

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

Vol. 9, No.1, Juni 2023

ISSN: 2476-9320

E-ISSN: 2775-068X

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

ISSN: 2476-9320

E-ISSN: 2775-068X

Vol. 9, No. 1 Juni 2023

- Pembina** : Dr. H. Saprillah, S.Ag.,M.Si.
- Pimpinan Redaksi** : Nasrun Karami Alboneh, S.Ag.
- Sekretaris Redaksi** : Nursaripati Risca, S.Pd
- Dewan Redaksi** : Dr. Andi Isra Rani, S.Si., S.Pd., M.T.
Zakiah, SE., Ak
Surya Rahmah Labetubun, S.Kom
- Redaktur Ahli** : Paisal, S.H.
Amir Alboneh, S.Ag
Muhammad Afhan, SE
Dr. Syamsurijal, S.Ag., M.Si
Muhammad Irfan Syuhudi, S.Sos., M.Si
- Mitra Bestari** : Prof. Dr. H. Abd. Kadir Ahmad MS.
Dr. H. Norman Said, M.Ag
Dr. Abdul Muhaimin, M.Ed
Dr. H. Barsihan Noor
Dr. Wahyudin Halim
Sitti Arafah, S.Ag., M.A.
- Sekretariat** : Nasri, S.Sos
Husnul, S.Pd
Burhanuddin
Bohari
- Layout** : M. Zulfikar Kadir, S.H.
- Alamat Redaksi** : Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar
Jl. A.P. Pettarani No. 72 Makassar 90222
Telp. 0411- 452952 Fax 0411-452982
Email:jurnalmimikri@gmail.com

“Mimikri” Jurnal Bidang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan terbit dua kali dalam setahun pada bulan Juni dan Desember. Redaksi menerima tulisan mengenai agama dan kebudayaan, baik berupa artikel hasil penelitian, kajian non penelitian, dan resensi buku. Panjang tulisan 15-20 halaman, A4, 1,5 sparis, font Times New Roman, 12, margin 3 cm, pengutipan acuan dalam tubuh tulisan menggunakan (*innote*) dengan urutan nama penulis, tahun terbit, dan halaman, seperti (Saprillah, 2019: 12), diserahkan dalam format *print out* dan file dalam format Microsoft Word. Biodata penulis dapat dikirimkan melalui e-mail: petunjuk lengkap penulisan terdapat pada bagian belakang jurnal ini.

DAFTAR ISI

AHMAD BASO

**SATU ABAD NAHDLATUL ULAMA, SATU ABAD PENGHADIRAN WALI
SONGO: MELACAK AKAR-AKAR PEMIKIRAN KEISLAMAN-KEBANGSAAN
NAHDLATUL ULAMA**

Halaman: 1 -18

ABD. KADIR AHMAD

**AWAL KEBERADAAN NU SULSEL: TRADISI *APPALEMBA KITTAK* DAN PROFIL
PENGURUS MAJELIS KONSUL NU**

Halaman: 19 - 32

SYAMSURIJAL

**MENGINTIP NAHDLATUL ULAMA (NU) DARI TIMUR:
KHITTAH NU DALAM PANDANGAN DAN PENGALAMAN NAHDLIYIN
DI SULAWESI SELATAN**

Halaman: 33 - 53

MUHAMMAD ALWI HS

**KOMBINASI PERAN ULAMA-UMARA DALAM DAKWAH AGH. SANUSI BACO
DALAM PENGUATAN MODERASI BERAGAMA BERBASIS NAHDLATUL
ULAMA DI INDONESIA TIMUR**

Halaman: 54 - 70

WENDI PURWANTO

**PENAFSIRAN KESETARAAN GENDER PERSPEKTIF TOKOH NAHDLATUL
ULAMA: ABDUL SOMAD, BAHAUDDIN NURSALIM DAN IDRUS RAMLI
DALAM TAFSIR VERBAL DI MEDIA SOSIAL**

Halaman: 71 - 88

SABARA

PERAN NU SEBAGAI AGEN PERDAMAIAN DI PAPUA

Halaman: 89 - 106

MURSALAT

**NAHDLATUL ULAMA (NU) FEMALE FIGURES IN THE MODERN ERA:
YENNY WAHID'S GAIT AS A WOMAN WARRIOR IN HUMANITY AND PEACE**

Halaman: 107 - 121

MUHAMMAD SURYADI

**NAHDLATUL ULAMA DAN ISU LINGKUNGAN
(KOMITMEN NU MEWUJUDKAN KEADILAN EKOLOGI DAN
SUMBER DAYA ALAM)**

Halaman: 122 - 134

MUHAMMAD IRFAN SYUHUDI
MENEMUKAN KEBERAGAMAN AGAMA MELALUI PENGALAMAN
BERINTERAKSI DENGAN ANAK-ANAK MUDA NAHDLIYIN
DI MAKASSAR

Halaman: 135 - 149

MUH. SUBAIR
RESISTENSI WARGA NAHDLATUL ULAMA (NU)
TERHADAP WAHABI TAKFIRI

Halaman: 150 - 167

SISWOYO ARIS MUNANDAR
PERAN DAN KONTRIBUSI K.H. YAHYA CHOLIL STAQUF DALAM
PEMBANGUNAN ISLAM MODERAT DI INDONESIA DAN DI DUNIA
INTERNASIONAL

Halaman: 168 - 185

ANI KURNIAWATI
KIAI HASYIM ASY'ARI : PERJUANGAN MELAWAN PENJAJAH BELANDA

Halaman: 186 - 191

IMAM GHOZALI, IMAM HAKIM DAN NAIF ADNAN
KONSEP *SUMELEH* ABDURRAHMAN WAHID DALAM MENGEMBANGKAN
NILAI-NILAI KE-NU-AN DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEMAJEMUKAN
MASYARAKAT

Halaman: 192 - 203

ISRAPIL DAN SYAMSURIAH
PEMETAAN MASJID DI KOTA MAKASSAR :
POTENSI DAN PELUANG LTM NU DALAM MEMAKMURKAN
MASJID DI MAKASSAR

Halaman: 204 – 213

HENRI HERMAWAN ADINUGRAHA
NAHDLATUL ULAMA UNIVERSITY IN INDONESIA: ITS ROLE AND CONCRETE
CONTRIBUTION TOWARD CURRENT EDUCATION

Halaman: 214 - 233

**PENAFSIRAN KESETARAAN GENDER PERSPEKTIF TOKOH NAHDLATUL
ULAMA: ABDUL SOMAD, BAHAUDDIN NURSALIM DAN IDRUS RAMLI DALAM
TAFSIR VERBAL DI MEDIA SOSIAL**

Wendi Parwanto

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak

Email: wendiparwanto2@gmail.com

Abstrak

Isu kesetaraan gender dalam Islam telah memantik diskusi di kalangan pemikir muslim. Studi ini berusaha untuk mengkaji pandangan beberapa ulama terkemuka berlatar belakang Nahdlatul Ulama (NU) mengenai kesetaraan gender dalam Islam. Nama-nama ulama yang pandangannya menjadi objek kajian ini adalah Abdul Somad, Ahmad Bahauddin Nursalim (Gus Baha), dan Idrus Ramli. Alasan utama yang mendasari pemilihan ketiga tokoh tersebut adalah mereka merupakan penceramah (dai) yang populer di kalangan masyarakat Muslim Indonesia melalui media sosial. Fokus kajian ini adalah menjelaskan konsep kesetaraan gender pada aspek kepemimpinan perempuan dan pembagian harta waris. Jenis kajian ini adalah studi kepustakaan dengan metode deskriptif-analisis. Sumber data utama kajian ini dikumpulkan dari media *Youtube* ketiga tokoh di atas. Kesimpulan artikel ini menjelaskan bahwa secara substansi penafsiran yang dilakukan oleh Abdul Somad, Gus Baha, dan Idrus Ramli, relatif sama, baik pada tema kepemimpinan perempuan maupun tentang pembagian waris. Dilihat dari segi metode penafsiran, masing-masing memiliki corak yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Abdul Somad lebih fleksibel dan kontekstual dengan menjelaskan historisitas teks dan kebolehan-kebolehan yang logis dengan tetap pada ketentuan syariat. Sedangkan Gus Baha dan Idrus Ramli cenderung bersifat tegas baik dalam menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan maupun pembagian harta waris.

Kata kunci: *Kesetaraan gender, pemikiran Islam, tokoh nahdlatul ulama, media social*

PENDAHULUAN

Termasuk di antara organisasi kemasyarakatan Islam terbesar di Indonesia adalah Nahdlatul Ulama (disingkat NU), sebuah organisasi yang cukup berperan penting dalam mewujudkan kemerdekaan negara republik Indonesia (Saepulah et al., 2020). Demikian juga dalam bidang keagamaan, tradisi pemikiran NU juga cukup banyak mewarnai keberagaman masyarakat Indonesia. Menyangkut penentuan awal bulan Ramadan, awal Syawal, dan sejumlah corak keagamaan lainnya NU telah berusaha memberikan kontribusi nyata bagi kehidupan umat Islam Indonesia (Saepulah et al., 2020).

Dalam keorganisasian NU, tentunya terdapat tokoh-tokoh penting yang dikenal luas oleh masyarakat Indonesia, baik dari

loyalitas keorganisasiannya, dakwahnya maupun kiprahnya. Dalam kajian misalnya, tidak sedikit tokoh-tokoh NU yang mulai mengkampanyekan ceramah-ceramah di media sosial. Hal ini buka tanpa alasan, pemilihan media sosial sebagai sarana penyebaran informasi karena tuntutan perkembangan zaman dan aktivitas manusia sudah banyak dilakukan dalam dunia virtual (Zanniro, 2019). Berbagai konten dan informasi bisa diakses dengan mudah, termasuk konten-konten ceramah dan informasi Islami lainnya juga tersaji dalam ruang virtual. Berbagai tema ceramah bisa dipilih dan dicari sesuai selera, bisa ditonton tanpa terikat waktu dan suasana. Termasuk tema-tema tentang isu kesetaraan gender juga tersaji dengan berbagai variannya.

Isu tentang kesetaraan gender dalam Islam senantiasa menarik untuk dikaji seiring dengan perkembangan zaman yang diwarnai oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (Parwanto, 2013, 2022). Perubahan begitu cepat menuntut kemampuan untuk menyesuaikan diri yang dalam banyak hal berimplikasi terhadap pemikiran dan pemahaman keagamaan. Dinamika kehidupan manusia yang semakin kompleks menuntut kompetensi dan keahlian di bidang yang ditekuni tanpa melihatnya dari sudut pandang gender (Rouzi et al., 2022).

Konsekuensinya, siapapun bisa bergabung, berkiprah jika memiliki kompetensi dan keahlian pada bidang-bidang yang disediakan tersebut. Di sisi lain, di Indonesia bahkan di dunia, perguruan dan lembaga pendidikan juga terbuka luas bagi siapapun yang ingin meningkatkan atau menggali kemampuan dan keahliannya dalam bidang-bidang yang diminati, dan hal ini juga tidak dilihat dari aspek gender (Syamsurijal, 2022; Siti Masykuroh, 2018). Dengan deskripsi di atas, maka perlu melihat konsep kesetaraan gender dari perspektif Islam dengan argumentasi yang disampaikan oleh para tokoh NU Indonesia, yakni Abdul Somad, Gus Baha, Idrus Ramli.

Pemilihan ketiga tokoh di atas dengan pertimbangan bahwa secara iklim akademik, ketiga cukup berbeda, Abdul Somad misalnya, ia adalah seorang akademisi dan pernah menjadi dosen sebelum terjun jauh dalam dunia dakwah. Memang secara kultur, Abdul Somad tidak begitu kental dengan ke-NU-an, namun ia pernah menjadi bagian dari organisasi NU di Pekanbaru, Riau.

K. H. Bahaudin Nursalim (Gus Baha), dikenal sebagai seorang pendakwah yang kerap kali menggunakan narasi-narasi Jawa-nya ketika menjelaskan suatu permasalahan, meskipun secara genealogi keilmuan Gus Baha tidak kental dengan dunia akademik, namun pemikiran-pemikirannya cukup diminati dan dinikmati oleh sejumlah kaum akademisi, terbukti ia sering diundang dalam *bincang-bincang*

keagamaan bersama para pakar tafsir dari kaum akademisi, seperti M. Quraish Shihab serta sejumlah pakar lainnya, dan ia juga pernah tergabung dalam tim komite al-Qur'an dan terjemah UII, Gus Baha cukup komit dalam kultur ke-NU-an dan saat ini ia terpilih dalam deretan kepengurusan NU pusat. Sedangkan Idrus Ramli, selain sebagai sorang dai yang cukup loyal terhadap NU, Idrus Ramli juga dikenal sebagai seorang orator debat. Ini terlihat dalam sejumlah videonya yang beberapa kali pernah berdebat dengan kaum Wahabi, dan sejumlah karya-karyanya yang juga banyak menyoroti tentang perbedaan paham dalam kelompok Islam.

Dengan demikian, secara kultur pendidikan, karakter dan interes keilmuan, antara Abdul Somad, Gus Baha, dan Idrus Ramli relatif berbeda. Perbedaan-perbedaan tersebut merupakan hal yang menarik untuk dikaji sebagai bagian dari upaya untuk memahami pemikiran keagamaan mereka terkait isu-isu yang memperoleh perhatian besar di kalangan umat Islam seperti isu kesetaraan gender dalam Islam.

Kajian seputar kesetaraan gender, sebenarnya telah dilakukan oleh sejumlah peneliti dalam berberbagai perspektif, seperti artikel yang ditulis oleh Ikrar mengkaji tentang gender pespektif Riffat Hassan. Ikrar menyimpulkan, konsep penafsiran kesetaraan gender Riffat Hassan dibangun berdasarkan teologis feminisme Barat. Kemudian dalam membangun konsep penafsirannya, secara umum Riffat Hassan menggunakan langkah-langkah pendekatan normatif-idealisme dan historis-empiris, serta rekonstruksi dan dekonstruksi pemikiran keagamaan yang berbias gender (Ikrar, 2022).

Hampir sama dengan kajian di atas, artikel yang ditulis oleh Yusuf dkk. mengkaji tentang gender perspektif Amina Wadud, menyimpulkan bahwa pemikiran dan penafsiran Amina Wadud banyak dipengaruhi oleh Fazlur Rahman dan Hans-Georg Gadamer. Konsep gender menurut Amina Wadud perlu diperhatikan dengan hermeneutik-holistik, karena pada dasarnya barometer al-Qur'an tentang kiprah manusia

tidak dibedakan dengan jenis kelamin (gender), melainkan di antaranya dilihat dari keshalehan dan ketakwaannya (M. Yusuf, 2020).

Selain kajian terhadap tokoh-tokoh gender di atas, ada juga kajian yang memotret tentang konsep hermeneutika feminisme secara umum, yakni kajian yang dilakukan oleh Sayyaf Nasrul Islami menyatakan bahwa hermeneutika feminisme memandang kesetaraan gender sebagai rekonstruksi atas budaya patriarki, yakni secara proporsi terjadi ketidak-seimbangan antara kaum laki-laki atas perempuan. Pada sisi yang lain Sayyaf Nasrul menjelaskan ada beberapa problem metodologis dalam hermeneutika feminisme, yakni 1) konsep kesetaraan gender dibangun berdasarkan pengalaman budaya Barat, 2) permasalahan validitas dan inkonsistensi dalam hermeneutika tentang konsep kesetaraan gender, dan 3) kontradiksi dengan konsep kesetaraan gender dengan konsep keadilan dalam Islam (Nasrul, 2022).

Selain kajian pemikiran tokoh yang berifat konseptual terdapat pula kajian tentang tinjauan literatur (*literature review*) keindonesiaan terkait gender yang ditulis oleh MuK.Hamat Saifunnuha yang menyatakan bahwa kajian tentang kesetaraan gender dalam literatur keindonesiaan telah marak dilakukan. Di antara kajian tersebut yang dapat dikemukakan di sini adalah tafsir *al-Misbah* dan *al-Azhar* dengan berbagai tema atau kajian ayat yang dilakukan (Saifunnuha, 2021). Ada juga kajian studi kasus seperti yang dilakukan oleh M. Irfan Syuhudi, mengkaji tentang saling membantu pekerjaan di rumah tangga antara suami dan istri (M. Irfan Syuhudi, 2022). Jadi, dari realitas kajian-kajian di atas – sebenarnya masih banyak lagi kajian seputar isu gender yang telah dilakukan oleh para pengkaji. Namun sejauh penelusuran penulis, belum ditemukan kajian yang secara khusus membahas tentang penafsiran konsep kesetaraan gender dalam tafsir oral media sosial. Oleh karena itu, maka penelitian ini perlu dilakukan. Dengan tujuan untuk melihat bagaimana narasi atau argumentasi yang disampaikan oleh para tokoh NU kondang di

media sosial dalam memotret konsep kesetaraan gender tersebut.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan model deskriptif-analitik (Nanang Martono, 2011). Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah penafsiran Abdul Somad, Gus Baha' dan K.H. Idrus Ramli tentang konsep kesetaraan gender. Sedangkan sumber sekundernya adalah literatur relevan baik berupa buku, artikel, majalah ataupun literatur cetak dan *online* lainnya yang berelevansi serta dapat mendukung argumentasi analisis data dalam penelitian yang dilakukan. Langkah metodologis yang digunakan dalam penelitian ini adalah: 1) Mengumpulkan konten-konten ceramah Abdul Somad, Gus Baha' dan K.H. Idrus Ramli dari *YouTube* seputar isu kesetaraan gender, 2) Mendeskripsikan historis - biografi Abdul Somad, Gus Baha' dan K.H. Idrus Ramli dan kiprah mereka dalam ke-NU-an; dan 3) Mendeskripsikan penafsiran Abdul Somad, Gus Baha' dan K.H. Idrus Ramli tentang konsep kesetaraan gender; dan 4) Menganalisis pemikiran tafsir konsep kesetaraan gender Abdul Somad, Gus Baha' dan K.H. Idrus Ramli. Adapun tema dalam konsep kesetaraan gender yang dibidik dalam kajian ini adalah tentang: Kepemimpinan Perempuan dan Konsep Pembagian Warisan antara Laki-laki dan Perempuan.

PEMBAHASAN

Landasan Ontologis: Gender, Interpretasi Verbal, dan Media Sosial

Kesetaraan Gender

Merujuk pada *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, gender diartikan sebagai jenis kelamin artinya berkaitan dengan laki-laki atau perempuan (KBBI) (Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, 2008). Namun seiring perkembangan zaman, istilah gender ini memicu lahirnya berbagai persepsi. Di antaranya bahwa gender adalah

cara pandang manusia terhadap laki-laki atau perempuan yang bukan didasarkan pada perbedaan jenis kelamin secara kodrat biologis (Tanwir, 2018) Tidak hanya itu, dalam perkembangannya juga – ketika disebutkan ‘gender’, maka umumnya yang terbesit dibenak adalah ‘keadilan terhadap perempuan’. Maka dengan berbagai persepsi tersebut, memicu munculnya pengistilahan kesetaraan gender, yang memang ‘tampaknya’ antara laki-laki dan perempuan terdapat ruang pemisah (*gap*) sehingga diK.Hawatirkan menimbulkan kecemburuan (Bakri, 2021).

Dialog akademik tentang kesetaraan gender sudah menjadi isu umum yang terjadi di kalangan para peneliti, berbagai potret kajian dilakukan, mulai dari konstruksi gender pra Islam, masa Islam datang di jazirah Arab – singkatnya hingga saat ini, isu gender masih menjadi cukup menarik diperbincangkan (Magdalena, 2017). Konsep kesetaraan gender sebenarnya menginginkan adanya ‘keadilan’ antara laki-laki dan perempuan. Namun, para pemikir (ahli) dan ulama berbeda pendapat tentang barometer ‘keadilan’ antara laki-laki dan perempuan dalam konsep kesetaraan gender ini. *Pertama*, pemaknaan secara general-universal, artinya bahwa kesetaraan gender mesti diterapkan secara penuh tanpa tebang pilih pada hak dan kewajiban dalam berbagai dimensi kehidupan, misalnya bukan hanya dalam hak kepemimpinan, termasuk juga hak-hak lain, sebut saja hak waris, pemberlakuan pembagian 1 anak laki-laki berbanding 2 dengan anak perempuan (2:1) – tidak relevan lagi diterapkan, maka mesti 1 : 1 sehingga bisa disebut berkesetaraan atau berkeadilan. Tipologi pemaknaan pertama di atas umumnya dilakukan oleh para orientalis-subyektifis dan aktivis gender ekstrimis (Parwanto, 2013).

Kedua, pemaknaan secara parokial, parokial yang dimaksud di sini adalah tipologi mengkotak-kotakan pemaknaan ‘kesetaraan atau keadilan gender’. Menurut tipologi pemahaman kedua ini bahwa tidak

semua hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan dipukul rata, ada bagian-bagian tertentu yang hanya bisa dilakukan oleh salah satunya. Misalnya tentang imam pada shalat Jumat (bagi orang Islam), dalam normatif-teologisnya yang menjadi imam mesti laki-laki bukan perempuan.

Demikian juga dalam hak waris misalnya, sebagaimana yang telah disinggung di atas bahwa bagian 2:1 antara laki-laki dan perempuan tidak bisa dirubah, karena dengan pertimbangan dan aturan dalam kehidupan dan keislaman yang mesti dilakukan. Sederhananya, keperkasaan, kekuatan, psikologis, pemikiran – umumnya laki-laki lebih ‘kuasa’ dari perempuan. Maka menurut pendapat kedua ini, konsep kesetaraan gender tidak bisa digeneralisir, karena mesti ada timbang-menimbang dan pertimbangan-pertimbangan tertentu dalam penerapannya (Fathurrosyid, 2013).

Interpretasi Verbal

Interpretasi verbal adalah terdiri dari dua suku kata: 1) Interpretasi, menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, interpretasi diartikan ‘pemberian kesan, pendapat, pandangan teoritis terhadap sesuatu atau tafsiran’ (Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, 2008). Sedangkan dalam bahasa Inggris interpretasi disebut dengan *interpretation* yang berarti ‘memaknai, menafsirkan, menjelaskan, menerjemahkan’ (Poerwadaminta dan Wojowasito, 1978).

Adapun dalama bahasa Arab interpretasi disebutkan dengan tafsir, dari derivasi kata *fassara – yufassiru – tafsiran* yang berarti uraian, penyingkapan, penjelasan, dan keterangan (Ibnu Mandzur, 2005). Berdasarkan definisi interpretasi tersebut – dapat disimpulkan bahwa interpretasi adalah upaya memberikan penjelasan, keterangan, uraian atas sesuatu berdasarkan aturan atau kaidahnya sehingga sesuatu yang diuraikan tersebut (objek) menjadi jelas, terang dan mudah dipahami. 2) Verbal, berdasarkan KBBI adalah bermakna secara lisan (*non-tulisan*).

Dengan demikian, maka interpretasi verbal adalah upaya menyampaikan atau menerangkan pesan atau menjelaskan suatu objek bahasan dengan lisan.

Media Sosial

Media sosial (*social media*) adalah *platform digital* yang dibuat dan dirancang oleh para pakar dengan tujuan untuk menjadi fasilitator berkomunikasi para penggunanya serta saling membagikan informasi, konten, foto, suara, video dan sebagainya (Arum Wahyuni, 2017). Di sisi lain, media sosial adalah sarana berkomunikasi dan bersosialisasi dalam jaringan (*daring*) lokal, nasional bahkan global (internasional) tanpa dibatasi ruang dan waktu.

Secara historis, media sosial mulai familiar pada tahun 1970-an, yang direpresentasikan dengan penemuan papan buletin sebagai media komunikasi antar satu dengan yang lainnya dengan berbasis surat elektronik (*electronic paper*) atau mengunggah serta mengunduh melalui perangkat lunak (*software*), dan aktivitas ini masih dilakukan dengan menggunakan bantuan saluran telepon yang terkoneksi dengan modem. Kemudian pada tahun 1980-an, komputer sudah mulai dikenal dan digemari di kalangan masyarakat, hingga pada tahun 1995, muncul situs bernama *Geo-Cities* yang dikenal saat ini dengan *Yahoo!*, yang di antaranya berguna dalam penyewaan penyimpanan data website agar dapat diakses tanpa ada batasan ruang dan waktu, dan *Geo-Cities* ini merupakan tonggak awal berdirinya berbagai ragam website sampai saat ini (Istiani & Islamy, 2020).

Singkatnya, saat ini telah bermunculan berbagai ragam media sosial yang dapat diakses dan digunakan secara bebas oleh manusia, tanpa terikat dengan norma dan aturan yang 'ketat'. Bahkan, fungsi media sosial-pun mulai mengalami perluasan, yang – awalnya di-*setting* sebagai media dan sarana berinteraksi, bersosialisasi serta berkomunikasi (Junawan & Laugu, 2020).

Maka, saat ini, media sosial juga digunakan sebagai sarana dakwah, karena dinilai cukup efektif dan akomodatif dalam memberikan informasi kepada publik apalagi dengan jangkauan akses yang tidak terbatas, sehingga bisa dikonsumsi berbagai kalangan di manapun, kapanpun dan dalam situasi apapun – masyarakat tetap bisa menikmati suguhan-suguhan dakwah yang diwartakan oleh para *da'i (muballigh)*. Inilah yang marak terjadi saat ini, dakwah dan penyiaran agama dikemas dengan sedemikian rupa dan mempermudah pengguna – misalnya tema-tema yang sudah dibicarakan bisa di-*replay* kembali hanya dengan mengklik di menu pencarian (*search*) saja, maka akan muncul sesuai selera (Purbajati, 2021).

Hal demikian sungguh berbeda dengan tipologi dakwah secara klasikal-insidental – layak para *da'i* yang mesti datang ke lokasi-lokasi untuk berdakwah. Dengan memanfaatkan media sosial, jangkauan dakwah dan pesan yang ingin disampaikan tidak bisa dibatasi oleh ruang dan waktu, sehingga dapat dikonsumsi oleh khalayak ramai dalam berbagai hirarki masyarakat – selama di daerah-daerah tersebut dapat mengakses media sosial atau ada jaringannya (M. Yahya & Farhan, 2019).

Saat ini media yang cukup diminati dalam berdakwah oleh para pendakwah adalah *YouTube*, berbagai macam tema, sajian, dan penceramah, yang berlalu-lalang di media tersebut (Sikumbang & Siahaan, 2020). Apalagi tampilan *YouTube* bukan hanya berupa suara saja, namun dilengkapi dengan video asli layaknya penceramah yang datang secara nyata di lokasi dakwah. Maka hal ini – juga tidak menutup kemungkinan menstimulasi animo peminat dan penikmat ceramah-ceramah di media *YouTube* (Hamdan & Mahmuddin, 2021). Oleh karena itu, dengan potret antusias masyarakat tentang tontonan ceramah di media *YouTube*, maka penulis tertarik untuk melihat argumentasi sub-tema tentang konsep kesetaraan gender yang disampaikan oleh para dai (*mubaligh*) di media *YouTube* dengan mengambil *sample da'i* fenomenal

dari kalangan NU, yakni H. Abdul Somad, Gus Baha' dan K.H. Idrus Ramli.

Potret Sosio-Historis-Biografis Tokoh-tokoh Nahdlatul Ulama

Abdul Somad lahir di Pekanbaru pada 30 Jamada al-Ula 1314 Hijriah bertepatan dengan 18 Mei 1977 M (Syifa H. Islami, 2018). Abdul Somad adalah putra dari Bakhtiar dan Rohana. Karir intelektualnya dimulai dari SD Al-Washliyah Medan, tahun 1990, MTS Al-Mua'alimin al-Washliyah Medan, pada 1993. *Nyatri* di Pesantren Darul Arafah Deli Serdang, Sumatera Utara selama satu tahun. Pada 1994, Abdul Somad melanjutkan pendidikan formalnya di Madrasah Aliyah Nurul Falah, Air Molek Indragiri Hulu selesai pada 1996 (Harisah, 2019).

Di antara tahun 1996-1998, Abdul Somad melanjutkan pendidikan di Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau selama dua tahun dan berkuliah di Universitas Al-Azhar, Mesir lulus pada 2002. Pendidikan S2-nya di Institut Dar Al-Hadis Al-Hassania, Maroko, pada 2004 dan pendidikan doktoralnya di Universitas Islam Omdurman, Sudan lulus pada 2019. Dari S1 hingga S3, Abdul Somad fokus pada bidang ilmu hadis (Yanuar, 2019). Selanjutnya, kiprah Abdul Somad sejak 2009-2014, ia pernah menjadi anggota MUI Provinsi Riau, Sekretaris Lembaga Bahtsul Masa'il NU Riau, serta anggota Badan Amil Zakat Riau. Abdul Somad juga telah menuliskan sejumlah karya, baik dalam bentuk terjemahan atau karyanya sendiri, seperti: *Buku 37 Masalah Populer 2014*, *33 Tanya Jawab Seputar Qurban 2009*, *77 Tanya Jawab Shalat 2013*, *Bunga Rampai : 30 Fatwa Seputar Ramadhan 2012*, *Metode TaK.Hrij Hadist 2013* (Abdul Somad, 2009, 2014; Harisah, 2019).

K.H. Ahmad Bahauddin Nursalim, sering dikenal dengan Gus Baha, lahir di Serang, Rembang, Jawa Tengah, pada 29 September 1970. Merupakan putra dari ulama al-Qur'an, yakni K.H. Nursalim *al-Hafizh* (Munif & Asmani, 2022). K.H.

Nursalim (ayah Gus Baha') merupakan murid dari K.H. Arwani, Kudus dan K.H. Abdullah Zen Salam, Pati. Sejak kecil Gus Baha' dibimbing langsung oleh ayahnya dalam mempelajari dan menghafal al-Qur'an (Musthofa, 2022). Kemudian ketika masuk usia remaja, Gus Baha' dititipkan oleh ayahnya kepada K.H. Maimun Zubair, seorang ulama besar NU dan Indonesia di Pesantren Al-Anwar, Karangmangu, Serang, Rembang. Dari Pesantren tersebut keilmuan Gus Baha' mulai menonjol, baik dalam bidang fikih, hadis, tafsir dan al-Qur'an (Himam, 2021).

Jadi, secara genealogi keilmuan, tradisi keilmuan NU sangat kental dalam diri Gus Baha, baik dari ayahnya, guru-guru ayahnya sampai pada K.H. Maimun Zubair. Kesemuanya adalah ulama-ulama besar dari NU. Maka lumrah jika narasi pemikiran Gus Baha cenderung kepada ke-NU-an karena kultur dalam kehidupannya banyak bersinggungan dengan pembesar-pembesar NU. Sehingga saat ini, Gus Baha' dipercayai sebagai salah satu di antara Rais Syuriah PBNU masa khidmat 2022-2027 bersama dengan 26 ulama NU nasional lainnya (Q. Yahya & Iswahyudi, 2022).

Meskipun pada nama Gus Baha tidak terdapat *embel-embel* gelar akademik, namun secara keilmuan agama, Gus Baha dikenal sebagai ulama yang cukup diperhitungkan. Terbukti dengan sejumlah kiprah dan pengalamannya dalam sejumlah bidang dan even, misalnya menjadi Ketua Tim Lajnah Mushaf al-Qur'an di Universitas Islam Indonesia, pernah disandingkan dalam beberapa even dengan sejumlah pakar tafsir al-Qur'an seperti Prof. Prof. Zaini Dahlan, Prof. Sohib dan sejumlah pakar tafsir nasional lainnya. Gus Baha' juga memiliki karya dalam bidang tafsir al-Qur'an, yakni **حفظنا لهذا المصحف** dan tafsir al-Qur'an versi UII serta al-Qur'an dan terjemahan versi UII (tulisan kolektik dengan tim UII 2020). Saat ini, selain sebagai pengurus Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an LP3IA, Gus Baha' juga aktif mengisi ceramah-ceramah dalam sejumlah even yang bisa

ditonton dalam *channal youtube*-nya ‘*Pengajian Gus Baha*’ (Musthofa, 2022).

Tokoh berikutnya adalah Idrus Ramli, termasuk di antara kiai NU yang cukup sering berlalu lalang di media *youtube*. Idrus Ramli lahir di Gagut, Jember pada tanggal 1 Juli 1975. Pendidikan pertamanya mulai ditempuhnya di Pondok Pesantren Nashirul Ulum pada tahun 1986 (CHANEL, 2020). Kemudian dilanjutkannya di Pondok Pesantren Sidogiri, Pasuruan, dengan menyelesaikan jenjang Ibtidaiyahna di tahun 1990, Tsanawiyah tahun 1994 dan Aliyahnya tahun 1997. Pada tahun 1994, Idrus Ramli mulai aktif mengajar di beberapa lembaga pesantren di daerah Jember, Sampang dan Amuntai.

Idrus Ramli termasuk orang yang cukup loyal terhadap NU, terbukti dari semasanya menjadi santri dari 1996-2003, Idrus sudah proaktif dalam sejumlah kegiatan NU, seperti aktif dalam Lembaga Bahtsul Masa’il NU di Pasuruan dan Jember dan aktif dalam kajian RMI NU Pasuruan 2002-2004. Kemudian pada 2004-2009, Idrus Ramli dipercayai menjabat sebagai Sekretaris Lembaga Bahtsul Masa’il NU Jember. Selain itu, Idrus Ramli juga menjabat di *Aswaja* NU Center Jawa Timur serta aktif mengisi di

beberapa acara dan mencurahkan tulisannya dalam sejumlah media tentang ajaran Sunni tradisional. Idrus Ramli termasuk tokoh ulama konservatif dalam tubuh NU. Pada 2009, Idrus Ramli bersama Forum Kiai Muda Jawa Timur mengkritik beberapa pemikiran K.H. Said Aqil dan Ulil Abshar yang dianggap sudah melenceng dari ajaran *Aswaja*. Kemudian pada tahun 2015 bertepatan dengan Mukhtamar NU ke-33 di Jombang, Idrus Ramli naik mencalonkan diri sebagai Ketua Umum Tanfiziyah PBNU, namun masih gagal memperoleh suara terbanyak. Selain aktif diberbagai kegiatan ke-NU-an dan mengisi ceramah, Idrus Ramli juga aktif menulis, di antara karya tulisannya seperti : *Kiai NU atau Wahabi yang Sesat tanpa Sadar; Jurus Ampuh Membungkam HTI, Benarkah Tahlil dan Kenduri Haram?, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah Wal Jamaah* dan sejumlah tulisan lainnya (CHANEL, 2020).

Berdasarkan deskripsi biografi di atas, ketiga ulama tersebut sama-sama pernah berkecimpung dalam dunia ke-NU-an, meskipun tetap terdapat perbedaan tingkat kelayaitasan mereka dalam organisasi Islam tersebut. Berikut tabel pemetaan kiprah ketiganya dalam organisasi NU:

Nama	Kiprah dan Pengalaman dalam NU	Genealogi keilmuan dari tokoh NU
H. Abdul Somad	Sekretaris Lembaga Bahtsul Masa’il NU Riau (2009-2014)	-
K.H. Ahmad Bahauddin Nursalim	Rais Syuriah PBNU Pusat (2022-2027)	K.H. Arwani, K.H. Abdullah Zen Salam, K.H. Nursalim dan K.H. Maimoen Zubair.
K.H. Idrus Ramli	Aktif di Lembaga Bahtsul Masa’il NU di Pasuruan dan Jember (dari 1996-2003); mengisi kajian RMI NU Pasuruan (2002-2004); Sekretaris Lembaga Bahtsul Masa’il NU Jember dan <i>Aswaja</i> NU Center Jawa Timur (2004-2009); serta mencalon diri sebagai Ketua Umum Tanfiziyah PBNU (2015).	Kiai dan ulama di Pesantren Nashrul Ulum, Jember dan Sidogiri, Pasuruan.

Tabel 1. Pemetaan Kiprah Abdul Somad, Gus Baha’ dan Idrus Ramli dalam NU

Penafsiran Kesetaraan Gender Perspektif Tokoh Nahdlatul Ulama

Konsep kesetaraan gender dalam perspektif tokoh Nahdlatul Ulama pada tulisan ini akan difokuskan pada dua tema utama, yakni tentang kepemimpinan perempuan dan konsep pembagian warisan.

Kepemimpinan Perempuan

Dalam konteks pemimpin perempuan, Abdul Somad menjelaskan bahwa perempuan boleh menjadi pemimpin dalam ruang lingkup terbatas, misalnya sebagai pemimpin daerah, pemimpin organisasi masyarakat, kepala dewan, serta memimpin sub-sub wilayah yang bisa dipilih dan dimusyawarahkan untuk diganti. Abdul Somad mengguakan dalil tentang kebolehan perempuan sebagai pemimpin daerah adalah perilaku Umar bin K.Hattab yang pernah mengangkat Ummu Syifa' sebagai *amir wilayatul hizbah* (kepala pengawas pasar) Madinah pada masanya, yang kalau sekarang diilustrasikan oleh Abdul Somad sebagai kepala Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP). Dalil tersebut menunjukkan kebolehan perempuan menjadi pemimpin dalam sebuah organisasi atau daerah (Abdul Somad dalam Sabyan Media Kultum UAS Chanel, 2019).

Pada ceramahnya yang lain, Abdul Somad menanggapi sebuah pertanyaan dari jamaah tentang hadis *لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ* (*tidak sukses suatu kaum yang dipimpin oleh perempuan*). Dalam menanggapi pertanyaan tersebut, Abdul Somad mengungkapkan *asbab al-wurud* hadisnya dengan mengatakan bahwa pada masa itu di kerajaan Persia matilah seorang raja, kemudian digantikan oleh anaknya (karena pemerintahan monarki). Lalu sampailah berita tersebut kepada Rasulullah saw. sehingga Nabi saw. mengucapkan hadis tersebut. Hadis tersebut menurut Abdul Somad bukan berbicara tentang ketidak-bolehan perempuan menjadi pemimpin, tetapi ketidak-biasaan perempuan menjadi pemimpin saat itu, apalagi perempuan tersebut tidak punya kecakapan dan

kredibilitas dalam memimpin sehingga tidak bisa baik dalam mengatur pemerintahan, strategi perang dan sebagainya. Oleh karena itu, menurut Abdul Somad, yang berhak menjadi pemimpin bukan diukur dari laki-laki atau perempuannya, tetapi dari kemampuan, kecakapan dan keahliannya (Abdul Somad dalam Ustadz Menjawab Chanel, 2021).

Adapun tentang pemimpin negara atau presiden, Abdul Somad tidak memberikan penjelasan. Namun ia menyinggung tentang *amirul mukminin* atau ketika berdiri sebuah negara *K.Hilafah*, maka yang menjadi pemimpin mesti laki-laki tidak boleh perempuan, ini yang diistilahkan Abdul Somad sebagai pemimpin mutlak. Lebih jauh Abdul Somad menjelaskan ketika menuntup penjelasannya tentang pemimpin perempuan bahwa – menurutnya orang-orang yang biasanya tidak suka dengan kepemimpinan perempuan bukan karena ‘perempuannya’ tetapi karena hal-hal lain dibelakangnya, bisa saja karena partainya, penunggalan politik, komunis, sekuler dan liberal (Abdul Somad dalam Ustadz Menjawab Chanel, 2021).

Sedangkan Gus Baha, ketika menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan ia memulai dengan cerita Nabi Sulaiman *as.* dan ratu Bilqis. Ketika pada masa Nabi Sulaiman, ia tetap membiarkan ratu Bilqis menjadi ratu (pemimpin), kasus tersebut yang menurut Gus Baha’ dianggap sebagai dalil bagi orang liberal dan sekuler tentang kebolehan pemimpin perempuan. Lebih lanjut Gus Baha menjelaskan bahwa...” *maka ngaji seng akeh, nek ono Presiden wedok mesti nggolek dalel, jika ditanya dalam keadaan normal, maka pemimpin mesti wong lanang, misale Mega Wati sudah terlanjur menjadi Presiden, yo golek-golek dalel, cara ne yo dalel dari Nabi Sulaiman pernah menaklukan Bilqis, namun setelah ditaklukan yo Bilqis tetap dibiarkan menjadi Ratu (pemimpin)..*”. Itu dalil bagi orang liberal dan sekuler menurut Gus Baha. Namun menurut tafsirannya, jika perempuan menjadi pemimpin, maka mesti

diakui sebagai konsensus (pilihan banyak orang). Sehingga “...jika kulo ditakoni Gusti Allah, ha’ko ngakui presiden wedok? Maka kulo menjawab, mboten hanya ngakui konsesus banyak orang” (Gus Baha dalam Santri Gayeng Chanel, 2021).

Berdasarkan narasi tersebut, seperti Gus Baha’ tidak terlalu ‘setuju’ dengan pemimpin perempuan dalam keadaan normal, Lebih jauh Gus Baha menjelaskan bahwa jawaban tersebut adalah upaya untuk tidak melanggar hukum Allah. Tentang pemimpin perempuan, Gus Baha memberikan ilustrasi dengan seorang perempuan cantik sebagai pelayan tiket. Menurutnya, bisa saja pelayanannya baik dan maksimal, namun tetap ada *mudarat*-nya. Misalnya ketika laki-laki tergoda dengan kemolekan tubuh dan kecantikan paras wanita tersebut, maka hal itu yang menjadi *mudarat* dan mesti diminimalisasi.

Gus Baha menambahkan, sebenarnya masalah kepemimpinan bukan hanya dilihat dari laki-laki atau perempuannya saja, tetapi juga dilihat dari keahliannya, *manfaat* dan *mudarat*-nya dan hal lainnya yang juga perlu dipertimbangkan. Gus Baha mencontohkan bahwa jika ada dua calon pemimpin, misalnya laki-laki tetapi kurang ahli dalam kenegaraan dan perempuan yang ahli dalam kenegaraan, maka dalam hal tersebut mesti memilih yang ahli.

Gus Baha mencontohkan, jika calon pemimpin perempuan tidak pernah terlibat kasus negatif, sedangkan calon laki-laki pernah terlibat kasus negatif, maka yang dipilih adalah yang paling sedikit *mudarat*-nya. Namun, dalam keadaan normal, Gus Baha mengutip dalam kitab *at-Taqrīb* bahwa yang mesti menjadi pemimpin adalah laki-laki yang punya keahlian. Berelasi dengan argumentasinya di atas, bahwa jika terpilih pemimpin perempuan, maka harus diakui sebagai konsensus, karena melanggar konsensus menurutnya adalah suatu kesalahan. Ini menurut Gus Baha hasil dari pertanyaannya dan diskusinya dengan Gurunya Mbah Maimun Zubair (Gus Baha dalam Santri

Gayeng Chanel, 2021).

Adapun pendapat Idrus Ramli, tidak ditemukan penjelasannya secara khusus yang menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan. Namun, dalam kajiannya tentang trans gender, Idrus Ramli menjelaskan bahwa konsep kesetaraan gender adanya digolongkan liberal, sedangkan dalam Islam, konsep yang diakui adalah derajat laki-laki lebih tinggi dari pada perempuan. Idrus Ramli menggunakan dalil Q.S. an-Nisa’ [4]: 34 *الرِّجَالُ قَوُّمُونَ عَلَى النِّسَاءِ* (laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan) serta aK.Hir dari Q.S. al-Baqarah [2]: 228 *وَالرِّجَالُ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ* (para suatu memiliki satu tingkatan lebih tinggi dari istrinya).

Menurut Idrus Ramli kedua dalil tersebut sangat jelas bahwa laki-laki dan perempuan tidak setara, dan ia menambahkan bahwa di dunia ini tidak ada yang sama semuanya sudah merupakan *sunnatullah* karena dalam konsep penciptaan menurut Idrus Ramli dengan mengutip pendapat ulama bahwa ‘*sebuah penciptaan didasari pada salah satunya melebihi yang lain*’ (K.H. Idrus Ramli dalam Belajar Mandiri Chanel, 2020).

Dengan demikian, Idrus Ramli berkesimpulan bahwa dari segi kualitas antara laki-laki dan perempuan berbeda, namun dari segi hak keduanya sama. Ramli juga mengilustrasikan bahwa jika seseorang punya tiga anak laki-laki, pasti ketiganya tidak sama, tetap ada perbedaannya, baik dari akhlakunya, parasnya, dan lainnya. Apalagi dalam perbedaan jenis antara laki-laki dan perempuan, pasti berbeda dan tidak bisa disama-ratakan.

Jadi, jika melihat penjelasannya Idrus Ramli di atas dan dikorelasikan dengan konteks kepemimpinan perempuan bahwa menjadi pemimpin adalah hak bagi orang yang memenuhi syarat dan ketentuannya, jika dilihat dari aspek ‘*hak*’, Idrus Ramli mengakui bahwa hak laki-laki dan perempuan sama. Namun, dalam konteks ‘*menjadi pemimpin*’, ini mesti ditelusuri lebih jauh lagi, karena mayoritas

penjelasannya masih cenderung mensuperioritaskan laki-laki dari pada perempuan sebagaimana dalil-dalil dan

narasi yang diungkapkannya di atas (K.H. Idrus Ramli dalam Belajar Mandiri Chanel, 2020).

Peta Argumentasi Kepemimpinan Perempuan Menurut Tokoh Nahdlatul Ulama			
Nama Tokoh	Landasan Pemikiran	Tipologi Penjelasan	Implikasi Penjelasan
H. Abdul Somad.	Prilaku Umar bin Khattab mengangkat Ummu Syifa' dan Hadis tentang Ratu Kisra	Ilustratif, mengungkapkan historisitas teks, dan kontekstualis	<ul style="list-style-type: none"> - Membolehkan kepemimpinan perempuan dalam <i>scope</i> terbatas - Tidak diperbolehkan perempuan sebagai <i>amirul mukminin</i>. - Idealnya pemimpin adalah laki-laki yang memiliki keahlian. - Mengakui pemimpin perempuan tapi dalam bentuk pengakuan secara konsensus (karena dipilih orang banyak), bukan karena hukum agama. - Perlu mempertimbangkan keahlian, manfaat dan mudarat dari calon pemimpin yang dipilih. - Tidak menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan.
K.H. Ahmad Bahauddin Nursalim.	Kisah Nabi Sulaiman <i>as.</i> dan Ratu Bilqis, kitab <i>Taqrib</i> , dan dialog dengan K.H. Maimun Zubair	Ilustratif-analogis, tekstualis dan kontekstualis	<ul style="list-style-type: none"> - Menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan secara sunatullah berbeda, namun sama secara hak.
K.H. Idrus Ramli.	Q.S. An-Nisa' [3]: 34 dan Al-Baqarah [2]: 228	Ilustratif-analogis. Tekstualis dan kontekstualis	

Tabel 2. Pemetaan Arguementasi Tafsir tentang Pemimpin Perempuan Para Tokoh NU

Konsep Pembagian Warisan Antara Laki dan Perempuan

Menurut Abdul Somad, memang secara literal konsep waris antara laki-laki dan perempuan berbeda, yakni misalnya 2:1, sebagaimana dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 11. menyatakan bahwa satu bagian anak laki-laki sama dengan dua bagian dari anak perempuan. Ini merupakan ketentuan baku dan sudah cukup adil. Adil dalam artian waris bukan dilihat dari 'perbandingan pembagiannya', tetapi mesti dilihat dari

aspek-aspek lainnya.

Abdul Somad mencontohkan, yang memberikan mahar perkawinan adalah laki-laki, yang memikul pekerjaan berat adalah laki-laki dan mayoritas pekerjaan yang membutuhkan tenaga ekstra dilakukan oleh laki-laki. Maka wajar jika dalam pembagian waris model pembagiannya 2:1. Karena secara ketentuan umum, peran laki-laki lebih banyak dari pada perempuan (Abdul Somad dalam Tanya Jawab UAS Chanel,

2019).

Namun, Abdul Somad juga menambahkan bahwa bisa saja dibagi rata, misalnya 2:2 dengan syarat: 1) Semua ahli waris sudah akil balig, 2) Masing-masing ahli waris mengetahui bagian-bagian mereka yang sesungguhnya; dan 3) Jatah ahli yang lebih banyak diberikan kepada jatah ahli waris yang kurang agar sama rata dan dianggap *tabarru'* (sumbangan) dengan iK.Hlas tanpa mengungkitnya dikemudian hari. Meski demikian, itu bukan berarti Islam tidak adil, bukan berarti derajat laki-laki lebih tinggi dari pada perempuan, karena tidak semua pekerjaan perempuan bisa dilakukan oleh laki-laki, dan begitu juga sebaliknya. Abdul Somad mencontohkan dengan hadis Rasulullah saw. yang menyebutkan kemuliaan perempuan sebanyak tiga kali, baru kemudian menyebutkan ayah. Maka dalam derajat ketakwaan antara laki-laki dan perempuan diberikan kesempatan yang sama untuk beramal (Abdul Somad dalam Tanya Jawab UAS Chanel, 2019).

Masih relatif sama dengan titik tekan ayat yang digunakan oleh Abdul Somad, yakni Q.S. An-Nisa' [4]: 11. Gus Baha' menjelaskan bahwa sudah jelas tentang pembagian waris antara laki-laki dan perempuan dalam ayat tersebut. Gus Baha' menambahkan bahwa hukum Allah adalah hukum yang terbaik termasuk masalah *faraid* (*li dzakari mitslu hazhzhil untsayain*). Ia juga memberikan ilustrasi bahwa untuk memberikan pemahaman tentang *faraid* meski mulai ditanamkan pada anak-anak dalam keluarga, sehingga ketika besar mereka sudah paham dan ridha dengan hukum Allah.

Lebih jauh Gus Baha menyentil bahwa tidak perlu alasan emansipasi, kesetaraan gender dan sejenisnya untuk mengubah hukum Allah. Gus Baha melanjutkan dengan memberikan ilustrasi dengan nama 'Hasan'. Jika Hasan menikah dan memiliki anak istri, yang memberikan nafkah adalah Hasan. Maka logis jika Hasan sebagai laki-laki mendapatkan bagian yang lebih banyak dibagikan

saudaranya yang perempuan. Saudaranya yang perempuan pun nanti akan menikah dengan seorang laki-laki dan laki-laki tersebut juga mendapatkan hak waris sama seperti Hasan (saudara laki-lakinya) tersebut. Maka menurut Gus Baha' konsep Islam sudah sangat adil dalam ilmu *faraid* (Abdul Somad dalam Santri Gayeng Chanel, 2022).

Kemudian, Gus Baha dalam kisahnya pernah bertemu dengan pakar gender yang mengatakan bahwa dalam waris antara laki-laki dan perempuan mesti sama rata dengan alasan emansipasi dan dunia pekerjaan laki-laki juga dilakukan oleh perempuan. Menurut Gus Baha, jika barometer waris diubah bukan lagi dilihat dari aspek 'jenis kelamin' (laki-laki dan perempuan), dicontohkannya diubah dengan barometer 'pekerjaan atau prestasi', maka akan rancu dan kacau barometer tersebut. Maka dengan barometer 'laki-laki dan perempuan', itu sudah sangat adil dan logis baik secara syariah dan akal, karena dalam *faraid* "...Islam tidak lagi mengurus mau pekerjaan apa dia, mempunyai prestasi apa yang terpenting adalah ia laki-laki atau perempuan" (Abdul Somad dalam Santri Gayeng Chanel, 2022).

Berdasarkan deskripsi di atas, maka secara substansi adanya kesamaan argumentasi antara Abdul Somad dan Gus Baha', meskipun dalam penjelasannya terdapat perbedaan, misalnya pada aspek 'kesetaraan pembagian'. Abdul Somad, membolehkan dengan syarat, sedangkan Gus Baha' tidak menjelaskan hal tersebut.

Adapun Idrus Ramli, belum ditemukan penjelasannya tentang pembagaian waris antara laki-laki dan perempuan. Namun, pada tema yang lain misalnya ketika menjelaskan tentang aspek kesetaraan gender. Idrus Ramli menjelaskan tentang Qs. An-Nisa'[4]: 34 *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ* (*laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan*). Menurutnya ada di antara kaum liberal yang menafsirkan kata *rijal* dengan *tanggung jawab*,

sehingga implikasinya bukan hanya laki-laki yang menjadi *pemimpin rumah tangga*, tetapi bisa saja *perempuan yang berkerja dan bertanggung jawab* serta menjadi pemimpin bagi suaminya – dan ini banyak terjadi dalam realitas saat ini. Menanggapi tafsir di atas, menurut Idrus Ramli tafsiran tersebut adalah bentuk kekeliruan – termasuk dalam memahami kaidah bahasa Arab atau ilmu alat lainnya.

Lebih jauh Ramli menjelaskan, kata *ar-rijal* dan *an-nisa'* dalam ilmu nahwu atau dalam kitab *al-Jurumiyah* adalah termasuk *ism jins (isim gender)* bukan *ism fungsional* sehingga

menunjukkan jenis kelamin, bukan fungsinya. Sehingga implikasinya bahwa makna “*laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan* adalah *laki-laki secara gender*” bukan dalam tafsiran atau makna lain. Jika narasi Idrus Ramli ini dikaitkan dengan konsep *faraid* (pembagian waris laki-laki dan perempuan), nampaknya Idrus Ramli tetap pada kaidah umum (Q.S. an-Nisa’[4]: 11), yakni satu bagian laki-laki sama dengan dua bagian anak perempuan (K.H. Idrus Ramli dalam Belajar Mandiri Chanel, 2020)

Peta Argumentasi Pembagian Waris Antara Laki-laki dan Perempuan Menurut Tokoh Nahdlatul Ulama

Nama Tokoh	Landasan Pemikiran	Tipologi Penjelasan	Implikasi Penjelasan
H. Abdul Somad.	Q.S. An-Nisa’ [4]: 11	Naratif dan kontekstualis	<ul style="list-style-type: none"> - Tetap pada ketentuan hukum literal ayat. - Membolehkan adanya bagi rata dengan ketentuan dan syarat-syarat tertentu. - Tetap pada ketentuan hukum literal ayat. - Penjelasan tentang ilmu <i>faraid</i> mesti ditanamkan pada anak sejak dini atau sejak dalam lingkungan keluarga.
K.H. Ahmad Bahauddin Nursalim.	Q.S. An-Nisa’ [4]: 11	Ilustratif dan Kontekstualis	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak perlu mengubah barometer ketentuan waris dengan alasan emansipasi dan kesetaraan gender, karena jika dirubah akan membuat rancu barometer hukumnya. - Tidak ditemukan penjelasan yang spesifik membahas tentang warisan.
K.H. Idrus Ramli.	Ditemukan penjelasan relevan ketika menjelaskan Q.S. An-Nisa’ [3]: 34	Naratif dan Ekploratif (mengungkapkan deskripsi kosa kata)	<ul style="list-style-type: none"> - Menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan secara sunatullah berbeda, laki-laki

memiliki kelebihan atas perempuan. Sehingga jika merujuk pada penjelasannya, dan dikorelasikan dengan ayat waris Idrus Ramli memahami hukum sesuai teks tertulis.

Tabel 3. Pemetaan Argumentasi Tafsir tentang Pembagian Waris Para Tokoh NU

Pemikiran Kesetaraan Gender Tokoh Nahdlatul Ulama dalam Bingkai Analisis

Pertama, tentang konsep kepemimpinan perempuan. Berdasarkan pemikiran para tokoh NU di atas, terlihat keragamannya. Namun jika diupayakan untuk dikontekstualisasikan dan dipetakan, maka setidaknya menimbulkan tiga bentuk pemetaan: 1) Dalam konteks normatif-ideal, maka dalam konteks ini pemimpin idealnya adalah laki-laki yang memiliki serta memenuhi syarat-syarat dalam kepemimpinan baik syarat secara administratif, sosial-kultural dan budaya. Syarat secara administratif sudah jelas bahwa seorang pemimpin mesti melengkapi berkas-bekas yang disesuaikan dengan standarisasi hirarki, di mana ia melamarkan diri sebagai pemimpin (Efyanti et al., 2021).

Sedangkan syarat secara sosial-kultural dan budaya, seorang calon pemimpin atau pemimpin tersebut dikenal sebagai *'orang baik'* dalam persepsi dan penilaian masyarakat, baik terhadap dirinya sendiri, keluarga, masyarakat dan agama. Sehingga tutur kata serta tindak-tanduknya bisa dijadikan panutan dan contoh bagi masyarakat (Ilda Hayati, 2016; Saladin, 2022).

2) Dalam konteks normatif-proporsional, ini yang umumnya digaungkan oleh sejumlah pengkaji saat melihat dan menilai kepemimpinan perempuan – bahwa dalam konteks kepemimpinan mesti dipahami secara proporsional. Maksud proporsional adalah kepemimpinan tidak hanya dilihat aspek gender (laki-laki- atau perempuan), tetapi dipertimbangkan atau dilihat dari keahlian,

kepiawaian, kredibilitas dan kapabelitasnya sebagai calon atau sebagai pemimpin. Jika seseorang memiliki kecakapan dan keahlian dalam kepemimpinan, maka sah-saja untuk menjadi pemimpin, tanpa perlu memperdebatkan dan mempermasalahkan status gendernya. Namun, perlu diperhatikan bahwa konsep kepemimpinan pada aspek normatif-proporsional ini berlaku ketika aspek normatif-ideal tidak ditemukan atau tidak terpenuhi (Danial, 2020; Mustaqim, 2016).

3) Normatif-Kondisional-Situasional, keadaan yang ketiga ini berlaku – misalnya jika di suatu daerah tidak membolehkan kepemimpinan perempuan atau pemimpin perempuan dianggap sebagai suatu yang tabu. Maka dalam konteks semacam ini, perempuan tidak mesti mencalonkan diri sebagai pemimpin. Apalagi sampai mengancam keamanan dan keselamatannya ketika ia memaksakan dirinya menjadi seorang pemimpin. Kaidah *'probabilitas'* tidak menutup kemungkinan terjadi, bahwa tidak menutup kemungkinan ada suatu daerah menganggap bahwa kepemimpinan perempuan dianggap tabu sehingga perempuan tidak boleh menjadi pemimpin.

Hal ini bisa diilustrasikan dengan pemakai cadar, misalnya ketika di suatu komunitas masyarakat menganggap bahwa cadar adalah tabu sehingga menyebabkan seseorang tersebut dikucilkan dan didiskredikan apalagi sampai mengancam keselamatan dan keamanan hidupnya karena – misalnya dia dianggap sebagai teroris. Maka dalam hal ini, ambillah kaidah umum, yakni cukup dengan menutup aurat sesuai syariat Islam, tanpa memaksakan diri

menggunakan cadar. Demikian juga pada kasus kepemimpinan perempuan yang dianggap tabu pada suatu daerah, maka tidak perlu memaksakan diri menjadi pemimpin karena keselamatan dan keamanan yang mesti diprioritaskan (Parwanto, 2022).

Kedua, tentang pembagian waris antara laki-laki dan perempuan. Merujuk pada deskripsi penafsiran atau narasi argumentasi para tokoh NU di atas, maka ketiganya tetap pada pemahaman literal-tekstual ayat al-Qur'an, yakni sesuai dengan Q.S. an-Nisa' [4]: 11, bahwa *'bagian satu orang anak laki-laki sama dengan dua bagian anak perempuan'*, dalam artian pembagiannya 2:1. Pembagian 2:1 tersebut sudah sangat adil menurut penafsiran tokoh-tokoh NU di atas, laki-laki mendapatkan bagian harta waris dari perempuan karena sejumlah alasan di antaranya – misalnya dalam perkawinan atau pernikahan laki-laki yang memberikan mahar, termasuk juga yang wajib menafkahi keluarga adalah laki-laki, mayoritas pekerjaan berat dilakukan oleh laki, tanggung jawab yang besar – termasuk misalnya sebagai wali pernikahan adalah laki-laki, maka segala konsekuensi besar biasanya dipikul oleh laki-laki (Djalaluddin., 2017; Murtadlo, 2018).

Dengan demikian, lumrah jika laki-laki mendapatkan bagian harta waris lebih banyak dari perempuan. Terlepas asumsi adil atau tidak dalam konsep pembagian waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan. Perlu dipahami bahwa dalam melihat konsep *'keadilan'* dalam pembagian waris tidak cukup rasanya hanya dinilai dari aspek *'angka'*, tetapi juga perlu menelisik sejarah atau realitas keadaan atau keberadaan perempuan pra Islam atau pada masa awal Islam abad ke-7 M.

Sebenarnya, dalam konsep pembagian waris, berelasi dengan tema poligami (Q.S. an-Nisa' [4]: 3), perbedaan kualitas kesaksian laki-laki dan perempuan yang juga 1:2 (Q.S. al-Baqarah [2]: 282. Ayat-ayat ini secara literlek-tekstual mengindikasikan adanya bias gender atau

diskriminatif atas kaum perempuan. Makanya, ada di antara kaum liberalis yang mengatakan bahwa ayat-ayat semacam ini mengandung bias sehingga perlu penafsiran ulang. Namun jika merujuk pada historisitas perkembangan Islam, maka keadaan perempuan pada masa pra-Islam sangat memprihatinkan (Ahmad Hanif, 2017).

Pola kehidupan patriarki menimbulkan berbagai macam ketimpangan pada perempuan, mulai dari jenis perkawinan yang menyudutkan dan merugikan perempuan, pembantaian bayi perempuan (dihanyutkan, dibuang maupun di kubur hidup-hidup) (Ingrid Mattson, 2013; Parwanto, 2018). Termasuk dalam perkawinan misalnya yang istri tiada batas, sehingga ketika Islam datang, maka jumlah istri mulai dibatasi (M. Quraish Shihab, 2011). Pada kasus memberikan saksi, pra Islam perempuan tidak diberikan hak menjadi saksi, maka ketika Islam dalam perempaan dinaikan derajat dan haknya bisa ikut andil dan memberikan kesaksian. Demikian juga dalam waris, selain berbagai bentuk diskriminatif terhadap perempuan, perempuan pada masa pra Islam juga tidak mendapatkan hak waris (Asrizal, 2017). Maka ketika Islam datang, perempuan diberikan haknya – karena sebelumnya semua hak perempuan dicabut, kecuali hak hidup (Parwanto, 2022).

Dengan demikian, untuk melihat konsep *'keadilan'* dalam waris, bukan hanya menggunakan barometer *'angka'*. Tetapi juga melihat potret dan pergerakan upaya Islam menaikkan derajat dan meyetarakan hak perempuan dalam dimensi sosial dan keagamaan. *'Angka'* merupakan wujud dari upaya Islam menaikkan derajat perempuan, tetapi *'angka'* tersebut tidak cukup untuk menjadikan penilaian tentang konsep keadilan. Karena pada dasarnya yang penting dilihat adalah bagaimana Islam berupaya memberikan dan menciptakan ketentuan hukum yang adil misalnya, dari istri yang tidak terbatas menjadi terbatas (kasus poligami), dari yang tidak berhak menjadi berhak dan mendapatkan haknya

(kasus kesaksian dan waris) maka hal tersebut yang mesti dipadang sebagai bentuk *'keadilan'*. Adapun *'bilangan atau angka'*, itu menjadi aspek tersendiri, yang berlaku kaidah umum bahwa misalnya dalam perkawinan laki-laki yang memberikan mahar, laki-laki menjadi wali pernikahan – sehingga punya tanggung jawab besar, pekerjaan berat umumnya dilakukan laki-laki, dan sejumlah tanggung jawab lainnya yang umumnya dipikul oleh laki-laki. Maka konsekuensi inilah yang menimbulkan bagian laki-laki lebih besar dari bagian perempuan, dan konsekuensi ini bukan bentuk dari ketidak-adilan, tetapi sudah adil berdasarkan Islam (Luthfan & Ilham, 2022).

PENUTUP

Berdasarkan deskripsi dan analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa secara substansi penafsiran yang dilakukan oleh ketiga tokoh NU di atas, yakni H. Abdul Somad, K.H. Ahmad Bahaudin Nursalim dan K.H. Idrus Ramli relatif sama, baik dalam tema kepemimpinan perempuan maupun tentang pembagian harta waris antara anak laki-laki dan anak perempuan. Meskipun begitu, dalam metodologi dan tipologi penjelasannya, ketiganya relatif berbeda. H. Abdul Somad, misalnya, tidak bersifat kaku dan rigid dalam memahami informasi sebuah teks atau ayat. H. Abdul Somad berusaha mengkontekstualisasikan makna atau pesan ayat dengan berbagai pola penjelasan yang ditawarkannya, termasuk mengungkapkan historisitas atau konteks sejarah dalam memaknai sebuah teks. Demikian juga, Abdul Somad berusaha menghubungkan sebuah kasus dengan narasi-narasi yang logis serta tidak keluar dari hukum syariat – contohnya ketika ia menjelaskan pembagian harta yang waris yang boleh dibagi rata dengan syarat dan ketentuan mesti disepekat oleh para ahli waris.

Sedangkan Gus Baha, ia lebih banyak menggunakan pola ilustratif-analogis dalam menjelaskan pesan pada sebuah teks. Namun pola penjelasannya masih cenderung rigid, misal ketika Gus Baha

menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan, ia lebih menitik-beratkan pada pemimpin laki-laki. Namun menurutnya, jika memang terpilih pemimpin perempuan, maka harus diakui sebagai konsensus, dan melanggar konsensus tidak diperkenankan.

Termasuk, ketika Gus Baha menjelaskan tentang ketentuan waris antara bagian anak laki-laki dan perempuan dengan (2:1). Menurutnya ketentuan tersebut tidak perlu diganggu-gugat dengan alasan apapun. Gus Baha' tidak menjelaskan atau memperluas makna sebagaimana yang dilakukan oleh H. Abdul Somad. Demikian juga K.H. Idrus Ramli, memang tidak ditemukan pembahasannya secara spesifik menjelaskan tentang kepemimpinan perempuan dan pembagian waris, namun dari narasi-narasi yang disampaikan ketika menjelaskan tentang kesetaraan gender, K.H. Idrus Ramli memandang bahwa laki-laki memiliki kelebihan dan superioritas dari pada perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Somad. (2009). *33 Tanya Jawab Seputar Qurban*. Tafaqquh Media.
- Abdul Somad. (2014). *37 Masalah Pupuler*. Tafaqquh Media.
- Ahmad Hanif. (2017). Learning Society Arab Pra Islam (Analisa Historis dan Demografis). *Kuttub*, 1(1), 1576–1580.
- Arum Wahyuni Purbohastuti. (2017). Efektivitas Media Sosial Sebagai Media Promosi. *Ekonomika*, 12(2), 212–231.
- Asrizal. (2017). Menelaah Hukum Waris Pra-Islam Dan Awal Islam Serta Peletakan Dasar-Dasar Hukum Kewarisan Islam. *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 9(1), 125.
- Bakri, S. (2021). Women's Leadership in Islam: a Historical Perspective of a Hadith. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*, 5(2), 219–234.
- Belajar Mandiri Chanel. (2020). *Trans Gender Menurut K.H. Idrus Ramli*. <https://www.youtube.com/watch?v=X>

- JzIATooFU8&t=151s
- CHANEL, M. A. (2020). *Profil dan Biodata K.H. Muhammad Idrus Ramli*. <https://www.youtube.com/watch?v=N Ndd0skIy9Y>
- Danial. (2020). Kepemimpinan Wanita Dalam Perspektif Hadis Women's Leadership in Hadith Perspective. *Liwaul Dakwah*, 10(2), 20.
- Djalaluddin., M. M. (2017). Nilai-Nilai Keadilan dalam Harta Warisan Islam. *Shaut Al-'Arabiyah*, 5(1), 149–200.
- Efyanti, Y., Efyanti, Y., Witro, D., & Yulisa, I. (2021). Women Leadership in Islamic Political and Legal Perspectives. *Raheema*, 7(2), 17–29.
- Fathurrosyid. (2013). Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an. *Palastren*, 6(2), 245–276.
- Hamdan, & Mahmuddin. (2021). Youtube Sebagai Media Dakwah. *Journal of Social Religion Research*, 6(1), 2527–3752.
- Harisah, M. (2019). *Tawakkal, Dakwah Bilqalam Ustad Abdul Somad Tentang Bacaan Al-Qur'an Untuk Mayat (Analisis Wacana Teun A Van Dijk)*. UIN Sunan Ampel.
- Himam, A. (2021). Makna Logika Nubuwwah Dalam Dakwah K.H. Ahmad Bahauddin Nursalim: Analisis Trilogi Epistemologi Arab-Islam Dan Analisis Resepsi Encoding/Decoding. *Jurnal Al-Ijtima'iyah*, 7(1), 137.
- Ibnu Mandzur. (2005). *Lisanul 'Arab dalam Maktabah Syamilah*.
- Ikrar. (2022). Kritik Wacana Tafsir Atas Teologi Kesetaraan Gender Riffat Hassan. *Aqlam ; Journal of Islam and Plurality*, 7(1), 53–76.
- Ilda Hayati. (2016). Women's Leadership in Islamic Perspective. *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*, 1(2), 1–34.
- Ingrid Mattson. (2013). *The Story of The Qur'an (Terj)*. Mizan.
- Istiani, N., & Islamy, A. (2020). Fikih Media Sosial Di Indonesia. *Asy Syar'Iyyah: Jurnal Ilmu Syari'Ah Dan Perbankan Islam*, 5(2), 202–225.
- Junawan, H., & Laugu, N. (2020). Eksistensi Media Sosial, Youtube, Instagram dan Whatsapp Ditengah Pandemi Covid-19 Dikalangan Masyarakat Virtual Indonesia. *Baitul 'Ulum: Jurnal Ilmu Perpustakaan Dan Informasi*, 4(1), 41–57.
- Luthfan Rifenta & Tonny Ilham. (2022). Konsep Adil Dalam Perspektif Hukum Waris Islam. *Justicia Journal*, 11(1), 61–72.
- M. Irfan Syuhudi. (2022). Berbagi Kuasa: Kesetaraan Peran Suami Istri Dalam Rumah Tangga. *MIMIKRI Jurnal Agama Dan Kebudayaan*, 8(1).
- M. Quraish Shihab. (2011). *Memabaca Sirah Nabi Saw. Dalam Sorotan Al-Qur'an Dan Hadis Shahih*. Lentera Hati.
- M. Yusuf, dkk. (2020). The Quranic Hermeneutics Approach To Gender Equality In Amina Wadud Muhsin's View. *Adabiyah*, 20(2), 1–9.
- Magdalena, R. (2017). Kedudukan Perempuan dalam Perjalanan Sejarah (Studi tentang Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Islam). *Harkat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 2(1), h. 22 26-27.
- Munfarida, E. (2015). Perkawinan Menurut Masyarakat Arab Pra Islam. *Historis*, 10(2), 212–232.
- Munif, M., & Asmani, J. M. (2022). Pemikiran Tasawuf Sosial K.H. Bahauddin Nursalim (Gus Baha'). *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman*, 11(1), 95–108.
- Murtadlo, M. A. (2018). Keadilan Gender dalam Hukum Pembagian Waris Islam Perspektif The Theory Of Limit Muhammad Syahrur. *Tafaqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, 6 (1), 76–89.
- Mustaqim, A. (2016). *Ilmu Ma'anil Hadis* (2nd ed.). Idea Press.
- Musthofa, Q. (2022). Profil K.H. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) dan Pengaruhnya pada Generasi Milenial. *Musala : Jurnal Pesantren Dan Kebudayaan Islam Nusantara*, 1(1),

- 79–90.
- Nanang Martono. (2011). *Metode Penelitian Kuantitatif*. Rajawali.
- Nasrul, S. (2022). Hermeneutika Feminis Terhadap Wacana Kesetaraan Gender: Sebuah Studi Literatur. *Jurnal Hawa: Studi Pengarus Utamaan Gender Dan Anak*, 4(2), 115–126.
- Parwanto, W. (2013). Reinterpretasi Kesaksian Perempuan Dalam Qs. Al-Baqarah [2]: 282 (Menelisik Antara Pemahaman Normatif-Tekstualis dan Historis-Kontekstualis). *Raheema*, 282, 87–105.
- Parwanto, W. (2022). *Penafsiran Ulang Konsep “ Kontekstualisasi ” dalam Hadis: Kajian atas Hadis Tentang Kepemimpinan Perempuan*. 1(2).
- Poerwadarminta dan Wojowasito. (1978). *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia Indonesia – Inggris*. Hasta.
- Purbajati, H. I. (2021). Telaah Dakwah Virtual Sebagai Perkembangan Metode Dakwah Islam Di Era Modern. *Modeling: Jurnal Program Studi PGMI*, 8(2), 202–214.
- Rouzi, K. S., Purnomo, H., Mustakim, M., & Bin Husen Ismail, F. (2022). Transformational Leadership on Women’s Leadership in Islam. *Journal of Feminism and Gender Studies*, 2(1), 13.
- Sabyan Media Kultum UAS Chanel. (2019). *Hukum Pemimpin Wanita dalam Islam*. <https://www.youtube.com/watch?v=ybWj1Vmg7O0&t=231s>
- Saepulah, Marlina, L., & Fauzi, U. (2020). The Dynamics of the Role of the Nahdlatul Ulama Social Movement in Responding to Social Change. *International Journal of Islamic K.Hazanah*, 10(1), 17–33.
- Saifunnuha, M. (2021). Pembahasan Gender Dalam Tafsir Di Indonesia (Penelitian Berbasis Systematic Literature Review). *Musawa*, 20(2), 147–159.
- Saladin, T. (2022). Menyoal Kepemimpinan Wanita Dalam Hadits Nabi Saw. *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 7(1), 99.
- Santri Gayeng Chanel. (2021). *Gus Baha: Pemimpin Perempuan, Bolehkah?* <https://www.youtube.com/watch?v=R15vvFX1HFI>
- Santri Gayeng Chanel. (2022). *Gus Baha: Salah Kaprah Tentang Ilmu Waris*. <https://www.youtube.com/watch?v=BxsJRw0JX7g>
- Sikumbang, A. T., & Siahaan, R. F. U. (2020). Youtube As a Da’Wah Media. *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian Dan Pengembangan Ilmu Dakwah*, 26(2), 304–322.
- Siti Masykuroh. (2018). Diskursus Kajian Gender Dalam Kitab Suci al-Qur’an. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 13(1), 23–42.
- Syamsurijal. (2022). Menuju Feminisme Nusantara: Menata Ulang Gerakan Perempuan Di Indonesia. *Mimikri Jurnal Agama Dan Kebudayaan*, 8(1), 10–45.
- Syifa Hayati Islami. (2018). *Pemikiran dan Aktivitas Dakwah Ustadz Abdul Somad Melalui Media Sosial Youtube*. Tesis, UIN Syarif Hidayatullah.
- Tanwir, T. (2018). Kajian Tentang Eksistensi Gender Dalam Perspektif Islam. *Al-MAIYYAH: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan*, 10(2), 234–262.
- Tanya Jawab UAS Chanel. (2019). *Bolehkah Membagi Harta Waris Sama Rata Antara Laki-laki dan Perempuan?* <https://www.youtube.com/watch?v=a0SWRQbLvUs>
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Departemen Pusat Bahasa.
- Ustadz Menjawab Chanel. (2021). *Apakah Perempuan Boleh Jadi Pemimpin?* <https://www.youtube.com/watch?v=WfV8mzFhzBE&t=142s>
- Yahya, M., & Farhan. (2019). Dakwah ‘Virtual’ Masyarakat Bermedia Online. *Briliant: Jurnal Riset Dan Konseptual*, 4(2), 249–259.
- Yahya, Q., & Iswahyudi. (2022). Efektivitas

Dakwah Gus Baha' Terhadap Pemahaman Fiqih Ibadah Shalat MAHASISWA. *Proceeding of Conference on Strengthening Islamic Studies in The Digital Era*, 2, 305–314.

Yanuar, D., & Nst, N. A. (2019). Gaya Retorika Dakwah Ustadz Abdul Somad Pada Ceramah Peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW Tahun 1440 H di Mesjid Raya Baiturahman Banda Aceh. *Jurnal Al-Bayan*, 25(2), 357–358.

Zanniro. (2019). Agama Dan Virtualitas (Menelisik Aktivitas K.Halayak Dalam Fenomena Sosial Dan Ritual Keagamaan Di Dunia Virtual). *Jurnal Komodifikasi*, 7(1), 138–157.

JURNAL MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan
ISSN: 2476-320
E-ISSN: 2775-068X

Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar
Kementerian Agama

PEDOMAN PENULISAN JURNAL MIMIKRI

- ▢ Artikel ditulis dengan bahasa Indonesia dalam bidang kajian yang meliputi; Sosial, Agama dan Kebudayaan;
- ▢ Artikel ditulis dengan kaidah tata bahasa dan kosa kata bahasa Indonesia yang baku, baik, dan benar. Hindari penggunaan ungkapan lisan yang tidak sesuai dengan jalur bahasa ilmiah. Agar memfasilitasi para editor penulis diharapkan menggunakan *spelling check*.
- ▢ Artikel minimal 3500 kata dan tidak boleh melebihi 8000 kata.

A. Sistematika Penulisan

1. Judul
2. Nama penulis, lembaga penulis, alamat lembaga, dan email
3. Abstrak
4. Kata kunci
5. Pendahuluan (latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, kajianpustaka, literatur review (tulisan terkait)
6. Metodologi
7. Pembahasan (temuan dan analisis)
8. Penutup
9. Ucapan terima kasih
10. Daftar Pustaka menggunakan aplikasi Mendeley atau Zatero
11. Lampiran (jika ada)

B. Ketentuan Penulisan

1. Judul
 - Judul ditulis dengan huruf kapital semua dibagian tengah atas pada halaman pertama
 - Judul harus ringkas (6-9 kata). Hindari menggunakan kata seperti analisis, studi, kajian, penelitian, pengaruh, dan lain sebagainya.

- Judul mencerminkan isi artikel. Jangan menggunakan judul yang sulit dipahami;
 - Judul menggunakan (Bahasa Indonesia)
2. Nama penulis, lembaga penulis, alamat lembaga, dan email
 - Nama lengkap penulis (tanpa gelar akademik), alamat lembaga, dan alamat email penulis yang tertulis di bawah judul.
 - Penulis yang lebih dari satu orang, menggunakan kata penghubung “dan” bukan “&”.
 3. Abstrak
 - Abstrak ditulis satu paragraf sebelum isi naskah.
 - Abstrak ditulis dalam bahasa Indonesia.
 - Abstrak mencakup esensi utuh penelitian, metode dan pentingnya temuan, dan saran atau kontribusi tulisan;
 - Abstrak Bahasa Indonesia maksimal 250 kata
 4. Kata kunci
 - Kata kunci Bahasa Indonesia (4-5 kata)
 - Kata kunci (keywords) ditulis dengan huruf tebal (*bold* dan *italic*)
 5. Pendahuluan
 - Memuat latar belakang, urgensi penelitian, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka (tulisan terkait).
 - Hindari menggunakan singkatan seperti dll, dst. krn. dsb. dan lain sebagainya.
 - Singkatan institusi dan lain sebagainya hendaknya ditulis lengkap pada pertama munculnya.
 - Jangan menggunakan huruf tebal, huruf yang digarisbawahi, atau huruf dengan tanda yang lain.
 - Kata dalam bahasa lain daripada bahasa yang digunakan dalam artikel dimiringkan.
 - Jangan miringkan kata yang ingin dititikberatkan. Kata yang dititikberatkan ditandai dengan tanda kutipan (“) sebelum dan setelah kata atau ungkapan yang ingin dititikberatkan.
 - Kutipan harus jelas di mana awal dan akhirnya. Kutipan diawali dan diakhiri dengan tanda kutipan tunggal (,). Kutipan dalam kutipan diawali dan diakhiri dengan tanda kutipan rangkap (“”).
 - Penulisan acuan menggunakan *innote*, contoh Arifuddin Ismail (2014:88) atau (Arifuddin Ismail, 2014: 99).
 6. Metodologi
 - Memuat berbagai teknik dan strategi yang digunakan dalam penulisan artikel

7. Pembahasan

- Merupakan inti dari pembahasan yang berusaha menjawab rumusan masalah penelitian yang diangkat dan dianalisis secara deskripsi dan interpretasi data-data. Pembahasan dilakukan secara mendalam yang didasarkan pada teori-teori yang digunakan.
- Untuk tabel dan gambar (grafik) sebagai lampiran dicantumkan pada halaman sesudah teks. Sedangkan tabel atau gambar, baik di dalam naskah maupun bukan harus diberi nomor urut.
- Tabel atau gambar harus disertai judul. Judul tabel diletakkan di atas tabel sedangkan judul gambar diletakkan di bawah gambar.
- Sumber acuan tabel atau gambar dicantumkan di bawah tabel atau gambar.
- Garis tabel yang dimunculkan hanya pada bagian *header* dan garis bagian paling bawah tabel sedangkan untuk garis vertikal pemisah kolom tidak dimunculkan.
- Tabel atau gambar bisa diedit dan dalam tampilan berwarna yang representatif.
- Ukuran resolusi gambar minimal 300 dpi.

Contoh Penyajian Tabel:

Tabel 1. Jumlah Penduduk Menurut Agama di Kota Balikpapan

No	Kecamatan	Total	Pemeluk Agama				
			Islam	Kristen	Katholik	Hindu	Budha
1	Balikpapan Barat	88,288	83,030	2,549	777	96	1,836
2	Balikpapan Utara	120,265	109,710	7,376	2,046	350	783
3	Balikpapan Timur	63,653	59,419	3,423	669	61	81
4	Balikpapan Tengah	108,513	93,942	11,164	1,716	243	1,448
5	Balikpapan Selatan	215,265	186,212	20,417	5,070	923	2,634
	Jumlah	595,975	532,313	44,929	10,278	1,673	6,782

Sumber: BPS Kota Balikpapan, 2011

Contoh Penyajian Gambar:

Gambar 1. Masjid Shital Mustaqiem



Sumber: Dokumen Masjid Shital Muataqiem Samarinda, 2012

8. Penutup

Memuat kesimpulan dari pembahasan penelitian yang telah dilakukan

9. Ucapan terima kasih

Ucapan terima kasih berisi wujud penghargaan terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam penelitian dan penyusunan artikel yang ditujukan kepada siapa saja yang patut diberikan ucapan terima kasih, baik secara lembaga/institusi, pemberi donor ataupun individu.

10. Daftar Pustaka

Daftar rujukan yang digunakan dalam penulisan artikel minimal 15 (buku, jurnal nasional dan International). Hindari rujukan dari internet yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Daftar rujukan ditulis sebagai berikut:

- Nama penulis: nama keluarga dahulu disusul dengan nama pribadi. Kalau tidak ada nama keluarga, nama ditulis seadanya.
- Tahun terbitan
- Judul: judul buku ditulis dengan huruf miring. Judul artikel ditulis di antara tanda kutip (,) disusul dengan koma dan tidak memakai huruf miring. Jurnal atau majalah atau buku dari mana artikel dirujuk ditulis dengan huruf miring.
- Informasi tentang tempat dan nama penerbit.
- Setiap rujukan berakhir dengan titik (.)
- Menggunakan aplikasi Mendeley atau Zatero

Contoh buku:

Wahid, Abdurrahman. 2006. *Islamku Islam Anda Islam Kita. Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.

Contoh artikel:

Budiman, Manneke. 2011. „Ethnicity and the performance of identity“, Wacana 13/2.
Ricklefs, M.C. 2008. „Religion, Politics and Social Dynamics in Java: Historical and Contemporary Rhymes“, dalam: Greg Fealy dan Sally White (eds) *Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

C. Pengiriman Artikel

- Artikel dikirimkan sebanyak 2 rangkap dan *softcopy* berupa file. File bisadikirim melalui link OJS [:Mimikri](#).
- Artikel yang dikirim **wajib** dilampiri biodata ringkas dan surat pernyataan keaslian tulisan.
- Penulis yang menyerahkan artikelnya harus menjamin bahwa naskah yang diajukan tidak melanggar hak cipta, belum dipublikasikan atau telah diterima untuk dipublikasi oleh jurnal lainnya.
- Kepastian naskah dimuat atau tidak, akan diberitahukan secara tertulis. Artikel yang tidak dimuat tidak akan dikembalikan.

Alamat Jurnal Mimikri:

**Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar
Kementerian Agama**

Jalan A.P.Pettarani No.72 Makassar

Kontak Pimpinan Redaksi

Nasrun Karami Alboneh : 081355661118/ Nur Saripati Risca: 081244164526

E-mail: mimikrijurnal@gmail.com

Makassar, 17 Januari 2022
Pemimpin Redaksi

Nasrun Karami Alboneh