

# Kritik Atas Penafsiran Al-Qur'an Feminis Muslim: Meninjau Ulang Keadilan Gender Al-Qur'an Menurut Feminis Muslim

Oleh Aksin Wijaya, Ibn Muchlis, dan Dawam Multazamy Rohmatullah

**Muhammad Syāmil Basāyif**

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta  
moe.syamil@gmail.com

Diskusi feminisme Islam dan terutama kaitannya dengan *al-Qur'ān* merupakan salah satu topik hangat yang terus menjadi ruang perdebatan. Beragam tawaran datang silih berganti, saling merevisi dan berkontestasi satu sama lain. Yang terbaru, Aksin Wijaya, seorang pemikir profilik sekaligus guru besar Ilmu *al-Qur'ān* dan Tafsir, ditemani dua rekannya, Ibn Muchlis, dan Dawam Multazamy Rohmatullah turut bersuara dengan menerbitkan buku dengan judul yang cukup provokatif; "*Kritik Atas Penafsiran Al-Qur'an Feminis Muslim: Meninjau Ulang Keadilan Gender Al-Qur'an Menurut Feminis Muslim*."

Buku ini, konon, sebagaimana tulisnya dalam pengantar, adalah kritik pertama dari kalangan pemikir kritis kepada rekan sejawat kritis yang lain—feminis muslim. Jika biasanya feminis liberal dikritik oleh tradisionalis yang tekstual, penulis memosisikan diri sebagai barisan pemikir beraliran kiri yang menghadirkan semacam otokritik kepada *circle* mereka. Kritik yang dimaksud adalah; penulis mengendus adanya *shifting paradigm* di kalangan feminis muslim. Dia berargumen bahwa "...gerakan feminis itu mulai mengalami pergeseran orientasi, yang awalnya sebagai gerakan sosial bergeser ke ideologi" (h. 15).

Berpangkal pada argumen ini, buku ini mendiskusikan: Pertama, eksplanasi naratif-deskriptif gagasan feminis muslim; Kedua, kritik terhadap mereka; Ketiga, jalan negosiasi-kontekstualisasi pesan gender *Qur'ānī* ke dalam konteks kedisinian dan kekinian. Semua itu berusaha digapai dengan metode apresiatif-kritis—mengapresiasi pendapat 'kawan' namun tetap bersikap kritis terhadap *fallacy* mereka—serta melandaskan teori analisis wacana kritis dan *tafsīr maqāsidī* ala Aksinian—melepaskan diri dari bayang-bayang *maqāsidī* Mustaqīmian ataupun Jasserian.

*Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*

DOI: 10.32495/nun.v11i2.1157

Vol. 11 No. 2 (2025)

ISSN (e): 2581-2254

ISSN (p): 2502-3896

<https://jurnalnun.aiat.or.id>

AIAT se-Indonesia

## **Dari Analisis Sosial Menuju Ideologi**

Beberapa novelti yang ingin divisualisasikan oleh penulis, antara lain: Pertama, penulis melihat bahwa kritik feminis terhadap pemikir klasik lebih bersifat ideologis-paradigmatik, alih-alih epistemologis-hermeneutis. Adanya sufiks “isme” yang disematkan di akhir kata feminis mengevolusi gerakan ini dari perangkat analisis sosial menjadi ideologi. Yang kerap tidak disadari oleh feminis, tandas penulis, bahwa “...semangatnya untuk memperjuangkan Islam lepas dari patriarki justru terjebak dalam narasi yang sama dengan yang ditolaknya, yakni nuansa ideologis.” (h. 56). Konsekuensi epistemologis yang kemudian muncul adalah langgengnya “...doktrin yang bersifat tertutup yang pada gilirannya melahirkan klaim kebenaran, menolak dan mengadili pihak lain yang berbeda.” (h. 58).

Pada saat menjelaskan proses ideologisasi ini, penulis melampirkan “curhatannya” saat menjadi korban tuduhan aktivis gender di mana dia dilabeli patriarki atas hal-hal yang sebenarnya receh. Siapapun yang membaca cerita tersebut akan sadar bahwa ini adalah ‘*sabab nuzūl*’ otentik dari ditulisnya buku ini. Penulis seakan ingin menegaskan bahwa; memperjuangkan kedudukan perempuan di ruang publik memang penting. Namun lambat laun, perjuangan ini di samping menaikkan derajat perempuan, secara perlahan dan tidak sadar justru merendahkan derajat laki-laki—yang artinya menganggangi nilai kesetaraan itu sendiri. Sebatas pada hal-hal kecil yang dilakukan oleh laki-laki untuk/bersama laki-laki, hanya karena dia tidak melibatkan perempuan, yang padahal tidak ada intensi sedikitpun untuk merendahkan mereka, hari ini diinterpretasikan sebagai bentuk diskriminasi dan misoginis. Ironis.

Lebih lanjut, penulis juga mengkonstruksi kritik epistemologis-hermeneutis terhadap cara feminis mendekonstruksi literatur klasik. Di sini, dia menjelaskan garis demarkasi antara pemikir klasik dan feminis, yang berikutnya merasionalisasi mengapa mereka berada dalam kutub yang berbeda. Pemikir klasik, kata penulis, adalah orang yang berusaha menggali makna *al-Qur’ān* dan hadis berdasarkan epistemologi mereka, dan isu gender hanya bagian kecilnya saja. Sebaliknya, oleh karena misi utama feminis adalah perjuangan gender, maka “...penafsirannya atas *al-Qur’ān* dan hadis bersifat sekunder, dan misi primernya adalah mencari justifikasi bahwa *al-Qur’ān* adil terhadap perempuan” (h. 69). Penulis juga menegaskan, “...tidak etis menyalahkan pemikir klasik hanya lantaran mereka menggunakan tafsir tekstual” (h. 71).

Hal lain yang membuat banyak feminis alergi terhadap pemikir klasik karena mereka menggunakan pendekatan tekstual dalam menafsirkan *al-Qur’ān*. Padahal, disadari atau tidak, feminis juga kerap melakukan itu. Ketika berinteraksi dengan ayat yang bernuansa “kesetaraan”, mereka berhenti cukup sampai di sini dan menganggapnya sebagai sumber

inspirasi. Sebaliknya, ketika ayatnya yang menampilkan “ketidaksetaraan”, mereka bergerak lebih jauh lagi; mengajak agar tidak hanya terpaku pada teks *an sich* dan menganjurkan pendekatan kontekstual (h. 59, 72). Pendek kata; penulis mendeteksi adanya—apa yang saya sebut sebagai—“*hermeneutical cherry-picking*”; kondisi di mana beberapa ayat diinventarisir, dan ayat yang lain dipelintir, hanya untuk kepentingan atau wacana tertentu. Atau dalam istilah Ebrahim Moosa; “*acrobatic hermeneutics*”.

### **Dari Kebenaran Menuju Kebermaknaan**

Proposal yang segar dan otentik dielaborasi secara mendetail pada Bab 4. Tajuk “Menafsirkan *al-Qur’ān* Secara Aksiologis” mengesankan ajakan untuk bergeser dari perdebatan epistemologis tentang kebenaran menuju tawaran aksiologis yang lebih mengedepankan kebermaknaan (h. 85-6). Konsepsi makna dan signifikansi Nasr Hamid; hermeneutika negosiatif Khaled Abou al-Fadl; dan *tafsīr maqāṣidī* Aksinian diadopsinya sebagai jangkar teoritis. Penulis mengandaikan adanya negosiasi yang produktif antara makna *al-Qur’ān* dengan kondisi penafsir dan masyarakat sebagai penerima. Baik makna tekstual, ideal-moral, dan spirit kontekstual harus dipadu-padankan dengan realitas sosiologis dan sah-sah saja ditinggalkan ketika ditinjau irelevan. Preseden ‘legendaris’ kisah ‘Umar b. Khattāb tentang zakat turut dipaparkannya sebagai justifikasi normatif.

Di samping negosiasi teks-konteks, penulis juga menganjurkan negosiasi makna keadilan. Pertanyaan semacam; “Apakah keadilan harus setara?” atau “Keadilan seperti apa yang dikehendaki *al-Qur’ān*?” dihadirkan kembali walau sejatinya terlampau arkais dan normatif (kalangan tradisional lazimnya menolak feminisme melalui pertanyaan ini). Mengutip Murtadhā Muthahharī, penulis meyakini bahwa “...adil tidak pasti setara. Menyetarakan sesuatu yang seharusnya berbeda justru terjerumus pada bentuk ketidakadilan.” (h. 94). Dua kata kunci dalam meleraikan polemik ini adalah ‘diskriminasi’ dan ‘diferensiasi’. Yang pertama adalah ketika memberi porsi yang berbeda pada objek yang setara, sedang yang kedua—ini yang diidealkan oleh penulis—memberi porsi yang berbeda pada objek yang memang tidak setara.

Menjawab pertanyaan kedua, langkah penulis cukup mengejutkan tatkala dia mendadak menjelma menjadi seorang sosiolog. “Masyarakat,” menurutnya, memiliki kuasa untuk “mendeterminasi peran individu, di mana harapan masyarakat kelak menjadi landasan normatif-etis bagi seorang individu” (h. 96). Premis ini menjadi pintu masuk bagi tawaran yang menurut klaimnya lebih bersikap aksiologis itu. Gagasan keadilan gender bagi masyarakat yang memiliki kultur matrilineal, patriarki, dan egaliter hendaknya diaktualisasikan dalam skenario yang tidak monolitik.

Dalam ayat waris (Q.4:11), penulis tidak mempermasalahkan pembagian 2:1 dalam masyarakat patriarki, menganjurkan 1:1 bagi masyarakat egaliter, dan cukup berhati-hati untuk mendukung gagasan 1:2 bagi masyarakat matrilineal. Frasa “boleh jadi” yang diapit tanda petik dan tidak adanya statement yang tegas mengindikasikan dia cukup ragu mengatakan ini. Keraguan ini muncul lebih konkret dalam komentarnya terkait poligami (Q.4:3). Alih-alih memunculkan narasi yang resistan dan frontal ala feminis—yang pada gilirannya menyimpulkan “haramnya poligami”, tawaran penulis cukup ambigu dan terkesan lari dari medan perang. Dia bermain aman dengan mengulangi narasi heroik nan apologetik bahwa spirit *al-Qur'an* adalah membatasi poligami hanya empat. Dia membiarkan hukum itu ‘begitu saja’ bagi masyarakat yang terlanjur patriarki dan malu-malu menganjurkan monogami bagi masyarakat egaliter seperti di perkotaan.

### **Kekuatan**

Sebagaimana tulisan-tulisan Aksin Wijaya yang lain, kekuatan yang paling menonjol dari buku ini adalah jangkar konstruksi epistemologis yang cukup kokoh. Cara penulis mengawinkan berbagai tawaran pemikir kontemporer seperti Nasr Hamid, Abdolkarim Soroush, hingga Sahiron Syamsuddin menyiratkan *database* yang kaya akan referensi. Tentu, sebagaimana *disclaimer*-nya di awal tentang posisinya sebagai pemikir kiri menjadi limitasi untuk tidak terjebak dalam pendekatan normatif. Di satu sisi, dia memang memaklumi paradigma tekstual yang menyelimuti pemikir klasik, namun itu tidak dijadikannya sebagai landasan pacu mengudarkan rumusan keadilan gender. Selayaknya pemikir progresif lainnya, penekanan dimensi *ideal-moral*, dipandu dengan pendekatan interdisipliner yang terbuka terhadap intervensi sosiologi, menjadikan proposalnya cukup terlihat akademis.

Walaupun elaborasi teoritisnya cukup rigid dan kompleks, programnya untuk menghadirkan solusi aksiologis juga terealisasi. Keadilan gender yang diidam-idamkannya sangat bumi dan mudah untuk dipahami, terlepas dari beberapa kesan ambigu dan momen di mana dia sedikit ragu-ragu. Terlebih kepekaan dan kedekatannya dengan konteks keindonesiaan—apa yang disebutnya sebagai ‘kedisnian dan kekinian’—membuatnya selangkah lebih maju daripada harus mengadopsi pemikir luar yang belum tentu relevan dengan konteks Indonesia. Statusnya yang berangkat dari pengalaman personal, didukung oleh kekuatan reflektif-teoritisnya yang mendalam berhasil menyadarkan pembaca dan membawa mereka hanyut ke dalam—apa yang disebut Schleiermacher sebagai—*psychological interpretation*. Kendati pada gilirannya ini bisa menjadi bumerang baginya, sebagaimana akan diulas nanti.

### **Beberapa Catatan**

Bagaimanapun juga, buku ini masih menyisakan banyak lubang di sana-sini. Pertama, klaim bahwa manuver penulis adalah kritik pertama yang dilayangkan orang-orang ‘kiri’ kepada sejawatnya perlu didiskusikan ulang. Walau ini bukan klaim pribadi—melainkan sematan orang lain—tidak adanya bantahan mengindikasikan dia cukup menikmati dengan label bombastis-hiperbolik di atas. Padahal, diskusi ini cukup ramai—untuk tidak dikatakan menjadi tren terkini yang perlahan menenggelamkan wacana feminis muslim awal yang sudah mencapai titik jenuh dan stagnan. Seperti saya tunjukkan dalam artikel “Nasib Tafsir Klasik di Mata Feminis”;<sup>1</sup> Kecia Ali, Ayshā Hidāyatullah, Ebrahim Moosa, Karen Bauer, dan Hadia Mubarak bahu-membahu menghadirkan oase baru feminis muslim kontemporer dan *move on* dari tawaran yang sudah usang.

Penulis mungkin bisa beralibi bahwa ruang lingkup yang dia maksud hanya berkisar di feminis Indonesia saja. Namun, langkah ini tidak kalah berisiko karena dua hal. Satu, dengan menghadirkan nama Ayshā Hidayatullah di bagian *literatur review* (kendatipun setelah itu mendadak hilang!), alibi di atas justru sudah dia batalkan sendiri. Tampaknya penulis juga tidak menghayati sepenuhnya apa argumen utama Hidayatullah dan hanya menjadikannya sebagai batu loncatan—untuk tidak dikatakan ornamen *literatur review* saja. Kedua, ambiguitas sasaran tembak penulis, pada gilirannya juga turut menyangsikan referensi-referensi yang dia gunakan. Absennya literatur yang *fresh* dan kekinian membuat gagasannya terisolir dari diskursus kesarjanaan kontemporer dan teralienasi dari *circle* ‘elit’ global. Dengan melepaskan diri dari pundak para raksasa di atas—saya sendiri meyakini bahwa penulis termasuk raksasa, setidaknya di Indonesia—tawarannya justru terkesan asik sendiri.

Kedua, data-data yang divisualisasikan tidak cukup memuaskan dan cenderung berdasar asumsi personal saja. Luapan emosinya bisa jadi benar secara faktual; bukan hanya penulis, mungkin pula banyak laki-laki yang mengalami hal yang sama. Masalahnya, dengan berpijak pada pengalaman laki-laki, sembari berharap kritiknya akan dievaluasi dan menjadi bahan introspeksi para feminis, penulis sejatinya sedang memimpikan hal yang utopis. Sudah menjadi postulat yang terlampau populer bahwa misi feminis adalah menghadirkan pengalaman perempuan. Penulis, dengan memosisikan diri sebagai rekan feminis, tiba-tiba hadir justru dengan membawa pengalaman laki-laki. Anomali yang akan muncul adalah; rekan mana yang membungkam pengalaman rekannya? Langkah ini cukup berani—untuk tidak dikatakan gegabah—kecuali jika sejak dia awal mendeklarasikan diri sebagai anti-feminis.

Ketiga, keadilan bersifat negosiatif yang menjadi atraksi utama dari buku ini, dalam beberapa hal, juga layaknya pisau bermata dua. Di satu sisi,

---

<sup>1</sup> M. Syamil Basayif LA, “Nasib Tafsir Klasik di Mata Feminis: Sudah Jatuh Tertimpa Tangga,” *ibihatafsir.ID*, 5 September 2025

idenya cukup egaliter, toleran, inklusif, dan sensitif terhadap konteks kekinian berikut variabel pluralitas sosio-kulturnya. Tidak ada kesan memaksakan wacana. Tidak ada narasi resisten dan frontal yang determinan. Di lain sisi, elastisitas gagasannya justru berpotensi mengesankan dia tidak sedang menawarkan apa-apa. Dengan menganjurkan masyarakat yang terlanjur patriarki agar tetap dalam kepatriarkiannya, tidak ada perjuangan feminis yang sedang turut dihembuskan oleh penulis. Jika dibandingkan dengan orang yang dikritiknya, tawaran penulis alih-alih bergerak progresif, justru terjungkal dalam jurang konservatif. Bukannya maju, malah semakin mundur. Sekali lagi pembaca akan bertanya, “Sebenarnya posisi penulis di sini sebagai rekan atau justru lawan dari wacana feminisme?”

Keempat, keputusannya mengadopsi pendekatan sosiologi memang cukup solutif namun cara penyajiannya terkesan tanggung—dan pada akhirnya berisiko. Di sini, statusnya sebagai ‘teolog progresif’ atau ‘sosiolog-antropolog’ terlihat tumpang tindih. Saya curiga bahwa yang diangankan oleh penulis sebenarnya kerja-kerja ala sosiolog-antropolog yang terjun ke lapangan, berinteraksi dengan realita, dan pada akhirnya menyimpulkan bahwa “tidak semua harus dipaksakan seperti apa yang diteriakkan para feminis.” Namun tetap saja, cara pengemasannya tidak sederhana hanya dengan menyatakan seperti “...masyarakat pedesaan di Madura tidak butuh dibebaskan oleh ide-ide feminis” (h. 110). Narasi ini mungkin saja benar, tapi tetap saja bernuansa simplistik dan reduktif karena tidak ada data yang bersuara.

Akan lebih elegan misalnya mengikuti langkah Saba Mahmood (*Politics of Piety*: 2005), Sylva Frisk (*Submitting to God*: 2009), atau yang terkini Eva F. Nisa (*Face-veiled Women*: 2023). Ketiga aktivis feminis di atas menunjukkan bahwa wacana feminisme tidak melulu harus didikte oleh gagasan liberalisme Barat, melainkan perlu apresiatif terhadap nilai-nilai lokal-tradisional. Mereka dengan ciamik menunjukkan bahwa keputusan untuk “tetap menikmati hidup dalam tradisi patriarki” bukanlah bentuk ketertindasan, melainkan bersumber dari justifikasi teologis yang beresonansi dalam praktik keseharian—dan itu merupakan representasi integral dari *agency* itu sendiri. Sangat ironis pula melihat konsep *agency* yang seharusnya menjadi ‘gong’ dari setiap diskusi feminisme sama sekali tidak disinggung oleh penulis.

Terlepas dari semua itu, buku “*Kritik Atas Penafsiran Al-Qur'an Feminis Muslim*” tetap memiliki kontribusi positif. Penulis menyadarkan pembaca bahwa diskusi feminisme dan *al-Qur'an* tidak pernah menjadi ruang yang homogen dan konklusif. Proposalnya juga menjadi materi berharga bagi para feminis untuk terus merumuskan ulang, mengevaluasi, dan berintrospeksi agar tawaran mereka cukup masuk akal dan relevan—serta lebih peka terhadap perbedaan ruang sosial-budaya dan masa.