

Kritik atas Pemahaman Kaum Feminis terhadap Otoritas Mufasir Laki-laki

Taufik Apandi

Email: intifada_v@yahoo.com

Mahasiswa Pascasarjana UNIDA Gontor*

Abstract

The spread of the feminist movement in the West has forced women to rebel against a system that is considered culturally and structurally discredit their existence. When feminism entered into Islam, this movement has a significant impact and tends to destructive. Through feminist theology, teachings that have been established but it is considered contrary to the spirit of equality will be sued. Feminist theologians questioned some of the teachings of Islam that has been established, such as the interpretation of the Qur'an made by the mufasir because of potential gender bias. The reason is, when the man interprets the Qur'an, the women feeling excluded and the more dominant maleness is the nature and importance. Strangely, they do not mind at all when there are feminist activists from among men. View suspicious of mufasir is certainly wrong. Because the interpretation procedure under consideration is not sex but a quality of faith and science commentators. In addition, the tradition of criticism, will narrow the emergence of interpretations are oriented to personal interests and discredit women. Whereas the interpretations results of mufassir actually much glory to women. Therefore efforts feminist theologians sue mufassir actually is not a scientific claim usually done in a scientific study, but an attempt of shari'ah deconstruction for Muslim women who want to follow in the footsteps of West women.

Keywords: *Feminist Theologians, Muslim Feminist, Mufasir, Misogynis, Women Freedom.*

Abstrak

Penyebaran gerakan feminisme di Barat telah memaksa para wanita untuk berontak terhadap sebuah sistem kultural maupun struktural yang dianggap mendiskreditkan eksistensi mereka. Ketika gerakan feminisme masuk ke dalam Islam, gerakan ini mempunyai dampak yang cukup signifikan dan cenderung destruktif. Melalui teologi

* Jl. Raya Siman 06, Ponorogo Jawa Timur 63471. Phone: +62 352483764, Fax: +62 352488182.

feminis, ajaran-ajaran yang sudah mapan tetapi dirasa bertentangan dengan semangat equality akan digugat. Para teolog feminis mempermasalahkan beberapa ajaran Islam yang sudah mapan, seperti penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh para mufasir laki-laki karena berpotensi bias gender. Alasannya, ketika laki-laki menafsirkan al-Qur'an maka perasaan perempuan tidak dilibatkan dan yang lebih dominan adalah sifat kekelakian dan kepentingannya. Anehnya, mereka tidak keberatan sama sekali ketika ada aktifitas feminisme dari kalangan laki-laki. Pandangan curiga terhadap mufasir laki-laki ini tentunya keliru. Sebab dalam prosedur penafsiran yang menjadi pertimbangan bukanlah jenis kelamin melainkan kualitas iman dan ilmu seorang mufasir. Disamping itu, adanya tradisi kritik, akan mempersempit munculnya tafsir-tafsir yang berorientasi untuk kepentingan pribadi dan mendiskreditkan perempuan. Padahal hasil penafsiran yang dilakukan mufasir laki-laki justru banyak memuliakan kaum perempuan. Karena itu upaya para teolog feminis menggugat mufasir laki-laki sebenarnya bukanlah sebuah gugatan ilmiah yang biasa dilakukan dalam kajian keilmuan, melainkan sebuah upaya dekonstruksi syari'ah yang menginginkan perempuan muslimah untuk mengikuti jejak wanita-wanita di Barat.

Kata kunci: *Teologi Feminis, Feminis Muslim, Mufasir, Misoginis, Kebebasan Wanita.*

Pendahuluan

Menjamurnya gerakan feminisme di Barat –sejak abad pertengahan– dengan disertai dampak yang ditimbulkannya, memaksa para wanita untuk berontak terhadap sebuah sistem kultural (kondisi sosial) maupun struktural (otoritas gereja) yang dianggap mendiskreditkan eksistensi mereka sebagai makhluk yang sama-sama memiliki hak hidup, hak dilayani, dan hak untuk setara (*equal*). Tidak ada lagi pihak penindas (laki-laki) dan yang tertindas (perempuan), tidak ada lagi kelas sosial. Semuanya harus sama.

Ketika gerakan feminisme masuk ke dalam Islam, gerakan ini mempunyai dampak yang cukup signifikan terhadap ajaran Islam itu sendiri. Melalui teologi feminis, ajaran-ajaran yang sudah mapan tetapi dirasa bertentangan dengan semangat *equality* digugat. Itu dilakukan –salah satunya– dengan cara mempermasalahkan penafsiran al-Qur'an yang dipandang sarat dengan bias gender. Penafsiran para mufasir laki-laki dianggap sebagai salah satu faktor¹ di antara penyebab lahirnya penafsiran yang bias

¹ Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*. Terj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2006), 16.

tersebut. Hasilnya, masalah kepemimpinan laki-laki atas perempuan, nafkah, dan perbedaan bagian waris merupakan sebagian contoh aturan yang mereka anggap tidak adil terhadap wanita. Karena dianggap tidak berpihak kepada wanita, maka penafsiran yang bernuansa demikian dikritisi, untuk selanjutnya dilakukan reinterpretasi demi *equality*.

Gugatan kaum feminis semacam ini tentunya selain berimplikasi kepada pudarnya otoritas mufasir juga berimplikasi kepada runtuhnya bangunan syari'at Islam. Sebab apabila mufasir yang menjadi *wasīlah* sampainya syariat Islam kepada kaum Muslimin saat ini ditolak, maka tentu saja apa yang dibawanya juga akan tertolak. Artinya, kesalahpahaman kaum feminis yang berlanjut dengan penolakan terhadap mufasir menjadi pintu pembuka bagi hancurnya syariat Islam. Karena itu, perlu dilakukan semacam penjelasan kembali tentang otoritas mufasir – yang kebetulan didominasi oleh laki-laki. Makalah ini mencoba menunjukkan kesalahpahaman kaum feminis tersebut disertai jawabannya.

Sekilas Teologi Feminis

Adanya gugatan kaum feminis Muslim terhadap hukum-hukum Islam tidak bisa dilepaskan dari salah satu aliran feminisme, yang disebut Teologi Feminis. Teologi Feminis merupakan suatu teologi yang bersumber dari mazhab Teologi Pembebasan yang dulu dikembangkan James Cone akhir 1960-an. Ketika Teologi Pembebasan diterapkan kepada kaum perempuan maka inilah yang kemudian disebut teologi feminis. Paradigma yang digunakannya sama dengan feminis sosialis, yang sama-sama ingin melakukan perubahan struktural demi keadilan gender dan keadilan sosial. Hanya saja pendekatan Teologi Feminis lebih menekankan kepada perubahan pemahaman keagamaan. Walaupun teologi ini tersebar pada berbagai agama yang berbeda, akan tetapi mereka sepakat menganggap penafsiran dalam agama dipenuhi oleh ideologi patriarki yang menyudutkan wanita.² Mazhab teologi feminis ini kemudian menjadi wadah bagi para teolog feminis, atau dikenal

² Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, (Bandung: Mizan, 1999), 150.

dengan sebutan feminis Muslim, dalam menggugat ajaran-ajaran Islam yang dianggap *misogynis*.

Dalam Islam, para feminis Muslim akan mencari konteks dan latar belakang ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang berkenaan dengan wanita dengan tujuan membantah penafsiran dan fikih yang dianggap merugikan wanita.³ Mereka melakukan legitimasi dengan mencari pembenaran-pembenaran dari Islam, baik melalui penafsiran ulang ayat al-Qur'an maupun melalui pencarian model dalam tradisi Islam awal.⁴ Melalui masing-masing karyanya, nama-nama seperti Amina Wadud,⁵ Riffat Hassan,⁶ Fatima Mernissi,⁷ Asghar Ali Engineer,⁸ Nasarudin Umar,⁹ dan Husein Muhammad¹⁰ merupakan contoh orang-orang yang bersemangat menggugat penafsiran yang dianggap "*misogynis*" tersebut. Bahkan para feminis muslim Indonesia tidak segan-segan bekerjasama dan mengambil pengayaan wacananya dari para feminis sekuler seperti Saporinah Sadili, Wardah Hafidz, Nursyahbani Katjasungkana, Yani Mukhtar, dan Gadis Arivia.¹¹ Selain itu secara konseptual gerakan Teologi Feminis ini menginginkan kesetaraan gender 50/50,¹² yang ternyata juga menjadi visi Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak di Indonesia.¹³ Jadi, semangat kesetaraan gender dan HAM inilah yang dominan dan menjadi acuan para feminis Muslim ketika menggugat hukum-hukum Islam yang dianggap merugikan wanita.

³ *Ibid.*

⁴ Syarif Hidayatullah, *Teologi Feminisme Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet.1 2010), 7.

⁵ Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, Terj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2006).

⁶ Lihat misalnya kumpulan artikelnya dalam, *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*, (New York: Greenwood Press, 1991).

⁷ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994).

⁸ Misalnya, Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001).

¹⁰ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, (Yogyakarta: LkiS, 2009).

¹¹ <http://islamlib.com/id>

¹² Ratna Megawangi, *Mebiarkan...*, 157.

Salah Paham Para Feminis Muslim

Bagi para feminis Muslim, kondisi mufasir laki-laki merupakan salah satu masalah tersendiri dalam usaha mereka memahami al-Qur'an. Menurut mereka, penafsiran atau karya-karya tafsir para ulama tersebut ditulis oleh laki-laki, tanpa menyertakan perempuan. Akibatnya pengalaman kelaki-lakiannya akan sangat dominan terlibat dalam penafsiran. Riffat Hasan mengatakan bahwa al-Qur'an "*interpreted only by Muslim men who have arrogated to themselves the task of defining the ontological, theological, sociological, and eschatological status of Muslim women*".¹⁴

Selain Riffat, feminis lain Amina Wadud menambahkan:

"...Yang memprihatinkan saya, berkenaan dengan karya-karya tafsir "tradisional" adalah bahwa semuanya ditulis oleh laki-laki. Hal ini berarti bahwa laki-laki dan pengalaman laki-laki dilibatkan dalam penafsiran. Sementara perempuan dan pengalaman perempuan ditiadakan atau ditafsirkan menurut visi, perspektif, kehendak, atau kebutuhan laki-laki. Analisis akhir saya pun menunjukkan bahwa pembentukan paradigma dasar yang kita gunakan untuk menelaah dan membahas al-Qur'an dan tafsirnya dilakukan tanpa partisipasi dan representasi langsung dari perempuan."¹⁵

Pernyataan di atas menunjukkan dengan jelas posisi para feminis Muslim dalam memandang para mufasir laki-laki. Dominannya laki-laki dalam penulisan tafsir dianggap tidak bisa mewakili perempuan, sehingga akan berdampak pada dikecangnya norma-norma yang adil dan egaliter untuk perempuan dalam al-Qur'an demi mengekalkan kekuasaan mereka.¹⁶ Karena itu, menurut mereka, ajaran Islam yang diterima saat ini "dicurigai" membawa kepentingan laki-laki, atau menguntungkan posisi laki-laki dan mereduksi perempuan.¹⁷ Sebab selain dipengaruhi oleh latar keilmuan dan konteks sosio-historis, tafsir juga dipengaruhi

¹³ <http://www.menegpp.go.id>

¹⁴ Riffat Hassan, *The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, dalam *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*, (New York: Greenwood Press, 1991), 66.

¹⁵ Amina Wadud, *Qur'an...*, 17.

¹⁶ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, Terj. Farid Wajidi, dkk, (Yogyakarta: LSPPA, Cet.2, 2000), 3-4.

¹⁷ Syarif Hidayatullah, *Teologi...*, 30-31.

oleh kepentingan mufasirnya.¹⁸ Mereka melihat dominannya mufasir laki-laki sebagai perampas norma keadilan dan kesetaraan kaum perempuan dalam al-Qur'an.

Pandangan di atas jelas keliru. Dalam tradisi keilmuan Islam, kredibilitas seseorang ditentukan oleh kualitas iman dan ilmu, bukan oleh jenis kelamin. Hal ini telah dipraktikkan Rasulullah SAW sejak awal. Banyak para sahabat ditugaskan oleh Rasulullah SAW ke berbagai daerah untuk mengajarkan Islam. Misalnya Mu'adz ibn Jabal yang diutus ke Yaman. Dengan diutusnya Mu'adz, menunjukkan bahwa sekalipun beliau laki-laki, Rasulullah SAW tetap mempercayakannya untuk mengajarkan Islam ke Yaman, dan tentunya penduduknya bukan hanya laki-laki saja, tetapi juga kaum perempuan. Rasulullah SAW tidak merasa khawatir dengan kondisi Mu'adz yang laki-laki tersebut jika nantinya dia tidak bisa mewakili, atau bahkan mendiskreditkan kaum perempuan dalam proses pengajaran Islam.¹⁹ Selain Mu'adz masih banyak para sahabat lainnya yang tersebar ke berbagai daerah untuk mengajarkan Islam. Jadi, kepercayaan Rasulullah SAW kepada Mu'adz dan para sahabat, jelas bukan karena jenis kelaminnya, tetapi karena kualitas keimanan dan keilmuan yang mumpuni. Karena itu dominannya mufasir laki-laki tidak serta merta menjadikan mereka bisa melakukan penafsiran yang seenaknya, apalagi jika harus menyudutkan perempuan.

Reinterpretasi Para Feminis Muslim

Kaum feminis menawarkan penafsiran ulang, yang mereka klaim, berdasarkan sudut pandang, perasaan, dan pengalaman wanita. Selain itu metode hermeneutika juga digunakan sebagai alat untuk penafsiran. Berikut ini merupakan contoh-contohnya.

1. Kepemimpinan Laki-Laki dan Nafkah dalam Rumah Tangga

Menurut para feminis Muslim, kitab-kitab tafsir ketika menafsirkan ayat ke 34 surat al-Nisa sering menggambarkan laki-

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet.I, 2008), 21.

¹⁹ Riwayat tentang diutusnya Mu'adz ke Yaman ini bisa kita temukan misalnya, dalam, Abu Daud al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, Bab "*fī al-Zakāh al-Ṣāimah*", Taḥqīq. Nashiruddin al-Albani, (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, Cet. II, T.Th.), 274.

laki sebagai seorang yang lebih superior dibanding perempuan.²⁰ Karena itu untuk memahami ayat ini tidak mesti dipahami secara literal-normatif, tetapi juga secara kontekstual-historikal²¹ pada saat ayat ini turun. Pada masa itu, selain al-Qur'an telah mengunggulkan kaum laki-laki atas perempuan disebabkan nafkah yang diberikan, tetapi juga disebabkan oleh kesadaran sosial wanita pada masa itu masih rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban perempuan.²² Akibatnya perempuan menjadi tanggungan laki-laki, karena dari segi fisik mereka lemah dari laki-laki.²³

Karena itu, menurut mereka, kondisi pria sebagai pemimpin atau pencari nafkah bagi keluarga tidak menutup kemungkinan bisa terjadi pergeseran sosiologis akibat nilai budaya dan kondisi yang senantiasa berubah. Apalagi sekarang kaum wanita banyak berkesempatan mendapatkan pekerjaan sesuai dengan keahliannya. Karena itu, ayat tentang kepemimpinan laki-laki tersebut bersifat kontekstual bukan normatif,²⁴ dan tidak relevan lagi untuk diterapkan sekarang.²⁵

Kontras dengan pernyataan di atas, 'Abbas Mahmud al-'Aqqad memiliki pandangan lain. Al-'Aqqad mengatakan, seandainya wanita sudah bisa mandiri bekerja, bahkan menjadi tulang punggung nafkah keluarga, hal ini tidak serta-merta menggugurkan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan. Karena kelebihan laki-laki untuk menjadi pemimpin bukan hanya dari masalah nafkah, melainkan karena kelebihan fitrah dan juga adanya ketentuan dalam Islam tentang wajibnya atas laki-laki untuk menafkahi perempuan.²⁶ Menurut al-Buti, maksud kelebihan fitrah tersebut adalah sifat kelelakiannya beserta segala spesifikasi dan kelebihan yang dimilikinya, dan perempuan dengan ke-

²⁰ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, Cet.I, 2009), 102.

²¹ Syarif Hidayatullah, *Al-Qur'an dan Peran Publik Perempuan*, dalam *Gender dan Islam: Teks dan Konteks*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, Cet.I, 2002), 9.

²² Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian...*, 108.

²³ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Magnum, Cet.I, 2011), 163.

²⁴ *Ibid*, 109.

²⁵ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian...*, 101.

²⁶ 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, *Al-Mar'ah fī al-Qur'an*, (Beirut: Mansyūrat al-Maktabah al-'Aşriyah, T.Th.), 5.

perempuannya juga dengan segala spesifikasi yang dimiliki dan keistimewaannya.²⁷

2. Waris

Pandangan para feminis Muslim terhadap status aturan waris sepertinya terwakili oleh pandangan Musdah Mulia. Musdah menganggap aturan waris sebagai ajaran non-dasar yang bersifat ijtihadi, yaitu hasil ijtihad manusia dalam bentuk tafsir, yang bersifat relatif, tidak abadi, dan bisa berubah seiring tuntutan masyarakat, serta perkembangan sains dan teknologi.²⁸ Karena dianggap ijtihadi, maka tidak ada halangan untuk melakukan modifikasi terhadap aturan waris tersebut dengan tetap mengacu kepada semangat keadilan yang tersimpan di balik angka, bukan kepada angka pembagian yang sudah ditentukan itu sendiri.²⁹

Hasilnya, ketentuan 2:1 dalam QS. al-Nisa: 11 harus dipahami konteks sosialnya, khususnya aspek sosial ekonomi.³⁰ Menurut mereka, dilihat dari aspek sosial ekonomi, pada saat itu beban keluarga atau nafkah sepenuhnya menjadi tanggung jawab laki-laki. Karenanya, laki-laki mendapatkan waris dua bagian kaum perempuan. Suami tidak boleh membebankan kewajiban nafkah keluarga kepada harta warisan atau penghasilan istri, kecuali jika istrinya rela. Inilah latar sosial ekonomi yang melahirkan rumusan 2:1 tersebut.³¹ Jadi, menurut mereka, jika ayat ini dipahami secara normatif saja maka akan menimbulkan problematik, mengingat sekarang banyak wanita justru menjadi tulang punggung atau penanggung jawab nafkah keluarga.³² Dengan demikian, perlu dilakukan modifikasi terhadap ketentuan waris yang berlatar belakang sosial ekonomi keluarga tersebut. Sehingga ajaran prinsip (*qat'i*) atau normatif dalam Islam tentang “kemitrasejajaran antara pria dan wanita” tetap ditegakan.³³

²⁷ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Perempuan dalam Pandangan Hukum Barat dan Islam*, Ed. Abu Nabila, (Yogyakarta: Suluh Press, Cet.I, 2005), 107.

²⁸ Lihat kata pengantar Siti Musdah Mulia dalam, Nelly Van Doorn-Harder, *Menimbang Tafsir Perempuan terhadap al-Qur'an*, Terj. Josien Folbert, (Yogyakarta: Pustaka Percik, Cet.I, 2008), ix.

²⁹ <http://islamlib.com/id/artikel/hukum-waris-dalam-suatu-konteks>

³⁰ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian ...*, 128.

³¹ *Ibid.*, 128-129.

³² *Ibid.*, 180.

³³ *Ibid.*, 129.

Padahal dalam Islam jatah warisan yang sudah ditentukan tersebut merupakan batasan yang sakral, tidak boleh diubah dan dilanggar. Sebagaimana ditegaskan oleh ayat setelahnya yang mengiringi rangkaian ayat waris tersebut.³⁴

Dari dua contoh ini saja, kita bisa melihat dampak penolakan para feminis Muslim terhadap penafsiran mufasir laki-laki dan penerapan metode Bibel (hermeneutika) dalam menafsirkan al-Qur'an. Pada akhirnya semua usaha yang mereka lakukan akan menghasilkan negasi syariah.³⁵ Dengan kata lain, hukum yang selama ini mapan di kalangan kaum Muslimin kondisinya terancam oleh semangat nafsu mereka.

Kritik untuk Sebuah Kesalahpahaman

Pandangan negatif para feminis Muslim terhadap mufasir laki-laki di atas jelas sangat disayangkan. Pasalnya, keberatan ini merupakan salah satu bentuk gerakan Teologi Feminis yang ingin merebut kekuasaan, *power*, hak, dan wewenang, yang selama ini banyak dimiliki pria,³⁶ termasuk di dalamnya bidang tafsir. Di sini kita melihat tradisi yang biasa terdapat dalam masyarakat sosialis yang menilai perbedaan seks sebagai modal untuk menghilangkan kelas sosial begitu terasa.³⁷ Karena itu, kritik dan penolakan mereka terhadap mufasir laki-laki lebih berdasarkan kepada jenis kelamin, bukan kepada kualitas keimanan dan keilmuan. Mereka tidak menyebutkan kelemahan, maupun jenis penyimpangannya, tetapi langsung menyimpulkan para mufasir sebagai sosok yang tidak mewakili pengalaman perempuan. Dan sekali lagi hanya karena mufasir tersebut laki-laki.

Padahal dalam khazanah keilmuan Islam, khususnya tafsir, terdapat tradisi kritik yang dilakukan para ulama untuk menjaga kualitas penafsiran dari orang-orang yang ingin melakukan berbagai penyimpangan. Misalnya menafsirkan al-Qur'an bukan

³⁴ Ahmad Zain al-Najah, "Kesetaraan Gender dalam Pandangan al-Qur'an", dalam, Pimpinan Cabang Istimewa 'Aisyiyah, *Wanita dalam Timbangan Syari'at*, (Kairo: PCIA, Cet.I, 2005), 176-177. Ayat yang dimaksud adalah QS. al-Nisa:13-14.

³⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*, (Ponorogo: CIOS, Cet.I, 2009), 115.

³⁶ Ratna Megawangi, *Membiarkan...*, 157.

³⁷ Mohammad Muslih, *Bangunan Wacana Gender*, (Ponorogo: CIOS ISID, Cet. I, 2007), vii.

dengan penafsiran yang sebenarnya, atau menjadikan al-Qur'an sebagai legitimasi atas bidah yang dilakukannya.³⁸ Karena itu, sejak awal Nabi SAW sudah memberikan teladan untuk mengantisipasi terjadinya kekeliruan penafsiran. Ketika ada salah seorang sahabat kurang tepat dalam memahami kandungan makna suatu ayat, maka Rasulullah SAW segera meluruskan dan menjelaskan makna yang sebenarnya.³⁹ Hal ini kemudian diikuti oleh para sahabat dan tabi'in, terutama yang berkenaan dengan kritik *rijāl* tafsir secara umum, sampai akhirnya kritik ini kemudian dikembangkan oleh para ulama setelah mereka.⁴⁰

Sebagai contohnya adalah kritikan terhadap 'Ikrimah Maula ibn 'Abbas. Mufasir termasyhur dari kalangan tabi'in ini pernah dituduh sebagai pendusta oleh Sa'id ibn al-Musayyab dan yang lainnya. Akan tetapi tuduhan ini tidak benar bahkan para ulama mengakui dan menyanjung kepakarannya dalam tafsir.⁴¹ Sufyan al-Tsauri (W.161) –sebagai amirul mukminin dalam hadis- pernah berkata; “Ambillah tafsir dari empat orang: Sa'id ibn Jubayr, Mujahid, 'Ikrimah, dan dari Dahak ibn Mazahim”.⁴² Dengan demikian, dalam mengkritik mufasir hendaklah dilakukan secara jujur dan jelas hal yang menjadi bahan kritiknya, sehingga dengan adanya kritik ini, penafsiran-penafsiran yang dilatarbelakangi oleh kepentingan mufasirnya akan mudah terungkap.

Kekhawatiran akan adanya kekeliruan penafsiran yang dilakukan oleh para mufasir akan semakin sempit, atau bahkan tidak ada sama sekali, dengan adanya beberapa syarat ketat yang ditetapkan bagi siapapun yang ingin menjadi mufasir. Syarat-syarat tersebut jika diklasifikasikan sebagai berikut:

- a. Syarat Keilmuan: mempunyai pengetahuan yang mendalam tentang al-Qur'an dan al-Sunnah, mengetahui pendapat atau penafsiran para sahabat,⁴³ dan juga memiliki penguasaan yang baik terhadap berbagai bidang ilmu, di antaranya; ilmu bahasa

³⁸ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 1, (Beirut: Dār al-Arqam, T.Th.), 6.

³⁹ 'Abdussalam ibn Salih ibn Sulayman al-Jarullah, *Naqd al-Ṣaḥābah wa al-Tābi'īn li al-Tafsīr: Dirāsāt Naẓariyyah Taḥqīqiyah*, (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, Cet.I, 2008), 26.

⁴⁰ *Ibid.*, 294.

⁴¹ *Ibid.*, 303-309.

⁴² *Ibid.*, 310.

⁴³ Abdul Hayyie al-Kattani, “Al-Qur'an dan Tafsir,” dalam *AL-INSAN*, Tahun 1 No.1, Januari 2005, 96-97.

Arab, seperti Nahwu, Sharaf, Balaghah, dsb, dan Ulum al-Qur'an⁴⁴

- b. Syarat *'Aqliyyah*: Seorang mufasir harus mempunyai kemampuan akal yang baik, kuat dalam *beristidlāl* dan bagus dalam *beristinbat*, mampu melakukan *tarjih* terhadap dalil-dalil yang bertentangan, mengetahui perbedaan pendapat dengan benar, sehingga ketika terjadi *ikhtilāf*, hanya *ikhtilāf* yang bersifat *tanawwu'* bukan *ta'addud*.⁴⁵
- c. Syarat *Diniyyah* dan *Adabiyyah*: Akidahnya harus benar, menunaikan kewajiban-kewajiban agama, konsisten dalam adab dan akhlak Islam, bebas dari kungkungan hawa nafsu, serta takut kepada Allah.⁴⁶ Tetapi yang tidak kalah penting adalah tidak terlintas bidah, sombong, cinta dunia, atau condong kepada kemaksiatan dalam hatinya.⁴⁷ Sementara dalam hal adab, Manna' al-Qattan rincinya menjadi sebelas macam. Di antaranya; berniat baik, berakhlak baik, taat dan beramal, berlaku jujur dan teliti dalam penukilan, berjiwa mulia, lantang dalam menyampaikan kebenaran, mempersiapkan dan menempuh langkah-langkah penafsiran, dsb.⁴⁸

Dengan adanya syarat di atas jelas menunjukkan bahwa tidak sembarang orang bisa menjadi mufasir. Kredibilitas seorang mufasir ditentukan oleh kualitas keimanan dan keilmuan tersebut. Jadi walaupun mufasir tersebut laki-laki, maka tidak ada halangan bagi kita untuk mengakui penafsiran mereka selama mereka berpegang pada persyaratan-persyaratan di atas. Syarat-syarat di atas juga jelas membuka peluang seluas-luasnya kepada perempuan yang ingin menjadi seorang mufasir. Tidak ada diskriminasi sebagaimana yang dituduhkan para feminis muslim selama ini.

Namun anehnya, ketika para feminis Muslim ini menerima ide-ide para feminis laki-laki standar yang dijadikan acuan adalah kualitas keilmuan, bukan jenis kelamin. Ternyata penyebab

⁴⁴ Hasan Ayyub, *Al-Ḥadīths fi 'Ulūm al-Qur'ān wa al-Ḥadīths*, (Kairo: Dār al-Salām, Cet. III, 2007), 154.

⁴⁵ Muhammad ibn Lutfi al-Sibagh, *Lamahāt fi 'Ulūm al-Qur'ān wa Ittijāhāt al-Tafsīr*, (Beirut: Maktabah al-Islāmiy, Cet. III, 1990), 194-195.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Hasan Ayyub, *Al-Ḥadīths ...*, 154.

⁴⁸ Manna' al-Qattan, *Mabāḥīths fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. XI, 2000), 323-324.

utamanya adalah karena para feminis laki-laki tersebut memiliki ide atau pendapat yang sesuai dengan paham kesetaraan gender yang diusung oleh para feminis Muslim. Asghar Ali Engineer, Nasarudin Umar, dan Husein Muhammad merupakan contohnya. Dari sini kita bisa melihat bahwa yang menjadi inti penolakan mereka mengambil tafsiran para mufasir adalah karena penafsiran para mufasir tidak sesuai dengan agenda kaum feminis.⁴⁹ Sementara klaim bahwa penafsiran laki-laki tidak mewakili perempuan sepertinya hanyalah alasan yang digunakan untuk menutupi penolakan tersebut. Tentunya sikap tidak *fair* dan berat sebelah seperti ini bukanlah sikap yang lahir dari tradisi keilmuan Islam.

Hal pertama yang mesti diingat adalah bahwa asumsi gugatan terhadap mufasir laki-laki muncul setelah mereka melihat apa yang sebelumnya telah dilakukan para teolog perempuan Kristen yang mengkaji karya-karya teolog laki-laki. Para teolog perempuan tersebut berhasil membongkar banyak prasangka dan bias yang bukan dari ajaran asli tetapi menjadi bagian yang esensial dari doktrin-doktrin Kristen. Mereka kemudian mengembangkan suatu teologi Kristen alternatif yang berbeda dari ajaran tradisional yang paternalis dan menindas perempuan.⁵⁰ Hal ini wajar, karena memang dalam Kristen paderi-paderi gereja memandang perempuan sebagai sumber malapetaka, penyebab jatuhnya Adam dari surga, sumber kejahatan, tidak cerdas, licik, menipu seperti iblis, serta berbagai penilaian negatif lainnya, sehingga perempuan dibatasi dalam lingkup rumah tangga dan tidak di benarkan ikut campur dalam urusan laki-laki.⁵¹ Dalam Islam, usaha teolog feminis Kristen ini kemudian diadopsi oleh Riffat Hasan.⁵² Dia meyakini tugas utama perempuan adalah mendekonstruksi diskursus Islam yang bias gender dan melawan kekuasaan penafsiran *monolitis* para ulama.⁵³

Gugatan terhadap kondisi mufasir laki-laki tersebut akan diikuti dengan tawaran metode penafsiran baru yang akan mendukung dan merealisasikan tujuan mereka. Para feminis Muslim

⁴⁹ Lihat misalnya, Abdul Mustaqim, *Paradigma...*, 15.

⁵⁰ Mohammad Muslih, *Bangunan...*, 18.

⁵¹ Syamsuddin Arif, *Orientalis...*, 104-105.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Haideh Moghissi, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, Terj. M. Maufur, (Yogyakarta: LkiS, Cet.I, 2005), 56.

menawarkan metode hermeneutika⁵⁴ ketika membaca atau melakukan reinterpretasi al-Qur'an. Padahal, penggunaan hermeneutika yang ditawarkan kaum feminis tidak bisa digunakan untuk menengahi al-Qur'an. Sebab hermeneutika yang merupakan bagian dari ilmu-ilmu humaniora Barat itu sarat dengan teori-teori yang sangat spekulatif dan relatif, dibangun untuk memenuhi tujuan tertentu, tidak objektif, atau bernuansa ideologis yang melahirkan ketidaksepakatan para intelektual Barat yang bergelut di dalamnya.⁵⁵ Jadi, jika model penafsiran ini diterapkan dalam al-Qur'an, maka penafsiran akan selalu terbuka dan selalu memerlukan revisi, menolak hal yang permanen dalam tafsir al-Qur'an, mempertahankan makna normatif dan historis dan kebenaran hanya sebatas kondisional tergantung budaya dan lingkungan historis, serta yang paling mendasar adalah terbukanya ruang bagi munculnya tafsir dugaan dan tafsir keraguan.⁵⁶

Antara Mufasir Laki-laki dan Kebebasan Wanita

Peran para mufasir dalam Islam sangatlah penting. Sebab melalui mereka kaum muslimin memahami agamanya. Aktivitas para sahabat seperti khalifah yang empat, Ibnu 'Abbas, Ibnu Mas'ud, 'A'isyah, Ubay ibn Ka'ab, Zayd ibn Tsabit, dll, dalam mengajarkan Islam, khususnya tafsir, tidak berhenti sampai generasi mereka, melainkan terus berlanjut. Dari mulai generasi *tabi'in* (Mujahid, 'Ata, 'Ikrimah, Zayd ibn Aslam, dll), *tābi' tābi'in* (Sufyan ibn 'Uyaynah, Waki' ibn al-Jarrah, Ishaq ibn Rahawayh, dll), *tābi' tābi' tābi'in* (al-Tabari, Ibn Abi Hatim, Ibn Majah, dll),⁵⁷ dan seterusnya sampai kepada era kita saat ini ('Ali al-Sabuni, Wahbah al-Zuhayli, al-Maraghi, dll).⁵⁸

⁵⁴ Kaum feminis muslim hampir seluruhnya merujuk dan menggunakan metode hermeneutika Fazlurrahman yang terkenal dengan teori "gerakan ganda." Untuk lebih lengkapnya lihat, Abdul Mustaqim, *Paradigma...*, 220.

⁵⁵ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif, Cet.I, 2010), 491.

⁵⁶ Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika dan Dampaknya Terhadap Studi al-Qur'an*, dalam, *Kumpulan Makalah Peneliti INSISTS*, (T.P. T.Th.), 28.

⁵⁷ Lebih lanjut tentang mufasir dari berbagai generasi ini, bisa dilihat salah satunya dalam Manna' al-Qattan, *Mabāhith...*, 334-335.

⁵⁸ Uraian lengkap tentang para mufasir di era kontemporer ini lihat 'Abdul Qadir Muhammad Salih, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fī 'Aṣr al-Ḥadīth: 'Ard wa Dirāsah Mufasssilah li Ahammi Kutub al-Tafsīr al-Mu'āṣir*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, Cet.I 2003).

Sudah lama para mufasir mencurahkan perhatiannya untuk bersungguh-sungguh memahami al-Qur'an. Dalam melakukan penafsiran, selain memenuhi persyaratan yang sudah ditetapkan, para mufasir juga menafsirkan dengan mengikuti prosedur yang sudah dipraktikkan Rasulullah SAW, para sahabat, *tābi'in*, dan generasi setelahnya. Melalui jalur ini orisinalitas penafsiran akan tetap terjaga.

Berikut ini merupakan contoh-contoh penafsiran para mufasir laki-laki tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan.

1. Kebebasan Ibadah

Dalam hal kebebasan menjalankan agama dan beribadah, perempuan mendapat kedudukan yang setara dengan laki-laki. Ummu Salamah pernah bertanya kepada Rasulullah SAW: "Wahai Nabi Allah, saya mendengar kaum laki-laki disebut dalam al-Qur'an, sementara wanita tidak disebutkan?" maka turunlah ayat⁵⁹ "Sesungguhnya orang Islam dari kalangan laki-laki dan perempuan." (QS. al-Ahzab: 35). Dengan demikian, laki-laki dan perempuan dalam kebebasan beragama dan beribadah mendapatkan kedudukan yang setara.

2. Peran Wanita di Masyarakat

Dalam tatanan masyarakat, Mukminat mempunyai kewajiban yang sama seperti laki-laki sebagaimana yang tercantum dalam QS. al-Taubah: 71. Mereka harus menjadi penolong bagi yang lainnya, senantiasa menyuruh kepada kebaikan, mengikuti Rasulullah SAW dan mencegah kemungkaran. Selain itu, para perempuan juga tidak dihalangi untuk ikut serta dan mengabdikan dalam berbagai aktivitas kemasyarakatan. Di zaman Rasulullah SAW perempuan ikut bahu-membahu bersama kaum lelaki mempertahankan tatanan kemasyarakatan, bekerja mencari nafkah,⁶⁰ mencari

⁵⁹ Abu al-Fida Isma'il ibn Umar ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, Jilid. 11, Tahkik. Mustafa al-Sayyid Muhammad, (Kairo: Muassasat Qurtubah, Cet. I, 2000), 162.

⁶⁰ Misalnya, Imam Muslim meriwayatkan hadis dari Siti 'Aisyah, bahwasannya Zainab *umm al-mukminin* adalah orang yang paling panjang tangannya di antara istri-istri Rasulullah SAW, karena ia terbiasa berusaha dengan tangannya sendiri, kemudian bersedekah. Lihat, Zaki al-Din 'Abd al-'Azy m al-Mundziri al-Dimasyqi, *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*, bab. "*Min Faḍā'il Zainab Zauj al-Nabi Ṣallallahu 'Alayhi wa Sallam Umm al-Mukmin Raḍiyallāhu 'Anhā*", Jilid. 2, Tahqīq. Muhammad Nasiruddin al-Albani, (Beirut: al-Maktabah al-Islāmi, Cet. VI, 1987), 445.

ilmu,⁶¹ membela agama, termasuk berperang. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Anas ibn Malik, disebutkan bahwa Rasulullah SAW pernah berperang bersama Ummu Sulaym dan perempuan-perempuan Anshar. Mereka para perempuan memberi minum dan mengobati para pasukan yang terluka.⁶² Hal ini jelas menunjukkan jika para Muslimah di zaman Rasulullah SAW sudah sejak awal sangat “sadar sosial” dan berperan dalam berbagai aspek di tengah masyarakat.

3. Bagian Waris

Adanya aturan waris dalam Islam, merupakan salah satu bentuk kepedulian Islam terhadap perempuan. Di saat orang-orang Jahiliyah menjadikan harta waris seluruhnya hanya diberikan kepada laki-laki saja tanpa menghiraukan perempuan, maka Allah memerintahkan untuk menyetarakan mereka dalam pokok-pokok waris.⁶³

Walaupun begitu, pembagian waris dalam Islam tidak ditentukan berdasarkan jenis kelamin, tetapi ditentukan oleh beberapa faktor berikut:

- a. Tingkat kekerabatan antara ahli waris –laki-laki maupun perempuan– dengan mayit. Semakin dekat jarak dengan mayit, maka bagiannya lebih besar. Sebaliknya, semakin jauh, maka bagiannya semakin kecil. Tanpa melihat jenis kelamin ahli waris.
- b. Berdasarkan tingkat generasi. Generasi yang –diprediksi– harapan hidupnya masih panjang, mendapatkan bagian yang lebih besar dibanding generasi yang hampir habis masa hidupnya. Tanpa mempertimbangkan jenis kelamin. Misalnya, anak perempuan akan mendapatkan bagian lebih besar dari ayah atau dari ibunya. Anak laki-laki akan mendapatkan bagian yang lebih besar dari ayahnya, padahal kedua-duanya adalah laki-laki.

⁶¹ Seperti dalam hadis yang diriwayatkan Imam Bukhari dari sahabat Abu Sa’id al-Khudri tentang seorang perempuan yang meminta kepada Rasulullah SAW agar beliau berkenan mengajarkan hadis kepada kaum perempuan sebagaimana yang diajarkan kepada kaum laki-laki. Maka Rasulullah SAW mengabulkan permintaan tersebut. Lihat, Muhammad ibn Isma’il ibn Ibrahim ibn al-Mughirah al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, bab. *Hal Yu’j’al li al-Nisā Yaumun ‘ala Ḥidatin fī al-‘Ilmi*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 34.

⁶² Hazim Muhammad, *Ṣaḥīḥ Muslim bi al-Syarḥ al-Nawāwi*, bab. *Ghazwat al-Nisā ma’a al-Rijāl*, (Kairo: Dār al-Ḥadīts, Cet. IV, 2001), 427.

⁶³ Abul Fida Ismail ibn Umar ibn Katsir al-Qurasyi al-Dimasyqi, *Tafsir...*, 370-371.

- c. Beban harta yang diwajibkan syariat Islam kepada ahli waris, dimana ia memikul tanggungan harta orang lain. Kondisi inilah yang menimbulkan perbedaan bagian antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan ini bukan sebagai bentuk kezaliman atau pengurangan bagian. Kondisi ini pun tidak diberlakukan umum oleh al-Qur'an untuk semua ahli waris, tetapi khusus bagi kondisi seperti ini saja.⁶⁴ Yaitu kondisi apabila seorang mayit yang meninggalkan anak laki-laki dan anak perempuan, dan tidak ada ahli waris yang lain selain mereka. Maka bagian anak laki-laki adalah satu, sementara bagi anak perempuan mendapatkan setengah.⁶⁵

Perbedaan bagian anak laki-laki dan anak perempuan ini merupakan akibat dari perbedaan antara keduanya dalam beban dan kewajiban yang berkaitan dengan harta, yang secara *syar'i* diwajibkan atas masing-masing dari keduanya.⁶⁶ Apabila anak perempuan ini menikah, ia akan mendapatkan mahar, tempat tinggal, dan tentunya nafkahnya menjadi hak mutlak dari suaminya. Sedangkan saudaranya yang laki-laki yang mengambil satu bagian, akan digunakan untuk mahar istrinya, tempat tinggal, dll.⁶⁷

Namun demikian, tidak selamanya ahli waris perempuan mendapatkan hak yang lebih sedikit dari laki-laki. Dalam beberapa keadaan, perempuan akan mendapatkan bagian yang sama,⁶⁸ lebih banyak,⁶⁹ bahkan juga terdapat kondisi di mana laki-laki tidak mendapatkan bagian sama sekali.⁷⁰ Jika dikalkulasikan, ternyata dalam *farḍu* waris perempuan lebih diuntungkan.

⁶⁴ Muhammad Imarah, *Al-Taḥrīr al-Islām li al-Mar'ah: Al-Radd 'ala Syubuhāt al-Ghalam*, (Kairo: Dār al-Syuruq, Cet. I, 2002), 67-68.

⁶⁵ Abu al-Fida Isma'il ibn Umar ibn Katsir, *Tafsīr...*, 371. Muhammad 'Ali ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syaukāni, *Fathḥ al-Qadīr al-Jāmi' bayn Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah min' Ilm al-Tafsīr*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, Cet. III, 1997), 548. Dalam hal ini Allah berfirman: "Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan." (QS: al-Nisa: 11).

⁶⁶ Yusuf Qardawi, *Sistem Masyarakat Islam dalam al-Qur'an & Sunnah*, (Solo: Citra Islami, Cet. I, 1997), 442.

⁶⁷ Salahuddin Sultan, *Nafaqāt al-Mar'ah wa Qadiyyah al-Musāwah*, (Kairo: Dār al-Nahḍah Miṣr, Cet. I, 1999), 55.

⁶⁸ Lebih lengkap tentang bagian-bagian tersebut, lihat, Salahuddin Sultan, *Mīrats al-Mar'ah wa Qadiyyah al-Musāwah*, (Kairo: Dār al-Nahḍah Miṣr, Cet. I, 1999), 22-31.

⁶⁹ *Ibid.*, 32-41.

⁷⁰ *Ibid.*, 42-46.

Beberapa contoh penafsiran di atas menunjukkan bagaimana kedudukan perempuan dalam Islam. Seandainya benar apa yang dituduhkan kaum feminis selama ini, maka tentu produk-produk penafsiran para mufasir laki-laki tersebut akan mengutamakan kepentingannya dan merendahkan kaum perempuan. Namun yang terjadi sebaliknya. Perempuan mendapatkan kedudukan setara dengan laki-laki dalam hal kebebasan menjalankan agama, beribadah, dan kewajiban mereka untuk bersama-sama berkontribusi dalam kehidupan bermasyarakat. Memang dalam beberapa kesempatan terdapat kondisi di mana antara laki-laki dan perempuan berbeda. Namun perbedaan peran bukan berarti bentuk penindasan satu pihak kepada yang lainnya atau bukan pula suatu bentuk ketidakadilan. Tetapi justru unsur inilah yang menjadikan laki-laki dan perempuan mengambil perannya masing-masing, dan saling melengkapi berbagai kekurangan yang berguna bagi berputarnya roda kehidupan yang harmonis.

Penutup

Sebagai penutup diskusi ringkas di atas kita bisa melihat bahwa adanya gugatan terhadap mufasir dari kalangan laki-laki dan kemudian menawarkan model penafsiran baru berdasarkan sudut pandang perempuan tidak bisa dilepaskan dari tradisi dan kepentingan Barat yang tercermin dari gerakan Teologi Feminis sendiri. Adanya gugatan tersebut sebenarnya lebih merupakan justifikasi, atau lebih tepatnya mencari-cari kambing hitam, atas usaha mereka untuk melakukan dekonstruksi syariah, khususnya yang dianggap *mysoginis*. Dengan kata lain isu pembebasan wanita dengan cara menolak mufasir dari kalangan laki-laki sebenarnya merupakan upaya untuk menjauhkan wanita Muslimah dari keislamannya untuk kemudian digiring kepada standar HAM, dan kesetaraan Gender yang menjadi ciri khas dari peradaban Barat.

Daftar Pustaka

- Al-'Aqqad, 'Abbas Mahmud. T.Th. *Al-Mar'ah fī al-Qur'an*. Beirut: Mansyūrat al-Maktabah al-'Aşriyah.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn al-Mughirah. 1981. *Şaḥīḥ al-Bukhāri*. Beirut: Dār al-Fikr.

- Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan. 2005. *Perempuan dalam Pandangan Hukum Barat dan Islam*. Ed. Abu Nabila. Yogyakarta: Suluh Press, Cet.I.
- Al-Dimasyqi, Zaki al-Din 'Abd al-'Azim al-Mundziri. 1987. *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid.2, Tahkik. Muhammad Nasiruddin al-Albani. Beirut: Al-Maktabat al-Islāmi, Cet. VI.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husayn. T.Th. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 1. Beirut: Dār al-Arḡam.
- AL-INSAN, Tahun 1 No1, Januari 2005.
- Al-Jarullah, 'Abdussalam ibn Salih ibn Sulaiman. 2008. *Naqd al-Ṣaḥābah wa al-Tābi'īn li al-Tafsīr: Dirāsah Nazāriyyah Taṭbiqiyyah*. Riyad: Dār al-Tadmuriyyah, Cet.I.
- Al-Qattan, Manna'. 2000. *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. XI.
- Al-Sibagh, Muhammad ibn Lumfi. 1990. *Lamahāt fi 'Ulūm al-Qur'an wa Ittijāhāt al-Tafsīr*. Beirut: Maktabat al-Islāmiy, Cet. III.
- Al-Sijistani, Abu Daud. T.Th. *Sunan Abu Daud*. Tahkik. Nashiruddin al-Albani. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, Cet. II.
- Al-Syaukani, Muhammad 'Ali ibn 'Ali ibn Muhammad. 1997. *Fath al-Qadīr al-Jāmi' bayn Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah min' Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, Cet. III.
- Arif, Syamsuddin. 2008. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press, Cet.I.
- Ayyub, Hasan. 2007. *Al-Hadīts fi 'Ulūm al-Qur'an wa al-Hadīts*. Kairo: Dār al-Salām, Cet.III.
- Doorn-Harder, Nelly Van. 2008. *Menimbang Tafsir Perempuan terhadap Al-Qur'an*. Terj. Josien Folbert. Yogyakarta: Pustaka Percik, Cet.I.
- Engineer, Asghar Ali. 2000. *The Rights of Women in Islam*. Terj. Farid Wajidi, dkk. Yogyakarta: LSPPA, Cet.II.
- Engineer, Asghar Ali. 2009. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hassan, Riffat. 1991. *Women's and Men's Liberation: Testimonies of Spirit*. New York: Greenwood Press.

- Hidayatullah, Syarif. 2002. *Al-Qur'an dan Peran Publik Perempuan, dalam Gender dan Islam: Teks dan Konteks*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, Cet.I.
- _____. 2010. *Teologi Feminisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet.I.
- Imarah, Muhammad. 2002. *Al-Taḥrīr al-Islām li al-Mar'ah: Al-Raddu'ala Syubuhāt al-Ghalam*. Kairo: Dār al-Syurq, Cet.I.
- INSIST. T.T. *Kumpulan Makalah Peneliti INSISTS. T.P ISLAMIA*. Vol. III No.5.
- Ismail, Nurjannah. 2003. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS, Cet.I.
- Jameelah, Maryam. T.Th. *Islam & Modernisme*. Terj. A.Jainuri. Surabaya: Usaha Nasional.
- Katsir, Abu al-Fida Isma'il ibn Umar ibn. 2000. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Jilid. 11, Tahkik. Mustafa al-Sayyid Muhammad. Kairo: Muassasat Qurtubah, Cet. I.
- Megawangi, Ratna. 1999. *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan.
- Mernissi, Fatima. 1994. *Wanita di Dalam Islam*. Bandung: Pustaka.
- Moghissi, Haideh. 2005. *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, Terj. M.Maufur. Yogyakarta: LkiS, Cet.I.
- Muhammad, Hazim. 2001. *Ṣaḥīḥ Muslim bi al-Syarḥ al-Nawāwi*. Kairo: Dār al-Hadīts, Cet.IV.
- Muhammad, Husein. 2009. *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: LkiS.
- Muslih, Mohammad. 2007. *Bangunan Wacana Gender*. Ponorogo: CIOS ISID, Cet. I.
- Mustaqim, Abdul. 2008. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet.I.
- Oxford. 1995. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. New York: Oxford University Press, Cet.V.
- Pimpinan Cabang Istimewa 'Aisyiyah. 2005. *Wanita dalam Timbangan Syari'at*. Kairo: PCIA, Cet.I.
- Qardawi, Yusuf. 1997. *Sistem Masyarakat Islam dalam Al Qur'an & Sunnah*. Solo: Citra Islami, Cet.I.

- Salih, 'Abdul Qadir Muhammad. 2003. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fi 'Aṣr al-Hadīts: 'Ar wa Dirāsah Mufassilah li Ahammi Kutub al-Tafsīr al-Mu'ācṣir*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, Cet.I.
- Salim, Fahmi. 2010. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif, Cet.I.
- Subhan, Zaitunah. 2009. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, Cet.I.
- Sultan, Solahuddin. 1999. *Mīrāts al-Mar'ah wa Qadiyyah al-Musāwah*. Kairo: Dār al-Nahḍah Miṣr, Cet.I.
- _____. 1999. *Nafaqāt al-Mar'ah wa Qadiyyah al-Musāwah*. Kairo: Dār al-Nahḍah Miṣr, Cet.I.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Argumen Kesetaraan Jender Perpektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Wadud, Amina. 2006. *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*. Terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi.
- Wijaya, Aksin. 2011. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Magnum, Cet.I.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*. Ponorogo: CIOS, Cet.I.