

Problem Interaksi terhadap Al-Quran: Koreksi Tafsir Feminis dalam Tafsir Perspektif Gender Mufasssir

Danial Achmad

STAI Al-Anwar Rembang, danielachmad87@gmail.com

Abstract – Feminist activists' accusations of gender-biased interpretation of patriarchy have disturbed some Muslims. The destruction of feminism brought from the West towards established Islamic teachings is rejected by some Muslims with the argument that Islam has already run its course, and there is no need for new formulas from feminists who adopt Western theories incompatible with Islam while others are more open. Feminists see that ego and masculine experiences strongly influence men's interpretations, which is detrimental to women. The interpretation of patriarchy constructs thought patterns and builds social behaviour towards women who are in an inferior, marginalized, confined, and oppressed position. Therefore, feminists demand equality between men and women by reinterpreting the gender verses of the Koran. In analyzing this problem, a historical and hermeneutical approach was used with literature-based research (library research). A historical system to find the background and basis for feminist demands and the causes of the reinterpretation of the Koran. Hermeneutics to measure the standardization of feminist reinterpretation proportionally. In the end, feminist reinterpretation goes beyond objectivity in interpreting gender verses, both spiritually and hermeneutically. This can be seen from their interpretation, which is not holistic, tendentious, sectarian, and under the shadow of Western feminism.

Keywords: feminism, patriarchy, gender bias.

Abstrak – Tuduhan pegiat feminis terhadap tafsir patriarki yang bias gender telah meresahkan sebagian kaum muslim. Destruksi paham feminisme yang diusung dari Barat terhadap ajaran islam yang sudah mapan, ditolak secara total oleh sebagian muslim dengan argumentasi bahwa islam sudah berjalan pada tempatnya, dan tidak perlu formula baru dari kaum feminis yang mengadopsi teori Barat yang tidak kompatibel dengan islam. Sementara sebagian lain lebih terbuka. Feminis melihat, penafsiran laki-laki dipengaruhi oleh ego dan pengalaman maskulin, sehingga dianggap merugikan perempuan. Tafsir patriarki mengkonstruksi pola pikir dan membangun perilaku sosial terhadap perempuan berada pada posisi inferior, termarginalkan, terkungkung dan ditindas. Oleh karenanya, kaum feminisme untuk kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dengan melakukan reinterpretasi ayat-ayat gender al-Quran. Dalam mengurai masalah tersebut, digunakan pendekatan sejarah dan hermeneutika dengan penelitian berbasis literature (library research). Pendekatan sejarah untuk menemukan latar dan pijakan tuntutan para feminis dan penyebab reinterpretasi al-Quran. Hermeneutika untuk mengukur standarisasi reinterpretasi feminis secara proporsional. Pada akhirnya, reinterpretasi feminis melampaui obyektifitas dalam menafsirkan ayat-ayat gender, baik secara spirit maupun hermeunetik. Hal ini dapat dilihat dari penafsiran mereka yang tidak holistik, tendensius, sektarian dan di bawah bayang-bayang feminisme barat.

Kata Kunci: feminis, patriarki, bias gender.

Pendahuluan

Pada masa pra-Islam, masyarakat arab masuk pada kurun yang disebut dengan jahiliyah. Kurun ini melambangkan masa perilaku masyarakat yang mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan, agama dan manusia beradab. Kesewenang-wenangan, penindasan, perbudakan, pembunuhan dan segala macam tindak kekerasan adalah pemandangan tak terperikan yang menjadi hal biasa.

Peristiwa ini banyak terjadi di hampir lapisan masyarakat kelas bawah. Termasuk kaum perempuan. Mereka tidak ada harganya. Perempuan seperti komoditas (*mata>'un*) yang dapat diperjualbelikan, bahkan diwariskan. Lebih biadab lagi, anak perempuan dikubur hidup-hidup, karena dianggap beban dan aib bagi keluarga.¹

Ditengah-tengah kondisi dunia jahiliyah yang sedemikian rupa, Islam datang. Nabi Muhammad Saw., utusan yang dipilih mengemban tugas menyampaikan ajaran Tuhannya dengan santun dan lemah lembut, mengenalkan islam kepada masyarakat. Melalui cara persuasif dan kepribadian mulia, misi islam pelan-pelan dapat diterima.

Semangat pembebasan (*spirit of liberation*) yang dipancarkan ajaran islam, dirasakan membawa perubahan pada tatanan dan pandangan masyarakat. Ia membela kaum lemah, menghargai hak dan memandang kesetaraan sesama manusia sebagai makhluk. Sampai pada titik ini, muncul kesadaran bahwa islam memperjuangkan nilai kemanusiaan menjadi lebih terhormat dan bermartabat dari sebelumnya. Oleh karenanya, kehadiran islam disambut dengan kemantapan hati akan misi dan kebenarannya.

Namun misi mulia ini, dalam pandangan sebagian pemeluk islam (feminis muslim, kaum modernis), dinilai tak berjalan dengan mulus membela dan memperjuangkan kesetaraan dan keadilan kaum perempuan. Kesetaraan dan keadilan sebagai bagian penting dalam tatanan sosial kemanusiaan, tidak berjalan sebagaimana yang dicita-citakan. Kaum ini merasakan hal tersebut terjadi sebagai akibat dari jenis figur laki-laki yang menafsirkan ayat-ayat gender tidak representatif. Mereka memvonis hak-hak yang diperjuangkan islam untuk kaum perempuan telah dirampas oleh tafsir patriarki yang tak berlaku adil dalam menjabarkan apa yang dimaksud al-Quran.

¹ Pada masa jahiliyah, perempuan (istri) tidak memiliki hak apapun. Setelah Islam datang, dalam peristiwa pernikahan, seorang istri mendapatkan mahar sebagai hak yang harus diberikan suami sebagai bentuk penghormatan, mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan. (QS. al-Nisa>': 4 dan 24). Di Jazirah Arab dan hampir disemua negeri perempuan dipandang rendah. Hal ini disebabkan oleh situasi dan kondisi zamannya yang membutuhkan kekuatan fisik dalam mempertahankan hidup. Lihat Ahmad Saebani, *Fikih Munakahat 2* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010), 11.

Relevansi misi wahyu dalam membawa perubahan ternyata tidak sepenuhnya tercapai saat dijabarkan oleh intelektual muslim. Berlakunya tatanan sebagaimana yang dimaksud oleh islam, belum mencukupi sebagai satu revolusi pembebasan yang didambakan.

Feminis muslim yang diprakarsai oleh aktivis perempuan seperti Riffat Hasan, Fatima Mernisi² dan Amīna Wadud Muhsin, menilai bahwa dominasi tafsir laki-laki memberikan efek besar terhadap produk tafsir yang merugikan perempuan. Pengalaman, ego dan sifat kelaki-lakian memberikan produk-produk tafsir hanya mengakomodai kepentingan laki-laki, tanpa melihat sisi keperempuanan. Kontruksi produk tafsir tersebut tersosialisasikan secara terus menerus dalam segala aspek kehidupan, terus dihidupkan, merasuki semua aspek relung-relung ruang dan waktu, sehingga membentuk paradigma sosio-kultural yang membatasi aktifitas perempuan secara teritorial maupun intelektual.

Riffat Hasan menyampaikan, dalam rentang waktu yang lama, tradisi islam secara umum sangat ketat ada pada tradisi patriarki. Kondisi seperti ini melemahkan tumbuhnya perempuan untuk menjadi ilmuwan ahli keagamaan. Faktor ini mengakibatkan sumber tradisi islam, al-Quran, hadis dan fikih hanya ditafsirkan dan dijabarkan oleh kaum laki-laki. Mereka menggenggam mandat tunggal untuk mendefinisikan kedudukan perempuan islam, baik secara ontologis, teologis, sosiologis maupun eskatologis.³ Dengan ini, Fatima Mernisi yang merasakan adanya misteri anti perempuan yang telah banyak diterangkan di kitab-kitab tafsir, bertekad membongkar dan memperjelasnya.⁴

Tentunya pandangan semacam ini harus ditelaah ulang secara utuh, karena jika dilacak mundur, legitimasi bangunan terbentuknya marjinalisasi, subordinasi, kekerasan (*violence*) perempuan dalam islam, apakah karena faktor tafsir patriarki *an sich*? Ataukah ada peran sosial kultur dunia yang secara gradual memposisikan perempuan sebagai makhluk inferior.⁵ Atau memang sifat dan sosok perempuan sendiri yang ikut berperan dalam posisi tersebut. Tentunya, jika asumsi kondisi semacam ini benar adanya, tak pelak, gambaran *mindset* dunia adalah perempuan berada dibawah laki-laki.

² Fatima Mernisi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah* (Jakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 2000), 40.

³ Riffat Hasan, *Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?* Jurnal Ulum al Quran, Vol 1 (1990), 49.

⁴ Fatima Mernisi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, teer. Yaziar Radianti, *Wanita di Dalam Islam*, Cet.1 (Bandung: Pustaka, 1994), 10.

⁵ Diberbagai peradaban dunia, India, Persia, Yahudi, Romawi, Cina, Yunani dan Arab Jahiliyah, kondisi perempuan sangat memprihatinkan. Mereka ditindas, dipinggirkan, ditekan, mendapat perlakuan inferior, tidak berharga. Sedangkan laki-laki bebas memiliki wanita sekehendaknya tanpa batas. Lihat, Iyonne Y. Haddad, *Traditional Affirmations Concerning the Role Of Women as Found in Contemporary Arab Islamic Literature* di Jane I. Smith, *Women in Contemporary Societies* (London: Associated University Press Inc, 1980), 61.

Berangkat dari uraian diatas, tulisan ini hendak menjawab beberapa problem, yakni bagaimana sebenarnya pola interaksi kaum feminis muslim dengan al-Quran dalam melahirkan produk reinterpretasi ayat-ayat gender? Bagaimana dasar partisipasi subyektifitas penafsiran mereka dalam memperoleh makna al-Quran? Sebagai upaya mengkoneksikan dengan banyak studi feminis, tulisan ini fokus pada pemikiran cendekiawan dan pegiat feminis muslim yang merekonstruksi tafsir patriarki. Sudut ini mempertimbangkan situasi sebelumnya, bahwa prainterpretasi, feminis punya stigma terhadap tafsir klasik patriarki yang dianggap selalu menyudutkan perempuan. Untuk mengurainya digunakan pendekatan sejarah dan hermeneutik.

Pendekatan sejarah (*historical approach*) menyajikan dari sisi lingkungan barat (sisi luar Islam) dan Islam. Kajian sejarah feminisme barat untuk mengetahui latarbelakang perjuangan, konteks sosial dan ideologi kaum laki-laki dalam melihat perempuan. Begitu pula dengan kajian sejarah feminis atau kaum modernis muslim. Harapan kajian keduanya, ditemukan secara jelas titik-titik yang membedakan antara pola pandang masyarakat barat dengan budaya sekuler liberalnya dengan masyarakat muslim yang selalu memiliki acuan konteks keagamaan dari sumber al-Quran dan pola kehidupan Nabinya, Muhammad.

Sementara relevansi teori hermeneutika dalam aplikasi feminis muslim saat membedah tafsir ayat-ayat gender, akan dilihat melalui parameter kode etik interpreter dan horizon atau *prior text* untuk memberikan ruang uji dalam melihat porsi interpretasi ayat-ayat gender. Hal ini diharapkan akan memberikan informasi, bahwa reinterpretasi feminis telah sesuai dengan penggunaan konsep interpretasi dan kode etiknya.

Tulisan ini bukan satu-satunya yang telah membahas tentang relasi tafsir gender. Ahmad Fawaid dalam artikel yang mengurai tentang “Pemikiran Perempuan tentang Isu-isu Perempuan” melihat bahwa penafsiran tidak terkait dengan status gender laki-laki atau perempuan. Ia juga memaparkan bagaimana posisi perempuan dalam penafsiran al-Quran tanpa menyajikan motif kuat reinterpretasi kaum feminis. Motif kuat yang dimaksud adalah upaya kuat kaum feminis untuk menolak penafsiran patriarki dengan langkah reinterpretasi semua ayat al-Quran atau hadis yang berkaitan dengan gender. Tentu ini menimbulkan pertanyaan, bahwa akankah semua peristiwa yang terjadi pada saat al-Quran turun dan hadis disampaikan, selalu dalam bentuk implisit tanpa ada pesan eksplisit sama sekali, sehingga mulai pada era itu sampai era pra-Muhammad Abduh (modern), relevansi penafsiran yang berkaitan dengan relasi gender adalah keliru. Pada sisi ini, penulis mengidentifikasi terdapat

ruang untuk ikut memperkaya khazanah kajian tafsir gender dengan menyajikan nilai subyektifitas mufassir feminis adalah bias misoginis. Nilai tafsir mereka tendensius yang berakibat pengabaian kualifikasi kode etik mufassir dalam menjabarkan kandungan al-Quran.

Selain itu, buku *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qura'an* yang ditulis oleh perempuan berdarah Pakistan, Asma Barlas mengurai peran perempuan dalam wilayah domestik sebagai kondisi keterkungkungan perempuan akibat penjabaran tafsir patriarki, dengan menawarkan opsi *reading liberation* untuk menggugat kemapanan tafsir patriarki. Melalui penelusuran latar belakang munculnya tafsir patriarki-misoginis, ia menjabarkan bahwa al-Quran itu egaliter dalam memandang jenis kelamin dan mengkritisi tafsir kelaki-lakian. Deskripsi dalam karya Asma Barlas menyisakan bilik kosong, berupa pandangan dan reaksi kaum feminis muslim terhadap tafsir patriarki yang sedemikian ekstrim dengan menyebutnya sebagai tafsir egoistik, tanpa melihat semua ayat yang menyajikan perbedaan tingkat posisi antara laki-laki dan perempuan yang banyak dicantumkan al-Quran. Sajian kesetaraan gender laki-laki dan perempuan yang feminis muslim tampilkan, hanya didasarkan pada dimensi pujian dan pemberian pahala yang sama, dengan mengabaikan bahwa dalam teks al-Quran menyebutkan perbedaan keduanya dengan redaksi *darajah* untuk mengekspos hirarki antara satu dan yang lain sebagai bentuk ujian untuk semua manusia, baik laki-laki dengan perempuan atau laki-laki dengan laki-laki, perempuan dengan perempuan.

Hasil dan Pembahasan

Perjuangan pembebasan perempuan oleh para feminis dalam kancah sosial, dan dominasi patriarki memiliki alur panjang. Berbagai entitas melibatkan diri untuk berupaya melepaskan sekat yang membatasi ruang gerak kaum perempuan. Mulai dari individu, kelompok dan organisasi-organisasi bergerak menyuarakan ketidakadilan yang terjadi pada kaum perempuan.

Tertuang diberbagai literatur, perjuangan feminis diawali oleh kaum perempuan yang kemudian juga menjadi bagian kaum modernis laki-laki. Mereka sepakat bahwa perempuan memiliki hak setara dengan laki-laki. Namun, respon atau reaksi atas gerakan ini disikapi beragam, karena motivasi dan orientasinya sedikit banyak mengalami gesekan maupun benturan dengan budaya, tradisi ataupun ideologi, bahkan agama yang diikuti masyarakat.

1. Sejarah Feminis Barat (luar Islam)

Feminisme dapat dipahami sebagai gerakan (paham atau kajian) yang memiliki tujuan merubah inferioritas kaum perempuan di masyarakat yang mengutamakan laki-laki,⁶ untuk mengakhiri penindasan perempuan. Kode besar ini memberikan landasan dan inspirasi pada semua masa perjuangan feminisme.

Feminisme awal (gelombang awal), perjuangannya merupakan perlawanan terhadap pandangan patriarki tentang perempuan sebagai makhluk lemah, emosional dan tidak rasional.⁷ Di Inggris, Hodgson-Wright, melihat ini sebagai upaya menghadapi sistem patriarki yang terjadi antara tahun 1550-1700 M. Sarah Gamble menegaskan, perjuangan mengubah status inferior dalam arus sosial masyarakat patriarki telah memilih bentuknya berupa perlawanan mulai dari paham, kajian maupun gerakan.

Kemunculan feminisme era ini, diprediksikan akibat pencerahan di Inggris yang memberikan pengaruh terhadap pola pikir, bahwa perempuan sebagai bagian sosial masyarakat turut andil dalam membentuk perkembangan masyarakatnya.

Dari sini kemudian mereka menuntut atas revisi esensial subordinasi perempuan dalam ajaran gereja, menentang buku yang memandu kecenderungan sikap mengekang perempuan dan membangun solidaritas penulis perempuan. Pada gilirannya, pencerahan berupa pendidikan anak-anak yang didapatkan masa itu, menginspirasi pentingnya pendidikan sebagai dasar pergerakan feminisme gelombang pertama.

Studi ini benar adanya dalam merintis diakuinya hak-hak perempuan untuk mendapatkan peran dan pendidikan. Dukungan Mary Wollstonecraft melalui tulisan, *The Vindication of the Rights of Woman* pada tahun 1792, yang dianggap sebagai awal gerakan feminisme gelombang pertama, memberikan stimulus atas perjuangan kesetaraan gender. Keberlanjutan tuntutan semakin maju dengan isu pengembangan sisi rasionalitas dan intelektualitas perempuan serta kesempatan mendapat hak kesetaraan dengan laki-laki dalam belajar di sekolah pemerintah. Dengan perkembangan itu, maka perempuan dapat mandiri.

Upaya-upaya memperoleh titik harapan ini pada puncaknya beriringan dengan penggunaan kata *feminist* dalam *Athenaeum* (1895). Titik baliknya, peningkatan jumlah pekerja perempuan, semakin menekan ketersediaan sekolah untuk mempersiapkan para pekerja

⁶ Hodgson-Wright, *Early Feminism*, dalam *Cambridge Companion to Feminism and Postfeminism*, Sarah Gamble, 2006), 3.

⁷ Jenainati Cathia dan Judy Groves, *Introducing Feminism* (Malta: Gutenberg Press, 2007), 9.

professional perempuan. Keterlibatan perempuan pada ranah pendidikan, memicu kesadaran perempuan untuk mendapatkan hak pilih tahun 1918,8 sebagai rentetan tuntutan kesetaraan.

John Stuart Mill dan Harriet sebagai kelanjutan Woolstonecraft, selain mendesak terbukanya kesempatan kerja bagi perempuan, juga menuntut legalitas pernikahan ataupun perceraian. Begitu pula perjuangan Caroline Norton sebagai bagian dari feminisme dalam memperoleh hak asuh anak-anaknya setelah bercerai dengan suaminya, merangsang tumbuhnya berbagai organisasi untuk membela ketertindasan perempuan. Namun sayangnya, arah perjuangan ini tidak mengambil seluruh bagian kelas sosial masyarakat, melainkan hanya terbatas memperjuangkan perempuan lajang kelas menengah. Sehingga hanya perempuan kaya saja yang dapat berkarir, karena aktifitas domestik dapat mempekerjakan pelayan untuk mengurusnya.

Perjalanan ini dapat dipahami sebagai rangkaian tuntutan yang mengalami perkembangan. Evolusi pergerakan perempuan yang menghendaki perubahan *mindset*, bahwa mereka bukanlah makhluk lemah, emosional dan irrasional, telah berjalan menuju pengakuan hak-hak legal dengan terbukanya kesempatan kerja dan ruang pendidikan. Kemudian ini dianggap sebagai yuridiksi poin feminisme gelombang pertama.

Perubahan terus bergulir terhadap bertambahnya poin-poin feminisme, sebagai momen yang menjadi pemicu dan pemacu langkah-langkah perempuan pada gelombang kedua. Namun pada gelombang kedua, pola gerak perjuangan kaum feminis di Amerika mengalami fragmentasi. Thornham menyebutkan adanya aliran kanan yang ada dibawah organisasi *National Organization of Women* (NOW) yang didirikan Betty Freiden tahun 1966, dengan tujuan perjuangan partisipasi hak dan kewajiban laki-laki sama dengan perempuan, namun cenderung liberal dan diskriminatif.

Titik diskriminasi pada jalan perjuangan selanjutnya mendapatkan penolakan dari sebagian anggota dari NOW. Sebagai reaksi atas diskriminasi perbedaan kelas, ras dan aspirasi yang tidak diakomodasi dan difasilitasi oleh NOW, menyebabkan beberapa anggotanya keluar. Mereka inilah yang kemudian menjadi aliran yang disebut dengan aliran radikal atau aliran kiri.

Melalui konsep utama “*consciousness Raising*” berpaham “*the personal is political*” aliran radikal meyakini, sistem cara kerja hegemoni patriarki masuk dalam berbagai institusi

⁸ Margaret Walters, *Feminism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2005), 1.

individual yang mencakup kehidupan seksual, pernikahan dan pengasuhan anak.⁹ Sistem laki-laki memaksa perempuan mengalah dan berlemah lembut. Karenanya, even-even yang mengeksploitasi dan melemahkan perempuan meraka tentang. Kontes kecantikan menurut aliran radikal hanya sebagai instrument melemahkan posisi perempuan dalam standar kecantikan. Mereka memandang hal-hal seperti itu adalah racun yang sengaja disemburkan laki-laki untuk membius perempuan dalam rangka melanggengkan sistem patriarki.

Di Inggris, bersatunya antara aliran kanan dan aliran kiri yang sangat dipengaruhi paham sosialis Marxisme, menambah kekuatan dalam menyerukan satu feminisme. Tuntutan atas alat kontrasepsi gratis, tempat penitipan anak 24 jam, persamaan upah, kesempatan kerja dan pendidikan serta aborsi sesuai kebutuhan menandakan penindasan atas tubuh perempuan sebagai situs utama sedang massif berlaku.¹⁰

Betty Freiden melihat, bahwa jalan tunggal pembebasan perempuan dari ketertindasannya dengan mengubah diri mereka sendiri. Sampai jauh ia meyakini, perempuan harus meninggalkan “jebakan rumah tangga” yang mengikat kuat perempuan untuk melepaskan diri dari konstruk inferior. Kate Millet dan Firestone melontarkan, feminis radikal menyerukan perlawanan penindasan terstruktur melalui cara mengembagkan kajian sastra film dan budaya dengan kontrol ideologis. Melalui ajaran marxis mengajak perempuan menguasai alat-alat reproduksi. Termasuk pandangan Juliet Mitchel, pembebasan perempuan akan terwujud dengan cara penguasaan kontrol atas seksualitas, pendidikan anak, reproduksi dan produksi.

Namun para perempuan pekerja, kulit hitam dan lesbian mengkritisi semua itu, karena tema besar “*women’s liberation*” sebagai slogan pembebasan, rasis. Perempuan kulit putih dan kaum heteroseksual mereka utamakan, sementara lesbianisme, ras dan isu kelas diabaikan. Padahal sebelum munculnya feminisme kedua, feminisme dilatari pengaruh isu perempuan Asia, Latina dan Afrika. Ini yang kemudian memicu pandangan utopis feminis gelombang kedua, lantaran pembedaan berbagai kelas, ras dan etnis.

Dengan berakhirnya feminisme gelombang kedua pada tahun 1975, tahun 1980 pergerakan perempuan berkembang dengan mengkritik universalime yang mendorong pendefinisian konsep feminisme akhir 1980-an.

⁹ Stephanie Genz dan Benjamin A. Brabon, *Pastfeminism: Cultural Text and Theories* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 48.

¹⁰ Florence Binard. *The British National Women’s Liberation Movement in The 1970s: Redefining the Personal and the Political*, dalam *French Journal of British Studies*, Vol 22, 2017, hal, 7.

Rumusan teori yang coba digagas Feminis di Amerika dan Inggris untuk mampu menaungi perjuangan feminis secara keseluruhan, dipandang tidak relevan. Konsep etnosentris rasis serta marjinalisasi kelompok etnis dan kelas, serta isu “*sexual difference*” dirasa belum cukup menjadi sisi universalitas gerakan feminis dan perlu di reartikulasikan ulang. Penolakan wacana monolitik, kebenaran tunggal serta pengaburan batas adi budaya dan budaya massa, kemudian disuarakan postfeminisme.¹¹ Suara mereka mampu meraih suara-suara feminis yang sempat terpinggirkan, kembali untuk didengar. Namun, oleh Faludi, datangnya postfeminisme dipandang untuk memerangi feminisme melalui penggunaan budaya dan media massa, menebar propaganda pendiskreditan perempuan teremansipasi dan didukung pemerintah, yang kemudian mendorong munculnya feminis gelombang ketiga.

Gerakan postfeminisme semacam ini, dinilai negatif oleh Iyonne Tasker dan Diane Negra karena hanya boneka tanpa agenda jelas, yang disokong kepentingan komersial. Oleh Angela McRobie, capaian tujuan-tujuan feminis sebelumnya telah membuat jalan terbuka bagi postfeminisme memperoleh tujuan individual dan konsumeris mereka.

Namun bagi Gamble, munculnya feminis gelombang ketiga dipicu oleh dominasi perempuan kulit putih atas perempuan kulit berwarna dalam menolak anggapan penindasan perempuan bersifat seragam dan universal.

Meskipun dalam merumuskan pendefinisian dan perebutan sisi perbedaan postfeminisme dan feminis gelombang ketiga, menurut Genz dan Barbon, yang sulit melepaskan diri dari kerentanan kontradiksi kehidupan budaya sosial masyarakat barat, pada akhirnya kesadaran atas perbedaan keduanya sampai pada titik pengakuan dan menggerakkan upaya untuk merangkul kemajemukan dari aliran-aliran feminis yang berbeda.

2. Sejarah Feminis Islam

Perjuangan feminisme Barat dan Amerika untuk memberikan wujud keadilan dan kesetaraan gender bergema dan terdengar di hampir seluruh pelosok dunia. Perjuangan ini kemudian menggerakkan dan menjadi motivasi dalam merubah ketimpangan-ketimpangan yang dirasakan terjadi ditengah masyarakat. Termasuk diantaranya adalah terbangunnya

¹¹ Susan Faludi, *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (New York: Three Rives Press, 2006), 242-244. Istilah postfeminisme muncul dalam sebuah artikel pada 1920, sebagai bentuk pernyataan “pro perempuan namun tidak anti laki-laki”, saat feminis gelombang pertama mendapatkan hak pilih. Kemudian pada 1980-an muncul kembali dalam makna yang beragam.

kesadaran kaum muslim terhadap ketimpangan yang kenyataannya dipahami berbasis gender, berupa peran perempuan dan laki-laki dalam konteks sosial.

Pra masa rasulullah, situasi perempuan telah menarik perhatian, karena kehadirannya tidak diperhitungkan sama sekali. Lalu saat islam datang, porsi perhatian dalam beberapa aspek mulai mendapatkan perhatian. ia dimunculkan. Perempuan mendapatkan mahar, warisan, ikut jihad sampai pada posisi terhormat dalam tatanan sosial. Setelah itu, menurut Fatima Mernisi tenggelam, tersamar dari pentas permukaan, seiring begitu kuatnya peran laki-laki dipentas publik. Sekalipun ia hadir diberbagai situasi dan zaman, eksistensinya hanya berada di bawah bayangan laki-laki.

Namun, selama tiga dekade awal abad 20, para perempuan yang memiliki kesadaran dan keberanian mulai mempertanyakan eksistensi perempuan dalam persaingannya dengan laki-laki. Isu-isu hak perempuan, kedudukan dan fungsinya menjadi perbincangan hangat bagi kaum cendekiawan dan berbagai organisasi sosial politik. Perkembangan ini tidak lepas dari peran Hifni Malak Nassef dalam mengurai secara kritis persoalan perempuan di majalah al-Jarida.¹²

Pelopor dan pendiri *Egyptian Feminist Union* (EFU), Huda Sya'rawy (1882-1947 M) juga memberikan andil besar dalam perjuangan ditegakkannya hak-hak perempuan. Dengan keberaniannya, bersama Saiza Nabarawi dan Nabawiya Musa, saat tiba di Mesir dari konferensi *Internatiopnal Women's Alliance* di Roma, secara terbuka melepaskan kerudung (*veil*) bersama-sama sebagai simbol emansipasi dan perjuangan untuk perempuan dan menjadikannya disebut feminis paling radikal di dunia Islam.¹³ Ia terus berjuang membela hak-hak perempuan, mendesak pemerintah Mesir, agar perempuan dapat menempuh pendidikan perguruan tinggi. Sya'rawi juga berhasil mengawinsilangkan ide feminisme Barat pada tahun 1900-1910, meski didasarkan pada pemikiran Nassef. Sekalipun itu tidak dimaksudkan westernisasi, sepak terjang Sya'rawy tidak cukup baginya melepaskan diri dari *image*, bahwa apa yang dilakukannya berada dalam bayangan pengaruh feminisme barat. Apalagi, Nassef yang menyokong pemikirannya menolak "melepaskan kerudung" sebagai simbol kemerdekaan dan kebebasan bagi kaum perempuan.

¹² Sugeng Sugiono, *Feminisme di Dunia Muslim: Menguk Akar Perdebatan antara Paham Konservatif dan Reformis*, Jurnal *Thaqafiyat*, Vol 14 No. 1, 2013, hal. 106.

¹³ Elizabet Warnock Fernea dan Basima Qattan Bessirgan (Ed.) *Middle Eastern Muslim Women Speak* (Austin: University of Texas Press, 1992), 193. Fatima Mernisi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (California: Addison-Wesley Publishing Company, 1992), 188.

Tampaknya apa yang dilakukan Sya'rawy memiliki semangat yang diusung oleh Qasim Ami>n (1863-1907 M). Pengalaman dari konstruk sosial, budaya, pendidikan, interaksi maupun politik perempuan Ami>n saat di Perancis, memanggilnya untuk melakukan pembaharuan tradisi dan tata cara interaksi muslimah yang menurutnya bukan berasal dari islam, tetapi dianggap ajarannya.

Melalui bukunya yang berjudul *Tahri>r al-Mar'ah*, Ami>n menilai, bahwa dalam al-Quran dan Hadis tidak disebutkan hukum *hijab* secara jelas, karena bukan ajaran islam. Hijab dan terkungkungnya perempuan dari kehidupan publik merupakan kebiasaan adat masyarakat yang diyakini sebagai ajaran Islam.¹⁴ Pernyataan ini tidak aneh, karena disamping isu modernisasi diberbagai bidang sedang terjadi diberbagai wilayah, pada kenyataannya arah pandangan Qasim Ami>n ini memiliki akar hubungan dengan diskursus dan pandangan masyarakat Eropa.¹⁵ Ia ingin perempuan Mesir bebas dan maju seperti perempuan Perancis yang tidak bercadar dan berkerudung.¹⁶ Meskipun Leila Ahmad memandang, pergulatan dari reformasi yang diikuti oleh Qasim Ami>n dalam hal ini penghapusan kerudung bersifat simbolik (*symbolic reform*) bagi perubahan sosial kebanyakan masyarakat perempuan Arab, namun secara lebih luas perubahan sosial kultural yang tercakup dari prinsipnya, juga meliputi masyarakat Islam seluruhnya.¹⁷ Munculnya karya Ami>n yang kontroversial tersebut, melahirkan perdebatan dikalangan intelektual, menjadi perbincangan yang meluas dan menarik perhatian berkenaan dengan wanita dan kebudayaan. Ini sekaligus menandai adanya perubahan dalam masyarakat Mesir dalam memandang hijab, wanita dan budaya. Termasuk perjuangan yang dilakukan oleh Sya'rawy yang begitu berkobar.

Rupanya selain munculnya Sya'rawy di Mesir, muncul pula Halide Edibe Hanum (1883-1964) di Turki, perempuan kelahiran Istanbul, salah satu pendukung nasionalis Mustafa Kemal. Ia seorang feminis dan penulis terkenal yang aktif berbicara dan banyak menulis tentang emansipasi wanita dalam pendidikan dan partisipasi perempuan dalam kehidupan nasional. Satu-satunya perempuan yang terpilih menjadi anggota *Ojak* pada tahun 1912,

¹⁴ Qasim Ami>n, *Tahri>r al-Mar'ah* cet. II (Kairo: al-Markaz al-Araby li al-Bah}s wa al-Nasyr, 1984), 7-8, 31, 68.

¹⁵ Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate* (New Haver and London: Yale University Press, 1992), 145.

¹⁶ Muhammad Qut}b, *Qadliyat Tahri>r al-Mar'ah*, Terj. Tajuddin, *Setetes Parfum Wanita (Sebuah Renungan bagi Cendekiawan Muslim)*. (Jakarta: Firdaus, 1993), 7, 16.

¹⁷ Ahmad, *Women and Gender in Islam.*, 145.

organisasi Nasionalis Turki¹⁸ yang menjadi motor keberhasilannya dalam memperjuangkan posisi perempuan menjadi anggota konstitusi dewan.

Tampilnya dua tokoh perempuan, Sya'rawy dan Hanum dalam memperjuangkan kebebasan perempuan untuk memperoleh hak-hak dan mengejar ketertinggalannya dengan kaum laki-laki menginspirasi perempuan lain. Pengaruh kedua tokoh tersebut mampu menggerakkan Ami>nah al-Said dan lainnya untuk ikut berpartisipasi berjuang atas kebangkitan kaum perempuan di dunia islam.

Gelombang gerakan para pejuang feminis muslim dalam merespon kondisi perempuan muslim selanjutnya pun terjadi dimana-mana. Namun, tokoh-tokoh pejuang pembebasan perempuan antara satu dan lainnya memiliki perbedaan dan karakter tersendiri dalam merespon isu-isu gender. Qasim Ami>n, Huda Sya'rawy, termasuk Ahmad Faris al-Sidyaq disebut dalam arus sekuler, tanpa menyandarkan kepada teks suci. Dalam membela hak-hak perempuan, mereka melihat dari sisi kemanusiaan dan kebangsaan. Berbeda dengan modernis seperti M. Abduh, Rifa'ah al-T{aht}awy ataupun Jama>l al-Di>n al-Afghany yang melihat sisi posisi dan peran perempuan dengan pencerahan agama sebagai arus kedua.¹⁹

Sementara pejuang hak-hak perempuan seperti Riffat Hasan, Fatima Mernisi, Ami>na Wadu>d, Zainab al-Ghaza>ly ataupun Kariman Hamzah mengkritisi pola keterampilan hak perempuan di dunia islam sebagai efek dari penafsiran al-Quran yang dilakukan oleh laki-laki sarat dengan bias gender. Dua arus ini diidentifikasi terseret fenomena yang berkembang di Barat sehingga dalam memberdayakan perempuan mengalami pergeseran dari doktrin agama. Selain dua arus ini, Hibbah Rouf Izza>t, Umayyah Abu> Bakar dan Samiyah Manysy juga mendasarkan kajian feminisme yang mempertanyakan interpretasi patriarki dalam perannya memarginalisasi perempuan pada ranah domestifikasi dan membuat dinding kokoh yang menghalangi perempuan berperan di ranah publik. Di Indonesia dapat disebutkan, Ratna Megawangi dan Musdah Mulia termasuk dari bagian ini.

Penjuangan untuk membela perempuan dari peran dan posisinya yang turun sebagai akibat pengaruh penjajahan Belanda, sebelum Ratna Megawangi, telah terjadi diberbagai

¹⁸ Halide Edib Ediver, *Memoir and the Turkish Ordeal*, dalam Elizabeth Warnock Fernea and Basima Qattan Bassirgan, 167-178. dalam Siti Zubaidah, *Pemikiran Fatima Mernisi: tentang Kedudukan Wanita dalam Islam*, (Bandung: Citapustaka Media Perintis: 2010), 84.

¹⁹ Bu Ali Yasin, *H{uqu>q al-Mar'at fi> al-Kita>bat al'Arabiyat Mundzu 'As} al-Nahdlah* (Syiria: Da>r al-T{ali'at al-Jadi>dah 1998), 11.

wilayah.²⁰ Raden Ajeng Kartini (1879-1904 M) dari Jawa Tengah begitu populer sebagai ikon pejuang emansipasi wanita melalui jalur pendidikan. Dalam hidupnya sebagai perempuan, Kartini merasa diperlakukan tidak adil. Ia dipingit sementara saudara laki-lakinya dapat menempuh pendidikan di Universitas Leiden, Belanda. pernikahannya dengan bupati Rembang dalam situasi poligami juga menjadikan dirinya terhina.

Deretan nama lain, seperti Dewi Sartika (1884-1947 M)²¹ di Jawa Barat,²² Rangkayo Rasuna Said di Sumatera, Rahmah El Yunisiya (1901-1969 M) di Padang Panjang juga berupaya membebaskan perempuan dari ketertekanan dan isolasi sosial melalui pendidikan.²³

Begitu pula Siti Walidah -istri Achmad Dahlan- (1872-1946) berjuang untuk menjadikan perempuan lebih terhormat dan bermartabat di Yogyakarta. Selain memilih lembaga pendidikan untuk memperjuangkan hak-hak perempuan, partisipasinya dalam memajukan perempuan banyak diikuti oleh organisasi lain dalam menyuarkan keadilan, pendidikan kaum perempuan, menentang perdagangan perempuan dan perkawinan anak-anak serta anti poligami.

Meskipun perjuangan perempuan masa kolonial lebih pada emansipasi, pasca kemerdekaan perjalanannya juga sebagaimana arus feminisme. Gambarannya tampak dari perjuangan perempuan sekarang yang masih berupaya meletakkan sebagian problematika masa lalu yang belum terselesaikan, akibat pengaruh dari kuatnya dominasi laki-laki. Dapat disebutkan di sini, Wardah hafidz dalam organisasi Suara Ibu Peduli yang gigih membela hak-hak anak. Ratna Sarumpaet juga tampil dengan organisasi Teaternya yang memperjuangkan demokrasi dan hak buruh perempuan, Nursyahbani Kasasungkawa ikut serta membela kaum perempuan dari obyek kekerasan dan kejahatan.

²⁰ Sebelum masa kolonial Belanda, peran dan posisi perempuan sama dengan laki-laki. Ini dapat dilihat dari pernyataan Valentijn, seorang penulis sejarah kepulauan Indonesia antara tahun 1642 sampai 1699 yang memaparkan beberapa perempuan yang telah memimpin dan menjadi panglima di beberapa wilayah di Nusantara (Indonesia). Ia menyatakan 50 tahun Aceh di pimpin oleh ratu. Lainnya adalah Ratu Bundo Kanduang, di Bone. Di Kalimantan, Ratu Adji Siti memerintah wilayah kota bangun di Kutai. Lihat di *The Indonesian Women's Movement*, (Jakarta: Ministry of Information of the Republic of Indonesia, 1968), 7. Tak ketinggalan Raden Ayu Ageng Serang (1752-1828), Cut Nyak Dien (1850-1908), dan Cut Mutia (1870-1910) menjadi pemimpin untuk mengusir kaum penjajah. Begitu pula istri Achmad Dahlan (1872-1946) di Yogyakarta berjuang untuk menjadikan perempuan lebih terhormat dan bermartabat melalui jalur pendidikan dengan mendirikan pondok Pesantren. Juga kegiatan sosial keagamaan dengan lembaga *Sopo Tresno* (1914 M) dan dirubah namanya menjadi Aisyiah pada tahun 1917. Lihat Jajat Burhanudin, *Ulama Perempuan Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002)

²¹ Pada 16 Januari 1904 ia berhasil mendirikan sekolah *Sakola Isteri* untuk kanak-kanak perempuan yang dirumah namanya menjadi Sakola Kautamaan di tahun 1910. Keberhasilannya berpengaruh selain di kabupaten lain seperti Garut, Tasikmalaya dan Purwakarta, juga sampai di Sumatera.

²² Nina H. Lubis, *Tradisi dan Transformasi Sejarah Sunda* (Bandung: Humaniora Utama Press, 2000), 189

²³ Saskia Eleonora Wierenga, *Penghancuran Gerakan Perempuan: Politik Seksual di Indonesia Pasca Kejatuaan PKI* (Yogyakarta: Galangpress, 2010), 99.

A. Analisa problem Interaksi Feminis Muslim dalam penafsiran al-Quran

Tafsir sebelum era modern, digambarkan oleh kaum feminis sebagai tafsir bias gender. Tafsir yang tidak sensitif terhadap sifat, kemampuan dan peluang-peluang yang dapat diraih oleh kaum perempuan. Tafsir yang menindas, mengungkung, menjadi sumber kekerasan dan meletakkan perempuan dibawah superioritas laki-laki. Klaim ini memotivasi para feminis untuk membangun dan memproduksi tafsir yang tentunya memberi angin segar terhadap pemenuhan hak-hak perempuan yang mereka sebut sebagai keadilan.

Upaya kaum feminis dalam memperoleh kesetaraan antara laki-laki dan perempuan didaku sebagai pencerahan atas kesuraman dari sebab mufassir patriarki. Melalui kajian teks al-Quran, para feminis menghasilkan pemahaman baru yang banyak dikritik dan ditolak sebagian besar umat islam. Terutama kluster islam yang disebut dengan islam tradisional-fundamentalis. Kritik dan penolakan berdasar pada kejanggalan dan ketimpangan yang banyak membentur rambu-rambu etika sosial dan moral agama.

Problem ini diidentifikasi berkaitan dengan interaksi mereka dengan al-Quran dalam mengurai maksud al-Quran. Diantaranya adalah dalam pembahasan tema tertentu (tematik), kaum feminis tidak menghadirkan keseluruhan ayat al-Quran atau hadis (*nas*) yang berkaitan antara satu sama lainnya.

Gambaran kasus yang dapat disajikan adalah tentang kedudukan dan fungsi perempuan. Martabat perempuan yang telah dihinakan dengan dirampas dan dibatasi haknya seperti pemingitan, tidak boleh keluar rumah, akan dikembalikan seperti semula. Padahal, semua itu merupakan ijtihad terhadap tradisi yang dianggap ajaran agama. Mereka menolak hadis tentang jawaban Fatimah atas pertanyaan nabi tentang tindakan baik bagi wanita, bahwa “bila ia tidak melihat pria, dan pria pun tidak melihatnya”. Hadis yang terdapat dalam kitab Ihya Ulumudin karya imam al-Ghazali ini dianggap lemah dan tidak bisa dijadikan hujjah oleh Abu Syuqqah.²⁴ Landasan al-Quran Surat al-Ahzab (33): 33 juga tidak mereka terima lantaran ayat tersebut hanya berkaitan dengan istri-istri nabi saw. saja.

Di sini mereka sengaja hanya menghadirkan hadis *dla'if*, agar dapat dijadikan dalih atas kelemahannya, disamping juga mengabaikan hadis-hadis lain yang masih satu tema. Padahal dalam hadis lain ditemukan riwayat al-Tirmidzi dan al-Bazza yang menyebutkan, bahwa perempuan adalah aurat. Perempuan lebih dekat dari rahmat Allah swt. ketika berada dibagian

²⁴ Abu Syuqqah, *Tahri'r al-Mar'at 'Ashr al-Risalat*, Jilid 3 Cet. 1 (Kuwait: Dar al-Qalam, 1990), 39.

terdalam rumahnya. Riwayat Abu> Daud juga menegaskan, shalat terbaik perempuan adalah di bilik kecil di kamarnya daripada di kamar atau ruang tengah rumahnya.

Sedangkan ayat diatas, menurut versi Wah}bah al-Zuh}aily tidak hanya diperuntukkan kepada istri nabi saja, melainkan juga ditujukan kepada semua perempuan muslim. Penegasian disebagian *nas}* dalam tema tertentu disinyalir sebagai langkah kaum feminis untuk menghindari adanya pertentangan antara *nas}* satu dan lainnya sebagai upaya apologetik atas pendapatnya. Hasilnya, pertama, kesimpulan kajian yang diperoleh akan pincang dan tidak dapat diperjawabkan. Kedua, cara tersebut tidak mencerminkan etika seorang penafsir. Logikanya tidak mengherankan jika aktifitas mereka dalam reinterpretasi semua tema-tema yang diusungnya hanya mengerucut dalam satu terminal, *women's liberation*.

Kedua, ada kesan pemaksaan penggalian makna al-quran dari makna *dhahir* kepada makna yang susah dan berbelit-belit. Segala *nas}* yang berkaitan dengan gender selalu dianggap berbau patriarki, jika penjabarannya tidak membela visi mereka tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Kalau ada *nas}* yang dijelaskan oleh kaum laki-laki, namun tidak bertentangan dengan prinsip dan konsep feminisme, mereka akan mengafirmasinya. Pandangan Qosim Ami>n tentang wanita hendaklah melepaskan kerudung²⁵ bagi kaum feminis bukanlah tafsir bias patriarki sebagaimana klaim mereka terhadap mufassir laki-laki yang menetapkan kewajiban kerudung bagi perempuan.

Dapat dilihat respon kaum feminis mengenai kata dalam al-Quran yang secara mayoritas disepakati, walaupun memiliki makna dan maksud tertentu serta sangat jelas sekalipun, akan mereka arahkan dengan maksud lain yang sesuai dengan keinginan mereka, semisal tentang waris.

Musdah Mulia memahami aturan ayat tentang waris bukan bersifat pasti, melainkan ijtihadi. Ayat waris dipahami oleh Mulia sebagai ajaran non dasar -meminjam istilah Harun Nasution- yang bersifat nisbi, relatif dan dapat berubah kapanpun sesuai perkembangan budaya tradisi masyarakat.

Mulia menjabarkan, nilai perbandingan angka yang disebutkan al-Quran, bahwa bagian perempuan satu banding dua dari laki-laki bukanlah hitungan pasti. Angka-angka pembagian waris yang didapatkan ahli waris tertentu dan pasti yang disebut ulama dahulu dengan *ash}a>b al-furu>dl* hanya melambangkan semangat keadilan dibalik angka, bukan menunjukkan

²⁵ Qasim Ami>n, *Tahri>r al-Mar'ah*,...68.

pembagian jumlah angka tertentu dalam keterangan ayatnya.²⁶ Menurutnya, ayat tentang waris tidak boleh dipahami secara literal normatif, tapi harus dipahami kontekstual-historikal, sesuai konteks sosial ekonomi yang saat itu secara penuh membebankan semua tanggung jawab keluarga kepada laki-laki.²⁷ Sementara Ami>na Wadud menilai, pembagian mempertimbangkan manfaat *tirkah* (harta peninggalan), kebutuhan ahli waris.²⁸

Melalui telaah semacam ini, kecurigaan yang muncul menguat dalam mencermati setiap aktifitas penafsiran kaum feminis. Karena jika *nas}* yang menyangkut relasi gender selalu disajikan dalam bentuk selain makna *dhahir*, seperti pembagian waris dalam bentuk angka ini, mengindikasikan sang Pencipta mempersulit umat islam dalam memahami sumber-sumber dasar ajarannya dalam menuntun hidup mencapai keshalehan di masyarakat dan penghambaan.

Ketiga, tendensius dalam melakukan kajian gender terkait dengan penafsiran laki-laki seolah meyimpan bara dendam. Lahirnya tafsir patriarki telah menjadi sumber bagi perempuan menyentuh titik terendah. Domestifikasi, inferior, subordinasi, dipingit, memakai jilbab dan menjadi obyek perlakuan tidak baik dari laki-laki menjadi spirit dasar dan senjata untuk membedah *nas}*, sekalipun dengan mengorbankan idealisme seorang muslim, seperti Huda Sya'rawi dan Qasim Amin yang dipengaruhi pengalaman dan budaya Eropa. Juga Fatima Mernisi yang melakukan kritik ulama atau sahabat sekalipun. Menurutnya, manusia seperti imam atau ulama merupakan manusia biasa yang tidak dijaga (*ma's}u>m*) dari kesalahan.²⁹ Mernisi bertekad memperjelas misteri anti perempuan yang telah banyak diterangkan di kitab-kitab tafsir.³⁰ Dengan semangat dan dasar seperti itu, alih-alih mendapatkan nilai tafsir yang mampu menmemberikan pencerahan umat besar islam, ambisinya justru akan mendorong segalanya menuju tafsir apologetik, demi alasan yang melandasinya.

Keempat, sektarian.³¹ Penafsiran feminis dalam perjuangan membela hak-hak perempuan islam terindikasi sebagai bentuk fanatisme sektarian terhadap keperempuanan yang

²⁶ <http://islam.lib.com/id/artikel/hukum-waris-dalam-suatu-konteks>

²⁷ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Quran* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 128.

²⁸ Ami>na Wadud, *Quran Menurut Perempuan, Meluruskan Bias Gender dalam Tafsir*. Terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2001), 154-156

²⁹ Mernisi, *Women in Moslem Paradise, dalam Equal Before Allah*, Terj. Team LSPAA, *Perempuan dalam Surga Kaum Muslim* (Yogyakarta: LSPPA, Cet.m1, 1995), 112.

³⁰ Mernisi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, ter. Yaziar Radianti, *Wanita di Dalam Islam*, Cet.1 (Bandung: Pustaka, 1994), 10.

³¹ Sektarian dipahami Ighnaz Gholdziher sebagai upaya legitimasi al-Quran dari kelompok, mazhab, ideologi atau keyakinan yang dianutnya. Lihat Ighnaz Gholdziher, *Mazhab Tafsir>r; dari Klasik hingga Modern*. Terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: el. SAQ Press, 2006), 4.

menyebabkan penafsiran mereka sangat subyektif. Segala bentuk informasi *nas* yang menurut mereka ditafsirkan bias gender, di tolak, kecuali tafsir laki-laki yang selaras atau mendukung prinsip-prinsip feminisme. Kesetaraan gender versi mereka adalah mutlak. Memposisikan perempuan taat kepada suami atau berada dalam dominasi laki-laki dalam peran dan posisi apapun akan dipahami sebagai bentuk inferioritas dan sebagai bentuk penindasan. Artinya, dimana ada pembagian kelas di wilayah sekecil apapun semisaal dalam keluarga, adalah bentuk penindasan dan diskriminasi seperti ideologi feminis Marxian.

Ini sama seperti islam tradisional-fundamentalis yang menolak segala rupa gender ke dunia islam, karena lahir dari rahim modernitas Barat. Sementara Islam dan barat tidak kompatibel. Jika islam fundamentalis menilai, hubungan laki-laki dan perempuan telah sesuai dengan norma islam dan menolak pembenahan, kaum feminis menganggap segala tatanan relasi gender yang lahir dari bias patriarki harus ditolak, kecuali yang searah dengan ide-ide feminisme. Bisa dikatakan bahwa misi mereka dalam membawa perempuan pada *women's liberation* melalui reinterpretasi teks-teks *nas* akan di afirmasi, apapun jenis kelaminnya selama selaras dengan versi feminis. Ini ciri eksklusif-rigit yang biasanya disematkan kepada islam tradisional-fundamental, namun sebenarnya melekat pada kaum feminis.

Dengan prinsip seperti ini, akan sangat berbahaya bagi seseorang untuk melakukan pembacaan dan membangun sebuah pembaharuan kultur sosial melalui reinterpretasi apapun, lebih-lebih *nas* agama. Ia akan mengedepankan kepentingannya saja, tanpa memandang obyektifitas teks, sehingga rentan melahirkan *pseudo* tafsir.

Kelima, malkognitif. Jika parameter *women's liberation* disandarkan pada islam, maka hendaklah melihat dan membandingkan pada peristiwa sejarah sebelumnya, bahwa pada masa pra islam, perempuan dimana-mana direndahkan dihampir semua bangsa. Kemudian oleh islam, status mereka diangkat. Untuk mencapai itu, hal yang menjadi hak dan diri manusia diatur dan diberi rambu-rambu, termasuk perempuan.

Islam mengatur keharusan melindungi dan menutup aurat. Menentukan cara berpakaian, bergaul dan berhubungan dengan lawan jenis. Laki-laki dan perempuan disuruh untuk menjaga pandangan dan kemaluan agar memiliki harkat sebagai makhluk yang diberi akal, atau berpuasa agar lebih dapat mengendalikan hawa nafsu. Dalam menjaga nasab, keturunan dan hak waris, islam memberi jalan hubungan menikah. Bagi yang melakukan hubungan intim diluar jalinan ikatan pernikahan, akan dihukum.

Berbeda dengan masyarakat Barat maupun Amerika yang semua itu menjadi kebebasan dan hak individu. Berpakaian dan bergaul bebas sesukanya. Melakukan hubungan intim, asal sudah dianggap dewasa dan sama-sama suka, sah-sah saja. Begitu pula dengan aborsi, aurat, dan lainnya yang tidak menjadi persoalan, karena menjadi hak masing-masing individu untuk menentukannya. Bahkan orang yang mempersoalkan privasi tersebut akan terkena pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM).

Ide-ide kaum feminis Barat dan Amerika memiliki ideologi, sosial dan kultur yang berbeda dengan masyarakat yang terbentuk oleh ajaran Islam. Jadi sangat tidak mungkin, bahkan mustahil sosio kultur budaya Islam yang dibangun di atas ketentuan ajaran Islam (hukum) seperti hubungan intim, aborsi janin memakai pakaian minim diperbolehkan, untuk disatukan dengan budaya Barat yang dibangun di atas kehendak demokrasi masyarakatnya.

Aturan dan ketentuan keduanya begitu berbeda. Sangat dimungkinkan perjuangan kaum feminis yang mengambil visi dan misi dalam tujuan final *women's liberation* seperti ini, jelas telah mengalami absurditas. Kegigihan yang melampaui batas ajaran dasar Islam adalah *kebablasan*.

Keenam, feminis tidak menampilkan mufassir-mufassir perempuan. Melacak dari sekian banyak literatur, di tengah belantara mufassir laki-laki, terdapat mufassir perempuan, yang tidak pernah dimunculkan oleh kaum feminis di banyak kesempatan dari reinterpretasi yang mereka sajikan. Ketiadaan penafsiran mufassir perempuan dari berbagai kasus yang digugat oleh kaum feminis, terkesan diabaikan atau diduga secara sengaja disembunyikan, sehingga tidak ditemukan literasi mereka digunakan untuk membahas ayat-ayat gender.

Dapat ditampilkan disini beberapa perempuan yang telah memberikan sumbangsinya dalam memperkaya khazanah penafsiran al-Quran. Diantaranya adalah Daib al-Nisa' al-Makir, intelektual India yang menulis al-Quran dalam Tafsirnya, *Zaib al-Tafsir fi Tafsir al-Quran*. Juga Kariman Hamzah dan Zainab al-Ghazaly. Tiga mufassir perempuan ini menafsirkan seluruh ayat al-Quran.

Sementara Aisyah Abd al-Rahman ibn Syati' dan Hibah Rouf Izzat adalah diantara beberapa perempuan yang menafsirkan sebagian ayat-ayat al-Quran. Bintu Syati' dengan *al-Tafsir al-Bayan li al-Quran* hanya membahas 14 surat-surat pendek al-Quran, seperti juga Hibah Rauf dengan karya *al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyasy*.

Kariman Hamzah, jurnalis Mesir yang mempersembahkan tiga jilid Tafsir *al-Lu'lu' wal-Marjan fi Tafsir al-Quran*, menjelaskan posisi suami dalam rumah tangga. Menurutnya,

suami harus memberi mahar kepada istri, bertanggung jawab dalam memenuhi kebutuhan sandang, pangan dan papan dengan layak dan baik. Ia juga bertanggungjawab atas keselamatan istrinya, kemaslahatan, pendidikan agama dan segala urusan kepemimpinan (*qiwa>mah*) yang dipertanggungjawabkan dihadapan Allah dan manusia.³² Dalam *qiwa>mah*, Kariman Hamzah memiliki persamaan dengan Zainab al-Ghaza>ly,³³ penulis tafsir *Nadzara>t fi> Kita>b Alllah*. Bahkan menurut Zainab, laki-laki memiliki peran ganda, yakni suami memiliki tanggung jawab di ranah publik dan di dalam rumahnya. Di luar ia bekerja untuk memenuhi segala kebutuhan keluarganya. Di dalam rumah, ia bertanggung jawab atas berjalannya rumah tangga dengan baik bersama istrinya.

Rupanya dalam hal *qiwa>mah*, pandangan mereka senada dengan mufassir laki-laki seperti 'Abu> Ja'far al-T{aba>ry dan Wah}bah Zuh}aily. Zuh}aily menyatakan kepemimpinan yang dipegang laki-laki atas perempuan, itu sudah sepatutnya, karena dibandingkan dengan perempuan, laki-laki memiliki fisik yang lebih sempurna, kekuatan iderawi dan nalar serta emosi yang lebih stabil. Begitu pula dengan kewajibannya memberikan nafkah dan mas kawin kepada istri. Makanya mereka diberi hak istimewa selain *qiwa>mah*, berupa bagian waris dua banding satu bagian perempuan, boleh menikahi perempuan lebih dari satu, memutuskan talak dan hak kenabian.³⁴

Oleh karenanya dapat disampaikan, keterangan Zuhaily ataupun al-Thaba>ry tidak jauh beda dengan beberapa mufassir perempuan. Kariman Hamzah, Daib al-Nisa>' al-Maki>r dan Zainab al-Gaza>ly juga menyatakan laki-laki memiliki hak dalam soal kepemimpinan daripada perempuan, karena keistimewaan mereka.³⁵ Quraish Shihab yang setuju dengan keterangan tokoh-tokoh tersebut, menambahkan untuk tidak iri atas pemberian keistimewaan yang diberikan kepada masing-masing manusia, baik pribadi maupun kelompok atau jenis kelamin.³⁶ Dalam persoalan poligami, Kariman Hamzah³⁷ dan Zainab al-Ghaza>ly³⁸ juga memiliki kesamaan pandangan, bahwa laki-laki diperbolehkan melakukan poligami asal syarat adil dapat dipenuhinya. Adil secara material, mu'amalah ataupun waktu. Sementara adil yang berkaitan

³² Kariman Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marja>n fi> Tafsir>r al-Qura>n*, Jilid I (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyah, 2010), 196.

³³ Zainab al-Ghaza>ly, *Nazaraf fi Kita>b Allah*, Jilid I (Kairo: Dar Syuruq, 1998), 297

³⁴ Wah}bah Zuh}aily, *al-Tafsir>r Mumi>r*, vol V (Damaskus: Dar fikri, 1418 H), 54. Lihat pula dalam Abu> Ja'far al-T{aba>ry, *Jami>' al-Baya>n fi Ta'wi>l ay al-Qura>n*, Juz VIII (Kairo: Mu'assasah al-Risalah, 2000), 290.

³⁵ Kariman Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marja>n fi> Tafsir>r al-Qura>n*, Jilid I, 177. Lihat Zainab al-Ghaza>ly, *Nazaraf fi Kita>b Allah*, Jilid I, 282.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 234.

³⁷ Hamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marja>n*, Jilid I, 177.

³⁸ Zainab al-Ghaza>ly, *Naz}araf fi> Kita>b Allah*, Jilid I, 297

dengan hati (cinta) yang disebutkan dalam surat an-Nisa' ayat 129, untuk mencapainya suami harus secara maksimal terus menerus memperjuangkannya. Jika suami tidak dapat berlaku adil, maka monogami lebih dianjurkan. Menurut Kariman Hamzah, ajaran islam menempuh jalan ini sebagai solusi untuk menyelesaikan persoalan yang dihadapi oleh kaum muslimin, seperti istri yang tidak dapat menunaikan tugasnya dengan baik, atau persoalan lainnya.

Sedikit gambaran penafsiran ini menunjukkan, jenis kelamin tidak selalu terkontaminasi ego, pengalaman dan kejeniskelaminan. Perempuan tidak melulu berpihak kepada perempuan. Begitu pula sebaliknya, laki-laki dalam penafsirannya tidak bisa divonis selalu ada dalam keperpihakan kepada laki-laki. Oleh karenanya, keperpihakan dalam penafsiran al-Quran tidak boleh di generalisasi. Kalaupun ada semacam konflik antara mufassir dengan jenis kelamin, ideologi, dan kultur sosial yang dimasukkan dalam pembacaan al-Quran misalnya, maka lahirnya produk tafsir yang berbeda, itu sangat mungkin terjadi. Tetapi bukan berarti perbedaan itu harus selalu disikapi dengan antipati dan *mindset* minor terhadapnya, sebagaimana yang dilakukan kaum feminis dalam menafsirkan ayat al-Quran, karena jika reinterpretasi mereka didasarkan pada hal tersebut, hanya akan melahirkan produk tafsir destruktif dan cacat.

B. Menakar Porsi Penafsiran Feminis

Para ulama sangat hati-hati dalam menggali dan menjelaskan makna al-Quran. Mereka menjaga diri dari tindakan tergesa-gesa untuk menjelaskan makna ayat al-Quran, agar tidak keliru menunjukkan maksud Allah dalam wahyunya.

Sahabat sendiri, sepeninggal nabi saw., sebelum memberikan keterangan kata atau ayat tertentu, mereka mencari informasi kepada sahabat lainnya yang barangkali pernah mendengar keterangan dari nabi saw., tentang makna ayat dimaksud. Tentunya langkah ini untuk menghindari penggalian makna agar tidak bertentangan dengan pemberi wahyu dan utusan-Nya.

Sahabat yang memiliki kemampuan bahasa arab dan seluk beluknya dengan baik, mengetahui peristiwa turunnya wahyu dan dididik langsung oleh rasulullah, masih menjunjung tinggi tata cara dan etika dalam memahami al-Quran. Kesadaran tentang dibutuhkannya kualifikasi -berilmu dan memiliki etika baik- sebagai syarat untuk menjabarkan makna ayat, dipahami oleh ulama.

Mereka lalu memberikan ketentuan untuk menghindarkan kekeliruan dan penyimpangan dari maksud author dalam menjabarkan al-Quran. Di samping menentukan penguasaan instrumen sebagai alat dalam memahami al-Quran, seorang yang ingin melakukan penafsiran hendaklah 1). selalu berpegang kepada sumber dasar tafsir otentik, 2). teliti dalam memahami teks ayat beserta petunjuknya, 3). tidak bertujuan untuk menundukkan teks demi hawa nafsu, kepentingan ideologi mazhab 4). Berupaya untuk memenuhi syarat-syarat seorang mufassir.³⁹

Penjabaran *nas* dalam upaya membimbing dan memberi petunjuk kepada manusia akan berbelok jalan, jika tidak sesuai dengan yang dikehendaki author. Signifikansi sebagai apresiasi penafsir yang bersifat dinamis bukan berarti merestui penjabaran yang berbeda atau bertolak belakang dengan *meaning* teks seperti pemaparan dalam obyektifitas hermeneutika teoritis E.D. Hirsch ataupun Emilio Betti.

Mencari sumber dasar otentik untuk menemukan *meaning* teks dalam konteks “al-Quran berbicara sendiri” dari statemen Amin al-Khuli akan sulit ditemukan jika dilakukan dengan menundukkan teks untuk kepentingan tertentu. Keterlibatan makna dari suatu kata dan ayat lain yang berbicara pada topik tertentu tidak boleh diabaikan, sehingga dalam menemukan *meaning* teks, penafsir tidak memaksakan kesempatan pada al-Quran untuk mengenal dirinya sendiri.

Selain itu, spirit *al-Quran sha>lihun li kulli zama>n wa maka>n*, dalam menjawab semua tantangan-tantangan zaman, seperti yang dilakukan oleh kaum feminis, mestinya dilakukan tanpa membentur prinsip etika. Keterlibatan penafsiran dengan mengacu pada pendekatan sosiologis antropologis, akan lebih membumi dan menjadi solusi pragmatis, jika tanpa memaksakan *nas}nas* agama untuk memenuhi tuntutan emansipasi dan modernitas ataupun kesetaraan gender.

Bayang-bayang feminisme barat dan pengaruh budayanya yang telah mengkontaminasi pemikiran tafsir mereka, menjebak mereka sendiri kepada apa yang dimaksud Fatima Mernisi dalam katagori islam politis.⁴⁰ Praktek mengambilalih kekuasaan melalui tindakan-tindakan yang digerakkan oleh nafsu dan kepentingan kelompok atau pribadi yang mereka tuduhkan kepada tafsir patriarki, telah mereka praktikkan. Ini sangat disayangkan, melihat penafsiran

³⁹ T{ahi>r Mahmu>d Muhammad Ya'qu>b, *Asba>b al-Khat}a' fi> al-Tafsi>r*, Jilid II (Lebanon: Mu'assasat al-Risa>lah, 2004), 224.

⁴⁰ Mernisi, *The Forgotten of Islam*, Terj. Rahmani Astuti dan Enna Hadi, *Raturatu Islam yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 1994), 13.

kaum feminis yang telah banyak memberi nuansa dan cara pandang baru dalam melihat realitas, menjadi tidak koheren dalam membuka cakrawala keilmuan islam dalam konteks tafsir, yang syarat dengan nilai etika luhur.

Obyektifitas penafsiran melalui hermeneutika yang diagung-agungkan untuk merajut prosisi-prosisi koherensi, menjadi tidak relevan seiring praktik islam politis. Gender atau modernitas menjadi isu kekinian yang terus digelorakan demi memenuhi hasrat kemajuan. Demi ideologi ini, tanpa sadar tawaran solusi dalam menghadapi problem gender menjadi hasrat subyektif.

Memang sangat sulit menghilangkan unsur subyektif, karena itu menjadi hal tak terpisahkan dalam sebuah penafsiran. Namun, subyektifitas tanpa ada kendali dari kaidah-kaidah dan pemenuhan kualifikasi penafsiran hanyalah akan memperturutkan hawa nafsu untuk menundukkan teks sesuai dengan keinginannya. Alhasil, nilai korespondensi penafsiran yang semestinya memberikan jalan keluar atas problem dimaksud, mewujud dalam sebuah penyimpangan.

Kesimpulan

Muslim dalam pergaulannya dengan al-Quran guna menyelami segala kandungannya, selain membutuhkan keilmuan yang memadai, juga membutuhkan etika untuk menjaga dari kehendak dzat yang menurunkan wahyu. Kualifikasi ilmu yang memadai mutlak dibutuhkan untuk mengetahui kandungan al-Quran. Menjelaskan wahyu dengan wahyu, baik menjelaskan ayat al-Quran dengan ayat lain atau dengan hadis menjadi pilihan utama bagi umat islam untuk menghindari jauhnya makna al-Quran dari *meaning* teks. Menafsirkan al-Quran secara ijtihadi, bukan sesuatu yang harus ditinggalkan dalam menjawab tantangan zaman, asalkan tidak menentang dasar ajaran islam dalam *nas* lain.

Oleh karenanya, kebutuhan berinteraksi dengan sumber ajaran islam, al-Quran dan hadis secara tenang dan tidak berat sebelah, adil adalah niscaya. Begitu pula menghormati hak-hak kata maupun ayat atau bahkan surat. Itu adalah etika yang menjaga diri mufassir dari kepentingan-kepentingan yang melatari munculnya hawa nafsu, egoisme, tendensi yang menodai semangat ruh al-Quran dalam memberi jalan maslahat yang tidak hanya untuk dunia saja, namun juga akhiratnya (QS. Al-Qashshash (28: 77)).

Mengkaitkan inferioritas, marginalisasi, penindasan dan keterpurukan perempuan dalam islam sepenuhnya disebabkan oleh tafsir patriarki, itu bukan karakter dan gaya ulama

mufassir laki-laki dalam mempertahankan kekuasaan, gengsi dan superioritasnya terhadap perempuan. Anggapan tafsir klasik bias gender, tidak berorientasi pada selain hidayah atau dalam uraiannya tanpa melihat sisi ideal moral, sisi kontekstual, melainkan literal formal dan legal formal, maka keshalehan individu maupun publik masa dulu, baik laki-laki atau perempuan akan sangat langka. Padahal, peran para mufassir klasik begitu besar dalam memahami, menuntun, menginspirasi dan mendorong umat islam dalam meraih cita-cita kejayaan dan masa keemasan islam

Sangat naïf jika kaum feminis memberikan justifikasinya, sedangkan mereka dalam melakukan pembaharuan paham tentang gender, dikontaminasi oleh semangat pro sosio-kultur barat, tendensius dan sektarian yang secara riil sangat rentan terjerumus dalam menyimpangkan ajaran agama, norma sosial, dan perempuan muslim. Sedangkan islam hadir untuk mengangkat harkat derajat manusia dari peradaban jahiliyah klasik maupun modern-kontemporer sesuai nilai-nilai ajaran islam

Daftar Pustaka

- Ahmad, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*. New Haven and London: Yale University Press, 1992
- al-Ghazali, Zainab. *Nazjaraf fi Kita>b Allah*. Kairo: Dar Syuruq, 1998
- al-Tabari, Abu Ja'far. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil ay al-Quran*. Kairo: Mu'assasah al-Risalah, 2000
- Ami>n, Qasim. *Tahri>r al-Mar'ah*. Kairo: al-Markaz al-Arabi li al-Bahs wa al-Nasyr, 1984
- Binard, Florence. *The British National Women's Liberation Movement in The 1970s: Redefining the Personal and the Political*, dalam *French Journal of British Studies*, Vol 22, 2017
- Burhanudin, Jajat. *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002
- Cathia, Jenainati dan Judy Groves. *Introducing Feminism*. Malta: Gutenberg Press, 2007
- Ediver, Halide Edib. *Memoir and the Turkish Ordeal*, dalam Elizabeth Warnock Fernea and Basima Qattan Bassirgan (Ed.) *Middle Eastern Muslim Women Speak*. Austin: University of Texas Press, 1992
- Faludi, Susan. *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (New York: Three Rivers Press, 2006

- Fernea, Elizabet Warnock dan Basima Qattan Bessirgan (Ed.) *Middle Eastern Muslim Women Speak*. Austin: University of Texas Press, 1992
- Genz, Stephanie dan Benjamin A. Brabon, *Postfeminism: Cultural Text and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009
- Gholdziher, Ighnaz *Mazhab Tafsir; dari Klasik hingga Modern*. Terj. M. Alaika Salamullah, dkk. Yogyakarta: el. SAQ Press, 2006
- Haddad, Ivonne Y. *Traditional Affirmations Concerning the Role of Women as Found in Contemporary Arab Islamic Literature* di Jane I. Smith, *Women in Contemporary Societies*. London: Associated University Press Inc, 1980
- Hamzah, Kariman. *al-Lu'lu wa al-Marja'n fi Tafsir al-Qura'n*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyah, 2010
- Hasan, Riffat. *Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?* *Jurnal Ulumul Quran*, Vol 1 (1990/1410H)
- Hodgon-Wright, *Early Feminism*, dalam *Cambridge Companion to Feminism and Postfeminism*, Sarah Gamble, 2006
- Lubis, Nina H. *Tradisi dan Transformasi Sejarah Sunda*. Bandung: Humaniora Utama Press, 2000
- Walters, Margaret. *Feminism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005
- Mernisi, Fatima. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. California: Addison-Wesley Publishing Company, 1992
- _____. *Women in Moslem Paradise, dalam Equal Before Allah*, Terj. Team LSPAA, Perempuan dalam Surga Kaum Muslim (Yogyakarta: LSPPA, Cet.1, 1995
- _____. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. ter. Yaziar Radianti, Wanita di Dalam Islam. Bandung: Pustaka, 1994
- _____. *The Forgotten of Islam*. Terj. Rahmani Astuti dan Enna Hadi, Ratu-ratu Islam yang Terlupakan. Bandung: Mizan, 1994
- _____ dan Riffat Hasan. *Setara di Hadapan Allah*. Jakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 2000
- Qutb, Muhammad. *Qadliyat Tahri'r al-Mar'ah*, Terj. Tajuddin, *Setetes Parfum Wanita (Sebuah Renungan bagi Cendekiawan Muslim)*. Jakarta: Firdaus, 1993
- Saebani, Ahmad. *Fikih Munakahat 2*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010

- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2000
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Quran*. Yogyakarta: LKiS, 2009
- Sugiono, Sugeng. *Feminisme di Dunia Muslim: Menguak Akar Perdebatan antara Paham Konservatif dan Reformis*, Jurnal *Thaqafiyat*, Vol 14 No. 1, 2013
- Syuqqah, Abu. *Tahri>r al-Mar'ah 'As}r al-Risa>lah*, Jilid 3 Cet. 1. Kuwait: Da>r al-Qalam, 1990
- The Indonesian Women's Movenment*. Jakarta: Ministry of Information of the Republic of Indonesia, 1968
- Wadud, Ami>na. *Quran Menurut Perempuan, Meluruskan Bias Gender dalam Tafsir*. Terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2001
- Wierenga, Saskia Eleonora. *Penghancuran Gerakan Perempuan: Politik Seksual di Indonesia Pasca Kejatuaan PKI*. Yogyakarta: Galangpress, 2010
- Yasin, Bu Ali. *Huqu>q al-Mar'ah fi> al-Kitabat al-'Ara>biyah Mundzu 'Ash al-Nah}dlah*. Syiria: Da>r al-Thali'at al-Jadi>dah 1998
- Ya'qu>b, T{ahi>r Mah}mu>d Muh}ammad. *Asba>b al-Khatha' fi> al-Tafsi>r*, Jilid II. Lebanon: Mu'assasah al-Risalah, 2004
- Zubaidah, Siti. *Pemikiran Fatima Mernisi: tentang Kedudukan Wanita dalam Islam*. Bandung: Citapustaka Media Perintis: 2010
- Zuh}aily, Wah}bah. *al-Tafsi>r Muni>r*. Damaskus: Da>r Fikry, 1418 H