kaidah nomor empat, maka dapat dikategorikan *muannaṣ* sebagaimana ayat pertama, dan *muẓakkar* sebagaimana ayat kedua.

⁴⁸Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān* (Beirut: Risalah Publisher, 2008), 404.

⁴⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan...*, 389.

⁵⁰Departemen Agama RI, 566.

⁵¹Departemen Agama RI, 529.

5. Bila laki-laki dan perempuan sama-sama menjadi objek yang disapa, maka, menyebutkan redaksi *muẓakkar* sudah dianggap cukup melingkupi keduanya. Misalnya perintah menunaikan salat pada Surat Al-Baqarah ayat 43:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Terjemah: “Dan laksanakanlah shalat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang yang rukuk”.

Tampak diksi *wa aqīmū* menunjukkan perintah yang sebenarnya secara redaksi hanya menysar laki-laki, karena kata ganti jamak *muẓakkar mukhātab* (kata ganti kedua untuk laki-laki banyak). Tetapi, berdasarkan kaidah di atas, konteks ayat tersebut juga mencakup perintah mendirikan salat untuk perempuan.

Ketentuan ini tidak berlaku sebaliknya. Ayat yang secara redaksi berbentuk *mu'annaṣ*, tidak dapat meliputi *muẓakkar*. Misalnya, pada perintah menetap di rumah pada QS Al-Ahzab ayat 33 (*wa qarna fī buyūti kunna!*). Ayat ini hanya ditujukan kepada perempuan.⁵² Inilah yang disebut dengan bias gender dalam kaidah tafsir yang disarikan dari ilmu Bahasa Arab. Ketika, pemahaman atas Al-Qur'an seakan memberi ruang lebih luas bagi laki-laki, karena dianggap lebih unggul. Di sisi lain, membatasi kesempatan perempuan untuk dapat disapa oleh Al-Qur'an seluas ketika Al-Qur'an menyapa laki-laki, karena dianggap lemah.

Ketentuan *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* yang melahirkan beragam kaidah ini kemudian menjadi paradigma *mufassir* klasik ketika mentafsir ayat relasi gender. Misalnya, al-Thabārī, al-Rāzī, dan al-Zamakhsharī, menafsirkan Surat An-Nisa ayat 34 dengan kuasa lebih lelaki dibanding perempuan di ruang domestik. Suami sekaligus berwenang untuk mendidik istrinya agar patuh pada pemerintahnya.⁵³ Begitupun al-Suyūṭī. Ia menerapkan prinsip dari kaidah *al-al-taẓkîr dan al-ta'nîs* dengan mendudukkan laki-laki sebagai pihak yang memiliki kewenangan mendidik dan memenuhi kebutuhan finansial keluarga. Dari penafsiran demikian, tampak penerapan kaidah *al-al-taẓkîr dan al-ta'nîs* di atas yang menelorkan pemahaman *literal*, sehingga membuka peluang perempuan menjadi objek represi bagi laki-laki.

Terbangunnya paradigma penafsiran relasi gender yang demikian ini berkait-kelindan dengan sosio-historis *mufassir* yang hidup di tengah sistem sosial patriarki. Karena itu, paradigma ini cukup bisa menjawab problematika relasi laki-laki dengan perempuan kala itu, yang memang terbangun dalam struktur hirarkis. Laki-laki direpresentasikan sebagai kepala keluarga dan berandil di ruang publik, sedangkan perempuan berada di bawahnya, menjadi pengelola di ruang domestik (mengurus anak dan kebutuhan rumah tangga).

Kaidah *al-al-taẓkîr dan al-ta'nîs* yang dijalankan oleh sekelompok *mufassir* klasik menunjukkan efektivitasnya dalam mengatasi problematika relasi gender saat itu. Hal

⁵²Gunawan Adnan, *Women and the Glorious Qur'an: An Analytical Study of Women Related Verses of Sūra An-Nisa'* (German: Universitätsverlag Göttingen, 2004), 206.

⁵³Khoirul Anam, 'Perempuan Perspektif Tafsir Klasik dan Kontemporer', *Journal de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum* 2 no. 2, (2010): 138-143 <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v2i2.2974>.

ini pada gilirannya mengantarkan paradigma tersebut pada fase yang disebut Kuhn dengan *normal science* (ilmu pengetahuan yang normal).⁵⁴ Fase ini setidaknya terjadi semenjak masa kodifikasi hukum Islam. Para *mufassir* yang hidup di masa ini didominasi oleh laki-laki. Sebagaimana tiga *mufassir* di atas, para *mufassir* di masa ini memahami Al-Qur'an menurut perspektifnya sebagai laki-laki, sehingga tafsiran mereka cenderung eksklusif terhadap jenis mereka, karena tidak turut memasukkan pengalaman perempuan sebagai *view* (tinjauan) penafsiran. Inilah yang kemudian yang memunculkan konstruk budaya patriarki, yang sebenarnya merugikan perempuan.⁵⁵ Fase *normal science* ini berlangsung sampai tiba babak yang disebut oleh Kuhn sebagai *anomaly* (penyimpangan realitas terhadap paradigma).⁵⁶

Rekonstruksi Kaidah *al-Al-taẓkīr dan al-ta'nīs* Menjadi Paradigma Baru

Klaim femininitas sebagai cabang dari maskulinitas yang menjadi kesepakatan jumur pakar bahasa tidak berdasar logika bahasa semata, tetapi juga argumen teologis. Mereka menyatakan bahwa asal manusia berjenis laki-laki, yakni Adam As., sedangkan perempuan berasal dari laki-laki, menjadi asas dari klaim tersebut.⁵⁷ Argumen ini kemudian dikritik oleh sarjana Muslim kontemporer, khususnya yang berkonsentrasi pada kesetaraan gender dengan langkah rekonstruksi tafsir.⁵⁸

Rekonstruksi itu merupakan konsekuensi dari anomali yang oleh Kuhn bakal terjadi ketika paradigma lama tidak mampu memberi jawaban yang ideal atas persoalan terkini.⁵⁹ Anomali ini terdeteksi sedari penghujung abad 19. Benih gerakan feminisme global telah menggeliat dan menunjukkan ketidakmapanan segala bentuk produk pemikiran patriarki, tak terkecuali paradigma penafsiran yang *misogynist-centric*. Dengan munculnya gerakan feminisme, perjalanan rekonstruksi paradigma berada di titik *revolutions* yang didahului oleh *crisis*.⁶⁰

⁵⁴Suatu fase paradigma telah menjadi dominan, sehingga menjadi indikator utama. Fase ini oleh Kuhn didasarkan pada ketentuan prinsip dengan indikasi tidak ada penyimpangan terhadap kaidah atau norma. Lihat: Kuhn, *The Structure...*, 95. Pada fase ini, para ilmuwan mengakumulasi ilmu pengetahuan dalam rangka mengembangkan paradigma ini atau menguji efektivitasnya. Lihat: Inayatul Ulya and Nushan Abid, "Pemikiran Thomas Kuhn Dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam", *FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan* 3 no.2 (2015): 249-275. <http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v3i2.1797>.

⁵⁵ Henri Shalahuddin and Mohd Fauzi Hamat, "Telaah Kritis Terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender Dalam Pengajian Islam", *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 14 no. 1 (2013): 1-32.

⁵⁶ Kuhn, *The Structure...*, 65.

⁵⁷Sibawaih, *Al-Kitāb* (Tunisia: Dār Suḥnūn, tt), 248.

⁵⁸Seperti halnya Amina Wadud Muhsin (1952), yang menafsirkan nafs wāḥidah pada surat An-Nisā' (objek tafsiran muasal penciptaan manusia), dengan asal yang tunggal, artinya manusia berasal dari asal yang sama. Lalu, ia mentafsir *zawj* dengan pasangan secara umum (tidak khusus istri atau laki-laki). Sehingga, laki-laki atau perempuan berasal dari satu kesatuan yang sama, lalu diciptakan untuknya pasangan masing-masing. Tafsiran wadud ini sekaligus sebagai landas pikir hermeutik tahhid, yang kemudian diikuti oleh Faqihuddin Abdul Kodir. Lihat: Amina Wadud Muhsin, *Quran Menurut Perempuan (Membaca Kembali Kitab Suci Dengan Semangat Keadilan)* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), 43.; Ernita Dewi, "Pemikiran Amina Wadud Tentang Rekonstruksi Penafsiran", *Substantia* 15 no.2, (2013): 145-167. <http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v15i2.4891>.

⁵⁹ Kuhn, *The Structure...*, 75.

⁶⁰Crisis ialah puncak dari anomaly. Yakni, ketika ketimpangan terhadap paradigma lama telah mencapai titik klimaks. Dalam konteks ini, krisis diindikasikan dengan praktik penindasan,

Gerakan feminisme Islam menggejala di berbagai wilayah sejak awal abad 20. Di Timur Tengah, misalnya, muncul intelektual, komunitas sosial, dan politik untuk menyuarakan kesetaraan. Mesir yang menjadi motor penggerak paling progresif di Timur Tengah melahirkan berbagai tokoh dan organisasi. Seperti; Rifa'ah al-Thaṭawī (w. 1873), Hifni Malak Nasef (1886-1918), Hudā Sha'rawī (w. 1947), dan organisasi *Egyptian Feminist Union* (EFU) serta *Arab Feminist Union* (AFU). Sementara di bidang politik, muncul partai *Wafd* yang mendorong kebebasan untuk wanita.⁶¹ Selain Mesir, negara Timur Tengah lain yang juga tepengaruh semangat pembebasan ialah Maroko, Tunisia, Palestina, Jordania, dan Algeria.⁶² Di Indonesia sendiri, arus feminisme secara terangan-terangan muncul sejak 1980-an. Pelopor gerakan ini di antaranya; Marwah Daud, Herawati, dan Surya Kusuma.

Arus gerakan feminisme ini merupakan sentimen terhadap budaya patriarki yang telah mengakar di masyarakat Islam. Gerakan ini sekaligus menjadi wujud kesadaran hati nurani manusia atas praktik opresif dan otoriter terhadap perempuan, yang juga manusia. Singkat kata, dengan muncul berbagai pembatasan ruang gerak diiringi *stereotype* terhadap perempuan, jiwa kemanusiaan kemudian merasa sangsi terhadap tindakan tersebut dan menganggapnya sebagai *anomaly*. Dengan kondisi demikian, perjalanan revolusi paradigma kaidah ini telah sampai pada titik, yang oleh Kuhn disebut *revolution*.

Di tengah-tengah gerakan inilah kemudian muncul aktor intelektual Islam untuk melakukan reinterpretasi teks Islam dengan menawarkan teori kesetaraan gender yang menjadi salah satu penyebab munculnya budaya patriarki.⁶³ Tiga di antara aktor ia ialah Ibnū 'Āshūr, 'Abd al-Ḥalīm Abū Shuqqah, dan Faqihuddin Abdul Kodir.

Perumusan kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* dari sudut pandang bahasa yang demikian itu, menimbulkan kesenjangan pada masa berikutnya. Interpretasi yang sarat patriarkis yang disampaikan oleh ulama klasik menjadi pemicunya.⁶⁴ Kesenjangan ini timbul lantaran terdapat beberapa ayat yang dipahami secara redaksional sehingga

stigmatisasi, dan *stereotype* terhadap perempuan yang telah sedemikian kompleks. Seperti, tidak adanya hak pendidikan selama berabad lamanya, keputusan cerai sepihak, dan *stereotype* perempuan lemah, kodratnya di rumah, tidak dapat berekspresi di publik. Lihat: Sugeng Sugiyono, 'Feminisme Di Dunia Muslim: Menguak Akar Perdebatan Antara Paham Konservatif Dan Reformis', *Thaqafīyyat: Jurnal Bahasa, Peradaban Dan Informasi Islam* 17 no. 2 (2016): 104-125.

⁶¹ Sugiyono, 107.

⁶² Nadjje Al-Ali, 'Gender and Civil Society in the Middle East', *International Feminist Journal of Politics* 5 no. 2 (2003): 216-232. <https://doi.org/10.1080/1461674032000080576>.

⁶³ Nurjannah Ismail, "Rekonstruksi Tafsir Perempuan: Membangun Tafsir Berkeadilan Gender (Studi Kritis Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer, Fatima Mernissi Dan Amina Wadud Muhshin Tentang Perempuan Dalam Islam)", *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies* 1 no.1 (2015): 39-50. <http://dx.doi.org/10.22373/equality.v1i1.778>.

⁶⁴ Beberapa mufassir yang mengunggulkan peran laki-laki di atas perempuan ialah; al-Zamakhsharī, Fakr al-Dīn al-Rāzī, dan Ibnū Kathīr. Mereka berargumen bahwa laki-laki baik secara fisik maupun akal memiliki kekuatan (al-quwwah/ al-qudrah) dan kapabilitas pikiran (al-'aql) yang lebih mumpuni dari pada perempuan. Lihat: Al-Zamakhsharī, *Al-Khashshāf 'an Ḥaqā'iq Al-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwil Fī Wujūh Al-Ta'wīl* (Beirut: Dār Kitāb al-'Arabī), Juz 1, 523.; Fakr al-Dīn Al-Rāzī, *Al-Tafsīr Al-Kabīr* (Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), Juz 10, 88.; Ibnū Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm* (Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999), Juz 2, 292-293.

hanya menyapa perempuan, menimbulkan kesan perempuan sebagai objek yang didiskriminasi.

Selain tentang asal muasal manusia, dapat dicermati pula pada *judgement* bahwa perempuan adalah perhiasan dunia, dan pesonanya menyebabkan fitnah bagi lelaki. *Gudgement* ini berangkat dari pemahaman atas Surat Ali ‘Imrān ayat 14:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْبَرَةِ

Terjemah: “Dijadikan terasa indah dalam pandangan manusia, cinta terhadap apa yang diinginkan berupa perempuan, anak, harta melimpah dalam bentuk emas dan perak, kuda pilihan, hewan ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik.”⁶⁵

Bila mengacu pada kaidah sebelumnya, diksi *al-nisā’* masuk dalam kategori *muannaṣ haqīqī*, sehingga jelas diartikan dengan perempuan baik secara redaksi atau maknanya. Kemudian, memunculkan pemahaman bahwa perempuan adalah objek pesona dan sumber fitnah. Inilah yang kemudian memantik kritik bagi kalangan ahli tafsir kontemporer, karena adanya diskriminasi terhadap perempuan. Dan atas dasar penafsiran demikian yang mengacu pada kaidah kebahasaan belaka, beberapa pakar tafsir kontemporer termotivasi untuk merekonstruksi kaidah femininitas dan maskulinitas.

Ibn ‘Ashūr⁶⁶ menempati posisi penting dalam persoalan ini. Dengan rumusan *maqāṣid musāwahnya*, ia menyelipkan kaidah baru mengenai maskulinitas dan femininitas dalam sebuah teks. Berikut ini kutipannya.

فالمساواة في التشريع أصلٌ لا يتخلفُ إلا عند وجود مانعٍ، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد، أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة بل يكفي بعدم وجود مانعٍ من إعتبار التساوي، ولذلك صرح علماء الأمة بأنَّ خِاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخِاب من تذكير إلى تأنيث، ولا عكس ذلك.⁶⁷

Pada kutipan tersebut, Ibn ‘Ashūr mempertegas bahwa prinsip kesetaraan merupakan hukum asal seluruh legitimasi hukum, selama tidak ada faktor yang menganulirnya. Dan oleh karena itu, teks Al-Qur’an yang hanya menunjukkan keberpihakan pada satu jenis manusia secara redaksional, berlaku pula untuk lawan jenis, tanpa harus mencari dalil pendukung dari hadis maupun teks Al-Qur’an lainnya.

⁶⁵Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan...*, 51.

⁶⁶Ia merupakan pakar maqāṣid kontemporer, lektur, cendekiawan, mufti di Tunisia yang memiliki teori maqāṣid sekaligus karya tafsir yang dalam bagian tertentu sarat dengan pendekatan maqāṣid kontemporer. Latar belakang keluarga berpendidikan dan berpengaruh, mufti madhhab Maliki dan naqib al-Ashraf menjadikannya sebagai cendekiawan sekaligus politikus terkemuka pula. Lihat: Arnold H Green, *The Tunisian ‘Ulamā 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents* (Leiden: E J Brill: 1978), 249.

⁶⁷Muhammad Ṭāhir bi ‘Ashūr, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah Al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb Libanonī, 2011), 165.

Alih-alih berorientasi pada aspek kebahasaan, kaidah yang dirumuskan oleh Ibnū ‘Āshūr ini justru menekankan pada aspek kesetaraan yang merupakan salah satu prinsip universal Islam, dan termasuk ke dalam ranah *maqāṣid sharī’ah*. Hanya saja, Ibnū ‘Āshūr membatasi pemberlakuan kaidahnya dengan beberapa faktor penganulir, yakni; faktor biologis (*jibillah*), politik, syari’at, dan sosial.⁶⁸

Yang dilakukan oleh Ibnū ‘Āshūr diteruskan oleh Faqihuddin Abdul Kodir. Seorang aktivis pejuang hak-hak perempuan yang tahun lalu berhasil menerbitkan karya kritik-rekonstruktifnya terhadap tafsir ayat bias gender yang berjudul *Qira’ah Mubādalah (Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam)*.⁶⁹ Ia memiliki rumusan yang lebih mutakhir tentang kaidah femininitas dan maskulinitas dalam penafsiran Al-Qur’an. Bahkan, ia telah menformulasikannya dalam bentuk teori dan aplikasinya pada beberapa isu gender.

Senada dengan Ibnū ‘Āshūr, Faqih cenderung mengartikan teks yang secara redaksinya hanya untuk satu jenis, juga mengakomodir jenis lainnya. Menurutnya, dengan jalan ini, keadilan akan dapat terealisasi, karena Al-Qur’an mensejajarkan perempuan dan laki-laki saat ia dapat menyapa keduanya secara setara. Dengan penerapan qira’ah mubādalah dan maqāṣid musāwah, ayat di atas oleh Faqih dan Ibnū ‘Āshūr juga dimaknai dengan pesona laki-laki. Sehingga, perempuan juga menjadi objek yang disapa untuk menjaga diri dari pesona lawan jenisnya.

Faqih, menerapkan teori *mubādalah*-nya dengan *apik* saat melakukan interpretasi terhadap QS An-Nisa’ ayat 34, yang oleh kalangan ahli tafsir konservatif dijadikan legitimasi kepemimpinan laki-laki secara mutlak. Ia tidak memaknai *al-rijāl* dan *al-nisā* pada ayat itu dari sudut kaidah struktur bahasa *an sich*. Ia lebih memilih untuk mendialogkan dua kata itu dengan aspek historis untuk menemukan maknanya. *Qiwāmah* ia artikan dengan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan pada ayat tersebut berdasarkan pertimbangan kondisi sosial masyarakat Arab kala itu. Turunnya ayat ini berada pada konteks patriarkis yang masih sangat mapan, sehingga laki-lakilah yang memiliki kapasitas untuk mengemban tanggung jawab sebagai pemimpin dan pengayom.⁷⁰ Dengan demikian, perihal menjadi pemimpin tergantung pada kapabilitas masing-masing, tidak ada patokan jenis kelamin lagi.

Pun Ibnū ‘Āshūr. Ia memaknai *al-nisā*’ dan *al-rijāl* sesuai konteksnya. Akan tetapi, *maqāṣid musāwah* tidak begitu ia terapkan di sini, karena ia mempatkan kepemimpinan

⁶⁸Di antara tiga tokoh yang dibahas di sini, Ibnū ‘Āshūr lebih ketat dalam memberikan faktor penganulir.

⁶⁹Faqih lahir pada 31 Desember tahun 1971, di Cirebon. Ia merupakan aktivis pembela hak perempuan yang mempunyai kiprah menonjol dalam ranah rekonstruksi tafsir ayat yang bias patriarki. Konsentrasinya terhadap rekonstruksi tafsir ini semakin komprehensif semenjak menyelesaikan disertasinya bertajuk *Interpretasi Abu Syuqqah terhadap Teks-teks Hadits untuk Penguatan hak-hak Perempuan dalam Islam* pada program doctoral ICERS UGM. Dalam merumuskan teori resiprokal dalam ayat gender ini selain terinspirasi oleh Abū Shuqqah, ia juga terinspirasi dari Husein Muhammad, Ulama progresif yang concern pada kajian feminisme dan kontekstualisasi *kitab kuning*. Lihat: Kodir, *Qirā’ah Mubādalah...*, 5.; KH Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 32.

⁷⁰Kodir, *Qirā’ah Mubādalah...*, 507.

laki-laki atas perempuan pada faktor *jibillah*. Dari tafsiran atas ayat ini, justru tampak dominasi maqāṣid universalitas syariat Islam. Tampak saat ia mengkategorikan *al* di permulaan *al-nisā'* dan *al-rijāl* sebagai *al li al-istighrāq al-'urf*, yang artinya, tugas menjadi pemimpin mempertimbangkan adat atau tradisi masing-masing kelompok⁷¹. Jadi, tidak hanya pertimbangan struktur bahasa saja yang dipakai Ibnū 'Āshūr. Bahkan, ia mempertegas hukum yang tahan lama bagi kenyataan ialah hukum yang relevan dengan adat.

Landas pikir yang dipakai oleh Faqih ialah hermeunitika tauhid,⁷² yang sebelumnya juga dipakai oleh Amina Wadud. Artinya, menyederakan dua jenis dalam satu lini, itu artinya telah merealisasikan tauhid sosial. Sebaliknya, jika ada pengunggulan jenis kelamin, semata karena alasan kebahasaan –tanpa mempertimbangkan kesetaraan dan kemaslahatan yang dikandungnya-, menjadikan tauhid muhal diwujudkan. Bila masih ada superioritas dan di sisi lain, inferioritas dalam diri manusia, berarti penuhunan dan perendahan terhadap sesama makhluk tetap berlangsung.⁷³

Sebagai teori yang aplikatif, *Qirā'ah Mubādalah* memiliki alur kerja untuk menerapkannya, yaitu:

1. Mengunggap prinsip universal dari teks al-Qur'an atau hadis yang merupakan asas dari teks parsial yang hendak ditafsirkan.⁷⁴ Misalnya, *bahwa seluruh hidup di dunia ini merupakan ujian agar kebaikan meningkat dan terhindar dari hal buruk*, yang disarikan dari Surat Al-Mulk ayat 1 dan 2. Seluruh hidup artinya mencakup perempuan dan laki-laki. Nilai ini dapat diaplikasikan ketika hendak menginterpretasikan Surat Ali Imran ayat 14 di atas.
2. Mengidentifikasi gagasan pokok teks yang akan ditafsirkan. Misalnya, pesan untuk menjaga diri dari fitnah atau pesona. Bila dicermati dari Surat Ali Imran ayat 14, maka secara redaksional, pesan ini hanya untuk laki-laki ketika berhadapan dengan perempuan.
3. menerapkan hasil dari langkah kedua kepada jenis kelamin yang tidak tersebut. Misalnya, mengarahkan pesan untuk menjaga diri dari pesona atau fitnah kepada perempuan, karena, laki-laki pun juga memiliki potensi fitnah atau pesona, tidak hanya perempuan.⁷⁵

Tidak sebanyak Ibnū 'Āshūr, dalam mengaplikasikan teorinya ini, Faqih hanya menetapkan aspek biologis dan teologis saja sebagai faktor penganulir mubādalah.⁷⁶

⁷¹Bandingkan dengan pandangan Ibnū 'Āshūr terhadap budaya patriarki di: Halya Millati, "Ibnū 'Asyūr's Maqāshidi Interpretation Paradigm and Its Moderation in Equality Discourses", *Al-'Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities* 23 no.1(2020): 26–47. <https://doi.org/10.33102/abqari.vol22no2.250>.

⁷²Kodir, *Qirā'ah Mubādalah...*, 95.; Amina Wadud Muhsin, 182.

⁷³Kodir, *Qirā'ah Mubādalah...*, 96.

⁷⁴Kodir, *Qirā'ah Mubādalah...*, 208.

⁷⁵Kodir, *Qirā'ah Mubādalah...*, 283–288.

⁷⁶Taufan Anggoro, "Konsep Kesetaraan Gender Dalam Islam", *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 15 no. 1 (2019): 129–134. <https://doi.org/DOI 10.18196/AIJS.2019.0098.129-134>.

Teori baru Faqih dalam isu femininitas dan maskulinitas dalam al-Qur'an terinspirasi oleh Abū Shuqqah (w. 1995). Ia adalah ulama kenamaan Mesir yang memiliki pemikiran inklusif, terutama dalam hal kesetaraan gender. Ia memiliki andil besar dalam interpretasi teks hadis dengan memegang prinsip resiprokal berbasis kemaslahatan dan keadilan.

Sama dengan Ibnū 'Ashūr dan Faqih, dalam menentukan objek penisbatan teks, ia tidak semata menggunakan analisis bahasa, tetapi mempertajam analisis kemaslahatan dan kesetaraan. Misalnya, saat ia menjelaskan hadis fitnah/pesona harta dan anak bagi seorang lelaki berikut ini:

ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء⁷⁷

“Tidak aku tinggalkan suatu ujian (fitnah), yang paling bahaya untuk lelaki kecuali perempuan”.

Abū Shuqqah menggeneralisir *al-nisā'* dengan segala hal yang berpotensi sebagai sumber fitnah, misalnya; kekuasaan, harta benda, anak, perempuan, dan laki-laki. Alih-alih mengartikan sebagai perempuan saja, ia justru menekankan upaya preventif (*sad al-dharī'ah*) pada semua hal yang bisa mengantarkan pada fitnah. Sehingga apapun dan siapapun itu yang berpotensi fitnah masuk dalam hadis tersebut.

Penolakan Abū Shuqqah terhadap pemaknaan *al-nisā'* sebagai perempuan saja dipertegas dengan kritiknya terhadap para da'i yang cenderung membesarkan perihal hadis fitnah perempuan ini, sehingga perempuan terbatas ruang geraknya.⁷⁸

Kendatipun demikian, Abū Shuqqah, bila dibandingkan dengan Faqih, masih cenderung rigid dalam persoalan politik. Misalnya, ia lebih memilih mengartikan hadis tentang larangan perempuan menjadi pemimpin secara harfiah. Walaupun, pada akhirnya ia menggarisbawahi pemimpin yang dimaksudkan dalam hadis tersebut adalah setaraf presiden atau pemimpin tertinggi dalam suatu negara.⁷⁹

Dengan demikian, kaidah *al-taẓkīr* dan *al-ta'nīs* yang pada masa awal berkuat pada kaidah kebahasaan yang dinilai kaku. Sehingga terkadang abai terhadap maksud universal suatu teks, direkonstruksi dengan paradigma baru. Berupa teori *mubādalah* versi Faqih, *maqāṣid musāwāh* versi Ibnū 'Ashūr, atau prinsip resiprokal pada hadis Nabi versi Abū Shuqqah. Dari tiga tokoh ini terlihat bahwa paradigma kaidah *al-ta'nīth* dan *al-tadhkīr* masih terus berevolusi menjadi teori dan aplikasi yang lebih holistik, alih-alih parsial. Serta, lebih berperikeadilan karena menjunjung kesetaraan, alih-alih berat sebelah karena keniscayaan superioritas dan inferioritas.

Teori yang dicetuskan oleh tiga tokoh kontemporer di atas merekonstruksi paradigma awal yakni kaidah *tadhkīr* dan *ta'nīth*. Teori tersebut di atas terbukti mampu membangun dirinya sebagai paradigma baru untuk menjawab persoalan

⁷⁷Abū 'Abd 'Allāh Muḥammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī (Damaskus: Dār Ibn al-Kathīr, 2002), 5152.

⁷⁸Shuqqah, *Tahrīr Al-Mar'ah...*, Juz 3, 201-203.

⁷⁹Shuqqah, *Tahrīr Al-Mar'ah...*, Juz 2, 368-373.

ketimpangan gender yang *massif*. Bahkan, sampai sekarang, teori itu masih gencar diperbincangkan dan diproyeksikan sebagai pemecah masalah relasi laki-laki dan perempuan, seperti *qirā'ah mubādalah* yang telah dua kali mengadakan konferensi mubādalah dan tentunya berbagai pertempuran ilmiah lainnya. Paradigma kesetaraan gender yang demikian memiliki umur panjang, selama problem ketimpangan relasi gender masih berlangsung, terlebih saat krisis pandemi sekarang ini. Di tahap ini, sempurna sudah aplikasi teori *scientific revolution* Kuhn dengan ditemukannya paradigma baru.

Revolusi kaidah *al-taẓkīr dan al-ta'nīs*



Penutup

Analisis di atas memberikan pemahaman bahwa *pertama*, *taẓkīr* dan *ta'nīs* merupakan kaidah tafsir yang bersumber dari ilmu gramatika Bahasa Arab, atau secara lebih khusus, Nahwu. Kaidah dibahas di dalamnya antara lain; opsi status *muẓakkar* atau *mu'annaṣ* pada isim *ishārah* dan *ḍamīr* yang terletak di antara kata *mu'annaṣ* dan *muẓakkar*, kaidah “baiknya membuang ta’ saat semakin banyak pemisah antara subjek dan predikat”, dan kaidah “penyebutan jenis laki-laki dalam al-Qur’an dapat mencakup jenis perempuan, tidak sebaliknya”. Kaidah ini kemudian menjadi paradigma awal.

Kedua, dengan *scientific revolution* Kuhn, ditemukan bahwa para *mufassir* klasik seperti al-Ṭabarī al-Zamakhsharī, dan al-Suyūṭī mengembangkan kaidah ini dengan menerapkannya dalam menafsir ayat relasi gender, sehingga kaidah menjadi paradigma. Ini disebut dengan fase *normal science*. *Ketiga*, munculnya ketimpangan paradigma, berupa persoalan ketimpangan gender, sehingga membuat paradigma awal pudar relevansinya. Yang menjadi pemicu ialah orientasi paradigma awal yang hanya berkuat pada bahasa, dan klaim bahwa *muẓakkar* merupakan asal, sementara perempuan menjadi cabang. Saat itulah terjadi fase *anomaly*. *Keempat*, sampai pada fase *crisis*, persoalan ketimpangan gender menjadi persoalan kompleks hingga mencapai titik klimaks.

Kelima, pada masa *revolutions* ada berbagai kritik dan formulasi baru yang dilatari oleh motif berupa *anomaly* dan *crisis* sebelumnya. Formulasi itu di antaranya, muncul sarjana kontemporer yang melakukan rekonstruksi terhadap kaidah ini menjadi

teori yang tak hanya melihat pada struktur sintaksis saja, tetapi lebih pada nilai universal suatu teks. Tokoh itu antara lain Ibn ‘Āshūr, dengan teori *maqāṣid musāwahnya*, Abū Shuqqah dengan interpretasi hadis bias gender dengan prinsip resiprokalnya, dan Faqihuddin Abdul Kodir dengan *Qirā’ah Mubādalah*-nya. Tiga teori ini pada prinsipnya sama, yakni memberlakukan teks yang secara redaksional hanya menyapa satu jenis kelamin, kepada jenis dalam hal mengimplementasikan teks yang secara redaksi hanya untuk satu jenis kelamin, pada jenis yang lain sebisa mungkin. Sementara perbedaannya terdapat pada jumlah faktor penganulir masing-masing teori. Tiga teori ini kemudian terbentuk sebagai paradigma kesetaraan gender dengan prinsip resiprokalnya, yang bisa mengatasi permasalahan di paradigma awal.

Penelitian tentang kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* dalam fragmen Al-Qur’an dan tafsir termasuk tema yang jarang dibahas. Sekalipun ada, tidak jauh dari korelasinya dengan Ilmu Bahasa dan Sastra Arab. Karena itu, tema ini masih memiliki peluang bagi peneliti selanjutnya. Ditambah, dalam tulisan ini hanya menyorot kaidah ini di masa klasik dan rekonstruksinya di masa kontemporer. Di antara sisi yang belum dibahas ialah mengenai signifikansi kaidah *al-taẓkîr dan al-ta'nîs* dalam bentuknya yang baru terhadap realitas kehidupan sehari-hari, mengingat di Indonesia tren *gender mainstreaming* mulai semarak.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āshūr, Muhammad Ṭāhir bi, *Maqāṣid Al-Sharī’ah Al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb Libanonî, 2011.
- ‘Aqîl, Ibnū, *Ibnū ‘Aqîl ‘Alā Alfīyah Ibn Mālik*. Surabaya: Nūr al-Hudā.
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Jamāl al-Dīn bin Mālik, *Naẓm Al-Khulāṣah Alfīyah Ibn Al-Mālik*. Kwayan: At-Tsurayya.
- Adnan, Gunawan. *Women and the Glorious Qur’ān: An Analytical Study of Women Related Verses of Sūra An-Nisā’*. German: Universitätsverlag Göttingen, 2004.
- Ahmad, Zakaria, *Ilmu Nahwu Praktis*. Garut: Ibnū Azka Press, 2004.
- Al-Ali, Nadje, ‘Gender and Civil Society in the Middle East’, *International Feminist Journal of Politics*, 5 no. 2 (2003): 216-232. <https://doi.org/10.1080/1461674032000080576>.
- Al-Bukhārî, Abû ‘Abd ‘Allāh Muḥammad bin Ismā’îl, *Ṣaḥîḥ Al-Bukhārî*. Damaskus: Dār Ibn al-Kathîr, 2002.
- Al-Najjār, Muḥammad ‘Abd al-‘Azîz, *Manār Al-Sālik Ilā Awḍaḥ Al-Masālik*. Kairo: Maṭba’ah al-Fujālah al-Jadīdah.
- Al-Rāzî, Fakr al-Dīn, *Al-Tafsīr Al-Kabīr*. Teheran: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Yassu’i, Louis Ma’luf al-Yassu’i dan Bernand Tottel, *Al-Munjīd Fī Al-Lughah*. Beirut: Dār al-Mashriq, 2007.

- Al-Zamakhsharī, *Al-Khashshāf 'an Ḥaqā'iq Al-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwil Fī Wujūh Al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Kitāb al-'Arabī.
- Amina Wadud Muhsin, *Quran Menurut Perempuan (Membaca Kembali Kitab Suci Dengan Semangat Keadilan)*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Anam, Khoirul. 'Perempuan Perspektif Tafsir Klasik dan Kontemporer', *Journal de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum* 2 no. 2, (2010): 138-143 <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v2i2.2974>.
- Anggoro, Taufan, "Konsep Kesetaraan Gender Dalam Islam", *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 15 no. 1 (2019): 129–134 <https://doi.org/DOI.10.18196/AIJIS.2019.0098.129-134>.
- Dkk., M Yusron, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: TH-Press, 2006)
- Dozan, Wely, "Analisis Pergeseran Shifting Paradigm Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik Dan Kontemporer" , *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 5 no.1 (2020): 38-56. <https://doi.org/10.32505/tibyan.v5i1.1631>
- Dewi, Ernita. "Pemikiran Amina Wadud Tentang Rekonstruksi Penafsiran", *Substantia Substantia* 15 no.2, (2013): 145-167. <http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v15i2.4891>.
- Harun, Salman, 'Perkembangan Saintifik Ilmu Qawā'id al-Tafsīr', *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 3 (2014), 17–40
- Ismail, Nurjannah, "Rekonstruksi Tafsir Perempuan: Membangun Tafsir Berkeadilan Gender (Studi Kritis Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer, Fatima Mernissi Dan Amina Wadud Muhsin Tentang Perempuan Dalam Islam)", *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies* 1 no.1 (2015): 39-50. <http://dx.doi.org/10.22373/equality.v1i1.778>
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Risalah Publisher, 2008)
- Kathīr, Ibnū, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*. Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions, The Structure of Scientific Revolutions*, (2013) <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226458106.001.0001>
- Kusroni, Kusroni, 'Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, Dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur'an', *Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9 no.1 (2019): 87-104 <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i1.2988>.
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015.
- Pahri Lubis, " Pembelajaran Nahwu Dengan Nazham Alfiyah Ibn Malik (Studi Kasus Di Pondok Baitul Hikmah Haurkuning Tasik Malaya)", *Jurnal Kajian dan Pengembangan Umat* 1 no.1 (2018) : 25-42
- Millati, Halya, "Ibnū 'Asyur's Maqashidi Interpretation Paradigm and Its Moderation in Equality Discourses", *Al-'Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities* 23 no.1(2020): 26–47. <https://doi.org/10.33102/abqari.vol22no2.250>.
- Muhammad, KH Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama*

- Dan Gender* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019)
- Muqoyyidin, Andik Wahyun, 'Wacana Kesetaraan Gender: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam', *Jurnal Al-Ulum* 13 no. 2 (2013) : 491-512
- Muttakin, Ali, 'Kaidah Kebahasaan Dalam Kajian Tafsir', *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an Dan Tafsir* 1 no.1, (2016): 79-90 <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i2.1594>.
- Nasir, Amin, "Bahasa Arab Era Klasik Dan Modern (Tinjauan Pembelajaran Teoritis)", *Arabia: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab* 6 no.1 (2014): 21–52. <http://dx.doi.org/10.21043/arabia.v6i1.1393>.
- Nurkhalis, "Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Kuhn", *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 11 no. 2 (2012): 79- 99 <https://doi.org/10.22373/jiif.v11i02.55>.
- Nur, Jabal. 'Qawa'id Al-Tafsir Hubungannya Dengan Bahasa Arab', *Jurnal Al-Ta'dib* 6 no. 2 (2013), 19–29. <http://dx.doi.org/10.31332/atdb.v6i2.302>
- Kodir, Faqihuddin Abdul, *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019)
- Ritzer, Goerge, 'Konstruksi Sosial Peter L. Berger Dan Thomas Luckmann', *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, 1985
- Rozi, A Fahrur, 'Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik', *Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, 2019 <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i2.3036>
- Shalahuddin, Henri, and Mohd Fauzi Hamat, "Telaah Kritis Terhadap Dekonstruksi Bahasa Gender Dalam Pengajian Islam", *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 14 no. 1 (2013): 1-32.
- Shihab, M Quraish, *Kaidah Tafsir*.Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- , *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*. Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- Shuqqah, 'Abd al-Ḥafīm Muḥammad Abū, *Taḥrīr Al-Mar'ah Fī 'Asjr Al-Risālah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1990.
- Sibawaih, *Al-Kitāb*.Tunisia: Dār Suḥnūn.
- Sugiyono, Sugeng, 'Feminisme Di Dunia Muslim: Menguak Akar Perdebatan Antara Paham Konservatif Dan Reformis', *Thaqafiyat: Jurnal Bahasa, Peradaban Dan Informasi Islam* 17 no. 2 (2016): 104-125.
- Ulya, Inayatul, and Nushan Abid, 'Pemikiran Thomas Kuhn Dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam', *FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan* 3 no.2 (2015): 249-275.<http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v3i2.1797>.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Zulaiha, Eni, 'Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma Dan Standar Validitas Tafsir Feminis', *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an Dan Tafsir* 1 no.1, (2016): 17-26, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i1.1671>.