

Dr. H. Zulyadain, M.A.,
Muhamad Turmuzi, M.A.,
Welly Dozan, M.Ag.

**MEMBANGUN PARADIGMA BARU
METODOLOGI HERMENEUTIKA FEMINIS**

**(Kajian Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur'an: antara
Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl)**

Editor: Zuhruptul Jannah, M.Ag



PUSTAKA EGALITER

**MEMBANGUN PARADIGMA BARU METODOLOGI
HERMENEUTIKA FEMINIS**
(Kajian Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur'an: antara Amina
Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl)

Penulis: Dr. H. Zulyadain, M.A., Muhamad Turmuzi, M.A.,
Welly Dozan, M.Ag.

Editor: Zuhruptul Jannah, M.Ag

Layout: Rina RJ

Desain Cover: Taufik A

Diterbitkan oleh:



Pustaka egaliter

PUSTAKA EGALITER

Klebengan Jl. Apokat CT 8 Blok E, No. 2A
Karanggayam, Depok, Sleman, Yogyakarta

Cetakan Pertama, Juli 2022

ISBN _____

xx+248 hlm, 14 x 20 cm

Hak cipta dilindungi undang-undang

All right reserved

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk
dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit
Isi di luar tanggung jawab percetakan

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI	iii
PRAKATA	vii
KATA PENGANTAR Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsudin, M.A	xi
KATA PENGANTAR Assoc. Prof. Dr. Abdul Mufid, Lc., M.S.I	xv
KATA PENGANTAR PENULIS	xix
BAB 1 PENDAHULUAN	1
BAB II HERMENEUTIKA DAN HISTORIS FEMINIS	7
A. Memahami Konsep Hermeneutika dan Feminisme	7
1. Pengertian Hermeneutika.....	7
2. Pro-Kontra Seputar Hermeneutika.....	9
3. Urgensi Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an	17
4. Tafsir Sebagai Upaya Memecahkan Problematika Kekinian	22
5. Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir	25
B. Sejarah Masuknya Hermeneutika Feminis dalam Islam.....	28
1. Arti Feminisme	28
2. Perempuan Dalam Perspektif Barat.....	31
C. Telaah Historis Feminisme	33
1. Tokoh Feminisme Islam (<i>In Sider</i>).....	42
2. Feminisme Gelombang Pertama.....	54
3. Feminisme Gelombang Kedua.....	55

4. Feminisme gelombang ketiga (Post-Feminisme)	57
---	----

BAB II Gender dalam Diskursus Pemikiran Islam.. 61

A. Istilah Gender	61
B. Faktor yang menyebabkan Terjadinya Bias Gender dalam Tafsir	63
C. Kajian HAM dan Isu Gender Sebagai Respon Lahirnya Paradigma Tafsir	67
D. Objektifis Netral Gender (Modern-Kontemporer) .	78
E. Tafsir Keadilan Sosial dan Semangat Gender	81
F. Menafsirkan Sebagai Tranformasi Sosial	83

Bab III Hermeneutika Amina Wadud Dan Khaled

M. Abuo Fadl..... 89

A. Biografi Amina Wadud	89
1. Sketsa Biografi Amina Wadud	89
2. Latar Belakang Pemikiran	93
3. Paradigma Tauhid.....	96
4. Hermeneutika Holistik	102
B. Biografi Khaled M. Abou El Fadl.....	115
1. Riwayat Kehidupan Khaled M. Abou El Fadl	115
2. Latar Belakang Pemikiran	119
3. Konsep Otoritas dan Otoritarianisme	126
4. Hermeneutika Negosiatif.....	135

BAB IV Interpretasi Amina Wadud dan Khaled M.

Abou El Fadl Atas Ayat-Ayat Gender Perspektif

Hermeneutika Gadamer..... 145

A. Interpretasi Amina Wadud atas Ayat-ayat Gender	145
--	-----

1. Aplikasi pada Q.S. al-Nisa': 4:1.....	146
2. Aplikasi Q.S. al-Nisa': 4: 3.....	149
3. Aplikasi pada Q.S. al-Baqarah 2: 282.....	151
B. Interpretasi Khaled M. Abou El Fadl atas Ayat-ayat Gender	154
1. Aplikasi pada Q.S. al-Nisa':4: 34	154
2. Aplikasi Pada Ayat tentang Hijab	157
3. Aplikasi pada Q.S. al-Baqarah: 2: 282.....	161
C. Interpretasi Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl Perspektif Gadamer	164
1. Kesadaran Keterpengaruhannya oleh Sejarah.	164
2. Penggabungan Horizon (Perspektif)	168
3. Aplikasi dan Penerapan.....	169
4. Persamaan & Perbedaan antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl.....	170

BAB V Dinamika Tafsir (Pergeseran Shifting

Paradigma, dan Epistemologi Tafsir) 177

A. Shifting Paradigma Dan Epistemologi Tafsir.....	177
1. Shifting Paradigma.....	177
a. Konsep Shifting Paradigma dalam Perubahan Pengetahuan.....	177
b. Pergeseran Shifting Paradigma Tafsir....	181
c. Istilah Epistemologi dalam Lintasan Tafsir.....	187
B. Metode dan Pendekatan dalam Penafsiran Al Qur'an Era Klasik, Pertengahan, Modern Kontemporer	189
1. Tafsir Abad Klasik.....	189
a. Ibn Katsir	189
b. Karya-karya.....	191
c. Sekilas Tentang Tafsirnya.....	192

d. Telaah Metode Penafsirannya.....	192
e. Model-Model dan Karakteristik Penafsirannya	196
2. Tafsir Era Pertengahan.....	198
a. Fakhruddin ar-Razi	199
b. Karya-karyanya	200
c. Sekilas tentang Metode dan Pendekatan Tafsirnya	201
3. Tafsir Modern-Kontemporer	202
a. Biografi Fazlur Rahman.....	203
b. Karya-karya.....	206
c. Metode-metode dan Pendekatan Penafsiran	207
d. Karakteristik Tafsir Era Modern Kontemporer.....	212
C. Ragaman Pendekatan terjadi Pergeseran Penafsiran Era Klasik, Pertengahan, Modern- Kontemporer.....	213
BAB VI PENUTUP	215
DAFTAR PUSTAKA.....	219
BIODATA PENULIS	237

PRAKATA

Fenomena ketimpangan gender dalam masyarakat muslim, masih ada dan cukup signifikan. Isu ketimpangan gender ini terjadi di berbagai aspek, baik pemikiran dan pemahaman, maupun aspek perilaku sosial. Meskipun isu tentang gender bukanlah isu yang baru, namun isu ini terus berkembang dan semakin aktual seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan meningkatnya cendekiawan muslim dari kalangan perempuan. Para akademisi muslim yang menaruh perhatiannya pada kajian seputar gender mulai tertarik untuk melakukan reinterpretasi ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Dalam al-Qur'an ada ayat-ayat tentang hubungan laki-laki dan perempuan, tetapi konsep yang merumuskan pembacanya. Persoalan penafsiran teks al-Qur'an yang bias gender tersebut telah mendorong Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl untuk menyelami dan mendalami lebih lanjut bagaimana sesungguhnya mekanisme penafsiran pemahaman, perumusan, pemilihan, pengambilan kesimpulan dan pengambilan keputusan yang dilakukan seseorang, keluarga, kelompok, organisasi dan institusi keagamaan dengan menawarkan metode baru.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, dengan menggunakan metode kepustakaan (*library research*).

Dengan menggunakan teori hermeneutika Gadamer, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis interpretasi Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl atas ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Teori-teori yang digunakan adalah: *Historically Effected Consciousness* (Keterpengaruhannya oleh Sejarah), *Pre-Understanding* (Prapemahaman), *Fusion of Horizon* (Penggabungan/Asimilasi Horizon), dan *Awendung; application* (Penerapan/Aplikasi).

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, baik Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl, keduanya berangkat dari kegelisahan yang sama dalam melihat kondisi perempuan yang terkucilkan. Amina Wadud bahkan mengalami bentuk-bentuk diskriminasi secara langsung. Keduanya juga memiliki fokus yang sama, yaitu reinterpretasi penafsiran teks-teks ajaran Islam bercorak teologis-feminis dan tidak menfokuskan diri pada perkembangan gerakan feminisme. Lebih lanjut, Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl mereka berdua sama-sama ingin mengungkap prinsip normative teks al-Qur'an terkait keadilan gender. Adapun perbedaan antara keduanya dapat dilihat dari tiga hal, yakni: (1) Dari segi pendekatan Khaled menggunakan pendekatan hermeneutika negosiatif. Sedangkan Wadud menggunakan pendekatan hermeneutika tauhid yang banyak terpengaruhi Fazlur Rahman. (2) Wadud lebih

banyak berbicara tentang kritik penafsiran al-Qur'an yang bias gender, sedangkan Khaled selain berbicara tentang penafsiran teks al-Qur'an yang bias gender dan kritik hadis-hadis misoginis serta banyak mengkritik fatwa-fatwa keagamaan bias gender. (3) Perbedaannya secara khusus, hermeneutika Wadud sangat menekankan pentingnya dimasukkannya pengalaman perempuan ke dalam penafsiran. Sedangkan dalam hermeneutika Khaled lebih menekankan pada proses negosiasi antara tiga elemen yaitu teks, penulis, dan pembaca.

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsudin, M.A.

(Guru Besar Ilmu Al-Qur'an Tafsir dan Pakar Hermeneutika
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta Sekaligus
Ketua Asosiasi Ilmu Al-Qur'an Tafsir (AIAT) Se-Indonesia)

Salah satu tema yang menarik untuk dibahas dalam Studi Al-Qur'an dan Tafsir adalah pemikiran hermeneutis yang ditawarkan oleh pemikir-pemikir muslim pada masa kontemporer ini. Ketertarikan ini tentunya disebabkan oleh fakta bahwa sebagian dari mereka menawarkan hal-hal baru dalam penafsiran Al-Qur'an. Pemikir-pemikir hermeneutika Al-Qur'an kontemporer dapat digolongkan ke dalam tiga aliran.¹ Pertama, aliran *quasi-obyektivis konservatif*, yakni aliran yang berpandangan bahwa seorang penafsir berusaha menggali makna obyektif ayat-ayat Al-Qur'an dan mempertahankannya serta mengimplementasikannya dalam kehidupan mereka di era kontemporer. Aliran ini tidak tertarik untuk melakukan reinterpretasi dan mereaktualisasi makna Al-Qur'an dengan menyesuaikan kondisi dan situasi kekinian dan kedisinan. Pemikir dari Al-Ikhwan al-Muslimun dan Kelompok Salafi termasuk di dalam kategori ini. Kedua, *aliran subyektivis*, yakni aliran yang berpandangan bahwa setiap penafsiran di masa kini berhak untuk menggunakan

¹ Untuk lebih detailnya, lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), hal. 51-58.

subyektivitasnya dalam penafsiran Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan pola pikir serta situasi/kondisi kontemporer. Yang penting bagi aliran ini adalah bahwa hasil penafsiran itu harus bermanfaat bagi kebaikan dan kemaslahatan umat manusia saat ini. Di antara pemikir yang masuk dalam aliran ini adalah Muhammad Syahrur, seorang pemikir dari Suriah yang sangat kontroversial pada abad ke-21 M. Ketiga, aliran *quasi-obyektivis progresif*, yakni aliran yang berpandangan bahwa penafsir saat ini memiliki tugas ganda, sebagai berikut; (1) menggali makna historis ayat-ayat Al-Qur'an dan (2) melakukan penafsiran ulang serta mereaktualisasikan makna-maknanya dalam kehidupan kontemporer dengan memperhatikan situasi dan kondisi kekinian dan kedisian. Para pemikir yang bias digolongkan dalam aliran ini adalah, antara lain, Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Abdullah Saeed, Amina Wadud dan Khaleed Abou El-Fadl.

Buku yang ada di tangan pembaca saat ini adalah karya Zulyadain, Muhammad Turmuzi dan Wely Dozan. Penulis tersebut mencoba membandingkan dua pemikiran muslim kontemporer, yakni Amina Wadud dan Khaleed Abou El-Fadl. Aspek yang dibahas di buku ini adalah metode penafsiran kedua tokoh tersebut dan implementasinya pada beberapa ayat yang terkait dengan relasi gender. Di antara temuan yang dikemukakan oleh kedua penulis buku ini adalah bahwa Amina Wadud dan Khaleed Abou El-Fadl memiliki kesamaan dalam hal bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang memperhatikan kesetaraan gender, sehingga

ayat-ayat Al-Qur'an yang tampak mengandung arti merendahkan derajat kaum wanita, maka ayat-ayat tersebut harus dipahami secara kontekstual. Meskipun demikian, kedua pemikir tersebut memiliki kekhasannya masing-masing. Hermeneutika Abou El-Fadl lebih dikenal dengan 'hermeneutika negosiatif', dalam arti bahwa penafsiran itu merupakan bentuk negosiasi antara teks (*text*), pengarang (*author*) dan pembaca (*reader*), sedangkan Wadud lebih cenderung mengaplikasikan pendekatan Fazlur Rahman *double movement* (gerakan ganda) dalam penafsiran Al-Qur'an.

Terkait dengan model perbandingan yang dilakukan oleh penulis buku ini, saya dapat mengatakan bahwa perbandingan ini disebut dengan '*atomistic comparison*' (perbandingan atomistik), yakni membandingkan pemikiran dua atau lebih tokoh dengan cara menyampaikannya satu per satu secara terpisah. Model perbandingan yang mungkin lebih hidup dan dialogis adalah apa yang bisa disebut dengan '*integral dialogical comparison*' (perbandingan yang integral dan dialogis), yakni membandingkan pemikiran dua tokoh atau lebih secara langsung dan integral, tidak satu per satu secara terpisah. Perbandingan semacam ini banyak dilakukan oleh Prof. Drs. K.H. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D.² dan saya sendiri.³

² Lihat, misalnya, Yudian Wahyudi, "Ali Shari'ati and Bint al-Shati' on Free Will: A Comparison," *Journal of Islamic Studies* 9, 1 (1998), h. 35-45.

³ Lihat, misalnya, Sahiron Syamsuddin, "Differing Responses to Western Hermeneutics: A Comparative Critical Study of M. Quraish

Terlepas dari kelebihan dan kekurangan buku ini, yang pasti adalah bahwa Zulyadain, Muhammad Turmuzi dan Wely Dozan telah memberikan kontribusi yang cukup berarti dalam Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia melalui buku ini. Semoga buku ini bermanfaat bagi para pembaca. Selamat Membaca!

Shihab's and Muhammad 'Imāra's Thoughts," *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021), h. 479-512.

KATA PENGANTAR

Assoc. Prof. Dr. Abdul Mufid, Lc., M.S.I.

(Kaprodi Ilmu Hadits STAI Khozinatul Ulum Blora dan
Penulis Jurnal Nasional dan International)

Sebagai sumber hukum pertama dalam Islam, Alquran sedari dulu semenjak diturunkan sampai sekarang tidak akan habis bahan untuk mengkajinya. Sesuai jargon yang populer bahwa Alquran adalah *salih li kulli zaman wa makan*. Berbagai metode dan pendekatan digunakan untuk menggalinya, seperti hermeneutik feminis yang diusung oleh Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl.

Diskursus tentang kaum perempuan dan kedudukannya dalam kehidupan sosial selalu menjadi topik yang "seksi" dan menarik. Dalam struktur sosial yang berkembang di masyarakat, perempuan ditempatkan pada posisi minoritas. Apalagi dalam masyarakat yang secara umum bersifat patrilineal yang berarti memuliakan kaum lelaki dalam semua aspek kehidupan.

Sepanjang sejarah pemikiran feminisme muncul kerumitan-kerumitan yang dihadapi dalam penelitian kualitatif kaum feminis. Sehingga perlu memetakan ruang lingkup penelitian, model penelitian yang jelas, dan isu-isu yang dihadapi para peneliti feminis. Apapun gaya penelitian kualitatif dan secara sadar didefinisikan sebagai feminis atau tidak yang pasti bahwa problematika kaum perempuan adalah sesuatu yang penting untuk diteliti

pada kerangka teoritis, kebijakan, atau tindakan demi merealisasikan keadilan sosial bagi kaum perempuan.

Realitas dalam Islam menunjukkan kenapa peran perempuan terbelakang dari pada laki-laki. Wadud ingin membangkitkan peran perempuan dengan kesetaraan dalam relasi gender, dengan berprinsip pada keadilan sosial dan kesetaraan gender. Wadud juga ingin menyelamatkan perempuan dari konservatisme Islam. Maka dari itu, model pemikiran kritis atas pemahaman teks Alquran adalah menjadi solusi agar ketimpangan yang berbasis gender tidak semakin menggejala, akibat dari otorisasi dan legitimasi pesan Agama. Wadud berpendapat tentang bagaimana Islam adalah agama feminis dan bagaimana mencoba untuk menafsirkan dan membaca kembali al-Qur'an dalam cahaya feminisme. Menurutnya banyak hal yang menyebabkan penafsiran fatal tentang perempuan; kultur masyarakat, kesalahan paradigma, latar belakang para penafsir yang kebanyakan dari laki-laki. Oleh karena itu ayat tentang perempuan hendaklah ditafsirkan oleh perempuan sendiri berdasarkan persepsi, pengalaman dan pemikiran mereka.

Kegelisahan yang dirasakan Wadud adalah fenomena patriarki dalam masyarakat muslim. Ia memandang tentang marginalisasi peran perempuan dalam tatanan sosial yang selama ini terus terjadi sampai saat ini. Alquran yang menurutnya membawa nilai keadilan, belum mampu terasimilasi dalam kehidupan masyarakat muslim. Maka ia tak ragu mempertanyakan bagaimana sebenarnya perempuan di perlakukan didalam Islam. 11 Kemudian permasalahan selanjutnya adalah penafsiran tradisional yang ditulis oleh eksklusifitas kaum

pria. Selama perkembangan penafsiran Alquran, wadud tidak mendengar keberadaan peran kaum perempuan dalam penafsiran ayat-ayat Alquran. Ini berarti pandangan dan pengalaman kaum pria lah yang dimasukkan dalam penafsiran yang dilakukan tanpa partisipasi serta pandangan kaum perempuan.

Sementara itu hermeneutika yang ditawarkan oleh Khaled, sebenarnya adalah dalam rangka untuk mengkritik perlakuan secara otoriter yang dilakukan oleh komisi fatwa hukum Islam di Timur Tengah, bagi Khaled fatwa tersebut sangat mengebiri otoritas Tuhan, membatasi peran Tuhan dan teks, mengunci rapat-rapat teks sehingga sama sekali tidak adanya ruang gerak yang dialogis antara teks, Tuhan dan para pembaca. Menurut Khaled, pendekatan hermeneutika dalam menganalisis dan melakukan suatu pengkajian teks-teks sangat penting dilakukan, yang dalam hermeneutika melibatkan tiga variabel, yaitu pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*). Bagi Khaled, dalam rangka untuk membangun suatu gagasan tentang otoritas dan otoritarian menyajikan sebuah kerangka konseptual dalam kajian hukum Islam. Pembahasan tentang otoritas dalam hukum Islam sangat penting, tanpa otoritas akan tampak subyektif, relatif, bahkan individual. Adapapun pembahasan tentang otoritas bertujuan untuk mencari hal-hal yang baku (*as-Sawabit*). Bagi Khaled, otoritas sangat terbuka untuk wacana, debat, dan ketidaksetujuan. Otoritas penafsir teks-teks keagamaan (*reader*), setidaknya mempunyai otoritas persuasif, yaitu otoritas 'wakil khusus' (ahli khusus, *fuqaha'*), dan bukanlah otoritas yang bersifat paksaan (*koersif*) atau bersifat otoriter.

Buku yang ada di hadapan Anda ini adalah buah pikiran Dr. H. Zulyadain, M.A., Muhamad Turmuzi, M.A. & Wely Dozan, M.Ag. yang berupaya keras menampilkan pemikiran hermeneutik Amina Wadud dan Khalid Abou El Fadhl, sosok dan sekaligus tokoh feminis. Menurut hemat saya, buku ini sangat bagus pembahasannya dan uraiannya karena sangat aplikatif, sehingga layak dimiliki oleh semua orang (akademisi, pelajar, mahasiswa, dosen, dan pemerhati keislaman) yang ingin mendalami Alquran.

Ala kulli hal, apapun yang diuraikan dalam buku ini hanyalah hasil pemikiran dan pemahaman penulisnya, tentunya tidak terlepas dari subyektifitas. *Wallahu a'lam*.

Pati, 05 Juni 2022 M03 Rajab 1443 H

Assoc. Prof. Dr. Abdul Mufid, Lc., M.S.I.

KATA PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah segala puji bagi Allah SWT. yang Maha Besar dan Maha Berilmu atas limpahan karunia dan rahmat-Nya penulis berhasil dalam menyusun karya tulis ini dengan judul "MEMBANGUN PARADIGMA BARU METODOLOGI HERMENEUTIKA FEMINIS (Kajian Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur'an: Antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl). Sholawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad saw, keluarga, sahabat dan pengikutnya hingga hari kiamat.

Lahirnya buku ini berangkat dari sebuah kegelisahan akademik dengan melihat dinamika dan perkembangan paradigma metodologi tafsir yang terus berkembang. Sehingga dalam kajian terhadap teks-teks al-Qur'an banyak terjadi reinterpretasi khususnya dalam kajian tafsir al-Qur'an. Fokus pada kajian gender, penulis berusaha mengumpulkan beberapa referensi sebagai landasan dalam penulisan buku ini untuk mencapai ilmu pengetahuan yang ilmiah. Kajian tentang gender bukanlah hal yang baru, sudah banyak penelitian-penelitian terdahulu membahas tentang tema ini. akan tetapi, kita ketahui bersama bahwa ilmu itu tidak pernah finis dan akan terus berkembang dengan seiring perkembangan zaman. Menyadari akan hal tersebut, kami perlu membahas kembali tema gender sebagai bahan

pertimbangan untuk melengkapi penelitian-penelitian terdahulu.

Isi buku ini memuat bagaimana pemikiran kedua tokoh feminis kontemporer Aminah Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl memahami serta paradigma yang digunakan keduanya tentang ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Buku ini juga mengulas terkait penafsiran para mufassir klasik atas ayat-ayat gender serta metode-metode yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat tersebut.

Dengan kehadiran buku ini, penulis berharap agar buku ini bisa menjadi suatu pelajaran bagi kita semua dalam bersikap baik kepada makhluk hidup khususnya terhadap perempuan yang banyak menjadi tema perdebatan dalam bidang akademik maupun praktik kehidupan sehari-hari.

Penulis menyadari bahwa buku yang telah disusun ini, masih mempunyai banyak kekurangan baik dalam gaya bahasa atau sistematika penulisan. Oleh karena itu, penulis sangat senang agar pembaca mau memberikan kritik dan saran, agar karya tulis ini dapat diperbaiki dengan sempurna.

Penulis

BAB I

PENDAHULUAN

Belakangan ini, fenomena ketimpangan gender dalam masyarakat muslim, baik nasional maupun internasional masih ada dan cukup signifikan.¹Isu ketimpangan gender ini terjadi di berbagai aspek, baik pemikiran dan pemahaman, maupun aspek perilaku sosial. Sebenarnya isu tentang gender merupakan isu yang sudah lama, namun masih terus aktual seiring dengan perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan, serta banyaknya kalangan perempuan atau secara umum cendikawan Muslim. Maka kian banyak juga kemungkinan penelitian dari kalangan para cendikiawan khususnya dalam Islam.²

Perhatian terhadap isu gender dan pengaruhnya yang begitu besar dalam banyak disiplin ilmu yang menyebar luas dalam beberapa tahun terakhir. Para ahli berpendapat bahwa hal tersebut merupakan struktur patriarki yang berusaha untuk mencegah objektifikasi kesetaraan gender dalam al-Qur'an. Struktur patriarki juga telah dikenakan pada ayat-ayat al-Qur'an karena keunikan interpretasi ulama tradisional.³

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

²Nawari Ismail, *Metodologi Penelitian Untuk Studi Islam : Panduan Praktis dan Diskusi Isu*, (Yogyakarta: Samudra Biru, Cet. 1, 2015), 153.

³Marzieh Mohases, A Study of Various Woman-Centered Readings of the Qur'an in Contemporary Times, *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* Volume 8, Issue 4 April, 2021, 513.

Beberapa pemikir al-Qur'an mencoba untuk memusatkan perhatian pada konsep-konsep al-Qur'an tentang kesetaraan gender dan keadilan sosial dengan mengintervensi proses pemahaman dan menafsirkan kembali al-Qur'an.

Isu tentang gender memang selalu menjadi salah satu isu terpanas dalam pemikiran Islam kontemporer. Banyak mufasir tekstual menilai bahwa al-Qur'an memberikan lebih banyak hak kepada laki-laki daripada perempuan. Pendekatan tekstual ini bergantung pada tafsir-tafsir pra-modern terkait beberapa teks dalam al-Qur'an.⁴ Tanpa disadari, para penafsir Islam kontemporer terus mengkaji dan mengkritisi ayat-ayat al-Qur'an khususnya terkait gender dengan menggunakan pendekatan dan metodologi masing-masing. Tentunya para penafsir kontemporer akan memiliki persamaan hingga bersinggungan dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'an tentang gender.

Persoalan penafsiran teks dalam al-Qur'an yang bias gender ini juga mendorong Khaled El Fadl dan Amina Wadud untuk menyelami dan mendalami lebih lanjut bagaimana sesungguhnya mekanisme penafsiran pemahaman, perumusan, pemilihan, pengambilan kesimpulan dan pengambilan keputusan yang dilakukan seseorang, keluarga, kelompok, organisasi dan institusi keagamaan.⁵ Tidak ada konsep final mengenai kesetaraan gender. Konsep gender dalam al-Qur'an secara akademis

⁴Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 183.

⁵Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), x.

tidak dapat disangkal, tetapi pada tataran aplikasi, metodologi maupun pendekatan terjadi pemikiran, tafsir dan takwil. Apabila problem-problem kontemporer dewasa ini dipecahkan dengan metode-metode orang-orang dulu yang tentunya jelas berbeda dengan problem kita sekarang ini. Maka jelas, hal itu menuntut adanya pendekatan apa saja dalam metodologi penafsiran al-Qur'an kontemporer yang sesuai dengan perkembangan situasi sosial, budaya, ilmu pengetahuan dan peradaban manusia.

Pemahaman al-Qur'an sebagai teks, kajian telah melahirkan sejumlah penafsiran. Dinamika kegiatan penafsiran berkembang seiring dengan tuntutan zaman dan keanekaragaman yang melatar belakangi individu dan kelompok manusia yang turut memperkaya tafsir dan metode pendekatan memahami al-Qur'an dengan segala kelemahan dan kelebihan. Dalam wilayah ini konsep-konsep dan teori mengenai bagaimana sebaliknya menafsirkan dan memahami al-Qur'an dengan berbagai macam pendekatan. Hal ini dapat menjadi salah satu tema yang berkembang dan seiring menjadi bahan diskusi dalam dunia tafsir dan ilmu tafsir untuk mengembangkan pemahan terhadap kontekstual yang merupakan kebutuhan umat Islam untuk merujuk kepada al-Qur'an dari berbagai macam aspek kehidupan di lain pihak. Kaitanya dengan yang dipahami secara kontekstual dapat memberikan kontribusi bahwa al-

Qur'an memang merupakan petunjuk yang final dan bisa operasional dalam kajiannya berbagai ruang dan waktu.⁶

Pada dasarnya metodologi penafsiran telah dibentuk oleh ulama-ulama salaf sebagai upaya mereka untuk mendialogkan al-Qur'an dengan konteks mereka.⁷ Ketika metodologi itu dibawa ke konteks yang berbeda, maka tidak mampu lagi mendialogkan al-Qur'an sebagaimana kebutuhan konteks yang baru. Jadi, untuk menjadikan al-Qur'an terus berbicara maka membutuhkan metodologi baru yang bisa mengakomodasi perkembangan zaman sehingga al-Qur'an menjadi elastis dan fleksibel.

Kemunculannya sebagai sebuah tawaran pendekatan atau metodologi baru bagi pengkaji kitab suci, keberadaan hermeneutikapun tidak dapat dielakkan dari dunia kitab suci al-Qur'an. Menjamurnya beberapa literatur kitab tafsir kontemporer yang menawarkan hermeneutika sebagai variabel metode pemahaman al-Qur'an menunjukkan betapa daya tarik hermeneutika luar biasa.⁸ Ada beberapa faktor yang telah mendorong penggunaan metode hermeneutik yang hadir dan merupakan metode kontemporer dalam menafsirkan al-Qur'an yang sekaligus sebagai bukti perkembangan zaman. Pertama, adanya opini tentang al-Qur'an yang merupakan refleksi dan respon terhadap kondisi sosial, budaya, ekonomi dan politik masyarakat Arab

⁶Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Qalam, 2007), 5.

⁷Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 58.

⁸Adang Kuswaya, *Tafsir Sosio-Tematik Hermeneutika al-Qur'an*, (Salatiga: LP2M-Press, 2017), 17.

Jahiliyah. Kedua, berbagai metode dalam kajian ulumul Qur'an klasik yang dianggap kurang relevan sebagai metode kontekstualisasi dalam penggunaan di era modern.⁹ Ketiga, perangkat metodologi interpretasi klasik yang cenderung memperhatikan teks daripada konteks.

Persoalannya adalah bagaimana merumuskan pendekatan maupun metodologi tafsir yang dianggap mampu memahami al-Qur'an secara lebih dialektis, kritis, reformatif dan transformatif, khususnya untuk mengkaji ayat-ayat gender dalam al-Qur'an, sehingga produk penafsiran itu mampu menjawab tantangan dan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia. Masalah ini rupanya mendorong para tokoh pemikir muslim kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Asghar Ali Engineer, Nasr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi, Amina Wadud, Muhammad Syahrur dan lainnya, untuk mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi metodologi penafsiran al-Qur'an yang lebih sesuai dengan tantangan dan tuntutan era kontemporer.

Sederhana, buku ini mengkaji tentang hermeneutika feminisme dalam perspektif pemikiran kontemporer. Hal ini sebagai salah satu kajian literatur penting untuk memahami dinamika dan paradigma hermeneutika khususnya pada metodologi interpretasi. Selain itu juga, buku ini menjelaskan secara spesipik tokoh-tokoh hermeneutika kemudian bagaimana pemikirannya terhadap penafsiran ayat-ayat

⁹Athoillah Islamy, Gender Mainstreaming in the Hermeneutics of Islamic Family Law, *Al-Bayyinah: Jurnal of Islamic Law* Vol. 4, no.1 2020, 21.

berbasis gender. Oleh karena itu, kehadiran buku yang berjudul (MEMBANGUN PARADIGMA BARU HERMENEUTIKA FEMINISME: Kajian Ayat-ayat Gender Dalam al-Qur'an) merupakan sebagai pintu awal memahami konsep dasar teori hermeneutika, kemudian buku tersebut mengkaji sampai kepada proses aplikasi dan interpretasi terhadap penafsiran al-Qur'an tersebut.

BAB II

HERMENEUTIKA DAN HISTORIS FEMINIS

A. Memahami Konsep Hermeneutika dan Feminis

1. Pengertian Hermeneutika

Kata hermeneutika (*hermeneutic*) berasal dari kata Yunani *hermeneuein* yang berarti menerjemahkan atau menafsirkan.¹⁰ Para sarjana mempunyai tiga gradasi prinsip hermeneutika sebagai (*interpretasi*): *Pertama*, matan atau teks yakni pesan yang muncul dari sumbernya. *Kedua*, perantara, yakni penafsir (*hermes*), dan *Ketiga*, perpindahan pesan ke pendengar (lawan bicara). Sehingga dalam menafsirkan teks bukan berketat pada penafsiran klasik melainkan teks tersebut perlu mendialogkan makna teks.¹¹

Sebagai salah satu jenis filsafat yang mempelajari tentang interpretasi makna. Istilah hermeneutika diambil dari kata kerja dalam bahasa Yunani yaitu *hermeneuein* yang berarti menafsirkan, memberi pemahaman, atau menerjemahkan. Jika diruntut lebih lanjut, kata kerja tersebut diambil dari nama Hermes (Dewa Pengetahuan) dalam mitologi Yunani yang bertugas sebagai pemberi pemahaman kepada manusia terkait pesan yang disampaikan oleh para dewa-dewa di *Olympus*¹². Pentingnya fungsi Hermes adalah bila terjadi

¹⁰Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlurrahman*, (Yogyakarta & Bandung: Jalastura, 2007), hlm. 6

¹¹Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir "Aplikasi Model Penafsiran"*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 58

¹²Dalam mitologi Yunani merupakan dewa-dewi utama Yunani yang tinggal di puncak Gunung Olympus. Lihat <https://id.m.wikipedia.org>.

kesalahpahaman tentang pesan dewa-dewa, akibatnya akan fatal bagi seluruh umat manusia dalam keyakinan penganut Kristen.¹³

Kemunculan terminologi hermeneutika dalam lingkup interpretasi teks-teks suci. Ketika sikap kritis terhadap otoritas Gereja (dogma, *magisterium ecclesiae*) belum begitu kentara, kebutuhan akan prinsip-prinsip, rambu-rambu dan metode interpretasi belum begitu menonjol. Ketika itu, interpretasi Kitab Suci yang sah ialah interpretasi dari Gereja.¹⁴Hermeneutika hadir kembali dengan memberikan petunjuk bahwa ilmu pengetahuan dan filsafat modern yang berasaskan empirisme dan rasionalisme mengandung banyak kelemahan. Hal itu khususnya dalam memberikan pemahaman yang benar tentang kebenaran yang terdapat dalam sesuatu, termasuk kearifan dan teks-teks yang berasal dari bagian dunia mana pun.

Di Cina hermeneutika telah muncul pada sekitar abad ke-5 samapai dengan ke-3 SM, bersamaan dengan munculnya para filsuf yang juga ahli hermeneutika, seperti Lao Tze, Kon Fu Tze, Meng Tze, dan Chuang Tze. Pemikiran mereka tumbuh dan berkembang menjadi bentuk-bentuk kearifan yang lahir dari proses hermeneutika tertentu. Sementara di India, tradisi hermeneutika sudah dikenal sejak abad ke-8 SM dalam kegiatan penafsiran terhadap kitab Veda

¹³<https://id.m.wikipedia.org>, Diakses Pada Sabtu, 25 September 2021, pukul 20.55

¹⁴Serpulus Simamora, Hermeneutika: Persoalan Filosofis, *Biblis Panggilan Makna Tekstual, LOGOS; Jurnal Filsafat-Teologi*, Vol. 4 No. 2, Juni 2005, hlm. 84.

dan Berahmakandha sampai munculnya aliran-aliran filsafat Hindu, seperti Samkhay, Mimamsaka, dan Vedanda. Kitab karangan Nirukta, penulis abag ke 8 SM, merupakan bukti bahwa benih-benih hermeneutika telah berkembang beberapa abad sebelum lahirnya hermeneutika klasik Yunani. Bahkan, penerapannya sebagai hermeneutika estetik dan sastra telah tampak sejak abad ke-1 M dengan munculnya kitab Natyasastra karya Bharata. Padahal, di Eropa hingga abad ke-18 M hermeneutika Cuma berkuat sebagai teori penafsiran teks kitab keagamaan.¹⁵

Dalam konteks Islam, hermeneutika merupakan seperangkat metode, teori dan filsafat yang berfokus pada masalah pemahaman atas teks, pada dasarnya hermeneutika telah muncul pada awal-awal ketika teks al-Qur'an sulit untuk dipahami dan rumit yang kemudian harus dijelaskan, diterjemahkan dan ditafsirkan agar lebih mudah dipahami. Setelah wafatnya Nabi Muhammad saw, tidak ada lagi otoritas tunggal untuk dalam menjelaskan al-Qur'an serta umat muslim yang banyak mengenal bangsa yang berbeda, budaya, dan peradaban lainnya.¹⁶

2. Pro Kontra Seputar Hermeneutika

Diskusur terkait hermeneutika sebagai metode interpretasi terhadap teks al-Qur'an hingga kini masih saja diperdebatkan terutama kalangan yang anti terhadap

¹⁵Abdul Wachid, Relevansi dan Konsep Dasar Hermeneutika, dalam <https://badanbahasa.kemdikbud.go.id.>, diakses pada Jum'at 15 Oktober 2021

¹⁶ Luqmanul Hakim Habibie, Hermeneutika Dalam Kajian Islam, Jurnal Fikri, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, hlm. 212.

hermeneutika. Jika diklasifikasikan bahwa hermeneutika ada yang menerima bahkan ada yang menolak secara jelas terkait kehadiran hermeneutika sebagai metode interpretasi. Secara spesifik, hermeneutika adalah metodologi tafsir yang diperkenalkan para intelektual melalui artikel, buku, jurnal maupun penelitian selama hampir 3 dekade silam. Lebih-lebih ketika hermeneutika diterapkan pada penafsiran Al-Qur'an, yang hinggakini terus menjadi perdebatan yang melahirkan pro-kontra terhadap penggunaannya.

Pro-kontra itu berkisar pada penolakan, penerimaan dan penengah yang berusaha menjembatani perbedaan itu dengan mengklaim bahwa sebagian teori hermeneutika itu *acceptable* (dapat diterima) dalam kajian keislaman. Lebih lanjut lagi, pro dan kontra tersebut berkembang hingga sampai titik perdebatan keras terkait dengan hermeneutika sebagai metode yang berbahaya, yang dapat merusak teks suci umat Islam.¹⁷ Menurut sejarah perkembangannya, hermeneutika mulai beralih dari makna leksikal ke makna istilah. Perkembangan ini dimulai oleh para teolog Yahudi dan Kristen dalam mengkaji ulang teks-teks dalam kitab suci mereka, dengan tujuan untuk mencari kebenaran dari kitab suci mereka yang sangat beragam. Awal abad ke-18, hermeneutika mulai masuk pada tataran ilmu sosial, yakni sosiologi, karena hermeneutika mulai menggugat konsep ilmu sosial pada umumnya. Padazaman Roantis (1775-1830) Hermeneutika dukembangkan secara universal pada tataran

¹⁷ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Pesantren Nawasea Press 2009. Yogyakarta. Hal 1.

teori dan ilmu pengetahuan. Terdapat banyak pemaknaan terhadap istilah hermeneutika. Adayang mengidentikan dengan sains penafsiran, ada yang mengartikan sebagai metode penafsiran dan ada juga yang menyebutnya dengan *techne hermenias*, yaitu seni membuat sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas. Sedang Aristoteles menyebutnya dengan *peri hermeneutics* yang berarti logika penafsiran.¹⁸

Maka untuk luasnya, memaknai hermeneutika ini ada beberapa ilmuwan yang mendefinisikannya, baik dari ilmuwan Barat maupun ilmuwan Indonesia, antara lain:

- a. Jhon Martin Caladinus menyatakan bahwa hermeneutika adalah seni menggapai pemahaman sempurna tentang ungkapan-ungkapan verbal dan tertulis karena dia adalah seni yang mengandung sejumlah kaidah dan menyerupai logika yang dapat membantu penafsir untuk menjelaskan kesamaran teks.
- b. Fredrich August Wolf menyatakan bahwa hermeneutika adalah pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang membantu untuk memahami makna-makna tanda dan tujuannya adalah untuk menguasai pemikiran-pemikiran verbalis dan tertulis dari penulis yang dikehendaki secara tepat.
- c. William Dilthey menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang bertugas

¹⁸ Muflihah, *Hermeneutika Sebagai Metode Intrepretasi Teks Al-Qur'an*, Mutawatir Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits Vol. 2, No. I, Juni 2012. Hal. 49.

menghadirkan metode-metode sains untuk ilmu-ilmu humaniora dan tujuannya adalah mengangkat nilai dan kedudukannya serta menyeimbangkannya dengan ilmu-ilmu eksperimental.

- d. Gadamer menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang digunakan dalam rangka mencari pemahaman teks dari segi karakteristik dan hubungannya dengan kondisi yang melingkupinya dari satu sisi serta hubungannya dengan pengarang teks serta pembacanya dari sisi yang lain.
- e. Carl Braaten menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa difahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa sekarang sekaligus mengandung aturanaturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman.
- f. E. Sumaryono menyatakan bahwa hermeneutika adalah sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.
- g. Lorens Bagus menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu dan teori tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya, baik obyektif maupun subyektif.

- h. Wasito Poespoprodjo menyatakan bahwa hermeneutika adalah suatu usaha interpretasi yang memperhitungkan konteks katakata dan bahkan seluruh konteks budaya pemikiran.
- i. Fakhruddin Faiz menyatakan bahwa hermeneutika adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan symbol berupa teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.¹⁹

Pertama, tidak dapat dipungkiri bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang merupakan *kalamullah*. Didalamnya terdapat hikmah, petunjuk dan hidayah bagi seluruh alam semesta. Al-qur'an merupakan mukjizat yang tidak dapat diragukan kebenarannya. Hermeneutika mengenal teori Critical Hermenetik yang diperkenalkan oleh Habermas, yang intinya kita selalu dituntut untuk bersikap (*skeptic-kritis*) pada setiap teks atau penafsiran serta untuk selalu merasa curiga terhadap setiap apa yang tertulis dalam teks. teori ini dalam pandangan beberapa ilmuanyan kontra terhadap hermeneutika dapat menjadikan Al-quran tidak lagi istimewa, sacral dan menyamakan Al-quran dengan teks-teks biasa yang lain.

Kedua, dunia tafsir berkembang seiring zaman, hermeneutika hadir sebagai interpretasi yang diciptakan oleh

¹⁹ Syafi'in Mansur, *Hermeneutika: Sisi Positif Dan Negatif*, (Jurnal: Al-Fath, Vol. 06 No. 01 (Jan – Jun) 2012), hlm. 6

sarjana barat untuk menafsirkan setiap teks-teks untuk dicari suatu kebenaran yang tersembunyi. Para sarjana muslim mencoba menerapkan hermeneutika pada penafsiran al-Qur'an sebagai penyempurna dan pelengkap dari hasil tafsir ulama-ulama terdahulu agar lebih dapat diimplementasikan pada kehidupan sekarang, khususnya kehidupan modern ini. Beberapa pendukung penerapan hermeneutika berpandangan bahwa Al-qur'an tetap terjaga keotentikannya, sebab yang ditafsir ulang bukanlah al-Qur'an melainkan tafsirnya yang dapat berubah sesuai zaman dan dinamika masyarakat yang berbeda yang intisarinanya untuk mengungkap kebenaran-kebenaran yang masih belum dapat diungkap oleh tafsir-tafsir sebelumnya.²⁰

Dengan berbagai perdebatan itu, ada dua kelompok menurut Endang Saeful Anwar, yaitu, *Pertama*, Kelompok yang menolak hermeneutika dengan beberapa alasan sebagai berikut: a) hermeneutika pertama kali digunakan oleh para ilmuwan Kristen untuk menafsirkan Bibel yang sudah banyak mengalami perubahan dan penyimpangan maka tidak cocok digunakan dalam kajian studi Al-Qur'an baik dalam arti teologis maupun filosofis. b) hermeneutika tidak cocok untuk menafsirkan Al-Qur'an melainkan cocok untuk menafsirkan Bibel yang sudah kehilangan nilai orisinalitasnya dan banyak masalah. [3] hermeneutika semakin mengokohkan paham sekularisme dan liberalisme di dunia Islam. *Kedua*, Kelompok yang mendukung hermeneutika adalah ilmuwan

²⁰ Reza Bakhtiar Ramadhan, Pro-Kontra Penggunaan Metodologi Hermeneutik dalam Penafsiran Al-Qur'an, (*AQWAL Journal of Qur'an and Hadis Studies Vol. 1 No. 1 2020*), hlm. 41

Muslim seperti Hasan Hanafi, Muhammad Ata Asid, Nasr Hamid Abu Zaid. Karena mereka beranggapan bahwa apa pun namanya dan dari mana pun datangnya, sepanjang itu dimanfaatkan untuk mengungkap rahasia yang terkandung dalam Al-Qur'an dan metode itu menawarkan sesuatu yang lebih positif demi perkembangan dan pembinaan umat dipertimbangkan. Ada berapa alasan mereka menggunakan hermeneutika untuk studi Al-Qur'an, yaitu, a) para penafsir itu adalah manusia karena seorang yang menafsirkan teks kitab suci itu tetaplah manusia biasa yang lengkap segala kekurangan dan kelebihannya. b) penafsir itu tidak dapat lepas dari bahasa, sejarah, dan tradisi. c) tidak ada teks yang menjadi bagi dirinya sendiri.²¹

Hal ini akan terus menjadi diskursus dikalangan ulama, ketika hermeneutika dipahami sebagai ilmu untuk memahami al-Qur'an, bahkan disetarakan dengan ilmu tafsir yang sudah mu'tabar, jelas hal ini banyak yang menentang. Namun tidak banyak yang mendukung akan hadirnya metode hermeneutika ini. Bahkan dari kalangan intelektual Muslim sendiri. Hal ini menjadi pro dan kontra dikalangan ulama dan akademisi sampai sekarang. Sebenarnya banyak intelektual Muslim menerima perbedaan pendapat terkait hermeneutika ini karena itu sebuah keniscayaan. Dengan catatan bahwa hermeneutika tidak disamakan atau disetarakan dengan metodologi tafsir yang sudah ada. Sebenarnya dari metodologi yang ada, semuanya

²¹ Endan Saeful Anwar, *Hermeneutika Sebagai Metodologi Penafsiran*, (Serang: Fud Press, 2009), Hlm. 97-107

itu tidak lepas dari usaha para ilmuwan dalam memahami makna yang sesungguhnya dari sebuah teks. Baik dari kalangan ilmuwan barat atau cendekiawan Muslim, semua mengharapkan dan mempunyai semangat yang sama dalam memahami makna teks. Sampai disini dalam ranah interpretasi seharusnya saling sinergi. Sehingga sebuah keniscayaan bagi Islam untuk menerima segala perkembangan keilmuan, walaupun itu prodak barat. Sampai disini penulis ingin mengulas diskursus yang terjadi dikalangan intelektual Muslim dan barat, antara yang pro dan kontra, atas keberadaan hermeneutika sebagai metodologi tafsir, dan usaha untuk mensinergikan perangkat tafsir yang ada. Sehingga perangkat tafsir mu"tabar dan prodak baru seperti hermeneutika bisa digunakan untuk alternatif dan penopang dalam memahami makna teks yang sesungguhnya

Secara ringkas, dapat disimpulkan bahwa hermeneutika adalah satu disiplin yang berkepentingan dengan upaya memahami makna atau arti dan maksud dalam sebuah konsep pemikiran. Dalam hal tersebut, masalah apa makna sesungguhnya yang dikehendaki oleh teks belum bisa kita pahami secara jelas atau masih ada makna yang tersembunyi sehingga diperlukan penafsiran untuk menjadikan makna itu transparan, terang, jelas, dan gamblang. Dalam hal penafsiran yaitu hermeneutika sebagai metode penafsiran secara kontekstual dengan mempertimbangkan beberapa aspek penting penting mulai dari historis al-Qur'an, menggali nilai-nilai, dan bagaimana kemudian tujuan al-Qur'an itu turunkan. Sehingga bingkisan hermeneutika dalam penafsiran bukan berhenti sebatas

menjelaskan, namun lebih kepada solutif untuk memecahkan berbagai persoalan terutama dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an tersebut

3. Urgensi Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an

Diskursus hermeneutika sebagai metode tafsir al-Qur'an belakangan ini sebagai pisau analisis terutama dalam hal metode dan interpretasi. Jika ditelaah secara teori bahwa konsep penting hermeneutika al-Qur'an sebagai alat, pisau, metode untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara kontekstual. Maka dalam penafsiran kontekstual dapat dikatakan sebagai proses *interpretasi* melalui hermeneutika. Hal ini menurut penulis, penting untuk di singgung dan dikaji teori hermeneutika dalam penafsiran. Metode tersebut dapat membeikan pemahaman baru dalam penafsiran al-Qur'an baik dalam konteks sejarah maupun konteks sosial. Karena hermeneutika mencoba mencari pemahaman terkiat dibalik teks ayat tersebut. Sejalan dengan kebutuhan dan tantangan akan suatu metode penafsiran yang bercorak kontekstual. Sebagaimana dipandang bahwa, metode penafsiran cukup resrepresentatif dan komprehensif untuk mengolah teks serta sangat intensif dalam menggarap kontekstualisasi.²²

Kajian terhadap teks, sebenarnya yang menjadi pokok pembahasan hermeneutika adalah menafsirkan sebuah teks klasik atau teks yang asing agar sesuai dengan teks yang hidup pada zaman dan tempat serta suasana

²² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Qalam, 2007), hlm. 8

kultural yang berbeda. Sehingga menjadi bermakna saat ini. Kaitanya terhadap heremeutika sebenarnya mengacu kepada berbagai macam pendekatan mulai dari sisiol histori turunya sebuah ayat.²³

Hermenutika sering sekali mengacu kepada pemahaman yang bersifat kontekstual. Maka al-Qur'an yang dipahami oleh berbagai macam pemikiran dapat menimbulkan dan melahirkan berbagai macam teori terhadap penafsiran al-Qur'an. Tentu hal ini yang menjadi teori baru dalam penafsiran al-Qur'an. Hermeneutika dalam aspek terminologi dan kerangka epistemologis merupakan alat sebagai metode interpretasi-epistemologis baru yang digunakan untuk mengkaji asal usul wahyu atau al-Qur'an.

Dengan demikian heremeneutika sebagai ilmu yang merefleksikan tentang suatu kata pada masa lalu dapat dipahami secara eksistensial dapat bermakna dalam situasi kekinian saat ini. Jika al-Qur'an yang ditafsirkan oleh ulama terdahulu dalam arti tidak ada penafsiran yang mengacu kepada kontekstualisasi saat ini yang dihadap berbagai model dan arus permasalahan, maka dapat dikatakan penafsiran yang dihasilkan oleh ulama masih belum relevan. Karena secara realitas historis kekinian sangat jauh berbeda.²⁴

Hal yang terpenting dalam proses pemahaman dan penafsiran tersebut mensyaratkan adanya hubungan yang

²³ Yayan Rahmatika, Dadan Rusmanan, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an (Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutika)*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), hlm.449

²⁴Yayan Rahmatika, Dadan Rusmanan, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an (Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutika)* hlm. 458

bersifat ideologis antara pikiran, Bahasa, dan wacana. Pikiran merupakan gagasan yang ingin disampaikan pengarang. Sedangkan Bahasa merupakan sebuah peristiwa atau gagasan dalam bentuk lisan atau tulisan yang mengandung spirit untuk untuk memperoleh kebenaran dan mendialogkan dengan peristiwa yang dipandang sebagai sebuah ekposisi pemikiran yang masih belum final.²⁵ Proses pemahaman adalah suatu pemikiran yang dilakukan oleh si penafsir untuk mencari makna melalui berbagai upaya melalui realitas yang nyata sehingga melahirkan makna yang baru.²⁶ Oleh sebab itu, hermeneutika memiliki peran penting untuk membantu menafsirkan al-Qur'an dan pemahaman terhadap wahyu ilahi, karena lewat hermeneutika dapat memberikan nilai-nilai dan norma-norma religius dengan cara-cara tertentu.²⁷

Kehadiran al-Qur'an bersifat kontekstual dan memiliki relevansi dalam kehidupan masyarakat saat itu. Terdapat hubungan yang dialektis anatara teks al-Qur'an dan realitas budaya. Meskipun al-Qur'an diwahyukan oleh Tuhan, secara historis ia telah dan secara kultural berdialog dengan masyarakat arab. ²⁸ Sehingga tafsir yang berkembang

²⁵Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Anggota IKAPI, 2014), hlm.30-31

²⁶M.Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, Syarat, ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahuidan Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, (Tenggerang: Lentara Hati, 2013), 359.

²⁷F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015), hlm. 14

²⁸Muhammad Chirzin, *Fenomena Al-Qur'an "Diskusi Pemikiran Ulil Absar-Abdalla, Lutfhi Assyaukhani, dan Abd Moqsith*

di era modern-kontemporer telah merekonstruksi metodologis baru melalui keterpaduan antara teks dan realitas sebagai salah satu hal yang terpenting ketika *menginterpretation* al-Qur'an.

Hemat penulis, disinilah letak kajian tafsir yang bersifat multidisipliner yaitu mencoba memecahkan suatu permasalahan dengan menggunakan sebagai sudut pandang banyak ilmu relevan yang digunakan ketika *menginterpretation* teks.²⁹ Kaitanya terhadap hermeneutika yang selama ini sebagai salah satu pendekatan tafsir al-Qur'an untuk berusaha memahami nilai-nilai dan konteks sosial yang terkandung dalam teks tersebut. maksudnya adalah ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang bersifat kontekstual, sedikit tidak harus memahaminya dalam konteks masyarakat dan status perempuan masyarakat itu sendiri.

Oleh karena itu, konsep hermeneutika menjadikan Al-Qur'an dialektika untuk membaca dan memahami teks yaitu, dengan melihat aspek historis turunya ayat, dan menggali nilai-nilai Qur'ani yang bisa direspon pada masyarakat saat ini. dapat memberikan jawaban yang pas dan sesuai dengan sekian banyak persoalan yang berkembang di masyarakat. Pendekatan hermeneutika sebagai upaya agar Al-Qur'an dapat diposisikan sebagai mitra dialog bagi para pembacanya yaitu dengan mengasumsikan bahwa teks Al-Qur'an merupakan sosok pribadi mandiri, otonom, dan

Ghazali tentang Metodologi Studi Al-Qur'an, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), 225

²⁹Khoiruddin Nasution, *Studi Islam, Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2018), hlm. 247

secara objektif memiliki kebenaran yang bisa dipahami secara rasional.³⁰

Dalam menganalisis dan memahami maksud serta menampakkan nilai yang terkandung dalam sebuah teks maka, disinilah pentingnya kehadiran hermeneutika sebagai konsep interpretasi sebuah teks. Secara singkat dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah cara kerja yang harus ditempuh oleh siapa pun yang hendak memahami sebuah teks, baik yang terlihat nyata dari teksnya, maupun yang kabur, bahkan yang tersembunyi akibat perjalanan sejarah atau pengaruh ideologi dan kepercayaan.³¹

Hal tersebut menunjukkan bahwa, penafsiran al-Qur'an era klasik cenderung memahami secara teks tanpa menimbanggi makna kontekstual. Asumsi ini yang menyebabkan diantara pemikiran kontemporer untuk merekonstruksi teori baru sebagai alat analisis dalam dunia penafsiran. Jadi, apapun itu, kalau ingin memahami al-Qur'an dengan benar, maka tidak bisa lepas dengan serangkaian ilmu-ilmu terdahulu melainkan butuh metodologi saintifik sebagai pengungkapan terhadap teks tersebut.³²

³⁰Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSaQ Prres, 2007), hlm. 6

³¹ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang, Lentera Hati:2013) hal. 340

³² Munawwir Husni, *Studi Keilmuan Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Binafsi Publisher, 2015), hlm.5

4. Tafsir Sebagai Upaya Memecahkan Problematika Kekinian

Pemahaman al-Qur'an sebagai teks, kajian telah melahirkan sejumlah penafsiran. Dinamika kegiatan penafsiran berkembang seiring dengan tuntutan zaman dan keanekaragaman yang melatar belakangi individu dan kelompok manusia yang turut memperkaya tafsir dan metode pendekatan memahami al-Qur'an dengan segala kelemahan dan kelebihan. Dalam wilayah ini konsep-konsep dan teori mengenai bagaimana sebaliknya menafsirkan dan memahami al-Qur'an dengan berbagai macam pendekatan.

Hal ini dapat menjadi salah satu tema yang berkembang dan seiring menjadi bahan diskusi dalam dunia tafsir dan ilmu tafsir untuk mengembangkan pemahan terhadap kontekstual yang merupakan kebutuhan umat Islam untuk merujuk kepada al-Qur'an dari berbagai macam aspek kehidupan di lain pihak. Kaitanya dengan yang dipahami secara kontekstual dapat memberikan kontribusi bahwa al-qur'an memang merupakan petunjuk yang final dan bisa operasional dalam kajiannya berbagai ruang dan waktu.³³

Lebih-lebih dalam pemikiran kontemporer saat ini munculnya berbagai persoalan dan berbagai macam pemikiran yang sekian menantang dalam menjawab sebuah pokok permasalahan, hal ini dapat melahirkan kajian baru terhadap penafsiran al-Qur'an yang mengandung nilai historis, yaitu bahwa wahyu itu diturunkan oleh Tuhan dalam

³³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Qalam, 2007), hlm. 5.

sejarah. Dengan kata lain bahwa al-Qur'an bersifat meta-historis sebagai kalam wujud Allah Swt, sekaligus bersifat historis karena menggunakan bahasa yang kultural, lokal dan partikular serta telah memasuki wilayah historis dan mengalami interaksi dialektis dengan realitas budaya selama proses pewahyuan. Bila kita mencermati bahwa, al-Qur'an tidak dapat didekati hanya semata melalui struktur pada gramatika bahasanya saja, terlepas dari konteks psikologi, sosiologi dan kulturalnya. Dalam wacana penafsiran kontemporer ini berkembang kesadaran baru tentang pentingnya melibatkan ilmu-ilmu yang lainnya khususnya hermeneutika sebagai alat interpretasi ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri.

Kaitanya dengan kajian baru dalam istilah "hermeneutika" al-Qur'an sebagai interpretasi terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan suatu pemahaman tentang teori untuk menelusuri teks ayat-ayat al-Qur'an menuju kontekstual.³⁴ Berkembangnya berbagai ragam pendekatan terhadap al-Qur'an dengan aspek keilmuan, secara khusus dikalangan kontemporer termasuk Fazlurahman memiliki pemikiran baru terhadap Hermeneutika al-Qur'an sebagai alat interpretasi terhadap kitab suci al-Qur'an. Dalam pemikirannya bahwa, al-Qur'an bukan hanya dipahami dari sisi normatif melainkan menggunakan berbagai macam aspek misalnya, pendekatan historis. Menurut rahman untuk menemukan teks al-Qur'an

³⁴ Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm 35.

meski aspek metafisis bisa jadi tidak menyediakan dirinya untuk dikenakan penanganan historis ini. Karena melalui pendekatan historis ada beberapa aspek yang perlu dipahami dalam menafsirkan. Pertama. Yang dilakukan adalah melihat kembali sejarah yang melatar belakangi turunya ayat, sehingga dalam hal ini penting untuk menggunakan ilmu asbab an-nuzul dalam konteks (mikro dan makro) dengan alasan atas dasar apa dan dengan motif apa ayat diturunkan akan terjawab lewat pemahaman terhadap sejarah.

Dalam hal ini rahman berkeyakinan bahwa, al-Qur'an bersifat universal akan tetapi universalitasnya sering kali tidak terlihat ketika aspek sejarah diabaikan, yang pada akhirnya menjadikan al-Qur'an seakan hanya berlaku dan cocok bagi masyarakat ketika ia diturunkan. Selain pendekatan historis rahman mencoba menafsirkan ayat al-Qur'an menggunakan pendekatan sosiologis yang khusus memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa al-Qur'an diturunkannya. Khususnya dalam ranah sosiologis ini, pemahaman terhadap teks al-Qur'an akan menunjukkan elastisitas perkembangannya terhadap makna yang terkandung dan kajian secara teks akan menimbulkan banyak hasil pemaknaan tersebut. Bila dicermati sekilas pemikirannya, sebenarnya Fazlurahman menawarkan suatu metode logis, kritis, dan komprehensif bertujuan untuk memberikan arahan baru yang sistematis dan kontekstualisasi yang dapat menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis, dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab-menjawab

persolan kekinian.³⁵ Begitu hal juga Nashr Hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah sebuah produk budaya (muntaj tsaqafi), artinya bahwa teks al-Qur'an merupakan bagian yang tidak bisa terpisahkan dari struktur budaya Arab.³⁶

5. Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir

Hermeneutika menjadi metode yang kerap kali dijadikan pendekatan tafsir yaitu mendekati teks al-Qur'an dengan melahirkan metodologi secara kontekstual. Berdasarkan uraian singkat diatas, bahwa konsep dasar kerja hermeneutika yaitu memperjelas makna-makna kaitanya terhadap al-Qur'an. metodologi hermeneutika akhir-akhir ini semakin trend digunakan terutama perkembangan tafsir abad modern-kontemporer. Terlebih pada konteks Indonesia bahwa hermeneutika sudah menjadi tuntunan bagi para mufasir dan pemikiran kontemporer untuk memahami al-Qur'an dengan pola hermeneutika seiring dinamika dan tuntunan zaman.

Sebagai metode yang berasal dari barat dan digunakan pada mulanya untuk mengkritisi kitab suci Bibel, sebagian intelektual Muslim menolak hermeneutika bila digunakan untuk interpretasi al-Qur'an. Tokoh intelektual Muslim yang menolak hermeneutika pada umumnya beranggapan bahwa metode ini berbeda dengan prinsip dan

³⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernitas: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chichago and London: Univercity Prees, 1982), hlm. 6.

³⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhu m al-Nass*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al'Ammah li al-Kutub, 1990), hlm. 27.

metode tafsir yang selama ini sudah digunakan oleh ulama. Lebih lanjut al-Husaini menjelaskan terdapat tiga persoalan besar apabila hermeneutika diterapkan dalam menafsirkan al-Qur'an.

Pertama, hermeneutika mengharapkan sikap yang kritis dan bahkan cenderung curiga. Sebuah teks bagi seseorang hermenut tidak bisa terlepas dari kepentingan-kepentingan tertentu, *Kedua*, hermeneutika cenderung memandang teks sebagai produk budaya manusia, dan abai terhadap hal-hal yang bersifat transenden *Tiga*, aliran hermeneutika sangat plural, karenanya kebenaran tafsir ini menjadi sangat relatif, yang pada gilirannya akan sangat sulit untuk diterapkan. 22 Pendukung Hermeneutika, sebelum menyebutkan beberapa kalangan yang mendukung hermeneutika, terlebih dahulu penulis memberikan alasan dasar dukungannya terhadap hermeneutika. Bahwa penggunaan hermeneutika bukanlah ditujukan untuk merubah al-Qur'an atau mendesakralisasikan al-Qur'an, tetapi justru akan membawa penyegaran dalam penafsiran al-Qur'an, sehingga al-Qur'an menjadi lebih kontekstual dan bermakna dalam setiap zaman. Aktifitas dalam ilmu tafsir yang selama ini diterapkan dianggap hanya menekankan pada pemahaman teks semata, tanpa berusaha membandingkan teks dengan realitas ketika teks tersebut dikeluarkan dan dipahami oleh pembacanya. Hasilnya penafsiran yang

dihasilkan tidak mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang muncul dewasa ini.³⁷

Adapun tokoh pertama yang mendukung hermenutika adalah Fazlur Rahman. Menurutnya sangat penting mengaplikasikan hermeneutika dalam studi al-Qur'an, khususnya dalam penafsiran untuk menangkap makna dan pesan moral secara komprehensif, sehingga tercipta keterkaitan antara konteks ayat yang satu dengan konteks ayat yang lain. Fazlur Rahman menganggap metodologi yang berkembang selama ini dalam wilayah kajian Islam terasa kering dan belum sempurna. Dalam rangka memahami al Qur'an, ia menawarkan metodologi hermeneutika *double movement* (gerak ganda penafsiran) dalam rangka untuk melahirkan objektivitas dalam interpretasi. yaitu dari permasalahan situasi sekarang menuju al-Qur'an diturunkan.³⁸

Dengan demikian, kehadiran heremenutika sebagai metode penafsiran al-Qur'an yaitu mencoba memberikan pemahaman terkait al-Qur'an dengan lebih mempertimbangkan aspek secara kontekstual dan bukan berhenti pemahaman secara tekstual. Kajian hermeneutika dalam pemahaman secara kontekstual tersebut mencoba menggali spirit dan nilai-nilai al-Qur'an dengan merumuskan

³⁷ Reflita, *Kontroversi Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir (Menimbang Penggunaan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Quran)* Jurnal, Ushuluddin Vol 24 No 2 Juli-Desember 2016 h. 140

³⁸ A. Komarudin, *Hermeneutika dalam Tafsir al-Qur'an: Sinergitas Instrumen Penafsiran al-Qur'an Dunia Islam dan Barat*, (Jurnal: At-Ta'wil: Jurnal Pengkajian al-Qur'an dan at-Turats), hlm.36

berbagai aspek pendekatan. Katakana kajian ayat-ayat gender lebih memperlihatkan bagaimana kesejarahan teks diturunkan, kemudian bagaimana aspek asbab antara makro dan mikro, hingga analisis implikasi pada realitas sosial dan menemukan bagaimana maksud dan tujuan dalam peminjaman bahasa prof abdul mustaqim yaitu melihat maqashid sya'riah dalam penafsiran al-Qur'an tersebut. Inilah kinerja mudah hermeneutika sebagai alat baru yang ditawarkan oleh beberapa pemikiran Islam.

B. Sejarah Masuknya Hermeneutika Feminis dalam Islam

1. Arti Feminisme

Feminis sebagai sistem gagasan, kerangka kerja, studi kehidupan sosial serta pengalaman manusia yang berevolusi dari perspektif yang berpusat pada perempuan. Hal ini merupakan sejarah panjang sebagai cerminan dari tanggung jawab tentang bagaimana mewujudkan keadilan bagi umat manusia menjadi nyata.³⁹

Secara etimologis kata feminis ialah "*feminisme*" yang berasal dari bahasa latin, yaitu "*femina*" atau dalam bahasa Inggris diterjemahkan menjadi *feminine*, yang berarti memiliki sifat-sifat keperempuanan. Kemudian kata itu ditambah "*ism*" menjadi "feminism" yang artinya paham keperempuanan yang ingin mengusung isu-isu gender berkaitan dengan nasib perempuan yang belum

³⁹Nuril Hidayati, Teori Feminisme: Sejarah, Perkembangan dan Relevansinya dengan Kajian Keislaman Kontemporer, *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender*, Vol. 14, No. 1, 2018, hlm. 21.

mendapatkan perlakuan secara adil di berbagai sektor kehidupan, baik sektor domestik, politik, sosial, pendidikan maupun ekonomi. Perkembangan kata feminis selanjutnya ditujukan sebagai teori persamaan kelamin (*sexual equality*) dan secara historis, istilah tersebut muncul pertama kali pada tahun 1895, dan sejak itu pula feminisme dikenal secara luas.⁴⁰

Adapun macam-macam aliran feminis secara umum diketahui sebagai berikut:

a. Feminis Liberal

Teori feminis liberal meyakini bahwa masyarakat telah melanggar nilai tentang hak-hak kesetaraan terhadap wanita, terutama dengan cara mendefinisikan wanita sebagai sebuah kelompok ketimbang sebagai individu-individu. Aliran ini mengusulkan agar wanita memiliki hak sama dengan laki-laki. Para pendukung feminis liberal sangat banyak diantaranya adalah, Jhon Stuart Mill, Harriet Taylor, Josephine St. Pierre Ruffin, Anna Julia Copper, Ida B. Wells, Frances E. W. Harper, Mary Church Terrel dan Fannie Barrier Williams. Gerakan utama feminis liberal tidak mengusulkan perubahan struktur secara fundamental, melainkan memasukkan wanita ke dalam struktur yang ada berdasarkan prinsip kesetaraan dengan laki-laki.⁴¹

⁴⁰Eni Zulaiha, Tafsir Feminis: Sejarah Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, hlm. 19.

⁴¹Edi Suharto, Teori Feminis dan Pekerjaan Sosial, Dalam Konferensi Dunia di Montreal Kanada, Juli Tahun 2000, *International Federation of Social Workes (IFSW)*, hlm. 9

Pada dasarnya inti dari ajaran feminis liberal sebagai berikut:

- Memfokuskan pada perlakuan yang sama terhadap wanita di luar, daripada di dalam, keluarga.
- Memperluas kesempatan dalam pendidikan dianggap sebagai cara paling efektif melakukan perubahan sosial.
- Pekerjaan-pekerjaan wanita, semisal perawatan anak dan pekerjaan rumah tangga dipandang sebagai pekerjaan tidak trampil yang hanya mengandalkan tubuh, bukan pikiran rasional.
- Perjuangan harus menyentuh kesetaraan politik antara wanita dan laki-laki melalui penguatan perwakilan wanita di ruang-ruang publik. Para feminis liberal aktif memonitor pemilihan umum dan mendukung laki-laki yang memperjuangkan kepentingan wanita.
- Berbeda dengan para pendahulunya, feminis liberal saat ini cenderung lebih sejalan dengan model liberalisme kesejahteraan atau egalitarian yang mendukung sistem kesejahteraan negara (welfare state) dan meritokrasi.

b. Feminis Radikal

Munculnya gerakan feminis ketika masa Stamp Ampf di tahun 1760 kaum perempuan Amerika terlibat dalam penyebaran gejala revolusioner tanpa pandang mereka dari desa maupun kota. Pada tahun 1800 gerakan kesetaraan

perempuan mulai berkembang ketika revolusi sosial dan politik terjadi di berbagai negara. Dalam bidang pendidikan dan ketenagakerjaan perempuan berangsur hingga tahun 1900. Pada tahun 1970 kampanye tentang hak-hak perempuan semakin kuat di suarakan. Ketika itu sudah banyak kaum perempuan sudah memperoleh pendidikan di perguruan tinggi sampai ke jenjang pendidikan tertinggi. Mereka memiliki hak suara serta ikut menduduki jabatan-jabatan penting pemerintahan hampir di semua negara yang mempunyai prosedur pemilihan umum. Kampanye gender pun sampai ke dunia Islam. Mesir sebagai negara tempat transformasi sains dan teknologi Eropa merupakan pintu gerbang masuknya kampanye gender dan feminisme ke dunia Islam pada awal abad ke-20.⁴²

c. Feminis Postmodern

Feminisme postmodern merupakan sebuah teori feminisme yang mengacu pada sebuah usaha untuk mengindari setiap tindakan yang akan mengembalikan pemikiran yang mengacu pada style laki-laki atau maskulin. Feminisme postmodern juga termasuk sebuah kritik terhadap cara berpikir laki-laki yang diproduksi melalui bahasa laki-laki.

2. Perempuan Dalam Perspektif Feminis Barat

Secara historis, sejak masa Yunani perempuan selalu diperlakukan tidak manusiawi bahkan di anggap perempuan penyebab dari segala penderitaan dan musibah. Artinya

⁴² Abdul Karim, Kerangka Studi Feminisme (Model Penelitian Kualitatif tentang Perempuan dalam Koridor Sosial Keagamaan), *Jurnal Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014, hlm.66

tubuh seorang perempuan sangat di benci oleh laki-laki karena selalu membawa penderitaan. Perempuan sangat di rendahkan, namun kita juga tidak bisa mengabaikannya dan berpikir posisi mereka tidak di hargai. Tradisi ini sudah melatut pada bangsa Yunani mengenai eksploitasi terhadap perempuan. Bahkan ketika reformasi radikal di bangsa Yunani, wilayah dikuasai para aristokrat. Sehingga Yunani dikenal dengan tataran yang pertama kali menciptakan dan melegalkan prostitusi secara terbuka.

Dalam perspektif Barat, feminis memiliki kajian yang cukup luas, feminisme diartikan sebagai perjuangan untuk mengakhiri sebuah penindasan terhadap perempuan. Maka tujuan dasar feminis itu usaha untuk memperbaiki keadaan perempuan yang dieksploitasi oleh laki-laki, hal tersebut dirumuskan oleh Jenainati dan Groves bahwa feminisme itu sebagai keyakinan, gerakan dan usaha untuk memperjuangkan kesetaraan posisi perempuan dan laki-laki dalam masyarakat yang bersifat patriarkis.⁴³ Gerakan feminisme sangat universal sebagai tercantum didalam sejarahnya, sebagai mana yang ungkapkan oleh Hodgson bahwa gerakan feminisme awal merupakan sebagai usaha-usaha untuk menghadapi patriarki di masyarakat sekitar tahun 1550-1700. Karena fokus dari feminisme awal ini adalah melawan pandangan yang patriarkis mengenai posisi subordinat perempuan, karena selalu dianggap makhluk yang emosional, lemah bahkan tidak mampu untuk berpikir

⁴³Jenainati Cathia dan Judy Groves, *Introducing Feminism*. Malta: Gutenberg Press, 2007 hlm. 15

rasional. Pemikiran ini di latar belakang karena berkembangnya pencerahan di Inggris yang mempengaruhi pemikiran mengenai perempuan sebagai bagian dari masyarakat yang punya kontribusi dalam perkembangan Masyarakat.⁴⁴ Perjuangan Feminisme awal memiliki tiga tahap untuk melawan penindasan terhadap perempuan, diantaranya: Pertama, adanya usaha untuk merevisi esensial subordinasi perempuan dalam ajaran gereja. Kedua, menentang berbagai macam buku panduan atau refrensi yang bersikap cenderung mengekang perempuan pada masa itu. Ketiga, membangun solidaritas penulis antar perempuan. Artinya adanya kepercayaan perempuan dan dukungan finansial di kalangan penulis perempuan, serta memberikan pendidikan intelektual pada anak-anak perempuan sebagai dasar yang lebih politis dan memperjuangkan kesetaraan dengan kemampuan dari belajar yang diberikan.⁴⁵

C. Telaah Historis Feminisme

Dalam bidang penafsiran al-Qur'an, para pemikir muslim mulai berlomba-lomba untuk mengembangkan hermeneutika sebagai metode penafsiran kontemporer yang berbasis feminis dengan memfokuskan kajian pada ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Hermeneutik feminis merupakan dua istilah yang tampaknya tidak sebanding untuk disatukan

⁴⁴ O'Brien, *Owmen and Elightenment in Eighteenth-Century Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. h. 21

⁴⁵ Ross, Sarah Gwyneth, *The Birth of Feminism – Women as Intellect in renaissance Italy and England*. Massachusetts dan London: Harvard University Press, 2009 h. 16-17

mengapa? Terutama karena kedua istilah tersebut kontroversial di dunia Islam untuk penggunaannya dan oleh sebagian kalangan konsepnya dianggap tidak sesuai.⁴⁶ Jika kita menelusuri dan mencari makna dasar hermeneutika sebenarnya teori hermeneutika bukan teori yang dibangun oleh kalangan Islam. Melainkan teori ini dibangun dan diadopsi oleh pemikiran kontemporer saat ini, karena hermeneutika dianggap sebagai pencari teks secara universal.

Kata hermeneutika (*hermeneutic*) berasal dari kata Yunani *hermeneuion* yang berarti menerjemahkan atau menafsirkan.⁴⁷ Para sarjana mempunyai tiga gradasi prinsip hermeneutika sebagai (*interpretasi*): *Pertama*, matan atau teks yakni pesan yang muncul dari sumbernya. *Kedua*, perantara, yakni penafsir (*hermes*), dan *Ketiga*, perpindahan pesan ke pendengar (lawan bicara). Sehingga dalam menafsirkan teks bukan berketat pada penafsiran klasik melainkan teks tersebut perlu mendialogkan makna teks.⁴⁸ Secara spesifik, hermeneutika merupakan proses mengubah sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi mengerti melalui bahasa dan kemampuan untuk memahami pikiran penulis atau

⁴⁶Irma Riyani, Muslim Feminist Hermeneutical Method to The Qur'an: Analytical Study to the Method of Amina Wadud, *Ulumuna: Journal of Islamic Studies Published by State Islamic University Mataram* Vol. 21, No. 2, 2017, 298.

⁴⁷Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlurrahman*, (Yogyakarta & Bandung: Jalastura, 2007), 6.

⁴⁸Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir "Aplikasi Model Penafsiran"*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 58.

pengarang melebihi pemahaman terhadap diri sendiri.⁴⁹Jika dikaitkan dengan al-Qur'an ternyata hermeneutika memiliki fungsi untuk menjelaskan dan mengungkapkan maksud dan kandungan Al-Qur'an sebagai teks. Oleh sebab itu, memunculkan metodologi pengetahuan epistemologi dalam menafsirkan teks al-Qur'an.⁵⁰ Berasal dari Barat, hermeneutika dikembangkan oleh banyak tokoh. Adapun tokoh-tokoh sebagai berikut: Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976), Paul Ricoeur (1918-2005), Hans-George Gadamer (1900-1998), Jurgen Habermas (1929-Umur 90).⁵¹ Hermeneutika feminis dalam Islam merupakan bagian dari penafsiran Islam yang baru dimana kemunculannya dengan kesungguhan para tokoh Muslim dimulai pada tahun 1990-an, dibelakang hermeneutika Kristen. Adapun ulama-ulama yang aktif di bidang ini baik wanita maupun pria antara lain; Fatima Mernissi, Amina Wadud, Asma Barlas, Khaled Abou El Fadl, Saddiya Syaikh, Omid Safi dan Farid Esack dan lainnya.⁵²

Istilah dan semangat feminisme pertama kali memasuki lingkungan Muslim di mulai pada jajahan Eropa di Timur Tengah, tepatnya pada abad kesembilan belas

⁴⁹Nanang Gojali, *Tafsir & Hadits*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013). 26.

⁵⁰Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an "Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar*, (Togyakarta: Qalam, 2007), 8.

⁵¹Abdullah A. Thalib, *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*, vi.

⁵²Adis Duderija, *Feminism, Feminins Hermeneutics*, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception 8* (Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2013), 2.

(19). Pada awal 1920-an, istilah 'feminisme' muncul di Mesir, Perancis (*feminisme*) dan Arab (*Nasawiyjah*), kedatangannya bertepatan dengan kontrol Inggris atas Mesir. Wacana feminisme akan menjadi berperan penting bagi retorika paternalistik kolonial Victoria, yang akan mereduksi wanita Muslim menjadi penanda budaya peradaban, dengan demikian sekaligus menyerang budaya asli Mesir dan membenarkan proyek peradaban kolonialis.⁵³ Bentuk ekspresi awal feminisme ini mengikatkan budaya dan status perempuan. Feminisme kolonial terus berlanjut dianut oleh feminis Barat kontemporer sebagai pengabaian budaya asli untuk norma-norma Barat dan telah dilambangkan sebagai kolonial feminisme.

Pada era kontemporer, gerakan feminisme dalam Islam sangat dipengaruhi oleh ideologi dan kultur Barat. Bahkan seringkali mereka tidak menyadari posisi Islam sebagai praktik kehidupan yang lengkap dan menganggap agama ini tidak memberikan hak-hak yang sewajarnya kepada perempuan baik dalam keluarga, ekonomi dan politik. Perempuan sesungguhnya berada pada posisi tertekan dan akan menjadi ibu rumah tangga seumur hidupnya.⁵⁴

⁵³Farid Esack, *History and Politics of Islamic Feminism: A Comparison of the Works on Islam and Gender by Amina Wadud and Kecia Ali*, *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 18 No. 2 Suppl. (Dec. 2012), 91.

⁵⁴Saidul Amin, *Filsafat Feminisme: Studi Kritis Terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan di Dunia Barat dan Islam*, (Pekanbaru: CV Mulia Indah Kemala, Cet. 1, 2015), 97.

Menurut Carolyn Osiek gerakan feminisme di dalam Islam juga tidak dapat dipisahkan dari aliran-aliran pemikiran Barat tersebut, sehingga dia menggambarkan peta pemikiran feminisme dalam Islam menjadi tiga aliran, yaitu: kelompok *rejectionist*, kelompok *loyalist* dan *revisionist*, dan kelompok *liberationist*. Kelompok *rejectionist* diprakarsai oleh Nawal el-Saadawi yang menolak semua bentuk ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap merendahkan dan diskriminasi perempuan. Adapun kelompok *loyalist* dan *revisionist* dipelopori oleh Amina Wadud, Riffat Hassan dan Fatima Nassef yang memfokuskan kajiannya dalam mengkritik teks-teks al-Qur'an yang dianggap memarginalkan perempuan, oleh sebab itu perlu ada revisi ulang. Sementara, kelompok *liberationist* diprakarsai oleh Fatima Mernissi, Laila Ahmed, dan Hidayet Tuksal berupaya mengkritisi hadis-hadis tentang pemarginalan perempuan.⁵⁵

Feminisme Islam telah menjadi fenomena yang banyak dibicarakan sejak munculnya istilah tersebut pada tahun 1990-an dan sering menjadi bahan perdebatan. Perdebatan ini terutama sebagai akibat dari cara penyajiannya dalam wacana yang lebih luas tentang hak-hak perempuan dan Islam, dan kedudukan perempuan dalam masyarakat muslim. Memberikan definisi eksklusif istilah "feminisme Islam" akan menimbulkan banyak kekhawatiran, mengingat banyaknya definisi tentang berbagai cara konseptualisasi feminisme, atau feminisme

⁵⁵Saidul Amin, *Filsafat Feminisme: Studi Kritis Terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan di Dunia Barat dan Islam*, 99.

yang berbeda, dan perdebatan seputar istilah “Islam” atau “Islamis” dalam kaitannya dengan feminisme.

Kelahiran feminisme menurut Mir Hosseini hingga awal 1990-an sebagai konsekuensi paradoks yang tidak diinginkan dari kebangkitan Islam tradisional yang berorientasi pada politik. Mir Hosseini berpendapat bahwa pada awal 1990-an menunjukkan tanda-tanda kemunculan ‘kesadaran baru’, cara berpikir baru, wacana gender dengan aspirasi feminis tuntunannya, Islami bahasa dan sebagai sumber legitimasi atau yang dikenal dengan feminisme Islam.⁵⁶ Aisyah Hidayatullah dalam mengkritisi karya-karya teologi feminis Muslim yang dalam perkembangannya teologi feminis Muslim di Amerika Serikat pada Tahun 1990-an dan awal 2000-an terobosan yang diusung oleh para sarjana seperti Amina Wadud, Riffat Hasan kemudian yang diikuti oleh Asma Barlas dan Kecia Ali. Aisyah berpendapat bahwa karya-karya para sarjana ini merupakan bidang kohesif baru yang mendorong para muslim untuk mengkaji al-Qur’an lebih mendalam.⁵⁷ Mir Hosseini mengartikan feminisme dalam arti yang luas, menurutnya feminisme mencakup perhatian umum terhadap isu-isu perempuan. Kesadaran bahwa perempuan mengalami diskriminasi di tempat kerja, rumah dan masyarakat karena

⁵⁶Adis Duderija, *Islam and Gender in the Thought of a Critical-Progressive Muslim Scholar Activist Ziba Mir Hosseini*, University of Malaya: Routledge, *Journal Islam and Christian-Muslim-Relation* 07 July 2014, 2.

⁵⁷Aysha Hidayatullah, *Muslim Feminist Birthdays*, Indiana University Press on behalf of FSR, Inc: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 27, No. 1 (Spring 2011), 119.

gender mereka. Dari sisi epistemologi; feminisme merupakan proyek pengetahuan dalam arti bagaimana kita mengetahui tentang apa yang kita ketahui tentang perempuan, keluarga dan tradisi keagamaan, termasuk hukum dan praktik yang mengambil legitimasi mereka dalam agama. Tentunya hal ini menuntut kita untuk lebih kritis terhadap sikap patriarki yang terjadi.⁵⁸

Paham feminisme tidak mengambil dasar konseptual dan teoritisnya dari satu rumusan teori tunggal sehingga sulit menemukan definisi yang baku tentang feminisme. pengertian feminisme selalu disesuaikan dengan realitas kultural dan kenyataan sejarah yang konkret.⁵⁹ Yang diperlukan sekarang, bukan gerakan anti-feminisme yang tradisional konservatif, atau pro-feminisme yang modern progresif, tetapi dibutuhkannya suatu gerakan pasca-feminisme Islam integrative, yang meletakkan wanita bukan sebagai lawan pria, seperti yang dipersepsikan kaum feminis modern, atau sebagai subordinat pria seperti yang dipersepsikan oleh para anti-feminis tradisional, tetapi sebagai kawan.⁶⁰ Untuk merealisasikan komplementaritas wanita dan pria itu, memang tidak ada cara lain kecuali dengan merujuk pada al-Qur'an sebagai kitab suci, dalam al-Qur'an surat an-Naba' ayat 8, yang dengan tegas mengajukan pernyataan.

⁵⁸Adis Duderija, *Islam and Gender in the Thought of a Critical-Progressive Muslim Scholar Activist Ziba Mir Hosseini*, 2.

⁵⁹Siti Musdah Mulia, *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2006), 37.

⁶⁰Fatima Mernissi, *Wanita Di Dalam Islam*, XV.

وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا

Artinya: "Dan Kami menciptakan kamu berpasang-pasangan. (Q.S. An-Naba': 78: 8)

Dalam merujuk al-Qur'an sebagai kitab suci bukan berarti kita hanya membacanya secara tradisional belaka. Akan tetapi, refleksi kritis atas studi para mufassir, baik yang tradisional maupun yang modernis, tetap di butuhkan. Misalnya, dalam terminologi para pemikir *postmodern*, kita harus melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman-pemahaman di balik satu kata. Salah satunya, usaha yang dilakukan oleh Amina Wadud Muhsin dalam bukunya "Wanita di dalam Al-Qur'an" merupakan langkah kecil, pertama dari suatu perjalanan jauh pasca-modernis pemikiran Islam. Dalam usahanya Amina Wadud berbeda dengan kaum modernis yang memaksakan kategorisasi-kategorisasi pemikiran Barat untuk mereformasi ajaran Islam, yang mana upaya pasca-modernisasi pemikiran Islam justru mendobrak supremasi modernism atas tradisionalisme.

Menurut Kamla Bahasin dan Nighat Said Khan, yang merupakan dua tokoh feminis dari Asia Selatan, bahwa tidak mudah untuk merumuskan definisi feminisme yang dapat diterima oleh atau diterapkan kepada semua feminis dalam semua waktu dan tempat. Karena feminisme tidak mengambil dasar konseptual dan teoretisnya dari suatu rumusan teori tunggal. Definisi feminisme berubah-ubah sesuai dengan perbedaan realitas sosio-kultural yang melatarbelakangi lahirnya faham ini, dan perbedaan tingkat

kesadaran, persepsi serta tindakan yang dilakukan oleh para feminis itu sendiri.⁶¹

Menurut Freda Hussain, feminis muslim menerapkan pendekatan hermeneutika feminisme memenuhi jalur, syarat untuk menolak interpretasi apapun yang melahirkan apa yang disebut institusi “Semu Islami”. Istilah ini jelas dimaksudkan praktik dalam Islam yang tampaknya lebih merendahkan perempuan.⁶² Demikian pula, Barbara Freyer menilai hermeneutika feminis adalah bagian dari upaya Feminis Muslim untuk mencapai modernitas, yaitu berdasarkan keaslian al-Qur’an. Asma Barlas dalam bukunya “*Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*” (Austin: University of Texas Press, 2002)”, menegaskan bahwa ada dua tujuan utama hermeneutika feminis sebagai berikut: *pertama*, tanda menunjukkan epistemologi al-Qur’an secara inheren anti-patriarki. *Kedua*, tandanya menunjukkan tindakan yang didukung untuk merumuskan teori kesetaraan antara pria dan wanita. Membantah pernyataan Barlas di atas, bahwa jika benar ayat-ayat al-Qur’an adalah membaca secara tematis dan dapat dipahami. Menurut Irsyadunnas, itu masuk akal karena di dalam al-Qur’an ada ayat-ayat yang normatif universal dan ada ayat-ayat itu responsif universal terhadap pemahaman lokal / regional. Jika ayat-ayat tersebut dibaca

⁶¹Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur’an*, 40.

⁶²Irsyadunnas, *The Hermeneutic Thoughts Of Asghar Ali Engineer In The Interpretation of Feminism*, Jurnal Ushuluddin, Vol. 25, No. 1, Januari-Juni 2017, 2.

secara terpisah, maka mereka akan membaca dan memahaminya secara terpisah.⁶³

1. Tokoh Feminis Islam (In Sider)

Para pemikir feminis Muslim yang berusaha melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman para ulama mengenai perempuan yang menempatkan perempuan pada posisi yang inferior dan laki-laki pada posisi yang superior.⁶⁴Oleh karena itu, penulis akan mencoba untuk menampilkan beberapa tokoh feminis dalam Islam beserta pemikirannya yang mencoba melakukan dekonstruksi pemahaman mengenai status perempuan dalam Islam.

a. Amina Wadud

Informasi mengenai riwayat hidupnya, diketahui bahwa Amina Wadud Muhsin merupakan salah satu tokoh feminis muslimah dari keturunan Malaysia yang lahir di Amerika pada 1952. Amina merupakan seorang guru besar (professor) pada Commonwealth University, di Richmond Virginia.⁶⁵Demikian informasi ini didapat dari Charles Kurzman tidak termuat begitu detail mengenai Amina Wadud, terutama bagaimana setting keluarga, setting sosial dan karier intelektualnya.

Nama kedua orang tuanya tidak diketahui, namun salah satu literatur menyebutkan bahwa ayahnya adalah

⁶³Irsyadunnas, *The Hermeneutic Thoughts Of Asghar Ali Engineer In The Interpretation of Feminism*, 2.

⁶⁴Suparno, Perempuan dalam Pandangan Feminis, *Jurnal Fikroh*, Vol. 8, No. 2 Januari 2015, 125.

⁶⁵Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan: Bagaiman Al-Qur'an dan Penafsiran Modern Menghormati Kaum Hava?* (Bandung: MARJA, 2011), 110.

seorang pendeta yang taat. Ia merupakan warga Amerika keturunan Afrika-Amerika (kulit hitam). Wadud menjadi seorang muslim kira-kira pada akhir tahun 1970-an. Ia merupakan guru besar Studi Islam dalam Jurusan Filsafat dan Agama di Universitas Virginia Commonwealth, dan mengenyam pendidikan dasar hingga menengah di Negara Malaysia dan meneruskan jenjang pendidikan strata satu di University of Michigan Amerika pada tahun 1986-1989, program masternya diambil di Universitas yang sama pada tahun 1991-1993, sementara pada program doctoral, ia tempuh di Harvard University.⁶⁶

Dalam tindakannya yang bagi banyak orang kontroversial, dia menyampaikan Khutbah Jumat (*kebotbah*) - peran yang secara tradisional diambil oleh laki-laki - di sebuah masjid di Cape Town pada tahun 1994. Dia terus memimpin shalat jemaah campuran di seluruh dunia dan didukung oleh Muslim dari semua lapisan masyarakat. Dikenal secara internasional sebagai "*Lady Imam*." Amina Wadud dalam berbagai karya intelektualnya berfokus pada pembacaan kritis sumber klasik Islam dan teks suci dari perspektif inklusif gender. Buku pertamanya, *Qur'an and Woman: Rereading the Text from a Woman's Perspective* (1992), mengubah cara orang berbicara tentang wanita dalam kitab suci Muslim. Buku keduanya, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006), mengintegrasikan politik pribadi gerakan perempuan Muslim dengan wacana spiritual dan

⁶⁶Abdullah Saeed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, penerjemah Sulkhah dan Sahiron Syamsuddin, (Baitul Hikmah: Yogyakarta, 2016), 325.

filosofis tentang perempuan Muslim, agensi, dan otoritas dalam pemikiran dan praktik Islam.⁶⁷

Perhatiannya terhadap hak-hak perempuan dalam Islam mendorong Wadud untuk ikut aktif dalam organisasi sosial yang keadilan bagi perempuan bersama dengan Zainah Anwar, Askiah Adam, Norani Othman, Rashidah Abdullah, Rose Ismail, dan Sharifah Zuriah Aljeffri mendirikan organisasi *Sisters in Islam*, sebuah organisasi masyarakat sipil yang berkomitmen untuk mempromosikan hak-hak perempuan dalam kerangka Islam dan universal hak asasi manusia. Para suster Islam pertama kali berkumpul pada tahun 1987 di dalam Asosiasi Pengacara Wanita ketika beberapa pengacara wanita dan akademisi, aktivis, dan teman jurnalis berkumpul di bawah subkomite asosiasi syariah untuk mempelajari masalah yang terkait dengan penerapan Hukum Keluarga Islam baru yang telah disahkan di Malaysia pada tahun 1984. Ia juga anggota jaringan *Musawah* (disutradarai oleh koordinator *Sisters in Islam* Zainah Anwar). *Musawah*, yang berarti "kesetaraan" dalam bahasa Arab, adalah gerakan global untuk kesetaraan dan keadilan dalam keluarga muslim. Ini diluncurkan pada Februari 2009 di Kuala Lumpur, Malaysia, pada pertemuan yang dihadiri oleh lebih dari 250 perempuan dan laki-laki dari sekitar lima puluh negara yang berbeda. *Musawah* bersifat pluralistik dan inklusif, menyatukan organisasi nonpemerintah, aktivis,

⁶⁷Kecia Ali & Amina Wadud, The Making of The "Lady Imam": An Interview With Amina Wadud, *Journal of Feminist Studies in Religion*, Indiana University Press, Volume. 35, Number 1, Spring 2019, 67.

cehdekiawan, praktisi hukum, pembuat kebijakan, serta perempuan dan laki-laki akar rumput dari seluruh dunia.

Terkait tentang karya akademik Amina Wadud penulis menemukan beberapa karyanya sebagai berikut:

- a) Buku: *Qur'an adan Women: Rerreading the Secred Text form a Woman's perspektive*, (Oxford University Press, 1999). Buku ini merupakan hasil diskusi Amina Wadud dengan teman-temannya buku ini sangat menarik karena berisi tentang penafsiran ulang ayat-ayat tentang gender. *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*, (America: Oneworld Publications, 2006). Dalam buku ini Amina Wadud menulis sebagai langkah awal jihadnya dalam memperjuangkan hak-hak bagi wanita Islam.
- b) Artikel: Alternatif Penafsiran terhadap Al-Qur'an dan Strategi Kekuasaan, Wanita Muslim, Editorial Gisela Webb, Syaracuse University Press, 1999, Cecilia Ng, Persatuan Sains Sosial, Kuala Lumpur Malaysia, 1995, Mencari Suara Wanita dalam al-Qur'an, dalam Orbis Book, SCM Press, 1998, Hukum Syari'ah dan Negara Modern, Kuala Lumpur Malaysia, 1994.
- c) Amina Wadud, seorang cendekiawan feminis Islam yang karya tulisnya berfokus pada kehidupan wanita Muslim melalui keterlibatan aktif dengan Al-Qur'an, telah dirayakan secara luas oleh feminis Muslim di seluruh dunia.

b. Qasim Amin

Qasim Amin adalah tokoh feminis Muslim yang berkebangsaan Mesir, lahir di Tarah (Iskandariyah, Desember 1865). Ia merupakan salah satu tokoh feminis Muslim yang pertama kali memunculkan gagasan tentang emansipasi wanita Muslim melalui karya-karyanya. Buku Qasim Amin yang pertama berjudul *Tahrir al-Mar'at* (Pembebasan Wanita) terbit pada tahun 1900 dan dua tahun kemudian terbit bukunya yang kedua berjudul *Al-Mar'at al-Jadidat* (Wanita Modern). Dua karya inilah yang kemudian banyak memberi inspirasi para feminis Muslim untuk memperjuangkan kebebasan perempuan hingga sekarang.⁶⁸ Dalam memunculkan gagasannya Qasim Amin didasari oleh keterbelakangan umat Islam yang menurutnya disebabkan oleh persepsi dan perlakuan yang salah terhadap perempuan.⁶⁹

Menurut pendapatnya bahwa Islamlah yang pertama sekali memberikan persamaan hak dan kedudukan antara pria dan wanita. Namun tradisi yang merubah keadaan ini dan wanita dipandang lemah, untuk itu wanita harus mendapatkan pendidikan.⁷⁰ Harun Nasution menyebut Qasim Amin sebagai tokoh feminis Muslim yang memunculkan ide tentang emansipasi perempuan. Ide Qasim Amin ini mendapat respon keras dikalangan ulama

⁶⁸Muhammad Qutub, *Qadliyyah Tabrir al-Mar'ah*, ter. Tajudin, (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1993), 194-195

⁶⁹Marzuki, Tinjauan Hukum Islam tentang Wanita, dalam <https://text-id.123dok.com>, Diakses pada 20 Agustus 2021, 14.

⁷⁰Siti Zubaidah, *Pemikiran Fatima Mernisi Tentang Kedudukan Wanita dalam Islam*, (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010), 34.

Mesir saat itu. Ide emansipasinya bertujuan untuk membebaskan perempuan sehingga mereka memiliki keleluasaan dalam berpikir, berkehendak, dan beraktivitaas sebatas yang dibenarkan oleh ajaran Islam dan mampu memelihara standar moral masyarakat. Oleh karena itu, ia menyarankan adanya perubahan karena tanpa perubahan mustahil kemajuan dapat dicapai.⁷¹

c. **Fatima Mernissi**

Fatima merupakan tokoh feminis Muslim kelahiran Maroko tahun 1940-an, sebagai ilmuwan ia aktif menulis tentang masalah perempuan. Mernissi adalah seorang feminis Arab Muslim yang sejak tahun 1973 hidupnya dengan segala komitmen telah berhasil mengadakan evaluasi diri, dimana masa lampau dan masa kini saling berlomba. Masa lampau mempunyai kekuatan yang luar biasa untuk merubah pesimisme yang buram menjadi optimisme yang menyala-nyala.⁷²Dalam isu kesetaraan gender Fatima Mernissi mengambil titik pijak dengan mengembangkan perdebatan tentang boleh tidaknya perempuan menjadi pemimpin menurut Islam, isu ini menurutnya sudah tua setua Islam itu sendiri.⁷³Fatima Mernissi lebih banyak memusatkan penelitiannya pada sejarah perempuan dan sebab-sebab

⁷¹Qasim Amin, *Sejarah Penindasan Perempuan: Menggugat Islam Laki-laki, Menggugat Perempuan Baru*, terj. Syariful Alam, (Yogyakarta: Ircisod. Cet. I, 2003), 49.

⁷²Siti Zubaidah, *Pemikiran Fatima Mernisi Tentang Kedudukan Wanita dalam Islam*, 32.

⁷³M. Rusydi, Perempuan di Hadapan Tuhan (Pemikiran Feminisme Fatima Mernissi), *Jurnal AN NISA' A*, Vol. 7, No. 2, Desember 2012, 78.

turunnya ayat serta munculnya hadis. Budaya patriarki yang meminggirkan perempuan menurut Mernissi, selain membongkar penindasan dan eksploitasi perempuan, feminisme perlu merekonstruksi dan peran perempuan, lalu menyosialisasikan dalam berbagai representasi budaya.⁷⁴Karya-karya Fatima diantaranya adalah “*Beyon the Veil*,” “*The Forgotten Queens of Islam*,” “*Women’s Rebellion & Islamic Memory*,” dan “*Islam and Democracy: Fear of the Modern World*”.⁷⁵

Setelah menghabiskan seumur hidup menjelajahi Islam dengan feminisme, Fatima Mernissi menyimpulkan bahwa ada beberapa perbedaan yang tidak dapat didamaikan diantara keduanya yaitu: “Jika hak-hak perempuan menjadi masalah bagi pria Muslim modern, itu bukan karena al-Qur’an atau Nabi, atau tradisi Islam, tetapi hanya karena hak-hak itu bertentangan dengan kepentingan elit laki-laki,” tulisnya dalam “*Beyond the Veil*.” Adapun yang kedua adalah “Fraksi elit berusaha meyakinkan kita bahwa pandangan mereka yang egois, sangat subjektif dan biasa-biasa saja tentang budaya dan masyarakat memiliki dasar yang sakral,” tambahnya. Tetapi ada satu hal yang dapat dipastikan oleh wanita dan pria di akhir abad ke-20 yang memiliki kesadaran dan penikmat sejarah, adalah bahwa Islam tidak dikirim dari surga untuk menumbuhkan egoisme dan sikap biasa-biasa saja.⁷⁶

⁷⁴Free Hearty, *Keadilan Gender: Perspektif Feminis Muslim dalam Sastra Timur Tengah*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015), 44.

⁷⁵<https://en.wikipedia.org>, Diakses pada 21 Agustus 2021

⁷⁶Margalit Rubah, Fatema Mernissi, a Founder of Islamic Feminism, Dies at 75, dalam <https://www.nytimes.com>, Diakses Pada 21 Agustus 2021

d. Asghar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer adalah seorang tokoh feminis muslim yang berkebangsaan India. Engineer berasal dari keluarga *Bobras* yang merupakan sekte dari Syiah Ismailiyah, *Daudi Bobras* termasuk memiliki banyak pengikut yang diperkirakan sekitar 1 juta pengikut yang terbesar di berbagai dunia Islam.⁷⁷ Sebagai seorang aktivis, gagasan-gagasan progresif revolusioner Engineer yang tertuang dalam berbagai karya-karyanya dijabarkan daalam berbagai aktivitasnya baik dia sebagai pembesar pada *Bobras* maupun sebagai anak bangsa dalam negara India.

Sebagai seorang aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM/NGO) Engineer mempunyai perhatian besar terhadap tema-tema pembebasan dalam al-Qur'an. Ia menulis artikel berjudul "*Toward a Liberation Theology in Islam*" yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia "Islam dan Pembebasan" (Yogyakarta: LSIK, 1993). Diantara tulisan yang menyuarakan keadilan dan pembebasan perempuan adalah "The Rights of Women in Islam" (Hak-hak Perempuan dalam Islam, 1994). Di awal tulisannya Asghar Ali Engineer mengatakan, demi mengekalkan kekuasaan atas perempuan, masyarakat seringkali mengekang norma-norma adil dan egaliter yang ada dalam al-Qur'an. Ia juga mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci pertama yang memberikan martabat kepada kaum perempuan sebagai manusia di saat mereka

⁷⁷Muhaemin Latif, *Teologi Pembebasan Dalam Islam*, (Tangerang: Orbit Publishing, 2017), 27.

dilecehkan oleh peradaban besar seperti Bizantium dan Sassanid.⁷⁸

e. Riffat Hassan

Riffat Hassan merupakan salah satu feminis Muslim kelahiran Lahore, Pakistan yang melawan kuatnya budaya patriarki dalam lingkungannya. Gagasan Riffat Hassan tentang kesetaraan menjadi angin segar bagi perempuan yang selama ini terbelenggu oleh budaya patriarki yang berkembang.⁷⁹ Bagi Riffat Hassan, teologis feminisme dalam konteks Islam memiliki dua sasaran yaitu membebaskan perempuan Muslim dan juga laki-laki muslim dari struktur-struktur dan undang-undang yang tidak adil yang tidak memungkinkan terjadinya hubungan hidup antara laki-laki dan perempuan secara harmonis tentunya.⁸⁰ Sehingga Riffat Hasan, dalam hal ini adalah salah satu feminis muslim yang dengan gigih dan semangat meneliti secara intensif ajaran-ajaran agama yang berbicara masalah perempuan dan mereinterpretasikannya ke dalam pemahaman yang lebih egaliter, bahkan bisa disebut sebagai teolog feminis muslim yang vokal.

Bila kita amati dengan cermat latar belakang pendidikan Riffat dan posisi sosial kehidupannya

⁷⁸M. Agus Nuryanto, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, (Yogyakarta: UII Press, Cet I, 2001), 7.

⁷⁹Moh. Muhtador, Gagasan Riffat Hassan tentang Kritik Gender atas Hadis Misoginis, *Jurnal Ushuluddin STAIN Kudus*, Vol. 2, No. 2, Desember 2017, 259.

⁸⁰Riffat Hassan, *Perempuan Islam dan Islam Pasca Patriarkhi*, (Yogyakarta LSPPAYayan Prakarasa, 1998), hlm, 73.

serta kondisi perempuan yang diperlakukan secara diskriminatif oleh sistem patriarkhi yang sangat kental dalam kehidupan masyarakat sekitarnya, maka wajar kalau kemudian Riffat menjadi seorang feminis yang sering menyuarakan ide-ide sebagai upaya pembongkaran terhadap kemapanan realitas yang memposisikan perempuan sebagai the other dalam masyarakatnya.⁸¹ Untuk memulai upaya tersebut, sebagai seorang Muslim tentunya penelusurannya berpangkal dari sumber pokok ajaran Islam (al-Qur'an) yang selama ini penafsiran al-Qur'an dianggapnya mengandung bias patriarkhi. Reinterpretasi al-Qur'an dipandang sebagai langkah awal untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif. Sebab memang tipe ayat dalam al-Qur'an beragam, ada yang muhkam (jelas) adapula yang simbolik. Maka penafsirannya tergantung cara pandang kita, apakah secara harfiah atau sebagai pralambang, adalah 2 (dua) cara pandang yang akan menghasilkan penafsiran yang berbeda pula.⁸²

Pemikiran Riffat Hasan mengenai feminisme dan relevansinya dengan transformasi sosial Islam merupakan suatu kesadaran akan ketidakadilan gender yang menimpa kaum perempuan baik dalam rumah maupun masyarakat serta tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk

⁸¹Sri Haningsih, Pemikiran Riffat Hasan Tentang Feminisme Dan Implikasinya Terhadap Transformasi Sosial Islam, (*Jurnal: Al-Mawarid* Edisi XIII Tahun 2005), 112.

⁸²Riffat Hassan, Feminisme dan al-Qur'an, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. II, (Jakarta, 1990), 86.
9

mengubah keadaan tersebut. Upaya tersebut dilakukan dengan pembongkaran terhadap penafsiran agama karena dipandang merupakan langkah yang paling tepat untuk mengadakan transformasi sosial Islam, karena aspek agama bagi Riffat merupakan frame of reference dari konstruksi sebuah sistem sosial dan budaya yang berlaku, tetapi konsep yang ada masih bersifat global, ideal dan normatif sehingga lebih menampakkan pendekatan emosional yang justru dapat menjebak manusia pada pola pikir eksklusif dan idealistik. Pemikiran tersebut perlu dijabarkan dalam kerangka teoritis yang lebih rinci, integral sistematis agar dapat diterapkan secara fungsional.⁸³

f. Asma Barlas

Tokoh yang berasal dari Pakistan pada masa Ziaul Haq yang bekerja untuk pelayanan luar negeri (foreign service). Dalam melihat bagaimana Islam berbicara tentang perempuan, Barlas menggunakan dua argumen penting: argumentasi sejarah dan argumentasi hermeneutika. yang dimaksud dengan argumentasi sejarah adalah pengungkapan karakter politik tekstual dan seksual yang berkembang di kalangan masyarakat Islam, terutama proses yang telah menghasilkan tafsir-tafsir dalam Islam yang kecenderungan patriarkis. Sedangkan argumentasi hermeneutika dimaksudkan untuk menemukan apa yang ia sebut sebagai

⁸³Sri Haningsih, *Pemikiran Riffat Hasan Tentang Feminisme dan Implikasinya Terhadap Transformasi Sosial Islam*, 130.

epistemologi egalitarianisme dan antipatriarki dalam al-Qur'an.⁸⁴

Dalam salah satu tulisannya, Barlas menekankan apakah Islam khususnya al-Qur'an mendukung atau memaafkan teori-teori tentang aturan atau hak laki-laki, demikian juga diferensiasi seksual, hirarki, dan ketidaksetaraan, seperti yang dituduhkan oleh beberapa Muslim dan kritikus Islam; atau apakah kita yang mengacaukannya dengan pembacaan patriarkal? Hal-hal ini yang dikomentari Oleh Asma Barlas, bahwa sebagai mana teks-teks suci lainnya, al-Qur'an juga mengandung polisemik (memiliki banyak makna), terbuka untuk berbagai pembacaan, sehingga dengan melihat teks itu sendiri tidak banyak yang menjelaskan penafsiran patriarkalnya.⁸⁵

Barlas mengungkapkan bahwa bacaan yang patriarkis dan misogynis itu pada dasarnya tidak bersumber pada al-Qur'an, tetapi bersumber pada penafsir dan komentator Islam. Sama halnya dengan Amina Wadud, baginya untuk mendapatkan produk tafsir yang acceptable saat ini, terutama yang berkaitan dengan ayat-ayat gender, perspektif perempuan tidak bisa dikesampingkan. Salah satu yang menjadi penyebab munculnya kitab tafsir yang diskriminatif pada masa lalu adalah karena semua mufasssirnnya laki-laki. Pada dasarnya laki-laki tidak mungkin dapat memahami permasalahan perempuan secara utuh. Hal ini hanya bisa

⁸⁴ <https://id.m.wikipedia.org>, Diakses pada 20 Agustus 2021.

⁸⁵ Asma Barlas, The Qur'an and Hermeneutics; Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy. *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 3, No. 2 (2001), 15.

diatasi dengan keterlibatan langsung perempuan dalam proses penafsiran tersebut.⁸⁶

2. Feminis Gelombang Pertama

Berawal dari tulisan seorang feminis sekaligus filsuf perempuan di abad ke 18 di Britania Raya yang bernama Mary Wollstonecraft dengan judul “*The Vindication of the Rights of Women*”. Wollstonecraft menyerukan pengembangan ilmu pengetahuan pada perempuan dan menuntut supaya anak-anak perempuan dapat belajar di sekolah pemerintahan dalam kesetaraan pada laki-laki. Inilah yang di harapkan Wollstonecraft, membangun rasionalitas dan intelektualitas perempuan sehingga mampu menjadi pribadi yang mandiri terutama secara finansial. Dan perjuangan Wollstonecraft dilanjutkan oleh pasangan Harriet dan John Stuart Mill di dalam memperjuangkan hak-hak legal perempuan secara luas dalam kesempatan kerja dan pernikahan maupun perceraian.⁸⁷ Dan feminisme gelombang pertama ini di Inggris misalkan, semakin meningkatnya jumlah perempuan yang berkerja dan menuntut disediakan sekolah untuk mempersiapkan pekerja perempuan yang profesional, walaupun masih secara umum lapangan pekerjaan disediakan pada sektor domestik.

Feminisme gelombang pertama mencakup beberapa ambivalensi. Adanya kehati-hatian gerakan feminis supaya tidak terlibat dalam kehidupan yang tidak konvensional.

⁸⁶Irsyadunnas, Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014),xiii.

⁸⁷ Richardson, Alan. 2002. Mary Wollstonecraft on Education|| dalam *The Cambridge Companion to MaryWollstonecraft*, Cambridge: Cambridge University Press. h. 4-5

Karena gerakan feminisme gelombang pertama ini hanya perempuan kaya yang memiliki kesempatan untuk berkarir dan kehidupan domestik karena mereka mampu membayar para pelayan untuk melakukan pekerjaan rumah tangga. Dan gerakan feminis pertama ini merupakan gerakan yang memperjuangkan perempuan lajang dari kelas menengah, terutama yang memiliki intelektualitas yang tinggi.⁸⁸

3. Feminis Gelombang Kedua

Feminisme gelombang kedua ini di tandai dengan terbitnya tulisan Freidan yang berjudul: “*The Feminine Mystique*”. Gerakan ini bersifat kolektif revolusionis. Latar belakang gerakan ini muncul karena ketidakpuasan perempuan atas berbagai eksploitasi yang di alami walaupun emansipasi secara hukum dan politis telah dicapai oleh feminisme gelombang pertama. Dan pokok perhatian dari gerakan feminisme gelombang kedua ini pada isu-isu yang mempengaruhi hidup perempuan secara langsung seperti: kekerasan seksual, reproduksi, masalah domestisitas, pengasuhan anak dan lainnya.⁸⁹

Tohrnham, salah satu ciri dari feminis gelombang kedua ini adalah adanya usaha mereka untuk merumuskan teori yang mampu melindungi semua perjuangan feminis. Dalam pandangan Tohrnham dari buku yang di tulis oleh Simone de Beauvoir dengan judul *The Second Sex* yang

⁸⁸ Sanders, Valeri, First Wave Feminism|| dalam *Cambridge Companion to Feminism and Postfeminism*, Gamble, 2006, hlm. 11

⁸⁹ Freidan. 1963. *The Feminine Mystique*. New York: Dell Publishing. hlm. 5

menjadi salah satu referensi di tahun 1970an, Tohrnham mengatakan bahwa Simone sangat menentang keras determinisme biologis dalam fisiologi, determinisme dorongan bawah sadar dalam psikoanalisa Freud dan determinisme subordinasi ekonomi dalam teori Marx adalah sebuah teori yang mendorong internalisasi konsep perempuan yang *Lijan* dan perempuan menjadi wanita karena konstruksi sosial yang patriarkis. Kata Simone, perempuan harus merebut kesempatan untuk mencapai kesetaraan dalam ekonomi dan sosial supaya perempuan menjadi subjek yang setara dengan laki-laki.⁹⁰ Secara umum, teori tentang feminis gelombang kedua ini di anggap setengah ramalan dan setengah utopia. Terlepas dari rasa solidaritas yang terbangun antar feminis gelombang kedua, selalu ada perbedaan di antara perempuan dari berbagai kelas, ras maupun etnis. Maka dari itu, pencarian terhadap feminisme yang mampu mewakili seluruh perempuan merupakan sebuah utopia. Karena kelahiran feminisme berakar dari berbagai isu yang berbeda dan juga memiliki sejarah serta perkembangan yang majemuk.⁹¹ Walaupun berbagai kritikan dari feminisme ini salah satunya dari kalangan perempuan kulit hitam, lesbian, dan perempuan pekerja yang membentuk gerakan radikal. Para pengkritik menganggap bahwa feminisme gelombang dua ini

⁹⁰ Simone De Beauvoir, *The Second Sex*. London: Lowe and Brylign, 1956. hlm. 7

⁹¹ Budgeon, *Third-Wave Feminism and the Politics of Gender in Late Modernity*. New Hampshire dan New York: Palgrave MacMillan, 2011, hlm. 2

mengutamakan perempuan kulit putih, dan gagal mencakup isu kelas, ras dan etnis secara lebih luas. Walaupun Thompson berpendapat bahwa feminisme gelombang dua dipengaruhi isu mengenai perempuan Afrika, Latina dan Asia. Akan tetapi, kaum lesbian menuduh feminisme gelombang dua mengutamakan kaum heteroseksual dan mengesampingkan lesbianisme.⁹²

4. Feminisme gelombang ketiga (Post-Feminisme)

Istilah Post-Feminisme ini lahir sekitar tahun 1980an dengan makna yang sangat beragam. Mengacu pada definisi Gill dan Scharff bahwa Post-Feminisme sebagai titik temu antara Feminisme dengan Poststrukturalisme dan Postkolonialisme yang berarti Postfeminisme merupakan pengkajian yang lebih kritis terhadap feminisme. Para pencetus feminisme gelombang ketiga mengakui adanya perbedaan definisi yang saling bertentangan. Post-Feminisme gelombang ketiga ini memiliki pandangan yang negatif terhadap postfeminisme dan menarik untuk dikotomi hubungannya dengan budaya populer.⁹³ Postfeminisme ini dinilai sebagai fokus utamanya pada kepentingan komersial tanpa aktivitas ataupun agenda feminis yang jelas. Dan Postfeminisme ini mengkalim diri sebagai feminisme yang berkembang di dunia akademik yang bersifat sistematis dan

⁹² Emillie Zaslow, *Feminism, Inc. Coming of Age in GirlPower Media Culture*. New York: Palgrave MacMillan, 2009, hlm. 9

⁹³ Gill dan Schraff, *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Hampshire dan New York: Palgrave MacMillan, 2011, hlm. 11

kritis. Gemble melihat feminisme gelombang ketiga ini sebagai reaksi perempuan kulit berwarna terhadap dominasi perempuan kulit putih dalam feminisme gelombang kedua, dan menolak asumsi bahwa penindasan terhadap perempuan bersifat seragam dan universal. Lebih jauh Gemble menyoroti bahwa feminisme gelombang ketiga terlibat berbagai aktivitas turun ke jalan.⁹⁴ Argumen yang berbeda dikemukakan oleh Shelley Budgeon mengatakan feminisme gelombang ketiga sebagai feminisme yang sangat dipengaruhi oleh budaya populer. Hal ini bertentangan dengan pendapat Tasker dan Negra yang melihat Postfeminisme sebagai feminisme yang merangkul budaya populer. Namun bagi Budgeon feminisme gelombang ketiga melihat budaya populer sebagai objek kajian kritis dan menolak oposisi biner yang memarjinalkan budaya populer. Postfeminisme ini merupakan perkembangan feminisme yang mendekonstruksi kembali feminisme sebelumnya agar terus dapat berkembang.⁹⁵

Pada dasarnya feminisme telah mengalami perkembangan yang cukup signifikan dari perjuangan untuk diakui sebagai manusia yang rasional layaknya laki-laki. Perkembangan feminisme menjadi sebuah gerakan yang

⁹⁴ Gamble. 2006. Postfeminism dalam *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, hlm. 2

⁹⁵ Shelley Budgeon, The Contradictions of Successful Femininity: Third-wave Feminism, Postfeminism and New Femininities dalam *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity* editor Rosalind Gill dan Christina Scharff. Hampshire dan New York: Palgrave MacMillan 2011, hlm. 22

majemuk. Namun hal penting dari perjuangan perempuan adalah tentang kesetaraan untuk menjadi subjek aktif didalam kehidupan. Memperjuangkan kesetaraan dari berbagai aspek kehidupan, agar tidk terjadinya intimidasi terhadap perempuan. Dan dari berbagai gelombang feminisme memiliki tujuan yang berbeda-beda pada setiap zamannya. Dan perbedaan inilah salah satu ke unikan yang ada pada feminisme untuk tetap berkembang dan mengalami kemajuan dalam kehidupan.

BAB II

GENDER DALAM DISKURSUS PEMIKIRAN ISLAM

A. Istilah Gender

Secara mendasar, gender berbeda dari jenis kelamin biologis. Jenis kelamin biologis merupakan pemberian kita dilahirkan sebagai seorang laki-laki atau seorang perempuan.⁹⁶ Jika ditelaah berdasarkan konsep teoritis, bahwa istilah gender berasal dari bahasa Inggris berarti *jenis kelamin*. Sehingga gender nampaknya kerap kali diartikan sebagai perbedaan yang tampak pada laki-laki dan perbedaan apabila dilihat dari nilai dan tingkah laku.⁹⁷ Gender (asal kata *gen*); perbedaan peran, tugas, fungsi, dan tanggung-jawab serta kesempatan antara laki-laki dan perempuan karena dibentuk oleh tata nilai sosial budaya (konstruksi sosial) yang dapat diubah dan berubah sesuai kebutuhan atau perubahan zaman (menurut waktu dan ruang).

Gender adalah konsep yang mengacu pada peran dan tanggung-jawab laki-laki dan perempuan yang terjadi akibat dari dan dapat berubah oleh keadaan sosial dan budaya masyarakat. Gender adalah pembagian peran dan tanggung jawab keluarga dan masyarakat, sebagai hasil konstruksi sosial yang dapat berubah-ubah sesuai dengan tuntutan perubahan zaman. Dalam pemahaman lain gender

⁹⁶ Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Rifka Annisa Women's Crisis Centre, 1996), hlm.3

⁹⁷ Mufidah, *Paradigma Gender*, (Malang: Bayumedia Publishing, 2003), hlm. 3

merupakan suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksikan secara sosial maupun kultural. Perubahan cirri dan sifat-sifat yang terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat lainnya disebut konsep gender.⁹⁸

Selain itu, istilah gender merujuk pada karakteristik dan ciriciri sosial yang diasosiasikan pada laki-laki dan perempuan. Karakteristik dan ciri yang diasosiasikan tidak hanya didasarkan pada perbedaan biologis, melainkan juga pada interpretasi sosial dan kultural tentang apa artinya menjadi laki-laki atau perempuan. Dari beberapa penjelasan mengenai seks dan gender di atas, dapat dipahami bahwa seks merupakan pembagian jenis kelamin berdasarkan dimensi biologis dan tidak dapat diubah-ubah, sedangkan gender merupakan hasil konstruksi manusia berdasarkan dimensi sosial-kultural tentang laki-laki atau perempuan.

Istilah gender dan seks memiliki perbedaan dari segi dimensi. Istilah seks (jenis kelamin) mengacu pada dimensi biologis seorang laki-laki dan perempuan, sedangkan gender mengacu pada dimensi sosial-budaya seorang laki-laki dan perempuan. Selain itu, istilah gender merujuk pada karakteristik dan ciriciri sosial yang diasosiasikan pada laki-laki dan perempuan. Karakteristik dan ciri yang diasosiasikan tidak hanya didasarkan pada perbedaan biologis, melainkan juga pada interpretasi sosial dan kultural tentang apa artinya

⁹⁸ M. Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 71.

menjadi laki-laki atau perempuan.⁹⁹ Keadilan gender sudah menjadi keharusan zaman. Setidaknya upaya itu telah dilakukan melalui berbagai diskursus hampir di semua belahan dunia.

Perbedaan gender terjadi melalui proses yang sangat panjang, dimulai dengan pembagian kerja secara seksual yang sudah berlangsung ribuan tahun. Oleh karena kondisi biologis yang berbeda maka laki-laki dibedakan pekerjaannya dengan pekerjaan bagi perempuan. Banyak orang beranggapan dan percaya bahwa perempuan sewajarnya hidup di lingkungan rumah tangga. Pekerjaan ini adalah pekerjaan yang diberikan alam kepada perempuan. Keadilan gender sudah menjadi keharusan zaman. Setidaknya upaya itu telah dilakukan melalui berbagai diskursus hampir di semua belahan dunia.

B. Faktor yang menyebabkan Terjadinya Bias Gender dalam Tafsir

Perdebatan seputar gender telah melahirkan berbagai rekonstruksi teori dan metodologi penafsiran, terutama argumeentasi dari para pemikiran Islam untuk memperjuangkan tafsir berbasis keadilan agar tidak terjadi diskriminasi dan bias gender. Banyak kalangan akademik mencoba menafsirkan ulang kembali dengan pendekatan hermeneutika. Pembacaan atau interpretasi terhadap teks al-Qur'an ditentukan oleh siapa yang membaca, kemudian

⁹⁹ Ahdar Djamaluddin, GENDER DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN, (Jurnal Al-Maiyyah, Volume 8 No. 1 Januari-Juni 2015), hlm. 15

bagaimana mereka memilih untuk mendefinisikan epistemologi dan metodologi dari makna melalui pendekatan hermeneutik hingga sampai pada konteks dimana mereka membacanya.¹⁰⁰

Misi pokok kitab suci al Qur'an diturunkan ialah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual. Sehingga bila terdapat penafsiran yang mengarah kepada nilai ketidakadilan, maka penafsiran tersebut perlu diteliti dan dikaji kembali (*direinterpretasi*). Namun kenyataan yang ada, dalam hal ini penafsiran agama yang terkait dengan gender menghadapi tantangan besar. Ketika penafsiran yang terkait dengan perempuan selalu saja didefinisikan melalui konsep fikih, perempuan dipandang inferior dengan landasan tafsir yang mengandung bias misoginis. Hal tersebut dapat jadi karena adanya beberapa hal, antara lain ialah sebagai berikut:

1. Pemahaman terhadap pengertian gender dan seks dalam mendefinisikan peran seringkali belum pas.
2. Metode penafsiran yang selama ini digunakan, masih banyak mengacu pada pendekatan tekstual, bukan kontekstual; sebagai konsekuensi qaidah ushul yang biasa dijadikan pegangan jumbuh ulama tafsir (*al ibrah bi umum al lafdzi, la bi khusus as sabab*)
3. Umumnya mufassir adalah kaum laki-laki.
4. Banyak dikesankan bahwa kitab suci al Qur'an banyak memihak laki-laki dan mendukung sistem

¹⁰⁰ Inayah Rohmaniyah, *Gender & Konstruksi Patriarki Dalam Tafsir Agama*, (UIN Sunan Kalijaga: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, 2014), hlm.56-57

patriarkhi, yang oleh kalangan feminis dipandang bisa merugikan perempuan

5. Pengaruh kisah Israiliyat yang berkembang luas di kawasan Timur Tengah. Bias gender tidak hanya terjadi dalam memahami atau menafsirkan ayat-ayat, melainkan juga muncul dalam pemahaman hadis Nabi Muhammad Saw. Bahkan, bias gender juga ditemukan dalam penafsiran banyak literatur Islam klasik (kitab kuning), terutama dalam penafsiran kitab-kitab fiqh yang pada umumnya sering dianggap mutlak kebenarannya.¹⁰¹

Sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, kajian gender dewasa ini, semakin mendapat perhatian dari berbagai kalangan, baik lingkungan akademis maupun media massa. Persoalan bias gender sebenarnya persoalan yang sangat dekat dengan kehidupan sehari-hari, bahkan menjadi fenomena yang biasa bagi kebanyakan masyarakat. Terlebih lagi, fenomena ketidakadilan gender, berkaitan erat dengan doktrin agama yang selama ini dipahami secara sempit oleh tokoh, dan sebagian besar masyarakat. Sedangkan agama menjadi salah satu institusi sosial yang sangat menentukan seluruh perkembangan masyarakat, terutama untuk masyarakat Indonesia pada umumnya. Agama sebagai unsur pembentuk pengetahuan tentang relasi gender, seringkali bias pemahaman, dan dijadikan sumber legitimasi

¹⁰¹ Zaitunah Subhan, Gender Dalam Tinjauan Tafsir, (*Jurnal Ilmiah Kajian Gender*)

teologis tidak terbantahkan atas kenyataan yang menyudutkan kaum perempuan.

Oleh karena itu, tafsir ajaran agama sensitif gender merupakan keniscayaan dalam menegakkan keadilan gender. Tafsir bias gender sebagai gambaran dominasi pemikir patriarki telah banyak memarjinalkan dan menutup jalan tumbuhnya pemikir perempuan yang bisa terlibat dalam berbagai pergulatan pemikiran Islam. Hal ini menjadikan produk pemikiran bias gender semakin tak tertandingi. Sayangnya, perubahan menuju berkembangnya tafsir sensitif gender tidak mudah. Produk tafsir bias gender telah menjadi realitas kebenaran yang dipercaya kesahihannya hampir oleh seluruh umat Islam. Mereka bahkan tidak memedulikan implikasi produk tafsir tersebut yang tidak jarang membuahkan kekerasan terhadap perempuan. Produk tafsir ini juga menjelmakan otoritas pemegang tafsir bias gender yang tidak boleh ditentang.

Pengembangan tafsir sensitif gender dianggap sebagai upaya menentang kebenaran Islam yang bertahun-tahun mereka percayai sekaligus subversi terhadap pihak-pihak otoritatif yang bertahun-tahun jadi panutan. Untuk membangun tafsir secara sederhana, dapat dengan memahami dan mengaplikasikan analisis gender pada tafsir, yaitu mampu membedakan antara seks dan gender. Seks adalah jenis kelamin, sedangkan gender adalah jenis kelamin berdasarkan konstruksi sosial budaya yang memiliki ciri berubah-ubah dan bisa menjadi sifat, peran, dan ciri siapa pun tanpa memandang jenis kelamin seksualnya.

Dengan demikian, munculnya kajian tafsir berbasis gender merupakan sebagai salah satu transformasi dalam mewujudkan tafsir berbasis keadilan, terutama bagaimana kemudian memahami ayat-ayat al-Qur'an secara kontekstual dengan mempertimbangkan aspek gender dan memperbaharui seperangkat metodologi. ini artinya bahwa, menafsirkan al-Qur'an bukan berhenti secara tekstual, namun lebih kepada pendekatan kontekstual untuk menemukan nilai-nilai dan keadilan al-Qur'an, karena kerap kali beberapa ulama tafsir cenderung menafsirkan secara teks sehingga terjadi bias gender dan diskriminasi terhadap perempuan. Oleh karena itu, diperlukan metode pendekatan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang bisa dipergunakan untuk memahami bagaimana ajaran moral agama yang bersifat prinsipil mesti membutuhkan analisis sosial.

C. Kajian HAM dan Isu Gender Sebagai Respon Lahirnya Paradigma Tafsir

Konsep gender merupakan salah satu peran penting ketika para mufassir mendialogkan antara teks dengan realitas terutama pada perkembangan tafsir era moder-kontemporer agar mempertimbangkan hak-hak dan kesetaraan yang dimiliki oleh perempuan. Secara teoritis gender mempunyai arti tentang perbedaan yang tampak pada laki-laki dan perempuan baik dari sisi perilaku, peran, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan

perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹⁰² Dalam hal penafsiran, gender sebagai salah satu hal yang diperhatikan ketika memahami teks dengan realitas yang dihadapi masyarakat, memperhatikan hadirnya gender dalam penafsiran merupakan relasi yang sangat penting. Lebih-lebih ketika ayat-ayat tersebut berbasis kesetaraan maka dalam konteks penafsiran harus memandang bagaimana kemudian implikasi-implikasi yang akan terjadi terutama dalam perempuan dan membumikan sebuah keadilan. Transgender, dalam masyarakat kita, mencakup semua ras, etnis, kelas agama dan sosial.¹⁰³

Perlindungan terhadap hak-hak perempuan dalam teks penafsiran yang dilakukan oleh beberapa pemikiran termasuk dalam kajian tafsir untuk dibongkar melalui feminis yang berusaha menerapkan konsep “kesetaraan gender” dengan cara menafsirkan ulang ayat-ayat yang dianggap merugikan perempuan yang selama ini diterapkan di tengah masyarakat Islam adalah hasil konstruksi kaum laki-laki. Hemat penulis bahwa, sistem patriarkhi dan ketidaksetaraan gender dalam kondisi masyarakat saat ini adalah kurangnya pemahaman agama juga dapat mengakibatkan terjadinya kekerasan, atau orang yang tidak memahami suatu konteks agama dengan benar sehingga agama seolah dijadikan

¹⁰²Mufidah, *Paradigma Gender*, (Malang: Bayumedia, 2003), hlm 3

¹⁰³Lodhi Kaniz Fatma Niyaz Ahmed, *JAT Arts Science Commerce College for women Malegaon* Nasik, Vol-68-Issue-1-January-2020, hlm. 2323

pembenaran untuk melakukan kekerasan sehingga menyebabkan ketimpangan relasi gender antara laki-laki dan perempuan, 95% kekerasan yang sering terjadi, korbannya adalah perempuan. Oleh karena itu, dibalik tindak kekerasan terhadap perempuan mengakibatkan dominasi dan diskriminasi terhadap perempuan oleh kaum laki-laki dan hambatan kemajuan bagi mereka, yang telah melembaga dalam ruang-ruang kehidupan masyarakat melalui penempatan posisi laki-laki sebagai pemegang otoritas dalam segala relasi antar manusia baik dalam ruang publik maupun domestik, bahkan menjejawantah dalam ruang-ruang ekonomi, politik maupun agama.

Para feminis berargumentasi bahwa dalam masyarakat dengan kultur patriarkhi yang menyebabkan adanya ketimpangan relasi gender antara laki-laki dan perempuan, 95% kekerasan yang sering terjadi, korbannya adalah perempuan. Hal tersebut dipertegas oleh John Galtung bahwa, dalam realitasnya kekerasan bentuk apapun pasti melibatkan dua relasi yang tidak seimbang, yaitu ada pihak yang kuat sebagai pelaku dan yang lemah sebagai korban. Oleh karena itu para feminis mengindetikan bahwa kekerasan terhadap perempuan sama dengan kekerasan berbasis gender.

Hemat penulis, asumsi-asumsi dasar lahirnya pergeseran tafsir tersebut tentu sangat dipengaruhi oleh kerasanya perhatian gender dalam perempuan untuk memberikan sebuah keadilan dan melindungi terhadap hak-hak perempuan. Asghar Ali Engineer menjelaskan bahwa, gender adalah sebagai salah satu upaya untuk menegakkan

keadilan pada perempuan. Jika melacak sejarah pada masyarakat pra-Islam, seorang laki-laki biasa melakukan perkawinan poligami dengan jumlah isteri tidak terbatas. Para suamilah yang memilih hak sepenuhnya untuk memutuskan siapa yang ia sukai, dan menikahi perempuan berdasarkan keinginan sendiri. Sementara perempuan tinggal menerima takdir tanpa ada kesempatan untuk menayakan proses keadilan. Meskipun al-Qur'an membolehkan laki-laki untuk beristri lebih dari satu, akan tetapi poligami hanya bisa diterima apabila memenuhi syarat keadilan suami kepada istri-istrinya.¹⁰⁴

Kesetaraan gender dalam segala aspek kehidupan termasuk kehidupan keluarga, didasarkan pada adanya perbedaan biologis, aspirasi, kebutuhan masing-masing individu sehingga pada setiap peran yang dilakukan akan memiliki perbedaan. Kesetaraan gender juga tidak berarti menempatkan segala sesuatu harus sama, tetapi lebih pada pembiasaan yang didasarkan pada kebutuhan spesifik masing-masing anggota keluarga. Kesetaraan gender dalam keluarga mengisyaratkan adanya keseimbangan dalam pembagian peran antar anggota keluarga sehingga tidak ada salah satu yang dirugikan. Dengan demikian, tujuan serta fungsi keluarga sebagai institusi pertama yang bertanggung jawab dalam pembentukan manusia yang berkualitas dapat tercapai.

¹⁰⁴Agus Nuryanto, *Islam, Teologi Pembebasan Dan Kesetaraan Gender, Studi Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 124-126

Ditinjau dari beberapa tafsir ulama klasik hingga kontemporer bahwa, konsep poligami merupakan wacana yang sering diperdebatkan dalam beberapa penafsiran melalui kasus-kasus sosial. Hemat penulis, hal ini sebagai salah satu upaya untuk membuktikan terjadinya pergeseran penafsiran melalui realitas yang dihadapi oleh berbagai masyarakat. Sebagaimana penelitian yang dilakukan “Siti Hikmah” *Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan*. Penelitian tersebut menjelaskan tentang poligami sebagai bentuk kekerasan terhadap perempuan sehingga banyak merugikan masyarakat, banyak penderitaan yang timbul akibat poligami. Penderitaan tersebut dialami baik istri pertama juga istri yang lainnya serta anak-anak. Berdasarkan data dari 106 kasus poligami yang didampingi oleh LBH APIK Jakarta tahun 2001-2005, poligami memperlihatkan bentuk-bentuk kekerasan terhadap istri-istri dan anak-anak mereka, mulai dari tekanan psikis, penganiayaan fisik, penelantaran istri dan anak-anak, ancaman dan teror serta pengabaian hak seksual istri. Sebagaimana dapat dilihat dalam table 1 sebagai berikut:

Tabel 1.¹⁰⁵

Dampak poligami Terhadap Istri Pertama

No	Jenis Dampak	Jumlah Variasi Dampak
1	Tidak diberi nafkah	31
2	Tekanan psikis	21
3	Penganiayaan fisik	7

¹⁰⁵Siti Hikmah, *Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan*, (Jurnal: **SAWWA** – Volume 7, Nomor 2, April 2012

4	Diceraikan oleh suaminya	6
5	Diterlantarkan/ ditinggalkan suami	23
6	Pisah ranjang	11
7	Mendapat teror dari istri kedua	2
8	Jumlah	107

Sumber Catatan: ada istri yang menerima dampak lebih dari satu. (Sumber: LBH APIK Jakarta, 2005)

Menurut penemuan Rifka Annisa WCC25, perempuan yang hidup berumah tangga sangat rentan terhadap tindak kekerasan dari pasangan hidup yang memiliki affair dengan perempuan lain.²⁶ Dan hal itu tentu juga terjadi pada perkawinan yang tidak resmi. Sebagaimana terlihat dalam tabel 2 dan tabel 3 tentang status korban kekerasan. Dan hal itu tentu juga terjadi pada perkawinan yang tidak resmi. Sebagaimana terlihat dalam tabel 2 dan tabel 3 tentang status korban kekerasan.

Tabel 2.¹⁰⁶

Presentase Kekerasan terhadap Perempuan dari Pasangan Hidup yang Memiliki *Affair* dengan Perempuan lain

No	Kekerasan Emosional	Persentase
1	Kekerasan emosional	46,1
2	Kekerasan fisik	29,4
3	Kekerasan ekonomi	5,6
4	Kekerasan seksual	18,9

Sumber: Rifka Annisa WCC, 2001

¹⁰⁶ Siti Hikmah, *Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan...*, hlm. 17

Tabel 3.
Status Korban yang Mengalami Kekerasan

No	Status Korban	Jumlah
1	Dipoligami resmi	2,5
2	Poligami sirri	5,1
3	Korban selingkuh	36,3
4	Ditinggal pergi suami	2,5
5	Dicerai	4,2
6	Istri kedua	0,4
7	Dijadikan wil-wanita idaman lain	0,4

Sumber: Rifka Annisa WCC, 2001

Dampak poligami pada tabel diatas merupakan bentuk kekerasan terhadap perempuan, bahkan dapat diartikan penindasan yang merugikan perempuan. Tidaklah mengherankan apabila sejumlah Negara Islam seperti Turki, Tunisia dan Siria melarang dilakukannya praktek poligami ini. Mengutip Habib Ruqoyba, mantan Presiden Tunisia, bahwa “keluarga adalah tonggak masyarakat dan keluarga dapat berhasil dengan baik dengan dasar saling menghormati dan menghargai antar pasangan. Salah satu bentuk saling menghargai dan menghormati adalah dengan melaksanakan pernikahan monogami.¹⁰⁷

Maka dalam perspektif ulama tafsir modern-kontemporer berupaya untuk menegakkan keadilan dan menjaga kehormatan terhadap wanita yang dipoligami. Sementara dalam penafsiran Fazlur Rahman ketika

¹⁰⁷ Siti Hikmah, *Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan*, hlm. 17

memahami ayat tersebut bukan dimaknai secara poligami. walaupun pada zaman terdahulu banyak melakukan terhadap poligami. Namun Al-Qur'an telah menggambarkan tentang kehormatan terhadap wanita. Sehingga konteks Al-Qur'an bukan dipahami sebagai ayat poligami melainkan Al-Qur'an dipahami berdasarkan relitas yang dimana perempuan tidak ada yang mau dipoligami. Prinsip-prinsip Al-Qur'an yaitu mempunyai tujuan moral dasar tentang keadilan terhadap wanita, kaum muslim cenderung mengabaikan kondisi obyektif yang ada.¹⁰⁸

Fakta realitas mengantarkan beberapa para mufassir seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid, Muhammad Abduh, M. Quraish Shihab, dan beberapa tafsir lainnya dalam hal penafsirannya bahwa konteks an-Nisa' [4]: 3 pada prinsipnya bukan semata-mata dianjurkan untuk melakukan poligami namun pada prinsipnya ayat tersebut berbicara monogami yaitu dengan mempertimbangkan hak-hak perempuan dan menjaga dari sebuah kekerasan yang terjadi dalam hubungan rumah tangga. Oleh karena itu, undang-undang poligami (UUP) harus menyatakan larangan poligami karena poligami jelas merupakan kejahatan terhadap kemanusiaan (*crime against humanity*). Sebagaimana "Siti Musdah" mulia memberikan contoh kasus yang ada ditunisia terkait undang-undang perkawinan melalui (*Majalat al- Ahwal al- Syaikhshiyah*) Nomor 66 Tahun 1945 yang berisi melarang terhadap poligami. sebagai salah satu alasan besarnya yaitu poligami hanya pada perkembangan Islam, tetapi dilarang

¹⁰⁸Khoiruddin Nasution, *Fazlurrahman Tentang Wanita*, (Yogyakarta: TAZZAFa, 2002), hlm. 212

setelah masyarakat Islam menjadi masyarakat beradab dan budaya. Syarat mutlak diperbolehkan poligami adalah kemampuan berlaku adil pada istri.¹⁰⁹

M.Quraish Shihab mengungkapkan bahwa, Adil dalam melakukan poligami merupakan hal yang sangat sulit untuk dilakukan secara terus menerus dalam kehidupan. Keadilan bukan sebatas dilihat pada material semata melainkan kasih sayang terhadap wanita sepenuhnya sebagai salah satu keadilan yang tentu sangat sulit untuk dilakukan.¹¹⁰ Senada dengan pandangan Nasr Hamid Abu zaid mengungkapkan teks-teks Al-Qur'an yang berbasis ke perempuanaan maka yang harus dipertimbangkan adalah hak-hak atas perempuan tersebut.¹¹¹ Sementara fakta sejarah membuktikan hanya Nabi yang mampu berlaku adil terhadap Istrinya. Kasus-kasus yang terjadi di berbagai negara. Lebih-lebih dalam konteks ke Indonesiaan, sebagai alasan melarang melakukan poligami disebabkan berbagai problematika sosial yang mengakibatkan tingginya kasus perkawinan anak-anak menyebabkan tingginya *demostic violence* (kekerasan terhadap rumah tangga), terlantarnya para istri dan anak, terutama secara psikologis dan ekonomi, dan penularan penyakit kelamin. Berbagai kasus-kasus kekerasan ini dapat

¹⁰⁹Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), hlm. 146

¹¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-misbah, pesan, kesan dan keserasian al qur'an*, vol. 2 (Tangerang: Lentera Hati, 2006).

¹¹¹Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender "Kritik Wacana Perempuan Dalam Islam"*, hlm. 183

melahirkan poligami membawa mudharat ketimbang masalahat.¹¹²

Sistem perlindungan terhadap perempuan melalui kekerasan, diskriminasi, pelecehan seksual dan sebagainya. Hal ini telah termuat dalam instrument Hak Asasi Manusia (HAM) internasional yang menyatakan bahwa pemenuhan hak-hak seksual manusia didasarkan pada tujuh prinsip utama sebagai berikut:

1. Prinsip perlindungan demi tumbuh kembang anak-anak
2. Prinsip nondiskriminasi
3. Prinsip kenikmatan dan kenyamanan
4. Prinsip kebebasan bertanggung jawab
5. Prinsip kebebasan dan penghargaan
6. Prinsip pemenuhan hak.¹¹³

Kekerasan adalah suatu tindakan yang menyebabkan seseorang terluka fisik, psikis, dan mentalnya terhadap perempuan, kekerasan tersebut mencakup semua tindakan berdasarkan perbedaan jenis kelamin melalui, fisik, seksual, dan psikologis, termasuk pada ancaman tertentu, pemaksaan, perampasan dan sebagainya. Kekerasan terhadap perempuan khususnya dalam hubungan rumah tangga, sering disebut sebagai kekerasan berbasis gender. Termasuk hubungannya terhadap poligami banyak terjadi sebuah kekerasan dan penganiayaan yang dilakukan suami terhadap istri berkaitan

¹¹²Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, hlm. 147

¹¹³Musdah Mulia, *Mengupas seksualitas*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2015), hlm. 32

erat dengan subordinatif kaum perempuan dalam masyarakat.¹¹⁴

Sebagai salah satu solusi untuk memperhatikan hak-hak perempuan dan menghilangkan kekerasan, upaya tafsir modern-kontemporer berusaha merekonstruksi melalui kesetaraan gender yang di internalisasikan tek kedalam masyarakat agar mampu menghasilkan penafsiran yang berwawasan keadilan. sebagaimana dalam pandangan kaum feminisme yaitu penindasan dan pemerasan terhadap perempuan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat yang memicu ketidakadilan terhadap perempuan terlingkup menjadi lima aspek diantaranya, (1) marginalisasi perempuan baik di rumah tangga, ditempat kerja, maupun dalam bisang masyarakat. (2) subordinasi terhadap perempuan karena ada anggapan bahwa perempuan itu irasional, emosional, cenderung dianggap sebagai tidak bisa memimpin dan direndahkan. (3) kekerasan terhadap perempuan.

Kesadaran akan penindasan dan pemerasaan terhadap perempuan hanyalah salah satu dari kesadaran ketidakadilan gender. Menurut para feminisme ketidakadilan gender disebabkan kesalahfahaman terhadap konsep gender yang disamakan dengan konsep seks.¹¹⁵ Dalam pemaknaan terhadap teks khususnya an-Nisa' [4]: 3 pandangan tafsir era modern-kontemporer untuk melakukan tranformasi keadilan dan menghilangkan kesalahfahaman kaitanya terhadap

¹¹⁴ Musdah Mulia, *Mengupas seksualitas*, hlm. 71

¹¹⁵ Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 42

poligami yang selama ini sering memicu diantara sekian para mufassir era klasik-pertengahan memahami teks sebagai kebolehan poligami. Disamping itu, para pemikiran melakukan kajian yang sangat kritis bahwa monogami sebagai salah satu bentuk kesadaran dan keadilan terhadap kaum perempuan. Hal itu mengingat bahwa islam merupakan agama yang sejalan dengan fitrah manusia agar mampu mengupayakan dan mewujudkan nilai-nilai Al-Qur'an melalui basis keadilan secara objektif ketika menghadapi teks dengan realitas.

D. Objektifis Netral Gender (Modern-Kontemporer)

Tafsir arus utama (*mainstream*) yang masih dipercayai oleh mayoritas masyarakat muslim hingga saat ini tetap meletakkan laki-laki sebagai pusat dari kehidupan domestik maupun publik. Ini merupakan pandangan para mufassir konservatif ide ketidaksetaraan dalam Al-Qur'an. Dilihat dari perkembangan tafsir pada era modern-kontemporer ini sebagai salah satu upaya untuk menginternalisasikan antara teks dengan realitas yaitu memperjuangkan hak-hak perempuan melalui kesetaraan gender yang berbasis keadilan. Upaya membangun kesetaraan dan keadilan gender menjadi hal yang niscaya mengingat kesadaran masyarakat sebagai perlindungan hak asasi manusia. Dalam perspektif ulama kontemporer bahwa persoalan gender adalah suatu masalah yang peka dan senantiasa akan aktual dan menyangkut dari

relasi antara perempuan laki-laki dan perempuan.¹¹⁶ Penafsiran yang bernuasa kontekstual memgharapkan sang mufassir tetap memperhatikan sifat hierarkis dari nilai-nilai yang ditemukan di dalam teks Al-Qur'an.¹¹⁷ Tentu nilai-nilai tersebut dilihat dari segi gender agar memperhatikan hak-hak seorang perempuan dan tidak terjadi diskriminasi dalam penafsiran. Ditinjau dalam perspektif Al-Qur'an telah membicarakan kemuliaan perempuan melalui keistimewaan-keistimewaan dan kehormatan.¹¹⁸

Dalam rangka menegakkan keadilan tersebut, tafsir kontemporer mengupayakan untuk memberikan solusi yaitu monogami bukan pada makna poligami walaupun dalam teks Al-Qur'an tersebut terdapat perintah. Al-Qur'an sendiri juga realitas dalam arti memberdayakan perempuan dalam pengertian yang absolut (memberi kesetaraan perempuan dengan laki-laki di segala hal). Klasifikasi tafsir ini memunculkan sebagai netral gender yaitu tentang kepedulian terhadap perempuan untuk memberikan nilai-nilai sosial dan menghilangkan ketidakadilan.¹¹⁹

Arah baru tafsir baru dalam persolan gender merupakan langkah awal untuk memahami teks bukan semata-mata dari makna literalnya melainkan makna

¹¹⁶Mufidah, *Paradigma Gender*, (Malang: Bayumedia Publishing, 3003), hlm. 63

¹¹⁷Abdullah saeed, *Tafsir Abad 21 "Tafsir Kontekstual"*, hlm. 109

¹¹⁸Yusuf Qardawi, *Ketika Wanita Menggugat Islam*, (Jakarta: Teras, 2004), hlm. 33

¹¹⁹Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 7

subtansinya. Kemudian teks-teks agama yang spesifik sosiologis ditempatkan ke dalam makna relatif manakala berhadapan dengan kenyataan-kenyataan sosial yang menyingkari pesan-pesan fundamental agama. Melainkan persoalan terhadap perempuan yang masih berlangsung hingga kini diharapkan untuk dapat mehamami teks secara objektif dan bernuasa gender sebagai kesadaran pembebasan kaum perempuan di dalam semangat dasar perjuangan Islam.¹²⁰

Inilah yang terpenting dari feminisme Islam pasca patriarki, yaitu menegakkan kembali hak perempuan yang sebenarnya dijamin dalam Al Quran, misalnya hak atas kesetaraan dan keadilan, hak dalam perkawinan atau perceraian, hak untuk membangun martabat individual sebagai perempuan hingga soal hukum personal atau keluarga Islam yang menurut kacamata feminisme dewasa ini perlu diperbarui sesuai dengan martabat individual perempuan sendiri. Pada akhirnya diperlukan kembali pembacaan teks keagamaan lama yang bias gender. Penafsiran baru ini justru diperlukan untuk menemukan kembali pesan keagamaan yang *perennial*, bahwa agama memberikan perintah kepada manusia tentang keadilan.

Dengan demikian, Wacana agama merupakan hasil dari satu proses penafsiran yang pada dasarnya sangat tergantung pada kehendak penafsir. Dalam studi *postkolonial*, monopoli tafsir dalam memaknai sebuah pemahaman agama tanpa menghendaki adanya tafsiran yang demokratis, maka

¹²⁰Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 248

hal ini berarti bahwa agama justru menjadi ajang kolonialisasi. Apabila wacana agama ditafsirkan menjadi anti gender, maka kecenderungannya adalah kolonialisasi (penjajahan) atas perempuan dalam bentuk apa pun, baik secara fisik maupun pada sisi pembelengguan atas kesadaran dalam konstruksi berpikir.¹²¹ untuk membebaskan umat Islam dari struktur yang tidak adil dan tidak memungkinkan terjadinya hubungan yang hidup antara laki-laki dan perempuan.

Poligami selama ini dalam perspektif para mufassir modern-kontemporer dianggap sebagai pelecehan dan diskriminasi terhadap perempuan. Hal ini dipandang dalam penafsiran untuk memberikan kenetralan dalam konteks penafsiran yaitu dengan melihat terjadinya bias gender dan melakukan kajian terhadap kritis berdasarkan teks dan realitas agar mampu menghasilkan penafsiran yang tidak bersifat memihak antara satu dengan lainnya tentu hal ini melihat ha-hak perempuan dan melindungi kehormatannya melalui sistem penafsiran yang berbasis gender (Objektifis Netral Gender).

E. Tafsir Keadilan Sosial dan Semangat Gender

Konsep tafsir di era modern-kontemporer yang berkembang dan bernuasa kontekstual adalah salah satu upaya para *mufassir* untuk menemukan makna-makna dan nilai-nilai Al-Qur'an tersebut. Konsep tafsir tersebut harus mampu merealisasikan masyarakat dan dipahami secara

¹²¹ *Lailiy Muthmainnah1, Jurnal Filsafat Vol. 40, Nomor 2, Agustus 2006*, hlm. 208-209

keadilan dan bukan semata-mata menafsirkan teks. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Muhammad Abduh yang berkembang tafsir di Era modern bahwa prinsip yang menjadi dasar tempat berpikir kebangkitan umat Islam adalah Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang bersifat universal dan di dalamnya meliputi segalanya. Al-Qur'an tidak terbatas waktu, juga tidak untuk umat Islam semata, akan tetapi untuk semua manusia.

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran dapat diaplikasikan dalam kehidupan umat sepanjang zaman. Oleh karena itu, akal dan nalar haruslah digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an secara benar dan komprehensif, sehingga dapat bermanfaat bagi umat Islam sepanjang zaman.¹²² Tujuan Al-Qur'an merupakan salah satu upaya untuk memberikan solusi bagi umat. Dalam penafsiran Rahman ketika ayat tersebut berhubungan dengan nilai-nilai sosial masyarakat maka hal paling utama dalam pemikirannya adalah bukan menafsirkan al-Qur'an secara teks dan harfiah melainkan dalam teks kesejarahan al-Qur'an perlu dilihat kembali dan dianalisis agar menafsirkan al-Qur'an secara adil dan memformulasikan pranata-pranata Islam yang berorientasi dalam konteks masa kekinian saat ini.¹²³

Oleh karena itu, upaya menafsirkan yang bernuasa kontekstual adalah salah satu upaya tafsir era-modern yang

¹²²Abduh, Muhammad, *Riasalah Tauhid: Terjemahan A. Firdaus*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), hlm. 75

¹²³Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas "Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman"*, (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 159-160

mengedepankan rasional dan didukung dengan teks kesejarahan al-Qur'an dapat menimbulkan pola-pola perkembangan penafsiran Al-Qur'an dan menghasilkan tafsir yang bernuasa era kekinian untuk memberikan sesuai dengan respon masyarakat dan menemukan keadilan ketika menafsirkan teks Al-Qur'an tersebut.¹²⁴ Teks-teks poligami sebenarnya mengarah pada kritik, penelusuran, dan pengambilan, pada prinsip keadilan. Dalam beberapa tafsir kontemporer menafsirkan ayat tersebut sebenarnya melihat konteks keadilan. Pernyataan terhadap poligami memang diperintahkan namun kebolehan berpoligami ini pun ditentukan dengan persyaratan "Jika kalian khawatir tidak bisa dalam ikut serta mengolah kekeayaan anak yatim " Allah Swt mempertegas nikahilah seseorang saja" Hal ini dapat mendekati pada aspek nilai-nilai keadilan.¹²⁵

F. Menafsirkan Sebagai Tranformasi Sosial

Al-Qur'an secara universal bukan berbicara persoalan hukum akan tetapi al-Qur'an juga merupakan salah satu aspek yang mengandung nilai-nilai moral dan keadilan untuk dipahami dalam teks penafsiran. Analisis penafsir juga berangkat dari fungsi kehadiran Al-Qur'an bagi umat Manusia. Dilihat beberapa tafsir era modern-kontemporer

¹²⁴Saifuddin Herlambang Munthe, *Studi Tokoh-Tokoh Tafsir Klasik Hingga Kontemporer*, (Kalimantan: IAIN Pontianak, 2018), hlm. 116

¹²⁵Zaitubah Subhan, *AL-Qur'an dan Perempuan menuju kesetaraan gender dalam penafsiran*, (Jakarta: devisi kencana, 2015), hlm. 152

cenderung memahami ayat tersebut lebih kepada persoalan terhadap monogami karena kehadiran Al-Qur'an kepada manusia antara lain untuk menegakkan keadilan. Persoalan keadilan adalah nilai utama yang yang diinginkan oleh Al-Qur'an.¹²⁶ Ini artinya bahwa secara integral dan menyeluruh pendekatan analisis keilmuan untuk melakukan upaya untuk mencari makna teks perlu dipertimbangkan konteks sosio kultural pada waktu itu dan konteks kekinian untuk melakukan kontekstualisasi terhadap ajaran Islam.¹²⁷

Dengan demikian, ada beberapa karakteristik yang di gunakan pada era tafsir modern-kontemporer sebagai salah satu upaya untuk menginternalisasikan antara teks dengan realitas sosial yaitu:

1. Bagaimana mufassir secara adil mendefinisikan apa yang dipahami sebagai problem kemanusiaan. Bagaimana sebuah kerangka teori didefinisikan sebagai problem kemanusiaan.
2. Bagaimana memperlakukan teks dalam tahap refleksi kritis, teks diperlukan sebagai alat untuk mempertajam nurani dalam melihat problem kemanusiaan karena teks bukan satu-satunya rujukan dalam melakukan refleksi kritis.
3. Teks perlu direkonstruksi dan metodologi baru untuk memahaminya, apalagi dalam melihat teks-teks yang

¹²⁶Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan "Bagaimana Al-Qur'an dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa"*, hlm.27

¹²⁷Abdul Mustaqim, *Pradigma Tafsir Feminis "Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan Dalam Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender Dalam Islam"*, (Yogyakarta: Logung Pustaka), hlm.109

berbicara kemanusiaan perlu dilihat secara kritis dan analisis penafsiran Al-Qur'an.¹²⁸

Prinsip-prinsip yang dibangun oleh ulama tafsir modern-kontemporer sebenarnya untuk menemukan hakikat Al-Qur'an sehingga proses penafsiran tidak pernah terlepas dari sebuah konsep dasar untuk mencari tujuan dan nilai-nilai moral dalam Islam dikenal dengan Maqasid Syari'ah.¹²⁹ Pendekatan-pendekatan dalam menafsirkan teks sangat dibutuhkan dalam pemikiran tafsir kekinian. Dapat diringkas, ada beberapa pandangan terhadap pendekatan ilmu sosial dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagai berikut:

1. Perlunya agar didapatkan penafsiran al-Qur'an yang sesuai dengan realitas sosial yaitu membangun teori-teori modern dalam penafsiran.
2. Perlu agar didapatkan penafsiran Al-Qur'an yang sesuai dengan realitas sosial.
3. Ilmu sosial sangat penting untuk memberikan warna tersendiri dalam menafsirkan Al-Qur'an dan mampu hidayah sebagai bentuk perubahan serta dapat memberikan berbagai informasi dan hal lain yang diungkapkan oleh al-Qur'an.
4. Ilmu sosial sebagai alat bantu dalam menafsirkan Al-Qur'an secara kontekstual sehingga mampu menjawab berbagai tantangan zaman yang didasarkan pada sebuah realitas.

¹²⁸Mansur, *Metodologi Tafsir Kontemporer "Menimbang Tawaran Metodologi Tafsir Emansipatoris*, hlm. 24

¹²⁹Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), hlm. 56

5. Perlu digunakan agar Al-Qur'an sampai kepada realitas, meskipun berangkat dari ulumul Qur'an terlebih dahulu. Menafsirkan membutuhkan teori-teori modern dalam penafsiran untuk dijadikan sebagai alat bantu.¹³⁰

Secara definitive Weber merumuskan sosiologi pengetahuan yaitu sebagai ilmu yang berusaha untuk menafsirkan dan memahami (*interpretative understanding*) tindakan sosial antar hubungan sosial untuk sampai kepada penjelasan kausal. Asumsi dasarnya adalah terkandung dua konsep. Pertama, konsep tindakan sosial. Kedua konsep tentang penafsirann dan pemahaman. Tindakan sosial yang dimaksud oleh Weber dapat berupa tindakan yang nyata-nyata yang diarahkan kepada orang lain atau bersifat subyektif yang mungkin terjadi pengaruh positif dari situasi tertentu.¹³¹ jika dilihat dari makna dasar bahwa kajian sosiologi pengetahuan yaitu ilmu yang mengkaji kemasyarakatan manusia, intraksi dan memperhatikan tujuan-tujuan oleh sebab berupa memahami mereka.¹³² Maka Menafsirkan Al-Qur'an di era modern-kontemporer sebenarnya berangkat dari sebuah relaitas antara realitas sosial untuk mendekati dan memahami al-Qur'an mutlak

¹³⁰Mansur, *Metodologi Tafsir Kontemporer "Menimbang Tawaran Metodologi Tafsir Emansipatoris....*, hlm..83

¹³¹George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2010), hlm. 38

¹³²PIP JONES, *Pengantar Teori-teori Sosial "Dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), hlm. 115

diperlukan pada ayat-ayat yang berkaitan dengan kehidupan sosial.¹³³

Dengan demikian, untuk melakukan proses penafsiran Al-Qur'an dan melihat respon Al-Qur'an terhadap masyarakat dengan cara menghidupkan kembali pemabaharuan pemikiran Islam atau intelektual dengan melalui reinterpretasi dengan melihat ilmu sosial modern yang berkembang serta melihat realitas sosial empirik yang dihadapi. Maka penafsiran Al-Qur'an harus dihadapkan dengan realitas empirik yang dihadapi.¹³⁴ Nuasa sosial kemasyarakatan yang di maksud di sini adalah tafsir yang menitik beratkan penjelasan ayat Al-Qur'an dari beberapa aspek yang harus diperhatikan di antaranya, 1) Segi ketelitian redaksinya, 2) kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi dengan tujuan utama untuk memaparkan tujuan al-Qur'an dan menggali nilai-nilainya, 3) Penafsiran al-Qur'an pada prinsipnya dikaitkan dengan sunnatullah yaitu berlaku dalam masyarakat.¹³⁵

¹³³Siti Ruhaini Dzuhayatin, Budhy Munawar Rachman, Nasaruddin Umar dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 19.

¹³⁴Lestari, *Genealogi Pemikiran Modern Dalam Islam*, (Mataram: Insan Madani Institute Mataram, 2016), hlm1

¹³⁵Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga ideologi...*, hlm. 259

BAB III

HERMENEUTIKA FEMINIS DAN REINTERPRETASI AYAT-AYAT GENDER DALAM AL-QUR'AN

Pada bab ini memuat bahasan tentang feminisme Islam diterangkan bagaimana sejarah feminisme masuk dalam Islam. Kemudian dalam bab ini juga dijelaskan tokoh-tokoh feminis Muslim serta biografi Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl. Interpretasi ulang ayat-ayat gender oleh para feminis muslim merupakan salah satu alternatif untuk mendukung kesetaraan gender dengan tujuan mengangkat derajat perempuan agar setara dengan laki-laki. Maka, pentingnya membahas hermeneutika feminis dan tokoh-tokoh feminis Muslim serta biografi kedua tokoh yang menjadi fokus dalam penelitian ini sebelum masuk pada hermeneutika Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl serta interpretasi keduanya atas ayat-ayat gender di bab-bab selanjutnya.

A. Biografi Amina Wadud

1. Sketsa Biografi Amina Wadud

Informasi mengenai riwayat hidupnya, diketahui bahwa Amina Wadud Muhsin merupakan salah satu tokoh feminis muslimah dari keturunan Malaysia yang lahir di Amerika pada 1952. Amina merupakan seorang guru besar (professor) pada Commonwealth University, di Richmond

Virginia.¹³⁶Demikian informasi ini didapat dari Charles Kurzman tidak termuat begitu detail mengenai Amina Wadud, terutama bagaimana setting keluarga, setting sosial dan karier intelektualnya.

Nama kedua orang tuanya tidak diketahui, namun salah satu literatur menyebutkan bahwa ayahnya adalah seorang pendeta yang taat. Ia merupakan warga Amerika keturunan Afrika-Amerika (kulit hitam). Wadud menjadi seorang muslim kira-kira pada akhir tahun 1970-an. Ia merupakan guru besar Studi Islam dalam Jurusan Filsafat dan Agama di Universitas Virginia Commonwealth, dan mengenyam pendidikan dasar hingga menengah di Negara Malaysia dan meneruskan jenjang pendidikan strata satu di University of Michigan Amerika pada tahun 1986-1989, program masternya diambil di Universitas yang sama pada tahun 1991-1993, sementara pada program doctoral, ia tempuh di Harvard University.¹³⁷

Dalam tindakannya yang bagi banyak orang kontroversial, dia menyampaikan Khutbah Jumat (*kehotbah*) - peran yang secara tradisional diambil oleh laki-laki - di sebuah masjid di Cape Town pada tahun 1994. Dia terus memimpin shalat jemaah campuran di seluruh dunia dan didukung oleh Muslim dari semua lapisan masyarakat. Dikenal secara internasional sebagai "*Lady Imam.*" Amina

¹³⁶Ahmad Baidowi, *Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Qur'an dan Penafsiran Modern Menghormati Kaum Hawa?*, (Bandung: MARJA, 2011), 110.

¹³⁷Abdullah Saeed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, penerjemah Sulkhah dan Sahiron Syamsuddin, (Baitul Hikmah: Yogyakarta, 2016), 325.

Wadud dalam berbagai karya intelektualnya berfokus pada pembacaan kritis sumber klasik Islam dan teks suci dari perspektif inklusif gender. Buku pertamanya, *Qur'an and Woman: Rereading the Text from a Woman's Perspective* (1992), mengubah cara orang berbicara tentang wanita dalam kitab suci Muslim. Buku keduanya, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006), mengintegrasikan politik pribadi gerakan perempuan Muslim dengan wacana spiritual dan filosofis tentang perempuan Muslim, agensi, dan otoritas dalam pemikiran dan praktik Islam.¹³⁸

Perhatiannya terhadap hak-hak perempuan dalam Islam mendorong Wadud untuk ikut aktif dalam organisasi sosial yang keadilan bagi perempuan bersama dengan Zainah Anwar, Askiah Adam, Norani Othman, Rashidah Abdullah, Rose Ismail, dan Sharifah Zuriah Aljeffri mendirikan organisasi *Sisters in Islam*, sebuah organisasi masyarakat sipil yang berkomitmen untuk mempromosikan hak-hak perempuan dalam kerangka Islam dan universal hak asasi manusia. Para sister Islam pertama kali berkumpul pada tahun 1987 di dalam Asosiasi Pengacara Wanita ketika beberapa pengacara wanita dan akademisi, aktivis, dan teman jurnalis berkumpul di bawah subkomite asosiasi syariah untuk mempelajari masalah yang terkait dengan penerapan Hukum Keluarga Islam baru yang telah disahkan di Malaysia pada tahun 1984. Ia juga anggota jaringan *Musawah*

¹³⁸Kecia Ali & Amina Wadud, The Making of The "Lady Imam": An Interview with Amina Wadud, *Journal of Feminist Studies in Religion*, Indiana University Press, Volume. 35, Number 1, Spring 2019, 67.

(disutradarai oleh koordinator *Sisters in Islam* Zainah Anwar). *Musawah*, yang berarti "kesetaraan" dalam bahasa Arab, adalah gerakan global untuk kesetaraan dan keadilan dalam keluarga muslim. Ini diluncurkan pada Februari 2009 di Kuala Lumpur, Malaysia, pada pertemuan yang dihadiri oleh lebih dari 250 perempuan dan laki-laki dari sekitar lima puluh negara yang berbeda. *Musawah* bersifat pluralistik dan inklusif, menyatukan organisasi nonpemerintah, aktivis, cendekiawan, praktisi hukum, pembuat kebijakan, serta perempuan dan laki-laki akar rumput dari seluruh dunia.

Terkait tentang karya akademik Amina Wadud penulis menemukan beberapa karyanya sebagai berikut:

- a. Buku: *Qur'an adan Women: Rerreading the Secred Text form a Woman's perspektive*, (Oxford University Press, 1999). Buku ini merupakan hasil diskusi Amina Wadud dengan teman-temannya buku ini sangat menarik karena berisi tentang penafsiran ulang ayat-ayat tentang gender. *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*, (America: Oneworld Publications, 2006). Dalam buku ini Amina Wadud menulis sebagai langkah awal jihadnya dalam memperjuangkan hak-hak bagi wanita Islam.
- b. Artikel: Alternatif Penafsiran terhadap Al-Qur'an dan Strategi Kekuasaan, Wanita Muslim, Editorial Gisela Webb, Syaracuse University Press, 1999, Cecilia Ng, Persatuan Sains Sosial, Kuala Lumpur Malaysia, 1995, Mencari Suara Wanita dalam al-Qur'an, dalam Orbis Book, SCM Press, 1998,

Hukum Syari'ah dan Negara Modern, Kuala Lumpur Malaysia, 1994.

Setiap tokoh dalam disiplin ilmu apapun dipastikan tidak akan pernah bisa lepas dari pengaruh lingkungan, problematika sosial kehidupan serta keberpengaruhan tokoh-tokoh sebelumnya. Begitu juga dengan Amina Wadud dalam menawarkan hermeneutika sebagai metodologi interpretasi. Karena itu, sebelum membahas tentang pemikiran hermeneutika Wadud, menjadi penting untuk menelusuri bagaimana kondisi sosial yang menjadi latar belakang pemikiran tersebut.

2. Latar Belakang Pemikiran

Melihat realita kehidupan dalam dekade terakhir, ketika umat manusia memasuki abad ke-21 perempuan dan laki-laki Muslim menjadi terlibat dalam sebuah wacana, kegiatan, dan perkembangan dalam memperjuangkan keadilan serta pemikiran dalam Islam. Istilah 'keadilan' yang dimaksudkan adalah keyakinan bahwa Islam sebagai gerakan sejarah yang telah dimulai 14 abad yang lalu dengan tujuan untuk membangun dan mempertahankan tatanan sosial yang adil.¹³⁹

Sebagai seorang yang mendapat pengucilan rasial sebelum dan sesudah masuk Islam, mendorong Amina untuk mengkritisi isu tentang keadilan gender khususnya dalam Islam Wadud memfokuskan perhatiannya pada upaya untuk

¹³⁹Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, 1.

menoroti dan menemukan konsep keadilan.¹⁴⁰ Setelah bertahun-tahun kuliah dan memeluk agama Islam berjanji pada diri sendiri untuk membaca ulang kitab suci dan bersumpah untuk tidak menjadi seorang Muslim jika dia menemukan reprensi yang merendahkan perempuan dalam Islam.

Perjuangan agama / ras / gender Amina dalam akademisi Barat merupakan perjuangan batin seumur hidup. Meskipun di awal memeluk Islam Amina percaya bahwa ia akan selamat dari diskriminasi ras dan gender namun nyatanya tidak, ia menemukan dirinya yang baru sebagai pejuang muslimah khususnya di dunia akademisi Barat, baik sebagai mahasiswa maupun sebagai pengajar dalam bidang keagamaan di departemen AS.¹⁴¹ Kesempatan Wadud dalam mentransformasikan ilmu, ia gunakan untuk mengajar di berbagai Universitas di belahan dunia. Diantaranya pernah menjadi dosen Islamologi di Universitas Antar Bangsa, Malaysia. Dan saat ini beliau menjadi guru besar di Departemen Filsafat dan Studi Agama di Commonwealth University Virginia Amerika, serta menjadi dosen tamu di Divinity School, Harvard University. Ia juga menjadi Dosen Tamu di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, pada tahun 2020-2021.¹⁴²

¹⁴⁰Hadeer Abou El Nagah, *Autonomous Histories of Muslim Women Cultural Poetics; A Critical Reading of The Personal/ Academic Narratives of Leila Ahmed and Amina Wadud*, *UALEL: Internasional Journal of Applied Linguistic & English Literature* Vpl. 6, No. 2; March 2017, 197.

¹⁴¹Ibid, 199.

¹⁴²Nina Mariani, Wawancara 25 juli Pukul. 14.23.

Amina Wadud secara persuasif berpendapat bahwa pengaruh patriarki pada penafsiran Al-Qur'an dan praktik Muslim telah membatasi realisasi pesan Al-Qur'an tentang kesetaraan dan keadilan.¹⁴³ Amina Wadud Muhsin, merupakan cendekiawan feminis Islam yang karya tulisnya berfokus pada kehidupan wanita muslim melalui keterlibatan aktif dalam mengkaji al-Qur'an yang diakui secara luas oleh para feminis Islam di belahan dunia.¹⁴⁴

Abdullah Saeed menjelaskan bahwa:

Amina Wadud memposisikan dirinya sebagai seorang *post-modernis*. Dia menjelaskan bahwa *post-modernis* sebagai gerakan yang menganjurkan 'konfigurasi dan pemikiran ulang' menurut Wadud masa lalu adalah proses untuk menciptakan masa depan yang lebih pluralistik dan homogen. Pemikiran Wadud sejalan dengan cendekiawan lainnya seperti, Mohammed Arkoun dan Muhammad Syahrur yang keduanya juag telah dipengaruhi oleh post-modernisme. Ketiganya berusaha untuk melakukan penyelidikan terkait metode penafsiran yang

¹⁴³<http://www.islamandfeminism.org/amina-wadud.html>, diakses pada hari Sabtu, 22 Mei 2021, pukul 11.42.

¹⁴⁴Farid Esack, Islam, Feminism and Empire: A Comparison between the Approaches of Amina Wadud and Saba Mahmood, *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 21 No. 1. (July 2015), 27.

mapan dalam Islam, dengan alasan kesadaran akan subjektivitas yang dianggap benar.¹⁴⁵

Sebagai feminis Islam, Amina Wadud yang mengkaji dugaan ayat-ayat patriarki dalam al-Qur'an, khususnya Q.S 4.34, dan memfasilitasi pengembangan hermeneutika al-Qur'an yang berbasis gender. Buku pertamanya, *Qur'an dan Wanita: Membaca Ulang Teks Suci dari Wanita Perspektif* (Oxford: Oxford University Press, 1999), sebagian besar latihan eksegetis tematik yang berkontribusi pada kebangkitan Islam global feminisme dan membahas pertanyaan patriarki dalam Islam seperti yang digali ke dalam Al-Qur'an untuk tanggapan yang adil gender. Salah satu dalil yang dikemukakannya adalah bahwa patriarki merupakan bentuk syirik (bersekutu dengan Tuhan) karena dengan menempatkan laki-laki di atas perempuan bertentangan dengan pandangan Al-Qur'an tentang hubungan yang setara dan timbal balik serta melanggar ketentuan bahwa Tuhan Yang Maha Esa.

3. Paradigma *Tauhid*

Tauhid adalah istilah teoritis atau prinsip mendasar Amina Wadud dalam memahami bahwa Islam tidak menindas perempuan yang kemudian Amina mengembangkannya dengan istilah *paradigma tauhid*.¹⁴⁶ Kritisnya terhadap keterbatasan interpretasi para mufassir

¹⁴⁵Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction*, (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, First published 2008), 225-226.

¹⁴⁶Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*,24.

tradisional, membantu Amina dalam mengembangkan metode interpretasinya yaitu dengan mengajukan hermeneutika dengan paradigma *taubid*¹⁴⁷ yang menekankan pada bagaimana kesatuan al-Qur'an. Kerangka kerja hermeneutika *taubid* menerapkan makna pada satu ayat dan pada satu waktu. Salah satu tujuan hermeneutika *taubid* adalah untuk mengatasi dinamika antara universalitas dan partikular dalam al-Qur'an. Amina Wadud mencoba menggunakan tafsir al-Qur'an yang dikembangkan Fazlur Rahman yang berasumsi bahwa semua bagian al-Qur'an terungkap sebagaimana adanya dalam satu waktu tertentu (sejarah) atau dalam keadaan umum dan khusus.¹⁴⁸ Wadud mengatakan:

Kritik saya terhadap pendekakatan atomistik tafsir tradisional untuk membantu bergerak ke penafsiran yang lebih terbuka. Saya mengajukan hermeneutika *taubid* untuk menekankan bagaimana kesatuan al-Qur'an meresapi bagiannya. Dalam arti tidak hanya menerapkan hanya pada satu ayat dalam satu waktu. Menurutnya salah satu tujuan hermeneutika *taubid* adalah untuk mengatasi dinamika universalitas dan partikular al-Qur'an.¹⁴⁹

¹⁴⁷Menurut Ali Engineer, Konsep *taubid* menempati posisi sentral dalam Islam. Ia menjadi *core* dan jantung Islam. Doktrin ini terefleksi pada kalimat la ilaha illallah (tidak ada Tuhan selain Allah). Lihat Muhaemin Latif, Teologi Pembebasan Dalam Islam: Asghar Ali Engineer, (Tangerang: Orbit Publishing, 2017), 156.

¹⁴⁸Amina Wadud, *Women and Qur'an*,, 4.

¹⁴⁹Ibid, xii.

Atas dasar itu Amina Wadud mulai mentransformasikan, menghubungkan kembali dan membangun pemahaman tentang hakikat manusia dalam Islam.¹⁵⁰ Karenanya Amina Wadud mengambil kesimpulan bahwa gagasan tentang manusia dibangun atas hubungan yang dinamis antara *tauhid* dan *kehalifah* (lembaga). Ia berpendapat bahwa, dengan mengaktifkan prinsip *tauhid* sebagai praktik pribadi dan dalam pembentukan serta pemeliharaan tatanan sosial yang adil merupakan tanggung jawab utama bagi manusia untuk berlatih menjadi Islam yang lebih egaliter, humanistik, dan pluralis saat ini. Terlepas dari kegunaan *tauhid* dan *kehalifah* sebagai aspek fundamental dari kehidupan sosial yang berkeadilan, Amina berpendapat teori saja tidak cukup untuk mengakhiri isu patriarki gender.

Gagasan teori pemikiran Wadud dirumuskan dalam sebuah metode yang ia sebut sebagai “hermeneutika *tauhid*”, Wadud berangkat dari asumsi dasar bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari penciptaan yang sama. Sehingga dalam metodologi pembacaannya, Wadud menekankan pendekatan holistik, bahwa pada dasarnya kesatuan al-Qur’an mengatasi seluruh bagian-bagiannya. Salah satu tujuan metode ini adalah untuk menunjukkan adanya dinamika antara aspek universal dan partikular dari teks al-Qur’an.¹⁵¹

14. ¹⁵⁰Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women’s Reform in Islam*,

54. ¹⁵¹Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women’s Reform in Islam*,

Sebagai etika, *taubid* berkaitan dengan hubungan dan perkembangan dalam ranah sosial dan politik, dengan menekankan kesatuan seluruh umat manusia makhluk di bawah satu pencipta.¹⁵² Jika melihat realita kehidupan sehari-hari, umat manusia akan menjadi satu komunitas global tanpa pembedaan ras, kelas, jenis kelamin, tradisi agama, kebangsaan asal, orientasi seksual atau sewenang-wenang, sukarela, dan tidak sukarela atau lainnya karena satu-satunya yang membedakan manusia adalah *taqwa* (49:13). Dimana *taqwa* merupakan kesadaran moral yang tidak dapat diakses oleh penilaian eksternal manusia meski ditunjukkan hasil eksternal dan konsekuensinya terasa. Dapat disimpulkan bahwa, konsep dasar menyuluruh dari *taubid* atau ke-Esaan Allah adalah terbentuknya sebuah lintasan yang mengatur sosial, ekonomi, moral, spiritual dan sistem politik. Semuanya berada dibawah realitas Ilahi, karena pada kenyataan tidak ada perpecahan dalam dualitas karena secara ontologis manusia saling bergantung sesuai dengan (Q.s. 51:49).¹⁵³

Amina berpendapat bahwa, hanya ada satu cara untuk menafsirkan al-Qur'an yaitu dengan membatasi luas teks karena al-Qur'an cukup fleksibel untuk mengakomodasi budaya yang sangat banyak sehingga mempengaruhi para mufassir dalam menginterpretasikan al-Qur'an. Pandangan tentang Islam dengan gagasannya yang berlandaskan pada *taubid* (ke-Esaan mutlak Tuhan). Yakni di bawah satu Tuhan, Amina Wadud memandang setiap manusia baik laki-laki

¹⁵²Ibid, 28.

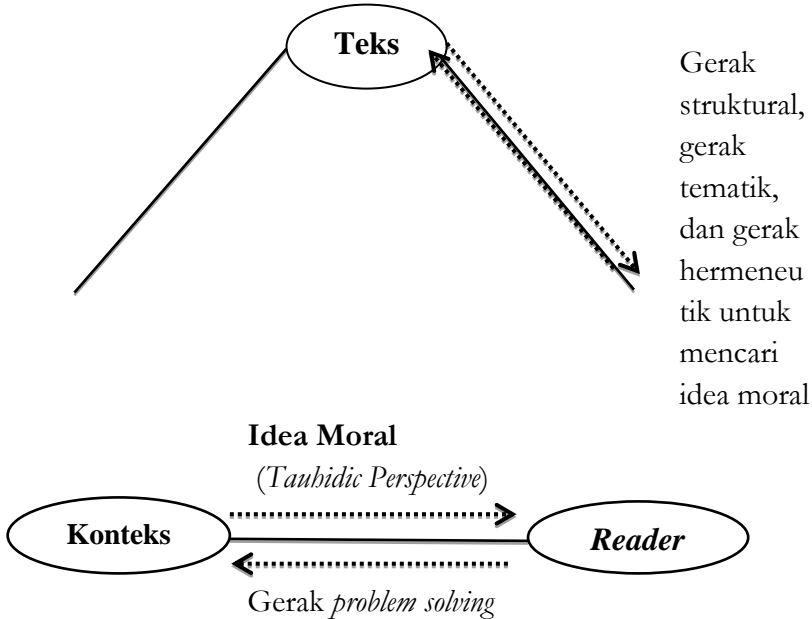
¹⁵³Ibid, 29.

maupun perempuan adalah sama dan penting. Lebih jauh lagi Amina mengembangkan gagasannya dengan konsep *khilafah* (pelimpahan hak pilih Tuhan kepada umat manusia), definisi yang dimaksud Amina adalah hak asasi manusia yang esensial kaitannya tentang moral.¹⁵⁴ Hermeneutika *tauhid* Amina menjadikan kesetaraan ontologis anantara laki-laki dan perempuan sebagai pusat pemahamannya tentang kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim.¹⁵⁵ Hermeneutika *tauhid* Amina mendukung apa yang disebut dengan pengarusutamaan gender yang menjadikan nilai-nilai seperti keadilan Tuhan yang utama dan mengkontekstualisasikan ayat-ayat tertentu. Hermeneutika *tauhid* Wadud bisa diskemakan sebagai berikut ini:

¹⁵⁴Farid Esack, Islam, Feminism and Empire: A Comparison between the Approaches of Amina Wadud and Saba Mahmood, *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 21 No. 1. (July 2015), 32.

¹⁵⁵Sarah Mohr, Building an Islamic Feminism: Contrasting Beauvoir and the work of Amina Wadud, *Interreligious Dialogue*, A forum for academic, social, and timely issues affecting religious communities around the world, dalam www.irdialogue.org, diakses pada Sabtu 12 Juni 2021 pukul 10.30, 54.

Bagan I. Produksi Makna melalui Pardigma *tauhid*



Sebagai contoh, dalam merujuk pada teks al-Qur'an semua persoalan di atas merupakan pendapat para ulama dalam menafsirkan Q.s. al-Nisa':4:1, "*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu*". Ayat ini merupakan ayat yang cukup problematik dalam ruang dan tempo kontemporer, dikarenakan ayat ini seringkali dijadikan

landasan teologis yang melegitimasi kedudukan perempuan di bawah laki-laki.

Merespon ayat yang dipandang kontroversial ini, Amina Wadud melihat dengan cara pandang “*alegoris*” (*mutashabihat*), menurutnya bahwa ayat-ayat al-Qur’an tidak bisa dipahami begitu saja tanpa peresapan nilai secara mendalam.¹⁵⁶ Dia mengutip pendapat Kenneth Burke yang mengatakan “bahasa secara intrinsik tidak akan mampu secara tuntas menangkap aspek-aspek supranatural dari teks lahiriah”. Atas dasar itu, Wadud menegaskan maka seharusnya ayat-ayat dipahami dengan berbagai dimensi yang luas dan terdalam. Wadud dengan paradigma tauhidi ini hendak mengembalikan seluruh penciptaan makhluk berada pada posisi yang setara, tidak ada perbedaan satu sama lain laki-laki maupun perempuan.

4. Hermeneutika Holistik

Asumsi dasar Amina Wadud dalam penafsiran al-Qur’an adalah; tidak ada metode penafsiran yang objektif: (1) (“*No method of Qur’anic exegesis is fully objective. Each exgete makes some subjective choice*”). Tidak ada metode penafsiran al-Qur’an yang benar-benar objektif karena setiap mufassir dalam memahami teks al-Qur’an selalu menetapkan pilihan-pilihan subjektifnya.¹⁵⁷ Baik berdasarkan sosio-kultural, disiplin ilmu, maupun pendekatan yang berbeda bagi mufassir

¹⁵⁶Fejrian Yazdajird Iwanebel, Metodologi Analisis Teks Berwawasan Gender: Perspektif Hermeneutik, *Jurnal Wahana Akademika*, Vol. 1, No. 1, April 2014, 100.

¹⁵⁷Ulya, *Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur’an: Penggunaan Ilmu-ilmu Sosial, Humaniora dan Kebiasaan dalam Penafsiran al-Qur’an*, 104-106.

menghasilkan beragam penafsiran yang variatif meskipun ranah kajian teks yang ditafsirkan sama, produk penafsirannya tetap beragam. Secara tegas Amina Wadud mengatakan bahwa; “*Although each reading is unique, the understanding of various makes some subjective choice*”.¹⁵⁸ *Prior text* dan bahasa berciri gender. Salah satu unsur yang mempengaruhi penafsiran adalah *prior text*, yaitu latar belakang, persepsi dan keadaan individu penafsir, serta bahasa dan konteks kultural dimana teks tersebut ditafsirkan. *Prior text* inilah yang memperluas perspektif dan kesimpulan mufassir sehingga menunjukkan adanya individualitas di dalamnya. Wadud mengklasifikasikan penafsiran-penafsiran dalam al-Qur’an tentang perempuan yang selama ini termasuk dalam tiga kategori yaitu; tradisional, reaktif, dan holistik.

Pertama, tafsir tradisional yaitu penafsiran yang mempertahankan tujuan pemikiran dari klasik hingga modern. Adapun tujuan-tujuan tersebut bersifat legal, esoterik, gramatikal, retorik dan historis. Yang menarik perhatian Wadud tentang penafsiran tradisional adalah secara eksklusif ditulis oleh laki-laki. Artinya penafsiran yang berdasarkan pengalaman, cara pandang dan keinginan yang mengabaikan wanita.¹⁵⁹ *Kedua*, tafsir reaktif yaitu penafsiran al-Qur’an tentang perempuan berdasarkan reaksi para sarjana modern terhadap kelemahan perempuan sebagai objek kajian dalam teks. Dalam kategori ini, pesan al-Qur’an tentang wanita mendapatkan banyak pertentangan dari kaum wanita

¹⁵⁸Ibid, 110.

¹⁵⁹Amina Wadud, *Women and Qur’an*, 2.

sendiri dan Islam. Mereka menggunakan pandangan buruk terhadap status perempuan Muslim sebagai reaksi yang benar. Tujuan dan metode yang digunakan dalam penafsiran ini adalah mengedapankan rasionalitas. Interpretasi reaksi juga mempertimbangkan seluruh metode tafsir al-Qur'an yang berkenaan dengan masalah sosial, ekonomi, moral, dan politik termasuk masalah perempuan.

Amina Wadud mengaku menepatkan kinerja hermeneutiknya pada kategori kedua, menurutnya kategori yang relatif baru ini belum ada pertimbangan yang mendalam tentang perempuan dalam al-Qur'an. Wadud mengusulkan untuk membuat pembacaan al-Qur'an dalam pengalaman perempuan tanpa stereotip yang selama ini menjadi kerangka kerja interpretasi laki-laki karena saya menganalisis teks bukan interpretasi maka dalam hal ini pandangannya berbeda.¹⁶⁰ Lebih jauh lagi Abdullah Saeed menjelaskan, kontribusi Wadud dalam studi al-Qur'an telah dirangkum oleh Asma Barlas sebagai berikut:

Kritik Wadud terhadap tafsir tradisional dimaksudkan tidak hanya untuk mengungkap kekurangan dalam pembacaan al-Qur'an yang patriarki, akan tetapi untuk membuat umat Islam menyadari apa yang dipertaruhkan dalam memikirkan kembali strategi tekstual mereka dalam merancang interpretatif khususnya tentang perempuan. Wadud percaya bahwa hal ini tidak hanya memungkinkan wanita untuk mengembangkan identitas muslim yang lebih otentik dan baru, serta akan mencerminkan tingkat

¹⁶⁰Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 3.

pemahaman dan partisipasi manusia dalam kehidupan beragama.¹⁶¹

Setelah Amina Wadud memetakan beragam macam penafsiran al-Qur'an dengan mencermati kelemahannya, Amina menawarkan metode hermeneutika yang belum pernah dilakukan sebelumnya dan cukup ideal menurutnya.¹⁶² Adapun dalam pengoprasiaannya melingkupi tiga tahapan, yaitu: 1) Melihat konteks (dalam kasus al-Qur'an, konteks saat al-Qur'an diwahyukan), 2) Mencermati komposisi bahasa (gramatikal) teks ditulis (bagaimana teks al-Qur'an menuturkan pesan yang diwahyukan dan 3) Teks secara keseluruhannya, yaitu *weltanschauung* atau pandangan duniannya. Seringkali perbedaan pendapat berakar pada perbedaan penekanan terhadap ketiga aspek ini.¹⁶³

Hermeneutika holistik merupakan kategori penafsiran yang ditawarkan Wadud. Metode holistik adalah metode yang mempertimbangkan kembali penafsiran al-Qur'an seraya dengan isu-isu sosial, ekonomi, politik, moral dan juga mengenai isu perempuan. selain itu, Wadud juga menaruh 'pengalaman perempuan' dalam interpretasi yang dilakukannya.¹⁶⁴ Selain menggunakan metode hermeneutik,

¹⁶¹Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction*, 226.

¹⁶²Luci Intan Sari, Amina Wadud, Si Putri Pendeta dan Tawaran Hermeneutika Tafsir Gendernya, dalam <https://harakah.id>, 12 Januari 2021, diakses pada Jum'at 9 Juli 2021 pukul 23.12.

¹⁶³Ulya, *Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an: Penggunaan Ilmu-ilmu Sosial, Humaniora dan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Qur'an*, 108.

¹⁶⁴Rabiatul Adawiyah, *Menilik Konsep Hermeneutika Amina Wadud*, 16/02/2021 dalam <https://mubdalah.id>, diakses pada Minggu 11 Juli 2021 pukul 10.04.

Wadud juga menggunakan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an untuk menganalisis semua ayat-ayat yang memberikan petunjuk khusus bagi perempuan, baik yang disebutkan secara terpisah maupun bersama dengan laki-laki. Dalam pendahuluannya, Wadud menjelaskan panjang lebar hermeneutikanya, yang diklaimnya memiliki pendekatan holistik dalam penafsiran al-Qur'an. Meskipun pendekatannya dipengaruhi hermeneutika Fazlur Rahman, terdapat beberapa inovasi tipikal feminis. Hal yang signifikan dalam hermeneutika Wadud adalah masuknya analisis gender dalam menginterpretasi al-Qur'an.¹⁶⁵

Memang benar, jika menelaah intelektualitasnya, terlihat jelas bahwa metode penafsiran Amina jelas didasarkan pada kerangka pemikiran Fazlur Rahman yang merupakan seorang perintis tafsir kontekstual.¹⁶⁶ Dalam penelitian awalnya Amina menjelaskan:

Saya mengaku mendapat inspirasi dari Rahman yang bersikeras menyatakan “tidak ada keraguan bahwa tujuan utama dari al-Qur'an adalah untuk membangun tatanan sosial yang layak, adil dan beretika”. Atas dasar itu Amina Wadud mulai mentransformasikan, menghubungkan kembali dan membangun pemahaman tentang hakikat manusia

¹⁶⁵Labibul Wildan, Hermeneutika Komunikatif Amina Wadud Muhsin, *Indonesia Journal of Islamic Gender Communication*, Vol. 1, No. 2, Desember 2018, 38.

¹⁶⁶Nur Said, Hermeneutika Amina Wadud Sebagai Basis Tafsir Harmoni Adil Gender Di Indonesia, *Hermeneutika: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 11, No. 1., 134.

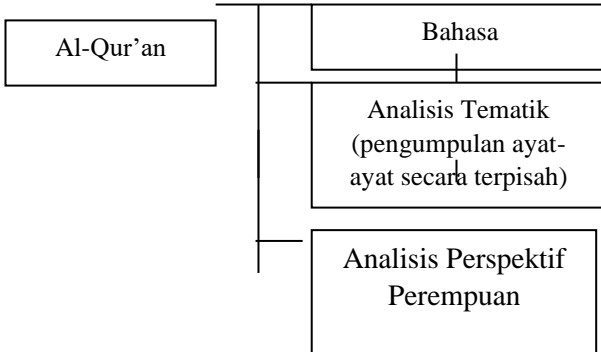
dalam Islam.¹⁶⁷ Sehingga Amina Wadud mengambil kesimpulan bahwa gagasan tentang manusia dibangun atas hubungan yang dinamis antara *tauhid* dan *kehalifah* (lembaga). Ia berpendapat bahwa, dengan mengaktifkan prinsip *tauhid* sebagai praktik pribadi dan dalam definis pembentukan serta pemeliharaan tatanan sosial yang adil merupakan tanggung jawab utama bagi manusia untuk berlatih menjadi Islam yang lebih egaliter, humanistik, dan pluralis saat ini. Terlepas dari kegunaan *tauhid* dan *kehalifah* sebagai aspek fundamental dari kehidupan sosial yang berkeadilan, Amina berpendapat teori saja tidak cukup untuk mengakhiri isu patriarki gender.

Untuk memperkuat metodologinya dalam menganalisis tentang gender, Amina melakukan kajian terhadap penelitian-penelitian terdahulu diantaranya; mengkaji karya-karya Fazlur Rahman dan Khaled Abou El Fadl. Fazlur Rahman telah memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran Amina Waadud dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama metode penafsiran holistik yang menekankan pada telaah aspek normatif dari ajaran Islam. Teori holistik menawarkan metode pemahaman al-Qur'an yang menyatu (*coherent*) dikenal sebagai metode hermeneutik (*hermeneutics theory*). Kemudian Amina mengadopsi metode tematik Rahman yang bertujuan untuk mengurangi

¹⁶⁷Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*, 14.

subjektifitas penafsir.¹⁶⁸ Langkah kerja hermeneutika holistik yang di gagas Wadud dapat digambarkan dalam bagan berikut:

Bagan II. Produksi makna Hermeneutika *Holistik*



Dari bagan di atas, dapat dipahami bahwa langkah kerja hermeneutika holistik Amina Wadud dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an bias gender harus menempuh tiga langkah. Pertama, bahasa merupakan elemen terpenting dalam kinerja hermeneutika Wadud. Kedua, analisis tematik merupakan suatu kegiatan mengumpulkan ayat al-Qur'an yang terpisah dari surat-surat dengan kesamaan tema baik secara lafadz maupun hukum. Adapun langkah terakhir penafsiran dengan analisis perspektif perempuan dalam hal ini menegaskan bahwa disinilah akar dari patriarki dimana Wadud melihat penafsiran selama ini dipegang oleh mayoritas laki-laki.

¹⁶⁸Erlan Muliadi, Telaah Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin Dalam Inside the Gender Jihad: Women's Reforms in Islam, *Qanwām: Jurnal Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA)* UIN Mataram, 113.

Pada dasarnya menurut Wadud ayat-ayat dan prinsip-prinsip al-Qur'an tidaklah berubah justru yang berubah adalah kapasitas pemahaman dan refleksi prinsip-prinsip ayat tersebut di dalam suatu masyarakat. Adapun terkait bahasa yang bercirikan gender, misalnya bahasa Arab tentunya akan melahirkan *prior text* bagi orang-orang yang menggunakannya. Sementara bahasa lainnya seperti Inggris, Malaysia, Indonesia dan bahasa-bahasa lainnya akan memiliki *prior text* yang berbeda. Terkait tentang bahasa dan teks sebelumnya Wadud menjelaskan bahwa:

Salah satu elemen terpenting dalam membaca dan memahami teks apapun yaitu teks sebelumnya dan bahasa. Teks sebelumnya sangat membantu dalam menambah perspektif suatu teks.¹⁶⁹ Ini dijelaskan juga dalam disertasinya yang berjudul '*Women in The Qur'an: The Absence The Sex-Role Stereotyping In The Text*' Amina memiliki pandangan yang berbeda mengenai bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an dalam kaitannya dengan gender adalah tidak adanya bentuk netral dalam bahasa Arab setiap kata dalam bahasa Arab umumnya ditunjuk sebagai maskulin atau feminin. Menurut Amina Wadud tidak perlu demikian karena dari sudut pandang al-Qur'an hidayahnya ditunjukkan untuk seluruh umat manusia.¹⁷⁰

¹⁶⁹Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 5.

¹⁷⁰Amina Wadud Muhsin, *Women In The Qur'an: The Absence of Sex -Role Stereotyping In The Text*, 10.

Sejalan dengan pendapat Wadud di atas, Fahrudin Faiz menjelaskan bahwa dalam penafsiran yang bercorak hermeneutik perlu memperhatikan asumsi dasar penafsiran al-Qur'an, yaitu Penafsiran akan selalu terikat dengan bahasa, sejarah dan tradisi. Pada dasarnya aktifitas penafsiran merupakan suatu partisipasi dalam proses historis-linguistik dan tradisi yang berlaku, dimana partisipasi ini akan berlangsung dalam ruang dan waktu tertentu.¹⁷¹ Termasuk pergulatan Umat Islam dengan al-Qur'an juga berada dalam ranah ini. Seseorang tidak mungkin bisa melepaskan diri dari bahasa, budaya dan tradisi dimana mereka hidup.¹⁷²

Selain bahasa dalam penafsiran al-Qur'an menurut Amina teks sebelumnya memainkan peran sangat penting. Dalam berbagai karya eksegetis yang ditulis dalam al-Qur'an Amina selalu membaca bahwa anggapan-anggapan yang diajukan setiap mufassir berdasarkan teks sebelumnya yang disajikan oleh penafsir. Meskipun mereka menganggap interpretasi yang mereka lakukan merupakan yang paling baik dengan prinsip membatasi tidak hanya teks. Akan tetapi sejauh teks itu telah, sedang dan dapat diterapkan Amina

¹⁷¹Fahrudin Faiz, Hermeneutika Modern dan Implikasinya Terhadap Islamic-Studies, *Jurnal Refleksi*, Vol. 18, No.1, Januari 2018, 11.

¹⁷²Penafsiran akan selalu dihadapkan dengan bahasa dan tulisan (teks), dan ini meliputi seluruh kitab suci termasuk al-Qur'an, yang oleh umat Islam diyakini sebagai pesan Tuhan (wahyu). Agenda kita adalah bagaimana penafsiran Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" dapat dipahami oleh manusia yang berbahasa "bumi" agar wahyu tersebut memiliki *meaning* (makna). Lihat M. Mansyur dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Penerbit TERAS, Cet.1, 2007), 36.

Wadud untuk menganalisis dan menerima usaha para penafsir.¹⁷³

Metodologi Wadud memberikan perspektif baru tentang interpretasi Al-Qur'an yang dipengaruhi patriarki tradisional. Dengan tidak mengadopsi strategi tradisional ayat-demi ayat, akan tetapi dengan melihat Al-Qur'an sebagai satu kesatuan dengan pandangan dunianya sendiri, ia mencoba untuk membedakan antara nilai-nilai universal, atau "rob" al-Qur'an dan interpretasi subyektif, terikat konteks dari nilai-nilai ini, untuk sampai pada pembacaan al-Qur'an yang relevan dengan Muslim modern khususnya tentang wanita.¹⁷⁴ Amina Wadud menyajikan interpretasinya sebagai kebenaran alternatif. Akan tetapi, di satu sisi secara teoritis menerima interpretasi lain yang sama-sama memiliki kelebihan dan kekurangan, karya kerja subyeknya menjadi terkuat dari yang salah dan benar yang berkaitan erat dengan wacana keadilan dalam al-Qur'an.¹⁷⁵

Terkait tentang metode tafsir holistik baik Amina Wadud maupun Fazlur Rahman yang merupakan salah satu pengguna metode penafsiran holistik. Pada dasarnya mereka tidak memberikan definisi secara eksplisit, namun secara

¹⁷³Amina Wadud Muhsin, *Women In The Qur'an: The Absence of Sex –Role Stereotyping In The Text*, (The University of Michigan, Dissertation, 1988), 8.

¹⁷⁴Siel Devos, A critical analysis of the work and methodology of Amina Wadud with specific regard to gender equality in marriage, dalam www.researchgate.net, April 2015, diakses pada hari Selasa 15 Juni 2021 pukul. 16.13.

¹⁷⁵Juliane Hammer, "Identity, Authority and Activism: American Muslim Women's Approaches to the Qur'an", *The Muslim Word: Hatford Seminary Volume 98* October 2008, 450.

umum ini merupakan metode hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an. Dengan metode holistik ini Wadud menitik beratkan pemahaman pada susunan bahasa al-Qur'an yang bermakna ganda. Adapun tujuan dari metode ini adalah untuk menggambarkan maksud teks disertai dengan "prior teks" (persepsi, keadaan, latar belakang) orang yang menginterpretasikan al-Qur'an.

Wadud berharap dengan metode holistik akan diperoleh interpretasi al-Qur'an yang mempunyai makna dan kandungan selaras dengan konteks kehidupan modern. Wadud menegaskan bahwa kandungan dan prinsip umum yang menjadi dasar al-Qur'an tetap bersifat abadi, karena prinsip tersebut tidak terbatas pada situasi historis saat al-Qur'an diwahyukan. Sebagaimana asumsi dasar Wadud yang mengatakan bahwa tidak ada penafsiran yang sepenuhnya obyektif, maka gagasan model penafsiran Wadud juga tidak akan lepas dari kritik salah satunya; Prof. Dr. Abdul Mustaqim tentang gagasan Amina Wadud tentang metodologi tafsir ayat-ayat al-Qur'an tentang gender dalam bukunya menjelaskan bahwa:

Gagasan Amina Wadud agaknya perlu dipertimbangkan. Ia menawarkan metode tafsir holistik, yaitu tafsir yang menggunakan seluruh metode penafsiran dan mengaitkan dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi, politik, termasuk isu-isu perempuan yang muncul di era modernitas. Metode holistik ini memang pernah ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Asumsi dasarnya adalah bahwa ayat-

ayat al-Qur'an yang diturunkan dalam waktu tertentu, cenderung menggunakan ungkapan yang relatif sesuai dengan situasi yang mengelilinginya. Karena tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan al-Qur'an itu berlaku untuk sepanjang zaman. Oleh sebab itu, dalam rangka memelihara relevansi al-Qur'an dengan perkembangan kehidupan manusia, maka al-Qur'an harus terus menerus ditafsirkan ulang.¹⁷⁶

Sejalan dengan pendapat Abdul Mustaqim di atas, bahwa memang gagasan Wadud dalam menafsirkan al-Qur'an butuh pertimbangan yang maksimal. dikarenakan langkah kinerja hermeneutiknya cukup luas dalam pengoprasiaanya dan membutuhkan waktu serta analisis yang mendalam. Akan tetapi, disisi lain gagasan Wadud sangat efektif dalam mengembangkan wawasan di bidang interpretasi.

Dari uraian tentang perjalanan hidup serta kegelisahan yang dihadapi Amina Wadud di atas, dapat dipahami bahwa, pendekatan yang digunakan Wadud dalam menafsirkan al-Qur'an adalah sebagai berikut: 1) Feministik, yaitu pendekatan yang didasarkan pada pandangan hidup perempuan, 2) Sosio-historis-kultural, pendekatan ini ada kaitannya dengan pengalaman dan pergumulan wanita

¹⁷⁶Abdul Mustaqim, *PARADIGMA TAFSIR FEMINIS: Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: LOGUNG PUSTAKA, 2008), hal. 26.

Afrika-Amerika dalam upaya memperjuangkan keadilan gender. Jadi, dalam menafsirkan al-Qur'an maka mufassir harus memperhatikan situasi sosio-historis-kultural.

Adapun metodologi penafsiran Amina Wadud mencakup: 1) Dekonstruktif-rekonstruktif; Wadud mendekonstruksi dan merekonstruksi model penafsiran klasik yang penuh bias patriarki. Asumsi dasarnya adalah bahwa al-Qur'an merupakan sumber nilai tertinggi yang secara adil mendudukan laki-laki dan perempuan setara (*equa*), 2) Argumentatif-teologis, 3) Hermeneutika-filosofis; Ciri utamanya; pengakuan bahwa dalam kegiatan penafsiran, seorang mufassir selalu didahului oleh persepsinya terhadap teks yang disebut sebagai pemahaman yang muncul karena seorang penafsir senantiasa dikondisikan oleh situasi di mana ia terlibat dan sekaligus mempengaruhi kesadarannya.¹⁷⁷

Sebagaimana dalam berbagai penelitiannya, Wadud menggunakan metode tafsir *tauhid*. Metode *tauhid* sebagai hermeneutika senantiasa memperhatikan tiga aspek berikut; 1) Melihat konteks (dalam kasus al-Qur'an, konteks saat al-Qur'an diwahyukan); 2) Mencermati komposisi bahasa (gramatikal) teks ditulis (bagaimana teks al-Qur'an menuturkan pesan yang diwahyukan dan 3) Teks secara keseluruhannya, yaitu *weltanschauung* atau pandangan dunianya. Seringkali perbedaan pendapat berakar pada perbedaan penekanan terhadap ketiga aspek ini.

¹⁷⁷Muhandis Azzuhri, Model Pembacaan Kritis Teks-teks KeIslaman Kaum Feminis, *Jurnal MUWAZAH*, Vol. 6, No. 2, Desember 2014, 201.

B. Biografi Khaled M. Abou El Fadl

1. Riwayat Kehidupan Khaled M. Abou El Fadl

Latar belakang atau riwayat hidup dalam mengkaji pemikiran tokoh sangat penting untuk diungkapkan sebagai bahan pertimbangan bahwa seorang pemikir tidak bisa lepas dari riwayat hidupnya.¹⁷⁸ Maka dia adalah Khaled Medhat Abou El Fadl. Khaled merupakan seorang professor hukum Islam di fakultas hukum UCLA. Amerika Serikat.¹⁷⁹

Khaled M. Abou El Fadl, lahir di Kuwait pada tahun 1963. Orang tuanya adalah muslim taat yang sangat terbuka dalam pemikiran.¹⁸⁰ Sebagaimana masyarakat Arab umumnya, dari sejak kecil Khaled telah mendapatkan pendidikan ilmu-ilmu keislaman. Al-Qur'an, hadis, bahasa Arab, tafsir dan tasawuf telah digelutinya mulai dari pendidikan dasar.¹⁸¹ Khaled kecil dikenal sebagai anak yang cerdas, pada usia 12 tahun telah menghafal al-Qur'an.¹⁸² Semasa kecil selain aktif mengikuti kelas al-Qur'an

¹⁷⁸Syarifuddin, Hermeneutika Khaled Abou El Fadl, *Jurnal Substantia*, Vol. 17, No. 2 Oktober 2015, 233.

¹⁷⁹Adi Syaputra Sirait, Fiqh al-Ta'wil wa al-Tafsir (Hermeneutik) Khaled Abou el Fadl, Speaking in God's Name, *Al-Mau'izhah; Jurnal Ilmu Keislaman dan Ilmu-Ilmu Sosial* Vol. 5, No. 1, Juni 2019, 6.

¹⁸⁰Zaki Mubarak, Hermeneutika Khaled Abou el Fadl Tentang Otoritas Dalam Hukum Islam, *ADZKIYA: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah*, Vol.05, No. 2, September 2017, 334.

¹⁸¹Saifudin Qudsi, Perspektif Khaled Abou El Fadl Dalam Membendung Otoritanisme Tafsir Keagamaan Melalui Hermeneutika Negosiatif, *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 3, No. 1, Maret 2013, 85.

¹⁸²Abid Rohmanu, *Khaled Abou El Fadl dan Orientasi Humanistik Dalam Studi Fiqh*, dalam <https://media.neliti.com/media/publications/148839-ID>, 5.

dan Syariah di masjid al-Azhar dia juga mempelajari semua koleksi buku orang tuanya yang berprofesi sebagai pengacara. Selain itu, dia juga tekun belajar kepada para syekh, diantaranya Muhammad al-Ghazali (w.1995).¹⁸³ Khaled muda merupakan aktivis gerakan puritanisme yang tumbuh subur dalam lingkungannya karena Wahabisme yang merupakan mazhab negara Kuwait. Namun, setelah menyadari adanya konstruksi ideologis pemikiran Wahabi, ia kemudian memutuskan untuk menetap di Mesir.¹⁸⁴ Kondisi sosial masyarakat Mesir yang kacau saat itu mendorong Khaled untuk meninggalkan al-Azhar pada tahun 1982, menuju Amerika dengan tujuan untuk melihat sebab-sebab kemajuan Barat secara lebih dekat.

Khaled M. Abou El Fadl menerima gelar BA dari Universitas Yale, kemudian JD dari Fakultas Hukum universitas Pennsylvania, dan Ph.D dari Universitas Pericton. Di sana (Universitas Texas dan Universitas Yale) ia mengajar hukum Islam, hukum keimigrasian, dan kemanan hukum nasional. Di samping itu, dia merupakan seorang penulis buku tentang hukum Islam yang produktif.¹⁸⁵ Diantara tulisannya adalah; Pemberontakan dan Kekerasan dalam Hukum Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); And God Knows the Soldier: The Authoritative and Aauthoritarian in Islamic Discourses (Lanham, MD:

¹⁸³Ibid, 5.

¹⁸⁴Ulya, Studi Kritis Terhadap Ide Khaled Abou el Fadl Dalam Speaking in God's Name, *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, Juni 2015, 143.

¹⁸⁵Omid Safi, *Progressive Muslims On Justice, Gender and Pluaralism*, (England: Oneworld Publications, 2003), VII.

University Press of America, 2001); dan Konferensi of the Books: The Search for Beauty in Islam (Lanham, MD: University Press Amerika, 2001). Dia adalah Rekan Terhormat Omar dan Azmeralda Alfi dalam Hukum Islam, dan Profesor Hukum di UCLA School of Law.¹⁸⁶

Khaled yang disebut-sebut sebagai *anenlightened paragon of liberal Islam*, tidak hanya seorang pemikir tetapi juga merupakan seorang aktivis terkemuka di era modern dalam bidang hukum Islam, imigrasi HAM serta hukum keamanan nasional dan internasional.¹⁸⁷ Khaled El Fadl termasuk salah satu cendekiawan Muslim progresif yang terkemuka, ia sangat produktif dalam buku, artikel surat kabar, artikel akademik dan video. Ia juga merupakan pengguna internet paling rajin, baik dalam bentuk *official wibsite* dan media sosial sebagai sarana penyebarluasan hermeneutika, cita-cita dan nilai-nilai.¹⁸⁸ Sebagai cendekiawan Muslim yang progresif Khaled dengan karya-karyanya ia menyentuh hampir semua kategori cendekiawan Muslim lainnya dengan menekankan khusus pada keadilan sosial/hak asasi manusia, reformasi agama, keadilan gender dan politik. Sebagai Professor Hukum Islam

¹⁸⁶Omid Safi, *Progressive Muslims On Justice, Gender and Pluralism*, vii.

¹⁸⁷Abid Rohmanu, Khaled Abou El Fadl dan Orientasi Humanistik Dalam Studi Fiqh, <https://media.neliti.com/media/publications/148839-ID>, 5.

¹⁸⁸Sofia Tsourlaki, Khaled Abou El Fadl and Amina Wadud's (re) Politicitation Of The Mosque and Employment Of Social Media as a Means Of Shaping Religious Identity Based on Values of Progressive Islam, dalam (<https://doi.org/10.1007/s11562-020-00453-z>), *Contemporary Islam* · November 2020, 310.

dan Fikih. Ia juga mengajar Hukum Internasional, Hak Manusia, dan Hukum Komparatif serta Keamanan Nasional, Imigrasi, dan Politik Hukum. Profesor Abou El Fadl adalah penulis yang banyak publikasi tentang hukum dan yurisprudensi¹⁸⁹ Islam.¹⁹⁰ Adapun karya-karya Khaled sebagai berikut: *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (2005) dan *The Search for Beauty in Islam* (2006). Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif, 2004, (terj. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman*, 2003), *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004), *Rebellion and Violence in Islamic Law*, (Cambridge University, 2001), *The Place of Tolerance in Islam*, Cambridge University, 2001), *And God knows the Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islam*, Discourse, 2001, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, (Rowman & Littlefield Publisher, Inc, Release Date: October 2014), *The Authoritative and The Authoritarian in Islamic*, Discourse 2001, *Conference of The Book: The Search for the Beauty in Islam*, 2001.

¹⁸⁹Merupakan serangkaian putusan hukum yang dikeluarkan oleh pengadilan yang kemudian memiliki kekuatan hukum yang mengikat atau persuasif. Konsep yurisprudensi paling utama ditemukan pada sistem hukum umum melalui prinsip stare decisis, juga pada sistem hukum sipil, Lihat. <https://id.m.wikipedia.org>, Diakses pada 23 Juli 2021 Pukul. 22.35.

¹⁹⁰Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*, 7.

2. Latar Belakang Pemikiran

Hilangnya dikursus, perdebatan dan negosiasi di seputar otoritas *mujtabid*, otoritas sumber tekstual, dan peran manusia sebagai penafsir dalam wacana Islam saat ini menjadi dasar kegelisahan Khaled El Fadl. Sebaliknya mereka diliputi oleh pemikiran yang cenderung mengarah pada sikap otoritarianisme yang menghendaki penyeragaman (*consensus*) yakni semangat menyederhanakan persoalan agama.¹⁹¹

Adapun fokus utama yang di kritisi Khaled El Fadl adalah kompetensi atau kualifikasi hadis yang dijadikan sebagai sumber hukum.¹⁹² Dalam hal ini Khaled menetapkan asumsi-asumsi teologis sebagai landasan analisisnya.

Terkait dengan pemikiran Khaled El Fadl tentang gender dapat ditemukan dari kritiknya terhadap studi kasus yang dikeluarkan oleh para ulama atau ahli hukum yang mengklaim diri sebagai perwakilan Tuhan. Munculnya isu gender menjadi tantangan yang cukup rumit dalam Islam, sehingga menuntut para ahli hukum Muslim untuk

¹⁹¹Suharto, Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl dalam Interpretasi Konsep Otoritas Hukum Islam, *Jurnal SOSIO-RELIGIA*, Vol. 6, Edisi Khusus 2007, 48.

¹⁹²Abdul Majid, Hermeneutika Hadis Gender (studi Pemikiran Khaled Abou M. El Fadl Dalam Buku Speaking in God's Name; Islamic Law Authority and Women, *Jurnal AL-ULUM* Vol. 13, No. 2 Desember 2013, 298.

mengembangkan metodologi penafsiran terkait isu-isu gender.¹⁹³

Adalah Muhammad al-Ghazali merupakan salah satu ulama moderat al-Azhar, yang disukai Khaled El Fadl yang sekaligus mempengaruhi metodologi Khaled dalam mengkaji al-Qur'an maupun hadis.¹⁹⁴ Pada tahun 1989, Muhammad al-Ghazali menulis sebuah buku yang berjudul “*al-Sunnah al-Nabawiyah bayna Abl al-Fiqh wa Abl al-tsyadits*” kemudian mendapat kritik tajam oleh para ulama, Khaled pada dasarnya tidak puas dengan pendekatan tradisional dalam mengkritik hadis dimana Khaled beranggapan bahwa selama ini pendekatan tradisional terlalu fokus pada kritik sanad atau jalur transmisi. Khaled meminta para ulama untuk lebih kritis terhadap hadits sastra dan mempertimbangkan penggunaan kritik matan atau teks hadis. Berangkat dari gagasannya tentang otoritas dan otoritarianisme dalam Islam hermeneutika Khaled Abou El Fadl merupakan hal yang sangat menarik untuk dikaji. Hermeneutika yang ditawarkan oleh Khaled mirip dengan hermeneutika yang digagas oleh Hans-George Gadamer.¹⁹⁵

¹⁹³Mahdaniyal H.N, Khaled Medhat Abou El Fadl's Thought on Gender, University of Wahid Hasyim, Semarang, *International Seminar and Conference 2015: The Golden Triangle (Indonesia-India-Tiongkok)*, Paper No. A.4, 36.

¹⁹⁴Qurrotul Ainiyah, Contemporary Islamic Jurisprudence Though in The Work of Khaled Abou El Fadl, *JURISPRUDENSI: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-undangan dan Ekonomi Islam* Volume 11 Edisi 1 Tahun 2019, 7.

¹⁹⁵Helmy Ziaul Fuad, Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl, dalam <https://badilag.mahkamahagung.go.id>, dipublikasi 25 Mei 2019 diakses pada Minggu 27 Juni 2021 pikul03.54, 10.

Jika ditela'ah secara seksama, hermeneutika Khaled sepertinya mengadopsi sepirit hermeneutika Gadmer. Hermeneutika Khaled yang memandang al-Quran dan sunnah sebagai teks terbuka, dan menekankan pentingnya aspek sosio-historis teks keduanya agar tercipta proses negosiasi makna dan menghasilkan relasi yang proposional antara pembaca dan teks. Namun kendati demikian, keduanya mempunyai perbedaan; jika dalam hermeneutika Gadamer lebih menempatkan penafsir/pembaca teks secara dominan, Khaled merumuskan syarat-syarat penafsiran yang terkait prasyarat pembaca.¹⁹⁶

Pada awalnya hermeneutika yang ditawarkan Khaled el Fadl untuk mengkritik fatwa otoriter komisi hukum Islam di Timur Tengah. Dalam membangun analisisnya, Khaled beranggapan bahwa hukum Islam masa lalu dirumuskan dalam metodologi yang jelas.¹⁹⁷ Berbeda dengan saat ini eksistensi hukum Islam mulai diragukan perannya untuk menjawab problem yang mendasari dalam menetapkan hukum Islam. Menurut Khaled, karena telah dihilangkan oleh komunitas pemberi fatwa hukum *Council for Scientific Research and Legal Opinions* (CRLO) misalnya, di Arab Saudi yang mengasumsikan dirinya sebagai 'Wakil Tuhan'.

Dalam berbagai karyanya Khaled Abou El Fadl, berulang kali menjelaskan secara halus mapun

¹⁹⁶Muhammad Sofyan, Konsep Hermeneutika Otoritatif Khaled Abou El Fadl, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 9, No. 2, Desember 2015, 384.

¹⁹⁷Alvan Fathony, Hermeneutika Negosiatif Khaled Abou El Fadl: Menangkal Otoritarianisme Tafsir Agama dalam Hukum Islam, *At-Turas: Jurnal Studi Keislaman*, Volume. 6, No. 1 Januari-Juni 2019, 129.

keras, kekuasaan atau otoritas Tuhan (*Author*) oleh pembaca (*reader*) adalah tindakan despotisme dan sekaligus bentuk penyelewengan (*corruption*) yang nyata dari logika hukum Islam yang tidak bisa dibenarkan begitu saja, tanpa kritik yang tajam dari *Community of interpreters* (komunitas penafsir) yang ada di sekitarnya.¹⁹⁸

Dalam membaca dan menganalisis fenomena umat Islam saat ini menurut Khaled El Fadl adalah menggunakan berbagai perspektif dan mendialogkan tradisi Islam dan Barat. Menurutnya, keterbukaan terhadap berbagai perspektif dan berdialog dengan tradisi lain merupakan bagian dari upaya untuk mengukuhkan kebenaran atau pencarian jalan Tuhan. Khaled menyatakan:

“Pencarian dan penyelidikan, dianggap sebagai amal ibadah yang paling tinggi. Penggunaan intelektualitas dalam mencari jalan Tuhan selalu lebih mulia dibandingkan dengan penggunaan tubuh untuk menapaki jalan Tuhan. Kesalahan yang sesungguhnya termanifestasi dalam pencarian ilmu (*thalab al-Ilm*). Kesalahan ini diperkuat oleh tindakan fisik berupa shalat, puasa dan sebagainya.”¹⁹⁹

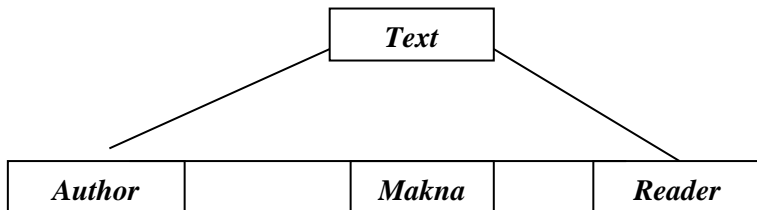
Hermeneutika Khaled Abou El Fadl lebih mengedepankan proses pencarian makna otentik yang mendialogkan maksud pembaca, pengarang, dan teks *itu*

¹⁹⁸Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, XI.

¹⁹⁹Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, 428.

sendiri. Keterlibatan proses kepengarangan membawa konsekuensi makna yang dihasilkan beragam. Akan tetapi, makna harus merupakan hasil interaksi antara pengarang, teks dan pembaca.²⁰⁰ Dengan tegas Khaled El Fadl menjelaskan bahwa diantara ketiga komponen itu harus ada proses negosiasi, selain itu satu pihak tidak boleh mendominasi dalam proses penetapan makna.

Bagan III. Produksi Makna Hermeneutika Khaled El Fadl



Menurut Khaled El Fadl, pengarang hanya mengawali proses makna dengan menempatkan teks ke dalam alur interpretasi, tetapi pengarang tidak menentukan makna tersebut. Dalam tataran sosilogi, seorang pengarang tidak mungkin menentukan makna kecuali sesuai batas kemampuan dan untuk mengontrol secara sewenang-wenang perkembangan proses interpretasi serta memiliki sarana dalam melakukannya. Sebagai sebuah teks, seorang pengarang akan berhadapan dengan teks sebagai pihak luar yang menyatakan bahwa maksud teks adalah begini dan

²⁰⁰Ahmad Suhendra, Hermeneutika Hadis Khaled M. Abou El Fadl, *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* Volume. 18, Nomor 2 Desember 2014, 352.

begitu. Jika seorang pengarang menjadi sumber rujukan eksklusif sebuah teks, maka integritas sebuah teks akan berkurang. Dengan demikian teks tidak lagi relevan dalam konteks keberadaannya, karena makna teks itu sudah terdistorsi oleh pengarang yang menjadi sumber rujukan otoritatif. Artinya, teks dianggap tidak memiliki “kuasa” dalam memproduksi makna tertentu dan pengarang tidak mempertimbangkan nilai sebuah teks tersebut.

Di sisi lain, Khaled tidak sepenuhnya menerima konsep tentang makna. Namun, Khaled mengarahkan pembaca perlu menyadari bahwa dalam proses negosiasi antara para wakil Tuhan, akan menghadapi dua titik ekstim. Resiko yang harus ditanggung adalah bahwa kaum Muslim akan beragama dengan cara yang sepenuhnya subjektif, relatif, dan individual. Jika semua interpretasi teks keagamaan diakui sebagai sebuah bagian dari ortodoksi, maka resiko yang kita hadapi adalah rusaknya otoritas yang mungkin dimiliki sebuah teks.

Menurut Khaled tentang pemahaman kita terhadap kompleksitas konsep sebuah makna, dengan mengajukan pertanyaan siapa yang harus menentukan makna dalam sebuah penafsiran?, setidaknya ada tiga jawaban:

Pertama, makna ditentukan oleh pengarang, atau setidaknya oleh upaya pemahaman terhadap maksud pengarang. *Kedua*, kemungkinan teks berperan dalam menentukan makna, dan pengakuan atas tingkat otonomi teks dalam menentukan makna. *Ketiga*, makna ditentukan oleh

pembaca, semua pembaca membawa serta subjektivitas mereka ke dalam proses pembacaan.²⁰¹

Tiga kemungkinan yang digambarkan di atas, adalah bentuk penyederhanaan kasar atas diskursus tentang penetapan makna tapi ketiganya terbukti berperan penting sebagai bahan dasar diskusi. Khaled mengambil kesimpulan dengan mengatakan:

Menurut yang saya ketahui, sedikit sekali sarjana yang menyatakan bahwa makna ditentukan atau harus ditentukan hanya oleh pengarang teks, atau pembaca saja. Argumentasi yang sering dikemukakan adalah ‘terjadi proses yang kompleks, interaktif, dinamis, dan dialektis diantara ketiga unsur tersebut’. Namun, para pengarang tidak sepakat tentang unsur mana yang memainkan peran utama, atau sampingan, dan sejauh serta sebesar apa pengaruh pengarang, teks, dan pembaca dalam proses interpretasi.²⁰²

Lebih jauh lagi Khaled menjelaskan, tanpa mempertimbangkan pemahaman normatif, makna seringkali diapandang sebagai hasil interaksi yang kompleks antara pengarang, teks, dan pembaca disitu makna diperdebatkan, dinegosiasikan, dan terus mengalami perubahan.

²⁰¹Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, 184.

²⁰²Ibid, 185.

Yang perlu dicatat adalah bahwa sejumlah besar komentator menyatakan bahwa makna dibentuk dalam konteks komunitas interpretasi yang memiliki asumsi epistemologis, persoalan, dan nilai-nilai dasar yang sama. Komunitas interpretasi ini membentuk tingkat kesamaan yang cukup memadai untuk memungkinkan para anggotanya saling berbagi dan mengobjektivikasi berbagai pengalaman subjektif mereka. Secara khusus Gadamer menyatakan bahwa komunitas interpretasi ini secara historis tidak mandiri, bersandar pada perasangka historis, selalu berubah dan berkembang.²⁰³

Adapun, peran teks bukanlah penampung makna yang pasif. Ia secara aktif terlibat dalam membentuk dan mengubah komunitas interpretasinya sendiri. Proses negosiasi tersebut terjadi dalam sebuah konteks historis tertentu. Tapi proses itu juga terus berkembang mengikuti faktor historis atau faktor yang ditentukan oleh budaya interpretasi itu sendiri. Khaled menyarankan, pentingnya memahami kaidah bahasa sebuah teks dalam konteks masa lalunya, bukan untuk memahami makna sebenarnya dari sebuah teks, tetapi untuk memahami dinamika antara teks dan penerima awalnya.²⁰⁴

3. Konsep Otoritas dan Otoritarianisme

Secara definitif istilah otoritas sulit dijelaskan karena mengandung ambiguitas dan kompleksitas penggunaan istilah yang ditujukan dalam berbagai jenis aktivitas sosial

²⁰³Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, 186.

²⁰⁴ Ibid, 192.

yang serba beragam. Namun secara umum sifat dasar otoritas adalah menempatkan kemampuan untuk membuat pihak lain melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu sesuai dengan keinginan pihak yang mempunyai otoritas.²⁰⁵

Kahled M. Abou El Fadl membedakan otoritas (wewenang atau keberwenangan) menjadi dua; pertama, otoritas yang bersifat koersif dan otoritas yang bersifat persuasif. Otoritas koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam atau menghukum sehingga orang yang berakal sehat tidak punya pilihan kecuali harus mengikutinya. Adapun otoritas persuasif merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan. Dengan mengutip terminologi R.B. Friedman, Khaled membedakan antara “mengaku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*).²⁰⁶ Menurut Friedman,

²⁰⁵Secara definitif istilah otoritas mengacu pada perspektif yang menggunakannya. Misalnya, perspektif para teoritis konservatif yang cenderung mempertegas eksistensi bentuk otoritas dan mempertahankan pentingnya otoritas bagi stabilitas serta preservasi gaya kehidupan bermasyarakat. Berbeda dengan para teoritis liberal, sosial dan anarkis yang memaknai otoritas dengan berbagai macam kecurigaan. Seperti para rasional liberal memandang otoritas sebagai perampasan hak-hak pribadi untuk secara mandiri berfikir dan menentukan keputusannya, sedangkan kaum sosialis menganggap otoritas sebagai sesuatu pemutarbalikan ideologi dalam bentuk ketidakadilan kelas penguasa, sementara para ahli anarkis semua bentuk otoritas sebagai suatu sumber korupsi sosial. Lihat April Carter, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), 1-3.

²⁰⁶Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, 37.

“memangku otoritas” artinya menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Seseorang yang mengaku otoritas dipatuhi orang lain dengan cara menunjukkan simbol-simbol yang memberi pesan kepada orang lain bahwa mereka berhak mengeluarkan perintah atau arahan. Dalam kasus ini tidak dikenal adanya “ketundukan atas keputusan peribadi,” karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan orang yang mengaku otoritas, namun ia tidak memiliki pilihan kecuali menaatinya.

Khaled menegaskan bahwa, Friedman berpendapat tunduk pada seseorang yang memegang otoritas melibatkan hal yang ia sebut sebagai ‘praduga epistemologis’ (“*epistemological presupposition*”). Seseorang yang memegang otoritas dan orang lain yang menaatinya sebagai sebuah kerangka epistemologis dalam bidang pengetahuan tertentu. Friedman menyatakan:

“Klaim bahwa seseorang harus tunduk pada superioritas pengetahuan atau pemahaman orang lain mensyaratkan bahwa pengetahuan dan pemahaman semacam itu pada dasarnya bisa dimiliki setidaknya oleh beberapa orang. Pada gilirannya, orang yang tunduk itu harus berbagi kerangka epistemologis yang sama dengan pemegang otoritas yang akan menentukan hal-hal apa saja yang dapat diketahui oleh akal dan pengalaman manusia, meskipun ia sendiri sulit mendapatkan pengetahuan atau pengalaman tersebut karena tidak memiliki pengetahuan, kebijaksanaan,

kemuliaan, penyingkapan, kesempatan dan hal lain yang dibutuhkan.²⁰⁷

Dengan melengkapi analisis Friedman di atas Khaled menjelaskan bahwa praduga epistemologis yang dimiliki keduanya mencakup keyakinan bersama pada sebuah khazanah atau tradisi. Maka, perlu dicatat Friedman menyebutkan bahwa ketundukan pada otoritas berarti penyerahan atau pengalihan keputusan dan penalaran individu.²⁰⁸

Masih menurut Khaled El Fadl, otoritas persuasif atau “pemegang otoritas” tidak melibatkan penyerahan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat. Sejalan dengan Khaled El Fadl, dalam pandangan April Carter “pemegang otoritas” memiliki suasana otoritarian terhadap pihak lain, tetapi itu tidak harus menuntut kepatuhan mutlak dari pihak lain. Sebab seorang yang mempunyai keahlian pengetahuan (kapabilitas dan akseptabilitas) berada dalam posisi memberi pelayanan kepada pihak lain yang berharap pada keterampilannya dengan mempertimbangkan urgensinya sehingga terbuka peluang untuk tidak menerima atau mencari alternatif lain. Dengan kata lain, terungkap dalam pernyataan Khaled El Fadl, bahwa menyejajarkan antara otoritas dengan praktik taklid adalah hal yang tidak masuk akal.²⁰⁹

²⁰⁷Khaled M. Abou M. El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, 38.

²⁰⁸Ibid, 26

²⁰⁹Ibid, 40

Dengan menggunakan teori otoritas tersebut Khaled El Fadl mencoba mengkonstruksi gagasan tentang pemegang otoritas dalam dikursus ke-Islam-an. Dalam konstruksinya konsep otoritas Islam sebagai wujud menjembatani kehendak Tuhan, Khaled El Fadl memperhatikan tiga hal berikut: pertama, berkaitan dengan “kompetensi” (autentisitas). Kedua, berkaitan dengan “penetapan makna”. Ketiga, berkaitan dengan “perwakilan”. Tiga pokok persoalan ini menurut Khaled El Fadl, memainkan peranan penting dalam membentuk “pemegang otoritas” dalam dikursus ke-Islam-an.²¹⁰

Khaled banyak mengkritik paradigma-paradigma otoritas dalam teologi Islam. Salah satunya kritik Khaled terhadap paradigma Islam Sunni yang menurutnya memiliki kelemahan dalam hal struktur otoritas, Khaled mengatakan:

Memang benar bahwa Islam Sunni memiliki kelemahan dalam hal struktur otoritas hierarkis dan kelembagaan yang bersifat formal. Menurut Khaled tidak ada suatu badan otoritatif selain Tuhan dan Nabi, tapi keduanya mewakili dalam sejumlah teks.²¹¹ Akibatnya, teks tersebut berfungsi sebagai pusat otoritas dalam Islam.

Lebih jauh Khaled menjelaskan, bahwa orang-orang Islam yang paling awal berdebat dan berjuang untuk menentukan orang yang berhak menerima otoritas setelah wafatnya Nabi. Ada beberapa calon yang berhak menerima

²¹⁰Ibid, 50-51

²¹¹Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, 39

otoritas yang sangat besar itu. Para calon itu mencakup para tokoh Quraisy, keluarga Nabi, sahabat dekat Nabi, para pemimpin tanpa peduli dengan cara apa mereka memperoleh kedudukan itu dan masyarakat muslim pada umumnya.²¹²

Pada abad ke-2 H./ke-8 M, munculnya banyak calon pemegang otoritas yang sangat hebat dan luar biasa kuatnya untuk menjadi pesaing, yaitu hukum Tuhan, syari'ah, yang dibentuk, disajikan, dan dihadirkan oleh sekelompok profesional tertentu yang dikenal tertentu yang dikenal dengan fuqaha' (para ahli hukum).

Melihat dari sudut pandang sosio-historis, para ahli hukum Islam telah menjadi juru bicara eksklusif yang memiliki legitimasi otoritatif sepanjang sejarah Islam. Menurut Khaled, kita perlu meletakkannya dalam koridor "legitimasi" dalam sejarah Islam baik legitimasi politik, komunal, adat, kesukuan, ekonomi, militer, dan legitimasi yang diperoleh dengan cara bergabung ke dalam perkumpulan sufi yang terorganisasi yang dibangun atas dasar visi atau kebenaran mistik.²¹³

Persoalan yang penting ketika mempertimbangkan sebuah teks yang mengklaim berisi sesuatu tentang kehendak Tuhan adalah dengan melakukan kualifikasi atas teks tersebut. Kualifikasi yang dimaksud Khaled di sini adalah otoritas teks untuk mewakili atas nama atau tentang Tuhan. Misalnya, jika terbukti bersumber dari Tuhan (Tuhan sebagai Pengarang) atau dari Nabi, maka sebuah teks sangat

²¹²Ibid, 27.

²¹³Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, 28.

memenuhi syarat untuk mewakili atas nama atau tentang Tuhan.

Dalam teologi Islam, otoritas tertinggi untuk melakukan semua penetapan berada di tangan Tuhan. Tuhan dipandang sebagai otoritas tertinggi dalam pengertian bahwa jika Dia menginginkan sesuatu dan bukan yang lainnya, maka siapapun yang menginginkan yang lainnya berarti telah menentang Tuhan.²¹⁴ Lebih konkret lagi, Tuhan dipandang sebagai otoritas tertinggi dalam pengertian bahwa Dia memiliki kekuasaan untuk menetapkan penalaran eksklusif yang harus diikuti.

Bagi Khaled, untuk menjunjung otoritas teks dan sekaligus membendung tragedi otoritarianisme penggagas dan pembaca, maka menurut Khaled perlu adanya intraksi yang proposional dalam melahirkan makna dari hasil intraksi antara pengarang, teks, dan pembaca.²¹⁵ Pada saat yang bersamaan juga harus ada proses negosiasi antara ketiga pihak tersebut dengan syarat tidak boleh salah satu pihak mendominasi dalam proses penetapan makna.

Adapun otoritarianisme yang dimaksudkan Khaled adalah tindakan dari orang-orang yang menggunakan simbolisme dari komunitas interpretasi hukum tertentu untuk mendukung argumentasi mereka. Menawarkan konsep otoritas, penafsiran (fatwa), Khaled El Fadl berpendapat tidak ada yang berhak mengklaim bahwa interpretasinya itulah yang paling benar dan paten tidak bisa dirubah karena

²¹⁴Ibid, 127.

²¹⁵Edi Susanto, Studi Hermeneutika Kajian Pengantar, (Jakarta: Kencana, Cet.1, 2016), 106.

merasa ini dari Tuhan, otoritas penafsiran yang paling benar adalah dari Allah, bukan dari para ulama' penafsir yang seolah-olah itu dari Tuhan dan itulah Islam.²¹⁶

Khaled El Fadl, mrnjelaskan bahwa otoritarianisme adalah sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subjektif dan selektif. Subjektivitas yang selektif dari hermeneutika otoriter ini melibatkan penyamaan antara maksud pengarang dan maksud pembaca, dengan memandang maksud tekstual dan otonomi teks sebagai hal yang bersifat sekunder. Lebih jauh lagi, dengan menganggap maksud tekstual menjadi tidak penting dan dengan mengahapus otonomi teks, Khaled menjelaskan bahwa seorang pembaca yang subjektif pasti akan melakukan kesalahan penafsiran atau kecurangan dan melanggar syarat-syarat yang lain.²¹⁷

Menurut Khaled persoalan otoritarianisme dalam penetapan makna kurang mendapat perhatian para sarjana. Beberapa sarjana cenderung mensejajarkan imterpretasi teks yang bersifat spekulatif atau tidak masuk akal dengan otoritarianisme. Dalam konteks Islam Khaled yakin bahwa otoritarianisme adalah sebuah perilaku yang sama sekali tidak berpegang pada syarat pengendalian diri dan melibatkan klaim palsu yang dampaknya adalah penyalahgunaan

²¹⁶Erlan Muliadi, Telaah Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin Dalam Inside the Gender Jihad: Women's Reforms in Islam, *Qawwām: Jurnal Pusat Studi Gender dan Anak* (PSGA) UIN Mataram, 113.

²¹⁷Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, 16.

kehendak Tuhan.²¹⁸ Otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologis Tuhan dan pengambilalihan kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan sehingga wakil tersebut secara efektif kemudian mengacu pada dirinya sendiri.

Khaled El Fadl dalam penjelasannya, menyatakan:

*“Authoritarianisme is act of “locking” or captivating the Will of Divine or the Will of the text into the specific determination , and then presenting this determination as inevitable, final and conclusive”.*²¹⁹

“Otoritarianisme merupakan tindakan “mengunci” atau mengurung kehendak Tuhan atau kehendak teks, dalam sebuah penetapan tertentu, dan kemudian menyajikan penutupan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut dan menentukan.

Dapat dipahami bahwa konsep otoritas dan otoritarianisme yang dibangun Khaled bisa dilakukan melalui (kompetensi; penetapan makna, dan konsep perwakilan dalam Islam). *Pertama*, kompetensi; ada keterkaitan kompetensi dengan sumber rujukan. Islam mengajarkan melalui teologinya bahwa otoritas tertinggi hanyalah milik Tuhan dan Tuhanlah yang memiliki kewenangan untuk berkehendak. *Kedua*, penetapan makna, suatu tindakan dalam rangka menentukan makna suatu teks menurut Khaled membaca teks dapat dilakukan dengan beragam cara untuk mendapatkan pluralitas makna. *Ketiga*, konsep perwakilan

²¹⁸Ibid, 205.

²¹⁹Zaki Mubarak, Hermeneutika Abou El Fadl Tentang Otoritas Dalam Hukum Islam, *ADZKIYA: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah* Vol. 05, No. 2, September 2017, 341.

dalam Islam mengajarkan kedaulatan dimiliki Tuhan. Akan tetapi, Islam tidak menafikan manusia sebagai khalifah, sejatinya manusia menjadi “wakil khusus” dari Tuhan. Maka, pelimpahan otoritas dan wewenang Tuhan kepada manusia membuka pintu celah otoritarianisme.

4. Hermeneutika Negosiatif

Dalam posisi ini Khaled M. Abou El Fadl melalui pendekatan hermeneutika otoritatifnya berusaha melahirkan wacana kritis terhadap otonom penafsiran hukum Islam yang bersifat otoriter pada dikursus otoritatif. Kemudian mengidentifikasi anatomi diskursus “otoritas teks” dan mengusulkan otoritas teks merupakan suatu hal yang utama dalam membatasi “otoritarianisme” pembaca.²²⁰

Ruang yang belum disentuh para pemikir ini dapat ditemukan pada hermeneutika negosiatif yang digagas Khaled El Fadl. Penyimpulan demikian didasarkan pada asumsi, bahwa hermeneutika yang ditawarkan Khaled El Fadl tidak hanya bertujuan “menemukan makna teks” sebagaimana hermeneutika pada umumnya, tetapi juga bertujuan untuk “mengungkap kepentingan penggagas atau pembaca yang tersimpan dibalik teks dan menawarkan strategi pengendalian tindakan sewenang-wenang penggagas dan pembaca terhadap teks, pembaca lain, dan audiens.”²²¹

Model hermeneutika baru yang digagas oleh Khaled El Fadl, yaitu hermeneutika *negosiatif*. Hermeneutika

²²⁰Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, 19.

²²¹Aksin Wijaya, *Arab Baru Studi Ulum al-Qur'an Memburu Pesan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 203.

negosiatif ini digunakan Khaled untuk mengkritik fatwa-fatwa bias gender dan misogini yang dikeluarkan oleh *Al-Lajnah ad-Da'imah li al-Buhuts al-'Ulmiyyah waal-Ifta'* atau *Komite Fatwa Arab Saudi*. Adapaun fatwa-fatwa yang dikeluarkan dan menjadi kritik Khaled diantaranya sebagai berikut:

Pertama, “bahaya bagi perempuan yang bepergian”: Dalam kondisi apapun seorang perempuan tidak dibenarkan melakukan perjalanan lebih dari delapan puluh kilometer tanpa ditemani seorang mahram. *Kedua*, “bertepuk angan dan suara perempuan yang menimbulkan fitnah”, Para ahli hukum CRLO menyimpulkan dua hal; pertama, suara perempuan adalah *'awrah*. Jika suara perempuan bukan *'awrah*, Nabi tentu tidak akan menyuruh perempuan untuk bertepuk tangan. Kedua, orang-orang Islam, secara umum tidak boleh mengungkapkan dukungan, kebahagiaan, atau penghormatannya dengan cara bertepuk tangan. *Ketiga* “fitnah yang timbul dari praktik ziarah kubur, lembaga CRLO menjelaskan bahwa apa pun alasan atau motifnya, perempuan tidak diperkenankan menziarahi makam keluarganya atau orang lain.²²²

Berbeda dengan corak hermeneutika lainnya yang lebih memprioritaskan pemahaman teks atau menemukan makna teks, dengan melalui berbagai pintuk masuk; psikologi, konteks sosial, dan lainnya, hermeneutika *negosiatif* lebih mengusung proses negosiasi yang berlangsung secara terus menerus antar tiga pilar hermeneutika pengarang, teks

²²²Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, 266-272

dan pembaca.²²³ Adapun negosiasi makna ini berhenti sementara di halte-halte linguistik, budaya dan lainnya; dan kemudian negosiasi tersebut berlangsung kembali.

Hermeneutika yang di tawarkan Khaled M. Abou El Fadl merupakan suatu pendekatan yang berfungsi sebagai media “*negosiasi*” antara komponen teks, pengarang dan pembaca dalam menentukan kompetensi otentisitas teks, penentuan makna, komitmen moral pembaca dalam memahami maksud teks, yaitu: *Pertama*, meliputi kompetensi (otentisitas), yakni bagaimana mengetahui bahwa suatu perintah benar-benar datang dari Tuhan dan Nabi. Dengan landasan iman Khaled El Fadl menyatakan bahwa, al-Qur’an adalah firman Allah yang abadi dan terpelihara kemurniannya.²²⁴ *Kedua*, meliputi penetapan makna, dalam arti bagaimana menetapkan makna dari kehendak Tuhan yang termaktub dalam teks otoritatif tersebut. Ketika sebuah teks lahir, ia telah memiliki eksistensi dan integritasnya sendiri. Teks dalam hal ini bersifat otonom. Otonom teks memberikan kemungkinan pembacaan yang hidup dan memberikan peluang berbagai model serta hasil bacaan. Khaled menjelaskan bahwa, al-Qur’an akan tetap relevan dan terus memiliki suara dalam riang dan waktu yang berbeda. *Ketiga*, meliputi konsep perwakilan dalam Islam. Dalam ajaran Islam, kedaulatan hanya milik Tuhan, akan tetapi di

²²³Irza A. Syadda, Negotiative Hermeneutics of Khaled Abou El Fadl: Truth Postponement and Negotiating the Meaning of Text in Speaking in God’s Name, *Jurnal Ushuluddin* Vol. 28, No. 2, July-December 2020, 141.

²²⁴Anwar Sanusi, *Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer*, (Cirebon: CV. Elsi Pro, Cet. 1. 2020), 16-17.

sisi lain Islam juga memiliki konsep kekhalifahan manusia sebagai perwakilan Tuhan. Namun, pelimpahan wewenang atau otoritas Tuhan kepada manusia akan memberikan ruang bagi otoritarisme, jika tidak memenuhi syarat tertentu. Khaled El Fadl menjelaskan ada beberapa syarat standar kepada mereka yang disebut sebagai “wakil khusus” Tuhan. Pada umumnya semua manusia adalah wakil (*kbhalifah*) Tuhan di bumi.

Hermeneutika negosiatif dalam pemahaman Khaled merupakan bentuk interpretasi otoritatif yang berlandaskan pada rasio bukan interpretasi otoriter yang taklid buta. Dengan meminjam definisi Joseph Vining bahwa, dimana akan tercipta sebuah gerak interpretasi yang otoritatif, dan terwujud sebuah relasi yang proposional dan proses negosiasi antara teks, pengarang dan pembaca. Maka, tidak akan menghasilkan hukum Islam yang otoriter dan tidak sewenang-wenang.²²⁵

Hermeneutika *negosiatif* dapat diterapkan dengan beberapa langkah praktis yaitu; *Pertama*, terkait pemahaman tentang teks atau bisa disebut dengan perwakilan; bahwa teks memiliki kaidah bahasa sendiri, tidak memiliki kehendak pengarang, bersifat otonom dan bersifat terbuka. *Kedua*, pengujian autentisitas (kompetensi) teks; yakni teks al-Qur’an dan hadis sebagai sumber hukum bersifat terbuka, terutama teks hadis yang masih harus diuji autentisitasnya. *Ketiga*, penetapan makna teks dengan melacak maksud awal

²²⁵Dian Suhandary, Moderat dan Puritan Dalam Islam: Telaah Metode Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl, *Indonesia Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Vol. 1, No. 1, 2019, 36

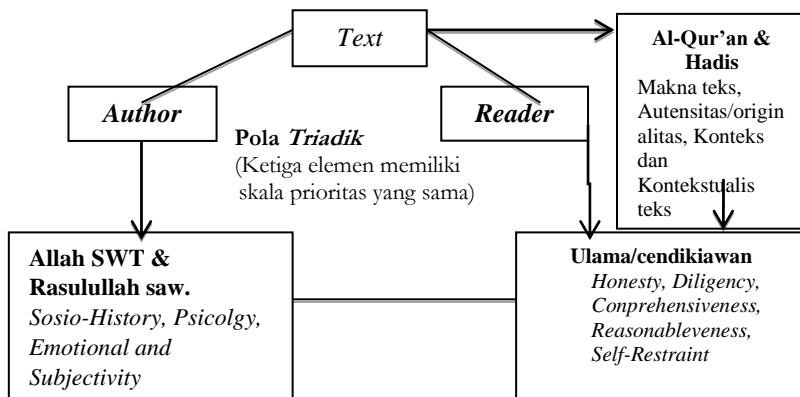
pengarang teks, memahami komunitas makna sekitar teks, memahami pesan moral dari universalitas teks, menganalisis asumsi-asumsi dalam komunitas interpretasi dan keseluruhan bukti terkait teks, menemukan makna baru dari aplikasi teks pada masa kini, dan yang terakhir memisahkan subjektivitas penafsiran dari teks.²²⁶

Untuk mewujudkan sebuah hasil interpretasi yang tidak mencederai salah satu dari elemen (*text, author, reader*) Khaled El Fadl menjelaskan adalah dengan jalan menegosiasikan ketiga elemen tersebut, sehingga salah satu dari elemen tersebut tidak saling mendominasi antara satu elemen dengan lainnya, akan tetapi ketiganya harus saling berkaitan dan berkolaborasi dalam mewujudkan makna yang rasional.²²⁷ Karena pada dasarnya al-Qur'an merupakan *budan rahmatan lil alamain*. Berikut ini digambarkan triadik sebagai sistem kerja interpretasi *negosiatif*.

²²⁶Sitti Aisyah M, The Hermeneutics of Khaled Abou El Fadl Approach in Understanding the Hadit aboutT Abortion, *ASILHA: Journal of Hadith Studies* Vol.1, No. 1, 2018, 70.

²²⁷Abdul Muiz Amir, Hermeneutika Negosiatif- Khaled Aboul El Fadl (Sebuah Gagasan Komparasi Ilmu Tafsir dan Hermeneutika, dalam www.osf.io/srfsj, 2020, 17.

Bagan IV. Pola *Triadik* Hermeneutika *Negosiatif*



Dari gambar *triadik* di atas, dapat dipahami bahwa hermeneutika *negosiatif* Khaled menekankan relasi keseimbangan antara tiga elemen yaitu (*text*, *reader* dan *author*). Menurutnya jika tidak ada keseimbangan antara tiga elemen ini menurutnya akan melahirkan kemacetan intelektual. Secara, dengan pemahaman hermeneutik pengarang teks mempunyai kebebasan untuk mengekspresikan kehendaknya dalam teks dan bahasa, akan tetapi dalam taraf tertentu bahasa merupakan realitas yang obyektif, maka makna tidak bisa ditentukan secara sepihak oleh pengarang. Pengarang juga dituntut untuk memperhatikan pengalaman sosial dan budaya pembaca sebagai lawan bicara. Di sisi lain juga, pembaca tidak bisa “seenaknya” menentukan makna teks karena ia berhadapan dengan realitas obyektif “pengarang” dan “teks”, meskipun sebenarnya pembaca mempunyai kebebasan memberikan

makna apapun yang dikehendaki karena pengarang tidak bisa mengontrol dampak tersebut.²²⁸

Relasi yang seimbang antara tiga elemen (*text, reader dan author*) diwujudkan dalam bentuk proses negosiasi (*negotiating process*) yang berkesinambungan antara ketiganya. Pada dasarnya prinsip negosiasi ini mengajarkan bahwa dalam perspektif hermeneutik, kebenaran pengetahuan tidak pernah bersifat final (*the fallibility of knowledge*). Maka atas dasar itu, hermeneutika tidak menafikan eksistensi dari otoritas, baik itu otoritas teks, pengarang maupun pembaca, akan tetapi menolak segala bentuk dominasi dan monopoli dalam penetapan makna teks. Secara paradigmatis, gagasan feminisme yang ditawarkan Khaled El Fadl dibangun di atas landasan ‘hermeneutika’ sensitif gender. Melalui paradigma ini, Khaled tidak sekedar membicarakan al-Qur’an akan hak-hak perempuan, lebih dari itu, ia menggeser paradigma menjadi berorientasi pada aspek kesetaraan gender dan keadilan sosial.²²⁹ Dengan kajian hermeneutisnya, ia berupaya mengusung aspek kesetaraan dan keadilan sosial dalam al-Qur’an dan melawan pemahaman Islam yang secara eksklusif didefinisikan oleh laki-laki.

Dari paparan tentang riwayat hidup dan latar belakang pemikiran Khaled M. Abou El Fadl di atas, dapat dikatakan bahwa konstruksi gagasan Khaled ini dibangun

²²⁸Abid Rohmanu, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*, (Ponorogo: STAIN PRESS PONOROGO, Cet. 1, 2012), 149.

²²⁹Ihab Habudin, Konstruksi Gagasan Feminisme Islam Khaled M. Abou El-Fadl: Relevansinya Dengan Posisi Perempuan Dalam Keluarga, *Jurnal Al-Abwal*, Vol. 5, No. 2, 2012, 22.

dari model pendekatannya dalam melihat teks, terutama al-Qur'an dan hadis yang bercorak hermeneutik feminis. Pendekatan hermeneutik feminis Khaled ini pada gilirannya menghasilkan tipe gagasan feminisme Islam yang khas.²³⁰

Khaled dengan hermeneutik feminisnya, mengaitkan relasi gender dengan gagasan tentang otoritas dalam Islam, syarat-syarat keberwenangan dan relasi antar teks, pengarang dan pembaca dalam memahami tek-teks agama.

Khaled dengan metode dekonstruktifnya atau metode analitis-kritis, historis, dan komparasi antar fiqih (*muqaranah al-mazāhib* serta sumber-sumbernya), ia gunakan untuk melacak antar aspek normativitas dan historisitas teks (*historical criticism*) atau dalam metodologinya disebut bersifat normatif dan analitis. Metode ini juga dimaksudkan sebagai antitesis wacana terhadap tafsir-tafsir otoriter yang menurut Khaled kian menggerogoti teks-teks Islam.

Cara yang digunakan Khaled dalam mengumpulkan data adalah dari sumber-sumber klasik (classical sources), yakni fiqih Islam maupun penafsiran teks-teks suci (al-Qur'an, hadis dan dan ilmu-ilmu Islam sebagai pendukung).²³¹ Kemudian ditafsirkan kembali dengan pendekatan hermeneutis; yakni dengan menarik teks (analisis bahasa) secara normatif-teologis sekaligus mengaitkannya dengan makna historis antropologis beserta dengan implikasi-implikasi sosiologis maupun psikologis guna untuk

²³⁰Anwar Sanusi, *Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer*, 21.

²³¹Baedhowi, Di Bawah Bayang “Otoritas” Tuhan (Studi Hermeneutika Fikih Ala Khaled Abou Fadl, *Jurnal Cita Ilmu*, Edisi 26, Vol. Xii, Oktober 2017, 127.

memperoleh makna baru yang relevan dengan era dan peradaban kontemporer.

BAB IV

INTERPRETASI AMINA WADUD DAN KHALED M. ABOU EL FADL ATAS AYAT-AYAT GENDER PERSPEKTIF HERMENEUTIKA GADAMER

Pada bab-bab sebelumnya telah dijelaskan tentang biografi, latar belakang pemikiran dan model hermeneutika yang ditawarkan. Maka, pada bab ini akan diuraikan terkait aplikasi hermeneutika yang digagas Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl dalam beberapa ayat al-Qur'an tentang ayat gender kemudian dalam bab ini juga penulis akan membandingkan keduanya dengan memaparkan persamaan dan perbedaan dua tokoh tersebut dan memberikan kesimpulan serta saran.

A. Interpretasi Amina Wadud atas Ayat-ayat Gender

Sebagai seorang aktivis pejuang (*jihad*) kesetaraan gender, Amina mencoba untuk mengaplikasikan pemikirannya tentang tafsir dan hermeneutika ke dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, khususnya tentang gender.²³² Dalam al-Qur'an, ada sekitar 27 ayat tentang gender, namun tidak semua ayat tersebut mendapat perhatian serius dari Amina. Dalam penelitian ini, penulis hanya membahas beberapa ayat tersebut yang cukup tajam dikritik oleh Amina. Yaitu ayat tentang, Q.S. al-Nisa': 4:1, Q.S. al-Nisa':4:3, Q.S. al-Baqarah 2: 282.

²³²Irsyadunnas, *Tafsir Ayat-Ayat Gender ala Amina Wadud Perspektif Hermeneutika Gadamer*, 131.

1. Aplikasi pada Q.S. al-Nisa': 4:1

Berbicara tentang awal penciptaan perempuan, tidak bisa lepas dari konsep penciptaan manusia secara umum. Dimana saat ini di tengah masyarakat pendapat yang berkembang adalah bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Konsekuensi dari pendapat ini adalah bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari sumber yang berbeda. Pemahaman sederhananya adalah penciptaan perempuan tergantung pada pada penciptaan laki-laki.

يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا
رَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ
بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Secara rinci Amina Wadud membahas Qs. An-Nisa' :4:1 dengan memperhatikan komposisi kata perkata. Ia menjelaskan, pada ayat ini al-Qur'an tidak menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari diri laki-laki, atau menunjukkan bahwa asal-usul manusia adalah Adam. Dengan Secara bahasa, Amina memperhatikan kata *nafs wahidah* yang merupakan bentuk kata (*muannas*) yang secara konseptual menurutnya mengandung makna netral, bisa laki-laki atau perempuan demikian juga dengan kata *zauj* bentuk kata (*muzakkar*). Kata *zauj* secara umum dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjuk jodoh, pasangan, istri atau kelompok. Karena terbatasnya informasi yang diberikan al-Qur'an tentang penciptaan (*zauj*), mendorong para mufassir

klasik lari kepada Bibel yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam.²³³

Analisis Wadud dalam memahami (Q.S.: 4:1) dengan langkah, ia mencermati empat istilah kata penting dalam ayat ini, yaitu; *ayat*, *min*, *nafs* dan *ẓauj*:

1. Kata *ayat*, merupakan sebuah tanda yang menunjukkan sesuatu yang ada di luar dirinya. Umapanya sama seperti tanda jalan tidak boleh seorang mufassir memusatkan perhatiannya pada diri sendiri harus menggerakkan dirinya menuju suatu tempat yang merupakan tujuan yang sebenarnya sehingga tak tergoyahkan oleh dirinya sendiri dan harus bertindak dengan memperhatikan yang ada diluar dirinya sendiri. Secara eksplisit kata *ayat* merupakan bahasa simbol verbal atau kata-kata.
2. Dalam bahasa Arab kata *min* memiliki dua fungsi yaitu, untuk menyiratkan ekstraksi sesuatu dari hal-hal lain adapun fungsi yang kedua digunakan untuk menyiratkan sifat yang sama. Penggunaan kata *min* pada (Q.S. 4: 1) jika ditafsirkan dengan salah satu makna tersebut maka akan menghasilkan penafsiran yang berbeda. Misalnya, dalam tafsir Zamakhshari, ayat tersebut berarti bahwa manusia diciptakan *dalam/dari* jenis yang sama sebagai satu *nafs*, dan *ẓauj* diambil dari *nafs*. Arti dari *min* ini melahirkan

²³³Nurjannah Ismail, Penafsiran Mufassir dan Feminis Muslim Terhadap Al-Qur'an Yang Berwawasan Gender, *TAKAMMUL: Jurnal Studi Gender dan Islam serta Perlindungan Anak* Volume 1 Nomor 1 Januari-Juni 2012, 4.

gagasan bahwa makhluk pertama yang diciptakan (laki-laki) dianggap lengkap, sempurna, dan unggul sedangkan makhluk ciptaan kedua (perempuan) dianggap kurang karena turunan yang diambil dari penciptaan pertama.²³⁴

3. Istilah kata *nafs* merupakan kata umum dan teknis. Meskipun umum kata *nafs* diterjemahkan sebagai ‘diri’ dan jamak dari *nafs* adalah anfas yang tidak pernah digunakan dalam al-Qur’an untuk mengacu tentang penciptaan apapun selain penciptaan manusia. Adapun secara teknis dalam al-Qur’an kata *nafs* mengacu pada pada asal usul yang sama. Secara tata bahasa, kata *nafs* merupakan feminin atau kata sifat. Secara konseptual kata *nafs* bukanlah keduanya antara maskulin dan feminin yang membentuk atau bagaimana adanya antara laki-laki dan perempuan. Istilah penting dalam (Q.s. 4: 1) adalah kata *zauj* yang berarti ‘pasangan’ atau kelompok adapun jamak dari *zauj* adalah *azwaj* adapun secara bahasa, kata *zauj* menunjukkan kata sifat antara sifat maskulin dan feminin yang digunakan al-Qur’an untuk tumbuhan (55:52) dan hewan (11:40), selain manusia.

Terlihat dengan merinci atau langkah hermeneutikanya Wadud membahas ayat tersebut dengan analisis teks (komposisi bahasa) terlebih dahulu. Dia melakukan analisis secara mendalam

²³⁴Amina Wdud, *Women and Qur’an*, 18-20.

terhadap kata kunci dalam ayat tersebut, terutama kata *nafs* dan *zauj*. Tidak padat dipungkiri bahwa Wadud sangat mementingkan latar belakang seorang pembaca atau penafsir ketika menafsirkan al-Qur'an.

2. Aplikasi Q.S. al-Nisa':4:3

Ayat yang biasanya dijadikan landasan tentang term poligami dalam al-Qur'an adalah Q.S. 4: 3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ
النِّسَاءِ مَنِّي وَتَلْتِ وَرُبِّحَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَتَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Memahami makna ayat ini Amina wadud menjelaskan bahwa, pertama, ayat ini berkaitan dengan perlakuan terhadap anak yatim. Wali laki-laki bertanggung jawab untuk mengelola perempuan yatim dan anak-anak dapat menahan diri untuk berlaku tidak adil. Adapun solusi yang ditawarkan al-Qur'an agar terhindar dari sikap tidak adil adalah dengan membatasi istri sampai dengan jumlah empat. Menurut Amina fakta saat ini, untuk mengukur keadilan itu adalah dengan materi hal ini tentunya merupakan perpanjangan pemikiran kuno tentang pernikahan, karena keadilan tidak didasarkan pada satu waktu. Kesetaraan dalam hal kasih sayang, spriritual, moral, dan intelektuallah yang menjadi tujuan utama dalam kontek ayat di atas. Sangat jelas bahwa ayat ini berkaitan dengan keadilan, yaitu berlaku adil yang dimaksud mengelola keuangan secara adil antara anak yatim dan adil bagi istri.²³⁵

²³⁵Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 83.

Ada beberapa alasan secara umum membolehkan poligami yang tentunya menjadi kritik Wadud alasan-alasan tersebut yaitu;

Pertama, masalah ekonomi seperti, pengangguran yang dianggap hal yang wajar, adapun secara finansial hanya laki-laki yang mampu harus merawat lebih dari satu istri. Hal ini mengasumsikan bahwa semua wanita adalah beban keuangan: reproduksi, tetapi bukan produsen. Di dunia sekarang ini, anggapan yang melekat bahwa wanita tidak memiliki kemampuan untuk bekerja. Tentunya, poligami bukanlah solusi sederhana untuk menyelesaikan masalah ekonomi yang kompleks.²³⁶ *Kedua*, Alasan lain yang diberikan untuk seorang pria yang memiliki lebih dari satu istri berpusat pada wanita yang tidak dapat memiliki anak (mandul). Wadud menegaskan ayat di atas, tidak disebutkan hal ini sebagai alasan poligami dalam Al-Qur'an. Namun, keinginan untuk memiliki anak kandung adalah hal yang wajar (alamiah) yang diharapkan oleh setiap pasangan. Dengan demikian, sebagai pertimbangan untuk pasangan yang sama-sama mandul tidak berarti sang pria memiliki kesempatan untuk menikah lagi. Alasan ketiga yang diberikan untuk berpoligami adalah nafsu pria yang tidak terkendali: bahwa jika kebutuhan seksual pria tidak dapat puas dengan satu istri, ia harus memiliki dua istri. Agaknya, jika kebutuhan seksual seorang pria tidak cukup hanya dengan satu, wanita maka ia akan membutuhkan pada dua istri. Kemudian jika gairah pria

²³⁶Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 84.

masih lebih besar ia harus mempunyai tiga istri begitu sampai seterusnya sampai memiliki empat istri. Hanya setelah memiliki keempatnya, prinsip-prinsip Al-Qur'an untuk mengendalikan diri, bersikap sopan santun, dan taat baru terlaksana pendapat mereka (pria). Seperti itukah moral yang baik? Pengendalian diri dan ketaatan pada dasarnya tidak hanya berlaku bagi istri namun sebaliknya. Karena nilai-nilai moral sama pentingnya bagi para suami.

Terlihat jelas bahwa, Wadud dalam mengaplikasikan model hermeneutik yang digagasnya dalam ayat ini ia menggunakan penafsiran *tematik-holistik*. Pemahaman Wadud terhadap izin poligami memiliki syarat yang ketat. Wadud sangat menganjurkan untuk mempertimbangkan keadilan sosial yang meliputi kesamaan dalam kasih sayang, spritual, moral dan intelektual. Adapaun jika dilihat dari unsur *sosiologis*, Wadud menemukan struktur penindasan dan ketidakadilan yang menimpa para kaum wanita dalam tatanan masyarakat Arab pada masa itu. Sehingga dengan pendekatan *historis* Wadud menyimpulkan ayat tentang poligami di atas tidak turun begitu saja dalam ruang yang hampa.

3. Aplikasi pada Q.S. al-Baqarah 2: 282

Topik berikutnya yang menjadi fokus Amina Wadud dalam penelitiannya tentang perempuan dalam al-Qur'an adalah tentang saksi. Apakah saksi laki-laki sama nilai kesaksiannya dengan dua saksi wanita dan boleh karena seorang laki-laki sama baiknya dengan dua orang wanita secara absolut. Ayat yang berhubungan dengan tema tentang saksi dalam al-Qur'an terdapat dalam (Q.s 2: 282):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَأَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْلَ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَلُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَقَلُّوا فَإِنَّهُ فَسُقٌ بِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Susunan kata pada ayat di atas, al-Qur'an tidak menyebut kedua wanita sebagai saksi akan tetapi dia bertindak sebagai mitra bagi yang lainnya, meski disebutkan wanita yang dihadirkan berjumlah dua tapi fungsi mereka berbeda. Dari sisi lain, terdapat pertimbangan kontekstual sehubungan dengan kebutuhan adanya lebih dari satu saksi. Tujuannya adalah untuk menyaksikan tidak ada kesalahan yang terjadi baik secara sengaja maupun tidak disengaja dalam kontrak yang dilakukan. Menurut Amiana Wadud, hanya Rahman yang agak berbeda dalam mengartikan 'bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang tidak ditentukan', kesaksian perempuan dianggap kurang bernilai dibandingkan dengan laki-laki tergantung kuat atau lemah ingatannya terhadap persoalan finansial. Jika wanita tersebut mempunyai kemampuan tentang transaksi keuangan maka dia berhak untuk membuktikannya pada masyarakat bahwa ia sederajat dengan laki-laki.²³⁷ Jika ayat ini dianggap punya

²³⁷Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 115.

makna untuk keadaan-keadaan tertentu, maka pendapat itu telah usang, Amina dalam mengkaji ayat ini tidak menemukan adanya tafsiran yang menyinggung soal kesalahan dalam hal kesalahan yang disengaja.

Pertimbangan mengenai saksi dalam ayat di atas, tertuju khusus pada jenis tertentu dari perjanjian keuangan. Dan ayat ini menurut Wadud tidak dimaksudkan untuk diterapkan sebagai peraturan umum. Jika al-Qur'an tidak menyebutkan jenis kelamin secara khusus sebagai saksi, kaum adrosentik akan menafsirkan dan menyimpulkan secara eksklusif, ayat ini berlaku hanya bagi kaum laki-laki saja. Akibatnya, penerapan formula seorang laki-laki sama dengan dua kali wanita bukan hanya diterapkan dalam masalah saksi, tetapi juga aspek-aspek lain yang memungkinkan wanita berpartisipasi.²³⁸

Pemahaman Wadud, tentang persaksian dua perempuan yang disetarakan dengan satu laki-laki ini merupakan bidang legal spesipik dari ordinasi ilahi yang merupakan transaksi antara keabadian kalam univesalitas al-Qur'an (dalam hal ini pengakuan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan serta memposisikan perempuan sebagai saksi yang potensial). Situasi ekologis aktual Arabia waktu turunnya ayat (hambatan sosiologis yang berupa rendahnya tingkat pemahaman wanita tentang transaksi mu'amamalah dan sering terjadinya pemaksaan pada wanita). Implikasi dari pemikiran teoritis Wadud ini menunjukkan bahwa kondisi zaman telah berubah, dimana perempuan sudah cukup

²³⁸Ulya, *Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an: Penggunaan Ilmu-ilmu Sosial, Humaniora, dan Kebiasaan dalam Penafsiran al-Qur'an*, 116.

berpengalaman dalam bidang transaksi mu'amalah apalagi hal tersebut memang sudah menjadi profesinya, maka perempuan dapat menjadi saksi sebanding dengan laki-laki. Maka dapat dipahami bahwa persoalannya bukan masalah jenis kelamin, melainkan pada kredibilitas dan kapasitas menjadi saksi.

B. Interpretasi Khaled M. Abou El Fadl atas Ayat-ayat Gender

Setelah merumuskan teori hermeneutik, Khaled kemudian mengaplikasikan teori tersebut untuk mengkaji fenomena penafsiran yang ada dan berkembang dalam masyarakat Islam. Adapun penerapan hermeneutika Khaled dalam al-Qur'an khususnya pada ayat-ayat al-Qur'an yang berbasis gender. Berikut ini penulis memaparkan pengaplikasian hermeneutika Khaled dalam al-Qur'an:

1. Aplikasi pada Q.S. al-Nisa':4: 34

Al-Qur'an surat al-Nisa' memang surat yang banyak mengandung ayat-ayat bias gender sehingga banyak para pemikir Islam mengutip dan mengaplikasikan pemahaman mereka. Oleh sebab itu, Khaled juga ikut andil dalam kegiatan ini.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِذَا فَضَّلْتُمْ عَلَيْهِنَّ فِي مَالٍ فَخُذُوا حِصَّتَهُنَّ فِي مِثْلِ
مَا أَنْفَقْتُمْ عَلَىٰ نَفْسِكُمْ يُسْرًا وَأَلْسِنَةٌ حَنِيفٌ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ
تَخَافُونَ نُشُورَهُمْ فَعِظُواهُمْ وَآهَجِرُواهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوا لَهُمْ
فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Memahami ayat di atas, secara tekstual dan kontekstual. Model pembacaannya menunjukkahn bahwa ia menjunjung tinggi ide-ide keadilan dan kesetaraan antara

laki-laki dan perempuan.²³⁹ Khaled menjelaskan bahwa, setidaknya ada dua cara untuk memahami kata ‘*qawwami*’ dalam ayat di atas, yaitu; pertama, laki-laki adalah pelindung perempuan sesuai dengan kelebihan yang diberikan Allah kepada sebagian di atas sebagian yang lain, dan sesuai dengan kekayaan mereka nafkahkan kepada yang lain.²⁴⁰ Kedua, laki-laki adalah pendukung perempuan sesuai dengan kelebihan yang Allah anugerahkan kepada sebagian di atas sebagian yang lain, dan sesuai dengan kekayaan yang mereka nafkahkan kepada yang lain. Menurut Khaled meski kata ‘*qawwami*’ bisa diartikan beragam, yang paling penting bagi Khaled adalah ayat tersebut tidak menentukan relasi laki-laki dan perempuan secara absolut dan tidak bergantung. Kata *qawwami* mengandung kekurangan jelasan, dan yang lebih penting lagi, ayat tersebut tampaknya meletakkan status pemeliharaan, penjaga, atau pelindung berdasarkan kemampuan objektif seseorang.

Secara kontekstual, menurut Khaled El Fadl konteks ayat ini bisa dikatakan bahwa ayat tersebut tidak menentukan hasil akhir masalah. Lebih jauh ia menjelaskan bahwa diskursus al-Qur’an tidak memainkan peran utama dalam penetapan-penetapan ketaatan salah satu pasangan. karena

²³⁹Ihab Habudin, Konstruksi Gagasan Feminisme Islam Khaled M. Abou El Fadl: Relevansinya dengan Posisi Perempuan dalam Keluarga, *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 5, No. 2, 2012 26.

²⁴⁰Arliana, *Humanisasi Perempuan Dalam Tafsir: Studi Pemikiran Khaled M. Abou El Fadl*, 72.

bagi Khaled El Fadl kata *qonitat* (taat) diperjelas dengan hadis yang memiliki peran penting setelah al-Qur'an.²⁴¹

Disamping dengan menggunakan pendekatan tekstual dan kontekstual Khaled dalam mengkaji ayat ini dengan mempertimbangkan beberapa riwayat hadis dengan versi yang berbeda diantaranya:

Hadis yang paling populer adalah hadis yang menyatakan bahwa Nabi pernah bersabda:

لَوْ أَمَرْتُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لِأَمْرَةِ الْمَرْأَةِ أَنْ تَسْجُدَ
لِزَوْجَةٍ مِنْ عِظْمِ حَقِّهِ عَلَيْهَا
(رواه ابوداود والنر مذى وابن ماجه وابن حبان)

“Seseorang tidak dibenarkan untuk sujud kepada siapapun. Tetapi sekiranya saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada seorang lainnya, saya akan menyuruh seorang isteri bersujud kepada suaminya karena begitu besarnya hak suami terhadap isterinya. hadis tersebut diriwayatkan dalam berbagai versi dan melalui berbagai rantai periwayatan oleh Abu Dawud, al-Tirmidzi, Ibn Majah, Ahmad ibn Hambal dalam musnadnya, al-Nasa'i dan Ibn Hibban.²⁴²

Versi Mhamud ibn Ghaylan meriwayatkan bahwa Abu Hurairah mengatakan bahwa Nabi pernah menegaskan; “Jika saya harus menyuruh seorang untuk bersujud kepada orang lain, saya akan menyuruh seorang isteri bersujud kepada suaminya”.

²⁴¹Khaled Abou M. El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, 304.

²⁴²Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, 305.

Adapun versi lainnya, Abu Bakr ibn Abi Syaibah meriwayatkan bahwa A'isyah mengatakan bahwa Nabi pernah bersabda: “Jika saya harus menyuruh seorang untuk bersujud kepada orang lain, saya akan menyuruh seorang isteri bersujud kepada suaminya”.

Pengkajian ayat oleh Khaled di atas, Jelas bahwa dalam pengaplikasia hermeneutika pada Q.s. al-Nisa':4: 34 menggunakan berbagai pendekatan ilmu keislaman, sehingga makna ayat di atas dalam pandangan Khaled merupakan penjelasan Tuhan bahwa laki-laki adalah penjaga perempuan. Jadi, jika seorang perempuan memperlakukan suaminya dengan kasar, suaminya harus melakukan tindakan menentukan dengan mengajari tentang kewajiban untuk mengetahuinya dan larangan membantahnya tanpa alasan yang dibenarkan.

2. Aplikasi pada Ayat Tentang *Hijab*

Secara umum, telah diketahui bahwa mengenakan hijab dan menutup wajah ketika bersama laki-laki asing (ajanib), merupakan sebuah kewajiban. Al-Qur'an, sunah dan ijmak umat Islam terdahulu menegaskan hal tersebut sebagai sebuah kewajiban. Allah telah jelaskan dalam tiga ayat berikut: (Q.s. al-Nur: 24: 31), (Q.s. al-Ahzab: 33: ayat 53 dan 59).

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ

الَّذِينَ لَمْ يَطْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا
يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

(Q.s. al-Ahzab: 33)

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ
وَأَتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ
الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

.(Q.s. al-Ahzab:59)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ
جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Dengan pendekatan kebahasaan, Khaled menjelaskan bahwa kata *kehimar* bisa berarti kerudung, sekat, turban, sehelai kain, pakaian longgar, pakaian tak berjahit. Adapun secara kiasan ia berarti kondisi mental dan spiritual tertentu. *Jayb* berarti lipatan kulit, bagian dada ke bawah, belahan dada perempuan, lubang, bagian tubuh yang harus ditutup, dan lain sebagainya. Menurutnya, tapi makna khusus yang diletakkan kepada teks dan konteks diskursus al-Qur'an adalah hasil, dan tetap merupakan hasil, dari komunitas-komunitas interpretasi.²⁴³

Disamping menggunakan pendekatan bahasa dalam menggali makna tentang jilbab pada ayat-ayat di atas, Khaled banyak mengutip hadis dengan merujuk pada kitab-kitab hadis autentik yang telah merekam beberapa riwayat dari 'Aisyah.

Dia berkata, "Ketika Nabi utusan Allah selesai shalat subuh, saya dan beliau melihat perempuan-perempuan

²⁴³Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, 162.

muslim menutup tubuh mereka dengan beberapa helai kain. Setelah itu mereka kembali ke rumaah mereka masing-masing, dan tidak seorang pun mengenali mereka karena terlindung kegelapan.²⁴⁴

Nabi (saw.) pernah bersabda:

ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان شالشمه الشيطان

“Jika seorang laki-laki berkumpul berdua dengan seorang perempuan, maka orang ketiga adalah setan.” Hadis sahih ini diriwayatkan oleh Ahmad dari ‘Umar ibn al-Khatthab. melarang perempuan menampakkan kecantikannya kepada mereka untuk mencegah setan menjadikan perempuan sebagai alat menyesatkan orang lain, berbuat dosa menggoda orang lain, dan menjadikan hal-hal terlarang tampak menarik bagi mereka.

Bagi Khaled ada beberapa unsur penting yang sering diabaikan ketika mendiskusikan persoalan *hijab* atau batas *awrah* perempuan. Pertama, melihat konteks dari beberapa riwayat hadis, ia menjelaskan dalam masyarakat Madinah semua orang berada dalam perlindungan sukunya masing-masing atau, jika ia orang Islam, ia akan dilindungi masyarakat muslim. Oleh sebab itu, ayat tersebut tampaknya merujuk pada sebuah dinamika sosial dan historis yang sangat spesifik dan unik. Interaksi antar teks dan konteks sosial teks tersebut bisa begitu saja dialihkan atau diproyeksikan pada konteks lain.

²⁴⁴Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, 405.

Mengutip seorang sahabat senior, ‘Abd Allah ibn Mas’ud (ra.) menjelaskan bahwa ungkapan ayat, “kecuali yang biasa tampak” merujuk pada pakaian luar perempuan, karena mustahil menutup bagian tersebut tanpa rasa malu yang sangat besar. Ibn ‘Abbas (ra) menjelaskan bahwa makna yang dikehendaki adalah wajah dan kedua tangannya, tapi pendapat yang paling kuat adalah pendapat Ibn Mas’ud (ra.) karena bagian-bagian tersebut merupakan bagian tubuh perempuan yang sangat menggoda.²⁴⁵

Selain mengutip pendapat para sahabat dalam memahami konsep jilbab Khaled juga mengutip penjelasan Ibn Taimiyah yang berkata, “menampakkan wajah dan kedua tangan diperbolehkan pada tahun-tahun awal perkembangan Islam, kemudian ayat tentang hijab diwahyukan yang menetapkan agar bagian tubuh tersebut ditutup karena menampakkan satu penyebab godaan dan akan menyebabkan dibukanya semua bagian tubuh yang lainnya.

Persoalan tentang *hijab* memang akan selalu menjadi diskursus dikalangan ulama, tapi dengan tawaran hermeneutika Khaled dalam mengkaji persoalan pada ayat-ayat al-Qur’an memang membutuhkan beragam ilmu keislaman yang luas. Oleh sebab itu, dari langkah-langkah yang dilakukan Khaled ini dalam pengaplikasian hermeneutiknya memberika kontribusi sangat besar dalam bidang ilmu tafsir.

²⁴⁵Khaled M. Abou. El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, 411.

3. Aplikasi pada (Q.S. al-Baqarah: 2: 282)

Persoalan tentang saksi dalam al-Qur'an memang juga menjadi perhatian para pemikir Islam dengan beragam pemahaman setiap individu yang tentunya berdasarkan pendekatan-pendekatan yang digunakan. maka disini penulis mencoba memberikan langkah pendekatan hermeneutika Khaled dalam menelaah ayat tentang saksi.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَلُ الْمُؤْمِنَ أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَجَرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Pembacaan scara literal tentang ayat di atas menurut Khaled menunjukkan bahwa ketentuan tentang dua orang perempuan dan satu orang laki-laki hanya berlaku dalam persoalan hutang-piutang. Mengomentari pembacaan secara tersebut Khaled mengatakan bahwa ayat yang dikutip adalah hasil dari sebuah konteks spesifik, ia menegaskan bahwa secara konteks ayat ini turun ketika kaum perempuan masih

berpendidikan rendah dan biasanya tidak terlibat dalam perdagangan.²⁴⁶

Secara teologis ayat di atas, Khaled menjelaskan bahwa Tuhan tidak bias gender, Tuhan tidak menetapkan perempuan sebagai makhluk pelupa Tuhan bersikap berdasarkan asumsi faktual pada waktu dan tempat tertentu.

Dengan mengutip hadis Nabi (saw.)

ما رأيت من ناقصت عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم إحدائكم
يا معشر النساء فقلن له: ما نقصان ديننا و عقلنا يا رسول الله؟ قل:
(أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل) قلن: بل قال:
(فذاك نقصان عقلها أوليست إذا حاضت المرأة لم تصل ولم تصم)

Artinya: “Saya tidak pernah melihat orang yang kekurangan akal dan agamanya yang bisa menjerumuskan orang yang bijak, selain kalian.” bereka bertanya, “Wahai Nabi, apa kekurangan akal kami?” Beliau menjawab, “Bukankah dalam kesaksian, dua perempuan sama nilainya dengan seorang laki-laki?” Mereka bertanya, “Wahai Nabi, apa kekurangan agama kami?” Beliau menjawab, “Bukankah selama masa menstruasi, perempuan tidak shalat dan tidak puasa?”

Pemahaman Khaled dari hadis ini, ia mengatakan bahwa Nabi menjelaskan kekurangan akal mereka didasarkan pada kenyataan bahwa ingatan mereka lemah, dan kesaksian mereka perlu diperkuat dengan satu orang perempuan lainnya. keharusan untuk memperkuat dengan saksi lain ini diperlukan untuk menjamin keakuratan kesaksian mereka.

²⁴⁶Khaled Abou M. El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, 232.

Adapun tentang kekurangan mereka dalam agama, hal tersebut dikaitkan dengan kenyataan bahwa selama menstruasi, pendaraan setelah persalinan, perempuan tidak shalat atau puasa, dan tidak perlu menggantinya. Namun, mereka (perempuan) tidak disalahkan akibat kekurangan tersebut karena kekurangan tersebut telah ditentukan sebagai bentuk kasih sayang-Nya.

Khaled mengambil kesimpulan dari penjelasan hadis Nabi di atas, kekurangan akal perempuan dikaitkan dengan kemungkinan lemahnya kemampuan mereka dalam memberikan kesaksian, dan kurangnya agama mereka dikaitkan dengan kelonggaran mereka untuk melaksanakan shalat dan puasa selama menstruasi dan pendarahan setelah persalinan. Itu bukan berarti bahwa perempuan lebih rendah dari laki-laki dalam segala hal, atau bahwa laki-laki lebih unggul dari mereka dalam semua bidang. Memang, berdasarkan alasan, pada umumnya laki-laki lebih kedudukannya dari perempuan. seperti firman Tuhan, “Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian harta mereka” (Q.s. al-Nisa’:4:34). Akan tetapi, seorang perempuan dalam kondisi tertentu, bisa saja mengungguli laki-laki dalam banyak hal. Dengan tegas Khaled melontarkan pertanyaan sesuai dengan realita bahwa betapa banyak perempuan yang akal, agama, dan kemampuannya lebih baik daripada laki-laki?

Terlihat di sini, sama halnya dengan pengaplikasian hermeneutika pada ayat-ayat sebelumnya selain

mengedepankan bahasa, serta konteks Khaled juga dalam konteks mehamami ayat tentang saksi ia banyak mengutip hadis sebagai landasan kedua setelah al-Qur'an.

C. Interpretasi Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl Perspektif Gadamer

Sebagaimana yang dijelaskan dalam kerangka teori bahwa sebagai pisau analisis dalam penelitian ini untuk melihat hermeneutika feminis: kajian ayat-ayat gender antara Amina Wadud dan Khaled Abou El M. El Fadl adalah hermeneutika Filosofis Hans George Gadamer. Dalam hal ini, penulis menggunakan pokok-pokok teori yang satu sama lain saling terikat, singkatnya yaitu; teori “Kesadaran ketrempengaruh sejarah” (*Historically Effected Consciousness*), teori “Prapemahaman” (*Vorverständnis; pre-understanding*), teori “penggabungan/Asimilasi Horison” (*Horizontverschmelzung; fusion of horizon*) dan teori “Penerapan/Aplikasi” (*Anwendung; application*). Oleh karena itu, pada sub ini akan diuraikan bagaimana hasil analisis sebagai upaya untuk melihat persamaan serta perbedaan antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl.

1. Kesadaran Keterpengaruh oleh Sejarah

Dalam teori hermeneutika Gadamer, tahap yang pertama ini dapat diuraikan melalui keterlibatan tradisi. Manusia senantiasa dipengaruhi oleh tradisinya sendiri. Hal ini membuktikan bahwa setiap manusia berada dalam sejarah dan tidak akan bisa keluar dari sejarah.

Dalam konteks tersebut Amina Wadud menyatakan, memang benar salah satu pintu masuk untuk menyelami

kehidupan bangsa asing, dengan memandang dunia dari kacamata asing tersebut merupakan salah satu upaya untuk memahami.

Pernyataan tersebut memberi satu pemahaman bahwa setiap mufasir ketika akan memahami sebuah teks, tidak akan bisa melepas dirinya dari sejarah, tradisi, dan kultur yang melingkupinya. sehingga seseorang perlu menyadari posisi tersebut dapat memberi pengaruh dan mewarnai pemahamannya terhadap teks yang ditafsirkan.

Maka, dalam membaca teks al-Qur'an baik Amina Wadud maupun Khaled M. Abou El Fadl berangkat dari tradisi atau situasi sosio-historis yang keduanya alami. Amina Wadud, bermula dari rasisme Amerika lantaran fenomena kehidupan yang mencekam dirinya yaitu penindasan ganda sebagai perempuan Afrika-Amerika. Wadud terjebak dalam diskriminasi ras dan seksual Amerika yang miskin dan tidak mendapatkan hak istimewa ditambah dengan masalah sosial yang meliputi logika kapitalis dan lelaki kulit putih. Menemukan Islam sebagai sandaran baru yang “menawarkan perhatian, perlindungan, dukungan finansial dan menghormati perempuan” mendorong Wadud keluar dari sangkar penindasan dan mulai memperjuangkan keadilan bagi banyak orang.

Dengan penuh kesadaran Wadud selalu membaca al-Qur'an dan menghubungkannya dengan kondisi sosial dan keadaan sejarah yang spesifik serta mendobrak dominasi laki-laki dalam segala hal yang menyangkut Islam, agama yang membawa misi keadilan dan kesetaraan. Ahmad Musthafa Haroen, salah satu orang yang pernah berbincang-bincang

secara langsung dengan Wadud dalam sebuah workshop di Virginia, mempunyai kesan terhadap Wadud bahwa dari fisik dan tutur kata, Wadud merupakan salah satu prototipe muslimah dengan unsur feminintas yang sangat teruji. Kedalaman dan ketekunan dalaam menimba ilmu pengetahuan agama khususnya menyakut bidang tafsir tidak diragukan lagi.

Berbeda dengan pengalaman Amina Wadud, pemikiran Khaled El Fadl juga dipengaruhi oleh kondisi sosial politik Mesir yang *chaos* di era itu maka maka tahun 1982 Khaled meninggalkan Mesir dan pergi ke Amerika dengan maksud untuk melihat sebab-sebab kemajuan Barat secara lebih dekat.²⁴⁷ Selain itu, pengalaman pada masa remajanya, Khaled termasuk anggota dalam gerakan puritan Wahabi yang memang tumbuh subur di lingkungannya. Akan tetapi, keluarga Khaled termasuk terbuka terhadap pemikiran. Mereka menawarkan berbagai khazanah keilmuan Islam dari berbagai aliran kepada Khaled. Semua ini mendorong Khaled untuk memperluas wawasan yang ia miliki.

Sebagaimana disebutkannya sendiri. Latar belakang tulisan dan karyanya adalah sebagai respons atas munculnya fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh SAS (The Society for Adherence to the Sunnah/Masyarakat Taat Sunnah) di Amerika dan CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions/Al-Lajnah al-Da'imah li al-Buhuts wa al-*

²⁴⁷Ulya, Studi Kritis Terhadap Ide Khled Abou El Fadl dalam Speaking in God's Name, *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, Juni 2015, 143.

Ifta'/Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa) di Arab Saudi. Ia melihat dalam fatwa-fatwa dua lembaga keagamaan tersebut terdapat sejumlah keganjalan.

Setelah melakukan penelitian secara mendalam terhadap kaum imigran muslim, Khaled menemukan problem atau krisis otoritas. Otoritas yang dimaksud bukan otoritas di ranah politik atau sosial sekalipun keduanya juga dipersoalkan tetapi lebih pada otoritas tekstual. Lebih jauh Khaled menerangkan bahwa problem ini tidak seberat problem minimnya kerangka institusional dalam menyalurkan otoritas teks. Tetapi lebih pada pengembangan kerangka konseptual yang digunakan untuk mendekati, mengkonstruksi, dan menghadirkan teks.²⁴⁸

Menurut Khaled, Umat Islam di Amerika tidak mengembangkan cara-cara logis untuk memahami dan menafsirkan teks-teks Islam. Bahkan, mereka tidak mengembangkan cara mengevaluasi keabsahan (otoritas) berbagai bentuk cara yang bisa digunakan untuk membaca dan menafsirkan teks-teks Islam. Dari segi pemikiran selama menetap di Timur Tengah memang Khaled dipengaruhi oleh Muhammad al-Gazhali yang merupakan salah satu tokoh moderat al-Azhar yang disukainya. Sebagai seorang imigran, pemikiran Khaled M. Abou El Fadl juga banyak dipengaruhi oleh konteks masyarakat Islam imigran yang membangun karir di negara-negara Barat dan eropa. Mereka adalah kaum

²⁴⁸Aji Damanuri, Hermeneutika Negosiatif Khaled M. Abou El Fadl: Menangkal Otoritarianisme Tafsir Agama dalam Hukum Islam, 94.

muslim minoritas yang hidup dalam teradisi masyarakat Barat yang sangat plural dan demokratis.²⁴⁹

2. Penggabungan Horizon (Perspektif)

Pada tahap ini mengacu pada teori Gadamer, yang dikenal dengan teori dialog (dialektis). Di sini terdapat peleburan antara dua horison (perspektif) antara penafsir dengan teks. Sehingga dalam penafsiran teks, terutama yang berkaitan dengan ayat-ayat gender selalu terjadi dialektika penafsir dengan teks yang ditafsirkan. Sehingga produk yang dihasilkan merupakan paduan antara subjektifitas penafsir dan objektifitas teks.²⁵⁰

Dalam bukunya Wadud menjelaskan diantara tujuan yang ingin diwujudkan dalam memperjuangkan isu-isu feminis (kesetaraan gender) adalah membuat al-Qur'an memiliki makna dalam kehidupan wanita di era modern. Sehingga dapat dipahami, perlunya melakukan peninjauan ulang ayat-ayat al-Qur'an beserta konteksnya. Selain ingin menggambarkan interpretasi teks, pada saat yang sama Wadud ingin menggambarkan prior teks (persepsi, keadaan dan latar belakang) orang yang membuat interpretasi tersebut.²⁵¹

Begitu juga dengan Khaled El Fadl, bahwa dengan hermeneutika yang ditawarkannya bertujuan untuk “menemukan makna teks” sebagaimana hermeneutika

²⁴⁹Hanik Rosyida, Kritik Interpretasi Otoritatif: Studi Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl, *Syariat: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, Vol. VII, No. 01, Mei 2021, 19.

²⁵⁰Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*, 132.

²⁵¹Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 1.

Wadud, tetapi juga bertujuan untuk “mengungkap kepentingan penggagas atau pembaca yang tersimpan dibalik teks serta menawarkan strategi pengendalian tindakan sewenang-wenang penggagas dan pembaca terhadap teks.

3. Aplikasi dan Penerapan

Sebagai langkah akhir yaitu pengaplikasian, sebagai mana dalam pengaplikasian hermeneutika yang ditawarkan Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl di uraikan dalam beberapa hal, yakni:

a. Analisis asbab al-nuzul

Adanya diskursus yang menelaah konteks setiap teks turun, pada dasarnya telah lama diterapkan. Dalam sejarah perkembangan kajian al-Qur'an dikenal dengan dua konsep asbab al-nuzul, yakni asbab al-nuzul mikro dan asbab al-nuzul makro. Para feminis cenderung menekankan pada asbab al-nuzul makro. Termasuk Amina Wadud dan Khaled El Fadl yang memahami asbab al-nuzul sebagai peristiwa yang memiliki sifat ekstra historis, sehingga dapat dikontekstualisasikan dalam ruang dan waktu yang berbeda.

b. Analisis Bahasa

Mengacu pada teori Gadamer, analisis bahasa memiliki peranan yang sangat penting dalam sebuah interpretasi dan pemahaman teks. Amina Wadud dan Khaled El Fadl dalam mengkritik penafsiran konvensional ketika menafsirkan kata-kata tertentu dalam al-Qur'an yang digunakan untuk membahas dan memenuhi al-Qur'an

sebagai kitab suci. Tentu keduanya mempelajari kata atau istilah pada setiap ayat dengan menafsirkan melalui kajian semantik dan paradigmatis.

c. Analisis *World View* dari Kitab Suci al-Qur'an

Dalam rangka menghadirkan makna kontekstual sebuah ayat al-Qur'an seorang penafsir harus terlebih dahulu memahami *world view* dari kitab suci al-Qur'an. *World view* yakni nilai-nilai universal yang terkandung dalam setiap ayat dan harus diperlihatkan sebagai pedoman untuk memahami ayat sebelumnya.²⁵²

d. Analisis Pengalaman Perempuan

Dalam pengaplikasian hermeneutikanya Amina Wadud menekankan pentingnya pengalaman perempuan dalam hal ini menegaskan bahwa disinilah akar dari patriarki dimana Wadud melihat penafsiran selama ini dipegang oleh mayoritas laki-laki.

4. Persamaan & Perbedaan antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl

a. Persamaan

Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl keduanya berangkat dari kegelisahan yang sama. Hal ini bisa dilihat dari dugaan Khaled El Fadl yang menyebutkan dua titik fokus kajian pada buku

²⁵²Mas'udah, Menanggapi Hadis Perempuan sebagai Imam Sholat dalam Perspektif, *Jurnal Musawa*, Vol. 17, No. 2, Juli 2018, Amina Wadud, 132.

Amina Wadud yaitu tentang gender yang berstruktur patriarki dan ketidakadilan dalam masyarakat. Wadud sendiri melihat sistem patriarki sebagai depotisme yang menimbulkan implikasi yang negatif, yaitu ada dua implikasi negatifnya: pertama, menghapus peran perempuan sebagai wali Tuhan (*khalfah*).²⁵³ Kedua, hilangnya potensi wanita sebagai makhluk yang saleh. Dugaan Khaled terhadap fokus pikiran Amina ini ternyata masuk akal karena Khaled mengalami hal yang sama seperti Wadud. Dari dugaan ini Khaled di atas tentunya menunjukkan kesamaan antara Khaled Abou El Fadl dan Amina Wadud dalam melihat realita kehidupan perempuan yang terpinggirkan.

Dalam gagasan hermeneutikanya Khaled, mengakui pentingnya peran bahasa dan teks sebelumnya yang menurut Khaled Abou El Fadl bahwa peran preseden sejarah adalah ‘untuk membimbing dan tidak buta’. Misalnya ulama tradisional digunakan untuk membuat kasus bahwa mereka tidak menganggap diri mereka tidak dapat dibatalkan terikat dengan pendahulu mereka sendiri tetapi juga bahwa mereka tidak mengabaikan mereka tidak terkendali.²⁵⁴ begitu juga dengan Amina Wadud yang menjelaskan, “Bahwa salah satu elemen

²⁵³Abu Bakar, Women on The Text According To Amina Wadud Muhsin in Women and Qur’an, *Journal al-Abkam*, Vol. 13, No. 1, Juni 2018, 172.

²⁵⁴Ayesha S. Chaudhry, The Problems of Conscience and Hermeneutics: A Few Contemporary Approaches, New York University, Departement of Middle Eastern and Islamic Studies, 164.

terpenting dalam membaca dan memahami teks apapun yaitu teks sebelumnya sangat membantu dalam menambah perspektif dan dalam menginterpretasikan suatu teks. Salah satu elemen terpenting dalam membaca dan memahami teks apapun yaitu teks sebelumnya dan bahasa. Teks sebelumnya sangat membantu dalam menambah perspektif suatu teks.²⁵⁵ Ini dijelaskan juga dalam disertasinya yang berjudul '*Women in 'The Qur'an: The Absence The Sex-Role Streotyping In The Text'*' Amina memiliki pandangan yang berbeda mengenai bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an dalam kaitannya dengan gender adalah tidak adanya bentuk netral dalam bahasa Arab setiap kata dalam bahasa Arab umumnya ditunjuk sebagai maskulin atau feminin. Menurut Amina Wadud tidak perlu demikian karena dari sudut pandang al-Qur'an hidayahnya ditunjukkan untuk seluruh umat manusia".²⁵⁶

Penafsiran-penafsiran sebelumnya merupakan batu pijakan Wadud dalam mengembangkan dan menawarkan sebuah metode interpretasi baru. Dengan mengkategorikan beberapa model serta kekurangan penafsiran terdahulu Wadud mencoba mengembangkan dan menggagas metode baru. Khaled juga menjadikan penafsiran-penafsiran ulama terdahulu sebagai pijakan untuk mengkritik

²⁵⁵Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 5

²⁵⁶Amina Wadud Muhsin, *Women In The Qur'an: The Absence of Sex -Role Streotyping In The Text*, 10

kemudian mengembangkan metode penafsiran baru yang ditawarkannya.

Sama-sama berfokus pada reinterpretasi penafsiran teks-teks ajaran Islam bercorak teologis-feminis tidak menfokuskan pada perkembangan gerakan feminisme. Adapun, ayat-ayat yang direinterpretasikan yaitu, Q.S al-Nisa': 34, tentang kepemimpinan, ayat-ayat tentang jilbab Q.S al-Ahzab: 53 dan 59 serta an-Nur: 31, dan ayat al-Qur'an tentang saksi Q.S al-Baqarah: 282.

Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl mereka berdua sama-sama ingin mengungkap prinsip normative teks al-Qur'an terkait keadilan gender. Hal ini karena realitas yang ada dalam masyarakat, khususnya tentang perempuan masih jauh dari apa yang dimaksudkan oleh al-Qur'an. Salah satu penyebabnya adalah pandangan para mufassir klasik yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang terkesan bias pria, sehingga baik Amina Wadud maupun Khaled Abou El Fadl merasa perlu untuk menginterpretasikan kembali penafsiran-penafsiran ulama tradisional agar relevan.²⁵⁷

b. Perbedaan

Untuk melihat perbedaan antara Amina Wadud dan Khaled El Fadl dapat dilihat dari beberapa sisi diantaranya:

²⁵⁷Diana Khotibi, *Penafsiran Zaitunah Subhan dan Aminah Wadud Tentang Kebebasan perempuan*, 138.

Pertama, Amina Wadud lebih banyak berbicara kritik penafsiran al-Qur'an bias gender, sedangkan Khaled selain berbicara konsep al-Qur'an bias perempuan dan kritik hadis-hadis misoginis juga banyak mengkritik fatwa-fatwa keagamaan bias gender. Hermeneutika yang ditawarkan Khaled pada dasarnya banyak mengkritik fatwa-fatwa ulama tentang bias gender sedangkan hermeneutika Wadud hadir atas dasar kritiknya terhadap interpretasi para ulama tradisional. Dari segi konteks, hermeneutika Khaled dalam mengumpulkan data adalah dari sumber-sumber klasik (*classical sources*), yakni fiqih Islam maupun penafsiran teks-teks suci (al-Qur'an, hadis dan dan ilmu-ilmu Islam sebagai pendukung).²⁵⁸ Kemudian ditafsirkan kembali dengan pendekatan hermeneutis; yakni dengan menarik teks (analisis bahasa) secara normatif-teologis sekaligus mengaitkannya dengan makna historis antropologis beserta dengan implikasi-implikasi sosiologis maupun psikologis guna untuk memperoleh makna baru yang relevan dengan era dan peradaban kontemporer. Sedangkan Amina Wadud, dalam menumpulkan data membutuhkan ilmu-ilmu sosial sebagai perangkatnya, seperti sejarah, sosiologi antropologi, bahkan ekonomi dan politik. Akan tetapi perbedaannya secara khusus, Wadud sangat

²⁵⁸Baedhowi, Di Bawah Bayang "Otoritas" Tuhan (Studi Hermeneutika Fikih Ala Khaled Abou Fadl, *Jurnal Cita Ilmu*, Edisi 26, Vol. Xii, Oktober 2017, 127.

menekankan pentingnya dimasukkannya pengalaman perempuan ke dalam penafsiran.²⁵⁹

²⁵⁹Amina Wadud, *Women and Qur'an*, 3.

BAB V

DINAMIKA TAFSIR (PERGESERAN SHIFTING PARADIGMA, DAN EPSTEMOLOGI TAFSIR)

A. Shifting Paradigma Dan Epistemologi Tafsir

1. Shifting Paradigma

- a. Konsep Shifting Paradigma dalam Perubahan Pengetahuan

Seiring dengan perkembangan zaman yang terus berubah, pada kenyataannya ilmu pengetahuan mengalami perkembangan dan pergeseran teori dalam penggal waktu tertentu. Sebab konstruksi teoritis ilmu pengetahuan yang merupakan produk zaman tertentu tidak secara universal berlaku dan cocok untuk zaman berikutnya yang *nota bene* memiliki karakteristik kesejarahan yang berbeda dengan waktu dan tempat di mana konstruksi itu pertama kali dibangun. Shifting paradigm merupakan salah satu teori ilmu pengetahuan yang membahas tentang pola pikir dan perkembangan ilmu pengetahuan dari masa kemasa untuk memperlihatkan gambaran dan dimensi kreatif manusia atau ide-ide yang lain terus menimbulkan peradaban manusia ke arah satu dengan lainnya.²⁶⁰ Paradigma memiliki peran penting terhadap suatu ilmu

²⁶⁰Zubaidi, *Filsafat Barat “Dari Logika Baru Rene Descartes hingga Revolusi Sains ala Thomas Khun*, (Jogjakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2007), hlm. 200

pengetahuan ia merupakan “*world view*” terhadap dunia dan persoalan-persoalan didalamnya.²⁶¹

Dalam perspektif Thomas S. Kuhn, seorang ilmuwan pada prinsipnya bekerja dengan paradigma tertentu. Paradigm itu memungkinkan sang ilmuwan untuk memecahkan kesulitan yang muncul dalam rangka ilmunya hingga menemukan banyak anomali yang tidak dapat dimasukkan dalam kerangka berpikir, dan menuntut revolusi pragmatik. Kuhn meringkas pola-pola kerangka pragmatik diantaranya sebagai berikut: *Pertama*, cara memandang sesuatu. *Kedua*, dalam ilmu pengetahuan: model, pola, ideal. Dari model-model dan sebuah fenomena yang dipandang dan dijelaskan. *Ketiga*, Dasar untuk menyeleksi problem-problem dan pola untuk memecahkan problem-problem riset.

Dengan demikian, konsep paradigm merupakan konstruk berpikir yang mampu menjadi wacana untuk menemukan keilmiah yang terdapat dalam konseptualisasi menjadi wacana untuk menemukan ilmiah atau revolusi yang baru.²⁶² Secara teoritis paradigma pada dasarnya adalah teori yang memperbincangkan

²⁶¹Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum “Dari Pendekatan Historis, Pemetaan cabang-cabang Filsafat, Pertarungan Pemikiran, Memahami Filsafat Cinta, hingga Panduan Berpikir Kritis Filosofis*, (Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2011), hlm. 164

²⁶² Ayi Sofyan, *Kapita Selekta Filsafat...*, hlm. 158-157

terkait proses perkembangan berpikir dan pengaruhnya terhadap pengetahuan. Gagasan ini ingin menegaskan bahwa teori ilmiah tidak hanya terbatas pada serangkaian prinsip teoritis, namun ia juga mencakup pandangan dunia dalam ilmu pengetahuan dan hal itulah yang kemudian diinisiasi oleh Kuhn sebagai “paradigma”. Untuk memahami paradigma.²⁶³

Ada beberapa pembagian terkait paradigma berpikir dalam perspektif Kuhn yaitu, *Pertama*, paradigma eksemplar sebagai serangkaian ilustrasi berulang berupa quasi-standar dalam beragam teori ilmiah dalam tataran konseptual, observasional dan aplikasi instrumentalnya. Hal tersebut merupakan paradigma suatu komunitas yang berlaku dalam buku-buku, ceramah dan penelitian laboratorium. Paradigma ini mengacu kepada pencapaian konkrit dalam keilmuan tertentu seperti teori mekanika dan gravitasi newton. Pencapaian ini menjadi contoh atau model ilmu pengetahuan. Pada model ini para ilmuwan berarti mengikatkan diri pada standar dan kaidah-kaidah paradigma tertentu, memiliki komitmen untuk memajukan paradigma tersebut dan menjaga kesinambungan dengan tradisi riset

²⁶³ Thomas S. Kuhn, *The Structure of scientific Revolution*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), hlm.43

yang dikenal dalam paradigma keilmuan tersebut.²⁶⁴

Kedua yaitu matriks disipliner yang menyangkut seluruh masalah, metode, prinsip-prinsip teoritis, asumsi-asumsi metafisis dan standar-standar evaluasi dalam satu model. Kedua paradigma tersebut akan mempengaruhi transmisi pengetahuan secara pedagogis. Meskipun seseorang tidak diajari paradigma secara abstrak, namun paradigma akan muncul dalam aplikasi ketika mereka memecahkan masalah. Menurutnya ilmu itu revolusioner, dalam artian bahwa paradigma yang lama digantikan secara total dengan paradigma yang baru dan berbeda. Kuhn menyusun siklus ilmu pengetahuan yang di dalamnya terdapat hal yang disebutnya dengan “paradigma”, komunitas ilmiah dan revolusi sains”.²⁶⁵

Oleh karena itu, perkembangan Ilmu pengetahuan manusia tidak terlepas dari keadaan “normal science dan revoionary” pada hakikatnya semua ilmu pengetahuan yang telah tertulis adalah termasuk dalam wilayah “sains normal” yang berusaha menafsirkan alam ilmiah melalui

²⁶⁴Yeremias Jena, “Thomas Kuhn Tentang Perkembangan Sains dan Kritik Larry Laudan,” Melintas. 2012

²⁶⁵Mu’ammarr Zayn Qadafy, “Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) dan Relevansinya Bagi Kajian Keislaman”, hlm. 50

pradigmanya. Normal science berusaha untuk mengungkapkan banyak persoalan yang tidak dapat terselesaikan, dan bahkan inkonsistensi. Inilah yang disebut anomali yang masih tidak pasti.

b. Pergeseran Shifting Paradigma Tafsir

Kajian terhadap al-Qur'an dewasa ini juga mengalami apa yang disebut Kuhn sebagai "pergeseran paradigma". Dalam buku *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Abdul Mustaqim menggambarkan perkembangan dan pergeseran paradigma, teori, dan pendekatan yang digunakan dalam memahami al-Qur'an sejak era klasik sampai era modern. Lebih jauh, Mustaqim membagi sejarah penafsiran ke dalam tiga periode: *mazāhib al-tafsīr* periode klasik (abad I-II H/ 6-7 M), *mazāhib al-tafsīr* periode pertengahan (abad III-IX H/ 9-15 M), dan *mazāhib al-tafsīr* periode modern-kontemporer (abad XII-XIV H/ 18-21 M) yang masing-masing periode memiliki karakteristik dan keunikan yang berbeda.

Di mulai dari periode klasik pada era nabi, berlanjut ke era sahabat, *tabi'in*, dan terakhir era *tabi'ut tabi'in*. Tafsir pada periode ini belum mencakup keseluruhan ayat al-Qur'an dan tidak bersifat sekretarian yang dimaksudkan untuk membela mazhab tertentu. Periode kedua adalah periode pertengahan sekitar abad 3-9 H/9-15 M. Berbeda dengan era klasik, tafsir periode ini

didominasi oleh ideologi atau kepentingan politik, mazhab atau ideologi tertentu, sehingga al- Qur'an diperlakukan sebagai legitimasi dan afirmasi terhadap kepentingan-kepentingan tertentu. Tafsir yang lahir di periode ini seperti tafsir *al-Kasyshaf* karya al- Zamakhsyari yang bermazhab Mu'azilah. Berlanjut ke periode modern-kontemporer abad 9-14 H/ 18-21 M. Jika periode klasik cenderung menganggap bahwa tafsir terbaik adalah *bi al-riwayah*, sementara pada periode pertengahan penafsiran dan produk tafsir telah menjadi ideologi mazhab dan aliran, maka tidak demikian halnya dengan paradigma tafsir era modern yang cenderung mengemukakan ide-ide rasional kritis dalam memandang penafsiran al-Qur'an. Tafsir-tafsir lebih didorong untuk lebih bersifat fungsional "*Shifting Paradigm*" dalam Dunia Tafsir untuk menyelesaikan dan menjawab tantangan modernitas. Tidak seperti karakteristik tafsir periode sebelumnya yang cenderung bersifat ideologis, repetitif, dan parsial, karakteristik penafsiran modern-kontemporer lebih bernuansa hermeneutis, ilmiah, kritis, nonsectarian, kontekstual, dan berorientasi pada spirit al-Qur'an. Mengungkapkan makna kontekstual dan berorientasi pada semangat al-Qur'an, merupakan

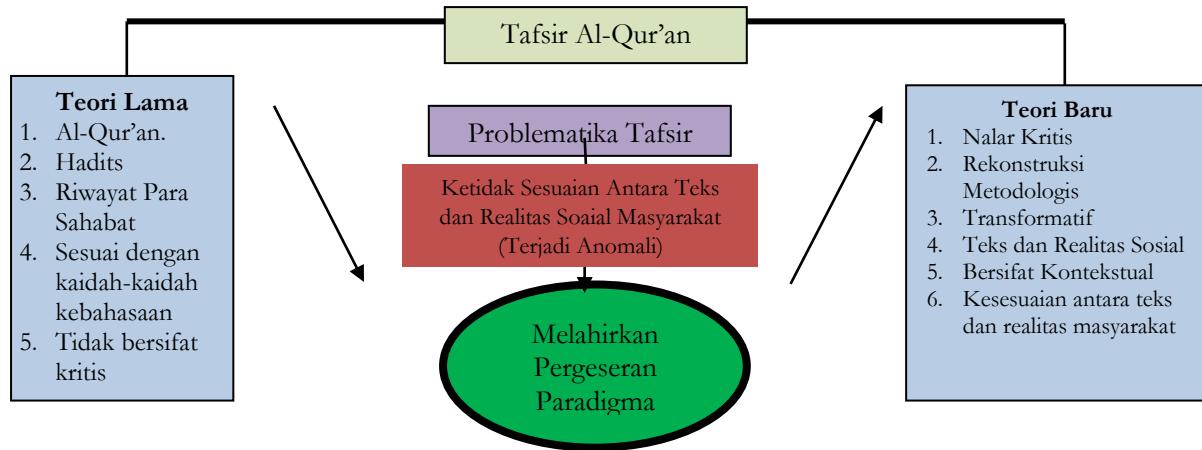
karakteristik yang menonjol di era modern-kontemporer ini.²⁶⁶

Melihat dinamika dan pergeseran paradig yang dibangun ulama tafsir klasik hingga kontemporer yang secara signifikan perlu dipetakan dan klasifikasi mulia konten-konten penafsirannya, hemat penulis karena hal ini adalah salah satu upaya untuk mengetahui di masing-masing era kecendrungan ketika menafsirkan teks. Sebagaimana Abdul Mustaqim “Pergeseran Epistemologi Tafsir” telah mengkatagorikan sesuai dengan perkembangan. Diantaranya, *Pertama*, Tafsir Era Formatif dengan Nalar Quasi-Kritis. *Kedua*, Tafsir Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis. *Ketiga*, Tafsir Era Reformatif dengan Nalar Kritis.²⁶⁷

²⁶⁶Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an (Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer)*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016).

²⁶⁷Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir....*

Analisis Struktur *Shifting Paradigma* Dalam Orientasi Tafsir Qur'an



Hemat penulis, shifting paradigm merupakan salah satu yang menyebabkan proses berkembang terhadap penafsiran. Sebagaimana di era modern-kontemporer paradigma berpikir lebih menekankan pada aspek sosial yang melingkupi sipenafsir seperti yang telah dipaparkan diatas, sebenarnya keterkaitan antara pemahaman sosial historis dengan teori ini yang mencakup tentang pemahaman sekarang atau situasi dan kondisi yang melingkupi para penafsir kontemporer saat ini. Untuk itu dalam mengungkapkan pesan-pesan teks supaya objektif sebenarnya dituntut untuk meninggalkan pra-pemahaman dalam arti pemahaman terhadap teks ayat-ayat al-Qur'an harus berdasarkan probem yang dihadapi saat ini (konteks mempunyai konteks tersendiri), maka untuk menafsirkan dan memahami teks diperlukan kajian sosial dimana teks tersebut muncul dalam tahap aplikasi Rahman juga tidak menggunakan makna literal teks tapi ideal moral dari teks tersebut.²⁶⁸

Shifting paradigm adalah satu yang menyebabkan terjadinya pergeseran penafsiran Al-Qur'an klasik hingga kontemporer. Paradigma

²⁶⁸Abdul Fatah Abdul Gharu al-Qadhi, *Asbab al-Nuzul 'an al-Shababah wa al-Mufassirin*, (Mesir: Dar al-Salam, 2005), hlm. 64

merupakan salah satu bentuk dan rekonstruksi berpikir dan anomali-anomali sehingga menyebabkan terjadinya revolusi pengetahuan dalam penafsiran Al-Qur'an yang terjadi dinamis dan selalu berkembang dalam dunia penafsiran. Secara spesipik, dalam perspektif Thomas kuhn, bahwa shiting Paradigma didefinisikan sebagai pandangan dasar tentang apa yang menjadi pokok bahasan yang seharusnya dikaji oleh disiplin ilmu pengetahuan, mencakup apa yang seharusnya ditanyakan dan bagaimana rumusan jawabannya disertai dengan interpretasi jawaban. Paradigma dalam hal ini adalah konsesus bersama oleh para ilmuan tertentu yang menjadikannya memiliki corak yang berbeda antara satu komunitas ilmuan dan komunitas ilmuan lainnya. Varian paradigma yang berbeda-beda dalam dunia ilmiah dapat terjadi karena latar belakang filosofis, teori dan instrumen serta metodologi ilmiah yang digunakan sebagai pisau analisisnya. Perbedaan paradigm dan konsep berpikir maka interpretasi teks al-Qur'an terjadi perkembangan dan pergeseran makna ketika teks itu ditafsirkan tersebut.²⁶⁹

²⁶⁹Inayatul Ulya Dan Nushan Abid, *Pemikiran Thomas Kuhn Dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam*, (FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan Volume 3, No. 2, Desember 2015), Hlm.255

c. Istilah Epistemologi dalam Lintasan Tafsir

Dalam pembahasan ini, penulis akan menguraikan bentuk-bentuk pergeseran tafsir era klasik hingga kontemporer. Hal ini tentu disebabkan oleh berkembangnya pengetahuan (*epistemologi*) yaitu kerangka berpikir yang digunakan ketika menafsirkan teks itu dipahami sesuai dengan epistemologi masing-masing para mufasir tersebut. Secara teoritis, teori epistemologi sebagai salah satu cabang filsafat yang membahas tentang ruang lingkup batas-batas pengetahuan.²⁷⁰ Adapun terminologi, epistemologi adalah cabang filsafat yang membahas tentang hakikat pengetahuan manusia khususnya pada empat hal, Diantaranya, *Pertama*, Sumber-sumber ilmu pengetahuan. *Kedua*, alat pencapaian pengetahuan. *Ketiga*, metode pencapaian pengetahuan. *Keempat*, Batasan pengetahuan atau klasifikasi pengetahuan.²⁷¹

Masalah epistemologi bersangkutan dengan pertanyaan-pertanyaan tentang pengetahuan. Sebenarnya kita baru dapat menganggap mempunyai suatu pengetahuan setelah kita

²⁷⁰Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat & Etika*, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 87

²⁷¹Ayi Sopyan, *Kapita Selekta Filsafat*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), hlm. 212

meneliti pertanyaan-pertanyaan epistemologi.²⁷² Makna pengetahuan jika dikatakan masalah epistemologi bersangkutan dengan pertanyaan tentang pengetahuan, apakah yang kita maksud dengan pengetahuan? Dapatlah kiranya dimengerti kapanpun kita mempunyai pengetahuan, maka pengetahuan itu merupakan pengetahuan mengenai sesuatu.²⁷³ Kaitannya terhadap tafsir bahwa, terjadinya perkembangan disebabkan konsep konstruk berpikir yang berbeda-beda. Sehingga penggunaan epistemologi dapat memunculkan adanya kebenaran, dan berpendirian bahwa manusia mungkin mengetahui, sedang alat pengetahuan berupa akal. Aliran ini dikenal dengan sebutan rasionalisme.²⁷⁴ Dalam hal penafsiran bahwa, epistemologi tafsir sebenarnya cenderung digunakan untuk bernalar kritis sehingga memunculkan gagasan yang bersifat transformatif.²⁷⁵

Ada beberapa perkembangan nalar berpikir sehingga dapat memotret ciri khas dan konten penafsiran di era klasik hingga kontemporer. Hemat penulis ada tiga bentuk pergeseran

²⁷²Luis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.) Cet. IX. hal. 131

²⁷³Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), hlm. 16.

²⁷⁴Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*, hlm.30

²⁷⁵Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm 72

epistemologi dalam kajian tafsir. Sebagaimana Abdul Mustaqim telah mengklasifikasikannya diantaranya sebagai berikut: Tafsir Era Formatif dengan Nalar Quasi Kritis (Era Klasik), Struktur Dasar Epistemologi Tafsir Era Afirmatif Dengan Nalar Ideologis, Tafsir Era Reformatif dengan Nalar Kritis (Era Modern-Kontemporer)

B. Metode Dan Pendekatan Dalam Penafsiran Al-Qur'an Era Klasik, Pertengahan, Modern-Kontemporer

1. Tafsir Abad Klasik

a. Ibn Katsir

Sosok Ibnu Katsir adalah *'Imaduddin, Ismail bin Umar bin Katsir al-Bashri, al-Dimisqi, al-Faqih, al-Syafi'i*. Beliau dilahirkan pada tahun 703 di Timur Bashri yang merupakan wilayah bagian Damaskus. ketika berusia dini, Ibnu Katsir sudah mulai kembara ilmiahnya. Di usia tujuh tahun ia mengunjungi Damaskus bersama saudaranya pada tahun 706. Ayahnya meninggal pada tahun 703 kala Ibnu Katsir masih belia. Kehidupannya kemudian dibantu oleh saudaranya. Seluruh waktunya dihabiskan untuk pengetahuan. Ia mengkaji, mempelajari, dan mengenal berbagai disiplin ilmu pengetahuan.²⁷⁶

²⁷⁶ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir "Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir"* (Jakarta: Raja Grafindo, 2006), hlm. 64

Ibnu Katsir melahirkan kitab yang pertama dan yang terkenal dalam sepanjang beberapa karya adalah Tafsir (*al-Qur'anul adzim*). Kitab ini merupakan kitab tafsir yang kajiannya sangat luas cakupannya baik dari beberapa aspek keilmuan. Terkait dengan pembahasannya, kitab tersebut memiliki banyak memaparkan ayat-ayat yang bersesuaian maknanya dan perincian penjelasannya sangat panjang karena kitab tersebut merupakan kitab tafsir yang merupakan bentuk metode analisis dalam penafsiran.²⁷⁷ Adapun guru yang pernah beliau tekuni diantaranya: *Syaikh Burbanuddin al-Fazari dan Kamaluddin bin Qadhi Syubhab*, Ibnu Katsir mengokohkan keilmuannya terutama berbagai macam bidang disiplin keilmuan misalnya ilmu hadits, membaca ushul hadis dengan al-Ashfani. Dapat dikatakan Ibnu Katsir merupakan tokoh mufassir klasik yang sangat akan luas ilmu pengetahuannya.²⁷⁸

²⁷⁷ Imam Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'anul Adzim* "Ibnu Katsir" Jilid 1, (Jawa Tengah: Insan Kamil, Cet-ke.4, 2017), hlm.v

²⁷⁸ *Ibd...*, hlm. 64

b. Karya-karya

Dalam bidang Sejarah, Ibnu Katsir menulis beberapa kitab antara lain *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (yang terdiri dari 14 jilid), *al-Fusul fī Sirah al-Rasūl*, *Thabaqāt asy-Syafi'iyah*, *Qasas al-Anbiya*, dan *Manaqib al-Imam al-Syafi'I*. Dari ketiga buku tersebut, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* adalah karya monumentalnya dalam bidang sejarah. Kitab ini sampai sekarang masih menjadi kitab rujukan primer dalam kajian sejarah Islam.

Dalam bidang hadis, Ibn Katsir menulis sejumlah kitab diantaranya *Kitab jami al-Masānid wa al-Sunan*, *al-Kutub al-Sittah*, *al-Takmilah fī Ma'rifat al-Siqāt wa al-Du'afā wa al-Mujāhal*, *al-Mukhtasar* sebagai ringkasan kitab *Muqaddimah li 'Ulum al-Hadīs* karya Ibn Salah, dan *Adillah al-Tanbih li 'Ulum al-Hadīs*.⁹ disamping itu, Ibnu Katsir juga mensyarahi kitab *Shahih Bukhāri* yang penyelesaiannya dilanjut oleh Ibn Hajar al-Asqalāni.

Dalam bidang fiqih, karyanya tidak terselesaikan. Ia berencana untuk membuat sebuah kitab fiqih yang berlandaskan al-Qur'ān dan al-hadis, tetapi hanya satu bab yang mengenai ibadah dalam persoalan haji yang ditulis dalam satu bab. Dalam bidang tafsir ia menulis kitab tafsir 30 juz yang berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm* atau yang disebut juga *Tafsīr Ibnu Katsir*. Dan inilah

yang akan penulis bahas dalam pembahasan selanjutnya.

c. Sekilas Tentang Tafsirnya

Sekilas tentang tafsir Ibn Katsir yaitu tafsir Al-Qur'anul Adzim sebagaimana Rasyid Ridha' menjelaskan bahwa, tafsir tersebut yang paling masyhur yang memberikan perhatian besar terhadap apa yang diriwayatkan dari para mufassir salaf dan menjelaskan berbagai makna-makna yang terkandung dalam tafsir tersebut. Secara spesifik tafsir Al-Qur'anul Adzim ini banyak dirujuk kalangan para ulama karena sistem pembahasannya menguraikan secara panjang dan lebar yaitu kajian alaitis (tahlili) yang menguraikan dari hadits-hadits, kaidah-kaidah kebahasaan dan asbabun nuzul serta dalam kajian tafsirnya dapat menyesuaikan makan-maknanya.²⁷⁹

d. Telaah Metode Penafsirannya

Sebelum melihat perkembangan pergeseran penafsiran pengetahuan dalam tafsir Ibnu Katsir bahwa, hal yang perlu dikaji dan dicermati adalah Metode-metode yang digunakan dalam tafsirnya. Dalam kaitan ini, maka studi tafsir tidak terlepas dari metode yakni suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah

²⁷⁹ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi-Studi Ilmu Al-Qur'an*, (Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2013), hlm. 528

di dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Dapat diringkaskan bahwa, metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat atau kaidah yang telah tertuang di dalam metode tersebut.²⁸⁰ Sebagaimana dalam pandangan Ibn Katris periode klasik bahwa, metodologi yang paling tepat digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an diantaranya sebagai berikut:

- 1) Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an.²⁸¹
Sebab banyak didapati kondisi umum dalam ayat tertentu kemudian dijeaskan detail oleh ayat yang lain .
- 2) Alternatif kedua ketika tidak dijumpai ayat lain yang menjelaskan, mufassir harus menelelisik Sunnah yang merupakan Penjelasan Al-Qur'an. Bahkan imam Syafi'I, seperti ditulis Ibnu Katsir mengungkapkan, "Setiap hukum yang ditetapkan Rasulullah merupakan hasil pemahamannya terhadap Al-Qur'an.
- 3) Selanjutnya jika permasalahan suatu ayat yang masih belum jelas dalam konteks tidak ditemukan penjelasan mulai dari al-Qur'an dan Hadis, maka hal tersebut bisa melihat konsep-

²⁸⁰ Nasaruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet-ke.III, 2005), hlm.2

²⁸¹ Imam Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'anul Adzim "Ibnu Katsir"* Jilid 1, (Jawa Tengah: Insan Kamil, Cet-ke.4, 2017), hlm.32

konsep atau pendapat para sahabat yang telah menafsirkan ayat al-Qur'an.²⁸²

Hal tersebut dilakukan Ibnu Katsir untuk mendapatkan proses pemahaman bukan proses penyusunan. Karena pemahaman telah berakhir dengan sebuah konklusi intelektual yang sangat terbuka.²⁸³ Dengan demikian tafsir dengan metode analisis ini relatif memberikan kesempatan yang luas kepada mufassir untuk mencurahkan ide-ide dan gagasannya dalam menafsirkan al-Qur'an. Ini berarti bahwa metodologi tahili yang dipakai oleh Ibnu Katsir dapat memberikan para mufassir untuk membuka pintu selebar-barnya untuk mengemukakan pemikirannya terkait penafsiran al-Qur'an.²⁸⁴

Secara Spesifik, Ada beberapa pembagaaian metodologi penafsiran Al-Qur'an diantaranya sebagai berikut:

- 1) Metode *Tablili* (Analitis), yaitu tafsir yang berusaha menguraikan kata-kata menurutkan bahasa, I'rab dan balaghah dan qira'at, yang mengkaji berbagai aspeknya terkait asbabun nuzul Qur'an disertai dengan mengaitkan antar

²⁸² Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir...*, hlm. 60

²⁸³ Rohimi, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm.60

²⁸⁴ Nasaruddin Baidhan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 32

ayat, kemudian menjelaskan makna dan hikmahnya secara terperinci.²⁸⁵ Tafsir pendekatan tahlili mencoba para mufassir untuk menafsirkan sebatas tekstual dan dukungan dari para riwayat para sahabat dan tabi'in

- 2) Metode *Ijmali*, yaitu menafsirkan ayat al-Qur'an secara global. Penafsiran ini menurut para mufassir berupaya untuk menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian singkat dan bahasa yang mudah dan lugas. Sehingga metode tersebut dapat memberikan pemahaman terhadap semua orang yang berpengetahuan sekedarnya.²⁸⁶
- 3) Metode *Muqarran*, yaitu menjelaskan ayat al-Qur'an dan menguraikannya dengan menyebutkan pendapat para mufassir, mengemukakan pendapat mereka lalu membandingkan antara yang satu dengan yang lainnya untuk menggali maknanya, hukumnya, dan pesan moral yang termuat dalam berbagai penafsiran tersebut.²⁸⁷

²⁸⁵ Yunus Hasan Abidu, *Tafsir Al-Qur'an (Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufassir)*, (Jakarta: GAYA MEDIA PRATAMA, 2007), hlm.3

²⁸⁶ Abd. Al-Hayy Al-Farmawi, *Suatu Pengantar Metode Tafsir Maudhu'I*, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), hlm. 38

²⁸⁷ Abdul Mustaqim, *Metode penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2012), hlm. 19

- 4) Metode *Maudhu'i*, yaitu menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan menghimpun ayat-ayat dengan memiliki tema yang sama, menjelaskannya secara menyeluruh, melengkapinya dengan hadis-hadis dengan tema yang sama yang termuat dalam ayat al-Qur'an.²⁸⁸

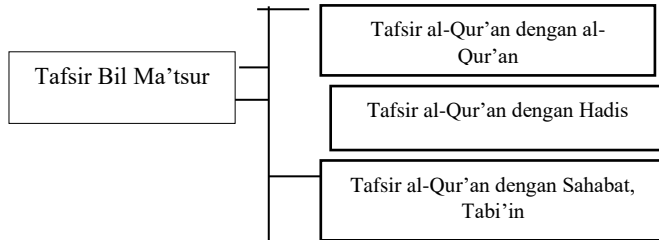
Kajian terhadap Penafsiran Ibn Katsir era klasik lebih mengutarakan metodologi yang bersifat *tablili* (analisis) yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara panjang dan lebar dalam arti melihat dari hadits-haditsnya dan pendapat-pendapat para sahabat. Hal demikian yang sering dilakukan Ibn Katsir ketika menafsirkan Al-Qur'an tersebut.

e. Model-Model dan Karakteristik Penafsiran

Tafsir mempunyai model-model dan pendekatan-pendekatan dalam penafsiran tersebut. kaitanya terhadap tafsir pada era klasik yaitu lebih menekankan pada aspek tekstual. Sebagaimana biasanya dapat diklasifikasikan dalam beberapa bagian diantaranya, *Pertama*, model penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. *Kedua*, model penafsiran Al-Qur'an dengan Hadits, *Ketiga*, Model Penafsiran dengan riwayat-riwayat para sahabat, dan model penafsiran dalam pendapat para sahabat. Adapun klasifikasinya sebagai berikut:

²⁸⁸ *Ibid.,* hlm. 3

Tafsir Bi Al-Riwayah



Pemetaan tersebut menunjukkan kerangka dan model penafsiran al-Qur'an yang berkembang era klasik jadi dapat disimpulkan bahwa penafsiran klasik cenderung memahami ayat al-Qur'an secara teks. Namun perkembangan penafsiran al-Qur'an selalu mengalami dinamika kaitanya terhadap penafsiran al-Qur'an Bil Ra'yi yang dimana penafsiran tersebut di identik dengan sebuah penafsiran yang mengacu kepada akal pikiran dan rasional.

Dalam melihat periode munculnya tafsir Ibn Katsir, penulis membacanya dengan periodisasi penafsiran yang dibuat oleh Abdul Mustaqim dalam bukunya Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an. Yang juga dari periodisasi itu dimungkinkan juga bisa membaca karakteristik penafsiran pada era pertengahan. Berdasarkan periodisasi tersebut maka Tafsir Ibn Katsir dapat digolongkan ke dalam tafsir era peretngahan. atau dalam buku lain yang juga ditulis oleh Abdul

Mustaqim diistilahkan dengan era afirmatif dengan nalar ideologis.²⁸⁹

Karakteristik penafsiran di era tersebut menurut Abdul Mustaqim adalah banyak dipengaruhi atau lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, golongan, mazhab, ideology keilmuan, karena itulah diistilahkan era afirmatif dengan nalar ideologis. Namun menurut hemat penulis karakteristik tiap periode ini agaknya tidak juga bisa digeneralisasikan bahwa semua tafsir di era peretngahan sarat dengan kepentingan-kepentingan politik atau golongan. Bahkan ketika ulama tafsir era klasik seperti Ibnu Katsir cenderung memahami Al-Qur'an secara tekstual tanpa menggunakan berbagai ragam pendekatan keilmuan. Sehingga tafsir tersebut masih bersifat tekstual tanpa melihat sisi kontekstualnya.

2. Tafsir Era Pertengahan

Tafsir pada era pertengahan ini telah menunjukkan adanya dinamika dan perkembangan keilmuan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. tafsir era pertengahan memiliki ideologi dan faktor-faktor kepentingan tersendiri dalam kajian tafsir. Sebagaimana dalam Abdul Mustaqim telah menjelaskan pada periode kedua adalah periode pertengahan sekitar abad 3-9 H/9-15 M. Berbeda dengan era

²⁸⁹ Maliki, *Tafsir Ibn Katsir: Metode Dan Bentuk Penafsirannya*, (Jurnal: El-Mudah, Volume 1, Nomor 1 Januari-Juni 2018), Hlm. 77-78

klasik, tafsir periode ini didominasi oleh ideologi atau kepentingan politik, mazhab atau ideologi tertentu, sehingga al-Qur'an diperlakukan sebagai legitimasi dan afirmasi terhadap kepentingan-kepentingan tertentu.²⁹⁰ Adapun kategori-kategori tafsir pada era pertengahan ini, diantaranya sebagai berikut:

a. Fakhruddin ar-Razi

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Umar bin al-Hasan at-Tamimi al-Bakri at-Tabaristani ar-Razi Fakhruddin. Beliau dikenal dengan nama Ibnul Khatib asy-Syafi'i al-Faqih. Dilahirkan di Ray pada 543 H. dan wafat di Harah pada 606 H. Ia Mempelajari ilmu-ilmu *diniyah* dan 'aqliyah sehingga sangat menguasai ilmu logika dan filsafat serta menonjol dalam bidang teologi yaitu ilmu kalam.²⁹¹ Ia lahir dan tumbuh dalam keluarga ulama. Ayahnya, Diya'uddin 'Umar, adalah salah seorang ulama madzhab Syafi'i sekaligus ulama dalam ilmu kalam dari mazhab Asy'ariyah.

Silsilah keilmuannya bersambung dengan Imam Shafi'i melalui jalur al-Muzanni, melalui Ali Abi Qasim al-Anmati, dari Abi 'Abbas ibn Surayj, dari Abu Ishaq al-Murwazi, dari Abu Zayd al-Murwazi, al-Qaffal al-Murwazi, dari Husayn al-

²⁹⁰ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an (Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer)*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016).

²⁹¹ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi-Studi Ilmu Al-Qur'an*, (Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2013), hlm. 529

Murwazi dan al-Farra' al-Baghawi. Sementara silsilah ilmu kalamnya diterima dari Sulayman ibn Nasir al-Ansari, yang merupakan ketokohan ayahnya membuat Al-Razi nyaris tidak berguru kepada orang lain. Ia tumbuh menjadi seorang Syafi'iyah-Asy'ariyyah. Setelah ayahnya wafat, baru dia berguru kepada Kamaluddin as-Simnani (Murid imam al-Baqillani) dan Majduddin al-Jili (murid imam al-Ghazali).²⁹² Mengenai beberapa ilmu yang dikuasai, Fakhruddin ar-Razi telah menulis beberapa kitab, syarah dan ta'liqat, sehingga ia dipandang sebagai rujukan penting bagi mereka yang menamakan dirinya sebagai filosof.²⁹³

b. Karya-Karyanya

Seperti pengakuan dalam wasiatnya, Al-Razi menulis buku hampir di setiap cabang ilmu keislaman. Hampir semua karyanya menjadi rujukan utama di masa setelahnya. Adapun karya-karya *Fakhruddin ar-Razi diantaranya yaitu, Mafatibul Gaib (Tafsir Al-Qur'an). Asrarut Tanzil wa Anwarut Ta'wil (Tafsir). Ibkamul Abkam. Al-Muhassal fi*

²⁹² Taha Abdurra'uf Sa'ad, ,Muqaddimah Muhaqqiq' dalam Fakhruddin Muhammad ibn 'Umar Al-Razi, *Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhirin min al-'Ulama' wa al-Hukama' wa al-Mutakallimin*. Qahirah: Maktabah Kulliyyat Azhariyah, t.th. hlm. 7.

²⁹³ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi-Studi Ilmu Al-Qur'an*, (Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2013), hlm. 529

*Ushulil Fiqh. Al-Burhan fi Qira'atil Qur'an. Durratut tanzil wa Gurratut Ta'wil fil Ayatil Mutasyabihat. Syarbul Isyarat wat tanbihat li Ibn Sina. Ibtalul Qiyas. Syarbul Qanun li Ibn Sina. Al-Bayan wal Burhan fir-Raddi 'alaAbliż Zaigi wat Tugyan. Ta'jizul Falasifah. Risalatul Janbar. Risalatus Hudus. Kitab al-Milal wan Nibal. Mubassalu Afkaril Muttaqaddimin wal muta'akbirin minal Hukama wal Mutakallimin fi 'Ulmi Kalam, dan Syarbul Mufassa liż Zamaskhsyari.*²⁹⁴

c. Sekilas Tentang Metode danTafsirnya

Abdul Mun'im Namir mengategorikan Mafatih al-Ghayb sebagai salah satu jenis tafsir *bi l-ra'y*. Bahkan al-Suyuti menyebut Al-Razi sebagai "sahib al-'ulum al-'aqliyyah." Identifikasi rasionalitas atau penggunaan *ra'y* merupakan sesuatu yang wajar bagi ulama mutakhirin sebagaimana digambarkan di atas. Pemikiran Fakhruddin ar-Razi sangat cenderung didominasi Ilmu-ilmu aqliah dalam tafsirnya, sehingga dalam kajian tafsirnya dicampuradukkan kedalamnya dengan berbagai keilmuan. Oleh karena itu kitab tersebut memiliki ruhaniah tafsir hidayah Islam, sehingga dalam sitem kajian terhadap tafsir berbasis filosofis dan corak-corak dalam penafsirannya.²⁹⁵

²⁹⁴ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi-Studi Ilmu Al-Qur'an...*,hlm.529

²⁹⁵ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi-Studi Ilmu Al-Qur'an...*,hlm.529

Secara umum, Al-Razi mengaku memilih metode kalam dengan pendekatan filosofis, meski terkadang kesan yang muncul dari karyanya melebihi dari yang seharusnya disampaikan. Seperti dikutip oleh Haji Khalifah, bahwa Al-Razi memasukkan data-data yang tidak berhubungan dengan ayat yang ditafsirkan.²⁹⁶ Abdul Jawad meringkas metode tafsir Al-Razi ke dalam enam ciri berikut: *Pertama*, menampilkan ayat atau surat yang memiliki *munasabah* dengan ayat yang ditafsirkan. *Kedua*, menampilkan kajian empirik dan teologis seputar ayat yang dibahas. *Ketiga*, menentang pemikiran Muktazilah. *Keempat*, menjelaskan aspek hukum berkenaan dengan ayat yang dibahas. *Kelima*, menampilkan masalah-masalah yang berkaitan dengan ayat. *Keenam*, memaparkan aspek kebahasaan, ragam qiraat, yang biasanya digunakan untuk mendalami makna kata perkata.²⁹⁷

3. Tafsir Modern-Kontemporer

Periode modern-kontemporer abad 9-14 H/ 18-21 M. Jika periode klasik cenderung menganggap bahwa tafsir terbaik adalah *bi al-rimayah*, sementara pada periode pertengahan penafsiran dan produk tafsir telah menjadi

²⁹⁶ Abdurrahman ibn Abi Bakar Jalaluddin al-Suyuthi. 1974. *al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*. J. IV, Qahirah: Hay'ah Mishriyah al-„Ammah lil Kitab. hlm. 243.

²⁹⁷ Abd al-Jawwad Khalaf Muhammad 'Abd al-Jawad. *Madkhal ila al-Tafsir wa 'Ulum Al-Qur'an*. Qahirah: Dar Bayan Ara'bi, t.th. hlm. 140.

ideologi mazhab dan aliran, maka tidak demikian halnya dengan paradigma tafsir era modern-kontemporer cenderung mengemukakan ide-ide rasional kritis dalam memandang penafsiran al-Qur'an. ada beberapa pemikiran Islam modern-kontemporer yang melakukan rekonstruksi metodologis dan melakukan tranformasi dalam penafsiran.

a. Boigrafi Fazlur Rahman

Fazlur rahman terkenal sebagai serang pembaharu dan pemikiran Islam kontemporer yang sangat kritis. Reputasi intelektualnya diakui dunia internasional, terutama oleh masyarakat akademik Barat. Disamping itu terutama dinegerinya sendiri, Pakistan, pikiran-pikirannya yang sangat rasional banyak **ditentang** oleh masyarakat dunia Islam.²⁹⁸

Ia dilahirkan di Hazara kini menjadi bagian dari pakistan pada 21 September 1919. Situasi ketika ia dilahirkan memberi pengaruh dan perkembangan peikirannya dikemudian hari. Perdebatan publik di antara berbagai golongan Muslim yang terjadi sebelum kelahirannya mewarnai kehidupan sosial negerinya. Perdebatan ini mulai menanjak ketika pakistan dinyatakan berpisah dari India. Pakistan berdaulat sebagai sebuah negara merdeka pada tanggal 14 Agustus 1947. Akibatnya, golongan-golongan yang berseteru semakin mendapatkan angis segar untuk mewujudkan ide-ide mereka.

²⁹⁸ Harun Nasution, *Eksiplodi Islam Indonesia, Jilid 1*, (Jakarta: Djambatan, 1992), hlm. 247.

Ide-ide untuk memberi identitas “Islam” sebagai negeri barunya.

Di tengah peradaban inilah, rahman kelak tampil dan mengemukakan gagasannya. Latar belakang ini yang menyebabkan baginya untuk mendalami seluk-beluk keilmuan Islam dan menguasai berbagai arus metodologi pemikiran. Rahman dibesarkan di lingkungan keluarga yang berlatar belakang mazhab hanafi, sebuah mazhab sunni yang lebih relatif lebih rasional dari pada mazhab yang lainnya (Syafi’i, Maliki, Hanbali). Ayahnya adalah seorang ulama yang menanamkan kepadanya pendidikan dasar keagamaan, meski dibesarkan dalam kultural tradisional, sejak umur belasan tahun, ia telah melepaskan diri dari lingkup pemikiran yang sempit dalam batas-batas tradisi bermazhab.²⁹⁹

Adapun karir pendidikannya di tempuh di Punjab University jurusan sastra Arab dan selesai dengan gelar BA pada tahun 1940. Gelar Magister untuk jurusan ketimuran juga diperoleh di Universitas yang sama tahun 1942³⁰⁰. Melihat lamban dan rendah mutu pendidikan di India saat itu maka, rahman memutuskan untuk melanjutkan

²⁹⁹ *Ibd.*, hlm. 17

³⁰⁰ Ali Mansur, *Ahli Kitab dalam Al-Qur’an: Model Penafsiran Fazlur Rahman, dalam Abdul Mustaqim, dkk, Studi al-Qur’an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai-Methodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm.45

kuliah di Inggris dengan melihat sosial masyarakat pada waktu itu tergolong berani, karena anggapan masyarakat saat itu orang yang belajar di Barat sudah dipengaruhi oleh sistem barat yang bertentangan dengan Islam. Pada waktu itu masuk di University pada tahun 1946 dan menyandang gelar P.hd dalam bidang sastra dan menyelesaikannya tahun 1950.

Selama studi, Rahman berkesempatan mempelajari berbagai bahasa diantaranya, bahasa Inggris, Latin, Yunani, Perancis, Jerman, dan Turki, disamping bahasa Urdu, Arab dan Persia. Setelah selesai menempuh pendidikan di Oxford, Rahman tidak pulang ke Pakistan, ia memilih mengajar di Eropa dan menjadi dosen bahasa Persia dan Filsafat Islam di Durham University Inggris pada tahun 1950-1958. Setelah berkembangnya terhadap pemikiran dunia keilmuan, Rahman beralih ke McGill University Kanada untuk menjadi associate profesor pada bidang *Islamic Studies*. Namun ketika bergulirnya pemerintahan Pakistan ke tangan Ayyub Khan yang berpikiran moderen, justru terpanggil ke daerah asalnya dengan meninggalkan akademiknya sehingga pada masa kini tercatat sebagai penerbit *Journal of Islamic Studies*, sebagai wadah yang

menampung gagasan-gagasannya yang meluas sampai saat ini.³⁰¹

Sebagaimana pemikiran terhadap dunia keilmuan, yang selama ini mengkritisi berbagai aspek keilmuan untuk mendapatkan suatu pemahaman terhadap makna yang terkandung dalam substansi al-Qur'an disebabkan arah pemikiran yang berbeda-beda bahkan keorisinalitas terhadap al-Qur'an menurut rahman perlu digali kembali dengan keseriusan melalui pendekatan-pendekatan yang bersifar Qur'ani.

b. Karya-Karyanya

Karya-karya yang telah dipublikasikan, diantaranya: *Avicenna's Psychology* (1952), *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy* (1958), *Islamist Methodology in History* (1965), *Islami* (1966), *The Philosophy of Mulla Sandra* (1975), *Major Themes of the Qur'an* (1980), *Islam and Modernity: Transformasi of Intellectual Tradision* (1987), *Health and Medicine in Islam Tradision Change and Identity* (1987), *Revival and Reform in Islam* (2000). Adapun dalam bentuk jurnal ilmiah, tersebar dibanyak jurnal, baik dalam jurnal lokal (Pakistan) maupun internasional, dengan dimuat berbagai banyak buku yang memuat hasil tulisanya adalah: *Islamic Studies, The Muslim World, and Studia Islamica*. Sedangkan buku-

301Taufik Adnan Amal, islam dan tantangan Modernitas. Studi Atas Pemikiran Hukum *Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 13.

buku suntungan terkemuka yang memuat karyanya antara lain: *Theology and Law in Islam* yang diedit oleh G.E.von Grunabeum: *The Encyclopedia of Religion* yang diedit oleh Richard C. Martin, *Islam Past Infuence and Present Challange* yang diedit oleh Alford T.Welch dan P.Cachia: dan lain sebagainya.³⁰²

c. Metode-Metode Dan Pendektan Penafsiranya

Menurut rahman, al-Qur'an bukan hanya dipahami melalui kaidah-kaidah yang dibangun oleh para ulama-ulma klasik terdahulu. dalam kajiannya yang begitu berkembang saat ini meahirkan berbagai macam pola pemikiran yang digagas oleh beberapa pemikiran-pemikiran kontemporer. Dalam hal ini ada beberapa pendekatan-pendekatan yang digagas oleh rahman dalam rangka menginterpretasikan ayat-ayat sesuai dengan pemahaman secara kontekstual diantaranya:

1) Pendekatan Historis

Dalam pendekatan ini yang menjadi objek terpenting dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah perlunya untuk menganalisis dan melihat kembali sejarah yang melatar

³⁰² Fazlur Rahman, *Islam*, ter. Sinoaji Saleh (Jakarta: Bina Askara, 1987), hlm.315

belakangi turunya ayat. Ilmu asbabun nuzul sangat penting dibutuhkan.³⁰³

Biasanya dalam konteks asbabun nuzul Qur'an para pemikir kontemporer termasuk rahman menganalisisnya melalui konteks makro dan mikro. Secara singkat asbabun nuzul makro yaitu memahami situasi sejarah yang tidak hanya meliputi orang-orang di sekitar turunya ayat al-Qur'an akan tetapi seluruh situasi yang punya memiliki keterkaitan dengan munculnya ayat tersebut. Sedangkan mikro adalah *rimayat-riwayat* mengenai turunya suatu ayat al-Qur'an. Diantara pembahasan kedua di atas bahwa asbabun nuzul al-Qur'an secara makro lebih memiliki cakupan lebih luas yang tidak hanya pada riwayat-riwayat para sahabat saja.³⁰⁴

2) Teori Double Movement

Merode *double movement* memang menjadi dasar bagi rahman dalam memahami al-Qur'an secara kontekstual (*Intepretasi*). Metode ini termuat ide dan rumusan gagasannya perlunya membedakan antara legal spesipik al-Qur'an dengan aspek ideal

³⁰³ Sibawaihi, *Hermenutika Fazlurrahman*, (Yogyakarta: Jalastura, 2007), hlm.52.

³⁰⁴ Mu'ammarr Zayn Qadafy, *Asbabun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro (Sebuah Kajian Epistemologis seri Ulumul Qur'an Kontemporer)*, (Yogyakarta: Azna Books, 2015), hlm.

moralnya. Jika dicermati teori ini perpaduan antara tradisional muslim dengan hermeneutika kontemporer (Barat). Pada teori ini yang menjadi langkah dalam memahami konteks teks al-Qur'an harus memperhatikan konteks mikro dan makro ketika al-Qur'an diturunkan.³⁰⁵

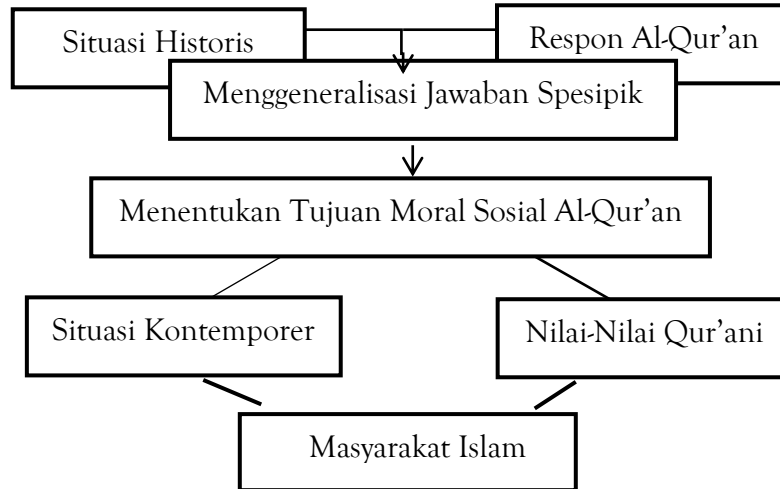
Dalam kontes ini pra-pemahaman adalah sosial yang melingkupi sipenafsir seperti yang telah dipaparkan diatas, sebenarnya keterkaitan antara pemahaman sosial historis dengan teori ini yang mencakup tentang pemahaman sekarang atau situasi dan kondisi yang melingkupi para penafsir kontemporer saat ini. Untuk itu dalam mengungkapkan pesan-pesan teks supaya objektif sebenarnya dituntut untuk menengglakan pra-pemahaman dalam arti pemahaman terhadap teks ayat-ayat al-Qur'an harus berdasarkan probem yang dihadapi saat ini (konteks mempunyai konteks tersendiri), maka untuk menafsirkan dan memahami teks diperlukan kajian sosial dimana teks tersebut muncul dalam tahap aplikasi Rahman juga

³⁰⁵ Syahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadits*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 75.

tidak menggunakan makna literal teks tapi ideal moral dari teks tersebut.³⁰⁶

³⁰⁶ Abdul Fatah Abdul Gharu al-Qadhi, *Asbab al-Nuzul 'an al-Shababah wa al-Mufassirin* (Mesir: Dar al-Salam, 2005), hlm. 64

Gambar. Diagram “Teori (*doubel movement*)”³⁰⁷”



³⁰⁷ Dozan, Wely. 2019. “*Hermeneutika Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur’an: (Melacak Teori Hermeneutika Fazlurrahman)*.” *El-Hikam: Jurnal Pendidikan dan Kajian Islam*, hlm. 170

d. Karakteristik Tafsir Era Kontemporer

Kajian terhadap Al-Qur'an telah menimbulkan berbagai macam pergemulutan diantara sekian pemikir kontemporer saat ini, al-Qur'an yang dikaji hanya sebatas teks dapat menimbulkan kevakuman terhadap Al-Qur'an tersebut. Karena mereka menganggap bahwa, menafsirkan al-Qur'an bukan berarti berupaya untuk menjelaskan dan mengungkapkan maksud dan kandungan. Di sisi lain untuk mendapatkan makna-makna yang termuat dalam al-Qur'an sebagai teks, persoalan yang paling mendasar pada saat ini adalah tentu terkait dengan metodologinya yang didukung dengan pengetahuan epistemologi.³⁰⁸

Hal tersebut menunjukkan bahwa, karakteristik tafsir era modern-kontemporer lebih nampak pada makna kontekstualnya dalam arti bukan dibaca teks. Pemahaman al-Qur'an sebagai teks, kajian telah melahirkan sejumlah penafsiran. Dinamika kegiatan penafsiran berkembang seiring dengan tuntunan zaman dan keanekaragaman yang melatar belakangi individu dan kelompok manusia yang turut memperkaya tafsir dan

³⁰⁸Mansur, *Metodologi Tafsir Kontemporer (Menimbang Tawaran Tafsir Emansipatoris)*, hlm. 60

metode pendekatan memahami al-Qur'an dengan segala kelemahan dan kelebihan. Dalam wilayah ini konsep-konsep dan teori mengenai bagaimana sebaliknya menafsirkan dan memahami al-Qur'an dengan berbagai macam pendekatan.

Hal ini dapat menjadi salah satu tema yang berkembang dan seiring menjadi bahan diskusi dalam dunia tafsir dan ilmu tafsir untuk mengembangkan pemahan terhadap kontekstual yang merupakan kebutuhan umat Islam untuk merujuk kepada al-Qur'an dari berbagai macam aspek kehidupan di lain pihak. Kaitanya dengan yang dipahami secara kontekstual dapat memberikan kontribusi bahwa al-qur'an memang merupakan petunjuk yang final dan bisa operasional dalam kajiannya berbagai ruang dan waktu.³⁰⁹

C. Ragaman Pendekatan terjadi Pergeseran Penafsiran Era Klasik, Pertengahan, Modern-Kontemporer

Dalam lintas sejarah tafsir era (klasik, pertengahan, modern-kontemporer) telah menyebabkan terjadinya konstruk berpikir yang mengalami transformatif dan berbeda-beda. Tentu perkembangan tersebut disebabkan oleh para ulama tafsir dan pemikiran Islam cenderung menggunakan berbagai ragam pendekatan dalam penafsiran.

³⁰⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Qalam, 2007), hlm. 5.

Seperti biasanya bahwa, tafsir (era klasik-pertengahan) masih tetap berorientasi pada teks dan berubah pada nalar ideologi yaitu tergantung pada mufassir tersebut. Sehingga dalam penafsirannya cenderung persial. Namun demikian, tafsir era Modern-Kontemporer telah melakukan modernisasi keilmuan dalam arti tafsir sebagai sebuah solusi dan melakukan sebuah perubahan. Maka dari sinilah ragam pendekatan ilmu digunakan ketika memahami sebuah teks sehingga dapat melahirkan sebuah pergeseran penafsiran Al-Qur'an.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan tentang hermeneutika feminis Amina Wadud dan Khaled Abou M. El Fadl kajian terhadap ayat-ayat gender dalam al-Qur'an dalam penelitian ini, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Pertma, Pendekatan hermeneutika Amina Wadud tergolong dalam pendekatan Feministik, yaitu pendekatan yang didasarkan pada pandangan hidup perempuan. Sosio-historis-kultural, pendekatan ini ada kaitannya dengan pengalaman dan pergumulan wanita Afrika-Amerika dalam upaya memperjuangkan keadilan gender. Jadi, dalam menafsirkan al-Qur'an maka mufassir harus memperhatikan situasi sosio-historis-kultural. Pada dasarnya Wadud mengembangkan kerangka pemikiran Fazlur Rahman, seorang perintis tafsir kontekstual yang terkenal dengan teori *Double movementnya*. Sementara itu, pendekatan hermeneutika Khaled Abou M. El Fadl adalah pendekatan negosiatif yang merupakan suatu pendekatan yang berfungsi sebagai media "*negosiasi*" antara komponen teks, pengarang dan pembaca dalam menentukan kompetensi otentisitas teks, penentuan makna, komitmen moral pembaca dalam memahami maksud teks. *Kedua*, Aplikasi hermeneutika Wadud menekankan pada sebagai hermeneutika senantiasa memperhatikan tiga aspek berikut; 1) Melihat konteks (dalam kasus al-Qur'an, konteks saat al-Qur'an diwahyukan); 2) Mencermati komposisi bahasa (gramatikal) teks ditulis (bagaimana teks al-Qur'an

menuturkan pesan yang diwahyukan dan 3) Teks secara keseluruhannya, yaitu *weltanschauung* atau pandangan duniannya. Sedangkan Aplikasi hermeneutika Khaled menekankan relasi keseimbangan antara tiga elemen yaitu (*text*, *reader* dan *author*). Menurutnya jika tidak ada keseimbangan antara tiga elemen ini menurutnya akan melahirkan kemacetan intelektual. Adapun ketiga persamaan dan perbedaan Hermeneutika Amina Wadud & Khaled Abou M. El Fadl

Persamaan: Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl berangkat dari kegelisahan yang sama dalam melihat realita kehidupan perempuan yang terpinggirkan. Khaled El Fadl dan Amina Wadud sama-sama memiliki ide pembebasan perempuan tidak lepas dari wacana pembebasan sejak Islam muncul. Keduanya sama-sama berfokus pada reinterpretasi penafsiran teks-teks ajaran Islam bercorak teologis-feminis tidak menfokuskan pada perkembangan gerakan feminisme. Dalam hal substansi gagasan, Khaled El Fadl dan Amina Wadud tampak sejalan, yakni timbul dari dialog yang intensif antara prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan yang ada dalam teks-teks keagamaan Islam (al-Qur'an).

Adapun perbedaan antara keduanya dapat dilihat dari tiga hal, yakni: Dari segi pendekatan Khaled menggunakan pendekatan hermeneutika negosiatif. Sedangkan Wadud menggunakan pendekatan hermeneutika tauhid yang banyak terpengaruhi Fazlur Rahman. Wadud lebih banyak berbicara tentang kritik penafsiran al-Qur'an yang bias gender, sedangkan Khaled selain berbicara tentang penafsiran teks

al-Qur'an yang bias gender dan kritik hadis-hadis misoginis serta banyak mengkritik fatwa-fatwa keagamaan bias gender. Perbedaannya secara khusus, hermeneutika Wadud sangat menekankan pentingnya dimasukkannya pengalaman perempuan ke dalam penafsiran. Sedangkan dalam hermeneutika Khaled lebih menekankan pada proses negosiasi antara tiga elemen yaitu teks, penulis, dan pembaca.

B. Saran

Dikursus tentang interpretasi dalam Islam akan terus berkembang khususnya dalam perbincangan tentang ayat-ayat gender sehingga mendorong kita untuk terus aktif dalam bertasispasi secara akademis. Maka saran penulis untuk dua tokoh yang menjadi fokus kajian dalam penelitian adalah Amina Wadud dan Khaled Abou M. El Fadl untuk terus mengembangkan metode hermeneutik yang telah digagas.

DAFTAR PUSTAKA

- Asma Barlas, The Qur'an and Hermeneutics; Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy. *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 3, No. 2 2001.
- Amin, Qasim. *Sejarah Penindasan Perempuan: Menggugat Islam Laki-laki, Menggugat Perempuan Baru*, terj. Syariful Alam, (Yogyakarta: Ircisod. Cet. I, 2003).
- Amin, Saidul. *Filsafat Feminisme: Studi Kritis Terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan di Dunia Barat dan Islam*, (Pekanbaru: CV Mulia Indah Kemala, Cet. 1, 2015).
- Arliana, *Humanisasi Perempuan Dalam Tafsir: Studi Pemikiran Khaled M. Abou El Fadl*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Tesis, 2020.
- Aini, Adrika Fithrotul. Reinterpretasi Ayat-ayat Kesetaraan Gender dan Relevansinya Dalam konteks Indonesia, Yogyakarta: Universitas Sunan Kalijag Yogyakarta, Tesis, 2016.
- Ariyanti, Helfina. *Peran Perempuan dalam Al-Qur'an: Studi Epistemologi Penafsiran Amina Wadud dan Zaitunah Subhan Terhadap Isu Gender*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Tesis, 2016.
- Aspandi, Hermeneutika Amina Wadud: Upaya Pembacaan Kontekstual Teks Keagamaan, *Jurnal Legitima*: Vol. 1, No. 1, Desember 2018.
- Aisyah M, Sitti. The Hermeneutics of Khaled Abou El Fadl Approach in Understanding the Hadit about Abortion, *ASILHA: Journal of Hadith Studies* Vol.1, No. 1, 2018

- Amir, Abdul Muiz. “Hermeneutika Negosiatif- Khaled About El Fadl (Sebuah Gagasan Komparasi Ilmu Tafsir dan Hermeneutika” www.osf.io/srfxj, Diakses 24 mei 2021.
- Andriani, Asna. Pendekatan Gender Dalam Studi Qur’an, *Al-Tsiqob: Islamic Economy and Da’wa Journal* Volume 2(03) 2017.
- Alimi, Moh Yasir. Manusia, Perempuan, Laki-laki: Arendt, Benhabib, Butler, Mir-Hosseini, Jakarta: Komunitas Salihara, Cet. 1, 2013.
- Azisah dkk, Siti. *Kontekstualisasi Gender Islam Dan Budaya*, Makassar: KUM UIN Alauddin Makassar, 2016.
- Anam, Haikal Fadhil. Poligami Dalam Hermeneutika Feminis Amina Wadud, *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Volume. 19, No. 1, Januari 2020.
- Arbain, Janu dkk, Pemikiran Gender Menurut Para Ahli: Telaah Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, dan Mansour Fakih, *Jurnal SAWWA* Volume 11, Nomor 1, Oktober 2015.
- Bothwell, Metha. Methodology used in assessing feminist literature: an analysis of reviews pertaining to Qur’an and woman (1992) by Amina Wadud. *KIU Interdisciplinary, Journal of Humanities and Social Sciences*, 2, 1.
- Baidlowi, Ahmad. *Memandang Perempuan: Bagaiman Al-Qur’an dan Penafsiran Modern Menghormati Kaum Hawa?*, Bandung: MARJA, 2011

- _____ *Tafsir Feminis: Studi Pemikiran Amina Wadud dan Nasr Hamid Abu Zaid*, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Disertasi, 2009.
- _____ Di Bawah Bayang “Otoritas” Tuhan (Studi Hermeneutika Fikih Ala Khaled Abou Fadl, *Jurnal Cita Ilmu*, Edisi 26, Vol. Xii, Oktober 2017.
- Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, *Kedudukan dan Peran Perempuan: Tafsir Al-Qur’an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2009.
- Ch, Mufidah. *Paradigma Gender*, Malang: Bayumedia Publishing, 2003.
- Duderija, Adis. *Feminism, Feminine Hermeneutics, Encyclopedia of the Bible and Its Reception 8* Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2013.
- Devos, Siel. “A critical analysis of the work and methodology of Amina Wadud with specific regard to gender equality in marriage, dalam www.researchgate.net, Diakses 15 Juni 2021.
- Dewi Murni & Syofrianisda, *Kesetaraan Gender Menurut Al-Qur’an*, Jurnal Syahadah, Vol. VI, No. 1, April 2018.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- El Nagah, Hadeer Abou. *Autonomous Histories of Muslim Women Cultural Poetics; A Critical Reading of the Personal/ Academic Narratives of Leila Ahmed and Amina Wadud*, *UALEL: Internasional Journal of*

Applied Linguistic & English Literature Vpl. 6, No. 2;
March 2017.

Esack, Farid. History and Politics of Islamic Feminism: A Comparison of the Works on Islam and Gender by Amina Wadud and Kecia Ali, *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 18 No. 2 Suppl. (Dec. 2012)

_____ Islam, Feminism and Empire: A Comparison between the Approaches of Amina Wadud and Saba Mahmood, *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 21 No. 1. July 2015.

Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, Cet.1, 2016.

Eti Nurhayati, Yahya Nurhidayah. *Psikologi Komunikasi Antar Gender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.

Fatima Seedat & Anna Kiing, “Feminisme, Islam dan Islam Feminis: Bagaimana Islam Memandang Feminisme dan Kkerasan, terj. Dhika Marcendy, OSIRIS.

Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur’an*, Yogyakarta: Qalam, 2007.

_____ *Hermeneutika Al-Qur’an “Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar*, Yogyakarta: Qalam, 2007.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Fikri, Wasiul. Dekonstruksi Penafsiran Ayat-ayat Al-Qur’an Tentang Warisan Perempuan Menuju Keadilan Gender, *Jurnal MWAZAH* Vol. 7, No. 1 Juni 2015

- Fadhilah, Iman. Aplikasi Hermeneutika Dalam Fiqh Perempuan (Studi Pemikiran Khaled Abou el Fadl tentang fiqh Perempuan dalam Fatwa CRLO), *Jurnal IQTISAD*-Volume 3 Nomor 1, Oktober 2016.
- Gadamer, Hans George. *Philosophical Hermeneutics*, (London: University of California Press, Translated and Edited by David E. Linge, 1977)
- Gojali, Nanang. *Tafsir & Hadits*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Yogyakarta: PT. KANISIUS, 2015.
- Hassan, Riffat. *Perempuan Islam dan Islam Pasca Patriarki*, (Yogyakarta LSPPAYayasan Prakarsa, 1998)
- _____ Feminisme dan al-Qur'an, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. II, (Jakarta,1990)
- Hidayatullah, Syarif. *Teologi Feminis Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 1, 2010.
- Hafid, Mohamad. Islam dan Gender, *Jurnal Islamuna* Volume 1 Nomor 1 Juni 2014
- Hearty, Free. *Keadilan Gender: Perspektif Feminis Muslim dalam Sastra Timur Tengah*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015)
- <http://www.islamandfeminism.org/amina-wadud.html>, Diakses 22 Mei 2021.
- <https://en.wikipedia.org>, Diakses pada 21 Agustus 2021

- Ismail, Nawari. *Metodologi Penelitian Untuk Studi Islam: Panduan Praktis dan Diskusi Isu*, Yogyakarta: Samudra Biru, Cet. 1, 2015
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Irsyadunnas, Hermeneutika Feminisme dalam Kajian Tafsir Klasik dan Kontemporer Yogyakarta: Kaukaba, 2014.
- Islamy, Athoillah. Gender Mainstreaming In The Hermeneutics Of Islamic Family Law, Al-Bayyinah: Junal of Islamic Law Vol. 4, no.1 2020.
- Khuseini, A. Abdulloh. Institusi Keluarga Perspektif Feminisme: Sebuah Telaah Kritis, *TASAFUQAH Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 13, No. 2, November 2017.
- Kania, Dinar Dewi. "Isu Gender : Sejarah dan Perkembangannya" www.thisisgender.com, Diakses 23 Februari 2021.
- Kasmawati, Gender Dalam Perspektif Islam, *Jurnal Sipakalebbi*, Volume 1 Nomor 1 Mei 2013.
- Kuswaya, Adang. *Tafsir Sosio-Tematik Hermeneutika al-Qur'an*, Salatiga: LP2M-Press, 2017.
- Luci Intan Sari, "Amina Wadud, Si Putri Pendeta dan Tawaran Hermeneutika Tafsir Gendernya" <https://harakah.id>, Diakses 9 Juli 2021.
- Mosse, Julia Cleves. *Gender & Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.

- Meyerowitz, Joanne. *AHR Forum a History of "Gender"*, American Historical Review, 2008.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2006.
- Mufidah, *Isu-isu Gender Kontemporer Dalam Hukum Keluarga*, Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010.
- Mulia, Musdah. *Mengupas Seksualitas: Mengerti Arti, Fungsi, dan Problematika Seksual Manusia Era Kita*, Jakarta: Opus Press, 2015.
- Mansyur, M. dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Penerbit TERAS, Cet.1, 2007.
- M. El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman*, London: Oneworld Publication, 2014
- _____ *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter Ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004.)
- _____ "Islam and Challenge of Democracy: Too Far From Tradition"
<http://bostonreview.net/forum/islam-and-challenge-democracy/mohammad-fadel-too-far-tradition>, Diakses 12 Juni 2021.
- Mustaqim, Abdul. *"Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir"*, Yogyakarta: Idea Press, 2015
- _____ Abdul Mustaqim, *PARADIGMA TAFSIR FEMINIS: Membaca Al-Qur'an Dengan Optik Perempuan Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: LOGUNG PUSTAKA, 2008.

- Muhtador, Moh. Gagasan Riffat Hassan tentang Kritik Gender atas Hadis Misoginis, *Jurnal Usbuluddin STAIN Kudus*, Vol. 2, No. 2, Desember 2017.
- Muqoyyidin, Andik Wahyu. Wacana Kesetaraan Gender Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam, *Jurnal Al-Ullum* Volume 13, Nomor 2 Desember 2013.
- Mohr, Sarah. "Building an Islamic Feminism: Contrasting Beauvoir and the work of Amina Wadud, Interreligijs Dialogue, A forum for academic, social, and timely issues affecting religious communities around the world, www.irdialogue.org, Diakses 12 Juni 2021.
- Mutaqin, Ganjar. "Ketika Perempuan Menafsirkan Ayat Poligami" www.islami.co, Diakses 11 Juni 2021.
- Muttaqin, Labib. Aplikasi Teori Double MovementFazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik, *al-manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. VII, No. 2, Juli 2013.
- Maftuchah, Farichatul. Jihad Gender: Sebuah Pembacaan Hermeneutika, *Jurnal YIN YANG Studi Gender & Anak*, Vol. 5, No. 1, Jan-Jun 2010.
- Mubarak, Hadia. *Intersections: Modernity, Gender, And Qur'anic Exegesis*, Georgetown University Washington DC, Dissertation, 2014.
- Nasution, Khoiruddin. *Fazlurrahman Tentang Wanita*, Yogyakarta: Tazzafa, 2002

- Nuryanto, M. Agus. *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Yogyakarta: UII Press, Cet I, 2001.
- Najitama, Fikria. *Perempuan Dalam Hukum Islam: Studi atas Epistemologi Pemikiran Amina Wadud*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Tesis, 2010.
- Nazaruddin, Posisi Gender Dalam Perspektif Islam, *Jurnal Al-Qadau* Volume 2 Nomor 2/2015.
- Nurani, Shinta. *Hermeneutika Al-Qur'an Ekofeminis (Studi Komparatif Pemikiran Soumaya Pernilla Ouis dan Nur Arfiyah Febriani)*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Tesis, 2018.
- Puyu, Darsul S. *Perempuan Anda Tidak Dibenci Nabi Muhammad SAW: Meluruskan Pemahaman Hadis Yang Bias Gender*, Makassar: Alauddin University Press, 2013
- Qardlawi, Yusuf. *Ketika Wanita Menggugat Islam*, Jakarta: TERAS, 2004.
- Qutub, Muhammad. *Qadliyyah Tabrir al-Marab*, ter. Tajudin, (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1993)
- Qudsi, Saifudin. Perspektif Khaled Abou El Fadl Dalam Membendung Otoritanisme Tafsir Keagamaan Melalui Hermeneutika Negosiatif, *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 3, No. 1, Maret 2013
- Rohmanu, Abid. *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*, Ponorogo: STAIN PRESS PONOROGO, Cet. 1, 2012.

- Rohmaniyah, Inayah. *Gender & Konstruksi Patriarki Dalam Tafsir Agama*, Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesi, 2014.
- Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir “Aplikasi Model Penafsiran”*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Rusydi, M. Perempuan di Hadapan Tuhan (Pemikiran Feminisme Fatima Mernissi), *Jurnal AN NISA’A*, Vol. 7, No. 2, Desember 2012
- Rubah, Margalit. Fatema Mernissi, a Founder of Islamic Feminism, Dies at 75, dalam <https://www.nytimes.com>, Diakses Pada 21 Agustus 2021
- Rahman, Habibur. “Ayat-ayat Waris (Studi Kasus Bagian Laki-laki Dua Kali Bagian Perempuan Dibenturkan dengan Isu Gender)” <https://badilag.mahkamahagung.go.id>, Diakses 25 Juni 2021.
- Riyani, Irma. Muslim Feminist Hermeneutical Method To The Qur’an: Analytical Study to the Method of Amina Wadud, *Ulumuna: Journal of Islamic Studies Published by State Islamic University Mataram* Vol. 21, No. 2, 2017.
- Rosowulan, Titis. Gerakan Kesetaraan Gender Antara Moderatisme Islam Dan Radikalisme, *Wahana Islamika: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 3, No. 1, April 2017.
- Rusli, Meiliarni. Konsep Gender Dalam Islam, *Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, Mei 2011.

- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlurrahman*, Yogyakarta & Bandung: Jalastura, 2007.
- Syadda, Irza A. Negotiative Hermeneutics of Khaled Abou El Fadl: Truth Postponement and Negotiating the Meaning of Text in Speaking in God's Name, *Jurnal Ushuluddin* Vol. 28, No. 2, July-December 2020
- Safi, Omid. *Progressive Muslims On Justice, Gender and Pluaralism*, England: Oneworld Publications, 2003.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta, Cet.19, 2013.
- Suhendra, Ahmad. Hermeneutika Hadis Khaled M. Abou El Fadl, *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* Volume. 18, Nomor 2 Desember 2014.
- Sanusi, Anwar. *Sejarah Pemikiran Muslim Kontemporer*, Cirebon: CV. Elsi Pro, Cet. 1. 2020.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016.
- _____ *Pengantar Studi al-Qur'an*, penerjemah Sulkhah dan Sahiron Syamsuddin, Baitul Hikmah: Yogyakarta, 2016.
- Salim dkk, Muin. *Metodologi Penelitian Tafsir Maudu'i*, Jakarta: Pustaka Mapan, Cet. 1, 2012.
- Sya'rani, Afifur Rochman. *A Hermeneutic Comaparative Study On Amina Wadud's and Mobammed Talbi's Interpretation of Q.S. 4:34*, Sunan Kalijaga State Islamic Universisty Yogyakarta, Thesis, 2016.

- Sa'adah, Bardiatius. *Perspektif Feminis Terhadap Ayat-ayat Relasi Gender Dalam al-Qur'an (Studi Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin dalam Karyanya Qur'an and Women)*, (Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur'an, Tesis, 2015)
- Syarifuddin, Hermeneutika Khaled Abou El Fadl, *Jurnal Substantia*, Vol. 17, No. 2 Oktober 2015.
- Suharto, Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El Fadl dalam Interpretasi Konsep Otoritas Hukum Islam, *Jurnal SOSIO-RELIGIA*, Vol. 6, Edisi Khusus 2007.
- Sirait, Adi Syaputra. Fiqh al-Ta'wil wa al-Tafsir (Hermeneutik) Khaled Abou el Fadl, Speaking in God's Name, Al-Mau'izhah; *Jurnal Ilmu Keislaman dan Ilmu-Ilmu Sosial* Vol. 5, No. 1, Juni 2019.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women*, New York: Oxford Pers University 1999
- _____ *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*, America: Oneworld Publications, 2006.
- _____ *Women In The Qur'an: The Absence of Sex –Role Streotyping In The Text*, (The University of Michigan, Dissertation, 1988.
- Thalib, Abdullah A. *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*, Sulawesi: LPP-MITRA EDUKASI, Cet. 1, 2018.
- Tsourlaki, Sofia. "Khaled Abou El Fadl and Amina Wadud's (re) Politicitation Of The Mosque and Employment Of Social Media as a Means Of Shaping Religious Identity Based on Values of Progressive Islam"

(<https://doi.org/10.1007/s11562-020-00453-z>),
Diakses 23 Mei 2021.

Taufikurohamn, Mohammad. *Women's Construction in The Qur'an: Comparative Study Of Al-Sha'rawi's Al-Mar'ab Fi Al-Qur'an And Al-Aqqad's Al-Mar'ab Fi Al-Qur'an*, (Sunan Kalijaga State Islamic University Yogyakarta, Thesis, 2018).

Ulya. *Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an: Penggunaan Ilmu-ilmu Sosial, Humaniora, dan Kebiasaan dalam Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta Cet. 1. 2017.

_____. Studi Kritis Terhadap Ide Khaled Abou el Fadl Dalam Speaking in God's Name, *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, Juni 2015.

Yuhendri, Eka. Muhammad Syahrur; Theory of Limit (teori batas), Tajdidikasi: Jurnal Penelitian & Kajian Pendidikan Islam, Vol. 9, No. 1, Januari 2019.

Yonata, Fadhila. *Manifestasi Gender Dalam Buku Ajar*, Yogyakarta: SULUR PUSTAKA, 2020.

Zubaidah, Siti. *Pemikiran Fatima Mernisi Tentang Kedudukan Wanita dalam Islam*, (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010)

Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlurrahman*, (Yogyakarta & Bandung: Jalastura, 2007), hlm. 6

Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir "Aplikasi Model Penafsiran"*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 58

Luqmanul Hakim Habibie, *Hermeneutika Dalam Kajian Islam*, *Jurnal Fikri*, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, hlm. 212.

- Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Pesantren Nawasea Press 2009. Yogyakarta. Hal 1.
- Muflihah, *Hermeneutika Sebagai Metode Intrepretasi Teks Al-Qur'an*, Mutawatir Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits Vol. 2, No. I, Juni 2012. Hal. 49.
- Syafi'in Mansur, *Hermeneutika: Sisi Positif Dan Negatif*, (Jurnal: Al-Fath, Vol. 06 No. 01 (Jan – Jun) 2012), hlm. 6
- Reza Bakhtiar Ramadhan, Pro-Kontra Penggunaan Metodologi Hermeneutik dalam Penafsiran Al-Qur'an, (*AQWAL Journal of Qur'an and Hadis Studies Vol. 1 No. 1 2020*), hlm. 41
- Endan Saeful Anwar, *Hermeneutika Sebagai Metodologi Penafsiran*, (Serang: Fud Press, 2009), Hlm. 97-107
- Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Qalam, 2007.
- Yayan Rahmatika, Dadan Rusmanan, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an (Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutika)*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Ilyas Supena, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Anggota IKAPI, 2014.
- M.Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, Syarat, ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketabnuidan Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tenggerang: Lentara Hati, 2013.
- F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Muhammad Chirzin, *Fenomena Al-Qur'an "Diskusi Pemikiran Ulil Absar-Abdalla, Lutfhi Assyaukhami, dan Abd*

- Moqsiṭh Ghaẓali tentang Metodologi Studi Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Khoiruddin Nasution, *Studi Islam, Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*, Jakarta: Rajawali Pers, 2018.
- Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSaQ Ppres, 2007.
- M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang, Lentera Hati:2013.
- Munawwir Husni, *Studi Keilmuan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Binafsi Publisher, 2015.
- Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernitas: Transformation of an Intellectual Tradition* Chichago and London: Univercity Prees, 1982.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Maṣbu m al-Naṣṣ*, Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al'Ammah li al-Kutub, 1990.
- Reflita, *Kontroversi Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir (Menimbang Penggunaan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Quran)* Jurnal, Ushuluddin Vol 24 No 2 Juli-Desember 2016 h. 140
- Komarudin, *Hermeneutika dalam Tafsir al-Qur'an: Sinergitas Instrumen Penafsiran al-Qur'an Dunia Islam dan Barat*, Jurnal: At-Ta'wil: Jurnal Pengkajian al-Qur'an dan at-Turats.
- Jenainati Cathia dan Judy Groves, *Introducing Feminism*. Malta: Gutenberg Press, 2007
- O'Brien, *Owmen andElighthenment in Eighteenth-CenturyBritain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Ross, Sarah Gwyneth, *the Birth of Feminism – Women as Intellect inrenaissance Italy and England*. Massachusetts dan London: Harvard University Press, 2009
- Nanang Gojali, *Tafsir & Hadits*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an “Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar*, Yogyakarta: Qalam, 2007.
- Adis Duderija, Feminism, Feminins Hermeneutics, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception 8* (Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2013.
- Farid Esack, History and Politics of Islamic Feminism: A Comparison of the Works on Islam and Gender by Amina Wadud and Kecia Ali, *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 18 No. 2 Suppl. Dec. 2012.
- Adis Duderija, Islam and Gender in the Thought of a Critical-Progressive Muslim Scholar Activis Ziba Mir Hosseini, University of Malaya: Routledge, *Journal Islam and Christian-Muslim-Relation* 07 July 2014, 2.
- Aysha Hidayatullah, Muslim Feminist Birthdays, Indiana University Press on behalf of FSR, Inc: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 27, No. 1 Spring 2011.
- Adis Duderija, *Islam and Gender in the Thought of a Critical-Progressive Muslim Scholar Activis Ziba Mir Hosseini*, 2.
- Siti Musdah Mulia, *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2006

- Irsyadunnas, *The Hermeneutic Thoughts Of Asghar Ali Engineer In The Interpretation of Feminism*, Jurnal Ushuluddin, Vol. 25, No. 1, Januari-Juni 2017, 2.
- Richardson, Alan. Mary Wollstonecraft on Education dalam *The Cambridge Companion to MaryWollstonecraft*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Simoe De Beauvoir, *The Second Sex*. London: Lowe and Brylign, 1956.
- Budgeon, *Third-Wave Feminism and the Politics of Gender in LateModernity*. New Hampshire dan New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- Emilie Zaslow, *Feminism, Inc. Coming of Age in GirlPower Media Culture*. New York: Palgrave MacMillan, 2009.
- ills dan Schraff, *NewFemininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Hampshire dan New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- Gamble. Postfeminism dalam *TheRoutledge Companion to Feminism and Postfeminism*, 2006.
- Shelley Budgeon, The Contradictions of Successful Feminity: Third-wave Feminism, Postfeminism and New‘Femininitiesl dalam *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity* editor Rosalind Gill dan Christina Scharff. Hamphsire dan New York: Palgrave MacMillan 2011.
- Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, Yogyakarta: Rifka Annisa Women’s Crisis Centre, 1996.
- Mufidah, *Paradigma Gender*, Malang: Bayumedia Publishing, 2003.

- M. Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Ahdar Djamaluddin, Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an, *Jurnal Al-Maiyyah*, Volume 8 No. 1 Januari-Juni 2015.
- Inayah Rohmaniyah, *Gender & Konstruksi Patriarki Dalam Tafsir Agama*, UIN Sunan Kalijaga: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, 2014.

TENTANG PENULIS



Dr. H. Zulyadain, M.A. lahir di Desa Kembang kerang, Kecamatan Aikmel Lombok Timur tahun 1973. Ia adalah anak dari kedua pasangan H. Gazali dan Hj. Siti Khadijah yang sehari-hari sebagai petani. Sejarah pendidikannya mulai dari nyantri di Pondok Pesantren Darul Kamal NW Kembang Kerang, mulai dari Madrasah Ibtidaiyah NW Kembang Kerang Lombok Timur (1980-1986), Madrasah

Tsanawiyah NW Kembang Kerang Lombok Timur (1986-1989), Madrasah Aliyah NW Kembang Kerang Lombok Timur (1989-1992). Setelah itu, nyantri di Ma'had Darul Qur'an Wal-Hadits (MDQH) Pancor Lombok Timur (1992-1996), S1 di Universitas NW Mataram, Fakultas Adab Jurusan Sastra Asia Barat (1996), S1 Institut Agama Islam Hamzanwadi (IAIH) Pancor Lombok Timur, Jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam (1998). Pada tahun 2000, ia berangkat ke Jakarta untuk melanjutkan pendidikannya di Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta dengan konsentrasi 'Ulumul Qur'an dan 'Ulumul Hadits (2003). Dengan tuntutan akademik, ia juga melanjutkan pendidikannya di

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya, selesai tahun 2021. Sejak tahun 2006-2017 ia menjadi dosen tetap di Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam, IAIN Mataram. Setelah lembaga ini bertransformasi menjadi UIN Mataram (2017-sekarang), ia menjadi dosen tetap dan sekaligus menjadi ketua prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama. Ia juga menjadi Dosen Luar Biasa (DLB) di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Darul Kamal NW Kembang Kerang Aikmel Lombok Timur, NTB.

Pada tataran pengembangan keilmuan, ia menulis beberapa buku yaitu: Dasar-dasar Pokok Ilmu Musthalahul Hadits (Penterjemah), Jakarta:Sentra Media, 2007, Hidayah Dalam Perspektif Al-Qur'an: Tafsir Teologis Ayat-ayat Hidayah, Jakarta : Sentra Media, 2009; Pengantar Studi Islam; Efistemologi, Ontologi dan Aksiologi, Penerbit, Surabaya: Media Promosi, 2013; Ulumul Qur'an, Penerbit Sanabil Mataram, 2015; Akhlak Tasawuf: Upaya Meraih Derajat Taqwa, Penerbit ElHikam, Mataram, 2016; Sirah Nabawiyah, Penerbit Sanabil, 2021, dan Membangun Paradigma Baru Metodologi Hermeneutika Feminis (**Kajian Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur'an: antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl**) yang berada di tangan pembaca.

Selain buku, ia juga aktif menulis di berbagai jurnal seperti: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Penetapan (*istinbath*) Hukum Dalam al-Qur'an (Jurnal Mu'amalat; Kajian Hukum Ekonomi Syari'ah, 2010; Kritik Sanad Hadits (Suatu Upaya Menjaga Keotentikan Hadis

Nabi Muhammad SAW. (Jurnal al-'Irfani:Kajian Tafsir Hadits, Membangun Sinergisitas Teks dan Konteks),Vol 1, No.1 Januari- Juni 201; Pemikiran Hadis Ibn Shalah; Analisis Metodologis Kitab Muqaddimah Ibn Shalah. (Jurnal al-'Irfani: Kajian Tafsir Hadits, Membangun Sinergisitas Teks dan Konteks), Vol 2, No.1 Juli- Desember 2011; Menimbang Kontroversi Pemaknaan Konsep *Ahl al-Kitāb* dalam al-Qur'an. (Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman Volume 16, No-2 Desember 2012, IAIN Mataram; Kerangka Paradigmatik Tafsir al-Qur'an al-Karim Karya Mahmud Yunus, (Jurnal al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Surakarta, Vol.XV. No.1 Januari-Juni 2018; Al-Kinayat wa al-Ta'ridh Dalam Kerangka Pemikiran al-Zarkasyi. (Jurnal el-'Umdah Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Mataram, Vol. 1 No.1, 2018; Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparasi atas Pemikiran Fazlurrahman dan Muhammad Syahrur) Jurnal El-Umdah:Jurnal Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Mataram, Vol.1, No.2. 2018.

Ia juga tidak ketinggalan dalam penelitian terkait dengan pemikiran keislaman khususnya Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Diantara hasil penelitiannya adalah “Bias Gender Dalam Kurikulum Mata Pelajaran Fiqih (Studi Kasus di Madrasah Aliyah NW Kembang Kerang Lombok Timur), tahun 2011; Strategi Pembelajaran al-Qur'an dalam Meningkatkan Kualitas Hafalan al-Qur'an bagi Santri Madrasah Tahfizh al-Qur'an Ponpes Yusuf Abdussatar Kediri Lombok Barat, tahun 2012; Nilai-nilai Sosial dalam

Kisah al-Qur'an (Kajian Analisis Surat al-Kahfi dalam Tafsir *fi Zbilal al-Qur'an* Karangan Sayyid Quthb), tahun 2013; Peran Madrasah Tahfizh al-Qur'an Pondok Pesantren Yusuf Abdussatar Kediri Lombok Barat dalam Membumikan al-Qur'an, tahun 2014; Pergumulan Kelompok Aliran Islam Minoritas dalam Masyarakat di Kota Mataram, tahun 2015; Interpretasi Jema'at Ahmadiyah Kota Mataram Terhadap Ayat-ayat *Fawātih al-Suwar* dalam al-Qur'an, tahun 2016; Peran Lembaga LPTQ Provinsi Nusa Tenggara Barat dalam Membumikan al-Qur'an di Pulau Lombok, 2017; Konsep Jihad dan Radikalisme Menurut Quraish Shihab Dalam Tafsir al-Mishbah, 2018; Interpretasi Tuan Guru Terhadap Ayat-ayat Moderitas Beragama: Studi Interpretasi Komisi Fatwa MUI Lombok Barat Terhadap Aktualisasi Ayat-ayat Moderitas Beragama Pada Masyarakat Kabupaten Lombok Barat, 2022."



Muhamad Turmuzi, M.A., Lahir di Gegutu 12 Agustus 1996. Adapun riwayat pendidikan yang telah di tempuh. Sekolah Dasar (SD) SDN 2 Kekerri pada tahun (2002-2008). Kemudian melanjutkan sekolah Madrasah Tsanawiyah (MTs) di MTs N 2 Mataram pada tahun (2008-2011). Setelah itu melanjutkan Madrasah Aliyah (Popes Al-Islahuddiny Kediri) pada tahun (2011-2014). Karir pendidikan yang ia tempuh, masih berlanjut hingga perguruan tinggi. Ia tempuh perguruan tinggi (S1) di UIN Mataram. Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI) dengan

pradikat sangat memuaskan pada tahun (2014-2019). Kemudian, lanjut pada jenjang S2 (Mgister) konsentrasi Hermeneutika al-Qur'an Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun (2019-2021). Kini ia melanjutkan karir sebagai mahasiswa Magister S2 dan penulis di beberapa jurnal yang telah dipublikasikan. Diantaranya,

Pendidikan Islam Ramah Budaya: Pendekatan Filosofis: *Journal of Islamic Education*: IAIN Jember. 2020, Konsep Hermeneutika Sebagai Metodologi Interpretasi Teks Al-Qur'an: Jurna: *MAGHAZA*: IAIN Purwekerto.2019. Dan masih ada beberapa tulisan dalam proses publikasi.



Wely Dozan, M.Ag.

Lahir di Pejanggik 27 Mei 1996. Adapun Orangutanya adalah Imbang Habibi (Ayah) dan Inap (Ibu). Riwayat pendidikan yang telah ditempuh yaitu. Madrasah Ibtidaiyyah (MI) Pembani Aje Pejanggik pada tahun (2002-2008). Kemudian melanjutkan sekolah Madrasah Tsanawiyah

(Mts) di Tempat yang sama (Pembani Aje Pejanggik) pada tahun (2008-2011). Melanjutkan Madrasah Aliyah Negeri (MAN 1 Praya) pada tahun (2011-2014). Karir pendidikan yang ia tempuh, masih tetap berlanjut sampai perguruan tinggi. Ia tempuh perguruan tinggi (S1) di IAIN Mataram menuju Universitas Islam Negeri (UIN Mataram) Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI) pada tahun (2014-2018) dengan predikat Cumlaude sekaligus tercepat selama 3 tahun. Kemudian, lanjut pada jenjang S2 (Magister) Jurusan Aqidah Filsafat Islam (Konsentrasi Studi Qur'an Hadis) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun (2018-2020). Kini ia melanjutkan karir sebagai Dosen Tetap di Institut Agama Islam Nurul Hakim (IAINH) Kediri Lombok Barat dan Dosen Luar Biasa UIN Mataram Prodi Ilmu Al-Qur'an Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Mataram.

Adapun beberapa buku yang pernah di publish yaitu, Wely Dozan, Muhamad Turmuzi, Sejarah Metodologi Ilmu Tafsir Al-Qur'an (Teori, Aplikasi, Model Penafsiran, Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani, 2020). Buku Antologi Mahasiswa IAINH Kediri Lombok Barat, Pengantar Studi Islam: Telaah Atas Pendekatan Kajian Studi Islam Multi Perspektif, (Yogyakarta: Ladang Kata, 2022). Prosiding, Moderasi Beragama, (Dosen UIN Mataram, 2021). Membangun Paradigma Baru Metodologi Hermeneutika Feminis **(Kajian Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur'an: antara Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl) yang berada di tangan pembaca.**

Selain buku, ia juga aktif menulis di berbagai jurnal Nasional seperti: Wely Dozan, Epistemologi Tafsir Klasik "Studi Analisis Penafsiran Ibn Katsir" (Jurnal: Falasifa, 2019). Wely Dozan, Logika Penemuan Ilmiah Teori "Positivisme Logis Agus Comte, (Jurnal: Kontemplasi IAIN Tulungagung, 2019). Wely Dozan, Hermeneutika sebagai Metodologi Penafsiran Al-Qur'an "Melacak Teori Hermeneutika Fazlur Rahman, (Jurnal: El-Hikam Kajian Keislaman, 2019). Wely Dozan, Kajian Baru Kritik Hadis Joseph Schacht "Studi Analisis Teori Projecting Back", (Jurnal Shophist UIN Mataram, 2018). Wely Dozan, Tafsir Tarbawi Nilai-Nilai Pendidikan Q.S. al-Alaq 1-5 dalam tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab, (Jurnal: Ta'limuna Kajian Pendidikan Islam, 2020). Wely Dozan, Skpetisisme Keautentikan Hadis dalam Perspektif Orientalis, (Jurnal: Raushan Fikr IAIN Purwokerto, 2020). Wely Dozan, Upaya Guru Fiqih Dalam Menumbuhkan Minata Belajar Siswa,

(Skripsi: UIN Mataram 2017). Pergeseran Penafsiran Ayat Poligami Dalam Q.S.An-Nisa' 3: 4 (Studi Tafsir Era Klasik, Pertengahan, Modern-Kontemporer), (Tesis: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020). Wely Dozan, Rohimi Konsep Hadis dan sunah “Kajian Kritis Pemikiran Fazlur Rahman, (Jurnal Rausyan Fikr, 2020). Wely Dozan, Hadis-hadis tahlilan (Analisis konflik dan nilai-nilai sosial masyarakat), Jurnal: Al-Bayan Studi Qur'an Hadis, 2020). Wely Dozan, Membangun Karakter Anak Usia Dini melalui nilai-nilai tradisi perang timbung, (Jurnal: Murhum 2020). Wely Dozan, Analisis Pergeseran Shifting Paradigma Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Klasik dan Kontemporer, (Jurnal: At-Tibyan Ilmu Al-Qur'an Tafsir IAIN Langsa, 2020). Wely Dozan, Dinamika dan Paradigma Studi Al-Qur'an “Kontekstualisasi Penafsiran Ibn Katsir dan Fazlur Rahman, Jurnal Diya Al-Afkar, 2020. Wely Dozan, Pemikiran hadis di Indonesia (Studi Analisis Pemikiran Nahdlatul Ulama), (Jurnal: El-Afkar “Kajian Tafsir Al-Qur'an Hadis, Keislaman IAIN Bengkulu”, 2020). Wely Dozan, Farurazi, Hadiths Scepticism Authenticity (Critique to Orientalist Gautier H.A. Juynbool in Common Link Theory, (Jurnal: Hunafa “Studi Islamika”, 2020). Wely Dozan, Rekonstruksi Asbabun Nuzul sebagai Metodologi Interpretasi teks Al-Qur'an, (Jurnal Al-Hikmah Kajian Keislaman, 2020). Wely Dozan, Metodologi Tafsir Kontemporer, Aplikasi Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid, (Jurnal: QUHAS Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017). Wely Dozan, Seni Dalam Perspektif Hadis Nabi: Kajian Ma'anil Hadis, (Jurnal:

Riwayah, 2020). Wely Dozan, Pemikiran Pendidikan dalam Perspektif Ibnu Sina, (Jurnal: el-Hikmah UIN Mataram, 2019). Wely Dozan, Analisis Makna Al-Asr Studi Kompratif Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Asy'sya'rawi, (Jurnal: eL-Mudah UIN Mataram, 2019). Wely Dozan, Rohimi, Genealogi dan Ritualisme Perayaan Tradisi Perang Timbung Desa Pejanggik Praya Tengah, (Jurnal: Sosio Global, 2020). Wely Dozan, Fakta Poligami Sebagai Bentuk Keketasan Terhadap Perempuan (Kajian Terhadap Lintasan tafsir dan Isu Gender), (Jurnal: Marwah Kajian Gender UIN Suska Riau, 2020). Wely Dozan, Dinamika Perkembangan Tafsir Indonesia (Potret Metodologi, Kontekstualisasi, Model Penafsiran, (Jurnal: Ijtima'iyah Pengembangan Masyarakat Islam, 2020). Wely Dozan, Muhamad Turmuzi, Arif Sugitanata, Konsep Sanad Dalam Perspektif Ilmu hadis Nabi: Telaah Kualitas dan Kuantitas Hadis Nabi, (Jurnal: El-Hikmah, 2020). Wely Dozan, Pemimpin Ideal Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Atas ayat-ayat kepemimpinan), (Jurnal: Al-Bayan Studi Qur'an Hadis, 2021). Wely Dozan, Hopizal Wadi, Kesadaran Manusia di Tengah pandemi Covid-19, (Jurnal: Al-Iman Kajian Keislaman, 2021). Wely Dozan, Integrasi Pendekatan Hermeneutika dan Sejarah Sebagai metodologi penafsiran Al-Qur'an Era Kontemporer, (Jurnal: Tazkir Kajian Islam IAIN Padang Simpun, 2020). Wely Dozan, Arif Sugitanata, Hermeneutika versus Maqashid syari'ah (*Tafsir Maqashid*) sebagai gerakan membumikan penafsiran Al-Qur'an era kontemporer, (Jurnal: El-Afkar Jurnal Kajian Tafsir Qur'an Hadis, 2021). Wely Dozan, Muhamad Turmuzi, Asbab Khata' fi at-tafsir,

(Jurnal: El-Umdah Ilmu Al-Qur'an Tafsir, 2021). Wely Dozan, Hopizal Wadi, Dekonstruksi tafsir ayat-ayat berbasis gender kajian pemikiran barat dan Islam, (Jurnal: Al-wardah, IAIN Ternate, 2021). Wely Dozan, Muhamad Turmuzi, Kesalahan Dalam Tafsir: Ideologi dan Teologi, (Jurnal Hermeneutika: IAIN Kudus, 2021). Eva Sofia Sari, Wely Dozan, Pluralisme Pendidikan Islam di Indonesia, (Jurnal: el-Katarie, 2021). Wely dozan, Pengembangan Mutu Dan Resolusi Konflik Melalui Total Quality Manajemen (Tqm) Berbasis Pendidikan Islam, (Jurnal: Al-Ilm Pendidikan Islam, 2021). Wely Dozan, Anwar Liastamin, Meningkatkan Mutu Kehidupan Bemasyarakat Melalui Pengimplemetasian Nilai-Nilai Pancasila Dalam Bingkai (Bhineka Tunggal Ika), (Jurnal: Misykat Al-anwar, 2021). Wely Dozan, Analisis Pergeseran Penafsiran Q.S. An-nisa'3: 4 (Studi Tafsir Era Klasik, Pertengahan, Modern-Kontemporer), (Jurnal: Tadabbur IAIN Ternate, 2021). Wely Dozan, Arif Sugitanata, Konsep Dan Praktik Metode Periwayanan Hadis Dan Takhrij Al-Hadis: Studi Kajian Teks Hadis, (Jurnal: El-Hikam Kajian Studi Islam, 2021). Saipul Rahman, Wely Dozan, The Living Qur'an: Tradisi Free Lunch Setelah Shalat Jum'at Di Masjid Jogokariyan Yogyakarta (Jurnal: Revelatia Ilmu Qur'an Tafsir IAIN Madura, 2021). Wely Dozan, Hopizal Wadi, Religious Community Movement Online: Tracking Historyand Transformation Of Islamic Dakwah In Indonesia, (International Jurnal: IAIN Kendari, 2021). Eva Sofia Sari, Wely Dozan, konsep pluralism pendidikan Islam di Indonesia dalam perspektif Abdurrah Wahid (GUSDUR), (Jurnal: Ta'limuna, Kajian Pendidikan

Islam, 2021). Wely Dozan, Muhamad Turmuzi, The Concept Methodology Hermeneutica Interpretasi, (Jurnal: Hunafa (Studia Islamica), 2021).Wely Dozan, Farihin, Masaji, Reformulasi Tafsir Al-Qur'an era Modern (Jurnal: Al-Afkar, 2022). Wely Dozan, Yuslih, Hadis Pasca Rasulullah, (Jurnal Ilmu Al-Qur'an Hadits IAIN Padang Simpuan, 2021). Wely Dozan, Sahirul Alim, Peran Majelis Ta'lim mahabbatul Hadijah dalam membangun pendidikan keagamaan di desa Kediri, (Jurnal: Pendidikan IAIN Jember, 2022).