

Argumen Penafsiran Tekstualis versus Kontekstualis tentang Kepemimpinan Perempuan

Sofia Rosdanila Andri
Madrasah Hidayatut Thalibin Cilandak Jakarta
phieonly_th@yahoo.com

Abstract: *The main problem discussed in this writing is a discourse of women qiwāmah (leadership) within the text. Several Qur'ānic verses are placed to legitimize opinions stated by textualists and contextualists people. This writing will discuss Qur'ānic interpretation through both parties, as well as causes which create the differences in between them. It uses historical approach and eclectic paradigm as well.*

Keywords: *Gender, Women leadership, Tafsir.*

Abstrak: *Problematika utama yang didiskusikan dalam tulisan ini adalah diskursus qiwāmah (kepemimpinan) perempuan, dalam pembacaan teks tentang pemimpin perempuan. Beberapa ayat al-Qur'ān diposisikan untuk melegitimasi pendapat-pendapat di antara kaum tekstualis dan kontekstualis. Tulisan ini mendiskusikan penafsiran ayat al-Qur'ān, dalam optik kedua kubu tersebut terkait dengan persoalan ini. Sebab-sebab terjadi perbedaan pemahaman yang menjadikan kepemimpinan perempuan menjadi sebuah wacana polemik. Pada tulisan ini penulis menggunakan pendekatan historis atau sejarah dan paradigma yang eklektik.*

Kata Kunci: *Gender, Kepemimpinan perempuan, Tafsir.*

Pendahuluan

Dalam wacana perpolitikan dan pemerintahan, isu-isu kepemimpinan perempuan yang dikaitkan dengan doktrin-doktrin agama menjadi salah satu yang sering dimunculkan ke permukaan. Misalnya, al-Qur'ān mengisahkan Ratu Balqis yang memimpin sebuah kerajaan besar di negeri Sabā'.¹ Peran yang dimainkan oleh Eleanor Roosevelt, seorang pendamping presiden Franklin D. Roosevelt,² presiden Amerika pada tahun 1933 dan mengambil peran dalam ruang yang disediakan oleh suaminya sebagai presiden.³

Dalam realitas-realitas lainnya seperti misalnya peran yang dimainkan oleh Hilary Clinton, yang menggunakan tatanan demokrasi yakni kebebasan dan keleluasaan ruang publik tanpa ada diskriminasi dalam peranan publik. Usahnya menghasilkan dirinya merebut posisi Senator di New York, kemudian maju selangkah menuju Gedung Putih dan menjadi Menteri Luar Negeri pada pemerintahan Amerika Serikat.⁴ Juga pada suatu saat di mana Megawati Soekarno Putri mencalonkan diri sebagai presiden Republik Indonesia pada sidang umum MPR tahun 2000, ternyata respon yang muncul adalah sebagian menganggap sah Megawati menjadi pemimpin politik dan pemerintahan. Namun sebagian mereka juga menolak karena argumen-argumen agama, bahwa yang boleh menjadi pemimpin publik hanyalah kaum laki-laki karena al-Qur'ān hanya mengesahkan laki-laki saja. Benarkah al-Qur'ān memandangnya seperti itu?

Menurut masyarakat patriarki, pandangan menyubordinasikan perempuan di bawah kekuasaan laki-laki dipengaruhi oleh doktrin keagamaan. Namun jika kita melihat dengan benar, ternyata ide egalitarianisme⁵ amatlah dijunjung tinggi. Jika kita merujuk al-Qur'ān, banyak ayat-ayat yang menginformasikan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan di hadapan Allah adalah sama.⁶ Akan tetapi pada tatanan realitas, ternyata ide-ide egalitarian dalam al-Qur'ān seringkali dibenturkan dengan respon masyarakat yang cenderung bias, seolah melihat wanita adalah kelas kedua setelah laki-laki.

Hingga saat ini permasalahan terkait dengan kepemimpinan perempuan masih berada dalam zona tempur perdebatan yang tak kunjung usai, masing-masing pendapat berpegang teguh pada

argumennya sendiri-sendiri. Tulisan ini akan menyoroti persoalan ini dalam perspektif penafsiran tekstual dan kontekstual, bagaimana pandangan-pandangan mereka dalam menyikapi diskursus yang belum juga ditemukan muaranya.

Menyoroti Problematika *Qiwāmah* (Kepemimpinan) Perempuan

Ragam tafsir bermunculan ke dalam tradisi keilmuan Islam -khususnya al-Qur'ān- sebenarnya berangkat dari asumsi bahwa mufassir atau si pembaca teks tidak diatur -untuk tidak mengatakan dipasung- dalam satu model nalar tertentu, melainkan ia hadir sebagai manusia yang hidup dan berkembang dalam *locus* tertentu dengan problematika sosial tertentu pula yang pada gilirannya memiliki cara baca dan cara pandang yang berbeda sesuai dengan dunianya masing-masing. Jika asumsi ini benar, maka muncul beragam tafsir merupakan konsekuensi niscaya. Namun perlu dicatat bahwa perbedaan tersebut tidaklah terletak pada makna obyektif, melainkan pada latar situasi, kondisi dan kepentingan sosial seorang mufassir.⁷ Sebagaimana dikutip Ian Barbour, meminjam ungkapan Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolution*, bahwa teori dalam sains tergantung pada paradigma. Sebuah teori (termasuk produk tafsir), awalnya merupakan *normal science*, tetapi ia lalu mengalami anomali dan krisis. Maka muncullah paradigma baru sebagai penawar dari krisis tersebut. Dari itulah, sebuah ilmu sangat dipengaruhi oleh perkembangan sebuah paradigma.⁸

Menurut Abdullah Saeed, dalam *Introduction to the Qur'ān History*, metode interpretasi al-Qur'ān telah terus-menerus berubah dan berkembang selama sejarah Islam. Dua dari banyak tren yang berbeda sering disebut sebagai pendekatan 'tekstualis' dan 'kontekstualis'. Saat ini, pendekatan tekstualis tetap yang paling banyak diadopsi oleh para penafsir Muslim, khususnya kaum Sunnī. Dalam upaya untuk memahami makna al-Qur'ān, yang sering diasumsikan tetap dan tidak berubah dari waktu ke waktu, para pendukung pendekatan ini terlibat terutama dalam analisis linguistik sumber seperti al-Qur'ān dan Ḥadīts. Di era modern, pendekatan kontekstualis mulai mendapatkan lebih menonjol. Dalam upaya mereka untuk memahami makna al-Qur'ān, esensi yang diasumsikan tidak

berubah, para pendukung pendekatan ini berpendapat bahwa studi tekstual harus disertai dengan pengetahuan tentang kondisi sosial, budaya dan politik saat wahyu. Berbeda dari ulama tekstualis, kaum kontekstualis terlibat tidak hanya dalam analisis linguistik, tetapi juga mengadopsi pendekatan dari bidang alternatif seperti hermeneutika dan teori sastra. Dengan demikian, sesuai dengan sejarah, tafsir al-Qur'ān terus berkembang, banyak kontekstualis modern berusaha untuk mengembangkan cara-cara baru untuk mendekati al-Qur'ān.⁹

Metodologi tekstualis didominasi oleh tafsir pada periode pra-modern. Ulama tekstualis mengandalkan teori referensial makna untuk menafsirkan al-Qur'ān, menginterpretasikan terutama pada sisi linguistik daripada analisis sosial atau sejarah. Para sarjana yang mengadopsi pendekatan ini percaya bahwa bahasa al-Qur'ān memiliki beton, referensi tidak berubah, dan karena itu bahwa makna ayat al-Qur'ān memiliki wahyu masih berlaku untuk konteks kontemporer. Bagi kebanyakan tekstualis, makna al-Qur'ān adalah statis: Muslim harus beradaptasi dengan arti ini. Pendekatan ini menonjol dalam banyak literatur saat ini pada al-Qur'ān dan umumnya dipahami dengan baik.¹⁰

Sebaliknya, menurut Abdullah Saeed, pendekatan kontekstualis kurang dikenal dan tentunya jauh lebih sedikit dipahami dibandingkan dengan pendekatan yang lebih tradisional untuk penafsiran. Karakteristik umum dari kaum kontekstualis adalah mereka berpendapat bahwa arti dari sebuah ayat al-Qur'ān tertentu (atau Muslim) adalah untuk tingkat besar, tidak tentu. Artinya, dalam pengertian ini, dikatakan berkembang dari waktu ke waktu, dan tergantung pada konteks sosio-historis, budaya, dan bahasa dari teks. Pendekatan ini untuk penafsiran memungkinkan seorang penafsir untuk memertimbangkan setiap kata yang diberikan dalam terang konteksnya, dan untuk sampai pada pemahaman yang diyakini lebih relevan dengan keadaan penafsiran. Lebih lanjut, kontekstualis menyatakan bahwa tidak pernah mungkin untuk sampai pada makna yang benar-benar obyektif, dan faktor subyektif akan selalu campur tangan dalam pemahaman kita. Artinya, penafsir tidak dapat mendekati teks tanpa pengalaman tertentu, nilai-nilai, keyakinan dan prasangka yang memengaruhi pemahaman mereka.¹¹

Kontekstualis modern telah berusaha secara khusus untuk terlibat dengan ajaran etis-hukum yang dapat diturunkan dari al-Qur'ān. Dari perspektif kontekstualis, al-Qur'ān tidak dianggap sebagai kitab hukum, tapi satu yang berisi ide-ide, nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang dapat diterapkan melalui perubahan zaman dan di tempat yang berbeda. Dalam rangka untuk sampai pada ide-ide ini, nilai-nilai dan prinsip-prinsip, sebuah studi kontekstualis al-Qur'ān membutuhkan baik konteks luas dan sempit dari al-Qur'ān untuk dipahami. Sebuah pemahaman kontekstual yang luas memungkinkan satu ayat yang akan dibandingkan dengan maksud keseluruhan dan konteks teks al-Qur'ān, yang meliputi tidak hanya al-Qur'ān itu sendiri, tetapi juga sunnah Nabi. Konteks yang sempit harus mempertimbangkan apa yang muncul langsung sebelum dan sesudah ayat yang bersangkutan dan juga kata-kata yang tepat dari ayat itu sendiri.¹²

Baru-baru ini, interpretasi dari sebuah al-Qur'ān telah mengalami interogasi dan evaluasi dari berbagai perspektif. Salah satunya adalah feminisme Muslim, yang membawa politik budaya dalam penafsiran.¹³ 'Pembaca teori' telah terganggu oleh pemahaman tradisional dalam bagaimana mereka melakukan interpretasi terhadap al-Qur'ān, dengan menggeser obyek studi dari penulis teks kepada pembaca.¹⁴ Kaum kontekstualis yang mengikuti perspektif ini memertanyakan beberapa asumsi yang dibuat oleh para penafsir Muslim klasik al-Qur'ān tentang teks dan makna wahyu, serta tentang hubungan wahyu dengan konteks yang sebenarnya di mana wahyu itu terjadi. Sementara kaum tekstualis melihat metode mereka sebagai satu-satunya cara yang dapat diandalkan dan berwibawa untuk memahami al-Qur'ān. Kontekstualis berpendapat bahwa Muslim saat ini berhak mempertanyakan asumsi dari tekstualis.¹⁵

Banyak persoalan-persoalan krusial di dalam literatur fiqh klasik, salah satu di antaranya adalah isu-isu tentang perempuan yang masih sangat diskriminatif. Abdullah Saeed mengatakan sejumlah feminis Muslim baru-baru ini berpendapat bahwa penting bagi umat Islam untuk membaca al-Qur'ān. Mereka mengkritik teks yang terkesan 'berorientasi laki-laki' dalam pembacaan penafsir awal dan modern menjadi bias terhadap perempuan dan sebagai ketidakadilan historis terhadap perempuan. Mereka berpendapat, bahwa masyarakat

Muslim adalah untuk membawa satu setengah dari umat Islam kepada tingkat kesetaraan terhormat, aturan al-Qur'ān dan nilai-nilai tentang perempuan harus dipahami dan diinterpretasikan dalam ruang konteks sosio-historis dari waktu wahyu. Mereka melanjutkan argumen, bahwa konteks tersebut dapat berubah, sehingga dapat menuangkan interpretasi dan keputusan yang berasal dari mereka. Keyakinan bahwa meskipun al-Qur'ān meningkatkan banyak wanita di abad ketujuh pertama, banyak reformasi yang diabaikan atau dikesampingkan dalam penafsiran pada generas-generasi selanjutnya, dengan hasil bahwa posisi perempuan dalam masyarakat Muslim merupakan yang paling buruk dalam sejarah Islam.¹⁶

Misalnya, dalam peran perempuan di ranah publik/politik, secara khusus bisa dimasukkan ke dalam kategori menjadi kepala negara atau kepala pemerintahan. Perdebatan yang kontroversial tentang kepemimpinan perempuan seringkali menjadi bahasan para intelektual Muslim klasik maupun kontemporer dipandang dari berbagai paradigma.¹⁷ Diskursus perempuan dalam Islam mendapatkan perhatian yang sangat serius. Peran dan fungsi wanita menjadi pokok perhatiannya. Potret perempuan pada masa pra-Islam dipandang sebagai makhluk tak bernilai dan tak berharga, menjadi bagian kedua setelah laki-laki. Asumsi demikian, rupanya tidak hanya berhenti pada historis perempuan pra-Islam di kawasan Timur Tengah, namun juga memiliki rujukan kultural sejarah yang telah jauh ke belakang,¹⁸ bahkan juga sebagai proses kultural juga terbawa oleh para pengaji al-Qur'ān (*mufassir*).

Sehubungan dengan tafsir feminis yang dikembangkan di era kontemporer, ia memiliki asumsi-asumsi yang berbeda dari tafsir pada era sebelumnya yang khas dengan nuansa patriarki. Paradigma tafsir feminis memang akan bertabrakan dengan paradigma lama dalam penafsiran klasik yang selama ini menganggap ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender sebagai ayat-ayat *qat'ī al-Dalālah*. Paradigma tafsir klasik memandang ayat-ayat relasi gender sebagai sebuah statemen *normatif* yang seolah menjadi proposisi umum, di mana ia berlaku secara tekstual dalam kondisi apapun.¹⁹ Mayoritas ulama klasik berpendapat bahwa jabatan kepala negara, menteri, dan hakim harus dipegang oleh laki-laki.²⁰

Mengutip pendapat Syafiq Hasyim, secara garis besar dalam membicarakan keberadaan hak-hak politik perempuan, ada tiga pendapat yang berkembang. *Pertama*, pandangan konservatif yang mengatakan bahwa Islam, apalagi sektor fiqh sejak kemunculannya di Makkah dan Madīnah tidak pernah memerkenankan perempuan terjun ke dalam ranah politik. *Kedua*, pendapat liberal progresif menyatakan bahwa Islam sejak awal sudah memerkenankan perempuan dalam bidang politik. *Ketiga*, pendapat apologetik mengatakan bahwa ada bagian wilayah politik tertentu yang bisa dimasuki perempuan dan ada sama sekali yang tidak boleh. Menurut kelompok ini yang menjadi wilayah politik adalah menjadi ibu.²¹

Argumen untuk peranan kepemimpinan perempuan, pertamanya mengacu pada QS. al-Nisā'/4: 34

Kaum laki-laki itu 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 sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar”.

Membaca Kepemimpinan Perempuan menurut Tekstualis

Sebab-sebab turun (*asbāb al-Nuzūl*) ayat di atas, al-Nisā'/4: 34, adalah diceritakan ada seorang laki-laki dari kaum Anṣār, Sa'd bin al-Rabi' yang menampar istrinya Ḥabībah, kemudian istrinya datang kepada Rasulullah, dan beliau mengizinkan wanita itu untuk memukulnya sebagai hukuman baginya. Allah kemudian menurunkan ayat ini. Rasulullah kemudian memanggil sang suami dan membacakan ayat itu kepadanya. Lalu beliau bersabda, “*Aku menghendaki sesuatu, namun Allah menghendaki yang lain.*”²²

Para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat di atas. Ibn Katsīr dalam karya tafsirnya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* misalnya,

ia sebagai mufassir yang masuk dalam kategori penafsirannya didominasi oleh kutipan-kutipan riwayat Ḥadīts Nabi dan perkataan sahabat (*qawl al-Ṣaḥābah*) atau berpandangan bahwa kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan. Dengan kata lain, lelaki itu adalah pengurus wanita, yakni pemimpinnya, kepalanya, yang menguasai, dan yang mendidiknya jika menyimpang. Karena kaum laki-laki lebih afdal daripada kaum wanita, seorang lelaki lebih baik daripada seorang wanita, karena itulah maka *nubuwwah* (kenabian) hanya khusus bagi kaum laki-laki: begitu pula dengan seorang raja. Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Abī Bakrah, Rasulullah menyatakan: “*Tidak akan beruntung suatu kaum yang urusan mereka dipegang oleh seorang wanita*”.²³

Ḥadīts ini juga yang dijadikan argumen kedua para penafsir tekstualis dalam menanggapi persoalan kepemimpinan perempuan. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī memberikan penjelasan terhadap Ḥadīts ini, bahwa Ḥadīts ini melengkapi kisah Kisrā yang telah merobek-robek surat Nabi. Pada suatu saat ia dibunuh oleh anak laki-lakinya, yang kemudian anak ini membunuh saudara-saudaranya. Ketika ia mati diracun, kekuasaan kerajaan akhirnya berada di tangan anak perempuannya, Bauran bint Syirūyah bin Kisrā. Tak lama setelah kejadian semua itu, kekuasaannya hancur lebur berantakan.²⁴

Menurut penulis, penafsiran seperti ini tentu saja tidak mengutamakan gambaran dalam Islam yang seharusnya memberikan ruang partisipasi bagi perempuan dalam sektor politik. Makna Ḥadīts tidak bisa terus-terusan dipertahankan jika kita menghadapkannya pada fakta-fakta sejarah yang ada, tidak bisa digeneralisasi untuk semua kasus.

Sebagian mufassir tekstual yang lain memberikan penilaian terkait kepemimpinan perempuan seperti Nawāwī al-Bantānī. Ia adalah ulama kontemporer, namun ia menyatakan sendiri bahwa metode penafsiran yang ia gunakan dalam karya tafsirnya *Marāb Labīd* adalah dengan mengikuti ulama salaf.²⁵ Pendapatnya mengenai ayat ini adalah bahwa laki-laki berperan sebagai *musallitūn* (penguasa, pemimpin) atas perempuan karena Allah memberi kelebihan akal, dapat mengatur dengan baik, pendapat-pendapatnya logis, memiliki kekuatan lebih dalam bekerja dan ketaatan. Maka dari itu, muncul

tugas-tugas besar seperti nabi, imam, perwalian, menegakkan syiar, dapat menjadi saksi di setiap perkara, wajib berjihad dan salat Jum'at, dan lain-lain, serta dikarenakan kelebihan laki-laki itu dapat memberikan nafkah dan mas kawin.²⁶

Melihat pandangan Nawāwī al-Bantānī di atas, dapat kita simpulkan bahwa laki-laki memiliki kelebihan dalam berbagai hal secara hakiki maupun syar'ī dibandingkan dengan perempuan. Kelebihan-kelebihan tersebut, dengan begitu, laki-laki memiliki keabsahan teologis superioritas laki-laki atas perempuan.

Sepertinya penafsiran Nawāwī ini dipengaruhi oleh penafsiran al-Rāzī dalam *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*. Al-Rāzī mengatakan bahwa laki-laki atas perempuan memiliki kelebihan di dalam berbagai hal, dari sisi hakikat maupun dari sisi hukum syari'ah, dan dari segi hakikat, terdiri dua hal: ilmu pengetahuan; pikiran, akal (*al-'ilm*), dan kemampuan (*al-qudrah*). Bisa diartikan, akal dan pengetahuan laki-laki memiliki kelebihan dibandingkan akal perempuan, dan untuk pekerjaan, laki-laki bisa mengerjakan dengan sempurna.²⁷

Al-Zamakhsharī, pemikir berideologi Mu'tazilah ini berpendapat bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan itu terdiri dari akal/ pengetahuan (*al-'aql*), ketegasan (*al-ḥazm*), tekadnya yang kuat (*al-'azm*), kekuatan fisik (*al-audrah*), secara umum memiliki kemampuan menulis (*al-kitābah*), dan keberanian (*al-furūsiyah wa-al-ramy*).²⁸

Kebanyakan para mufassir pada umumnya berpemahaman terhadap ayat ini adalah bahwasannya Allah memberikan sifat kepemimpinan pada laki-laki dan sifat ketaatan bagi perempuan. Peran andil perempuan dalam hal kepemimpinan dianggap bertentangan dengan ketentuan Allah. Dari sini, seolah-olah laki-laki berfungsi untuk memimpin, dan perempuan berkewajiban untuk menaatinya. Makna ketaatan ini kemudian dikritisi oleh Amina Wadud, karena kata *qānitāt* ini sebenarnya untuk menggambarkan para perempuan yang baik, namun sering disalahartikan menjadi taat yang kemudian diasumsikan "taat kepada suami".²⁹

Dewasa ini, pandangan tentang kelebihan-kelebihan kaum laki-laki sebagaimana disebutkan di atas telah terbantahkan dengan sendirinya melalui fakta-fakta. Realitas sosial dan sejarah modern membuktikan bahwa telah banyak perempuan yang bisa melakukan

tugas-tugas legitimasi hukum yang diberikan kepada masyarakat masa lalu itu. Adapun yang menjadi tuntutan al-Qur'ān adalah kemaslahatan dan keadilan. Kemaslahatan dan keadilan adalah apabila kita mampu memosisikan sesuatu secara proporsional dan kontekstual. Tegasnya, QS. al-Nisā'/4: 34 di depan, tidak lain merupakan bentuk atau petunjuk mengenai penerapan kemaslahatan pada situasi dan kondisi riil yang terjadi pada saat ayat itu diturunkan.³⁰ Kita akan beranjak memahami diskursus kepemimpinan perempuan dalam perspektif para mufassir kontekstual.

Membaca Kepemimpinan Perempuan menurut Kontekstualis

Penulis sepakat dengan Abdul Mustaqim, bahwa bagaimanapun tidak dapat ditutup-tutupi ada bias gender di dalam penafsiran agama yang selama ini didominasi oleh kaum lelaki.³¹ Hal ini dibuktikan seperti yang telah penulis uraikan beragam penafsiran dalam kaca mata tekstualis di atas. Ali Asghar Engineer, seorang feminis Muslim memberikan kritikan atas metode para mufassir yang hanya memahamai ayat dengan nilai-nilai teologis dan mengesampingkan nilai-nilai sosiologis.³²

Ulama kontemporer Jawād Mughniyyah dalam tafsirnya *al-Kāsyif* mengatakan yang dimaksud dengan QS. al-Nisā'/4: 34 bukanlah menciptakan perbedaan yang menganggap perempuan itu lebih rendah dibandingkan dengan pihak laki-laki, tetapi kedua mereka adalah sama. Ayat tersebut hanyalah ditujukan kepada laki-laki sebagai suami dengan perempuan sebagai istri. Kedua mereka adalah kehidupan, tidak satu pun bisa hidup tanpa yang lain, mereka saling melengkapi. Ayat ini hanya ditujukan untuk kepemimpinan suami dalam rumah tangga, yang memimpin istrinya, bukan untuk menjadi penguasa ataupun diktator.³³

Kiai Husein Muhammad, kiai yang disebut-sebut sebagai kiai feminis Indonesia, tidak merasa lelah membela perempuan. Ia berjuang mendongkrak kemapanan pemahaman relasi gender yang telah mapan. Pandangannya banyak berbeda dari pandangan keagamaan arus utama, terutama ketika membahas fiqh mengenai perempuan, menyikapi ayat ini berangkat dari wacana fiqh, maka ayat ini harus dipahami sebagai yang bersifat sosiologis dan kontekstual.

Posisi perempuan ditempatkan sebagai subordinat laki-laki yang sesungguhnya muncul dan lahir dari sebuah bangunan masyarakat atau peradaban yang dikuasai laki-laki. Pada masyarakat seperti ini, perempuan tidak diberikan kesempatan untuk mengasumsikan dirinya dan berperan dalam posisi-posisi yang menentukan.³⁴

Beranjak dari pandangan Kiai Husein Ahmad, Syahrūr pun memberikan pandangan terhadap persoalan *qiwāmah* atau kepemimpinan perempuan. Menurutnya, mengutip pendapat Noor Rahman dalam skripsinya, Syahrūr,³⁵ di dalam karyanya yang terkenal *Al-Kitāb wa-al-Qur'ān Qir'āh al-Mu'āṣirah* ingin membebaskan diri dari hegemoni masa lalu dan pada saat yang sama berusaha menjembatani jarak waktu antara *al-Kitab* diturunkan dan kondisi obyektif konsumen pesan kitab suci yang hidup dalam ruang dan waktu yang berlainan.³⁶ Maka ia mengemukakan pendapat esensi kandungan ayat ini tak bisa diragukan lagi bahwa sebuah struktur masyarakat akan tercapai jika kepemimpinan berada di tangan orang yang memiliki kompetensi (kelebihan), tanpa ada perbedaan jenis kelamin. Dari sini berarti, kepemimpinan tidaklah didasarkan pada perbedaan seksis laki-laki dan perempuan, dan menurutnya inilah yang dimaksud dari QS. al-Nisā'/4: 34 dalam konteks hubungan keluarga. Yang berhak menjadi seorang pemimpin adalah orang yang terbaik di antara umat Islam, karena Allah tidak memandang jenis kelamin laki-laki atau perempuan sebagai kriteria yang terbaik.³⁷

Syahrūr memahami bahwa kepemimpinan tidak hanya terbatas antara suami istri dalam ruang lingkup keluarga, tetapi kepemimpinan tersebar dalam seluruh ruang lingkup kehidupan, lahan pekerjaan, perdagangan, industri, produksi, kedokteran, pendidikan dan pengajaran bahkan sampai bidang hukum dan kedudukan tinggi lainnya di wilayah publik.³⁸

Semua itu dapat dibuktikan bahwa saat ini perempuan memiliki kemampuan dan jabatan-jabatan yang pada masa dahulu kebanyakan dimonopoli oleh laki-laki, meskipun pada masa lampau pernah terbukti pada masa sebelum Islam dengan ada pernyataan Nabi Sulaymān yang diabadikan dalam al-Qur'ān yang menyatakan bahwa ada sebuah kerajaan yang dipimpin oleh perempuan di negeri Sabā', yakni Ratu Balqis,³⁹ Ratu Victoria, Inggris, yang masyarakatnya

dipengaruhi oleh pengendalian tingkah laku kawulanya, dan pengaruhnya terasa sampai seberang Selat Chanel. Bagi kaum Victorian, termasuk di dalamnya “Penduduk Eropa Daratan”, kesantunan puritan sangat penting, sehingga tindakan seksual dan poligami tidak hanya dikekang tapi juga ditolak, dibungkam. Namun karena tidak mungkin dilarang sepenuhnya tindak yang dianggap ilegal itu, disediakan tempat khusus, yaitu rumah pelacuran dan rumah sakit jiwa.⁴⁰

Kisah perempuan di ruang kuasa terus dicatat sebagai mozaik sejarah dan peradaban manusia. Zaman Victoria jadi bab penting untuk menggali tafsir relasi perempuan, seksualitas, dan kuasa. Perempuan sebagai subyek memberi standar norma untuk diperagakan manusia. Ratu Victoria membersihkan ruang publik dari wacana seksualitas. Politik menganggap isu seksual dan poligami sebagai persoalan tabu. Orang tabu untuk membicarakan seksualitas, karena masalah seks dan hubungan badan hanya pantas dibicarakan di tempat tidur, bukan di tempat umum.

Realitas kepemimpinan perempuan dalam ranah publik lainnya seperti Eleanor Roosevelt, seorang pendamping presiden Franklin D. Roosevelt, presiden Amerika pada tahun 1933 dan mengambil peran dalam ruang yang disediakan oleh suaminya sebagai presiden.⁴¹ Hillary Clinton menggunakan tatanan demokrasi yakni kebebasan dan keleluasaan ruang publik tanpa ada diskriminasi dalam peranan publik.⁴² Margareth Thatcher, pemimpin Inggris sejak tahun 1970-1990, dengan obyektif sanggup secara rasional melakukan langkah privatisasi untuk membawa Inggris keluar dari lingkaran dominasi negara yang sangat kuat dalam perekonomian.⁴³ Indira Gandhi, Srimavo Bandaranaike, Benazir Butho, Syekh Hasina Zia, sampai kepada Megawati Soekarno Putri, mereka adalah beberapa contoh dari pemimpin bangsa di masa modern yang relatif sukses.⁴⁴

Maka dari itu, Riffat Hasan memberikan kesimpulan mengenai telaah konsep kesetaraan perempuan dalam a-Qur’ān, bahwasannya Tuhan itu betul-betul Mahaadil, tidak mendiskreditkan perempuan dan laki-laki. Semua sama dalam pandangan Allah, yang membedakan hanyalah ketaqwaan. Bahkan menurutnya, Tuhan tampaknya lebih peduli kepada perempuan, karena Tuhan lebih memberikan perhatian

kepada mereka yang terpinggir, seperti para janda, anak-anak yatim, kaum budak daripada mereka yang kaya dan berkuasa. Hal yang paling menarik dari pendapatnya adalah, dalam al-Qur'ān terdapat QS. al-Nisā' (perempuan), tetapi tidak ada QS. al-Rijāl (laki-laki).⁴⁵

Simpulan

Masalah kepemimpinan perempuan hingga kini masih menjadi perdebatan menarik. Berangkat dari ranah fiqh hingga banyak bermunculan penafsir yang memberikan pandangan terhadap teks-teks keagamaan tentang ayat kepemimpinan, yang kebanyakan dari mereka (baca: mufassir tekstual) berpendapat bahwa pemimpin berada di bawah kekuasaan laki-laki, sampai para penafsir berbasis kontekstual—khususnya para penafsir berbasis feminis—memberikan pandangan bahwa perempuan pun berhak memegang peran tidak hanya dalam ranah keluarga, melainkan juga sektor publik, seperti kedudukan-kedudukan tinggi dalam politik.

Perempuan boleh mengekspresikan dirinya di dalam segala ruang termasuk kepemimpinan, hanya saja sebagai makhluk yang diciptakan Tuhan sebagai perempuan, ada baiknya kita mengerti dan menyadari ada batasan-batasan yang telah diporsikan Tuhan untuk perempuan, seperti ketaatan pada suaminya. Bagi penulis ini adalah mutlak dipahami oleh perempuan, dengan catatan laki-laki juga harus memerlakukan perempuan dengan cara yang baik.

Catatan Akhir

- ¹ QS. al-Sabā'/34: 15, *Sesungguhnya bagi kaum Sabā' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (kepada mereka dikatakan): "Makanlah olehmu dari rizki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun".*
- ² Franklin Delano Roosevelt lahir di Hyde Park, New York, 30 Januari 1882. Ia meninggal di Warm Springs, Georgia, 12 April 1945 pada umur 63 tahun. Ia adalah Presiden Amerika Serikat ke-32 dan merupakan satu-satunya Presiden Amerika yang terpilih empat kali dalam masa jabatan dari tahun 1933 hingga 1945. Ia salah satu tokoh abad ke-20 dan menempati urutan ketiga dalam sejarah kepresidenan Amerika Serikat. Lih. *Buku Presiden: Presiden Amerika Serikat* (Jakarta: Dinas Penerangan dan Kebudayaan Amerika Serikat, 2003).

- ³ Mubha Kahar Muang, *Perempuan, Politik dan Kepemimpinan* (Jakarta: Yayasan Pena Indonesia, 2008), 2.
- ⁴ Kahar, *Perempuan, Politik, dan Kepemimpinan*, 3.
- ⁵ *Egalitarianisme* adalah sebuah paham yang mengajarkan bahwa manusia memiliki derajat yang sama dan memiliki takdir yang sama pula. Lih. Agustin, *Kamus Ilmiah Populer Lengkap*, 94.
- ⁶ Perempuan dan laki-laki sama-sama sebagai hamba Allah yang diciptakan hanya untuk mengabdikan beribadah kepada Allah, seperti termaktub dalam QS. *al-Dzāriyāt/51*: 56. Begitupun kualitas seseorang ditentukan dari ketakwaannya, seperti diungkapkan QS. *al-Hujurat/49*: 13. Perempuan dan laki-laki sama-sama sebagai khalifah *fi al-ard* QS. *al-Baqarah/2*: 30, dan *al-An'ām/6*: 165. Perempuan dan laki-laki memiliki peran sosial politik QS. *al-Tawbah/9*: 71.
- ⁷ Mahrus Ali, "Kajian Gender dalam Tafsir Munir", 33; Hassan Hanafi, "Al-Ikhtilāf fi al-Tafsīr am Ikhtilāf fi al-Muṣāliḥ" dalam *al-Dīn wa-al-Tsawrah fi al-Miṣrā* 1952-1981 (Kairo: Maktabah Madbūli, t.t), jilid 7, 117.
- ⁸ 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), 19-20; Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, terj. E.R. Muhammad (Bandung: Mizan, 2003).
- ⁹ Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction* (Melbourne: Routledge, 2008), 8; Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997), 73-77.
- ¹⁰ Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction*, 221.
- ¹¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction*, h. 221.
- ¹² Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction*, h. 221.
- ¹³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an* (2006), 23; Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992).
- ¹⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 23; Philip Rice and Patricia Waugh (ed.), *Modern Literary Theory* (London and New York: E. Arnold, 1989), 3.
- ¹⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 23.
- ¹⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 23; Fatima Mernissi, *Women and Islam*, terj. Mary Jo Lakeland (Oxford: B. Blackwell, 1991); Asma Barlas, *Believing Women in Islam*; Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*.
- ¹⁷ Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci: Kritik Atas Hadits-Hadits Shahih* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2005), 120.
- ¹⁸ Syaifiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, 18-19; Mahrus Ali, "Kajian Gender dalam Tafsir Munir: (Tinjauan atas Penafsiran Syekh Nawawi al-Bantani tentang Penciptaan Manusia dan Kepemimpinan Perempuan)," (Skripsi S1 Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri Jakarta, 2003), 32.
- ¹⁹ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, 20-21.
- ²⁰ Masykuri Abdillah dan Mun'im A. Sirry, "Hukum yang Memihak Laki-Laki: Perempuan dalam Kitab Fiqih", dalam Ali Muhanif (Ed), *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 131-133.

- ²¹ Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan*, 190; Noor Rahman, “Konsep Kepemimpinan (*Qiwamah*) Perempuan dalam al-Qur’an; Analisis Tafsir Muhammad Syahrūr,” (Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Negeri Jakarta, 2009), 5-6.
- ²² Lih. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.), jil. 4, ḥadīts no. 9199, 68. Lih. Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn, *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb* (Kairo: Dār al-Fikr, 1981), Cet. I, Jil. 10, 91.
- ²³ Utsmān bin Haytsam menceritakan kepada kami, ‘Awf menceritakan kepada kami dari al-Ḥasan (al-Baṣrī) dari Abū Bakrah. Ia mengatakan: “Allah menyadarkan aku melalui kalimat-kalimat yang aku dengar dari Rasulullah ketika aku hampir saja ikut terlibat dalam peristiwa perang Jamal (unta); yaitu ketika disampaikan kepada Nabi bahwa bangsa Persia telah mengangkat anak perempuan Kisrā sebagai penguasa (raja/ratu) mereka. (pada saat itu) Nabi mengatakan: Tidak akan pernah beruntung bangsa yang diperintah oleh perempuan. Lih. Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn Mughīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), *Bāb al-Maghāzī*, jilid. 4, no. ḥadīts. 4163, 136; Al-Suyūṭī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1968), Cet. I, Jilid. II, h. 314; Arnold John Wensinck, *Mu‘jam al-Mufāḥras li al-Alfāz al-Ḥadīts al-Nabawī* (Leiden: EJ. Brill, 1967), Jilid 6, 142.
- ²⁴ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jilid. 7, 735.
- ²⁵ M. Nawāwī al-Jāwī, *Marāḥ Labīd Tafsīr al-Nawāwī* (Surabaya: Dār al-Nasyr al-Miṣriyyah, t.t.), jilid. 1, 2.
- ²⁶ Lih. Muḥammad Nawāwī, *Marāḥ Labīd Tafsīr Nawāwī: al-Munīr li Ma‘ālim Tanzīl* (Surabaya: Dār al-Nasyr al-Miṣriyyah, 1981), 149.
- ²⁷ Lihat Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn, *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb* (Kairo: Dār al-Fikr, 1981), Cet. I, Jilid. 10, 91.
- ²⁸ Lih al-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa-‘Uyūn al-‘Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Beirut: Mu‘assasah al-‘Alawī al-Maṭbū‘ah, 1911), Jilid. 4, 351; Husein Muḥammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2007), Cet. 4, 197.
- ²⁹ Amina Wadud, *Qur’an and Woman; Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective (Qur’an Menurut Perempuan)*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), 128.
- ³⁰ Husein Muḥammad, *Fiqh Perempuan*, 199-200.
- ³¹ Abdul Mustaqim, *Paradigmaaaa Tafsir Feminis*, 198.
- ³² Ali Asghar Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Bandung: LSPPA dan CUSO Indonesia, 1994), 57.
- ³³ Muḥammad Jawād Mughniyyah, *Tafsīr al-Kāsyif* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1968), Cet. I, Jilid II, h. 314; Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer* (t.t: Penerbit Ghalia Indah, 2010), Cet. I, 50-51.
- ³⁴ Husein Muḥammad, *Fiqh Perempuan*, h. 198-199.
- ³⁵ Muḥammad Syahrūr lahir pada tahun 1938 di Damaskus, Syria. Ia adalah seorang insinyur sipil dan sarjana Islam otodidak. Ia telah banyak menulis ten-

tang Islam dan al-Qur'an. Menurutnya, Muslim kontemporer perlu memerimbangkan kembali dan memertanyakan kitab suci Islam, sebuah ide yang ia menyatakan dalam karya besarnya, sebuah studi al-Qur'an, *Al-Kitāb wa-al-Qur'an Qirā'ah al-Mu'āṣirah*. Pemikirannya banyak dipengaruhi oleh berbagai intelektual, seperti failasuf Muslim al-Fārābī, failasuf idealisme Jerman Johann Gottlieb Fichte, matematikawan dan failasuf Inggris, Alfred North Whitehead. Lih. Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa-al-Qur'an Qirā'ah al-Mu'āṣirah* (Damaskus: Dār al-Tahālī li al-Ṭibā'ah wa-al-Nasyr al-Tawzī', 1990), 823; Andreas Christmann, "The Form is Permanent, but the Content Moves": *The Qur'anic Text and its Interpretations in Mohammad Shahrour's al-Kitāb wa-al-Qur'an*, (ed) Taji-Farouki, (N.P.: Modern Muslim Intellectuals), 265.

³⁶ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa-al-Qur'an*, 42-44.

³⁷ Kaukab Siddique, *The Struggle of Muslim Women (Menggugat Tuhan yang Maskulin)*, terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2002), cet. I, 55; Noor Rahman, "Konsep Kepemimpinan (*Qiwāmah*) Perempuan dalam al-Qur'an; Analisis Tafsir Muḥammad Syahrūr," h. 63.

³⁸ Muḥammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī (Metodologi Fiqih Islam Kontemporer)*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), 449; Noor Rahman, *Konsep Kepemimpinan*, 63.

³⁹ QS. al-Naml/27: 23-24

Sesungguhnya aku menjumpai seorang perempuan yang memerintah mereka, dan dianugerahi segala sesuatu serta memunyai singgasana yang besar. Aku mendapati dia dan kaumnya menyembah matahari selain Allah; setan telah menjadikan mereka memandang baik perbuatan-perbuatan mereka, lalu menghalangi mereka dari jalan (Allah), sehingga mereka tidak dapat petunjuk.

⁴⁰ Michael Foucault, *La Volonte de Savoir: Ingin Tahu Sejarah Seksualitas* (terj. *La Volonte de Savoir (Histoire de Seksualite, tome I)*) (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia bekerja sama dengan FIB Universitas Indonesia dan Forum Jakarta Paris, t.t.).

⁴¹ Kahar, *Perempuan, Politik dan Kepemimpinan*, 2.

⁴² Kahar, *Perempuan, Politik dan Kepemimpinan*, 3.

⁴³ Kahar, *Perempuan, Politik dan Kepemimpinan*, 6.

⁴⁴ Husein Muḥammad, *Fiqh Perempuan*, 202.

⁴⁵ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, 201.

Daftar Pustaka

Abdillah, Masykuri dan Sirry, Mun'im A., "Hukum yang Memihak Laki-Laki; Perempuan dalam Kitab Fiqih", dalam Ali Muhanif (Ed), *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2002.

Al-Bukhārī. Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr. 1981.

- Ali, Mahrus, “Kajian Jender dalam Tafsir Munir: (Tinjauan atas Penafsiran Syekh Nawāwī al-Bantānī tentang Penciptaan Manusia dan Kepemimpinan Perempuan),” (Skripsi S1 Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri Jakarta, 2003).
- Al-‘Asqalānī, ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī fi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Rāzī, Muhammad Fakhr al-Dīn . *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*. Kairo: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Suyūṭī. *al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. 1968.
- Al-Ṭabarī. Ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī*, Kairo: al-Maktabah a-Taufīqīyah. t.t.
- Al-Zamakhshārī. *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa-‘Uyūn al-‘Aqāwil fi Wujūh al-Ta’wīl*, Beirut: Mu’assasah al-‘Alawī al-Mathbū’āt. 1911.
- Barbour, Ian. *Juru Bicara Tuhan; Antara Sains dan Agama*, terj. E. R. Muhammad. Bandung: Mizan. 2003.
- Buku Presiden. *Presiden Amerika Serikat*, Jakarta: Dinas Penerangan dan Kebudayaan Amerika Serikat, 2003.
- Christmann, Andreas. “The Form is Permanent, but the Content Moves”: *The Qur’ānic Text and its Interpretations in Mohammad Shahrour’s al-Kitāb wa- al-Qur’ān*, (ed) Taji-Farouki, t. Pn: Modern Muslim Intellectuals.
- Engineer, Ali Asghar. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Bandung: LSPPA dan CUSO Indonesia, 1994.
- Esack, Farid. *Qur’ān, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997.
- Foucault, Michael. *La Volonte de Savoir: Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*, terjemah. *La Volonte de Savoir (Histoire de Seksualite, tome I)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia bekerja sama dengan FIB Universitas Indonesia dan Forum Jakarta Paris, t. t.
- Hanafi, Hassan, “Al-Ikhtilāf fi al-Tafsīr am Ikhtilāf fi al-Muṣālih” dalam *Al-Dīn wa-al-Tsawrah fi al-Miṣrā* 1952-1981, Cairo: Maktabah Madbūlī, t. t.
- Hasyim, Syafiq. *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001.

- Jawād Mughniyah, Muḥammad. *Tafsīr al-Kāsyif*, Beirut: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyin, 1968.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam*, terj. Mary Jo Lakeland, Oxford: B. Blackwell, 1991.
- Mohammad, Noor. *Konsep Kepemimpinan (Qiwāmah) Perempuan dalam al-Qur’ān: Analisis Tafsir Muhammad Syahrūr*. Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Negeri Jakarta, 2009.
- Muang, Mubha Kahar. *Perempuan, Politik dan Kepemimpinan*, Jakarta: Yayasan Pena Indonesia, 2008.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur’ān dengan Optik Perempuan, Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Nawawī, Muḥammad. *Marāḥ Labīd Tafsīr al-Nawawī: al-Munīr li-Ma’ālim al-Tanzīl*, Surabaya: Dār al-Nasyr al-Miṣriyyah, 1981.
- Rice, Philip and Waugh, Patricia (eds). *Modern Literary Theory*, London and New York: E. Arnold, 1989.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’ān*, Maryland: Routledge, 2006.
- . The Qur’ān an Introduction*, Maryland: Routledge, 2008.
- Siddique, Kaukab. *The Struggle of Muslim Women (Menggugat Tuhan yang Maskulin)*, terj. Arif Maftuhin, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Syahrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa-al-Qur’ān Qirā’ah Mu’āṣirah*, Damaskus: Dār al-Tahālī li-al-Ṭibā’ah, 1990
- . Naḥwa Uṣūl Jadīdah lil-Fiqh al-Islāmī (Metodologi Fiqh Islam Kontemporer)*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Wadud, Amina. *Qur’ān and Woman*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- . Qur’ān and Woman; Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective (Qur’ān Menurut Perempuan)*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Wensinck, Arnold John, *Al-Mu’jam al-Mufahras li-alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī*, Leiden, EJ. Brill, 1967.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Fikih Perempuan Kontemporer*. N.p: Penerbit Ghalia Indah, 2010.