

Pendekatan Gender Dalam Studi Al-Qur'an

Ikrar

Dosen IAIN Manado

Abstract: *The interpretation of verses on gender and feminism in the Koran can be contextualized in accordance with the Koran's ethical values. but in practice there are several gender approaches in the study of the Koran, thus Muslims tend to see feminism as something that comes from outside that must be responded to. In this case there are 3 groups; **Anti-Feminism**, arguing that the system of relations between men and women in society is in accordance with the teachings of Islam. Gender and feminism come from the west and are expected to damage the standard Islamic teachings. **Pro feminism**, which argued that women in general were in a discriminatory patriarchal society system that needs to be reconstructed. All teachings of feminism are congenial with Islamic values. The West is seen as a symbol of progress (modernity), so what comes from the west is considered good. The three groups that **Accepting and Rejecting Selectively**, this group tent objectify certain matters as what comes from the was can not be considered bad by default, so good things need to be taken. Even gender and feminism have experienced a plurality of streams, so that what is congenial with Islam is accepted and contrary with Islam is rejected. Therefore, it is necessary to reform the interpretation about gender relations that are textual and can be more contextual and harmonious with the ideal values of the holy Koran that are just, egalitarian, and humane.*

Keywords: *Gender, Feminism, Textual and Contextual.*

Abstrak: *Penafsiran ayat-ayat tentang gender dan femanisme bisa di-kontekstualisasikan sesuai dengan nilai-nilai etik Qur'ani. Akan tetapi dalam prakteknya terdapat beberapa respon terhadap pendekatan gender dalam studi al-Qur'an, sehingga kaum muslimin cenderung melihat femanisme sebagai budaya luar yang harus direspon. Dalam*

merespon hal tersebut sedikitnya ada tiga kelompok di antaranya: Anti Femenisme, dengan alasan bahwa sistem relasi laki-laki dan perempuan dalam masyarakat sudah sesuai dengan norma ajaran Islam. Gender dan Femenisme datang dari Barat dan diperkirakan akan merusak ajaran Islam yang sudah baku. Kemudian Pro Femenisme, yang beralasan bahwa perempuan secara umum berada dalam sistem masyarakat patriarkhi yang deskriminatif, sehingga perlu direkonstruksi. Semua ajaran feminisme dipandang sejalan dengan nilai-nilai Islam. Barat bahkan dipandang sebagai simbol kemajuan (kemodernan), maka apa yang datang dari Barat dinilai baik. Ketiga Kelompok yang Menerima dan menolak dengan selektif. Mereka beralasan bahwa tidak semua yang datang dari Barat itu jelek, sehingga perlu diambil hal-hal yang baik. Bahkan gender dan feminisme telah mengalami pluralitas aliran, sehingga yang sejalan dengan ajaran Islam diterima dan yang bertentangan dengan Islam ditolak. Oleh karena itu, dirasa perlu adanya perubahan penafsiran tentang relasi gender yang tekstual dan bias menjadi lebih kontekstual dan berkesesuaian dengan nilai-nilai ideal moral al-Qur'an yang adil, egaliter, dan berkemanusiaan.

Kata Kunci: *gender, feminism, tekstual dan kontekstual*

Pendahuluan

Jika krisis masyarakat membawa kepada sebuah kritik pemikiran dan kebudayaan, maka krisis kebudayaan membawa pada kritik nalar, atau paling tidak, membawa pada kritik terhadap dirinya sendiri, yakni mengkritisi kaidah-kaidah nalar dan mekanisme pikiran, serta logika pembahasan dan metode pentahkikan (pengabsahan). Pada saat itu, langkah penanganannya tidak terbatas pada hasil pemikiran sebagai pendapat dan konsep-konsep atau sebagai mazhab dan sekte-sekte, tetapi lebih pada pengkajian dasar-dasar pengetahuan dan sistem-sistemnya, serta pendalamannya terhadap dasar-dasar pengetahuan dan sistem-sistemnya, pendalaman terhadap dasar-dasar kebudayaan dan bangunannya yang kokoh.¹

Keberadaan gender dalam kehidupan kemanusiaan merupakan suatu yang niscaya terjadi. Semua makhluk hidup diciptakan oleh Tuhan dengan berpasangan, ada laki-laki dan ada perempuan, ada siang juga ada malam, dan sebagainya. Keduanya sama-sama berperan sebagai hamba sekaligus sebagai

khalifah yang harus bertanggung jawab secara personal, begitu juga dalam ibadah mereka memiliki konsekuensi dan pahala yang sama. Sebaliknya adanya perbedaan jenis kelamin di antara keduanya tidak serta merta menciptakan suatu dominasi di antara mereka, melainkan menjadi suatu yang saling menguntungkan (simbiosis mutualisme).²

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam yang berprinsip keadilan yang menjunjung tinggi asas kesetaraan (egalitas) antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi dalam penafsirannya ada beberapa hal yang terkesan mendeskreditkan perempuan, sehingga menimbulkan pemahaman yang menjadi bias gender. Hal ini mengundang tanda tanya di kalangan umat Islam sendiri. Adakah kesalahan terletak pada teks al-Qur'an ataukah pada cara memahaminya?, mungkinkah Islam yang mengajarkan prinsip kesetaraan itu memuat hal-hal yang kontradiktif, seperti memandang rendah kaum perempuan?³ Sehingga untuk mengungkap berbagai persoalan yang krusial yang mengundang penafsiran ayat al-Qur'an yang bias gender, diperlukan kajian khusus tentang paradigma penafsiran yang egaliter dan tidak terkontaminasi oleh budaya patriarki.⁴

Makalah ini mencoba mengungkap paradigma penafsiran dalam studi Qur'an dengan pendekatan gender yang digunakan oleh para feminis, guna memperoleh pemahaman dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai dengan konteks dan tuntutan zaman.

Pengertian Gender

Pengertian gender sebagaimana yang dikemukakan Nasaruddin Umar dalam karya Desertasinya menjelaskan tujuh pengertian gender,⁵ antara lain bahwa gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki atau perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural (*social construction dan changeable*). Seperti anggapan bahwa perempuan itu dikenal cantik, lembut, emosional dan keibuan. Sementara laki-laki dianggap; kuat, rasional, jantan dan perkasa. Ciri dari sifat-sifat tersebut merupakan sifat-sifat yang dapat dipertukarkan. Sedangkan kodrat adalah konsep untuk membedakan laki-laki dan perempuan yang bersifat given from God dan unchangeable. Perbedaan kodrat itu sendiri pada dasarnya hanya ada pada perempuan yang meliputi: menstruasi, mengandung, melahirkan, dan menyusui.⁶

Dengan definisi tersebut maka jelas bahwa gender dan sex adalah dua hal yang berbeda. Gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan

laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya. Sedangkan sex secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi.⁷

Istilah sex (jenis kelamin) lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi dan karakteristik biologis lainnya. Sementara itu, gender lebih banyak berkonsentrasi pada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non biologis lainnya. Dalam kaitannya dengan studi Qur'an gender bisa dipakai sebagai salah satu pendekatan atau tool of analysis, terutama pada ayat-ayat yang ada yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan.⁸

Latar Belakang Munculnya Gender

Keadilan gender telah menjadi keharusan zaman, hal ini akan sulit diwujudkan jika wacana publik dan kesadaran masyarakat masih cenderung mendeskreditkan dan memarginalkan kaum perempuan dalam segala aspek kehidupan, baik dalam bidang sosial, keagamaan, politik, ekonomi, dan pendidikan. Pada dasarnya persoalan gender terkait dengan sejarah perbedaan gender antara manusia berjenis laki-laki dan perempuan yang terjadi melalui proses yang sangat panjang. Perbedaan-perbedaan gender terwujud karena dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, dan bahkan dikonstruksi secara sosial atau kultural melalui ajaran-ajaran agama atau intitusi-intitusi lainnya.⁹

Di Indonesia kajian-kajian sosial mengenai perempuan secara ilmiah dan intelektual cukup sering dilakukan, dan cukup banyak karya-karya yang telah dihasilkan oleh para akademisi dalam bentuk sebuah karya ilmiah yang cukup komprehensif, kredibel dan memadai. Begitu pula dengan gerakan perempuan yang mulai marak sejak tahun 70-an, setelah Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) mengumumkan *International Decade of Women* (1975). Sejak itu, hampir semua negara-negara dunia, termasuk Indonesia mulai mengembangkan kementerian Peranan Wanita, dengan fokus utama meningkatkan peranan wanita dalam pembangunan, bahkan dalam perkembangannya telah tersusun Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang pengesahan konvensi penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap wanita.¹⁰

Meskipun demikian dalam realita kehidupan sosial masih banyak praktek diskriminasi terhadap perempuan yang masih mengalami ketertindasan dalam peran maupun posisi baik di sektor domestik maupun publik. Hal ini terbukti

masih banyaknya pelecehan seksual, pemerkosaan, kekerasan dalam rumah tangga, dan sebagainya. Mengapa terjadi demikian?.

Pada dasarnya setiap agama menganjurkan untuk menegakkan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan.¹¹

Pandangan egalitarianisme Islam dan penolakannya terhadap praktek-praktek kekerasan yang dilakukan manusia dalam kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan dibicarakan secara luas dalam al Quran maupun hadits. Islam tidak pernah membedakan antara manusia yang satu dengan lainnya, antara laki-laki dan perempuan. Hal ini sebagaimana dikatakan dalam Q.S.al Hujurat/49: 13, al-Nisa/4: 1, al-A'raf/7: 189, al-Zumar/39: 6, Fatir/35: 11, al-Mukmin/40: 67 dan sebagainya. Secara tegas ayat-ayat tersebut tidak membedakan perempuan dan laki-laki. Karenanya tidak perlu ada superioritas satu golongan, satu suku, satu bangsa, satu ras maupun satu jenis kelamin tertentu kepada yang lain. Prinsip kesetaraan mengindikasikan adanya persamaan antara sesama umat manusia, baik perempuan maupun laki-laki.¹²

Bahkan dalam al-Qur'an sosok ideal, perempuan muslimah (*syakhshiyah al-ma'rah*) digambarkan sebagai kaum yang memiliki kemandirian politik/*al-istiqlal al-siyasah* (Q.S al-Mumtahanah/60: 12), seperti sosok Ratu Balqis yang mempunyai kerajaan "superpower"/*'arsyun 'azhim* (Q.S. al-Naml/27: 23), memiliki kemandirian ekonomi/*al-istiqlal al-iqtishadi* (Q.S al-Nahl/16: 97), seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, wanita mengelola peternakan (Q.S. al-Qashash/28: 23), kemandirian di dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi/*al-istiqlal al-syakhshi* yang diyakini kebenarannya, sekalipun harus berhadapan dengan suami bagi wanita yang sudah kawin (Q.S. al-Tahrim/66: 11) atau menentang pendapat orang banyak (*public opinion*) bagi perempuan yang belum kawin (Q.S. al-Tahrim/66: 12). Al-Qur'an mengizinkan kaum perempuan untuk melakukan gerakan "oposisi" terhadap berbagai kebobrokan dan menyampaikan kebenaran (Q.S. al-Taubah/9: 71). Bahkan al-Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (Q.S. al-Nisa'/4: 75).¹³

Persoalan perempuan dalam Islam menjadi isu yang mengandung kontroversi karena adanya narasi di dalam al-Qur'an yang menimbulkan beragam penafsiran. Ada beberapa faktor penyebab mengapa kaum perempuan mengalami bias (ketimpangan) gender, sehingga mereka belum setara, di antaranya: Pertama, Budaya patriarkhi yang sedemikian lama mendominasi dalam masyarakat. Kebanyakan karya otoritatif, bukan saja tentang tafsir al-Qur'an, tetapi juga tentang hukum dan hadits lahir pada abad pertama Islam yang pada saat itu

sistem konstruksi pemerintahannya didominasi oleh budaya patriarkhi dan tradisi misoginis yang tumbuh subur, tradisi tersebut kemudian menyusup ke dalam agama Islam melalui berbagai komentar-komentar al-Qur'an (tafsir). Kedua, Faktor politik, yang belum sepenuhnya berpihak kepada kaum perempuan.¹⁴

Dalam kajian keislaman yang berkembang sejak masa klasik sampai sekarang sebagian ulama menempatkan kaum perempuan pada posisi yang kurang memberikan kesempatan yang cukup kepada mereka untuk dapat berkhirah dalam kehidupan sosial, laki-laki diberikan peran dominan dalam dunia publik, sedangkan perempuan diberikan peran di wilayah privat/domestik. Ketiga, Faktor ekonomi di mana sistem kapitalisme global yang melanda dunia, seringkali justru mengeksploitasi kaum perempuan. Keempat, Faktor interpretasi teks-teks agama yang bias gender. Selama ini penafsiran-penafsiran al-Qur'an didominasi ideologi patriarkhi. Ini bisa dimengerti sebab memang kebanyakan para mufassir adalah kaum laki-laki, sehingga mereka kurang mengakomodir kepentingan kaum perempuan. Untuk itu diperlukan semacam dekonstruksi, sekaligus rekonstruksi paradigmatis terhadap model penafsiran yang cenderung meminggirkan peranan kaum perempuan.¹⁵

Relasi atas ketimpangan dan ketidakadilan yang dihasilkan oleh suatu tatanan sosial yang patriarkhal pada akhirnya menyebabkan munculnya gerakan feminisme, termasuk kalangan feminis Islam, seperti Riffat Hassan, Fatimah Mernissi, Amina Wadud Muhsin, dan Asghar Ali Engineer. Mereka mencoba melakukan dekonstruksi dan sekaligus rekonstruksi terhadap wacana tafsir yang dipandang bias patriarkhi. Karena kebanyakan para mufassir klasik adalah kaum laki-laki, sehingga mereka secara tidak sadar kurang mengakomodir kepentingan kaum perempuan. Wajar jika kemudian tafsir-tafsir yang diproduksi terasa masih mencerminkan bias-bias patriarkhi, terlebih ketika dibaca dalam konteks sekarang.¹⁶

Asumsi Dasar

Seperti yang telah di kemukakan di atas, bahwa tafsir pendekatan gender ini berangkat dari asumsi dasar bahwa: Pertama, ada bias gender dalam produk-produk tafsir konvensional. Kedua, ada hubungan positif antara *mode of thought* (pola pikir) yang terbentuk melalui teks-teks agama dengan *mode of conduct* (pola perilaku). Ketiga, bahwa prinsip dasar al-Qur'an dalam relasi laki-laki perempuan: keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-Musawah*), kepantasan (*al-ma'ruf*), dan musyawarah (*syura*). Keempat, al-Qur'an diyakini banyak mengandung

kemungkinan penafsiran (*yahtamil wujuh al-ma'na*). Dengan demikian produk-produk penafsiran yang bertentangan akan dinilai tidak tepat, terutama ketika diterapkan untuk konteks kekinian, sebab situasi dan kondisinya jelas berbeda sama sekali dengan zaman dulu.¹⁷

Paradigma tafsir klasik memandang ayat-ayat relasi gender sebagai sebuah statement normatif yang seolah menjadi proposisi umum, di mana ia berlaku secara tekstual dalam kondisi apapun. Sementara para mufassir feminis menganggap bahwa ayat-ayat relasi gender lebih merupakan ayat-ayat yang bersifat sosiologis yang penafsirannya bisa kontekstual sesuai dengan perubahan sosial masyarakat.¹⁸

Sedangkan model analisis yang dipakai dalam paradigma tafsir feminis adalah analisis gender, yang secara tegas membedakan antara kodrat sebagai sesuatu yang *given from god* tidak bisa berubah (*unchangeable*) dan gender sebagai konstruksi sosial yang bisa dirubah (*changeable*). Oleh karena itu, penafsiran terhadap ayat-ayat relasi gender yang sangat tekstual dan bias gender perlu dirubah menjadi lebih kontekstual dan sejalan dengan nilai-nilai ideal moral al-Qur'an yang sangat berpihak kepada nilai-nilai keadilan, egaliter, dan kemanusiaan.¹⁹

Penafsiran ayat-ayat tersebut bias dikontekstualisasikan sesuai dengan nilai-nilai etik Qur'ani. Akan tetapi dalam prakteknya terdapat beberapa respon terhadap pendekatan gender dalam studi al-Qur'an ini, sebab sebagaimana terlihat dalam sejarah kemunculannya, feminisme berasal dari Barat, sehingga kaum muslimin cenderung melihat feminisme sebagai budaya luar yang harus direspon.²⁰ Di antaranya:

1. Anti Femenisme, sebab:
 - a. Sistem relasi laki-laki dan perempuan dalam masyarakat sudah sesuai dengan norma ajaran Islam
 - b. Gender dan Femenisme itu datang dari Barat
 - c. Analisis Gender hanya akan merusak ajaran Islam yang sudah baku.
2. Pro Femenisme, sebab:
 - a. Perempuan secara umum berada dalam sistem masyarakat patriarkhi yang deskriminatif, sehingga perlu direkonstruksi
 - b. Semua ajaran feminisme dipandang sejalan dengan nilai-nilai Islam

- c. Barat dipandang sebagai simbol kemajuan (kemodernan), maka apa yang datang dari barat dinilai baik.
3. Menerima dan menolak dengan selektif, sebab:
- a. Tidak semua yang datang dari Barat itu jelek, maka perlu mengambil hal-hal yang baik.
 - b. Gender dan Femenisme mengalami pluralitas aliran. Ada yang sejalan dengan ajaran Islam ada yang bertentangan dengan Islam, maka faham-faham feminis yang tidak sejalan dengan syariat Islam harus ditolak.²¹

Prinsip-Prinsip Pengembangan Tafsir Gender

Memberikan kritik terhadap pemikiran kaum feminis adalah sah-sah saja, karena bagaimana pun baiknya sebuah pemikiran, ia merupakan human construction, yang masih terbuka untuk dikritik. Sehingga untuk menghindari penafsiran yang “liar”, tanpa kaidah (*bi dun al-qawaid dlabith*), maka pengembangan tafsir feminis, harus menjaga prinsip-prinsip sebagai berikut:

Pertama, Islam (al-Qur’an dan sunnah) adalah inspirasi, motivasi, advokasi dan sumber nilai terbaik dalam memperjuangkan hak-hak kaum perempuan. Kedua, gender dan femanisme tidak dipandang sebagai paham atau gerakan untuk melawan kaum laki-laki, tetapi justru menjadikan kaum laki-laki sebagai mitra untuk menegakkan nilai-nilai keadilan. Ketiga, menafsirkan al-Qur’an harus secara integral (utuh), tidak parsial, sehingga tidak melahirkan pandangan yang bias gender. Keempat, menjaga hal-hal substantif dan konstan (*Ihtiram al-tsawabit*) yang sudah menjadi kesepakatan secara rasional diantara *academic community of interpreters*, sehingga akan melahirkan tafsir yang lebih otoritatif-intersubjektif dan tetap mencerminkan pandangan yang pluralistik, bukan monolitik. Kelima, pengembangan tafsir feminis tidak harus meninggalkan sama sekali terhadap warisan khazanah keilmuan masa lalu (*Ihtiram al-turats bi al’ql al-naqdiy*), agar tidak terjadi diskontinuitas sejarah keilmuan tafsir. Sebab apa yang dianggap sebagai tidak berguna di saat sekarang, boleh jadi akan berguna di saat yang akan datang. Karenanya, warisan masa lalu harus dipandang secara kritis, adil, dan proposional sesuai konteks episteme yang berkembang pada waktu itu.²²

Metode Penafsiran

Semenjak Rasulullah SAW wafat, pemahaman kitab suci al-Qur'an menjadi sebuah persoalan besar bagi umat Islam. Ketika beliau masih hidup, segala persoalan yang terkait dengan agama pada umumnya dan pemahaman al-Qur'an khususnya bisa langsung ditanyakan kepada beliau. Namun wafatnya Rasulullah memaksa umat Islam untuk memahami sendiri kitab sucinya. Atas kepentingan inilah sejarah mencatat berbagai upaya yang dilakukan oleh para ulama untuk mengembangkan metodologi penafsiran guna memahami kitab suci al-Qur'an tersebut.²³

Dalam memahami teks al-Qur'an, sebagian mufassir menggunakan metode tafsir *bi al-ra'yi* (penafsiran al-Qur'an yang bersandar pada logika penafsirnya sendiri). Banyak penafsiran dengan menggunakan metode ini yang bias gender. Untuk menghindari bias ini, penafsiran dan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an perlu ditinjau kembali direinterpretasi dan direaktualisasi.²⁴

Sejalan dengan munculnya isu-isu gender yang semakin marak dikumandangkan oleh para aktivis perempuan, baik dalam skala lokal, nasional, maupun internasional, maka rekonstruksi metodologi panafsiran al-Qur'an menjadi suatu yang niscaya, agar dapat menghasilkan sebuah penafsiran yang lebih sensitif gender dan mampu menjawab problem perubahan sosial keagamaan kontemporer.²⁵

Dalam hal ini Amina Wadud Muhsin menawarkan metode tafsir holistik/hermeneutik, yaitu tafsir yang menggunakan seluruh metode penafsiran dan mengaitkan dengan berbagai persoalan sosial, ekonomi, politik, prinsip kesetaraan, saling menghormati, dan juga termasuk isu-isu perempuan yang muncul di era modernitas. Metode holistik ini juga pernah ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Asumsi dasarnya adalah bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dalam waktu tertentu, cenderung menggunakan ungkapan yang relatif sesuai dengan situasi yang mengelilinginya. Karenanya ia tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan. Al-Qur'an itu berlaku untuk sepanjang zaman.²⁶

Oleh sebab itu, dalam rangka memelihara relevansi al-Qur'an dengan perkembangan kehidupan manusia, maka al-Qur'an harus ditafsirkan berulang-ulang, karena al-Qur'an adalah kitab *shahih li kulli zaman wa makan*. Maka harus selalu ditafsirkan seiring dan senafas dengan akselerasi perubahan dan perkembangan zaman.²⁷

Di samping itu metode tematik-holistik juga digagas oleh Amina Wadud, yaitu dengan melihat secara kritis hubungan antara tiga aspek: (1) Dalam konteks apa teks tersebut ditulis (*Asbab al-Nuzul*). (2) Bagaimana komposisi tata bahasa ayat tersebut, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya. (3) Bagaimana pula keseluruhan ayat tersebut berbicara tentang tema tertentu. Sehingga perbedaan dan bias penafsiran bisa dilacak dari variasi dalam penekanan ketiga aspek ini.²⁸

Demikian pula Riffat Hassan juga menawarkan metode komparasi, yaitu dengan melakukan studi perbandingan antar teks, termasuk teks-teks Injil dalam Genesis II. Di samping itu ia juga menggunakan metode historis-kritis-kontekstual, dengan langkah-langkah: (1) Mencari makna kata yang sebenarnya dari konsep tertentu berdasarkan akar kata aslinya, dalam hal ini menggunakan analisis semantik, kemudian meletakkan pengertian tersebut sesuai dengan konteks masyarakat waktu itu. (2) Mengasumsikan bahwa kandungan al-Qur'an sebenarnya merupakan satu jalinan pengertian yang saling menguatkan antara ayat satu dengan lainnya, sehingga mustahil isinya saling bertentangan. Bahkan pengertian-pengertian itu saling mengukuhkan dan membentuk satu sistem nilai yang utuh. Hal ini dipakai Riffat untuk menilai seluruh sumber nilai lainnya. (3) Prinsip etik dijadikan sebagai verifikasi penafsiran, artinya suatu penafsiran baru dipandang sah dan benar jika sejalan dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai keadilan (*value of justice*) dan sebaliknya penafsiran itu batal dengan sendirinya jika mengabaikan atau mengakibatkan penindasan dan bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan.²⁹

Selain itu dalam penafsiran al-Qur'an Asghar Ali Engineer juga menawarkan metode sosiologis, dengan menitikberatkan: (1) Pada dasarnya al-Qur'an terdiri dari aspek normatif dan kontekstual. (2) Pemahaman dan penafsiran senantiasa dipengaruhi oleh persepsi, pandangan dunia, pengalaman, serta kondisi sosial budaya mufassir, sehingga menjadi analisis historis dalam penafsiran. (3) Makna al-Qur'an selaras dengan kemajuan perkembangan zaman.³⁰

Aplikasi dalam Penafsiran

a. Teori Penciptaan Wanita

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا
زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan pasangannya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.”

Dalam diskursus feminisme, konsep penciptaan perempuan adalah isu yang sangat penting dan mendasar, karena konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan berakar dari konsep penciptaan perempuan ini. Walaupun ada ayat-ayat lain yang menjelaskan tentang penciptaan perempuan di antaranya: Al-A'raf ayat 189, Az-Zumar ayat 6, dan Ar-Rum ayat 21, akan tetapi dalam diskursus feminisme yang sering digugat adalah surat an-Nisa' ayat 1.³¹

Menurut mayoritas mufassir kata *nafs al-wahidah* adalah bagian tubuh (tulang rusuk) Adam A.S berdasarkan hadits riwayat Bukhori dan Muslim, dan *zawj* (pasangan) adalah Hawa. Dengan kata lain Hawa (wanita) diciptakan dari tulang rusuk Adam (laki-laki). Hal ini berbeda dengan penafsiran para feminis, Amina Wadud menafsirkan ayat tersebut dengan kata kunci ayat (tanda yang menunjukkan sesuatu di luar dirinya), *min* (dari jenis yang sama), *nafs* (bisa muanats atau mudzakar artinya jiwa sebagai suatu substansi yang terpisah dari badan, diartikan sebagai diri (laki-laki maupun wanita), dan *zawj* (Pasangan merupakan satu kesatuan yang terdiri dari dua hal yang berbeda, namun tidak dapat dipisahkan satu sama lain), menurutnya *nafs Wahidah* berarti seluruh umat manusia yang berasal dari asal-usul yang sama.³²

Riffat Hassan menafsirkan kata *nafs al-wahidah* dengan *a single source*, yaitu sumber yang satu. Argumentasi teologis Riffat Hassan tersebut didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an antara lain: Q.S al-Baqarah: 187 (laki-laki dan perempuan diibaratkan seperti pakaian, keduanya harus saling melindungi dan menutupi kekurangan), Q.S an-Nisa: 124 (laki-laki dan perempuan yang beriman dan

memiliki amal shaleh sama-sama akan mendapat jaminan surga), Q.S Ali Imran: 195 (Allah SWT juga mengabulkan permohonan, menghargai prestasi kerja dan tidak akan menyalahkan amal mereka), Q.S Al-Ahzab: 35 (kaum laki-laki dan perempuan sama-sama dipuji dengan sifat-sifat yang baik, mereka dijanjikan memperoleh ampunan pahala yang besar), dan Q.S Al-Hujurat: 13 (laki-laki dan perempuan diciptakan untuk saling mengenal, kemuliaan manusia bukan dilihat dari jenis kelaminnya, tetapi dari ketakwaannya kepada Allah SWT).³³

Sementara itu Asghar menafsirkan kata *nafs* sebagai makhluk hidup, pemahamannya bahwa manusia (laki-laki dan perempuan) diciptakan dari makhluk hidup yang sama. Karena *nafs* juga berarti ruh, jiwa, pikiran, dan lain sebagainya. Dalam pemaknaan kata ini Asghar mengutip pemaknaan Muhammad Asad yang berarti Jenis, dengan kata lain, Allah menciptakan darinya pasangan yakni pasangan jenis kelamin dari jenisnya sendiri.³⁴

Dari sini tidak sedikitpun ditemukan konteks penciptaan Adam dan Hawa secara khusus, maka ayat di atas tidak dapat digunakan untuk menyimpulkan bahwa laki-laki dan perempuan itu berbeda. Tetapi sebaliknya bahwa manusia diciptakan dari unsur yang sama, merupakan makhluk hidup yang satu, maka di antara mereka mempunyai kesetaraan dan keadilan yang sama untuk melakukan segala aktivitas kemanusiaan mereka.³⁵

b. Kedudukan Wanita

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴿٣٤﴾

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.”

Kontroversi dari penafsiran ayat di atas salah satunya terkait dengan pemahaman tekstual dan wilayah aplikasi kata dari kata *qawwam* itu sendiri, secara bahasa *qawwam* berarti pemimpin atau penguasa, maka penafsirannya *qawwam* laki-laki atas perempuan adalah sebagai yang memimpin, memerintah, dan melarang. Demikian juga para mufassir sepakat menafsirkan bahwa laki-laki adalah pemimpin perempuan, dengan dua alasan: (1) Karena kelebihan laki-laki atas perempuan. (2) Karena nafkah yang mereka keluarkan untuk istri dan rumah

tangganya. Ayat ini juga dipahami oleh para mufassir klasik sebagai penegasan atas keunggulan kaum laki-laki atas kaum perempuan. Bahkan, ketidakadilan gender bisa dibenarkan dalam Islam menurut pandangan para mufassir klasik itu, justru karena adanya ayat ini.³⁶

Mengenai pemahaman ayat ini Asghar menawarkan pandangan sosio-teologis, yaitu: (1) Bahwa konteks keunggulan laki-laki atas perempuan berkaitan dengan konteks sosial di mana ayat ini diturunkan, dan tidak dimaksudkan untuk merujuk pada kelemahan inherent kaum perempuan, karena kesadaran sosial perempuan pada saat itu sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban perempuan. (2) Karena laki-laki menganggap dirinya sendiri lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mereka mencari nafkah dan membelanjakannya untuk perempuan. Asghar menyatakan bahwa *ar-rijal qawwaman'ala an-nisa*, bukanlah bersifat normatif, melainkan bersifat kontekstual, ia menafsirkan kata *qawwam* dengan pemberi nafkah atau pengatur urusan keluarga (untuk mengimbangi peran domestik yang dilakukan perempuan).³⁷

Berbeda dengan Asghar, Amina Wadud mengartikan kata *qawwam* sebagai tanggung jawab. Ia menyetujui laki-laki menjadi pemimpin bagi perempuan, jika disertai dengan dua hal: (1) Jika laki-laki punya dan sanggup membuktikan kelebihanannya. (2) Jika laki-laki mendukung perempuan dengan menggunakan hartanya.³⁸

Menurut Riffat Hassan kata *qawwamun* itu sendiri, lebih merupakan pernyataan yang menegaskan pembagian kerja fungsional yang diperlukan untuk mempertahankan keseimbangan dalam masyarakat. Laki-laki yang tidak bisa beranak, maka ia diberi tugas untuk memberi nafkah. Sedangkan perempuan dibebaskan dari tugas memberi nafkah, agar mereka bisa memenuhi fungsi beranak. Laki-laki memenuhi fungsi produktif, sementara perempuan reproduktif. Kedua fungsi ini, kata Riffat, terpisah satu dengan yang lain, namun saling melengkapi dan tidak ada yang lebih tinggi atau lebih rendah.³⁹

c. Kesaksian Wanita

..... وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ
مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى..... ﴿٢٨٢﴾

“...persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua orang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya....”

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa kesaksian perempuan separuh dari kesaksian seorang laki-laki. Dan sebuah persaksian diterima apabila terdiri dari satu laki-laki dan dua orang perempuan, sebagaimana dinyatakan oleh ulama ortodoks bahwa kesaksian dua orang perempuan pun tidak sah apabila tidak ada laki-laki. Peraturan ini meliputi seluruh wilayah, baik, finansial, hukum, dan lain-lain.⁴⁰

Oleh karena itu pemahaman dan penafsiran ini, konstruksi tentang keterbatasan bagi perempuan menjadi saksi maupun berperan dalam sosial menjadi sangat terbatas, seringkali masyarakat membatasi kemampuan perempuan dengan dalil normatif tersebut. Pada masa tertentu ketika ayat ini diturunkan, barangkali ayat inilah yang mewakili konteks pada saat itu, di mana budaya patriarkhi tidak pernah memberikan kesempatan bagi perempuan kapanpun dan dimanapun, konstruksi patriarkhis selalu diterapkan.⁴¹

Sementara itu Ashghar menyatakan bahwa dua saksi perempuan tidak dimaksudkan untuk mereduksi kemampuan dan kecerdasan kaum perempuan secara keseluruhan, tetapi berkaitan dengan keterbatasan pengalaman perempuan. Kalau dirunut konteks turunnya ayat (*asbab al-nuzul*), ayat tersebut berbicara mengenai persaksian dalam konteks jual beli atau niaga. Sementara perempuan pada waktu itu tidak banyak terlibat mengenai persoalan-persoalan niaga, sehingga diasumsikan dalam persaksian perempuan menjadi kurang valid.⁴²

Oleh karenanya diperlukan teman lain untuk memperkuat persaksiannya. Jadi, persoalan sebenarnya adalah masalah profesionalisme, validitas, dan kekuatan dalam persaksian tersebut. Jika sekarang ternyata banyak kaum perempuan yang sudah profesional menangani masalah-masalah bisnis, maka seharusnya perempuan disejajarkan dengan kaum laki-laki dalam menjadi saksi.⁴³

Berbeda dengan Asghar, Amina menyatakan bahwa pada waktu itu umumnya perempuan mudah dipaksa, jika saksi yang dihadirkan hanya seorang perempuan saja, maka ia akan menjadi sasaran empuk kaum laki-laki tertentu yang ingin memaksanya agar member kesaksian palsu. Berbeda jika ada dua perempuan, mereka bisa saling mendukung, saling mengingatkan satu sama lain. Selanjutnya dalam konteks masyarakat modern, di mana sistem patriarkhi dapat dipertanyakan bahkan dapat dieliminir dengan kesadaran gender dan peran

serta perempuan dalam setiap aktivitas sosial, maka ketepatan dua saksi bagi perempuan tidak berlaku. Akan tetapi ketetapan menjadi saksi hanya ditentukan oleh kecerdasan, kemampuan, dan kemauan untuk terlibat dalam aktivitas tersebut. Oleh karena itu ketentuan tentang pembatasan kuantitas bagi persaksian tidak diperuntukkan untuk gender tertentu.⁴⁴

Tafsir Ayat-Ayat Gender Dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah Kitab Suci yang sangat terbuka dengan berbagai macam penafsiran. Dari era klasik sampai kontemporer, al-Qur'an telah melahirkan banyak karya tafsir dengan berbagai corak dan pendekatan. Dari sudut corak penafsiran, muncul aliran tafsir *bi al-ra'yi* dan tafsir *bi al-ma'tsur*. Yang pertama adalah corak penafsiran yang menekankan pada rasionalitas dan yang kedua adalah corak penafsiran yang bersandar pada Hadis.⁴⁵

Pendekatan dalam tafsir al-Qur'an juga sangat beragam, mulai dari pendekatan tekstual sampai pendekatan interdisipliner. Corak dan pendekatan yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an akan melahirkan produk penafsiran yang berbeda. Ayat-ayat gender dalam al-Qur'an termasuk dalam bagian ayat-ayat yang telah ditafsirkan oleh para mufassir. Yang dimaksud dengan ayat-ayat gender adalah ayat-ayat dalam al-Qur'an yang berbicara tentang status dan peran laki-laki dan perempuan. Dan kata kunci yang dapat dipegang untuk mengetahui ayat-ayat gender ialah semua istilah yang sering digunakan untuk menyebut laki-laki dan perempuan.⁴⁶

Jika tafsir ayat-ayat gender dilakukan dengan corak *bi al-ma'tsur* dan pendekatan tekstual, maka unsur-unsur budaya yang melahirkan teks atau dialektikan antara teks dan konteks akan diabaikan karena mufassir dalam hal ini berpegang pada kaedah: "yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafadz, bukan kekhususan sebab (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)". Pendekatan tekstual dirasa oleh sebagian mufassir kontemporer tidak mencukupi oleh menggali khasanah makna ayat al-Qur'an yang kaya dan kompleks.⁴⁷ Mereka beralasan karena bahasa Arab yang digunakan dalam al-Qur'an adalah bahasa yang mempunyai hubungan dialektis dengan kondisi obyektif ketika dan di mana al-Qur'an diturunkan.⁴⁸

Berbeda dengan pendekatan tekstual, dalam pendekatan multidisipliner pada tafsir ayat-ayat gender, status dan peran perempuan dan laki-laki yang menjadi perbincangan al-Qur'an akan dilihat dari berbagai perspektif, termasuk

di dalamnya adalah perspektif sosio kultural, sosiohistoris dan filosofis. Kajian tentang gender telah melahirkan berbagai aliran pemikiran feminisme yang dapat pula dijadikan sebagai salah satu pendekatan dalam tafsir ayat-ayat gender. Aliran besar feminisme, seperti feminisme liberal, sosialis, marxis, radikal dan yang paling datang belakangan seperti ekofeminisme, sebagian telah dijadikan sebagai salah satu perspektif dalam tafsir ayat-ayat gender.⁴⁹

Karena feminisme liberal menjadi aliran paling dominan dalam studi gender, sehingga sebagian besar mufassir kontemporer yang memfokuskan pada studi ayat-ayat gender, menggunakan pendekatan ini. Fatima Mernissi dan Amina Wadud Muhsin yang masing-masing telah melahirkan karya monumental tentang studi gender dalam al-Qur'an, sangat kentara sekali corak feminisme liberal di dalamnya. Fatima dan Amina menyatakan dalam karyanya bahwa semua manusia, laki-laki dan perempuan, diciptakan seimbang dan setara dan semestinya tidak terjadi penindasan antara satu dengan yang lainnya. Garis beras pemikiran Fatima dan Amina itu sangat jelas mendapat inspirasi dari feminisme liberal yang menekankan pada prinsip persamaan dan kesetaraan sehingga tidak ada lagi suatu kelompok jenis kelamin yang lebih dominan.⁵⁰

Karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan gender: Perspektif al-Qur'an*, menjadi karya paling otoritatif dalam bidang tafsir ayat-ayat gender di Indonesia, tampak pula terinspirasi oleh feminisme liberal. Salah satu kesimpulan penting dalam karya itu adalah bahwa prinsip kesetaraan jender dalam al-Qur'an meliputi persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai hamba, laki-laki dan perempuan diciptakan dari unsur yang sama, lalu keduanya samasama terlibat dalam drama kosmis, ketika Adam dan Hawa sama-sama bersalah yang menyebabkannya jatuh ke bumi, dan sama-sama berpotensi meraih prestasi di bumi.⁵¹

Kesimpulan Nasaruddin Umar dalam karyanya tersebut selaras dengan prinsip feminisme liberal yang selalu menekankan pada persamaan dan kesetaraan. Ekofeminisme muncul sebagai aliran feminisme yang menekankan pada perbedaan nature antara laki-laki dan perempuan. Pada titik inilah perbedaan mendasar antara ekofeminisme dengan feminisme manapun termasuk feminisme liberal yang lebih mendasarkan pada adanya sosialisasi dan konstruksi sosial (*nurture*) dalam memandang status dan peran laki-laki dan perempuan.⁵²

Ekofeminisme memandang perbedaan laki-laki dan perempuan adalah sesuatu yang alami yang keberbedaan itu dalam rangka saling melengkapi antar satu dengan yang lain. bahwa ada faktor keragaman biologis antara laki-laki dan

perempuan jenis kelamin itu sebagai makhluk yang berbeda, yang keduanya mempunyai kekuatan, kelemahan, keagungan, dan tendensi yang berbeda.⁵³

Apa yang menjadi akar pemikiran feminisme bertolak belakang dengan pandangan mainstream dalam feminisme liberal. Feminisme liberal menganggap bahwa jika laki-laki dan perempuan setara maka jalan menuju relasi yang lebih adil tanpa penindasan antara keduanya akan terbuka dengan lebar. Pandangan ini oleh ekofeminisme dianggap sebagai sesuatu yang berlebihan, karena menurut salah satu tokoh ekofeminisme seperti Douglas Rae menyatakan bahwa walaupun di manamana terdengar pujian-pujian yang diberikan pada konsep kesetaraan, tetapi pada kenyataannya, ketimpangan selalu ada dan tidak pernah hilang.⁵⁴

Tafsir ayat-ayat gender dengan pendekatan feminisme liberal telah banyak dilakukan oleh para feminis Muslim seperti yang telah disebut di muka. Dalam tafsir ini, jika didapat ayat yang tersurat mendiskreditkan perempuan, seperti kepemimpinan laki-laki atas perempuan, kesaksian perempuan, dan kasus poligami, maka itu dikatakan sebagai bias patriarkhat yang terdapat dalam struktur kebudayaan Arab saat ayat-ayat tersebut diturunkan. Sehingga, corak tafsirnya kemudian adalah dekonstruksi pemahaman teks dan mengalihkannya kepada basis filosofis feminisme liberal yang menekankan persamaan dan kesetaraan. Hasilnya, jika laki-laki bisa menjadi pemimpin, maka perempuan pun harus bisa, jika laki-laki menjadi saksi cukup dengan 2 orang, maka demikian pula perempuan, jika laki-laki bisa menjadi imam shalat, begitu pula perempuan, dan laki-laki tidak berpoligami karena perempuan pun tidak.⁵⁵

Jika yang demikian itu dikehendaki oleh tafsir model feminisme liberal, maka pertanyaannya adalah apakah harus dengan jalan seperti itu perempuan akan merasa terhormat dan tidak dalam posisi tertindas oleh laki-laki? Kemudian ketika ada fakta bahwa perempuan akan merasa bangga dengan perannya yang cenderung di wilayah domestik, seperti mengasuh anak ketimbang menjadi pemimpin publik misalnya, apakah tidak perlu untuk memikirkan pendekatan lain dalam tafsir ayat-ayat gender yang lebih menekankan keseimbangan ketimbang persamaan, lebih menekankan harmonisasi ketimbang persaingan atau perseteruan antara laki-laki dan perempuan? Pendekatan ekofeminisme dalam tafsir ayat-ayat gender diharapkan akan memberi pemahaman baru dalam relasi gender yang lebih menekankan pada keseimbangan kosmis.⁵⁶

Feminin dan maskulin adalah karakter yang perlu ada jika ingin ada keseimbangan. Dunia menjadi tidak seimbang jika laki-laki dan perempuan saling berlomba untuk menjadi maskulin seperti yang diprogramkan feminisme liberal. Kata Sachiko Murata dalam *maqnum opusnya, The Tao of Islam*, “laki-laki

adalah langit dan perempuan adalah bumi, keduanya saling membutuhkan dan menghormati”.⁵⁷

Feminisme liberal yang mengkritisi ayat-ayat gender telah lama menjadi bagian dari obyek kegiatan penafsiran oleh para mufassir baik klasik maupun kontemporer. Dengan aneka metode dan pendekatan tafsir dari para mufassir itu, menyebabkan produk tafsirnya pun berbeda-beda. Tafsir dengan pendekatan tektual (*بعضه يفسر على بعض*) dan merupakan sumber tafsir *bi al'ma'tsur* akan lebih menekankan pada analisis linguistik dan selalu bersandar kepada hadis Nabi sebagai rujukan paling otoritatif dalam proses penafsiran. Penafsiran model ini banyak dilakukan oleh para mufassir klasik yang pada akhirnya mengundang kritik dari para mufassir kontemporer yang metode dan pendekatan tafsirnya lebih interdisipliner. Nasaruddin Umar misalnya, ia mengkritik metode dan pendekatan yang dilakukan sebagian besar mufassir klasik yang berhenti di sekitar teks dan mengabaikan analisa semantik, semiotik dan hermeneutika.⁵⁸

Implikasinya tampak dari proses penafsiran mereka yang mengabaikan unsur-unsur konteks di luar teks yang sebetulnya turut melahirkan teks itu sendiri. Sehingga, hasil tafsirnya lebih cenderung berkesimpulan bahwa perempuan memang dalam posisi yang tidak sejajar dengan laki-laki, karena secara tekstual demikianlah yang telah dinyatakan dalam al-Qur'an. Ini bisa dilihat dari beberapa ayat yang berbicara tentang status dan peran laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an, mulai dari soal konsep penciptaan manusia, kepemimpinan, kesaksian perempuan dan laki-laki sampai kewarisan perempuan dan laki-laki, tampak bahwa laki-laki menduduki posisi yang lebih unggul dari perempuan.⁵⁹

Makna tersurat teks inilah yang digunakan oleh sebagian besar mufassir klasik. bisa menjadi pintu masuk untuk melihat bagaimana pergulatan pemikiran antara para mufassir klasik dengan pemikir feminis kontemporer saat mengkaji atau menafsirkan ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Mufassir klasik yang dijadikan obyek kajian dalam buku tersebut antara lain al-Zamakhsyari dan al-Alusi yang penafsirannya tentang ayat-ayat gender dikomparasikan dengan pemikiran feminis kontemporer semacam Riffat Hasan, Asghar Ali Engineer dan Amina Wadud Muhsin.⁶⁰

Karya ini mempertegas bahwa perbedaan penafsiran antara mufassir klasik dengan para feminis Muslim kontemporer terjadi disebabkan oleh perspektif yang digunakan masing-masing. Mufassir klasik tidak menggunakan perspektif feminisme sementara feminis Muslim menggunakannya. Perbedaan juga disebabkan oleh penggunaan metodologi yang berbeda dan penilaian yang

berbeda dalam melihat hadis. Kekurangan dalam karya Yunahar Ilyas adalah ketidak jeliannya dalam memetakan para feminis Muslim.⁶¹

Para feminis itu tidak diklasifikasi berdasarkan latar belakang pemikiran feminismenya, yaitu apakah feminis liberal, sosialis, marxis atau radikal. Tetapi dari tiga tokoh feminis Muslim yang dijadikan obyek kajian buku ini, tampak background mereka yang feminis liberal. Sehingga dapat dikatakan bahwa karya Yunahar Ilyas hanya melibatkan satu segmen pemikiran feminis, yaitu feminis liberal yang dikomparasikan dengan pemikiran mufassir klasik. Boleh dikatakan bahwa feminisme liberal telah menjadi mainstream pemikiran feminis. Sejalan dengan domiansi global pemikiran liberal, baik di bidang sosial, ekonomi dan politik, feminisme liberal menjadi kajian penting dan mampu memberi inspirasi bagi gerakan-gerakan feminis di seluruh muka bumi ini, termasuk yang ada di Indonesia.⁶²

Dalam kedudukannya sebagai mainstream pemikiran feminis, alam pikirannya senantiasa diposisikan sebagai kebenaran universal, bahkan dalam beberapa segi mampu menggeser nilai-nilai doktriner Kitab Suci, termasuk di dalamnya al-Qur'an. Kajian ayat-ayat gender dalam al-Qur'an yang berperspektif feminisme liberal, akan dibawa ke alam liberalisme yang menekankan kebebasan, kesetaraan dan persamaan. Karya Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women* (1992), adalah salah satu contoh bagaimana feminisme liberal menjadi perspektif pada kajian gender dalam al-Qur'an.⁶³ Amina berpandangan bahwa informasi kelebihan laki-laki atas perempuan dalam bidang ekonomi, kepemimpinan, politik, dan hukum harus dipandang sebagai kelebihan yang bersifat sosilogis ketimbang teologis.⁶⁴

Maksudnya adalah bahwa yang demikian itu merupakan refleksi kenyataan sosilogis masyarakat Arab saat ayat-ayat tentang gender diturunkan, bukan maksud Allah untuk memosisikan perempuan lebih rendah dari laki-laki.⁶⁵ Konsistensi Amina Wadud terhadap gagasan feminisme liberal adalah tampak dalam tindakan kontroversialnya dengan menyelenggarakan shalat Jum'at beberapa waktu lalu yang ia sendiri bertindak sebagai Khatib dan Imam sementara jamaahnya terdiri atas laki-laki dan perempuan. Isu-isu tentang kesetaraan dan persamaan kesempatan dalam ritual Islam yang selama ini didominasi laki-laki, memang menjadi target perjuangan kaum feminis liberal Muslim.⁶⁶

Beberapa tahun yang lalu di Yogyakarta juga diselenggarakan pertemuan nasional feminis Muslim yang salah satu rekomendasinya adalah tentang perempuan yang menjadi imam, khatib dan muadzin. Pemikiran Amina Wadud hampir senafas dengan pemikiran Asghar Ali Engineer yang sebagian besar

tertuang dalam karyanya, *The Rights of Women in Islam* (1990). Dalam buku itu, Asghar menyoroti masalah kepemimpinan perempuan, kesaksian perempuan, hak waris perempuan, perkawinan dan beberapa hukum personal lainnya.⁶⁷

Dalam kasus kepemimpinan laki-laki atas perempuan sebagaimana tertuang dalam Q.S. an-Nisa:34, Asghar pada intinya mengakui sebab kepemimpinan itu akibat kelebihan laki-laki atas perempuan. Tetapi kelebihan itu bersifat fungsional bukan kelebihan jenis kelamin. Pada masa ayat itu diturunkan, laki-laki bertugas mencari nafkah dan perempuan di rumah menjalankan tugas domestik. Karena kesadaran sosial perempuan saat itu masih lemah, maka tugas mencari nafkah dianggap sebagai suatu keunggulan. Asghar mengakui memahami ayat ini dengan pendekatan sosioteologis.⁶⁸ Pengaruh feminis liberal dalam pemikiran Asghar adalah tampak dari pandangannya tentang status dan peran laki-laki dan perempuan yang dianggapnya sebagai sesuatu yang *social reconstructed*.⁶⁹

Untuk mengakhiri dominasi laki-laki atas perempuan, jalan yang ditawarkan adalah dengan menyamakan status dan peran laki-laki dan perempuan. Jika peran domestik hanya akan mendudukan perempuan dalam posisi subordinat, maka perempuan perlu didorong untuk melakuakn peran-peran publik agar mempunyai bergainning yang cukup dengan laki-laki sehingga relasinya menjadi setara.⁷⁰

Pengaruh feminis liberal juga tampak dalam pemikiran Fatima Mernissi yang sebagian besar tertuang dalam karyanya, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (1991), dan Riffat Hasan dalam buku yang ditulis bersama Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah, Relasi LakiLaki dan Perempuan dalam Tradisi Islam pasca Patriarkhi* (1995). Baik Mernisi maupun Hasan percaya bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan Allah setara, sehingga di kemudian hari tidak bisa berubah menjadi tidak setara.⁷¹

Akan tetapi jika kenyataannya tidak setara, itu adalah akibat dari tradisi patriarkhi yang dominan. Di kalangan feminis Muslim Indonesia, pengaruh feminisme liberal juga tampak kelihatan.⁷² Karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (1999) adalah contohnya. Dalam karya monumental itu, Nasaruddin Umar menyatakan bahwa al-Qur'an mengakui prinsip-prinsip kesetaraan gender yang antar lain persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai hamba dan khalifah di muka bumi (*khalifah fi al'ard*).⁷³

Meskipun ditemukan sejumlah ayat yang kelihatannya lebih memihak kepada lakilaki, seperti soal kewarisan, persaksian, poligami, dan hak-haknya sebagai suami atau sebagai ayah, ayat-ayat tersebut, kata Umar, diturunkan

untuk menanggapi suatu sebab khusus (khusus al-sabab), meskipun redaksinya menggugukan lafadz umum (*umum al-lafdz*).⁷⁴

Umar memang tidak secara tegas menyimpulkan apakah al-Qur'an berpihak pada teori nature atau nurture sebagai titik pangkal perbedaan pandangan para feminis tentang status dan kedudukan laki-laki dan perempuan, tetapi ia menyatakan bahwa al-Qur'an mengesankan cenderung mempersilahkan kepada kecerdasan-kecerdasan manusia di dalam menata peran-peran itu.⁷⁵ Begitu dominannya pengaruh feminisme liberal dalam pemikiran para feminis Muslim adalah persoalan tersendiri dalam pertarungan wacana antara Islam dan feminisme. Hegemoni feminisme liberal telah mengaburkan pesan-pesan normatif Islam karena yang tampak adalah nilai-nilai universal yang ditawarkan oleh feminisme liberal. Islam bukan sumber nilai dalam konteks tersebut, tetapi telah direduksi hanya menjadi sekedar referensi untuk justifikasi atas pemikiran feminisme liberal. Untuk ini perlu ada pendekatan lain dalam studi Islam dan gender yang dapat menjadi perbandingan bagi arus dominan studi gender perspektif Islam.⁷⁶

Pendekatan ekofeminisme dipilih dalam studi ini untuk menawarkan sesuatu yang baru dalam menafsirkan ayat-ayat gender. Ekofeminisme sebagai pendekatan dalam tafsir ayat-ayat gender belum pernah dilakukan oleh para feminis Muslim yang sebagian besar telah dipengaruhi oleh feminisme liberal. Ratna Megawangi adalah salah sedikit feminis yang tampil dengan pemikiran-pemikiran segar yang basis teorinya adalah ekofeminisme. Persoalan-persoalan empirik perempuan baik di dalam rumah tangga maupun di sektor publik dikupasnya dengan pendekatan ekofeminisme yang lebih menekankan keseimbangan daripada kesetaraan dan persamaan. Megawangi menulis buku yang ia beri judul, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru Relasi Gender* (1999).⁷⁷

Satu hal penting yang ia kritik dalam alam pikiran feminisme liberal adalah "kesetaraan gender 50/50". Dalam kesetaraan model ini, kata Megawangi, asumsi yang dipakai adalah bahwa laki-laki dan perempuan harus mempunyai kapasitas, kesukaan, dan kebutuhan yang sama, sehingga idealnya harus meraih tingkat kesehatan, pendidikan, tingkat pendapatan, partisipasi politik, atau dengan kata lain melakukan pekerjaan yang sama dengan laki-laki. Di sini, secara implisit tidak diakui adanya perbedaan biologis (*amami*) yang mempengaruhi potensi kemampuan laki-laki dan perempuan.⁷⁸

Teori ekofeminisme mempunyai konsep yang bertolak belakang dengan teori-teori feminisme modern, termasuk di dalamnya feminisme liberal, yang telah mewarnai gerakan feminisme modern di dunia ini termasuk di Indonesia.

Teori-teori feminis modern berasumsi bahwa individu adalah makhluk otonom yang lepas dari pengaruh lingkungannya dan berhak menentukan jalan hidupnya sendiri. Sedangkan teori ekofeminisme adalah teori yang melihat individu secara lebih komprehensif, yaitu sebagai makhluk yang terikat yang berinteraksi dengan lingkungannya.⁷⁹

Munculnya ekofeminisme juga sejalan dengan perkembangan baru dalam filsafat etika yang disebut *ecophilosophy* atau *deep ecology*, yaitu sebuah paradigma yang mengkritik peradaban Barat yang cenderung merusak ekosistem manusia. Berbeda dengan pola pikir eksistensialisme yang menekankan otonomi individu manusia terhadap alam, *deep ecology* adalah sebuah proses kesadaran untuk melihat kedirian manusia sebagai yang menyatu dengan alam. Ekofeminisme berkembang menjadi sebuah gerakan yang ingin mengembalikan kesadaran manusia akan pentingnya dihidupkan kembali kualitas feminin di dalam masyarakat. Kualitas kepedulian, kesatuan, pemeliharaan, dan cinta ini adalah kualitas feminin.⁸⁰

Para feminis yang dipengaruhi oleh pola pikir ini berpendapat bahwa perempuan secara intrinsik dianugerahi kapasitas untuk merasakan kesadaran akan keterikatan dirinya dengan alam. Sehingga ketika banyak para feminis yang mengadopsi kualitas maskulin, maka adalah sama saja dengan memisahkan perempuan dengan alam. Hal ini telah membuat ketidakseimbangan dalam kehidupan modern, yaitu lebih berat pada kualitas maskulin.⁸¹

Ekofeminisme yang ingin mengembalikan identifikasi perempuan dengan alam, adalah usaha untuk membebaskan perempuan dari prangkat sistem maskulin yang membuat perempuan menjadi bimbang akan perannya. Sistem maskulin yang telah mewarnai peradaban modern, telah merusak dan menutupi nilai sakral kualitas feminin yang merupakan fitrah perempuan. Para perempuan yang tergabung dalam gerakan feminisme liberal, turut melestarikan sistem maskulin dengan propagandanya bahwa perempuan yang berperan sebagai ibu (peran domestik) sebagai “dewi tolol” di sangkar emas.⁸² Seperti telah tertulis di muka, ekofeminisme sebagai pendekatan dalam tafsir ayat-ayat gender adalah sesuatu yang baru dan perlu diuji cobakan. Upaya ini merupakan jalan ketiga (*the tirth ways*) dari tradisi tafsir klasik yang tektual-normatif dan tradisi tafsir kontemporer yang cenderung liberal. Jalan ketika perlu dirintis untuk meretas kebuntuan metodologis atas fenomena tafsir ayat-ayat gender.⁸³

Langkah pertama yang perlu dilakukan untuk memulai upaya itu adalah dengan melakukan penelusuran ilmiah atas karya ilmiah dan penelitian terdahulu (*prior research*). Tulisan Wawan Gunawan tentang dapat menjadi inspirasi

untuk menggali lebih dalam dan komprehensif atas studi terhadap tafsir feminis liberal.⁸⁴

Walaupun dalam tulisan itu Gunawan tidak secara khusus menjadikan feminisme liberal sebagai titik fokus, akan tetapi secara tersirat ia ingin mengatakan bahwa feminisme liberal terdapat banyak hal yang perlu diluruskan, khususnya tentang konsep rivalitas antara laki-laki dan perempuan.⁸⁵

Perempuan mempunyai peran ganda akibat sinyalemen yang sering dilontarkan oleh kaum feminis liberal agar perempuan juga mempunyai peran publik sebagaimana laki-laki. Ternyata, temuan dalam penelitian tersebut menyatakan bahwa peran ganda perempuan hanya akan membuat perempuan semakin berat dalam menanggung beban hidup. Peneliti ini bisa menjadi data pendukung dalam melihat bagaimana konsep feminis liberal beroperasi dalam ranah empirik yang ternyata banyak mengandung kelemahan-kelemahan.⁸⁶

Apa yang diteliti oleh Khilmiah di atas dikuatkan oleh pendapat Ratna Megawangi yang sebelum Khilmiah penelitian telah menulis “Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 5 dan 6, Vol. V, th. 1994. Ratna menggugat, bahwa upaya-upaya yang dilakukan oleh kaum feminis (liberal) telah memprovokasi kaum ibu untuk tidak mau menjadi ibu yang sesungguhnya. Peran domestik dianggap sebagai peran tidak penting dibanding peran publik yang banyak dimainkan oleh laki-laki.⁸⁷

Penelitian Yunahar Ilyas, “Isu-Isu Feminisme dalam Tinjauan Tafsir al-Qur’an, Studi Kritis terhadap Pemikiran Para Mufassir dan Feminis Muslim”, dalam Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996, menjadi akar pijakan bagi penelitian ini. Hal itu karena Yunahar telah memulai sebuah studi kritis terhadap mufassir klasik maupun feminis kontemporer yang banyak mengupas tentang status dan kedudukan perempuan dan laki-laki dalam al-Qur’an.⁸⁸

Yunahar tidak memberi jalan bagi pendekatan lain setelah melakukan studi kritis, tetapi malah cenderung berpihak kepada mufassir klasik yang ia nilai lebih sesuai dengan semangat normativitas al-Qur’an.

Ayat Gender Dalam Wacana Liberal

Menurut kalangan liberal, al-Qur’an memberikan pandangan optimistis terhadap kedudukan dan keberadaan perempuan. Semua ayat yang membicarakan tentang Adam dan pasangannya, sampai keluar ke bumi, selalu menekankan

kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*dlamir mutsanna*), seperti kata huma, misalnya keduanya memanfaatkan fasilitas sorga (QS. al-Baqarah (2:3 5), mendapat kualitas godaan yang sama dari setan (QS. al-A'rif (7: 20), sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat terbuang ke bumi (7: 22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni. Tuhan (7: 23).⁸⁹

Setelah di bumi, antara satu dengan lainnya saling melengkapi, “mereka adalah pakaian bagimu dan kamu juga adalah pakaian bagi mereka” (QS. Al-Baqarah (2:187). Secara ontologis, masalah-masalah substansial manusia tidak diuraikan panjang lebar di dalam al-Qur'an. Seperti mengenai roh, tidak dijelaskan karena hal itu dianggap “urusan Tuhan” (QS. Al-Isr'a' (17: 85). Yang ditekankan ialah eksistensi manusia sebagai hamba/'abid (QS. al-Dzariyat (51: 56) dan sebagai wakil Tuhan di bumi/*khalifah fi al-ardl* (QS. al-An'am (6: 165). Manusia adalah satu-satunya makhluk eksistensial, karena hanya makhluk ini yang bisa turun naik derajatnya di sisi Tuhan.⁹⁰

Sekalipun manusia ciptaan terbaik (*ahsan taqwim*/QS. al-Thin (95): 4) tetapi tidak mustahil akan turun ke derajat “paling rendah” (*asfala safilin*/QS. al-Tin (95: 5), bahkan bisa lebih rendah dari pada binatang (QS. al-A'raf (97: 179). Ukuran kemuliaan di sisi Tuhan adalah prestasi dan kualitas tanpa membedakan etnik dan jenis kelamin (QS. al-Hujurat (49: 13). Al-Qur'an Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an.⁹¹ (Mintaraga Eman Surya) | 67 tidak menganut paham the second sex yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau the first ethnic, yang mengistimewakan suku tertentu.⁹²

Pria dan perempuan dan suku bangsa manapun mempunyai potensi yang sama untuk menjadi 'abid dan khalifah (QS. al-Nisa' (4: 124 dan s. al-Nahl (16: 97). Sosok ideal, perempuan muslimah (*syakhshiyah al-ma'rah*) digambarkan sebagai kaum yang memiliki kemandirian politik/*al-istiqlal al-siyasah* (QS. al-Mumtahanah (60: 12), seperti sosok Ratu Balqis yang mempunyai kerajaan “superpower”/'arsyun 'azhim (QS. al-Naml (27: 23); memiliki kemandirian ekonomi/*al-istiqlal al-iqtishadi* (QS. al-Nahl (16: 97), seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan mengelola peternakan (QS. al-Qashash (28: 23), kemandirian di dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi/*al-istiqlal al-syakhshi* yang diyakini kebenarannya, sekalipun harus berhadapan dengan suami bagi perempuan yang sudah kawin (QS. al-Tahrim (66: 11) atau menentang pendapat orang banyak (*public opinion*) bagi perempuan yang belum kawin (QS. al-Tahrim (66: 12). Al-Qur'an mengizinkan kaum perempuan untuk

melakukan gerakan “oposisi” terhadap berbagai kebobrokan dan menyampaikan kebenaran (QS. al-Tawbah (9: 71)).⁹³

Al-Qur’an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (QS. al-Nisa’ (4: 75)). Gambaran yang sedemikian ini tidak ditemukan di dalam kitab-kitab suci lain. Tidaklah mengherankan jika pada masa Nabi ditemukan sejumlah perempuan memiliki kemampuan dan prestasi besar sebagaimana layaknya kaum laki-laki. Hampir semua tafsir yang ada mengalami gender bias. Hal itu antara lain disebabkan karena pengaruh budaya Timur-Tengah yang androcentris. Bukan hanya kitab-kitab Tafsir tetapi juga kamus. Sebagai salah satu contoh, *aldzakar/mudzakkar* (laki-laki) seakar kata dengan *al-dzikh* berarti mengingat.⁹⁴

Kata khalifah di dalam kamus Arab paling standar, Lisan al-Arab, menyatakan bahwa: “khalifah hanya digunakan di dalam bentuk maskulin” (*al-khalifah la yakun illa al-dzakar*). Ada beberapa ayat sering dipermasalahkan karena cenderung memberikan keutamaan kepada laki-laki, seperti dalam ayat warisan (QS. al-Nis’a’ (4: 11)), persaksian (QS. al-Baqarah (2: 228, s. al-Nisa’ (4: 34)), dan laki-laki sebagai “pemimpin”/*qawwamah* (QS. al-Nisa’ (4: 34)), akan tetapi ayat-ayat itu tidak bermaksud merendahkan kaum perempuan.⁹⁵ Ayat-ayat itu boleh jadi merujuk kepada fungsi dan peran sosial berdasarkan jenis kelamin (*gender roles*) ketika itu. Seperti diketahui ayat-ayat mengenai perempuan umumnya mempunyai riwayat *sabab nuzul* jadi sifatnya sangat historical. Lagi pula ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan detail (*muayyidat*). Umumnya ayat-ayat seperti itu dimaksudkan untuk mendukung dan mewujudkan tujuan umum (*maqashid*) ayat-ayat esensial, yang juga menjadi tema sentral al-Qur’an.⁹⁶

Ayat-ayat yang diturunkan dalam suatu sebab khusus (*sabab nuzul*) terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, diantaranya: a) apakah ayat-ayat itu berlaku secara universal tanpa memperhatikan kasus turunnya (*yufid al-’alm*), atau b) berlaku universal dengan syarat memperhatikan persamaan karakteristik illat (*khushush al-’illah*), yang meliputi empat unsur yaitu peristiwa, pelaku, tempat, dan waktu, atau c) hanya mengikat peristiwa khusus yang menjadi sebab (*khushush al-sabab*) turunnya ayat, dengan demikian ayat-ayat tersebut tidak mengcover secara langsung peristiwa-peristiwa lain. Al-Qur’an dan Nabi Muhammad Saw telah melakukan proses awal dalam membebaskan manusia, khususnya kaum perempuan, dari cengkeraman teologi, mitos, dan budaya jahiliah.⁹⁷

Al-Qur’an dan hadits yang berbicara tentang beberapa kasus tertentu, hendaknya dilihat sebagai suatu proses yang mengarah kepada suatu tujuan

umum (maqashid al-syari'ah). Al-Qur'an mempunyai seni tersendiri dalam memperkenalkan dan menyampaikan ideidenya, misalnya dengan: a) disampaikan secara bertahap (*al-tadrij fi al-tasyri*), b) berangsur (*taqlil al-taklif*), dan c) tanpa memberatkan (*a'dam al-haraj*). Sebagai contoh, upaya menghapuskan minuman yang memabukkan (*iskar*), diperlukan empat ayat turun secara bertahap. Jika kita perhatikan ayat-ayat yang turun berkenaan dengan persoalan perbudakan, kewarisan, dan poligami, runtut turunnya ayat-ayat tersebut mengarah kepada suatu tujuan, yaitu mewujudkan keadilan dan menegakkan amanah dalam masyarakat.⁹⁸

Dalam melihat hak asasi perempuan dalam Islam, kiranya kita tidak hanya memusatkan perhatian kepada peraturan-peraturan yang ada dalam kitab-kitab Fiqh. Mestinya juga dilihat dan dibandingkan bagaimana status dan kedudukan perempuan sebelum Islam. Misalnya dalam soal warisan; anak perempuan mendapat separoh bagian dari yang didapat anak laki-laki (QS. al-Nisa' (4: 11)).⁹⁹ Ketika ayat ini memberikan bagian kepada anak perempuan, meskipun itu hanya separoh, tanggapan masyarakat ketika itu sama ketika ayat haid diturunkan (akan diuraikan tersendiri), yaitu menimbulkan kekagetan (*shock*) dalam masyarakat, karena ketentuan baru itu dianggap menyimpang dari tradisi besar (*great tradition*) mereka.¹⁰⁰

Ketentuan sebelumnya harta warisan itu jatuh kepada anggota keluarga yang bisa mempertahankan clan atau qabilah, dalam hal ini menjadi tugas laki-laki. Sekalipun laki-laki tetapi belum dewasa maka dihukum sama dengan perempuan. Itulah sebabnya Nabi Muhammad tidak memperoleh harta warisan dari bapak dan neneknya karena ia masih belum dewasa.¹⁰¹

Bagaimana jadinya seandainya pembagian warisan ketika itu ditetapkan sama rata kepada anggota keluarga tanpa membedakan peran jenis kelamin (*gender role*), sementara peran sosial berdasarkan peran jenis kelamin ketika itu sangat menentukan. Mencari titik temu antara wahyu (revelation) dan budaya lokal adalah tugas para ulama. Para ulama berusaha merumuskan suatu pranata kemudian lebih dikenal dengan Fiqh Islam dengan melakukan sintesa antara kultur Arab dan prinsip-prinsip dasar al-Qur'an.¹⁰²

Meskipun laki-laki dalam Fiqh Islam masih terkesan dominan tetapi martabat perempuan sudah diakui, bahkan perempuan selalu di bawah perlindungan laki-laki. Kalau ia sebagai isteri dipertanggung jawabkan oleh suami, sebagai anak dipertanggung jawabkan oleh Bapak, sebagai saudara dipertanggungjawabkan oleh saudara laki-laki, meskipun ia lebih tua, dan menerima mahar dari laki-laki. Kaum laki-lakilah yang bertanggung jawab terhadap seluruh anggota keluarga

clan dan/kabilah yang ketika itu sangat rawan. Tanpa mengurangi rasa hormat kita kepada para fuqaha', memang ada beberapa hal dalam kitab Fiqh dinilai telah selesai memenuhi tugas historisnya.¹⁰³

Jika umat Islam konsisten terhadap kaidah *al-hukmu yadur ma'a al-illah* (hukum mengikuti perkembangan zamannya) maka fiqh Islam sudah semestinya diadakan berbagai penyesuaian. Salah satu upaya al-Qur'an dalam menghilangkan ketimpangan peran jender tersebut ialah dengan merombak struktur masyarakat qabilah yang berciri patriarki paternalistik menjadi masyarakat ummah yang berciri bilateral-demokratis.¹⁰⁴

Promosi karier kelompok masyarakat *qabilah* hanya bergulir di kalangan lakilaki, sedangkan kelompok masyarakat ummah ukurannya adalah prestasi dan kualitas, tanpa membedakan jenis kelamin dan suku bangsa.¹⁰⁵ Itulah sebabnya Rasulullah sejak awal mengganti nama Yatsrib menjadi Madinah, karena Yatsrib terlalu berbau etnik (*syu'ubiyah*), sedangkan Madinah terkesan lebih kosmopolitan.¹⁰⁶

Meskipun kebenaran dan kebaikan yang disampaikan oleh al-Qur'an bersifat universal dan abadi akan tetapi proses verbalisasinya berkaitan erat dengan kondisi masyarakat Arab pada masa turunnya. Namun demikian mayoritas Muslim memiliki kesadaran bahwa al-Qur'an (teks al-Qur'an) sama azali dan abadinya dengan Allah sehingga lahir kecenderungan untuk memahaminya secara tekstual.¹⁰⁷

Keyakinan ini memunculkan problem serius karena teks-teks al-Qur'an adalah rekaman atas perubahan sosial yang berlangsung selama 23 tahun masa kerasulan Muhammad Saw. Oleh karena itu pendekatan tekstual akan mengesankan adanya ayat-ayat yang kontradiktif antara satu dengan lainnya. Problem ini oleh ulama diatasi antara lain melalui konsep naskh, yaitu menghapus atau menunda (hingga waktu tak tentu) beberapa ayat dengan memprioritaskan ayat lain untuk diberlakukan.¹⁰⁸

Konsep ini mengisyaratkan bahwa teks al-Qur'an tidak bisa diterapkan secara serentak dan menyeluruh: sesuatu yang bertentangan dengan doktrin keabadian teks al-Qur'an. Supremasi teks atas spirit atau ruhnya ini mengandung potensi besar bagi munculnya tafsir agama yang bias. Ayat tentang waris misalnya, pada saat turunnya mengandung spirit pemberdayaan perempuan secara ekonomi. Mereka yang tadinya diwariskan, lalu berubah menjadi mampu mewarisi atau memperoleh warisan dan akhirnya mampu pula mewariskan atau memberikan warisan.¹⁰⁹

Dari transformasi ini dapat ditangkap bahwa bagian anak perempuan separo dari laki-laki mengandung tekanan pesan bahwa separo adalah jumlah minimal yang bisa diterima perempuan. Pada ayat yang sama bahkan disebutkan bahwa bagian perempuan (ibu) adalah sama dengan laki-laki (ayah): “....Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan,¹¹⁰ jika yang meninggal itu mempunyai anak...” (an-Nisa (4: 11) Pendekatan tekstual terhadap ayat-ayat al-Qur’an mesti diwaspadai karena mempunyai kecenderungan mengabaikan spirit pemberdayaan pada seluruh ayat-ayat yang berkaitan dengan gender.¹¹¹

Muhammad Abduh mensinyalir sebagian besar kata-kata al-Qur’an telah berubah kandungan maknanya bahkan pada masa dekat setelah turunnya. Perubahan makna ini dapat terjadi dalam bentuk pemahaman terhadap al-Qur’an yang bertentangan dengan spirit awalnya. Jika al-Qur’an yang diyakini tidak bermasalah dalam otentisitasnya saja sudah mengandung potensi lahirnya wacana agama yang bias gender, maka dapat diperkirakan seberapa besar potensi teks-teks religius lainnya seperti hadis, tafsir, fiqh, dll. dalam melahirkan wacana agama yang bias. Berbeda dengan teks al-Qur’an, hadis dapat bermasalah dari segi periwayatan maupun redaksinya (sanad dan matan).¹¹²

Oleh karena itu validitas hadis bertingkat; shahih, hasan, dloif. Tingkatan hadis yang paling tinggi adalah hadis yang secara sanad maupun matannya tidak mengandung cacat. Hadis yang mengandung bias gender sangat mudah ditemukan. Beberapa contoh dapat disebutkan di sini: *“Di antara haknya adalah andaikata di antara dua hidung suami mengalir darah dan nanah lalu istrinya menjilati dengan lidahnya, ia belum memenuhi hak suaminya. Seandainya manusia itu boleh bersujud kepada manusia, niscaya aku perintahkan perempuan untuk bersujud pada suaminya”*. (HR. al-Hakim). Hadis ini dikutip Imam Nawawi dalam kitab *Uqud ad-Dulujain*. Hingga kini, kitab tersebut masih dianggap sebagai rujukan utama di beberapa pesantren di Indonesia.¹¹³

Hasil penelitian Forum Kajian Kitab Kuning menunjukkan bahwa kualitas sanad hadis tersebut dloif (lemah) karena terdapat perawi yang bermasalah, yaitu Sulayman bin Dawud dan al-Qasim. Imam Nawawi juga mengutip tiga hadis di bawah ini: yang artinya *“Jika seorang istri menghabiskan malam dengan meninggalkan tempat tidur suaminya, maka para malaikat mengutuknya sampai pagi”*. (HR. Bukhari Muslim).¹¹⁴

Andaikata seorang perempuan menghabiskan waktu malamnya untuk shalat, siang harinya untuk puasa, lalu suaminya memanggilnya ke tempat tidur sedangkan istri menundanya sesaat, maka kelak pada hari kiamat ia akan diseret

dengan rantai dan belenggu, berkumpul dengan setan-setan hingga sampai di tempat yang serendah-rendahnya.¹¹⁵ Bahwasanya perempuan itu tidak dapat memenuhi hak Allah sebelum memenuhi hak-hak suaminya. Seumpama suami minta pada istrinya sementara istri sedang berada di atas punggung onta, maka ia tidak boleh menolak dirinya. (HR. Ath-Thabarani) Hadis-hadis di atas dan semacamnya pada umumnya bermasalah dalam sanad dan seluruhnya bermasalah dari segi matan.¹¹⁶

Ada tiga hal sebagai sebab tidak validnya hadis-hadis tersebut dari sisi matan, yaitu bertentangan dengan kedaulatan Tuhan dan Kehendak-Tuhan yang bersifat mutlak, tidak selaras dengan diskursus al-Qur'an tentang kehidupan pernikahan, dan tidak sejalan dengan keseluruhan riwayat yang menggambarkan perilaku Nabi terhadap istri-istrinya. Beberapa faktor pendukung lain dalam lahirnya wacana agama yang bias adalah fakta bahwa perumusan ajaran agama sejak awal didominasi oleh bangsa Arab, sebuah bangsa yang memiliki pra asumsi bias dalam memandang perempuan.¹¹⁷

Hingga kini wacana Agama masih berkiblat ke negeri Arab, sehingga tidak hanya relasi yang tidak seimbang antara laki-laki dan perempuan yang mereka tanamkan dalam kesadaran masyarakat Muslim di seluruh dunia, tetapi juga relasi tidak seimbang antara Muslim dan non Muslim berdasarkan pengalaman pahit yang mereka alami hingga kini di tanah Arab.¹¹⁸

Beberapa langkah yang bisa ditempuh untuk menghindari bias gender dalam wacana agama adalah sebagai berikut: 1. Mewaspadaikan pengaruh budaya dan bahasa Arab dalam wacana agama. 2. Membuat wacana agama yang mendukung keadilan gender lebih populer daripada wacana agama yang mengandung bias. 3. Berperan aktif dan kritis dalam memproduksi wacana agama menurut perspektif perempuan. 4. Menyuguhkan konteks teks dan konteks pembaca dalam memproduksi wacana agama. 5. Menjadikan spirit keadilan sebagai payung dalam memproduksi dan memahami wacana agama.¹¹⁹

Sebagaimana bahasa pada umumnya, bahasa Arab harus dipandang sebagai alat komunikasi. Alat ini sangat penting artinya dalam menyampaikan pesan. Namun demikian, pentingnya alat tidak pernah melampaui pentingnya tujuan dalam sebuah komunikasi, yaitu sampainya pesan. Sebagai simbol, bahasa Arab mempunyai peranan penting dalam menyampaikan pesan ilahi melalui al-Qur'an. Namun demikian, pentingnya simbol tidak akan pernah melampaui pentingnya hal yang disimbolkan.¹²⁰

Oleh karena itu, bahasa Arab penting untuk dipelajari dalam memahami ajaran agama, namun bahasa Arab tetap harus diwaspadai karakternya yang sangat bias agar ajaran agama tidak justru digunakan sebagai alat diskriminasi terhadap perempuan atas nama agama. Penutup Ayat-ayat gender dalam perspektif feminisme bisa disimpulkan bahwa, anggapan menurut agama, bahwa perempuan tidak berhak menjadi pemimpin, semata-mata mereka berkelamin perempuan, harus ditinjau kembali. Kepemimpinan bisa dipegang oleh siapa saja, tanpa harus dilihat jenis kelaminnya, asal dia mampu, demikian Perspektif ekofeminisme menandakan.¹²¹

Kritik Terhadap Metode dan Kategori Tafsir

Ada beberapa letupan pemikiran yang sangat kritis dari amina wadud:

1. Tidak ada penafsiran ulang benar-benar obyektif. Menurut wadud, sebenarnya selama ini tidak ada suatu penafsiran yang benar-benar objektif karena sang penafsir saring terjebak berbagai prejudiceny sendiri sehingga kandungan teks menjadi tereduksi dan terdistorsi maknanya. Kemudian Wadud mencoba melakukan riset mengenai penafsiran Al Qur'an, terutama yang terkait dengan isu-isu gender yang bertujuan agar penafsiran Al Qur'an mempunyai makna dalam kehidupan perempuan Al-Qur'an.¹²²
2. Kategorisasi penafsiran. Menurut wadud penafsiran-penafsiran mengenai perempuan selama ini dapat dikategorikan menjadi tiga corak: pertama, tafsir tradisional. Menurut wadud tafsir ini menggunakan pokok bahasan sesuai dengan minat dan kemampuan mufassirnya, seperti hukum (fiqih), nahwu, sharaf, sejarah tawawuf dan lain sebagainya. Tafsir ini bersifat atomistic pastinya, penafsiran itu dilakukan atas ayat perayat dan tidak tematik sehingga pembahasannya terkesan parsial, disamping tidak ada upaya untuk mendiskusikan tema-tema tertentu menurut Al Qur'an sendiri. Lebih lanjut menurut wadud, tafsir model tradisional terkesan eksklusif ditulis hanya oleh kaum laki-laki yang diakomodasikan didalamnya. Padahal, pengalaman, visi dan prespektif kaum perempuan.¹²³ Mestinya masuk didalamnya sehingga tidak terjadi bias patriarki yaitu tafsir yang berisi reksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan yang dialami perempuan yang dianggap berasal dari Al-Qur'an.¹²⁴

Persoalan yang dibahas dan metode yang digunakan sering berasal dari gagasan kaum feminis dan ayat yang bersangkutan. Akibatnya, meski semangat

yang dibawanya adalah pembebasan (*liberation*) namun tidak terlihat hubungannya dengan sumber ideologi dan teologi Islam, yakni Al-Qur'an. Ketiga, tafsir holistic yaitu tafsir yang menggunakan seluruh metode penafsiran dan mengaitkan dengan berbagai persoalan sosial, mural, ekonomi, politik, termasuk isu-isu perempuan yang muncul pada era modern. Wadud berpendapat bahwa dalam usaha memelihara relevansi Al Qur'an dengan perkembangan kehidupan manusia, Al Qur'an harus terus ditafsirkan ulang.¹²⁵

Rekonstruksi Metodologi Tafsir

Setelah mengkritik berbagai macam metode dan penafsiran sebelumnya, Wadud menawarkan metode hermeneutic Al-Qur'an yang menurutnya belum pernah dilakukan orang lain.¹²⁶ Yang dimaksud hermeneutic adalah suatu bentuk penafsiran yang selalu berhubungan dengan tiga aspek:

1. dalam konteks apa teks itu di tulis atau dalam kaitanya dengan Al-Qur'an adalah dalam konteks apa ayat tersebut diturunkan.
2. bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya.
3. bagaimana keseluruhan teks (ayat) *weltanschauung* atau pandangan hidupnya.¹²⁷

Sebagai langkah teknis, ketiga prinsip tersebut dapat dielaborasi sedemikian, setiap ayat yang hendak ditafsirkan harus dianalisis :

1. Dalam konteksnya,
2. dalam konteks pembahasan topic yang sama dalam Al-Qur'an,
3. menyangkut bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan diseluruh bagian Al-Qur'an,
4. menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada prinsip-prinsip Al-Qur'an, dan
5. dalam konteks Al-Qur'an sebagai *weltanschauung* atau pandangan hidup.¹²⁸

Dengan metode tersebut, wadud ingin bisa menangkap spirit dan ide-ide Al-Qur'an secara utuh, holistik dan integrative sehingga tidak akan terjebak

pada teks-teks yang bersifat parsial dan legal formal, karena problem penafsiran Al-Qur'an sesungguhnya adalah bagaimana memakai teks Al-Qur'an (naas) yang terbatas dengan konteks yang tidak terbatas. Menurut Wadud, penafsiran hasur mampu menangkap prinsip-prinsip fundamental yang tak berubah dari teks Al-Qur'an itu sendiri, kemudian melakukan refleksi untuk melakukan kreasi penafsiran sesuai dengan tuntutan masyarakat zamanya, sehingga penafsiran itu selalu fleksibel tanpa kehilangan prinsip dasarnya. Dengan begitu Al-Qur'an dapat berlaku universal dan selalu salih li kulli zaman wa makan.¹²⁹

Penutup

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa:

1. Gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki atau perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural (*social construction dan changeable*), seperti anggapan bahwa perempuan itu dikenal cantik, lembut, emosional dan keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan dan perkasa. Ciri dari sifat tersebut merupakan sifat-sifat yang dapat dipertukarkan. Sedangkan kodrat adalah konsep untuk membedakan laki-laki dan perempuan yang bersifat *given from God* dan *unchangeable*. Perbedaan kodrat itu sendiri pada dasarnya hanya ada pada perempuan yang meliputi: menstruasi, mengandung, melahirkan, dan menyusui.
2. Munculnya gerakan feminisme mulai marak sejak tahun 70-an, setelah Persekutuan Bangsa Bangsa (PBB) mengumumkan *International Decade of Women* (1975). Sejak itu, hampir semua negara dunia, termasuk Indonesia mulai mengembangkan gerakan feminisme, hingga pembentukan Kementerian Peranan Wanita, dengan fokus utama meningkatkan peranan wanita dalam pembangunan. Bahkan dalam perkembangannya kemudian, telah tersusun Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang pengesahan konvensi penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap wanita.
3. Penulis berharap bahwa tulisan tersebut tidak hanya sekedar menjadi sebuah wacana, akan tetapi dalam prakteknya tidak ada lagi ketidakadilan dalam bentuk apapun terhadap perempuan, apalagi menggunakan legitimasi agama untuk mendeskreditkan perempuan, karena pada dasarnya Islam lebih awal dari sejarah agama manapun memberikan perhatian khusus terhadap dehumanisasi kemanusiaan yang dialami oleh perempuan, serta memberikan fungsi yang sama sebagai *khalifah fi al-ard*.

Oleh karena itu, banyak hal yang perlu diluruskan dalam persepsi masyarakat tentang perempuan. Semenjak dahulu kala, orang banyak berbicara tentang ketimpangan sosial berdasarkan jenis kelamin, tetapi hasilnya belum banyak mengalami kemajuan, terutama anggapan sadar dan bawah sadar bahwa kaum laki-laki lebih utama dari pada kaum perempuan. Hal ini demi mengembalikan Islam pada ruh awal, yaitu sebagai jalan pembebasan bagi manusia dan tumbuh kembangnya kemanusiaan. Dengan demikian asumsi, pandangan, konsep, serta seperangkat metodologi, dan aplikasinya yang ditawarkan oleh para feminis muslim hendaknya mendapat apresiasi positif dalam rangka mengembangkan kajian reinterpretasi ayat-ayat gender agar tetap menjadi sebuah ilmu pengetahuan yang lahir dari al-Qur'an dan tidak terlepas dari akar kemanusiaan yang telah digariskan Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin fi kulli zaman wa makan*.

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an dan Terjemahannya, Kemenerian Agama RI. 20012.
- Abdullah, Amin, Studi Agama Normativitas atau Historisitas, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, Amin "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam John Hendrik. Meuleman (Penerj), Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun Yogyakarta: LkiS 1996.
- _____, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2001.
- Akif "Ketidakadilan Gender dalam Rumah Tangga Keluarga Muslim", dalam Jurnal Profetika, Vol.2, No.1 Januari 2000.
- Al-Alusi, Abu al-Fadl Syihab ad-Din asSyayyid Mahmûd Afandi alAlusi, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an al- 'Azim wa as-Sab'i al-Masuni , Dar al-Fikr Al-Arabi,t.t.p. t.t.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari .AlJami' li Ahkâm al-Qur'ân, Kairo, Dâr Al-Katib Al- Arabi , 1967.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari, , .AlJami' li Ahkâm al-Qur'ân, Kairo, Dâr Al-Katib Al- Arabi 1967'
- Al-Zamakhsyari, Abu Qasim Jarullah Mahmud Ibn Umar,.alKhasysyaf 'an Haqâiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh at-Ta'wîl , Beirut, Dâr al-Fikr 1977.
- Al-Zamakhsyari, Abu Qasim Jarullah Mahmud Ibn Umar,.alKhasysyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil , Beirut, Dâr al-Fikr1977.

- Ankersmit, F.R., Refleksi tentang Sejarah Pendapat-Pendapat Modern tentang Sejarah, Jakarta: Gramedia 1987.
- Ankersmit, F.R., Refleksi tentang Sejarah Pendapat-Pendapat Modern tentang Sejarah, Jakarta: Gramedia 1987.
- Al-Shalih, Subhi, Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr. 1974
- Al-Zamakhsyari, Abu Qasim Jarullah Mahmud Ibn Umar al-Khawarizmi, al- .Khasysyaf 'an Haqaiq atTanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil , Beirut, Dar al-Fikr 1977.
- Baidowi, Ahmad, Hermeneutika Feminis dalam Penafsiran Al-Qur'an, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadits, Vol.9.No.1 Januari 2008.
- Barlas, Asma, Believing Women in Islam, terj. Cecep Lukman Yasin, Cara Qur'an Membebaskan Perempuan , Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Bryson, Valerie, Feminist Political Theory: An Introduction, London: Macmillan1992.
- Chanafie, Imam, Kesetaraan Gender dalam Spiritualitas Islam, Jurnal Penelitian Vol.1.No.1 November, 2004, Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat, STAIN Pekalongan2004.
- Djamil, Abdul, Kata Pengantar, Bias Jender dalam Pemahaman Islam, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Douglas, Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Equalities, Cambridge: Harvard University Press1981.
- Dzuhayati, Siti Ruhaini dkk, Rekonstruksi Metodologi Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam , Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002
- Echols, John M. dan Hasan Sadly, Kamus Inggris Indonesia, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Engineer, Ali Asghar,*Feminist Political Theory: An Introduction*, London: Macmillan , 1994.
- _____, Hak-Hak Perempuan Dalam Islam, 74 | MUWAZAH, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014 Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya 1994.
- _____, Hak-hak perempuan Dalam Islam, terj. Farid Wijidi dan Cici Farkha Assegaf Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Fakih, Mansour, Analisis Gender Dan Transformasi Sosial, Cet. II, Yogyakarta : Pustaka Pelajar1997.
- _____, "Islam dan Feminisme, dari Sentralisme Kepada Kesetaraan", dalam Membincang Feminisme, Cet. I, Surabaya : Risalah Gusti Murata, Sachiko, 1996.

- Gunawan, Wawan, "Studi Kritis Terhadap Tafsir Feminis", dalam Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 38 No. I, Th. 2005.
- H.T. Wilson, Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization, Leiden, New York, Kebehavin, Koln: E.J. Brill, 1989.
- Hamid Abu Zaid, Nasr. An-Nashsh, as-Sulthan, Teks Otoritas Kebenaran , Terj. Sunarwoto Dema Yogyakarta: LKiS. 2003.
- Hamka Hasan, Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir, Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 1996.
- Harb, Ali. Kritik Nalar al-Qur'an, Terj. M. Faisol Fatawi Yogyakarta: LKiS. 2003.
- Hassan, Riffat, Perempuan Islam dan Islam Pasca-Patriarki, dalam Fatimah Mernissi dan Riffat Hasan, Setara di Hadapan Allah. Terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- Hidayat, Komarudin, Memahami Bahasa Agama, Jakarta: Paramadina, 1996
- _____, Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Ilyas, Yunahar, Isu-Isu Feminisme dalam Tinjauan Tafsir al-Qur'an, Studi Kritis terhadap Pemikiran Para Mufassir dan Feminis Muslim, dalam Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1996.
- _____, Isu-Isu Feminisme dalam Tinjauan Tafsir al-Qur'an, Studi Kritis terhadap Pemikiran Para Mufassir dan Feminis Muslim, dalam Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1997.
- _____, Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an: Klasik dan Kontemporer, Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1997.
- Jamal, Ahmad Muhammad, 1995, Problematika Muslimah di Era Globalisasi Jakarta : Pustaka Mantiq Kasir, Ibnu, 1986.
- _____, Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an: Klasik dan Kontemporer, Problematika Muslimah di Era Globalisasi Jakarta : Pustaka Mantiq Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1995.
- Kadariusman, Agama, Relasi Gender, & Feminisme, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita, Buku III Pengantar Teknik Analisis Gender, 1992.
- Kasir, Ibnu, Tafsir al-Qur'an AlAzim, Beirut: Dar al-Fikr Khilmiyah, 1986,
- Mansour, Fakhri, Analisis Gender & Transformasi Sosial, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Mas'udi, Masdar F., Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan, Bandung: Mizan, 1997.

- Megawangi, Ratna, "Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga", dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 5 dan 6, Vol. V, th. 1994.
- _____, "Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga", dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 5 dan 6, Vol. V, th. 1994. Megawangi, Ratna, 1999,
- _____, Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender, Bandung: Mizan 1999.
- Mernissi, Fatima, Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender, Bandung: Mizan 1994,
- _____, dan Riffat Hassan, Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi, Alih bahasa oleh Team LSPPA, Yogyakarta : LSPPA - Yayasan Prakarsa 1995.\
- _____, dan Riffat Hassan, Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan, Bandung : Mizan,. 1995.
- _____, Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan, Bandung : Mizan,. 1994.
- _____, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Brasil Blackwell Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an... Mintaraga Eman Surya 1991.
- Munawar-Rachman, Budhy, "Islam dan Feminisme, dari Sentralisme Kepada Kesetaraan", Mansour Faqih dkk., dalam Membincang Feminisme, Cet. I, Surabaya : Risalah Gusti Murata, 1996.
- Munhanif, Ali, Perempuan dalam literatur Islam Klasik, Gramedia: Jakarta, 2002.
- Mustaqim, Abdul "Feminisme dalam Perspektif Riffat Hassan" Tesis S2 Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999
- _____, Metodologi Tafsir Perspektif Gender (Studi Kritis pemikiran Riffat Hassan). Abdul Mustaqim dkk, Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- _____, Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Palmer, Richard, Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Rae, Douglas, Equalities, Cambridge: Harvard University Press 1981.
- Prakarsa Mernissi, Fatima dan Riffat Hassan, Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi, Alih bahasa oleh Team LSPPA, Yogyakarta : LSPPA - Yayasan 1995.
- Rida, Muhammad Rasyid, Tafsir al-Manar, Beirut : Dar al-Fikr 1973.
- Rohmaniyah, Inayah, Gender dalam Islam, Esensia, Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin, vol 1.No. 1 Januari 2008, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2008.

- S. Wojowasito dan Tito Wasito W, Kamus Lengkap Inggris-Indonesia Indonesia-Inggris, Bandung: Angkasa Offset, 1980.
- Salim, Peter, *The Contemporary English Indonesian Dictionary*, Jakarta: Modern English Press, 1997.
- Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi, Alih bahasa oleh Team LSPPA, Yogyakarta : LSPPA - Yayasan Prakarsa Mernissi, Fatima, 1991.
- Shihab, M. Quraish, "Konsep Wanita Menurut Al-Qur'an, Hadits dan Sumber-Sumber Ajaran Islam", dalam Lies Marcoes dan J.H. Meulleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta : INIS 1993.
- _____, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. XVIII, Bandung : Mizan 1998.
- Khilmiyah, Akif, Tafsir al-Qur'an AlAzim, "Ketidakadilan Gender dalam Rumah Tangga Keluarga Muslim", dalam *Jurnal Profetika*, Vol.2, No.1 Januari Beirut: Dar al-Fikr 2000.
- Palmer, Richard, Rae, *The Tao of Islam: kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung : Mizan 2003.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan gender: Perspektif al-Qur'an*, Bandung: Mizan 1999.
- _____, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al Qur'an*, Paramadina: Jakarta, 2001.
- _____, *Perspektif Jender Dalam Islam*, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Jakarta: Penerbit Yayasan Paramadina, 2007.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Secred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- _____, *Qur'an Menurut Perempuan*, Penerj: Abdullah Ali, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- _____, *Qur'an Menurut Perempuan*, Penerj: Abdullah Ali, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- _____, *Qur'an and Women*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti 1992.
- _____, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, Alih bahasa oleh Yaziar Radianti, Bandung : Pustaka, cet I.1994.
- _____, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Brasil Blackwell Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an... (Mintaraga Eman Surya) | 75 1994.

_____, *Qur'an and Women*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti Munawar-Rachman, Budhy, 1992.

_____, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, Alih bahasa oleh Yaziar Radianti, Bandung : Pustaka, cet I. 1996.

Wojowasito, S dan Wasito W, *Tito Kamus Lengkap Inggris-Indonesia Indonesia-Inggris*, Bandung: Angkasa Offset, 1980.

Wolgast, Elizabeth, *Equality and The Rights of Women*, Ithaca: mcornell University Press 1980.

_____, *Equality and The Rights of Women*, Ithaca: mcornell University Press 1980.

Catatan Akhir

¹Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafir Al-Qur'an klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 1.

²Kadariusman, *Agama, Relasi Gender, & Feminisme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005, hal. 20.

³Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafir Al-Qur'an klasik dan Kontemporer*, ..., hal. 2.

⁴Kadariusman, *Agama, Relasi Gender, & Feminisme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005, hal. 20.

⁵Ada 7 pengertian Gender yaitu: 1). Kata "Gender" di sini diartikan sama dengan sex. 2). Sebagaimana dalam *Websters New World Dictionary*, gender di artikan sebagai "perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku". 3). Dalam *Women's Studies Encyclopedia* di jelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. 4). Menurut Hilany M. Lips dalam bukunya *Sex and Gender: an Introduction* mengatakan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (*cultural expectation for women and men*). Pendapat ini sejalan dengan pendapat umumnya kaum feminis seperti *Lindsey*, yang menganggap semua ketetapan masyarakat perihal penentuan seseorang sebagai laki-laki atau perempuan adalah termasuk bidang kajian gender (*what a given society defines as masculine or feminine is a component of gender*). 5). Menurut HT. Wilson dalam *Sex and Gender* mengartikan gender sebagai suatu dasar untuk menentukan perbedaan sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan dan kehidupan kolektif yang sebagai akibatnya mereka mereka menjadi laki-laki dan perempuan. 6). Menurut Elaine Showalter mengartikan gender lebih sekedar pembedaan pembedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari konstruksi sosial budaya. Ia menekankannya sebagai konsep analisis (*analytic concept*) yang dapat digunakan untuk menjelaskan sesuatu. 7). Menurut kantor Menteri Urusan Peranan wanita dengan ejaan "jender." Jender di artikan sebagai "interpretasi

mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan”. Jender biasanya dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta: Yayasan Paramadina. 1999. hal.306.

⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*,...,hal.306.

⁷Kadariusman, M.Ag, *Agama, Relasi Gender, & Feminisme*,...,hal. 21.

⁸Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*,..., hal.307.

⁹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*,...,hal.308.

¹⁰Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*, Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, hal. 143.

¹¹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*,..., hal. 309.

¹²Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*,..., hal. 144.

¹³Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*,...,hal. 309.

¹⁴Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*,...,hal. 310.

¹⁵Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*,...,hal. 311.

¹⁶Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal. 79.

¹⁷Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*,...,hal. 312.

¹⁸Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008. hal. 97.

¹⁹Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.98.

²⁰Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal.80.

²¹Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 12-13

²²Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.99.

²³Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.100.

²⁴Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.101.

²⁵Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2007, hal. 12-13.

- ²⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 313.
- ²⁷Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 314.
- ²⁸Amina Wadud, *Al-Qur'an Menurut Perempuan*, Penerj: Abdullah Ali,..., hal.39.
- ²⁹Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.102.
- ³⁰Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal.81.
- ³¹Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.103.
- ³²Amina Wadud, *Al-Qur'an Menurut Perempuan*, Penerj: Abdullah Ali,..., hal.40.
- ³³Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.104.
- ³⁴Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal.82.
- ³⁵Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.105.
- ³⁶Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal.83.
- ³⁷Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal.84.
- ³⁸Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal.85.
- ³⁹Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.105.
- ⁴⁰Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.106.
- ⁴¹Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.107.
- ⁴²Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal.86.
- ⁴³Ali Asghar Engineer, *Feminist Political Theory: An Introduction*,..., hal.87.
- ⁴⁴Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,..., hal.108
- ⁴⁵Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 15.
- ⁴⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 118.
- ⁴⁷Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 118.
- ⁴⁸Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 119.

⁴⁹Ali Asghar, Engineer, Hak-Hak Perempuan Dalam Islam, 74 | MUWÂZÂH, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014 Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya 1994. hal.57.

⁵⁰Valerie Bryson, *Feminist Political Theory: An Introduction*, London: Macmillan, 1992, hal. 11.

⁵¹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, ..., hal. 309.

⁵²Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan 1999, hal.93-95.

⁵³Ali Asghar Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, ..., hal.36-39.

⁵⁴Richard Palmer, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Douglas Rae Equalities, Cambridge: Harvard University Press 1981, hal. 97.

⁵⁵Ali Asghar Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, 74 | MUWÂZÂH, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014 Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya 1994. hal.36-39.

⁵⁶Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*, ..., hal.59.

⁵⁷Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*, ..., hal.60.

⁵⁸Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, ..., hal. 116.

⁵⁹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, ..., hal. 117.

⁶⁰Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, ..., hal. 60.

⁶¹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, ..., hal. 118.

⁶²Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, ..., hal. 150.

⁶³Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, ..., hal. 151.

⁶⁴Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*, ..., hal.62.

⁶⁵Amina Wadud, *Al-Qur'an Menurut Perempuan*, Penerj: Abdullah Ali, ..., hal.90.

⁶⁶Amina Wadud, *Al-Qur'an Menurut Perempuan*, Penerj: Abdullah Ali, ..., hal.93.

⁶⁷Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*, ..., hal.63.

⁶⁸Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*, ..., hal.64.

⁶⁹Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*, ..., hal.65.

⁷⁰Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*, ..., hal.65.

⁷¹Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, ..., hal.105.

⁷²Mernissi, Fatima dan Riffat Hassan, , *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Alih bahasa oleh Team LSPPA, Yogyakarta : LSPPA - Yayasan Prakarsa \1995, hal.44.

⁷³Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 306.

⁷⁴Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 307.

⁷⁵Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 307

⁷⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 308.

⁷⁷Ratna Megawangi,,*Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan 1999, hal.95.

⁷⁸Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*,..., hal.28.

⁷⁹Ratna Megawangi,,*Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*,..., hal.188.

⁸⁰Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.107.

⁸¹Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*,...,hal.108.

⁸²Ratna Megawangi,,*Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan 1999, hal.191.

⁸³Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*,...,hal.65.

⁸⁴Ratna Megawangi,,*Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*,..., hal.192.

⁸⁵Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*,...,hal.65.

⁸⁶Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*,..., hal.192.

⁸⁷Ratna Megawangi, "Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6, Vol. V, th. 1994. hal. 66.

⁸⁸Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,...,hal. 152.

⁸⁹Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997 hal. 153.

⁹⁰Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,...,hal. 153.

⁹¹Ali Asghar Engineer, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an*,...,hal. 68.

- ⁹²Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 154.
- ⁹³Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 155.
- ⁹⁴Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*,...,hal. 307.
- ⁹⁵Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 69.
- ⁹⁶Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 70.
- ⁹⁷Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 155.
- ⁹⁸Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 156.
- ⁹⁹Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997 hal. 156.
- ¹⁰⁰Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 69.
- ¹⁰¹Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 70.
- ¹⁰²Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 157.
- ¹⁰³Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 158.
- ¹⁰⁴Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 159.
- ¹⁰⁵Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,74 | MUWÂZÂH, Volume 6, Nomor 1, Juli 2014 Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya 1994. hal. 70.
- ¹⁰⁶Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 70.
- ¹⁰⁷Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 161.
- ¹⁰⁸Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 71.
- ¹⁰⁹Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 71.
- ¹¹⁰Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 72.
- ¹¹¹Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 72.
- ¹¹²Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manâr*, Beirut : Dâr al-Fikr , 1973,hal. 21.
- ¹¹³Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997 hal. 169.

¹¹⁴Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 170.

¹¹⁵Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 172.

¹¹⁶Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 173.

¹¹⁷Yunahar Ilyas,,*Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*,... ,hal. 174.

¹¹⁸Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 74.

¹¹⁹Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 72.

¹²⁰Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 73.

¹²¹Ali Asghar Engineer, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an,...,hal. 73.

¹²²Amina Wadud, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali,...,hal. 91.

¹²³Amina Wadud, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali,..., hal. 92.

¹²⁴Amina Wadud, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali,..., hal. 93.

¹²⁵Amina Wadud, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali,...,hal. 94.

¹²⁶Amina Wadud, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali,...,hal. 95.

¹²⁷Amina Wadud, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2001, hal. 96.

¹²⁸Amina Wadud, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali,..., hal. 97.

¹²⁹Amina Wadud, Al-Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir, terj. Abdullah Ali,..., hal. 98.