

## TAFSIR AL-QUR'AN PERSPEKTIF PEREMPUAN BERIMAN: MENINJAU ULANG KATEGORISASI PEMIKIRAN AMINA WADUD DAN ASMA BARLAS SEBAGAI FEMINISME ISLAM

Nafisatul Mu'awwanah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia  
nafisatul.muawwanah@uin-suka.ac.id

### Abstrak

Tulisan ini berangkat dari kecenderungan studi-studi terdahulu yang mengategorikan pemikiran Amina Wadud dan Asma Barlas ke dalam arus feminisme Islam, sementara keduanya justru bersikap kritis terhadap wacana tersebut serta menolak pelabelan feminis. Penelitian ini bertujuan menganalisis sikap kritis Wadud dan Barlas terhadap feminisme Islam beserta landasan epistemologis yang melatarbelakangi penolakan mereka. Penelitian ini merupakan studi kualitatif berbasis kepustakaan (*library research*) dengan menjadikan karya-karya Wadud dan Barlas sebagai sumber data primer. Data dianalisis secara deskriptif-analitis melalui pendekatan komparatif untuk mengidentifikasi pola argumentasi pemikiran kedua tokoh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Wadud dan Barlas sama-sama memperjuangkan kesetaraan gender melalui reinterpretasi Al-Qur'an yang berbasis iman—*pro-faith* menurut Wadud dan *believing woman* menurut Barlas—alih-alih mengadopsi kerangka feminisme Barat. Wadud menolak label feminis, bahkan ketika disertai kata “Muslim”, meskipun pada perkembangan berikutnya ia menunjukkan keterbukaan terhadap gagasan feminisme Islam. Sebaliknya, Barlas secara konsisten menolak baik wacana maupun label tersebut. Mereka berpendapat bahwa pelabelan semacam itu berisiko melemahkan otonomi narasi keadilan gender dalam Islam dan memaksakan asumsi universalisme yang berakar dari Barat. Temuan ini juga menunjukkan bahwa keduanya berupaya menempatkan perempuan sebagai subjek aktif dalam penafsiran Al-Qur'an dengan menantang dominasi patriarkal dalam tradisi tafsir melalui paradigma tauhid dan pembacaan antipatriarkal yang menegaskan kesetaraan dan keadilan sebagai nilai inheren dalam Islam.

**Kata Kunci:** Amina Wadud; Asma Barlas; feminisme Islam; perempuan beriman; tafsir patriarkal

## QUR'ANIC EXEGESIS FROM THE PERSPECTIVE OF BELIEVING WOMEN: REASSESSING THE CATEGORIZATION OF AMINA WADUD AND ASMA BARLAS' THOUGHT AS ISLAMIC FEMINISM

### Abstract

*This article stems from the tendency of previous scholarship to situate the thought of Amina Wadud and Asma Barlas within the framework of Islamic feminism, despite the fact that both scholars have expressed critical reservations toward such discourse and rejected the feminist label. This study examines the critical responses of Amina Wadud and Asma Barlas to Islamic feminism and investigates the epistemological foundations that shape their rejection of this label. Employing a qualitative library research methodology, this research relies primarily on the works of Wadud and Barlas as primary sources. The data are analyzed descriptively and analytically through a comparative approach in order to identify the underlying patterns and distinctive*

*characteristics of their arguments. The findings indicate that both Wadud and Barlas advocate gender equality through faith-based reinterpretations of the Qur'an—pro-faith in Wadud's formulation and believing woman in Barlas's framework—rather than through the adoption of Western feminist paradigms. Wadud rejects the feminist label, even when qualified by the term "Muslim," although her later writings exhibit greater openness toward the notion of Islamic feminism. By contrast, Barlas consistently rejects both the discourse and the label in their entirety. Both scholars contend that such labeling risks undermining the autonomy of gender justice discourses within Islam and imposes universalist assumptions grounded in Western epistemology. The study further demonstrates that both thinkers seek to position women as active subjects in Qur'anic interpretation by contesting patriarchal dominance within the exegetical tradition through a tawhidic paradigm and an anti-patriarchal hermeneutic that affirms equality and justice as intrinsic values of Islam.*

**Keywords:** *Amina Wadud; Asma Barlas; Islamic feminism; believing woman; patriarchal interpretation*

## PENDAHULUAN

Hubungan antara Islam dan feminisme telah lama menjadi perdebatan di kalangan intelektual Muslim, terutama dalam diskursus tafsir gender. Sejumlah pemikir Muslim yang berfokus pada isu kesetaraan gender bahkan memilih untuk tidak menggunakan istilah feminisme, sekalipun disandingkan dengan kata "Islam". Dalam konteks ini, muncul dua pemikir Muslim perempuan yang memberikan respons kritis terhadap wacana feminisme dalam kaitannya dengan Islam, yaitu Amina Wadud dan Asma Barlas (Seedat & King, n.d., p. 15). Wadud menolak penerapan asal-asalan label feminisme dalam karyanya, meskipun ia memiliki sikap yang terbuka terhadap wacana feminisme Islam (Wadud, 2021). Dalam bukunya *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Wadud berupaya mengintegrasikan gagasan tentang keadilan dan kesetaraan gender dengan nilai-nilai Islam. Hanya saja, ia menekankan bahwa perjuangannya berakar pada Al-Qur'an, bukan pada feminisme Barat (Wadud, 1999). Berbeda dengan Wadud, Asma Barlas, dalam karyanya *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, mengambil sikap yang lebih kritis dan secara tegas menolak label feminisme Islam. Barlas menegaskan bahwa perjuangannya untuk keadilan gender sepenuhnya didasarkan pada ajaran Al-Qur'an, tanpa perlu menjadikan feminisme sebagai kerangka utama (Barlas, 2019).

Meskipun memiliki sikap yang berbeda terhadap wacana feminisme dalam hubungannya dengan Islam, baik Wadud maupun Barlas memiliki tujuan yang sama, yaitu menafsirkan kembali Al-Qur'an dari sudut pandang perempuan beriman. Keduanya sepakat bahwa bias patriarkal dalam tafsir tradisional telah mengakibatkan perempuan kehilangan suara dan peran dalam pembacaan Al-Qur'an. Wadud, misalnya, mengembangkan pemikirannya tentang paradigma tauhid untuk menekankan bahwa konsep keesaan Tuhan dalam Islam juga mencerminkan prinsip kesetaraan di antara seluruh manusia (Wadud, 2006, p. 24). Di sisi lain, Barlas menyoroti bagaimana Al-Qur'an pada dasarnya menolak patriarki (Barlas, 2019, pp. 1–4). Salah satu kontribusi utama keduanya adalah mengembalikan perempuan sebagai subjek aktif dalam memahami Al-Qur'an. Menurut mereka, dalam tradisi tafsir yang selama ini didominasi oleh laki-laki, perempuan sering kali hanya menjadi objek pembahasan tanpa diberikan ruang untuk berbicara atas nama mereka sendiri.

Kecenderungan studi-studi sebelumnya umumnya menempatkan pemikiran Wadud dan Barlas dalam arus feminisme Islam, terutama karena keduanya sama-sama melakukan kritik terhadap tafsir patriarkal atas Al-Qur'an. Studi paling awal yang banyak dijadikan rujukan

berasal dari Margot Badran yang mengategorikan keduanya sebagai bagian dari feminisme Islam, karena melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks agama melalui ijtihad untuk menantang dominasi tafsir patriarkis dan menegaskan prinsip egalitarianisme (Badran, 2009). Sejalan dengan itu, kajian Nina Nurmala menegaskan bahwa feminis Islam berperan meningkatkan kesadaran umat Muslim mengenai nilai kesetaraan gender yang selama ini tertutupi oleh penafsiran patriarkal (Nurmila, 2011). Studi Irma Riyani dan Ecep Ismail menunjukkan bahwa hermeneutika feminis dikembangkan untuk menantang pembacaan konservatif yang bias patriarki, termasuk melalui pembacaan antipatriarkal Al-Qur'an yang dikembangkan Barlas (Riyani & Ismail, 2017). Riyani juga menempatkan Wadud sebagai feminis Muslim yang menawarkan paradigma tauhidik (*tawhidic paradigm*) untuk mengkritisi tafsir yang mengunggulkan laki-laki atas perempuan (Riyani, 2017). Hal serupa dikemukakan oleh Farah Shahih bahwa para feminis Islam menolak unsur-unsur antiperempuan yang berkembang dalam umat Islam karena bertentangan dengan ajaran Islam (Shahin, 2020).

Sejumlah studi lain menyoroti relasi antara feminisme Islam dan feminisme Barat. Dalam konteks ini, feminisme Islam sering dipandang sebagai produk pengaruh Barat yang membawa gagasan kesetaraan gender ke dalam tradisi Islam, termasuk pemikiran Wadud dan Barlas (Mishra, 2020; Ahmad, 2022; Aslam, 2025; Almarhabi, 2026). Mishra menjelaskan bahwa meskipun feminisme Islam kerap dianggap sebagai antitesis feminisme Barat, keduanya memiliki tujuan yang sama, yaitu memperjuangkan kesetaraan gender. Perbedaannya terletak pada kerangka epistemologis dan sumber rujukan yang digunakan. Karena itu, Maeed Almarhabi menunjukkan bahwa hermeneutika feminis Islam berkembang melalui negosiasi dan ketegangan antara nilai-nilai sekularisme dan tradisi keislaman, yang membedakannya dari feminisme Barat.

Selain kritik terhadap tafsir patriarkal, sejumlah studi juga mengategorikan Wadud dan Barlas sebagai feminis Islam karena keduanya dianggap membuka ruang bagi perspektif perempuan dalam otoritas penafsiran agama. Ibrahim Ilyasu Adam menilai bahwa Barlas melakukan pemutusan terhadap tradisi patriarkal dalam tafsir dengan menawarkan pendekatan yang memberi ruang partisipasi aktif perempuan dalam bidang penafsiran Al-Qur'an (Adam, 2014). Sementara itu, Wajahat Khan dan Hafeeza Bano Arain memandang feminisme Islam sebagai gerakan yang mendorong perempuan Muslim merebut kembali otoritas keagamaannya yang selama ini memarginalkan perempuan (Khan & Arain, 2025). Di sisi lain, kajian mutakhir—sebagaimana yang dilakukan Mulki Al-Sharmani dan Anna Hardy memperlihatkan bahwa feminisme Islam tidak hanya bekerja pada level epistemologis, tetapi juga sebagai gerakan aktivisme perempuan (Al-Sharmani, 2024; Hardy, 2025).

Kajian yang lebih kritis dilakukan oleh Aisya A. Hidayatullah, yang memetakan Wadud dan Barlas dalam kerangka feminisme Islam dan menyadari bahwa keduanya menolak dikategorikan sebagai feminis. Menurut Hidayatullah, feminisme Islam tidak harus merujuk pada identitas seseorang sebagai feminis atau bukan, tetapi pada bagaimana produk tafsir mereka secara kritis menentang dominasi laki-laki dalam penafsiran agama (Hidayatullah, 2014). Berbeda dengan Hidayatullah, Fatima Seedat menempatkan Wadud dan Barlas sebagai kelompok yang justru menolak penerapan asal-asalan label feminisme Islam dalam karya mereka. Menurut Seedat, keduanya adalah kelompok yang menantang dan mengkritisi bagaimana penyatuan istilah feminisme dan Islam disajikan (Seedat & King, n.d.). Berbeda

dengan studi-studi sebelumnya, tulisan ini berfokus pada alasan di balik sikap kritis Wadud dan Barlas terhadap wacana feminisme Islam serta penolakan keduanya terhadap pelabelan feminis. Selain itu, tulisan ini menelaah bagaimana keduanya mengembangkan pendekatan tafsir berbasis “perempuan beriman” (*pro-faith/believing woman*) sebagai respons terhadap tafsir patriarkal dan ketegangan dalam diskursus feminisme Islam. Oleh karena itu, tulisan ini berupaya meninjau kembali kategorisasi pemikiran Wadud dan Barlas sebagai bagian dari feminisme Islam.

## **METODE PENELITIAN**

Fokus kajian diarahkan pada analisis karya-karya utama Wadud dan Barlas, disertai telaah literatur pendukung yang relevan dalam studi feminisme Islam. Penelitian ini merupakan studi kualitatif berbasis kepustakaan (*library research*) yang berfokus pada analisis pemikiran Amina Wadud dan Asma Barlas dalam merespons wacana feminisme Islam. Sumber data primer berupa karya-karya keduanya, khususnya *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* dan *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* serta karya Wadud dan Barlas lainnya, sedangkan data sekunder diperoleh dari literatur akademik yang relevan dalam kajian feminisme Islam. Data dikumpulkan melalui teknik dokumentasi, kemudian dianalisis secara deskriptif-analitis dengan pendekatan komparatif untuk mengidentifikasi pola argumentasi, posisi epistemologis, serta respons keduanya terhadap wacana feminisme Islam. Penelitian ini juga menelaah konstruksi pemikiran Wadud dan Barlas, terutama dalam konsep *pro-faith* dan *believing woman* dalam membangun kerangka tafsir berbasis iman yang menegaskan posisi perempuan sebagai subjek aktif dalam penafsiran Al-Qur'an.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Dinamika Wacana Islam dan Feminisme: Sejarah dan Perdebatan**

Fatima Seedat menilai hubungan antara Islam dan feminisme sebagai persoalan yang kompleks dan sering kali disederhanakan dalam konsep “Feminisme Islam.” Dalam perdebatan mengenai hal ini, ia mengidentifikasi tiga pandangan utama. *Pertama*, kelompok yang sama sekali menolak penyatuan Islam dan feminisme. Salah satu tokoh yang mewakili pandangan ini adalah Haideh Moghissi, yang berpendapat bahwa Islam merupakan sistem patriarkal yang tidak dapat didamaikan dengan feminisme (Seedat & King, n.d., pp. 15–17). *Kedua*, kelompok yang mendukung istilah “Feminisme Islam” sebagai alat analisis untuk memahami perjuangan kesetaraan gender dalam Islam. Tokoh seperti Margot Badran dan Miriam Cooke berpendapat bahwa istilah “Feminisme Islam” berperan penting dalam memberikan legitimasi terhadap upaya memperjuangkan kesetaraan gender dalam kerangka tradisi Islam (Seedat & King, n.d., pp. 19–22). *Ketiga*, kelompok yang mempertanyakan atau mengkritisi bagaimana feminisme dan Islam digabungkan sebagai satu konsep. Amina Wadud dan Asma Barlas termasuk dalam kelompok ini, di mana mereka menolak label “Feminisme Islam” diterapkan secara asal-asalan pada pemikiran dan perjuangan mereka (Seedat & King, n.d., pp. 22–25).

Perdebatan tersebut tidak dapat dilepaskan dari asal-usul feminisme yang berkembang dalam konteks modernitas Barat. Istilah “féminisme” pertama kali muncul di Prancis pada

1880-an, tetapi baru memperoleh popularitas pada awal 1890-an setelah diadopsi ke dalam bahasa Inggris. Sementara itu, di Amerika Serikat, istilah ini mulai digunakan sekitar tahun 1910-an. Sekitar satu dekade kemudian, istilah *nisā'i* mulai diperkenalkan di Mesir sebagai padanan konsep feminisme. Menurut Badran, istilah *nisā'iyah* dalam bahasa Arab memiliki makna yang beragam, terkadang diartikan sebagai “feminis,” namun dalam konteks lain bisa merujuk pada sesuatu yang bersifat “feminin.” Sebagai contoh, gerakan *al-Ittihād al-Nisā'i al-Miṣri* yang berdiri di Mesir pada tahun 1923 oleh Badran dianggap sebagai representasi feminisme dalam konteks Islam (Badran, 1995, pp. 19–20). Karena itu, sebagaimana yang diungkapkan oleh Azza Karam bahwa istilah feminisme telah dikaitkan dengan berbagai stereotip Barat (Karam, 1998, pp. 5–6).

Asal-usul feminisme ini menjadikannya tampak sekuler dan dianggap bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Hal ini disadari oleh Cooke bahwa bagi sebagian pihak, istilah “feminis” dan “Islam” kerap dianggap bertentangan. Untuk mengilustrasikan pandangan ini, ia merujuk pada argumen Haideh Moghissi, yang berpendapat bahwa Islam dan feminisme tidak dapat disatukan. Menurut Moghissi, Islam didasarkan pada hierarki gender, sedangkan feminisme berupaya memperjuangkan kesetaraan gender. Bagi Moghissi, feminisme merupakan ideologi sekuler, sementara Islam, sebagaimana dipraktikkan saat ini, berakar pada fondasi yang bersifat fundamentalis. Berdasarkan pandangan Moghissi sebagaimana dikutip oleh Cooke, skeptisisme terhadap feminisme Islam muncul karena penyatuan dua konsep yang dianggap bertolak belakang: feminisme yang berakar pada sekularisme dan Islam yang dipahami dalam konteks fundamentalis dan patriarkal (Cooke, 2007, pp. 57–59). Dari sudut pandang ini, menggabungkan kedua identitas tersebut tampak sebagai sesuatu yang kontradiktif dan sulit dipertahankan.

Selain karena asal-usul feminisme, perdebatan mengenai hubungan antara Islam dan feminisme juga tidak dapat dilepaskan dari sejarah kolonialisme (Anwar, 2021). Secara historis, penolakan terhadap feminisme di kalangan Muslim kerap berakar pada narasi Barat yang menggambarkan perempuan Muslim sebagai kelompok yang tertindas. Narasi semacam ini sering digunakan untuk membenarkan intervensi kolonial sekaligus memperkuat klaim superioritas Barat atas dunia Islam. Kekuatan kolonial Eropa memanfaatkan wacana feminisme sebagai alat untuk memperkuat kolonisasi terhadap masyarakat Muslim (Hidayatullah, 2014, pp. 27–30). Menurut Ahmed, kolonialisme menggunakan isu feminisme untuk mengkritik perlakuan terhadap perempuan dalam tradisi Islam, dengan menggambarkannya sebagai sesuatu yang “primitif” dan “tidak beradab.” Pada saat yang sama, kolonialisme menampilkan dirinya sebagai pihak yang membawa “keselamatan” bagi perempuan Muslim dari ajaran agamanya sendiri. Narasi feminisme yang diusung oleh kolonialisme sering kali dibangun atas asumsi bahwa tujuan utama mereka adalah membebaskan perempuan Muslim yang diklaim hidup dalam kondisi penindasan (Ahmed, 2021, pp. 152–153).

Akibatnya sebagian masyarakat Muslim melihat feminisme dengan kecurigaan, menganggapnya sebagai konsep asing yang berpotensi mengancam nilai-nilai tradisional Islam. Meskipun istilah feminisme sering ditolak, nilai dan agenda perjuangannya tetap diadopsi oleh beberapa kelompok Muslim, terutama dalam konteks gerakan perempuan melawan kolonialisme. Banyak perempuan Muslim tetap memperjuangkan kesetaraan meskipun tidak

mengidentifikasi diri mereka sebagai feminis (Karam, 1998, p. 8). Secara historis, aktivisme perempuan Muslim mulai berkembang pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20, didorong oleh perdebatan mengenai modernitas yang memberi ruang lebih besar bagi perempuan dalam berbagai aspek sosial dan politik (Hidayatullah, 2014, p. 28).

Namun, perkembangan ini direspons oleh kelompok Muslim tertentu yang berusaha mempertahankan pemahaman Islam yang bersifat patriarkis dalam melanggengkan tatanan sosial yang telah ada. Salah satu respons tersebut muncul dalam gerakan Islamis yang berkembang pesat pada akhir 1970-an di berbagai negara yang mayoritas Muslim, dengan menekankan bahwa perempuan sebaiknya kembali ke peran domestik yang dianggap lebih selaras dengan nilai-nilai Islam. Gerakan ini berargumen bahwa pembatasan peran perempuan di ruang publik diperlukan untuk menjaga apa yang mereka sebut sebagai “kemurnian” ajaran Islam (Hidayatullah, 2014, pp. 38–39). Sebagian besar dari mereka berpandangan bahwa perempuan justru mengalami penindasan ketika dipaksa bersaing dengan laki-laki dalam sektor publik. Dari sudut pandang mereka, feminisme Barat yang menuntut kesetaraan mutlak antara laki-laki dan perempuan justru berpotensi menambah beban bagi perempuan. Reaksi kelompok Islamis terhadap wacana feminisme Barat sering kali memperkuat stereotip Barat tentang Islam yang dianggap tidak adil gender (Karam, 1998, pp. 9–11).

Ziba Mir-Hosseini menunjukkan bahwa secara paradoks, gerakan Islamis tersebut memicu munculnya gerakan perempuan yang mendasarkan perjuangan mereka pada reinterpretasi teks-teks Islam untuk menegaskan kesetaraan gender (Hosseini, 2000; Hosseini, 1999). Gerakan ini oleh para pengkaji sering diidentifikasi sebagai “feminisme Islam”—atau dalam istilah Karam disebutnya dengan “feminisme Muslim”—yang berupaya menunjukkan bahwa Al-Qur’an menjamin kesetaraan (Karam, 1998, pp. 11–13). Menurut Seedat, gagasan ini berkembang pesat pada tahun 1990-an, dipelopori oleh pemikir seperti Leila Ahmed dan Fatima Mernissi yang berkontribusi dalam mengembangkan analisis feminis dalam wacana keislaman atau yang sering diteorikan sebagai “feminisme Islami” (Seedat & King, n.d., p. 3).

Dengan menggunakan sumber-sumber yang sama seperti kelompok Islamis, mereka menegaskan bahwa pemahaman Islam yang egaliter dapat ditemukan melalui ijtihad dan penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan. Dalam hal ini, mereka memanfaatkan sejarah dan Kitab Suci sebagai alat dalam menegakkan keadilan dan kesetaraan, dengan mengkaji kehidupan Nabi Muhammad, peran perempuan di sekitarnya, serta konteks sosial turunnya Al-Qur’an. Selain untuk menegaskan kesetaraan, pembacaan ini juga digunakan untuk mengkritik konstruksi pengetahuan Islam yang berkembang dalam tradisi (Cooke, 2007, pp. 61–62). Mereka meyakini bahwa memisahkan Islam dari diskursus modern hanya akan membuatnya semakin patriarkis dan terasing (Badran, 2009, p. 247). Menurut Cooke, feminisme Islam merepresentasikan perjuangan perempuan pascakolonial dalam memperoleh ruang dan pengaruh melalui negosiasi identitas yang tampak kontradiktif. “Feminisme Islam” memunculkan refleksi tentang kompleksitas komitmen ganda: keterikatan pada iman sekaligus perjuangan atas hak-hak perempuan (Cooke, 2007, p. 59).

Dalam wacana feminisme Islam, muncul beberapa tokoh perempuan Muslim yang berupaya menafsirkan Al-Qur’an untuk mencapai kesetaraan gender, tetapi pada saat yang sama mengkritisi bahkan menolak label “feminisme Islam.” Di antara tokoh tersebut adalah Amina Wadud dan Asma Barlas (Seedat & King, n.d., pp. 22–25). Meskipun keduanya

memperjuangkan kesetaraan gender dan menggunakan pendekatan yang memiliki irisan dengan nilai-nilai feminisme, mereka menolak tunduk pada kerangka epistemologis feminisme Barat. Penolakan tersebut berangkat dari pandangan bahwa feminisme Barat sering diposisikan sebagai metanarasi universal yang mengasimilasi pengalaman perempuan non-Barat dan melanjutkan hegemoni intelektual kolonial.

### **Sikap Kritis Amina Wadud dan Asma Barlas terhadap Wacana Feminisme Islam**

Baik Amina Wadud maupun Asma Barlas sama-sama mendukung prinsip kesetaraan gender melalui pendekatan yang berakar pada iman dan pembacaan ulang atas Al-Qur'an, tetapi keduanya menolak dominasi feminisme Barat dalam membaca pengalaman perempuan Muslim. Meski demikian, dibandingkan dengan Barlas, Wadud cenderung lebih terbuka terhadap penggunaan istilah "feminisme Islam," meskipun tetap berhati-hati terhadap penerapannya secara simplistik (Seedat & King, n.d., p. 24). Berbeda dengan Wadud, Barlas menunjukkan sikap yang lebih tegas dalam menolak label tersebut. Ketika Barlas membahas antipatriarki terhadap Al-Qur'an, ia tetap dicap sebagai feminis meskipun menolak label tersebut, dan karena ia melakukannya dalam konteks Islam, karyanya dikategorikan sebagai feminisme Islam (Barlas, 2008).

Bagi Wadud maupun Barlas, perjuangan kesetaraan gender dalam Islam tidak harus bergantung pada kerangka feminisme Barat, karena Islam memiliki tradisi intelektual dan epistemologi yang mandiri. Sebagaimana yang dikutip oleh Seedat, Barlas secara tegas menolak feminisme sebagai metanarasi yang berpotensi menghegemoni wacana kesetaraan dalam Islam. Menurut Barlas, feminisme Barat kerap dijadikan standar universal bagi perjuangan perempuan dari berbagai budaya, termasuk Muslim. Bagi Barlas, pelabelan "feminisme Islam" justru menghilangkan otonomi narasi kesetaraan dalam Islam, dan dapat menghapus keunikan pengalaman perempuan Muslim, karena diskursus intelektual Islam memiliki sejarah dan epistemologinya sendiri (Seedat & King, n.d., pp. 32–34).

Penolakan keduanya terhadap label feminis, ditegaskan oleh keduanya dalam berbagai karya. Wadud misalnya, dalam bukunya *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*, ia mengatakan:

*Despite how others may categorize me, my work is certainly feminist, but I still refuse to self-designate as feminist, even with "Muslim" put in front of it, because my emphasis on faith and the sacred prioritize my motivations in feminist methodologies. (Wadud, 2006, p. 79)*

Pernyataan Wadud tersebut memperlihatkan adanya ketegangan epistemologis antara perjuangan keadilan gender berbasis Al-Qur'an dan kategorisasi feminisme modern. Meskipun ia mengakui bahwa karyanya memiliki irisan dengan agenda feminisme—khususnya dalam kritik terhadap patriarki—Wadud tetap menolak identifikasi feminis bahkan dengan tambahan "Muslim", karena ia memandang sumber legitimasi perjuangannya bukan berasal dari teori feminisme, melainkan dari iman dan otoritas wahyu. Istilah *pro-faith* yang digunakannya bukan sekadar identitas religius, tetapi merupakan upaya membangun paradigma keadilan gender yang berbeda dari epistemologi feminisme Barat. Dalam hal ini, penolakan Wadud dapat dipahami sebagai kritik terhadap universalisme epistemologis feminisme yang cenderung menjadikan pengalaman Barat sebagai standar utama perjuangan perempuan.

Menurut Wadud, perbedaan tersebut muncul karena adanya perbedaan mendasar antara pemikirannya dan feminisme Barat dalam memandang agama. Wadud menekankan bahwa pada awalnya, pemikirannya lahir dari inspirasi spiritual pribadinya. Sebelum dikenal luas, Wadud mengaku menikmati kebebasan dalam meneliti dan merenungkan tradisi Islam secara mendalam, baik melalui rasionalitas maupun pengalaman batinnya, tanpa dipengaruhi oleh tekanan eksternal, yang di antaranya adalah wacana feminisme (Wadud, 2006, p. 199). Sementara itu, menurutnya, feminisme Barat sering kali memiliki relasi yang problematis dengan agama, bahkan dalam beberapa tradisi berkembang melalui sikap konfrontatif terhadap institusi keagamaan. Ia menegaskan bagaimana banyak feminis teolog dalam tradisi Kristen dan Yahudi akhirnya berkesimpulan bahwa agama mereka terlalu patriarkal untuk direformasi, sehingga meninggalkan agama dianggap sebagai jalan terbaik untuk mencapai pembebasan perempuan. Berbeda dengan pendekatan tersebut, Wadud justru meyakini bahwa Islam memiliki potensi internal untuk melahirkan pembacaan yang lebih adil terhadap perempuan (Wadud, 2006, pp. 80–81).

Dalam *Qur'an and Woman*, Wadud juga menjelaskan bahwa label “feminis” sering digunakan secara reduksionis untuk mendiskreditkan pemikirannya tanpa keterlibatan substantif terhadap argumennya. Menurutnya, kritik terhadap karyanya sering kali tidak berbentuk argumen kritis yang koheren, tetapi justru berupa pelabelan, seperti menyebutnya sebagai “Barat”—yang disamakan dengan sikap anti-Islam—atau “feminis” tanpa mendefinisikan istilah tersebut secara jelas. Dalam pandangannya, label semacam itu digunakan untuk menghapus kompleksitas pemikiran seseorang dan mengabaikan kontribusi intelektualnya. Wadud juga menolak untuk dikategorikan berdasarkan perspektif eksternal, baik oleh mereka yang ingin mengklaimnya sebagai feminis maupun oleh pihak yang menggunakan label tersebut untuk mendiskreditkannya (Wadud, 1999).

Meski demikian, dalam tulisan terbarunya, Wadud cenderung memiliki sikap yang terbuka terhadap wacana “feminisme Islam”. Ia menjelaskan bahwa ketika disertasinya *Qur'an and Woman* diterbitkan pada tahun 1992, belum ada istilah “feminisme Islam”. Saat itu, pilihan diskursus yang tersedia sangat terbatas: di satu sisi, feminisme yang umumnya bersikap sangat kritis bahkan bermusuhan terhadap agama, terutama Islam; dan di sisi lain, penafsiran Islam yang didominasi oleh patriarki. Ia mengakui bahwa narasi yang paling sering terdengar pada waktu itu adalah: “Anda tidak bisa menggabungkan feminisme dan Islam.” Dalam konteks itu, ia memilih untuk tidak mengidentifikasi diri dengan feminisme. Hanya saja sekarang menurutnya telah muncul gerakan yang menantang struktur dominan tersebut, baik dalam tradisi feminisme maupun dalam pemahaman arus utama Islam—yang disebut dengan feminisme Islam. Feminisme Islam menurut Wadud muncul sebagai bentuk pengetahuan baru—yang berbeda dengan ide-ide feminisme yang telah mapan sebelumnya—yang menantang struktur patriarkal yang telah menguasai tafsir Al-Qur'an dan kehidupan sosial Muslim. Keterbukaannya terhadap wacana feminisme Islam ia hubungkan dengan bukunya *Qur'an and Woman*, yang sama-sama bersifat intuitif, kritis, dan secara eksplisit inklusif gender (Wadud, 2021).

Berbeda dari Wadud, Barlas secara lebih tegas dan konsisten menyatakan penolakannya terhadap label feminisme Islam dalam karyanya. Barlas mengungkapkan kekecewaannya ketika bukunya disebut sebagai karya feminis.

*The first stage was soon after my book was called feminist by some people, in both the positive and negative sense of the word. I was upset. This is because I thought I had acknowledged my debts to certain feminisms in the book but I had also tried to differentiate myself from feminists by calling myself a believing woman. (Barlas, 2008, p. 16)*

Pernyataan Barlas di atas menunjukkan bahwa ia merasa kecewa tidak lama setelah bukunya disebut feminis oleh beberapa orang, baik dalam arti positif maupun negatif. Barlas mengakui adanya pengaruh tertentu dari feminisme, namun di saat yang sama ia juga telah berusaha membedakan dirinya dari feminisme dengan menyebut dirinya sebagai *believing woman*.

*What? How can people call me a feminist when I'm calling myself a believing woman?" "How can other people tell me what I am and what I'm doing?" "So what if I use some of the same language as feminists? Can't one do that without buying into an entire ontology or epistemology?" "What?! Do feminists think that they discovered equality and patriarchy?!" And, eventually, "so what if they did? I derive my understanding of equality and of patriarchy from the Qur'an, not from any feminist text!" (Barlas, 2008, p. 16)*

Sama halnya dengan Wadud, respons Barlas tersebut seolah menunjukkan bahwa keberatannya terhadap label feminisme disebabkan oleh penolakan terhadap klaim epistemologis feminisme sebagai kerangka universal untuk membaca pengalaman perempuan. Pertanyaan retorik yang ia ajukan memperlihatkan keinginannya mempertahankan otoritas penamaan diri (*self-definition*) sebagai perempuan Muslim yang membaca Al-Qur'an dari dalam tradisi iman, bukan dari teks feminis mana pun. Dalam konteks ini, istilah *believing woman* menjadi penting karena berfungsi sebagai strategi epistemologis untuk menegaskan bahwa kritik terhadap patriarki dapat lahir langsung dari pembacaan Al-Qur'an tanpa harus dimediasi oleh identitas feminis. Dengan kata lain, Barlas sedang mempertanyakan apakah seseorang tidak dapat menggunakan istilah yang sama dengan feminis—seperti kesetaraan gender dan patriarki—tanpa harus menerima keseluruhan ontologi atau epistemologi feminisme. Selain itu, ia juga mengkritisi anggapan bahwa feminislah yang menemukan konsep kesetaraan dan patriarki.

Berkenaan dengan hal tersebut, Barlas merujuk pada pemikiran Paulo Freire mengenai bagaimana dunia dapat diubah melalui proses penamaan (*naming*), yakni ketika suatu konsep mengalami transformasi makna melalui cara penyebutannya, seperti "Islam," "Qur'ani," atau "feminis." Dalam konteks ini, Barlas mempertanyakan apakah Al-Qur'an harus dipahami melalui kerangka feminisme agar dapat dianggap membebaskan perempuan, atau justru feminisme yang perlu dibaca ulang melalui perspektif Al-Qur'an. Menurut Barlas, jauh sebelum berkembangnya feminisme modern, sejumlah perempuan Muslim telah menemukan gagasan tentang keadilan dan pembebasan langsung dari Al-Qur'an. Oleh karena itu, ia mengusulkan mengapa pemikiran mereka tidak langsung disebut sebagai "Qur'ani" atau "Islam," tanpa harus dilabeli dalam kategori feminisme (Barlas, 2008, p. 20).

Dalam pengantar bukunya, *Believing Women in Islam*, ia menjelaskan bahwa pelabelan dirinya sebagai feminisme Islam muncul karena sikapnya yang antipatriarki. Namun, ia menolak label tersebut dengan alasan yang telah ia jelaskan dalam berbagai kesempatan.

*Starting in 2002, certain readings of the Qur'an, including mine, came to be labeled 'Islamic feminism,' though I continue to resist this naming for the reasons I mention in chapter 1 and others*

*I have explored over the years. Even so, I have found it necessary to engage with critics of Islamic feminism who not only re-inscribe the Qur'an as an incurably patriarchal text, but many of whom also question its own status as God's word. (Barlas, 2019)*

Melalui pernyataan tersebut, Barlas menunjukkan bahwa meskipun ia terlibat dalam pembacaan ulang Al-Qur'an yang bersifat antipatriarki, ia tetap menolak dikategorikan sebagai bagian dari feminisme Islam. Sebagaimana Wadud, Barlas memandang bahwa pendekatan yang digunakannya tidak berangkat dari kerangka feminisme, melainkan berakar pada tradisi intelektual Islam itu sendiri. Meski demikian, ia tetap merasa perlu berdialog dengan para kritikus feminisme Islam, terutama mereka yang memandang Al-Qur'an sebagai teks yang secara inheren patriarkal serta mempertanyakan statusnya sebagai firman Tuhan.

Dalam beberapa tulisannya, Barlas secara langsung menanggapi bagaimana karyanya dikategorikan sebagai feminisme Islam. Salah satu yang ia respons adalah klasifikasi yang diberikan oleh Badran, yang menyebutnya sebagai bagian dari feminisme Islam.

*As a feminist historian, she theorizes, analyzes, and documents Muslim women's struggles for equality, and in particular, the advent of Islamic feminism. I, on the other hand, have been doing the kind of work she defines as Islamic feminism; i.e., trying to open up the Qur'an to anti-patriarchal readings. However, as a result of dialogues with her, some public and others not, I have become increasingly interested in trying to clarify why I resist being called a feminist. (Barlas, 2008, p. 15)*

Badran mengkategorikan Barlas sebagai bagian dari feminisme Islam karena, menurutnya, setiap perjuangan perempuan Muslim untuk mencapai kesetaraan yang didasarkan pada teks-teks keagamaan dapat dipahami sebagai feminisme Islam. Dalam konteks ini, pembacaan antipatriarkal terhadap Al-Qur'an yang dilakukan oleh Barlas dipandang sebagai bagian dari upaya tersebut. Namun, melalui berbagai dialog dengan Badran, baik dalam ranah publik maupun pribadi, Barlas justru semakin terdorong untuk memperjelas alasan penolakannya terhadap label "feminisme Islam." Bagi Barlas, upaya menafsirkan Al-Qur'an secara antipatriarki tidak serta-merta mengharuskannya menerima identitas feminis, terutama karena ia memandang feminisme sebagai kerangka epistemologis yang berbeda dari tradisi intelektual Islam yang menjadi pijakan pemikirannya.

Barlas menyebutkan dua alasan utama atas sikapnya terhadap label tersebut. *Pertama*, ia menolak untuk menerima identifikasi yang tidak ia pilih sendiri. Kesadaran pascakolonial dan prinsip independensinya membuatnya enggan menerima kategori yang didominasi oleh wacana Barat, terutama mengingat dampaknya terhadap masyarakat Muslim. Bagi Barlas, menghindari istilah yang berasal dari Barat merupakan bagian dari upaya mempertahankan otoritas dalam mendefinisikan dirinya sendiri. *Kedua*, ia menolak konsep feminisme jika dikaitkan dengan legitimasi terhadap tindakan represif terhadap Muslim. Jika feminisme digunakan untuk menggambarkan Islam sebagai sumber penindasan dan Barat diposisikan sebagai jalan pembebasan, maka ia merasa perlu untuk menolak label tersebut secara penuh (Barlas, 2008, p. 20).

Selain itu, sebagaimana Wadud, Barlas juga menolak pelabelan feminisme terhadap karyanya karena menurutnya label tersebut tidak sepenuhnya merepresentasikan pengalaman intelektual dan spiritualnya dalam membaca Al-Qur'an. Barlas membedakan pendekatannya

dengan feminis Islam seperti Fatima Mernissi, yang beranggapan bahwa tradisi Islam secara inheren patriarkal dan menjustifikasi subordinasi perempuan. Sebaliknya, Barlas berupaya menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak menjustifikasi subordinasi perempuan, dan dapat ditafsirkan dengan cara yang tidak mendukung patriarki tanpa harus mengadopsi nilai feminisme (Barlas, 2008, p. 17). Hal yang serupa juga ditegaskan oleh Wadud bahwa pendekatannya terhadap isu gender dalam Islam berbeda dari sebagian feminis yang beranggapan bahwa kemajuan hanya dapat dicapai dengan melepaskan diri dari tradisi dalam Islam. Bagi kelompok feminis tersebut, tradisi sering kali dipandang sebagai penghambat kebebasan dan kemajuan perempuan. Sedangkan Wadud justru menekankan bahwa Al-Qur'an memiliki nilai-nilai yang bersifat transenden serta mengandung prinsip keadilan yang tidak terbatas oleh konteks historis tertentu. Menurut Wadud, dalam beberapa tradisi keagamaan, feminis kerap berupaya memperoleh legitimasi bagi kesetaraan dengan mengintegrasikan pemikiran feminis ke dalam diskursus agama. Namun, dalam Islam, perempuan Muslim dapat langsung merujuk pada Al-Qur'an untuk menemukan nilai kesetaraan dan keadilan yang telah tertulis dalam teks tersebut sejak awal (Wadud, 1999).

Penolakan mereka terhadap label feminisme—sekalipun disertai dengan Islam—bukan karena mereka menolak kesetaraan gender, melainkan karena mereka meyakini bahwa perjuangan mereka memiliki dasar yang khas dalam Islam dan tidak harus mengikuti kerangka feminisme Barat. Wadud mengenalkan konsep “jihad gender” sebagai bentuk perjuangan berbasis iman yang berupaya membongkar ketidakadilan gender melalui prinsip-prinsip dalam Al-Qur'an, tanpa terjebak dalam narasi feminisme hegemonik. Sementara itu, Barlas beranggapan bahwa Al-Qur'an secara inheren menolak patriarki. Keduanya sepakat bahwa konsep kesetaraan gender dalam Islam dapat dikembangkan melalui tradisi dalam Islam, tanpa harus bergantung pada standar feminisme Barat. Wadud dan Barlas mencoba mempertahankan ruang analisis mereka yang memungkinkan wacana kesetaraan gender dalam Islam berkembang secara mandiri dan tidak bergantung pada terminologi feminisme.

### **Perspektif Perempuan beriman: Suara Perempuan dalam Tafsir**

Sikap Wadud dan Barlas terhadap wacana feminisme Islam—meskipun memiliki orientasi yang berbeda—didasarkan pada keyakinan bahwa perjuangan mereka berakar pada nilai-nilai keimanan dan prinsip-prinsip Al-Qur'an, bukan pada epistemologi feminisme Barat. Wadud menggunakan istilah *pro-faith*, sedangkan Barlas menyebut dirinya sebagai *believing woman*. Istilah-istilah tersebut digunakan untuk menegaskan bahwa pendekatan mereka berbeda dari feminisme hegemonik yang berlandaskan kerangka Barat. Bagi keduanya, pelabelan feminisme terhadap karya mereka, bahkan dengan tambahan “Islam,” berpotensi mengabaikan otonomi narasi keadilan gender dalam Islam sekaligus memperkuat asumsi universalisme Barat. Selain itu, penggunaan istilah perempuan beriman juga dimaksudkan untuk menantang otoritas penafsiran yang selama ini didominasi oleh suara laki-laki. Menurut Wadud, teks Al-Qur'an yang membatasi kebebasan perempuan disebabkan oleh interpretasi-interpretasi patriarkal yang berkembang dalam sejarah Islam (Wadud, 1999, p. 88). Hal serupa dikemukakan oleh Barlas, bahwa pemahaman Islam sebagai patriarki lebih banyak berasal dari cara Al-Qur'an dibaca, siapa yang membacanya, dan dalam konteks apa ia dibaca (Barlas, 2019, pp. 1–4).

Selama ini menurut Wadud, Al-Qur'an lebih banyak ditafsirkan oleh laki-laki dengan perspektif yang mewakili kepentingan laki-laki.

*In this Introduction I will give the background to this work. In particular, I will look at how the perception of woman influences the interpretations of the Qur'an's position on women. I will give an overview of my own perspective of woman and of the methods of interpretation I used in analysing the Qur'an which have led to some new conclusions. (Wadud, 1999, p. 1)*

Secara historis, menurut Wadud mayoritas tafsir Al-Qur'an dibuat oleh ulama laki-laki, yang secara alami membawa perspektif mereka sendiri dalam memahami teks. Karena itu, tafsir yang berkembang sering kali mencerminkan pengalaman, kepentingan, dan sudut pandang laki-laki, bukan perempuan. Kritik Wadud terhadap dominasi laki-laki dalam tradisi tafsir tidak hanya berkaitan dengan persoalan representasi sosial, tetapi juga menyangkut produksi otoritas pengetahuan keagamaan. Dalam pandangannya, absennya pengalaman perempuan dalam sejarah tafsir menyebabkan pembacaan Al-Qur'an berkembang melalui perspektif maskulin yang kemudian dianggap universal. Karena itu, keterlibatan perempuan dalam penafsiran bukan sekadar penambahan perspektif baru, melainkan upaya mendekonstruksi klaim netralitas tafsir klasik yang sesungguhnya dibentuk oleh pengalaman sosial laki-laki. Di titik ini, Wadud memindahkan perempuan dari posisi objek tafsir menjadi subjek epistemologis dalam produksi makna Al-Qur'an.

Karya Wadud dan Barlas muncul bukan sekadar kritik terhadap penindasan seksual dan tekstual dalam masyarakat Muslim, tetapi juga merupakan usaha nyata untuk memulihkan apa yang disebut oleh Leila Ahmed sebagai suara Islam yang "dengan gigih egaliter." Barlas berupaya menempatkan suara ini sebagai kontra-narasi yang sah terhadap representasi Islam yang otoriter, yang banyak mendominasi wacana publik (Barlas, 2019, p. 2). Untuk mengimbangi otoritas laki-laki dalam tafsir, baik Wadud maupun Barlas melakukan pembacaan terhadap Al-Qur'an sebagai kapasitasnya sebagai seorang perempuan. Wadud berargumen bahwa jika perempuan turut serta dalam proses penafsiran, maka akan muncul perspektif baru yang lebih adil dan sesuai dengan pengalaman serta kebutuhan perempuan, karena selama ini menurutnya karya-karya tradisionalis tentang Islam dan tafsir Al-Qur'an hampir seluruhnya ditulis oleh laki-laki. Hal ini menyebabkan pengalaman laki-laki secara dominan terlibat dalam proses penafsiran, sementara pengalaman perempuan tidak hanya diabaikan, tetapi juga sering kali ditafsirkan melalui visi, perspektif, dan kepentingan laki-laki (Wadud, 1999, p. 2).

Sejak awal, menurut Wadud pembentukan paradigma dasar dalam kajian Al-Qur'an dan tafsir dilakukan tanpa partisipasi dan representasi langsung dari perempuan. Ketidakersuaan perempuan dalam periode-periode krusial perkembangan tafsir bukanlah sesuatu yang tidak disadari oleh Muslim ketika itu, namun muncul karena adanya anggapan ketiadaan suara perempuan dalam teks Al-Qur'an (Wadud, 1999, p. 2). Meskipun perempuan secara historis tidak banyak terlibat dalam diskursus tafsir, hal ini tidak berarti bahwa Al-Qur'an tidak memberikan ruang bagi suara perempuan.

Hal serupa dikemukakan oleh Barlas:

*I read the Qur'an as a 'believing woman'—a Muslimah, to borrow a term from the Qur'an that is gaining currency these days. This means I do not question its ontological status as divine speech or the*

*claim that God speaks, both of which Muslims hold to be true. I do, however, question the legitimacy of its patriarchal readings, and I do this on the basis of a distinction in Muslim theology between what God says and what we understand God to be saying. In the latter context, I am especially interested in querying the claim, implicit in confusing the Qur'an with its patriarchal exegesis, that only males—and conservative males at that—know what God really means. It is this claim that I believe underwrites sexual oppression in Muslim societies and therefore needs to be contested (Barlas, 2019, p. 20).*

Sebagai seorang perempuan yang beriman (*believing woman*) atau Muslimah, Barlas menegaskan bahwa karyanya tidak dimaksudkan untuk meragukan status ontologis Al-Qur'an sebagai firman Tuhan atau klaim bahwa Tuhan berfirman—dua hal yang menjadi keyakinan utama umat Islam. Namun, yang ia lakukan adalah mempertanyakan legitimasi pembacaan patriarkal terhadap Al-Qur'an. Pertanyaan ini ia dasarkan pada perbedaan dalam teologi Islam antara “apa yang Tuhan katakan” dan “bagaimana manusia memahami maksud Tuhan”. Dalam konteks ini, ia secara khusus menantang klaim bahwa hanya laki-laki—terutama yang konservatif—yang benar-benar memahami makna firman Tuhan. Menurutnya, keyakinan seperti ini berkontribusi terhadap penindasan seksual dalam masyarakat Muslim sehingga perlu dikritisi.

Wadud dan Barlas sama-sama menekankan pentingnya suara perempuan dalam pembacaan Al-Qur'an serta menantang dominasi tafsir patriarkal yang selama ini mengabaikan pengalaman perempuan. Wadud mempertanyakan bagaimana pemikiran Islam dapat berkembang tanpa memberikan perhatian yang jelas terhadap suara perempuan. Ia melihat bahwa pengabaian tersebut bukan hanya menghilangkan kontribusi perempuan tetapi juga menyebabkan suara mereka dianggap sebagai *awrah* atau sesuatu yang tabu, yang menurutnya merupakan pelanggaran terhadap martabat perempuan sebagai manusia dan *khalifah* di hadapan Allah (Wadud, 1999).

Hal serupa dikemukakan oleh Barlas, bahwa sebagai perempuan, ia akan melontarkan pertanyaan-pertanyaan yang mungkin tidak terpikirkan oleh laki-laki dalam pembacaan Al-Qur'an. Pembacaan seperti ini bisa jadi akan menghasilkan pembacaan untuk tujuan pembebasan perempuan karena dalam konteks patriarki perempuan memiliki kepentingan yang berbeda dari laki-laki (Barlas, 2001). Namun, ia tidak menafikan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki kapasitas untuk melakukan pembacaan yang membebaskan, karena perbedaan tafsir bukan hanya disebabkan oleh jenis kelamin, tetapi juga oleh perbedaan intelektual dan ideologi (Barlas, 2019, p. 21).

Wadud dan Barlas sama-sama menekankan bahwa pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an bukan hanya soal menggugat tafsir patriarkal, tetapi juga soal membuka ruang bagi semua Muslim, laki-laki maupun perempuan, untuk menjadi bagian dari komunitas interpretatif atau *mufassir*. Barlas menegaskan bahwa tujuan dari pembacaan yang ia tawarkan adalah agar umat Muslim dapat menentang tafsir patriarkal terhadap Al-Qur'an, meskipun ia menyadari bahwa kemungkinan ini terwujud sangat kecil, mengingat struktur kekuasaan di banyak negara Muslim dan posisinya dalam komunitas Muslim. Ia juga mengakui bahwa dirinya bukan bagian dari komunitas interpretatif tradisional, bukan laki-laki, dan bukan ulama Islam yang diakui. Namun, sebagai seorang perempuan Muslim, ia merasa memiliki tanggung jawab besar dalam menentang pembacaan represif terhadap Al-Qur'an dan menegaskan bahwa

setiap Muslim memiliki hak untuk menafsirkan teks agama dan berperan sebagai *mujtahid* (Barlas, 2019, p. 273).

Dari sini dapat dilihat bahwa pemikiran Wadud dan Barlas tidak dapat secara sederhana direduksi ke dalam kategori feminisme sebagaimana dipahami dalam kerangka feminisme Barat. Keduanya membangun kritik terhadap tafsir patriarkal dengan bertolak dari otoritas Al-Qur'an dan pengalaman perempuan beriman, bukan dari penolakan terhadap agama atau tradisi Islam itu sendiri. Istilah *pro-faith* dan *believing woman* menunjukkan upaya mereka untuk menegaskan bahwa perjuangan keadilan gender berakar pada nilai Al-Qur'an. Dalam konteks ini, kritik mereka diarahkan bukan kepada Al-Qur'an sebagai teks suci, melainkan kepada tradisi penafsiran yang selama berabad-abad didominasi oleh perspektif laki-laki dan kemudian diklaim sebagai kebenaran universal. Karena itu, keterlibatan perempuan dalam penafsiran dipahami sebagai langkah epistemologis untuk mendekonstruksi otoritas tafsir patriarkal sekaligus membuka ruang bagi pembacaan Al-Qur'an yang lebih adil dan representatif terhadap pengalaman perempuan.

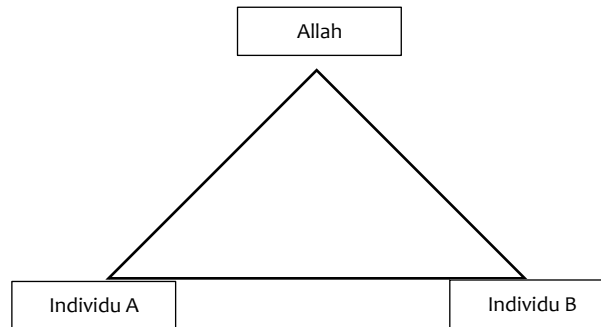
### **Paradigma Tauhid dan Pembacaan Antipatriarkal: Tawaran Amina Wadud dan Asma Barlas dalam Pembacaan Al-Qur'an**

Wadud dan Barlas sama-sama menekankan pentingnya menganalisis teks Al-Qur'an secara langsung, bukan melalui tafsir-tafsir yang telah berkembang. Wadud berupaya menantang kesimpulan-kesimpulan yang dianggap mapan dalam diskursus gender Islam dengan menelaah Al-Qur'an secara independen, tanpa terikat oleh dominasi tafsir. Pembacaannya bertujuan untuk menawarkan perspektif yang membebaskan pembacaan Al-Qur'an dari stereotip yang selama ini didasarkan pada pengalaman laki-laki. Sebagaimana Wadud, Barlas juga menolak pembacaan patriarkal terhadap Al-Qur'an. Penolakannya dimaksudkan untuk mengkritisi bagaimana pembacaan patriarkal telah memengaruhi pemahaman terhadap Al-Qur'an dan memperkuat ketidakadilan terhadap perempuan dalam tradisi masyarakat Muslim.

Untuk melakukan pembacaan Al-Qur'an yang lebih adil terhadap perempuan serta terbebas dari interpretasi patriarkal, Wadud dan Barlas sama-sama menawarkan pembacaan yang berlandaskan pada paradigma tauhid. Wadud mengembangkan konsep paradigma tauhid (*tawhidic paradigm*) sebagai pendekatan utama dalam menafsirkan Islam dan gender, yang menegaskan bahwa prinsip tauhid harus menjadi dasar dalam memahami hubungan manusia, termasuk dalam isu kesetaraan (Wadud, 2009). Sebagaimana Wadud, dalam kerangka hermeneutikanya, Barlas menyoroti tiga aspek utama dalam pengungkapan diri Tuhan yang dapat menghasilkan pembacaan yang lebih membebaskan, yakni prinsip keesaan Tuhan (tauhid), keadilan, dan ketidakmungkinan Tuhan disamakan dengan makhluk-Nya.

Konsep ini diterapkan pada tingkat praksis sosial dan hubungan antarmanusia. Dalam pengertian paling dasar, tauhid berarti bahwa Allah itu esa dan tidak ada yang menyerupai-Nya. Selama Allah adalah Yang Maha Besar dan Maha Esa, sebagaimana ditegaskan dalam prinsip tauhid, maka tidak boleh ada hubungan antara dua manusia yang bersifat hierarkis atau menindas. Tauhid meniscayakan bahwa semua hubungan manusia berada di tingkat horizontal, yaitu hubungan yang didasarkan pada kesetaraan dan timbal balik. Dalam hubungan semacam ini, kerja sama menjadi inti, karena peran satu orang dapat dipertukarkan dengan peran orang lain tanpa mengurangi martabat atau integritas masing-masing. Artinya,

tidak ada satu peran yang secara kodrati lebih tinggi atau lebih bernilai dari yang lain—baik di ranah publik maupun privat, antara laki-laki dan perempuan, antara pemimpin dan rakyat. Semua posisi sosial harus dibangun atas dasar kerja sama setara, bukan dominasi atau subordinasi. Ini adalah pengejawantahan langsung dari keimanan kepada keesaan Allah: jika hanya Allah yang Mahatinggi, maka manusia tidak boleh menempatkan dirinya di atas manusia lain. Berikut adalah diagram yang digambarkan oleh Wadud untuk menunjukkan bahwa tidak ada dominasi satu pihak atas yang lain, dan bahwa relasi manusia, ketika dilandasi oleh tauhid, harus mencerminkan kesetaraan dan keadilan yang dinamis, bukan ketundukan struktural.



Sedangkan sistem patriarki—dalam paradigma ini—menurut Wadud, menjadi sejenis syirik—karena ia menempatkan laki-laki dan perempuan dalam relasi yang tidak setara dan tidak memungkinkan timbal balik, sebab selalu ada satu pihak yang dianggap “lebih tinggi” atau “lebih unggul” dari yang lain. Dalam kerangka tauhid, hal ini tidak dapat diterima, karena hanya Allah yang berhak menjadi pusat keunggulan dan keagungan. Ketika seseorang menempatkan diri atau kelompoknya—misalnya laki-laki—di posisi yang lebih tinggi secara tetap, maka ia secara tidak langsung mengambil tempat yang seharusnya hanya milik Allah. Prinsip tauhid menuntut bahwa dalam setiap relasi sosial, Allah harus tetap menjadi pusat tertinggi. Artinya, setiap bentuk relasi hierarkis yang menetapkan keunggulan satu jenis kelamin atas yang lain adalah pelanggaran terhadap prinsip tauhid, karena ia menggeser keagungan Allah dengan keagungan manusia, suatu bentuk penyekutuan yang halus namun fundamental (Wadud, 2009, p. 109). Pendekatan ini memperlihatkan bahwa kritik terhadap patriarki dalam pemikiran Wadud diturunkan langsung dari doktrin tauhid. Karena itu, paradigma tauhid berfungsi sebagai fondasi epistemologis untuk membangun nilai kesetaraan yang berakar dari dalam tradisi Islam sendiri.

Dalam konteks agama secara luas, patriarki seringnya memperoleh kekuatan ideologisnya melalui representasi Tuhan sebagai laki-laki; sementara dalam konteks sekuler, perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan menghasilkan pembenaran ketimpangan gender bahwa secara fisik laki-laki lebih kuat. Berdasarkan paradigma tersebut, Barlas menyebut epistemologi Al-Qur’an sebagai antipatriarkal, karena Al-Qur’an tidak hanya menolak unsur patriarki dalam konsep ketuhanan, tetapi juga tidak mengajarkan bahwa perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan menjadikan keduanya tidak setara. Justru sebaliknya, Al-Qur’an menekankan kesetaraan ontologis, kesamaan, dan kesetaraan moral di antara keduanya (Barlas, 2016, p. 118).

Islam yang patriarki, menurut Wadud dan Barlas terjadi karena tafsir yang berkembang sering kali mencampuradukkan wahyu Ilahi dengan realitas sosial-historis yang sarat

kepentingan patriarkal dan bukan cerminan dari Al-Qur'an. Barlas mengkritik metode tafsir yang selama ini digunakan dalam Islam, yang sering kali melanggengkan dominasi patriarki, yaitu pembacaan atomistik. Pemahaman terhadap Al-Qur'an sangat bergantung pada metode pembacaan, jenis pertanyaan yang diajukan, serta suara-suara yang dipilih untuk dijadikan rujukan. Menurut Barlas, jika ingin menemukan makna yang lebih membebaskan dalam Al-Qur'an, maka diperlukan pendekatan tafsir yang lebih inklusif serta keberanian untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang berbeda dari yang selama ini diajukan.

Dalam pandangan Barlas, jika Al-Qur'an dibaca secara holistik dengan pendekatan intratekstual—dengan menafsirkan ayat-ayatnya dalam keterkaitan satu sama lain—Al-Qur'an justru menawarkan prinsip-prinsip yang menolak pandangan patriarkal, dan menegaskan kesetaraan (Barlas, 2019, p. 235). Di antara ayat-ayat yang dipahami sebagai ekspresi paling jelas dari etos egalitarian Al-Qur'an ialah QS. 4:1 yang menegaskan kesamaan asal penciptaan manusia; QS. 30:21 yang menggambarkan relasi perkawinan sebagai ruang ketenangan, kasih sayang, dan keharmonisan; QS. 9:71 yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan merupakan penolong satu sama lain; serta QS. 33:35 yang menegaskan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan. Ayat-ayat tersebut dipahami sebagai indikator arah normatif Al-Qur'an menuju relasi gender yang lebih adil dan egaliter. Sementara itu, ayat-ayat yang tampak hierarkis dipahami sebagai bagian dari interaksi Al-Qur'an dengan struktur sosial patriarkal yang telah mengakar kuat di Arab abad ketujuh, bukan sebagai prinsip universal yang bersifat final, seperti QS. 2:228 yang menyebutkan kelebihan tertentu bagi laki-laki dalam konteks perceraian; QS. 2:223 yang menggunakan metafora “ladang” dalam relasi seksual; QS. 2:282 terkait perbedaan nilai kesaksian hukum antara laki-laki dan perempuan; QS.4:3 tentang poligami; serta QS. 4:34 yang berbicara mengenai *qiwamah* dan otoritas laki-laki dalam rumah tangga.

Kontribusi utama dari Wadud dan Barlas adalah mengembalikan perempuan sebagai subjek aktif dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam tradisi tafsir yang didominasi oleh laki-laki, perempuan sering kali menjadi objek yang dibahas tanpa diberikan ruang untuk berbicara atas nama mereka sendiri. Buku pertama Wadud, *Qur'an and Woman*, diakuinya sebagai karya yang memperkaya bidang tafsir Al-Qur'an yang tidak hanya dengan menegaskan bahwa perempuan Muslim berbicara, tetapi juga dengan memberikan bukti bahwa ketika perempuan berbicara, mereka melakukannya dari realitas mereka sendiri; sedangkan laki-laki telah berbicara dari realitas hidup mereka sendiri selama berabad-abad. Ketika perempuan Muslim berbicara, mereka mengungkapkan hal-hal yang berbeda dari apa yang telah dikatakan oleh laki-laki.

## **KESIMPULAN**

Amina Wadud dan Asma Barlas merupakan pemikir Muslim perempuan dalam kerangka tafsir gender yang menunjukkan sikap kritis terhadap wacana feminisme Islam. Meskipun karya-karya mereka sering dikaitkan dengan perjuangan keadilan gender dalam Islam, keduanya menolak pelabelan feminisme terhadap pemikiran dan perjuangan mereka. Wadud menolak identifikasi sebagai feminis, bahkan dengan tambahan “Muslim”, meskipun dalam perkembangan selanjutnya menunjukkan keterbukaan terhadap wacana feminisme Islam. Sementara itu, Barlas secara tegas dan konsisten menolak baik wacana maupun label feminisme Islam. Sikap keduanya didasarkan pada keyakinan bahwa perjuangan kesetaraan

gender yang mereka kembangkan berakar pada nilai-nilai keimanan dan prinsip-prinsip Al-Qur'an, bukan pada epistemologi feminisme Barat.

Wadud dan Barlas berupaya membangun paradigma tafsir yang berakar pada iman. Wadud menegaskannya melalui konsep *pro-faith*, sedangkan Barlas menggunakan istilah *believing woman* untuk menempatkan perempuan sebagai subjek aktif dalam penafsiran Al-Qur'an. Perspektif perempuan beriman digunakan keduanya tidak untuk sekadar melakukan kritik terhadap tafsir patriarkal, tetapi juga menggugat otoritas epistemologis yang selama ini memonopoli suara penafsiran agama. Melalui paradigma tauhid dan pembacaan antipatriarkal, mereka menunjukkan bahwa prinsip kesetaraan dan keadilan bukanlah nilai asing yang diimpor dari luar Islam, melainkan bagian inheren dari visi etis Al-Qur'an itu sendiri.

Temuan ini sekaligus memperlihatkan bahwa kategorisasi pemikiran Wadud dan Barlas sebagai "feminisme Islam" bersifat problematis apabila digunakan secara simplistik dan seragam. Kategori tersebut sering kali menjadi label eksternal yang mengabaikan kompleksitas posisi intelektual keduanya, terutama usaha mereka mempertahankan otonomi narasi keadilan gender dalam Al-Qur'an. Karena itu, pemikiran Wadud dan Barlas lebih tepat dipahami sebagai upaya membangun hermeneutika keadilan berbasis tauhid yang menempatkan perempuan beriman sebagai bagian sah dari komunitas penafsir Al-Qur'an, tanpa harus sepenuhnya direduksi ke dalam kerangka feminisme Barat maupun dikontraskan secara mutlak dengannya.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Adam, Ibrahim Ilyasu. "Muslim Feminist Scholars and the Politics of Qur'an Reinterpretation: A Reading of Asma Barlas." *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences*, vol. 5, no. 1, 2014.
- Ahmad, Humaira. "Situating Islamic Feminism: An Epistemological Stance." *Epistemology*, vol. 11, no. 12, 2022.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, 2021.
- Almarhabi, Maed. "Islam and Feminism: Negotiating Identity Between Conflict and Reconciliation." *Journal of Faculty of Arts, University of Khartoum*, vol. 54, no. 1, Feb. 2026.
- Al-Sharmani, Mulki. *Islamic Feminism: Hermeneutics and Activism*. Bloomsbury Publishing, 2024.
- Anwar, Etin. *Feminisme islam: Genealogi, Tantangan, dan Prospek di Indonesia*. Penerbit Mizan, 2021.
- Aslam, Mohammad. "Islamic Feminism and Misconception about Women in the Muslim World." *The Journal of Arts, Sociology and Humanities*, vol. 3, no. 1, 2025, pp. 80–105.
- Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oneworld Publications, 2009.
- . *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton University Press, 1995.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press, 2019.
- . "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative." *Islamic Feminisme: Current Perspectives*, Tampere Peace Research Institute, no. 96, 2008.

- . “Muslim Women and Sexual Oppression: Reading Liberation from the Quran.” *Macalester International*, vol. 10, no. 1, 2001, pp. 117–46.
- . “Secular and Feminist Critiques of the Qur’an: Anti-Hermeneutics as Liberation?” *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 32, no. 2, 2016, pp. 111–21.
- Cooke, Miriam. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. Routledge, 2007.
- Darmawan, A. Amanuroh, and Rumsari. “Tafsir Al-Qur’an tentang Perempuan (Studi Perbandingan antara Interpretasi Klasik dan Kontemporer)”. *Islamic Texts: Journal of Tafsir and Hadith Studies*, vol. 1, no. 1, Dec. 2025, pp. 14-25.
- Hardy, Anna. “Does Islam Have a Place in Gender Equality? Perspectives from Muslim Feminism and Secular Feminism.” *Feminist Theology*, vol. 34, no. 1, 2025, pp. 52–67.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur’an*. Oxford University Press, 2014.
- Hosseini, Ziba Mir-. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton University Press, 1999.
- . “Melonggarkan Batas-batas: Penafsiran Feminis terhadap Syari’ah di Iran Pasca-Khumaini.” *Feminisme & Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*, Nuansa Cendekia, 2000.
- Karam, Azza. *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. 1st ed. 1998, Palgrave Macmillan UK, 1998.
- Khan, Wajahat, and Hafeeza Bano Arain. “Exploring Islamic Feminism: Challenges and Opportunities for Women’s Empowerment.” *Journal of Religion and Society*, vol. 3, no. 01, Feb. 2025, pp. 834–40.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Basil Blackwell, 1991.
- Mishra, Kanak. “Islamic Feminism: An Intersectional Approach for Understanding the Inheritance Laws of Iran.” *International Journal of Legal Science and Innovation*, vol. 2, no. 1, 2020, pp. 470–76.
- Mu'awwanah, Nafisatul, and Iffah Al Walidah. “Dari Postmodernisme ke Dekolonialitas: Kritik atas Wacana Tafsir Gender dalam Kajian Al-Qur’an Kontemporer melalui Pembacaan QS. 4: 34 dalam Tafsir Awal.” *Contemporary Quran*, vol. 5, no. 2, 2025, pp. 207-234.
- Nurmila, Nina. “The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminist Discourse.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 49, no. 1, 2011, pp. 33–64.
- Seedat, Fatima, and Anna King. *Feminisme, Islam, Dan Islam Feminis: Bagaimana Islam Memandang Feminisme Dan Kekerasan*. Pustaka Osiris.
- Shahin, Farah. “Islamic Feminism and Hegemonic Discourses on Faith and Gender in Islam.” *International Journal of Islam in Asia*, vol. 1, no. 1, 2020, pp. 27–48.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam*. Oneworld, 2006.
- . “Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur’anic Analysis.” *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, 2009, pp. 95–112.
- . *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. 2nd ed, Oxford University Press, 1999.
- . “Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur’an.” *Religions*, vol. 12, no. 7, 7, Jul. 2021, p. 497.

