

ISSN: 1411-6855

Jurnal Studi Ilmu-ilmu

Al-Qur'an dan Hadis

POLA INTERAKSI DENGAN AL-QUR'AN
DAN SUNNAH
Muchlis M. Hanafi

HERMENEUTIKA FEMINIS DALAM
PENAFSIRAN AL-QUR'AN
Ahmad Baidowi

PARADIGMA INTERKONEKSI
DALAM MEMAHAMI HADIS NABI:
Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis
Abdul Mustaqim

KRITIKUS HADIS PEREMPUAN:
Studi Atas Tujuan dan Metode Kritik 'Aisyah R.A.
terhadap Hadis-hadis tentang Perempuan
Qoriatul Hasanah

Book Review:
INTELEKTUAL MUSLIM MODERN DAN AL-QUR'AN
Asghar Ali Engineer

**Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis**

DAFTAR ISI

EDITORIAL

Pola Interaksi dengan al-Qur'an dan Sunnah

Muchlis M. Hanafi ☰ (1 — 16)

Munāsabah

M. Yusron ☰ (17 — 38)

Hermeneutika Feminis dalam Penafsiran al-Qur'an

Ahmad Baidowi ☰ (39 — 59)

Penciptaan Perempuan dalam Perspektif Tafsir *Sūfi-Falsafī* Ibn 'Arabī

Lailiyatis Sa'adah ☰ (61 — 84)

Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi

(Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis)

Abdul Mustaqim ☰ (85 — 104)

Kredibilitas Perempuan Periwayat Hadis Generasi *Atba' Al-Tabi'in*

Agung Danarta ☰ (105 — 122)

"KRITIKUS HADIS PEREMPUAN"

(Studi Atas Tujuan Dan Metode Kritik 'Aisyah R.A.

Terhadap Hadis-Hadis Tentang Perempuan)

Qoriyatul Hasanah ☰ (123 — 146)

Reproduksi Manusia dalam Perspektif Hadis

Nurun Najwah ☰ (147 — 166)

Book Review: Intelektual Muslim Modern dan al-Qur'an

Asghar Ali Engineer ☰ (167 — 178)

HERMENEUTIKA FEMINIS DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

*Ahmad Baidowi**

Abstrak

This article is about a hermeneutical model applied by feminist in interpreting the Qur'an. The need to such kind of interpretation is triggered by an awareness of the Qur'an and women rights as well as the Qur'anic hermeneutics and gender equality. Initiated by Rifa'ah Tahtawi, Muhamad Abduh, and Qasim Amin, in 1930, al-Tahir al-Haddad (1899-1956) said that it was for the first time the discussion of historical relativity of certain issues in the Qur'an, especially the ones related to women rights. The next developments are the emergence of some figures, such as Amina Wadud and Asma Balras, who accentuate feminist hermeneutics to develop their ideas on women liberation from Islamic prospective.

Kata Kunci: hermenutik, feminis, penafsiran al-Qur'an.

I. Pendahuluan

Semenjak Rasulullah saw wafat, pemahaman kitab suci al-Qur'an menjadi sebuah persoalan yang tidak kecil bagi umat Islam. Ketika beliau masih hidup, segala persoalan yang terkait dengan agama pada umumnya dan pemahaman al-Qur'an khususnya, bisa langsung ditanyakan kepada beliau. Namun wafatnya Rasulullah memaksa umat Islam untuk memahami sendiri kitab sucinya. Atas kepentingan inilah, sejarah Islam mencatat berbagai upaya yang dilakukan oleh para ulama untuk mengembangkan metodologi penafsiran guna memahami kitab suci al-Qur'an tersebut. Upaya ini dalam sejarah intelektualisme Islam telah melahirkan berbagai metodologi dalam kaitannya dengan pemahaman al-Qur'an, yang kemudian terformat dalam Ilmu Ushul Fiqh dan Ulumul Quran.

* Dosen Jurusan TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarya

Dalam kaitan ini berbagai metodologi pemahaman atas al-Qur'an telah berkembang cukup mapan (*established*) dalam sejarah umat Islam, bahkan hingga sekarang. Beragam teori, metode dan pendekatan bermunculan akibat dari keinginan umat Islam memahami kitab sucinya. Dengan ilmu-ilmu tersebut umat Islam melakukan *istinbāt* hukum dan penafsiran-penafsiran atas al-Qur'an hingga melahirkan karya-karya intelektual yang kaya dan bervariasi dari masa ke masa. Studi yang dilakukan oleh Muḥammad Ḥusain al-Zahabī¹, Maḥmūd Bāsūnī Faudah,² Ignaz Goldziher³ dan Jane Dammen McAuliffe⁴ dalam kaitannya dengan kitab-kitab tafsir al-Qur'an sedikit banyak berupaya untuk memotret beragam variasi dan aliran-aliran yang berkembang dalam dunia penafsiran al-Qur'an di kalangan umat Islam tersebut.

Sejarah penafsiran al-Qur'an memperlihatkan bahwa dinamika perkembangan metodologi dalam rangka memahami kitab suci al-Qur'an ini terus terjadi sampai saat ini. Ketidakpuasan para sarjana modern dengan Ilmu Ushul Fiqh dan Ilmu-ilmu al-Qur'an yang ada karena dianggap tidak memadai lagi untuk memahami kitab suci al-Qur'an telah mendorong mereka memperkenalkan pendekatan hermeneutika⁵ yang awalnya berkembang dalam tradisi Kristen sebagai bagian penting untuk memahami al-Qur'an. Hermeneutika menjadi "alat" penafsiran yang bukan saja diharapkan bisa melampaui apa yang

¹ Muḥammad Husain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1976)

² Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. Moh. Zoerni (Bandung: Pustaka, 1987)

³ Ignaz Goldziher, *Maẓāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Mesir: Maktabah al-Khārijī, 1955)

⁴ Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians:: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)

⁵Banyak sekali buku yang telah ditulis mengenai seluk-beluk hermeneutika, di antaranya oleh Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretations Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University, 1969), John Wild (ed.), *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (Evanston: Northwestern University, 1969), dan lain-lain.

disebut Ḥassan Ḥanafī dengan fase *syarah*, *tafsīl* atau *tikrār*⁶ dalam penafsiran al-Qur'an, namun lebih dari itu juga pada upaya melakukan kritik sosial dan kemudian memperbaiki kondisi masyarakat, yang oleh Fazlur Rahman dinilai sebagai jihad intelektual sekaligus jihad moral.⁷

Artikel ini difokuskan untuk memotret model hermeneutika yang diterapkan oleh para feminis dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Penerapan hermeneutika feminis dalam memahami al-Qur'an oleh para feminis muslim merupakan perkembangan baru studi al-Qur'an yang sudah barang tentu menarik untuk dicermati.

II. Gagasan tentang Teologi Feminis

Isu emansipasi perempuan dalam sejarah Islam sudah mulai muncul pada akhir abad ke-19. Isu ini muncul di Mesir yang dimotori oleh Rifa'ah al-Tahṭawī, Qāsim Amīn dan Muḥammad 'Abduh yang menyerukan perlunya pemberdayaan kaum perempuan dan memberikan kesempatan kepada mereka untuk mengungkapkan partisipasi sosial mereka sebagai bagian dari perjuangan untuk memajukan umat Islam. Dengan disemangati oleh kemajuan peradaban Eropa, ketiganya –dan kemudian diikuti yang lain– mendorong dilakukannya hal-hal yang bisa mengantarkan pada kebangkitan kaum perempuan di dunia Islam. Gagasan ini menjadi bagian dari upaya yang dilakukan untuk mengkampanyekan kesesuaian Islam dengan nilai-nilai modern.

Seruan ini kemudian berpengaruh besar pada kemunculan berbagai gerakan perempuan di Mesir. Konsep "feminisme" yang marak di Barat pada abad ke 19 dan 20 menjadi model bagi pembebasan perempuan di Mesir dan kemudian juga di negara-negara Islam yang lain. Istilah "feminisme" sendiri kemungkinan dikenal di dunia Islam sejak awal

⁶ Hassan Hanafi menilai penafsiran atas al-Qur'an seama ini tidak melampaui fase tafsir sebagai *syarah*, (penjelasan secara lebih luas), *tafsīl* (pemerincian lebih lanjut) atau *tikrār* (pengulangan-pengulangan) terhadap gagasan yang berkembang sebelumnya. Lihat, Hassan Hanafi, *Membumikan Tafsir Revolusioner*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, t.th), 2.

⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1982), 9.

abad XX, misalnya lewat pemikiran-pemikiran Aisyah Taymuniyah (penulis dan penyair Mesir), Zainab Fawwaz (esesis Libanon), Rokeya Sakhawat Hosein, Nazzar Sajjad Haydar dan Ruete (Zanzibar), Taj Sultānah (Iran), Hudā Sya'rawī, Malak Hifni Nassem dan Nabawiyya Mūsa (Mesir), serta Fatma Aliye (Turki).⁸

Bermula dari para intelektual Mesir yang belajar ke Eropa, wacana feminism yang marak di Eropa "diadopsi" oleh mereka setelah pulang dari Eropa untuk kemudian dikembangkan dengan apa yang dikenal dengan istilah "Tahrīr al-Mar'ah" (Pembebasan Perempuan). Isu-isu gerakan "Tahrīr al-Mar'ah" ini cepat berkembang manakala masyarakat merasakan adanya ketertindasan, terutama yang dialami oleh perempuan, yang diakibatkan oleh kolonialisme dan modernisme.⁹

Pada tahun 1908, di Mesir lahir organisasi feminis untuk yang pertama kalinya, yaitu *The Society of the Advancement of Women*, kemudian *The Intellectual Association of Egyptian Women* (1914), *The Society of New Women* (1919), *The Society of the Renaissance of the Egyptian Women* (1921), *The Society of Mothers of the Future* (1921). Organisasi-organisasi ini berupaya memperjuangkan kesetaraan perempuan dengan laki-laki, di antaranya dengan menyerukan hak perempuan yang setara dengan laki-laki dalam wilayah publik dan gagasan mengakhiri ketidaksetaraan di wilayah keluarga. Para pendukung organisasi-organisasi tersebut menyerukan hal ini ke parlemen dengan meminta pembatasan terhadap beberapa isu seperti poligami, perkawinan dan perceraian, dengan mendasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah. Nama-nama yang kemudian dikenal sebagai feminis seperti Malak Hifni Nassem, Nabawiyya Mūsa, Mai Ziyāda, Hudā Sya'rawī, Nażira Zayn al-Dīn merupakan orang-orang yang aktif dalam gerakan-gerakan tersebut.¹⁰

⁸ Budhy Munawar-Rachman, "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 181-206.

⁹ Syafiq Hasyim dkk., "Gerakan Perempuan dalam Islam: Perspektif Kesejarahan Kontemporer," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 5 Tahun 1999, 2-11.

¹⁰ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Heaven dan London: Yale University Press, 1992), 169-188.

Berbagai gerakan pembebasan perempuan yang dilakukan umat Islam mendorong munculnya konsep tersendiri mengenai feminism dalam Islam. Jika Barbara Smith menyatakan bahwa feminism merupakan perjuangan pembebasan perempuan secara total,¹¹ maka apa yang kemudian dikenal dengan feminism-Islam merupakan upaya pembebasan perempuan yang didasarkan atas nilai-nilai dan tradisi Islam. Feminisme Islam berasumsi bahwa dalam Islam terdapat sesuatu yang sangat berbeda dengan apa yang dikenal dengan kecenderungan patriarki. Berbeda dengan anggapan bahwa Islam mengajarkan konsep patriarkhi, feminism-Islam justru menilai bahwa Islam mengajarkan kesetaraan gender.¹²

Sejalan dengan kemunculan gerakan-gerakan feminism di kalangan umat Islam, muncul juga upaya-upaya untuk membangun teologi feminis yang dianggap sebagai hal yang sangat penting bagi perjuangan kesetaraan perempuan dan laki-laki yang mereka lakukan. Gagasan teologi feminis bertujuan untuk merealisasikan apa yang disebut Riffat Hassan "Islam Qur'ani". Bagi Riffat Hassan, "Islam Qur'ani" sangat memperhatikan pembebasan manusia dari perbudakan tradisionalisme, otoritarianisme (agama, politik, ekonomi atau yang lainnya), tribalisme, rasisme, seksisme, perbudakan atau lain-lain yang menghalangi manusia mengaktualisasikan visi Qur'ani tentang tujuan hidup manusia yang mewujud dalam pernyataan klasik: *kepada Allah lah mereka akan kembali*. Walaupun demikian, menurut para feminis muslim, teologi feminis ini dikedepankan bukan hanya untuk

¹¹ Dalam kaitan ini Barbara Smith menyatakan:

Feminism is the Political theory and practice that struggles to free *all* women: women of color, working class women, poor women, disabled women, lesbians, old women—as well as white, economically privileged, heterosexual women. Anything less than this vision of total freedom is not feminism.

Lihat Barbara Smith, "Racism and Women's Studies" dalam Gloria T Hull, atricia Bell Scott, Barbara Smith (eds.), *All the Women are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave: Black Women's Studies* (New York: The Feminist Prss, 1982), 49.

¹²Lihat misalnya, Margot Badran, "Understanding Islam, Islamism and Feminism" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (New York: Routledge, 2005), 258-263.

kepentingan perempuan, melainkan juga laki-laki. Dalam kaitan ini, Riffat Hassan menulis:

In my judgment, the importance of developing what the West calls "feminist theology" in the context of Islamic tradition is paramount today in order to liberate not only muslim women, but also muslim men, from unjust social structures and systems of thought which make a peer relationship between men and women impossible.¹³

Menurut hemat saya, pentingnya mengembangkan apa yang oleh Barat disebut dengan "teologi feminis" dalam konteks tradisi Islam untuk saat ini adalah niscaya untuk membebaskan bukan hanya perempuan muslim, namun juga laki-laki muslim, dari struktur sosial dan sistem pemikiran yang menciptakan hubungan laki-laki dan perempuan yang sejajar menjadi tidak mungkin.

Dalam kerangka membangun teologi feminis inilah gagasan-gagasan mengenai penafsiran al-Qur'an yang terkait dengan perempuan mulai bermunculan, dengan menegaskan keperpihakannya pada "kesetaraan gender". Tafsir feminis dalam hal ini kemudian menjadi—dalam bahasa Ann Loades— tugas teologis untuk membangun kesetaraan perempuan dan laki-laki.¹⁴ Dalam kerangka memenuhi apa yang disebut Ann Loades sebagai tugas teologis inilah, berbagai pendekatan yang bercorak feminis pun mulai mendapatkan tempat penting dalam upaya memahami teks-teks al-Qur'an. Para feminis muslim perempuan maupun laki-laki seperti Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Asma Barlas, Amina Wadud, Asghar Ali Engineer, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mengajukan metodologi dan aplikasi penafsiran yang bercorak feminis yang menjadi salah satu aspek dari apa yang oleh Omid Safi disebut dengan "interpretasi progresif".¹⁵

¹³ Riffat Hassan, "Religious Conservatism: Feminist Theology as a Means of Combating Injustice toward Women in Muslim Communities/culture", http://www.webbinternational.org/download/word/articles_riffat/RELIGIOUS_CONSERVATISM.doc

¹⁴ Ann Loades, "Feminist Interpretation" dalam John Barton (ed), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 82.

¹⁵ Menurut Omid Safi, "progressive interpretation" bertujuan untuk menggantikan penafsiran yang bercorak eksklusif, bernada kekerasan dan misoginistik (*exclusive, violent, misogynistic*) untuk mengubah masyarakat dan memperjuangkan keadilan sosial bagi semua. Lihat, Omid Safi, "Introduction" dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslim: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 6.

C. Hermeneutika Feminis dalam Memahami al-Qur'an

Margot Badran dalam tulisannya yang berjudul “*Feminism in the Qur'an*”¹⁶ mengemukakan dua macam paradigma feminis terkait dengan kitab suci al-Qur'an: (1) kesadaran al-Qur'an dan hak-hak perempuan (*Qur'an consciousness and women's right*) dan (2) hermeneutika al-Qur'an dan kesetaraan gender (*Qur'anic hermeneutic and gender equality*). Paradigma yang pertama terkait dengan keinginan untuk memperjuangkan hak-hak perempuan dalam kerangka membangun kesejahteraan umat. Meskipun istilah “feminisme” pada akhir abad 19 belum dikenal,¹⁷ namun mereka melakukan gerakan-gerakan yang terkait dengan apa yang disebut pembebasan perempuan. Malak Hifni Nassef misalnya memperjuangkan hak perempuan untuk sembahyang di masjid, juga hak pendidikan dan kesempatan kerja bagi perempuan. Hudā Sya'rāwī dan kawan-kawannya selain mendukung hak pendidikan bagi perempuan juga menuntut dilakukannya reformasi hukum keluarga Islam. Daria Shafik menuntut hak memilih bagi perempuan. Naṣira Zain al-Dīn di Libanon menulis beberapa buku yang juga berorientasi pada pembebasan perempuan. Upaya mengaitkan “feminisme” dengan al-Qur'an baru dilakukan oleh para anggota Egyptian Feminist Union yang menuntut kesetaraan perempuan dan laki-laki di wilayah publik dan menghilangkan ketaksetaraan di wilayah privat. Ihsān al-Qūsī mengutip ayat-ayat al-Qur'an untuk menuntut diakhirinya lembaga *bayt al-tā'ah*.¹⁸

¹⁶ Margot Badran, “Feminism and the Qur'an” dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. II (London-Boston: EJ Brill, 2002), 199-203.

¹⁷ Istilah “feminisme” sendiri kemungkinan dikenal di dunia Islam pada awal abad XX, misalnya lewat pemikiran-pemikiran Aisyah Taymuniyah (penulis dan penyair Mesir), Zainab Fawwaz (esesis Libanon), Rokeya Sakhawat Hosein, Nazzar Sajjad Haydar dan Ruete (Zanzibar), Taj Sultanah (Iran), Hudā Sya'rāwī, Malak Hifni Nassef dan Nabawiyah Mūsā (Mesir), Fatma Aliye (Turki). Semua mereka ini dikenal sebagai perintis-perintis besar dalam menumbuhkan kesadaran atas persoalan-persoalan sensitif gender, termasuk dalam melawan kebudayaan dan ideologi masyarakat yang memarginalkan perempuan. Lihat Budhy Munawar-Rachman, “Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan,” dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 181-206.

¹⁸ Mengenai gerakan-gerakan yang dilakukan para feminis muslim di beberapa negara di Timur Tengah, lihat Leila Ahmed, “Feminism and Feminist Movements in

Sementara itu paradigma yang kedua (hermeneutika al-Qur'an dan kesetaraan gender) merupakan upaya yang lebih luas para feminis muslim yang bergeser dari fokus yang didasarkan atas hak perempuan dengan lebih berorientasi pada aspek kesetaraan gender dan keadilan sosial yang ditekankan al-Qur'an dan "melawan" pemahaman Islam yang secara eksklusif didefinisikan oleh laki-laki. Margot Badran menyebut paradigma yang terakhir ini dengan istilah "hermeneutika sensitif gender" atau "hermeneutika feminis". Gerakan feminism Islam yang menggunakan hermeneutika feminis ini muncul dalam konteks kebangkitan Islam politik di Mesir dan mulai meningkatnya pendidikan kaum perempuan. Sejak saat inilah pemikiran mengenai hermeneutika feminis mulai berkembang sejalan dengan keinginan para feminis untuk menekankan isu-isu mengenai kesetaraan gender yang mereka perjuangkan.¹⁹

Pendekatan hermeneutika menarik minat para feminis muslim untuk melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an yang dalam pandangan mereka telah ditafsirkan dengan kecenderungan "bias gender". Bagi para feminis muslim, al-Qur'an telah dipahami secara patriarkhis sehingga berakibat pada terjadinya sub-ordinasi perempuan. Sementara laki-laki menjadi sentral, perempuan "diasingkan" dari pemahaman petunjuk-petunjuk al-Qur'an. Adanya bias gender dalam penafsiran inilah yang kemudian diyakini oleh para feminis muslim telah berperan besar dalam menciptakan ketidaksetaraan dan akibatnya ketidakadilan pada perempuan.

Dalam pandangan para feminis, penafsiran patriarkhis cenderung mengedepankan teori "kebapakan" dalam membaca al-Qur'an. Menurut Asma Barlas, ada dua cara yang digunakan umat Islam dalam memasukkan teori keistimewaan bapak/suami dan perbedaan seksual yang melatarbelakangi teologi patriakhial ke dalam al-Qur'an. Pertama, pembacaan al-Qur'an dengan berdasar teks-teks tertentu dan

The Middle East: A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republik of Yemen" dalam Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam* (Offord, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982), 153-168.

¹⁹ Margot Badran, "Feminism and the Qur'an", 199-203

mengesampingkan teks-teks yang lain. *Kedua*, pembacaan didasarkan atas perlakuan al-Qur'an yang berbeda terhadap laki-laki dan perempuan dalam isu-isu tertentu seperti perkawinan, perceraian, pemberian kesaksian dan lain-lain. Dengan cara demikian, Tuhan dianggap lebih mengunggulkan laki-laki di atas perempuan, menganggap laki-laki secara ontologis superior dibanding perempuan, menjadi pembimbing dan penguasa perempuan dan merasa memiliki hak untuk memukul perempuan.²⁰

Menurut Nasaruddin Umar, bias gender dalam penafsiran al-Qur'an sendiri terlihat dalam berbagai aspek, di antaranya adalah pembakuan tanda baca dan *qira'ah*; pengertian kosa kata (*mufradāt*); penetapan rujukan kata ganti (*damīr*); penetapan batas pengecualian (*istiṣnā'*); penetapan arti huruf 'atāf; bias dalam struktur bahasa Arab, bias dalam terjemahan al-Qur'an, bias dalam metode penafsiran, pengaruh riwayat Israiliyat dan bias dalam pembukuan serta pembakuan kitab-kitab fiqh.²¹ Sementara itu, para feminis muslim lain menegaskan bahwa bias gender itu terjadi karena penafsiran yang dikemukakan selama ini tidak menerapkan prinsip hermeneutis, melainkan lebih pada pemahaman secara "atomistik", tidak menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai satu kesatuan.²²

Sebagai sebuah kitab suci, ayat-ayat al-Qur'an sendiri seringkali lebih banyak dipahami secara teologis. Karena dipahami secara teologis, maka penafsiran yang muncul pun cenderung dogmatis, membenarkan gagasan al-Qur'an sesuai dengan bunyi pernyataannya secara tekstual. Dengan begitu, bisa dipahami jika kemudian yang muncul adalah penafsiran-penafsiran yang, dalam kaitan ini, memposisikan perempuan dalam posisi inferior dibandingkan laki-laki. Tentu saja, hasil penafsiran akan menjadi lain ketika ayat-ayat itu lebih dipahami secara historis-sosiologis.

Dalam tradisi Kristen, hermeneutika feminis diparalelkan dengan hermeneutika pembebasan (*liberation hermeneutics*) dan hemeneutika

²⁰Asma Barlas, "The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (New York: Routledge, 2005), 365.

kulit hitam (*black hermeneutics*) karena ketiganya dianggap memiliki ciri-ciri yang sama. Pertama, hermeneutika tersebut membangun kritik terhadap kerangka interpretasi yang berlaku dalam tradisi yang dominan: pemikiran yang bepusat pada Barat dan borjuis-kapitalis bagi hermenutika pembebasan, pemikiran kolonial berkulit putih, rasis dan imperialis bagi hermeneutika kulit hitam dan pemikiran patriarkis dan androsentris bagi hermeneutika feminis. Kedua, pendekatan pembebasan, kulit hitam dan feminis menawarkan reinterpretasi teks-teks Bibel dari konteks pengalaman dan tindakan tertentu, "pengalaman perempuan" untuk hermeneutika feminis. Ketiga, masing-masing pendekatan ini menggunakan sarana dan sumber-sumber kritis untuk "membuka kedok" teks-teks Bibel yang mendukung kepentingan dominasi, manipulasi atau penindasan.²³

Meskipun tidak persis sama, hermeneutika feminis terhadap Bibel ini sedikit banyak berpengaruh terhadap hermeneutika feminis yang kemudian dikembangkan dalam Islam dalam kaitannya dengan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan. Para feminis muslim menyepakati bahwa penafsiran atas al-Qur'an yang mengedepankan perspektif ini adalah bertujuan bagi pembebasan perempuan dari ketidakadilan dan ketidaksetaraan yang menimpa mereka.

Para feminis muslim mengedepankan hermeneutika feminis ini dengan mendasarkan pada anggapan bahwa al-Qur'an, sebagai teks suci sebagaimana teks-teks suci yang lain, adalah polisemik yang terbuka untuk pembacaan yang berbeda. Kemudian, al-Qur'an merupakan kitab suci yang diyakini muncul untuk membebaskan kaum perempuan dari lembah ketertindasan dalam masyarakat Arab yang patriarkhi dan

²¹ Nasaruddin Umar, *Quran untuk Perempuan* (Jakarta: JIL, 2004), hlm. 33-98. Lihat juga penulis yang sama, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999).

²² Lihat misalnya, Amina Wadud, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992), 2.

²³ Antony C Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 410.

mengangkat harkat mereka sebagai manusia. Munculnya al-Qur'an dalam masyarakat yang patriarkhis, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, "memaksa" al-Qur'an menggunakan bahasa dan wacana yang tetap bisa diterima masyarakat Arab. Namun demikian, di balik bahasa yang digunakannya, bagi para feminis muslim, semangat al-Qur'an ketika membicarakan perempuan adalah semangat pembebasan kaum perempuan.²⁴ Asghar Ali-Engineer menyebutnya dengan istilah liberal, humanistik dan progressif.²⁵

Para feminis muslim mengaplikasikan hermeneutika feminis sebagai langkah untuk memenuhi apa yang diistilahkan oleh Freda Hussain: menolak penafsiran-penafsiran yang telah melahirkan institusi "pseudo-Islam".²⁶ Apa yang oleh Freda Husain disebut "pseudo-Islam" tak lain adalah praktik Islam yang menomorduakan perempuan. Barbara Stowasser menilai tafsir feminis sebagai upaya para feminis muslim mencapai modernitas yang otentik sekaligus Islam berdasar al-Qur'an yang otentik.²⁷ Asma Barlas menegaskan dua tujuan dari hermeneutika feminis: menunjukkan bahwa epistemologi al-Qur'an secara inheren adalah anti-patriarki dan menunjukkan bahwa al-Qur'an mengabsahkan tindakan menteorisasikan kesetaraan radikal antara laki-laki dan perempuan.²⁸

Seraya menolak pendekatan feminis sekular dalam memperjuangkan pembebasan perempuan, Asma Barlas dan Amina Wadud mengedepankan hermeneutika feminis untuk mengembangkan gagasan pembebasan perempuan yang ditelaah dari Islam sendiri. Lebih dari

²⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling, 1990).

²⁵ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LSPPA, 1994), 21.

²⁶ Freda Hussain, "The Ideal and The Contextual Realities of Muslim Women" dalam Freda Hussain (ed.), *Muslim Women* (Sydney-Beckenham: Croom Helm, 1984), 1-7.

²⁷ Barbara Freyer Stowasser, "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation" dalam Yvonne Y Haddad dan John L Espesito (ed.), *Islam, Gender and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1998), 42.

²⁸ Asma Barlas, "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 2.

sekadar memperjuangkan kesetaraan laki-laki dan perempuan, Wadud dan Barlas malah menjadikan kegiatan penafsiran atas al-Qur'an sebagai bagian dari perjuangan eksistensial perempuan sebagai *khalifat Allāh fī al-ard*. Lebih dari itu mereka sangat meyakini bahwa hermeneutika feminis merupakan strategi baru yang akan mendorong pada tumbuhnya perempuan sebagai manusia yang sebenarnya. Meminjam kalimat yang digunakan Elizabeth Johnson, hermeneutika feminis kemudian menjadi "*new strategies of interpretation are furthering the growth of women as fully values human persons.*"²⁹

Kemunculan hermeneutika feminis dalam Islam sendiri secara nyata memang tidak bisa dilepaskan dari adanya berbagai gerakan perempuan yang memperjuangkan hak-hak perempuan yang muncul di Mesir sebagaimana telah disebutkan. Hermeneutika feminis merupakan suatu upaya akademik untuk membentuk teologi yang berkeadilan gender guna menggantikan teologi patriarkhi yang dinilai para feminis sudah mengakar dalam masyarakat. Berawal dari pandangannya mengenai kesesuaian antara tradisi dan nilai-nilai modern sebagaimana dikemukakan oleh para pendahulunya seperti Rifa'ah Tāhtāwī, Muḥammad 'Abduh dan Qāsim Amīn. Pada tahun 1930 al-Ṭāhir al-Ḥaddād (1899-1956) mengemukakan untuk pertama kalinya gagasan tentang historisitas ketentuan-ketentuan al-Qur'an, khususnya yang terkait dengan hak-hak perempuan.³⁰ Menurutnya, ketentuan-ketentuan al-Qur'an tentang perempuan sesungguhnya mencerminkan pergerakan dari norma-norma sosial pra-Islam menuju hak-hak perempuan dan laki-laki yang lebih setara.³¹

Al-Ṭāhir al-Ḥaddād memandang pergerakan al-Qur'an dari norma-norma sosial pra-Islam menuju hak-hak perempuan dan laki-laki yang lebih setara tersebut sebagai "strategi al-Qur'an" dalam me-

²⁹ Elizabeth A Johnson, :"Feminist Hermeneutics" dalam Jurnal *Chicago Studies*, No. 2, Vol. 27, Agustus 1988, 123.

³⁰Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, M. Nur Kholis Setiawan, Khatajun Amirpur, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 90.

³¹al-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imra'atuna fī al-Syar'i'ah wa al-Mujtama'* (Tunisia: Dār al-Tunisiyah, 1992), 42-43.

lakukan perubahan sosial. Strategi ini mendorong pada perkembangan dan perubahan sesuai dengan perkembangan realitas yang melingkupi manusia. Dengan demikian, menurut al-Haddād yang oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd disebut sebagai pembuka jalan bagi munculnya gerakan hermeneutika feminis atas al-Qur'an pada tahun 1990-an,³² hal ini berimplikasi pada perlunya membedakan antara apa yang dibawa Islam dengan kondisi saat ini di satu sisi dan situasi dan kondisi masyarakat Arab pra-Islam di sisi lain. Apa yang dibawa oleh Islam adalah monotheisme, etika, keadilan dan kesetaraan. Dengan membedakan antara apa yang dibawa Islam dengan kondisi saat ini di satu sisi dan situasi dan kondisi masyarakat Arab pra-Islam di sisi lain seperti ini, bagi al-Haddād, berbagai kebiasaan masyarakat Arab pra-Islam seperti perbudakan dan poligami bisa dipastikan sebagai bukan ajaran Islam. Menurutnya, melalui strategi al-Qur'an seperti inilah kesadaran akan perubahan yang ditekankan al-Qur'an mengenai perempuan bisa dipahami.

في الحقيقة أن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها ذلك
الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير وليس في
نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى.

Sebenarnya, Islam tidak memberikan kepada kita ketentuan yang final tentang esensi perempuan. Ketentuan ini tidak bisa diaplikasikan untuk semua waktu dan dalam setiap fase perkembangan. Di dalam teks Islam tidak terdapat apa yang bisa dianggap sebagai makna definitif, termasuk mengenai peranan perempuan.³⁴

Model penafsiran inilah yang dikembangkan oleh para feminis muslim. Asumsinya adalah, meskipun al-Qur'an diyakini sebagai "kehadiran" dan "penjelmaan" Tuhan, namun begitu memasuki wilayah sejarah firman, ia dinilai telah "terkurung" oleh batasan-batasan sosial-kultural yang berlaku pada dunia manusia, sehingga untuk memahami-

³² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, M. Nur Kholis Setiawan, Khatajun Amirpur, *Reformation of Islamic Thought*, 90-91.

³³ Ibid., 22-23.

³⁴ al-Tāhir al-Haddād, *Imra'ātuna fī al-Syā'ah*, 31

nya pun harus mempertimbangkan aspek sejarah yang melingkupi manusia. Dengan kata lain, meski berasal dari Tuhan, teks al-Qur'an menjadi "termanusiawikan" begitu ia sampai kepada Nabi.

Oleh sebab itu, penafsiran atas suatu ayat al-Qur'an kiranya tidak bisa digeneralisasi begitu saja dengan mengabaikan konteks sosio-kulturnya. Menurut Asghar Ali Engineer, betapa pun semua orang berupaya untuk memahami al-Qur'an agar sesuai dengan "kehendak Tuhan", penafsirannya itu sendiri adalah manusawi, dan pemahamannya itu senantiasa dipengaruhi oleh keadaan-keadaan dan persepsi terhadap realitas.³⁵ "Tidak ada interpretasi, betapa pun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam ini," tulis Engineer.³⁶

Para feminis muslim sendiri sangat meyakini bahwa kemunculan al-Qur'an membawa misi keadilan dan kesetaraan perempuan dengan laki-laki. Yvonne Yazbeck Haddad bahkan menegaskan bahwa al-Qur'an merupakan sumber nilai yang pertama kali menggagas konsep keadilan gender dalam sejarah panjang umat manusia. Di antara kebudayaan dan peradaban dunia yang hidup pada masa turunnya al-Qur'an, seperti Yahudi, Romawi, Cina, India, Persia, Kristen dan Arab pra Islam, tidak satu pun yang menempatkan perempuan lebih bermartabat dan lebih terhormat daripada nilai-nilai yang diperkenalkan oleh al-Qur'an.³⁷

Berbagai ayat al-Qur'an menunjukkan upaya pembebasan yang dilakukannya dalam menegakkan keadilan dan kesetaraan tersebut. Nasaruddin Umar mengemukakan beberapa variabel terkait dengan kesetaraan laki-laki dan perempuan ini. Pertama, Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah, seperti tercantum dalam QS al-Zāriyat (51): 56), QS al-Hujurāt (49): 13; QS al-Nahl (16): 97. Kedua, Laki-laki dan Perempuan sama-sama sebagai khalifah Allah di

³⁵ Asghar Ali Engineer, *The Quran, Women and Modern Society* (New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1999), 18-19.

³⁶ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 3.

³⁷ Yvonne Y Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (New York: State University of New York, 1980), 56. Bandingkan dengan Fatima Umar Naseef, *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations* (Malaysia: Synergy Books International, tt), khususnya 3-43.

muka bumi, seperti tercantum dalam QS. al-An'ām (6): 165. Ketiga, Laki-laki dan Perempuan sama-sama menerima Perjanjian primordial dengan Tuhan, seperti tercantum dalam QS al-A'rāf (7) 172. Keempat, Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama Kosmis seperti terlihat dalam Qs al-Baqarah (2): 35, 187; Qs al-A'rāf (7): 20, 22, 23. Kelima, laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi seperti tercantum dalam QS Alī Imrān (3): 195, QS al-Nisā' (4): 124; QS Ghāfir (40): 40.

Selain ayat-ayat yang menekankan keadilan gender tersebut, praktek kehidupan sosial pada masa Nabi diakui telah menempatkan posisi perempuan dalam kedudukan yang setara dengan laki-laki. Struktur masyarakat patriarki pada masa jahiliyah dibongkar Islam dengan memberikan hak-hak kepada perempuan yang pada masa sebelumnya tidak diberikan. Jika orang-orang Arab pra-Islam merasa terhina dengan kelahiran anak perempuan, dan tidak jarang menguburkannya hidup-hidup, Islam membencinya (QS al-Nahl [16]: 58-69; QS al-Takwīr [81]: 8-9). Islam justru memberikan janji pahala bagi yang memperlakukan anak perempuan sebagaimana memperlakukan anak laki-laki. Nabi pun menyuruh umat Islam untuk mengadakan 'aqiqah untuk menyambut kelahiran anak perempuan, sebagaimana halnya anak laki-laki. Jika pada masa jahiliyah, perempuan tidak diberi hak untuk mewarisi, bahkan menjadi harta yang diwariskan, Islam memberikan warisan kepada mereka (QS. al-Nisā' [4]: 19), dan lain-lain.³⁸

Bagi para feminis muslim, arah pergerakan teks al-Qur'an yang berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan menunjukkan semangat pembebasan perempuan sebagaimana yang disebutkan di atas. Sebagaimana ayat-ayat tentang perbudakan yang dinilai bertujuan untuk membebaskan perbudakan itu sendiri, demikian halnya dengan teks-

³⁸ 'Aqiqah dan warisan yang menunjukkan adanya perbedaan 2 berbanding 1 untuk laki-laki dan perempuan oleh sebagian umat Islam dijadikan sebagai sebagian dari argumentasi untuk menunjukkan bahwa status laki-laki lebih superior daripada perempuan. Berbeda dengan mereka, para mufassir-feminis menilai pembagian 2:1 untuk laki-laki dan perempuan dalam 'aqiqah dan warisan tersebut dalam kerangka pembebasan perempuan yang pada masa pra Islam tidak dihargai.

teks al-Qur'an yang terkait dengan perempuan adalah untuk membebaskan perempuan dari struktur patriarki. Oleh karena itu, dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an mereka menempatkannya dalam semangat pembebasan perempuan tersebut. Atas dasar ini, reinterpretasi al-Qur'an yang dilakukan oleh para feminis pun berpijak pada apa yang mereka sebut dengan semangat pembebasan perempuan tersebut. Dalam hal ini hermeneutika feminis diaplikasikan untuk menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an dengan memposisikan al-Qur'an vis-à-vis konteks sosio-historis masyarakat Arab yang patriarkhal.³⁹

Dalam perjalanan terkemudian, hermenutika feminis menjadi semakin banyak digunakan manakala dunia modern dituntut untuk menghargai gagasan tentang hak asasi manusia dan martabat manusia.⁴⁰ Kedua hal ini menjadi variabel yang cukup penting dalam upaya pembebasan perempuan yang dilakukan para feminis pada umumnya. Hak asasi manusia dan martabat manusia yang dinilai oleh Bassam Tibi sebagai "moralitas internasional"⁴¹ yang diharapkan bisa menjadi elemen pemersatu (*the uniting element*) guna mengatasi konflik antarperadaban antara Islam dan Barat⁴² ini kemudian menjadi salah satu pertimbangan dalam memahami ulang ketentuan-ketentuan al-Qur'an.

³⁹ Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (Austin: University f Texas, 2002), 1-20. Bandingkan dengan Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach (London dan New York: Ruutledge, 2006), 116-125.

⁴⁰ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan*, 3.

⁴¹ Moralitas internasional merupakan upaya sekularisasi dengan maknanya yang terbatas, yakni pemisahan antara agama sebagai suatu keyakinan etika dengan politik. Ini dilandaskan atas konsensus minimal yang dimiliki oleh peradaban yang berbeda, dalam kaitan ini adalah Islam dan Barat. Tentu saja konsep moralitas internasional bukan didasarkan atas konsep yang sama persis mengenai berbagai hal seperti hak asasi manusia, demokrasi atau yang lain. Masing-masing pihak tetap diberikan hak untuk berbicara mengenai konsep-konsep tersebut dengan "lidah" mereka sendiri, yakni dengan mempraktikkan konsep moralitas internasional yang tidak dipaksakan kepada pihak tertentu. Dalam moralitas internasional, keragaman tetap ada. Lihat Bassam Tibi, "Moralitas Internasional sebagai suatu Landasan Lintas Budaya," dalam M Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog Antarperadaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996), 143-156.

⁴² *Ibid.*

Dalam kaitan ini Asghar Ali Engineer menegaskan bahwa hanya ada dua pilihan bagi umat Islam: apakah al-Qur'an akan diabaikan karena hukum yang berlaku dalam masyarakat adalah sekuler, ataukah al-Qur'an itu dibaca ulang, direinterpretasi agar sesuai dengan kondisi modern. Dengan tetap menerima penafsiran seperti yang mapan saat ini, menurut Engineer, orang menjadi tidak akan tertarik pada al-Qur'an. Oleh karenanya, tegasnya, tidak ada pilihan lain bagi umat Islam kecuali mengupayakan agar al-Qur'an tetap menunjukkan eksistensinya di tengah perubahan sosial yang cukup pesat ini.⁴³

Kesadaran untuk tetap meneguhkan eksistensi al-Qur'an inilah yang mendorong minat para feminis muslim untuk mengajukan hermeneutika feminis. Dengan karakternya masing-masing, Riffat Hassan, Amina Wadud, Asma Barlas, Asghar Ali Engineer, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan feminis-feminis muslim lain berupaya memunculkan "epistemologi baru"⁴⁴ dengan menerapkan prinsip-prinsip hermeneutik untuk memahami ulang ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan yang selama ini mereka anggap telah ditafsirkan secara bias patriarkhi sehingga kurang memberikan keadilan bagi perempuan.

IV. Simpulan

Penafsiran atas al-Qur'an, termasuk yang dikemukakan oleh para feminis, bukanlah sesuatu yang final, melainkan akan terus berkembang sejalan dengan bergulirnya perubahan dalam kehidupan. Terjadinya pergeseran dan perubahan dalam penafsiran adalah hal yang wajar saja, karena penafsiran senantiasa lahir dari suatu kondisi sosiologis tertentu. Sebagaimana ditulis Johnson, perubahan sosial mengakibatkan orang mempertanyakan ulang penafsiran ataupun asumsi-umsi lama dan menciptakan asumsi-umsi ataupun penafsiran-penafsiran yang baru

⁴³ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 3.

⁴⁴ Barbara Stowasser, "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation," dalam Yvonne Y. Haddad dan John L Esposito, *Islam, Gender and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1998), 38-42; Qudsia Mirza, "Islamic Feminism, Possibilities and Limitations" dalam John Stawson (ed.), *Law after ground zero* (Sydney, London dan Portland: Glasshouse Prss, 2002), 108-122.

untuk menjawab tuntutan-tuntutan baru yang diakibatkan oleh perubahan sosial tersebut. Dengan meminjam istilah Thomas Kuhn, ketika suatu paradigma mengalami krisis dan tidak mampu memberikan jawaban secara memadai, maka terjadinya perubahan paradigma (*paradigm shift*) adalah sebuah keniscayaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. M. Nur Kholis Setiawan, Khatajun Amirpur, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Ahmed, Leila. "Feminism and Feminist Movements in The Middle East: A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republik of Yemen" dalam Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam*. Offord, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Heaven dan London: Yale University Press, 1992.
- Badran, Margot "Feminism and the Qur'an" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. II. London-Boston: EJ Brill, 2002.
- Badran, Margot. "Understanding Islam, Islamism and Feminism" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2005.
- Barlas, Asma "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University f Texas, 2002).
- Barlas, Asma. "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Barlas, Asma. "The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy" dalam Haideh Moghissi (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2005.

- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Engineer, Asghar Ali *The Quran, Women and Modern Society*. New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1999.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology*. New Delhi: Sterling, 1990.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. Moh. Zoerni. Bandung: Pustaka, 1987.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Mesir: Maktabah al-Khārijī, 1955.
- Haddād, al-Tāhir *Imra'atuna fi al-Syari'ah wa al-Mujtama'*. Tunisia: Dār al-Tūnisiyah, 1992.
- Haddad, Yvonne Y. *Contemporary Islam and the Challenge of History* New York: State University of New York, 1980.
- Hanafi, Hassan. *Membumikan Tafsir Revolusioner*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, t.th.
- Hassan, Riffat. "Religious Conservatism: Feminist Theology as a Means of Combating Injustice toward Women in Muslim Communities/culture", http://www.webbinternational.org/download/word/artices_riffat/RELIGIOUS_CONSERVATISM.doc.
- Hasyim, Syafiq dkk., "Gerakan Perempuan dalam Islam: Perspektif Kesejarahan Kontemporer," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 5 Tahun 1999.
- Hussain, Freda "The Ideal and The Contextual Realities of Muslim Women" dalam Freda Hussain (ed.), *Muslim Women* (Sydney-Beckenham: Croom Helm, 1984).
- Johnson, Elizabeth A.: "Feminist Hermeneutics" dalam *Jurnal Chicago Studies*, No. 2, Vol. 27, Agustus 1988.

- Loades, Ann. "Feminist Interpretation" dalam John Barton (ed), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'anic Christians:: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Mirza, Qudsia. "Islamic Feminism, Possibilities and Limitations" dalam John Stawson (ed.), *Law after ground zero*. Sydney, London dan Portland: Glasshouse Prss, 2002.
- Munawar-Rachman, Budhy "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Munawar-Rachman, Budhy. "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Naseef, Fatima Umar. *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations* Malaysia: Synergy Books International, t.th.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretations Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University, 1969.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1982.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* London dan New York: Ruutledge, 2006.
- Safi, Omid. "Introduction" dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslim: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Smith, Barbara. "Racism and Women's Studies" dalam Gloria T Hull, Patricia Bell Scott, Barbara Smith (eds.), *All the Women are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave: Black Women's Studies*. New York: The Feminist Prss, 1982.

- Stowasser, Barbara "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation," dalam Yvonne Y. Haddad dan John L Esposito, *Islam, Gender and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Stowasser, Barbara Freyer "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation" dalam Yvonne Y Haddad dan John L Esposito (ed.), *Islam, Gender and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Thiselton, Antony C *New Horizons in Hermeneutics*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- Tibi, Bassam. "Moralitas Internasional sebagai suatu Landasan Lintas Budaya," dalam M Nasir Tamara dan Elza Peldi Táher, *Agama dan Dialog Antarperadaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.
- Umar, Nasaruddin. *Quran untuk Perempuan*. Jakarta: JIL, 2004.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992.
- Wild, John (ed.). *Northwestern University Studies in Phenmenology and Existential Philosophy*. Evanston: Northwestern University, 1969.
- Zahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Beirut: Dar al-Fikr, 1976.