

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Al-Qur'an memberikan landasan yang mengakui kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ia merupakan sebagai bukti dari keadilan Allah. Hal ini seperti yang tercermin dalam ayat-ayat QS. Al-Hujurat/49:13, An-Nisa/4:124, Al-Ahzab/33:35, Al-Nahl/16:97, Ali-Imran/3:195, dan At-Tawbah/9:71. Keadilan Tuhan adalah prinsip mendasar yang terintegrasi dalam sifat-Nya sebagai *al-ʿAdil* (Maha Adil). Prinsip keadilan Tuhan tidak hanya bersifat metafisik tetapi juga menjadi landasan dasar bagi hukum dan etika sosial, yang menuntut manusia untuk menegakkan keadilan dalam hubungan mereka dengan sesama, menciptakan masyarakat yang adil dan berorientasi pada kesejahteraan bersama. Namun, sejarah panjang hubungan gender menunjukkan bahwa prinsip keadilan Ilahi ini sering kali tidak terefleksi secara utuh dalam implementasi sosial, termasuk dalam tafsir ayat-ayat Al-Qur'an.¹

Salah satu penyebab mengapa keadilan Tuhan itu tidak tercermin dalam kehidupan sosial adalah adanya norma patriarki yang telah memengaruhi cara institusi agama, termasuk Islam dalam menginterpretasikan teks-teks suci. Meskipun Islam awal membawa perubahan besar dalam meningkatkan status perempuan di masyarakat Arab pra-Islam, tafsir klasik kerap mencerminkan pandangan dunia patriarki yang membatasi perempuan. Oleh karena itu, terdapat kesenjangan antara prinsip keadilan Tuhan dalam Al-Qur'an dan realitas penafsiran yang bias. Hal ini tantangan utama dalam upaya membangun pemahaman yang lebih adil dan inklusif terhadap ayat-ayat gender.²

Untuk membongkar kesenjangan antara nilai keadilan Al-Qur'an dengan penafsiran mufasir diperlukan pendalaman mengenai latar belakang budaya (*tasawuf*) dan konteks sosial para mufasir sebab kedua hal ini memiliki

¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 12-15.

² Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, (New Haven: Yale University Press, 1992), 46.

pengaruh yang signifikan terhadap cara mereka menafsirkan Al-Qur'an.³ Maka tak ayal apabila lingkungan sosial, budaya, dan politik tercermin dalam interpretasi terhadap teks suci.

Dalam penafsiran Q.S. Al-Nisa/4: 5 misalnya, ayat Al-Qur'an yang mencerminkan latar belakang mufasir yang menimbulkan diskursus gender:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا....

"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalanya (*aḥsū fāḥ*) ~~harta~~ (mereka) yang Allah jadikan sebagai penopang kehidupanmu..."

Ayat ini berbicara tentang larangan memberikan tanggung jawab pengelolaan harta terutama hak harta warisan kepada mereka yang dianggap tidak memiliki kapasitas, yang disebut sebagai *aḥsū fāḥ* ~~Hamun~~, dalam beberapa tafsir klasik dan dinukil ulang oleh mufasir modern istilah ini sering ditafsirkan dengan bias, di mana perempuan kerap dimasukkan ke dalam kategori tersebut. Perempuan dianggap kurang cakap secara alami. Tafsir seperti ini lahir dalam konteks budaya yang membatasi peran perempuan dalam ekonomi dan politik.

Dalam *Jaḥ - Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, A -T . a b (893-923) sebagai mufasir yang lahir dua abad setelah Nabi Muhammad saw. menafsirkan *aḥsū fāḥ aḥ* sebagai mereka yang tidak cakap dalam mengelola harta mencakup perempuan, anak-anak, dan individu yang lemah akalanya. Argumen yang dikemukakan A -l T . a b adalah anggapan bahwa perempuan secara alami kurang kompeten dalam hal ekonomi dibandingkan laki-laki. Tafsir ini selaras dengan norma patriarki yang membatasi peran perempuan dalam ruang publik dan ekonomi.⁴

Demikian pula, A -B a g h a w y l mengartikan *sū fāḥ* sebagai perempuan, anak-anak, dan individu yang dinilai bodoh.⁵ Pendapat-pendapat ini diutarakan juga oleh mufasir-mufasir lainnya A -Z u j (8⁻ -9⁻), Ibnu Mundzir (856-931), As-Samarqandy (945-984), Ibnu Zamī (9⁻ -1⁻), -K a l b y -

³ Abū 'Abd Allāh Ghānim ibn Qudūrī al-Nāṣirī al-Tikrītī, *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ('Ammān: Dār 'Ammār, 2003), vol. 1, 220.

⁴ I b n u -T . a b *al-āṣṣayy*, *Al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assasah Al-R i s a⁻

⁵ Al-Baghawī, *Ma'ālim Al-T a n z ī⁻ -Qur'ān*, (Beirut: Dār Iḥyā' Turath Al-'Araby, 2000), vol.1, 566

8 , -Ma^l r d (y -1 , -W a h(f), -Sam'āny (1 -1), -
R a^l -A s, f a h(953-1), -J a u (ly -1),
K sh ī(1 -1), -Nu'māny (9), -K h a (tīf -1). Sa'id bin
J u b a (6y r-7) b a h k a n
k e u a n g a n 6 Al-K h a (9 -9) m e l a r a n g
a s p e k 7

Argumen pemaknaan perempuan sebagai *s u f a* (orang-orang bodoh) dalam sejumlah kitab tafsir tersebut umumnya berlandaskan asumsi karena perempuan dianggap lebih emosional dan kurang rasional, terutama dalam membuat keputusan keuangan. Ibnu Mundzir menambahkan bahwa pemaknaan *s u f a* adalah istri yang berkelakuan buruk.⁸ Penafsiran ini memperkuat stereotip gender yang menempatkan perempuan sebagai pihak yang tidak kompeten dalam urusan ekonomi. Berbeda dengan Al-Zamakhshary (1075–1144), Al-Bayḍā' (1), -N a s (lf y -1), -D f -R a (1 -1) yang lebih egaliter memaknai *s u f a* sebagai orang a l o k a s i Penafsiran-penafsiran yang mencerminkan bias patriarki menandakan latar belakang budaya mufasir yang berkembang dari masa ke masa, di mana perempuan dipandang lebih rendah dalam aspek tanggung jawab ekonomi dan sosial.

Kesenjangan antara cita-cita keadilan Al-Qur'an dengan penafsirannya yang bias terhadap keadilan menjadi titik kritis dalam diskursus feminisme Islam. Feminisme Islam berupaya mendekonstruksi tafsir patriarkal dan menghadirkan pembacaan ulang Al-Qur'an dan Hadis yang berkeadilan gender. Namun, meskipun Islam datang membawa kemajuan signifikan bagi perempuan, budaya patriarki kerap mendistorsi penerapan nilai-nilai tersebut dalam praktik sosial. Feminisme Islam tidak hanya berfungsi sebagai kritik terhadap interpretasi patriarkal, tetapi

⁶ Ahmad Al-Marū' -Sam'āny, (Riyad: Dār Al-W a t 1997), 397.

⁷ Abū a s a n-K h a L u b a Ta'wīl fī Ma'ān Al-T a n (Bīc i r u t : -'Ilmiyyah, 1995) 340.

⁸ Ibnu Mundzir Al-Naysabū K i t a -Qur'ān, (-M a

juga sebagai upaya untuk mengembalikan ajaran agama pada prinsip dasarnya yang mendukung keadilan gender.

Dalam konteks studi agama-agama, feminisme menjadi pendekatan baru dalam menghadapi tantangan dinamika keagamaan dalam memahami teks suci dan tradisi. Feminis Teologis Ursula King dan Tina Beattie menjabarkan bahwa perspektif teoretis tentang gender menunjukkan transformasi mendasar dari pendekatan tradisional yang andro-sentris menuju model yang lebih kritis dan inklusif. Pemahaman ini menyoroti bahwa agama tidak dapat dilepaskan dari bias gender, karena agama sering digunakan menjadi sarana untuk mereproduksi dan memperkuat sistem patriarkal. Dekonstruksi terhadap dominasi maskulinitas dalam teori dan praktik agama menjadi inti pergeseran paradigma ini, dengan feminisme menjadi alat analisis utama untuk menggugat narasi agama yang menormalisasi ketimpangan gender.⁹ Rita M. Gross dan Ursula King memposisikan gender bukan sekadar fakta biologis, tetapi sebagai produk konstruksi sosial yang dipengaruhi konteks historis dan budaya, menegaskan bahwa analisis berbasis gender adalah elemen tak terpisahkan dalam memahami agama secara mendalam.¹⁰

Teori postmodern dan postkolonial memberikan landasan dalam menggugat epistemologi agama yang hegemonik dan eksklusif. Postmodernisme meruntuhkan klaim universalitas narasi agama dominan, sementara teori postkolonial mengungkap bagaimana agama digunakan oleh kekuatan kolonial untuk melestarikan kontrol sosial, termasuk melalui manipulasi gender. Dalam konteks ini, beberapa tokoh seperti Morny Joy mengidentifikasi pengabaian terhadap keragaman gender sebagai bentuk kekerasan epistemologis yang secara sistemik menekan perspektif perempuan dan komunitas non-Barat. Feminisme teologis

⁹ Ursula King dan Tina Beattie, *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives* (London and New York: Continuum, 2004), 58.

¹⁰ Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), 75.

dalam studi agama tidak hanya menjadi kritik terhadap patriarki, tetapi juga alat untuk mengungkap relasi kekuasaan yang terbungkus dalam wacana keagamaan.¹¹

Di dunia Islam, feminisme lahir sebagai upaya menafsirkan ulang Al-Qur'an melalui perspektif kesetaraan gender, sebagaimana yang disebutkan sebelumnya bahwa tokoh seperti Amina Wadud, penulis buku *Qur'an and Woman* (1992), menyajikan tafsir yang menyoroti keadilan gender dalam Islam.¹² Sementara itu, dalam tradisi Kristen, Elisabeth Schüssler Fiorenza melalui bukunya *In Memory of Her* (1983) mengusulkan hermeneutika feminis untuk menafsirkan Alkitab dari perspektif perempuan.¹³ Pendekatan ini bertujuan untuk membongkar hierarki patriarkal dalam institusi agama dan mempromosikan inklusivitas. Pendekatan feminis ini terus berkembang sebagai respon dan alat kritik terhadap struktur sosial dan agama yang mendukung ketidaksetaraan.

Margot Badran membagi Gerakan feminisme Islam ini ke dalam dua bentuk utama berdasarkan konteks waktu dan pendekatannya. Bentuk pertama muncul pada akhir abad ke-19 sebagai feminisme Islam yang dipengaruhi oleh feminisme sekuler. Gerakan ini sering kali berakar pada proyek modernisasi yang didukung oleh elite lokal dan kolonial, berfokus pada advokasi pendidikan dan hak-hak perempuan di ruang publik.

Bentuk kedua muncul pada akhir 1970-an, berlandaskan pada reinterpretasi Al-Qur'an dan hadis sebagai respons terhadap dominasi patriarki dalam tafsir agama. Feminisme ini lebih radikal karena menghapus batasan tradisional antara ruang domestik dan publik, sekaligus menjadikan tauhid sebagai inti gagasan. Dengan menegaskan bahwa Tuhan menciptakan laki-laki dan perempuan dalam

¹¹ Morny Joy, *Epistemological Violence and the Marginalization of Gender Diversity in Religious Discourse* (New York: Routledge, 2008), 47.

¹² Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from Women Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999), 3

¹³ Schüssler Fiorenza Fiorenza, *Bread not stone: The challenge of Feminist Biblical Interpretation*. (Boston: Beacon Press, 2015)

kesetaraan, feminisme Islam mengecam hierarki gender yang menempatkan satu jenis kelamin sebagai penguasa atas yang lain.¹⁴

Margot Badran mencatat sejumlah nama sebagai feminis dari lingkungan dunia Islam, berdasarkan tiga karakteristik yang menjadi pertimbangannya Pertama, mereka memiliki kesadaran gender dan berkomitmen untuk menghapuskan ketidakadilan gender yang dialami perempuan, suatu sikap yang mencerminkan esensi dari berbagai pemikiran dan gerakan feminisme. Kedua, mereka beragama Islam atau setidaknya berasal dari lingkungan masyarakat Islam, serta mengkaji ajaran Islam tidak hanya dari segi normatif, tetapi juga dengan penekanan pada aspek historisitasnya. Ketiga, mereka adalah perempuan, yang menjadikan pengalaman hidup mereka sebagai bagian penting dalam membentuk perspektif dan perjuangan mereka terhadap keadilan gender dalam konteks keislaman.

Namun, berbeda dengan pendekatan Badran, Yunahar Ilyas tidak mensyaratkan bahwa seorang feminis harus berjenis kelamin perempuan. Seorang laki-laki seperti Asghar Ali Engineer dari India juga dapat dianggap sebagai feminis Muslim, selama dua kriteria pertama terpenuhi. Selain itu, feminis yang beragama Islam tetapi tidak mengkaji ajaran Islam, baik dari segi normativitas maupun historisitas, dan semata-mata mendasarkan pandangannya pada perspektif feminisme baik itu liberal, radikal, Marxis, sosialis, atau lainnya tidak dikategorikan oleh Yunahar Ilyas sebagai feminis Muslim.¹⁵

Keberhasilan bentuk kedua feminisme Islam terlihat dalam reformasi hukum keluarga di Maroko yang menetapkan laki-laki dan perempuan sebagai kepala keluarga bersama, penghapusan hadis misoginis di Turki, dan pengakuan peran perempuan sebagai hakim di Mesir. Meski demikian, feminisme Islam menghadapi resistensi, baik dari laki-laki yang mempertahankan hak istimewa patriarkal maupun dari kelompok konservatif yang menolak reinterpretasi progresif.

¹⁴ Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making Of Modern Egypt*, (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 58

¹⁵ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 54

Dari gelombang kedua feminisme Islam, sejumlah tokoh seperti Amina Wadud, Fatimah Mernissi, Ashghar Ali Engineer, Asma Barlas, Riffat Hassan, dan Ziba Mir-Hosseini memperkenalkan pendekatan hermeneutis dalam interpretasi kitab suci. Konsep-konsep yang ditawarkan feminis muslim ini bertujuan untuk membongkar bias patriarkal dalam tafsir tradisional dengan menggunakan pendekatan yang menekankan prinsip keadilan dan kesetaraan gender.

Aysha Hidayatullah dalam "*Feminist Edges of the Qur'an*" mengeksplorasi interpretasi Al-Qur'an yang dilakukan oleh para feminis Muslim sejak akhir abad ke-20 hingga awal abad ke-21. Menurutnya ada tiga pendekatan utama dalam penafsiran feminis terhadap Al-Qur'an yaitu kontekstualisasi historis, pembacaan intratekstual dan paradigma *tauhid*.¹⁶

Aysha Hidayatullah menyoroti pula bahwa banyak penafsir feminis memulai dengan asumsi bahwa Al-Qur'an secara inheren mendukung kesetaraan gender, lalu berusaha menafsirkan teks sesuai dengan asumsi ini. Namun, ia mengakui bahwa ada ayat-ayat tertentu misalnya tentang waris (QS. An-Nisa:11), kesaksian perempuan (QS. Al-Baqarah:282), dan poligami (QS. An-Nisa:3) yang tampaknya tidak sesuai dengan nilai-nilai kesetaraan gender modern. Hal ini menciptakan ketegangan hermeneutis yang sulit diselesaikan tanpa mengubah cara pandang terhadap teks itu sendiri.

Hidayatullah menilai bahwa sebagian penafsir feminis mencoba menyelesaikan ketegangan ini melalui pendekatan apologetik, seperti membedakan antara ayat-ayat universal dan kontekstual, atau dengan menekankan bahwa ayat-ayat tersebut adalah langkah progresif dalam konteks sosial abad ke-7. Namun, ia mempertanyakan apakah pendekatan ini selalu jujur terhadap makna literal teks. Ia mengusulkan bahwa para penafsir feminis harus mengakui adanya batasan dalam klaim bahwa Al-Qur'an sepenuhnya mendukung nilai-nilai kesetaraan gender. Dalam pandangannya, refleksi yang lebih mendalam dan jujur terhadap hubungan antara wahyu, keadilan, dan konteks sosial diperlukan untuk membuka ruang bagi pendekatan interpretatif yang baru. Hal ini, menurutnya, mencakup kemungkinan

¹⁶ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 27

untuk mempertimbangkan kembali konsep tentang wahyu dan sifat keilahian Al-Qur'an, serta untuk menggali cara-cara alternatif dalam memahami teks suci sebagai bagian dari dialog yang terus berkembang dengan nilai-nilai keadilan kontemporer.¹⁷ Hal ini mencerminkan dinamika antara kebutuhan reinterpretasi dan pemeliharaan nilai-nilai tradisional dalam konteks modern.

Amina Wadud menawarkan pendekatan hermeneutis yang menekankan pembacaan teks Al-Qur'an secara holistik, dengan mempertimbangkan konteks historis wahyu, komposisi gramatikal teks, dan pandangan dunia (*Weltanschauung*) Al-Qur'an secara keseluruhan. Ia mengkritik metode tafsir tradisional yang bersifat atomistik, yaitu menafsirkan ayat-ayat secara terpisah tanpa menghubungkannya dengan tema atau prinsip universal. Wadud juga menyoroti bias andro-sentris dalam tafsir tradisional yang sering mengabaikan pengalaman perempuan, sehingga menghasilkan interpretasi yang tidak sepenuhnya mencerminkan keadilan gender sebagaimana dimaksud dalam teks Al-Qur'an.¹⁸

Ashghar Ali Engineer menawarkan pendekatan teologi pembebasan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan hubungan gender, dengan menekankan nilai-nilai dasar Islam seperti kesetaraan dan kemanusiaan.¹⁹

Asma Barlas dalam "*Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*" menawarkan pendekatan hermeneutika teologis yang menempatkan keesaan Tuhan (*tauhid*) sebagai prinsip utama dalam memahami Al-Qur'an. Ia berargumen bahwa konsep *tauhid* menolak segala bentuk otoritas patriarki, termasuk kekuasaan laki-laki atas perempuan, karena bertentangan dengan kedaulatan mutlak Tuhan. Pendekatan ini menekankan tiga prinsip hermeneutis utama: kesatuan teks, keadilan ilahi, dan ketidakbandingan Tuhan. Pertama, ia menganjurkan pembacaan Al-Qur'an secara holistik, dengan memperhatikan koneksi antar ayat dan tema-tema utama tanpa isolasi kontekstual. Kedua, ia menyoroti bahwa keadilan Tuhan, sebagaimana dijelaskan dalam Al-

¹⁷ Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 27

¹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from Women Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999), 3

¹⁹ Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*, (New Delhi: Sterling Publishers, 2005), 18.

Qur'an, melarang segala bentuk *ẓu'lm* atau penindasan, termasuk terhadap perempuan. Ketiga, ia menolak representasi Tuhan dalam istilah patriarkal, seperti "Bapa", yang berimplikasi pada klaim laki-laki sebagai perantara antara Tuhan dan perempuan. Melalui pendekatan ini, Barlas tidak hanya mengkritik bias patriarkal dalam tafsir tradisional, tetapi juga membangun landasan teologis untuk pembacaan yang membebaskan perempuan dalam Islam, dengan menegaskan bahwa Al-Qur'an jika dipahami dengan benar mendukung kesetaraan dan keadilan gender.²⁰

Resistensi terhadap pendekatan hermeneutika feminis ini tidak jarang terjadi, terutama di kawasan dengan tradisi Islam yang mapan, seperti Timur Tengah dan Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Kritik yang muncul sering kali mencakup anggapan bahwa metode ini terlalu dipengaruhi oleh pemikiran Barat atau tidak selaras dengan praktik keislaman lokal. Adian Husaini misalnya, ia mengujarkan bahwa feminisme sering kali berasal dari ideologi kebencian sebagai bentuk perlawanan terhadap penindasan yang terjadi dalam peradaban Kristen Barat. Ia juga menyoroti bahwa hermeneutika feminis yang digunakan sering kali berasal dari tradisi akademik Kristen yang melihat teks Alkitab bukan sebagai wahyu Tuhan, yang bertentangan dengan pandangan Islam.²¹

Pandangan Husaini diamini oleh Sayyaf Nasrul Islami yang menegaskan bahwa secara metodologis, hermeneutika feminis dikritik karena mengadopsi pendekatan yang dianggap kurang valid dan tidak konsisten dengan semangat Islam, seperti ketergantungan pada prasangka subjektif dan relativisme tafsir. Selain itu, Sayyaf menunjukkan bahwa pendekatan feminis dalam penafsiran sering kali gagal menyelaraskan konsep kesetaraan gender dengan prinsip keadilan Islam, yang mendasarkan relasi laki-laki dan perempuan pada fitrah dan keseimbangan, bukan kesetaraan mutlak. Ia menegaskan bahwa feminis muslim menggunakan pandangan marxisme dalam meleburkan perbedaan fitri dan jasadi.

²⁰ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, (Texas: University of Texas Press, 2019), 66

²¹ Adian Husaini, Rahmatul Husni, *Problematisasi Tafsir Feminis: Studi Kritis Konsep Kesetaraan Gender*, (Ponorogo: Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam, 2015), vol.15, no.2, 388.

Feminisme Muslim di Indonesia sejak awal 1990-an memang menyebar melalui penerjemahan karya feminis Muslim non-Indonesia, seperti Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud.²² Namun Feminisme Islam internasional dan feminisme Indonesia memiliki karakteristik yang berbeda dalam konteks gerakannya. Feminisme internasional, terutama yang dipelopori oleh tokoh seperti Amina Wadud dan Asma Barlas, sering kali lebih terpusat pada analisis teori dan ideologi yang mengarah pada perubahan global dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an terkait gender. Gerakan ini berkembang dalam konteks global yang lebih terbuka untuk diskursus dan perdebatan ideologi, serta mendapat dukungan dari jaringan akademik internasional. Pendekatan feminisme ini lebih menekankan pada kesetaraan universal, yang berusaha menggugat norma-norma patriarkal yang sudah mengakar dalam interpretasi agama dan sosial di banyak negara Muslim.

Di sisi lain, gerakan feminisme Indonesia cenderung lebih lokal dan berbasis pada perubahan sosial dalam konteks budaya Indonesia. Perbedaan dalam gerakan ini tidak hanya tercermin pada konteks lokal dan global, tetapi juga pada cara gerakan tersebut berinteraksi dengan struktur sosial dan politik yang ada. Gerakan feminisme muslim internasional, dengan dukungan luas dari berbagai organisasi internasional, lebih mampu merancang agenda yang lebih terstruktur dan terkoordinasi. Sementara itu, feminisme Indonesia beroperasi lebih dalam batas-batas sosial dan politik yang lebih terbatas, meskipun dengan potensi besar untuk menyumbangkan perspektif yang lebih khas terhadap diskursus feminisme global.

Etin Anwar mengkaji evolusi hubungan antara Islam dan feminisme di Indonesia dari era kolonial hingga awal 1990-an, dengan menyoroti dinamika lokal dan global yang membentuk wacana kesetaraan gender. Melalui pendekatan genealogi, ia membagi perkembangan ini dalam lima era: emansipasi, asosiasi, pembangunan, integrasi, dan proliferasi. Setiap era menunjukkan bagaimana perempuan Muslim merespons ketidakadilan gender melalui pendidikan, organisasi

²² The Spread of Muslim Feminist Ideas in Indonesia: Before and After the Digital Era,” *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 59, no. 1 (2021), 97–126.

sosial, keterlibatan dalam ideologi negara, hingga artikulasi etis-spiritual berbasis Islam. Feminisme Islam dalam konteks ini dipahami sebagai gerakan intelektual dan sosial yang menggunakan nilai-nilai Islam untuk memperjuangkan hak-hak perempuan sebagai bentuk perlawanan dan reinterpretasi terhadap budaya patriarki dan tafsir keagamaan yang bias gender, bukan sekadar adaptasi dari feminisme Barat.²³

Mansour Fakih mengidentifikasi perkembangan gerakan perempuan secara ilmiah di Indonesia dalam tiga tahapan berdasarkan dekade. Tahapan pertama, yang ia sebut sebagai "pelecehan," terjadi pada periode 1975-1985. Pada masa ini, isu gender belum dianggap signifikan oleh sebagian besar aktivis LSM. Bahkan, isu ini kerap menjadi objek cemoohan dan pelecehan. Ketidakpedulian ini tercermin dari absennya analisis gender dalam aktivitas mereka, yang sering kali memicu konflik internal di kalangan aktivis perempuan. Bentuk perlawanan terhadap isu gender pada masa ini umumnya bersifat kompromistis, di mana isu gender dipinggirkan demi menjaga kelancaran proyek atau program utama organisasi.

Dasawarsa kedua (1985-1995) menandai fase awal pengenalan dan pemahaman dasar tentang analisis gender serta urgensinya dalam konteks pembangunan. Periode ini dipengaruhi oleh kuatnya kebijakan lembaga donor yang mendorong pengarusutamaan isu gender, sehingga muncul keraguan apakah adopsi isu gender oleh aktivis LSM didasari kesadaran kritis atau sekadar memenuhi tuntutan proyek demi keuntungan material. Pendekatan yang digunakan lebih bersifat kuantitatif dan superfisial, tanpa analisis mendalam.²⁴

Namun, secara bertahap, usaha ini membuahkan hasil. Isu gender mulai diterima dan diminati, terutama setelah munculnya karya-karya intelektual seperti Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Amina Wadud, dan Ali Asghar Engineer, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Dalam konteks ini, sejumlah cendekiawan Muslim Indonesia seperti Quraish Shihab, Nurcholish Madjid, Djohan

²³ Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia* (New York: Routledge, 2018), 1–23.

²⁴ Munirul Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 90-92

Effendi, dan Jalaluddin Rakhmat turut merintis ijtihad baru untuk menghasilkan tafsir yang lebih adil dan setara terkait isu-isu perempuan.

Gelombang ketiga, dimulai dari tahun 1996 dan seterusnya, menurut Mansour Fakih, menandai fase kematangan gerakan feminisme di Indonesia, yang diproyeksikan akan mencapai puncaknya. Pada periode ini, dukungan terhadap isu gender berkembang pesat, baik dari pemerintah maupun lembaga swadaya masyarakat, didukung oleh berbagai sumber pendanaan. Berbagai program penelitian, pelatihan, dan pembinaan gender mulai muncul, menjangkau tingkat lokal, nasional, hingga internasional. Institusi-institusi pemerintah, termasuk perguruan tinggi, mulai membentuk unit khusus untuk menangani isu gender. Hal serupa juga terlihat di tingkat pemerintahan, dari pemerintah daerah hingga desa.

Namun, periode ini juga menghadirkan tantangan signifikan berupa gerakan balik arah dari sebagian aktivis, baik laki-laki maupun perempuan. Beberapa pihak menganggap bahwa isu gender telah kehilangan relevansinya, bahkan menyerukan kembalinya paradigma tradisional. Fenomena ini mencerminkan potensi "pengabaian" terhadap isu gender, mirip dengan nasib analisis kelas, yang dianggap usang dan tidak relevan.²⁵

Meskipun gerakan perempuan dan advokasi gender di Indonesia belum mencapai puncaknya, upaya para aktivis tetap berlanjut di berbagai bidang untuk mencapai kematangan. Secara teologis, tokoh feminis Muslim Indonesia seperti Ratna Megawangi, Marwah Daud Ibrahim, dan Masdar F. Mas'udi, berusaha mengidentifikasi akar diskriminasi terhadap perempuan. Melalui kajian tafsir, fikih, hadis, dan kitab kuning, mereka membongkar mitos-mitos patriarkal yang menempatkan perempuan sebagai subordinat laki-laki. Pendekatan ini memengaruhi wacana tafsir Al-Qur'an, menghasilkan perubahan pandangan terhadap perempuan di kalangan modernis yang semakin meluas dalam diskursus tafsir kontemporer. Selain itu, pelatihan-pelatihan yang bertujuan meningkatkan kepekaan gender juga marak dilakukan. Kegiatan ini memainkan peran penting

²⁵ Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, 90-92

dalam memperluas pemahaman masyarakat mengenai esensi dan relevansi isu gender.²⁶

Di Indonesia, kajian mengenai konsep hermeneutik feminis Muslim terhadap pembacaan ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an, khususnya yang melakukan perbandingan pendekatan secara menyeluruh, masih tergolong minim. Sebagian besar penelitian yang ada cenderung berfokus pada analisis epistemologi penafsiran, seperti konstruksi dan paradigma penafsiran terhadap ayat tanpa memberikan perhatian yang cukup pada perbandingan konsep hermeneutis yang ditawarkan oleh tokoh-tokoh feminis Muslim Indonesia.

Di antara tokoh-tokoh feminis Muslim yang menawarkan konsep hermeneutika secara lugas dan membunyikan pendekatan penafsiran terhadap pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an terkait gender antara lain Faqihuddin Abdul Qadir (1971 M), Nur Rofiah (1971 M), Badriyah Fayumi (1971 M), Husein Muhammad (1953 M) dan Nur Arfiyah Febriani (1981). Keseluruhan konseptor kaidah penafsiran terhadap ayat gender ini mencita-citakan kesetaraan dan keadilan bagi laki-laki dan perempuan meski memiliki perbedaan kerangka dan konsekuensi terhadap cara kerja penafsiran. Uniknya tiga dari lima pendekatan hermeneutika yang diwacanakan oleh feminis muslim tersebut menjadi metode landasan lahirnya fatwa oleh Kongres Ulama Perempuan Indonesia sebagai Langkah transformatif menghadapi tantangan keadilan gender di Indonesia. Kelima Feminis Muslim Indonesia ini juga memiliki arus perjuangan yang serupa terhadap kesetaraan dan keadilan gender. Mereka kerap tergabung dalam organisasi dan diskusi yang sama. Kelima feminis Muslim ini dipilih menjadi tajuk kajian penelitian karena dalam lini masa perkembangan penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan gender, lima tokoh ini adalah tokoh yang paling menyuarakan pendekatan penafsirannya dan paling kontemporer dibandingkan dengan feminis-feminis Muslim Indonesia lainnya.

Pendekatan *Qir'a* yang diperkenalkan oleh Faqihuddin Abdul Kodir menghadirkan alternatif metode tafsir Al-Qur'an yang menekankan kesalingan (*reciprocity*) dan keadilan gender. Pendekatan ini berangkat dari kritik

²⁶ Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, 90-92

terhadap bias gender dalam tafsir klasik yang kerap kali mencerminkan dominasi patriarki, membatasi hak dan peran perempuan. Cita-cita dari kaidah penafsiran yang ia bangun adalah untuk menghadirkan metode tafsir yang lebih inklusif, adil, dan relevan dalam menjawab tantangan gender dalam Islam.

Konsep Keadilan Hakiki Perempuan yang diusulkan oleh Nur Rofiah Nur menyoroti tiga prinsip utama: kesetaraan dasar kemanusiaan antara perempuan dan laki-laki, keadilan kontekstual yang mempertimbangkan kondisi sosial dan budaya perempuan, serta rekognisi atas pengalaman perempuan yang sering diabaikan dalam tafsir tradisional. Pendekatan ini bertujuan untuk mengatasi ketidakadilan struktural terhadap perempuan dan memberikan tafsir yang lebih inklusif dan seimbang, melampaui bias patriarkal dalam penafsiran teks Al-Qur'an.²⁷

Badriyah Fayumi memperkenalkan pendekatan makruf sebagai prinsip utama dalam memahami relasi gender dan dinamika sosial. Makruf, yang berarti kebaikan, kesesuaian, dan keadilan menurut syariat, digunakan untuk menafsirkan nilai-nilai Islam secara inklusif dan relevan dengan konteks zaman. Pendekatan ini mengutamakan harmoni antara ajaran agama, akal sehat, dan nilai budaya setempat, sehingga mampu menjawab tantangan kehidupan modern tanpa kehilangan esensi spiritual. Dalam konteks keluarga dan masyarakat, makruf menjadi landasan untuk memperkuat etika kebersamaan, penghormatan, dan tanggung jawab. Pendekatan ini bercita-cita mendorong transformasi sosial yang berbasis nilai-nilai universal Islam, seperti keadilan dan kasih sayang. Makruf tidak hanya menjadi prinsip normatif, tetapi juga metode yang membimbing umat Islam untuk menciptakan kehidupan yang bermartabat, sejalan dengan tujuan *rahmatan lil 'alamin*.²⁸

Dalam pendekatan hermeneutisnya, Husein Muhammad memiliki pendekatan kontekstual penafsiran (takwil) terhadap ayat-ayat gender yang mendasarkan pemikiran pada dua tokoh besar dalam tradisi intelektual Islam, yaitu al-Ghazali dan Sayyid. Prinsip-prinsip penafsirannya yang terinspirasi dari al-Ghazali dan Sayyid menekankan pada pentingnya memahami kondisi dan konteks

²⁷ Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah*, (Bandung: Afkaruna.id, 2020), 59

²⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI*, (Cirebon: KUPI, 2021), 103

(*m u q t a d-ā h. ā*) yang melingkupi teks, termasuk struktur bahasa (*naḥw al-lughah*), konteks audiens (*m u k h*), serta konteks pembicara (*m u k h. ā*)

Lebih jauh, Husein Muhammad mengintegrasikan pemahaman yang mencakup *āḥu m u-k h ā* atau konteks eksternal, yang melibatkan kajian terhadap tradisi, adat istiadat, dan praktik sosial masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan. Pemahaman terhadap teks, menurutnya, tidak dapat dilepaskan dari analisis rasional (*iḥālāh 'ala daḥīl al-n a*) yang mencakup berbagai indikasi, seperti konteks sosial, isyarat-isyarat tekstual, simbol-simbol (*r u m*), perubahan sosial (*h. a r a*), serta konteks historis dan aktual yang mendahului (*a ḥ a w ā*) maupun menyertai (*l a w ā*) teks.²⁹

Pendekatan *Qur'anic Gender Writing* yang dirumuskan oleh Nur Arfiyah Febriani merupakan pendekatan hermeneutik-kritis dalam studi tafsir Al-Qur'an yang berfokus pada pembacaan ulang ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender. Proses ini dimulai dengan perumusan tema penelitian secara spesifik dalam konteks relasi laki-laki dan perempuan, dilanjutkan dengan identifikasi istilah-istilah Al-Qur'an yang berpotensi mengandung makna gender, baik dalam aspek biologis maupun seksual. Penelusuran terminologi ini tidak hanya bersifat filologis, tetapi juga dilengkapi dengan analisis semantik dan kontekstual. Setelah itu, dilakukan kajian historis dan filosofis terhadap ayat-ayat tersebut, guna menyingkap latar sosial-budaya pewahyuan yang mungkin memengaruhi pembentukan makna. Tahap ini penting untuk menghindari interpretasi yang ahistoris dan bias patriarkal.

Langkah selanjutnya melibatkan penggunaan kaidah-kaidah tafsir yang berbasis linguistik Arab klasik, namun secara metodologis disesuaikan dengan pendekatan kritis-kontekstual yang mempertimbangkan dinamika sosial kontemporer. Hasil penafsiran tersebut kemudian diuji dengan membandingkannya pada teori-teori gender modern serta prinsip-prinsip keadilan substantif yang kooperatif dan komplementer antara laki-laki dan perempuan. Tujuan akhirnya adalah membangun argumen yang menegaskan bahwa Al-Qur'an secara normatif

²⁹ Eni Zulaiha, *Analisa Gender dan Prinsip-Prinsip Penafsiran Husein Muhammad pada Ayat-Ayat Relasi Gender*, (Bandung: Al-Bayan Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir, 2018), jilid. 3(1), 11

mendukung prinsip kesetaraan gender yang adil dan humanis, serta membersihkan wacana keagamaan dari bias struktural dan stereotip yang diskriminatif gender.³⁰

Setidaknya terdapat empat alasan mengapa kajian terhadap lima pendekatan feminis Muslim transformasionis Indonesia dalam menafsirkan ayat-ayat gender merupakan hal penting untuk diperbincangkan. Pertama, dekonstruksi terhadap warisan tafsir-tafsir tradisional yang kerap dibangun dalam kerangka epistemologis patriarkal. Kedua, menegaskan pentingnya pengakuan terhadap perempuan sebagai subjek epistemik dalam diskursus keagamaan.

Alasan selanjutnya yaitu menjawab kebutuhan kontekstual umat Muslim Indonesia sebagai negara Muslim terbesar di dunia. Indonesia memiliki keragaman budaya, adat, dan realitas sosial yang berbeda dari konteks Timur Tengah maupun wacana feminisme Barat. Pendekatan feminis Muslim yang tumbuh dari konteks Indonesia memiliki signifikansi tersendiri karena menawarkan penafsiran yang berakar pada realitas sosiokultural masyarakat Muslim Indonesia yang plural dan dinamis. Alasan terakhir kelima feminis Muslim tersebut dalam pendekatan teologis Ghazala Anwar dikategorikan sebagai feminis transformasionis karena menawarkan pendekatan dalam feminisme Islam yang bertujuan mentransformasi cara pandang, struktur sosial, serta tafsir agama yang selama ini dianggap melanggar ketimpangan gender. Pendekatan tersebut bukan sekadar mendorong reinterpretasi teks, tetapi sebuah upaya menyeluruh untuk mengubah sistem yang menciptakan dan memelihara ketidakadilan terhadap perempuan dalam masyarakat Muslim.³¹

Tantangan signifikan muncul dari kalangan tradisionalis yang memandang metode dan konsep ini sebagai ancaman terhadap otoritas tafsir klasik, serta dari konteks budaya patriarkal yang masih mendominasi banyak masyarakat Muslim. Cep Gilang misalnya, berpandangan bahwa metode *Qirā'ah Mubādalāh* lahir dari kebingungan penggagasnya terhadap penafsiran tradisional yang dianggap tidak

³⁰ Nur M e n a f s i r -Qur'an: Kritik Falosentrisme dan Rekonsiderasi
S t e r e o t i p e (,

³¹ Zakiyuddin Baidhaw, *Wacana Teologi Feminis: Perspektif Agama-Agama, Geografis dan Teori-Teori*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 12.

ramah perempuan. Mubadalah, menurutnya, terpengaruh oleh doktrin feminisme yang memprioritaskan kesetaraan gender di atas kaidah tafsir yang telah mapan, sehingga mengabaikan tuntunan *nash* dan mempromosikan relativisme nilai. Cara kerja Mubadalah dinilai liberal karena menakwilkan ayat-ayat sesuai doktrin kesetaraan gender, seperti dalam isu pembagian waris, masa iddah, dan poligami, yang bertentangan dengan syariat. Pandangan ini dianggap problematis karena menilai tafsir ulama sebagai bias laki-laki, padahal Ulama berpegang pada ilmu, bukan pengalaman gender. Selain itu, Mubadalah dinilai menggeser kaidah tafsir yang kokoh, seperti *mukhatab* Allah yang spesifik, menjadi generik untuk memenuhi prinsip kesetaraan, sehingga mengabaikan kualifikasi mufasir dan kaidah tafsir *b i -ma'thūr*, yang menurut Gilang dapat merusak penerapan syariat.³²

Selain itu prinsip-prinsip yang digunakan sebagai landasan hermeneutis Husein Muhammad dikritik karena disinyalir menggunakan hermeneutika, yang menurutnya tidak sesuai untuk Al-Qur'an karena berasal dari tradisi Barat-Kristen yang berbasis keraguan, berbeda dengan keimanan dalam tafsir Islam. Penggunaan *m a q a -s y a r* oleh Husein dinilai memisahkan *m a q ā* dari teks (*n ā*), yang berpotensi meniadakan hukum *qat'i*. Relevansi makna literal dan trans-historis Al-Qur'an ditolak karena fleksibilitas bahasa yang menyesuaikan konteks sosial tidak boleh menghilangkan akar makna yang telah ditetapkan. Ia juga menegaskan bahwa makna yang dianggap *qat'i* oleh Ulama tidak dapat ditinjau ulang dengan alasan perubahan konteks.³³

Berdasarkan berbagai narasi di atas ditemukan beberapa kesenjangan akademik dapat diidentifikasi. Tantangan dari kalangan tradisional sering diulas dalam kerangka kontra-argumen, namun kurang diupayakan sebagai peluang untuk membangun dialog kritis yang mencari titik temu antara pendekatan feminis dan

³² Cep Gilang Fikri, *Qirā'ah Mubādalāh; Model Pembacaan Terhadap Al-Qur'an dan As-Sunnah yang Cacat Ilmiah*, <https://thisisgender.com/qiraah-mubadalah-model-pembacaan-terhadap-al-quran-dan-as-sunnah-yang-cacat-ilmiah/>

³³ Cep Gilang Fikri, *Metodologi Tafsir Gender: Telaah Kritis Pemikiran Husein Muhammad*, (Ponorogo: Journal of Islamic and Occidental Studies, 2024), jilid 2(1), 82-106. <https://doi.org/10.21111/jios.v2i1.42>

tafsir tradisional. Di sisi lain, penerapan praktis metode hermeneutis feminis Muslim masih minim eksplorasi, khususnya dalam konteks penafsiran Al-Qur'an yang berorientasi pada kebijakan atau transformasi sosial yang mencerminkan nilai-nilai keadilan dan inklusivitas Islam. Selain itu, dengan asumsi bahwa pendekatan feminis Muslim Indonesia memiliki akar dari feminisme Muslim global, belum ada kajian mendalam yang menunjukkan bagaimana metode ini dapat tetap terintegrasi dengan tradisi ilmiah kaidah tafsir klasik. Kesenjangan-kesenjangan ini menegaskan urgensi untuk melakukan perbandingan metodologi dan konsep hermeneutis feminis Muslim Indonesia guna mengidentifikasi kelebihan dan kelemahannya, sehingga menghasilkan kerangka tafsir yang lebih komprehensif dan relevan.

Dalam menjawab kesenjangan tersebut penelitian ini menggunakan Feminisme Teologis sebagai teori untuk menganalisis pendekatan penafsiran feminis Muslim Indonesia melalui tiga prinsip utama: keadilan gender, kesetaraan spiritual, dan pemberdayaan perempuan, yang didukung oleh tokoh lintas tradisi agama. Hermeneutika Hans-Georg Gadamer digunakan sebagai *middle-range theory* untuk mengevaluasi koherensi, korespondensi, dan pragmatisme tafsir terhadap tantangan sosial, seperti ketidakadilan gender. Melalui pendekatan ini, penelitian membandingkan lima pendekatan tafsir kontemporer untuk mengevaluasi efektivitas, validitas, dan relevansi metode dalam menciptakan keadilan gender, sekaligus menawarkan rekomendasi pengembangan pendekatan tafsir yang adaptif dan menjawab kebutuhan masyarakat.

B. Rumusan Masalah

Menggunakan pendekatan Keadilan Mubāda la h
 Penafsiran Hussein
 Konsep dan dapat
 yang

1. Bagaimana karakter yang dibangun oleh feminis Muslim transformasionis Indonesia dalam menafsirkan ayat-ayat gender?

2. Apa saja persamaan dan perbedaan pendekatan feminis Muslim transformasionis Indonesia dalam penafsiran ayat-ayat gender dan yang melatarbelakangi hal tersebut?
3. Bagaimana dampak pendekatan pendekaran feminis Muslim dalam penafsiran ayat-ayat gender terhadap khazanah penafsiran Al-Qur'an?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini selaras dengan masalah yang dirumuskan antara lain:

1. Menggambarkan karakteristik yang dibangun oleh feminis Muslim transformasionis Indonesia dalam menafsirkan ayat-ayat gender.
2. Mengidentifikasi dan menganalisis persamaan dan perbedaan pendekatan feminis Muslim transformasionis Indonesia dalam penafsiran ayat-ayat gender dan yang melatarbelakanginya.
3. Menelusuri dampak pendekatan tafsir feminis Muslim transformasionis Indonesia dalam ayat-ayat gender pada khazanah penafsiran Al-Qur'an.

D. Kegunaan Penelitian

Penelitian disertasi mengenai perbandingan pendekatan tafsir feminis transformasionis Indonesia diharapkan dapat manfaat teoritis yaitu berkontribusi pada pengayaan teori tafsir gender melalui analisis mendalam terhadap metode *Qirā'ah Mubādalāh*, prinsip Ma'ruf, Keadilan Hakiki Perempuan, Tafsir Kontekstual Husein Muhammad dan *Qur'anic Gender Writing* Nur Arfiyah Febriani sehingga dapat menjadi referensi ilmiah bagi pengembangan studi tafsir yang lebih inklusif.

Selain itu dengan mengevaluasi pola kerja hermeneutis dari berbagai pendekatan, penelitian ini diharapkan membantu menyusun kerangka metodologi tafsir yang lebih sistematis, fleksibel, dan relevan untuk menjawab isu-isu gender dalam masyarakat Muslim modern. Perbandingan pola kerja hermeneutis dari pendekatan-pendekatan yang dianalisis diharapkan dapat memperkaya diskursus teori kaidah penafsiran Al-Qur'an terutama dalam konteks tafsir gender, dan memberikan landasan teoritis bagi pendekatan tafsir baru.

Hasil perbandingan antara *Q ʾi'r a ʿd a l,ap* prinsip Ma'ruf, Keadilan Hakiki Perempuan, *Qur'anic Gender Writing* dan Tafsir Kontekstual menjadi landasan teoritis untuk penelitian lebih lanjut mengenai pendekatan tafsir berbasis gender di kalangan akademisi. Penelitian ini diharapkan dapat menjawab berbagai pandangan terhadap hermeneutika feminis yang mengasumsikan bahwa hermeneutika feminis Islam mengadopsi tradisi akademik Kristen yang memandang Alkitab bukan sebagai wahyu Tuhan, mengandalkan prasangka subjektif, relativisme tafsir, dan gagal menyelaraskan kesetaraan gender dengan prinsip keadilan Islam yang berbasis fitrah dan keseimbangan.

Penelitian ini diharapkan dapat menawarkan pendekatan tafsir baru terhadap ayat-ayat gender dengan melakukan reformulasi terhadap metode-metode tafsir feminis muslim yang telah ada di Indonesia dalam memenuhi tantangan keberagaman dalam relasi gender.

Adapun kegunaan praktis dari penelitian disertasi ini diharapkan dapat mengembangkan pendekatan tafsir gender melalui penyediaan pendekatan sistematis untuk menafsirkan ayat-ayat gender berdasarkan konsep keadilan dan kesetaraan, menjadikannya alat ilmiah untuk menganalisis teks Al-Qur'an secara lebih kritis dan kontekstual.

Hasil penelitian juga diharapkan dapat menjadi konstruksi kurikulum tafsir sensitif gender dan sebagai acuan dalam menyusun materi akademik yang mengintegrasikan perspektif gender, mendukung upaya pembaruan pendidikan Islam yang progresif.

Disertasi ini diharapkan dapat memberikan kerangka ilmiah yang dapat digunakan dalam pelatihan ulama, dai, dan pendidik agama untuk memahami isu-isu gender secara mendalam dan relevan. Penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi dasar ilmiah advokasi sosial yang menawarkan fondasi teoritis yang kuat bagi aktivis dalam mempromosikan kebijakan dan praktik sosial yang mencerminkan nilai-nilai keadilan gender dalam Islam.

E. Kajian Pustaka

Studi tentang hermeneutika gender dalam penafsiran Al-Qur'an telah berkembang pesat seiring dengan meningkatnya kesadaran akan pentingnya

kesetaraan gender dalam konteks Islam. Salah satu penelitian telah meneliti mengenai tafsir feminis adalah disertasi karya Eni Zulaiha yang berjudul *Epistemologi Tafsir Feminis (Kajian tentang Pemikiran Tafsir Husein Muhammad)*. Penelitian ini mengelaborasi akar epistemologis dan pendekatan tafsir Husein Muhammad terkait paradigma, sumber-sumber, metode penafsiran dan sumber validitas penafsiran yang berupaya memberikan pembacaan kritis terhadap tradisi penafsiran patriarkal.³⁴

Maderty dalam *Hermeneutika Feminisme Menuju Tafsir Alquran Berkeadilan Gender: Refleksi Filosofis Terhadap Pemikiran Amina Wadud* menyoroti bias gender dalam tafsir Alquran yang selama ini dihasilkan melalui pendekatan klasik yang atomistik dan patriarkal sehingga menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Disertasi ini mengeksplorasi kerangka metodologis hermeneutika feminisme Wadud, seperti metode intratekstual, kontekstualisasi historis, dan paradigma tauhid. Ia memformulasikan ulang gagasan-gagasan Wadud dalam bentuk yang lebih sistematis, sambil mengaplikasikannya pada tafsir ayat-ayat gender dalam Alquran.³⁵

Ahmad Baidlawy, dalam disertasinya *Tafsir Feminis (Studi Pemikiran Amina Wadud dan Nasr Hamid Abu Zaid)*, membandingkan dua tokoh penting dalam tafsir feminis kontemporer. Penelitian ini menyoroti metode Wadud yang berbasis pada hermeneutika serta pandangan Nasr Hamid Abu Zaid yang menekankan konteks linguistik dan sosial dalam memahami Al-Qur'an.³⁶

Penelitian mengenai Qiraah Mubadalah telah dilakukan oleh Widia Duwi Putri *Genealogi Gagasan Qira'ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir* yang menggali perkembangan konsep Mubadalah yang diusung oleh Faqihuddin. Konsep ini berupaya menafsirkan teks-teks keagamaan dengan pendekatan relasi

³⁴ Eni Zulaiha, *Epistemologi Tafsir Feminis (Kajian tentang Pemikiran Tafsir Husein Muhammad)*, (Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2018), 14.

³⁵ Mardety, *Hermeneutika Feminisme menuju Tafsir Alquran Berkeadilan Gender: Refleksi Filosofis terhadap Pemikiran Amina Wadud* (Depok: Universitas Indonesia, 2015),

³⁶ Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis (Studi Pemikiran Amina Wadud dan Nasr Hamid Abu Zaid)*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2009), 16.

timbang balik antara laki-laki dan perempuan, sehingga menghasilkan pemahaman yang adil dan setara.³⁷

Pada penelitian mengenai konsep Ma'ruf dilakukan oleh pencetusnya sendiri yaitu Badriyah Fayumi dalam *Konsep Makruf dalam ayat-ayat Munakahat dan Kontekstualisasinya dalam beberapa Masalah Perkawinan di Indonesia* memperluas pembahasan tafsir feminis dengan menekankan pentingnya nilai-nilai makruf dalam hubungan pernikahan. Fayumi memformulasikan makruf sebagai prinsip keadilan dan kebaikan yang harus dijadikan landasan dalam menyelesaikan isu-isu gender dalam keluarga.³⁸

Penelitian tentang metode tafsir Keadilan Hakiki Perempuan yang dicanangkan oleh Nur Rofiah telah dilakukan oleh Fatimah Risti yang berjudul *Hakikat Keadilan Perempuan dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Lisan Dr. Nur Rofiah)* menemukan bahwa keadilan hakiki perempuan mengintegrasikan pengalaman khas biologis dan sosial perempuan, mengakui perbedaan mereka dengan laki-laki, serta memperhatikan keragaman pengalaman perempuan. Keadilan ini tidak menjadikan satu pengalaman perempuan sebagai standar tunggal bagi yang lain.³⁹

Penelitian mengenai konsep *Qur'anic Gender Writing* belum ditemukan. Maka dari itu peneliti merujuk langsung kepada karya asli Nur Arfiyah Febriani yang berjudul *Menafsir Ulang Gender dalam Al-Qur'an: Kritik Falosentrisme dan Reconsiderasi Stereotipe Tafsir Patriarki*. Karya pustaka ini secara kritis membongkar dominasi tafsir-tafsir tradisional yang sarat dengan bias falosentris dan patriarkal. Berlandaskan hermeneutika kritis dan feminis, Febriani mengajukan pendekatan baru untuk pembacaan ulang terhadap ayat-ayat yang selama ini dijadikan dasar legitimasi subordinasi perempuan, dengan menyoroti bagaimana

³⁷ Widia Duwi Putri, *Genealogi Gagasan Qira'ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2024).

³⁸ Badriyah Fayumi, *Konsep Ma'ruf dalam Ayat-Ayat Munakahat dan Kontekstualisasinya dalam Beberapa Masalah Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008)

³⁹ Fatimah Risti, *Hakikat Keadilan Perempuan dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Lisan Dr. Nur Rofiah)*, (Jember: UIN Kiai Haji Achmad Siddiq, 2023).

konstruksi makna dalam penafsiran klasik seringkali dipengaruhi oleh perspektif maskulin yang hegemonik.⁴⁰

Terdapat beberapa referensi pustaka mengenai hermeneutika gender antara lain *Membangun Paradigma Baru Metodologi Hermeneutika Feminis* karya Zulyadain, Muhamad Turmudzi dan Wely Dozan. Buku ini mengkomparasikan metodologi dan pendekatan ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an dalam perspektif Amina Wadud dan Khaled M. Abou El Fadl.⁴¹ Selain itu *Paradigma Tafsir Feminis* oleh Abdul Mustaqim yang mengkaji mengenai pendekatan pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an melalui pemikiran Riffat Hasan.⁴² Muhammad Faisol dalam *Hermeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr Al-Muhith* menjabarkan pendalaman penafsiran Abu Hayyan mengenai perempuan dan gender yang menggunakan metodologi aspek internal dan eksternal teks Al-Qur'an.⁴³ *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia* karya Munirul Abidin yang menggali pergeseran paradigma tafsir perempuan di Indonesia dari paradigma tradisional, modern dan neo modern.⁴⁴

1. Relevansi dan Signifikasi

Disertasi *Al-Qur'an dan Hermeneutika Gender: Studi Komparatif Pendekatan Feminis Muslim transformasionis Indonesia atas Ayat-Ayat Gender* memiliki relevansi yang kuat dengan penelitian lainnya yang membahas hermeneutika feminis, seperti studi Eni Zulaiha, Mardety, Ahmad Baidlawy, dan lainnya. Kesamaannya terletak pada upaya kolektif untuk mengkaji ulang tafsir-tafsir klasik yang bias patriarkal, dengan memanfaatkan metodologi gender yang lebih inklusif. Disertasi ini, melalui kajian terhadap

⁴⁰ Nur M c n a f s i r -Qur'an: Kritik Falosentrisme dan Reconsiderasi Stereotipe (,

⁴¹ Zulyadain, Muhamad Turmudzi, Wely Dozan, *Membangun Paradigma Baru: Metodologi Hermeneutika Feminis*, (Yogyakarta: Pustaka Egaliter, 2022), 215.

⁴² Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan*, (Yogyakarta: Logung Pustaka), 247

⁴³ Muhammad Faisol, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Bahr al-Muhith*, (Malang: UIN Maliki Press, 2012), 105.

⁴⁴ Munirul Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 123

lima tokoh feminis Muslim (Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Qadir, Badriyah Fayumi, Nur Arfiyah Febriani dan Nur Rofiah), menawarkan analisis komparatif terhadap berbagai pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran yang berhubungan dengan perempuan.

Signifikansi penelitian ini terletak pada penyatuan berbagai pendekatan penafsiran gender yang telah berkembang di Indonesia, memperkaya wacana akademik dengan komparasi komprehensif terhadap konsep seperti Ma'ruf, *Qirā'ah Mubādalāh*, Tafsir Kontekstual Husein Muhammad, Keadilan Hakiki Perempuan dan *Qur'anic Gender Writing*. Dengan mendalami epistemologi, metode, dan prinsip dari masing-masing tokoh, disertasi ini tidak hanya berkontribusi pada pemahaman teoritis hermeneutika feminis tetapi juga memberikan landasan aplikatif untuk menyusun tafsir Alquran yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern yang plural dan adil gender.

2. Kebaharuan

Penelitian disertasi ini memiliki kesamaan dengan penelitian lain yang disebutkan, yaitu sama-sama membahas pendekatan penafsiran gender, dengan tujuan membongkar bias patriarkal dalam tafsir Alquran dan menghadirkan tafsir yang lebih adil bagi perempuan. Perbedaannya terletak pada objek kajian dan pendekatan yang digunakan. Penelitian disertasi ini berfokus pada komparasi pendekatan penafsiran lima tokoh feminis Muslim Indonesia yaitu Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Badriyah Fayumi, Nur Rofiah dan Nur Arfiyah Febriani.

Penelitian ini tidak hanya menggambarkan metode individual masing-masing tokoh, tetapi juga membaca pola serta memperlihatkan bagaimana konsep-konsep untuk dapat saling melengkapi untuk menciptakan kerangka tafsir yang lebih inklusif.

Selain itu, penelitian ini memberikan fokus pada pengembangan pendekatan tafsir gender yang khas dalam konteks Indonesia. Dengan mengeksplorasi nilai-nilai lokal dan universal dalam keadilan gender, penelitian ini tidak hanya menawarkan perspektif baru bagi studi tafsir, tetapi

juga menjadikan pendekatan yang dikembangkan relevan untuk menyelesaikan persoalan ketidakadilan gender dalam masyarakat.

F. Kerangka Pemikiran

Penelitian tentang *Al-Qur'an dan Hermeneutika Gender: Pendekatan Penafsiran Ayat-Ayat Gender dalam Pemikiran Feminis Muslim Indonesia* bertujuan untuk membandingkan lima pendekatan tafsir berbasis gender yang berkembang di Indonesia, yaitu *Qirā'ah Mubādalāh*, Konsep Ma'ruf, Keadilan Hakiki Perempuan, Tafsir Kontekstual Husein Muhammad dan *Qur'anic Gender Writing*. Kerangka teoritis penelitian ini dibangun melalui integrasi Feminisme Teologis dan Hermeneutika Gadamer yang saling terkait untuk membentuk analisis yang mendalam dan komprehensif.

Feminisme Teologis sebagai menjadi bingkai besar dalam menganalisis berbagai pendekatan dan konsep penafsiran feminis muslim Indonesia. Dalam kajian studi agama-agama, feminisme teologis memiliki tiga prinsip utama yang menjadi landasan perjuangan para pemikir feminis, yaitu keadilan gender sebagai kehendak Tuhan, kesetaraan spiritual manusia di hadapan Tuhan, dan pemberdayaan perempuan dalam kepemimpinan keagamaan dan interpretasi teks suci. Ketiga prinsip ini didukung oleh berbagai tokoh dari tradisi Islam, Kristen, dan Yahudi. Keadilan gender sebagai kehendak Tuhan diusung oleh Rosemary Radford Ruether,⁴⁵ Amina Wadud⁴⁶ dan Asma Barlas.⁴⁷ Konsep kesetaraan Spiritual bahwa semua manusia memiliki kedudukan sama di hadapan Tuhan merupakan pemikiran Judith Plaskow,⁴⁸ Asma Barlas dan Elisabeth Schüssler

⁴⁵ Rosemary Ranford Ruether, *Women and Redemption: a Theological History*, (Philadelphia: Fortress Press, 2011)

⁴⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from Women Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999), 3

⁴⁷ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, (Texas: University of Texas Press, 2019), 66

⁴⁸ Judith Plaskow, *The coming of Lilith: Essays on feminism, Judaism, and Sexual Ethics*, (Boston: Beacon Press, 2003)

Fiorenza.⁴⁹ Sementara pemberdayaan perempuan dalam kepemimpinan keagamaan dan interpretasi teks suci diusung oleh Letty M. Russell,⁵⁰ Kwok Pui Lan⁵¹ dan Amina Wadud.

Dalam konteks keislaman, feminisme teologis menekankan bahwa tafsir harus dipahami dalam konteks historis dan sosial yang lebih luas, serta bahwa teks Al-Qur'an dapat dan harus diinterpretasikan ulang untuk mendukung kesetaraan gender dengan mengutamakan prinsip-prinsip keadilan seperti *al-musawah* (kesetaraan) dan *al-'adāl a* (keadilan). Teori feminisme teologis akan dijadikan alat ukur apakah penafsiran yang dilahirkan menggunakan pendekatan penafsiran Qira'ah Mubadalah, Konsep Ma'ruf, Keadilan Hakiki Perempuan, Tafsir Kontekstual Husein Muhammad dan *Qur'anic Gender Writing* secara praktis mengimplementasikan tiga prinsip feminis teologis.

Penelitian ini menggunakan hermeneutika Hans-Georg Gadamer digunakan untuk mengevaluasi lima pendekatan tafsir kontemporer, yaitu *Qirā'ah Mubādalāh*, Konsep Ma'ruf, Keadilan Hakiki Perempuan, Penafsiran Kontekstual Husein Muhammad dan *Qur'anic Gender Writing*. Hermeneutika Gadamer berfokus pada fusi horison, yaitu proses pemahaman teks melalui pertemuan antara horison historis teks dan horison pemahaman penafsir yang terpengaruh oleh konteks sosial dan budaya masa kini.⁵² Melalui pendekatan ini, metode tafsir diuji dalam hal koherensi, yaitu kesesuaian antara tafsir yang dihasilkan dengan prinsip dasar Al-Qur'an, dan korespondensi, yang mengukur sejauh mana tafsir tersebut relevan dengan tantangan sosial kontemporer, seperti ketidakadilan gender.

Selain itu, hermeneutika Gadamer juga mengukur pragmatisme metode tafsir, yang berfokus pada aplikasi praktis tafsir dalam kehidupan sehari-hari.

⁴⁹Schüssler Fiorenza Fiorenza, *Bread not stone: The challenge of Feminist Biblical Interpretation*. (Boston: Beacon Press, 2015)

⁵⁰ Letty M. Russell, J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996).

⁵¹ Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

⁵² Hans-Georg Gadamer, David E. Linge, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 2008).

Misalnya, apakah *Qirā'ah Mubādalah* dapat memberikan solusi terhadap ketidakadilan struktural yang lebih luas atau hanya terbatas pada relasi individual antara laki-laki dan perempuan. Begitu juga dengan Konsep Ma'ruf yang menekankan nilai kebaikan universal, apakah dapat diterapkan secara konsisten di masyarakat yang memiliki keragaman budaya. Dalam hal ini, hermeneutika Gadamer digunakan dalam memastikan bahwa metode tafsir tidak hanya konsisten dengan teks, tetapi juga memberikan kontribusi nyata terhadap perubahan sosial dan keadilan gender dalam masyarakat.

Hermeneutika Gadamer berperan sebagai jembatan yang memberikan pendekatan praktis dalam penafsiran teks agama. Hermeneutika Gadamer menawarkan prinsip bahwa setiap penafsiran teks adalah hasil dari prasangka produktif yang terbuka terhadap perubahan makna melalui dialog interpretatif.

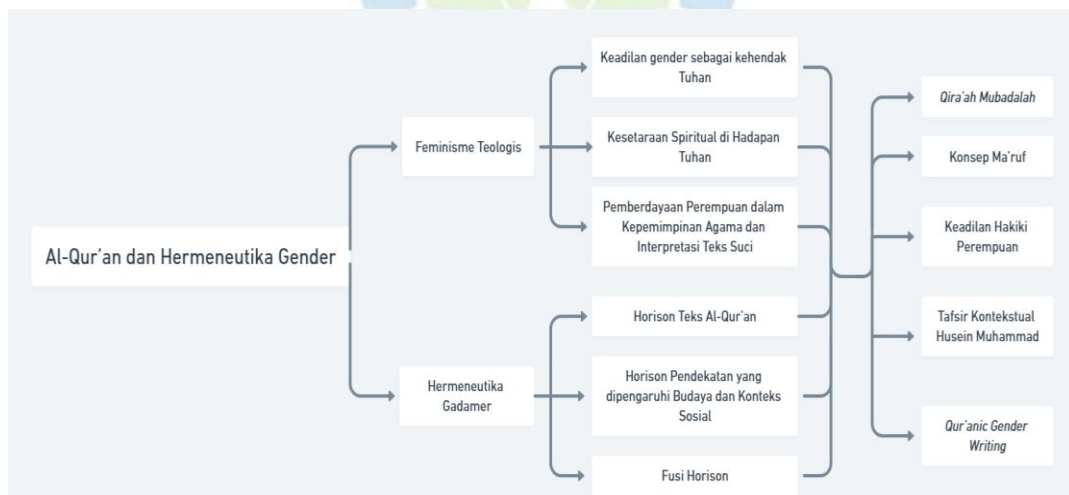


Diagram 1. Peta Kerangka Pemikiran *Al-Qur'an dan Hermeneutika Gender: Studi Komparatif Pendekatan Lima Feminis Muslim transformasionis Indonesia dalam Penafsiran Ayat-Ayat Gender*

Transformasi yang dimaksud dalam penelitian ini tidak dipahami sebagai perubahan yang bersifat adaptif semata sekadar mengikuti arus perkembangan zaman atau merespons tekanan sosial-politik secara pragmatis. Sebaliknya, transformasi di sini berlandaskan pada suatu pandangan dunia (*weltanschauung*) yang secara epistemologis telah dibangun sejak awal, yaitu bahwa keadilan gender merupakan kehendak ilahi yang bersifat transenden dan universal (sebagaimana ditegaskan dalam teori feminisme teologis), serta bahwa pemahaman terhadap teks

suci harus senantiasa berdialog secara aktif dengan konteks sosial-historis pembacanya (sebagaimana dijelaskan dalam hermeneutika Hans-Georg Gadamer). Maka dari itu transformasi yang ditawarkan oleh kelima feminis Muslim transformasionis Indonesia bukanlah sekadar perubahan prosedural dalam metode tafsir, melainkan sebuah proyek etis-teologis yang berorientasi pada pembebasan perempuan dari struktur patriarkal yang telah mengakar dalam tradisi penafsiran klasik, sekaligus pengakuan terhadap perempuan sebagai subjek epistemik yang utuh, otonom, dan setara di hadapan Tuhan. Transformasi dalam kerangka ini bersifat sistemik dan fundamental, karena menasar tidak hanya pada produk tafsir, tetapi juga pada struktur kuasa, otoritas keagamaan, serta relasi sosial yang melanggengkan ketimpangan gender.

Secara keseluruhan, dengan membandingkan pendekatan tafsir yang ada, penelitian ini tidak hanya berupaya mengungkapkan persamaan dan perbedaan pendekatan antara pendekatan-pendekatan yang telah dirumuskan Feminis Muslim Indonesia, tetapi juga untuk menawarkan rekomendasi yang dapat digunakan dalam pengembangan pendekatan tafsir transformative yang lebih adaptif dan kontekstual.

G. Pembatasan Penelitian

D a l a m

a g a r

l i m a

Qirā'ah Mubādalāh,

R o f i a h

G e n d e r dan Badriyah Fayumi dengan Konsep Ma'ruf.

T a f s i r

Qur'anic

Kajian dibatasi pada pendekatan penafsiran yang mereka kembangkan sebagai feminis Muslim transformasionis Indonesia. Secara teoretis, penelitian ini menggunakan dua pendekatan utama: teori feminisme teologis sebagai kerangka filosofis yang menekankan keadilan gender sebagai kehendak Tuhan dan hermeneutika Hans-Georg Gadamer yang berfokus pada pra-anggapan, pembangunan horison, dan interpretasi teks dalam konteks.

Ayat-ayat yang digunakan dalam mengungkap kerja pendekatan feminis Muslim transformasionis pada penelitian ini dibatasi pada ayat-ayat gender dengan

tema-tema tertentu seperti ayat fitnah, kepemimpinan, pernikahan, hak perempuan dalam keluarga dan masyarakat, perceraian, dll.

N o	Tema Utama	Fokus Isu	Ruang Lingkup	Ayat Terkait
1	Relasi Gender	Relasi antara laki-laki dan perempuan	Perspektif Al-Qur'an tentang fitnah	Q S. Āl i 'I mārr 1 , Q S ūs u [1
2	Hak Perempuan dalam Keluarga	Hak sebagai istri, ibu, dan anggota keluarga	Keluarga (domestik)	Q S . l-N ī's [4 Q S . - B a q a r a h [2 -2
3	Kepemimpinan Perempuan	Kepemimpinan dalam aspek keagamaan dan sosial	Ranah publik dan keagamaan	Q S . -N ī's [4 , Q S . l-N a r [2 -4 , Q S . -A. ĥb [3
4	Pernikahan, Perceraian, Poligami	Perlawanan terhadap diskriminasi perempuan dalam ruang keluarga	Ranah teologis dan sosial	Q S -N ā's [4 Q S -N ā's [4 Q S -N ā's [4

A. Tabel I. Pembatasan Materi Kajian

Tabel di atas menyajikan pembatasan materi kajian ayat-ayat gender yang menjadi fokus penelitian. Pembatasan ini diperlukan agar analisis terhadap kelima pendekatan feminis Muslim transformasionis dapat dilakukan secara terarah dan

mendalam. Tabel ini mengelompokkan ayat-ayat berdasarkan empat tema utama (relasi gender, hak perempuan dalam keluarga, kepemimpinan perempuan, serta pernikahan, perceraian, dan poligami) serta menentukan ruang lingkup analisis baik dalam ranah domestik maupun publik. Tidak semua ayat gender dianalisis; hanya ayat-ayat yang relevan dengan fokus tema dan paling sering dirujuk oleh kelima tokoh yang dimasukkan ke dalam cakupan penelitian ini.

Pendekatan penelitian difokuskan pada hermeneutika komparatif, yaitu membandingkan pendekatan penafsiran dari kelima pemikir tersebut. Komparasi ini meliputi sejarah, prinsip dasar pendekatan, cara kerja hermeneutik dan karakter masing-masing metode dalam merespons bias patriarki dalam penafsiran klasik.

Selain itu, konteks kajian dibatasi pada pemikiran feminis Muslim di Indonesia, sehingga tidak mencakup pemikiran feminis Muslim dari negara lain. Fokus ini juga mempertimbangkan realitas sosial dan budaya Indonesia yang menjadi latar munculnya pendekatan penafsiran tersebut.

