AL-QIBLAH:
Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
https://journal.stiba.ac.id/index.php/qiblah/index

Vol. 5, No. 6 (2026)
p.957-981
doi:
10.36701/qiblah.v5i6.3764

Pendekatan Normatif-Kontekstual dalam Tafsir Bernuansa Gender Asghar Ali Engineer: Kritik atas Penafsiran Q.S. al-Nisā' [4]: 1, 3 dan Q.S. al-Baqarah [2]: 282

The Normative-Contextual Approach in Asghar Ali Engineer's Gender-Nuanced Qur'anic Interpretation: A Critique of the Interpretation of Q.S. al-Nisā' [4]: 1, 3 and Q.S. al-Baqarah [2]: 282

Moh Soim[a], **Nurul Huda**[b], **Fatimathus Zahra**[c], **Badzlina Dian Mashluha**[d]

[a] *Institut Agama Islam Asy-Syadzili Malang, Indonesia; Email: mohsoim@iaisyadzili.ac.id*
[b] *Institut Agama Islam Asy-Syadzili Malang, Indonesia; Email: hudamaz095@gmail.com*
[c] *Institut Agama Islam Asy-Syadzili Malang, Indonesia; Email: fatimatuzzahra403@gmail.com*
[d] *Institut Agama Islam Asy-Syadzili Malang, Indonesia; Email: badzlinadianmashluha@gmail.com*

Article Info
Received: 03 October 2026
Revised: 18 November 2026
Accepted: 20 November 2026
Published: 23 November 2026

Keywords:
Asghar Ali Engineer, gender exegesis, normative–contextual.

Kata kunci:
Asghar Ali Engineer, tafsir gender, normatif–kontekstual.

Abstract
Asghar Ali Engineer is known as a proponent of gender-sensitive Qur'anic interpretation (tafsir) grounded in liberation theology, which distinguishes the normative from the contextual dimensions of the Qur'an. Although his ideas have been widely studied, the consistency and methodological validity of this distinction have not been systematically tested across issues. This article examines Asghar's interpretation of the creation of women (Q.S. al-Nisā' [4]: 1), polygamy (Q.S. al-Nisā' [4]: 3), and women's testimony (Q.S. al-Baqarah [2]: 282) through a two-layer analysis: the internal coherence of his method and its external validity against classical, modernist, and contemporary Muslim feminist interpretations. Using qualitative-critical library research, it draws on Asghar's primary works and secondary sources. Findings are threefold. First, the normative-contextual distinction is not applied consistently: Asghar rejects the narrative that Eve was created from Adam's rib without examining its isnād and matn in the works studied or engaging hadith scholars' assessments of the relevant reports (used here as a comparative reference), while the criteria for classifying a verse as normative or contextual are never formulated explicitly. Second, on all three issues, his arguments diverge from established classical exegesis and do not fully accommodate classical scholars' arguments. Third, the application tends toward interpretive reductionism, as an overly rigid normative-contextual separation can obscure the text's more complex meanings. Nevertheless, his ideas contribute to opening dialogue on gender relations in Islam, although his notion of "equality" needs to be distinguished from justice ('adl). The article proposes a two-layer testing model for evaluating contextual exegesis that connects text, tradition, and contemporary social reality.

Abstrak
Asghar Ali Engineer dikenal sebagai pengusung tafsir Al-Qur'an sensitif gender berlandaskan teologi pembebasan yang membedakan dimensi normatif dari dimensi kontekstual Al-Qur'an. Meskipun gagasannya telah banyak dikaji, konsistensi dan validitas metodologis pembedaan tersebut belum diuji secara sistematis lintas isu. Artikel ini mengkaji penafsiran Asghar tentang penciptaan perempuan (Q.S. al-Nisā' [4]: 1), poligami (Q.S. al-Nisā' [4]: 3), dan kesaksian perempuan (Q.S. al-Baqarah [2]: 282) melalui analisis dua lapis: koherensi internal metodenya dan validitas eksternalnya dibandingkan dengan

AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
Vol. 5, No. 6 (2026): 957-981
doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3764

tafsir klasik, modernis, dan feminis Muslim kontemporer. Dengan penelitian kepustakaan kualitatif-kritis, kajian ini bersumber dari karya primer Asghar dan sumber sekunder. Temuannya ada tiga. Pertama, pembedaan normatif-kontekstual tidak diterapkan secara konsisten: Asghar menolak narasi penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tanpa menelaah *isnād* dan *matn*-nya dalam karya yang dikaji maupun melibatkan penilaian ulama hadis atas riwayat terkait (digunakan di sini sebagai rujukan pembanding), sementara kriteria penggolongan ayat sebagai normatif atau kontekstual tidak pernah dirumuskan secara eksplisit. Kedua, pada ketiga isu, argumennya menyimpang dari tafsir klasik yang mapan dan tidak sepenuhnya mengakomodasi argumen ulama klasik. Ketiga, penerapannya cenderung menunjukkan reduksionisme penafsiran, karena pemisahan normatif-kontekstual yang terlalu kaku dapat mengaburkan makna teks yang lebih kompleks. Meskipun demikian, gagasannya turut membuka dialog tentang relasi gender dalam Islam, walau konsep "kesetaraan" yang diusungnya perlu dibedakan dari keadilan (*'adl*). Artikel ini menawarkan model pengujian dua lapis untuk menilai tafsir kontekstual yang menghubungkan teks, tradisi, dan realitas sosial kontemporer.

***How to cite*:**
Moh Soim, Nurul Huda, Fatimathus Zahra, Badzlina Dian Mashluha, "Normatif-Kontekstual dalam Tafsir Bernuansa Gender Asghar Ali Engineer: Kritik atas Penafsiran Q.S. al-Nisā' [4]: 1, 3 dan Q.S. al-Baqarah [2]: 282", *AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab*, Vol. 5, No. 6 (2026): 957-981. doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3764

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

PENDAHULUAN

Isu kesetaraan gender menjadi perhatian di berbagai kalangan, baik akademisi maupun nonakademisi, dan kesenjangannya masih belum tuntas. Laporan Global Gender Gap 2026 World Economic Forum mencatat bahwa kesenjangan gender dunia baru tertutup 69,2%, dengan kesetaraan penuh diperkirakan masih sekitar 120 tahun lagi.[1] Di Indonesia, Komnas Perempuan mencatat 376.529 kasus kekerasan berbasis gender terhadap perempuan sepanjang 2025, tertinggi dalam sepuluh tahun terakhir.[2] Data ini tidak dapat dikaitkan langsung dengan ajaran agama tertentu. Namun, karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, wacana kesetaraan gender hampir selalu bersinggungan dengan penafsiran teks keagamaan. Islam menjunjung tinggi martabat perempuan, tetapi perdebatan muncul pada ayat-ayat yang mengatur perbedaan peran dan hak antara laki-laki dan perempuan, sehingga cara Al-Qur'an dibaca ikut menentukan arah perdebatan tersebut.

Wacana kesetaraan gender yang kini diperdebatkan dalam tafsir tidak lepas dari sejarah panjang gerakan perempuan. Ketimpangan gender jauh lebih tua daripada gerakan yang menentangnya; yang lahir di Eropa adalah feminisme sebagai gerakan dan

[1] World Economic Forum, *Global Gender Gap Report 2026* (Cologny, Switzerland: World Economic Forum, 2026), https://reports.weforum.org/docs/WEF_GGGR_Report_2026.pdf.

[2] Komnas Perempuan, "CATAHU 2025: Menguatkan Data, Mengatasi Kerentanan, Mendesak Negara Bersikap untuk Keadilan Korban" (Jakarta: Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, 2026), https://komnasperempuan.go.id/catatan-tahunan-detail/catahu-2025-menguatkan-data-mengatasi-kerentanan-mendesak-negara-bersikap-untuk-keadilan-korban.

AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
Vol. 5, No. 6 (2026): 957-981
doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3764

wacana terorganisasi, yang berakar pada tradisi Pencerahan akhir abad ke-18, misalnya dalam *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) karya Mary Wollstonecraft (1759–1797) yang menuntut pendidikan setara bagi perempuan.[3] Wacana ini kemudian bersinggungan dengan kolonialisme, modernisme, dan gerakan nasionalis di luar Eropa, tetapi juga tumbuh dari agenda lokal. Di dunia Muslim, Mesir menjadi salah satu pusat awal gerakan perempuan terorganisasi ketika Hudā Sya'rāwī (1879–1947) dan Sīzā Nabarāwī (1897–1985) mendirikan *Egyptian Feminist Union* pada 1923. Dalam perkembangannya, gerakan ini bercabang menjadi beberapa aliran, yakni feminisme liberal, sosialis, Marxis, eksistensialis, radikal, psikoanalitik, postmodern, gender, multikultural, global, dan ekofeminisme.[4] Kritik atas posisi perempuan juga muncul dari kawasan Muslim sendiri, misalnya melalui Ṭāhirah Qurrat al-'Ain (1814–1852) di Iran, Fatma Aliye (1862–1936) di Turki, dan Nāẓirah Zain al-Dīn (1908–1976) di Lebanon.[5]

Pada era kontemporer, pemikiran ini bergeser ke ranah tafsir. Para tokohnya kerap dipetakan ke dalam tiga kecenderungan: *rejectionist* (Nawāl al-Sa'dāwī), *loyalist-revisionist* (Amīnah Wadūd, Riffat Ḥasan, dan Fāṭimah Nāṣif), serta *liberationist* (Fāṭimah al-Marnīsī, Lailā Aḥmad, dan Hadayat Tuksal). Di Indonesia, wacana ini dikembangkan antara lain oleh Rahmah el-Yunusiyyah, Fatimah, Mahmudah Mawardi, Khoriyah Hasyim, Saparinah Sadli, Sinta Nuriyah Wahid, Mansour Fakih, Lies Marcoes-Natsir, Husein Muhammad, Nasaruddin Umar, Siti Musdah Mulia, Maria Ulfa Anshor, Ruhaini Dzuhayatin, Faqihuddin Abdul Kodir, Badriyah Fayumi, Ratna Batara Munti, dan banyak lainnya. Di antara tokoh kontemporer tersebut, Asghar Ali Engineer (1939–2013) dari India dikenal melalui diskursus teologi pembebasan Islam. Persoalannya, pembedaan normatif–kontekstual yang ia gunakan berpotensi menjadi penyederhanaan interpretatif (reduksionisme) bila kriteria penggolongan ayat tidak jelas, sebab tradisi tafsir dan fikih klasik umumnya mempertahankan ketentuan ayat dengan penalaran hikmah, bukan menganggapnya hanya berlaku pada masanya.

Kajian dibatasi pada tiga isu, yaitu penciptaan perempuan (Q.S. al-Nisā' [4]: 1), poligami (Q.S. al-Nisā' [4]: 3), dan kesaksian perempuan (Q.S. al-Baqarah [2]: 282), yang dipilih karena ketiganya merupakan ayat yang paling sering diperdebatkan dalam wacana tafsir gender; ketiganya mewakili ranah yang berbeda, yaitu penciptaan, hukum keluarga, dan muamalah, sehingga memungkinkan pengujian konsistensi metode lintas jenis ayat; dan ketiganya ditafsirkan secara eksplisit oleh Asghar dalam karya-karyanya. Berdasarkan persoalan tersebut, rumusan masalah dalam artikel ini adalah: (1) bagaimana Asghar menerapkan pembedaan normatif–kontekstual pada ketiga isu tersebut; (2) sejauh mana penerapan itu konsisten secara internal; dan (3) sejauh mana penafsirannya dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis dibandingkan dengan penafsiran klasik,

[3] Barbara Taylor, "History, Feminism and the Feeling Woman," *History Workshop Journal* 98 (1 November 2024): h. 126, doi:10.1093/hwj/dbae027.

[4] Saidul Amin, *Filsafat Feminisme: Studi Kritis terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan di Dunia Barat dan Islam*, Cet. 1 (Riau: CV Mulia Indah Kemala, 2015), h. 75–78. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (Harmondsworth: Penguin, 1978), h. 293–94. Gerakan ini kemudian berkembang menjadi beberapa aliran, yaitu feminisme liberal, sosialis, Marxis, eksistensialis, radikal, psikoanalitik, postmodernisme, gender, multikulturalisme, global, dan ekofeminisme.

[5] Amin, *Filsafat Feminisme: Studi Kritis terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan di Dunia Barat dan Islam*, h. 95–96. Sri Hariati, "Aliran Feminisme Modern dan Aliran Feminisme Menurut Islam," *ATISWARA* 31, no. 1 (2016): h. 156–57, doi:https://doi.org/10.29303/jtsw.v31i1.40.

modernis, dan feminis Muslim kontemporer, beserta implikasinya bagi tafsir gender kontemporer.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan penerapan pembedaan normatif–kontekstual Asghar pada ketiga isu tersebut, menguji konsistensi internalnya, serta menilai validitas metodologisnya dibandingkan dengan penafsiran klasik, modernis, dan feminis Muslim kontemporer. Dengan demikian, tujuannya adalah menilai koherensi dan validitas metode tafsir gender Asghar, bukan sekadar memaparkannya.

Penelitian ini merupakan studi pustaka kualitatif-kritis dengan analisis dua lapis. Lapis pertama menguji koherensi internal, yaitu apakah kriteria yang dipakai Asghar untuk menggolongkan ayat sebagai normatif atau kontekstual diterapkan secara sama pada penciptaan perempuan (Q.S. al-Nisā' [4]: 1), poligami (Q.S. al-Nisā' [4]: 3), dan kesaksian perempuan (Q.S. al-Baqarah [2]: 282). Lapis kedua menguji validitas eksternal, yaitu apakah penggolongan tersebut dapat dipertanggungjawabkan menurut tingkat kepastian dalil (*muḥkamah* dan *mutasyābihah*), kesahihan riwayat hadis yang menjadi rujukan, dan alasan hukum yang dikemukakan para ulama, serta bagaimana ia berbeda dari penafsiran klasik, modernis, dan feminis Muslim kontemporer. Ketiga arus tersebut dipilih sebagai pembanding karena masing-masing menafsirkan ketiga ayat itu dengan landasan metodologis yang berbeda. Sumber primer adalah karya Asghar, yaitu *The Qur'an, Women and Modern Society*, edisi ke-2 (India: New Dawn Press Group, 2005), hlm. 15–202, sedangkan sumber sekunder meliputi kajian terdahulu serta literatur tafsir dan usul fikih. Data dikumpulkan melalui penelusuran dan pembacaan kepustakaan, lalu dianalisis dengan tiga kriteria. Suatu penerapan dinilai konsisten bila kriteria penggolongan yang sama dipakai pada ketiga isu, reduksionis bila konteks sosial dijadikan satu-satunya penjelas tanpa mempertimbangkan alasan hukum yang dikemukakan para ulama, dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis bila lolos uji ketiga kriteria tersebut.

Pemikiran Asghar telah banyak dikaji dan dapat dipetakan ke dalam beberapa tema. Pada tema rumusan tafsir dan hermeneutika, Ridho (2021) memaparkan reformulasi tafsir gender Asghar,[6] sedangkan Fadhil (2023) membandingkan hermeneutika feminisnya dengan Muḥammad al-Gazālī.[7] Pada tema isu hukum keluarga, Fauzi (2019) mengkaji problematika talak,[8] Rahmatina (2024) membaca isu kesaksian perempuan melalui hermeneutika Ricoeur,[9] dan Mayasari dkk. (2021) menelaah poligami dalam kaitannya dengan regulasi di Indonesia.[10] Pada tema teologi pembebasan dan

[6] Abdul Rasyid Ridho, "Reformulasi Tafsir: Studi Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer," *Sophist : Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir* 2, no. 2 (14 Januari 2021): h. 218, doi:10.20414/sophist.v2i2.36.

[7] Haidar Masyhur Fadhil, "Cultivating Feminist Hermeneutics As The Interpretation Of Al-Qur'an: A Comparative Study Between Asghar Ali Engineer And Muhammad Al-Ghazali," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 22, no. 1 (30 Juni 2023): h. 75, doi:10.18592/jiiu.v22i1.10587.

[8] Ahmad Nailul Fauzi, "Telaah Problematika Perceraian (Thalaq) Perspektif Asghar Ali Engineer," *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 5, no. 1 (2019): h. 53–73, doi:10.32495/nun.v5i1.100.

[9] Nada Rahmatina, "Women's Testimony in The Qur'an in Asghar Ali Engineer's Perspective : Paul Ricoeur's Hermeneutic Phenomenological Reading," *Takafu: Journal of Tafsir and Gender Perspective* 1, no. 1 (21 Mei 2024), doi:10.29313/takafu.v1i1.3624.

[10] Lutfiana Dwi Mayasari, Akmal Adi Cahya, dan Ulfa Wulan Agustina, "Islamic Justice in Indonesia Polygamy Regulation on Asghar Ali Engineer's Perspective," *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 9, no. 1 (12 September 2021), doi:10.14421/al-mazaahib.v9i1.2292.

kesetaraan gender, Nuryatno (2007) memaparkan rumusan tafsir gendernya,[11] dan Kurniandi (2024) menelaah tantangan dan peluang pemikirannya bagi feminis teologis.[12] Kajian-kajian ini sama-sama menegaskan komitmen Asghar pada kesetaraan gender dan upayanya merekonstruksi teologi klasik yang diskriminatif terhadap perempuan, tetapi umumnya hanya memaparkan gagasannya atau membacanya melalui satu isu atau satu pendekatan.

Berbeda dengan kajian sebelumnya yang umumnya memaparkan gagasan Asghar atau membacanya melalui satu isu atau satu pendekatan, artikel ini menguji konsistensi penerapan pembedaan normatif–kontekstual Asghar lintas isu, sekaligus membandingkannya dengan penafsiran klasik, modernis, dan feminis Muslim kontemporer.

PEMBAHASAN

Biografi dan Landasan Pemikiran Asghar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer adalah aktivis sosial dan pemikir Muslim India yang dikenal melalui teologi pembebasan Islam. Ia lahir pada 10 Maret 1939 di Salumbar, Rajasthan, dekat Udaipur, dalam komunitas Syiah Ismailiyah Dawoodi Bohra, dan wafat pada 14 Mei 2013 di Santacruz.[13]

Ayahnya, Qurban Husain, adalah ulama komunitas Bohra yang bersikap liberal, terbuka, dan sabar, serta sering berdialog dengan pemuka agama lain.[14] Sang ayah pula yang menjadi guru pertama Asghar dalam belajar tafsir Al-Qur'an, hadis, dan fikih. Selain pendidikan agama, Asghar menempuh pendidikan formal hingga meraih gelar sarjana teknik sipil dari Universitas Vikram (1965). Ia juga banyak membaca literatur rasionalisme dalam bahasa Urdu, Arab, dan Inggris, antara lain tulisan Niyaaz Fatehpuri, Bertrand Russell, dan Karl Marx.

Meskipun dipengaruhi pemikir-pemikir tersebut, Asghar tidak berhenti mempelajari Al-Qur'an dan tafsir para ulama, khususnya karya-karya al-Da'wah al-Fāṭimiyyah yang diajarkan oleh tokoh seperti Sayyidnā Ḥātim al-Rāzī dan Sayyidnā Qāḍī al-Nu'mān.[15] Ia juga membaca *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, ensiklopedia filosofis Ismailiyah yang dipandang sebagai sintesis besar antara akal dan wahyu, serta mendalami *ta'wīl*, yakni pengungkapan makna batin ayat-ayat Al-Qur'an dalam tradisi Ismailiyah.

Gagasan sintesis akal dan wahyu tersebut sejalan dengan pandangan Asghar sendiri. Menurutnya, akal merupakan instrumen penting bagi kehidupan manusia, tetapi tidak cukup untuk memahami makna kehidupan secara utuh, sehingga wahyu diperlukan sebagai pelengkap yang memberi arah bagi pengembangan aspek spiritual. Selain itu,

[11] M. Agus Nuryatno, "Examining Asghar Ali Engineer's Qur'anic Interpretation of Women in Islam," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 45, no. 2 (28 Desember 2007): 389–414, doi:10.14421/ajis.2007.452.389-414.

[12] Melta Adelia Putri Kurniandi, "Gender Equality Perspective of Asghar Ali Engineer: Challenges and Opportunities for Theological Feminists," *Journal of Feminism and Gender Studies* 4, no. 1 (31 Januari 2024): h. 89–95, doi:10.19184/jfgs.v4i1.44611.

[13] Rosihon Anwar, *Pengantar Ulumul Qur'an Bandung* (CV Pustaka Setia, 2009), h. 204. Yoginder Sikand, "Asghar 'Ali Engineer's Quest for a Contextual Islamic Theology," *Studies in Interreligious Dialogue*, no. 2 (2005): 211, doi:10.2143/SID.15.2.2004105.

[14] Rahmatina, "Women's Testimony in The Qur'an in Asghar Ali Engineer's Perspective," h. 35.

[15] Anita Juliani dan Radea Yuli Hambali, "Teologi Pembebasan Perempuan Perspektif Asghar Ali Engineer," *Jurnal Riset Agama* 2, no. 2 (19 Mei 2022): h. 325, doi:10.15575/jra.v2i2.17551.

Asghar memandang agama sebagai instrumen, bukan tujuan akhir; sebagai instrumen, agama dapat digunakan sekaligus disalahgunakan, bergantung pada cara manusia memanfaatkannya.[16]

Pandangan tersebut perlu ditanggapi secara kritis dengan timbangan Al-Qur'an, Sunnah, dan pemahaman ulama salaf. Wahyu tidak sekadar "pelengkap" bagi keterbatasan akal, tetapi rujukan utama dalam akidah dan syariat, sedangkan akal berfungsi memahami nas, bukan mendahuluinya. Allah berfirman, "Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendahului Allah dan Rasul-Nya" (Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 1), dan memerintahkan agar setiap perselisihan dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya (Q.S. al-Nisā' [4]: 59). Penegasan ini menjadi tolok ukur bagi penilaian atas metode kontekstual Asghar pada bagian berikutnya.

Keseriusan Asghar dalam menggeluti persoalan keagamaan bukan tanpa alasan. Sejak kecil ia menyaksikan praktik yang mengatasnamakan agama di lingkungan komunitas Bohra, salah satunya *khatna* atau *female genital cutting* (FGC),[17] yakni pemotongan klitoris anak perempuan berusia tujuh tahun dengan dalih kemurnian agama. Pengalaman tersebut mendorongnya bergabung dalam gerakan reformasi Dawoodi Bohra yang mengkritik kepemimpinan keagamaan komunitasnya. Pada 1993 ia mendirikan Pusat Studi Masyarakat dan Sekularisme, dan ia juga mendirikan Asian Muslim Action Network serta menjadi direktur Institute of Islamic Studies.[18] Sebagai penulis produktif, Asghar menghasilkan 65 buku serta berbagai makalah tentang masalah komunal di India dan hak-hak perempuan Muslim.

Landasan pemikiran Asghar adalah teologi pembebasan Islam, yaitu upaya menjadikan agama sebagai kekuatan transformatif yang membela kelompok tertindas, termasuk perempuan, dan menolak diskriminasi laki-laki terhadap perempuan. Menurutnya, hak-hak perempuan dalam ajaran Islam seharusnya setara dengan hak laki-laki, baik dalam lingkungan keluarga, sosial, maupun agama. Kedatangan Islam di Jazirah Arab dipandangnya sebagai momen revolusioner yang membawa perubahan monumental dalam aspek sosial, ekonomi, dan keyakinan teologis, dan etos paradigmatik itu perlu digali dalam konteks kekinian.[19]

Terinspirasi dari teologi pembebasan di gereja-gereja Amerika Latin, Asghar merekonstruksi teologi tradisional yang dinilainya terlalu berfokus pada aspek metafisik dan ritual, serta mengajak umat Islam memahami teks agama secara kontekstual sesuai dengan nilai keadilan dalam Al-Qur'an.[20] Menurutnya, agama akan menjadi opium ketika diselaraskan dengan kekuatan status quo, tetapi dapat menjadi praktik revolusioner ketika berpihak kepada kelompok yang lemah.[21]

---

[16] Irsyadunnas, "The Hermeneutic Thoughts of Ashgar Ali Engineer in The Interpretation of Feminism," *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (21 Juni 2017): h. 3, doi:10.24014/jush.v25i1.2120. Asghar Ali Engineer, *What I Believe* (Mumbai: Institut of Islamic Studies, 1999), h. 10.

[17] Nawal M Nour, "Female Genital Cutting: A Persisting Practice," *Reviews in Obstetrics and Gynecology* 1, no. 3 (2008): h. 135–139.

[18] Sikand, "Asghar 'Ali Engineer's Quest for a Contextual Islamic Theology," 211–31.

[19] Rauzatul Jannah dan Umi Sumbulah, "Konsep Keadilan Perempuan dalam Islam Perspektif Asghar Ali Engineer," *An-natiq Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 4, no. 1 (2024): h. 26, doi:10.33474/an-natiq.v4i1.20334.

[20] Fadhil, "Cultivating Feminist Hermeneutics As The Interpretation Of Al-Qur'an," 77.

[21] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)*, h. 11.

Para peneliti merangkum pokok teologi pembebasan Asghar ke dalam empat hal: (1) memandang kehidupan manusia dalam konteks dunia dan akhirat dengan fokus pada perjuangan melawan ketidakadilan; (2) menolak status quo yang melindungi kepentingan kelompok kaya dan berkuasa; (3) membela kelompok tertindas dengan memberdayakan mereka agar menjadi subjek, bukan sekadar objek, dalam memperjuangkan hak-haknya; dan (4) mengakui kebebasan manusia menentukan nasibnya sendiri dengan konsekuensi sosial dari praktik keberagamaan.[22]

Peneliti lain menambahkan bahwa teologi pembebasan Asghar tidak berfokus pada perdebatan metafisik yang abstrak, tetapi menghubungkan secara dialektis cita-cita ideal dengan kenyataan sosial.[23]

Dengan landasan tersebut, pemikiran Asghar dikategorikan sebagai "radikal-liberalis" karena menekankan bahwa Islam secara esensial memperhatikan isu keadilan, kesetaraan derajat, dan gender, sekaligus menghubungkan teks dengan konteks sosial, antara refleksi dan praksis.[24]

Formula Metode Penafsiran Al-Qur'an

Untuk memahami metode penafsiran Asghar terhadap Al-Qur'an, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan. Dalam bukunya, ia menyatakan bahwa pertama, Al-Qur'an, merujuknya baik dalam pengertian normatif maupun kontekstual. Secara normatif, Al-Qur'an tampaknya mendukung status setara untuk kedua jenis kelamin, seperti yang akan kita lihat sebentar lagi. Secara kontekstual, Al-Qur'an memang memberikan sedikit keunggulan kepada pria dibandingkan wanita. Namun, mengabaikan konteks, para ahli hukum Islam berusaha memberikan status yang lebih tinggi kepada pria dalam pengertian normatif. Kita akan membahas ini lebih detail. Kedua, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, seperti halnya kitab suci lainnya, sangat bergantung pada sudut pandang masing-masing. Pada akhirnya, posisi a priori seseorang menentukan arti suatu kitab suci bagi pembaca atau penafsir. Ayat yang sama dipahami secara berbeda oleh orang yang berbeda tergantung pada kecenderungan dan preferensi mereka. Ketiga, dan ini sama pentingnya untuk diingat, makna ayat-ayat Al-Qur'an berkembang seiring waktu. Apa yang dimaksudkan oleh ayat-ayat tersebut bagi seorang cendekiawan Islam di masa abad pertengahan mungkin sangat berbeda dari makna yang disampaikan kepada seorang cendekiawan yang hidup dalam kondisi modern. Kitab suci sering menggunakan bahasa simbolis yang mengandung beberapa tingkat makna, yang semuanya mungkin tidak terungkap pada waktu tertentu. Oleh karena itu, perlu untuk menafsirkan bahasa simbolis ini secara kreatif agar sesuai dengan konteks pengalaman kita sendiri. Waktu dan pengalaman selalu dalam perubahan, begitu juga dengan pemahaman kita.[25]

---

[22] Rasyid Ridho, "Reformulasi Tafsir," h. 226–27.Francis Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan, Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya*, Cet. II (Yogyakarta: LKiS, 2008), h. 8–9.

[23] Rizal Fanani, "Revolusi Tanpa Penindasan: Telaah atas Teologi Pembebasan dan Teologi Perdamaian Asghar Ali Engineer," *Jurnal Ilmiah Spiritualis: Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf* 8, no. 2 (28 September 2022): h. 132, doi:10.53429/spiritualis.v8i2.471. Misbachol Munir dan Nida'ul Munafiah, "The Liberation Theology of Asghar Ali Engineer and Its Relevance to Islamic Education Objectives," *Sunan Kalijaga International Journal on Islamic Educational Research* 2, no. 1 (2018): h. 7, doi:10.14421/skijier.2018.2018.21.01.

[24] Fauzi, "Telaah Problematika Perceraian (Thalaq) Perspektif Asghar Ali Engineer," 59. Lihat juga M. Agus Nuryatno, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer* (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 93.

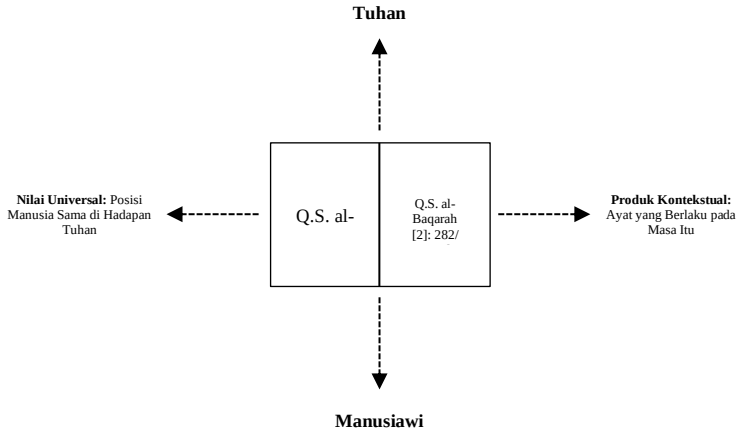
[25]Asghar Ali Engineer, *The Right of Women in Islam* (Lahore: Vanguard Books (PVT) LTD, 1992), h. 10–11, dan 47.

AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
Vol. 5, No. 6 (2026): 957-981
doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3764

Dari kutipan tersebut dapat dipahami bahwa Asghar memandang penafsiran Al-Qur'an perlu membedakan aspek normatif, yang mengusung prinsip kesetaraan gender, dari aspek kontekstual, yang dalam situasi tertentu memberi keunggulan kepada laki-laki. Kesalahan terjadi ketika konteks diabaikan dan penafsir menggeneralisasi superioritas laki-laki sebagai norma. Asghar juga menyoroti bahwa penafsiran sangat dipengaruhi oleh posisi apriori dan pandangan dunia penafsir, sehingga setiap orang cenderung memahami ayat secara berbeda berdasarkan kecenderungan pribadinya. Selain itu, ia menekankan bahwa makna ayat-ayat Al-Qur'an berkembang seiring waktu; teks keagamaan menggunakan bahasa simbolik yang kaya makna dan memungkinkan berbagai interpretasi yang belum seluruhnya terungkap pada satu waktu. Oleh karena itu, penafsiran perlu dilakukan secara kreatif agar tetap relevan dengan kondisi dan pengalaman baru yang terus berubah.[26]

Meskipun demikian, Asghar tidak merumuskan secara eksplisit indikator yang membedakan ayat normatif dari ayat kontekstual. Berdasarkan kutipan di atas dan Gambar 1, setidaknya dapat dikenali tiga penanda yang tersirat dalam penalarannya. Pertama, orientasi nilai: ayat yang memuat prinsip universal tentang keadilan, kesetaraan, dan martabat manusia di hadapan Tuhan, seperti Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 13, digolongkan normatif. Kedua, keterikatan pada struktur sosial: ketentuan yang tampak memberi keunggulan kepada laki-laki, seperti Q.S. al-Baqarah [2]: 282 dan Q.S. al-Nisā' [4]: 34, dipandang kontekstual karena dikaitkan dengan struktur masyarakat Arab pada masa pewahyuan. Ketiga, sumber keunggulan: keunggulan laki-laki dinilai kontekstual apabila dijelaskan oleh faktor sosial, seperti tanggung jawab menafkahi, dan bukan oleh kelemahan bawaan perempuan. Ketiga penanda ini bersifat tersirat dan belum diuji secara sistematis oleh Asghar sehingga menjadi salah satu titik yang dikritisi pada bagian berikutnya.

Gambar 1. Paradigma Asghar Ali Engineer dalam Tafsir Al-Qur'an: Normatif dan



Kontekstual

Gambar 1 memperlihatkan bahwa Asghar memilah teks Al-Qur'an dan lebih memprioritaskan aspek normatif daripada aspek kontekstual, sebab aspek normatif

[26] Muhammad Adress Prawira Negara, "Pembaharuan Diskursus Teologi Islam: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer," *Jurnal Pemikiran Islam* 3, no. 1 (30 Juni 2023): h. 59, doi:10.22373/jpi.v3i1.17624.

memuat prinsip dan nilai fundamental kitab suci. Baginya, sifat normatif lebih dekat dengan sifat ilahi, sedangkan sifat kontekstual lebih mencerminkan sifat manusiawi. M. Agus Nuryatno, salah satu peneliti pemikiran Asghar, menjelaskan bahwa keduanya merupakan karakteristik Al-Qur'an, yaitu teks yang tidak hanya menggambarkan masyarakat ideal sebagaimana seharusnya, tetapi juga memperhitungkan realitas empiris, yaitu apa yang ada. Interaksi dialektis antara yang seharusnya dan yang ada menjadikan kitab suci ini relevan dengan konteks sosial tempat ayat-ayat tersebut diturunkan, sekaligus memungkinkannya berperan sebagai panduan bagi norma dan prinsip universal yang dapat diterapkan dalam realitas sosial demi membangun masa depan yang lebih baik. Asghar menegaskan bahwa pertimbangan faktor sosiologis sangat krusial untuk memahami makna mendalam di balik teks Al-Qur'an. Tanpa memahami dan menerapkan ketiga hal tersebut, kesimpulan yang tepat sulit dicapai.[27]

Hal itu tampak dari pernyataan langsung Asghar berikut. Namun, Al-Qur'an memang menyebutkan bahwa laki-laki memiliki sedikit keunggulan dan superioritas sosial atas perempuan. Hal ini, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, harus dilihat dalam konteks sosial yang sesuai. Struktur sosial pada masa Nabi tidak memungkinkan adanya kesetaraan gender secara penuh. Kita tidak dapat melihat hal ini hanya dari sudut pandang teologis semata; pendekatan yang perlu digunakan adalah pandangan sosio-teologis. Bahkan kitab suci yang diwahyukan mengandung unsur kontekstual dan normatif. Agar efektif, tidak ada kitab suci yang dapat sepenuhnya mengabaikan konteks. Maka, ketika Al-Qur'an memberikan laki-laki sedikit keunggulan atas perempuan, hal ini dijelaskan bukan karena adanya kelemahan bawaan pada jenis kelamin perempuan, melainkan karena konteks sosial. Al-Qur'an (Q.S. al-Nisā' [4]: 34) mengatakan, "Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan sebagaimana Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka membelanjakan harta mereka (untuk perempuan).[28]

Pada tahap pertama, penafsiran Asghar menurut peneliti perlu dicermati dan dipertanyakan berdasarkan pemahaman di atas, yaitu terkait aspek normatif dan kontekstual. Menurut Asghar, secara normatif Al-Qur'an menghendaki laki-laki dan perempuan setara, sedangkan secara kontekstual laki-laki lebih unggul daripada perempuan. Cara pandang yang memilah ayat ini berimplikasi pada dikotomi ayat Al-Qur'an: ada ayat yang bersifat normatif, seperti Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 13, dan ada ayat yang bersifat kontekstual, seperti Q.S. al-Nisā' [4]: 34 dan lainnya. Menurutnya, ayat yang bersifat normatif lebih suci daripada ayat yang bersifat kontekstual karena Q.S. al-Nisā' [4]: 34 sesuai dengan kondisi sosial pada zamannya sehingga tidak relevan untuk zaman modern.

Pemahaman ini dapat menimbulkan kerancuan berpikir, terutama dalam ideologi umat Islam dari berbagai aliran pada umumnya. Ideologi selalu melekat pada cara berpikir seseorang, baik yang lahir dari agama maupun tanpa agama sekalipun, sebagaimana dikatakan Muḥammad Muṣṭafāwī, salah seorang tokoh Syiah modern.[29] Dengan demikian, melepaskan diri sepenuhnya dari ideologi atau kepercayaan adalah hal yang mustahil. Kerancuan tersebut muncul karena pemahaman ini secara tidak langsung bertentangan dengan prinsip "Al-Qur'an tetap relevan di segala waktu dan tempat", yang

[27] Nuryatno, "Examining Asghar Ali Engineer's Qur'anic Interpretation of Women in Islam," h. 392.
[28] Engineer, *The Right of Women in Islam*, h. 10–11.
[29] Muḥammad Muṣṭafāwī, *Al-Dīn wa al-Aṣṭūrah*, Cet. I (Beirut: al-Intisyār al-'Arabī, 2014), h. 9.

masyhur dan diakui banyak sarjana kontemporer meskipun dengan interpretasi yang berbeda.

Al-Zamakhsyarī, yang berideologi Muktazilah (rasional) dan berpandangan bahwa teks Al-Qur'an adalah makhluk, tetap menafsirkan Q.S. al-Nisā' [4]: 34 sebagai kepemimpinan laki-laki atas perempuan, sebagaimana pemimpin pada masyarakat. Apakah tafsir seperti ini meniadakan kemungkinan perempuan menjadi pemimpin? Tentu tidak. Al-Zamakhsyarī mengomentari ayat ini dengan menunjukkan bahwa kepemimpinan diberikan kepada orang yang memiliki anugerah dari Allah Swt., bukan karena rasa angkuh, kuat, atau hebat, melainkan murni karena kualitas seseorang. Dominasi laki-laki secara mayoritas (*aglabiyyah*) sepanjang sejarah dijelaskan karena mereka dikaruniai akal, ketegasan, tekad, kekuatan, kemampuan menulis, keahlian berkuda, dan keahlian memanah; di antara mereka terdapat para nabi dan ulama; mereka memiliki kedudukan sebagai imam besar dan imam kecil serta hak dan kewajiban dalam jihad, azan, khutbah, *i'tikāf*, takbir pada hari-hari *tasyrīq* menurut Abū Ḥanīfah, kesaksian dalam hukum *ḥudūd* dan *qiṣāṣ*, tambahan bagian dalam warisan, hak mendapatkan *'aṣabah* (bagian) dalam warisan, tanggung jawab hukum, hak bersumpah dalam pembunuhan, hak perwalian dalam pernikahan, perceraian, dan rujuk, jumlah istri yang lebih banyak, dan nasab keturunan yang dihubungkan kepada mereka (patrilineal). Mereka juga orang-orang yang berjenggot dan bersorban serta mengeluarkan harta dalam bentuk mahar dan nafkah untuk istri-istri mereka.[30]

Jika dipahami lebih dalam, ayat itu sebenarnya tidak menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan, tetapi dapat diartikan sebagai tanggung jawab laki-laki, bahkan pelayanan terhadap perempuan. Sayyid Ṭanṭāwī dalam tafsirnya menyatakan bahwa ayat ini menunjukkan nilai perempuan karena seluruh urusannya dibebankan kepada laki-laki, baik nafkah, penjagaan, maupun semua kemaslahatannya.[31] Sebaliknya, literatur tentang kesabaran terhadap istri mencatat bahwa tidak sedikit ulama besar Islam yang menghadapi perlakuan keras istrinya dengan sabar dan tidak menuntut balik. Di antaranya, Abū Bakr Ibn al-Labbād al-Mālikī dituduh berzina oleh istrinya, tetapi ia menanggapinya dengan tenang dan menolak menceraikannya demi mencegah masalah serupa di masa depan. Al-Qāḍī 'Iyāḍ menghadapi istri yang membakar kitabnya karena cemburu, tetapi tetap sabar dan tidak marah. Ibn 'Ajībah, yang diseret oleh istrinya karena fokus pada ibadah, juga bersikap sabar meski diperlakukan dengan keras.[32] Dengan demikian, tanggung jawab laki-laki dalam ayat tersebut tidak serta-merta menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan.

Berkaitan dengan penafsiran Asghar, secara tidak langsung ia tidak mengakui kejelasan makna Al-Qur'an pada ayat tersebut. Dari segi redaksi, ayat tersebut tergolong ayat yang jelas maknanya sehingga mengandung hukum yang jelas (*muḥkamah*), bukan ayat yang memiliki banyak makna (*mutasyābihah*). Oleh sebab itu, banyak ulama klasik menjadikannya dasar istinbat hukum berdasarkan dominasi laki-laki atas perempuan. Hal ini tidak menutup kemungkinan adanya perempuan yang kualitasnya lebih baik daripada

[30] Maḥmūd bin 'Amr al-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Gawāmiḍ al-Tanzīl*, Jilid 1, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407), h. 505.

[31] Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān*, Jilid 1, Cet. I (Mesir: Dār al-Nahḍah, 1997), h. 136.

[32] Yūsuf Abjik al-Sūsī, *Ṣafḥāt min Akhbār al-Anbiyā' wa al-'Ulamā' wa al-Auliyā' wa al-Ḥukamā' fī al-Ṣabr 'alā al-Zaujāt* (Pakistan: Dār al-Fatḥ, 2019), h. 32–52.

laki-laki.[33] Dengan demikian, menurut peneliti, cara berpikir dikotomis terhadap ayat berisiko meniadakan ayat yang redaksi dan maknanya jelas. Namun, yang menjadi perbedaan ulama, khususnya pada masa klasik, adalah status kepemimpinan perempuan, meskipun ulama kontemporer banyak yang telah memperbolehkannya karena memandang perempuan memiliki kualitas yang baik.

Untuk melihat lebih dalam, pembedaan tersebut perlu diterapkan pada ayat-ayat gender lainnya, misalnya Q.S. al-Nisā' [4]: 34 (*al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'*) dan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 36 (*wa laisa al-żakaru ka-al-unṡā*). Apakah kedua ayat ini termasuk nilai universal (normatif) atau produk masa itu (kontekstual), atau hanya salah satunya? Hal ini perlu dikaji lebih lanjut. Jika kedua ayat ini termasuk nilai universal (normatif), laki-laki dan perempuan sejatinya diciptakan berbeda tanpa perlu saling menginginkan posisi yang lain. Jika keduanya termasuk produk masa itu, banyak ayat harus diubah karena tidak sesuai dengan realitas sekarang dan dianggap tidak berlaku lagi. Pertanyaannya, apakah tidak berlaku itu hanya dalam konteks tertentu atau dalam semua hal? Bagaimana pula dengan kenyataan bahwa laki-laki sepanjang sejarah diciptakan berbeda (*al-żakar*) sebagai penanggung jawab rumah tangga (*al-rijāl*), sementara belakangan banyak perempuan mulai mandiri? Apakah hal itu mengubah status tanggung jawab tersebut? Persoalan-persoalan ini muncul ketika ayat dibedakan atau diklasifikasi menjadi ayat normatif dan kontekstual.

Kepada siapakah sesungguhnya Allah lebih menunjukkan kasih sayang-Nya? Apakah keduanya sama-sama dikasihi atau hanya salah satu? Sebagai manusia, kita mungkin bertanya demikian: laki-laki mengeluh karena menjadi penanggung jawab istri dan anak-anaknya, dan perempuan pun demikian karena mengandung, menyusui, dan menghadapi segala kerepotan yang dialaminya. Atau, perbedaan kodrat mencerminkan perbedaan keadaan dan peran: laki-laki yang tidak haid, tidak hamil, dan tidak menyusui memang pantas diberi beban tanggung jawab bekerja untuk istri dan anaknya, sedangkan perempuan dengan segala kodratnya pantas meminta penghargaan atas jerih payah yang dialaminya. Jika cara berpikirnya seperti ini, keluarga tidak akan menemui keharmonisan. Sebaliknya, jika yang dipahami adalah sikap saling melengkapi satu dengan yang lain, rumah tangga akan menjadi harmonis.

Interpretasi Reduksionis Kesetaraan Gender

1. Penciptaan Perempuan dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 1

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Terjemahnya:

> Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan dari dirinya Dia menciptakan pasangannya (Hawa). Dari keduanya, Allah memperkembangbiakkan banyak laki-laki dan perempuan. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan

[33] Muḥammad Fāriq, *Tafsīr al-Jalālain ma'a Ḥāsyiyatihi Anwār al-Ḥaramain* (Pakistan: Maktabah al-Madīnah, 2011), h. 299.

peliharalah hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.[34]

Menurut pembacaan Nuryatno atas pemikiran Asghar, ayat tersebut secara tegas menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari satu jiwa atau makhluk yang sama. Hal ini mengindikasikan bahwa tidak ada keunggulan salah satu jenis kelamin atas yang lain. Menurut Asghar, ayat ini merepresentasikan revolusi besar dalam pemikiran egalitarian serta menandai deklarasi kesatuan ras manusia dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Doktrin kesetaraan, menurutnya, merupakan prinsip fundamental dalam Al-Qur'an. Atas dasar penciptaan dari esensi yang sama, Asghar berpendapat bahwa pandangan yang menyatakan Hawa berasal dari tulang rusuk Adam yang bengkok harus ditolak karena mengimplikasikan inferioritas perempuan. Dengan demikian, menurut Asghar terdapat dorongan kuat dalam Al-Qur'an yang mendukung kesetaraan gender. Ia memberikan dua bukti untuk memperkuat argumennya. Pertama, Al-Qur'an memuliakan seluruh umat manusia, termasuk perempuan dan laki-laki. Kedua, ayat-ayat normatif menegaskan prinsip kesetaraan antarjenis kelamin. Selain itu, perbedaan gender dalam Al-Qur'an tidak selalu mengindikasikan adanya ketidaksetaraan gender.[35]

Lebih tepatnya, dalam *The Qur'an, Women and Modern Society* (cetakan 2005), Asghar menjelaskan pendapat Syed yang tidak memberikan komentar lebih lanjut terkait ayat ini.[36] Meskipun demikian, apa yang dikatakan Nuryatno benar bahwa Asghar berpendapat demikian, sebagaimana dapat dilihat dalam bukunya yang lain, *The Right of Women in Islam*. Setelah memaparkan pendapat Maulana Asad, Asghar mengatakan, *"The Qur'an does not subscribe to the view that Eve was born from the crooked rib of Adam and thus has an inferior status"* (Al-Qur'an tidak mendukung pandangan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok dan dengan demikian berstatus lebih rendah). Dalam catatan kakinya, ia melanjutkan dengan komentar, *"Of course, there is the Prophet's tradition to this effect but it seems to have originated later under Jewish and Christian influences"* (Tentu saja, ada hadis Nabi yang menyatakan hal tersebut, tetapi tampaknya hal ini muncul belakangan di bawah pengaruh ajaran Yahudi dan Kristen).[37]

Masalah ini juga menjadi perbincangan para pegiat gender, khususnya Asghar. Jika merujuk pada literatur ulama, akan ditemukan beberapa pendapat. Para ulama sepakat bahwa yang dimaksud satu jiwa (*nafs wāḥidah*) adalah Adam, bukan yang lain. Namun, pertanyaannya adalah apakah Hawa diciptakan dari Adam atau bukan. Di sini para ahli tafsir berbeda pendapat. Pendapat pertama menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari Adam, yakni dari tulang rusuknya, berdasarkan hadis Nabi saw. Pendapat kedua menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari jenis yang sama (jiwa) dengan Adam, berdasarkan Q.S. al-Naḥl [16]: 72, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 164, dan Q.S. al-Taubah [9]: 128; pendapat ini dipilih oleh Abū Muslim al-Iṣfahānī. Al-Qāḍī kemudian menyatakan bahwa pendapat pertama lebih kuat karena jika Hawa diciptakan dari jenis yang sama, berarti

[34] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan* (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, 2019), 104.

[35] Nuryatno, "Examining Asghar Ali Engineer's Qur'anic Interpretation of Women in Islam," h. 395.

[36] Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*, Cet. II (India: New Dawn Prees Group, 2005), h. 173.

[37] Engineer, *The Right of Women in Islam*, h. 10–11.

Hawa tercipta sendiri, bukan dari Adam, dan hal ini bertentangan dengan redaksi ayat tentang satu jiwa. Kelompok kedua membantah bahwa Allah Swt. mampu menciptakan Adam dari debu sehingga mampu pula menciptakan Hawa dari debu yang sama; lalu apa faedah Hawa diciptakan dari tulang rusuk?[38]

Penting dicermati pula bahwa peneliti bertanya-tanya mengapa Asghar berpendapat bahwa hadis tersebut dipengaruhi oleh ajaran Kristen dan Yahudi. Apakah ini murni pendapatnya atau pendapat orang lain? Bisa jadi ini merupakan kesimpulan dari pemahaman Asghar sendiri. Secara riwayat, hadis tersebut telah dikaji secara mendalam oleh para ulama hadis dan statusnya dinilai sahih. Al-Suyūṭī mencantumkannya dengan menisbahkan riwayat tersebut kepada al-'Askarī dalam kitab *al-Amṡāl* dari Abū Hurairah, sedangkan catatan tahkik pada karyanya menegaskan bahwa hadis ini *muttafaq 'alaih* dan *marfū'* kepada Nabi, serta diperkuat oleh riwayat Muslim yang senada.[39]

Dari sisi sanad, al-Harārī dalam syarahnya atas *Ṣaḥīḥ Muslim* menguraikan bahwa seluruh jalur perawinya *ṡiqah* dan sanad ini juga tergolong *khumāsī* (lima perawi), serta seluruh perawinya berasal dari Kufah kecuali Abū Hurairah.[40] Imam al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juga meriwayatkannya dari Abū Hurairah melalui jalur yang sama, yakni dari Abū Kuraib dan Mūsā bin Ḥizām, dari Ḥusain bin 'Alī, dari Zā'idah, dari Maisarah al-Asyja'ī, dari Abū Ḥāzim.[41] Terakhir, al-Sakhāwī merangkum bahwa hadis ini *muttafaq 'alaih* dari jalur Maisarah dari Abū Hurairah secara *marfū'*. Ia menambahkan bahwa Muslim memiliki jalur lain, yaitu dari Ibn 'Uyainah, dari Abū al-Zināḍ, dari al-A'raj, dari Abū Hurairah, dan bahwa terdapat pula riwayat serupa dari Anas dan 'Ā'isyah.[42] Dengan demikian, dari segi riwayat, hadis ini berstatus sahih sehingga keraguan yang perlu dikaji lebih lanjut terletak pada pemahaman maknanya, bukan pada keabsahan sanadnya.

Klaim Asghar bahwa hadis ini dipengaruhi tradisi Yahudi dan Kristen tidak dapat diterima karena tiga alasan. Pertama, keabsahan hadis diuji dengan kriteria sanad yang bersambung, perawi yang adil dan kuat hafalannya, serta bebas dari kejanggalan dan cacat tersembunyi. Hadis ini diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* melalui Maisarah dari Abū Ḥāzim dari Abū Hurairah, dan seluruh perawinya dinilai *ṡiqah* sebagaimana diuraikan al-Harārī dan al-Sakhāwī di atas. Dugaan adanya pengaruh luar tanpa menunjukkan cacat pada sanad maupun matan tidak memiliki dasar dalam metodologi ilmu hadis. Pengaruh ahli kitab memang pernah dibahas, tetapi menurut fatwa Dār al-Iftā' Mesir, pengaruh tersebut melekat pada riwayat tafsir yang dinisbahkan kepada Ibn 'Abbās dan Ibn Mas'ūd yang tidak bersanad sahih, bukan pada hadis *marfū'* yang sahih ini.[43] Perbedaan ulama dalam memaknai hadis ini, apakah hakiki (Hawa diciptakan dari tulang rusuk) atau majazi (kiasan tentang cara bersikap terhadap

[38] Muḥammad ibn 'Umar al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib au al-Tafsīr al-Kabīr*, Jilid 9, Cet. III (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1420), h. 477-478.

[39] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Jāmi' al-Kabīr,* Jilid 4 (Kairo: al-Azhar al-Syarīf, 2005), h. 700. Muslim ibn Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 2 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1955), h. 1091.

[40] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2:1091.; Muḥammad Amīn al-Harārī al-Syāfi'ī, *Al-Kaukab al-Wahhāj wa al-Rauḍ al-Bahhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 4 (Makkah al-Mukarramah: Dār al-Minhāj, 2009), h. 154.

[41] Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 2, Cet. III (Damaskus Suria: Dār Ibn Kaṡīr, 1993), h. 1212.

[42] Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *Al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayāni Kaṡīrin mina al-Aḥādīṡ al-Musytahirah 'alā al-Alsinah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), h. 324.

[43] Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, *Fatāwā Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah*, t.t., h. 8:95.

perempuan), bersumber dari perbedaan pemahaman teks, bukan dari pengaruh luar. Konsekuensi dari makna hakiki adalah ahli fikih menjadikannya pertimbangan dalam menentukan jenis kelamin seorang hermafrodit atau interseks. Namun, mayoritas mazhab tidak menerima pertimbangan tersebut karena secara anatomis jumlah tulang rusuk laki-laki dan perempuan sama. Pendapat inilah yang dipilih oleh al-Māwardī sendiri.[44] Kedua, Al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi saw. tidak berbicara menurut hawa nafsu, melainkan wahyu yang diwahyukan kepadanya (Q.S. al-Najm [53]: 3–4), dan memerintahkan umat menerima apa yang beliau bawa (Q.S. al-Ḥasyr [59]: 7). Menolak hadis sahih dengan alasan pengaruh Yahudi dan Kristen berarti menempatkan sumber ucapan Nabi saw. di luar wahyu sehingga bertentangan dengan ayat-ayat tersebut. Ketiga, kemiripan sebagian isi hadis dengan kisah dalam Kitab Kejadian (Kejadian 2:21–22)[45] tidak membuktikan adanya peminjaman. Al-Qur'an menyatakan dirinya sebagai pembenar sekaligus penguji (*muhaimin*) atas kitab-kitab sebelumnya (Q.S. al-Mā'idah [5]: 48) sehingga kesesuaian pada sebagian kabar tidak mengurangi kebenaran riwayat Nabi saw. dan tidak serta-merta menunjukkan adanya pengaruh ahli kitab.

Perbandingan dengan ulama kontemporer lainnya, Wahbah al-Zuhailī, menjelaskan perbedaan pendapat tersebut. Ia menyatakan bahwa pendapat Hawa tercipta dari jenis Adam hanyalah pendapat sebagian ulama dan bertentangan dengan hadis sahih. Dengan demikian, ia cenderung pada pendapat bahwa Hawa tercipta dari tulang rusuk Adam.[46] Pandangan ini diperkuat oleh al-Alūsī yang menegaskan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk kiri Adam, sama dengan pendapat Ibn 'Āsyūr, berdasarkan riwayat Ibn 'Umar dan hadis sahih al-Bukhārī dan Muslim. Ia menolak dua pendapat lain, yaitu pendapat Abū Muslim al-Iṣfahānī yang memaknai *minhā* sebagai "dari jenisnya" untuk menghindari kesan Adam menikahi bagian dirinya sendiri, dan pendapat bahwa Hawa adalah bidadari. Menurutnya, pendapat pertama bertentangan dengan nas dan hadis sahih karena manusia menjadi berasal dari dua jiwa, bukan *nafs wāḥidah*, sedangkan pendapat kedua tidak memiliki landasan ayat maupun hadis. Al-Alūsī juga menjawab keberatan Abū Muslim bahwa penciptaan dari tanah lebih sederhana: penciptaan dari rusuk justru menunjukkan kuasa Allah menciptakan makhluk hidup dari makhluk hidup tanpa jalur kelahiran, dan kesan buruk pernikahan tersebut hanyalah dugaan (*wahm*).[47]

Berdasarkan perbedaan penafsiran *nafs wāḥidah* tersebut, peneliti memandang bahwa keduanya bergerak dalam ranah ijtihad. Pandangan ini berbeda dari al-Alūsī yang secara tegas membatilkan pendapat Abū Muslim. Meskipun demikian, kedua pendapat bertemu pada satu hal, yaitu Adam dan Hawa diciptakan langsung oleh Allah tanpa orang tua, dan Adam adalah manusia pertama sekaligus khalifah di bumi.[48] Namun, pendapat

[44] 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, *Al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Mażhab al-Imām al-Syāfi'ī wa Huwa Syarḥ Mukhtaṣar al-Muzanī,* Jilid 9 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), h. 382.

[45] Ahmad Zaini, "Spiritualitas Nafsun Wahidah Dan Penciptaan Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur'an," *JURISY: Jurnal Ilmiah Syariah* 5, no. 2 (22 September 2025): h. 94.

[46] Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Jilid 4 (Damaskus, Suriah: Dār al-Fikr, 1991), h. 224.

[47] Maḥmūd bin 'Abdillāh al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maśānī,* Jilid 2, Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415), h. 392-393. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr al-Tūnisī, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Jilid 4, Cet. I (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), h. 215.

[48] Nur Halimah, Erba Putra Diansyah, dan Al Amirul Fitriana Dewi, "Kisah Nabi Adam Di Dalam Al-Qur'an Dan Alkitab (Studi Analisis Komparatif)" 8, no. 1 (2023): h. 85.

AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
Vol. 5, No. 6 (2026): 957-981
doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3764

bahwa Hawa tercipta dari jenis yang sama dengan Adam banyak ditolak karena dianggap bertentangan dengan zahir nas Al-Qur'an dan hadis sahih.[49]

Pendapat Asghar yang menolak pandangan bahwa Hawa tercipta dari tulang rusuk menurut peneliti kurang tepat. Bagaimana mungkin menolak suatu argumen yang didasarkan pada hadis yang jelas sahih? Dalam berbagai argumen yang dijumpai peneliti, belum ada ulama yang menyatakan bahwa pendapat tersebut harus ditolak, meskipun mereka saling berbeda pendapat. Seharusnya Asghar mengambil posisi dan memberikan argumen yang baik tanpa harus menolaknya, apalagi pendapat tersebut dianut banyak ulama. Adapun yang berpendapat bahwa Hawa tercipta dari jenis yang sama dengan Adam hanyalah sebagian ulama saja. Hal ini lebih patut diperhatikan oleh para pegiat gender seperti Asghar. Lalu, apakah berpegang pada hadis tersebut berarti merendahkan perempuan? Tentu tidak.

Sejauh pengamatan peneliti, belum ditemukan satu pun ulama yang berkomentar bahwa hadis tersebut menunjukkan perempuan itu makhluk buruk dan lebih rendah daripada laki-laki, seperti Imam al-Nawawī,[50] al-Mulā 'Alī al-Qārī,[51] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī,[52] al-Qasṭalānī,[53] Muḥammad Amīn al-Harārī,[54] al-Syaukānī dari Syiah Zaidiyah,[55] bahkan Ibn 'Uṡaimīn, ulama Salafi Arab Saudi.[56] Sebaliknya, peneliti banyak menjumpai pesan yang menganjurkan kesabaran dalam menghadapi perempuan, bahkan hadis tersebut oleh para ulama disandingkan dengan hadis lain yang menganjurkan untuk selalu berpandangan baik kepada pasangan. Hal ini selaras dengan sikap para ulama yang telah disebutkan sebelumnya, yang tetap sabar dan mempertahankan istrinya meskipun secara hukum telah memenuhi syarat untuk menceraikannya.

2. Kesaksian Perempuan dan Laki-Laki dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 282

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَۤاءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰىۗ.

Terjemahnya:

> Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya.[57]

---

[49] Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām,* Jilid 1, Cet. III (Damaskus, Suriah: Maktabah al-Gazālī, 1980), h. 442.

[50] Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī, *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 10 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1392), h. 57.

[51] Al-Mulā 'Alī al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Miṣkāt al-Maṣābīḥ*, Jilid 5, Cet. I (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 2002), h. 2117.

[52] Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī,* Jilid 9 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1387), h. 254.

[53] Aḥmad bin Muḥammad al-Qasṭalānī, *Irsyād al-Sārī li Syarḥ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Jilid 8, Cet. 7 (Mesir: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323), h. 78.

[54] al-Harārī al-Syāfi'ī, *Al-Kaukab al-Wahhāj wa al-Rauḍ al-Bahhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, h. 156.

[55] Muḥammad 'Alī al-Syaukānī, *Nail al-Auṭār*, jilid 6, Cet. I (Mesir: Dār al-Ḥadīṡ, 1997), h. 244.

[56] Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uṡaimīn, *Syarḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥīn,* Jilid 3 (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1426), h. 117.

[57] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 63.

Asghar mengkritik pandangan klasik yang menempatkan dua perempuan setara dengan satu laki-laki dalam urusan kesaksian. Ayat tersebut sering dipakai untuk mendukung pandangan bahwa posisi perempuan lebih rendah daripada laki-laki dalam hal kesaksian. Pada masa lampau, ketika kesadaran tentang hak-hak perempuan masih minim, tafsir seperti ini diterima tanpa banyak pertentangan. Namun, pada era modern pandangan ini ditantang oleh kaum feminis karena dianggap tidak sesuai dengan realitas kesetaraan yang mulai diperjuangkan. Pemikir klasik umumnya menganggap aturan bahwa kesaksian perempuan hanya sah jika ada saksi laki-laki sebagai hal yang mutlak, bahkan memperluas penerapannya ke berbagai kasus di luar masalah keuangan, seperti *ḥudūd* (hukum pidana Islam) dan kasus-kasus serius lainnya. Di sisi lain, para pemikir modern, seperti Asghar sendiri, berpendapat bahwa ayat tersebut sebenarnya hanya membahas transaksi keuangan dan tidak dapat diterapkan secara umum pada semua aspek hukum.[58]

Salah satu argumen ahli fikih klasik untuk menolak kesaksian perempuan secara penuh adalah kekhawatiran bahwa perempuan akan terlalu sering tampil di depan publik, sesuatu yang dianggap tidak pantas pada masa itu. Namun, menurut Asghar, pandangan ini tidak ada dalam Al-Qur'an dan lebih merupakan tafsiran ahli fikih. Asghar, bersama para modernis lainnya, menolak pandangan ini. Menurut Asghar, ayat tersebut tidak merendahkan perempuan, melainkan memberikan penguatan melalui saksi perempuan lain karena pada saat itu perempuan dianggap kurang berpengalaman dalam urusan keuangan. Ia berpandangan bahwa masalah ini lebih terkait dengan kondisi sosial pada masa ayat tersebut diturunkan, ketika perempuan kurang terlibat dalam transaksi bisnis. Oleh karena itu, dua saksi perempuan diperlukan untuk memastikan akurasi, bukan untuk merendahkan mereka. Ia juga menekankan bahwa aturan ini hanya berlaku dalam konteks keuangan, bukan untuk semua aspek kehidupan, serta menolak anggapan bahwa aturan ini menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan. Menurutnya, dua perempuan yang menggantikan satu laki-laki lebih merupakan bentuk perlindungan terhadap kurangnya pengalaman perempuan di bidang tertentu, bukan tanda bahwa perempuan lebih rendah secara intelektual atau moral.[59]

Dalam beberapa hal, peneliti sepakat dengan pendapat Asghar, misalnya bahwa perempuan pada masa itu belum berpengalaman atau belum terjun ke lapangan, dan bahwa ayat ini tidak menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan. Namun, peneliti tidak sepakat jika alasan ulama klasik dikatakan karena kekhawatiran perempuan sering tampil di depan publik yang dianggap tidak pantas. Dalam literatur yang ditelusuri peneliti, belum ditemukan nukilan ulama klasik, khususnya ahli fikih, yang menyatakan alasan tersebut. Klaim itu memerlukan pembuktian berupa kutipan langsung dari kitab-kitab fikih klasik. Sebenarnya masalah persaksian ini sudah lama dan kompleks dibahas

[58] Rahmatina, "Women's Testimony in The Qur'an in Asghar Ali Engineer's Perspective," h. 38. Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*, h. 69–77.
[59] Rahmatina, "Women's Testimony in The Qur'an in Asghar Ali Engineer's Perspective," h. 39.

AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab
Vol. 5, No. 6 (2026): 957-981
doi: 10.36701/qiblah.v5i6.3764

oleh para ulama, dan tidak sesederhana yang dikatakan Asghar serta pegiat gender lainnya. Pertanyaannya, mengapa hanya ayat di atas yang diangkat, padahal masih banyak ayat lain yang menjelaskan tentang persaksian?

Jika merujuk pada kitab-kitab fikih, didapati penjelasan bahwa dalam bab persaksian terdapat lima macam: (1) empat laki-laki (zina); (2) dua laki-laki (perkara yang lazim ditangani laki-laki); (3) satu laki-laki (hilal puasa); (4) satu laki-laki dan dua perempuan (jual beli); dan (5) empat perempuan (perkara yang lazim ditangani perempuan), sebagaimana dirangkum pada Tabel 1.[60] Dari kesimpulan global keterangan ini, persaksian perlu dipikirkan secara lebih mendalam dan luwes. Ternyata persaksian tidak hanya didominasi laki-laki, tetapi perempuan juga memiliki area tersendiri yang tidak pernah, bahkan tidak dapat, ditangani oleh laki-laki. Namun, sebagian pegiat gender cenderung hanya berfokus pada masalah ekonomi yang persaksiannya satu laki-laki ditambah dua perempuan jika tidak ada dua laki-laki. Perlu ditegaskan kembali bahwa kesimpulan ulama didasarkan pada parameter dominasi atau mayoritas.

Tabel 1. Klasifikasi Persaksian Laki-Laki dan Perempuan dalam Fikih

No	Jenis Perkara	Jumlah Saksi
1	Zina	Empat laki-laki
2	Perkara yang lazim ditangani laki-laki	Dua laki-laki
3	Hilal Puasa	Satu laki-laki
4	Jual Beli	Satu laki-laki dan dua perempuan
5	Perkara yang lazim ditangani perempuan	Empat perempuan

Jika pertimbangannya dilihat dari mayoritas, apakah cukup berdasarkan hal ini saja? Pada konteks modern, perempuan mulai menjadi perhatian penting dalam kehidupan. Di sinilah letak ruang ijtihad para ulama dalam menyikapi kondisi modern. Lalu, apakah perempuan yang berkualitas sudah terdapat di semua daerah? Pertanyaan ini penting karena tidak dapat digeneralisasi untuk semua tempat. Di wilayah perkotaan hal itu mungkin dapat dipertimbangkan, tetapi di wilayah pedesaan belum tentu. Jika realitas dijadikan satu-satunya patokan, teks Al-Qur'an dan hadis Nabi akan dianggap tidak relevan lagi, padahal keduanya berlaku selamanya. Secara zahir, redaksi ayat jelas. Lalu, apakah ada kerugian bagi perempuan jika persaksian tetap diterapkan sebagaimana bunyi ayat? Apakah penerapan itu mengakibatkan pola pikir yang menempatkan perempuan di bawah laki-laki? Tentu tidak. Di sinilah tarik-ulur para ulama saat ini.

Al-Sya'rāwī mengatakan terkait ayat di atas bahwa sebenarnya perempuan tidak berkaitan dengan pekerjaan ini karena bukan tanggung jawabnya. Oleh karena itu, ketika dalam kondisi darurat (tidak ada dua saksi laki-laki), perempuan yang belum berpengalaman karena tidak berkewajiban bekerja memerlukan dua saksi perempuan agar dapat saling melengkapi pengalaman masing-masing. Hal itu karena, sebagaimana tampak dalam ayat Al-Qur'an, jika salah satu dari keduanya lupa, yang lain

[60] Aḥmad Salāmah al-Qalyūbī dan Aḥmad al-Burullusī 'Umairah, *Ḥāsyiyatā Qalyūbī wa 'Umairah,* Jilid 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), h. 325. Sulaimān bin 'Umar al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb bi-Tawḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb al-Ma'rūf bi-Ḥāsyiyat al-Jamal*, Jilid 5 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), h. 389.

mengingatkannya.[61] Seandainya perempuan memahami ayat ini, mereka tentu tidak merasa direndahkan karena sejatinya Allah Swt. menunjukkan kasih sayang-Nya kepada mereka: di satu sisi mereka tidak perlu bersusah payah memikirkan ekonomi, dan di sisi lain mereka diminta andil dalam persaksian sehingga Allah menetapkan saksi perempuan tidak hanya satu orang. Jika merujuk pada metode penafsiran Asghar, ayat seperti ini dikategorikan sebagai aspek kontekstual, bukan normatif.

Abū Zahrah memberikan argumen yang sedikit berbeda: ketika tidak ada dua laki-laki atau hanya ada satu, ditambahkan dua perempuan yang sebanding dengan satu laki-laki. Menurutnya, perempuan, dengan emosinya yang kuat, kadang membayangkan hal yang tidak nyata atau keliru dalam persepsi. Kesalahan ini, menurutnya, lebih sering terjadi pada perempuan dan anak-anak. Oleh karena itu, dalam hukum fikih dua perempuan diperlukan untuk memberikan kesaksian bersama agar dapat saling mengingatkan jika terjadi kesalahan persepsi, berbeda dengan laki-laki yang kesaksiannya diberikan secara terpisah.[62] Hal ini juga masuk dalam konsep *aglabiyyah*, artinya tidak semua perempuan demikian; ada yang memiliki sikap di luar mayoritas perempuan lainnya. Sampai di sini tampak bahwa Islam memperlakukan perempuan dengan baik dan terhormat.

Jika melihat esensi sebuah persaksian, Imam al-Rāzī dalam tafsirnya menyebutkan bahwa para ulama fikih mensyaratkan diterimanya persaksian sebagai berikut: (1) saksi harus merdeka; (2) sudah balig; (3) Muslim; (4) adil; (5) mengetahui apa yang disaksikan; (6) tidak ada manfaat pribadi dari kesaksiannya; (7) tidak menolak kerugian dari dirinya sendiri dengan kesaksiannya; (8) tidak dikenal sering melakukan kesalahan; (9) tidak meninggalkan adab dan kesopanan; dan (10) tidak memiliki permusuhan dengan orang yang disaksikan.[63] Dari syarat-syarat ini, Dā'irat al-Iftā' al-'Āmm Yordania dalam fatwanya menyimpulkan bahwa jenis kelamin laki-laki atau perempuan tidak termasuk syarat persaksian.[64] Peneliti memahami bahwa dalam konteks saat ini satu laki-laki atau dua perempuan belum cukup untuk menjadi saksi, tetapi perlu bukti tertulis hitam di atas putih karena orang dapat berbohong meskipun disertai sumpah. Manusia pun dapat berbohong kapan dan di mana saja.

3. Poligami dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 3

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاۤءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْۗ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَلَّا تَعُوْلُوْاۗ.

Terjemahnya:

> Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yatim (jika kamu menikahinya), nikahilah perempuan lain yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Namun, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil,

[61] Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, Jilid 2 (Maktabah al-Syāmilah, 1998), h. 1217.
[62] Muḥammad Abū Zahrah, *Zahrat al-Tafāsīr,* Jilid 2 (Dār al-Fikr al-'Arabī, 2001), h. 1072.
[63] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib au al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid 7, h. 795.
[64] Dā'irat al-Iftā' al-'Āmm al-Urdunniyyah, "Limāżā Syahādat al-Mar'ah Niṣf Syahādat al-Rajul?," 2023, http://aliftaa.jo/research-fatwas/3784.

nikahilah seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.[65]

Poligami juga menjadi salah satu isu yang menjadi perhatian Asghar terkait perempuan. Poligami, yaitu praktik menikahi lebih dari satu istri, baik secara hukum negara maupun hukum agama, diperbolehkan dan diatur dalam Al-Qur'an. Menurut Asghar, untuk memahami ayat ini dengan benar, penting memperhatikan konteks ayat sebelum dan sesudahnya guna melihat adanya kesinambungan pembahasan. Dari sudut pandang sosial, ayat-ayat tentang poligami bukanlah izin bebas bagi laki-laki untuk menikahi lebih dari satu perempuan sesuka hati. Sebaliknya, poligami diperbolehkan untuk memastikan keadilan bagi anak yatim atau perempuan yang berstatus janda. Hal ini menunjukkan bahwa jika alasan tersebut tidak ada, poligami tidak semestinya dilakukan. Selain itu, Asghar menekankan bahwa jika poligami diizinkan dengan syarat-syarat tertentu, kewajiban bersikap adil kepada semua istri harus tetap dijalankan tanpa kompromi.[66]

Asghar mengemukakan tiga tingkat persyaratan perlakuan adil yang perlu dipenuhi dalam konteks poligami. Pertama, penggunaan aset anak yatim dan janda harus dijamin dilakukan dengan cara yang benar dan bertanggung jawab agar hak-hak mereka dilindungi dan tidak disalahgunakan. Kedua, keadilan dalam aspek materi bagi para istri harus diperhatikan, mencakup pembagian sumber daya, perhatian, dan kebutuhan secara adil di antara semua istri. Ketiga, cinta dan kasih sayang yang setara kepada semua istri merupakan aspek yang tak kalah penting. Perlakuan yang adil secara emosional dan material menjadi dasar bagi hubungan yang sehat dan harmonis dalam rumah tangga poligami. Dengan terpenuhinya ketiga syarat ini, diharapkan praktik poligami dapat berjalan sesuai dengan prinsip keadilan yang diajarkan dalam Islam.[67] Artinya, poligami dibolehkan jika yang dinikahi adalah janda yang memiliki anak yatim, bukan perempuan mana pun secara bebas.[68]

Masalah poligami ini menjadi salah satu pembahasan yang cukup intens di kalangan pegiat gender. Peneliti melihat Asghar sedikit berbeda dari pandangan pegiat gender lainnya. Dalam masalah poligami, ia masih memberikan ruang bagi laki-laki untuk menikah lagi, meskipun hanya dengan janda yang memiliki anak yatim, bukan dengan perempuan mana pun yang diinginkan. Dari sini dapat dipahami bahwa Asghar masih mempertahankan, bahkan membenarkan, redaksi ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang poligami. Pertanyaannya, mengapa Asghar tidak sepakat dengan beberapa pegiat gender lain yang memahami tujuan utama ayat itu mengarah pada monogami? Menurut peneliti, ayat itu turun untuk membatasi praktik menikah lebih dari empat perempuan

[65] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 104.

[66] Rifqi Aulia Rahman dkk., "Contextual Interpretation Of Asghar Ali Engineer : Efforts To Reconstruct Nash On The Women Position In Primordial Society," *Muwazah* 16, no. 1 (25 Juni 2024): h. 9, doi:10.28918/muwazah.v16i1.6846. Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: LSPPA, 2000), h. 97.

[67] Fahmidiya Khilda Maulidiy, Siti Masrohatin, dan Fathiyaturrahmah, "Liberation Theology and Gender (Asghar Ali Engineer's Thoughts)," *Indonesian Interdisciplinary Journal of Sharia Economics (IIJSE)* 7, no. 1 (25 Februari 2024): h. 1632, doi:10.31538/iijse.v7i1.4650. Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, h. 107.

[68] Mayasari, Cahya, dan Agustina, "Islamic Justice in Indonesia Polygamy Regulation on Asghar Ali Engineer's Perspective," h. 8. Lihat juga Asghar Ali Engineer, "Islam, Women, and Gender Justice," dalam *What Men Owe to Women: Men's Voices from World Religions*, ed. John C. Raines dan Daniel C. Maguire (Albany: State University of New York Press, 2001), 125.

yang lazim pada masa itu. Selain itu, apakah dalam hal ini Asghar masih bersikap tekstualis karena masih melihat relasi ayat ini dengan ayat sebelumnya?

Menurut penelusuran peneliti, sebagian pegiat gender memahami bahwa ayat itu tidak mengarah pada pembolehan poligami, bahkan menilai poligami sebagai salah satu penyebab rusaknya rumah tangga. Asghar di sini tetap memperbolehkan poligami dengan syarat tersebut. Peneliti sendiri juga sedikit berbeda dengannya. Peneliti tetap memperbolehkan poligami dengan perempuan mana pun asalkan benar-benar adil, yang dalam bahasa peneliti disebut adil "secara internal dan eksternal". Internal berarti sebelum melangkah, ia sudah yakin mampu berlaku seadil-adilnya. Eksternal berarti perbuatannya kepada istri-istrinya. Syarat ini ditekankan karena pada konteks sekarang tidak mudah menemukan laki-laki yang sungguh-sungguh mampu bersikap adil, sebagaimana banyak dijelaskan oleh para ulama masa modern.

Dalam penelusuran peneliti, tidak ditemukan ulama kontemporer yang berpendapat bahwa ayat di atas tidak berlaku bagi poligami atau hanya memperbolehkan poligami dengan janda yang memiliki anak yatim. Tokoh-tokoh modern yang telah ditelusuri karyanya adalah Muḥammad 'Abduh,[69] Rasyīd Riḍā,[70] Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī,[71] Maḥmūd Syaltūt,[72] 'Abd al-Jalīl 'Īsā,[73] Ṭanṭāwī Jauharī,[74] Sayyid Quṭb,[75] dan Ḥusain Makhlūf.[76] Pengategorian sebagai tokoh modern didasarkan pada periodisasi madrasah atau kelompok menurut Faḍl Ḥasan 'Abbās.[77]

Dari hasil penelusuran tersebut, peneliti menyimpulkan lima hal. Pertama, semua tokoh pembaru yang ditelusuri sepakat bahwa Q.S. al-Nisā' [4]: 3 tidak hanya membahas hak-hak anak yatim, tetapi juga menjadi landasan praktik poligami. Kedua, hukum dasar poligami adalah boleh bagi orang yang adil dan mampu memberikan nafkah kepada semua istrinya tanpa ada yang terzalimi; jika seseorang tidak mampu berbuat adil, hukumnya menjadi haram. Ketiga, keadilan suami dapat diukur sejak awal keputusan untuk berpoligami; jika sejak awal ia ragu atau tidak yakin, sebaiknya ia menikahi satu istri saja agar terhindar dari potensi ketidakadilan. Keempat, dinamika penafsiran poligami pada masa kebangkitan menunjukkan konsistensi antara para pencetus dan pengikutnya, yang memandang poligami sebagai pintu darurat atau solusi mendesak bagi mereka yang berpotensi terjerumus dalam kezaliman terhadap sesama dan kemaksiatan kepada Tuhan. Kelima, dalam penerapan poligami pada konteks modern, diperlukan perhatian khusus dari pemerintah untuk melindungi keluarga, menjaga hubungan suami istri, dan melindungi kesejahteraan anak-anak.

---

[69] Muḥammad 'Abduh, Al-A'māl *al-Kāmilah,* Cet. I (Kairo, Mesir: Dār al-Syurūq, 1993), h. 85.

[70] Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Masyhūr bi-Tafsīr al-Manār,* Jilid 4, Cet. II (Kairo, Mesir: Dār al-Manār, 1947), h. 303.

[71] Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī,* Jilid 4 (Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), h. 180.

[72] Maḥmūd Syaltūt, *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, Cet. XVIII (Kairo, Mesir: Dār al-Syurūq, 2001), h. 158.

[73] 'Abd al-Jalīl 'Īsā, *Taisīr al-Qur'ān al-Karīm li al-Qirā'ah wa al-Fahm al-Mustaqīm,* Jilid 4 (Kairo, Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah, 2008), h. 200.

[74] Ṭanṭāwī Jauharī, *Al-Jauhar fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Jilid 3 (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1343), h. 10.

[75] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān,* Jilid 4, Cet. I (Kairo, Mesir: Dār al-Syurūq, 1972), h. 578.

[76] Ḥusain Makhlūf, *Ṣafwat al-Bayān li Ma'ānī al-Qur'ān* (Mesir: Lajnah al-Iḥtifālāt, 1401), h. 104.

[77] Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Asāsiyyātuhā wa Ittijāhātuhā wa Manāhijuhā fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2016), h. 10.

Berkaitan dengan Asghar, jika poligami hanya diperbolehkan dengan janda yang memiliki anak yatim, hal itu tentu mempersempit penafsiran Al-Qur'an, bahkan bertentangan dengan arahan Al-Qur'an sendiri. Sebab turunnya ayat tersebut, secara sederhana, adalah ada laki-laki yang menikahi janda yang memiliki anak yatim dengan tujuan mendapatkan hartanya dengan cara mudah, sehingga turunlah ayat tersebut. Artinya, Al-Qur'an memerintahkan agar daripada berbuat zalim terhadap harta anak yatim, laki-laki tersebut lebih baik menikahi perempuan lain. Dari sini para ulama beragam menafsirkan dan merumuskan hukum poligami. Pemahaman semacam ini sudah masyhur dalam buku-buku tafsir. Adapun Asghar memiliki pemahaman sebaliknya, baik berbeda dari ulama klasik dan modern mengenai perempuan yang dinikahi maupun berbeda dari sebagian pegiat gender yang menolak poligami.

KESIMPULAN

Artikel ini menguji penerapan pembedaan normatif-kontekstual Asghar Ali Engineer pada penciptaan perempuan (Q.S. al-Nisā' [4]: 1), poligami (Q.S. al-Nisā' [4]: 3), dan kesaksian perempuan (Q.S. al-Baqarah [2]: 282). Asghar menekankan pentingnya membedakan aspek normatif dan kontekstual dalam penafsiran Al-Qur'an, dengan argumen bahwa prinsip kesetaraan gender bersifat universal dan harus diterapkan di berbagai konteks. Pemikirannya memberi kontribusi yang signifikan dalam membuka dialog tentang kesetaraan gender dalam Islam, tetapi juga mengandung kelemahan metodologis dan teologis. Pada ketiga isu, argumennya tidak sejalan dengan tafsir klasik yang mapan dan tidak sepenuhnya mengakomodasi argumen ulama klasik yang juga menekankan konteks sosial dan historis. Penerapan metode kontekstualnya belum konsisten dan cenderung terjebak dalam reduksionisme interpretatif, sebab pemisahan yang terlalu tegas antara normatif dan kontekstual dapat mengaburkan makna teks yang lebih kompleks.

Secara teoretis, temuan ini menunjukkan bahwa tafsir gender yang komprehensif memerlukan pendekatan integratif yang menyeimbangkan teks, tradisi, dan konteks modern, serta dialog yang lebih terbuka antara pemikiran klasik dan modern. Penelitian ini terbatas pada tiga isu dan karya primer Asghar yang dikaji, sehingga penelitian lanjutan dapat memperluasnya ke isu lain seperti waris dan kepemimpinan dalam keluarga (Q.S. al-Nisā' [4]: 34), atau menguji metode pemikir kontekstualis lain dengan model yang sama.

DAFTAR PUSTAKA

'Abduh, Muḥammad. *Al-A'māl al-Kāmilah*. Cet. I. Kairo Mesir: Dār al-Syurūq, 1993.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Zahrat al-Tafāsīr*. Dār al-Fikr al-'Arabī, 2001.

Al-Alūsī, Maḥmūd bin 'Abdillāh. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṡānī*. Cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415.

Amin, Saidul. *Filsafat Feminisme: Studi Kritis terhadap Gerakan Pembaharuan Perempuan di Dunia Barat dan Islam*. Cet. I. Riau: CV Mulia Indah Kemala, 2015.

Anwar, Rosihon. *Pengantar Ulumul Qur'an Bandung*. CV Pustaka Setia, 2009.

‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-. *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1387.

Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cet. III. Damaskus Suria: Dār Ibn Kaṡīr, 1993.

Dā’irat al-Iftā’ al-‘Āmm al-Urdunniyyah. “Limāżā Syahādat al-Mar’ah Niṣf Syahādat al-Rajul?” 2023. http://aliftaa.jo/research-fatwas/3784.

Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah. *Fatāwā Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah*. t.t.

Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: LSPPA, 2000.

———. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Diterjemahkan oleh Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

———. “Islam, Women, and Gender Justice.” Dalam *What Men Owe to Women: Men’s Voices from World Religions*, disunting oleh John C. Raines dan Daniel C. Maguire, 109–28. Albany: State University of New York Press, 2001.

———. *The Qur’an, Women and Modern Society*. Cet. II. India: New Dawn Press Group, 2005.

———. *The Right of Women in Islam*. Lahore: Vanguard Books (PVT) LTD, 1992.

———. *What I Believe*. Mumbai: Institut of Islamic Studies, 1999.

Fadhil, Haidar Masyhur. “Cultivating Feminist Hermeneutics As The Interpretation Of Al-Qur’an: A Comparative Study Between Asghar Ali Engineer And Muhammad Al-Ghazali.” *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 22, no. 1 (30 Juni 2023): 75–90. doi:10.18592/jiiu.v22i1.10587.

Fanani, Rizal. “Revolusi Tanpa Penindasan: Telaah atas Teologi Pembebasan dan Teologi Perdamaian Asghar Ali Engineer.” *Jurnal Ilmiah Spiritualis: Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf* 8, no. 2 (28 September 2022): 124–44. doi:10.53429/spiritualis.v8i2.471.

Fāriq, Muḥammad. *Tafsīr al-Jalālain ma‘a Ḥāsyiyatihi Anwār al-Ḥaramain*. Pakistan: Maktabah al-Madīnah, 2011.

Fauzi, Ahmad Nailul. “Telaah Problematika Perceraian (Thalaq) Perspektif Asghar Ali Engineer.” *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 5, no. 1 (2019): 53–73. doi:10.32495/nun.v5i1.100.

Halimah, Nur, Erba Putra Diansyah, dan Al Amirul Fitriana Dewi. “Kisah Nabi Adam Di Dalam Al-Qur’an Dan Alkitab (Studi Analisis Komparatif)” 8, no. 1 (2023).

Harārī al-Syāfi‘ī, Muḥammad Amīn al-. *Al-Kaukab al-Wahhāj wa al-Rauḍ al-Bahhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Makkah al-Mukarramah: Dār al-Minhāj, 2009.

Hariati, Sri. “Aliran Feminisme Modern dan Aliran Feminisme Menurut Islam.” *ATISWARA* 31, no. 1 (2016): 145-160. doi:https://doi.org/10.29303/jtsw.v31i1.40.

Ḥasan ‘Abbās, Faḍl. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Asāsiyyātuhā wa Ittijāhātuhā wa Manāhijuhā fī al-‘Aṣr al-Ḥadīṡ*. Jordan: Dār al-Nafā’is, 2016.

Ibn ‘Āsyūr al-Tūnisī, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Vol. 1. 30 vol. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

Irsyadunnas. “The Hermeneutic Thoughts of Ashgar Ali Engineer in The Interpretation of Feminism.” *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (21 Juni 2017): 1–18. doi:10.24014/jush.v25i1.2120.

‘Īsā, ‘Abd al-Jalīl. *Taisīr al-Qur’ān al-Karīm li al-Qirā’ah wa al-Fahm al-Mustaqīm*. Kairo Mesir: al-Hai’ah al-Miṣriyyah, 2008.

Jamal, Sulaimān bin ‘Umar al-. *Futūḥāt al-Wahhāb bi-Tawḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb al-Ma‘rūf bi-Ḥāsyiyat al-Jamal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Jannah, Rauzatul, dan Umi Sumbulah. “Konsep Keadilan Perempuan dalam Islam Perspektif Asghar Ali Engineer.” *An-natiq Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 4, no. 1 (2024): 24–43. doi:10.33474/an-natiq.v4i1.20334.

Jauharī, Ṭanṭāwī. *Al-Jauhar fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1343.

Juliani, Anita, dan Radea Yuli Hambali. “Teologi Pembebasan Perempuan Perspektif Asghar Ali Engineer.” *Jurnal Riset Agama* 2, no. 2 (19 Mei 2022): 321–33. doi:10.15575/jra.v2i2.17551.

Kementerian Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Edisi penyempurnaan. Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur’an, 2019.

Komnas Perempuan. “CATAHU 2025: Menguatkan Data, Mengatasi Kerentanan, Mendesak Negara Bersikap untuk Keadilan Korban.” Jakarta: Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, 2026. https://komnasperempuan.go.id/catatan-tahunan-detail/catahu-2025-menguatkan-data-mengatasi-kerentanan-mendesak-negara-bersikap-untuk-keadilan-korban.

Kurniandi, Melta Adelia Putri. “Gender Equality Perspective of Asghar Ali Engineer: Challenges and Opportunities for Theological Feminists.” *Journal of Feminism and Gender Studies* 4, no. 1 (31 Januari 2024): 89–95. doi:10.19184/jfgs.v4i1.44611.

Makhlūf, Ḥusain. *Ṣafwat al-Bayān li Ma‘ānī al-Qur’ān*. Mesir: Lajnah al-Iḥtifālāt, 1401.

Marāgī, Aḥmad Muṣṭafā al-. *Tafsīr al-Marāgī*. Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.

Maulidiy, Fahmidiya Khilda, Siti Masrohatin, dan Fathiyaturrahmah. “Liberation Theology and Gender (Asghar Ali Engineer’s Thoughts).” *Indonesian Interdisciplinary Journal of Sharia Economics (IIJSE)* 7, no. 1 (25 Februari 2024): 1621–35. doi:10.31538/iijse.v7i1.4650.

Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad al-. *Al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Mażhab al-Imām al-Syāfi‘ī wa Huwa Syarḥ Mukhtaṣar al-Muzanī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

Mayasari, Lutfiana Dwi, Akmal Adi Cahya, dan Ulfa Wulan Agustina. “Islamic Justice in Indonesia Polygamy Regulation on Asghar Ali Engineer’s Perspective.” *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 9, no. 1 (12 September 2021): 1. doi:10.14421/al-mazaahib.v9i1.2292.

Munir, Misbachol, dan Nida’ul Munafiah. “The Liberation Theology of Asghar Ali Engineer and Its Relevance to Islamic Education Objectives.” *Sunan Kalijaga International Journal on Islamic Educational Research* 2, no. 1 (2018): 1–18. doi:10.14421/skijier.2018.2018.21.01.

Muṣṭafāwī, Muḥammad. *Al-Dīn wa al-Aṣṭūrah*. Cet. I. Beirut: al-Intisyār al-‘Arabī, 2014.

Mutawallī al-Sya‘rāwī, Muḥammad. *Tafsīr al-Sya‘rāwī*. Maktabah al-Syāmilah (penomoran sesuai edisi cetak), 1998.

Naisābūrī, Muslim ibn Ḥajjāj al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1955.

Nawawī, Yaḥyā bin Syaraf al-. *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1392.

Nour, Nawal M. "Female Genital Cutting: A Persisting Practice." *Reviews in Obstetrics and Gynecology* 1, no. 3 (2008): 135–39.

Nuryatno, M. Agus. "Examining Asghar Ali Engineer's Qur'anic Interpretation of Women in Islam." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 45, no. 2 (28 Desember 2007): 389–414. doi:10.14421/ajis.2007.452.389-414.

———. *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*. Yogyakarta: UII Press, 2001.

Prawira Negara, Muhammad Adress. "Pembaharuan Diskursus Teologi Islam: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer." *Jurnal Pemikiran Islam* 3, no. 1 (30 Juni 2023): 52. doi:10.22373/jpi.v3i1.17624.

Qalyūbī, Aḥmad Salāmah al-, dan Aḥmad al-Burullusī 'Umairah. *Ḥāsyiyatā Qalyūbī wa 'Umairah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Qārī, Al-Mulā 'Alī. *Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Miṣkāt al-Maṣābīḥ*. Cet. I. Beirut Libanon: Dār al-Fikr, 2002.

Qasṭalānī, Aḥmad bin Muḥammad al-. *Irsyād al-Sārī li Syarḥ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cet. VII. Mesir: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323.

Rahman, Rifqi Aulia, Azwar Annas, Chairani Astina, dan Umi Sumbulah. "Contextual Interpretation Of Asghar Ali Engineer : Efforts To Reconstruct Nash On The Women Position In Primordial Society." *Muwazah* 16, no. 1 (25 Juni 2024): 1–18. doi:10.28918/muwazah.v16i1.6846.

Rahmatina, Nada. "Women's Testimony in The Qur'an in Asghar Ali Engineer's Perspective : Paul Ricoeur's Hermeneutic Phenomenological Reading." *Takafu: Journal of Tafsir and Gender Perspective* 1, no. 1 (21 Mei 2024). doi:10.29313/takafu.v1i1.3624.

Rasyīd Riḍā, Muḥammad. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Masyhūr bi-Tafsīr al-Manār*. Cet. II. Kairo Mesir: Dār al-Manār, 1947.

Rasyid Ridho, Abdul. "Reformulasi Tafsir: Studi Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer." *Sophist : Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir* 2, no. 2 (14 Januari 2021): 218–51. doi:10.20414/sophist.v2i2.36.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. *Mafātīḥ al-Gaib au al-Tafsīr al-Kabīr*. Cet. III. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1420.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. Cet. III. Vol. 1. 2 vol. Damaskus Suria: Maktabah al-Gazālī Beirut, 1980.

Al-Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. *Al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayāni Kaṡīrin mina al-Aḥādīṡ al-Musytahirah 'alā al-Alsinah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985.

Sayyid Quṭb. *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*. Cet. I. Kairo Mesir: Dār al-Syurūq, 1972.

Sayyid Ṭanṭāwī, Muḥammad. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān*. Cet. I. Mesir: Dār al-Nahḍah, 1997.

Sikand, Yoginder. "Asghar 'Ali Engineer's Quest for a Contextual Islamic Theology." *Studies in Interreligious Dialogue*, no. 2 (2005): 211–31. doi:10.2143/SID.15.2.2004105.

Al-Sūsī, Yūsuf Abjik. *Ṣafḥāt min Akhbār al-Anbiyā' wa al-'Ulamā' wa al-Auliyā' wa al-Ḥukamā' fī al-Ṣabr 'alā al-Zaujāt*. Pakistan: Dār al-Fatḥ, 2019.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Jāmi' al-Kabīr*. Kairo: al-Azhar al-Syarīf, 2005.

Syaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*. Cet. XVIII. Kairo Mesir: Dār al-Syurūq, 2001.

Al-Syaukānī, Muḥammad 'Alī. *Nail al-Auṭār*. Cet. I. Mesir: Dār al-Ḥadīṡ, 1997.

Taylor, Barbara. "History, Feminism and the Feeling Woman." *History Workshop Journal* 98 (1 November 2024): 125–34. doi:10.1093/hwj/dbae027.

Al-'Uṡaimīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ. *Syarḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1426.

Wahono Nitiprawiro, Francis. *Teologi Pembebasan, Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya*. Cet. II. Yogyakarta: LKiS, 2008.

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. Harmondsworth: Penguin, 1978.

World Economic Forum. *Global Gender Gap Report 2026*. Cologny, Switzerland: World Economic Forum, 2026. https://reports.weforum.org/docs/WEF_GGGR_Report_2026.pdf.

Zaini, Ahmad. "Spiritualitas Nafsun Wahidah Dan Penciptaan Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur'an." *JURISY: Jurnal Ilmiah Syariah* 5, no. 2 (22 September 2025): 87–99.

Al-Zamakhsyarī, Maḥmūd bin 'Amr. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Gawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407.

Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Vol. 29. 32 vol. Dār al-Fikr Damaskus Suria, 1991.