

TAFSIR AYAT-AYAT GENDER ALA AMINA WADUD

PERSPEKTIF HERMENEUTIKA GADAMER

Irsyadunnas

Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: irsyad_buya@yahoo.co.id

Abstract

In the interpretation of the verses of the Qur'an, gender has undergone considerable and dynamic developments. The classical commentators tend to interpret verses textually – normatively, while feminists tend to interpret the verses contextually – sociologically. Along with the developments in the methods or approaches to the contemporary interpretation of the Qur'an, one of the methods or approaches used by feminists is hermeneutics. Through this method or approach, Amina Wadud tries to interpret verses related to the creation of women, women's leadership, and the problems of polygamy. The result is that the origin of human beings, both males and females, came from a single nafs which is part of the system pairs (nafis itself and its zawj). The leadership clause should be understood in the context of society as a whole through the concept of "functionalist". On polygamy, there is no direct evidence from the Koran about the permissibility of polygamous marriage, especially in regard to the three validations often cited by proponents, namely financial reasons, reasons of infertility, and the reason the fulfillment of lust or sexual needs.

Keywords: *Verses on gender, interpretation, hermeneutics*

A. Pendahuluan

Islam menaruh perhatian yang besar terhadap persoalan-persoalan perempuan. Buktinya di dalam al-Qur'an persoalan-persoalan perempuan dibicarakan di berbagai surat dan ayatnya. Pembicaraan tersebut menyangkut berbagai sisi kehidupan perempuan. Ada surat dan ayat al-Qur'an yang berbicara tentang asal kejadian perempuan, hak dan kewajiban perempuan dan keistimewaan-keistimewaan tokoh-tokoh perempuan dalam sejarah agama atau kemanusiaan.

Dalam QS. al-Nisa' ayat 1, Allah SWT menegaskan bahwa perempuan adalah satu unsur di antara dua unsur, laki-laki dan perempuan, yang mengembangbiakkan manusia. Artinya secara normatif al-Qur'an memihak pada kesamaan status antara perempuan dan laki-laki.

Namun secara kontekstual al-Qur'an memang menyatakan adanya kelebihan tertentu laki-laki daripada perempuan. Misalnya dalam surat al-Nisa' ayat 34 Allah SWT menyatakan, lelaki adalah pemimpin bagi perempuan. Akan tetapi, dengan mengabaikan konteksnya, melalui penafsiran-penafsiran terhadap surat al-Nisa' para mufassir justru berusaha memberi status lebih unggul bagi laki-laki secara normatif.

Model penafsiran para mufassir tersebut tentu saja sangat merisaukan banyak orang terutama kalangan feminis Muslim. Asghar Ali Engineer mengkritik dengan tajam metode para mufassir memahami ayat tersebut semata-mata bersifat teologis dengan mengabaikan pendekatan sosiologis. Seharusnya para mufassir menggunakan pandangan sosio-teologis mengingat al-Qur'an terdiri dari ajaran yang

kontekstual dan juga normatif.¹ Riffat Hasan juga menilai para mufassir telah mengabaikan aspek linguistik kata-kata *qawwamun* ketika menafsirkan ayat 34 surat al-Nisa.²

Kritik para feminis Muslim selama ini lebih banyak ditujukan kepada para mufassir klasik Timur Tengah, seperti al-Thabari, al-Zamakhshari, al-Razi dan lain-lain, yang berbeda cara atau metode penafsirannya. Para feminis muslim lebih banyak menggunakan metode hermeneutika.

Dalam pemikiran keislaman, penggunaan hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi dipelopori oleh Hasan Hanafi, ketika dia menulis disertasinya yang berjudul *Les Méthodes d'Exégèse: Essai sur la Science des Fondements de la Compréhension 'Ilm Ushul al Fiqh*.³ Fase kedua penggunaan hermeneutika dalam pemikiran Islam, termasuk tafsir al-Qur'an, terjadi pada masa modern, yang dipelopori oleh Abduh, demikian Wahidur Rahman.⁴

Terakhir penggunaan hermeneutika sebagai sebuah metode dan pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an secara sistematis baru muncul pada masa kontemporer ini. Kesadaran akan hadirnya realitas kekinian dan pemenuhan standar ilmiah telah mendorong para tokoh Islam kontemporer untuk melakukan hal tersebut. Namun demikian, realita ini mengundang perdebatan di kalangan pemikir-pemikir Islam kontemporer. Mereka ada yang menolak dan juga ada yang mendukung.

¹ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1994), 61.

² Riffat Hasan, "Penerapan Islam dan Islam Pasca – Patriarkhi, dalam Fatima Mersisi, *Setara di Hadapan Allah*. Terj. Tim LSPPA, (Yogyakarta: LSPPA, 1995), 92.

³ Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. I, no. 1, Januari 2006, 50.

⁴ Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir, 53.

Amina Wadud adalah salah seorang tokoh yang mendukung keberadaan hermeneutika dalam kajian tafsir. Sosok Wadud memiliki daya tarik tersendiri. Dia adalah seorang muslim Afrika-Amerika yang lahir pada tahun 1952 M.⁵ Dalam perjalanan hidupnya, dia banyak terlibat dengan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan isu gender dan feminis.⁶ Karena itulah kemudian tidak heran jika dia dianggap sebagai salah seorang tokoh feminis muslim.⁷ Sebagai seorang tokoh feminis, dia banyak mengkritik metode pemahaman keagamaan yang diskriminatif terhadap kaum perempuan, terutama yang berkaitan dengan metode penafsiran al-Qur'an. Karena itulah, kemudian dia berkesimpulan perlu dilakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an.

Dalam bukunya, *Qur'an and Women*, dia menyatakan bahwa salah satu kritiknya terhadap tafsir klasik atau tradisional adalah bahwa tafsir tersebut ditulis secara eksklusif oleh kaum laki-laki.⁸ Hal ini berarti hanya laki-laki dan pengalaman kaum laki-laki lah yang mempengaruhi produk tafsirnya, sementara perempuan dan pengalamannya ditiadakan. Dengan kata lain, walaupun ada usaha hanya sebatas visi, perspektif atau kebutuhan kaum perempuan yang ditafsirkan menurut pandangan kaum laki-laki.

⁵ Charles Kurzman, (ed.) *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, Terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2003), 185.

⁶ Baca Jane I. Smith, *Islam di Amerika*, terj. Siti Zuraida (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 307. Baca juga Yvonne Tazbeck Haddad, *Muslim Women in America*, (New York: Oxford University, 2006), 124.

⁷ Baca John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), jilid. II, 19.

⁸ Baca Budhy Munawar Rahman, "Islam dan Feminisme Dari Sentralisme Kepada Kesetaraan", dalam Mansour Fakhri, dkk, *Membincang Femenisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 194.

Berdasarkan analisa dan kritik itu Wadud mencoba memelopori dilakukannya penafsiran ulang. Terutama terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan, dengan melibatkan pengalaman perempuan di dalam proses penafsiran tersebut. Atau dengan kata lain, Wadud mencoba menerapkan metode hermeneutika dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut. Dalam konteks inilah peneliti melihat ada pengaruh hermeneutika Gadamer dalam pemikiran tafsir Wadud.

Inilah persoalan yang cukup menarik, menurut peneliti, untuk dilakukan penelitian. Karena keberanian tokoh tersebut untuk melakukan suatu terobosan baru terhadap tradisi penafsiran klasik perlu mendapat dukungan yang luas dari umat Islam yang lain. Tujuannya adalah agar wacana pemikiran keislaman tidak stagnan, kaku, diskriminatif, dan adil gender. Pertanyaannya sekarang adalah bagaimanakah penafsiran ayat-ayat gender dalam pemikiran Amina Wadud ditinjau dari perspektif hermeneutika Gadamer.

Teori yang akan digunakan adalah mengacu kepada teori analisis gender yang dikemukakan oleh Mansur Fakih. *Pertama*, berkaitan dengan persoalan marginalisasi terhadap perempuan. *Kedua*, berkaitan dengan terjadinya subordinasi salah satu jenis kelamin (kaum laki-laki terhadap perempuan). *Ketiga*, berkaitan dengan persoalan stereotipe terhadap jenis kelamin tertentu yang berujung pada terjadinya diskriminasi terhadap kaum perempuan. *Keempat*, berkaitan dengan persoalan violence atau kekerasan terhadap jenis kelamin tertentu terutama perempuan. *Kelima*, berkaitan dengan peran ganda perempuan dalam ruang domestik dan publik, terutama bagi perempuan yang bekerja. Karena meskipun dia bekerja di luar rumah, tugas rumah tangga tidak

boleh dilupakan, dan tidak ada kewajiban bagi laki-laki untuk menggantikannya.⁹

Terkait dengan hermeneutika, penulis akan menggunakan teori hermeneutika yang dikembangkan oleh Gadamer, yaitu hermeneutika dialogis. Aliran hermeneutika tersebut dapat memberikan nuansa baru dan berbeda dalam sebuah kajian tafsir, di mana di sana ada usaha untuk menggabungkan sifat obyektivitas dan subyektivitas dalam sebuah penafsiran. Selain itu, aliran hermeneutika ini juga meniscayakan adanya interaksi dan komunikasi yang intens antara seorang penafsir dengan teks. Artinya antara dunia teks dengan dunia penafsir selalu terjadi dialog.

B. Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Tafsir

Dalam sejarah perkembangannya di dunia barat, diskursus hermeneutika telah menunjukkan intensitas mereka dalam usaha pencarian makna. Hermeneutika awalnya berhubungan dengan penafsiran kitab suci orang Yahudi dan Nasrani sebelum akhirnya berkembang menjadi sebuah kajian filsafat. Dengan kata lain, intensitas kajian hermeneutika dalam tradisi Yahudi dan Nasrani sudah berlangsung sangat lama bahkan kehadirannya mendahului diskursus hermeneutika dalam tradisi pemikiran filsafat.¹⁰

Namun demikian, diskursus hermeneutika yang begitu marak dalam tradisi Yahudi dan Nasrani menemukan kenyataan yang berbeda dengan

⁹ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 72-75.

¹⁰ Baca Ilyas Supena, "Rekonstruksi Sistematis Epistemologi Ilmu-ilmu Keislaman Dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman", *Disertasi*: PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007, 134. Baca juga Robert Audi, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 323.

apa yang terjadi dalam tradisi Islam. Dalam tradisi pemikiran Islam, intensitas perbincangan mengenai problem hermeneutika tidak semarak seperti yang berlangsung dalam tradisi Yahudi dan Nasrani.¹¹ Kenyataan ini khususnya berlaku pada masa Nabi dan sahabat. Pada masa itu, pemahaman dan pengamalan agama atas dasar pijakan hermeneutika belum sepenuhnya dikenal.

Ada dua faktor utama yang menyebabkan keringnya diskursus hermeneutika dalam pemikiran Islam klasik, khususnya pada periode Nabi dan sahabat. *Pertama*, faktor otoritas nabi. Pada masa Nabi dan sahabat, persoalan penafsiran Al-Qur'an sangat terkait dengan kenabian Muhammad. Dalam posisi ini, Muhammad tidak hanya berfungsi menyampaikan pesan Tuhan yang berwujud Al-Qur'an, namun beliau juga berfungsi sebagai penafsir yang otoritatif dengan al-hadis sebagai bentuk formalnya.¹²

Kedua, faktor kesadaran keagamaan umat Islam saat itu yang masih kental dengan argumen-argumen dogmatis ketimbang penalaran kritis. Salah satunya terkait dengan persoalan keyakinan teologis bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.¹³ Mereka mempercayai sakralitas Al-Qur'an yang secara literal berasal dari Allah dan karena itu membacanya adalah ibadah.¹⁴ Implikasinya adalah bahwa penafsiran literal terhadap ayat-ayat Al-Qur'an merupakan langkah populer yang dilakukan umat Islam dalam memahami

kandungan Al-Qur'an, dan mereka merasa tidak memerlukan perangkat metodologis hermeneutika dalam memahami Al-Qur'an.¹⁵

Namun demikian, dalam perjalanan sejarah Islam, seiring dengan berkembangnya kajian-kajian berbagai disiplin keilmuan dalam Islam, terutama pada masa abad ke-2 H, serta berlangsungnya persemaian tradisi pemikiran Islam klasik, persoalan-persoalan hermeneutis dalam pengertian teokritik mulai muncul dalam diri umat Islam. Di samping itu pula, dengan semakin luasnya wilayah dan pemeluk Islam yang diringi dengan perubahan dan perkembangan kebudayaan dan peradaban Islam dari budaya lisan ke budaya tulisan, maka persoalan-persoalan baru mulai bermunculan. Mereka memerlukan jawaban terhadap masalah-masalah tersebut, sehingga butuh kepada ijtihad dalam rangka kontekstualisasi ajaran Islam.

Sejak saat itulah mulai dirumuskan hermeneutika Al-Qur'an yang sangat dekat dengan metode pemahaman teks. Umat Islam berusaha mengembangkan pola-pola dalam ilmu tafsir dan sejarah penafsiran Al-Qur'an yang secara umum menggambarkan adanya suatu kemiripan dengan pola yang dikembangkan hermeneutika. Karena itu, Farid Esack mengatakan bahwa meskipun istilah hermeneutika merupakan hal yang baru dalam tradisi keilmuan Islam, tetapi praktek hermeneutika telah lama dilakukan oleh umat Islam. Praktek tersebut dapat dilihat dari maraknya kegiatan interpretasi dalam wacana keilmuan Islam di bawah payung sebuah disiplin ilmu yang dikenal dengan nama ilmu tafsir.¹⁶

¹¹ Baca Komarudin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998), 119.

¹² Baca Ilyas Supena, "Rekonstruksi Sistematis Epistemologi", 135.

¹³ Baca lebih lanjut J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 1.

¹⁴ Baca lebih jauh Komarudin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, 106.

¹⁵ Baca Ilyas Supena, "Rekonstruksi Sistematis Epistemologi", 136.

¹⁶ Baca Ilyas Supena, "Rekonstruksi Sistematis Epistemologi", 137-138. Baca lebih lanjut Farid Esack, *Qur'an Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious*

Hermeneutika dalam studi keagamaan dipandang sebagai pendekatan yang komprehensif untuk menggali dan menjelaskan masalah-masalah keagamaan. Istilah hermeneutika sesungguhnya dapat ditemukan dalam khazanah tafsir Al-Qur'an klasik. Secara operasional praktis, hermeneutika sesungguhnya sudah dipraktekkan tetapi tidak ditampilkan secara teoritik. Indikasi dari pernyataan ini dapat ditunjukkan dengan menyebut beberapa kitab tafsir seperti: *Tafsīr al-Kashāf* karya Zamakhshari (w. 538 H), *Tafsīr Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidawi (w. 685 H).¹⁷

C. Sekilas Tentang Hans-George Gadamer dan Amina Wadud

1. Biografi Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer lahir di Marburg, Jerman, pada tanggal 11 Februari 1900 dan meninggal di Heidelberg, Jerman, pada tanggal 13 Maret 2002.¹⁸ Dia adalah seorang filsuf Jerman yang paling terkenal dengan karya monumentalnya *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode).¹⁹

Gadamer memulai studinya di perguruan tinggi pada tahun 1918 di Universitas Breslau dan kemudian pindah ke Universitas Marburg. Di dua universitas inilah dia pertama kali berkenalan dengan ilmu filsafat melalui beberapa orang tokoh seperti Richard

Hönigswald dan Nicolai Hartmann. Pada tahun 1922 Gadamer berhasil meraih gelar doktor dalam bidang ilmu filsafat dengan judul disertasi "*Das Wesen der Lust nach den Platonischen Dialogen*" (*The Essence of Pleasure according to Plato's Dialogues*).²⁰

Karir akademik Gadamer mencapai puncaknya di Universitas Leipzig, yang diawali pada tahun 1939 dia diangkat menjadi profesor dalam bidang filsafat. Dia juga pernah menjabat sebagai Kepala Departemen Filologi dan Sejarah pada Fakultas Filsafat, serta direktur Institut Psikologi. Puncaknya adalah pada tahun 1946 dia diangkat menjadi rektor di universitas tersebut. Di samping itu, dia juga mengajar di Frankfurt pada tahun 1948, dan di Heidelberg pada tahun 1949 sampai pensiun pada tahun 1968.²¹

2. Pokok Pikirannya tentang Hermeneutika

Pemikiran Gadamer tentang hermeneutika tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Heidegger. Dia pernah menyatakan bahwa ia berutang segalanya untuk Heidegger, pengaruhnya besar. Pendekatan hermeneutika Heidegger dan gagasan bahwa filsafat tidak bisa dipisahkan dari sejarah budaya dan seni telah membentuk dasar dalam filsafat hermeneutika Gadamer.

Melalui karya monumentalnya, *Truth and Method*, Gadamer menjelaskan pemikirannya tentang hermeneutika dalam beberapa bagian. Salah satu bagiannya terkait dengan konsep

Solidarity Against Oppression (England: Oneworld Publications, 1997), 61.

¹⁷ Baca Nas}r H}amid Abu Zayd, *Ishkālīyāt al-Qirā'ah wa Aliyyāt at-Ta'wīl*, 15. Baca Ahmad Hasan Ridwan, "Metodologi Kritik Teks Keagamaan", 118.

¹⁸ Diakses dari <http://plato.stanford.edu/entries/gadamer/> pada tanggal 13 Oktober 2013.

¹⁹ Diakses dari <http://www.iep.utm.edu/gadamer/> pada tanggal 13 Oktober 2013.

²⁰ Diakses dari <http://www.egs.edu/library/hans-georg-gadamer/biography/> pada tanggal 13 Oktober 2013.

²¹ Diakses dari <http://www.iep.utm.edu/gadamer/> pada tanggal 20 Oktober 2013.

pemahaman teks. Menurutnya, pemahaman selalu dapat diterapkan pada keadaan kita saat ini, meskipun pemahaman itu berhubungan dengan peristiwa sejarah, dialektik dan bahasa. Oleh karenanya, pemahaman selalu mempunyai posisi, misalnya posisi pribadi kita sendiri saat ini. Pemahaman tidak pernah bersifat obyektif dan ilmiah. Sebab pemahaman bukanlah “mengetahui” secara statis dan di luar kerangka waktu, tetapi selalu dalam keadaan tertentu, pada satu tempat khusus dalam kerangka ruang dan waktu, misalnya dalam sejarah. Semua pengalaman yang hidup itu menyejarah, bahasa dan pemahaman juga menyejarah.²²

Pemahaman hanya akan terjadi dalam konteks atau cakrawala sejarah yang terus menerus berubah. Hal inilah yang menjadi salah satu sebab mengapa interpretasi tidak pernah bersifat monolitik atau mempunyai satu aspek tunggal, kaku dan statis. Jika cakrawala sejarah terus menerus berubah, pemahaman akan mengikuti konstruksinya. Akhirnya pemahaman itu sendiri adalah fusi dari berbagai macam cakrawala, hubungan timbal balik antara beberapa konteks sejarah. Gadamer menegaskan bahwa sebuah teks, baik peraturan undang-undang atau kitab suci (Injil) harus dipahami setiap saat, dalam setiap situasi khusus, dalam cara yang baru yang berbeda dengan yang lama.²³

Teori pemahaman teks yang dikembangkan oleh Gadamer dikenal dengan istilah teori *affective historis*. Dalam penjelasannya

disebutkan ada empat tahap yang harus dilakukan ketika seseorang ingin memahami teks, yaitu:

1) Teori “Kesadaran Keterpengaruhannya oleh Sejarah”.

Menurut Gadamer, ketika seseorang ingin menafsirkan sebuah teks, dia harus menyadari bahwa dirinya ternyata dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Karena itu, pada saat menafsirkan sebuah teks seorang penafsir seharusnya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa mewarnai pemahamannya terhadap teks yang ditafsirkan. Dalam hal ini, seseorang harus belajar memahami dan mengenal bahwa dalam setiap pemahaman, baik sadar atau tidak, pengaruh dari *affective history* sangat besar perannya, meskipun Gadamer juga mengakui bahwa memahami hal ini tidak mudah. Pesan dari tahap ini adalah bahwa seorang penafsir harus mampu mengatasi subyektifitasnya dalam menafsirkan sebuah teks.²⁴

2) Teori “Prapemahaman”.

Keterpengaruhannya oleh situasi hermeneutik tertentu pada diri seorang penafsir akan memunculkan sebuah konsep pemahaman yang dikenal dengan istilah prapemahaman. Konsep ini menurut Gadamer merupakan posisi awal penafsir yang memang telah menjadi sebuah keniscayaan ketika dia membaca sebuah teks.

²² Baca E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 81.

²³ Baca E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, 83.

²⁴ Dikutip dari Sahiron Syamsudin, “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Lemlit UIN Suka, 2009), 36.

Keharusan adanya prapemahaman tersebut dimaksudkan agar seorang penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan. Tanpa prapemahaman seseorang tidak akan berhasil memahami teks secara baik. Namun, prapemahaman yang benar adalah prapemahaman yang bersifat terbuka untuk dikritisi, direhabilitasi, dan dikoreksi oleh penafsir itu sendiri ketika dia sadar atau mengetahui bahwa prapemahamannya itu tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman terhadap teks. Hasil dari rehabilitasi atau koreksi tersebut disebut “kesempurnaan prapemahaman”.²⁵

3) Teori “Penggabungan/Asimilasi Horison”.

Tahap kedua di atas terkait erat dengan tahap yang ketiga ini yaitu penggabungan horizon. Dalam arti bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horizon, yakni horizon teks (cakrawala pengetahuan) dan horizon pembaca (cakrawala pemahaman). Kedua horizon tersebut selalu hadir dalam proses pemahaman dan penafsiran. Seorang pembaca teks memulainya dengan cakrawala hermeneutiknya, namun dia juga memperhatikan bahwa teks juga mempunyai horizonnya sendiri yang mungkin berbeda dengan horizon yang dimiliki pembaca. Kedua horizon ini harus dikomunikasikan, sehingga ketegangan antara keduanya dapat diatasi. Karena itulah, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu, maka dia harus

memperhatikan horizon historis, dimana teks itu muncul, diungkapkan dan ditulis.²⁶

4) Teori “Penerapan/Aplikasi”

Di atas sudah dijelaskan bahwa makna obyektif teks harus mendapat perhatian dalam proses pemahaman dan penafsiran. Ketika makna obyektif telah dipahami, kemudian apa yang harus dilakukan oleh penafsir terhadap teks yang mengandung pesan yang bisa diterapkan dalam kehidupan, seperti kitab suci. Sementara itu, di sisi lain jarak waktu antara masa munculnya teks dengan masa ketika teks ditafsirkan telah jauh berbeda, baik kondisi sosial, politik, ekonomi dan lainnya. Menurut Gadamer, selain proses memahami dan menafsirkan, seorang penafsir juga dituntut agar mampu melakukan “penerapan pesan atau ajaran teks kitab suci ketika teks itu ditafsirkan”. Untuk itu seorang penafsir harus mampu menemukan “*meaningful sense*” (makna yang berarti) sebagai pesan dari teks, di samping makna obyektifnya.²⁷

Teori tersebut dalam penafsiran Al-Qur’an bisa disebut “*interpretasi ma’na cum maghza*”. Yang dimaksud dengan istilah ini adalah satu bentuk interpretasi yang memperhatikan baik makna asal (makna historis dan tersurat) dari teks yang diinterpretasikan maupun makna terdalam dari teks tersebut (signifikansi teks, makna inti dan biasanya tersirat). Al-Ghazali menyebutnya dengan istilah *al-ma’na al-zahir* dan *al-ma’na al-batin* (makna lahir dan

²⁵ Dikutip dari Sahiron Syamsudin, “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, 37-38.

²⁶ Dikutip dari Sahiron Syamsudin, “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, 38-39.

²⁷ Dikutip dari Sahiron Syamsudin, “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, 40-41.

batin). Nasr Hamid menyebut dengan istilah *ma'na* dan *maghza*. Hirsch menyebutnya dengan istilah *meaning* dan *significance*. Gadamer menggunakan istilah *sinn* (arti) dan *sinnesegef* (makna terdalam). Interpretasi ini dilakukan dengan cara memperhatikan konteks tekstual dengan analisis bahasa sebagai basisnya dan konteks sejarah di mana teks itu muncul dengan analisis historis sebagai instrumennya.²⁸

2. Biografi Amina Wadud

a. Latar Belakang Intelektual

Amina Wadud (selanjutnya disebut Wadud) dilahirkan di sebuah desa Bethesda, Maryland, Amerika Serikat pada tanggal 25 September tahun 1952 M dan diberi nama Mary Teasley. Dia terlahir sebagai seorang kristen ortodok, yang kemudian menjadi muallaf pada tahun 1972. Pada tahun 1974 secara resmi namanya berganti menjadi Amina Wadud sebagai cerminan bahwa dia sudah masuk Islam.²⁹

Wadud menjalani pendidikan di perguruan tinggi (S1) antara tahun 1970 sampai tahun 1975 di University of Pennsylvania. Kemudian dia melanjutkan pendidikan pascasarjana (S2) di The University of Michigan dengan mengambil konsentrasi *Near Eastern Studies* (Studi Timur Dekat) dan lulus pada tahun 1982. Masih pada universitas yang sama, dia melanjutkan pendidikannya pada tingkat doktor (S3) dengan konsentrasi *Arabic and*

Islamic Studies (Bahasa Arab dan Studi Islam), dan selesai pada tahun 1988 M. Di samping pendidikan formal di atas, dia juga pernah mengikuti *advanced Arabic* di Mesir pada The American University Cairo. Dia juga pernah mengikuti *Qur'anic Studies and Tafsir* di Cairo University, dan *Course in Philosophy* di Al-Azhar University.³⁰

b. Pemikirannya tentang Al-Qur'an, Tafsir dan Feminis.

Amina Wadud mengakui bahwa tidak ada penafsiran atas Al-Qur'an yang bersifat defenitif, sehingga oleh karena itu, Al-Qur'an harus terus menerus ditafsirkan.³¹ Penafsiran terhadap Al-Qur'an harus terus berlanjut karena manifestasi petunjuk Al-Qur'an bukan saja terletak dalam penafsiran tersebut, namun penafsiran merupakan satu-satunya cara untuk senantiasa mencapai Islam yang hidup (*the lived state of Islam*). Penafsiran yang telah lalu mungkin telah berupaya untuk memperoleh petunjuk tersebut. Namun baginya, ketika penafsiran itu dianggap sebagai sarana eksklusif (oleh laki-laki) untuk memahami kehendak Tuhan, penafsiran tersebut menjadi noda yang menyilaukan (*blind spot*).

Berangkat dari anggapannya bahwa tafsir tradisonal sarat dengan perspektif laki-laki, Wadud menggagas tafsir dengan perspektif perempuan. Berbagai karyanya tentang Al-Qur'an bermuara pada keinginannya untuk menemukan jati-diri perempuan muslim

²⁸ Dikutip dari Sahiron Syamsudin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer", 46-47.

²⁹ Lihat <http://library.depaul.edu/Collections/spcaPDF/WadudAminaFA.pdf> [home page on-line]: internet (diakses tanggal 9 Januari 2011).

³⁰ Lihat <http://cikacepet.blogspot.com/2012/03/resume-buku-quran-and-women-karya-amina.html>, [home page, on-line]: internet (diakses tanggal 9 Januari 2011).

³¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), xx.

yang telah “dirampas” oleh penafsiran yang dinilainya bias laki-laki. Hal demikian, baginya, hanya bisa dilakukan jika persepsi mengenai keadilan dirumuskan ulang dengan makna yang mendukung pada kesetaraan laki-laki dan perempuan.³²

Kontribusi terpenting dari Wadud dalam kaitannya dengan wacana Al-Qur’an dan tafsir adalah upaya untuk memperlihatkan kaitan teoritis dan metodologis khususnya antara penafsiran Al-Qur’an dengan hal-hal yang memunculkannya (siapa dan bagaimana). Beberapa fokus yang menjadi konsentrasinya adalah “apa yang dikatakan Al-Qur’an, bagaimana Al-Qur’an mengatakan, apa yang dikatakan terhadap Al-Qur’an, dan siapa yang mengatakan”. Pertanyaan-pertanyaan ini membawanya pada kritik terhadap penafsiran tradisional mengenai teks-teks tentang perempuan dalam Al-Qur’an. Berangkat dari kritik ini, Wadud kemudian berupaya mengajukan gagasan pemikiran, kerangka kerja, metodologi, dan tentu saja penafsirannya terhadap Al-Qur’an. Semua ini dilakukan Wadud, seperti yang diakuinya, untuk menteorisasikan relasi gender di bawah sinaran ajaran dan etos Al-Qur’an yang egaliter.³³

c. Tafsir ayat-ayat Gender menurut Wadud Dalam Perspektif Hermeneutika Gadamer

Sebagai seorang aktivis atau pejuang kesetaraan gender, Wadud mencoba mengaplikasikan pemikirannya tentang tafsir dan hermeneutika ke dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an, terutama ayat-ayat yang berkaitan dengan persoalan gender. Ada sekitar 27 ayat-ayat gender dalam Al-Qur’an, namun tidak semuanya mendapat perhatian serius dari Wadud. Dalam penelitian ini peneliti hanya membahas sebagian saja dari ayat-ayat tersebut yang cukup tajam dikritik oleh Wadud, dan juga telah menjadi pembicaraan utama dalam kajian gender dan feminis, yakni ayat tentang penciptaan, kepemimpinan, dan poligami.

1. Diskursus asal usul penciptaan perempuan

Berbicara tentang awal mula penciptaan perempuan, tidak bisa dilepaskan begitu saja dari konsep penciptaan manusia yang sudah dipahami selama ini. Pendapat yang berkembang di masyarakat saat ini adalah bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Konsekuensi dari pendapat ini adalah bahwa asal usul perempuan berbeda dengan laki-laki. Jika laki-laki diyakini berasal dari sumber yang pertama kali diciptakan oleh Tuhan yakni tanah (saripati tanah), sedangkan perempuan tidak. Jika laki-laki diakui memiliki eksistensi diri yang sempurna, sedangkan perempuan tidak. Konsekuensi ini muncul karena perempuan diciptakan dari sumber yang tidak sempurna pula yaitu bagian dari laki-laki. Dengan kata lain, penciptaan

³² Baca Ahmad Baidawi, “Tafsir Feminis”, 109.

³³ Dikutip oleh Ahmad Baidawi dari Asma Barlas, “Amina Wadud’s Hermeneutics of the Qur’an: Women Rereading Sacred Text,” dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, ed. Taji al-Faruki (London: Oxford University Press, 2004), 98. Baca Ahmad Baidawi, “Tafsir Feminis”, 110.

perempuan sangat tergantung pada penciptaan laki-laki. Jika laki-laki tidak atau belum diciptakan oleh Tuhan, maka perempuan tidak akan pernah pula tercipta.

Pendapat seperti yang dijelaskan di atas bukanlah muncul dengan tiba-tiba atau tanpa dasar sama sekali. Salah satu dasar yang paling kuat yang dimunculkan oleh pendukung pendapat ini adalah ayat Al-Qur'an QS. al-Nisa' /4: 1. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa awalnya Tuhan menciptakan laki-laki dari sumber yang satu, kemudian baru diciptakan perempuan dari sumber (bagian) dari diri laki-laki.³⁴ Sebelum mencermati penafsiran Wadud tentang ayat ini, ada baiknya dicermati dulu penafsiran ulama klasik tentang ayat tersebut.

Dalam mencermati ayat tersebut, mufasir klasik cenderung menafsirkannya dengan mengacu kepada sebuah hadis Nabi, yang menyatakan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Seperti al-Râzi dalam tafsirnya *Mafâtiḥ al-Ghaib* menyatakan bahwa makna dari

kalimat *khalaqakum min nafs wa>h}idah* dapat dicermati dari beberapa hal. *Pertama*, bahwa kalimat ini menegaskan bahwa penciptaan seluruh umat manusia adalah berasal dari manusia yang satu. *Kedua*, penciptaan manusia dari diri (manusia) yang satu memberikan dampak tersendiri bagi kelangsungan kehidupan umat manusia. Salah satu dampak yang dimaksud adalah akan terjalinnya hubungan silaturahmi yang kuat antara sesama mereka dan dapat mempererat rasa kasih sayang (*mah}abbah*) di antara mereka. *Ketiga*, jika manusia mengetahui bahwa mereka berasal dari diri (manusia) yang satu niscaya mereka akan merasa sederajat, tidak ada kesombongan dan keangkuhan antara yang satu dan yang lainnya. Sebaliknya mereka akan menampilkan sikap tawadhu dan akhlak yang baik. Namun demikian, terlepas dari penjelasan di atas, *al-Ra>zi* juga menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *nafs wa>h}idah* sesungguhnya adalah Adam AS.³⁵

Pendapat para mufasir klasik di atas tidak bisa diterima oleh Wadud. Alasan utamanya adalah karena pendapat mereka tersebut sangat merugikan bagi pihak perempuan. Dengan pemahaman seperti itu terkesan bahwa status perempuan lebih rendah dari pada laki-laki. Dalam konteks inilah dia berpendapat bahwa perlu adanya reinterpretasi terhadap ayat tersebut.

Secara rinci Wadud membahas ayat tersebut dengan analisis teks (komposisi

³⁴ Lengkapnya ayat tersebut berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Terjemahannya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan Mengawasi kamu. (QS. al-Nisa' /4:1). *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (al-Madi>nah al-Munawwarah: Majma al-Muluk Fahd li T} }aba>ah al-Mus}h}af al-Shari>f, 1418 H), 114.

³⁵ Baca Fakhr al-Di>n Mahmu>d ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn Ali al-Tamimi> al-Bakar al-Ra>zi> al-Shafi'i>, *Mafa>tih} al-Ghaib (Tafsi>r al-Kabi>r)* (Libanon: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), jilid. 9-10, 159-160.

bahasa) terlebih dahulu. Dia melakukan analisis secara mendalam terhadap kata kunci dalam ayat tersebut, terutama *nafs* dan *zawj*. Kata *nafs* (yang diartikan dengan diri), secara konseptual, menurut Wadud, mengandung makna yang netral, tidak mengacu kepada jenis kelamin. Jadi bisa digunakan untuk laki-laki atau perempuan. Dia menegaskan bahwa dalam catatan Al-Qur'an tentang penciptaan, Tuhan tidak pernah merencanakan untuk memulai penciptaan—Nya berdasarkan jenis kelamin. Al-Qur'an juga tidak pernah memberikan penjelasan bahwa asal usul umat manusia adalah Adam. Bahkan Al-Qur'an tidak pernah menyatakan bahwa Allah memulai penciptaan umat manusia dengan *nafs* Adam (seorang laki-laki). Pemahaman yang netral sepertinya telah terabaikan selama ini, sehingga memberikan implikasi yang tidak setara terhadap asal usul penciptaan laki-laki dan perempuan.³⁶

Kata *zawj*, bagi Wadud, sangat berperan untuk menggiring pemahaman mufasir klasik tentang konsep penciptaan yang diskriminatif terhadap perempuan. Karena itu, dia tertarik untuk menganalisa secara lebih mendalam. Menurutnya, Al-Qur'an menggunakan kata tersebut adalah untuk menegaskan bahwa segala sesuatu diciptakan oleh Allah adalah berpasangan. Karena itu, esensi dari penciptaan yang berpasangan itu adalah untuk saling melengkapi. Setiap anggota pasangan mensyaratkan adanya anggota pasangan lainnya dan keduanya berdiri atas dasar

hubungan tersebut. Seorang laki-laki baru bisa dikatakan suami jika dikaitkan dengan istri. Keberadaan dari salah satu anggota pasangan ditentukan oleh anggota pasangan yang lainnya.³⁷

Konsep pemikiran yang demikian, menurutnya, melahirkan sebuah pemahaman bahwa penciptaan laki-laki dan perempuan sebagai sebuah pasangan merupakan bagian rencana Allah. Dengan kata lain, antara kedua bagian dalam pasangan tersebut sama pentingnya.³⁸ Tidak ada pernyataan Al-Qur'an bahwa bagian pasangan yang satu (dalam hal ini laki-laki) lebih penting dari pasangan lainnya (dalam hal ini perempuan).³⁹ Hanya saja memang Al-Qur'an membedakan antara pasangan laki-laki dan perempuan tersebut secara biologis semata-mata adalah untuk menjalankan fungsi masing-masing sebagai unsur pasangan yang saling melengkapi.⁴⁰

Atas dasar itulah, Wadud menegaskan bahwa asal usul umat manusia, baik laki-laki dan perempuan, berasal dari *nafs* tunggal yang merupakan bagian dari sistem berpasang–pasangan (*nafs* itu sendiri dan *zawj* nya).⁴¹ Meskipun laki-laki dan perempuan merupakan karakter penting yang saling melengkapi dalam penciptaan manusia, tidak ada fungsi kultural yang khusus yang

³⁶ Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 19-20. Baca Muhammad Rashi>d Rid}a>, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Haki>m al-Mashhu>r bi Tafsi>r al-Mana>r* (Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th), 263. Lihat Muhammad Jawad Mughniyah, *al-Tafsi>r al-Ka>syif*, juz. II, 242.

³⁷ Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 21.

³⁸ Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 21.

³⁹ Dalam analisisnya, Wadud juga menggunakan pendekatan tafsir tematik dengan mengacu kepada ungkapan *zawj* yang ada dalam Al-Qur'an. Dia mengutip beberapa ayat yang mengandung ungkapan *zawj*, seperti QS. al-Nisa'/4:1, QS. al-Ru>m/30:20, QS. al-Dha>riya>t/51:49, QS. Ya>si>n/36:36, QS. al-Zukhruf/43:12, QS. al-Najm/53:45, QS. Fa>t}ir/35:11. Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 20-22.

⁴⁰ Lihat Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 22.

⁴¹ Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 22-23.

dibatasi pada saat penciptaan. Pada saat itu Allah memberitahukan sifat-sifat universal tertentu yang ada pada seluruh manusia, tidak menunjuk pada jenis kelamin tertentu, bahkan juga tidak terhadap ruang dan waktu tertentu.⁴²

Uraian Wadud di atas secara implisit sejalan dengan konsep pemahaman teks yang dikemukakan oleh Gadamer dalam teori hermeneutiknya. Tidak dapat diingkari bahwa Wadud sangat mementingkan latar belakang seorang pembaca atau penafsir ketika menafsirkan Al-Qur'an, yang dia sebut dengan istilah "prior teks". Hal ini terlihat secara eksplisit pada dirinya sendiri bahwa latar belakang keilmuan, intelektual, sosial, dan budaya yang melingkupinya telah menjadi titik tolak pertama baginya dalam memulai penafsiran. Hal inilah yang disebut oleh Gadamer dengan istilah "keterpengaruhannya oleh sejarah".

2. Kepemimpinan Perempuan

Pembahasan tentang kepemimpinan dalam rumah tangga terdapat dalam Al-Qur'an QS. al-Nisa'/4:34.⁴³ Secara tekstual,

⁴² Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 26.

⁴³ Redaksi ayatnya adalah:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ فَإِذَا فَضَّلْتُمْ إِلَى التِّبْتِ حَفِظُوا لَهُمْ سُبُلَ النِّسَاءِ وَالَّتِي تَخَافُونَ
دُسُورَهُنَّ فَعُظُوهُنَّ وَأُخْرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا
تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ٣٤

Artinya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan. Oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka perempuan yang saleh adalah yang ta'at kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nushu>z nya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah

penjelasan dalam ayat ini memang ada kesan diskriminatif. Sebelum peneliti menjelaskan penafsiran Wadud, ada baiknya dijelaskan terlebih dahulu bagaimana mufasir klasik memahami ayat ini.

Al-Razi, dalam menjelaskan makna kata *qawwām*, dia menafsirkannya dengan *musallatūna 'ala adabihunna wa al-akhazi fauqa aydiyahunna*. (laki-laki bertanggung jawab terhadap pendidikan istrinya dan melindungi mereka). Dengan kata lain, laki-laki memang sudah ditetapkan oleh Allah sebagai pemimpin dan pengambil keputusan bagi mereka. Alasannya ada dua, pertama karena laki-laki memiliki kelebihan dari perempuan. Kelebihan yang dimaksud ada dua: 1) berkaitan dengan sifat kepribadian, dan 2) berkaitan dengan syariat. Adapun yang dimaksud dengan sifat kepribadian adalah berkaitan dengan keilmuan dan kemampuan fisik. Sudah menjadi kenyataan menurutnya bahwa tingkat intelektualitas dan keilmuan laki-laki lebih tinggi. Begitu pula laki-laki diakui secara umum memiliki kemampuan yang lebih dari perempuan untuk mengerjakan suatu pekerjaan yang sulit. Al-Ra>zi> memperkuat pendapatnya dengan menyebutkan beberapa profesi atau pekerjaan/jabatan yang secara mayoritas hanya bisa dilakukan oleh laki-laki, seperti: Nabi, ulama, imam, jihad, azan, khutbah, i'tikaf, saksi dalam persoalan hukum, dan yang paling besar wewenangnya adalah dalam masalah nikah, talak dan rujuk. Alasan kedua karena

mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar: Lihat Al-Qur'an dan Terjemahannya, 123.

laki-laki punya kewajiban memberikan mahar dan nafkah bagi istrinya.⁴⁴

Berkaitan dengan kondisi yang demikian, mengapa laki-laki lebih berkualitas dari perempuan, merupakan persoalan lain. Ada yang mengatakan karena perempuan tidak mendapat akses untuk meningkatkan kualitas dirinya, sehingga dia menjadi tertinggal dari laki-laki. Hal ini memang tidak bisa dilepaskan dari konstruksi budaya patriarki yang sangat kental saat itu. Namun demikian, penafsiran di atas jelas sangat kental dan pro kepada budaya patriarki. Budaya patriarki sangat membedakan eksistensi laki-laki dan perempuan. Kaum laki-laki dipandang lebih berkualitas dari perempuan dalam segala hal, terutama dalam bidang politik dan perekonomian. Sehingga hanya laki-lakilah yang berhak menjadi pemimpin, dan laki-laki pulalah yang berkewajiban memenuhi kebutuhan ekonomi rumah tangga. Karena itu, tidak heran jika kemudian kaum perempuan diperlakukan secara tidak adil dan diskriminatif.

Dalam membaca ayat tersebut secara keseluruhan, Wadud mencoba mengurainya secara hermeneutik. Dengan mengacu kepada teori dan langkah-langkah operasional hermeneutika dialogis Gadamer, dia membaca ayat ini dengan tiga langkah: 1) menganalisa konteks, 2) menganalisa komposisi bahasanya, dan 3) mengacu kepada *weltan chaung* Al-Qur'an itu sendiri.

Berkaitan dengan kata *qawwām*, sebagaimana pandangan para mufasir sebelumnya, Wadud memiliki pandangan yang berbeda. Kata *qawwām* dalam pandangannya, tidak cukup hanya dipahami hanya sebatas hubungan suami istri semata. Akan tetapi harus dipahami dalam konteks yang lebih luas yakni masyarakat secara keseluruhan. Hanya saja di sini Wadud menolak pemahaman kata *qawwām* tersebut berdasarkan nilai-nilai superioritas laki-laki atas perempuan. Wadud menawarkan sebuah konsep baru yang dia sebut dengan konsep "fungsionalis". Konsep ini dimaksudkan adalah untuk menggambarkan hubungan fungsional antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat secara keseluruhan.

Hubungan fungsional tersebut secara kongkrit dapat dilihat dari tanggungjawab masing-masing pihak antara laki-laki dan perempuan. Dalam membangun sebuah masyarakat, tanggungjawab perempuan adalah melahirkan generasi (anak) penerus bangsa. Tanggungjawab ini memerlukan kekuatan fisik, stamina, kecerdasan dan komitmen personal. Untuk menjaga keseimbangan dan keadilan, maka seorang laki-laki juga harus memiliki tanggungjawab yang sama. Tanggungjawab inilah yang disebutkan Al-Qur'an dengan kata *qawwām*. Dalam konteks inilah, kata *qawwām* dipahaminya dengan makna kemampuan seorang laki-laki untuk memberikan perlindungan fisik dan dukungan material terhadap perempuan. Oleh karena itu, apabila seorang laki-laki tidak mampu

⁴⁴ Fakh al-Di>n Mahmu>d ibn Umar ibn al-Husain iin al-Hasan ibn Ali al-Tamimi> al-Bakar al-Ra>zi> al-Shafi'>, *Mafa>tih> al-Ghaib*, 88. Baca juga Abi Ja'far Muhammad ibn Jari>r al-T>abari>, *Jami>' al-Baya>n*, 82-83.

memenuhi tanggungjawabnya, maka dia tidak pantas disebut sebagai *qawwām* (pemimpin).⁴⁵

Dalam perspektif hermeneutika Gadamer terlihat bahwa langkah-langkah yang ditempuh oleh Wadud dalam memahami ayat kepemimpinan tersebut cukup sistematis. Wadud selalu mencermati terlebih dahulu konteks ayat sewaktu diturunkan pertama kali di jazirah Arab. Karena sebagaimana yang dijelaskannya dalam bukunya bahwa “prior teks” dari sebuah teks dan penafsir adalah sesuatu yang wajib untuk dikaji di dalam proses penafsiran ayat. Karena sangat mungkin terjadinya kekeliruan atau bahkan kesalahan fatal dalam menafsirkan ayat terjadi disebabkan oleh tidak adanya pemahaman dari “prior teks” tersebut. Inilah yang dikenal dalam teori hermeneutika Gadamer dengan istilah “kesadaran keperpengaruhannya oleh sejarah”.

3. Problematika Poligami

Bicara tentang poligami dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari konteks situasi yang berkembang di dunia Arab waktu itu. Kondisi real yang berlangsung ketika itu adalah posisi kaum laki-laki atau suami yang berada setingkat lebih tinggi di atas perempuan. Hal ini ditandai dengan ketergantungan yang luar biasa dari kaum perempuan terhadap kaum laki-laki. Sehingga ada kenyataan yang harus diterima oleh perempuan bahwa sebagai seorang anak perempuan dia sangat bergantung kepada ayahnya, dan ketika

menjadi seorang istri dia sangat bergantung kepada suaminya, terutama dalam pemenuhan kebutuhan materi.

Ayat yang menjadi dasar dalam persoalan ini adalah QS. al-Nisa/4: 3, yang artinya: ”Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil maka (kawinilah) seorang saja....”⁴⁶

Dalam menanggapi ayat tersebut, Wadud melihat melalui tiga aspek yang berbeda. Pertama, persoalan pertama yang dibahas dalam ayat tersebut adalah persoalan anak perempuan yatim. Timbul kekhawatiran terhadap mereka yang menjadi wali dari anak perempuan yatim tersebut dalam pengelolaan harta yang ditinggalkan orang tuanya.⁴⁷ Karena itulah untuk mencegah terjadinya penyalahgunaan harta kekayaannya, maka solusi yang ditawarkan Al-Qur’an adalah membolehkan menikahi anak perempuan yatim tersebut sampai empat orang. Pembatasan

⁴⁶ Redaksi ayatnya adalah:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا قَدْ تَلَثْتُمْ
وَرُبِعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَبُ اللَّهِ الَّذِي لَنْ يَغْفِرَ
تَعُولُوا ٣

Artinya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. Lihat Al-Qur’an dan Terjemahannya (al-Madi>nah al-Munawwarah: Majma’ al-Muluk Fahd li T} aba>’ah al-Mus}h}af al-Shari>f, 1418 H), 115.

⁴⁷ Lihat Al-Qur’an QS. An-Nisa/4:2

⁴⁵ Dalam hal ini, Wadud menegaskan bahwa tanggungjawab tersebut tidak cukup hanya sebatas material semata, akan tetapi juga mencakup dimensi spiritual, moral, intelektual dan psikologis. Baca Amina Wadud, *Qur’an and Women*, 72-74. Muhammad Asad, *The Message of The Qur’an*, 109.

sampai empat orang seperti ini senantiasa diimbangi dengan kemampuan seorang laki-laki untuk memenuhi tanggungjawabnya terhadap kebutuhan istri-istrinya tersebut. Pemenuhan tanggungjawab ini juga memiliki akses terhadap pengelolaan harta kekayaan anak yatim. Dalam konteks ini, Wadud menegaskan bahwa kebolehan poligami dalam ayat ini sesungguhnya semata-mata adalah dalam rangka mencari solusi untuk mencegah penyalahgunaan harta anak perempuan yatim oleh wali laki-lakinya.⁴⁸ Jadi tidak ada isyarat sama sekali bahwa kebolehan poligami ini berlaku untuk umum dalam segala keadaan. Hal inilah yang hampir tidak pernah dibahas oleh para pendukung poligami.⁴⁹

Kedua yang menjadi perhatian Wadud adalah persoalan keadilan. Bagaimanapun ayat tersebut secara eksplisit membicarakan tentang perintah berlaku adil. Paling tidak, menurutnya, ada empat perintah keadilan yang terkandung dalam ayat tersebut yakni: mengadakan perjanjian dengan adil, mengelola harta dengan adil, adil terhadap anak yatim dan adil terhadap para istri. Khusus berkaitan dengan keadilan dalam persoalan poligami ini, terdapat beberapa pendapat. Bagi para pendukung poligami, keadilan bagi mereka adalah berkaitan dengan finansial atau materi. Jika seorang suami mampu membagi secara adil kebutuhan materi dari semua istrinya, maka persyaratan adil mereka dianggap sudah terpenuhi. Mereka tidak melihat dari sisi yang lainnya seperti persoalan waktu, kasih sayang,

dukungan spiritual, moral dan intelektual.⁵⁰ Pendapat ini sesungguhnya adalah warisan dari model pernikahan zaman penaklukan, yang sudah tidak relevan lagi diterapkan untuk zaman kontemporer ini. Karena kebutuhan perempuan atau istri bukan hanya materi semata, tetapi juga hal-hal yang bersifat non-materi seperti kasih sayang, perhatian, penghargaan, dan lainnya. Atas alasan inilah para pemikir Islam kontemporer menyatakan bahwa pernikahan yang ideal menurut Al-Qur'an adalah monogami.

Terakhir, Wadud begitu yakin bahwa sesungguhnya tidak ada dukungan langsung dari Al-Qur'an tentang pembolehan pernikahan poligami, apalagi dengan tiga alasan yang sering dikemukakan oleh para pendukungnya. Alasan pertama menurut mereka adalah alasan finansial. Menurut mereka, kaum perempuan yang memang tidak punya kesempatan mencari penghasilan sendiri, mereka pasti sangat bergantung kepada laki-laki. Oleh karena itu, bagi laki-laki yang mampu dibolehkan beristri lebih dari satu. Menurut Wadud, hal ini secara eksplisit menunjukkan bahwa kehadiran perempuan bagi laki-laki hanya beban finansial, mereka hanya bisa bereproduksi, tetapi tidak produktif.⁵¹ Dalam konteks inilah, Wadud selalu mendialogkan asumsi atau pandangan tersebut dengan pandangan

⁴⁸ Lihat Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 83

⁴⁹ Baca Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 47-48.

⁵⁰ Lihat Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 83. Dalam konteks inilah Rahman menyatakan bahwa *ratio legis* dari ayat tersebut adalah pernikahan monogami. Alasannya karena keadilan yang menjadi syarat utama dalam pernikahan poligami adalah sesuatu yang mustahil bisa dilaksanakan oleh seorang suami terhadap istri-istrinya. Hal ini bisa dilihat dari dua hal: pertama Al-Qur'an sendiri sudah menegaskan hal yang demikian bahwa keadilan dalam pernikahan poligami mustahil bisa terlaksana (baca Al-Qur'an QS. An-Nisa/4: 129). Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, 69.

⁵¹ Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 84

dunia kontemporer. Dalam pandangan dunia kontemporer, nilai produktifitas dapat dilihat dari banyak faktor, dan jenis kelamin hanya salah satu dari faktor yang banyak tersebut. Karena itulah, lanjutnya, bahwa pernikahan poligami tidak lagi bisa dijadikan sebagai solusi sederhana dalam menyelesaikan persoalan finansial.

Berikutnya yang sering dikemukakan adalah alasan kemandulan yang dialami oleh seorang istri, meskipun Al-Qur'an sama sekali tidak pernah mempersoalkannya. Tidak dipungkiri bahwa tujuan utama dari sebuah pernikahan adalah ingin mendapatkan keturunan. Namun demikian, sangat tidak pantas seorang suami menambah istri lagi hanya dikarenakan istri pertamanya mandul. Tindakan seperti ini jelas tidak adil bagi pihak perempuan atau istri, karena jika pihak suami yang mandul, pihak istri tidak diizinkan untuk mencari suami yang kedua (poliandri). Bagi pasangan suami istri yang belum mendapatkan keturunan, mereka bisa mencari solusi yang lain yang lebih mulia agar bisa mendapatkan anak, meskipun bukan darah dagingnya sendiri. Hal ini sangat mungkin dilakukan terutama di wilayah yang banyak warga miskinnya, atau pada saat musim kelaparan. Solusi semacam ini sangat besar manfaatnya terutama bagi anak-anak korban kemiskinan, kelaparan, atau ditinggal mati oleh orang tuanya (yatim piatu).⁵²

Terakhir yang tidak kalah mengejutkan para aktivis feminis adalah alasan pemenuhan nafsu sek. Mereka para pendukung poligami berpendapat bahwa pemenuhan nafsu sek

bagi laki-laki sangat penting demi terjaganya keutuhan rumah tangga. Karena itulah jika seorang suami tidak terpenuhi kebutuhan seknya dengan seorang istri, maka dia boleh beristri yang kedua, ketiga, sampai keempat. Menurut mereka juga empat istri sudah cukup bagi seorang laki-laki untuk memenuhi kebutuhan seknya, sehingga tidak memerlukan istri yang kelima karena memang tidak dibolehkan secara agama.⁵³

Wadud menambahkan bahwa alasan seperti ini sangat tidak pantas dikemukakan oleh seorang laki-laki atau suami, karena hal ini menunjukkan betapa rendahnya kualitas iman mereka. Padahal dalam Al-Qur'an selalu dianjurkan agar setiap orang mampu mengendalikan diri (nafsu)nya dan meningkatkan ketaatan kepada Allah. Anjuran ini bukan hanya ditujukan kepada pihak perempuan atau istri secara sepihak, melainkan juga bagi suami. Karena itulah, bagi seorang laki-laki dan perempuan yang sudah terikat dalam sebuah ikatan pernikahan, maka tugas dan kewajiban mereka adalah membangun rumah tangganya yang dilandasi oleh niat yang ikhlas untuk mencari keridhaan Allah dan dihiasi dengan nilai-nilai moralitas yang tinggi, serta menjauhkan diri dari sifat-sifat yang dapat menjatuhkan derajat kemanusiaannya di hadapan Allah.

Pernyataan Al-Qur'an dalam ayat tersebut secara implisit dapat dipahami bahwa Al-Qur'an tidak menyetujui perilaku poligami. Hal itu dapat dipahami dari pernyataan Al-Qur'an yang membatasi poligami sampai empat dan mewajibkan adanya keadilan bagi

⁵² Lihat Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 84.

⁵³ Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 84.

setiap perempuan atau istri yang dipoligami. Jika seorang suami atau laki-laki tidak mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya, maka dia tidak diizinkan untuk berpoligami. Dengan demikian, Al-Qur'an sesungguhnya menginginkan agar pernikahan dalam Islam adalah monogami.⁵⁴

Dalam hal ini, peneliti berpendapat bahwa pandangan yang dikemukakan oleh Wadud sangat rasionalis dan realistis. Peneliti cenderung mendukung pandangan mereka di atas dengan beberapa alasan, yaitu: 1) konteks yang menyebabkan turunnya ayat ini jelas berkaitan dengan kondisi tertentu, khususnya berkaitan dengan pemeliharaan anak yatim dan harta yang ditinggalkan orang tuanya. 2) Kebolehan menikah lebih dari satu haruslah dikaitkan dengan konsep keadilan. 3) Perempuan yang boleh dinikahi lebih dari satu hanyalah para janda dan anak yatim itu sendiri.

Inilah salah satu contoh penafsiran baru tentang poligami. Pesan yang terkandung dalam ayat tersebut tidak seharusnya dipahami secara literal semata. Karena meskipun ada unsur kebolehan dalam ayat tersebut, namun pemahamannya tidak cukup hanya secara tekstual, tanpa melakukan kajian secara konferehensif. Bicara poligami artinya berbicara tentang perilaku dan budaya masyarakat. Tidak ada perilaku atau budaya yang bisa diberlakukan secara umum untuk seluruh masyarakat di dunia ini. Hal inilah yang dikenal dalam teori hermeneutika Gadamer disebut dengan istilah keterpengaruhan oleh

sejarah. Wadud menyebutnya dengan istilah prior teks.

D. Simpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa tafsir ayat-ayat gender dalam pemikiran Wadud melalui pendekatan hermeneutika Gadamer cukup relevan untuk diterapkan. Tafsir ayat tentang penciptaan menurut Wadud bahwa asal usul umat manusia, baik laki-laki dan perempuan, berasal dari *nafs* tunggal yang merupakan bagian dari sistem berpasang-pasangan (*nafs* itu sendiri dan *zawj* nya). Meskipun laki-laki dan perempuan merupakan karakter penting yang saling melengkapi dalam penciptaan manusia, tidak ada fungsi kultural yang khusus yang dibatasi pada saat penciptaan. Pada saat itu Allah memberitahukan sifat-sifat universal tertentu yang ada pada seluruh manusia, tidak menunjuk pada jenis kelamin tertentu, bahkan juga tidak terhadap ruang dan waktu tertentu.

Berkaitan dengan ayat tentang kepemimpinan, Wadud menjelaskan bahwa kata *qawwām* tidak cukup hanya dipahami hanya sebatas hubungan suami istri semata. Akan tetapi harus dipahami dalam konteks yang lebih luas yakni masyarakat secara keseluruhan. Wadud menolak pemahaman kata *qawwām* tersebut berdasarkan nilai-nilai superioritas laki-laki atas perempuan. Wadud menawarkan sebuah konsep baru yang dia sebut dengan konsep "fungsionalis". Konsep ini dimaksudkan adalah untuk menggambarkan hubungan fungsional antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat secara keseluruhan.

Ayat poligami ditafsirkan oleh Wadud bahwa sesungguhnya tidak ada dukungan langsung dari Al-Qur'an tentang pembolehan pernikahan

⁵⁴ Baca Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women & Modern Society*, 88

poligami, apalagi dengan tiga alasan yang sering dikemukakan oleh para pendukungnya, yaitu alasan finansial, alasan kemandulan, dan alasan pemenuhan nafsu sek. Wadud menambahkan bahwa alasan seperti ini sangat tidak pantas dikemukakan oleh seorang laki-laki atau suami, karena hal ini menunjukkan betapa rendahnya kualitas iman mereka. Karena itulah, bagi seorang laki-laki dan perempuan yang sudah terikat dalam sebuah ikatan pernikahan, maka tugas dan kewajiban mereka adalah membangun rumah tangganya yang dilandasi oleh niat yang ikhlas untuk mencari keridhaan Allah dan dihiasi dengan nilai-nilai moralitas yang tinggi, serta menjauhkan diri dari sifat-sifat yang dapat menjatuhkan derajat kemanusiaannya di hadapan Allah.

Tidak dapat diingkari bahwa Wadud sangat mementingkan latar belakang seorang pembaca atau penafsir ketika menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini terlihat secara eksplisit pada dirinya sendiri bahwa latar belakang keilmuan, intelektual, sosial, dan budaya yang melingkupinya telah menjadi titik tolak pertama baginya dalam memulai penafsiran. Hal inilah yang disebut oleh Gadamer dengan istilah "keterpengaruhannya oleh sejarah".

Di samping itu, dalam teori hermeneutika Gadamer, juga dikenal istilah "prapemahaman" yang dapat dipahami dalam bentuk asumsi awal sebelum memulai penafsiran. Asumsi awal yang diibawa oleh Wadud adalah pernyataannya tentang kemustahilan Al-Qur'an mengandung ayat-ayat yang mendukung ide patriarkhi. Asumsi inilah yang kemudian menjadi penentu dalam penafsirannya dia selanjutnya.

Namun sebagaimana yang dijelaskan oleh Gadamer bahwa asumsi awal tidak boleh memaksakan diri untuk memasuki dunia teks.

Dia harus bersifat terbuka untuk dikritisi, karena sangat mungkin asumsi awal ini mengalami kekeliruan, kesalahan, atau bahkan kontradiksi dengan pesan yang terkandung dalam dunia teks. Dalam konteks inilah, Gadamer menjelaskan bahwa perlu adanya proses dialog yang intens antara dunia pembaca dengan dunia teks. Perlu komunikasi yang terus menerus antara pikiran pembaca dengan "pikiran" teks. Inilah yang dikenal dalam teori hermeneutika Gadamer dengan istilah "penggabungan cakrawala atau horizon".

Cakrawala atau horizon pembaca dengan dunia teks harus senantiasa melakukan dialog selama proses penafsiran berlangsung. Antara keduanya tidak boleh ada unsur pemaksaan, baik oleh horizon pembaca terhadap horizon teks, maupun horizon teks terhadap horizon pembaca. Proses inilah yang akan menghasilkan sebuah makna baru yang lebih akomodatif, dan *acceptable* bagi umat Islam. Makna yang dimaksud dalam teori hermeneutika Gadamer dikenal dengan istilah "*meaning full*" (makna yang berarti). Makna inilah yang akan diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat secara luas. Jadi makna yang dihasilkan dari proses pemahaman seperti ini bisa dipandang sebagai sebuah makna yang aktual, konferehensif, dan holistik. Makna itulah yang dihasilkan oleh Wadud dalam penafsirannya terhadap ayat tentang penciptaan, kepemimpinan, dan poligami.

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

- Baidowi, Ahmad, *Tafsir Feminis Kajian dalam al-Qur'an dan Para Mufasssir Kotemporer*, Bandung: Nuansa, 2005.
- Baidhawiy, Zakiyuddin, ed., *Wacana Femenisme Perspektif Agama-agama Geografis dan Teori-teori*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Barlas, Asma, "Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an Women Rereading Sacred Text", dalam Suha Taji Faruki, (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Bauman, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Sciences*, New York: Columbia University Press, 1978.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Engineer, Asghar Ali, *The Right of Women in Islam*, Lahore: Vanguard Book, 1992.
- Esack, Farid, *Qur'an Liberation and Pluralism*, Oxford: Onewordl, 1997.
- Faiz, Fakhrudin, *Hermeneutika Qur'ani antara Teks Konteks dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Gadamer, Hans-George, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1965.
- al-Asfahani, al-Raghib, *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1961.
- Fakih, Mansour, dkk, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Haddad, Yvonne Tazbeck, *Muslim Women in America*, New York: Oxford University, 2006.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paamadina, 1996.
- Husaini, Adian, "Hermeneutika Feminis Satu Kajian Kritis", dalam *Jurnal Kajian Islam al-Insan*, No. 3, Vol. 2, 2006.
- Howard, Roy J., *Hermeneutika Wacana Analisis Psikososial & Ontologis*, terj. Kusmana dan Nasrullah, Bandung: Nuansa, 2001.
- Kurzman, Charles, ed., *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, Terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Muhsin, Amina Wadud, *Qur'an And Women Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Inside The Gender Jihad*, England: Oxford Oneworld, 2006.
- Mustaqim, Abdul, Penafsiran Al-Qur'an Yang Sensitif Gender (Telaah Kritis Atas Pemikiran Wadud Wadud Muhsin), dalam *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: TH Press, 2006.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Persektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.

- , Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir, dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. I, no. 1, Januari 2006.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- al-Qattan, Manna, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, Riyadh: Mansyurat al-'Asr al-Hadis 1973.
- Robinson, J.M., *The New Hermeneutics*, New York: Harper & Row Publisher, 1964.
- Rogers, Barbara, *The Domestication of Women*, London: Tavistock Publication, 1980.
- Stowasser, Barbara Freyer, "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation", dalam Yvonne Y. Haddad & John L. Esposito, (ed.), *Islam Gender and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Sumaryono, E., *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- al-Suyuthi, Jalal al-Din, *al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1992
- Syamsudin, Sahiron, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Thiselton, Anthony C., *New Horizon in Hermeneutics*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- Warnke, Georgia, *Gadamer Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambrigde: Polity Press, 1987.
- Zaid, Nashr Hamid Abu, *Isykaliyat al-Qira'ah wa Aliyyat at-Ta'wil*, Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994