

Membaca Ulang Gender dalam Tafsir: Perspektif Hermeneutika Filosofis dan Kritis

Mohammad Alfin Niam ¹⁾

mohammadalfinniam@mhs.ptiq.ac.id¹

¹Universitas PTIQ Jakarta

Abstract

This study examines the application of a gender approach in Qur'anic exegesis aimed at maintaining a balance between social critique and the ta'abbudī dimension. The background of this research is rooted in feminist critiques of classical tafsir, which often reproduce patriarchal biases through androcentric interpretations and the politicization of the text by male elites. This qualitative study employs Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics and Jürgen Habermas's critical theory as analytical frameworks. A literature review was conducted on classical and contemporary tafsir works, as well as related scholarly literature, to classify verses related to women into the social (mu`āmalah) and ta'abbudī realms and to evaluate the proportional application of the gender approach in these interpretations. Findings reveal that Gadamer's hermeneutics affirms the dialogical process between tradition and modern horizons in gender interpretation while delineating proper boundaries respecting the authority of ta'abbudī texts. Habermas's framework highlights the role of gender critique as an emancipatory instrument in the social realm but emphasizes that communicative rationality does not apply to the normative and transcendent ta'abbudī domain. Consequently, this study underscores the importance of maintaining methodological and epistemological balance to ensure that gendered tafsir neither diminishes nor disregards the authority of revelation, while fostering constructive dialogue between religious tradition and modern demands.

Keywords: Gender approach, Gadamer's hermeneutic, Habermas's critical theory

Abstrak

Tulisan ini mengkaji penerapan pendekatan gender dalam tafsir Al-Qur'an dengan tujuan menjaga keseimbangan antara kritik sosial dan dimensi ta'abbudī. Latar belakang kajian ini didasari oleh kritik feminis terhadap tafsir klasik yang sering kali mereproduksi bias patriarkal melalui interpretasi yang andro-sentris dan politisasi teks oleh elite laki-laki. Penelitian menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer dan teori kritis Jürgen Habermas sebagai kerangka analisis. Studi kepustakaan dilakukan terhadap tafsir klasik dan kontemporer serta literatur terkait untuk menelaah bagaimana ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan diklasifikasikan ke dalam ranah sosial (mu'āmalah) dan ta'abbudī, serta mengevaluasi proporsionalitas penerapan pendekatan gender dalam penafsiran tersebut. Temuan penelitian menunjukkan bahwa hermeneutika Gadamer menegaskan proses dialogis antara tradisi dan cakrawala modern dalam penafsiran gender, sekaligus menandai batas-batas wajar dalam menghormati otoritas teks ta'abbudī. Pendekatan Habermas memberikan kerangka untuk memahami peran kritik gender sebagai instrumen emansipatoris dalam ranah sosial, namun menegaskan bahwa rasionalitas komunikatif tidak berlaku pada ranah ta'abbudī yang bersifat normatif dan transenden. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan pentingnya menjaga keseimbangan metodologis dan epistemologis agar tafsir gender tidak mereduksi atau mengabaikan otoritas wahyu, sekaligus membuka ruang dialog konstruktif antara tradisi keagamaan dan tuntutan modernitas.

Kata Kunci: Pendekatan gender, Hermeneutika Gadamer, Teori kritis Habermas

Pendahuluan

Tafsir Al-Qur'an klasik kerap mencerminkan struktur sosial patriarkal zaman formasi Islam, di mana pemahaman atas ayat-ayat tentang perempuan (seperti warisan, kepemimpinan, atau kesaksian)

tidak terlepas dari bias budaya masa itu.¹ Para pemikir feminis Muslim seperti Amina Wadud dan Fatima Mernissi telah mengkritik kecenderungan tafsir abad pertengahan yang mengabadikan ketimpangan gender. Menurut Amina Wadud, hal ini berakar pada budaya patriarki yang androsentris, yaitu budaya yang menganggap laki-laki dan pengalaman mereka sebagai norma. Dalam konteks ini, tafsir sering kali merepresentasikan perspektif laki-laki sebagai satu-satunya sudut pandang yang sah, sehingga menyingkirkan pengalaman perempuan dari wacana keagamaan.²

Senada dengan itu, Fatima Mernissi berargumen bahwa ketimpangan gender dalam hukum Islam bukan bersumber dari Al-Qur'an, melainkan dari interpretasi para elite laki-laki abad pertengahan yang mempolitikasi teks-teks suci demi melanggengkan dominasi maskulin. Bagi Mernissi, masalahnya terletak bukan pada wahyu, tetapi pada proses historis penafsiran yang dipengaruhi oleh relasi kuasa dalam masyarakat patriarkal.³

Gagasan serupa juga dikemukakan oleh Siti Musdah Mulia yang menekankan pentingnya pembaruan atau reinterpretasi terhadap ayat-ayat yang terkesan bias gender, agar sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan dalam Islam. Menurutnya, Al-Qur'an tidak menganut paham *the second sex* yang mengutamakan jenis kelamin tertentu, maupun *the first ethnic* yang mengistimewakan suku atau etnis tertentu. Pandangan ini menegaskan bahwa nilai-nilai egalitarian dalam Al-Qur'an harus ditafsirkan ulang secara

¹ Muhammad Tahir ibn Asyur, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid 4, Tunisia: al-Dar al-Tunisi al-Nasyr, 1984, hlm. 256.

² Amina Wadud, *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* Amina Wadud, New York: Oxford University Press, 1999, hlm. 80.

³ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland, Reading: Addison-Wesley, 1991, hlm. 8.

kontekstual agar tetap relevan dan adil bagi seluruh umat manusia, tanpa diskriminasi berbasis gender atau etnisitas.⁴

Penerapan lensa gender dalam studi tafsir Al-Qur'an sering kali mengarah pada evaluasi kritis terhadap ayat-ayat yang secara tradisional ditafsirkan untuk membenarkan superioritas laki-laki atau menetapkan peran gender tertentu. Beberapa ayat yang sering menjadi sorotan dalam hal ini adalah ayat tentang *qawwamah* (QS. An-Nisā' [4]:34), hukum waris (QS. An-Nisā' [4]:11), dan kesaksian perempuan (QS. Al-Baqarah [2]:282). Penafsiran tradisional terhadap ayat-ayat ini umumnya menekankan ketetapan hukum yang bersifat tetap dan tidak bisa diubah, karena dianggap sebagai bagian dari kategori *ta'abbudī*, yaitu ketentuan yang didasarkan pada ketaatan murni tanpa membuka ruang bagi rasionalitas atau reinterpretasi kontekstual.

Pandangan tradisional ini sering kali berbenturan dengan pendekatan gender yang berusaha menafsirkan kembali ayat-ayat tersebut demi tercapainya keadilan sosial dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ketegangan pun muncul karena interpretasi tradisional cenderung menolak fleksibilitas tafsir yang ditawarkan oleh pendekatan gender, bahkan memandangnya sebagai ancaman terhadap kemapanan norma-norma hukum Islam dan kesucian teks wahyu. Kekhawatiran yang muncul adalah bahwa pembacaan ulang berbasis lensa historis-sosiologis dapat melahirkan interpretasi yang beragam dan kontradiktif, yang pada gilirannya dapat menyebabkan fragmentasi dalam komunitas muslim.

Dalam kerangka ushul fikih, para ulama membedakan antara ayat yang bersifat *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī*. Menurut al-Syātibī, kategori *ta'abbudī* merujuk pada hukum-hukum yang wajib diikuti sebagaimana ditetapkan oleh Syāri' (pembuat syariat), tanpa

⁴ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis; Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005, hlm. 43.

membuka ruang bagi pertimbangan akal.⁵ Sebaliknya, *ta'aqqulī* merupakan hukum-hukum yang bersifat *ma'qūl al-ma'nā*, yakni ketentuan yang memberi peluang kepada akal untuk memahami sebab dan illat penetapannya. Pendekatan ini memberikan ruang bagi manusia (mukallaf) untuk menggali hikmah dan maslahat dari ketetapan hukum, baik bagi individu maupun masyarakat secara umum.⁶

Sejalan dengan itu, Mun'im Sirry menekankan bahwa pendekatan apapun terhadap Al-Qur'an, termasuk pendekatan gender harus dilandasi oleh tanggung jawab hermeneutik terhadap teks. Tafsir tidak boleh sekadar menjadi alat untuk menegaskan sudut pandang ideologis tertentu, tetapi harus tetap memperhatikan struktur bahasa, konteks historis, serta metodologi tafsir yang telah teruji.⁷ Jika hal ini diabaikan, maka pendekatan gender berpotensi terjerumus dalam relativisme tafsir yang tidak bertanggung jawab secara akademik maupun teologis.

Oleh karena itu, merumuskan batas-batas metodologis dan epistemologis dalam penerapan pendekatan gender terhadap Al-Qur'an menjadi hal yang sangat penting. Hal ini bertujuan agar proses penafsiran tetap memiliki nilai ilmiah dan teologis, serta tidak menyalahi otoritas teks suci sebagai wahyu ilahi. Pembahasan ini merupakan bagian dari upaya untuk menjaga keseimbangan antara semangat pembaruan dalam memahami ajaran agama dan penghormatan terhadap *nash* Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama dalam Islam. Dalam tulisan ini, penulis menggunakan kerangka hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan teori komunikasi kritis Jürgen Habermas sebagai pendekatan analisis, guna

⁵ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid II, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, hlm. 304.

⁶ Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Bandung: PT Al-Ma'arif, 1986, hlm. 362.

⁷ Mun'im A. Sirry, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2014, hlm. 144-146.

mengevaluasi sejauh mana pendekatan gender dapat diterapkan secara bertanggung jawab dalam studi tafsir.

Oleh karena itu, penting untuk merumuskan batas-batas metodologis dan epistemologis dalam penerapan pendekatan gender terhadap Al-Qur'an. Tujuannya adalah agar pembacaan yang dilakukan tetap bernilai ilmiah dan teologis, serta tidak merusak otoritas teks suci. Pembahasan ini juga menjadi bagian dari upaya menjaga keseimbangan antara semangat pembaruan dalam pemahaman agama dan penghormatan terhadap *nash* Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama dalam Islam, dalam pembahasan ini penulis menggunakan pendekatan Gadamer dan habermas.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan kajian kualitatif yang menggabungkan pendekatan hermeneutika filosofis dan teori kritis sebagai kerangka analisis. Hermeneutika Hans-Georg Gadamer digunakan untuk membaca teks secara dialogis, dengan menekankan pentingnya *fusi horizon* antara pembaca dan teks, serta keterbukaan terhadap makna yang terkandung dalam tradisi.⁸ Sementara itu, teori kritis Jürgen Habermas memberikan kerangka untuk menilai penafsiran yang sarat dengan muatan ideologis, serta menyoroti pentingnya membedakan antara ruang publik yang terbuka untuk diskursus kritis dan ruang religius yang memiliki otoritas normatif.⁹ Metode pengumpulan data dilakukan melalui studi kepustakaan dengan menelaah karya-karya tafsir klasik dan kontemporer serta literatur ilmiah yang relevan dengan tema tafsir gender dan teori hermeneutika. Metode analisis yang digunakan adalah analisis wacana tafsir, yang bertujuan untuk mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur'an terkait perempuan ke dalam dua wilayah besar, yaitu sosial (*mu`āmalah*) dan *ta`abbudi*, serta mengkaji sejauh mana pendekatan

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum, 2004, hlm. 301-305.

⁹ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, trans. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2008, hlm. 130.

gender diterapkan secara proporsional dalam berbagai penafsiran yang dianalisis.

Pembahasan

Hermeneutika

Istilah *hermeneutika* berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein*, yang berarti “menafsirkan”. Bentuk nomina dari kata ini adalah *hermeneia*, yang merujuk pada “penafsiran” atau “interpretasi”, sedangkan *hermeneutes* berarti “penafsir” atau “interpreter”. Kata *hermeneutika* sering dikaitkan dengan tokoh mitologi Yunani, yaitu Hermes, yang dikenal sebagai utusan para dewa. Dalam kepercayaan Yunani kuno, Hermes berperan sebagai perantara yang menyampaikan pesan-pesan dari para dewa kepada umat manusia.¹⁰

Para pakar hermeneutika telah merumuskan enam pengertian utama yang mencerminkan cakupan hermeneutika sebagai disiplin ilmu interpretasi. *Pertama*, hermeneutika dipahami sebagai teori dalam menafsirkan kitab suci. *Kedua*, sebagai metode dalam kajian filologi. *Ketiga*, sebagai ilmu yang berkaitan dengan pemahaman linguistik. *Keempat*, hermeneutika berfungsi sebagai landasan metodologis bagi ilmu-ilmu humaniora. *Kelima*, sebagai pendekatan dalam memahami eksistensi manusia dan fenomenologi eksistensial. *Keenam*, sebagai suatu sistem penafsiran yang utuh dan terpadu.¹¹

A. Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer

Salah satu alasan mengapa hermeneutika yang dikembangkan oleh Hans-Georg Gadamer disebut sebagai *hermeneutika filosofis* adalah karena ia memahami bahwa kegiatan menafsirkan bukan sekadar proses teknis-metodologis,

¹⁰ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2003, hlm. 20.

¹¹ Nafisul Atho dan Arif Fachruddin, *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islam Studies*, Yogyakarta: Ircisod, 2002, hlm. 18-21.

melainkan bagian dari eksistensi manusia itu sendiri. Gagasan ini tidak terlepas dari pengaruh Martin Heidegger yang menekankan bahwa pemahaman merupakan proses ontologis, yakni menyangkut keberadaan manusia, bukan sesuatu yang hanya mengikuti prosedur atau metode tertentu, sebagaimana pandangan tokoh-tokoh sebelumnya seperti Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, yang lebih menekankan aspek metodis dalam memahami suatu teks.¹²

Sahiron Syamsuddin, dalam *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, memperjelas bahwa hermeneutika filosofis tidak berfokus pada teknik atau metode penafsiran, tetapi lebih menelaah syarat-syarat mendasar yang memungkinkan seseorang bisa memahami sebuah teks. Salah satu konsep kunci dalam pendekatan ini adalah *fusion of horizons* atau peleburan cakrawala, seperti dijelaskan oleh Hardiman.¹³ Cakrawala ini bisa diibaratkan sebagai ruang pandang atau sudut penglihatan yang dimiliki oleh seseorang dalam memahami realitas. Artinya, sejauh mana seseorang dapat memahami sebuah teks sangat ditentukan oleh sejauh mana cakrawala pemahamannya terbentuk dan terbuka.¹⁴

Konsep *fusion of horizons* sendiri merujuk pada proses interaksi antara cakrawala makna yang dimiliki oleh teks dengan cakrawala pemahaman pembaca. Dalam kerangka ini, interpretasi bukanlah proses menemukan kembali makna asli teks (re-konstruksi), melainkan proses penciptaan makna baru sebagai hasil dialog antara dua horizon tersebut. Hal ini kemudian memunculkan pertanyaan lanjutan: bagaimana proses peleburan horizon itu terjadi? Apa faktor yang memungkinkan terjadinya perpaduan antara horizon teks dan pembaca?

¹² Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 190.

¹³ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hlm. 163.

¹⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Nawasea Press, 2017, hlm. 50.

Menjawab pertanyaan tersebut, Richard E. Palmer mengemukakan bahwa bahasa memainkan peran sentral sebagai medium yang mempertemukan horizon pembaca dan horizon teks. Dalam pandangan Palmer,¹⁵ pengalaman hermeneutik muncul dari interaksi antara warisan tradisi yang dihadirkan dalam teks dan dunia pemahaman pembaca yang dimediasi oleh bahasa. Bahasa dianggap sebagai wadah historis yang mengandung jejak sejarah dan sekaligus menjadi sarana di mana pemahaman berlangsung.¹⁶ Gagasan ini juga disetujui oleh Komaruddin Hidayat, yang menegaskan bahwa bahasa melalui teks dapat menghadirkan kembali pengalaman masa lalu ke dalam konteks kekinian (*here and now*).¹⁷ Dengan demikian, keluasan cakrawala pemahaman seseorang dalam menafsirkan teks sangat dipengaruhi oleh kemampuan dan kepekaan linguistik yang dimilikinya.¹⁸

B. Teori Kritis Jürgen Habermas

Jürgen Habermas dikenal sebagai tokoh sentral dalam pengembangan *Critical Theory* dalam bidang hermeneutika. Gagasan hermeneutikanya dipengaruhi oleh semangat kritis khas Mazhab Frankfurt, sehingga pendekatannya dikenal sebagai *hermeneutika kritis*.¹⁹ Pendekatan ini bertolak dari asumsi bahwa setiap penafsiran selalu mengandung unsur subjektivitas, baik dalam bentuk bias politik, ekonomi, sosial, maupun terkait isu-isu seperti kelas, etnisitas, dan gender. Oleh karena itu, pendekatan hermeneutika kritis menuntut sikap curiga dan kritis terhadap hasil-hasil penafsiran yang mungkin terbentuk melalui komunikasi yang

¹⁵ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, ..., hlm. 239.

¹⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, ..., hlm. 246.

¹⁷ Komaruddin Hidayat, *Mahaman Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 37.

¹⁸ Rahmatullah, "Menakar Hermeneutika *Fusion of Horizons* H.G. Gadamer dalam Pengembangan Tafsir Maqasid al-Qur'an", *Jurnal Nun*. Vol. 3. No. 2. 2019, hlm. 157.

¹⁹ Josef Blacher, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge, 1980, hlm. 141-148

telah mengalami distorsi sistematis, termasuk melalui penggunaan istilah teknis dalam sains dan agama. Dengan cara ini, diharapkan makna yang lebih autentik, dalam, dan luas dapat ditemukan.

Arah pemikiran Jürgen Habermas dapat ditelusuri dari fondasi intelektual yang diletakkan oleh Mazhab Frankfurt generasi awal, terutama tokoh-tokoh seperti Adorno dan Horkheimer. Mazhab ini dikenal sebagai aliran filsafat yang menggunakan pendekatan kritis sebagai alat untuk menganalisis berbagai fenomena sosial.²⁰ Dari tradisi inilah lahir konsep keselarasan antara penafsir dan penulis, yang berpijak pada kebenaran yang bersifat emansipatoris—yakni membebaskan dari dominasi kekuasaan atau ideologi-ideologi yang menekan kebebasan ekspresi. Pengaruh pemikiran Karl Marx sangat terasa dalam kerangka ini. Habermas sendiri sering dikategorikan sebagai teoritikus neomarxis yang memperkaya teori kritis dengan mengintegrasikan elemen-elemen dari teori Marx dan berbagai pendekatan lainnya, sehingga menghasilkan gagasan-gagasan teoritis yang unik dan kompleks.²¹

Teori kritis yang dikembangkan Habermas juga merupakan respons terhadap dominasi positivisme dalam ilmu sosial. Positivisme memandang ilmu sosial sebagai disiplin yang netral dan bebas nilai, seolah pengetahuan hanya sah jika dihasilkan dengan metode empiris sebagaimana ilmu alam. Teori kritis membongkar klaim objektivitas ini, dan menunjukkan bahwa positivisme justru seringkali berfungsi sebagai ideologi pendukung *status quo*. Dalam pandangan Habermas, ilmu sosial seharusnya tidak hanya menjelaskan dunia, tetapi juga membantu membebaskan masyarakat dari dominasi dan ketimpangan struktural.²²

²⁰ Ulumuddin, “Jürgen Habermas dan Hermeneutika Kritis: Sebuah Gerakan Evolusi Sosial”, dalam *Jurnal Hunafa* Vol. 3 No. 1, hlm. 77.

²¹ Iwan, “Menelaah Teori Kritis Jürgen Habermas”, dalam *Jurnal Edueksos* Vol. 3 No. 2, hlm. 150.

²² Ulumuddin, “Jürgen Habermas dan Hermeneutika Kritis: Sebuah Gerakan Evolusi Sosial”, ..., hlm. 79.

Dari kesadaran akan pentingnya emansipasi sosial tersebut, Habermas mengembangkan pendekatan *hermeneutika kritik sosial*. Tujuan dari pendekatan ini adalah untuk menyelami teks, tradisi, atau institusi guna mengidentifikasi relasi kuasa, dominasi, dan manipulasi sosial yang tersembunyi di baliknya. Proses ini memungkinkan masyarakat untuk membebaskan diri dari belenggu ideologis dan struktural yang mengontrol kesadaran kolektif. Sebagai kelanjutannya, Habermas merumuskan teori tindakan komunikatif yang membagi tindakan manusia ke dalam empat kategori: tindakan teleologis (bertujuan), tindakan normatif (mengikuti aturan sosial), tindakan dramatik (pencitraan peran), dan tindakan komunikatif (bertujuan melalui konsensus). Kategori terakhir inilah yang dianggap sebagai bentuk ideal komunikasi, di mana makna dibangun melalui kesepahaman dan kesetaraan antar subjek.²³

Kategori Ayat Berdasarkan Ruang Tafsir Gender

A. Ayat-Ayat yang Dapat Ditafsirkan Melalui Lensa Gender

Pembahasan tentang pendekatan gender dalam tafsir Al-Qur'an sering kali diawali dengan pelurusan konsep antara *gender* dan *jenis kelamin* (sex). Kedua istilah ini kerap disamakan, padahal memiliki perbedaan mendasar. *Jenis kelamin* (sex) bersifat biologis dan merupakan pemberian Tuhan, sedangkan *gender* merupakan konstruksi sosial-budaya yang menentukan peran, perilaku, dan ekspektasi terhadap laki-laki dan perempuan dalam masyarakat.²⁴

Secara etimologis, istilah *gender* berasal dari bahasa Inggris yang awalnya memang merujuk pada jenis kelamin. Namun dalam kajian ilmiah kontemporer, gender didefinisikan sebagai seperangkat norma, nilai, dan harapan budaya yang dikaitkan dengan peran laki-

²³ Dadang Darmawan, "Kajian Hermeneutika Terhadap Fenomena dan Teks Agama", dalam *Jurnal Holistic al-Hadis*, Vol. 02, No. 01, hlm. 15.

²⁴ Victoria Neufeldt, *Webster's New World Dictionary*, New York: Webster's New World Cleveland, 1984, hlm. 561.

laki dan perempuan.²⁵ Elaine Showalter, misalnya, memandang gender sebagai konstruksi sosial yang membentuk perbedaan antara laki-laki dan perempuan, dan perbedaan ini dapat dikaji secara kritis dalam kerangka budaya dan sejarah.²⁶

Dengan demikian, pendekatan gender dalam tafsir Al-Qur'an berusaha mengkaji ulang pemahaman terhadap ayat-ayat yang selama ini ditafsirkan secara bias, terutama oleh struktur patriarki yang mendominasi sejarah tafsir klasik. Melalui pendekatan ini, pembaca diajak untuk membedakan antara dimensi normatif dan historis dalam teks, serta menilai kemungkinan adanya interpretasi yang lebih adil terhadap perempuan.

Beberapa tema dalam Al-Qur'an yang kerap menjadi sorotan pendekatan gender karena dianggap mengandung bias atau ketimpangan antara laki-laki dan perempuan antara lain:

1. Kedudukan Laki-Laki dan Perempuan

Menurut Musdah Mulia, ajaran tauhid tidak hanya berfungsi sebagai pembebas manusia dari segala bentuk kezaliman dan kekuasaan tiran, tetapi juga menjadi dasar penghapusan seluruh bentuk diskriminasi dan subordinasi antar manusia. Tauhid menegaskan bahwa hanya Allah yang berhak disembah dan tidak ada makhluk atau entitas lain yang setara dengan-Nya. Konsekuensinya, seluruh manusia memiliki kedudukan yang setara di hadapan Allah, baik dalam statusnya sebagai hamba maupun sebagai khalifah di bumi. Baik laki-laki maupun perempuan, keduanya memikul tanggung jawab tauhid yang sama, yaitu beribadah hanya kepada Allah Swt. tanpa perbedaan nilai kemanusiaan di antara mereka.²⁷

Menurut Zainab al-Ghazali dalam karya tafsirnya *Nazarāt fī Kitābillah*, laki-laki dan perempuan berasal dari satu substansi jiwa

²⁵ Hilary M. Lips, *Sex and Gender: An Introduction*, London: Myfield Publishing Company, 1993, hlm. 4.

²⁶ Elaine Showalter, *Speaking of Gender*, London: Routledge, 1989, hlm. 3.

²⁷ Siti Musdah Mulia, *Indahnya Islam Menyuarakan Keadilan dan Keadilan Gender*, Yogyakarta: Nauvan Pustaka, 2014, hlm. 28.

yang sama. Dari satu jiwa ini, Allah menciptakan dua bentuk eksistensi yang berbeda, laki-laki dan Perempuan yang pada hakikatnya ditujukan untuk saling melengkapi. Keduanya tidak bisa dipisahkan, karena keberadaan yang satu menjadi penyempurna bagi yang lain. Berdasarkan pandangan ini, tidak terdapat hierarki atau keistimewaan khusus yang diberikan Allah kepada salah satu jenis kelamin. Al-Ghazali menekankan bahwa dalam pandangan Ilahi, satu-satunya tolok ukur kemuliaan adalah ketakwaan, bukan jenis kelamin.

Ia juga menjelaskan bahwa tujuan penciptaan laki-laki dan perempuan adalah untuk menghidupkan dan memakmurkan bumi. Allah Swt. menyebarkan umat manusia dari pasangan pertama, Adam dan Hawa, sehingga melalui mereka lahir gelombang generasi baru, baik laki-laki maupun Perempuan yang berperan dalam membangun kehidupan di muka bumi.²⁸

2. Kesaksian Perempuan

Dalam pandangan ulama klasik seperti Ibnu Katsir, penafsiran terhadap ayat tersebut dilakukan secara tekstual, khususnya terkait komposisi saksi antara laki-laki dan perempuan dalam perbandingan 1:2. Ibnu Katsir menganggap ketentuan ini sebagai sesuatu yang bersifat final, meskipun beliau membatasi penerapannya hanya dalam konteks transaksi keuangan dan jual beli. Penafsiran tersebut didukung oleh hadis riwayat Muslim dari Abu Hurairah yang menyebutkan bahwa perempuan memiliki kekurangan dalam aspek akal dan agama. Berdasarkan alasan mengenai "kekurangan akal" inilah, nilai kesaksian dua orang perempuan dianggap setara dengan satu orang laki-laki. Ketentuan tersebut dimaksudkan sebagai bentuk perlindungan, agar apabila salah satu dari dua perempuan tersebut lupa, maka yang lainnya dapat mengingatkannya.²⁹

²⁸ Zainab al-Ghazali, *Nazarat Fi Kitabillah*, Beirut: Dar al-Syuruq, 1994, hlm. 281.

²⁹ Ismail ibn Umar ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, jilid 1, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1976, hlm. 315-317.

Menurut Muhammad Abduh, alasan yang lebih tepat mengapa kesaksian perempuan dinilai berbeda dalam konteks transaksi keuangan adalah karena pada masa itu kaum perempuan umumnya tidak terlibat dalam urusan finansial. Akibatnya, ingatan mereka terhadap hal-hal yang berkaitan dengan bidang tersebut cenderung lemah. Sebaliknya, dalam urusan domestik, perempuan justru memiliki daya ingat yang lebih kuat dibandingkan laki-laki, karena terbiasa berkecimpung di dalamnya. Hal ini dinilai sebagai sesuatu yang alami, mengingat kemampuan daya ingat seseorang biasanya dipengaruhi oleh intensitas keterlibatannya dalam suatu aktivitas atau bidang tertentu. Namun, Abduh menekankan bahwa kondisi tersebut tidak dapat dijadikan dasar untuk menafikan kapasitas perempuan di masa kini yang telah banyak berkecimpung dalam dunia keuangan dan memiliki pemahaman yang baik terhadapnya. Meskipun jumlah mereka mungkin belum sebanyak laki-laki, hukum yang berlaku secara umum tetap didasarkan pada realitas yang paling dominan dan merujuk pada kondisi mayoritas ketika hukum itu ditetapkan.³⁰

Muhammad Syaltut berpendapat bahwa kesaksian perempuan memiliki nilai yang sama dengan kesaksian laki-laki. Menurutny, ayat tentang kesaksian bukanlah berbicara dalam konteks formal di hadapan pengadilan yang menjadi dasar penetapan hukum, melainkan lebih menunjukkan petunjuk praktis dalam upaya membangun kepercayaan dan menciptakan ketenteraman hati antara pihak-pihak yang sedang melakukan transaksi muamalah, seperti hutang piutang. Dengan demikian, ayat tersebut tidak bermaksud meniadakan validitas kesaksian Perempuan, baik satu orang maupun lebih, meskipun tidak disertai saksi laki-laki. Kesaksian perempuan tetap dapat dijadikan dasar kebenaran, dan hakim pun tetap dapat memutuskan perkara berdasar pada kesaksian tersebut. Hal yang

³⁰ Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsîr al- Manâr*, jilid 3, Beirut: Dar al-Fikr, hal. 124-125.

paling esensial dalam proses peradilan, menurut Syaltut, adalah adanya keterangan dan bukti yang sah, bukan semata komposisi jenis kelamin dari para saksi.³¹

Perlu diketahui bahwa selain Surah al-Baqarah ayat 282 yang membahas tentang kesaksian, terdapat tujuh ayat lain dalam Al-Qur'an yang juga menyinggung persoalan kesaksian, yaitu Surah al-Nisa' ayat 15; al-Ma'idah ayat 106–107; al-Nur ayat 4, 6, dan 8; serta al-Thalaq ayat 2. Namun, dari keseluruhan ayat tersebut, tidak satu pun yang menyatakan bahwa kesaksian satu orang laki-laki harus digantikan dengan kesaksian dua orang perempuan.

B. Ayat-Ayat yang Tidak Dapat Ditafsirkan Melalui Lensa Gender

Meskipun pendekatan gender menawarkan kontribusi penting dalam menafsirkan ulang ayat-ayat yang berpotensi bias, tidak semua ayat dalam Al-Qur'an dapat dibaca melalui lensa gender secara bebas. Hal ini terutama berlaku pada ayat-ayat yang bersifat *ta'abbudi* (ibadah murni) atau *qat'ī al-dilālah* (tegas dari sisi makna), serta berkaitan langsung dengan tatanan hukum ilahi yang tetap (*tsawābit*). Tafsir terhadap ayat-ayat seperti ini menuntut kehati-hatian agar tidak terjebak pada relativisme yang mengabaikan nilai-nilai dasar agama.

Ayat Waris

Asas *ta'abbudi* dalam hukum waris merujuk pada keyakinan bahwa pelaksanaan pembagian harta warisan menurut ketentuan syariat Islam merupakan bagian dari ibadah kepada Allah Swt. Pelaksanaan hukum ini berpahala jika ditaati, sebagaimana ketaatan terhadap ajaran-ajaran Islam lainnya yang bersifat wajib.

Pemahaman ini didasarkan pada urutan ayat dalam Surah an-Nisa' ayat 11 dan 12 yang menjelaskan secara rinci tentang ketentuan waris, lalu ditegaskan kembali dalam ayat 13 dan 14. Dalam ayat 13, Allah Swt. menyebutkan:

³¹ Muhammad Syaltut, *al-Islām Aqīdah wa al-Syarī'ah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1980, hlm. 240.

“Itulah batas-batas (hukum) Allah. Barang siapa menaati Allah dan Rasul-Nya, niscaya Dia akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya. Dan itulah kemenangan yang agung.” (QS. al-Nisa: 13)

Sedangkan dalam ayat 14 ditegaskan ancaman bagi pelanggar ketentuan tersebut:

“Dan barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya serta melampaui batas-batas (hukum)-Nya, niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam neraka; ia kekal di dalamnya, dan baginya azab yang menghinakan.” (QS. al-Nisa: 14)

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa hukum waris bukan sekadar aturan sosial, melainkan bagian dari ketentuan ilahi yang bersifat tetap (*qath'i*) dan harus ditaati. Oleh karena itu, pendekatan terhadap ayat-ayat waris harus memperhatikan dimensi *ta'abbudi* sebagai bentuk ketaatan terhadap syariat.

Zainab al-Ghazali berpendapat bahwa ayat-ayat mengenai warisan ini mengandung makna tersirat yang memerintahkan untuk berlaku adil kepada ahli waris, mengingat sebelumnya pada masa Jahiliah seluruh warisan hanya diberikan kepada laki-laki, sementara perempuan tidak mendapat bagian. Ayat-ayat ini kemudian turun untuk menyamakan hak waris antara keduanya, termasuk dalam hal garis keturunan (*aṣl al-mīrās*).³² Dengan kata lain, ayat tersebut bertujuan untuk menegakkan keadilan di antara ahli waris pada masa itu.

Adapun ketentuan bahwa “bagi laki-laki bagian sebesar dua bagian Perempuan” sebagaimana tercantum dalam ayat,³³ didasarkan pada hikmah yang hanya diketahui oleh Allah Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui Hikmah tersebut. Karena laki-laki menanggung kebutuhan nafkah, beban hidup, kesulitan dalam bekerja, mencari penghasilan, berdagang, serta menanggung

³² Zainab al-Ghazali, *Nazarat Fi Kitabillah*, ..., hlm. 285.

³³ Surah al-Nisa ayat 11.

berbagai kesukaran. Oleh karena itu, menjadi suatu keadilan jika laki-laki mendapatkan bagian dua kali lipat dibandingkan Perempuan.³⁴

Penafsiran Zainab al-Ghazali mengungkapkan bahwa bias gender dalam penafsiran tidak selalu terkait dengan kesamaan jenis kelamin antara mufasir dan subjek yang ditafsirkan. Dengan kata lain, tidak ada jaminan bahwa mufasir perempuan pasti akan berpihak pada isu perempuan, sebagaimana mufasir laki-laki tidak otomatis mendukung perspektif maskulin. Dalam konteks ayat waris, Zainab al-Ghazali memandangnya sebagai respons revolusioner terhadap praktik masa Jahiliyah dimana perempuan dan anak-anak sama sekali tidak memiliki hak waris, hak tersebut hanya diberikan kepada laki-laki dewasa yang mampu berperang.

Kehadiran Islam, menurutnya, telah membawa transformasi radikal dengan mengakui hak waris perempuan dan anak-anak, sekaligus menegaskan prinsip kesetaraan di hadapan hukum Allah. Perbedaan proporsi pembagian waris antara laki-laki dan perempuan harus dipahami sebagai bagian dari sistem ilahiah yang sempurna, bukan sebagai bentuk diskriminasi.

Analisis Hermeneutik: Gadamer dan Habermas atas Tafsir Gender

1. Hermeneutika Gadamer

Dalam konteks tafsir Al-Qur'an, penafsiran klasik yang didominasi oleh struktur patriarkal dapat dilihat sebagai manifestasi dari tradisi yang kuat, di mana prasangka tertentu (misalnya, asumsi tentang inferioritas perempuan atau peran gender yang kaku) telah membentuk pemahaman terhadap ayat-ayat sosial. Prasangka ini, meskipun mungkin tidak disadari oleh para mufasir klasik, secara signifikan memengaruhi cara mereka mendekati dan menafsirkan teks.

Pendekatan gender dalam tafsir Al-Qur'an, yang berupaya mengkaji ulang pemahaman terhadap ayat-ayat yang dianggap bias,

³⁴ Zainab al-Ghazali, *Nazarat Fi Kitabillah*, ..., hlm. 285.

adalah sebuah upaya untuk melakukan fusi cakrawala (*Horizontverschmelzung*). Proses ini melibatkan dialog antara:

1. Cakrawala Teks dan Tradisi Klasik: Yaitu, teks Al-Qur'an itu sendiri dan akumulasi penafsiran yang telah ada.
2. Cakrawala Interpreter Modern: Yaitu, pemahaman kontemporer tentang gender sebagai konstruksi sosial, prinsip kesetaraan, dan pengalaman perempuan di masa kini.

Ketika penafsir modern seperti Musdah Mulia, Muhammad Abduh, atau Muhammad Syaltut menafsirkan ulang ayat-ayat sosial (misalnya, tentang kedudukan laki-laki dan perempuan atau kesaksian), mereka tidak sekadar menolak tradisi. Sebaliknya, mereka berdialog dengan tradisi tersebut. Mereka membawa pertanyaan-pertanyaan baru yang muncul dari cakrawala modern ke dalam teks, dan melalui proses dialog ini, mereka berusaha mencapai pemahaman yang lebih relevan dan adil. Abduh, dengan menempatkan ayat kesaksian dalam konteks historis keterlibatan perempuan dalam transaksi finansial, atau Syaltut yang memahami ayat tersebut sebagai petunjuk praktis, menunjukkan bagaimana fusi cakrawala dapat menghasilkan pemahaman yang melampaui prasangka tradisi tanpa sepenuhnya mengabaikan teks. Ini adalah bentuk hermeneutika yang hidup, di mana makna teks terus-menerus diperbarui melalui interaksi dengan realitas dan pertanyaan masa kini.

Meskipun Gadamer menekankan keterbukaan terhadap tradisi dan fusi cakrawala, pendekatannya juga secara implisit mengakui adanya batas-batas dalam proses pemahaman. Terutama pada ayat-ayat yang bersifat ta'abbudi (ibadah murni) atau qat'i al-dilalah (tegas maknanya), seperti hukum waris, "kebenaran" yang melekat dalam tradisi keagamaan memiliki otoritas yang sangat kuat.

Dari perspektif Gadamer, penafsiran gender yang "berlebihan" dapat terjadi ketika upaya fusi cakrawala tidak lagi menghormati otoritas dan "kebenaran" yang diwarisi dari tradisi dalam konteks ta'abbudi. Ayat-ayat ini diterima oleh

komunitas iman bukan sebagai hasil konsensus sosial yang dapat dinegosiasikan, melainkan sebagai perintah ilahi yang bersifat mutlak dan memerlukan kepatuhan. Dalam hal ini, prasangka yang membentuk pemahaman terhadap ayat ta'abbudi adalah prasangka yang berakar pada ketaatan dan keyakinan transenden.

Ketika penafsiran gender mencoba memaksakan logika kesetaraan sosial secara radikal pada proporsi waris yang ditetapkan dalam Al-Qur'an, misalnya, hal itu dapat dilihat sebagai upaya untuk "memaksakan" cakrawala modern sedemikian rupa sehingga ia secara fundamental mengubah atau mengabaikan "kebenaran" yang dipegang teguh dalam tradisi keimanan. Ini bukan lagi dialog yang menghormati otonomi teks dan tradisi, melainkan upaya untuk mengasimilasi sepenuhnya teks ke dalam cakrawala modern, yang mungkin dianggap merusak integritas keyakinan ta'abbudi.

Zainab al-Ghazali, meskipun seorang mufasir perempuan yang berupaya menegaskan keadilan Islam bagi perempuan, tetap mempertahankan proporsi waris yang telah ditetapkan. Ia memandang perbedaan proporsi tersebut sebagai bagian dari "sistem ilahiah yang sempurna" dan respons revolusioner terhadap praktik Jahiliyah, bukan sebagai bentuk diskriminasi yang perlu direvisi oleh logika kesetaraan modern (al-Ghazali, t.t.). Pendekatan ini menunjukkan bahwa bahkan dalam fusi cakrawala, ada elemen-elemen dari tradisi dan teks ta'abbudi yang dianggap memiliki "kebenaran" intrinsik yang membatasi sejauh mana reinterpretasi dapat dilakukan tanpa melampaui batas-batas keimanan.

2. Hermeneutika Jürgen Habermas

Jürgen Habermas, dalam karyanya yang monumental *The Theory of Communicative Action*, memperkenalkan perbedaan fundamental antara rasionalitas instrumental, yang berorientasi pada tujuan, efisiensi, dan control serta rasionalitas komunikatif yang berfokus pada pencapaian pemahaman bersama melalui dialog yang bebas dari paksaan dan dominasi. Rasionalitas instrumental berorientasi pada efisiensi, kontrol, dan pencapaian tujuan tertentu, seringkali mendominasi sistem ekonomi dan birokrasi. Sebaliknya,

rasionalitas komunikatif berfokus pada pencapaian pemahaman bersama melalui dialog yang bebas dari paksaan dan dominasi, yang beroperasi dalam ranah "dunia kehidupan" (*lifeworld*).³⁵

Dalam konteks tafsir Al-Qur'an, ayat-ayat yang mengatur norma dan interaksi sosial, seperti kedudukan laki-laki dan perempuan dalam masyarakat, isu kesaksian, kepemimpinan, atau hak-hak sosial lainnya, secara inheren berada dalam ranah dunia kehidupan. Ini adalah arena tempat individu berinteraksi, mengoordinasikan tindakan, dan membangun konsensus sosial melalui bahasa. Menurut Habermas, jika ada klaim validitas (misalnya, klaim tentang keadilan suatu peran gender atau norma sosial) yang dipertanyakan, maka klaim tersebut harus tunduk pada diskursus rasional.³⁶

Tafsir klasik yang sarat dengan bias patriarkal dapat dipahami sebagai produk dari distorsi komunikasi sistematis. Kondisi ini terjadi ketika asumsi kekuasaan atau prasangka yang tidak terefleksikan (seperti dominasi laki-laki) secara implisit atau eksplisit membentuk pemahaman, sehingga menghalangi dialog yang setara dan terbuka. Kritik gender, dalam hal ini, berfungsi sebagai alat emansipatoris yang sangat selaras dengan tujuan Habermas. Ia berusaha mengungkap distorsi ini, membawa perspektif yang terpinggirkan ke ruang publik, dan mendorong pencarian konsensus yang lebih adil dan inklusif.

Upaya penafsir modern seperti Musdah Mulia yang menghubungkan ajaran tauhid dengan prinsip kesetaraan manusia, atau reinterpretasi Muhammad Abduh dan Muhammad Syaltut terhadap ayat kesaksian perempuan, adalah contoh nyata bagaimana rasionalitas komunikatif memungkinkan dekonstruksi tafsir bias. Abduh, misalnya, menjelaskan perbedaan nilai kesaksian perempuan dalam konteks transaksi keuangan pada masa

³⁵ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, jilid 1, Boston: Beacon Press, 1984, hlm. 70-73.

³⁶ Josef Blacher, *Contemporary Hermeneutics*, ..., hlm. 141-148

Nabi bukan karena “kekurangan akal,” melainkan karena minimnya keterlibatan perempuan dalam urusan finansial saat itu, sebuah kondisi yang tidak relevan lagi di era modern. Syaltut bahkan berpendapat bahwa ayat kesaksian lebih merupakan petunjuk praktis daripada hukum formal yang kaku, menekankan esensi kebenaran bukti daripada komposisi jenis kelamin saksi. Reinterpretasi semacam ini bertujuan mencapai pemahaman yang lebih relevan dan adil secara sosial, sejalan dengan cita-cita diskursus Habermasian.

Meskipun diskursus gender esensial untuk ayat-ayat sosial, adalah krusial untuk memahami bahwa rasionalitas komunikatif Habermas memiliki batas-batasnya, terutama ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang bersifat *ta'abbudī* (ibadah murni) atau *qat'ī al-dilālāh* (tegas maknanya). Ayat-ayat ini, yang mengatur ritual, hukum waris yang spesifik, atau ketentuan lain yang dianggap sebagai perintah ilahi yang mutlak, berada di luar jangkauan diskursus rasional dalam pengertian sosial-konsensual.

Dalam pandangan Habermas, klaim validitas untuk praktik *ta'abbudī* tidak bersumber dari konsensus yang dicapai melalui argumen rasional antar-manusia, melainkan dari kepatuhan iman terhadap otoritas transenden. Pelaksanaan hukum waris, misalnya, dianggap sebagai bagian dari ibadah dan ketaatan kepada Allah Swt., sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-Nisa' ayat 13 dan 14 yang menyebutkan “batas-batas hukum Allah” dengan konsekuensi pahala atau azab. Memaksa logika kesetaraan yang berbasis rasionalitas sosial ke dalam ranah *ta'abbudī* dapat dipandang sebagai bentuk “kolonisasi dunia kehidupan” yang tidak tepat. Ini adalah upaya untuk mereduksi atau mengubah norma-norma yang dasarnya adalah ketaatan murni, bukan konsensus sosial.

Ketika penafsiran gender melangkah terlalu jauh hingga mencoba “merevisi” atau “menghapus” norma-norma agama (seperti proporsi waris yang ditetapkan), ia menjadi “berlebihan” dari perspektif Habermas. Ini karena ia mencoba menerapkan kriteria validitas yang tidak sesuai dengan hakikat klaim tersebut. Mufasir

seperti Zainab al-Ghazali, meskipun seorang perempuan, menunjukkan pemahaman yang nuansatif ini. Dalam penafsirannya tentang hukum waris, ia mengakui keadilan yang dibawa Islam dibandingkan praktik Jahiliyah, namun tetap mempertahankan proporsi yang ditetapkan, memandangnya sebagai bagian dari “sistem ilahiah yang sempurna”. Hal ini mengindikasikan bahwa ada batas-batas tertentu dalam interpretasi yang, bahkan bagi penafsir yang berorientasi pada keadilan gender, dihormati sebagai domain yang fundamental berbeda dan tidak dapat diubah oleh logika kesetaraan semata.

Penutup

Hermeneutika Gadamer memberikan kerangka yang kuat untuk memahami bahwa penafsiran gender dalam Al-Qur'an adalah proses dialogis yang dinamis antara tradisi dan cakrawala modern. Ia mengafirmasi bahwa kritik gender dapat menjadi kekuatan emansipatoris yang penting untuk mengungkap dan mengatasi prasangka patriarkal dalam tafsir klasik ayat-ayat sosial. Namun, pada saat yang sama, Gadamer juga membantu kita mengidentifikasi batas-batas fusi cakrawala. Penafsiran gender menjadi “berlebihan” ketika ia gagal menghormati “kebenaran” yang melekat dalam tradisi dan otoritas teks pada ayat-ayat ta'abbudi. Memahami dan menghormati batas ini adalah kunci untuk menjaga dialog yang konstruktif antara perspektif modern dan kekayaan tradisi keagamaan.

Menggunakan kerangka Habermas, kita dapat membangun argumen yang bernuansa dalam diskursus gender dalam tafsir Al-Qur'an. Kritik gender adalah instrumen yang vital untuk membersihkan tafsir dari bias patriarkal dan mencapai pemahaman yang lebih adil pada ayat-ayat sosial. Namun, penting untuk mengenali bahwa rasionalitas komunikatif memiliki batasnya. Ketika kritik gender berupaya mengintervensi atau mengubah esensi ayat-ayat ta'abbudi, ia melampaui ranahnya, mencoba menerapkan

logika konsensus pada domain yang dasarnya adalah ketaatan dan otoritas transenden. Membedakan kedua ranah ini tidak hanya menjaga integritas metodologis, tetapi juga menghormati otonomi dan kekhasan keyakinan keagamaan dalam masyarakat modern. Pendekatan ini memungkinkan dialog yang konstruktif antara tradisi keagamaan dan tuntutan modernitas, tanpa mereduksi salah satunya secara tidak tepat.

Daftar Pustaka

- Asyur, Muhammad Tahir ibn. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dar al-Tunisi al-Nasyr, 1984.
- Blacher, Josef. *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge, 1980.
- Darmawan, Dadang. "Kajian Hermeneutika Terhadap Fenomena dan Teks Agama", dalam *Jurnal Holistic al-Hadis*, Vol. 02, No. 01, 2016.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum, 2004.
- Ghazali, Zainab. *Nazarat Fi Kitabillah*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1994.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. trans. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2008.
- _____, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hidayat, Komaruddin. *Mahaman Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Iwan. "Menelaah Teori Kritis Jürgen Habermas". dalam *Jurnal Eduksos* Vol. 3 No. 2.
- Katsir, Ismail ibn Umar ibn. *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dar al-Ma'arif, 1976.

- Lips, Hilary M. *Sex and Gender: An Introduction*. London: Myfield Publishing Company, 1993.
- Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland, Reading: Addison-Wesley, 1991.
- Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm Tafsîr al- Manâr*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Mukhtar Yahya dan Fathurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*. Bandung: PT Al-Ma'arif, 1986.
- Mulia, Siti Musdah. *Indahnya Islam Menyuarakan Kesetaraan dan Keadilan Gender*. Yogyakarta: Nauvan Pustaka, 2014.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis; Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2005.
- Nafisul Atho dan Arif Fachruddin. *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islam Studies*. Yogyakarta: Ircisod, 2002.
- Neufeldt, Victoria. *Webster's New World Dictionary*. New York: Webster's New World Clevelanland, 1984.
- Palmer, Richard E.. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Rahmatullah. "Menakar Hermeneutika *Fusion of Horizons* H.G. Gadamer dalam Pengembangan Tafsir Maqasid al-Qur'an". *Jurnal Nun*. Vol. 3. No. 2. 2019.
- Showalter, Elaine. *Speaking of Gender*. London: Routledge, 1989.
- Sirry, Mun'im A.. *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2014.
- Syaltut, Muhammad. *al-Islām Aqīdah wa al-Syarī'ah*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1980.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2017.
- Syatibi, Abu Ishaq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

- Ulumuddin, "Jürgen Habermas dan Hermeneutika Kritis: Sebuah Gerakan Evolusi Sosial", dalam *Jurnal Hunafa* Vol. 3 No. 1.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* Amina Wadud. New York: Oxford University Press, 1999.