# KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM IBADAH:
## TAFSIR TRANSFORMATIF ATAS DISKURSUS IMAM PEREMPUAN BAGI LAKI-LAKI DALAM SHALAT

*Elya Munfarida* *)

*) *Penulis adalah Magister Agama (M.Ag.), dosen tetap Jurusan Komunikasi (Dakwah) STAIN Purwokerto.*

***Abstract**: Controversy about women ability as imam for men, have become polemic of past ulama. Four imam mazhab firmly refuse women imamah to men. Ulama discourse about women's imamah reflects their inclination to patriarchal interest. It is clear from the existence of rational inconsistency on their thought: in one side on imam general prerequisite, religious understanding and al-Qur'an fluently as main criteria. However, on the other side, when discussing about women imamah, those substantial criteria neglected. Their refusal did not based on consideration whether women comply with qualification that being prerequisite, but simple because on "because she is woman". Meanwhile, Abu Tsaur, al-Thabari, and Mazini as ulama side whom absolute permit women as imam. However, their view did not emerge to surface; moreover almost disappear from Islamic thought discourse. On this point, the appointment of Ummu Waraqah as imam for men can be understood as implementation and affirmation of human equality idea, which existed on tauhid doctrine. Therefore, men and women have chance to become imam, as long as comply with qualification prerequisite.* ***Keywords:*** women imam, patriarchal, gender, transformation, and dialectic.

## A. PENDAHULUAN

Pada 18 Maret 2005, Amina Wadud Muhsin, seorang feminis Islam dari Amerika Utara, memimpin shalat Jum'at yang diikuti oleh 100 orang jamaah, baik laki-laki maupun perempuan di sebuah gereja Anglikan, Manhattan, New York, AS. Peristiwa ini mendapatkan kecaman publik, tidak hanya di Amerika tapi juga di seluruh dunia, bahkan sekelompok orang di Amerika mengancam akan meledakkan bom di tempat berlangsungnya shalat Jumat yang sedianya akan dilakukan di Sundaram Tagore Gallery. Namun, dengan pertimbangan keamanan, akhirnya dipindahkan di gereja.[1]

Berbagai reaksi pun muncul di kalangan para ulama, yang sekaligus menghadirkan kembali polemik yang selama ini hampir terkubur dalam pemikiran umat Islam. Tindakannya ini memicu kembali kontroversi seputar boleh tidaknya perempuan menjadi imam, terutama bagi laki-laki. Berbagai pendapat pun mengemuka, baik yang pro maupun yang kontra, disertai dengan berbagai argumentasinya. Kalangan yang setuju mengemukakan beberapa argumentasi, di antaranya: (1) tidak ada satu teks pun dalam al-Qur'an dan Hadis yang melarang perempuan memimpin laki-laki dalam shalat serta yang menolak hak mereka untuk memberikan khutbah, (2) al-Qur'an menegaskan kapasitas perempuan untuk memimpin komunitas, baik dalam bidang politik maupun spiritual, (3) kondisi yang dibutuhkan untuk memberikan khutbah adalah memiliki pengetahuan tentang al-Qur'an, Sunnah, ajaran-ajaran Islam, dan beriman kepada Allah, dan (4) Nabi SAW dulu juga pernah memberikan izin Ummu Waraqah untuk menjadi imam dalam keluarganya yang jamaahnya tidak hanya perempuan tapi juga laki-laki dengan pertimbangan kelebihan ilmu agama yang dimilikinya.[2]

Sementara kalangan yang kontra, seperti Syeikh Sayed Tantawi (seorang mufti besar Saudi Arabia, Imam para ulama Mekkah dan Medinah), Yusuf Qardhawi (presiden *The European Council for Fatwa and Research*), dan beberapa ulama di seluruh dunia, mengecam tindakan Amina sebagai bid'ah. Dalam

*statement*-nya yang dipublikasikan di *Islamonline*, Yusuf Qardhawi menyatakan bahwa yang boleh menjadi imam hanya laki-laki saja. Shalat merupakan sebuah ritual dengan beberapa gerakan yang tidak memungkinkan wanita menjadi imam karena secara natural kondisi fisiknya dapat membangkitkan nafsu laki-laki sehingga akan mengganggu perhatian dan konsentrasi mereka, serta menghilangkan atmosfer spiritual yang dibutuhkan dalam shalat. Pendapat yang senada juga dinyatakan oleh *the Assembly of Moslem Jurist of America*.[3]

Pandangan Yusuf Qardhawi di atas mewakili pendapat *mainstream* pemikir Islam terkait dengan kepemimpinan perempuan dalam ibadah. Dasar penolakannya terhadap imam perempuan tersebut dengan alasan bahwa perempuan adalah "pembangkit birahi kaum pria." Hal itu menyiratkan pemikirannya bahwa eksistensi perempuan dikonsepsikan hanya sebagai makhluk sensual, di mana tubuhnya hanya dimaknai sebagai lokus perangsang nafsu laki-laki. Konsepsi ini kemudian dijadikan legitimasi untuk membatasi gerak perempuan terbatas pada ruang-ruang domestik karena kebebasan untuk mengakses dunia publik justru akan menimbulkan fitnah.

Wacana keagamaan di atas, secara lebih luas akan berpengaruh terhadap bangunan pemikiran Islam terkait persoalan-persoalan yang berhubungan dengan perempuan. Konstruksi agama yang mende-finisikan perempuan sebagai makhluk sensual juga akan berimplikasi terhadap pandangan perempuan sendiri, terhadap eksistensi, dan makna tubuhnya. Oleh karena itu, kajian terhadap kepemimpinan perempuan dalam shalat sangat signifikan karena seperti halnya nilai-nilai, gagasan-gagasan, dan ideologi-ideologi sebagai suprastruktur akan berpengaruh terhadap struktur masyarakatnya. Dengan demikian, maka gagasan dan nilai-nilai agama akan memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran dan praktik sosial penganutnya. Di samping itu, persoalan ini juga memberikan dampak sosial yang lebih luas ketika bersentuhan dengan sistem dan budaya kapitalisme.

## B. POLEMIK SEPUTAR PEREMPUAN SEBAGAI IMAM SHALAT

Persoalan tentang kepemimpinan dalam shalat (imam) telah menjadi salah satu topik kajian para ulama dalam *fiqh* ibadah. Signifikasi konsep imamah ini, terlihat dengan adanya berbagai kriteria yang ditetapkan ulama bagi orang-orang yang akan didaulat sebagai imam shalat. Para ulama menetapkan beberapa syarat imam shalat, yang terkadang antara ulama satu dengan yang lainnya berbeda pendapat. Mainstream ulama memberikan beberapa kriteria antara lain: Islam, berakal, baligh, pria, suci dari hadas dan kotoran, bacaannya baik, alim, dan sebagainya.[4]

Secara terperinci, Abu Hanifah mendahulukan mereka yang lebih atas pengetahuan hukum-hukum, kemudian yang paling baik bacaannya, kemudian mereka yang wara', Islam, berumur, memiliki akhlak mulia, tampan wajahnya, baik nasabnya, dan paling bersih pakaiannya. Apabila terdapat sejumlah orang yang sama kriterianya, maka diadakan undian untuk memilih salah seorang yang berhak menjadi imam. Senada dengan pandangan Hanifiyah, Malikiyah memberikan syarat-syarat kepemimpinan shalat secara agak luas, mencakup ke arah imamah *kubro,* dan memperluas syarat-syaratnya. Adapun persyaratan secara rinci yang dikemukakan Malikiyah adalah lebih mendahulukan sultan (penguasa) atau wakilnya, imam masjid, penghuni rumah, yang paling tahu tentang masalah shalat, yang paling adil, yang paling baik bacaannya, yang lebih dulu Islamnya, dan jika sama akan diadakan undian untuk menentukannya.[5]

Sementara itu, Hanabilah berpandangan bahwa yang berhak menjadi imam adalah yang paling paham dan paling baik bacaannya, kemudian yang paling baik bacaannya saja, dan jika tidak ada maka baru mereka yang paling paham tentang masalah shalat. Namun, jika masih ditemukan ada yang sama,

maka ditentukan melalui undian. Syafi'iyah memberikan persyaratan penguasa dan imam masjid lebih didahulukan daripada mereka yang lebih paham terhadap masalah shalat dan baru kemudian mereka yang paling baik bacaannya.[6] Berbeda dengan tradisi Sunni, kalangan Syi'ah lebih mendahulukan para imam mereka. Apabila terdapat kesamaan, maka yang didahulukan adalah yang lebih paham terhadap ajaran agama, lebih baik bacaannya, yang lebih tua umurnya.[7]

Secara umum, dari pendapat para ulama di atas terdapat beberapa kriteria yang bersifat substansial, yang disepakati oleh mereka, yakni kemampuan bacaan dan kapasitas ilmu agama yang baik.[8] Hal ini didasarkan pada Hadis Nabi.

Sementara kriteria-kriteria lain, seperti umur, kedudukan, akhlak, dan lain sebagainya, menjadi tidak terlalu substansial dibandingkan kedua kriteria di atas. Namun, beberapa ulama memberikan persyaratan khusus terkait dengan kriteria jenis kelamin, yang hanya membolehkan laki-laki sebagai imam. Sementara itu, perempuan hanya diperbolehkan imam bagi kaumnya saja.

Persoalan tentang boleh tidaknya perempuan menjadi imam shalat, lebih jauh telah mewarnai pemikiran ulama sejak dahulu. Imam Malik dan Abu Hanifah, misalnya, tidak memperbolehkan perempuan sebagai imam bagi laki-laki karena imamah merupakan martabat yang agung. Oleh karenanya, hanya dapat dilakukan oleh laki-laki. Hal ini berlaku secara mutlak. Berbeda dengan keduanya, al-Syaf'iy dan Ahmad bin Hanbal membolehkan perempuan untuk mengimami sesama perempuan saja dan menolak imam perempuan bagi laki-laki.[9]

Secara umum, ada beberapa argumentasi yang digunakan para ulama untuk menolak imam perempuan bagi laki-laki:

1. Surat an-Nisa' ayat 34, menyatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Kepemimpinan laki-laki dalam ayat ini, kemudian dijadikan legitimasi haknya untuk memimpin dalam bidang apapun tak terkecuali ibadah sehingga imamah menjadi *privilege* dan kewenangan laki-laki. Konsekuensinya, perempuan hanya berhak menjadi makmum dalam semua aspek kehidupannya termasuk dalam shalat.
2. Dalam Hadis riwayat Ibnu Majah, Rasulullah bersabda, "Janganlah sekali-kali perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki, orang Arab Baduwi bagi orang-orang Muhajir, dan orang jahat bagi orang mukmin". (Hadis Riwayat Ibnu Majah).[10] Hadis pelarangan perempuan menjadi imam dijadikan dalil oleh para ulama untuk menolak imamah perempuan, namun menurut imam Nawawi, Hadis ini berkualitas da'if.[11]
3. Argumentasi lain yang digunakan untuk menolak kepemimpinan perempuan dalam shalat adalah bahwa perempuan adalah "pembangkit birahi kaum pria". Alasan ini menyiratkan bahwa eksistensi perempuan dikonsepsikan hanya sebagai makhluk sensual, di mana tubuhnya hanya dimaknai sebagai lokus perangsang nafsu laki-laki. Konsepsi ini kemudian dijadikan legitimasi untuk membatasi gerak perempuan terbatas pada ruang-ruang domestik karena kebebasan untuk mengakses dunia publik justru akan menimbulkan fitnah.[12]

Berbeda dengan pendapat-pendapat sebelumnya, Abu Saur, salah satu eksponen mazhab Syafi'i; Imam Mazni tokoh besar yang menjadi murid utama Imam Syafi'i; Abu Dawud al-Isfahani, pendiri mazhab Thahiri; serta Thabari, seorang ahli tafsir dan pencipta mazhab *fiqh*, membolehkan imam perempuan atas laki-laki berdasarkan Hadis Ummu Waraqah berikut ini.[13]

Artinya: Ketika Nabi SAW akan berangkat perang Badar, Ummu Waraqah mengatakan: Aku katakan kepada Rasulullah SAW: "Wahai Rasulullah, izinkan aku ikut perang bersamamu, aku akan merawat meraka yang sakit. Mudah-mudahan Allah menganugerahi aku sebagai orang yang mati syahid." Nabi menjawab, "Sebaiknya kamu tinggal di rumahmu saja. Allah akan menganugerahimu mati syahid." Abdurrahman bin al-Khallad mengatakan, "Dia kemudian dipanggil syahidah." Dia mengatakan, "Ummu Waraqah, setelah membaca al-

Qur'an meminta izin kepada Nabi SAW agar diperkenankan mengambil seorang muadzin, dan beliau mengizinkan." Perempuan itu mengasuh seorang laki-laki dan perempuan sebagai pembantunya."

Dalam Hadis lain dinyatakan bahwa Abdurrahman bin Khallad mengatakan:

Artinya: Nabi SAW pernah mendatangi rumahnya dan memberinya muadzin dan menyuruhnya (Ummu Waraqah) menjadi imam bagi penghuni rumahnya. Abdurrahman mengatakan, "Aku benar-benar melihat, muadzinnya adalah seorang laki-laki tua".

Meskipun hadis Ummu Waraqah di atas tidak diragukan kualitas kesahihannya, namun beberapa ulama berusaha memberikan interpretasi yang hakikatnya membatasi otoritas perempuan sebagai imam bagi laki-laki. Ibnu Qudamah, yang terkenal dengan sebutan syeikhnya para pengikut Hanbali, dalam *Al-Mughni*, menjelaskan penafsirannya atas Hadis tersebut. *Pertama*. Ummu Waraqah diizinkan Nabi untuk mengimami jamaah perempuan. Hal ini, misalnya diperkuat oleh hadis riwayat Daraquthni. *Kedua*, kalaupun di antara jamaahnya ada laki-laki, maka sesungguhnya peristiwa ini berkaitan dengan shalat sunnah karena sebagian dari *fuqaha* mazhab Hanbali memang membolehkan perempuan menjadi imam dalam shalat tarawih. *Ketiga*, apabila kisah Ummu Waraqah benar-benar berkaitan dengan shalat wajib, maka ketentuan itu harus dimaknai bersifat kasuistik dan khusus untuk Ummu Waraqah, sebab ketentuan tersebut tidak pernah disyari'atkan kepada perempuan lain.[14] Atas dasar analisis tersebut, Ibnu Qudamah tetap berkesimpulan bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam bagi makmum laki-laki.

## C. KRITIK TERHADAP WACANA PEMIKIRAN ULAMA TENTANG IMAM PEREMPUAN BAGI LAKI~LAKI

Perdebatan para ulama tentang imam perempuan atas laki-laki dalam shalat telah melahirkan dua kelompok yang berseberangan. *Pertama*, kelompok kontra yang diwakili oleh para imam empat mazhab (Syafi'i, Maliki, Hanbali, dan Hanafi), yang kemudian berlanjut pada para ulama belakangan, seperti Yusuf Qardhawi, dan sebagainya. *Kedua,* adalah kelompok yang membolehkan imam perempuan bagi laki-laki, yang diwakili oleh para ulama salaf seperti Tabari, Abu Saur, dan lain-lain, yang kemudian berlanjut pada ulama kontemporer, seperti Amina Wadud Muhsin.

Diskursus pemikiran ulama yang menolak kepemimpinan perempuan dalam shalat tampaknya masih berada dalam kerangka tradisi patriarkhi, sehingga pembahasan tentang perempuan dalam kajian *fiqh* selalu ditempatkan dalam posisi marginal atau 'berbeda'. Berbagai persyaratan khusus selalu diatributkan kepada perempuan dalam berbagai status legalnya, yang kemudian dikaitkan dengan kelemahan-kelemahan yang dianggap inheren dalam diri perempuan, seperti kurang akal, kurang agama, pembuat fitnah, dan sebagainya.

Kecenderungan ini, pada gilirannya melahirkan inkonsistensi dalam kajian-kajian *fiqh* perempuan. Tentang kualifikasi imam, misalnya keempat imam di atas, sepakat menjadikan kualitas pemahaman agama dan al-Qur'an sebagai kualifikasi substansial yang harus dipenuhi imam, baru kemudian beberapa kualifikasi lain seperti umur, posisi, akhlak, dan lain-lain. Sementara itu, kualifikasi tentang jenis kelamin tidak disebutkan dalam persyaratan-persyaratan imam secara umum. Namun, di lain pihak, ketika muncul persoalan tentang boleh tidaknya perempuan menjadi imam, keempat ulama di atas serta merta menolak. Akan tetapi, penolakan ini tidak didasarkan pada apakah perempuan memenuhi kualifikasi yang ditetapkan mereka atau tidak, tapi lebih pada kelemahan-kelemahan yang dipandang inheren dalam perempuan, yang tidak memungkinkannya menduduki posisi sebagai imam.

Hal lain yang menunjukkan inkonsistensi ulama adalah sikap mereka terhadap hadis Ummu Waraqah. Hadis tersebut dalam berbagai jalurnya telah memenuhi kualifikasi Hadis sahih. Oleh karenanya, ia dapat diterima sebagai hujjah atas kebolehan perempuan menjadi imam laki-laki. Namun, sebagian ulama menolak Hadis ini sebagai dalil, dengan mengajukan Hadis lain yang melarang perempuan menjadi imam laki-laki. Sementara Hadis tersebut, oleh Imam Nawawi dinilai berkualitas *da'if*. Sebagian ulama lain mengakui keotentikan Hadis tersebut, namun mereka berupaya memberikan interpretasi yang membatasi batasan dan otoritas imam perempuan, seperti tercermin dalam pandangan ibnu Qudamah di atas.

Padahal, kalau dianalisis lebih jauh interpretasi Ibnu Qudamah terhadap Hadis Ummu Waraqah, dapat ditemukan beberapa kelemahan yang mendasar, yang sekaligus dapat menggugurkan analisisnya. Analisis pertamanya bahwa Ummu Waraqah hanya mengimami jamaah perempuan tidak berdasar, sebab tingkat kesahihan Hadis Ummu waraqah yang menyebutkan bahwa di antara makmumnya ada laki-laki, diakui oleh para sarjana Hadis. Analisis keduanya bahwa kebolehan perempuan sebagai imam hanya sebatas pada shalat sunnah, juga lemah, sebab shalat sunnah tidak disyari'atkan adanya adzan. Sementara itu, dalam Hadis di atas, jelas-jelas dinyatakan bahwa Nabi menunjuk seseorang mengumandangkan adzan. Lebih-lebih jika posisi imam harus dibelakang makmum laki-laki, tentu bukan disebut sebagai imam lagi. Analisis ketiganya bahwa peristiwa Ummu Waraqah bersifat khusus, juga memiliki kelemahan. Jika hanya karena terjadi pada Ummu Waraqah sendiri, bukankah banyak peristiwa hukum syari'ah yang diderivasi dari peristiwa tertentu. Dalam kaidah ushuliyah dikenal suatu prinsip bahwa *al-'ibrah bi 'umum al-lafdz la bi khusus al-sabab* (ketentuan hukum itu diambil dari keumuman lafadz, bukan dari kekhususan sebab).[15]

Kerangka berpikir yang melandasi pandangan para ulama dalam kajian-kajian tentang *fiqh* perempuan secara umum, dan imam perempuan secara khusus cenderung memosisikan perempuan sebagai 'yang lain' (*the other*), sehingga perlakuan-perlakuan yang berbeda dan lain selalu diterapkan dalam pembahasan-pembahasan perempuan dalam *fiqh*. Hal ini juga ditegaskan secara jujur dan lugas oleh Ibnu Rusyd dalam *Bidayat al-Mujtahid*, "Dalam tema ini, (perempuan sebagai imam bagi laki-laki) banyak sekali persoalan yang menyangkut sifat-sifat yang dipersyaratkan dalam diri seorang imam. Kami memilih tidak menguraikannya secara panjang lebar karena (seolah-olah) diredam dalam wacana hukum syari'ah".[16]

Konsekuensi lebih lanjut dari wacana pemikiran di atas adalah tampilnya pemikiran-pemikiran Islam yang sesuai dengan ideologi *mainstream* para ulama yang mendukung kepentingan patriarkhis. Sementara itu, pandangan-pandangan yang minoritas, seperti kebolehan perempuan sebagai imam shalat yang dipegang Ibnu Jarir al-Thabari, Abi Tsaur, dan al-Mazini, tidak tampil ke permukaan, bahkan hampir terkubur dalam pemikiran dan kesadaran kolektif umat Islam. Ketika persoalan ini dimuncul kembali, maka kemapanan pemikiran Islam yang *mainstream* pun terusik. Oleh karenanya, kebanyakan para ulama bersikap sangat reaksioner, bahkan menuduh Amina Wadud Muhsin sebagai pembuat bid'ah dan murtad, dan seakan-akan apa yang dilakukannya merupakan suatu hal yang benar-benar baru.

Hal ini juga yang menjadi pertanyaan besar dalam diri K.H. Husein Muhammad. Menurutnya, sejarah pemikiran Islam yang sangat panjang ini banyak menyembunyikan sisi lain pemikiran Islam yang tidak *mainstream*. Padahal, banyak sekali pemikiran dan opini hukum Islam yang maju, namun tidak popular dan tidak muncul ke permukaan. Hal ini terjadi karena Islam yang kita warisi ini adalah Islam politik; selalu ada kekuasaan-kekuasaan politik yang memihak pandangan-pandangan tertentu dan melenyapkan pandangan lainnya. Pandangan-pandangan utama, yang tampil dan didukung penguasa

(dinasti-dinasti) Islam yang berumur panjang, telah dengan jelas memperlihatkan bentuk wacana yang patriarkhis.[17]

## D. TAFSIR TRANSFORMATIF ATAS IMAM PEREMPUAN DALAM SHALAT

Al-Qur'an hadir di bumi dalam konstrain sejarah, dalam ruang dan waktu historis masyarakat Arab sebagai penerimanya. Sebagai sebuah teks historis, al-Qur'an terlibat dan berdialog secara dialektis dengan realitas sosial kultural masyarakatnya. Dialektika antara teks dan konteks terlihat dengan jelas dengan diturunkannya al-Qur'an secara bertahap (*tadrij*). Model penurunan secara gradual ini dilakukan karena transformasi sosial yang akan diperankan al-Qur'an membutuhkan proses yang melibatkan kesiapan mental dari masyarakat Arab. Model tersebut sekaligus memerlukan pendampingan (petunjuk) secara terus-menerus ketika berhadapan dengan kemapanan tradisi-tradisi Arab jahiliyah yang bertentangan dengan misi al-Qur'an. Selain itu, adanya *asbab al-nuzul* (peristiwa-peristiwa yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat), juga menunjukkan secara tegas proses dialektika al-Qur'an sebagai teks dan masyarakat Arab saat itu sebagai konteksnya.[18] Adanya dimensi historisitas dan normativitas al-Qur'an ini, telah melapangkan jalan transformasi yang kemudian diperankan Islam dalam masyarakat Arab jahiliyah saat itu.

Sebagai sebuah agama yang konsern pada nilai-nilai kemanusiaan, Islam hadir sebagai koreksi atas struktur sejarah yang menyimpang dari nilai-nilai kemanusiaan. Distorsi sejarah yang menyimpang, yang disebut al-Qur'an sebagai bentuk dehumanisasi, muncul dari proses kemusyrikan[19] masyarakat Arab jahiliyah yang menjadikan 'dunia' sebagai tuhannya (*inner worldly worldview*). Pandangan dunia ini kemudian berimplikasi terhadap berbagai praktik kultural dan sosial, yang justru merendahkan nilai-nilai kemanusiaan. Praktik riba, perbudakan, pembunuhan anak perempuan, subordinasi perempuan, dan sebagainya merupakan beberapa manifestasi dehumanisasi yang ada dalam tradisi Arab Jahiliyah.

Ajaran tauhid yang dibawa Islam, yang menegaskan bahwa tidak ada tuhan selain Allah (*la ilaha illa allah*) merupakan bentuk penegasian terhadap tuhan-tuhan lain dan pengafirmasian terhadap hanya satu tuhan yang layak disembah, Allah. Ajaran ini tidak dipahami dalam tataran ritualistik yang berdimensi personal, seperti penyembahan berhala, patung, api, dan sebagainya, tetapi juga pada segala bentuk kemusyrikan sosial dan politik, seperti menuhankan dunia dengan memuja kepentingan-kepentingan pribadi, golongan, etnis, dan sebagainya.[20] Hilangnya solidaritas sosial dan tersingkirnya kelompok-kelompok marginal merupakan representasi kuatnya kemusyrikan sosial.[21] Solidaritas sosial hanya diterapkan secara ekslusif pada komunitas terbatas atas dasar etnisitas, dan kepentingan politik ekonomi, serta penguasaan kekayaan oleh kelompok-kelompok tertentu. Sementara itu, kelompok-kelompok yang lemah justru tersingkirkan dari solidaritas terbatas tersebut. Realitas tersebut merupakan bagian yang dominan dari kultur masyarakat Arab Jahiliyah.[22]

Ajaran ini, pada gilirannya memiliki beberapa implikasi, baik yang bersifat personal maupun sosial. Pada tataran personal, tauhid berarti pembebasan manusia dari segala bentuk belenggu perbudakan dalam arti yang luas, yaitu perbudakan manusia atas manusia, perbudakan diri terhadap benda-benda, dan perbudakan diri terhadap segala bentuk kesenangan pribadi, kebanggaan, dan kebesaran diri di hadapan orang lain serta hal-hal lain yang menjadi kecenderungan egositik manusia. Pada tataran sosial, ajaran tauhid memberikan dasar etik pembentukan struktur sosial yang berlandaskan pada keadilan dan

kesetaraan manusia. Atas dasar ini, struktur sosial yang eksploitatif dan subordinatif, yang menempatkan orang lain dalam derajat rendah, tidak memiliki dasar legitimasi agama karena bertentangan dengan misi pembebasan dalam tauhid.

Dalam kerangka tauhid ini, berbagai transformasi Islam dalam kehidupan masyarakat Islam awal dan yang dipraktikkan Nabi dilakukan. Pelarangan riba, eliminasi perbudakan, larangan membunuh anak perempuan, tuntutan untuk memuliakan perempuan, afirmasi fungsi sosial harta dengan perintah untuk mengeluarkan zakat dan sedekah, dan sebagainya, merupakan bentuk-bentuk transformasi Islam yang berpijak pada ajaran monoteisme tauhid.

Dalam realitas sekarang, berbagai praktik ketidakadilan, kekerasan, eksploitasi, dan subordinasi masih banyak terjadi di masyarakat. Ada banyak unsur yang berperan dalam mengkonstruksi praktik-praktik di atas, seperti sosial, budaya, ekonomi, politik, bahkan agama. Dalam hal ini, nilai-nilai ideologi-ideologi yang berada di dalam unsur-unsur tersebut sebagai suprastruktur akan mempengaruhi struktur sosial ataupun praktik sosial. Oleh karenanya, eksploitasi buruh pabrik,[23] kekerasan domestik, kekerasan sosial, *human traficking*, dan sebagainya, terjadi dengan melibatkan beberapa atau bahkan semua unsur di atas.

Dalam hal ini, Islam dengan misi pembebasannya yang berpijak pada tauhid harus selalu dihadirkan dalam realitas sosial masyarakatnya sehingga mampu melakukan perubahan-perubahan sosial. Dalam konteks ini, Moeslim Abdurrahman mengajukan model tafsir transformatif, yakni model penafsiran yang setidak-tidaknya mencakup tiga wilayah interpretasi: *pertama*, memahami konstruk sosial; *kedua*, membawa konstruk sosial itu berhadapan dengan interpretasi teks (al-Qur'an); dan *ketiga,* hasil penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yakni transformasi sosial.[24] Dalam model penafsiran ini, al-Qur'an "dibaca" secara *double hermeneutics*. Artinya, ia dihadirkan tidak secara skriptural sebagai petunjuk umat Islam yang hanya berhenti pada tataran wacana, tetapi harus dikonfrontasikan dengan realitas sosial atau direalisasikan pada tataran praksis yang dapat menciptakan perubahan sosial.

Model tafsir transformatif dapat diaplikasikan dalam berbagai persoalan, tidak terkecuali tentang persoalan perempuan atau gender. Dengan berpijak pada realitas sosial yang ada, maka perlu dilakukan analisis terkait dengan konstruksi sosial terhadap persoalan gender. Analisis bahasa sangat diperlukan untuk mengetahui bagaimana bentuk konstruksi sosial terkait dengan perempuan. Hal ini penting, karena 'realitas sosial' pada dasarnya ada dalam ciptaan bahasa, dalam rekayasa permainan pengucapan yang berbeda-beda (*the diversity of genres and language games*).[25] Tentu saja realitas dapat dimanipulasikan melalui permainan bahasa tersebut karena ada hubungan antara pemilihan bahasa yang digunakan untuk merumuskan suatu realitas dengan relasi kekuasaan politik yang ada di balik ungkapan-ungkapan bahasa.[26]

Dengan perspektif di atas, maka konstruksi sosial tentang perempuan dapat dianalisis melalui bahasa-bahasa yang digunakan untuk mendeskripsikan atau mendefinisikan perempuan. Dalam wacana imam perempuan bagi laki-laki, para ulama selalu menggunakan ungkapan-ungkapan bahasa seperti pembangkit birahi laki-laki, kurang akal, lemah agamanya, untuk mendefinisikan perempuan, yang pada gilirannya tidak memungkinkan perempuan menjadi pemimpin ataupun imam. Definisi ini telah mereduksi totalitas eksisitensi diri perempuan, yang akan berpengaruh terhadap pemaknaan perempuan atas konsep dirinya. Secara lebih luas, implikasi dari pemaknaan ini dapat terlihat dalam realitas sekarang, di mana perempuan cenderung menerima eksploitasi fisiknya dalam berbagai praktik sosial, seperti pornografi, pornoaksi, dan sebagainya.[27]

Wacana tentang perempuan di atas, juga menampilkan pola pikir patriarkhal, yang oleh Karen J. Warren dicirikan sebagai: (1) pola pikir berdasarkan nilai hierarkis, yaitu pola pikir "atas-bawah" yang memberikan nilai, status, atau prestise yang lebih tinggi kepada apa yang "di atas" daripada yang "di bawah"; (2) dualisme nilai, misalnya pasangan yang berbeda yang dipandang sebagai oposisi (dan bukannya melengkapi) dan eksklusif (dan bukannya inklusif), dan menempatkan nilai lebih pada salah satu dari suatu pasangan gagasan daripada yang lain (dualisme yang memberikan nilai atau status yang lebih tinggi kepada apa yang secara historis diidentifikasi sebagai "pikiran", "nalar", dan "laki-laki" daripada apa yang secara historis diidentifikasi sebagai "tubuh", "perasaan", dan "perempuan"); dan (3) logika dominasi, yaitu struktur argumentasi yang menuju kepada pembenaran subordinasi.[28] Bahasa-bahasa khusus yang diatributkan, dan yang dianggap inheren dalam diri perempuan, mengesankan ketidaksempurnaan perempuan karena adanya beberapa sifat negatif yang hanya dimiliki perempuan. Sementara itu, laki-laki, memiliki kesempurnaan penuh. Ketidaksempurnaan inilah, yang ketika dioposisikan dengan kesempurnaan laki-laki menjadi legitimasi "untuk membuat perempuan tidak layak menjadi pemimpin".

Konstruksi sosial yang menempatkan perempuan sebagai *the second human being*, pada dasarnya tidak sejalan dengan misi tauhid yang ada dalam Islam. Gagasan monoteisme ini, mengimplikasikan prinsip kemerdekaan manusia yang berarti juga adanya prinsip kesetaraan manusia secara universal. Semua manusia di manapun dan kapanpun, tanpa memandang etnis, bangsa, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, kekuasaan, adalah sama dan setara di hadapan Tuhan. Satu pernyataan yang sangat menakjubkan dari Nabi adalah ketika beliau menyampaikan kata-kata Tuhan dalam al-Qur'an tentang gagasan fundamental kesetaraan manusia universal ini.

> "Hai manusia, Kami jadikan kamu laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antaramu adalah yang paling bertakwa" (Q.S. al-Hujurat: 13).

Ayat ini merupakan satu dari sekian ayat al-Qur'an dan Hadis yang berbicara tentang kesetaraan manusia. Kehadiran gagasan ini telah mendekonstruksi kultur masyarakat Arab yang mengukur kualitas dan kemuliaan seseorang berdasarkan etnisitas, kekayaan, kekuasaan, dan jenis kelamin yang kemudian berimplikasi terhadap manifestasi kultural dan praktik sosial, berupa penindasan, subordinasi, dan eksploitasi kelompok-kelompok yang "tidak mulia", lemah, dan marginal. Akibatnya, proses dehumanisasi berjalan secara sistematis dengan adanya legitimasi kultural tersebut.

Sementara itu, adanya beberapa teks agama yang melegitimasi konsepsi perempuan lebih rendah dari laki-laki, pembangkit birahi laki-laki, pembuat fitnah, kurang agama dan akal, harus dipahami secara kontekstual dengan melihat *background* kultural masyarakat Arab saat itu. Dengan menggunakan tesis Nasr Hamid Abu Zayd bahwa sebuah teks merupakan produk historis dan kultural di mana teks tersebut hadir, maka teks merupakan representasi pemikiran atau kebudayaan dari masyarakat yang melahirkan teks tersebut. Dengan demikian, teks tidak hadir dalam ruang hampa sejarah dan bersifat otonom. Sebuah teks dapat bermakna secara eksistensial dalam masyarakat jika ia memiliki basis kultural komunitas masyarakat yang melingkupinya. Dalam konteks ini, budaya berperan sebagai produsen teks sehingga realitas-realitas yang tergambar di dalam teks sebagian mencerminkan realitas sosial budaya dari masyarakat yang membentuknya. Sebaliknya, teks juga memiliki peran sebagai produsen budaya. Artinya, teks memiliki efektivitas untuk mempengaruhi dan mengubah budaya yang kemudian direkonstruksi dalam bentuknya yang baru. Hubungan antara teks dan budaya dalam kedua sisinya tersebut di atas bersifat dialektis dan kompleks, tidak bersifat linear dan pasif.[29] Dengan teori ini, maka

teks-teks agama di atas merupakan representasi kedudukan perempuan pada masyarakat Arab Jahiliyah. Hal ini berarti, konsepsi itu bersifat lokal dan temporer karena kondisi perempuan saat ini jauh berbeda dengan kondisi perempuan yang ditampilkan dalam teks-teks tersebut. Oleh karenanya, Quraish Shihab menyatakan bahwa para ulama dahulu akan memberikan penafisran yang berbeda ketika mereka hidup pada situasi sekarang, di mana perempuan dapat mengakses perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga dapat meningkatkan kualitas keilmuannya.

Dengan teori dialektika antara teks dan realitas dalam kedua sisinya, baik budaya sebagai produsen teks dan teks sebagai produsen budaya, maka teks-teks agama yang berbicara tentang perempuan sebagai sumber fitnah, kurang akal dan agama, dan sebagainya dipahami sebagai deskripsi teks tentang kondisi perempuan di mana teks tersebut itu hadir. Sementara teks-teks lain, seperti Hadis Ummu Waraqah yang berbicara tentang kebolehan perempuan sebagai imam laki-laki, harus dipahami sebagai transformasi Islam terhadap harkat dan kedudukan perempuan, yang berpijak pada ide kesetaraan universal. Hadis ini menampilkan sisi lain dari teks, yang tidak hanya sebagai representasi budaya, tetapi sebagai produsen budaya baru yang sesuai dengan *worldview*-nya, yakni tauhid. Dengan demikian, Hadis ini merupakan afirmasi komitmen Islam untuk menegakkan tatanan sosial yang humanis, yang berlandaskan kesetaraan manusia.

Kalau Hadis Ummu Waraqah dianalisis lebih jauh, pada dasarnya kesempatan untuk mendapatkan posisi imam dapat diperoleh siapapun, baik laki-laki maupun perempuan, sepanjang ia memiliki kualifikasi sebagai imam. Namun, karena di antara orang-orang yang ada di rumah Ummu Waraqah, hanya ia yang memiliki kualitas dan kemampuan dalam agama dan membaca al-Qur'an dengan baik, maka Nabi mengizinkannya menjadi imam. Dalam hal ini, pertimbangan Nabi didasarkan bukan pada apa jenis kelaminnya, tapi bagaimana kemampuannya. Argumentasi ini pula yang digunakan oleh jamaah Amina Wadud Muhsin ketika menunjuknya sebagai imam.

Gagasan kesetaraan manusia yang merupakan nilai dasar dalam al-Qur'an harus dijadikan landasan bagi konstruksi tatanan sosial yang adil dan humanis. Atas dasar ini, pembedaan kualitas manusia berdasarkan jenis kelamin, tidak dapat dibenarkan. Praktik-praktik ketidakadilan sosial dengan mensubordinasi dan mengeksploitasi kelompok-kelompok lain apapun alasannya, merupakan bentuk distorsi dari ide dasar pembebasan dan sekaligus kesetaraan manusia yang terdapat dalam tauhid. Konsep ini sekaligus menjadi dasar dekonstruksi kemapanan struktur sosial dan wacana pemikiran agama yang memihak pada kepentingan ideologi patriarkis.

Dalam konteks kepemimpinan perempuan dalam beribadah, kebolehan perempuan sebagai imam bagi laki-laki dipahami sebagai manifestasi praksis gagasan kesetaraan manusia. Laki-laki dan perempuan diberikan kesempatan yang sama dalam wilayah apapun, tidak terkecuali wilayah ibadah, sepanjang memiliki kualifikasi yang dipersyaratkan sehingga layak tidaknya seseorang menjadi pemimpin tidak dilihat dari jenis kelamin, warna kulit, etnis, bangsa, dan sebagainya, tetapi dilihat dari kapasitas kepemimpinannya. Meskipun, implementasi dari kebolehan perempuan sebagai imam laki-laki mesti mempertimbangkan kultur masyarakat yang ada, namun hadirnya wacana tersebut dapat mengembalikan ide pembebasan dan kesetaraan manusia yang terdapat dalam tauhid, yang selama ini terdistorsi dalam sejarah. Gagasan ini, harus selalu dijadikan dasar bagi transformasi sosial sehingga terbentuk struktur sosial yang adil.

Dalam hal ini, penerimaan 100 orang jamaah shalat jumat atas kepemimpinan Amina Wadud Muhsin merupakan bukti empiris layaknya perempuan sebagai imam bagi laki-laki. Kemampuannya dalam pemahaman agama dan al-Qur'an, merupakan pertimbangan utama terpilihnya Amina sebagai

imam, meskipun jenis kelaminnya perempuan. Peristiwa ini sekaligus menggugurkan argumentasi ulama bahwa perempuan tidak layak menjadi imam karena kurang akal, lemah agama, dan "pembangkit berahi laki-laki". Ada ungkapan yang cukup menarik dari salah satu peserta laki-laki dari jamaah Amina Wadud Muhsin, yang mengatakan bahwa shalat adalah untuk Allah, baik di belakang laki-laki ataupun perempuan. Ini artinya kehadiran perempuan sebagai imam, tidak mengurangi konsentrasinya dalam beribadah, karena shalat adalah untuk Allah.

## E. KESIMPULAN

Peristiwa 18 Maret 2005, ketika Amina Wadud Muhsin menjadi imam jamaah shalat jumat, yang diikuti tidak hanya perempuan, tetapi juga laki-laki, telah menghadirkan kembali polemik tentang keabsahan perempuan menjadi imam laki-laki, yang selama ini hampir hilang dalam pemikiran kolektif umat Islam. Berbagai reaksi pun muncul, baik yang pro maupun yang kontra, bahkan Yusuf Qardawi menganggapnya sebagai pembuat bid'ah dan telah keluar dari agama Islam yang benar.

Kontroversi seputar boleh tidaknya perempuan sebagai imam telah ada dalam pemikiran-pemikiran ulama terdahulu. Keempat imam mazhab secara tegas menolak imamah perempuan atas laki-laki. Imam Malik dan Abu Hanifah menolak perempuan sebagai imam laki-laki karena imamah merupakan posisi yang terhormat dan agung yang hanya menjadi kewenangan laki-laki. Hal ini berlaku secara mutlak. Sementara itu, Imam Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal, membolehkan perempuan menjadi imam terbatas pada sesama perempuan saja. Diskursus para ulama tentang imamah perempuan mencerminkan keberpihakan mereka kepada kepentingan patriarkhi. Hal ini terlihat dari adanya inkonsistensi rasional dalam pemikiran mereka, di satu sisi dalam persyaratan imam secara umum, pemahaman agama dam bacaan al-Qur'an dijadikan sebagai kriteria utama. Namun, di sisi lain ketika membahas tentang imamah perempuan, kriteria yang substansial itu justru tidak diterapkan. Penolakan mereka tidak didasarkan pada pertimbangan apakah perempuan memenuhi kualifikasi yang dipersyaratkan, tetapi justru pada "karena ia perempuan". Sementara itu, Abu Tsaur, al-Thabari dan Mazini, merupakan wakil ulama yang membolehkan secara mutlak perempuan sebagai imam. Namun, pandangan kelompok ini, tidak muncul ke permukaan, bahkan hampir tenggelam dalam diskursus pemikiran Islam. Dalam konteks ini, seperti ditegaskan oleh Ibnu Rusyd bahwa wacana imamah perempuan memang sengaja diredam dalam diskursus pemikiran Islam.

Persoalan imamah perempuan perlu dikaji lebih dalam lagi. Pemaknaan perempuan mengatributkan sifat-sifat negatif, seperti kurang akal, lemah agama, dan pembangkit nafsu laki-laki, telah dijadikan legitimasi untuk membatasi otoritas dan kewenangannya pada wilayah-wilayah tertentu. Hal ini tentu bertentangan dengan gagasan tauhid yang mengimplikasikan adanya kesetaraan manusia universal. Manusia, apapun jenis kelamin, etnik, ras, kulit, bangsa dan bahasa, memiliki posisi setara di hadapan Tuhan. Keterangan ini mengimplikasikan penolakan terhadap subordinasi dan penindasan antara sesama manusia apapun motif dan kepentingan ideologisnya. Dalam hal ini, penunjukan Ummu Waraqah sebagai imam atas laki-laki, dapat dipahami sebagai implementasi dan afirmasi gagasan kesetaraan manusia, laki-laki dan perempuan, yang terdapat dalam doktrin tauhid.

## ENDNOTE

[1] http://abdennurprado.wordpress.com/2005/03/10about-the-friday-prayer-led-by-amina-wadud/, diakses tanggal 31 Maret 2008.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

[4] Muhammad Suwaid, Al-Mazahib al-Islamiyyah al-Khamsah wal al-Mazhab al-Muwahhid (Beirut: Dar al-Taqrib, 1995), hal. 106, sebagaimana dikutip M. Alfatih Suryadilaga, "Keabsahan Perempuan sebagai Imam Shalat", dalam Mohammad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (Ed.), Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis Misoginis (Yogyakarta: eLSAQ, 2003), hal. 257.

[5] Ibid.

[6] Ibid., hal. 257-258. Ibnu Rusyd, Bidayah al-Mujtahid (TTP: dar al-Kutub al-Islamiyah, TT), juz I, hal. 104.

[7] Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hal. 173.

[8] Ibnu Rusyd, Bidayah, hal. 104.

[9] Ibid., hal. 105.

[10] Ibnu Majah, Sunan Ibnu Majah (Beirut: Dar al-Fikr, TT), juz I, hal. 342.

[11] Syarafuddin an-Nawawi, Al-Majmu' Syarah al-Muhadzab (Jeddah: Maktabah al-Irsyad, TT), juz IV, hal, 135.

[12] Stigmatisasi perempuan sebagai sumber fitnah, menjadi dasar para ulama fiqh untuk memberikan batasan-batasan legal yang sangat ketat terhadap aktivitas perempuan baik dalam bidang fiqh ibadah, fiqh munakahat dan fiqh muamalah-siyasah. Lihat K.H. Husein Muhammad, "Kelemahan dan Fitnah Perempuan", kata pengantar dalam Amirudin Arani (Ed.), Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. xi-xx, dan K.H. Husein Muhammad, Fiqh Perempuan (Yogyakarta: LKiS, 2002).

[13] Ibnu Rusyd, Bidayah, hal. 105.

[14] Muhammad bin Qudamah, Al-Mughni (Kairo: Dar al-Hadis, TT), juz I, hal. 413-414.

[15] Maskuri Abillah dan Mun'im A. Sirri, "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih", dalam Ali Munhanif (Ed.), Perempuan dalam Literatur Islam Klasik (Jakarta: Gramedia, 2002), hal. 107-108.

[16] Ibnu Rusyd, Bidayah, hal. 105.

[17] http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=793, diakses pada 8 April 2008.

[18] Untuk keterangan lebih jauh lihat Nasr Hamid Abu Zaid, Mafhum an-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1994). Farid Essack, Qur'an, Liberation, & Pluralism: An Islamic Perspectives of Interreligious Solidarity against Oppression (England: Oneworld, 1977), hal. 54-59.

[19] Moeslim Abdurrahman, Islam yang Memihak (Yogyakarta: LKiS, 2005), hal. 1.

[20] K.H. Husein Muhammad, *Islam: Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hal. 5.

[21] Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), hal. 109.

[22] Untuk keterangan lebih jauh tentang kebudayaan Arab, lihat Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

[23] Moeslim Abdurrahman dalam salah satu tulisannya yang berjudul "Perawan Pabrik dan Harga Keringatnya", menggambarkan betapa canggihnya modus ekploitasi buruh perempuan yang dilakukan oleh kapitalis untuk megeksploitasi mereka, dengan mereproduksi nilai-nilai budaya yang ada untuk mendapatkan keuntungan ekonomis. Reproduksi nilai-nilai ini kemudian direalisasikan dalam berbagai cara, baik dengan wujud visi misi perusahaan, kebijakan-kebijakannya, dan sebagainya, yang kemudian diinternalisasikan kepada para pekerjanya. Doktrinasi yang berjalan secara laten ini, kemudian berpengaruh secara signifikan terhadap sikap para pekerja itu sendiri terhadap loyalitasnya kepada perusahaan. Moeslim Abdurrahman, *Islam*, hal. 8-13.

[24] *Ibid.*, hal. 116.

[25] Identifikasi adanya relasi antara realitas dan bahasa, diperkenalkan oleh Ludwig Wittgenstein dengan teori *language games* dalam bukunya *Philosophical Investigation*. Untuk keterangan lebih lanjut teori tersebut dan aplikasinya terhadap al-Qur'an, lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1995).

[26] Relasi antara bahasa dan kekuasaan, terutama muncul dalam pemikiran-pemikiran postrukturalisme dan atau postmodernisme, seperti Michael Foucault, Jacques Derrida, Julia Kristeva, dan lain-lain. Lihat George Ritzer, *Teori Sosial Postmodern* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004). Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 143-290. Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika, Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003).

[27] Konseptualisasi sosial, budaya, dan agama yang mereduksi eksistensi perempuan pada tataran fisik dan seksual, kemudian direproduksi dan dimanfaatkan kapitalisme dengan berbagai politiknya untuk dapat terus memproduksi komoditi dan mendapatkan keuntungan ekonomis darinya. Keterangan lebih lanjut tentang komodifikasi tubuh dan seksualitas perempuan dalam budaya kapitalisme dapat dilihat dalam Yasraf Amir Piliang, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hal. 339-351.

[28] Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought*, Terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro, (Yogyakarta &Bandung: Jalasutra, 2006), hal. 359-360.

[29] Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum an-Nas*, hal. 24-25.

## DAFTAR PUSTAKA


Abdurrahman, Moeslim. 2005. *Islam yang Memihak*. Yogyakarta: LKiS.

. 2003. *Islam sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga.

Abillah, Maskuri dan Mun'im A. Sirri. 2002. "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih", dalam Ali Munhanif (Ed.), *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia.

Abu Zaid, Nasr Hamid. 1994. *Mafhum an-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi.

Al-Zuhaili, Wahbah. 1996. *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*. Beirut: Dar al-Fikr.

An-Nawawi, Syarafuddin. T.t. *Al-Majmu' Syarah al-Muhadzab*. Jeddah: Maktabah al-Irsyad.

Arani, Amirudin (ed.). 2002. *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.

Essack, Farid. 1977. *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspectives of Interreligious Solidarity against Oppression*. England: Oneworld.

Hidayat, Komaruddin.1995. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina.

http://abdennurprado.wordpress.com/2005/03/10about-the-friday-prayer-led-by-amina-wadud/

http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=793

Ibnu Majah. TT. *Sunan Ibnu Majah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibnu Rusyd. TT. *Bidayah al-Mujtahid*. TTP: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

Karim, Khalil Abdul. 2002. *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS.

Muhammad, K.H. Husein. 2004. *Islam: Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.

. 2002. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.

Piliang, Yasraf Amir. 2003. *Hipersemiotika, Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.

. 2004. *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*. Yogyakarta: Jalasutra.

Qudamah, Muhammad bin . TT. *Al-Mughni*. Kairo: Dar al-Hadis. Juz I.

Ratna, Nyoman Kutha. 2006. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ritzer, George. 2004. *Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Suryadilaga, M. Alfatih "Keabsahan Perempuan sebagai Imam Shalat", dalam Mohammad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.), *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis Misoginis*. Yogyakarta: eLSAQ, 2003.

Suwaid, Muhammad. 1995. *Al-Mazahib al-Islamiyyah al-Khamsah wal al-Mazhab al-Muwahhid*. Beirut: Dar al-Taqrib.

Tong, Rosemarie Putnam. 2006. *Feminist Thought*. Terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro. Yogyakarta & Bandung: Jalasutra.