
PEREMPUAN, TAFSIR, DAN KEADILAN GENDER: STUDI KRITIS HERMENEUTIKA DALAM TRADISI KEILMUAN ISLAM

Wahyu Ningsih*, Rizki Susanti

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia

E-mail: wningsih20300@gmail.com

Abstract. *This paper aims to examine gender relations in Islam by analyzing Qur'anic verses and prophetic traditions frequently used as the basis for gender norms, such as QS An-Nisa' [4]:34 and QS al-Ahzab [33]:33, and comparing them with verses that emphasize reciprocity and justice. Using a historical-ethical hermeneutic approach, the study examines how socio-cultural contexts and interpretive methods influence the meanings of religious texts. The findings reveal that patriarchal norms often influence classical interpretations, while contemporary scholars, such as Amina Wadud and Nasr Hamid Abu Zayd, advocate for more just and contextual readings. The discussion highlights that, in its essence, Islam promotes principles of equality and justice, allowing for ijtihad in interpreting texts. The study concludes that reinterpreting religious texts through the lens of tawhid, justice, and maqasid al-shari'ah is essential in fostering an ethical, inclusive, and human-centered understanding of women in Islam.*

Keywords: *women; Islam; interpretation; patriarchy; hermeneutics; maqasid al-shari'ah*

Abstrak. Penelitian ini bertujuan mengkaji relasi gender dalam Islam melalui analisis ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis yang sering dijadikan dasar norma gender, seperti QS An-Nisa' [4]:34 dan QS al-Ahzab [33]:33, serta membandingkannya dengan ayat-ayat yang menekankan kesalingan dan keadilan. Penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutika historis dan etis untuk mengungkap bagaimana konteks sosial dan metode penafsiran memengaruhi pemaknaan terhadap teks keagamaan. Hasil kajian menunjukkan bahwa tafsir klasik banyak dipengaruhi oleh budaya patriarkal, sementara penafsiran kontemporer oleh tokoh seperti Amina Wadud dan Nasr Hamid Abu Zayd menawarkan pendekatan yang lebih adil dan kontekstual. Pembahasan menunjukkan bahwa Islam secara prinsip mengajarkan kesetaraan dan keadilan, serta membuka ruang ijtihad terhadap teks. Kesimpulannya, reinterpretasi teks keagamaan yang berlandaskan pada prinsip tauhid, keadilan, dan *maqasid al-shari'ah* sangat penting dalam membangun pemahaman yang etis, inklusif, dan manusiawi terhadap perempuan dalam Islam.

Kata kunci: perempuan; Islam; tafsir; patriarki; hermeneutika; *maqasid al-shari'ah*

* Corresponding author

Pendahuluan

Pembahasan tentang kedudukan perempuan dalam Islam telah menjadi topik yang terus menarik perhatian, baik dalam diskusi akademik maupun dalam kehidupan sosial umat Muslim. Banyak pihak menyatakan bahwa Islam menjunjung tinggi martabat dan kehormatan perempuan. Namun, pada saat yang sama, terdapat pandangan dan praktik keagamaan yang tampak membatasi peran dan hak-hak perempuan. Perbedaan ini sebagian besar muncul karena adanya beragam penafsiran terhadap teks-teks Islam baik Al-Qur'an, hadis Nabi, maupun karya para ulama klasik yang sangat dipengaruhi oleh konteks sosial dan budaya saat penafsiran itu dilakukan (Barlas, 2002; Wadud, 1999).

Al-Qur'an sebagai kitab suci Islam memuat banyak ayat yang berbicara tentang perempuan, baik dalam peran keluarga, masyarakat, maupun hubungannya dengan Tuhan. Di satu sisi, Al-Qur'an menegaskan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan (QS al-Hujurat [49]:13; QS al-Ahzab [33]:35). Namun di sisi lain, ada ayat-ayat yang sering dianggap menempatkan perempuan di bawah laki-laki, seperti ayat tentang qiwamah (kepemimpinan laki-laki atas perempuan) dalam QS an-Nisa' [4]:34, dan ayat tentang kesaksian dua perempuan dalam QS al-Baqarah [2]:282. Penafsiran atas ayat-ayat ini sering kali dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya patriarkal yang dominan dalam masyarakat pada masa lalu (Ahmed, 1992; Engineer, 2004).

Sebagian besar tafsir klasik ditulis oleh ulama laki-laki yang hidup dalam masyarakat patriarkal. Oleh karena itu, tafsir yang mereka hasilkan sering kali mencerminkan pandangan dan struktur sosial zamannya. Misalnya, al-Tabari, al-Qurtubi, dan Ibn Kathir banyak menekankan peran laki-laki sebagai pemimpin dan pelindung, sementara perempuan sering diposisikan sebagai pihak yang harus dipatuhi atau dibatasi ruang geraknya (Katsir, 1997; Qurtubi, 2006). Meski mereka menafsirkan dengan keahlian dan niat yang baik, tafsir-tafsir tersebut tetap tidak lepas dari pengaruh konteks sosial dan budaya yang berlaku (Ali, 2006; El-Fadl, 2001).

Sebagai respons terhadap kondisi ini, muncul sejumlah pemikir Muslim kontemporer yang menawarkan pendekatan baru dalam membaca teks keagamaan, terutama terkait isu perempuan. Amina Wadud, misalnya, menekankan bahwa Al-Qur'an mengajarkan kesetaraan dan keadilan, serta menolak tafsir yang membenarkan ketimpangan gender (Wadud, 1999). Asma Barlas juga mengingatkan bahwa tidak semua penafsiran mencerminkan pesan tauhid dan keadilan Al-Qur'an, karena banyak yang dipengaruhi oleh kepentingan sosial tertentu (Barlas, 2002). Dalam pandangan mereka, yang perlu dikaji bukan hanya teksnya, tetapi juga siapa yang menafsirkannya, dengan metode apa, dan dalam konteks seperti apa.

Nasr Hamid Abu Zayd menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah teks yang hidup, yang perlu dipahami secara kontekstual dan historis. Ia membedakan antara wahyu sebagai pesan Tuhan dan tafsir sebagai pemahaman manusia, yang tentu bisa berbeda-beda tergantung zaman dan latar belakang pembacanya (Zayd, 2004). Demikian pula Fazlur Rahman mengusulkan pendekatan "*double movement*": pertama memahami maksud teks dalam konteks awalnya, lalu menarik prinsip

moralnya untuk diterapkan dalam konteks sekarang (Rahman, 1982). Pendekatan ini membuka ruang bagi pembacaan teks Islam yang lebih relevan dan adil di zaman modern.

Studi tentang perempuan dalam Islam juga harus mempertimbangkan sejarah epistemologi Islam itu sendiri yakni bagaimana pengetahuan agama dibentuk, siapa yang punya otoritas menafsirkan, dan bagaimana suara perempuan sering diabaikan dalam proses ini. Leila Ahmed dan Kecia Ali menunjukkan bahwa dalam sejarah Islam, perempuan sebenarnya pernah memainkan peran besar, tetapi kontribusinya tidak banyak tercatat dalam kitab-kitab utama (Ahmed, 1992; Ali, 2006). Maka penting untuk melihat ulang warisan keilmuan Islam dengan cara yang lebih kritis dan terbuka.

Oleh karena itu, Meskipun telah muncul berbagai pendekatan baru dalam menafsirkan teks keislaman yang lebih adil terhadap perempuan, namun kajian terhadap tafsir ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perempuan sejauh ini masih menyisakan sejumlah ruang problematik. Salah satunya adalah dominasi perspektif patriarkal dalam tafsir klasik yang ditulis dalam konteks sosial yang membatasi partisipasi epistemologis perempuan. Selain itu, banyak studi sebelumnya belum secara serius mengkritisi bias epistemologis tersebut atau mengintegrasikan pendekatan hermeneutika etis dalam pembacaan ulang teks-teks keislaman. Lebih jauh lagi, kajian-kajian terdahulu juga jarang menyusun perbandingan secara sistematis antara tafsir klasik dan kontemporer dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*, khususnya terkait prinsip keadilan dan kesetaraan gender.

Berdasarkan latar belakang tersebut, pertanyaan utama yang hendak dijawab dalam kajian ini adalah: *Bagaimana konstruksi tafsir klasik dan kontemporer terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan, dan sejauh mana pendekatan hermeneutika etis dan maqāṣid dapat menawarkan alternatif penafsiran yang lebih adil dan inklusif?* Penelitian ini bertujuan untuk mengisi kekosongan tersebut dengan mengkaji dinamika tafsir secara kritis dan historis, serta menghadirkan kerangka etis-konseptual yang mampu merepresentasikan pengalaman dan martabat perempuan secara lebih adil dalam Islam.

Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi pustaka (*library research*) yang bersifat deskriptif-kritis. Fokus utama diarahkan pada analisis pemaknaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis yang berhubungan dengan kedudukan perempuan dalam Islam. Untuk menangkap kedalaman makna dan dinamika tafsir, digunakan pendekatan hermeneutika historis-etis yang berupaya membaca teks secara kontekstual dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip moral universal Islam, seperti *'adl* (keadilan), *rahmah* (kasih sayang), dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Sumber data primer dalam penelitian ini terdiri dari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi yang sering dijadikan rujukan dalam perumusan norma gender, seperti QS an-Nisa' [4]:34, QS al-Ahzab [33]:33, QS al-Baqarah [2]:282, serta beberapa hadis terkait kepemimpinan perempuan dan relasi

suami-istri. Adapun sumber sekunder mencakup literatur tafsir klasik seperti karya al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan Ibn Kaṭīr, serta tafsir kontemporer dari tokoh seperti Amina Wadud, Asma Barlas, Quraish Shihab, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Fazlur Rahman, yang dilengkapi dengan kajian akademik tentang feminisme Islam dan hermeneutika etis.

Pemilihan sumber dilakukan berdasarkan tiga kriteria utama, yaitu: pertama, sumber yang membahas secara langsung ayat atau hadis terkait isu gender; kedua, sumber yang memiliki pendekatan tafsir yang dapat diklasifikasikan sebagai patriarkal atau egaliter; dan ketiga, sumber yang merepresentasikan periode klasik maupun kontemporer. Sumber yang bersifat spekulatif, tidak terdokumentasi secara akademik, atau tidak relevan secara metodologis dikecualikan dari analisis. Proses analisis dilakukan melalui beberapa tahapan hermeneutik, dimulai dari identifikasi teks-teks utama, dilanjutkan dengan kontekstualisasi historis berupa penelusuran latar belakang turunya ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan konteks sosial budaya masa para mufassir hidup. Selanjutnya dilakukan kategorisasi tafsir ke dalam dua kecenderungan utama, yaitu tafsir patriarkal dan tafsir egaliter.

Masing-masing tafsir kemudian dianalisis secara etis-kritis dengan menggunakan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, nilai tauhid, serta keadilan sosial sebagai alat refleksi terhadap bias gender yang muncul. Tahap akhir dari proses hermeneutik ini adalah refleksi kontekstual, yaitu mengaitkan hasil pembacaan dengan realitas sosial umat Islam kontemporer, khususnya dalam konteks Indonesia. Untuk menjaga validitas data dan ketajaman interpretasi, digunakan teknik triangulasi sumber dengan membandingkan tafsir dari berbagai mazhab dan wilayah geografis. Peneliti juga secara sadar melakukan refleksi terhadap posisi epistemologisnya baik sebagai akademisi Muslim maupun sebagai individu yang memiliki kesadaran gender untuk menghindari kecenderungan bias ideologis tertentu dan menjaga objektivitas dalam interpretasi.

Hasil dan Pembahasan

Dalam memahami kedudukan perempuan dalam Islam, diperlukan pendekatan yang tidak hanya berhenti pada pembacaan literal terhadap teks keagamaan, tetapi juga mampu menggali kedalaman makna di balik teks dalam hubungannya dengan konteks sosial, politik, dan historis (Alfitri, 2014; Fathih dan Alfadani, 2022). Kerangka teoretis dalam penelitian ini dibangun dari tiga fondasi utama: (1) Hermeneutika Islam, khususnya pendekatan historis-kritis terhadap Al-Qur'an dan hadis; (2) Kajian gender dalam tafsir, yang mempersoalkan peran konstruksi sosial dalam membentuk pemahaman keagamaan; dan (3) Distingsi antara teks (*nash*), konteks (*asbab al-nuzul/asbab al-wurud*), dan interpretasi (*tafsir/ta'wil*), yang menjadi dasar metodologis dalam menilai makna teks secara utuh.

Hermeneutika Islam: Pendekatan Historis-Kritis terhadap Al-Qur'an dan Hadis

Hermeneutika dalam tradisi Islam kontemporer berkembang sebagai respons atas kebutuhan membaca ulang teks keagamaan dengan mempertimbangkan konteks zaman, bahasa, dan sejarah. Salah satu tokoh penting dalam bidang ini adalah Nasr Hamid Abu Zayd, yang memandang Al-Qur'an sebagai teks budaya (*cultural text*) yakni teks yang terikat oleh bahasa, budaya, dan kondisi masyarakat saat diturunkan (Muhammad Saekul Mujahidin, 2023; Nur Muhammad dan Turmudzi, Dkk. 2022). Bagi Abu Zayd, Al-Qur'an memang berasal dari Tuhan, tetapi ketika ia turun dalam bahasa manusia, maka ia tunduk pada hukum-hukum linguistik dan semantik (Zayd, 2004). Oleh karena itu, memahami Al-Qur'an harus mencakup kajian terhadap dinamika bahasa, struktur wacana, dan ideologi penafsir.

Pendekatan serupa dikembangkan oleh Fazlur Rahman melalui model *double movement* suatu pendekatan dua arah yang pertama-tama menekankan pentingnya memahami konteks historis ayat (konteks makro maupun mikro), dan kemudian mengekstrak prinsip-prinsip moral yang dapat diaplikasikan dalam konteks masa kini (Rahman, 1982). Model ini menjadi dasar penting dalam menghindari pembacaan tekstualis yang sempit, dan pada saat yang sama menghindari relativisme total.

Amina Wadud (1999) memperluas pendekatan ini dengan menyuarakan pentingnya etika tauhid sebagai prinsip hermeneutis. Dalam bukunya *Qur'an and Woman*, ia menyatakan bahwa semua bentuk dominasi dan hierarki yang bertentangan dengan prinsip keesaan Tuhan (*tawhid*) harus ditolak, termasuk dominasi laki-laki atas perempuan dalam tafsir keagamaan. Ia menawarkan analisis linguistik terhadap struktur gramatikal Al-Qur'an untuk menunjukkan bahwa banyak ayat yang selama ini dianggap bias gender ternyata netral secara semantik, dan menjadi bias karena penafsiran.

Hermeneutika Islam juga didiskusikan oleh Mohammad Arkoun (2006), yang mengajak umat Islam untuk berani membongkar lapisan “zona larangan berpikir” dalam tradisi keilmuan Islam. Ia mengusulkan pendekatan *applied Islamology*, yakni membaca teks keagamaan dengan pendekatan interdisipliner dan refleksi kritis terhadap sejarah pemikiran Islam. Dalam konteks perempuan, pendekatan ini membuka ruang bagi pertanyaan-pertanyaan etis tentang keabsahan tafsir tradisional yang meminggirkan perempuan.

Gender dan Tafsir: Konstruksi Sosial dalam Pemahaman Keagamaan

Kajian gender dalam tafsir Islam mencoba menunjukkan bahwa banyak pemahaman agama yang sesungguhnya tidak sepenuhnya berasal dari teks wahyu, melainkan dari budaya dan struktur sosial patriarkal yang membentuk cara penafsiran. Leila Ahmed (1992) menunjukkan bagaimana dalam sejarah awal Islam, terjadi transformasi besar dalam posisi perempuan, tetapi dalam perkembangan hukum Islam, posisi itu kemudian direduksi akibat pengaruh budaya patriarki Arab dan interaksi dengan sistem hukum imperium lain seperti Romawi dan Persia.

Asma Barlas (2002) secara tajam membedakan antara teks (Al-Qur'an) dan tafsir (pemahaman manusia). Ia menyebut bahwa banyak tafsir yang dominan bukan berasal dari nilai Qur'ani, melainkan dari pembacaan yang bersifat *androcentris* berpusat pada pengalaman dan kepentingan laki-laki. Dalam kerangka tauhid, ia menegaskan bahwa Allah sebagai Zat yang adil tidak mungkin menurunkan wahyu yang mendukung ketimpangan gender.

Lebih lanjut, Kecia Ali (2006) mengkaji teks-teks fiqh klasik yang mengatur soal seksualitas, pernikahan, dan relasi laki-laki-perempuan. Ia menyimpulkan bahwa banyak ketentuan fiqh lebih mencerminkan hubungan kekuasaan dan hak milik daripada prinsip etika Qur'ani. Karena itu, diperlukan pembacaan ulang atas teks hukum dengan mempertimbangkan pengalaman perempuan sebagai subjek.

Dalam konteks Indonesia, Fazlurrahman Faridi, Musa Asy'arie, dan Quraish Shihab juga menyuarakan pentingnya keadilan substantif dalam memahami kedudukan perempuan dalam Islam. Quraish Shihab (2017), misalnya, mengingatkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang tampak membatasi perempuan harus dibaca dalam konteks sosialnya, dan tidak boleh dijadikan dalih untuk mempertahankan diskriminasi struktural di masa kini.

Distingsi antara Teks, Konteks, dan Tafsir

Dalam metodologi tafsir modern, penting untuk membedakan antara teks (*nash*), konteks turunnya ayat (*asbab al-nuzul* atau *asbab al-wurud*), dan tafsir (pemaknaan dan penjelasan yang diberikan oleh manusia). Ketiga unsur ini memiliki karakter yang berbeda namun saling berkaitan. Teks (*nash*) merupakan bagian wahyu yang tetap, tidak berubah. Namun teks itu turun dalam konteks tertentu, sehingga tidak bisa dilepaskan dari realitas sejarah saat itu. Konteks (*asbab al-nuzul*) menjelaskan situasi atau sebab-sebab turunnya ayat. Konteks ini sangat penting untuk memahami batasan dan cakupan ayat. Tanpa konteks, ayat dapat disalahpahami atau disalahgunakan untuk membenarkan praktik yang tidak adil (Sirry, 2017). Tafsir (tafsir atau *ta'wil*) adalah aktivitas intelektual yang dilakukan manusia untuk memahami dan menjelaskan teks. Tafsir bersifat historis, berubah-ubah sesuai dengan perkembangan pengetahuan dan kebutuhan umat.

Fazlur Rahman dan Mohammad Hashim Kamali mengingatkan bahwa jika konteks tidak diperhatikan, maka hukum Islam bisa menjadi kaku dan tidak sesuai dengan prinsip *maqasid al-shari'ah* yaitu tujuan-tujuan utama syariat, seperti keadilan, kemaslahatan, dan rahmat bagi seluruh umat manusia (Kamali, 2008; Rahman, 1982). Oleh karena itu, dalam kajian terhadap kedudukan perempuan, kita perlu berhati-hati dalam memisahkan antara makna teks yang bersifat normatif dengan tafsir yang bersifat interpretatif dan kontekstual. Pendekatan ini memungkinkan kita untuk tetap setia pada nilai-nilai Qur'ani, sekaligus membuka ruang bagi pembacaan ulang yang lebih adil terhadap perempuan dalam Islam.

Teks-Teks Islam yang Sering Diperdebatkan dalam Isu Gender

Dalam sejarah pemikiran Islam, sejumlah ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi telah menjadi pusat perdebatan dalam wacana gender. Sebagian besar kontroversi ini bermula dari penafsiran tradisional yang cenderung hierarkis dan patriarkal, yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat terhadap laki-laki. Meskipun teks-teks tersebut berasal dari wahyu dan tradisi profetik, pemahaman terhadapnya sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan politik tempat para mufasir dan perawi hidup.

QS An-Nisa' ayat 34

"Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Maka perempuan-perempuan yang salehah adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan memelihara diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah memelihara mereka. Dan perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka, pisahkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

QS An-Nisa' ayat 34 selama ini menjadi ayat kunci dalam perdebatan mengenai posisi dan relasi antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga Muslim. Frasa "*ar-rijalu qawwamuna 'ala an-nisa'*" sering dimaknai sebagai legitimasi teologis atas kepemimpinan mutlak laki-laki. Dalam tafsir klasik, seperti al-Tabari, *qiwamah* diartikan sebagai otoritas yang diberikan Allah kepada laki-laki untuk memimpin dan mengatur urusan perempuan, berdasarkan kelebihan laki-laki secara alami serta tanggung jawab finansial yang mereka emban (Tabari, 2001). Al-Qurtubi menekankan keunggulan laki-laki dari aspek rasionalitas, pengalaman, dan kekuatan fisik, sementara Ibn Kathir mengaitkan ayat ini dengan peneguhan struktur keluarga yang hierarkis dalam masyarakat Arab abad pertengahan (Ibn Kathir, 1997; Qurtubi, 2006).

Namun, pendekatan tafsir kontemporer menantang pemahaman ini dengan pendekatan hermeneutika etis dan historis-kritis. Amina Wadud, dalam *Qur'an and Woman*, berargumen bahwa *qiwamah* bukanlah bentuk superioritas laki-laki atas perempuan, melainkan tanggung jawab sosial yang bersifat kondisional dan dapat berubah sesuai dengan peran dan situasi. Ia menekankan bahwa Al-Qur'an tidak menyatakan bahwa laki-laki lebih mulia secara esensial, melainkan menyoroti realitas sosial saat ayat diturunkan. Ia juga menggarisbawahi bahwa ayat tersebut harus dibaca secara utuh dalam konteks nilai keadilan, kasih sayang, dan kerja sama dalam rumah tangga (Wadud, 1999).

Asma Barlas menegaskan bahwa Al-Qur'an secara tekstual tidak menetapkan sistem patriarki, dan konstruksi dominasi laki-laki atas perempuan lebih banyak bersumber dari tradisi tafsir yang diwarisi dari masyarakat yang cenderung patriarkal. Menurutnya, *qiwamah* harus ditafsirkan sebagai relasi tanggung jawab, bukan kekuasaan, dan relasi ini harus selalu ditempatkan dalam prinsip-prinsip Qur'ani yang lebih besar seperti keadilan (*'adl*) dan rahmat (*rahmah*) (Barlas, 2002).

Quraish Shihab (2017) juga mengingatkan bahwa *qiwamah* tidak harus dipahami sebagai bentuk dominasi mutlak, melainkan lebih kepada pembagian fungsi berdasarkan kebutuhan dan kesepakatan dalam keluarga. Ia menekankan bahwa struktur keluarga tidak bersifat baku, dan bahwa kepemimpinan dalam rumah tangga bisa bersifat dinamis, tergantung pada kapasitas, peran aktual, dan perubahan sosial. Dalam konteks masyarakat modern di mana perempuan berkontribusi secara signifikan di ranah ekonomi dan publik, interpretasi ulang terhadap *qiwamah* menjadi sangat relevan agar selaras dengan semangat kesetaraan dan keadilan dalam Islam.

Selain itu, Fazlur Rahman (1982) melalui pendekatan *double movement*-nya menegaskan pentingnya membedakan antara konteks normatif tempat ayat diturunkan dan nilai moral universal yang harus diambil darinya. Dalam hal ini, ayat 34 seharusnya tidak dipahami sebagai norma tetap yang membatasi perempuan, tetapi sebagai respon terhadap situasi sosial tertentu yang harus dievaluasi ulang dalam konteks yang berbeda.

Dengan demikian, penafsiran ulang terhadap QS An-Nisa' [4]:34 menekankan bahwa makna *qiwamah* bukanlah dogma tentang dominasi laki-laki, melainkan konsep tanggung jawab sosial yang terbuka terhadap pembacaan baru berdasarkan prinsip-prinsip etis Qur'ani. Dalam kerangka hermeneutika modern, teks ini harus dipahami secara dinamis, kontekstual, dan adil—sejalan dengan *maqasid al-shari'ah* dan nilai-nilai dasar Islam yang menjunjung keadilan gender dan penghormatan terhadap martabat manusia.

QS. Al-Baqarah (2):228

"Dan perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) selama tiga kali quru'. Tidak halal bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan suami-suami mereka berhak merujuknya dalam masa menanti itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf. Akan tetapi, para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan atas mereka. Dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana."

QS al-Baqarah [2]:228 merupakan salah satu ayat penting yang sering dikutip dalam pembahasan relasi gender, khususnya terkait masa iddah perempuan pasca-talak dan pernyataan bahwa "laki-laki memiliki satu derajat atas perempuan" (*wa li al-rijali 'alayhinna darajah*). Secara umum, ayat ini menegaskan hak-hak perempuan dalam proses perceraian, termasuk hak rujuk dalam masa iddah, dan pada saat yang sama menyebut adanya satu derajat kelebihan yang dimiliki laki-laki. Kalimat ini telah memicu berbagai penafsiran, baik dalam tradisi klasik maupun modern, yang mencerminkan pandangan sosial dan etika yang berkembang dalam masyarakat Muslim.

Dalam tafsir klasik, seperti al-Qurtubi, "darajah" dipahami sebagai bentuk kelebihan laki-laki dalam kepemimpinan rumah tangga dan pengambilan keputusan akhir, khususnya dalam perkara rujuk dan talak (Qurtubi, 2006). Penafsiran ini sejalan dengan struktur sosial patriarkal masa itu, yang memposisikan laki-laki sebagai pelindung dan penanggung jawab utama keluarga. Tafsir Ibn Kathir pun menekankan bahwa kelebihan ini berasal dari tanggung jawab laki-laki untuk memberi

nafkah dan menanggung kebutuhan keluarga, serta dari asumsi bahwa laki-laki memiliki kekuatan akal dan pengendalian diri yang lebih besar (Ibn Kathir, 1997).

Namun, pemikir modern seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Rida melalui *Tafsir al-Manar* mengajukan pembacaan alternatif yang lebih egaliter. Mereka memahami bahwa “derajat” yang dimaksud tidak bersifat absolut atau ontologis, tetapi lebih bersifat fungsional yakni berkaitan dengan tanggung jawab laki-laki sebagai pemberi nafkah dan pelindung keluarga dalam struktur masyarakat saat itu (Abduh dan Rida, 1990). Penafsiran ini membuka ruang untuk fleksibilitas, di mana dalam kondisi sosial yang berubah, struktur tanggung jawab pun dapat berubah.

Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman* dan Asma Barlas dalam *Believing Women in Islam* juga mengkritik pembacaan literal terhadap kata “darajah.” Menurut mereka, Al-Qur'an tidak mengajarkan hierarki gender yang tetap, melainkan merespons realitas sosial pada saat pewahyuan. Wadud menyarankan agar interpretasi ayat ini mempertimbangkan prinsip-prinsip Qur'ani yang lebih luas seperti kesalingan (*mubadalah*), keadilan (*'adl*), dan kasih sayang (*rahmah*). Barlas bahkan menunjukkan bahwa ayat ini harus dipahami dalam kerangka yang mendekonstruksi relasi kuasa berbasis gender, bukan memperkuatnya (Barlas, 2002; Wadud, 1999).

Sebagaimana ditunjukkan oleh Zainah Anwar dalam kajian Musawah, pemahaman “darajah” sebagai kelebihan tetap adalah problematis jika tidak dikaitkan dengan *maqasid al-shari'ah*, terutama dalam aspek keadilan dan kemaslahatan. (Anwar, 2009) Perspektif ini juga sejalan dengan pendekatan hermeneutika etis yang diajukan oleh Sa'diyya Shaikh, yang menekankan pentingnya membaca teks-teks normatif dalam semangat etika transformatif, bukan sekadar mengulang struktur sosial masa lalu (Shaikh, 2012).

Dengan demikian, penafsiran ulang terhadap QS al-Baqarah [2]:228 menekankan bahwa “derajat” dalam ayat tersebut tidak dapat dijadikan dasar untuk menetapkan superioritas laki-laki atas perempuan secara mutlak. Sebaliknya, ia harus dipahami sebagai respons kontekstual terhadap kondisi sosial saat pewahyuan, yang dapat ditafsirkan ulang seiring dengan berkembangnya pemahaman manusia tentang keadilan, kesalingan, dan tanggung jawab. Pendekatan ini tidak hanya setia pada semangat etis Al-Qur'an, tetapi juga relevan dengan kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer dalam membangun relasi gender yang adil dan setara.

QS. Al-Ahzab (33):33

"Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu. Dirikanlah salat, tunaikanlah zakat, dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud menghilangkan dosa dari kamu, wahai Ahlul Bait, dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya."

QS al-Ahzab [33]:33 merupakan salah satu ayat yang sering dijadikan rujukan dalam pembahasan mengenai ruang gerak dan peran sosial perempuan dalam Islam. Secara historis, ayat ini ditujukan kepada istri-istri Nabi Muhammad SAW, dalam konteks menjaga kehormatan dan posisi mereka sebagai “ummuh al-mu'minin” (ibu kaum Mukminin). Dalam tafsir klasik, seperti

yang ditulis oleh al-Tabari dan al-Qurtubi, perintah ini tidak hanya dimaknai sebagai etika khusus bagi istri Nabi, tetapi sering digeneralisasi sebagai norma bagi seluruh perempuan Muslim (Qurtubi, 2006; Tabari, 2001). Tafsir ini mencerminkan struktur sosial masa itu yang meminimalkan partisipasi perempuan di ruang publik.

Namun, pendekatan kontemporer menantang generalisasi tersebut dengan membaca teks dalam bingkai kontekstual dan etis. Mun'im Sirry, dalam *Scriptural Polemics*, menekankan bahwa ayat ini bersifat khusus (*khass*), berlaku dalam konteks historis tertentu bagi istri-istri Nabi yang memiliki posisi publik sangat tinggi. Ia menekankan bahwa membatasi partisipasi sosial perempuan atas dasar ayat ini tanpa mempertimbangkan konteks dan ayat-ayat lain yang menegaskan kesetaraan spiritual dan sosial antara laki-laki dan perempuan adalah bentuk reduksionisme tafsir yang tidak selaras dengan *maqasid al-shari'ah* (Sirry, 2017).

Asma Barlas juga mengkritik kecenderungan sebagian mufasir klasik yang membekukan makna ayat ini dan mengabaikan kerangka besar Al-Qur'an yang inklusif dan non-diskriminatif terhadap perempuan. Ia menggarisbawahi pentingnya membedakan antara perintah moral yang bersifat partikular dan prinsip universal Al-Qur'an yang menegaskan nilai-nilai keadilan, partisipasi, dan tanggung jawab bersama. Ia juga merujuk pada QS al-Ahzab [33]:35, yang secara eksplisit menyebut laki-laki dan perempuan secara sejajar dalam berbagai kualitas spiritual dan moral, sebagai penyeimbang tafsir terhadap ayat 33 (Barlas, 2002).

Lebih lanjut, Nasr Hamid Abu Zayd (2004) mengingatkan bahwa membekukan makna teks tanpa mempertimbangkan dinamika sosial-historis adalah bentuk pembacaan ideologis yang bisa mengarah pada ketidakadilan struktural terhadap perempuan. Dalam hal ini, Abu Zayd menyerukan pentingnya pendekatan *hermeneutika pembebasan*, yakni memahami teks dalam semangat keadilan yang hidup dan berkembang, bukan dalam kerangka literal yang statis (Zayd, 2004).

Penafsiran ulang terhadap QS al-Ahzab [33]:33 juga mendapat penguatan dari argumen Fatima Mernissi yang meneliti sejarah partisipasi perempuan dalam kehidupan politik dan sosial umat Islam awal. Ia menunjukkan bahwa banyak perempuan sahabat—termasuk Ummu Salamah dan Aisyah—berperan aktif di ruang publik, bahkan dalam medan intelektual dan politik (Mernissi, 1991). Oleh karena itu, membatasi ruang gerak perempuan atas dasar satu ayat tanpa mempertimbangkan keseluruhan teks dan sejarah praksis Islam adalah pendekatan yang tidak utuh.

Dengan demikian, pembacaan ulang terhadap QS al-Ahzab [33]:33 mengarah pada kesimpulan bahwa ayat ini bersifat partikular, terkait dengan posisi dan situasi spesifik istri-istri Nabi, bukan ketetapan universal untuk seluruh perempuan Muslim. Penegasan terhadap partisipasi perempuan dalam kehidupan sosial dan publik justru mendapat dasar kuat dari ayat-ayat lain dalam surah yang sama serta dari semangat keadilan dan kesetaraan dalam Al-Qur'an secara keseluruhan. Oleh karenanya, pendekatan hermeneutika kontekstual dan etis menjadi kunci dalam menjaga agar penafsiran terhadap teks tetap relevan, adil, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

Untuk memahami dinamika penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perempuan, analisis dibagi ke dalam beberapa tema utama berdasarkan pendekatan hermeneutika dan kategori tafsir: *patriarkal klasik* dan *egaliter kontemporer*. Setiap tema disusun dengan membandingkan isi teks, konteks penafsiran, pendekatan teologis, serta dampaknya terhadap konstruksi gender, lihat tabel 1, 2 dan 3.

Tabel 1. Tafsir QS An Nisa' (4):34 (Qiwamah)

| Aspek | Tafsir Klasik | Tafsir Kontemporer |
|------------------|--|---|
| Makna Qiwamah | Kepemimpinan mutlak laki-laki atas perempuan (al-Tabarī, al-Qurṭubī) | Tanggung jawab sosial yang bersifat kontekstual (Wadud, Barlas, Shihab) |
| Justifikasi | Kelebihan akal, fisik, dan finansial laki-laki | Realitas sosial masa Nabi dan prinsip etika tauhid |
| Implikasi Sosial | Legitimasi struktur keluarga hierarkis | Keadilan dan kesalingan dalam relasi rumah tangga |

Tabel 2. Tafsir QS Al-Baqarah [2]:282 (Kesaksian Dua Perempuan)

| Aspek | Tafsir Klasik | Tafsir Kontemporer |
|-----------------------|--|---|
| Makna “dua perempuan” | Perempuan memiliki daya ingat lebih lemah sehingga butuh teman pengingat | Kelemahan ini bersifat konteks sosial (minim akses finansial), bukan esensial |
| Konteks Sosial | Patriarki Arab abad pertengahan | Ketimpangan akses terhadap informasi dan pendidikan |
| Implikasi | Pembatasan fungsi publik perempuan | Reinterpretasi untuk keadilan hukum berbasis maqāṣid |

Tabel 3. Tafsir QS Al-Ahzab [33]:33 (Peran Sosial Perempuan)

| Aspek | Tafsir Klasik | Tafsir Kontemporer |
|-------------------------------|--|--|
| Makna “tinggallah di rumahmu” | Perintah absolut untuk perempuan agar tidak berada di ruang publik | Ditujukan khusus kepada istri Nabi, bukan generalisasi |
| Implikasi Tafsir | Pembatasan aktivitas sosial perempuan | Pembukaan ruang partisipasi publik yang adil dan bermartabat |
| Referensi | Al-Qurṭubī, Ibn Kathīr | Mun'im Sirry, Nasr Abu Zayd, Mernissi |

Perbandingan antara tafsir klasik dan kontemporer terhadap ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an menunjukkan adanya pergeseran paradigma dalam memahami peran dan hak perempuan dalam Islam. Tafsir klasik cenderung menekankan pada perbedaan biologis dan peran tradisional laki-laki dan perempuan, sementara tafsir kontemporer lebih menekankan pada konteks sosial dan prinsip-prinsip etika Islam seperti keadilan dan kesetaraan. Reinterpretasi ayat-ayat gender ini bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil dan inklusif, di mana perempuan memiliki kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk mengembangkan potensi diri dan berkontribusi dalam pembangunan masyarakat.

Hadis-Hadis tentang Perempuan

Hadis-hadis yang menyangkut perempuan memegang peran penting dalam pembentukan pemahaman keagamaan. Beberapa di antaranya sering dijadikan rujukan normatif dalam menentukan peran dan kedudukan perempuan dalam Islam, seperti hadis tentang “perempuan kurang akal dan agama” (HR. Bukhari, no. 304), hadis “tidak akan beruntung suatu kaum yang dipimpin oleh perempuan” (HR. Bukhari, no. 7099), serta hadis “sebaik-baik perempuan adalah yang taat kepada suaminya” (HR. Abu Dawud, no. 2140). Dalam tradisi klasik, tafsir terhadap

hadis-hadis ini cenderung bersifat literal dan normatif, yang kemudian digunakan untuk menjustifikasi struktur relasi yang subordinatif terhadap perempuan. Namun, pendekatan para sarjana kontemporer seperti Khaled Abou El-Fadl dan Kecia Ali menawarkan pembacaan yang lebih kontekstual, historis, dan etis (Ali, 2006; El-Fadl, 2001).

Hadis tentang “perempuan kurang akal dan agama,” misalnya, sering dipahami sebagai bukti inferioritas perempuan secara intelektual dan spiritual. Namun, konteks hadis tersebut adalah percakapan Nabi yang bersifat retorik dan humoris kepada sekelompok perempuan, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Hajar dalam *Fath al-Bari*. Frasa “kurang akal” lebih berkaitan dengan konteks hukum kesaksian yang tercantum dalam QS al-Baqarah [2]:282, pada masa di mana akses perempuan terhadap urusan finansial masih sangat terbatas. Sedangkan “kurang agama” mengacu pada kondisi haid dan nifas, yang menyebabkan perempuan tidak menjalankan salat dan puasa, tanpa mengurangi nilai spiritual mereka secara hakiki. El-Fadl mengingatkan bahwa teks seperti ini tidak dapat dijadikan dalil untuk merendahkan martabat perempuan, sebab otoritas keagamaan harus senantiasa berpihak pada keadilan dan tidak lepas dari pengaruh sosial-politik dalam proses penafsirannya (El-Fadl, 2001).

Tabel 4. Hadis-hadis Problematis: “Perempuan kurang akal dan agama”

| Aspek | Tafsir Klasik | Tafsir Kontemporer |
|-------------------------------|---------------------------------------|--|
| Makna “kurang akal dan agama” | Inferioritas perempuan secara kodrati | Konteks hukum dan spiritualitas yang tidak bersifat hakiki |
| Analisis Kontekstual | Tidak ada | Dihubungkan dengan situasi sosial dan tradisi humoris Nabi |
| Reinterpretasi | Peneguhan subordinasi | Rekonstruksi narasi untuk afirmasi kapasitas intelektual perempuan |

Begitu pula dengan hadis “tidak akan beruntung suatu kaum yang dipimpin oleh perempuan,” yang disampaikan Nabi ketika menerima kabar bahwa Persia dipimpin oleh putri Kisra. Pernyataan ini muncul dalam konteks geopolitik tertentu dan tidak dimaksudkan sebagai ketetapan universal. Sejarah mencatat banyak tokoh perempuan Muslim yang memegang peran penting dalam politik dan masyarakat, sebagaimana ditunjukkan oleh Fatima Mernissi dalam *The Forgotten Queens of Islam* (Mernissi, 1991). Sa’diyya Shaikh dan Kecia Ali juga menekankan bahwa pemaknaan literal terhadap hadis ini telah digunakan untuk membatasi ruang gerak perempuan di ranah publik, padahal interpretasi yang adil harus mempertimbangkan *maqasid al-shari’ah* dan prinsip-prinsip dasar Islam yang menjunjung kesalingan dan keadilan (Ali, 2006; Shaikh, 2003).

Hadis “sebaik-baik perempuan adalah yang taat kepada suaminya” pun sering dipahami sebagai dasar penundukan perempuan dalam relasi rumah tangga. Namun, relasi pernikahan dalam Islam sejatinya dibangun atas asas mawaddah, rahmah, dan musyawarah, sebagaimana dalam QS al-Rum [30]:21. Ketaatan dalam konteks ini semestinya dipahami sebagai komitmen timbal balik yang dilandasi rasa tanggung jawab, bukan dominasi satu pihak. Amina Wadud dan Kecia Ali menekankan pentingnya membaca hadis ini dalam kerangka kesalingan dan nilai-nilai etis Qur’ani, sehingga tidak menjadi legitimasi bagi relasi kuasa yang timpang. (Ali, 2006; Wadud, 1999).

El-Fadl secara khusus menegaskan bahwa otoritas agama tidak boleh digunakan untuk membenarkan praktik yang merendahkan martabat manusia, dan mengajak untuk membedakan antara wahyu ilahiah dengan interpretasi manusia yang selalu sarat kepentingan (El-Fadl, 2001). Pemikiran ini sejalan dengan Fazlur Rahman yang mengajukan pendekatan *double movement*, yakni memahami konteks awal turunnya teks dan mengartikulasikannya kembali dalam konteks sosial kontemporer berdasarkan nilai-nilai moral universal Islam (Rahman, 1982).

Dengan demikian, penafsiran ulang terhadap hadis-hadis tersebut menegaskan pentingnya membedakan antara teks (hadis), konteks (sosial-historis), dan interpretasi (tafsir manusia). Pendekatan hermeneutika kritis dan etis memungkinkan pembacaan yang lebih adil dan reflektif, sehingga ajaran Islam dapat senantiasa diartikulasikan dalam semangat *maqasid al-shari'ah*: keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Teks-Teks tentang Kesetaraan, Kesalingan, dan Keadilan Gender

Jika bagian sebelumnya membahas teks-teks yang sering ditafsirkan secara hierarkis dan menimbulkan kontroversi gender, maka bagian ini menyoroti ayat-ayat dan hadis-hadis yang justru menegaskan prinsip-prinsip kesalingan, kesetaraan, dan keadilan antara laki-laki dan perempuan. Teks-teks ini menjadi dasar penting bagi gerakan re-interpretasi keagamaan yang lebih etis, egaliter, dan berorientasi pada *maqasid al-shari'ah*.

QS An-Nisa' [4]:1

"Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (nafs wahidah), dan dari padanya Allah menciptakan pasangannya, dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak."

Ayat ini menjadi fondasi teologis tentang kesamaan asal-usul laki-laki dan perempuan. Asma Barlas menekankan bahwa penggunaan istilah *nafs wahidah* menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak membedakan secara esensial antara laki-laki dan perempuan dalam hal martabat penciptaan (Barlas, 2002). Penekanan terhadap kesamaan ontologis ini merupakan bantahan terhadap narasi inferioritas perempuan yang berkembang dalam sebagian tafsir klasik.

QS Al-Ahzab [33]:35

"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang Muslim, mukmin, taat, benar, sabar, khusyuk, bersedekah, berpuasa, memelihara kehormatan, dan banyak mengingat Allah—Allah telah menyediakan ampunan dan pahala yang besar bagi mereka."

Ayat ini menegaskan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana dinyatakan oleh Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman*. Tidak ada perbedaan dalam hal keimanan, amal ibadah, dan pahala ukhrawi (Wadud, 1999). Ini menjadi argumentasi kuat bahwa nilai-nilai utama dalam Islam bersifat inklusif terhadap gender.

QS At-Taubah [9]:71

"Dan orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar..."

Ayat ini menunjukkan relasi kesalingan (*mutuality*) dalam tanggung jawab sosial keagamaan. Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai bukti bahwa perempuan tidak hanya berhak tetapi juga berkewajiban aktif dalam kehidupan publik, termasuk amar ma'ruf nahi munkar (Shihab, 2017). Ini bertentangan dengan pembacaan-pembacaan yang mengurung perempuan di ranah domestik.

QS An-Nahl [16]:58–59]

"Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar tentang (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merahlah) wajahnya dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari masyarakat karena berita buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah ia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan, atau menguburkannya ke dalam tanah? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu."

Ayat ini secara eksplisit mengutuk praktik diskriminatif terhadap bayi perempuan pada masa jahiliah. Dalam tafsir kontemporer, ayat ini menjadi basis normatif bagi penolakan terhadap segala bentuk diskriminasi berbasis gender dalam masyarakat Muslim modern (Barlas, 2002).

QS Al-Mumtahanah [60]:12

"Wahai Nabi, apabila perempuan-perempuan mukmin datang kepadamu untuk berikrar setia (bai'at)..."

Ayat ini menegaskan bahwa perempuan memiliki kapasitas politik dan spiritual dalam komunitas Muslim. Kecia Ali menyatakan bahwa bai'at perempuan merupakan pengakuan terhadap otonomi moral dan hukum mereka sebagai individu dalam masyarakat Islam awal (Ali, 2006).

Hadis-Hadis

Selain ayat-ayat Al-Qur'an, terdapat sejumlah hadis yang secara eksplisit maupun implisit mendukung prinsip kesalingan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Salah satu di antaranya adalah hadis riwayat Abu Dawud yang menyatakan bahwa "perempuan adalah saudara kandung laki-laki" (HR. Abu Dawud, no. 236). Hadis ini secara ontologis menegaskan bahwa perempuan dan laki-laki berasal dari asal-usul yang sama dan memiliki nilai kemanusiaan yang setara. Menurut Khaled Abou El-Fadl, hadis ini dapat dibaca sebagai koreksi terhadap konstruksi patriarkal yang selama ini memarginalkan perempuan dalam tradisi keagamaan (El-Fadl, 2001).

Hadis lain yang menunjukkan keterlibatan aktif perempuan dalam masyarakat Islam awal adalah peristiwa bai'at perempuan kepada Nabi. Bai'at ini bukan hanya simbol formal, tetapi menandakan pengakuan atas kapasitas moral, politik, dan spiritual perempuan sebagai anggota

umat yang otonom. Kecia Ali menegaskan bahwa fakta historis ini mencerminkan kesetaraan tanggung jawab dan hak partisipasi antara laki-laki dan perempuan (Ali, 2006).

Kisah 'Aisyah, istri Nabi Muhammad, juga menjadi contoh penting dalam pembahasan ini. 'Aisyah tidak hanya dikenal sebagai periwayat hadis terbanyak di antara sahabat perempuan, tetapi juga memainkan peran sentral dalam wacana politik dan sosial, termasuk dalam Perang Jamal. Fatima Mernissi menafsirkan kiprah Aisyah sebagai bukti bahwa perempuan memiliki kapasitas kepemimpinan publik dan otoritas intelektual dalam sejarah Islam (Mernissi, 1991).

Sementara itu, beberapa hadis yang kerap dianggap problematik, seperti hadis tentang perempuan sebagai fitnah bagi laki-laki, juga perlu ditinjau ulang. El-Fadl dan Kecia Ali mengingatkan bahwa konteks hadis tersebut sangat spesifik dan tidak bisa diangkat menjadi norma universal tanpa mempertimbangkan realitas sosial dan nilai-nilai keadilan Islam. Penafsiran ulang atas hadis ini menekankan bahwa fitnah tidak bersifat esensial pada perempuan, melainkan bergantung pada konstruksi sosial yang menempatkan perempuan dalam posisi rentan (Ali, 2006; El-Fadl, 2001).

Dengan demikian, baik dalam Al-Qur'an maupun hadis, terdapat sumber-sumber normatif yang dapat digunakan untuk membangun pemahaman keagamaan yang lebih adil, egaliter, dan sesuai dengan semangat *maqasid al-shari'ah*. Upaya untuk mengarusutamakan teks-teks kesetaraan ini menjadi penting dalam menghadirkan Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh umat manusia, tanpa diskriminasi gender.

Historis Teks

Masyarakat Arab Pra-Islam dan Transformasi oleh Islam

Sebelum kedatangan Islam, masyarakat Arab hidup dalam struktur sosial yang sangat patriarkal dan tribalistik. Perempuan dianggap sebagai makhluk kelas dua yang tidak memiliki hak-hak sipil dan hukum. Praktik penguburan bayi perempuan hidup-hidup (QS At-Takwir [81]:8-9) menunjukkan betapa rendahnya nilai perempuan dalam pandangan masyarakat saat itu. Perempuan juga tidak memiliki hak waris, tidak dilibatkan dalam pengambilan keputusan publik, dan sering dijadikan objek transaksi dalam praktik pernikahan, seperti pernikahan mut'ah, warisan istri dari ayah atau saudara, serta sistem mahar yang tidak manusiawi.

Kedatangan Islam membawa transformasi bertahap terhadap kondisi ini. Al-Qur'an menghapus praktik penguburan bayi perempuan, memberikan hak waris kepada perempuan (QS An-Nisa' [4]:7), memperkenalkan prinsip larangan pemaksaan dalam pernikahan (QS Al-Baqarah [2]:232), dan menekankan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan (QS Al-Ahzab [33]:35). Sebagaimana dijelaskan oleh Leila Ahmed (1992), ajaran Islam pada masa Nabi merupakan terobosan radikal dalam struktur sosial Arab. Islam tidak langsung membongkar seluruh sistem patriarki, tetapi memperkenalkan prinsip-prinsip etika dan hukum yang membuka ruang bagi emansipasi perempuan secara bertahap.

Fazlur Rahman menyebut pendekatan ini sebagai "evolusi moral" dalam wahyu, di mana ajaran Islam berkembang sesuai dengan kesiapan sosial umatnya. Misalnya, praktik poligami tidak dihapuskan secara mutlak, tetapi dibatasi dan dikondisikan secara ketat (QS An-Nisa' [4]:3), dengan tujuan mengurangi ketidakadilan dalam praktik pernikahan. Konsep keadilan, bukan kesetaraan dalam bentuk numerik, menjadi nilai dasar yang mengarahkan transformasi sosial dalam Islam (Rahman, 1982).

Menurut Asma Barlas, salah satu kekuatan revolusioner Al-Qur'an adalah bahwa ia mengafirmasi perempuan sebagai subjek moral dan spiritual yang utuh. Ia menyebut bahwa Al-Qur'an berbicara kepada perempuan dan laki-laki dengan cara yang setara dalam hal tanggung jawab religius, etika, dan sosial. Sayangnya, dalam perkembangan sejarah Islam pasca-Nabi, nilai-nilai kesetaraan ini sering ditutupi oleh struktur fiqh yang bersifat patriarkal karena dipengaruhi oleh konteks politik dan sosial pada masa itu (Barlas, 2002).

Asbab al-Nuzul dan Kebutuhan Sosial Zaman Nabi

Asbab al-nuzul (sebab-sebab turunnya ayat) merupakan instrumen penting dalam memahami makna ayat Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan isu-isu sosial seperti relasi gender. Pemahaman terhadap konteks historis ayat membantu membedakan antara ketentuan universal yang berlaku lintas zaman dan ketentuan normatif yang bersifat kontekstual atau situasional.

Ulama klasik seperti al-Wahidi dalam *Asbab al-Nuzul* dan al-Suyuti dalam *Lubab al-Nuqul* mengumpulkan berbagai riwayat yang menjelaskan konteks turunnya ayat. Dalam kerangka ini, misalnya, QS An-Nisa' [4]:34 dipahami sebagai respon terhadap disintegrasi rumah tangga yang terjadi dalam komunitas Muslim awal di Madinah, di mana struktur keluarga masih rapuh dan membutuhkan sistem penopang yang stabil. Demikian pula, QS Al-Ahzab [33]:33 turun sebagai pengaturan etika terhadap istri-istri Nabi yang mulai terlibat dalam dinamika politik publik.

Pendekatan tafsir historis-kritis yang dikembangkan oleh sarjana seperti Nasr Hamid Abu Zayd menegaskan bahwa teks wahyu harus dibaca dalam interaksi antara teks dan konteks, baik konteks pertama (zaman Nabi) maupun konteks pembaca hari ini. (Zayd 2004) Ini selaras dengan pendekatan *double movement* Fazlur Rahman yang melihat bahwa setiap teks memiliki latar sosial spesifik yang harus dipahami sebelum ditransformasikan menjadi nilai normatif bagi masa kini (Rahman, 1982).

Mun'im Sirry menambahkan bahwa memahami asbab al-nuzul tidak hanya penting untuk membaca ayat-ayat secara proporsional, tetapi juga untuk menghindari generalisasi yang menimbulkan ketidakadilan, khususnya terhadap kelompok marginal seperti perempuan (Sirry, 2017). Dengan kata lain, konteks tidak hanya menjelaskan sebab turunnya ayat, tetapi juga menjadi kunci dalam menentukan sejauh mana ayat tersebut dapat dijadikan landasan hukum universal.

Dengan demikian, pemahaman terhadap konteks historis dan asbab al-nuzul membuka jalan bagi interpretasi Al-Qur'an yang lebih adil, inklusif, dan relevan dengan perkembangan sosial saat

ini. Ini juga menjadi landasan bagi tafsir gender yang tidak hanya berpegang pada literalitas teks, tetapi juga pada semangat etis yang mendasari wahyu Islam.

Interpretasi Ulama Klasik dan Kontemporer

Perbedaan penafsiran mengenai kedudukan perempuan dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari keragaman pendekatan para mufassir sepanjang sejarah. Tafsir klasik cenderung dipengaruhi oleh struktur sosial patriarkal yang dominan pada masanya, sedangkan tafsir kontemporer mencoba membaca ulang teks-teks keagamaan melalui lensa keadilan, etika, dan kesetaraan gender yang sejalan dengan *maqasid al-shari'ah*.

Tafsir Klasik

Ulama klasik seperti al-Tabari (w. 310 H), al-Qurtubi (w. 671 H), dan Ibn Kathir (w. 774 H) memaknai ayat-ayat tentang perempuan dalam kerangka hierarkis, di mana laki-laki dianggap sebagai pemimpin yang sah atas perempuan karena kelebihan akal, fisik, dan tanggung jawab sosial. Dalam tafsir terhadap QS An-Nisa' [4]:34, mereka menekankan konsep *qiwamah* sebagai bentuk otoritas laki-laki yang sah dan bersumber dari ketetapan ilahiyah. Misalnya, al-Tabari dalam *Jami' al-Bayan* menjelaskan bahwa laki-laki memiliki *fadhilah* (kelebihan) atas perempuan dalam hal kepemimpinan rumah tangga, karena tanggung jawab finansial dan sosial. Al-Qurtubi mengafirmasi bahwa ketaatan perempuan kepada suaminya merupakan bagian dari syariat, sedangkan Ibn Kathir menegaskan bahwa perempuan harus tunduk dalam wilayah domestik sebagai bentuk implementasi dari *qiwamah* yang diberikan kepada laki-laki.

Tafsir semacam ini sering kali didukung oleh penggunaan hadis yang juga bersifat patriarkal, seperti hadis tentang kekurangan akal dan agama pada perempuan (HR. Bukhari, no. 304). Pemaknaan terhadap hadis ini cenderung literal dan dikaitkan dengan kapasitas perempuan dalam bersaksi dan beribadah, yang kemudian dijadikan justifikasi untuk membatasi peran perempuan dalam ruang publik dan institusi keagamaan (Nasir, 2020).

Sejumlah studi kontemporer menunjukkan bahwa penafsiran tersebut erat kaitannya dengan konstruksi sosial dan nilai-nilai gender yang dominan pada masa para mufassir hidup. Misalnya, Saba Mahmood dalam studinya tentang perempuan dan religiositas menyebutkan bahwa penafsiran agama sangat dipengaruhi oleh norma sosial lokal yang patriarkal (Mahmood, 2005). Demikian pula, Wadud menyatakan bahwa sebagian besar tafsir klasik disusun dalam dunia sosial yang tidak memberi akses setara kepada perempuan, sehingga pembacaan mereka terhadap teks juga merefleksikan eksklusi struktural tersebut (Wadud, 1999).

Meskipun memberikan hak-hak tertentu kepada perempuan, penafsiran klasik cenderung membatasi ruang gerak perempuan dalam ruang publik dan menegaskan dikotomi antara peran domestik perempuan dan peran publik laki-laki. Konteks sosial, politik, dan epistemologis masa itu sangat berpengaruh terhadap konstruksi makna yang mereka hasilkan.

Tafsir Kontemporer

Sebaliknya, penafsir kontemporer seperti Amina Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan, dan Quraish Shihab berupaya membongkar bias patriarkal dalam tafsir klasik dengan menawarkan pendekatan baru yang lebih adil dan setara. Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman* menggunakan pendekatan linguistik, sosio-historis, dan hermeneutika etis untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak secara inheren menempatkan perempuan sebagai subordinat. Ia menekankan bahwa banyak ketimpangan yang dianggap sebagai ajaran agama sebenarnya merupakan hasil konstruksi sosial dan bias tafsir yang berkembang dalam sistem patriarkal. Pendekatannya mengintegrasikan prinsip-prinsip keadilan, tauhid, dan kemaslahatan untuk memahami relasi gender dalam Islam (Wadud, 1999).

Asma Barlas menggunakan kerangka tauhid sebagai fondasi teologis untuk menolak dominasi gender. Ia menyatakan bahwa karena Tuhan adalah satu-satunya otoritas mutlak dalam Islam, maka semua bentuk otoritas sosial yang menindas atas nama agama harus dikritisi. Barlas menekankan bahwa pendekatan tafsir yang adil harus menyeluruh dan kontekstual, serta tidak boleh mengambil sebagian ayat secara literal dan mengabaikan prinsip-prinsip moral universal Al-Qur'an (Barlas, 2002).

Riffat Hassan mengembangkan pendekatan feminis Islam yang menekankan pentingnya ijtihad dan rasionalitas dalam menafsirkan teks. Ia mengkritik tiga asumsi teologis patriarkal yang sering dipakai untuk menjustifikasi subordinasi perempuan: bahwa laki-laki diciptakan pertama dan perempuan dari laki-laki; bahwa perempuan adalah penyebab dosa; dan bahwa perempuan diciptakan hanya untuk melayani laki-laki. Dalam karya-karyanya, ia menegaskan bahwa penafsiran ulang teks harus dilakukan berdasarkan prinsip keadilan, kasih sayang, dan martabat manusia, sebagaimana ditegaskan dalam QS Al-Isra' [17]:70 dan QS Al-Hujurat [49]:13 (Hassan, 2006).

Quraish Shihab dalam *Wawasan Al-Qur'an* dan berbagai tafsir tematiknya menyuarakan pentingnya memahami ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteks kesejarahan dan maksud syariat. Ia mengadopsi pendekatan *maqasidi* yang berfokus pada tujuan-tujuan etik syariat, bukan sekadar pada aspek legal-formal teks (Shihab, 2019). Dalam membahas isu gender, Shihab menolak generalisasi dan menyerukan pembacaan yang proporsional, moderat, dan adaptif terhadap perkembangan sosial. Ia juga menekankan pentingnya otoritas keilmuan perempuan dalam kajian keislaman kontemporer (Shihab, 2017).

Penafsiran kontemporer ini turut didukung oleh akademisi Muslim lainnya seperti Kecia Ali, Ziba Mir-Hosseini, dan Abdullah Saeed yang mendorong pembacaan etis-kontekstual terhadap teks-teks keislaman. Mereka menyatakan bahwa teks suci mengandung nilai-nilai normatif yang harus diinterpretasi ulang dalam cahaya keadilan dan perubahan sosial (Ali, 2006; Mir-Hosseini, 2006; Saeed, 2013).

Dengan demikian, tafsir kontemporer tidak hanya menantang struktur patriarki dalam penafsiran klasik, tetapi juga berupaya membangun paradigma keagamaan yang lebih sejalan

dengan semangat keadilan Al-Qur'an. Perbedaan tafsir ini menunjukkan bahwa teks agama bukanlah entitas tunggal yang kaku, melainkan selalu terbuka untuk dimaknai ulang sesuai konteks dan nilai-nilai moral yang dikandungnya.

Dinamika Sosial Budaya dan Politik dalam Penafsiran

Penafsiran terhadap kedudukan perempuan dalam Islam tidak pernah berlangsung dalam ruang hampa. Ia dipengaruhi oleh dinamika sosial, budaya, dan politik yang melingkupi masyarakat tempat tafsir itu berkembang. Tiga kekuatan besar yang paling menonjol dalam membentuk pola penafsiran ini adalah sistem patriarki, kolonialisme dan modernitas, serta perkembangan wacana feminisme, baik dalam bentuk feminisme sekuler maupun feminisme Islam.

Pengaruh Patriarki

Sistem patriarki telah lama mendominasi struktur sosial di berbagai peradaban, termasuk dalam masyarakat Muslim. Patriarki menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas dalam keluarga, masyarakat, dan bahkan lembaga keagamaan. Dalam konteks tafsir, sistem ini menciptakan asumsi dasar bahwa laki-laki lebih rasional, kuat, dan layak memimpin, sedangkan perempuan diposisikan sebagai subordinat. Akibatnya, banyak penafsiran klasik terhadap ayat-ayat perempuan dipengaruhi oleh pandangan dunia yang menormalkan ketimpangan gender.

Fatima Mernissi dalam *The Veil and the Male Elite* mengungkap bagaimana hadis dan tafsir digunakan secara selektif untuk mengukuhkan dominasi laki-laki, termasuk dalam isu kepemimpinan dan partisipasi publik perempuan (Mernissi, 1991). Saba Mahmood juga mengingatkan bahwa praktik religius perempuan sering kali tidak bisa dipahami hanya sebagai bentuk kepasrahan, tetapi juga sebagai bentuk agensi yang rumit dalam sistem sosial patriarkal (Mahmood, 2005). Judith Tucker menelusuri sejarah hukum Islam dan menunjukkan bagaimana konstruksi gender berkembang dalam fiqh klasik, tidak jarang mencerminkan struktur patriarki masyarakat abad pertengahan (Tucker, 2008).

Kritik terhadap patriarki dalam tafsir tidak berarti menolak agama, melainkan berupaya membedakan antara nilai-nilai wahyu yang transenden dan interpretasi manusia yang terikat ruang dan waktu. Asma Barlas menyebut pentingnya membedakan antara teks Al-Qur'an dan tafsir yang diproduksi dalam konteks sosial yang patriarkal agar tidak mencampurkan wahyu dengan ideologi dominan (Barlas, 2002).

1) Kolonialisme, Modernitas, dan Reaksi Keagamaan

Kolonialisme membawa serta narasi-narasi modernitas Barat yang sering kali mengecam Islam sebagai agama yang menindas perempuan. Dalam banyak kasus, kolonialisme menggunakan isu perempuan sebagai dalih untuk membenarkan intervensi budaya dan politik di dunia Muslim. Akibatnya, terjadi dua reaksi ekstrem: konservatisme dan reformisme. Kaum konservatif berusaha mempertahankan identitas keislaman dengan kembali ke literalitas teks,

sedangkan kaum reformis mencoba mereformulasi ajaran Islam agar relevan dengan tantangan zaman.

Leila Ahmed dalam *Women and Gender in Islam* mencatat bahwa pengalaman kolonial membuat banyak Muslim curiga terhadap wacana emansipasi perempuan karena dianggap sebagai proyek Barat (Ahmed, 1992). Namun, di sisi lain, tekanan modernitas juga mendorong munculnya intelektual-intelektual Muslim seperti Fazlur Rahman yang mengusulkan pendekatan *double movement* dalam memahami Al-Qur'an secara historis dan etis (Rahman, 1982). Nasr Hamid Abu Zayd mengembangkan pendekatan hermeneutika kritis terhadap teks agama untuk menegaskan bahwa makna Al-Qur'an bersifat dinamis dan terikat pada ruang budaya dan sejarah tempat ia dibaca (Zayd, 2004).

Feminisme Islam vs Feminisme Sekuler

Dalam menghadapi ketimpangan tafsir dan praktik keagamaan, muncul dua arus besar dalam perjuangan perempuan Muslim: feminisme sekuler dan feminisme Islam. Feminisme sekuler umumnya mengadvokasi hak-hak perempuan berdasarkan prinsip-prinsip hukum internasional dan nilai-nilai universal yang dianggap netral secara agama. Namun, pendekatan ini sering kali berhadapan dengan resistensi dari komunitas Muslim karena dianggap mengabaikan sensitivitas budaya dan spiritual.

Sebaliknya, feminisme Islam berusaha melakukan pembacaan ulang terhadap sumber-sumber Islam dengan pendekatan yang berbasis pada tauhid, keadilan, dan *maqasid al-shari'ah*. Amina Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan, dan Sa'diyya Shaikh adalah beberapa tokoh utama yang menekankan bahwa perjuangan perempuan tidak harus bertentangan dengan iman. Mereka menggunakan kerangka epistemologis Islam sendiri untuk mengkritik ketimpangan gender dalam tafsir klasik (Barlas, 2002; Hassan, 2006; Shaikh, 2003; Wadud, 1999).

Sebagaimana ditegaskan oleh Hidayatullah, feminisme Islam bukan sekadar respons terhadap feminisme Barat, tetapi merupakan gerakan otentik yang muncul dari pengalaman dan refleksi perempuan Muslim sendiri (Hidayatullah, 2014). Ia menuntut keadilan melalui pendekatan internal, bukan sekuler, dan mendorong agar perempuan memiliki otoritas penuh dalam menafsirkan teks agama (Mulia, 2022). Hal ini memperlihatkan bahwa tafsir agama dapat ditransformasi dari dalam dengan landasan normatif Islam yang inklusif dan etis.

Penafsiran tentang perempuan dalam Islam merupakan isu yang kompleks dan multidimensional, yang dibentuk oleh berbagai dinamika sosial, politik, dan budaya (Martín-López dkk, 2019; Sicilia Lorenzo, 2024). Tiga kekuatan utama yang memengaruhi konstruksi pemahaman ini meliputi patriarki, kolonialisme dan modernitas, serta perkembangan feminisme, baik yang bersifat sekuler maupun Islamik (Chatterjee, 2024). Patriarki, sebagai sistem sosial yang menempatkan laki-laki dalam posisi dominan, telah mempengaruhi penafsiran teks-teks Islam secara tradisional yang sering menggambarkan perempuan sebagai subordinat dan membatasi partisipasi mereka dalam ruang publik (Israel dan Feder, 2023; Levy dkk, 2021; Wahidiyah dkk, 2023). Penafsiran tersebut sering kali melegitimasi kontrol laki-

laki terhadap perempuan, yang berdampak pada pembatasan hak dan kebebasan perempuan, termasuk dalam akses pendidikan dan kemandirian ekonomi (Isgren, Andersson dan Carton, 2020). Namun, para feminis Muslim menegaskan bahwa penafsiran yang patriarkal bukanlah esensi ajaran Islam, melainkan hasil dari budaya patriarki yang mendominasi konteks penafsirannya (Pradhan dan De, 2024), dan mereka menyerukan reinterpretasi Al-Qur'an dan Hadis untuk menegakkan keadilan gender (Israel dan Feder, 2023).

Selain itu, kolonialisme dan modernitas turut membentuk diskursus tentang perempuan dalam Islam. Pandangan kolonial kerap memosisikan perempuan Muslim sebagai simbol keterbelakangan dan penindasan, yang memicu reaksi defensif dari ulama Muslim dalam membela ajaran Islam (Golley, 2004; Montanari, 2017). Di sisi lain, modernitas membawa gagasan baru tentang kesetaraan dan hak perempuan yang menantang struktur penafsiran tradisional (Al-Naqeeb, 2010), serta mendorong upaya rekonsiliasi antara nilai-nilai Islam dan tuntutan zaman modern (Martín-López dkk, 2019). Dinamika kolonial dan pascakolonial juga menyebabkan perubahan budaya yang memengaruhi nilai-nilai gender, termasuk dalam praktik sosial dan kebiasaan sehari-hari (Kanol, 2024). Dalam konteks ini, feminisme turut memainkan peran penting. Feminisme sekuler yang berasal dari Barat menekankan kesetaraan dan sering bersikap kritis terhadap struktur agama (Ningrum, Subangga dan Mahzumi, 2025), namun juga dikritik karena kecenderungannya terhadap imperialisme budaya dan kegagalannya memahami identitas religius lokal (Chatterjee, 2024). Sebaliknya, feminisme Islam berupaya mereformulasi teks-teks keagamaan dari dalam kerangka Islam untuk mempromosikan keadilan dan kesetaraan gender (Shahin, 2020; Sicilia Lorenzo, 2024), serta mendorong reformasi hukum dan pengakuan atas peran perempuan dalam institusi agama dan keluarga (Kabir, 2023). Pendekatan ini juga mengakui pentingnya perspektif interseksionalitas yakni bagaimana identitas gender berkelindan dengan ras, kelas, dan budaya (Weerasekara dkk, 2018) sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih menyeluruh terhadap pengalaman perempuan Muslim.

Selanjutnya, dinamika sosial-politik turut memperkuat atau membatasi ruang bagi perempuan dalam Islam. Kebangkitan Islam politik menghasilkan spektrum pendekatan terhadap hak-hak perempuan, mulai dari yang mendukung inklusi hingga yang mempertahankan narasi pelengkapan (Eyadat, 2013; Sandikci, 2021). Mekanisme kontrol sosial dalam komunitas juga berdampak pada posisi perempuan dan memengaruhi kesadaran kolektif terhadap hak-hak mereka (Wahidiyah dkk, 2023). Berbagai nilai budaya lokal pun memiliki peran dalam membentuk persepsi gender dan tingkat keterlibatan perempuan dalam kehidupan publik.

Lebih jauh lagi, kebijakan negara dan kerangka hukum menjadi faktor kunci dalam menentukan hak-hak perempuan secara praktis—termasuk dalam hal kekerasan berbasis gender dan akses terhadap keadilan (Isgren dkk, 2020). Akses terhadap pendidikan dan penguatan kapasitas berpikir kritis menjadi alat strategis dalam melawan penafsiran patriarkal dan mendorong kesadaran perempuan akan hak-haknya (Dennaoui, 2024). Dengan demikian,

penafsiran terhadap perempuan dalam Islam bukanlah produk yang statis, melainkan hasil dari interaksi kompleks antara teks, penafsir, konteks sosial-historis, dan kekuatan struktural global. Pemahaman yang adil dan progresif hanya dapat dicapai melalui pengakuan kritis terhadap warisan intelektual yang telah terbentuk serta keterbukaan terhadap rekonstruksi paradigma keilmuan (Eyadat, 2013; Kabir, 2023; Shahin, 2020).

Dengan demikian, dinamika sosial, politik, dan budaya memainkan peran krusial dalam membentuk cara pandang terhadap teks keagamaan. Penafsiran terhadap perempuan dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari konteks tersebut, dan pembacaan yang adil hanya mungkin dilakukan jika kita mengakui, mengkritisi, dan merekonstruksi warisan intelektual kita dengan berani dan jujur. Penafsiran terhadap kedudukan perempuan dalam Islam tidak pernah berlangsung dalam ruang hampa. Ia dipengaruhi oleh dinamika sosial, budaya, dan politik yang melingkupi masyarakat tempat tafsir itu berkembang. Tiga kekuatan besar yang paling menonjol dalam membentuk pola penafsiran ini adalah sistem patriarki, kolonialisme dan modernitas, serta perkembangan wacana feminisme, baik dalam bentuk feminisme sekuler maupun feminisme Islam.

Isu-Isu Kritis tentang Perempuan dalam Perspektif Islam: Analisis Teks dan Konteks

Pembahasan tentang perempuan dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari sejumlah isu tematik yang kerap menjadi kontroversi dalam penafsiran teks-teks keagamaan. Beberapa ayat dan hadis sering dijadikan dasar hukum maupun sosial untuk mengatur, membatasi, atau mendefinisikan peran perempuan. Dalam bagian ini, dibahas lima isu penting secara mendalam dengan pendekatan "*text, context, and interpretation*" untuk menunjukkan bagaimana tafsir terhadap isu-isu ini dipengaruhi oleh kondisi sosial, pandangan teologis, dan paradigma epistemologis para penafsir.

Poligami (QS An-Nisa' [4]:3)

Teks ini membolehkan laki-laki menikahi hingga empat perempuan dengan syarat berlaku adil. Ayat ini diturunkan dalam konteks pasca-Perang Uhud, ketika banyak laki-laki Muslim gugur, meninggalkan janda dan anak yatim yang membutuhkan perlindungan. Dalam konteks tersebut, poligami dianggap sebagai solusi sosial darurat untuk mengatasi kerentanan perempuan dan anak-anak yatim (Rippin, 2005). Tafsir klasik seperti karya al-Qurtubi dalam *al-Jami' li-Abkam al-Qur'an* dan Ibn Kathir dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* menegaskan kebolehan poligami sebagai bentuk moderasi terhadap praktik pernikahan yang tak terbatas pada masyarakat Arab pra-Islam. Mereka menggarisbawahi legalitas dan tanggung jawab laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga dalam kerangka sosial patriarkal.

Namun, penafsir kontemporer menafsirkan ayat ini secara lebih kritis dan kontekstual. Amina Wadud menekankan bahwa keadilan yang menjadi syarat dalam ayat ini (bi al-'adl) bukan hanya administratif, melainkan keadilan eksistensial dan emosional, yang secara implisit hampir tidak mungkin dicapai (Wadud, 1999). Fazlur Rahman menyoroti bahwa ayat ini

sebenarnya mengarah pada pembatasan praktik poligami dan harus dibaca dalam terang prinsip *maqasid al-shari'ah* (Rahman, 1982). Quraish Shihab juga menyatakan bahwa walaupun secara hukum poligami diperbolehkan, dalam konteks kehidupan modern yang menjunjung keadilan dan kesetaraan, praktik tersebut sebaiknya dihindari kecuali benar-benar diperlukan (Shihab, 2019).

Sebagai tambahan, Riffat Hassan menunjukkan bahwa ayat ini harus dipahami dalam kerangka etika Qur'ani yang menekankan rahmat dan keadilan sosial, bukan sekadar norma hukum (Hassan, 2006). Dengan demikian, pemaknaan ulang terhadap ayat ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak menganjurkan poligami sebagai ideal, melainkan sebagai pengecualian yang sarat tanggung jawab dan kesadaran etis. Poligami dalam perspektif kontemporer lebih dilihat sebagai opsi terakhir yang harus diuji dengan ketat berdasarkan pertimbangan moral, sosial, dan keadilan gender (Engineer, 2004).

Aurat dan Hijab (QS Al-Ahzab [33]:59, [33]:53)

Ayat-ayat ini berkaitan dengan kewajiban berpakaian bagi perempuan Muslim, termasuk batas interaksi dengan laki-laki non-mahram, seperti tercantum dalam QS Al-Ahzab [33]:59 dan [33]:53. Konteks turunnya ayat ini adalah situasi sosial di Madinah, di mana perempuan Muslim mengalami gangguan dan pelecehan di ruang publik, khususnya dari kaum munafik yang menyamar dan mengintimidasi. Ayat tersebut menganjurkan agar perempuan mengenakan jilbab untuk membedakan diri mereka sebagai perempuan merdeka yang harus dihormati, bukan budak yang dapat dilecehkan (Tabari, *Jami'al-Bayan*, juz 22).

Dalam tafsir klasik, para mufassir seperti al-Tabari dan al-Qurtubi mengembangkan hukum hijab secara rigid sebagai batas aurat dan simbol ketaatan. Al-Qurtubi dalam *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* menafsirkan bahwa ayat ini menjadi dasar hukum wajibnya jilbab untuk perempuan, sebagai bentuk penghormatan terhadap kesucian dan kehormatan perempuan (Qurtubi, 2006). Namun, pendekatan mereka juga dibentuk oleh struktur sosial dan norma patriarkal pada zaman mereka, yang mengasumsikan peran publik sebagai ruang milik laki-laki dan peran domestik untuk perempuan.

Penafsiran kontemporer berusaha mengkritisi dan mendekonstruksi pendekatan literalistik ini. Leila Ahmed mengungkapkan bahwa praktik hijab telah mengalami transformasi makna sepanjang sejarah Islam, dari simbol moralitas menjadi alat legitimasi kontrol terhadap tubuh dan ruang gerak perempuan, khususnya dalam rezim kolonial dan post-kolonial (Ahmed, 1992). Asma Barlas menekankan bahwa Al-Qur'an tidak pernah menetapkan model berpakaian tertentu yang mutlak dan universal, tetapi lebih pada prinsip kesopanan (*haya'*) dan perlindungan terhadap fitnah sosial. Barlas menyoroti bahwa ayat-ayat tersebut bersifat kontekstual dan harus dibaca melalui prinsip tauhid dan keadilan, bukan melalui struktur sosial patriarkal (Barlas, 2002).

Selain itu, Saba Mahmood menunjukkan bahwa praktik hijab tidak selalu identik dengan subordinasi perempuan. Dalam konteks tertentu, hijab juga dapat menjadi ekspresi otonomi

spiritual dan agen religius perempuan (Mahmood, 2005). Oleh karena itu, pemaknaan hijab tidak dapat dipisahkan dari kerangka sosial, politik, dan kultural tempat ia dijalankan.

Dengan demikian, penafsiran tentang hijab dalam Islam sangat bergantung pada bagaimana teks dibaca dalam konteks historis dan sosial yang melingkupinya. Pendekatan hermeneutika kontekstual mengajak kita untuk tidak menyederhanakan makna hijab sebagai hukum kaku semata, tetapi sebagai simbol spiritualitas dan perlindungan yang dapat memiliki berbagai tafsir sesuai perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat Muslim yang beragam.

Kesaksian Perempuan (QS Al-Baqarah [2]:282)

Ayat ini menyebutkan bahwa dua saksi perempuan dapat menggantikan satu saksi laki-laki dalam transaksi utang (QS Al-Baqarah [2]:282). Tafsir klasik seperti al-Tabari dalam *Jami' al-Bayan* dan al-Qurtubi dalam *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* umumnya menafsirkan ayat ini sebagai bukti bahwa daya ingat perempuan lebih lemah daripada laki-laki, dan oleh karena itu, diperlukan dua orang perempuan agar saling mengingatkan (Qurtubi, 2006; Tabari, 2001). Pandangan ini didasarkan pada asumsi biologis dan sosiologis yang menggeneralisasi kapasitas perempuan secara universal, tanpa mempertimbangkan peran dan akses terhadap pendidikan serta kehidupan ekonomi.

Namun, pendekatan historis-kritis menunjukkan bahwa pada masa turunnya ayat tersebut, perempuan memang tidak lazim terlibat dalam urusan finansial dan dokumentasi utang, yang menjadi alasan utama mengapa kesaksian mereka diperbanyak. Amina Wadud menyatakan bahwa ketentuan ini bersifat situasional dan responsif terhadap struktur sosial yang ada saat itu, bukan cerminan dari nilai intrinsik perempuan yang lebih rendah (Wadud, 1999). Riffat Hassan juga menegaskan bahwa ayat ini harus dipahami sebagai bentuk proteksi hukum terhadap transaksi dan bukan sebagai evaluasi moral atau intelektual terhadap perempuan (Hassan, 2006).

Fazlur Rahman mengkategorikan ayat ini sebagai ijtihad sosial-hukum yang kontekstual, yang bisa ditinjau ulang melalui prinsip-prinsip maqasid al-shari'ah, khususnya keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan martabat manusia. Ia menegaskan bahwa jika konteks sosial dan budaya telah berubah—di mana perempuan kini memiliki akses dan kompetensi dalam bidang ekonomi dan hukum—maka pengaturan tersebut dapat direvisi tanpa melanggar semangat Qur'ani (Rahman, 1982).

Lebih lanjut, Asma Barlas mengingatkan agar kita tidak membakukan ayat ini sebagai pembenaran teologis untuk menilai perempuan lebih rendah dalam hal rasionalitas atau keadilan. Baginya, pembacaan literal terhadap ayat ini telah dijadikan dasar untuk membatasi peran perempuan di ranah publik, padahal teks tersebut bersifat kontekstual dan terbuka untuk interpretasi yang lebih adil (Barlas, 2002). Oleh karena itu, pemaknaan kesaksian perempuan dalam Islam harus didasarkan pada pemahaman etis, historis, dan progresif terhadap teks, bukan pada bias patriarkal atau pembacaan hukum yang rigid.

Kepemimpinan Perempuan (HR. Bukhari)

Hadis “Tidak akan beruntung suatu kaum yang dipimpin oleh perempuan” (HR. Bukhari, no. 7099) sering dijadikan dasar untuk menolak perempuan menjadi pemimpin dalam ranah politik atau sosial. Namun, pendekatan kontekstual terhadap hadis ini menunjukkan bahwa pernyataan Nabi merupakan respons terhadap peristiwa khusus, yaitu saat berita datang bahwa Persia dipimpin oleh putri Kisra setelah kematian raja. Dalam konteks itu, komentar Nabi mencerminkan dinamika geopolitik dan prediksi terhadap kekacauan di dalam kerajaan tersebut, bukan sebuah ketetapan teologis universal (Shaikh, 2003).

Penafsiran literal atas hadis ini sering kali mengabaikan realitas sejarah Islam awal yang mencatat keterlibatan aktif perempuan dalam urusan publik dan politik. Misalnya, Umm Salamah memiliki peran penting dalam perjanjian Hudaibiyah dengan memberi masukan strategis kepada Nabi. Sayyidah ‘A’isyah, selain menjadi sumber otoritatif hadis, juga terlibat dalam Perang Jamal, menunjukkan kapasitas politik dan kepemimpinannya. Fatima Mernissi, dalam *The Forgotten Queens of Islam*, mengungkapkan fakta sejarah bahwa dalam berbagai wilayah Muslim, terdapat ratu atau pemimpin perempuan yang dihormati dan sah secara hukum (Mernissi, 1991).

Lebih jauh, Sa’diyya Shaikh dalam artikelnya tentang tafsir feminis menunjukkan bahwa hadis ini telah dijadikan alat legitimasi patriarki ketika dibaca tanpa memperhatikan asbab al-wurud dan struktur kekuasaan pada masa Nabi. Ia menyarankan bahwa pemahaman hadis harus berangkat dari prinsip keadilan dan kesalingan dalam Islam (Shaikh, 2003). Demikian pula, Asma Barlas menegaskan bahwa sistem tauhid dalam Islam tidak kompatibel dengan penindasan gender, termasuk dalam hal kepemimpinan politik (Barlas, 2002).

Dengan demikian, interpretasi terhadap hadis ini membutuhkan pendekatan holistik yang mempertimbangkan konteks sejarah, prinsip keadilan Qur’ani, serta peran perempuan dalam sejarah Islam. Pendekatan hermeneutika kritis memperlihatkan bahwa hadis ini tidak dapat dijadikan larangan mutlak, melainkan harus dipahami sebagai bagian dari wacana politik situasional yang tidak mengikat secara normatif seluruh umat Islam sepanjang masa.

Qiwamah dan Ketaatan Perempuan (QS An-Nisa’ [4]:34)

Ayat ini menyatakan bahwa laki-laki adalah *qawwamun* atas perempuan karena kelebihan yang Allah berikan dan karena mereka memberi nafkah (QS An-Nisa’ [4]:34). Dalam tafsir klasik, al-Tabari dalam *Jami’ al-Bayan* menjelaskan bahwa *qiwamah* adalah bentuk otoritas laki-laki dalam rumah tangga yang diberikan oleh syariat karena kelebihan akal, fisik, dan tanggung jawab nafkah (Tabari, 2001). Ibn Kathir juga menafsirkan bahwa kepemimpinan laki-laki adalah legal dan normatif, dengan perempuan diminta taat sebagai bentuk ibadah, selama tidak dalam hal maksiat (*Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*, juz 1) (Ibn Kathir, 1997).

Namun, penafsiran semacam ini telah mendapat kritik tajam dari sejumlah mufassir dan akademisi kontemporer. Asma Barlas (2002) menekankan bahwa ayat ini tidak menetapkan

superioritas laki-laki secara mutlak, melainkan menyebut *qiwamah* sebagai fungsi tanggung jawab yang bersifat praktis, bukan dominatif. Ia menolak pembacaan yang menjadikan ayat ini sebagai dalih untuk memperkuat struktur patriarki. (Barlas 2002) Demikian pula, Hidayatullah menggarisbawahi pentingnya membaca ayat ini dengan pendekatan etis, di mana relasi antara laki-laki dan perempuan didasarkan pada keadilan dan saling dukung (Hidayatullah, 2014).

Amina Wadud menggunakan pendekatan linguistik dan hermeneutika etis untuk menjelaskan bahwa istilah *qawwamun* tidak identik dengan penguasaan atau superioritas. Ia lebih condong pada makna tanggung jawab protektif yang bersifat kontekstual, dan bukan otoritas absolut. Wadud mengingatkan bahwa jika ayat ini dibaca tanpa mempertimbangkan konteks sosial dan struktur relasi saat itu, maka maknanya dapat disalahgunakan untuk melegitimasi dominasi struktural terhadap perempuan (Wadud, 1999).

Sejalan dengan itu, Fazlur Rahman mengusulkan bahwa *qiwamah* perlu dibaca dalam kerangka *maqasid al-shari'ah*, yaitu keadilan, perlindungan keluarga, dan stabilitas sosial. Ia mengkritik pendekatan literalistik yang membekukan makna teks dan mengabaikan perubahan struktur sosial dalam masyarakat modern. Rahman menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah kitab moral, bukan kitab hukum yang statis (Rahman, 1982).

Dengan demikian, ayat tentang *qiwamah* menunjukkan bahwa kepemimpinan laki-laki dalam keluarga bukanlah bentuk kekuasaan mutlak, melainkan amanah sosial yang disertai tanggung jawab finansial dan etis. Ketika konteks sosial berubah, maka penafsiran terhadap konsep ini pun perlu diperbarui agar sejalan dengan prinsip keadilan, kesalingan, dan kemaslahatan sebagaimana diajarkan oleh Al-Qur'an. Tafsir klasik seperti al-Tabari dan Ibn Kathir memaknai ini sebagai dasar legal untuk kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga dan subordinasi perempuan. Namun, Asma Barlas dan Hidayatullah mengkritik bahwa *qiwamah* seharusnya tidak dibaca sebagai dominasi, melainkan tanggung jawab sosial dan moral (Barlas, 2002; Hidayatullah, 2014). Wadud menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak memberikan otoritas mutlak kepada satu jenis kelamin, melainkan menyerukan kerja sama dan saling mendukung dalam keluarga (Wadud, 1999). Dengan demikian, *qiwamah* harus dimaknai secara fungsional dan etis, bukan sebagai pembenaran untuk relasi kuasa.

Analisis Reflektif Dampak Sosial Tafsir Gender

Perbedaan antara tafsir klasik dan kontemporer tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga berimplikasi langsung terhadap kehidupan sosial perempuan Muslim. Tafsir yang bersifat patriarkal cenderung melegitimasi ketimpangan struktural dalam ranah hukum keluarga, pendidikan, dan kepemimpinan. Sebaliknya, pendekatan kontemporer menawarkan alternatif pemaknaan yang berpijak pada prinsip tauhid, keadilan, dan *maqāṣid al-sharī'ah*, serta mengafirmasi pengalaman perempuan sebagai subjek dalam penafsiran teks.

Dalam konteks Indonesia, reinterpretasi ini semakin relevan mengingat munculnya gerakan perempuan Muslim yang mengadvokasi hak-hak perempuan berbasis nilai-nilai Islam. Misalnya, organisasi seperti Rahima, Musawah, dan Fahmina Institute aktif menggunakan pendekatan tafsir kontekstual dalam isu-isu hukum keluarga, kepemimpinan perempuan, dan pendidikan Islam yang inklusif.

Penutup

Isu kedudukan perempuan dalam Islam tidak dapat dipahami secara utuh tanpa memperhatikan keterkaitan antara teks, konteks, dan interpretasi. Ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi memang menyimpan potensi makna yang beragam baik yang menegaskan prinsip kesalingan dan keadilan gender, maupun yang selama ini ditafsirkan dalam kerangka hierarkis dan patriarkal. Kajian ini menunjukkan bahwa sebagian besar bias gender dalam pemahaman keagamaan bersumber bukan dari teks wahyu itu sendiri, melainkan dari cara teks tersebut ditafsirkan dalam konteks sosial tertentu yang kerap dikendalikan oleh struktur patriarki dan asumsi kultural masa lalu.

Melalui pendekatan hermeneutika historis, etis, dan kontekstual, para pemikir Muslim kontemporer seperti Amina Wadud, Asma Barlas, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Fazlur Rahman telah membuka jalan menuju pembacaan yang lebih adil dan transformatif. Mereka menunjukkan bahwa ajaran Islam, jika dibaca dengan kesadaran etis dan metodologis yang inklusif, memuat prinsip-prinsip universal tentang keadilan, rahmat, dan kesetaraan manusia di hadapan Tuhan.

Temuan dalam penelitian ini menawarkan kebaruan dalam bentuk pemetaan komparatif antara tafsir klasik yang bersifat patriarkal dan tafsir kontemporer yang berorientasi pada *maqāṣid al-sharī'ah*, serta menegaskan perlunya pendekatan hermeneutik kritis sebagai alat untuk membongkar bias-bias historis dalam penafsiran keagamaan. Kontribusi utama riset ini terletak pada penyusunan kerangka analisis tematik yang dapat dijadikan dasar metodologis untuk penelitian tafsir gender dalam studi Islam, serta memperluas ruang epistemologis bagi suara dan pengalaman perempuan dalam tradisi keilmuan Islam.

Namun demikian, kajian ini memiliki keterbatasan, antara lain dalam cakupan sumber yang masih terbatas pada tafsir Arab-centris dan belum secara mendalam melibatkan karya-karya tafsir lokal (Indonesia atau Asia Tenggara) yang memiliki dinamika tersendiri. Oleh karena itu, riset lanjutan sangat penting untuk mengeksplorasi bagaimana tafsir gender berkembang dalam konteks sosial dan kultural yang lebih dekat dengan komunitas Muslim lokal, khususnya melalui pendekatan partisipatif berbasis komunitas, studi lapangan, dan dokumentasi tafsir perempuan di pesantren atau komunitas Islam akar rumput.

Sebagai rekomendasi aplikatif, hasil kajian ini perlu diintegrasikan dalam pengembangan kurikulum pendidikan Islam terutama di madrasah, pesantren, dan perguruan tinggi untuk mendorong kesadaran kritis terhadap isu gender dalam penafsiran keagamaan. Selain itu,

penguatan kapasitas ulama perempuan dan pendamping masyarakat berbasis perspektif maqāṣid dan hermeneutika etis sangat penting dalam upaya advokasi keadilan gender yang kontekstual dan berbasis nilai-nilai Islam. Dengan demikian, penafsiran terhadap kedudukan perempuan dalam Islam bukan hanya menjadi proyek akademik, melainkan juga strategi kultural-transformatif untuk mewujudkan Islam sebagai agama rahmat, yang menghargai harkat kemanusiaan dan kesetaraan semua makhluk di hadapan Tuhan.

Daftar Pustaka

- Abduh, M., dan R. Rida. 1990. *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm (Tafsīr al-Manār) (Vol. 2)*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
- Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Alfitri, Alfitri. 2014. "Women's Rights And Gender Equality Issues In Islamic Law In Indonesia: The Need To Re-Read Women's Status In The Islamic Religious Texts." *MAZAHIB* 13(1). doi:10.21093/mj.v13i1.349.
- Ali, K. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications.
- Al-Naqeeb, Khaldoun Hasan. 2010. "Movements of political Islam: a study in socio-cultural dynamics." *Contemporary Arab Affairs* 3(2):163–79. doi:10.1080/17550911003740715.
- Anwar, Z. 2009. *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Kuala Lumpur: Musawah: Sisters in Islam.
- Arkoun, M. 2006. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, CO: Westview Press.
- Barlas, A. 2002. *"Believing women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas.
- Chatterjee, Esha. 2024. "Gender and the Changing Feminist Discourse in Islam – A Socio-Historical Analysis." *Journal of e-Science Letters* 5(1):1–6. doi:10.51470/eSL.2024.5.1.01.
- Dennaoui, Youssef. 2024. "Umkämpfte Religion: Formen und Transformationen religiöser Konkurrenz im Feld des Islam am Beispiel Marokkos." *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. doi:10.1007/s41682-024-00170-x.
- El-Fadl, A. K. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications.
- Engineer, A. 2004. *The Rights of Women in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Eyadat, Zaid. 2013. "Islamic Feminism: Roots, Development and Policies." *Global Policy* 4(4):359–68. doi:10.1111/1758-5899.12057.
- Fathih, Muhammad Amin, dan Fikri Alfadani. 2022. "Pemikiran Amina Wadud Tentang Pendekatan Hermeneutika Untuk Gerakan Gender." *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 8(2):1. doi:10.31332/zjpi.v8i2.4295.
- Golley, Nawar Al-Hassan. 2004. "Is Feminism Relevant to Arab Women?" *Third World Quarterly* 25(3):521–36. doi:10.1080/0143659042000191410.
- Hassan, R. 2006. "Reformist Voices of Muslim Women Theologians." Hlm. 263–90 dalam

Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism.

- Hidayatullah, A. A. 2014. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Kathir, I. I. U. 1997. *Tafsir al-Qur'an al-Azim (Vol. 1)*. Riyadh: Dar Tayyibah.
- Isgren, Ellinor, Elina Andersson, dan Wim Carton. 2020. "New Perennial Grains in African Smallholder Agriculture from a Farming Systems Perspective. A Review." *Agronomy for Sustainable Development* 40(1):6. doi:10.1007/s13593-020-0609-8.
- Israel, Emil, dan Tal Feder. 2023. "Compliance and the Social Space of Cities: Variations in Compliance with Covid-19 Regulations and Capital Forms in Urban Communities." *Cities* 141:104491. doi:10.1016/j.cities.2023.104491.
- Kabir, Gedong Maulana. 2023. "Rearticulating Islamic Feminism." *Martabat: Jurnal Perempuan dan Anak* 7(2):127–44. doi:10.21274/martabat.2023.7.2.127-144.
- Kamali, M. H. 2008. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
- Kanol, Eylem. 2024. "Von Herkunft zu Überzeugung: Deutschlands Muslime im Spannungsfeld von Nationalismus und Politischem Islam." *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. doi:10.1007/s41682-024-00174-7.
- Katsir, I. 1997. *Tafsir al-Qur'an al-Azim (Vol. 1–4)*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Levy, Ariel T., Jasjit K. Beausang, Emily D. Finley, dan Sandra M. Wolf. 2021. "Provider Knowledge and Attitudes About Female Genital Mutilation/Cutting in Philadelphia." *Journal of Immigrant and Minority Health* 23(1):45–53. doi:10.1007/s10903-020-01018-1.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Martín-López, Berta, María R. Felipe-Lucia, Elena M. Bennett, Albert Norström, Garry Peterson, Tobias Plieninger, Christina C. Hicks, Francis Turkelboom, Marina García-Llorente, Sander Jacobs, Sandra Lavorel, dan Bruno Locatelli. 2019. "A Novel Telecoupling Framework to Assess Social Relations across Spatial Scales for Ecosystem Services Research." *Journal of Environmental Management* 241:251–63. doi:10.1016/j.jenvman.2019.04.029.
- Mernissi, F. 1991. *The Forgotten Queens of Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mir-Hosseini, Z. 2006. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Inquiry* 32(4):629–45. doi:https://doi.org/10.1086/508085.
- Montanari, Andrea. 2017. "The Stinky King: Western Attitudes toward the Durian in Colonial Southeast Asia." *Food, Culture & Society* 20(3):395–414. doi:10.1080/15528014.2017.1337389.
- Muhammad Saekul Mujahidin. 2023. "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Metode Perkembangan Tafsir Modern." *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir* 8(1):25–42. doi:10.47435/al-mubarak.v8i1.1791.
- Mulia, Musdah. 2022. "Feminisme Islam di Indonesia: Refleksi, Aksi, dan Praxis." *Jurnal Perempuan* 27(2):167–78. doi:10.34309/jp.v27i2.689.
- Nasir, M. A. 2020. *Women, Islam and Patriarchy: Feminist Critique of Hadith and Its Contemporary Relevance*. Yogyakarta: Suaka Media.
- Ningrum, Dian Astria Puspa, Bymmas Subangga, dan Fikri Mahzumi. 2025. "Patriarchy in Text and Context: A Synthesis of Paul Ricoeur's Hermeneutics and Mansour Fakih's Structural Analysis." *Journal of Islamic Thought and Philosophy* 4(1):1–22. doi:10.15642/jitp.2025.4.1.1-22.

- Nur Muhammad, Hafid, dan Tedi Turmudzi, Dkk. 2022. "Analisis Metode Hermeneutika dalam Al-Qur'an atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid." *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2(1):49–57. doi:10.58404/uq.v2i1.93.
- Pradhan, Manas Ranjan, dan Prasenjit De. 2024. "Men's Attitude towards Wife-Beating: Understanding the Pattern and Trend in India." *BMC Public Health* 24(1):331. doi:10.1186/s12889-024-17782-w.
- Qurtubi, A. 2006. *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān (Vol. 1–20)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Rahman, F. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Saeed, A. 2013. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. Routledge.
- Sandikci, Ozlem. 2021. "Religion and Everyday Consumption Ethics: A Moral Economy Approach." *Journal of Business Ethics* 168(2):277–93. doi:10.1007/s10551-019-04422-2.
- Shahin, Farah. 2020. "Islamic Feminism and Hegemonic Discourses on Faith and Gender in Islam." *International Journal of Islam in Asia* 1(1):27–48. doi:10.1163/25899996-01010003.
- Shaikh, S. 2003. "Transforming Feminism: Islam, Women and Gender Justice." Hlm. 147–62 dalam *Muslim Communities in the West*. New York: Routledge.
- Shaikh, S. 2012. *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabi, Gender, and Sexuality*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Shihab, Q. 2017. *Perempuan: Dari Cinta Hingga Seks, dari Nikah Mut'ah Hingga Nikah Sunnah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, Q. 2019. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhū'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Lentera Hati.
- Sicilia Lorenzo, Raquel Elena Sicilia Lorenzo. 2024. "Women and Islam, theoretical issues and current affairs." *SCT Proceedings in Interdisciplinary Insights and Innovations* 2. doi:10.56294/piii2024.127.
- Sirry, M. 2017. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Menafsir Teks Suci di Tengah Perubahan Sosial*. Jakarta: IRCiSoD.
- Tabari, A. 2001. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān (Vol. 1–30)*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Tucker, J. E. 2008. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Wadud, A. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wahidiyah, Kholidatun Nur, Zulfi Mubaraq, Syuhadak Syuhadak, dan Raden Taufiqurrochman. 2023. "Feminist Approaches In Islamic Studies." *Medina-Te: Jurnal Studi Islam* 19(1):1–9. doi:10.19109/medinate.v19i1.17910.
- Weerasekara, Permani C., Chandana R. Withanachchi, G. A. S. Ginigaddara, dan Angelika Ploeger. 2018. "Nutrition Transition and Traditional Food Cultural Changes in Sri Lanka during Colonization and Post-Colonization." *Foods* 7(7):111. doi:10.3390/foods7070111.
- Zayd, N. H. A. 2004. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.