

Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an dengan Pendekatan Ekofeminisme: Kritik Terhadap Tafsir Feminisme Liberal

Mintaraga Eman Surya

Peneliti dan Pemerhati Gender Di Jakarta

Mintaraga_ES@yahoo.com

***Abstract:** The interpretation of the gender verses in the Al-Qur'an with eco-feminism approach is the criticism and alternative interpretation of gender verses with liberal feminism approach. This is because of the liberal feminism puts men and women in the positions of binary opposition that makes competition and rivalry. The purposes of this paper are to determine the composition of the interpretation of the gender verses in the Al-Qur'an with eco-feminism approach and to know the function and the position of the interpretation of gender verses with eco-feminism approach as a criticism and an alternative interpretation of gender verses with liberal feminism approach. This paper is expected to be an alternative of the interpretation of liberal feminism which becomes mainstream in Islamic studies and gender.*

Keywords : *Ecofeminism, Gender, Liberal feminism*

Abstrak: Penafsiran ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an dengan eco-feminisme pendekatan adalah kritik dan interpretasi alternatif ayat jender dengan pendekatan feminisme liberal. Hal ini karena feminisme liberal menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi oposisi biner yang membuat kompetisi dan persaingan. Tujuan dari makalah ini adalah untuk menentukan komposisi dari penafsiran ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an dengan eco-feminisme pendekatan dan mengetahui fungsi dan posisi penafsiran ayat-ayat jender dengan eco-feminisme pendekatan sebagai kritik dan interpretasi alternatif dari ayat-ayat jender dengan pendekatan feminisme liberal. Tulisan ini diharapkan dapat menjadi alternatif penafsiran feminisme liberal yang menjadi arus utama dalam studi Islam dan gender.

Kata Kunci: Ekofeminisme, Gender, Feminisme liberal

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah Kitab Suci yang sangat terbuka dengan berbagai macam penafsiran. Dari era klasik sampai kontemporer, al-Qur'an telah melahirkan banyak karya tafsir dengan berbagai corak dan pendekatan. Dari sudut corak penafsiran, muncul aliran *tafsir bi a-ra'yi* dan *tafsir bi al-ma'tsur*. Yang pertama adalah corak penafsiran yang menekankan pada rasionalitas dan yang kedua adalah corak penafsiran yang bersandar pada Hadis. Pendekatan dalam tafsir al-Qur'an juga sangat beragam, mulai dari pendekatan tekstual sampai pendekatan interdisipliner. Corak dan pendekatan yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an akan melahirkan produk penafsiran yang berbeda.

Ayat-ayat gender dalam al-Qur'an termasuk dalam bagian ayat-ayat yang telah ditafsirkan oleh para mufassir. Yang dimasud dengan ayat-ayat gender adalah ayat-ayat dalam al-Qur'an yang berbicara tentang status dan peran laki-laki dan perempuan. Dan kata kunci yang dapat dipegang untuk mengetahui ayat-ayat gender ialah semua istilah yang sering digunakan untuk menyebut laki-laki dan perempuan. (Umar, 2002: 118). Jika tafsir ayat-ayat gender dilakukan dengan corak *bi al-ma'tsur* dan pendekatan tekstual, maka unsur-unsur budaya yang

melahirkan teks atau dialektikan antara teks dan konteks akan diabaikan karena mufassir dalam hal ini berpegang pada kaedah: “yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafadz, bukan kekhususan sebab” (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص) (السبب).

Pendekatan tekstual dirasa oleh sebagian mufassir kontemporer tidak mencukupi oleh menggali khasanah makna ayat al-Qur'an yang kaya dan kompleks. Mereka beralasan karena bahasa Arab yang digunakan dalam al-Qur'an adalah bahasa yang mempunyai hubungan dialektis dengan kondisi obyektif ketika dan di mana al-Qur'an diturunkan. Berbeda dengan pendekatan tekstual, dalam pendekatan multidisipliner pada tafsir ayat-ayat gender, status dan peran perempuan dan laki-laki yang menjadi perbincangan al-Qur'an akan dilihat dari berbagai perspektif, termasuk di dalamnya adalah perspektif sosio-kultural, sosio-historis dan filosofis.

Kajian tentang gender telah melahirkan berbagai aliran pemikiran feminisme yang dapat pula dijadikan sebagai salah satu pendekatan dalam tafsir ayat-ayat gender. Aliran besar feminisme, seperti feminisme liberal, sosialis, marxis, radikal dan yang paling datang belakangan seperti ekofeminisme,

sebagian telah dijadikan sebagai salah satu perspektif dalam tafsir ayat-ayat gender. Karena feminisme liberal menjadi aliran paling dominan dalam studi gender, sehingga sebagian besar mufassir kontemporer yang memfokuskan pada studi ayat-ayat gender, menggunakan pendekatan ini.

Fatima Mernissi dan Amina Wadud Muhsin yang masing-masing telah melahirkan karya monumental tentang studi gender dalam al-Qur'an, sangat kentara sekali corak feminisme liberal di dalamnya. Fatima dan Amina menyatakan dalam karyanya bahwa semua manusia, laki-laki dan perempuan, diciptakan seimbang dan setara dan semestinya tidak terjadi penindasan antara satu dengan yang lainnya. Garis beras pemikiran Fatima dan Amina itu sangat jelas mendapat inspirasi dari feminisme liberal yang menekankan pada prinsip persamaan dan kesetaraan sehingga tidak ada lagi suatu kelompok jenis kelamin yang lebih dominan (Bryson, 1992: 11).

Karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan gender: Perspektif al-Qur'an*, menjadi karya paling otoritatif dalam bidang tafsir ayat-ayat gender di Indonesia, tampak pula terinspirasi oleh feminisme liberal. Salah satu kesimpulan penting dalam karya itu adalah bahwa

prinsip kesetaraan jender dalam al-Qur'an meliputi persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai hamba, laki-laki dan perempuan diciptakan dari unsur yang sama, lalu keduanya sama-sama terlibat dalam drama kosmis, ketika Adam dan Hawa sama-sama bersalah yang menyebabkannya jatuh ke bumi, dan sama-sama berpotensi meraih prestasi di bumi (Umar, 1999:306). Kesimpulan Umar dalam karyanya tersebut selaras dengan prinsip feminisme liberal yang selau menekankan pada persamaan dan kesetaraan.

Ekofeminisme muncul sebagai aliran feminisme yang menekankan pada perbedaan *nature* antara laki-laki dan perempuan. Pada titik inilah perbedaan mendasar antara ekofeminisme dengan feminisme manapun termasuk feminisme liberal yang lebih mendasarkan pada adanya sosialisasi dan konstruksi sosial (*nurture*) dalam memandang status dan peran laki-laki dan perempuan (Megawangi, 1999: 93-95). Ekofeminisme memandang perbedaan laki-laki dan perempuan adalah sesuatu yang alami yang keberbedaan itu dalam rangka saling melengkapi antar satu dengan yang lain. Seperti dikatakan Elizabeth Wolgast (1980: 36-39), bahwa ada faktor keragaman biologis antara laki-laki dan perempuan dan melihat dua

jenis kelamin itu sebagai makhluk yang berbeda, yang keduanya mempunyai kekuatan, kelemahan, keagungan, dan tendensi yang berbeda.

Apa yang menjadi akar pemikiran feminisme bertolak belakang dengan pandangan mainstream dalam feminisme liberal. Feminisme liberal menganggap bahwa jika laki-laki dan perempuan setara maka jalan menuju relasi yang lebih adil tanpa penindasan antara keduanya akan terbuka dengan lebar. Pandangan ini oleh ekofeminisme dianggap sebagai sesuatu yang berlebihan, karena menurut salah satu tokoh ekofeminisme seperti Douglas Rae menyatakan bahwa walaupun di mana-mana terdengar pujian-pujian yang diberikan pada konsep kesetaraan, tetapi pada kenyataannya, ketimpangan selalu ada dan tidak pernah hilang (Rae, 1981: 97).

Tafsir ayat-ayat gender dengan pendekatan feminisme liberal telah banyak dilakukan oleh para feminis Muslim seperti yang telah disebut di muka. Dalam tafsir ini, jika didapat ayat yang tersurat mendiskreditkan perempuan, seperti kepemimpinan laki-laki atas perempuan, kesaksian perempuan, dan kasus poligami, maka itu dikatakan sebagai bias patriarkhat yang terdapat dalam struktur kebudayaan Arab

saat ayat-ayat tersebut diturunkan. Sehingga, corak tafsirnya kemudian adalah dekonstruksi pemahaman teks dan mengalihkannya kepada basis filosofis feminisme liberal yang menekankan persamaan dan kesetaraan. Hasilnya, jika laki-laki bisa menjadi pemimpin, maka perempuan pun harus bisa, jika laki-laki menjadi saksi cukup dengan 2 orang, maka demikian pula perempuan, jika laki-laki bisa menjadi imam shalat, begitu pula perempuan, dan laki-laki tidak berpoligami karena perempuan pun tidak.

Jika itu yang dikehendaki oleh tafsir model feminisme liberal, maka pertanyaannya adalah apakah harus dengan jalan seperti itu perempuan akan merasa terhormat dan tidak dalam posisi tertindas oleh laki-laki? Kemudian ketika ada fakta bahwa perempuan akan merasa bangga dengan perannya yang cenderung di wilayah domestik, seperti mengasuh anak ketimbang menjadi pemimpin publik misalnya, apakah tidak perlu untuk memikirkan pendekatan lain dalam tafsir ayat-ayat gender yang lebih menekankan keseimbangan ketimbang persamaan, lebih menekankan harmonisasi ketimbang persaingan atau perseteruan antara laki-laki dan perempuan?

Pendekatan ekofeminisme dalam tafsir ayat-ayat gender diharapkan akan

memberi pemahaman baru dalam relasi gender yang lebih menekankan pada keseimbangan kosmis. Feminin dan maskulin adalah karakter yang perlu ada jika ingin ada keseimbangan. Dunia menjadi tidak seimbang jika laki-laki dan perempuan saling berlomba untuk menjadi maskulin seperti yang diprogramkan feminisme liberal. Kata Sachiko Murata dalam *maqnum opus*nya, *The Tao of Islam*, “laki-laki adalah langit dan perempuan adalah bumi, keduanya saling membutuhkan dan menghormati” (Murata, 1996: 155).

Pembahasan

A. Feminisme Liberal

Ayat-ayat gender telah lama menjadi bagian dari obyek kegiatan penafsiran oleh para mufassir baik klasik maupun kontemporer. Dengan aneka metode dan pendekatan tafsir dari para mufassir itu, menyebabkan produk tafsirnya pun berbeda-beda. Tafsir dengan pendekatan tektual (*يفسر بعضه على بعض*) dan bercorak *bi al'ma'tsur* akan lebih menekankan pada analisis linguistik dan selalu bersandar kepada hadis Nabi sebagai rujukan paling otoritatif dalam proses penafsiran. Penafsiran model ini banyak dilakukan oleh para mufassir klasik yang pada akhirnya mengundang kritik dari para

mufassir kontemporer yang metode dan pendekatan tafsirnya lebih interdisipliner.

Nasaruddin Umar misalnya, ia mengkritik metode dan pendekatan yang dilakukan sebagian besar mufassir klasik yang berhenti di sekitar teks dan mengabaikan analisa semantik, semiotik dan hermeneutika (Umar, 2002: 116). Implikasinya tampak dari proses penafsiran mereka yang mengabaikan unsur-unsur konteks di luar teks yang sebetulnya turut melahirkan teks itu sendiri. Sehingga, hasil tafsirnya lebih cenderung berkesimpulan bahwa perempuan memang dalam posisi yang tidak sejajar dengan laki-laki, karena secara tekstual demikianlah yang telah dinyatakan dalam al-Qur'an. Ini bisa dilihat dari beberapa ayat yang berbicara tentang status dan peran laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an, mulai dari soal konsep penciptaan manusia, kepemimpinan, kesaksian perempuan dan laki-laki sampai kewarisan perempuan dan laki-laki, tampak bahwa laki-laki menduduki posisi yang lebih unggul dari perempuan. Makna tersurat teks inilah yang digunakan oleh sebagian besar mufassir klasik.

Karya Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an: Klasik dan Kontemporer* (1997), bisa menjadi pintu masuk untuk melihat bagaimana

pergulatan pemikiran antara para mufassir klasik dengan pemikir feminis kontemporer saat mengkaji atau menafsirkan ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Mufassir klasik yang dijadikan obyek kajian dalam buku tersebut antara lain az-Zamakhshari dan al-Alusi yang penafsirannya tentang ayat-ayat gender dikomparasikan dengan pemikiran feminis kontemporer semacam Riffat Hasan, Asghar Ali Engineer dan Amina Wadud Muhsin. Karya ini berkesimpulan bahwa perbedaan penafsiran antara mufassir klasik dengan para feminis Muslim kontemporer terjadi disebabkan oleh perspektif yang digunakan masing-masing. Mufassir klasik tidak menggunakan perspektif feminisme sementara feminis Muslim menggunakannya. Perbedaan juga disebabkan oleh penggunaan metodologi yang berbeda dan penilaian yang berbeda dalam melihat hadis (Ilyas, 1997: 150).

Kekurangan dalam karya Yunahar ini adalah ketidak jeliannya dalam memetakan para feminis Muslim. Para feminis itu tidak diklasifikasi berdasarkan latar belakang pemikiran feminismenya, yaitu apakah feminis liberal, sosialis, marxis atau radikal. Tetapi dari tiga tokoh feminis Muslim yang dijadikan obyek kajian buku ini, tampak *background* mereka yang feminis liberal. Sehingga

dapat dikatakan bahwa karya Yunahar ini hanya melibatkan satu segmen pemikiran feminis, yaitu feminis liberal yang dikomparasikan dengan pemikiran mufassir klasik.

Boleh dikatakan bahwa feminisme liberal telah menjadi *mainstream* pemikiran feminis. Sejalan dengan domiansi global pemikiran liberal, baik di bidang sosial, ekonomi dan politik, feminisme liberal menjadi kajian penting dan mampu memberi inspirasi bagi gerakan-gerakan feminis di seluruh muka bumi ini, termasuk yang ada di Indonesia. Dalam kedudukannya sebagai *meinstreem* pemikiran feminis, alam pikirannya senantiasa diposisikan sebagai kebenaran universal, bahkan dalam beberapa segi mampu menggeser nilai-nilai doktriner Kitab Suci, termasuk di dalamnya al-Qur'an. Kajian ayat-ayat gender dalam al-Qur'an yang berperspektif feminisme liberal, akan dibawa ke alam liberalisme yang menekankan kebebasan, kesetaraan dan persamaan.

Karya Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women* (1992), adalah salah satu contoh bagaimana feminisme liberal menjadi perspektif pada kajian gender dalam al-Qur'an. Amina berpandangan bahwa informasi kelebihan laki-laki atas perempuan dalam bidang ekonomi,

kepemimpinan, politik, dan hukum harus dipandang sebagai kelebihan yang bersifat sosilogis ketimbang teologis. Maksudnya adalah bahwa yang demikian itu merupakan refleksi keyataan sosilogis masyarakat Arab saat ayat-ayat tentang gender diturunkan, bukan maksud Allah untuk memposisikan perempuan lebih rendah dari laki-laki (Amina, 1992: 91-93).

Konsistensi Amina Wadud terhadap gagasan feminisme liberal adalah tampak dalam tindakan kontroversialnya dengan menyelenggarakan shalat Jum'at beberapa waktu lalu yang ia sendiri bertindak sebagai Khatib dan Imam sementara jamaahnya terdiri atas laki-laki dan perempuan. Isu-isu tentang kesetaraan dan persamaan kesempatan dalam ritual Islam yang selama ini didominasi laki-laki, memang menjadi target perjuangan kaum feminis liberal Muslim. Beberapa tahun yang lalu di Yogyakarta juga diselenggarakan pertemuan nasional feminis Muslim yang salah satu rekomendasinya adalah tentang perempuan yang menjadi imam, khatib dan muadzin.

Pemikiran Amina Wadud hampir senafas dengan pemikiran Asghar Ali Engineer yang sebagian besar tertuang dalam karyanya, *The Rights of Women in Islam* (1990). Dalam buku itu, Asghar

menyoroti masalah kepemimpinan perempuan, kesaksian perempuan, hak waris perempuan, perkawinan dan beberapa hukum personal lainnya. Dalam kasus kepemimpinan laki-laki atas perempuan sebagaimana tertuang dalam Q.S. an-Nisa:34, Asghar pada intinya mengakui sebab kepemimpinan itu akibat kelebihan laki-laki atas perempuan. Tetapi kelebihan itu bersifat fungsional bukan kelebihan jenis kelamin. Pada masa ayat itu diturunkan, laki-laki bertugas mencari nafkah dan perempuan di rumah menjalankan tugas domestik. Karena kesadaran sosial perempuan saat itu masih lemah, maka tugas mencari nafkah dianggap sebagai suatu keunggulan. Asghar mengakui memahami ayat ini dengan pendekatan sosio-teologis (Engineer, 1990: 104-5)

Pengaruh feminis liberal dalam pemikiran Asghar adalah tampak dari pandangannya tentang status dan peran laki-laki dan perempuan yang dianggapnya sebagai sesuatu yang *social reconstructed*. Untuk mengakhiri dominasi laki-laki atas perempuan, jalan yang ditawarkan adalah dengan menyamakan status dan peran laki-laki dan perempuan. Jika peran domestik hanya akan mendudukkan perempuan dalam posisi subordinat, maka perempuan perlu didorong untuk

melakukan peran-peran publik agar mempunyai bergainning yang cukup dengan laki-laki sehingga relasinya menjadi setara.

Pengaruh feminis liberal juga tampak dalam pemikiran Fatima Mernissi yang sebagian besar tertuang dalam karyanya, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (1991), dan Riffat Hasan dalam buku yang ditulis bersama Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam pasca Patriarki* (1995). Baik Mernissi maupun Hasan percaya bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan Allah setara, sehingga di kemudian hari tidak bisa berubah menjadi tidak setara. Akan tetapi jika kenyataannya tidak setara, itu adalah akibat dari tradisi patriarki yang dominan (Mernissi & Hasan, 1995: 44).

Di kalangan feminis Muslim Indonesia, pengaruh feminisme liberal juga tampak kelihatan. Karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (1999) adalah contohnya. Dalam karya monumental itu, Umar menyatakan bahwa al-Qur'an mengakui prinsip-prinsip kesetaraan gender yang antar lain persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai hamba dan khalifah di muka bumi (*khalifah fi al'ard*). Meskipun

ditemukan sejumlah ayat yang kelihatannya lebih memihak kepada laki-laki, seperti soal kewarisan, persaksian, poligami, dan hak-haknya sebagai suami atau sebagai ayah, ayat-ayat tersebut, kata Umar, diturunkan untuk menanggapi suatu sebab khusus (*khusus al-sabab*), meskipun redaksinya mengukuhkan lafadz umum (*umum al-lafdz*) (Umar, 1999: 306). Umar memang tidak secara tegas menyimpulkan apakah al-Qur'an berpihak pada teori *nature* atau *nurture* sebagai titik pangkal perbedaan pandangan para feminis tentang status dan kedudukan laki-laki dan perempuan, tetapi ia menyatakan bahwa al-Qur'an mengesankan cenderung mempersilahkan kepada kecerdasan-kecerdasan manusia di dalam menata peran-peran itu (Umar, 1999: 305).

Begitu dominannya pengaruh feminisme liberal dalam pemikiran para feminis Muslim adalah persoalan tersendiri dalam pertarungan wacana antara Islam dan feminisme. Hegemoni feminisme liberal telah mengaburkan pesan-pesan normatif Islam karena yang tampak adalah nilai-nilai universal yang ditawarkan oleh feminisme liberal. Islam bukan sumber nilai dalam konteks tersebut, tetapi telah direduksi hanya menjadi sekedar referensi untuk justifikasi atas pemikiran feminisme

liberal. Untuk ini perlu ada pendekatan lain dalam studi Islam dan gender yang dapat menjadi perbandingan bagi arus dominan studi gender perspektif Islam. Pendekatan ekofeminisme dipilih dalam studi ini untuk menawarkan sesuatu yang baru dalam menafsirkan ayat-ayat gender. Ekofeminisme sebagai pendekatan dalam tafsir ayat-ayat gender belum pernah dilakukan oleh para feminis Muslim yang sebagian besar telah dipengaruhi oleh feminisme liberal.

Ratna Megawangi adalah salah sedikit feminis yang tampil dengan pemikiran-pemikiran segar yang basis teorinya adalah ekofeminisme. Persoalan-persoalan empirik perempuan baik di dalam rumah tangga maupun di sektor publik dikupasnya dengan pendekatan ekofeminisme yang lebih menekankan keseimbangan daripada kesetaraan dan persamaan. Megawangi menulis buku yang ia beri judul, *Mebiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru Relasi Gender* (1999). Satu hal penting yang ia kritik dalam alam pikiran feminisme liberal adalah “kesetaraan gender 50/50”. Dalam kesetaraan model ini, kata Megawangi, asumsi yang dipakai adalah bahwa laki-laki dan perempuan harus mempunyai kapasitas, kesukaan, dan kebutuhan yang sama, sehingga idealnya harus meraih tingkat kesehatan, pendidikan, tingkat

pendapatan, partisipasi politik, atau dengan kata lain melakukan pekerjaan yang sama dengan laki-laki. Di sini, secara implisit tidak diakui adanya perbedaan biologis (*amami*) yang mempengaruhi potensi kemampuan laki-laki dan perempuan (Megawangi, 1999:28).

Teori ekofeminisme mempunyai konsep yang bertolak belakang dengan teori-teori feminisme modern, termasuk di dalamnya feminisme liberal, yang telah mewarnai gerakan feminisme modern di dunia ini termasuk di Indonesia. Teori-teori feminis modern berasumsi bahwa individu adalah makhluk otonom yang lepas dari pengaruh lingkungannya dan berhak menentukan jalan hidupnya sendiri. Sedangkan teori ekofeminisme adalah teori yang melihat individu secara lebih komprehensif, yaitu sebagai makhluk yang terikat yang berinteraksi dengan lingkungannya (Megawangi, 1999: 188-9). Beberapa buku yang menulis tentang ekofeminisme yang dapat menjadi rujukan antara lain: Judith Plant, *Healing the Wounds; The Promise of Ecofeminism* (1989); Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development in India* (1988); Anne Primavesi, *From Apocalypse to Genesis* (1991); Irene

Diamond et.al., *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* (1990).

Ekofeminisme mempunyai manifesto yang disebut “*A Declaration of Independence*” yang isinya adalah sebagai berikut: “*When in the course of human events, it becomes necessary to create a new bond among peoples of the earth, connecting each to the other, undertaking, equal responsibilities under the laws of nature, a decent respect for the welfare of humankind has not woven the web of life, we are but one thread within it. Whatever we do to the web, we do to ourselves*” (Economist Newsletter, 1990:7).

Munculnya ekofeminisme juga sejalan dengan perkembangan baru dalam filsafat etika yang disebut *ecophilosophy* atau *deep ecology*, yaitu sebuah paradigma yang mengkritik peradaban Barat yang cenderung merusak ekosistem manusia (Naess, 1986:115). Berbeda dengan pola pikir eksistensialisme yang menekankan otonomi individu manusia terhadap alam, *deep ecology* adalah sebuah proses kesadaran untuk melihat kedirian manusia sebagai yang menyatu dengan alam (Deval dan Sessions, 1985:78).

Ekofeminisme berkembang menjadi sebuah gerakan yang ingin mengembalikan kesadaran manusia akan

pentingnya dihidupkan kembali kualitas feminin di dalam masyarakat. Kualitas kepedulian, kesatuan, pemeliharaan, dan cinta ini adalah kualitas feminin. Para feminis yang dipengaruhi oleh pola pikir ini berpendapat bahwa perempuan secara *intrinsic* dianugerahi kapasitas untuk merasakan kesadaran akan keterikatan dirinya dengan alam. Sehingga ketika banyak para feminis yang mengadopsi kualitas maskulin, maka adalah sama saja dengan memisahkan perempuan dengan alam. Hal ini telah membuat ketidakseimbangan dalam kehidupan modern, yaitu lebih berat pada kualitas maskulin.

Ekofeminisme yang ingin mengembalikan identifikasi perempuan dengan alam, adalah usaha untuk membebaskan perempuan dari prangkat sistem maskulin yang membuat perempuan menjadi bimbang akan perannya. Sistem maskulin yang telah mewarnai peradaban modern, telah merusak dan menutupi nilai sakral kualitas feminin yang merupakan fitrah perempuan. Para perempuan yang tergabung dalam gerakan feminisme liberal, turut melestarikan sistem maskulin dengan propagandanya bahwa perempuan yang berperan sebagai ibu (peran domestik) sebagai “dewi tolol” di sangkar emas (Megawangi, 1999:191).

Seperti telah tertulis di muka, ekofeminisme sebagai pendekatan dalam tafsir ayat-ayat gender adalah sesuatu yang baru dan perlu diuji cobakan. Upaya ini merupakan jalan ketiga (*the tirth ways*) dari tradisi tafsir klasik yang tektual-normatif dan tradisi tafsir kontemporer yang cenderung liberal. Jalan ketika perlu dirintis untuk meretas kebuntuan metodologis atas fenomena tafsir ayat-ayat gender. Dan langkah pertama yang perlu dilakukan untuk memulai upaya itu adalah dengan melakukan penelusuran ilmiah atas karya ilmiah dan penelitian terdahulu (*prior research*).

Tulisan Wawan Gunawan tentang “Studi Kritis Terhadap Tafsir Feminis”, dalam *Jurnal Asy-Syir’ah*, Vol. 38 No. I, Th. 2005, dapat menjadi inspirasi untuk menggali lebih dalam dan komprehensif atas studi terhadap tafsir feminis liberal. Walaupun dalam tulisan itu Gunawan tidak secara khusus menjadikan feminisme liberal sebagai titik fokus ktitik, akan tetapi secara tersirat ia ingin mengatakan bahwa feminisme liberal terdapat banyak hal yang perlu diluruskan, khususnya tentang konsep rivalitas antara laki-laki dan perempuan.

Penelitian yang dilakukan oleh Akif Khilmiyah tentang *ketidakadilan Gender dalam Rumah Tangga Keluarga Muslim*,

dan dimuat dalam *Jurnal Profetika*, Vol.2, No.1 Januari 2000, adalah studi empirik atas konsep peran ganda perempuan yang banyak dipraktekkan oleh keluarga-keluarga Muslim. Perempuan mempunyai peran ganda akibat sinyalemen yang sering dilontarkan oleh kaum feminis liberal agar perempuan juga mempunyai peran publik sebagaimana laki-laki. Ternyata, temuan dalam penelitian tersebut menyatakan bahwa peran ganda perempuan hanya akan membuat perempuan semakin berat dalam menanggung beban hidup. Penelitian ini bisa menjadi data pendukung dalam melihat bagaimana konsep feminis liberal beroperasi dalam ranah empirik yang ternyata banyak mengandung kelemahan-kelemahan.

Apa yang diteliti oleh Khilmiyah di atas dikuatkan oleh pendapat Ratna Megawangi yang sebelum khilmiyah penelitian telah menulis “Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 5 dan 6, Vol. V, th. 1994. Ratna menggugat, bahwa upaya-upaya yang dilakukan oleh kaum feminis (liberal) telah memprovokasi kaum ibu untuk tidak mau menjadi ibu yang sesungguhnya. Peran domestik dianggap sebagai peran tidak penting dibanding peran publik yang banyak dimainkan oleh laki-laki.

Penelitian Yunahar Ilyas, "Isu-Isu Feminisme dalam Tinjauan Tafsir al-Qur'an, Studi Kritis terhadap Pemikiran Para Mufassir dan Feminis Muslim", dalam *Tesis*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996, menjadi akar pijakan bagi penelitian ini. Hal itu karena Yunahar telah memulai sebuah studi kritis terhadap mufassir klasik maupun feminis kontemporer yang banyak mengupas tentang status dan kedudukan perempuan dan laki-laki dalam al-Qur'an. Hanya saja Yunahar tidak memberi jalan bagi pendekatan lain setelah melakukan studi kritis, tetapi malah cenderung berpihak kepada mufassir klasik yang ia nilai lebih sesuai dengan semangat normativitas al-Qur'an.

B. Ayat Gender Dalam Wacana Liberal

Menurut kalangan liberal, al-Qur'an memberikan pandangan optimistis terhadap kedudukan dan keberadaan perempuan. Semua ayat yang membicarakan tentang Adam dan pasangannya, sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*dlamir mutsanna*), seperti kata huma, misalnya keduanya memanfaatkan fasilitas sorga (QS. al-Baqarah [2]:3 5), mendapat kualitas godaan yang sama dari

setan (QS. al-A'rif [7]: 20), sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat terbuang ke bumi (7: 22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (7: 23). Setelah di bumi, antara satu dengan lainnya saling melengkapi, "mereka adalah pakaian bagimu dan kamu juga adalah pakaian bagi mereka" (QS. al-Baqarah[2]:187).

Secara ontologis, masalah-masalah substansial manusia tidak diuraikan panjang lebar di dalam al-Qur'an. Seperti mengenai roh, tidak dijelaskan karena hal itu dianggap "urusan Tuhan" (QS. al-Isr'a' [17]: 85). Yang ditekankan ialah eksistensi manusia sebagai hamba/'abid (QS. al-Dzariyat [51]: 56) dan sebagai wakil Tuhan di bumi/khalifah fi al-ardl (QS. al-An'am [6]: 165). Manusia adalah satu-satunya makhluk eksistensial, karena hanya makhluk ini yang bisa turun naik derajatnya di sisi Tuhan. Sekalipun manusia ciptaan terbaik (ahsan taqwim/QS. al-Thin [95]: 4) tetapi tidak mustahil akan turun ke derajat "paling rendah" (asfala safilin/QS. al-Tin [95]: 5), bahkan bisa lebih rendah dari pada binatang (QS. al-A'raf [7]: 179).

Ukuran kemuliaan di sisi Tuhan adalah prestasi dan kualitas tanpa membedakan etnik dan jenis kelamin (QS. al-Hujurat [49]: 13). Al-Qur'an

tidak menganut paham the second sex yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau the first ethnic, yang mengistimewakan suku tertentu. Pria dan perempuan dan suku bangsa manapun mempunyai potensi yang sama untuk menjadi *'abid* dan *khalifah* (QS. al-Nisa' [4]: 124 dan s. al-Nahl [16]: 97).

Sosok ideal, perempuan muslimah (*syakhshiyah al-ma'rah*) digambarkan sebagai kaum yang memiliki kemandirian politik/*al-istiqlal al-siyasah* (QS. al-Mumtahanah [60]: 12), seperti sosok Ratu Balqis yang mempunyai kerajaan "superpower"/*arsyun 'azhim* (QS. al-Naml [27]: 23); memiliki kemandirian ekonomi/*al-istiqlal al-iqtishadi* (QS. al-Nahl [16]: 97), seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan mengelola peternakan (QS. al-Qashash [28]: 23), kemandirian di dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi/*al-istiqlal al-syakhshi* yang diyakini kebenarannya, sekalipun harus berhadapan dengan suami bagi perempuan yang sudah kawin (QS. al-Tahrim [66]: 11) atau menentang pendapat orang banyak (*public opinion*) bagi perempuan yang belum kawin (QS. al-Tahrim [66]: 12). Al-Qur'an mengizinkan kaum perempuan untuk melakukan gerakan "oposisi" terhadap

berbagai kebobrokan dan menyampaikan kebenaran (QS. al-Tawbah [9]: 71). Bahkan al-Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (QS. al-Nisa' [4]: 75).

Gambaran yang sedemikian ini tidak ditemukan di dalam kitab-kitab suci lain. Tidaklah mengherankan jika pada masa Nabi ditemukan sejumlah perempuan memiliki kemampuan dan prestasi besar sebagaimana layaknya kaum laki-laki.

Hampir semua tafsir yang ada mengalami gender bias. Hal itu antara lain disebabkan karena pengaruh budaya Timur-Tengah yang androcentris. Bukan hanya kitab-kitab Tafsir tetapi juga kamus. Sebagai salah satu contoh, *al-dzakar/mudzakkar* (laki-laki) seakar kata dengan *al-dzikh* berarti mengingat. Kata *khalifah* di dalam kamus Arab paling standar, *Lisan al-Arab*, menyatakan bahwa: "*khalifah* hanya digunakan di dalam bentuk maskulin" (*al-khalifah la yakun illa al-dzakar*).

Ada beberapa ayat sering dipermasalahkan karena cenderung memberikan keutamaan kepada laki-laki, seperti dalam ayat warisan (QS. al-Nis'a' [4]: 11), persaksian (QS. al-Baqarah [2]: 228, s. al-Nisa' [4]: 34), dan laki-laki sebagai "pemimpin"/*qawwamah* (QS. al-Nisa' [4]: 34), akan tetapi ayat-ayat itu

tidak bermaksud merendahkan kaum perempuan. Ayat-ayat itu boleh jadi merujuk kepada fungsi dan peran sosial berdasarkan jenis kelamin (gender roles) ketika itu. Seperti diketahui ayat-ayat mengenai perempuan umumnya mempunyai riwayat sabab nuzul jadi sifatnya sangat historical. Lagi pula ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan detail (muayyidat). Umumnya ayat-ayat seperti itu dimaksudkan untuk mendukung dan mewujudkan tujuan umum (maqashid) ayat-ayat essensial, yang juga menjadi tema sentral al-Qur'an.

Ayat-ayat yang diturunkan dalam suatu sebab khusus (sabab nuzul) terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, a) apakah ayat-ayat itu berlaku secara universal tanpa memperhatikan kasus turunnya (yufid al-'alm), atau b) berlaku universal dengan syarat memperhatikan persamaan karakteristik illat (khushush al-'illah), yang meliputi empat unsur yaitu peristiwa, pelaku, tempat, dan waktu, atau c) hanya mengikat peristiwa khusus yang menjadi sebab (khushush al-sabab) turunnya ayat, dengan demikian ayat-ayat tersebut tidak mengcover secara langsung peristiwa-peristiwa lain.

Al-Qur'an dan Nabi Muhammad telah melakukan proses awal dalam membebaskan manusia, khususnya kaum perempuan, dari cengkeraman teologi,

mitos, dan budaya jahiliyah. Al-Qur'an dan hadits yang berbicara tentang beberapa kasus tertentu, hendaknya dilihat sebagai suatu proses yang mengarah kepada suatu tujuan umum (maqashid al-syari'ah). Al-Qur'an mempunyai seni tersendiri dalam memperkenalkan dan menyampaikan ide-idenya, misalnya dengan: a) disampaikan secara bertahap (*al-tadrij fi al-tasyri*), b) berangsur (*taqlil al-taklif*), dan c) tanpa memberatkan (*a'dam al-haraj*). Sebagai contoh, upaya menghapuskan minuman yang memabukkan (*iskar*), diperlukan empat ayat turun secara bertahap. Jika kita perhatikan ayat-ayat yang turun berkenaan dengan persoalan perbudakan, kewarisan, dan poligami, runtut turunnya ayat-ayat tersebut mengarah kepada suatu tujuan, yaitu mewujudkan keadilan dan menegakkan amanah dalam masyarakat.

Dalam melihat hak asasi perempuan dalam Islam, kiranya kita tidak hanya memusatkan perhatian kepada peraturan-peraturan yang ada dalam kitab-kitab Fiqh. Mestinya juga dilihat dan dibandingkan bagaimana status dan kedudukan perempuan sebelum Islam. Misalnya dalam soal warisan; anak perempuan mendapat separoh bagian dari yang didapat anak laki-laki (QS. al-Nisa' [4]: 11). Ketika ayat ini memberikan bagian kepada anak

perempuan, meskipun itu hanya separoh, tanggapan masyarakat ketika itu sama ketika ayat haid diturunkan (akan diuraikan tersendiri), yaitu menimbulkan kekagetan (*shock*) dalam masyarakat, karena ketentuan baru itu dianggap menyimpang dari tradisi besar (*great tradition*) mereka. Ketentuan sebelumnya harta warisan itu jatuh kepada anggota keluarga yang bisa mempertahankan clan atau qabilah, dalam hal ini menjadi tugas laki-laki. Sekalipun laki-laki tetapi belum dewasa maka dihukum sama dengan perempuan. Itulah sebabnya Nabi Muhammad tidak memperoleh harta warisan dari bapak dan neneknya karena ia masih belum dewasa.

Bagaimana jadinya seandainya pembagian warisan ketika itu ditetapkan sama rata kepada anggota keluarga tanpa membedakan peran jenis kelamin (*gender role*), sementara peran sosial berdasarkan peran jenis kelamin ketika itu sangat menentukan. Mencari titik temu antara wahyu (*revelation*) dan budaya lokal adalah tugas para ulama. Para ulama berusaha merumuskan suatu pranata -- kemudian lebih dikenal dengan Fiqh Islam-- dengan melakukan sintesa antara kultur Arab dan prinsip-prinsip dasar al-Qur'an.

Meskipun laki-laki dalam Fiqh Islam masih terkesan dominan tetapi

martabat perempuan sudah diakui, bahkan perempuan selalu di bawah perlindungan laki-laki. Kalau ia sebagai isteri dipertanggung jawabkan oleh suami, sebagai anak dipertanggung jawabkan oleh Bapak, sebagai saudara dipertanggungjawabkan oleh saudara laki-laki, meskipun ia lebih tua, dan menerima mahar dari laki-laki. Kaum laki-lakilah yang bertanggung jawab terhadap seluruh anggota keluarga clan dan/kabilah yang ketika itu sangat rawan.

Tanpa mengurangi rasa hormat kita kepada para fuqaha', memang ada beberapa hal dalam kitab Fiqh dinilai telah selesai memenuhi tugas historisnya. Jika kita konsisten terhadap kaidah *al-hukmu yadur ma'a al-illah* (hukum mengikuti perkembangan zamannya) maka fiqh Islam sudah semestinya diadakan berbagai penyesuaian.

Salah satu upaya al-Qur'an dalam menghilangkan ketimpangan peran jender tersebut ialah dengan merombak struktur masyarakat qabilah yang berciri patriarki paternalistik menjadi masyarakat ummah yang berciri bilateral-demokratis. Promosi karier kelompok masyarakat qabilah hanya bergulir di kalangan laki-laki, sedangkan kelompok masyarakat ummah ukurannya adalah prestasi dan kualitas, tanpa membedakan jenis kelamin dan suku bangsa. Itulah

sebabnya Rasulullah sejak awal mengganti nama Yatsrib menjadi Madinah, karena Yatsrib terlalu berbau etnik (*syu'ubiyah*), sedangkan Madinah terkesan lebih kosmopolitan.

Meskipun kebenaran dan kebaikan yang disampaikan oleh al-Qur'an bersifat universal dan abadi akan tetapi proses verbalisasinya berkaitan erat dengan kondisi masyarakat Arab pada masa turunnya. Dalam nada yang lebih berani Ibnu Khaldun mengatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab dan disesuaikan dengan gaya retorika mereka agar dapat dipahami (khaldun, tt: 438). Rekaman dialog antara ayat-ayat al-Qur'an dengan masyarakat Arab terutama yang berkaitan erat dengan persoalan personal mereka adalah indikasi kuat bagi adanya relevansi proses pembahasaan kebenaran mutlak Al-Qur'an dengan kondisi lokal bangsa Arab pada masa turunnya.

Namun demikian mayoritas Muslim memiliki kesadaran bahwa al-Qur'an (teks al-Qur'an) sama azali dan abadinya dengan Allah sehingga lahir kecenderungan untuk memahaminya secara tekstual. Keyakinan ini memunculkan problem serius karena teks-teks al-Qur'an adalah rekaman atas perubahan sosial yang berlangsung selama 23 tahun masa kerasulan

Muhammad Saw. Oleh karena itu pendekatan tekstual akan mengesankan adanya ayat-ayat yang kontradiktif antara satu dengan lainnya. Problem ini oleh ulama diatasi antara lain melalui konsep *naskh*, yaitu menghapus atau menunda (hingga waktu tak tentu) beberapa ayat dengan memprioritaskan ayat lain untuk diberlakukan. Konsep ini mengisyaratkan bahwa teks al-Qur'an tidak bisa diterapkan secara serentak dan menyeluruh: sesuatu yang bertentangan dengan doktrin keabadian teks al-Qur'an.

Supremasi teks atas spirit atau ruhnya ini mengandung potensi besar bagi munculnya tafsir agama yang bias. Ayat tentang waris misalnya, pada saat turunnya mengandung spirit pemberdayaan perempuan secara ekonomi. Mereka yang tadinya diwariskan, lalu berubah menjadi mampu mewarisi atau memperoleh warisan dan akhirnya mampu pula mewariskan atau memberikan warisan. Dari transformasi ini dapat ditangkap bahwa bagian anak perempuan separo dari laki-laki mengandung tekanan pesan bahwa separo adalah jumlah minimal yang bisa diterima perempuan. Pada ayat yang sama bahkan disebutkan bahwa bagian perempuan (ibu) adalah sama dengan laki-laki (ayah): "...Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya

seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak....” (an-Nisa [4]: 11)

Pendekatan tekstual terhadap ayat-ayat al-Qur’an mesti diwaspadai karena mempunyai kecenderungan mengabaikan spirit pemberdayaan pada seluruh ayat-ayat yang berkaitan dengan gender. Muhammad Abduh mensinyalir sebagian besar kata-kata al-Qur’an telah berubah kandungan maknanya bahkan pada masa dekat setelah turunnya (Abduh, 1367: 21). Perubahan makna ini dapat terjadi dalam bentuk pemahaman terhadap al-Qur’an yang bertentangan dengan spirit awalnya.

Jika al-Qur’an yang diyakini tidak bermasalah dalam otentisitasnya saja sudah mengandung potensi lahirnya wacana agama yang bias gender, maka dapat diperkirakan seberapa besar potensi teks-teks religius lainnya seperti hadis, tafsir, fiqih, dll. dalam melahirkan wacana agama yang bias. Berbeda dengan teks al-Qur’an, hadis dapat bermasalah dari segi periwayatan maupun redaksinya (sanad dan matan). Oleh karena itu validitas hadis bertingkat; *shahih, hasan, dloif dan maudlu’* (palsu). Tingkatan hadis yang paling tinggi adalah hadis yang secara sanad maupun matannya tidak mengandung cacat.

Hadis yang mengandung bias gender sangat mudah ditemukan. Beberapa contoh dapat disebutkan di sini:

“Di antara haknya adalah andaikata di antara dua hidung suami mengalir darah dan nanah lalu istrinya menjilati dengan lidahnya, ia belum memenuhi hak suaminya. Seandainya manusia itu boleh bersujud kepada manusia, niscaya aku perintahkan perempuan untuk bersujud pada suaminya”. (HR. al-Hakim).

Hadis ini dikutip Imam Nawawi dalam kitab *Uqud ad-Dulujain*. Hingga kini, kitab tersebut masih dianggap sebagai rujukan utama di beberapa pesantren di Indonesia. Hasil penelitian Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) menunjukkan bahwa kualitas sanad hadis tersebut dloif (lemah) karena terdapat perawi yang bermasalah, yaitu Sulayman bin Dawud dan al-Qasim. Imam Nawawi juga mengutip tiga hadis di bawah ini: yang artinya *“Jika seorang istri menghabiskan malam dengan meninggalkan tempat tidur suaminya, maka para malaikat mengutuknya sampai pagi.* (HR. Bukhari Muslim). *Andaikata seorang perempuan menghabiskan waktu malamnya untuk shalat, siang harinya untuk puasa, lalu suaminya memanggilnya ke tempat tidur sedangkan istri menundanya sesaat, maka kelak*

pada hari kiamat ia akan diseret dengan rantai dan belunggu, berkumpul dengan setan-setan hingga sampai di tempat yang serendah-rendahnya. Bahwasanya perempuan itu tidak dapat memenuhi hak Allah sebelum memenuhi hak-hak suaminya. Seumpama suami minta pada istrinya sementara istri sedang berada di atas punggung onta, maka ia tidak boleh menolak dirinya. (HR. Ath-Thabarani)

Hadis-hadis di atas dan semacamnya pada umumnya bermasalah dalam sanad dan seluruhnya bermasalah dari segi matan. Khalid M. Abu el Fadl menyebutkan tiga hal sebagai sebab tidak validnya hadis-hadis tersebut menurut matan, yaitu bertentangan dengan kedaulatan Tuhan dan Kehendak-Tuhan yang bersifat mutlak, tidak selaras dengan diskursus al-Qur'an tentang kehidupan pernikahan, dan tidak sejalan dengan keseluruhan riwayat yang menggambarkan perilaku Nabi terhadap istri-istrinya (Fadl, 2004: 311).

Beberapa faktor pendukung lain dalam lahirnya wacana agama yang bias adalah fakta bahwa perumusan ajaran agama sejak awal didominasi oleh bangsa Arab, sebuah bangsa yang memiliki pra asumsi bias dalam memandang perempuan. Hingga kini wacana Agama masih berkiblat ke negeri Arab, sehingga

tidak hanya relasi yang tidak imbang antara laki-laki dan perempuan yang mereka tanamkan dalam kesadaran masyarakat Muslim di seluruh dunia, tetapi juga relasi tidak seimbang antara Muslim dan non Muslim berdasarkan pengalaman pahit yang mereka alami hingga kini di tanah Arab.

Beberapa langkah yang bisa ditempuh untuk menghindari bias gender dalam wacana agama adalah sebagai berikut:

1. Mewaspadaai pengaruh budaya dan bahasa Arab dalam wacana agama.
2. Membuat wacana agama yang mendukung keadilan gender lebih populer daripada wacana agama yang mengandung bias.
3. Berperan aktif dan kritis dalam memproduksi wacana agama menurut perspektif perempuan.
4. Menyuguhkan konteks teks dan konteks pembaca dalam memproduksi wacana agama.
5. Menjadikan spirit keadilan sebagai payung dalam memproduksi dan memahami wacana agama.

Sebagaimana bahasa pada umumnya, bahasa Arab harus dipandang sebagai alat komunikasi. Alat ini sangat penting artinya dalam menyampaikan pesan. Namun demikian, pentingnya alat tidak kan pernah melampaui pentingnya

tujuan dalam sebuah komunikasi, yaitu sampainya pesan. Sebagai simbol, bahasa Arab mempunyai peranan penting dalam menyampaikan pesan ilahi melalui al-Qur'an. Namun demikian, pentingnya simbol tidak akan pernah melampaui pentingnya hal yang disimbolkan. Oleh karena itu, bahasa Arab penting untuk dipelajari dalam memahami ajaran agama, namun bahasa Arab tetap harus diwaspadai karakternya yang sangat bias agar ajaran agama tidak justru digunakan sebagai alat diskriminasi terhadap perempuan atas nama agama.

Penutup

Ayat-ayat gender dalam perspektif feminisme bisa disimpulkan bahwa, anggapan menurut agama, bahwa perempuan tidak berhak menjadi pemimpin, semata-mata mereka berkelamin perempuan, harus ditinjau kembali. Kepemimpinan bisa dipegang oleh siapa saja, tanpa harus dilihat jenis kelaminnya, asal dia mampu, demikian Perspektif ekofeminisme menandakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Alusi, Abu al-Fadl Syihab ad-Din as-Syayyid Mahmûd Afandi, t.t., *Rûh al-Ma'âni fi Tafsi'r Al-Qur'ân al-'Azîm wa as-Sab'i al-Masâni*, t.t.p., Dâr al-Fikr
- Al-Arabi, Ibnu, tt., *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut, Dâr Al-Ma'rifah
- Al-Bagdadi, Abu al-Fadl Syihab ad-Din as-Syayyid Mahmûd Afandi al-Alusi, t.t., *Rûh al-Ma'âni fi Tafsi'r Al-Qur'ân al-'Azîm wa as-Sab'i al-Masâni*, t.t.p., Dâr al-Fikr
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari, 1967, *Al-Jami' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo, Dâr Al-Katib Al-Arabi
- Al-Zamakhsyari, Abu Qasim Jarullah Mahmud Ibn Umar, 1977, *al-Khasysyaf 'an Haqâiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh at-Ta'wîl*, Beirut, Dâr al-Fikr
- Ankersmit, F.R., 1987, *Refleksi tentang Sejarah Pendapat-Pendapat Modern tentang Sejarah*, Jakarta: Gramedia
- Az-Zamakhsyari, Abu Qasim Jarullah Mahmud Ibn Umar al-Khawarizmi, al-1977, *Khasysyaf 'an Haqâiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh at-Ta'wîl*, Beirut, Dâr al-Fikr
- Bryson, Valerie, 1992, *Feminist Political Theory: An Introduction*, London: Macmillan
- Engineer, Ali Asghar, 1994, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*,

- Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya
- Fakih, Mansour, 1997, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*, Cet. II, Yogyakarta : Pustaka Pelajar
- Gunawan, Wawan, “*Studi Kritis Terhadap Tafsir Feminis*”, dalam *Jurnal Asy-Syir’ah*, Vol. 38 No. I, Th. 2005
- Ilyas, Yunahar, 1996, *Isu-Isu Feminisme dalam Tinjauan Tafsir al-Qur’an, Studi Kritis terhadap Pemikiran Para Mufassir dan Feminis Muslim*, dalam *Tesis*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Ilyas, Yunahar, 1997, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur’an: Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Jamal, Ahmad Muhammad, 1995, *Problematika Muslimah di Era Globalisasi* Jakarta : Pustaka Mantiq
- Kasir, Ibnu, 1986, *Tafsir al-Qur’an Al-Azîm*, Beirut: Dar al-Fikr
- Khilmiyah, Akif “*Ketidakadilan Gender dalam Rumah Tangga Keluarga Muslim*”, dalam *Jurnal Profetika*, Vol.2, No.1 Januari 2000
- M. Quraish Shihab, 1998, *Membumikan Al-Qur’an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. XVIII, Bandung : Mizan
- Megawangi, Ratna, “*Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga*”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 5 dan 6, Vol. V, th. 1994.
- Megawangi, Ratna, 1999, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan
- Mernissi, Fatima 1994, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, Bandung : Mizan,.
- Mernissi, Fatima dan Riffat Hassan, 1995, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Alih bahasa oleh Team LSPPA, Yogyakarta : LSPPA - Yayasan Prakarsa
- Mernissi, Fatima dan Riffat Hassan, 1995, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Alih bahasa oleh Team LSPPA, Yogyakarta : LSPPA - Yayasan Prakarsa
- Mernissi, Fatima, 1991, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Brasil Blackwell

- Muhsin, Amina Wadud, 1994, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, Alih bahasa oleh Yaziar Radianti, Bandung : Pustaka, cet I.
- Muhsin, Amina Wadud, 1992, *Qur'an and Women*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti
- Munawar-Rachman, Budhy, 1996, "Islam dan Feminisme, dari Sentralisme Kepada Kesetaraan", dalam Mansour Faqih dkk., *Membincang Feminisme*, Cet. I, Surabaya : Risalah Gusti
- Murata, Sachiko, 1996, *The Tao of Islam: kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung : Mizan
- Palmer, Richard, 2003, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Rae, Douglas, 1981, *Equalities*, Cambridge: Harvard University Press
- Rida, Muhammad Rasyid, 1973, *Tafsir al-Manâr*, Beirut : Dâr al-Fîkr
- Rida, Muhammad Rasyid, 1973, *Tafsir al-Manâr*, Beirut : Dâr al-Fîkr
- Shihab, M. Quraish, 1998, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. XVIII, Bandung : Mizan
- Shihab, M. Quraish, 1993, "Konsep Wanita Menurut Al-Qur'an, Hadits dan Sumber-Sumber Ajaran Islam", dalam Lies Marcoes dan J.H. Meulleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta : INIS
- Umar, Nasaruddin, 1999, *Argumen Kesetaraan gender: Perspektif al-Qur'an*, Bandung: Mizan
- Wolgast, Elizabeth, 1980, *Equality and The Rights of Women*, Ithaca: mCornell University Press