

TAFSIR KONTEKSTUAL BERWAWASAN GENDER (Eksplorasi, Kritik dan Rekonstruksi)

Ahmad Faisal

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo

(ahmadyfaiz@yahoo.co.id)

Abstrak

Tafsir tentang relasi gender dalam Islam berkembang menjadi varian-varian yang beragam, meskipun bersumber dari referensi yang sama, yakni al-Qur'an dan Hadis. Salah satu faktor penting yang mendorong keragaman tersebut adalah perbedaan perspektif tentang disertakannya pertimbangan kontekstual dalam melakukan penafsiran. Bagi mufassir yang menyetujuinya memandang bahwa elemen-elemen historis dan sosiologis harus dijadikan pertimbangan dalam menafsirkan ayat. Jika elemen itu diabaikan, maka tafsir yang muncul akan mengandung bias. Namun demikian, masih diperlukan kerja keras untuk mensosialisasikannya secara komprehensif, sekaligus merespon setiap keberatan dan kritik tajam yang dilontarkan berbagai kalangan. Upaya tersebut mencakup pengembangan konsep metodologi yang lebih komprehensif sekaligus mengintegrasikan pendekatan-pendekatan studi Islam ke dalam bangunan pemikiran metodologisnya.

Although it is from the same reference of sources, the Qur'an and the Hadith, tafsir of gender relation in Islam constantly growing into various kinds. Among many important factors that forces the diversity is the different perspectives about involved contextual consideration in the tafsir processes. For many exegesists (mufassir) to approve it, the elements of historical and sosiological must be considered in analyzed. If the elements are neglected then it may lead to bias and its result will be fragmented. Nonetheless, it still needs many efforts to sosializing it in more comprehensive and also to respond to any objections and outspoken critics from the society. The efforts also include to improve the methodological concept which are considered more comprehensive which integrate many approaches in Islamic Studies into main frame of methodological thought.

Kata kunci: Tafsir, Kontekstual, Wawasan Gender

A. Pendahuluan

Salah satu misi pokok diturunkannya al-Quran ialah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan. Pembebasan dimaksud mencakup diskriminasi seksual, warna kulit, etnis, dan ikatan-ikatan primordial lainnya.¹ Namun, kenyataan historis-empiris justru cenderung menunjukkan sebaliknya. Status dan peran perempuan di berbagai masyarakat muslim pada umumnya masih mengalami ragam ketidakadilan, marginalisasi, subordinasi, stereotip, kekerasan dan beban kerja.² Ironisnya, ketimpangan peran sosial perempuan tersebut berkembang dan dipertahankan dengan dalih agama. Agama dilibatkan untuk melestarikan kondisi dimana kaum perempuan tidak menganggap dirinya sejajar dengan laki-laki.

Riffat Hasan, guru besar Religious Studies pada Universitas Louisvillie Kentucky USA berkesimpulan bahwa pandangan dan ajaran agama yang meremehkan perempuan lebih disebabkan karena penafsiran. Pandangan tersebut berkembang dan menjadi pandangan dominan. Hal ini disebabkan karena pandangan tersebut dirumuskan dalam struktur masyarakat patriarki. Selain itu, keberadaan teks keagamaan pada periode formatif agama ditulis oleh para ulama yang berjenis kelamin laki-laki. Kondisi ini pada gilirannya menyimpan banyak asumsi dasar, diantaranya bahwa kehadiran perempuan di dunia ini hanya bersifat instrumental bagi kepentingan laki-laki, dan tidak bersifat fundamental. Asumsi ini berimplikasi terhadap munculnya anggapan bahwa perempuan tidak mempunyai hak untuk mendefinisikan status, hak dan martabatnya, kecuali apa yang telah disediakan oleh kaum laki-laki untuknya.³

Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam sejumlah kitab tafsir dan fikih, terdapat penjelasan dan tambahan penjelasan yang cenderung memarjinalkan kaum perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa penafsiran keagamaan memiliki peran penting dalam melegitimasi dominasi atas kaum perempuan. Banyaknya penafsiran yang mengandung bias tersebut, selanjutnya dijadikan narasi besar (*grand*

¹QS. al-Hujurât (49): 13.

²Penjelasan tentang jenis-jenis ketidakadilan yang banyak dialami perempuan, lihat Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 12-23.

³Riffat Hasan, "Women Right and Islam," *Makalah* (Workshop Reinterpretation of Quran with Feminist Perspective, 1995), h. 4.

narrative) untuk memformulasikan kembali entitas Islam yang murni dan ideal. Murni karena tafsiran-tafsiran yang berkembang itu tidak dapat disebut representasi ajaran Islam, dan benar karena pada dasarnya Islam secara cita dan fakta tidak berpihak pada kondisi yang bertentangan dengan semangat persamaan yang diajarkan melalui risalahnya.

Sebagai bentuk kritik dan keprihatinan terhadap kecenderungan penafsiran sebagaimana disebutkan di atas, muncullah tafsir-tafsir kontekstual yang bermaksud melakukan pembacaan ulang terhadap tafsir-tafsir keagamaan yang cenderung memarjinalkan kaum perempuan. Permasalahannya, apakah tafsir model tersebut memiliki landasan paradigmatis yang kokoh, atau tidak?. Bagi penulis, penjelasan terhadap masalah tersebut seharusnya terang benderang. Sebagaimana halnya tafsir keagamaan model lain yang telah menjadi bagian dari dinamika kehidupan umat, tafsir kontekstual sejatinya juga diapresiasi secara memadai, sepanjang terbukti memenuhi prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah penafsiran yang disepakati.

B. Paradigma Tafsir Kontekstual

Elemen-elemen pemahaman keagamaan yang kontekstual, sebenarnya telah ada sejak era para sahabat. Elemen-elemen tersebut selanjutnya berkembang hingga kini dengan segenap varian dan pasang surutnya. Dari waktu ke waktu, para ulama telah menyumbangkan pemikirannya untuk semakin mematangkan dan menyempurnakan pola pemahaman tersebut.

Ditinjau dari sisi *manhaj* berpikir, tafsir keagamaan yang bercorak kontekstual didasarkan pada sejumlah paradigma:

Pertama, karakteristik misi risalah Islam sebagaimana telah dicontohkan pada masa Nabi, harus dipertahankan. Nilai-nilai dasar keislaman seperti persaudaraan,⁴ keadilan,⁵ solidaritas sosial dan empati,⁶ harus senantiasa dijunjung tinggi.⁷

Fakta historis menunjukkan bahwa pada masa Nabi saw., kedudukan kaum perempuan sering dilukiskan dalam syair sebagai

⁴QS. al-Hujurât (49): 10.

⁵QS. al-Nahl (16): 90.

⁶QS. al-Mâ'ûn (107): 1-5.

⁷Zaynab Ridwân, *al-Nazariyyah al-Ijtimâ'iyah fî al-Fikr al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1982), h. 256-266.

dunia mimpi (*the dream of woman*). Kaum perempuan dalam semua kelas mempunyai hak yang sama dalam mengembangkan profesinya, baik dalam bidang politik, ekonomi, pendidikan dan sebagainya. Istri-istri Nabi, terutama Aisyah r.a telah menjalankan peran politik penting pada masanya. Selain Aisyah, juga banyak perempuan lain yang terlibat dalam urusan publik seperti medan perang. Bahkan, tidak sedikit diantara mereka yang gugur di medan perang, seperti Ummu Salamah (istri Nabi), Shafiyyah, Laylah al-Ghifâriyah, dan Ummu Sinân al-Aslâmiyah. Nama-nama lain seperti Fathimah binti Rasulullah, Atîkah binti Yazîd ibn Muawiyah, Ummu Salamah binti Ya'qûb, al-Khayzarân binti Athok dan lain sebagainya, juga dikenal aktif di dunia politik.

Dalam bidang ekonomi, kaum perempuan ketika itu bebas memilih pekerjaan yang halal, baik di dalam maupun di luar rumah. Mereka bebas berkreasi, baik secara mandiri maupun kolektif, selama pekerjaan itu dilakukan dengan sopan, dalam suasana terhormat, dengan tetap menghormati ajaran agamanya. Hal itu dibuktikan oleh sejumlah nama penting seperti Khadijah binti Khuwailid (istri Nabi) yang dikenal sebagai komisaris perusahaan, Zaynab binti Jahsy yang berprofesi sebagai penyamak kulit binatang, Ummu Salim binti Malhan yang berprofesi sebagai tukang rias pengantin, istri Abdullah bin Mas'ud dan Qilat Ummi Bani Ammâr dikenal sebagai wiraswastawan yang sukses.⁸

Dalam bidang pendidikan, peran kaum perempuan tidak perlu diragukan lagi. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Nabi saw. pernah didatangi kelompok kaum perempuan yang memohon kesediaannya untuk menyisihkan waktu guna mendapatkan ilmu pengetahuan. Dalam sejarah Islam, tercatat beberapa nama perempuan yang menguasai ilmu pengetahuan penting seperti Aisyah (isteri Nabi), Sayyidah Sakînah, putri Husain ibn Ali ibn Abi Thalib, dan sebagainya.

Kemerdekaan perempuan dalam menuntut ilmu pengetahuan banyak dijelaskan dalam hadis Nabi saw. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad bahwa Rasulullah melaknat perempuan yang membuat keserupaan diri dengan kaum laki-laki, dan demikian pula sebaliknya. Namun dalam hal ini, kaum perempuan tidak

⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), h. 271.

dilarang mengadakan perserupaan dalam hal kecerdasan dan amar makruf.⁹ Wibke Walther mengemukakan beberapa bukti sejarah bahwa pada era awal Islam, kaum perempuan mendapatkan kemerdekaan yang sangat berbeda dengan yang pernah membudaya sebelumnya. Namun, setelah wilayah Islam meluas dan kaum muslimin bersentuhan dengan budaya lain, khususnya faham asketisme Kristen, seiring dengan itu, kedudukan kaum perempuan dalam dunia Islam juga mengalami dekaden.¹⁰

Paradigma *kedua*, setiap lingkungan masyarakat memiliki nilai-nilai luhur dan kearifan yang perlu dilestarikan. Kedatangan Islam bukan untuk merombak total semua yang ada sebelumnya. Kedatangan Islam bertujuan untuk mengakomodir hal-hal yang sudah baik, menyempurnakan hal-hal yang belum sempurna, serta mengoreksi dan meluruskan bagian-bagian tertentu yang dipandang masih keliru. Dengan menjaga keseimbangan antara perspektif perubahan dan kesinambungan (*change and continuity*), maka ikhtiar pembumian ajaran Islam diharapkan berproses secara damai, beradab dan berkelanjutan, sejalan dengan denyut perkembangan sosial.

Paradigma *ketiga*, inti ajaran Islam adalah akidah dan akhlak, yang selanjutnya diimplementasikan lewat penerapan syariah (baca fikih). Dengan kata lain, syariah sesungguhnya merupakan “instrumen” untuk menegakkan akidah dan akhlak yang Islami secara komprehensif. Semua pemikiran syariah, strategi dan langkah penerapannya harus didesain dengan spirit dan landasan fundamentalnya. Oleh karena itu, semua paham dan cara-cara yang ditempuh untuk memperjuangkan Islam yang bertentangan dengan kemuliaan martabat kemanusiaan harus dihindari, misalnya pemaksaan, intimidasi, kekerasan, dan lain-lain.¹¹

Berdasarkan paradigma tersebut di atas, maka teks-teks keagamaan tidak harus dipahami dan diaplikasikan menurut makna harfiahnya di semua tempat, waktu dan situasi. Khususnya, karena beberapa ayat yang terkesan berbias gender dan sering

⁹Jamaluddin Muhamamd ibn Mukram ibn Manshûr al-Afrîqî al-Mishrî, *Lisân al-'Arab*, Juz XI (Beirut: Dâr al-Shadîr, t.th), h. 67.

¹⁰Wiebke Walther, *Women in Islam, From Mediaeval to Modern Times* (New York: Markus Wiener Publishing Princeston, 1993), h. 51.

¹¹Miftahul Huda, “*Manhaj Fikih Islam Kultural*,” *Jurnal Manahij*, Vol 6, No. 1, 2012, h. 18.

dipermasalahan, seperti tentang kewarisan,¹² persaksian,¹³ dan laki-laki sebagai *qawwamah* (pemimpin),¹⁴ memang merujuk kepada fungsi dan peran sosial berdasarkan jenis kelamin (*gender roles*) ketika itu. Selain itu, ayat-ayat mengenai perempuan pada umumnya mempunyai riwayat *asbab al-nuzûl*, sehingga sifatnya sangat historikal. Lagi pula, ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan detail (*muayyidât*). Umumnya ayat-ayat seperti itu dimaksudkan untuk mendukung dan mewujudkan tujuan umum (*maqâshid*) ayat-ayat esensial¹⁵ yang juga menjadi tema sentral al-Qur'an.

Dalam hubungan ini perlu dicatat bahwa tafsir kontekstual tidaklah menolak sama sekali makna literal teks dalam semua ketentuan hukum yang bersifat teknis. Jika dari pertimbangan sosiokultural ternyata makna literal merupakan pilihan terbaik untuk mencapai tujuan fundamental misi agama, maka ketentuan teknis yang dijelaskan secara literal itulah yang harus dipilih dan diimplementasikan.

C. Apresiasi dan Kritik Terhadap Tafsir Kontekstual

Tafsir keagamaan yang kontekstual telah menarik perhatian banyak ulama dan cendekiawan muslim untuk mengembangkannya menurut versi masing-masing. Hal itu antara lain disebabkan karena: *Pertama*, tafsir kontekstual dinilai lebih mampu merespon masalah-masalah sosial kemanusiaan yang terus berkembang. Misalnya dalam masalah kepemimpinan perempuan pada wilayah publik. Dalil agama yang paling sering dirujuk untuk menguatkan argumen tersebut adalah Q.S. an-Nisâ (4): 34.

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

¹²QS. al-Nisâ': (4):11.

¹³QS. al-Baqarah (2): 228.

¹⁴QS. al-Nisâ' (4): 34.

¹⁵Yang dimaksud ayat-ayat esensial di sini ialah ayat-ayat yang menjadi tema pokok dalam Alqur'an, seperti melaksanakan amanah (QS. al-Nisâ' (4): 58, mewujudkan keadilan dan kebajikan (QS. al-Nahl (16): 90, menyeru kepada kebaikan dan mencegah kejahatan (QS. Âli Imran (3): 104, dan mentawhidkan Tuhan (QS. al-Ikhlâsh (112): 1-4.

“Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian lain (wanita) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka...”

Umumnya, para mufassir klasik menyatakan bahwa “*qawwâmûn*” berarti pemimpin,¹⁶ pelindung, penanggung jawab. Selanjutnya mereka mengatakan bahwa kelebihan yang dimiliki kaum laki-laki atas kaum perempuan karena keunggulan akal dan fisiknya. Sebagai contoh, Imam al-Râzi mengatakan bahwa kelebihan yang dimaksud dalam ayat di atas meliputi dua hal, yakni: ilmu pengetahuan dan kemampuan fisik. Akal dan pengetahuan laki-laki menurut al-Râzi, melebihi akal dan pengetahuan perempuan. Demikian pula halnya, laki-laki unggul dalam pekerjaan keras.¹⁷

Penafsiran kata *qawwâmûn* dengan pemimpin juga mewarnai khazanah penafsiran di Indonesia. Hamka misalnya, menafsirkannya sebagai pemimpin. Dalam hubungannya dengan pembagian harta warisan dua (untuk laki-laki) banding satu (untuk perempuan), ia mengemukakan argumentasi bahwa konsekuensi tersebut karena laki-laki harus membayar mahar dan memberikan nafkan kepada istrinya, dan menggaulinya dengan baik.¹⁸

Jika dilakukan pembacaan ulang secara komprehensif, maka tampak bahwa penafsiran seperti tersebut di atas tidak tepat lagi untuk

¹⁶Menerjemahkan *qawwâmûn* dengan “pemimpin” yang berkonotasi struktural, memberikan pemahaman seolah-olah perempuan itu selalu dan harus di bawah kepemimpinan laki-laki. Lain halnya jika diterjemahkan sebagai “pelindung” yang berkonotasi fungsional. Dalam terjemahan Departemen Agama, *qawwâmûn* dalam ayat tersebut secara baku diterjemahkan “pemimpin” yang berkonotasi struktural. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 123. Sedangkan dalam *The Holy Qur’an English Translation*, kata *qawwâmûn* diterjemahkan “*protectors*” (pelindung) yang berkonotasi fungsional. Lihat *The Holy Qur’an English Translation of Meaning and Commentary* (Madinah; King Fahd Holy Qur’an Printing Complex, 1411 H), h. 219. Demikian pula dalam *A Dictionary of Modern Written Arabic*, *qawwâmûn* diterjemahkan “*guardian*” (pelindung). Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: MacDonald & Evans Ltd, 1974), h. 800.

¹⁷Fakhrudîn al-Râzi, *Tafsîr al-Kabîr*, Juz V (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), h. 92.

¹⁸Hamka, *Tafsîr al-Azhar*, Jilid IV (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1965), h. 58.

dipertahankan. Sebab, jika ditelaah *sabab nuzûl* ayat di atas, ternyata hanya berkaitan dengan persoalan rumah tangga, sehingga tidak tepat jika digeneralisir dalam semua wilayah kepemimpinan. Penafsiran yang lebih adil diberikan oleh Muhammad Jawâd Mughniyah yang mengatakan bahwa ayat di atas hanya ditujukan kepada laki-laki sebagai suami dan perempuan sebagai isteri. Keduanya adalah rukun kehidupan. Tidak satupun di antara keduanya bisa hidup tanpa yang lain, dan keduanya saling melengkapi.¹⁹

Dalil agama lainnya yang digunakan ulama untuk menegaskan kebolehan perempuan menjadi pemimpin adalah hadis Nabi yang berbunyi: “*lan yufliha qawmun wallaw amrahum imra’atan*”.²⁰ Hadis populer tersebut berdasarkan penelitian para ulama, tidak dapat dijadikan sebagai pijakan hukum, karena sanadnya tergolong hadis yang *ahad* dan sanadnya tidak adil dan dikritisi oleh ulama-ulama dan para peneliti hadis,²¹ meskipun sanadnya *muttashil*.²²

¹⁹Muhammad Jawad Mughniyah, *al-Tafsîr al-Kasyîf*, Juz II (Beirut: t.p, 1968), h. 314-315. Apalagi secara bahasa, kata “*al-rijâl*” bukanlah kata yang berkonotasi biologis, melainkan berkonotasi kultural. Itulah sebabnya dalam bahasa Arab, perempuan sekalipun yang memiliki kualifikasi gender laki-laki seperti dewasa, berpikir matang dan mempunyai sifat-sifat kejantanan, dinamakan *al-rajlah*. Lihat Ibn Manzhur, *Lisân al-Arab*, Jilid XII (Kairo: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1990), h. 503.

²⁰Abd Rahman bin Syaib al-Nasâ’i, *Sunan al-Nasâ’i al-Mujtabâ’*, Jilid IV (Mesir: Musthafa al-Bâby al-Halabî, t.th.), h. 227.

²¹Hadis tersebut memiliki masalah dalam rawinya, khususnya rawi pertama, yaitu Abu Bakrah. Menurut Fatimah Mernissi, kualitas Abu Bakrah sebagai seorang sahabat yang otoritatif perlu dikritisi. Sebelum memeluk Islam, Abu Bakrah pada mulanya adalah seorang budak. Ia merdeka karena kemurahan hati Rasulullah saw. ketika ia ikut keluar dari Thaif dengan Rasulullah. Memang, sebagaimana pendapat Ibn al-Atir, Abu Bakrah adalah seorang yang saleh, tetapi ia tidak mempunyai asal-usul yang jelas (*majhûl*). Oleh karena itu, kuat dugaan bahwa ia adalah orang yang tidak dikenal. Apalagi menurut Mernissi, Abu Bakrah juga pernah terlibat kasus kesaksian palsu yang mengakibatkan dia dihukum cambuk oleh Khalifah Umar bin Khattab. Berdasarkan kasus ini, maka secara tegas kata Mernissi, riwayat Abu Bakrah harus ditolak karena ia mempunyai cacat moral. Lihat Fatima Mernissi, “Women in Islam: An Historical and Theological Enquiry”, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Wanita dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 74, 76-77.

²²Lihat penelitian Nur Khoirin, *Telaah terhadap Otentisitas Hadis-Hadis Misogini* (Yogyakarta: McGill Project dan IAIN Sunan Kalijaga, 2000), h. 57-71.

Dari segi *asbâb al-wurud* hadis tersebut, Husein Muhammad memberikan analisis yang patut dipertimbangkan. Menurutnya, hadis tersebut harus dipahami dari esensinya. Ia bersifat spesifik untuk bangsa Persia yang kala itu pola kepemimpinannya bersifat sentralistik dan tiranik. Padahal, pertimbangan mendasar dalam kepemimpinan adalah kemampuan dan intelektualitas. Dua hal itu saat ini dapat dimiliki oleh siapa saja, baik laki-laki maupun perempuan.

Aspek lain harus dipertimbangkan pula bahwa bentuk kepemimpinan masa lampau adalah kepemimpinan personal. Semua urusan diserahkan pada satu sosok pemimpin. Karena itu, jika sosoknya lemah, maka wajarlah jika tidak direkomendasikan untuk menjadi pemimpin. Kini, pola kepemimpinan lebih bersifat kolektif-sistemik. Oleh sebab itu, kekurangan yang dimiliki oleh seorang pemimpin, -laki-laki sekalipun- dapat disimbiosiskan dengan perangkat kepemimpinan lainnya, misalnya lembaga legislatif dan lembaga yudikatif. Bahkan, kata Amin Abdullah, kemampuan dan kelebihan yang dulunya hanya dimiliki oleh laki-laki karena kekuatan ototnya, kini dapat digantikan dengan kecanggihan teknologi.²³

Penjelasan-penjelasan tersebut di atas, sejatinya menginspirasi bahwa sudah tidak tepat mengedepankan penafsiran keagamaan yang dibangun ketika konteks sosial kala itu memang kurang memberi ruang bagi wanita untuk berprestasi di wilayah publik.

Alasan *kedua* yang menyebabkan tafsir kontekstual mendapat banyak perhatian, karena dinilai lebih responsif dalam menangani masalah secara kongkrit. Hal tersebut karena tafsir kontekstual dibangun berdasarkan pertimbangan situsasi yang kongkrit, dan bukan atas argumen ideologis dan teologis.

Sehubungan dengan dialektika dalam hal harga²⁴ kesaksian perempuan misalnya. Perdebatan dalam masalah tersebut didasarkan pada QS. al-Baqarah: 282. Menurut ayat ini, persaksian (dalam transaksi jual beli) minimal dilakukan dua orang laki-laki. Jika hal itu tidak terpenuhi, maka diperbolehkan seorang laki-laki dan dua orang

²³M. Amin Abdullah, "Kepemimpinan Wanita dalam Politik (Perspektif Teologis)," dalam Agus Purwadi (ed.), *Islam dan Problema Gender: Telaah Kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Aditya Media, 2000), h. 17.

²⁴Istilah "harga perempuan" penulis pinjam dari Sujarwa dalam bukunya *Polemik Gender antara Realitas dan Refleksi: Sebuah Kajian Sosiofenomenologis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

perempuan. Para mufassir umumnya berpandangan bahwa wanita itu emosional, pelupa, dan tidak akrab dengan dunia perdagangan. Oleh sebab itu menurut mereka, secara normatif sepatutnya nilai kesaksiannya tidak sama dengan kesaksian kaum laki-laki.²⁵

Dalam poros pemikiran yang lain, Syaltut menyatakan bahwa adalah keliru pendapat yang mengatakan bahwa harga kesaksian perempuan separuh dari harga kesaksian laki-laki. Sebab, ayat itu tidak berkaitan dengan masalah *syahâdah* yang melandasi putusan hukum hakim. Ayat ini terkait dengan petunjuk cara mendapatkan kepercayaan (*al-istitsâq*) dan kemantapan hati (*al-ithmi'nân*) terhadap hak dan kewajiban dua pihak sewaktu sedang bertransaksi.²⁶ Jadi, menurutnya bukan berarti kesaksian seorang perempuan atau kesaksian beberapa orang perempuan yang tanpa disertai laki-laki tidak bisa menetapkan “benar salah” dalam putusan hukum. Hal terpenting dalam penetapan benar salah dan putusan hukum berada pada bukti (*al-bayyinât*).²⁷

Argumen di atas oleh Syaltut dijadikan pijakan untuk menjelaskan bahwa jika dua orang perempuan itu dalam hal *al-istitsâq* dinilai sama dengan seorang laki-laki, maka hal itu bukan karena lemahnya akal perempuan. Perbedaan nilai kesaksian kaum perempuan yang pada gilirannya mengurangi “kadar kemanusiaannya” lebih disebabkan karena konteks budaya kala itu yang menempatkan perempuan tidak akrab dengan soal-soal transaksi. Namun, kini perempuan sudah banyak yang berkecimpun di dunia publik, maka sisi *khubrah* (pengalaman) dan *tsiqah* (kepercayaan) harus dikedepankan dalam menilai kesaksian perempuan. Aspek *dzukûrah* atau *unûtsah* tidak lagi dapat dijadikan ukuran kesaksian,

²⁵al-Qurthûbî, *al-Jâmi al-Ahkâm al-Qur'ân*, Juz III (Kairo: Dâr al-Katîb al-'Arabiyah lî al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1967), h. 389; al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, I (t.tp. Dâr al-Fikr, t.th), h. 514; Sayid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, juz III (Beirut: Dâr al-'Arabiyah, t.th), h. 89-90; Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974), h. 75.

²⁶Mahmûd Syaltût, *al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966), h. 248-249.

²⁷*Ibid.* Dengan logika *al-bayyinât* itu pula, maka menurut Syaltut, jika kesaksian itu berasal dari non-muslim sekalipun, bila terdapat bukti lain yang menguatkan kesaksian itu, hakim boleh memutus perkara sesuai dengan kesaksian saksi non-muslim tersebut.

karena kedua hal tersebut tidak menjamin akurasi kesaksian seseorang.

Menurut Ashgar Ali Engineer, kesaksian dua orang perempuan yang disejajarkan dengan kesaksian seorang pria, bukan menunjukkan inferioritas kaum perempuan. Konsep tersebut lebih disebabkan karena kaum perempuan pada masa itu tidak mempunyai pengalaman yang memadai, sehingga dianjurkan dua orang. Jika terjadi kelupaan karena kurangnya pengalaman, salah seorang dapat mengingatkan yang lain. Dengan demikian, fungsi perempuan yang lain hanyalah sebagai pengingat sebagai antisipasi jika ia ragu terhadap kesaksiannya.²⁸

Perlu ditegaskan bahwa masalah ini mengemuka semata-mata karena persoalan penafsiran. Sekiranya nilai kesaksian dua orang perempuan diperlakukan sejajar dengan seorang pria, maka semestinya dimanapun masalah kesaksian disinggung al-Qur'an, tentu perlakuannya sama. Faktanya tidak demikian. Sebab, dari tujuh ayat yang berkenaan dengan kesaksian ini,²⁹ tidak satupun yang menetapkan bahwa dua orang saksi perempuan sebagai pengganti satu saksi laki-laki.³⁰

Secara sosiologis, pengembangan tafsir keagamaan memang seharusnya memperhitungkan secara cermat implikasi dari penerapan tafsir tersebut. Hal ini dimaksudkan agar implementasinya benar-benar bisa memberi solusi kongkrit atas masalah-masalah yang dihadapi umat, bukan malah memperumit atau menimbulkan masalah baru.³¹

²⁸Ashgar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Jakarta: LSPPA, 1994), h. 87-88.

²⁹Tujuh ayat yang berkaitan dengan kesaksian adalah QS. al-Baqarah (2): 282; QS. al-Nisâ' (4): 15; QS. al-Mâidah (5): 106; QS. al-Nûr: 4, 6 dan 13; dan QS. al-Thalâq: 2.

³⁰Menurut Fazlur Rahman, kalau memang Alqur'an ingin menyatakan bahwa nilai persaksian perempuan hanya separuh dari nilai kesaksian laki-laki, mengapa tidak boleh pembuktian dengan empat perempuan untuk disamakan dengan kesaksian dua laki-laki. Lihat Fazlur Rahman "The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation," dalam Hanna Papanek dan Gail Minaul (eds.), *The Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, (Delhi: Chanakya Publication, 1982), h. 292.

³¹Miftahul Huda, "Pemikiran Fikih dan Spirit Transformasi Sosial," *Jurnal Ulumuna*, edisi Juni 2009, h. 1-22.

Alasan *ketiga*, tafsir keagamaan yang kontekstual dinilai lebih mampu berdialog dengan dinamika kehidupan, rasionalitas dan alam pikiran masyarakat modern. Dengan pola pikir demikian, kaum muslimin dapat berdampingan dan merespon secara kritis-konstruktif berbagai permasalahan kemanusiaan, termasuk isu tentang ketimpangan gender.³² Tafsir-tafsir keagamaan yang doktriner, ideologis, dan mengabaikan pertimbangan-pertimbangan kontekstualisasi, akan membuat Islam dan umat Islam terus menerus berada dalam situasi ketegangan, konflik dan keterasingan dari percaturan peradaban global.

Meskipun tampak dapat menjawab banyak problem umat, tafsir kontekstual berwawasan gender juga mengundang sejumlah keberatan dan kritik tajam, diantaranya sebagai berikut:

Pertama, tafsir kontekstual dikhawatirkan dapat memperluas peluang munculnya tafsir sewenang-wenang atas teks-teks agama yang didasarkan pada selera dan dorongan hawa nafsu. Hal itu disebabkan karena setiap teks, peristiwa dan situasi dapat dipahami secara berbeda, tergantung pada perspektif, pendekatan, motif dan kepentingan yang mendasarinya. Akibatnya, pemahaman keagamaan akan mengikuti selera para penafsir dengan segenap kelemahan, motif dan kepentingannya sehingga dikhawatirkan agama akan hilang terbawa arus perkembangan zaman karena terus menerus didekonstruksi oleh tafsir-tafsir baru yang terus bermunculan.

Kritik dan kekhawatiran seperti di kemukakan di atas paling tidak dapat dieleminir dengan menunjukkan bahwa para penafsir seperti Abduh, Syaltut, Qâsim Amîn, Fatima Mernissi, dan lain-lain sejatinya tampil dengan tafsir baru untuk mengedukasi dan mengajak umat tidak melakukan sakralisasi pemikiran keagamaan. Tafsir-tafsir keagamaan sebagaimana ditemukan dalam kitab tafsir dan fikih, sejatinya dibedakan dengan syariat. Jika syariah bersifat universal dan permanen, maka penafsiran adalah ajaran non-dasar, bersifat lokal, elastis dan tidak permanen.

Ulama-ulama terdahulu tidak pernah memproklamirkan karyanya sebagai pendapat resmi suatu negeri, apalagi membakukannya sebagai pendapat abadi. Walaupun mereka dikenal sebagai

³²Hasanain Juaini, "Menakar Islam Sebagai Alternatif di Tengah Ironi dan Ambiguisitas Demokrasi Global," dalam Jurnal *Ulumuna*, Volume 5 Nomor 1 Tahun 2003, h. 47-60.

ulama moderat, bagaimanapun juga mereka terikat pada kondisi sosial budaya tempat mereka hidup. Pemahaman keagamaan yang disusun di dalam masyarakat yang dominan laki-laki (*male dominated society*), seperti kawasan Timur Tengah kala itu, sudah barang tentu akan melahirkan pemahaman bercorak patriarki. Untuk ukuran zaman itu, pendapat-pendapat yang dituangkan dalam karya-karya mereka itulah yang dianggap paling adil dan sesuai dengan zamannya.³³ Setelah Islam berkembang luas dan melampaui kurun waktu tertentu, maka dengan sendirinya pemahaman keagamaan yang tertuang dalam kitab-kitab klasik tersebut banyak dipersoalkan orang, terutama oleh kaum perempuan yang hidup di luar lingkup masyarakat tersebut. Keberatan mereka terhadap kitab-kitab tersebut karena masyarakat sudah berubah dan beberapa pendapat dalam karya tersebut sudah tidak relevan untuk diterapkan.³⁴

Dalam perspektif historis, jika dahulu hak-hak istimewa banyak diberikan kepada kaum laki-laki, maka hal itu mungkin dapat dibenarkan karena tanggung jawab mereka besar. Namun, di beberapa tempat dalam kurun waktu terakhir, peranan kaum perempuan mengalami banyak kemajuan. Qâsim Amîn bahkan berpendapat bahwa kemunduran umat dewasa ini disebabkan karena separuh dari umatnya, yakni kaum perempuan mengalami kemunduran. Karena itu menurutnya, tidak ada pilihan lain kecuali memberikan kemerdekaan kepada kaum perempuan.³⁵

Kritik *kedua*, tafsir kontekstual berpotensi mendorong terjadinya perpecahan sosial di kalangan umat karena perbedaan pendapat menjadi tidak terkendali. Tidak adanya kriteria yang jelas dan dapat dipatuhi mengenai kualifikasi orang-orang yang boleh melakukan ijtihad, mendorong munculnya mujtahid yang boleh jadi belum memiliki kompetensi melakukan ijtihad, sekalipun memiliki keahlian pada bidang-bidang studi keagamaan.

Kritik di atas dapat dijawab dengan mengembangkan dan mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu kemodernan yang dapat

³³Nasruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 292.

³⁴Para feminis Muslim seperti Fatima Mernissi dan Riffat Hasan secara terang-terangan menggugat kitab-kitab fikih klasik. Bahkan Fatima Mernissi menggugat sejumlah hadis, termasuk hadis riwayat Bukhârî, dan menilainya sebagai hadis misoginis

³⁵Sebagaimana dikutip Nasruddin Umar, *Op. Cit.*, h. 295.

mendukung analisis tafsir keagamaan baru yang diusung. Misalnya, kajian sejarah diperlukan untuk menunjukkan bahwa tafsir-tafsir keagamaan dikembangkan pada masa dimana hukum dan tradisi yang hidup di masyarakat banyak dipengaruhi oleh hukum-hukum dan tradisi Romawi yang sangat bias gender. Sebagai contoh, jika seorang penguasa memiliki harem atau gundit pada saat itu dipandang sebagai hal yang lumrah. Bahkan berkembang pandangan bahwa perempuan hanya makhluk setengah manusia, tidak boleh mendekati rumah ibadah dan dianggap sebagai makhluk yang terkutuk.³⁶

Kritik *ketiga*, meski tidak merupakan pendapat mainstream, tafsir-tafsir berwawasan gender sering dituduh sebagai pandangan yang bersumber dari Barat. Terhadap kritik ini, Fatima Mernissi misalnya meyakinkan bahwa seruan kesetaraan bukanlah ide yang bersumber dari Barat, melainkan asli tradisi Islam. Adanya pemingitan dan marginalisasi perempuan dalam masyarakat Muslim sama sekali tidak berhubungan dengan tradisi Islam yang sebenarnya. Ia hanya merupakan konstruk sosial dan rekayasa ideologi masyarakat patriarki.³⁷ Ia bahkan banyak mengecam model pemecahan yang ditawarkan Barat, karena justru hanya akan melahirkan diskriminasi terhadap kaum perempuan dalam bentuk lain.³⁸

Dalam konteks ini, perlu digaris bawahi perlunya sosialisasi mengenai tafsir yang berwawasan gender dengan melibatkan elit agama pada komunitas pesantren misalnya. Jika dinamika pemikiran tersebut hanya berkembang di tingkat perguruan tinggi, kadang-kadang umat menilainya sebagai bias dari pemikiran “liberal”. Tetapi lain halnya jika wacana serupa juga berkembang pesat di dunia pesantren, bukan hanya akan memberi justifikasi akademik, tetapi juga justifikasi secara sosial.

Demikianlah, dengan berpedoman pada kaidah “*al-muhâ-fadzah alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhzu bi al-jadîd al-ashlah*” harusnya tafsir kontekstual berwawasan gender dapat mendorong

³⁶Abbâs Karârâh, *al-Dîn wa al-Mar’ah* (Mesir: t.p., 1337 H), h. 34.

³⁷Fatima Mernissi, “Women’s Rebellion & Islamic Memory,” diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Pemberontakan Wanita* (Bandung: Mizan, 1999), h. 78.

³⁸Sebagaimana dikutip Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer,” dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol 1 Nomor 1, Juli-Desember 1998 (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1998), h. 87.

proses implemetasi ajaran agama dalam kehidupan sosial, sehingga dapat berjalan secara baik, sistematis dan berkelanjutan.

D. Rekonstruksi terhadap Tafsir Kontekstual

Dengan tetap mempertahankan kelebihan-kelebihannya, tafsir kontekstual berwawasan gender masih terus memerlukan sentuhan dan pengembangan lebih lanjut. Hal ini dimaksudkan agar dapat mengatasi berbagai problem kekinian dan merespons berbagai kritik yang dilontarkan berbagai kalangan. Ikhtiar tersebut terutama menyangkut dua hal.

Pertama, meyakini bahwa secara visioner, tafsir kontekstual berwawasan gender tidak bertentangan dengan visi sosiomoral ajaran agama sebagaimana dijabarkan dalam *maqâshid al-syari'âh*. Langkah ini sekaligus menjelaskan bahwa pola pengkajian pemikiran Islam sejatinya tidak hanya dipandang cukup membicarakan persoalan-persoalan teknis, seperti pembagian warisan 2:1, syarat-syarat saksi, dan sebagainya, melainkan harus dihubungkan dengan kajian sistematis mengenai prinsip-prinsip Islam yang fundamental tentang kewarisan, dan persaksian misalnya. Langkah ini diperlukan agar tafsir model ini tidak dipandang mengalami disorientasi.

Kedua, merumuskan secara lebih komprehensif prinsip-prinsip metodologis yang harus diperhatikan dalam mengembangkan tafsir kontekstual.³⁹ Beberapa prinsip dapat menjadi tawaran, yakni; *Pertama*, prinsip ideologi. Sebagai bangunan agama, Islam telah menjadi bangunan yang sempurna di zaman Nabi saw. Kesempurnaan itu tidak terletak pada kemampuannya menampung semua perkembangan sejarah secara rinci, tetapi justru pada kemampuannya menampung semua perkembangan itu dalam kerangka bangunannya yang luas dan tertata apik. Kerangka bangunan Islam itu pun bukan kerangka bangunan ilmu dan sejarah untuk membangun peradaban,

³⁹Kontekstualisasi sebagai usaha penyesuaian dengan dan dari teks-teks agama untuk mendapatkan pandangan yang sejati, orisinal dan memadai bagi perkembangan atau kenyataan yang dihadapi. Ini berarti bahwa kontekstualisasi tafsir keagamaan tidak dilakukan untuk menyesuaikan perkembangan dengan teks keagamaan atau sebaliknya, tetapi dilakukan dengan melakukan dialog atau saling mengisi diantara keduanya. Penyesuaian perkembangan dengan teks menjadi penutupan doktrin yang mengabaikan sejarah. Sebaliknya. Penyesuaian teks dengan perkembangan menjadi perkosaan yang tidak menghargai nilai yang memancar dari teks keagamaan.

melainkan kerangka moral untuk membangun kehidupan. Teks-teks agama sebagai bagian dari bangunan itu ada, bukan untuk menutup sejarah, tetapi untuk membuka sejarah kehidupan manusia yang bermakna dan tidak kosong. Untuk membuka sejarah itu, Nabi saw. telah mengamanatkan kepada para pembaharu yang disinyalirnya akan muncul dalam setiap seratus tahun. Dengan demikian, kontekstualisasi pemahaman keagamaan mengisyaratkan penerimaan ideologi keagamaan Islam sebagai sistem doktrin yang terbuka.

Kedua, prinsip otoritas. Sebagai tradisi keagamaan (*religious tradition*), Islam telah dibangun oleh generasi terdahulu. Tanpa mengurangi rasa hormat kepada para mufassir dan fukaha, memang beberapa hal dalam kitab-kitab tafsir dan fikih dinilai telah selesai memenuhi tugas historisnya. Jika kita konsisten dengan kaedah *al-hukm yadûru ma'a illatih* (hukum mengikuti perkembangan zaman), maka dalam tafsir keagamaan sudah semestinya diadakan berbagai penyesuaian. Secara keras Fazlur Rahman bahkan mengkritik mereka yang berpendapat bahwa ulama dan cerdik pandai pada masa lalu tidak dapat ditandingi lagi dari berbagai seginya.⁴⁰ Artinya, otoritas untuk menafsirkan teks keagamaan itu bukan hak prerogatif ulama terdahulu. Sepanjang ulama-ulama kontemporer memiliki persyaratan dan klasifikasi yang dipersyaratkan sebagai mujtahid, maka tafsir keagamaan yang dibuatnya itu menjadi absah.

Ketiga, prinsip klasifikasi. Meski peluang melakukan penafsiran tetap terbuka luas, tidaklah berarti semua aspek keagamaan dapat ditafsirkan ulang secara kontekstual. Bahkan jika pertimbangan konteks sosiokultural ternyata makna literal memang menjadi pilihan terbaik untuk mencapai tujuan fundamentalnya, maka ketentuan teknis yang dijelaskan secara literal tersebutlah yang harus dipilih dan diimplementasikan.

Keempat, prinsip regulasi terbatas. Sebagai teks keagamaan, al-Qur'an dan Hadis tentu memiliki latar belakang bagi kemunculannya. Para ulama juga telah menyadari hal itu ketika mengembangkan cabang ilmu *asbâb al-nuzul* dan *asbâb al-wurûd*. Dari literatur yang menghimpun latar belakang teks keagamaan itu, dibantu dengan literatur sosiologis, historis dan lainnya, dapat diketahui bahwa sebagian teks keagamaan memang tidak

⁴⁰Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 147.

dimaksudkan sebagai proposisi-proposisi umum. Karena itu kajian tentang situasi historis yang menjadi latar belakang kemunculan teks-teks keagamaan, seperti yang dilakukan mufassir kontekstual, sejatinya bukan hal yang baru, apalagi salah. Justru kajian sosiologis itu diperlukan untuk menentukan batas dari jangkauan regulasi atau isi suatu dalil agama, sehingga generalisasi yang tidak akurat dapat dihindarkan.

E. Kesimpulan

Pada tataran konseptual, dapat dipastikan bahwa Islam mengisyaratkan dirinya tidak berkepentingan dalam subordinasi hak-hak perempuan. Sedangkan pada lapis aksiologis, ternyata apa yang dipedomani selama ini menimbulkan bias karena dilahirkan dari ideologi penafsiran yang timpang. Kaum dominan menguasai penafsiran dalam setiap praktik hukum umat, sehingga secara gradual perempuan berada dalam kungkungan hegemoninya.

Sekalipun harus menghadapi kritik-kritik tajam, tafsir kontekstual berwawasan gender terbukti memiliki landasan paradigmatis yang kokoh. Karakteristiknya yang moderat serta relevan dengan perkembangan kehidupan umat, menjadikannya terus mendapat banyak dukungan dari generasi ke generasi.

Meskipun tafsir kontekstual memiliki landasan pragmatik yang kokoh, namun suatu ikhtiar rekonstruksi dan pengembangan konsep secara lebih komprehensif amat penting dilakukan demi merespons kritik-kritik dari berbagai kalangan. Ikhtiar tersebut mencakup upaya membuktikan legitimasi tafsir model tersebut secara visi sosiomoral keagamaan; memperhatikan prinsip-prinsip penafsiran secara ketat dalam implementasinya seperti ideologi, otoritas, klasifikasi dan regulasi terbatas.

Jika konsep sebagaimana disebutkan di atas terealisasi, maka secara *qua norma*, Islam tidak bermasalah dengan gerakan kesetaraan gender. Hanya saja yang harus segera dijawab adalah formulasi interpretasi seperti apa yang perlu terus digerakkan sehingga mampu membuktikan prinsip *al-Islâm shâlih li kulli zamân wa makân*. Gender di tangan Islam mempunyai masa depan cerah, selama elit-elit agama yang terlibat aktif dalam membuat penafsiran mampu mengawal kemurnian Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Alqur'an al-Karim

- Abdullah, M. Amin, 2000, “Kepemimpinan Wanita dalam Politik; Perspektif Teologis”, dalam Agus Purwadi (ed.), *Islam dan Problema Gender: Telaah Kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Tarjih Muhammadiyah*, Yogyakarta: Aditya Media,.
- Assyaukanie, Luthfi, 1998, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer;: Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol 1 Nomor 1, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Engineer, Ashgar Ali, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Jakarta: LSPPA, 1994.
- Faqih, Mansour, 1999, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 1965, Jilid IV, Jakarta: Yayasan Nurul Islam.
- Hasan, Riffat. 1995, “Women Right and Islam,” *Makalah*, Workshop Reinterpretation of Quran with Feminist Perspective.
- Huda, Miftahul. “*Manhaj Fikih Islam Kultural*,” dalam *Jurnal Manahij*, Vol 6, No. 1, Januari 2012.
- Ibn Manthur al-Afriqi Mishri, Jamaluddin Muhammd ibn Mukram. *Lisân al-Arab*, Juz XI, Beirut: Dar al-Shâdir, t.th.
- Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'an*, Juz I, t.tp: Dar al-Fikr, t.th.
- Juaini, Hasanain. 2003, “Menakar Islam Sebagai Alternatif di Tengah Ironi dan Ambiguisitas Demokrasi Global,” *Jurnal Ulumuna*, Volume 5 Nomor 1.
- Kararah, Abbas. *al-Dîn wa al-Mar'ah*, Mesir: t.p., 1337 H.

- Marâghi, Ahmad Musthafa, 1974, *Tafsir al-Marâghi*, I, Beirut: Dar al-Fikr.
- Mernissi, Fatima. 1994, "Women in Islam: An Historical and Theological Enquiry", diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Wanita dalam Islam*, Bandung: Pustaka.
- Mernissi, Fatima. 1999, "*Women's Rebellion & islamic Memory*," diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Pemberontakan Wanita*, Bandung: Mizan.
- Mughniyah, Muhammad Jawâd. 1968, *al-Tafsîr al-Kâsyif*, Juz II, Beirut: t.p.
- Nasa'î, Abd Rahman bin Syuaib. *Sunan al-Nasâ'î al-Mujtabâ'*, Jilid IV, Mesir: Musthafa al-Baby al-Halaby, t.th.
- Nur Khoirin, 2000, *Telaah terhadap Otentisitas Hadis-Hadis Misogini*, Yogyakarta: McGill Project dan IAIN Sunan Kalijaga.
- Qurthubi, 1967, *al-Jâmi li Ahkâm al-Qurân*, Juz III, Kairo: Dar al-Kâtib al-Arabiyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr.
- Quthb, Sayid. *Fî Zhilâl al-Qurân*, juz III, Beirut: Dâr al-Arabiyah, t.th.
- Rahman, Fazlur. 1982, "*The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation*," dalam Hanna Papanek dan Gail Minaul (eds.), *The Saparate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, Delhi: Chanakya Publication.
- Rahman, Fazlur. 1982, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Râzi, Fakhrudin. *Tafsîr al-Kabîr*, Juz V, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Ridwan, Zaynab. 1982, *al-Nazariyyat al-Ijtimâ'iyah fi al-Fikr al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Ma'arif.

- Shihab, M. Quraish. 1992, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan,.
- Sujarwa. 2001, *Polemik Gender antara Realitas dan Refleksi: Sebuah Kajian Sosiofenomenologis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Syaltut, Mahmud. 1966, *al-Islâm Aqîdah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam.
- Umar, Nasruddin, 2001, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina.
- Walther, Wiebke. 1993, *Women in Islam, From Mediaeval to Modern Times*, New York: Markus Wiener Publishing Princeston.