

**m** *Musāwa*

Jurnal Studi Gender dan Islam

**THE BIG OTHER GENDER, PATRIARKI, DAN WACANA AGAMA  
DALAM KARYA SASTRA NAWĀL AL-SA'DĀWĪ**

Yulia Nasrul Latifi, Wening Udasmoro

**KODRAT PEREMPUAN DAN AL-QUR'AN DALAM KONTEKS INDONESIA MODERN:  
ISYARAT DAN PERSEPSI**

Kusmana

**POLIGAMI DALAM HERMENEUTIKA FEMINIS AMINA WADUD**

Haikal Fadhil Anam

**DISRUPSI SEKSUALITAS FEMINIS:  
MENINJAU PELECEHAN DAN KEKERASAN PEREMPUAN  
PADA PRAKTIK ADAT SIFON MASYARAKAT SUKU ATOIN METO**

Triardi Samuel Zacharias, Asnath Niwa Natar

**PRAKTIK HUMAN TRAFFICKING DI PROPINSI JAMBI**

Zarfina Yenti, Asnath Niwa Natar

Vol. 19, No. 1, Januari 2020

# in Musāwa

**Jurnal Studi Gender dan Islam**



Pusat Studi Wanita  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta





**Editor in Chief:** Marhumah

**Managing Editor:** Witriani

**Editors:**

Alimatul Qibtiyah, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta  
Muhammad Alfatih Suryadilaga, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta  
,Euis Nurlaelawati UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta  
Mochamad Sodik, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta  
Inayah Rohmaniyah, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta  
Masnun Tahir, UIN Mataram, NTB  
Dewi Candraningrum, Universitas Muhammadiyah Surakarta, Jawa Tengah  
Umni Sumbulah, UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, Jawa Timur  
Dwi Setyaningsih, UIN Sunan Ampel, Jawa Timur  
Nina Nurmila, UIN Sunan Gunung Djati, Jawa Barat  
Rachmad Hidayat, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta  
Sri Wiyati Eddyono, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta  
Eve Warburton, National University of Singapore, Singapore  
Tracy Wright Websters, University of Western Sydney, Australia

**Language Editors:**

Zusiana Elly Triantini, Fatma Amilia, Muh. Isnanto

**TERAKREDITASI:**

Nomor: 2/E/KPT/2015, Tanggal 1 Desember 2015

Alamat Penerbit/ Redaksi: Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281 Telp./ Fax. 0274-550779  
Email: pswsuka@yahoo.co.id  
Website: psw.uin-suka.ac.id

**Musawa** adalah Jurnal Studi Gender dan Islam yang fokus pada kajian-kajian gender dan anak, baik yang terintegrasi dengan Islam maupun Hak Asasi Manusia. Diterbitkan pertama kali Maret 2002 oleh Pusat Studi Wanita Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan Royal Danish Embassy Jakarta. Mulai tahun 2008 terbit dua kali dalam setahun yaitu bulan Januari dan Juli. Mulai tanggal 1 Desember 2015 Jurnal Musawa mendapatkan Akreditasi Nasional Kemristekdikti dengan Nomor: 2/E/KPT/2015

**Redaksi** menerima tulisan dengan tema Gender, Islam, dan HAM berupa hasil penelitian yang belum pernah dipublikasikan atau diterbitkan di media lain. Artikel ditulis dalam 6.000 - 10.000 kata sesuai dengan gaya selingkung Musawa yang dapat dilihat di halaman belakang. Naskah dikirimkan melalui *Open Journal System* (OJS) Musawa melalui alamat : <http://ejournal.uin-suka.ac.id/musawa>. Editor berhak melakukan penilaian tentang kelayakan suatu artikel baik dari segi isi, informasi, maupun penulisan.

## DAFTAR ISI

**THE BIG OTHER GENDER, PATRIARKI, DAN WACANA AGAMA DALAM KARYA SASTRA NAWĀL AL-SA'DĀWĪ**

*Yulia Nasrul Latifi dan Wening Udasmoro*..... 1

**KODRAT PEREMPUAN DAN AL-QUR'AN DALAM KONTEKS INDONESIA MODERN: ISYARAT DAN PERSEPSI**

*Kusmana* ..... 21

**POLIGAMI DALAM HERMENEUTIKA FEMINIS AMINA WADUD**

*Haikal Fadhil Anam*..... 43

**DISRUPSI SEKSUALITAS FEMINIS: MENINJAU PELECEHAN DAN KEKERASAN PEREMPUAN PADA PRAKTIK ADAT SIFON MASYARAKAT SUKU ATOIN METO**

*Triardi Samuel Zacharias dan Asnath Niwa Natar*..... 57

**PRAKTIK HUMAN TRAFFICKING DI PROPINSI JAMBI**

*Zarfina Yenti dan Asnath Niwa Natar*..... 71

**HEGEMONI KESETARAAN GENDER PADA FILM KARTINI KARYA HANUNG BRAMANTYO**

*Muhammad Fahmi dan Nur Rahmawati* ..... 85

**THE DYNAMICS OF GENDER EQUALITY: THE GIRLS DDI MANGKOSO ISLAMIC BOARDING SCHOOL IN SOUTH SULAWESI**

*Wahyudin*..... 99

**MENAKAR KEADILAN GENDER PADA PENYELENGGARAAN AMAL USAHA DAN ORTOM MUHAMMADIYAH DI KABUPATEN SIKKA**

*Gisela Nuwa, Mohamad Fitri dan Erwin Prasetyo*..... 109

# **KODRAT PEREMPUAN DAN AL-QUR'AN DALAM KONTEKS INDONESIA MODERN: ISYARAT DAN PERSEPSI**

**Kusmana\***

*UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
kusmana@uinjkt.ac.id*

## **Abstrak**

Makalah ini mendiskusikan kodrat perempuan dalam al-Qur'an dalam isyarat dan persepsi penafsir dalam konteks modern. Dengan menggunakan deskriptif analitik, ayat-ayat al-Qur'an menginspirasi secara-relevan yang didiskusikan dari perspektif al-Qur'an dan persepsi penafsir serta pemikir. Dari keduanya tersebut menganalisis hubungan tafsir pemahaman atas ayat-ayat dan tafsir realitas sosial. Studi ini menemukan bahwa al-Qur'an mendiskusikan kodrat perempuan dalam dua sisi dalam sisi pengertian esensi dan pengertian empiris. Dalam pengertian esensial, al-Qur'an mendiskusikan kodrat perempuan dari sisi apa-apa yang terberi dari Allah secara dinamis. Dalam pengertian empiris, al-Qur'an mendiskusikan kodrat perempuan dari sisi praktik-praktik atau anggapan-anggapan manusia yang terekam dalam al-Qur'an. Sementara dari sisi persepsi, penafsir, dan pemikir Islam mendiskusikan kodrat perempuan dengan menjadikan al-Qur'an sebagai salah satu sumber inspirasi utama dan menarik pada pengertian esensial dan empiris. Hal tersebut sebagai tren umum dengan merasionalisasikan keadilan gender atas implikasi dari isyarat dan persepsi kodrat.

**Kata kunci:** Kodrat perempuan, tafsir al-Qur'an, modernitas, gender, dan praktik sosial

## **Abstract**

*This article discusses the term kodrat Perempuan (woman's constructed nature) in the Qur'an in terms of its signs and the perception of Muslim interpreters in the modern context. Using a descriptive-analytic method, the related verses are discussed from both the Qur'anic and interpreters' perspective, analyzed within the relation between the Qur'anic perspective and social realities that inspire the interpreters. This study finds that the Qur'an discusses Kodrat Perempuan in two dimensions: essential as well as the empirical dimension. In its essential dimension, the Qur'an discusses Kodrat Perempuan from the point of what is given by Allah dynamically. In its empirical dimension, the Qur'an discusses it from the point of social practice or people's assumptions, which were recorded by in the Qur'an. Meanwhile, interpreters or Muslim thinkers discuss kodrat Perempuan by treating the Qur'an as one of their primary sources of inspiration and treat the discussed matter either to its essential or empirical dimension. With a general trend of rationalizing gender equity and its implication from the sign and the view of kodrat Perempuan.*

**Keywords:** *kodrat Perempuan (woman's constructed nature), interpretation of the Koran, modernity, gender, and social practice*

---

\* Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Makalah adalah bagian dari hasil penelitian tentang *Al-Qur'an dan Kodrat Perempuan: Studi Penafsiran Kontemporer*. Penelitian terlaksana atas bantuan dana dari Pusat Penelitian, LPPM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun anggaran 2013. Laporan Penelitian juga diterbitkan dalam buku kecil berjudul *Al-Qur'an dan Kodrat Perempuan: Sebuah Tawaran Pembacaan Metodologis atas Realitas Masyarakat* (2018).

## Pendahuluan

Ungkapan sebagian kalangan, *Al-Qur'an yufassiruhu al-zamān* (al-Qur'an ditafsirkan zaman) adalah ungkapan yang menegaskan bahwa zaman akan memberikan penekanan-penekanan makna tertentu dalam penggalian penafsir atas al-Qur'an. Penggalian-penggalian tersebut menyingkap rahasia-rahasia pesan Ilahi yang sesuai dengan kebutuhan zaman. Pemaknaan tersebut merupakan proses pencarian signifikansi dan relevansi al-Qur'an atas zamannya. Proses ini dan kedudukan al-Qur'an sebagai sumber keagamaan pertama dan utama menempatkan al-Qur'an dalam posisi penting bagi umat Islam. Issa J. Boullata berpendapat bahwa Islam adalah hal penting bagi orang Arab yang mayoritas muslim. Dia menyatakan bahwa "Islam merupakan komponen kebudayaan Arab yang tidak dapat diabaikan, bukanlah semata-mata karena fakta historis yang sangat signifikan, tetapi juga karena faktor sosio-psikologis yang hingga saat ini tetap memiliki signifikansi penuh pada tingkat eksistensial."<sup>1</sup>

Pendapat Boullata ini mewakili korelevanan pada semua masyarakat Muslim termasuk muslim Indonesia, karena faktor-faktor yang sama. Salah satu pokok sumber kekuatan pengaruh dari Islam adalah al-Qur'an. Hal penting tersebut untuk mengidentifikasi gambaran relevansi al-Qur'an dengan merujuk gambaran al-Qur'an sendiri atas suatu masalah dan persepsi penafsir al-Qur'an pada pemikiran Islam, karena al-Qur'an punya pengaruh teologis, ontologis, dan yuridis bagi pemikir dan ulama dalam karya-karya mereka.

Di lain pihak, terminologi *nature of woman* atau *woman's nature* yang dalam bahasa Indonesia disebut kodrat perempuan mengarah pada pengertian esensial. Ketika terma itu disebut,

pengertian yang dimaksud mengarah pengertian *innate nature of woman* atau aspek *kodrati* perempuan. Hal tersebut merupakan kualitas terberi seperti menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui. Feminis, termasuk Muslimah dan Muslim feminis menguatkan pendapat tersebut dan mendasarkan pendapat mereka pada pengertian ini untuk menganalisis ketidakadilan gender dalam kajian mereka<sup>2</sup>.

Dalam bahasa Indonesia, aspek terberi dari terma tersebut dipakai kata *kodrati* yang berarti terberi dari asal atau Pencipta perempuan. Sebagian ahli Bahasa Indonesia mengindikasikan kata *kodrati* atau *kodrat* berasal dari bahasa Arab *qudrah* yang dapat berarti *kekuasaan*, *ketentuan*, atau *ukuran*. Yang menarik adalah *language usage* (penggunaan bahasa). Kata *kodrati* baik itu yang terekam dalam praktik sosial sehari-hari danyang dirumuskan dalam kamus-kamus menunjukkan dinamika tersendiri. Makna esensial direkam sebagai salah satu pengertian saja. Makna lainnya saling bercampur dengan konstruksi sosial yang dikaitkan dengan karakteristik, sifat dasar, kecenderungan, dan nasib. Feminis memilah pengertian tersebut sebagai yang dianggap "keliru" sehingga perlu dikembalikan pada makna esensial *kodrati*. Hal tersebut untuk memungkinkan bangunan atas wacana baru yang lebih berkeadilan gender. Misalnya, Asma Barlas menegaskan bahwa al-Qur'an tidak mengajarkan ketidakadilan gender tapi membebaskan, menghormati, dan menyikapi setiap persoalan ketidakadilan gender secara bijaksana. Persoalan yang ada terletak pada asumsi yang keliru tentang kodrat perempuan. Dengan itu, keterlibatan perempuan di ruang publik menjadi problematik. Barlas menawarkan solusi dengan kembali pada pengertian esensial dari kodrat, sehingga perempuan bisa memiliki ruang dan kesempatan lebih baik.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Issa J Boullata, *Dekonstruksi tradisi: gelegar pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 79.

<sup>2</sup> Susan Blackburn, *Women and the State in Modern Indonesia* (Cambridge University Press, 2004); Kathryn May Robinson, *Gender, Islam, and*

*Democracy in Indonesia* (Routledge, 2009); Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Perspektif Alquran* (Jakarta: Paramadina, 1999).

<sup>3</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (University of

Kritikan feminis sangat radikal, bertolak belakang dengan praktik sosial dan *language usage* yang ada. Nampak pada kritik tersebut meninggalkan ruang fenomena sosial yang tak terbantahkan pada praktik sosial dan *language usage* yang berbeda-beda di tempat dan waktu yang berbeda pula. Dengan kata lain, Feminis mengabaikan bahwa kodrat perempuan bersifat cair (*fluid*), tidak kaku, dan bergerak mengikuti *langue* dan *parole* masyarakat. Apa yang Feminis gagaskan merupakan pengertian ideal yang mesti diperjuangkan tapi agak terkendala ketika memaksakan pengertian ideal tersebut ke dalam konteks tertentu tanpa dimengerti terlebih dahulu dinamika pengertian kodrat perempuan dalam konteks.

Reaksi yang paling nyata dari feminis adalah kemunculan resistensi keras atas gerakan pengarusutamaan gender. Hal ini terjadi karena persepsi kodrat tertentu ternyata sangat operasional dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat. Di Indonesia sampai saat ini, tokoh masyarakat, tokoh agama, pendidik, dan orang tua masih banyak yang menasihati anak-anak perempuannya untuk tidak lupa kodrat keperempuanan dalam melakukan aktivitas sosial. Hal yang sama ditemukan di banyak kalangan pengambil kebijakan di pemerintah. Sebagai contoh kongkret adalah kebijakan Orde Baru tentang PKK yang menghormati kodrat perempuan dalam pengertian konstruktif<sup>4</sup>.

Salah satu sumber pembentuk wacana konstruksi kodrat perempuan adalah paham ajaran keagamaan pada pesan Al-Qur'an dan konteks sosial masyarakat Muslim. Sebagai sumber utama agama Islam, al-Qur'an merupakan hidayah dan petunjuk bagi kehidupan Muslim bahkan untuk sekalian alam, karena misi *rahmatan li al-'ālamīn*. Secara sosial dapat

dikatakan, bahwa hubungan antara persepsi keagamaan (tafsir al-Qur'an) dan praktik sosial dalam konteks masyarakat Muslim saling mempengaruhi. Karena itu, pemahaman Muslim atas pesan al-Qur'an menjadi penting sebagai kajian. Hasil studi dapat digunakan untuk pertimbangan bijaksana bagi siapa pun yang ingin memahami dan memanfaatkan untuk kepentingan termasuk pengambilan kebijakan publik pemberdayaan perempuan. Selama ini, pembahasan Kodrat perempuan yang dilihat dari kaca mata agama, dimana sumber normatif seperti al-Qur'an dan Hadits dan sumber historis –sejarah peradaban Islam- dijadikan rujukan, tapi dengan semangat mencari-cari pendasaran untuk konstruksi sebuah pendapat. Misalnya, kalangan feminis mendasarkan pembahasan pada pengertian esensial yang kemudian mencari bukti-bukti baik dari sumber normatif dan empiris untuk mendukung sebuah gagasan. Kesan yang muncul kemudian adalah ada upaya mencocok-cocokkan data pendukung atas argumentasi yang dibangun dengan kemungkinan “mengorbankan” atau “mengabaikan” hakikat masalah yang ada.

Kenyataan ini mendorong penulis untuk mencoba mendiskusikan terma tersebut dalam pembahasan tafsir al-Qur'an pada kata *qudrah* dan kata tentang kodrat perempuan yang dianggap relevan. Di sisi lain juga mendiskusikan bagaimana *mufassir* menafsirkan ayat-ayat seputar pengertian kodrat perempuan dalam perspektif tafsir pada konteks modern. Penafsiran dalam konteks ini dimaksudkan sebagai upaya *mufassir* dalam menggali pesan al-Qur'an di era modern. Modernitas di sini mengacu pada kekuatan sosial dan politik global, yang muncul serta berkembang sejak abad 19 dan abad 20. Yang mana telah terinstitusionalisasi di Eropa dan Amerika Utara paska Perang Dunia ke 2 dan berpengaruh ke

Texas Press, 2019); Kusmana, “Modern Theological Reading of The Qur'an, And Gender Issues: Three Cases of Female Muslim Scholars” (International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS

2017), Atlantis Press, 2017), 139, doi:10.2991/icqhs-17.2018.22.

<sup>4</sup> Kusmana, “Modern Theological Reading of the Qur'an, and Gender Issues.”

berbagai belahan dunia. Proses batas modernisasi di sini ditandai dengan berdirinya negara bangsa, bentuk-bentuk baru kekuatan, struktur kelas, kewarganegaraan, demokrasi, *civil society*, individualisme, perkembangan ekonomi, industrialisasi, perpindahan pasar dunia, pertumbuhan penduduk, dan sistem baru komunikasi.

Dalam kajian ini, penulis menggunakan metode deskriptif-analitik dalam jawaban pertanyaan bagaimana al-Qur'an menginformasikan tentang fenomena kodrat perempuan. Rumusan masalah dibahas dengan mencari informasi tentang kodrat perempuan dalam al-Qur'an dan pendapat sarjana Muslim yang terdapat dalam kitab tafsir, buku, dan artikel ilmiah. Data terkumpul, kemudian disajikan secara deskriptif dengan mengelompokkan data-data tersebut ke dalam sejumlah unit analisis yang ditentukan secara analitik dan interpretatif. Konstruksi pertama menjadi gambaran struktur dasar perspektif al-Qur'an tentang kodrat perempuan. Konstruksi kedua menjadi gambaran dinamakan pemaknaan atas al-Qur'an seputar tema yang didiskusikan. Sebelum pada pokok bahasan, diskusi diawali dengan penjelasan pengertian kata kunci kodrat perempuan.

### **Kodrat Perempuan dalam pengertian Esensial**

Terma kodrat terambil dari bahasa Arab yaitu *qudrah*. Kamus yang menyebut salah satu arti terma *qudrah* dalam pengertian kodrati yaitu “*a pre-determined God-given nature or distinctive, original, and natural quality of being*” (fitrah kodrati, berbeda, asli, dan wujud alamiah).<sup>5</sup> Pengertian lain merujuk pada arti “menetapkan segala sesuatu, atau menerangkan kadar atas sesuatu.” Ia dapat juga dimaknai sebagai “menilai sesuatu atas penilaian tertentu, atau memperkirakan sesuatu melalui perkiraan

atasnya.” Ia dapat juga berarti sebagai “menetapkan sesuatu secara bijaksana atau proporsional, sesuai dengan kehendak dan ketetapan yang melingkupinya.”<sup>6</sup> Dalam al-Qur'an sendiri, kodrat perempuan dapat dilacak dari kata yang terdekat secara suara yaitu *qudrah* beserta proses derivasi atau *mushtāq*, dan dari kata yang dianggap berkaitan makna atau dimensi makna kata.

#### **1. Makna *Mushtāq*/Derivasi**

Al-Qur'an merujuk kata kodrat dengan kata *qudra* yang dapat berarti ukuran seperti QS. 42: 27, kekuasaan seperti QS. 4: 133, dan ketentuan seperti QS. 74: 18. Kata *qadar* dalam QS 42: 27 diartikan “ukuran” (tertentu), *or in due measure* (dalam ukuran tertentu). QS. 4: 133 memuat kata “*qadīran*” bermakna “kuasa berbuat demikian.” Ayat ini menegaskan bahwa kekuasaan Allah di atas kekuasaan-kekuasaan lain, termasuk di atas kekuasaan suami dalam keluarga (QS 4: 128-30) atau di atas kekuasaan manusia di dunia (QS. 4: 131-33). Aktualisasi penggunaan kekuasaan manusia (termasuk kekuasaan suami atas keluarga) yang terbaik menjadikan Allah sebagai “Pemelihara” (QS. 4: 132). Dalam pengertian tersebut adalah menjalankan ajaran agama dan menjaga sikap kepada semua dengan baik. Hal ini termasuk tidak menganakemaskan salah satu anggota keluarga dan bersedia untuk islah atau perbaikan. Itulah poin-poin terbaik yang mungkin dilakukan di tengah kemustahilan penegakkan keadilan murni. Kata *qudra* dalam makna ini menegaskan kekuasaan Allah di atas semua ciptaan-Nya. Gender ditegaskan dalam konteks ini pada penegasan peran makhluk masing-masing. Dalam QS 4: 133 Allah menyerukan untuk semua makhluk tanpa menghiraukan bentuk jenis gender agar tidak

<sup>5</sup> Munir Baalbaki dan Ramzi Baalbaki, *Al-Maurid al-Hadeeth: A Modern English-Arabic Dictionary* (Beirut: Dar El-Ilm Lilmalayeen, 2008), 760.

<sup>6</sup> Fethullah Gulen, *Qadar: Ditangan Siapakah Taqdir atas Diri Kita?* (Jakarta: Republika, 2011), 1.

sombong, karena Allah Maha Penguasa. QS. 74: 18-20 menyebut kata *qaddara* berarti “telah menetapkan” atau “*determined*”. Kata tersebut digunakan untuk menunjukkan penyangkalan terhadap orang kafir yang telah dikaruniai kemampuan dalam melemahkan al-Qur'an dengan cara mempertanyakan bagaimana cara menetapkan. Penetapan mereka bagi Allah adalah sesuatu yang tidak pada tempatnya, karena yang bisa menetapkan status al-Qur'an sebagai sihir (QS 74: 24) adalah lemah.

Gender yang digunakan dalam narasi ayat-ayat ini adalah laki-laki, tapi tidak menunjuk secara spesifik bahwa narasi ini hanya untuk laki-laki. Artinya, ayat-ayat ini dapat dibaca dengan pemahaman penggunaan bahasa Arab yang bersifat umum, biasanya ditujukan untuk semua, laki-laki dan perempuan.

Hadits juga sering menggunakan kata *qudrah* tapi umumnya menunjuk pada pengertian kekuasaan. Misalnya, Bukhari menyebut kata tersebut dalam karya kitab kumpulan Hadits yang ditulis. Dari 8 Hadits yang terdapat kata *qudrah*, semuanya menunjukkan makna kekuasaan Allah. Makna *qudrah* sebagai kekuasaan oleh banyak ulama ditarik isyarat bahwa takdir adalah urusan Allah semata, dan manusia tidak mempunyai kekuasaan sedikit pun. Berdasar pertimbangan seperti ini, sebagian menyimpulkan bahwa manusia sebaiknya tidak ikut campur akan hal ini, karena di luar kemampuannya untuk mengetahui. Indikasi tidak menganjurkan untuk melacak hakikat takdir juga diisyaratkan oleh Hadits yang menganjurkan untuk “diam” atau menerima saja.

## 2. Dimensi Makna Kodrat

Dalam pengertian esensial, al-Qur'an menyebut beberapa kata kunci, seperti *maḥīd*

(QS.al-Baqarah/2: 222), *ḥaml* dan *murḍi'ah* (QS. Al-Hajj/22: 2) atau *ḥamala* (QS. Maryam/19: 22), melahirkan dengan kata *wada'a* (QS. Āli 'Imrān/3: 36), atau *al-makhād* [rasa sakit saat melahirkan] (QS. Maryam/19: 23), kalimah [berita kelahiran] (QS. Āli 'Imrān/3: 45), dan menyusui *Arḍa'a -yurḍi'u* (QS. Al-Baqarah/2: 233). QS. 2: 222 menyebut *al-maḥīd* atau haid (*course*) sebagai “*adhan*” artinya “gangguan” atau “kotoran” atau “*a hurt and pollution.*” Terma “*adhan*” mengandung makna “*hurt*” dan “*pollution,*” dalam penggunaan kata tersebut untuk memaknai *al-maḥīd*. Hal ini mengisyaratkan bahwa perempuan yang sedang haid memiliki darah kotor sebagai akibat dari proses biologis yang alamiah, yaitu tidak terjadi atau tidak berhasil terjadinya pembuahan. Ini merupakan siklus bulanan, disebut haid atau menstruasi. Menstruasi akan terus terulang mengikuti siklus menstruasi pada setiap perempuan sampai dia memasuki fase menopause (berhenti menstruasi/haid). Dalam mengalami haid perempuan merasakan kesakitan karena proses alamiah dan pembuangan darah kotor. Situasi tersebut diposisikan sebagai fase dimana perempuan mesti melalui dan mesti membersihkan darah kotornya. Proses dan kenyataan ini adalah kodrat perempuan, setiap perempuan yang sudah matang secara biologis akan mengalaminya.

Al-Qur'an menginformasikan bagaimana cara perempuan itu sendiri bersikap dan bagaimana suami memperlakukan istrinya yang sedang haid. Bagi si perempuan yang haid, dianjurkan untuk menjalani proses tersebut sampai selesai dan kemudian membersihkan diri dengan cara mandi besar, dan bagi suami agar bersabar sampai proses haid istrinya selesai dan bersuci. Suami dibolehkan bercumbu rayu dengan istrinya yang sedang haid, tapi dalam batas-batas yang telah ditetapkan syariah. Pada umumnya

kebolehan hanya sebatas cumbu rayu, tidak sampai terjadi senggama. Kebolehan untuk bersenggama dengan istri pun yang dalam keadaan tidak haid diingatkan al-Qur'an agar dilakukan di tempat yang privasi dengan kebolehan yang lapang, sebagaimana diisyaratkan di ayat berikutnya QS. 2: 223.

Qurasih Shihab mengartikan “*adhan*” sebagai gangguan dalam pengertian bahwa karena haid itu bersifat siklus bulanan dan ia menginterupsi kegiatan normal suami-istri, maka keberadaan darah kotor dan rasa sakit yang dialami perempuan secara kodrati dapat dianggap “gangguan” yang mesti diindahkan, karena larangan agama ini dapat dimengerti secara *common sense* apalagi secara ilmu kesehatan. QS. Al-Hajj/22: 2 *haml* dan *murdi'ah* atau QS. Maryam/19: 22, *hamala* menginformasikan dua kodrat biologis perempuan lainnya, yaitu hamil dan menyusui.

Dalam QS. 22: 2 kodrat hamil dan menyusui digunakan untuk mengilustrasikan salah satu tanda datangnya kiamat, yaitu reaksi perempuan atas terjadinya guncangan yang dahsyat semacam gempa bumi dimana mereka merasa sangat takut dan khawatir sekali sampai-sampai mereka kehilangan kontrol atas anak-anak mereka dan atas kandungan mereka sendiri. Sementara dalam QS. 19: 22 menginformasikan kodrat perempuan mengandung dan dalam hal ini al-Qur'an menceritakan saat-saat Maryam ibunda Nabi Isa mengandung. Ia menjauhkan diri dari keramaian dan pada saat akan melahirkan, ia menyandarkan diri pada pohon kurma menahan rasa sakit tak terperi (QS. 19: 23). Berbeda dari kehamilan perempuan pada umumnya, Maryam mengandung tanpa proses biologis senggama tapi atas izin Tuhan melalui informasi Malaikat Jibril (QS. 19: 19-21).

Kodrat esensial perempuan lainnya adalah melahirkan. Al-Qur'an menggunakan beberapa kata untuk mengilustrasikannya. QS. Āli 'Imrān/3: 36 menggunakan kata *wada'a* untuk menggambarkan proses melahirkan. Di sini kata *wada'a* digunakan untuk menarasikan kelahiran Maryam sebagai makhluk Allah yang mendapat amanat suci di tengah tradisi masyarakat yang menganggap bahwa agen yang layak untuk memegang amanat suci adalah laki-laki. Maryam adalah putri dari pasangan Nabi Imran dan istrinya. Kelahiran Maryam menandai kebesaran hati orang tuanya yang mengharapkan kelahiran bayi laki-laki. Istri Nabi Imran meyakini anak perempuannya itu adalah anugerah ilahi.

Sementara itu, QS. Maryam/19: 23, menggunakan kata *al-makhād* [rasa sakit saat melahirkan] untuk menjelaskan rasa sakit saat melahirkan. Di sini, seperti disinggung di atas, al-Qur'an menceritakan bagaimana Maryam menahan rasa sakit yang tak terkira saat-saat akhir dia akan melahirkan Nabi Isa. Di lain tempat QS. Āli 'Imrān/3: 45 menggunakan kata *kalimah* [berita kelahiran] untuk menginformasikan kepada Maryam tentang berita kelahiran Nabi Isa. Sama seperti di ayat-ayat lainnya, di ayat ini juga ditegaskan akan salah satu kodrat biologis perempuan, yaitu melahirkan.

Terakhir, al-Qur'an juga menyebut kodrat perempuan lainnya, yaitu menyusui. QS. Al-Baqarah/2: 233 menggunakan kata *yurdi'u* (*yurdi'na*/para ibu menyusui) dan *al-raḍā'ah* (penyusuan) untuk mengilustrasikan kodrat perempuan tersebut. Yang menarik dicatat di sini adalah ada dua tahun waktu ideal untuk menyusui bayi, si ibu dianjurkan untuk menyempurnakannya selama dua tahun, tapi dengan catatan tidak menjadi dosa kalau bayi tidak disusui ibu atau disusui ibu lainnya asal didasarkan pada musyawarah antara suami dan istri.

Tugas menyusui ini dengan segala kerjaan yang menyertainya seperti memandikan, mengenakan pakaian bayi dan mengasuhnya adalah pekerjaan yang memerlukan perhatian penuh dan memerlukan alokasi waktu dan tenaga yang banyak. Oleh karena itu menjadi tanggung jawab suami untuk mengerjakan lainnya, seperti menyediakan makanan dan pakaian. Hal ini tentunya pembagian secara umum, pada praktiknya keduanya dapat bekerja sama. Poin pentingnya, kodrat ibu menyusui benar mempunyai konsekuensi hilangnya beberapa kesempatan yang biasa ibu dapat lakukan. Namun demikian, al-Qur'an tidak menghilangkan kesempatan-kesempatan yang hilang tersebut hilang secara pasti, karena kodrat ini pada dasarnya bersifat opsional, hanya sangat dianjurkan.

### **Kodrat Perempuan dalam Pengertian Empiris**

Selain al-Qur'an mendiskusikan kodrat perempuan dalam pengertian esensial seperti yang terlihat dalam penggunaan kata-kata seakar atau derivasinya (*lafadz al-mushtāq*) dari *qadara* dan kata-kata yang berkaitan (dimensi makna) didiskusikan di atas, al-Qur'an juga menggunakan kata-kata lain yang menunjuk pada pengertian empiris yang terdiri dari karakteristik-karakteristik atau dimensi-dimensi makna kodrat. Al-Qur'an menyebut *fitrah - fiṭratullāh* "fitrah Allah menciptakan manusia menurut fitrahnya" (QS. Al-Rūm/30: 30), *khuluq* untuk menunjuk tabiat, adat, dan kebiasaan (QS. Al-Shu'arā'/26: 137), *sunnah* (QS. Āli 'Imrān/3: 137), (QS. Al-Aḥzāb/33: 38), dan (QS. Al-Aḥzāb/33: 62), *naṣīb* atau *qadar* atau *qismah* [*fate, lot, destiny*] al-Qur'an menyebutnya sebagai *bagian* seperti QS. Al-Baqarah/2: 202 dan QS. Al-Nisā'/4: 7. Al-Qur'an menyebut kata *ṭabi'a 'alā* dalam arti ketertutupan seperti dalam QS. Al-Nisā'/4: 155.

Al-Qur'an menyebut *fitrah - fiṭratullāh* "fitrah Allah menciptakan manusia

menurut fitrahnya" (QS. Al-Rūm/30: 30). Di sini kodrat manusia dimaknai sebagai sesuatu yang tetap atau sesuai dengan kadarnya. Kodrat Allah dalam penciptaan adalah penciptaan manusia sesuai kodratnya dan agama dikirim Allah sesuai dengan fitrah manusia. Perspektif al-Qur'an melihat bahwa di antara manusia tidak selalu mampu mengenali fitrahnya yang hakiki. Agama yang sesuai dengan fitrah manusia diturunkan sebagai pengingat dan juga petunjuk agar manusia mengenal fitrahnya yang hakiki, tapi pada praktiknya manusia tidak mengetahui atau mengalami kesulitan untuk mengetahuinya.

QS. Al-Shu'arā'/26: 137 menyebut *khuluq* i.e. *khuluq al-awwalīn* untuk menunjuk tabiat, adat, dan kebiasaan (orang-orang terdahulu) dalam pengertian negatif, yaitu pembangkangan kaum Hud akan risalah nabinya. Quraish Shihab mengartikannya sebagai "kebohongan orang-orang terdahulu" untuk menunjukkan pembangkangan tersebut. Adat, tabi'at dan kebiasaan di sini menunjuk pada sebagian umat Nabi Hud yang memiliki sifat khas mendustakan ajaran Nabi Hud. Sifat membangkang seperti ini menjadi sifat bagi sebagian manusia di umat siapa saja termasuk manusia di zaman Nabi Muhammad. Cara al-Qur'an membahasakan pembangkangan sebagian manusia di zaman Nabi Hud adalah dengan menyebut mereka mendustakan dan memusyrikan Tuhan. (QS. 26: 137-40)

QS. Āli 'Imrān/3: 137, menyebut *Sunnah* dalam pengertian sebagai praktik sosial sebelumnya. QS. Al-Aḥzāb/33: 38, menyebut *sunnatullah* atau hukum alam atau ketetapan Allah yang ditegaskan dengan kata *qadaran maqdūran* (suatu ketetapan yang pasti berlaku), dan QS. Al-Aḥzāb/33: 62 menyebut *sunatullah* juga dan digandeng dengan penjelasan *wa lan tajida lisunnatullahi tabdila* (kamu sekali-kali tiada akan mendapati perubahan pada *sunnah* Allah). Dari tiga ayat yang dikutip di sini menunjukkan bahwa *sunnah* menunjuk pada beberapa dimensi makna: praktik sosial, masa lalu, ketetapan Allah, dan tidak

berubah. Ketetapan di sini adalah mekanisme operasional ketetapan ilahi, sementara praktik sosial adalah keberulangan cara mengerjakan sesuatu atau pandangan sesuatu. Karena praktik sosial berdimensi keberulangan, maka perubahan atas *sunnah* mempunyai ketetapan tersendiri dimana tingkat resistensinya cukup tinggi sebagaimana digambarkan al-Qur'an akan kesulitan manusia menerima ajaran Ilahi yang dibawa seorang nabi. Al-Qur'an menggunakan cara yang kontras, membenturkan keyakinan mereka dengan keyakinan Islam yang lurus.

QS. Al-Baqarah/2: 202 dan QS. Al-Nisā'/4:

7. menyebut *naṣīb* dan dimaknai sebagai "bagian". Berbeda dengan kata nasib dalam bahasa Indonesia yang mengandung makna ketentuan atau *qadar* atau *qismah* [*fate, lot, destiny*]. QS 2: 202 menyebut *naṣīb* sebagai bagian dan dikaitkan dengan besaran usaha manusia. Artinya bagian yang diterima berkorelasi sebanding dengan investasi usaha yang dilakukan. Sementara QS. 4: 7 menyebut *naṣīb* dengan makna "bagian" juga, menetapkan bahwa baik laki-laki maupun perempuan sama-sama mempunyai hak bagian yang telah ditetapkan Allah, seperti ketetapan pembagian waris.

Al-Qur'an menyebut kata *ṭaba'a 'alā* dalam arti ketertutupan seperti dalam QS. Al-Nisā'/4: 155, yaitu "Allah telah mengunci mati hati mereka tidak beriman kecuali sebagian kecil dari mereka." Kata ini yang digunakan dalam konteks pengingkaran manusia akan kenabian Isa dan kelahirannya melalui Maryam yang tidak disentuh laki-laki (suami), untuk menunjukkan cara al-Qur'an (Allah) membantah dan mematahkan pengingkaran mereka. Pematahan tersebut dilakukan dengan cara pemberian hukuman atas kekafiran mereka atas Nabi Isa dan tuduhan mereka yang sangat keji terhadap Maryam (QS.4: 156), pemutarbalikkan berita mereka yang menyatakan telah membunuh Nabi Isa dengan berita bahwa yang mereka bunuh,

bukanlah Nabi Isa, tapi seseorang yang telah diserupakan. Al-Qur'an menggunakan kata *Subbiha* [diserupakan dengan Nabi Isa] (4: 157) untuk membantah tuduhan mereka.

## **Kodrat Perempuan dan Penafsiran al-Qur'an**

### **1. Kodrat Perempuan dalam dimensi Esensial**

Penafsir al-Qur'an nampaknya mengikuti nalar al-Qur'an yang menggarisbawahi spektrum makna *qudrah* atau kodrat. Dalam karakteristik tersebut, makna kodrat perempuan dapat ditelusuri melalui penafsiran. Sebagai contoh, al-Qurthubi ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah/2: 222 mendiskusikan salah satu kodrat perempuan, yaitu haid secara panjang lebar, tapi dengan corak umum penggunaan pendekatan hukum atas masalah tersebut. Dia mengidentifikasi empat belas hal seputar haid.

Dalam semua pembahasan tersebut, Al-Qurthubi mendiskusikan kodrat haid perempuan dalam batas perempuan itu mengalami haid itu sendiri, yaitu kapan dan berapa lama biasanya seorang perempuan itu haid dalam satu bulan. Dari semua ulasannya tidak ada rujukan proses haid ditinjau dari sisi kesehatan atau kedokteran. Informasi ini diambil dari al-Qur'an itu sendiri dan ditambah dari informasi praktik masyarakat Arab, tradisi di masyarakat Yahudi dan Nasrani, serta pandangan Rasulullah seputar haid. Dari sumber-sumber tersebut didapat tidak hanya pesan yang berisi informasi medis dengan bahasa non-medis, tapi juga tradisi atau praktik perempuan haid serta sikap masyarakat terhadap perempuan yang sedang haid. Yang menarik, Al-Qurthubi mendapatkan bahwa Islam melalui Al-Qur'an dan Rasulullah menarik jalan tengah antara tradisi Yahudi yang melarang "menggauli" dan tradisi Nasrani yang membolehkan "menggauli" istri yang sedang haid. Jalan tengah tersebut adalah membolehkan suami

bercumbu dengan istrinya yang sedang haid tapi tidak sampai bersenggama. Poin menarik lainnya adalah melalui tafsir al-Qur'an, terinformasikan juga bagaimana Islam mengoreksi praktik "pengucilan" perempuan yang sedang haid dan pandangan rendah atas mereka.

Penggunaan kata-kata *fa'tazilū al-nisā'* dan *wa la taqrabū hunna* dalam pandangan al-Qurthubi tidak dimaksudkan untuk mengucilkan perempuan yang sedang haid dan tidak juga untuk merendahkan mereka, tapi sebagai upaya untuk tidak bersenggama dengan istri yang sedang haid. Hal ini karena istri yang sedang haid itu mengalami gejala fisik yang terkadang menyakitkan dan berpengaruh pada kejiwaan mereka seperti mudah marah atau labil.

Al-Qurthubi juga lebih jauh menginformasikan bahwa Islam juga memperhatikan kebutuhan seksual para suami dan tentunya para istri di saat para istri sedang haid dengan cara memperbolehkan mereka untuk bercumbu rayu, tapi tidak sampai bersenggama. Cara tradisional pada waktu itu untuk memastikan tidak terjadi senggama adalah dengan dianjurkan para istri yang sedang haid untuk mengikat bagian tubuh dari pusar ke bawah dengan sarung. Cara lainnya adalah dengan memberi ancaman denda kepada suami yang bersenggama dengan istrinya yang sedang haid.

Al-Qurthubi misalnya menginformasikan bahwa Imam Malik meriwayatkan dua Hadits yang membolehkan suami menggauli istrinya yang haid kecuali melakukan penetrasi, pertama dengan mengatakan agar si suami meminta istrinya untuk mengikatkan sarung dari bagian bawah pusar ke bawah, dan yang kedua, Rasulullah berkata kepada istrinya Aisyah untuk melakukan hal sama sebelum pergi ke tempat tidur. Para ulama

yang membolehkan menggauli istrinya yang sedang haid kecuali bersenggama termasuk Imam Malik, Abu Hanifah, Abu Yusuf, Syafi'i dan sejumlah ulama lainnya, walaupun keumuman ayat menunjukkan sebaliknya (menjauhi). Ibn Abbas berpendapat sejalan dengan redaksi ayat, tapi pendapatnya dianggap tidak umum, bibinya sendiri mengingatkan pendapatnya ini.

Qurasih Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menafsirkan QS 2: 222 seperti al-Qurthubi tapi lebih singkat, dimana dia menjelaskan haid sebagai salah satu kodrat perempuan. Tafsiran Shihab terfokus pada penjelasan situasi perempuan ketika mengalami haid, yaitu mendapat "gangguan" fisik dan psikis yang dapat berimplikasi sakit (terkadang tak terperi), perubahan emosi, nafsu seks, dan berkurangnya kekuatan fisik. Dia juga menyebut praktik tradisi Yahudi ketika perempuan Yahudi mengalami haid. Tapi dia tidak menyebut tradisi itu di kalangan Nasrani. Penyebutan tradisi lain digunakan untuk menggambarkan praktik mengucilkan perempuan yang sedang haid.

Seperti Al-Qurthubi, Quraish Shihab juga menjelaskan kebolehan suami mencumbu istrinya yang sedang haid kecuali melakukan hubungan seks. Yang berbeda dari penafsir seperti al-Qurthubi, Quraish Shihab menggunakan istilah yang biasa digunakan dalam ilmu kesehatan, yaitu kontraksi untuk menunjukkan rasa sakit yang dialami seorang perempuan yang sedang haid, dan sel telur untuk menjelaskan bahwa darah haid merupakan tidak terjadinya pembuahan atas sel telur perempuan.

Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 222, dalam QS 2: 233 tentang menyusui, Al-Qurthubi juga mengikuti isyarat Al-Qur'an yang dikombinasikan dengan *Sunnah* dan pendapat para ulama atau penafsir lainnya. Ayat ini menginformasikan secara cukup

detail persoalan ibu menyusui bayinya, dimulai dari hakikat menyusui, menyusui sebagai implikasi bagi seorang ibu setelah melahirkan, rentang waktu keniscayaan menyusui anak, status menyusui, posisi ayah dalam kaitannya dengan penyusuan ibu atas bayinya, hak kepengurusan anak ketika terjadi perselisihan, dan lain-lain. Al-Qurthubi menafsirkan ayat ini dengan membagi pembahasannya ke dalam 18 permasalahan. Seperti dalam ayat sebelumnya, dalam ayat ini dia juga mengikuti isyarat ayat dan menjelaskan menyusui sebagai kodrat perempuan. Menyusui adalah kualitas yang melekat dari diri setiap perempuan, karena ia kodrati dan terberi.

Al-Qurthubi menangkap bahwa menyusui menjadi kewajiban si istri karenanya ia tidak dibebankan dengan beban mencari nafkah. Hal demikian adalah ditegaskan al-Qur'an sebagai pemberian kewajiban yang masih dalam batas kemampuan manusia. Dengan kata lain, berbagi tugas adalah skenario ideal dalam membangun keluarga, karena di dalamnya terjadi pembagian tugas yang proporsional. Namun demikian al-Qurthubi tidak menegaskan pembagian tugas seperti ini sebagai sesuatu yang mutlak, karena kondisi dan waktu yang beragam di dunia ini. Intinya selalu ada tugas bagi setiap suami dan istri dalam mengarungi bahtera kehidupan berkeluarga.

seperti Al-Qurthubi, Quraish Shihab juga menafsirkan QS 2: 233 dari sisi kodrat perempuan dan implikasi dari implementasi kodrat tersebut, yaitu menyusui anak dalam konteks kehidupan berkeluarga dalam beberapa situasi termasuk bila terjadi perceraian. Seperti Al-Qurthubi, Quraish Shihab menjelaskan ayat ini mengikuti narasi ayat tapi dengan cara lebih ringkas. Quraish Shihab menambahkan penjelasan kenapa ibu

“diwajibkan” atau “sangat dianjurkan untuk menyusui, selain alasan Fiqh, yaitu alasan psikologis. Menyitir hasil penelitian walau tidak menyebutkan sumbernya, Quraish Shihab menjelaskan bahwa bayi itu terbiasa dengan ibu yang mengandungnya, mengenal dengan baik ibunya dan mengetahui bunyi detak jantung ibunya. Bayi begitu kelihatan tenteram dan merasa nyaman bersama ibunya, mungkin karena si bayi begitu mengenal ibunya.

## 2. Kodrat Perempuan dalam Dimensi Empiris

seperti ahli kalam, penafsir al-Qur'an mengaitkan pembahasan kodrat pada *qada* dan *qadar*. Mereka memandang bahwa “ayat-ayat al-Qur'an dalam masalah ini saling bertentangan.” Cara mereka mendiskusikan kata-kata tersebut dengan menakwilkan sebagian ayat-ayat yang dianggap bertentangan agar kemudian tidak bertentangan dengan ayat atau sejumlah ayat lain. Muthahhari menggunakan dua contoh kalimat yang dianggap berbeda dalam menganalisis qadar. Tergolong ke dalam contoh kalimat yang mana? “persoalan qadar itu dapat diilustrasikan”.

Dia memulai jawaban dengan menegaskan bahwa penggambaran qadar tidak seperti dalam contoh yang pertama, karena kalau dicontohkan dua kalimat yang berbeda seperti ini, “tak ada sesuatu yang ditakdirkan,” dan “segala sesuatu telah ditakdirkan,” atau seperti “manusia bebas memilih dalam tindakannya,” dan “manusia tidak bebas memilih dalam tindakannya,” banyak dari ahli kalam dan tafsir cenderung menjelaskannya dengan mengisyaratkan keterpaksaan manusia atas perilakunya karena adanya takdir ilahi. Karena mustahil menggabungkan atau mendamaikan kebebasan manusia dalam bentuk pilihan dan ikhtiar, dengan takdir ilahi. Dengan kata lain, determinisme mewarnai diskusi tentang *qadar* di kalangan penafsir dan ahli kalam.

Pertanyaannya apakah dilema tersebut juga terjadi dalam penafsiran kata-kata kunci lain yang dianggap berkaitan dengan kodrat perempuan? Sepanjang pengetahuan penulis, nampaknya penafsir memahami ayat-ayat yang dianggap berkaitan dengan takdir tidak membahasnya dengan mengaitkan pada persoalan kodrat perempuan. Mereka sebagaimana disitir oleh Muthahhari lebih banyak mendiskusikan takdir pada aspek teologi atau penafsiran makna generik dari kata yang ditafsirkan. Sebagai contoh ketika Quraish Shihab menafsirkan kata *nashīb* dalam QS 2: 202 sebagai “bagian.” Makna dasar kata *naṣīb* sebenarnya adalah “menegakkan sesuatu sehingga nyata dan tampak.” Kata tersebut dalam ayat ini dimaknai sebagai “bagian tertentu yang telah ditegakkan sehingga menjadi nyata dan jelas dan tidak dapat dielakkan.” Bagian yang nyata ini, didapat sesuai dengan jerih payahnya.

Hal ini menegaskan cara pemahaman al-Qur'an atas pentingnya sebab akibat atau atas pentingnya mendapat bagian sesuai dengan apa yang diusahakan seseorang. Kata *nashīb* dengan makna ini sebenarnya tidak ada kaitan dengan pemahaman sebagian kalangan yang menyamakan beberapa tugas perempuan di rumah sebagai bagian dari kodratnya. Shihab sendiri tidak mengaitkan pembahasan ayat ini pada pembahasan kodrat perempuan.

Namun terdapat pesan penting yang bersifat obyektif, yaitu hubungan positif antara usaha dengan peralihan bagian, terlepas dari latar belakang gendernya. Sebagai syarat dasar, seseorang perlu usaha untuk mendapat bagiannya. Pertimbangan politik, baik yang baik maupun sebaliknya, dihadapkan dengan tuntutan untuk memilih orang yang tepat (sesuai dengan syarat-syarat obyektif yang diperlukan), karena kalau

diabaikan kesalahan pilihan tersebut akan menerima *cost* atau risiko yang tidak perlu. Artinya perjuangan kesetaraan dan keadilan gender perlu mempertimbangkan pemenuhan kualitas perempuan untuk berkompetisi secara adil atau didorong melalui mekanisme politik afirmatif, seperti kuota kesempatan bagi perempuan untuk terlibat di ruang publik.

Dimensi lain bisa dilihat dari contoh kata *fitriah*, misalnya dalam QS. Al-Rūm/30: 30, memaknai penciptaan manusia sebagai ciptaan Allah dengan batas, kemampuan, dan ukuran tersendiri dimana di dalamnya terdapat ruang dan kesempatan yang dapat digunakan manusia dalam hidupnya. Dalam ruang dan kesempatan tersebut manusia dapat berkembang atau sebaliknya tertinggal. Semuanya terpulang kepada manusia itu sendiri untuk memanfaatkan anugerah Allah dalam dirinya, dan memanfaatkan ruang dan kesempatan yang meliputinya.

Sejatinya, menurut penafsir dalam *The Holy Qur'an* Allah telah menciptakan manusia dengan karakteristik kodratnya seperti berikut: “*innocence, pure, true, free, inclined to right and virtue, and endowed with true understanding about his own position in the Universe and about Allah's goodness, wisdom and power.*” (lugu, suci, benar, bebas, cenderung pada kebenaran dan kebaikan, dan dibekali dengan pemahaman yang benar tentang posisinya di alam raya dan tentang kebaikan, kebijaksanaan dan kekuasaan Allah) akan tetapi kodrat ini tidak berarti tidak dapat dipengaruhi, karena manusia juga mempunyai hasrat, emosi dan nafsu, serta keterbatasan.

Karakteristik-karakteristik kodrat ini dapat bergerak secara negatif, misalnya terjadi dalam “*the meshes of customs, superstitions, selfish desires, and false teachings,*” (dalam kekacauan tradisi, supertisi, keangguhan, dan ajaran sesat). Antara dua sumber kekuatan manusia ini saling mempengaruhi, bila akal,

hati dan kodrat kebaikannya dapat menata kekuatan negatifnya maka manusia akan mampu menghadirkan karakteristik kodrat baiknya, bila tidak maka karakteristik kodrat negatifnya yang bermain. Kehadiran agama (Islam) adalah untuk membantu manusia memperbaiki fitrahnya. Dalam tafsir ayat ini kodrat didiskusikan secara umum dan tidak menyinggung secara spesifik salah satu gender. Namun demikian, dapat diambil isyarat bahwa al-Qur'an melalui ayat ini mewacanakan kodrat sebagai fitrah, dan dalam pengertian ini, fitrah manusia bersifat dinamis bergerak antara kebaikan dan kejahatan. Agama diturunkan untuk membantu manusia supaya bisa menghadirkan sisi kodrat kebaikannya. Dengan kata lain, kodrat perempuan secara empirik juga dinamis, bergerak sesuai faktor-faktor yang mempengaruhinya. Dilihat dari pembahasan ayat ini, dapat diinferensikan bahwa al-Qur'an memasukkan faktor-faktor non-fisik ke dalam karakteristik-karakteristik pemaknaan kodratnya.

### Kodrat Perempuan menurut Pemikir Islam

Penafsiran al-Qur'an yang dikaitkan dengan kodrat Perempuan dalam konteks modern pertama kali mendapat perhatian serius terjadi di tahun 1993 dimana kumpulan makalah mengenai perempuan di Indonesia diterbitkan, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, diedit oleh Lies M Marcoes-Natsir dan Johan Hemdrik Meuleman. Antologi ini mendiskusikan perempuan dari sisi kodrat, profil dalam berbagai media budaya, keorganisasian dan arah pengembangannya, dan dilema budaya bagi perempuan<sup>7</sup>.

Dalam makalah-makalah yang mendiskusikan hakikat perempuan, kodrat perempuan dimaknai sebagai “bawaan sejak lahir.” Untuk menjelaskan apa yang dimaksud dengan

“bawaan sejak lahir,” dia mengidentifikasi berbagai pendapat penafsir yang antara lain merujuk pada cerita mengenai penciptaan Adam dan Hawa dimana perempuan diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam dan tulang rusuk itu bengkok. Berdasar narasi ini, kodrat perempuan dimaknai sebagai sesuatu yang mesti dihandle secara hati-hati dan berada dalam bimbingan laki-laki. Artinya relasi gender sejak awal berbeda antara laki-laki dan perempuan. Shihab menceritakan ini bukan untuk diterima, tapi untuk menyampaikan pendapatnya bahwa bawaan sejak lahir perempuan pada hakikatnya sama dengan laki-laki dalam artian sama-sama makhluk Allah, mempunyai kedudukan dan hak yang sama.

Dia menyitir pendapat Rasulullah yang menyatakan bahwa perempuan adalah *Shaqā'iq al-Rijāl* (saudara-saudara sekandung kaum lelaki). Dalam pengertian ini, menurutnya, perempuan dan laki-laki sama, yang membedakan antara mereka hanyalah fungsi dan tugas masing-masing, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Al-Nisa/4: 32). Sementara Huzaemah T tidak merumuskan arti kodrat dalam makalahnya, hanya saja dia mengutip bagian dari ayat, QS. 2: 228, *walahunna mislu al-ladhī 'alaihinna bi al-ma'rūf* (Dan istri mempunyai hak yang sama [seperti suaminya], ia pun mempunyai kewajiban terhadap suaminya, menurut kadar yang pantas). Fitrah perempuan dalam pandangannya adalah sama dengan laki-laki, seperti Shihab dia menjelaskan perbedaan laki-laki dan perempuan karena tugas dan fungsinya, seperti dia mengutip QS. 4: 34 untuk menunjukkan contoh perbedaan keduanya karena tugas dan fungsi di dalam kehidupan berkeluarga. Terakhir, S Baroroh Baried mengamini penjelasan Huzaemah, berangkat dari pandangan bahwa perempuan dalam Islam didudukkan dalam proporsinya yang tepat. Yang dimaksud dengan proporsinya yang tepat adalah bahwa perempuan jangan sampai melupakan kodratnya, yaitu sebagai istri dan ibu rumah tangga. Dengan menyebut makna kodrat

<sup>7</sup> “proceeding seminar” (Jakarta: Erasmushuis, 1991).

demikian, jelas Baried termasuk ke dalam sarjana yang memikulkan dua beban (*double burden*) kepada perempuan.

### **Kodrat Perempuan dalam Dimensi Esensial**

Pertanyaan untuk sub bahasan ini adalah bagaimana pemikir Islam mendiskusikan ayat-ayat yang berkaitan dengan kodrat perempuan yang kodrati? Berbeda dari penafsir, pemikir Islam mencoba lebih jauh untuk menjelaskan kodrat perempuan esensial dengan menggunakan bahasa disiplin yang terkait. Misalnya, Zaitunah Subhan menulis tentang kodrat perempuan (2004). Dia mendiskusikan kodrat dalam dua pengertian: *perbedaan kodrati* (God-given nature), dan *non-kodrati* (non-God-given nature). Dalam *perbedaan kodrati* dia merumuskan bahwa *kodrat* ada dua makna: *kodrat* biologis dan *kodrat umum*. Kodrat biologis merujuk pada fitrah kodrati perempuan seperti menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui. Sebaliknya, kodrat umum merujuk pada laki-laki dan perempuan.

Setiap jenis kelamin mempunyai kodratnya masing-masing. Dia merumuskan kodrat perempuan merupakan bagian dari “Sunatullah atau kekuasaan Tuhan, yang tidak dapat diubah, dan akan tetap melekat sesuai dengan sunah-Nya yang berjenis kelamin perempuan.” Berkenaan dengan salah satu contoh kodrat perempuan yang kodrati, Subhan menjelaskan, misalnya haid atau menstruasi dengan ilustrasi dari bahasa ilmu kesehatan. Haid dijelas sebagai “ovum yang tidak dibuahi [menyebabkan dinding rahim yang sudah dipersiapkan sebagai sarana bayi untuk memperoleh sumber makanan yang memungkinkannya untuk berkembang –ed.] akan runtuh dan keluar dalam bentuk darah menstruasi.”

Merujuk pada QS. 2: 222, Subhan mendiskusikan kodrat perempuan ini dengan memulai dari makna *mahīḍ* sebagai *adhan* atau rasa “sakit” atau “gangguan.” Berbeda dari penafsir yang hanya memaknai kata tersebut dari

dimensi sosial, Subhan menjelaskannya dari dimensi kesehatan, sehingga kata *adhan* diinferensi sebagai “sesuatu yang akan membawa penyakit”. Karenanya sebaiknya interaksi seks yang memungkinkan terjadinya persentuhan atau terbawanya darah kotor tersebut dihindari, karena haid itu sendiri sudah membawa rasa sakit. Secara praktis pada konteks turunnya ayat ini, hal ini telah berdampak pada pengucilan perempuan semasa haid demi menghindari dari kemungkinan terjangkit. Dampak sosialnya, hal ini membuat perempuan menjadi makhluk yang dianggap tidak sejajar dengan laki-laki. Seperti penafsir dia juga menyebut tradisi Yahudi yang memberi tempat terpisah antara perempuan yang haid dan laki-laki, dan Nasrani yang tidak membedakan sama sekali.

Lebih jauh, Subhan mencari penjelasan lain dari cerita-cerita mitos dimana perempuan yang haid digambarkan sebagai pihak yang banyak dicerca, seperti apabila menyentuh anggur, maka angguranya menjadi busuk, atau menyentuh tanaman menjelang panen, maka buahnya menjadi gabuk, tanaman cangkok menjadi mati, biji mengering, buah berjatuh dan lain-lain.

Pada tahun 1999 buku *Memosisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam* yang diedit oleh Lily Zakiyah Munir terbit. Buku ini mendiskusikan *kodrat* dari sisi hak asasi manusia dan Islam. Terma *kodrat* dirasionalisasi dari sisi esensial dan menyatakan bahwa kodrat perempuan tidak menghalangi kiprah sosial perempuan. Misalnya, Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa kita mesti memisahkan pemaknaan kodrat yang kodrati dari persepsi tentang kodrat. Artikel dia dalam antologi ini diterbitkan tersendiri setahun kemudian (2000). Kodrat secara kodrati artinya terberi oleh Tuhan, fitrah hakiki, sementara kodrat dalam persepsi memasukkan peran-peran perempuan yang diterima dalam masyarakat tradisional sebagai akibat dari keniscayaan fisiknya.

Umar memaknai kodrat yang esensial sebagai sesuatu yang diderivasi dari perbedaan seks

dimana seks “secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi.” Dari pengertian ini, makna kodrat perempuan “kemudian diartikan sebagai kekhususan-kekhususan peran yang diperankan perempuan dalam masyarakat sesuai dengan kekhususan biologisnya.” Dia mengajukan pertanyaan, “apakah perbedaan laki-laki dan perempuan dapat diterangkan secara biologis atau kultur, atau interaksi antara keduanya?”

Dia menjawabnya dengan memakai perspektif ilmu kesehatan meminjam banyak sekali istilah untuk menjelaskan pengaruh biologis terhadap perilaku manusia. Dia menyimpulkan bahwa secara biologis terdapat beberapa perbedaan antara laki-laki dan perempuan: laki-laki lebih agresif, perempuan lebih lembut dan emosional, dan keduanya memiliki komposisi kimiawi yang berbeda. Perbedaan tersebut tidak hanya berimplikasi biologis yang berbeda, tapi pada tataran tertentu juga perilaku yang berbeda seperti yang diilustrasikan Unger yang dikutip Umar.

Sementara Quraish Shihab memaknai kodrat esensial perempuan sebagai karakter atau sifat bawaan perempuan yang terukur. Makna ini diambil dari pemaknaan Kamus Bahasa Indonesia yang menyebut “sifat bawaan,” atau “sifat asli,” dan dari al-Qur’an, QS. 54: 49 “Sesungguhnya segala sesuatu Kami ciptakan dengan *qadar*.” Kata *qadar* dalam ayat tersebut bermakna “ukuran-ukuran, sifat-sifat yang ditetapkan Allah bagi segala sesuatu.” Makna ini sesuai dengan pengertian kodrat dalam Kamus Bahasa Indonesia, karenanya Quraish Shihab memaknai menyamakan kodrat dengan *qadar*. Quraish Shihab menarik makna kodrat perempuan sebagai sifat bawaan yang terukur ke pemaknaan umum dimana laki-laki juga mempunyai kodratnya sendiri, yaitu sifat bawaan laki-laki yang terukur juga.

Dengan penarikan makna kodrat ke dalam pengertian umum ini, dia ingin menegaskan bahwa di tengah perbedaan kodrati secara fisik, laki-laki dan perempuan juga mempunyai kesamaan kodrati, yaitu sama-sama makhluk Tuhan yang berhak atas keadilan hak dan kesempatan. Perbedaan keduanya terletak pada fungsi dan tanggung jawab. Persoalannya terdapat pada interpretasi isyarat agama (al-Qur’an dan Hadits) atas fungsi dan tanggung jawab. Sebagian dari interpretasi tersebut berdampak pada bias dan diskriminasi gender. Quraish Shihab sendiri di tengah upayanya untuk mengekspresikan keadilan gender, memilih untuk merasionalisasikan isyarat al-Qur’an dengan mencoba mengapresiasi penafsiran yang ada sambil dia sendiri menawarkan penafsirannya sendiri. Dia mengajak pembaca untuk memahami bahwa tawaran Islam dan interpretasi ulama dianggap lebih maju dari tradisi lainnya dalam hal memperlakukan perempuan.

KH. Ali Yafie tidak melacak makna kodrat dan tidak secara langsung memberi pengertian terma tersebut. Namun dari tulisannya dapat ditangkap bahwa dia seperti lainnya memahami kodrat dalam dua pengertian: umum dan spesifik. Secara umum, kodrat mengacu pada aspek kemanusiaan, yaitu kodrat laki-laki dan perempuan sama sebagai makhluk Tuhan. Tetapi secara spesifik, masing-masing memiliki kodratnya sendiri-sendiri. Dia menjelaskannya secara implikatif. Secara biologis perempuan dan laki-laki memiliki kodrat yang berbeda, seperti dalam reproduksi, perempuan kodratnya penerima bibit, sementara laki-laki pemberi bibit. Perbedaan fungsi tersebut kemudian melahirkan perbedaan kewajiban, misalnya perempuan menyusui anaknya, sementara laki-laki mencari nafkah.

Faqihuddin Abdul Kadir (2004) ikut juga meramalkan diskusi tentang kodrat perempuan, tapi lebih banyak melihat dari sisi empirisnya. Secara esensial, dia merujuk makna kodrat pada apa-apa yang khusus dimiliki oleh perempuan,

sifatnya terberi dari Allah. Pengertian ini tidak dibahas lebih jauh, karena fokusnya lebih mendiskusikan kodrat perempuan dari sisi budayanya. Selepas memberi pengertian dasar kodrat perempuan secara empirik, dia langsung mengaitkannya dengan aspek budaya perumusan kodrat.

Dalam hal ini dia mengaitkannya dengan persoalan penciptaan sebagai titik masuk ke dalam pembahasan utama dia, yaitu kodrat perempuan secara sosiologis. Dia menegaskan bahwa sesuatu yang terberi ini adalah ciptaan, dan ciptaan ini bukan dianggap kelebihan tapi justru menyimpan semangat kesejajaran dan keadilan. Dia mengutip sabda Rasul, yang menyatakan, “Tidak ada kelebihan bagi orang Arab atas yang bukan Arab, atau yang bukan Arab atas orang Arab, orang yang berkulit hitam atas yang berkulit merah, atau yang berkulit merah atas yang berkulit hitam,” di samping merujuk QS. Al-Hujurat/49: 13. Semangat al-Qur'an inilah yang digunakan sebagai dasar baginya untuk mendiskusikan kemudian aspek sosiologis menjadi perempuan. Dengan kata lain, dalam pandangannya, perbedaan biologis tidak menjadi halangan bagi perempuan untuk sama-sama laki-laki mengaktualisasikan diri memanfaatkan kesempatan dan berjuang untuk mendapatkan kedudukan atau karier.

### **Kodrat Perempuan dalam Dimensi Empiris**

Pemikir Islam mendiskusikan kodrat perempuan secara empiris lebih dinamis. Faqihuddin Abdul Kadir (2004) melacak asal kata kodrat dalam bahasa Arab, *qudrah*, *qadru* dan *qadaru*, yang secara berturut-turut berarti kekuatan, ukuran dan ketetapan sejak awal. Dia juga sebenarnya melacak makna tersebut dari kamus bahasa Indonesia dan juga persepsi di masyarakat. Semua informasi tersebut kemudian dia analisis dari perspektif gender yang menempatkan laki-laki dan perempuan sejajar di depan Tuhan, setiap gender mempunyai tugas kemanusiaan dan mempunyai hak yang sama.

Dari titik berangkat inilah dia mencoba mengkritik persepsi kodrat perempuan yang ada di masyarakat dimana sering mendiskriminasi peran perempuan. Dia menyejajarkan persepsi yang mendiskriminasi perempuan sebagai *kezaliman* dan karena itu perlu kita upayakan untuk menghilangkannya.

Dia mengutip HR. Al-Nasai, yang menyatakan “perempuan adalah mitra sejajar laki-laki,” dan beberapa ayat al-Qur'an: QS. Al-Hujurat 49: 13 yang menyatakan manusia diciptakan dalam keragaman tapi sama, yang membedakan mereka hanyalah takwanya masing-masing; QS. Al-Nisa' 4: 1 yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari entitas yang sama; QS. Al-Nahl 16: 97 ditegaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama dituntut untuk mewujudkan kehidupan yang baik; QS. Al-Taubah 9: 7 laki-laki dan perempuan diharapkan untuk saling tolong menolong; dan QS. Al-Ahzab 33: 35 yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama dan akan sama-sama mendapat balasan yang setimpal.

Kemudian Abdul Kadir mengidentifikasi persoalan kodrat perempuan dari sisi persepsi yang berkembang di masyarakat. Dia menemukan sejumlah persepsi kodrat perempuan, yaitu “antara lain keibuan, lemah lembut, dijodohkan dan dikawinkan, dilindungi, pendamping suami, sikap pasif dalam kebutuhan seks, dinafkahi dan bukan menafkahi, emosional dalam membuat keputusan, tinggal di rumah, dan menjadi figur penggoda bagi masyarakat.” Dari semua identifikasi, dia membahas secara detail lima tema kodrat perempuan: kodrat menjadi perempuan, kodrat atau fitnah perempuan, kodrat perempuan sebagai istri, sebagai ibu dan sebagai perempuan yang salihah. Semua pembahasan lima bab tersebut didiskusikan dari perspektif keadilan gender. Misalnya dia mengkritik kodrat perempuan salihah dikaitkan dengan relasi suami istri, sebagai agen yang harus melayani suami. Baginya pelayanan tersebut jangan dipahami sepihak, karena akan

menimbulkan ketidakadilan dan diskriminasi, tapi dua pihak, artinya saling melayani, saling tolong menolong dan berbagi tugas.

Berbeda dari Faqihuddin Abdul Qadir yang berpanjang lebar dalam pembahasan kodrat perempuan secara sosiologis, Zaituan Subhan memfokuskan diskusinya pada kodrat perempuan dari sisi kodratnya. Hal ini dia lakukan, karena dia ingin menekankan pentingnya agensi perempuan untuk berkiprah dan *engaged* dalam berbagai kegiatan seperti agensi laki-laki. Sementara itu, Nasaruddin Umar mencoba mengapresiasi perbedaan penggunaan makna kodrat di masyarakat. Cara dia menunjukkan hal ini dengan merujuk pada al-Qur'an. Al-Qur'an pada dasarnya memperlakukan manusia laki-laki dan perempuan sama. Apa yang membedakan keduanya adalah takwanya, (QS. Al-Hujurat: 13).

Namun demikian, dia juga mengidentifikasi bahwa al-Qur'an juga mengisyaratkan penggunaan kodrat yang berbeda yang berimplikasi pada pemberian hak dan bagian yang berbeda, seperti dalam kasus poligami dan warisan. Dia menjelaskan bahwa penggambaran al-Qur'an yang beda ini menjadi tempat perdebatan banyak sarjana. Dia sendiri mengafiliasikan dirinya pada mereka yang mendekati permasalahan dilihat dari sisi konteksnya. Kodrat disikapi secara esensial dan pada saat yang sama berusaha mendekati yang dianggap diskriminatif untuk dapat dimengerti secara kontekstual. Sarjana lain, seperti K.H. Ali Yafie dan Quraish Shihab, juga memiliki pandangan yang tidak jauh berbeda. Quraish Shihab menunjukkan kesamaan perempuan dan laki-laki dalam aktivitas sosial adalah dengan tidak mempertentangkan kodrat perempuan dengan realitas di lapangan.

Dalam pandangannya, dalam ranah sosial interaksi manusia satu dengan lainnya itu dipengaruhi banyak faktor. Baginya, hak, kesempatan dan variasi posisi yang dapat diraih perempuan adalah sama dengan hak, kesempatan

dan variasi posisi laki-laki. Yang membedakannya adalah aspek obyektif dan politik yang mengitarinya. Dengan kata lain, perempuan bisa menjadi pemimpin, seperti menjadi Bupati, sepanjang secara obyektif dia mampu dan dipandang mampu, serta dapat menyiasati kesulitan politis yang ada. Memang Shihab, seperti pada umumnya pemikir Islam lainnya, mengindikasikan perlunya perempuan memperhatikan kodratnya. Akan tetapi cara dia menjelaskannya adalah dengan cara sebisa mungkin tidak mengisyaratkan penghalangan atas partisipasi sosial perempuan.

Dia menjelaskan isyarat-isyarat al-Qur'an ataupun Hadis yang seolah-olah merintangi perempuan untuk berkiprah di ruang publik dengan cara bahwa itu semua diletakkan agar perempuan tidak melupakan kodrat kewanitaannya dan juga dalam rangka sebagai pengingat agar dari sisi perempuan juga memperhatikan sebab-sebab masalah yang membuat ketenteraman keluarga terusik. Selain pada saat yang sama dia juga mengingatkan laki-laki untuk tidak berbuat sewenang-wenang atas perempuan, karena Allah dan Rasulnya juga menghormati makhluk perempuan ini.

Sementara KH. Ali Yafie menarik kesempatan yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam kiprah sosial pada fungsi manusia sebagai khalifah di muka bumi. Sebagai khalifah, setiap manusia, laki-laki maupun perempuan tidak dibedakan, dan setiap orang berpotensi untuk menjadi pemimpin dan setiap pemimpin bertanggungjawab atas kepemimpinannya, seperti diisyaratkan oleh Hadis riwayat Bukhari dan Muslim melalui Abdullah Ibn Umar, tapi dia sendiri tidak menyebut perawinya. Berdasarkan argumen ini, dalam pandangan Yafie, kodrat perempuan tidak menjadi faktor penghalang atau diskriminasi bagi perempuan untuk berkiprah atau berkarir, sebagaimana kaum lelaki selama ini berkiprah dan berkarir.

### **Al-Qur'an dan Kodrat Perempuan**

Dari pembahasan di atas dapat ditarik beberapa poin yang bisa dijadikan dasar pengkaitan al-Qur'an dengan tema kodrat perempuan. *Pertama*, al-Qur'an tidak mendiskusikan kodrat perempuan seperti yang biasa diobrolkan dalam masyarakat, atau seperti dikonsepkan dan disampaikan dalam ceramah agama, atau seperti didiskusikan dalam kajian ilmiah. Walaupun al-Qur'an bisa saja dalam menarasikan kodrat perempuan bersentuhan dengan pemaknaan-pemaknaan tersebut, karena memang al-Qur'an menyediakan dirinya sebagai *Hidāyah* atau petunjuk bagi manusia.

Masyarakat dalam memperbincangkan kodrat perempuan tertumpu pada penggunaan makna-makna yang bercampur antara makna kodrati dan empiris. Kedua inti makna-makna tersebut berbaur sedemikian rupa sehingga bagi sebagian masyarakat ke semuanya itu tidak terpisahkan dan menjadi bagian dari makna kodrat perempuan. Misalnya yang termasuk ke dalam makna kodrati perempuan adalah kualitas yang dimiliki perempuan seperti kualitas kodrati [menstruasi, hamil, melahirkan dan menyusui], dan misal yang termasuk ke dalam non-kodrati adalah kebiasaan perempuan di rumah, mengurus keluarga, mendidik anak-anak, dan termasuk pekerjaan-pekerjaan rumah lainnya.

Sementara pemaknaan di sebagian penceramah agama berkisar seputar makna yang mirip diobrolkan masyarakat tapi dengan aksentuasi menonjolkan pentingnya peran Ibu dalam keluarga yang sering kali peran-peran tersebut dilabel sebagai bagian dari kodrat perempuan. Konsekuensinya, hal-hal tersebut tidak hanya dianggap sebagai kebiasaan, tapi "kewajiban" perempuan dalam keluarga. Kalau pelaksanaan kewajiban tersebut kemudian berbagi dengan pasangan, sangat mungkin pemaknaan tersebut tidak akan meninggalkan persoalan diskriminasi atau eksploitasi satu pihak atas lainnya. Tapi kalau pemaknaan "kewajiban" tersebut berakibat tidak acuhnya suami atas beban

kerja dalam keluarga, maka akan menimbulkan banyak persoalan termasuk di dalamnya ketidakadilan gender, diskriminasi dan eksploitasi.

Pemaknaan kodrat perempuan di kalangan pengkaji setidaknya dapat dilihat dari kelompok pengkaji perempuan itu sendiri. Mereka dapat digolongkan ke dalam tiga kelompok besar, yaitu feminis, pengusung kajian gender, dan pengusung paradigma kodrat. Feminis dan pengkaji gender cenderung untuk menarik makna esensial kodrat perempuan membatasi identifikasi maknanya pada empat kualitas khas perempuan dan tidak dimiliki laki-laki. Sementara pengkaji berparadigma kodrat perempuan memaknai kodrat secara dinamis, yaitu bahwa peran perempuan dirumuskan dengan mempertimbangkan konsekuensi logis dari kualitas-kualitas fisik khas yang dimilikinya. Dampak dari konsekuensi logis tersebut dirangkum menjadi bagian dari pemaknaan kodrat perempuan.

Al-Qur'an menggunakan beberapa kata yang berbeda secara derivasinya (*mushtāq*) atau dilihat dari keterkaitan dan dimensi maknanya yang mungkin dapat dianggap berkaitan dengan kata kodrat perempuan. Dalam menggunakan kata-kata tersebut al-Qur'an dengan caranya sendiri memanfaatkannya untuk menyampaikan pesan dan cerita yang beragam. Keragaman pesan dan cerita tersebut dapat dikelompokkan ke dalam beberapa hal, antara lain tentang pesan keimanan akan pesan ilahi, memahami dan menaati akan fitrah kemanusiaan manusia, dan memahami dan menaati ketentuan Allah, menginformasikan otoritas-Nya di atas lainnya termasuk di atas suami yang diindikasikan sebagai "berkuasa di dalam keluarga," dan pesan agar manusia menyadari batas-batas yang diciptakan Allah serta batas-batas dirinya sendiri. Secara singkat, al-Qur'an melalui penggunaan terma-terma yang berkaitan dengan kodrat menyampaikan pesannya. Sementara pesan-pesan tersebut dinarasikan dalam cerita-cerita seperti kejadian biologis yang dialami perempuan seperti menstruasi, hamil, melahirkan dan

menyusui, cerita sikap manusia akan agama mulai dari menentang dengan cerita lain, menentang kenabian, atau kekuasaan Allah akan kehendak-Nya membuat Maryam hamil di luar nikah, cerita tentang penciptaan alam dan seisinya, dan tentang rezeki dimana Tuhan telah menentukan batas-batas rezeki bagi semua makhluknya.

Kodrat perempuan dalam al-Qur'an dapat dilihat dari apa yang bisa dikonstruksi setidaknya dari apa yang telah didiskusikan di atas. Mengikuti pembagian kodrat dalam dua makna: makna esensial dan makna empiris, al-Qur'an menginformasikan kodrat perempuan sebagai sesuatu yang dinamis. Dalam pengertian esensialnya, kodrat perempuan disinggung al-Qur'an dalam narasi dinamis dan tidak statis. Salah satu golongan dalam teologi menarik makna kodrat sebagai *qada* atau takdir yang statis, menempatkan ketentuan Tuhan yang menembus batas-batas kemanusiaan atau batas-batas usaha manusia, dengan paham determinisme, atau fatalismenya. Alasan yang dibangun adalah kalau perbuatan manusia itu adalah buatan manusia berarti perbuatan manusia dapat dianggap sebagai sesuatu yang terpisah dari perbuatan Tuhan. Padahal Allah yang menggerakkan perbuatan manusia. Bagi mereka, perbuatan manusia bisa terjadi karena izin Allah. Jadi Allah yang sebenarnya berbuat. Lainnya, al-Qur'an menunjukkan bahwa Tuhanlah yang menjadikan segala sesuatu seperti yang diisyaratkan dalam QS. Al-Zumar: 62, al-Baqarah: 7, dan al-Shaffat: 96. Secara esensi, al-Qur'an menjelaskan kodrat perempuan secara kodrati dengan mengontekskan pada konteks-konteks yang sesuai dengan kejadian umum dan dengan konteks yang tidak umum.

Dalam konteks yang umum, al-Qur'an mendiskusikan kodrat perempuan secara alamiah, seperti menceritakan rasa sakit yang dialami perempuan ketika sedang menstruasi atau pada saat akan dan saat melahirkan, alasan tidak boleh bersenggama dengan perempuan yang sedang

mempunyai darah "kotor," atau anjuran menyusui bayinya selama dua tahun pertama, dan beban kerja yang ditimbulkan akibat implikasi kodrat perempuan yang kodrati ini yang disarankan mesti dibagi atau dicarikan jalan keluarnya. Al-Qur'an menarasikannya melalui media-media alamiah dan dengan cara alamiah juga. Maksudnya semua cerita tersebut dinarasikan dalam batas-batas kemampuan dan keterbatasan manusia itu sendiri.

Sementara dalam konteks khusus dan unik, al-Qur'an mengambil risiko mendapat tantangan dikarenakan menginformasikan sesuatu di luar keumuman alam dan manusia. Dalam hal ini, al-Qur'an menginformasikan bahwa Maryam mengandung anak tanpa melalui senggama seperti yang dikenal manusia pada umumnya, dan bahwa kandungannya itu kemudian melahirkan bayi yang diberi nama Isa dan bayi itu sendiri mempunyai kemampuan berbicara seperti orang dewasa. Semua informasi dan kemampuan Maryam mengandung tanpa senggama dan melahirkan Nabi Isa dan lain-lain, adalah di luar kebiasaan dan kapasitas manusia pada umumnya. Sementara, manusia pada umumnya berpikir, berimajinasi, dan berbuat sesuai dengan imajinasi, pengalaman empirik dan daya spekulasinya masing-masing, dan tidak di luar kemampuan yang umum.

Terlepas dari bagaimana cara al-Qur'an meresponsnya. Persoalan al-Qur'an sebagai kalam ilahi ditentang karena apa yang tertulis dan terdengar adalah ada dalam ruang dan waktu dimana manusia berada. Karena itu sebagian manusia menentangnya. Demikian juga dengan kehamilan dan kelahiran Nabi Isa dari kandungan Maryam, ditentang sebagai sesuatu yang hina kalau diasosiasikan pada pendapat umum, jika seseorang melahirkan bayi tanpa diketahui siapa ayahnya, maka imajinasi orang dengan kuat mengarah pada ini hasil pembuahan di luar nikah, atau zina. Artinya Maryam melahirkan anak haram. Argumentasi ini dapat diteruskan sesuai dengan keumuman yang ada dalam peradaban manusia. Risiko ini diambil al-Qur'an dan datang dengan

jawaban alternatif yang pembuktiannya menuntut keimanan, pengakuan akan bukti empiris yang di luar kebiasaan seperti si bayi mampu berbicara, dan ketundukan, dan pemberian tantangan yang mematahkan seperti ancaman siksaan, pemberitaan yang sangat dekat dengan apa yang alami dan dengan berita yang di luar kebiasaan.

Kompleksitas penggunaan kodrat perempuan dalam al-Qur'an mengisyaratkan kedalaman dan kebijaksanaan al-Qur'an atas tema tersebut. Al-Qur'an tidak secara sepihak hanya menarasikan kodrat perempuan dari sisi kodratnya saja, tapi juga dia membicarakannya dalam aspek-aspek non-kodratnya.

Di lain pihak, persepsi penafsir dan pemikir Muslim pada umumnya bersifat apresiatif atas Khasanah Islam tentang kodrat perempuan, dan tidak mengaitkan kodrat pada takdir yang dibahas secara teologis. Apresiasi mereka tunjukkan melalui upaya memahami konteks ayat dan upaya-upaya penafsir terdahulu dalam memahami ayat-ayat atau sumber lainnya seputar kodrat perempuan. Kritik mereka lontarkan tapi dengan semangat mengapresiasi. Quraish Shihab dan K.H. Alie Yafie misalnya meletakkan kehadiran Islam sebagai bagian dari perbaikan nasib perempuan secara radikal.

Semangat itu begitu kuat diisyaratkan al-Qur'an baik secara teologis, maupun sosiologis. Terdapat beberapa ayat atau hadis yang mengisyaratkan diskriminasi yang ditangkap secara literalis oleh sebagian ulama dengan inspirasi tambahan dari tradisi lainnya, tapi sebagian lainnya meletakkan interpretasi tersebut secara proporsional dengan memelihara pesan universal Islam tentang keadilan dan kesetaraan dalam Islam. Mereka pada umumnya kemudian menarik kodrat perempuan dalam makna esensinya, untuk memungkinkan di atasnya

dibangun satu visi penafsiran yang berkeadilan gender tapi secara proporsional. Namun ada juga yang mencoba mengapresiasi pengertian empiris kodrat perempuan tapi tetap berangkat dari asumsi pengertian kodrat esensial.

Dengan kata lain, salah satu poros perspektif kajian gender dari sisi kodrat mengarah pada perumusan kodrat yang esensial. Sementara perumusan kodrat perempuan yang didasarkan pada makna empiris masih disibukkan dengan kritikan-kritikan dari kalangan esensialis. Dengan kata lain, kesadaran tersebut belum menjadi perhatian banyak pihak.

Pembacaan teologis tulisan ini mengkonfirmasi tulisan saya sendiri (disertasi) yang berdasarkan pembacaan sosiologis-antropologis<sup>8</sup>, yaitu temuan empiris akan dinamikanya wacana kodrat. Dinamika persepsi ini juga sejalan dengan temuan kalangan konstruktivis lainnya seperti Saba Mahmood, dan Alexander Horstmann. Saya menyebut karakter perempuan dalam kaitannya dengan persepsi mereka memiliki pandangan dunia yang positif dan menyadari adanya realitas yang terpagari dengan sistem nilai patriarki yang masih kuat. Pengaruh tersebut menciptakan ruang dan kesempatan tertentu dimana perempuan dapat melakukan aktivitas dan keterlibatan di ruang publik seperti laki-laki tapi dalam batas-batas tertentu (engagement within constraints), secara budaya batas itu sering disebutkan dengan istilah, "asal jangan lupa dengan kodratnya."<sup>9</sup>

Sementara Mahmood dan Horstmann mendiskusikan dinamika agensi perempuan dalam pengaruh sistem patriarki, dan menyebut dinamika agensi tersebut sebagai *Docile agent* (agen yang patuh). Mahmood melakukan penelitiannya di masyarakat Arab Kairo Mesir, dan Horstmann di Nakhonsrithammarat dan Songkhla, Thailand

<sup>8</sup> Kusmana, "Modern Theological Reading of The Qur'an, and Gender Issues."

<sup>9</sup> Kusmana, *Contemporary Interpretation of Kodrat Perempuan: Local Discourse of Muslim Women's*

*Leadership in Indonesia* (Erasmus University Rotterdam, 2017), 226–36.

Selatan.<sup>10</sup> *Docile agent* beranggapan bahwa mereka memiliki cara pandang, dan keyakinan sendiri, yaitu menghormati dan mematuhi nilai, adat istiadat, serta ajaran agama yang mereka anut. Dengan itu, mereka bisa terlibat secara aktif di ruang publik dengan cara mereka sendiri, yaitu di ruang dimana mereka memiliki kuasa untuk berbuat.<sup>11</sup>

Temuan ini tentu terbuka untuk dikritik, seperti Susan Moller Okin, seorang feminis mengkritik konsep *docile agent* sebagai konsep yang membatasi ruang gerak kuasa perempuan dalam dominasi kekuatan sistem nilai patriarki. Atalia Omer mengkritik balik dalam tulisannya berjudul “*Is Docile Agency*” good for women?” Omer berargumentasi bahwa anggapan lemahnya konsep *Docile agent* dibangun di atas pertimbangan yang mengabaikan fungsi agama dan budaya dalam masyarakat, padahal fungsi keduanya dalam kehidupan sangatlah nyata.<sup>12</sup> Tidak dapat dibayangkan bagaimana mendidik generasi muda seperti yang kita harapkan yaitu generasi kuat dan terhormat tanpa bantuan transformasi nilai-nilai agama dan budaya.

## Simpulan

Dalam Penarikan terma kodrat yang diambil dari praktik sosial terkonstruksi menjadi nilai ataupun norma yang Standard dalam rujukan ideal ataupun perangkaan. Sementara terma *qudrah* tidak menjadi kata kunci yang banyak didiskusikan. Penafsir dan pemikir Islam selain mengaitkan pembahasan *qadar* dalam ranah kodrat perempuan dengan dipahami pada pola modernis yang feminis. Pembahasan mereka mengenai kodrat perempuan yang empiris dapat dilihat dari pembahasan kata-kata *mustarak* dan *mutaradif*. Ayat-ayat atau Hadits dijadikan hanya

sebagai salah satu referensi saja dalam mendiskusikan kodrat perempuan.

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa al-Qur’an mendiskusikan kodrat perempuan secara dinamis, memberi isyarat makna-makna kodrat perempuan dalam nuansa esensial dan sekaligus dalam nuansa-nuansa empiris. Fenomena kodrat perempuan secara jeli dan bijaksana menemukan bahwa secara normatif al-Qur’an bersikap jelas mendukung prinsip kesetaraan gender, tapi secara praktis, pandangan al-Qur’an bersifat problematis karena ada unsur ketidakadilan dan diskriminasi di dalamnya, seperti dalam persoalan waris, dan fungsi dan peran perempuan. Ketidakadilan gender dalam al-Qur’an pada intensionalitas al-Qur’an sejatinya, yaitu kesetaraan gender. Pembacaan teologis dalam kajian ini mengkonfirmasi pembacaan teologis para memikir yang sama-sama memperhatikan berbagai aspek terkait dalam kehidupan manusia. Pembacaan teologis seperti ini, dan kajian lain yang dikaitkan dengan pertimbangan temuan-temuan kajian sosiologis-antropologis, sebenarnya, dapat berimplikasi besar sekali terhadap semangat arah perubahan keadilan dan kesetaraan gender yang memang merupakan pesan utama al-Qur’an. Dalam kasus kodrat perempuan, al-Qur’an sebenarnya mengapresiasi idealitas konsep gender dan pada saat yang sama praktik luas relasi gender yang masih banyak dipengaruhi oleh sistem nilai patriarki dengan cara yang realistik dan bijaksana. Artinya, penurunan pesan al-Qur’an ketika disandingkan dengan kekuatan pembacaan feminisme tidak mesti harus ditundukkan dengan premis-premis teori feminisme itu sendiri. Pembacaan harus dimulai dari pandangan teologis al-Qur’an yang

<sup>10</sup> Saba Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival,” *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 202–36; Alexander Horstmann, “Gender, Tabligh, and the ‘Docile Agent’: The Politics of Faith and Embodiment among the Tablighī Jamā’ah,” *Studia Islamika* 16, no. 1 (2009), doi:10.15408/sdi.v16i1.491.

<sup>11</sup> Atalia Omer, “Is ‘Docile Agency’ Good for Women?,” 20 Mei 2014, <https://berkeleycenter.georgetown.edu/posts/is-docile-agency-good-for-women>.

<sup>12</sup> Ibid.

akomodatif sekaligus membebaskan perempuan dan gender lainnya dengan cara menempatkan keadilan dan kesetaraan gender secara proporsional.

#### Daftar Pustaka

Baalbaki, Munir, dan Ramzi Baalbaki. *Al-Maurid al-Hadeeth: A Modern English-Arabic Dictionary*. Beirut: Dar El-Ilm Lilmalayeen, 2008.

Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press, 2019.

Blackburn, Susan. *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge University Press, 2004.

Boullata, Issa J. *Dekonstruksi tradisi: gelegar pemikiran Arab Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Gulen, Fethullah. *Qadar: Ditangan Siapakah Taqdir atas Diri Kita?* Jakarta: Republika, 2011.

Horstmann, Alexander. "Gender, Tabligh, and the 'Docile Agent': The Politics of Faith and Embodiment among the Tablīghī Jamā'ah." *Studia Islamika* 16, no. 1 (2009). doi:10.15408/sdi.v16i1.491.

Kusmana. *Contemporary Interpretation of Kodrat Perempuan: Local Discourse of Muslim Women's Leadership in Indonesia*. Erasmus University Rotterdam, 2017.

———. "Modern Theological Reading of The Qur'an, And Gender Issues: Three Cases of Female Muslim Scholars," 137–43. Atlantis Press, 2017. doi:10.2991/icqhs-17.2018.22.

Mahmood, Saba. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 202–36.

Omer, Atalia. "Is 'Docile Agency' Good for Women?," 20 Mei 2014. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/posts/is-docile-agency-good-for-women>.

"proceeding seminar." Jakarta: Erasmushuis, 1991.

Robinson, Kathryn May. *Gender, Islam, and Democracy in Indonesia*. Routledge, 2009.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender dalam Perspektif Alquran*. Jakarta: Paramadina, 1999.

## STANDAR PENULISAN ARTIKEL

NO	BAGIAN	STANDAR PENULISAN
1.	Judul	1) Ditulis dengan huruf kapital. 2) Dicitak tebal ( <b>bold</b> ).
2.	Penulis	1) Nama penulis dicitak tebal ( <b>bold</b> ), tidak dengan huruf besar. 2) Setiap artikel harus dilengkapi dengan biodata penulis, ditulis di bawah nama penulis, dicitak miring ( <i>italic</i> ) semua.
3.	Heading	Penulisan Sub Judul dengan abjad, sub-sub judul dengan angka. Contoh: A. <b>Pendahuluan</b> B. <b>Sejarah Pondok Pesantren...</b> 1. <i>Lokasi Geografis</i> 2. <i>(dst)</i> .
4.	Abstrak	1) Bagian Abstrak tidak masuk dalam sistematika A, B, C, dst. 2) Tulisan <b>Abstrak</b> (Indonesia) atau <b>Abstract</b> (Inggris) atau ملخص (Arab) dicitak tebal ( <b>bold</b> ), tidak dengan huruf besar. 3) Panjang abstrak (satu bahasa) tidak boleh lebih dari 1 halaman jurnal.
5.	Body Teks	1) Teks diketik 1,5 spasi, 6.000 – 10.000 kata, dengan ukuran kertas A4. 2) Kutipan langsung yang lebih dari 3 baris diketik 1 spasi. 3) Istilah asing (selain bahasa artikel) dicitak miring ( <i>italic</i> ). 4) Penulisan transliterasi sesuai dengan pedoman transliterasi jurnal Musāwa.

NO	BAGIAN	STANDAR PENULISAN
6.	Footnote	<ol style="list-style-type: none"> <li>1) Penulisan: Pengarang, <i>Judul</i> (Kota: Penerbit, tahun), hlm. Contoh: Ira M. Lapidus, <i>Sejarah Sosial Ummat Islam</i>, terj. Ghufron A. Mas'udi (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1988), 750.</li> <li>2) Semua judul buku, dan nama media massa dicetak miring (<i>italic</i>).</li> <li>3) Judul artikel ditulis dengan tanda kutip (“judul artikel”) dan tidak miring.</li> <li>4) Tidak menggunakan <i>Op. Cit</i> dan <i>Loc. Cit</i>.</li> <li>5) Menggunakan <i>Ibid.</i> atau <i>نفسه المرجع</i> (Arab). Dicitak miring (<i>italic</i>).</li> <li>6) Pengulangan referensi (<i>footnote</i>) ditulis dengan cara: Satu kata dari nama penulis, <i>1-3 kata judul</i>, nomor halaman. Contoh: Lapidus, <i>Sejarah sosial</i>, 170.</li> <li>7) Setelah nomor halaman diberi tanda titik.</li> <li>8) Diketik 1 spasi.</li> </ol>
7.	Bibliografi	<ol style="list-style-type: none"> <li>1) Setiap artikel harus ada bibliografi dan diletakkan secara terpisah dari halaman body-teks.</li> <li>2) Kata <b>DAFTAR PUSTAKA</b> (Indonesia), <b>REFERENCES</b> (Inggris), atau <b>مصدر</b> (Arab) ditulis dengan huruf besar dan <b>cetak tebal (bold)</b>.</li> <li>3) Contoh penulisan: Lapidus, Ira M., <i>Sejarah Sosial Ummat Islam</i>, terj. Ghufron A.M., Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1988.</li> <li>4) Diurutkan sesuai dengan urutan alfabet.</li> </ol>

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam tulisan berbahasa Inggris pada Jurnal *Musāwa* ini adalah literasi model L.C. (*Library of Congress*). Untuk tulisan berbahasa Indonesia, memakai model L.C. dengan beberapa modifikasi.

### A. Transliterasi Model L.C.

ح = ḥ	ج = j	ث = th	ت = t	ب = b	ا = -
س = s	ز = z	ر = r	ذ = dh	د = d	خ = kh
ع = ‘	ظ = ḡ	ط = ṭ	ض = ḍ	ص = ṣ	ش = sh
م = m	ل = l	ك = k	ق = q	ف = f	غ = gh
	ي = y	ء = ‘	ه = h	و = w	ن = n

Pendek      a =         i =         u =     
 Panjang    ā =         ī = إي      ū = أو  
 Diftong    ay = إي      aw = أو

Panjang dengan *tashdid* : iyy = إي ; uww = أو

*Ta’marbūtah* ditransliterasikan dengan “h” seperti *ahliyyah* = أهلية atau tanpa “h”, seperti *kulliyya* = كلية ; dengan “t” dalam sebuah frasa (*contract phrase*), misalnya *surat al-Ma’idah* sebagaimana bacaannya dan dicetak miring. Contoh, *dhālika-lkitābu la rayba fih* bukan *dhālika al-kitāb la rayb fih*, *yā ayyu-hannās* bukan *yā ayyuha al-nās*, dan seterusnya.

### B. Modifikasi (Untuk tulisan Berbahasa Indonesia)

1. Nama orang ditulis biasa dan diindonesiakan tanpa transliterasi. Contoh: As-Syafi’i bukan al-Syāfi’i, dicetak biasa, bukan *italic*.
2. Nama kota sama dengan no. 1. Contoh, Madinah bukan Madīnah; Miṣra menjadi Mesir, Qāhirah menjadi Kairo, Baghdād menjadi Baghdad, dan lain-lain.
3. Istilah asing yang belum masuk ke dalam Bahasa Indonesia, ditulis seperti aslinya dan dicetak miring (*italic*), bukan garis bawah (*underline*). Contoh: ...*al-qawā’id al-fiqhiyyah*; *Isyrāqiyyah*; *‘urwah al-wusqā*, dan lain sebagainya. Sedangkan istilah asing yang sudah populer dan masuk ke dalam Bahasa Indonesia, ditulis biasa, tanpa transliterasi. Contoh: Al-Qur’an bukan Al-Qur’ān; Al-Hadis bukan al-Hadīth; Iluminatif bukan illuminatif, perenial bukan perennial, dll.
4. Judul buku ditulis seperti aslinya dan dicetak miring. Huruf pertama pada awal kata dari judul buku tersebut menggunakan huruf kapital, kecuali *al-* yang ada di tengah. Contoh: *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*.



ISSN: 1412-3460



1 4 1 2 3 4 6 7