

**PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DAN RIFFAT HASSAN
TENTANG KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM**



SKRIPSI

**DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS ADAB
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN DARI SYARAT-SYARAT GUNA
MEMPEROLEH GELAR
SARJANA HUMANIORA (S.Hum)**

Oleh :

PUTUT AHMAD SU'ADI
NIM: 01120692

**JURUSAN SEJARAH KEBUDAYAAN ISLAM
FAKULTAS ADAB
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2008**

SURAT PERNYATAAN ASLI

Dengan ini, saya yang bertanda tangan di bawah ini;

Nama : Putut Ahmad Su'adi

NIM : 01120692

Jenjang : S1

Menyatakan bahwa skripsi ini adalah asli dibuat oleh saya sendiri, kecuali kutipan-kutipan yang telah saya sebutkan sumbernya. Terima kasih.

25 Agustus 2008
Yang Membuat Pernyataan



Putut Ahmad Su'adi
NIM: 01120692



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI

Hal : Skripsi Saudara Putut Ahmad Su'adi

Lamp :

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Adab
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara :

Nama : Putut Ahmad Su'adi

NIM : 01120692

Judul Skripsi : Pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang Kesetaraan Gender dalam Islam.

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Adab Jurusan Sejarah Kebudayaan Islam UIN Sunan Kialijaga Yogyakarta sebagai salah satu Syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Humaniora

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut diatas dapat segera dimunaqosahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

Yogyakarta, 29 Agustus 2008
Pembimbing

Dr. Imam Muhsin, M.Ag
NIP. 150289451



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS ADAB
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281 Telp./Fax. (0274) 513949

PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor : UIN.2/DA/PP.01.1/1414/2008

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : Pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan Tentang Kesetaraan Gender Dalam Islam
Yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : Putut Ahmad Su'adi

NIM : 01120692

Telah dimunaqasyahkan pada : 29 Agustus 2008

Nilai Munaqasyah : B

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga

TIM MUNAQASYAH :

Ketua Sidang


Dr. Imam Muhsin, M.Ag.
NIP.150289451

Penguji I


Drs. Dudung Abdurrahman, M.Hum.
NIP. 150240122

Penguji II


Dra. Himayatul Ittihadiyah, M.Hum.
NIP.150267220

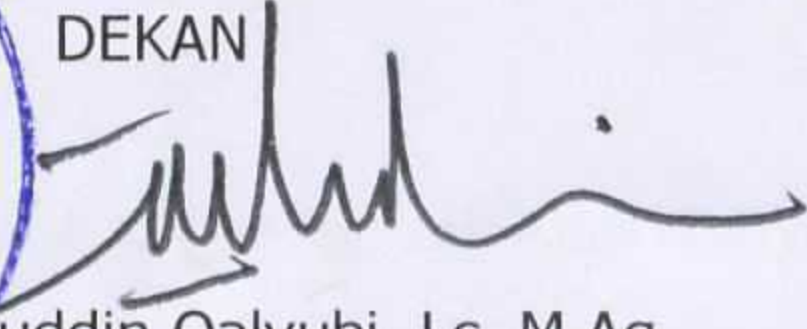
Yogyakarta, 5 September 2008

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Adab

DEKAN




Dr. H. Syinabuddin Qalyubi, Lc., M.Ag.
NIP . 150218625

MOTTO

tanda orang kafir adalah, ia hilang di dalam cakrawala,
tanda orang mu'min adalah, cakrawala hilang di dalam dirinya.¹

— Muhammad Iqbal, 1877-1938

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ

“Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin”.

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

“Dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka Apakah kamu tidak memperhatikan?”.²

¹ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996) hlm. 33.

² Q.S. Adz-Dzariyyat ayat 20 dan 21.

HALAMAN PERSEMBAHAN

penyusun persembahkan skripsi ini, untuk:

**Kedua Orang Tua Ayah Bunda, yang cinta kasihnya mengalir
darah dan nafas tanpa batas _____**

**“Sesuatu” yang terus-menerus mengingatkan aku, akan betapa
pentingnya arti sebuah kehidupan.**

_____ Serta;

**“Guru-guru hidupku” baik yang sempat bertatap langsung, maupun
yang hanya bertegur sapa dalam ranah imajinasi dan mimpi....**

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وبه نستعين على امور الدنيا والدين
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله
اللهم صل على محمد وعلى آله وصحبه اجمعين اما بعد

Segala puji dan syukur penyusun panjatkan kehadiran Allah Swt, yang telah melimpahkan rahmat, taufik serta hidayah-Nya, sehingga skripsi ini dapat terselesaikan. Salawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw, teladan kita dalam menggapai ridha-Nya.

Selanjutnya, penyusunan skripsi ini tidak pernah akan mencapai tahap penyelesaian tanpa bantuan dari berbagai pihak yang memberi dukungan kepada penyusun baik secara langsung maupun tidak langsung. Karena itu, penyusun mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada:

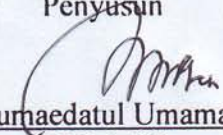
1. Bapak Dr. H. Syihabuddin Qalyubi, M.A, selaku Dekan Fakultas Adab Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Imam Muhsin, M.Ag, selaku Pembimbing yang telah banyak memberikan berbagai bimbingan serta arahan di tengah-tengah kesibukannya kepada penyusun dalam rangka menyelesaikan skripsi ini.
3. Bapak Drs. Irfan Firdaus, selaku Penasehat Akademik.
4. Kepada Bapak serta Ibu tercinta, atas segala doa dan kesabarannya. Juga tak terlupakan kepada adik-adikku Rifki, Fikri dan Aini, atas pengertian dan perhatiannya.

8. Keluarga besar Jurusan Muamalat, khususnya untuk semua teman-teman MU-2 angkatan 2003, mari terus berjuang, perjalanan kita masih panjang..!!!!
Semoga Allah membantu disetiap langkah kita. Amin.

Tiada gading yang tak retak, akhirnya penyusun menyadari bahwa masih banyak kekurangan dalam skripsi ini, penyusun berharap semoga skripsi ini mendapat ridho-Nya sehingga bermanfaat bagi penyusun khususnya dan bagi pembaca pada umumnya. Amin.

Yogyakarta, 15 Ramadhan 1429
15 September 2008

Penyusun


Chumaedatul Umamah
03380409

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam skripsi ini berdasarkan Keputusan Bersama **Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No. 158 tahun 1987 dan No. 0543 b/U/1987.**

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	Tidak dilambangkan	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	ṡ	غ	g
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	ḏ	م	m
ر	R	ن	n
ز	z	و	w
س	s	هـ	h
ش	sy	ء	’
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ		

2. Vokal

Vokal bahasa Arab seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
—	Fathah	a	a
—	Kasroh	i	i
—	D{ammah	u	u

Contoh:

كتب - kataba

يذهب - yaẓhabu

سئل - su'ila

ذكر - ẓukira

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ى	Fatḥah dan ya	ai	a dan i
و	Fatḥah dan wawu	au	a dan u

Contoh:

كيف - kaifa

حول - ḥaula

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ اِ يَ	Fatḥah dan alif atau alif Maksūrah	ā	a dengan garis di atas
يَ	Kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas
وُ يُ	ḍammah dan wawu	ū	u dengan garis di atas

Contoh:

قال - qāla

قال - qāla

رمى - ramā

يقول - yaqūlu

4. Ta' Marbuṭah

Transliterasi untuk ta' marbuṭah ada dua:

a. Ta Marbuṭah hidup

Ta' marbuṭah yang hidup atau yang mendapat harkat fatḥah, kasrah dan ḍammah, transliterasinya adalah (t).

b. Ta' Marbuṭah mati

Ta' marbuṭah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah (h)

Contoh: طلحة - Ṭalḥah

c. Kalau pada kata yang terakhir dengan ta' marbuṭah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang “al” serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbuṭah itu ditransliterasikan dengan ḥa /h/

Contoh: روضة الجنة - rauḍah al-Jannah

5. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda syaddah, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh: رَبَّنَا - rabbanā

نَعَمْ - nu'imma

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu “ال”. Namun, dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh qamariyah.

a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya yaitu “al” diganti huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

Contoh : الرَّجُل - ar-rajulu

السَّيِّدَةُ - as-sayyidatu

b. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah.

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Bila diikuti oleh huruf syamsiyah maupun huruf qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan tanda sambung (-)

Contoh: الْقَلَم - al-qalamu

الْجَلال -al-jalālu

البدیع - al-badī'u

7. Hamzah

Sebagaimana dinyatakan di depan, hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh :

شيئ - syai'un

امرت - umirtu

النوء - an-nau'u

تأخذون - ta'khuzūna

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il (kata kerja), isim atau huruf, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain, karena ada huruf Arab atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وان الله لهو خير الرازقين - Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn

فأوفوا الكيل والميزان - Fa 'aufū al kaila wa al-mīzāna

9. Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti yang berlaku dalam EYD, diantaranya = huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap harus awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh :

وَمُحَمَّدٌ الْاَرْسُولُ - wa mā Muḥammadun illā Rasūl

اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ
linnāsi

Penggunaan huruf kapital untuk Allāh hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada kata lain sehingga ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh :

نَصْرٌ مِنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ - naṣrun minallāhi wa fatḥun qorīb

لِلّٰهِ اَمْرٌ جَمِيعًا - lillāhi al-amru jamī'an

10. Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ilmu tajwīd.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN ASLI	ii
NOTA DINAS.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
KATA PENGANTAR	vii
HALAMAN TRANSLITERASI.....	ix
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Batasan dan Rumusan Masalah.....	9
C. Tujuan dan Kegunaan	10
D. Tinjauan Pustaka	11
E. Kerangka Teoritik	15
F. Metode Penelitian.....	18
G. Sistematika Pembahasan	20
BAB II WACANA KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM DAN BIOGRAFI FAZLUR RAHMAN DAN RIFFAT HASSAN	
A . WACANA KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM	
1 . Latar Belakang Munculnya Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam	22
2 . Prinsip-Prinsip Kesetaraan Gender Dalam Islam	31
B . FAZLUR RAHMAN	
1 . Latar Belakang Keluarga dan Masyarakat	40
2 . Latar Aktivitas Intelektual-Pendidikan	42
3 . Karya-Karya Fazlur Rahman	48
4 . Karakteristik Pemikiran Fazlur Rahman	49

C . RIFFAT HASSAN	
1 . Latar Belakang Keluarga dan Masyarakat	61
2 . Latar Aktivitas Pendidikan – Intelektual	67
3 . Karya-Karya Riffat Hassan	73
4 . Karakteristik Pemikiran Riffat Hassan	73
BAB III PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DAN RIFFAT HASSAN	
TENTANG KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM	
A . FAZLUR RAHMAN	84
1 . Persamaan Kedudukan manusia	85
2 . Kesaksian Wanita	87
3 . Hukum Dan Sistem Kewarisan	88
4 . Konsep Poligami dan Cadar /Purdah.....	90
B . RIFFAT HASSAN	97
1. Konsep Penciptaan Laki-laki dan Perempuan	99
2. Konsep Kejatuhan Manusia Dari Surga	105
3. Tujuan Penciptaan Perempuan	108
4. Konsep Poligami Dan Sistem Segregasi.....	112
BAB IV EPISTEMOLOGI PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DAN	
RIFFAT HASSAN TENTANG KESETARAAN GENDER	
DALAM ISLAM: SEBUAH PERBANDINGAN	117
A. Sumber Pengetahuan	121
B . Metode Pemikiran	122
C . Pendukung Keilmuan	124
D . Karakter Pemikiran	126
E . Persamaan dan Perbedaan Hasil Pemikiran Fazlur Rahman	
dan Riffat Hassan tentang Kesetaraan Gender	127
BAB V PENUTUP	
A . Kesimpulan	137
B . Saran-saran	139

DAFTAR PUSTAKA.....	140
----------------------------	------------

LAMPIRAN-LAMPIRAN:

1. CURRICULLUM VITAE

2. BIBLIOGRAFI FAZLUR RAHMAN



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Membicarakan permasalahan gender memang terasa melelahkan, sekaligus mengasyikkan. Melelahkan karena seakan-akan perbincangan ini tidak akan berakhir dalam suatu ujung dan titik akhir tertentu. Mengasyikkan karena bahasan ini selalu memberikan nuansa dan wacana baru dengan istilah-istilah baru yang terus bermunculan dan berkembang, sehingga kita tidak pernah jenuh membahasnya. Maka, perbincangan seputar diskursus gender ini adalah pokok masalah yang “membumi” yang artinya tidak saja menjadi wacana dan fenomena bagi kelompok atau golongan tertentu, yang dibatasi garis geografis maupun ideologis, namun lebih merupakan permasalahan global yang lintas ruang dan waktu.

Seiring dengan maraknya pembahasan tentang gender dalam dasawarsa terakhir ini, wacana keagamaan kontemporer secara langsung maupun tidak tentu bersinggungan dengan permasalahan aktual ini, walaupun sebenarnya permasalahan ini bukanlah barang baru dalam wacana keagamaan. Beragam karya tulis hasil pemikiran maupun gerakan-gerakan yang bersifat praksis telah dihasilkan untuk menyikapi permasalahan aktual ini.

Dalam permasalahan relasi antara laki-laki dan perempuan, kesadaran akan perlunya reformasi pola hubungan antar laki-laki dan perempuan kearah yang lebih adil dan bernuansa kesetaraan terus berlanjut serta tetap menjadi

isu yang menarik dan penting untuk dibahas.¹ Sebab secara historis, telah terjadi dominasi laki-laki dalam semua masyarakat di sepanjang zaman dan selama ini perempuan mengalami perlakuan yang tidak adil dalam berbagai aspek kehidupan, kecuali dalam masyarakat *matriarkal*,² yang jumlahnya tidak seberapa, perempuan dianggap lebih rendah dari laki-laki.

Dari sinilah kemudian muncul asumsi-asumsi ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Bahwa perempuan tidak cocok memegang kekuasaan ataupun tidak memiliki kemampuan yang dimiliki oleh laki-laki, dikarenakan perbedaan biologis antara kedua jenis tersebut. Walaupun sebenarnya perbedaan biologis tidak serta merta menjadikan perbedaan peran, potensi dan kesempatan dalam bidang kehidupan. Apalagi menjadikan perempuan tidak setara dengan laki-laki.

Namun ketimpangan peran sosial yang berdasarkan gender itu masih tetap dipertahankan dengan dalih doktrin agama. Agama dilibatkan untuk melestarikan kondisi dimana perempuan menganggap dirinya tidak setara dengan laki-laki.³ Padahal secara *normatif – doktrinal*, Islam dengan tegas

¹ Lihat Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazafah dan Accademia, 2002), hlm. 2, bandingkan juga dengan Jalaluddin Rahmat, “Dari Psikologis Androsentris ke Psikologis Feminis (Membongkar Mitos-Mitos Tentang Perempuan)”, dalam *Ulumul Qur’an*, no. 5 dan 6, Vol. V, 1994, hlm. 12.

² *Matriarchi* dapat dipahami sebagai suatu sistem masyarakat dimana kaum wanita yang menjadi kepala keluarga atau kepala suku. Lihat A. S. Hornby dan E. C. Parnwell, *An English Reader's Dictionary* (Jakarta: PT. Pustaka Ilmu, 1992), hlm 201.

³ Nasaruddin Umar, “Perspektif Gender dalam Islam”, dalam *Paramadina*, No. 1 Vol. 1, 1998, hlm. 97.

mengakui konsep kesetaraan gender,⁴ karena prinsip pokok ajaran Islam adalah persamaan antar manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Perbedaan yang digaris bawahi dan yang kemudian meninggikan atau merendahkan seseorang hanyalah nilai pengabdian dan ketaqwaannya kepada Allah swt (QS 49: 13). Dalam Doktrin Islam, dihadapan Allah swt. baik laki-laki dan perempuan adalah sama, keduanya diciptakan oleh Allah swt untuk menyembah kepada-Nya.

Di bidang Ibadat keduanya mempunyai peluang dan pahala yang sama. Begitu juga dalam perbuatan dosa keduanya memiliki porsi hukuman dan dosa yang sama. Kedudukan perempuan dalam pandangan ajaran Islam tidak sebagaimana diduga atau dipraktekkan sementara masyarakat.⁵ Jika dalam dataran normatif-ideal, kaum perempuan setara dengan laki-laki, namun pada dataran historis-empiris posisi perempuan belumlah setara. Hal ini disinyalir beberapa kalangan salah satunya disebabkan oleh adanya penafsiran-penafsiran yang didominasi ideologi patriarki.⁶

Dalam realitas masyarakat, tafsiran agama (Islam) memegang peranan penting dalam melegitimasi dominasi terhadap kaum perempuan. Ini terjadi dalam berbagai bidang kajian keislaman baik tafsir, hadis, maupun fikih. Bias gender muncul dalam banyak literatur Islam klasik yang sering dianggap oleh

⁴ Lihat misalnya QS. At-Taubah: 71-72, QS. Al – Baqarah: 187, QS. Al-Azhab: 35 dan QS. Al-Mu'min: 40.

⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 269.

⁶ *Patriarki* adalah sistem yang berlawanan arah dengan sistem matriarki. Patriarki dapat diartikan sebagai susunan masyarakat dengan lelaki sebagai kepala keluarga. Atau masyarakat maupun suku yang diperintah oleh kaum laki-laki. Lihat Peter Salim, *The Contemporary English – Indonesia* (Jakarta: Modern English Press, 1996) hlm. 1366.

sebagian orang memiliki kebenaran yang bersifat mutlak.⁷ Hal ini dikarenakan persepsi penulis literatur tersebut atas kondisi relasi gender dan posisi perempuan pada masanya dan pada masyarakatnya. Dan itulah kemudian tinggal sebagai kesan terbesar keagamaan, perempuan yang serba terbatas dan hanya memiliki peran domestik, yang dinilai sebagai jenis kelamin nomor dua.

Walaupun begitu banyak pula dari para ahli-ahli Islam yang sangat *concern* terhadap usaha penyetaraan gender, yang tidak setuju dengan penafsiran-penafsiran yang menyudutkan perempuan. Sebagai contoh, Asghar Ali Engineer mengusulkan bahwa ayat-ayat yang memiliki potensi tafsir bias gender, sebagai contoh yang populer seperti terjemah ayat, “*laki-laki adalah pengelola kaum perempuan*”, hendaklah dipahami dengan kontekstual sebagai deskripsi keadaan struktur dan norma sosial masyarakat pada saat itu, dan bukanlah suatu norma ajaran yang harus dipraktekkan.⁸

Dari sinilah kemudian muncul kajian-kajian tentang gender dan perempuan, bahkan melahirkan suatu gerakan yang disebut sebagai Feminisme⁹ dalam Islam. Menurut kaum feminis,¹⁰ ketidakadilan yang

⁷ Sebagai contoh ajaran normatif keagamaan yang dinilai bias Gender, di bidang pernikahan dalam hukum Islam, pihak laki-laki yang dianggap sebagai subjek sedangkan perempuan ditempatkan menjadi objeknya. Ini dibuktikan dengan pemberian mahar oleh pihak lelaki sebagai simbolisasi transaksi jual beli, lihat Q.S An-Nisa: 4, hak lelaki untuk menjatuhkan talak atau pemisahan lembaga perkawinan, lihat; Q.S At-Talaq:1. Larangan perempuan (istri) keluar rumah tanpa izin dari laki-laki (suami), Lihat; Q.S An-Nisa: 33. Lebih lengkap lihat, Masdar F. Mas'udi dalam, “Perempuan Diantara Lembaran Kitab Kuning” dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm. 167-180.

⁸ Dikutip Mansour Faqih dalam, “Posisi Kaum Perempuan Dalam Islam: Tinjauan Analisis Gender”, dalam “*Membincang Feminisme...*”, hlm 53.

⁹ *Feminisme*: Gerakan emansipasi wanita. Lihat Peter Salim, *The Contemporary English – Indonesia* (Jakarta: Modern English Press, 1996), hlm. 690. Feminisme sebagai suatu gerakan (pada awalnya muncul sekitar akhir abad 19 dan awal abad 20 di Amerika) yang difokuskan untuk mendapatkan *the right to vote*. Setelah mendapatkan hak tersebut pada tahun 1920, gerakan

dijustificasi agama adalah pangkal penindasan terhadap perempuan. Karenanya mereka bersepakat bahwa rekonstruksi terhadap ajaran-ajaran tradisional agama adalah hal yang mutlak dilakukan untuk sejauh mungkin mengeliminasi perbedaan status yang demikian tajam antara laki-laki dan perempuan dan telah dikukuhkan selama ribuan tahun.¹¹

Fazlur Rahman (profesor dari Universitas Chicago, USA), dikenal sebagai salah satu di antara pemikir muslim kontemporer yang memberikan perhatian besar terhadap isu seputar wanita dan gender. Hal ini bisa kita lihat dalam pembahasan beliau dalam karya-karyanya tentang wacana keislaman. Bagi Fazlur Rahman, salah satu misi besar Islam diturunkan ke dunia adalah menegakkan nilai-nilai keadilan, memberantas semua bentuk ketimpangan dan menciptakan sebuah tatanan sosial masyarakat yang *ethis* serta *egalitarian* dan penuh kesetaraan. Semua itu menurutnya terlihat di dalam Al-Qur'an yaitu celaannya terhadap *disekuilibrium* ekonomi dan ketidakadilan sosial di dalam masyarakat Makkah pada waktu itu.¹²

feminisme ini sempat tenggelam dan sekitar tahun 1960-an, terutama setelah Betty Fridan menerbitkan buku *The Feminism Mystique* (1963), gerakan feminisme ini mendapat momentum. Lihat Ratna Megawangi, "Feminisme: Menindas Peran Ibu Rumah Tangga", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5 & 6, hlm. 30.

¹⁰ Kaum Feminis di sini diartikan sebagai individu-individu maupun organisasi yang *concern* terhadap masalah ketidakadilan gender dan memiliki kegelisahan untuk berusaha menyingkap permasalahan tersebut. Sedangkan istilah feminis Muslim mengacu pada tokoh-tokoh yang dalam pergerakannya mengacu pada konsep-konsep dasar Islam dan diaplikasikan menjadi sebuah gerakan atau pemikiran kesetaraan gender.

¹¹ Nurul Agustina, "Tradisionalisme Islam dan Feminisme", dalam *Ibid.*, hlm. 52.

¹² Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, cet-II (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 55.

Menurut Rahman, ketetapan hukum dan reformasi hukum yang paling penting dari al-Qur'an adalah mengenai wanita dan perbudakan. Al-Qur'an sangat meningkatkan kedudukan wanita dalam beberapa segi dan memberikan hak-hak pribadi wanita sebagai seorang individu dibanding dengan kondisi masyarakat sebelum turunnya al-Qur'an. Ini membuktikan bahwa al-Qur'an memposisikan wanita sama dengan posisi laki-laki dalam konteksnya sebagai pribadi. Suami Istri dalam al-Qur'an digambarkan sebagai pakaian yang satu untuk yang lain. Kepada wanita diberikan hak-hak yang sama atas kaum laki-laki sebagaimana laki-laki atas wanita.¹³ Rahman secara konsisten memperjuangkan hak perempuan ini dalam produk-produk pemikiran keislaman yang dihasilkannya.

Fazlur Rahman sendiri dikenal sebagai seorang ilmuwan Islam yang multidisipliner, dia tidak hanya dikenal dalam satu pokok bahasan dalam diskursus ke-Islaman. Namun sebagai salah satu pemikir modernis banyak yang memasukkan namanya ke dalam kajian-kajian gender dan perempuan. Kajiannya tentang al-Qur'an dan Islam sangatlah kompleks dan luas, hal ini mengukuhkan dirinya sebagai salah satu pemikir Islam kontemporer garda depan. walaupun tidak menggunakan istilah kesetaraan gender, namun secara substansial ide-ide dasar ke-Islaman Fazlur Rahman mengandung gagasan tentang kesetaraan gender. Tidak dapat dipungkiri pula bahwa kenyataannya metodologi yang dikembangkan Fazlur Rahman dalam usahanya menafsirkan

¹³ Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 43.

sumber-sumber Islam baik Qur'an maupun Hadis, menjadi bahan rujukan para pemikir dunia Islam sesudahnya.¹⁴

Berangkat dari kenyataan di atas, pembahasan tentang kesetaraan gender menurut Fazlur Rahman menjadi menarik. Sebagai seorang motivator bagi para pemikir sesudahnya,¹⁵ Fazlur Rahman yang tidak pernah membahas gender secara khusus dengan motif seperti para feminis dimana Riffat Hassan masuk di dalamnya, menjadikan tema tersebut menarik dan menurut penilaian penulis cukup signifikan untuk ditelaah, untuk mengetahui sejauh mana pemikiran Fazlur Rahman dalam membahas permasalahan gender.

Selain itu seorang yang dikenal sebagai salah satu tokoh feminis dalam dunia Islam yang cukup berani melakukan rekonstruksi pemahaman keagamaan dan argumen-argumen teologis dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam yang bias gender, adalah Riffat Hassan¹⁶ (seorang professor dan Ketua Program Religious Studies pada Universitas Louisville, Kentucky, USA), dikenal sebagai tokoh Teologi Feminis yang secara intens terlibat dalam usaha-usaha menuju penyetaraan gender, baik dalam tataran normatif maupun praksis.

¹⁴Riffat Hassan sendiri secara tidak langsung terpengaruh memakai metodologi yang dikembangkan Rahman., tentang perlunya mempertimbangkan realitas historis turunnya ayat dalam penafsiran Al-Qur'an. Lihat, Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarkhi* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), hlm. 107.

¹⁵ Pengaruh pemikiran Fazlur Rahman di Indonesia terlihat dalam pemikiran para cendekiawan-cendekiawan Islam Indonesia semisal Nurcholis Madjid dan Safi'i Ma'arif yang merupakan murid-murid beliau di Universitas Chicago. Istilah Neo Modernisme Islam juga dinisbatkan kepada metodologi dan paradigma berpikir yang di bangun oleh Fazlur Rahman.

¹⁶ Riffat Hassan mengaku untuk membangun tafsir yang tidak bias gender seperti yang ada selama ini harus ada Reinterpretasi al-Qur'an, hal ini setelah dia mendalami ajaran al-Qur'an. Lihat Riffat Hassan, "Feminisme dan Benturan Budaya Lokal", dalam *Islam dan Dialog Budaya*, ed. Edy A. Effendy (Jakarta: Puspa Swara, 1994), hlm. 170.

Bila Rahman telah dikenal publik sebagai ilmuwan Islam multidisipliner, maka lain halnya dengan Riffat Hassan, yang muncul dalam kancah pemikiran ke-Islaman dengan mengusung tema-tema tentang kesetaraan gender dalam Islam dan gerakan feminisme Islam. Awal pengkajian Riffat Hassan tentang isu keperempuanan secara akademik (diakuinya) pada tahun 1974. Riffat menyatakan keprihatinannya terhadap kondisi mayoritas perempuan di dunia Islam yang menurutnya tertindas dan sangat terbelakang, baik di bidang pendidikan, ekonomi, maupun politik. Kondisi ini makin diperburuk oleh munculnya gerakan fundamentalisme Islam di berbagai bagian dunia Islam, yang melalui berbagai hukum dan peraturan di beri legitimasi teologis telah melakukan kontrol dan semakin membatasi kehendak bebas perempuan.¹⁷

Menurutnya, setiap suatu negara atau pemerintahan yang memulai Islamisasi, maka tindakan pertama yang dilakukan adalah memaksa perempuan kembali masuk ke dalam rumah, memberlakukan peraturan-peraturan dan undang-undang yang cenderung diskriminatif dan merugikan bagi kaum perempuan.¹⁸

¹⁷ Lihat Riffat Hassan, *“Teologi Perempuan Dalam Tradisi Islam (Sejajar di Hadapan Allah?)*, dalam *Ulumul Qur’an*, No. 4, Vol. 1, 1990/1410, hlm. 48 – 55.

¹⁸ “Feminisme dan Al-Qur’an” sebuah percakapan dengan Riffat Hassan dalam *‘Ulummul Qur’an*, Vol II, 1990. hlm. 86. Di Pakistan sendiri di mana Riffat Hassan berdomisili, pada masa rezim Ziaul Haq melakukan Islamisasi awal tahun 1980, pemerintah melarang foto perempuan dipasang di media cetak, membatasi penampilan mereka, mewajibkan para penyiar perempuan untuk mengenakan *dopatta* (sejenis kain tipis yang dikenakan untuk menutupi pakaian atau selendang), dan mendirikan universitas-universitas khusus kaum wanita. Lebih lengkap lihat, Esposito dan Voll, *“Demokrasi Di Negara-Negara Muslim; Problem Dan Prospek”*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), hlm.148.

Hal ini menurutnya disebabkan oleh pemahaman keagamaan yang salah. Pemahaman yang telah dibangun ribuan tahun dengan basis ideologi *patriarkhi* dan menyudutkan kaum perempuan sebagai gender yang di nomor duakan, menghasilkan pandangan yang menyebabkan tersubordinirnya kaum perempuan.

Baik Fazlur Rahman maupun Riffat Hassan, keduanya merupakan ilmuwan yang berasal dari Pakistan. Kedua tokoh tersebut secara aktif berusaha mengangkat martabat kaum perempuan yang tersubordinasi dengan merujuk pada nilai-nilai yang bersumber dari Allah, dan selanjutnya mengembangkan semacam tafsir tandingan (*counter exegesis*) atas pandangan keagamaan yang merendahkan perempuan yang dianut selama ini.¹⁹

Tentunya dengan kerangka berpikir dan metode yang berbeda satu dengan lainnya, yang semuanya berangkat dari latar belakang kehidupan yang berbeda pula.

Selanjutnya, penelitian ini dimaksudkan untuk melihat pemikiran serta gagasan Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam Islam, serta hal – hal yang melatarbelakanginya, dan bagaimana wacana kesetaraan gender muncul dalam diskursus ke-Islaman. Diharapkan dengan membandingkan dua pemikiran yang berasal dari motif-motif subjektif dan titik tolak yang berlainan akan dapat diketahui persamaan dan perbedaan untuk kemudian dapat diambil kesimpulannya.

¹⁹ Lihat Farid wajidi, “Perempuan dan Agama: Sumbangan Riffat Hassan”, dalam buku *Dinamika Gerakan Perempuan Indonesia*, Fauzie Rizal, Lusi Margiyani, dan Agus Fahri Husein (ed.) (Yogyakarta: Tiara wacana, 1993), hlm. 12.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Dalam penelitian ini, masalah yang diangkat telah dibatasi seputar pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam Islam, baik latar belakang pemikiran hasil pemikiran dan epistemologi serta perbandingan di antara keduanya..

Adapun rumusan masalah sebagai berikut :

1. Bagaimana latar belakang kehidupan dan pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam Islam.
2. Bagaimana pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam Islam.
3. Bagaimana epistemologi Fazlur Rahman dan Riffat Hassan dalam merumuskan konsep mereka tentang Gender dan apa persamaan dan perbedaan pemikiran masing-masing tokoh.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Untuk mengetahui latar belakang munculnya pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang gender.
2. Untuk mengetahui pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam Islam.
3. Untuk menganalisis bagaimana epistemologi kedua tokoh tersebut dalam merumuskan pandangannya tentang gender serta untuk mengetahui persamaan dan perbedaan pemikiran masing-masing tokoh.

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah

1. Untuk menambah khazanah ilmu pengetahuan, khususnya kajian tentang sejarah intelektual Islam terutama tentang wacana kesetaraan gender.
2. Untuk dijadikan bahan perbandingan dalam mencari konsep kesetaraan gender dalam Islam.
3. Sebagai motivator bagi semua pihak untuk terus mengkaji dan menelaah pemikiran-pemikiran kontemporer tentang gender dan permasalahannya serta mencari konsep yang relevan dengan konteks masyarakat Indonesia.

D. Tinjauan Pustaka

Studi dan pembahasan tentang pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang gender sebenarnya bukanlah sesuatu yang baru, sebelumnya telah ditemukan pembahasan tentang kedua tokoh namun penulis belum mendapatkan yang membandingkan antar keduanya. Dalam penelitian ini penulis akan berkonsentrasi pada studi hisoris-komparatif pemikiran Riffat Hassan dan Fazlur Rahman tentang gender.

Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir, di dalamnya terdapat tulisan Abdul Mustaqim yang berjudul “Metodologi Tafsir Perspektif Gender (studi kritis atas pemikiran Riffat Hassan)”,²⁰ yang menjelaskan tentang pemikiran Riffat Hassan dan sedikit memberikan catatan kritisnya atas pemikiran tersebut. Buku lainnya adalah *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al Qur'an Klasik dan Kontemporer*, yang

²⁰ Abdul Mustakim & Sahiron Samsudin (ed), *Studi Al-qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

ditulis oleh H. Yunahar Ilyas.²¹ Di dalamnya ia mengungkapkan secara rinci ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan (yang terkesan diskriminatif) menurut para mufassir, dan menganalisisnya dengan membandingkannya dengan pemikiran ketiga orang feminis muslim: Asghar Ali Engeneer, Riffat Hassan dan Amina wadud Muhsin.

Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarkhi; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*,²² yang mengungkapkan model penafsiran Riffat Hassan terhadap Al-Qur'an dan Hadis Nabi dengan metode dekonstruksi dan juga berisi perbandingan dan pertentangan antara penafsiran model Riffat Hassan dan penafsir-penafsir lain yang berseberangan pendapat dengannya.

Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita*,²³ yang berisi penjelasan Fazlur Rahman tentang bagaimana pandangan Islam terhadap gender dan wanita secara khusus, baik dalam Fikih maupun hubungan konteks sosial kemasyarakatan. Di dalamnya juga terdapat dua artikel Fazlur Rahman tentang permasalahan wanita dalam Islam, yang berjudul "Kontroversi Tentang Hubungan Perempuan dan Laki-Laki" dan "Status Wanita Dalam Islam: Sebuah Penafsiran Modernis".

²¹ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

²² Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003).

²³ Khoirudin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazafa dan Accademia, 2002).

Farid Wajidi, “Perempuan dan Agama: Sumbangan Riffat Hassan”, dalam buku *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia*,²⁴ yang berusaha mengungkap kembali secara garis besar beberapa gagasan menarik yang dilontarkan oleh Riffat Hassan, dan berdasarkan beberapa gagasan tersebut kemudian dapat dipikirkan berbagai persoalan real ketika ingin melihat fungsi agama dalam memberikan peran yang lebih emansipatif bagi perempuan Indonesia.

Artikel dalam Jurnal *Hermenia*, yang ditulis oleh Sutrisno yang berjudul, “Epistemologi Pemikiran Fazlur Rahman”, yang membahas tentang epistemologi pemikiran Fazlur Rahman. Di dalamnya memuat dan menjelaskan aspek-aspek epistemologi umum seperti sumber pengetahuan, karakteristik pengetahuan, pendukung keilmuan dan sebagainya.²⁵

Kemudian artikel *Ulumul Qur’an* (No. 9 Vol. II 1991) yang berjudul “Feminisme dan Al Qur’an: Percakapan dengan Riffat Hassan” ditulis oleh Wardah Hafidz. Artikel ini memuat hasil percakapan antara Wardah Hafidz dan Riffat Hassan ketika menghadiri sebuah *workshop* di Karachi., di dalamnya berisi tentang interpretasi Riffat Hassan tentang posisi perempuan dalam Al Qur’an.²⁶

²⁴ Farid wajidi, “Perempuan dan Agama: Sumbangan Riffat Hassan”, dalam buku *Dinamika Gerakan Perempuan Indonesia*, Fauzie Rizal, Lusi Margiyani, dan Agus Fahri Husein (ed.) (Yogyakarta: Tiara wacana, 1993).

²⁵ Sutrisno, “Epistemologi Pemikiran Fazlur Rahman”, dalam Jurnal *Hermenia*, Volume I, nomor 2, Juli –Desember, 2002, hlm. 214-221.

²⁶ Wardah Hafidz, “Feminisme dan Al-Qur’an; Percakapan Dengan Riffat Hassan”, dalam *Ulummul Qur’an* Vol II, tahun 1990.

Selain meninjau buku – buku dan artikel di atas, penulis juga mengadakan tinjauan terhadap tulisan yang belum dipublikasikan berupa tesis dan skripsi, antara lain:

Tesis S2 Abdul Mustaqim, “Feminisme Dalam Perspektif Riffat Hassan; Kajian Kritis Dengan Pendekatan Historis Filosofis”,²⁷ berisi pembahasan feminisme dalam pandangan Riffat Hassan yang dikaji melalui pendekatan historis dan filosofis sekaligus mengkritisi pandangan-pandangan Riffat Hassan.

Skripsi saudara Amalia Taufik, “Equalitas Laki-Laki Dan Perempuan; Kajian Historis Atas Pemikiran Riffat Hassan”,²⁸ berisi pembahasan tentang salah satu point penting dari pemikiran Riffat Hassan yakni equalitas laki-laki dan perempuan dalam Islam dan dikaji secara historis.

Beberapa tulisan di atas memang banyak persamaannya dengan penelitian yang penulis dilakukan, namun sejauh ini belum ada yang secara khusus membandingkan pemikiran dua tokoh yakni Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang gender dan mengemukakan persamaan dan perbedaan dari pemikiran kedua tokoh tersebut.

²⁷ Abdul Mustaqim, “Feminisme Dalam Perspektif Riffat Hassan; Kajian Kritis Dengan Pendekatan Historis Filosofis”, *Tesis S2 IAIN Sunan Kalijaga*, tidak diterbitkan, Jogjakarta, 1999.

²⁸ Amalia Taufik, “Equalitas Laki-Laki Dan Perempuan; Kajian Historis Atas Pemikiran Riffat Hassan”, *Skripsi* tidak diterbitkan, Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, 2005.

E. Kerangka Teoritik

Dalam melakukan penelitian dengan objek kajian Pemikiran Fazlur Rahman tentang Kesetaraan Gender dalam Islam ini, penulis menggunakan alat analisis teori Strukturalisme Genetik sebagai syarat dan kaidah umum sebuah penelitian ilmiah. Teori Strukturalisme Genetik adalah analisis struktur dengan memberikan perhatian terhadap asal-usul karya, tidak hanya memperhatikan unsur intrinsik suatu karya namun juga unsur ekstrinsiknya yakni bagaimana kondisi sosio historis penulis pada saat karya tersebut tercipta.²⁹ Teori Strukturalisme Genetik ditemukan oleh Lucier Goldman, filsuf dan sosiolog Romania-Perancis. yang dikemukakannya dalam buku *The Hidden God: a Study of Tragic Vision In The Pensees Of Pascal and the Tragedic of Racine*,³⁰ Teori ini lazim digunakan dalam penelitian karya sastra, namun sebagai salah satu teori sosial, pada intinya teori strukturalisme genetik dipergunakan dalam penelitian apabila peneliti bertujuan mengetahui pemikiran suatu tokoh secara komprehensif dan menyeluruh melalui karya-karyanya baik karya fiksi maupun non fiksi.

Dalam Strukturalisme Genetik unsur yang berdiri sendiri tidak berarti apa-apa. Dia dapat dipahami semata-mata dalam prosesnya antar hubungan. Makna total setiap entitas dapat dipahami hanya dalam integritasnya terhadap totalitasnya, karena dunia kehidupan adalah totalitas fakta sosial, bukan

²⁹ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar), 2004. hlm. 123. bandingkan dengan, Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 16-17.

³⁰ *Ibid.* hlm. 121.

totalitas benda _dalam hal ini tulisan hasil pemikiran_ saja. Antar hubungan nilai substansial ke arah struktural, nilai dengan kualitas bagian-bagian kearah kualitas totalitas.

Menurut Laursen dan Singewood, Teori strukturalisme genetik dalam melakukan tugasnya dalam penelitian memiliki langkah-langkah sebagai berikut:

- Teks diteliti strukturnya untuk membuktikan jaringan bagian-bagiannya sehingga terjadi keseluruhan yang padu dan holistik. Dalam penelitian ini, peneliti akan mengkaji teks karya Fazlur Rahman dan Riffat Hassan yang membahas tentang kesetaraan gender dalam Islam, kemudian juga akan dikaji teks yang pernah menulis tentang pemikiran kedua tokoh serta pandangan dunia masyarakat yang melingkupi mereka sebagai upaya menuju kesatuan pandangan tentang kedua tokoh tersebut. Melalui karya-karya mereka yang terserak akan dianalisis model pemikiran mereka, visi dan misi mereka dalam karya tersebut.

- Penghubungan dengan sosial-budaya dan sejarahnya, kemudian dihubungkan dengan struktur mental yang berhubungan dengan pandangan dunia pengarang. Dengan metode ini peneliti harus menelaah secara kritis dan mendetail tentang latar sosio kultural Fazlur Rahman dan Riffat Hassan, bagaimana kondisi masyarakat pada waktu itu, pemikiran yang berkembang yang melingkupinya dan apa yang menjadi pandangan dunia masyarakat di

sekitar mereka agar dari sini kita dapat mengetahui pandangan dunia,³¹ dari kedua tokoh tersebut dengan karya dan pemikirannya.

Dalam penelitian ini, teks yang menjadi objek penelitian adalah karya-karya Fazlur Rahman dan Riffat Hassan. Untuk mengetahui pemikiran kedua tokoh tersebut, terutama pemikiran mereka tentang gender. Dengan menggunakan teori Strukturalisme Genetik, peneliti akan menggunakan karya-karya mereka untuk bahan analisis baik unsur intrinsik maupun ekstrinsiknya.

Unsur Intrinsik berkaitan dengan struktur pemikiran yang tercakup dalam karya-karya tulis mereka. Pengumpulan data literatur tentang pemikiran kedua tokoh memungkinkan untuk menganalisis ide-ide dasar secara objektif tanpa mempertimbangkan unsur subjektif bagaimana pemikiran tersebut dihasilkan dan dalam rangka apa pemikiran tersebut dimunculkan.³² Sedangkan unsur ekstrinsik berkaitan hal-hal subjektif tersebut.

- Langkah selanjutnya adalah pengambilan kesimpulan dengan menggunakan pendekatan induktif, yaitu pencarian kesimpulan dengan jalan melihat premis-premis yang sifatnya spesifik untuk selanjutnya mencari premis generalnya.³³ Karena sifat penelitian ini adalah komparatif maka

³¹ Pandangan dunia tokoh bukan semata-mata fakta empiris yang terlihat dan bersifat langsung, tapi merupakan suatu gagasan, aspirasi dan perasaan yang dapat mempersatukan suatu kelompok sosial masyarakat. Pandangan dunia merupakan ekspresi teoretis dari kondisi dan kepentingan suatu golongan masyarakat tertentu, dalam hal ini bisa pemerintah, suara mayoritas, golongan oposan, dll. Lihat, Iswanto, "Penelitian Sastra Perspektif Strukturalisme Genetik", dalam *Metode Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Hanindita, 2001), hlm. 61.

³² Sebagai contoh, bahwa pemikiran Riffat Hassan tentang Feminisme secara tidak langsung dalam rangka sebagai *counter* terhadap konsep Islamisasi yang dinilainya menyudutkan perempuan yang diterapkan pemerintahan Ziaul Haq pada masa itu dan sangat dipengaruhi oleh pendidikan masa kecilnya. Lihat. Riffat Hassan, "*Feminisme dan Al-Qur'an*..." hlm. 86.

³³ Drs. Iswanto, "Penelitian Sastra Perspektif...." hlm. 60.

terdapat dua langkah induktif yakni menarik kesimpulan dari masing-masing tokoh untuk kemudian dikomparasikan, hingga akan terlihat pemikiran kedua tokoh secara padu dan holistik serta dapat dicari relevansi dan hubungan genetiknya dengan masyarakat.

F. Metode Penelitian

Sejarah pemikiran adalah sejarah yang mempelajari proses, sejarah pemikiran tetap sejarah meskipun mempelajari pemikiran manusia yang bersifat praktis bukan dari mentalitasnya. Semua perbuatan manusia pasti dipengaruhi pemikirannya, karenanya sebagai “daging yang berpikir” manusia tidak bisa lepas dari dunia pemikiran, tidak bisa melepaskan dirinya dari dunia ide. Sementara terkait dengan penelitian ini penulis mengupayakan pendekatan kajian teks dan kajian konteks sejarah. Kajian teks berupaya menganalisa pola dasar pemikiran yang terdapat dalam teks, sementara kajian konteks berupaya menelaah bagaimana realitas yang ada mempengaruhi terjadinya teks. Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode historis dari data-data yang terkait dengan penelitian ini, kemudian direkonstruksi dalam bentuk historiografi.³⁴

Metode penelitian tersebut memiliki tahapan sebagai berikut:

1 . Heuristik (pengumpulan data)

Penelitian ini adalah penelitian literer yang lebih banyak menggunakan sumber dan dokumen tertulis dalam proses pengumpulan datanya. Data didapat dengan penelusuran sumber-sumber literer berupa buku-buku,

³⁴ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm.189.

majalah, dan jurnal. Selain itu juga penulis menggunakan penelusuran situs internet.³⁵

2. Verifikasi atau Kritik

Kritik sumber bersifat eksternal maupun internal, kritik eksternal meneliti apakah teks yang menjadi objek penelitian dan naskah sumber bersifat asli atau tidak. Sedangkan kritik internal untuk menentukan apakah sumber yang diteliti tersebut benar-benar rasional atau logis.³⁶ Wacana kesetaraan gender adalah tema yang coba diusung penulis untuk menganalisis salah satu aspek dari keseluruhan pemikiran Fazlur Rahman. dan Riffat Hassan Karena penelitian bersifat komparatif, maka diperlukan sumber-sumber dari kedua tokoh untuk kemudian dibandingkan, baik secara ekstern lebih penting lagi secara intern.

3 . Interpretasi

Secara umum analisis sejarah bertujuan melakukan sintesa atas sejumlah fakta yang diperoleh dari sumber-sumber sejarah dengan menggunakan teori-teori disusunlah fakta itu ke dalam suatu interpretasi yang menyeluruh.³⁷ Interpretasi tentunya berkaitan dengan penafsiran dan pemahaman personal. Dalam hal interpretasi terhadap teks dan dokumen tentang biografi dan pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan berbasis pada pemahaman objektif dari penulis.

³⁵ Kuntowijoyo, *Metode Penelitian Sejarah* (Yogyakarta: Bentang, 1995), hlm.12.

³⁶ *Ibid*, hlm.70.

³⁷ *Ibid*, hlm. 67.

4 . Historiografi

Historiografi yang merupakan cara penulisan, pemaparan atau pelaporan hasil penelitian.³⁸ Penyajiannya meliputi pengantar, hasil penelitian, simpulan serta penutup, yang setiap bagiannya terjabarkan dalam bab – bab dan sub bab.

G. Sistematika Pembahasan

Sistematika dalam penelitian ini terdiri dari lima bab yang disusun secara kronologis dan utuh. Bab satu, sebagaimana lazimnya sebuah penelitian ilmiah maka bab ini merupakan pendahuluan yang berisi: *pertama*, latar belakang masalah yang memuat alasan-alasan pemunculan masalah yang menjadi obyek penelitian. *Kedua*, rumusan masalah merupakan penegasan terhadap apa yang terkandung dalam latar belakang masalah. *Ketiga*, tujuan dan kegunaan yang diharapkan tercapai dalam penelitian ini. *Keempat*, telaah pustaka sebagai penelusuran atas literatur yang berhubungan dengan obyek penelitian. *Kelima*, kerangka teoritik menyangkut kerangka berpikir yang digunakan dalam memecahkan permasalahan. *Keenam*, metode penelitian, berupa penjelasan langkah-langkah yang ditempuh dalam mengumpulkan dan menganalisis data. *Ketujuh*, sistematika pembahasan sebagai upaya untuk mensistematiskan penyusunan.

Pada Bab kedua akan membahas tentang wacana kesetaraan gender dalam Islam dan sketsa hidup atau biografi Fazlur Rahman dan Riffat Hassan.

Untuk dapat melacak latar belakang munculnya pemikiran tentang kesetaraan

³⁸ Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 55– 69.

gender dalam Islam secara umum dan latar belakang pemikiran kesetaraan gender dalam Islam menurut Fazlur Rahman dan Riffat Hassan.

Pada bab ketiga mendeskripsikan pemikiran dan pandangan Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam Islam. Kemudian menyajikan argumen-argumen yang dipakai Riffat Hassan dan Fazlur Rahman dalam merumuskan pandangan mereka. Hal ini juga dimaksudkan untuk mempelajari dan memahami pemikiran Riffat Hassan dan Fazlur Rahman secara utuh.

Bab Keempat menyajikan analisa komparatif antara epistemologi pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam Islam, dan mendeskripsikan persamaan dan perbedaan hasil pemikiran kedua tokoh tersebut.

Bab kelima merupakan bab penutup dari penelitian ini, yang berisi kesimpulan atas persoalan yang diteliti dan saran – saran penyusun berkenaan dengan objek penelitian.

BAB II

WACANA KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM DAN BIOGRAFI

FAZLUR RAHMAN DAN RIFFAT HASSAN

A . WACANA KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM

1 . Latar Belakang Munculnya Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam

Perbedaan laki-laki dan perempuan masih menyimpan beberapa masalah, baik dari segi substansi kejadian maupun peran yang diemban dalam masyarakat. Perbedaan anatomi biologis antara keduanya cukup jelas, dan mungkin tidak akan ada perbedaan pendapat mengenai hal ini.. Akan tetapi efek yang timbul akibat perbedaan itu menimbulkan perdebatan, karena ternyata perbedaan jenis kelamin secara biologis (seks) melahirkan seperangkat konsep budaya. Interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin inilah yang disebut *gender*. Kata gender sendiri berasal dari bahasa inggris yang berarti “jenis kelamin”, namun pada perkembangan selanjutnya arti ini sebenarnya kurang tepat, karena dengan demikian gender disamakan pengertiannya dengan seks yang berarti jenis kelamin secara biologis. Sebagai sebuah kosakata baru dalam bahasa Indonesia, kata gender belum ditemukan dalam kamus besar bahasa Indonesia.¹

¹ Arti yang lazim untuk kata *gender* adalah perbedaan sifat, peran, mentalitas antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Lihat, Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. ke-7 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm.8. Bandingkan dengan Nasaruddin Umar, MA, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'an*

Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan mempunyai implementasi di dalam kehidupan sosial-budaya. Persepsi yang seolah-olah mengendap di alam bawah sadar seseorang ialah jika seseorang mempunyai atribut biologis, seperti penis pada diri laki-laki atau vagina pada perempuan, maka itu juga menjadi atribut gender yang bersangkutan dan selanjutnya akan menentukan peran sosial dalam masyarakat. Walaupun sebenarnya atribut dan beban gender tidak mesti ditentukan oleh atribut biologis, karena gender tidak berkaitan langsung dengan perbedaan biologis melainkan sebuah konsep budaya, jadi mesti dibedakan antara kepemilikan penis atau vagina sebagai peristiwa biologis dan kepemilikan penis atau vagina sebagai peristiwa budaya.

Bila yang pertama dapat disebut alat kelamin biologis (*physical genital*) dan yang kedua dapat disebut alat kelamin budaya (*cultural genital*).² Istilah *sex* menekankan pada perbedaan bentuk tubuh dan komposisi kimia seseorang sedangkan gender sebagai jenis kelamin budaya menekankan pada perkembangan aspek maskulinitas atau feminitas. Berangkat dari asumsi diatas maka wacana kesetaraan gender berisi tentang rekonstruksi pemahaman tentang gender terutama kaitannya dengan definisi-definisi, dan permasalahan yang melingkupinya.

(Jakarta: Paramadina, 2001), hlm.34&35, dan Ivan Illich, *Gender*, terj. Omi Intan Naomi, cet-7 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm 3.

² Nasaruddin Umar, *Argumen*. hlm. 2.

Penolakan masyarakat, umumnya kaum perempuan pada sistem patriarki³ memunculkan suatu gerakan yang tujuannya meruntuhkan sistem dan struktur yang telah dibangun ribuan tahun tentang relasi antara laki-laki dan perempuan tersebut. Upaya mereka melakukan transformasi sosial untuk menghapuskan kesenjangan, dan meraih kedudukan setara dengan lawan jenisnya dilakukan dengan berbagai cara yakni dengan cara revolusioner dan evolusioner. Hingga akhirnya pembicaraan tentang perempuan dalam konteks ini adalah berbicara tentang situasi transisi.

Feminisme sendiri adalah suatu istilah yang mengacu pada konsep dan gerakan sosial yang muncul dalam kaitannya dengan perubahan (*social change*), teori-teori pembangunan, kesadaran politik perempuan dan gerakan pembebasan perempuan, termasuk pemikiran kembali institusi keluarga dalam konteks masyarakat modern dewasa ini.⁴ Namun sampai saat ini, sebagian orang masih berasumsi bahwa feminisme adalah sebuah gerakan pemberontakan terhadap kaum laki-laki. Feminisme dianggap sebagai bentuk pemberontakan kaum perempuan untuk menyingkari kodrat atau fitrah

³ Patriarki dapat diartikan sebagai susunan masyarakat dengan lelaki sebagai kepala keluarga. atau masyarakat maupun suku yang diperintah oleh kaum laki-laki. Lihat Peter Salim, *The Contemporary English – Indonesia* (Jakarta: Modern English Press, 1996) hlm. 1366.

⁴ Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* cet. XIX. (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm.237. Para teolog perempuan muslim seperti Rifaat Hassan, Fatima Mernissi dan Amina Wadud yang selama ini dipandang sangat progresif kadang juga tidak menggunakan istilah ini ketika sedang membahas tentang gender dan perempuan. Riffat Hassan menggunakan "Women and Religion: An Islamic Perspective" ketika membahas penciptaan Laki-laki dan perempuan. Lihat Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam Di Indonesia", dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm.5. Seorang feminis Mesir Nawal el Saadawi, lebih suka memakai istilah "pembebasan perempuan" daripada menggunakan istilah feminisme yang sangat kebarat-baratan. Lihat Wawancara dengan Nawal al-Saadawi, dalam *Islamika*, no.1, edisi juli-september, 1993. hlm53-60.

perempuan, melawan pranata sosial yang ada, atau institusi sebuah rumah tangga.

Persoalan yang menyangkut hak, status, dan kedudukan perempuan di sektor publik dan domestik merupakan masalah yang pelik dan terus menjadi bahan perdebatan. Banyaknya ragam pendapat yang bersumber dari beberapa disiplin ilmu (Filsafat, Agama, Sosiologi, Politik, Biologi Dan Psikologi), telah menimbulkan bermacam-macam teori dan pandangan tentang gerakan kesetaraan gender dan berbagai macam corak feminisme.⁵

Di barat, gerakan feminisme yang menyuarakan kesetaraan dan anti penindasan gender bermula di akhir 1960-an,⁶ dan gerakan mereka bermula dengan membongkar asumsi tentang pembagian wilayah publik dan domestik antara laki-laki dan perempuan, anggapan-anggapan tertentu mengenai “kodrat” perempuan, haruskah keduanya dibedakan, atau mestikah yang satu “memimpin” yang lain, meskipun titik tolak gerakan pembebasan ini adalah

⁵ Di antara aliran feminisme yang terkenal adalah; a) Liberal Feminisme, yang menuntut kesempatan, hak yang sama bagi setiap individu; b) Radikal Feminisme, yang melihat bahwa penindasan perempuan sebagai urusan “subjektif” individual, suatu hal yang bertentangan dengan kerangka marxis yang melihat penindasan perempuan sebagai “realitas objektif”; c) marxisme feminisme dengan pandangan bahwa penindasan perempuan adalah bagian dari penindasan kelas dalam “relasi produksi”; d) feminisme sosialis yang berasumsi bahwa penindasan gender terjadi di kelas manapun. Lebih lanjut lihat: Mansour Fakih, *Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm.51-78. Rosemarie Putnam Tong, menambahkan ke dalam klasifikasi aliran feminisme dengan, feminisme psikoanalisis dan gender, Feminisme eksistensial, feminisme postmodern, feminisme Multikultural dan global, ekofeminisme. Lihat pembahasan lengkapnya dalam Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought*, terj. Aquarini Priyatna P. (Yogyakarta: Jalasutra, 2004).hlm.1 -13.

⁶ Rahmad Hidayat, *Ilmu Yang Seksis* (Jogjakarta: Jendela, 2004), hlm. 96

mengenai nasib di bawah standar yang dialami perempuan di manapun, termasuk di Eropa dan Amerika.⁷

Dalam perkembangannya, feminisme juga mendapat respon yang lain dari isme-isme Barat, seperti kapitalisme, sosialisme, modernisme, industrialisme, dan bahkan post-modernisme. Feminisme diterima tidak lebih hanya sebagai entitas yang secara substansial tercela dan tidak perlu diberi tempat. Argumnetasi yang secara umum dilontarkan adalah bahwa feminisme telah teracuni keluarga-keluarga mapandan membuat perempuan timur lepas dari kodratnya. Yang sangat mengherankan adalah bahwa lontaran sarkastik ini dilepaskan oleh mulut laki-laki dan sebagian perempuan, yang sebagian besar hidupnya sudah ter-Barat-kan atau paling tidak telah bersinggungan dengan produk-produk barat, sejak mulai sistem pendidikan, pekerjaan, cara berpakaian, cita rasa (*taste*) yang sering dikemas rapi dalam jargon modernisasi.⁸

Berbeda dengan permasalahan di luar Islam, yang berangkat dari faktor ekonomi, sosial dan politik. Bahasan wacana kesetaraan gender dalam Islam, memiliki persoalan mendasar yang berangkat dari sebuah pertanyaan, apakah kondisi dan posisi kaum muslimat di masyarakat dewasa ini telah

⁷ Ini terbukti sejak saat itu partisipasi angkatan kerja perempuan meningkat secara drastis. Pada tahun 1972, perempuan sudah mengisi sepertiga dari tenaga kerja di Amerika, walaupun secara upah masih berada di bawah upah laki-laki. Lihat Ratna Megawangi, "Perkembangan Teori Feminisme Masa Kini Dan Mendatang Serta Kaitannya Dengan Pemikiran Keislaman", dalam *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2002), hlm. 211 dan Wahiduddin Khan, *Antara Islam Dan Barat; Wanita Di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Serambi, 2001), hlm.67-68.

⁸ Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender Dalam Perspektif Islam", dalam *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm.235.

merefleksikan inspirasi posisi normatif kaum perempuan menurut ajaran agamanya, ataukah telah terjadi proses yang tidak sinergis dengan doktrin normatif yang diyakininya. Dalam merespon pertanyaan seperti ini, ummat Islam memiliki dua asumsi yang berlainan.

Pertama, mereka menganggap bahwa sistem hubungan laki-laki perempuan di masyarakat saat ini telah sesuai dengan ajaran agama, karenanya tidak perlu diemansipasikan lagi. *Kedua*, mereka yang menganggap bahwa kaum muslimat saat ini berada dalam suatu sistem yang diskriminatif, diperlakukan tidak adil, karena itu tidak sesuai dengan salah satu sisi normatif Islam, yakni keadilan dan kesetaraan sebagai salah satu pilar dasar Islam.⁹

Perbedaan pandangan di kalangan ummat Islam tentang posisi dan peran gender, ternyata disebabkan juga oleh adanya dua bentuk pemahaman yang berbeda dalam wacana teologi Islam tentang konsepsi gender. Kedua pemahaman yang bersaing tersebut, berupa ekspresi yuridis dalam aturan-aturan pragmatis bagi masyarakat yang terlihat tidak egalitarian, dan yang lain diekspresikan dalam artikulasi sebuah visi etis.

Proses pembentukan identitas sangatlah penting dalam kebangkitan Islam dewasa ini. Karena perempuan yang berpartisipasi dalam kebangkitan ini semakin banyak, maka perhatian terhadap isu gender dalam pembentukan identitas pun semakin meningkat. Isu-isu tentang perempuan dalam masyarakat, ekonomi, politik, atau spiritualitas memainkan peranan penting

⁹ Lihat, Mansour Faqih, "Posisi Perempuan Dalam Islam: Tinjauan Analisis Gender", dalam *Ibid*. Hlm. 37.

dalam mewujudkan cita-cita modernitas muslim berupa pelestarian masa lalu dan pengambilan manfaat yang semestinya dari masa kini.¹⁰

Di dalam sejarah Islam, proses pembebasan perempuan telah dimulai sejak lama, dari zaman ketika Rasulullah berjuang di Jazirah Arab, dan masih berlangsung sampai berakhirnya era dinasti Abbasiyah. Namun sejarah kekhalifahan Islam, membentuk dinasti imperialisasi yang di satu sisi melahirkan perilaku diskriminasi dan ketidakadilan. Saat itu agama tidak lagi diperlakukan sebagai katalisator untuk kemanusiaan yang berlaku sebagai petunjuk dan rahmat bagi manusia, akan tetapi agama telah menjadi institusi agama yang radikal dan *status quo*, sepintas lalu malah mendukung praktek-praktek ketidakadilan.¹¹

Pemikiran feminisme di dunia Islam, boleh jadi sudah dikenal cukup lama pada awal abad ini. Walaupun barangkali tidak menggunakan istilah tersebut. Misalnya lewat pemikiran-pemikiran Aisyah Taimuriyah, penulis dan penyair Mesir, Zaynab Fawwas, essais Libanon, Rokeya Sahwat Hossein adn Nazar Sajjad Haydar. Termasuk pula R.A kartini, Emillie Ruete dari Zanzibar, Taj al-Shaltanah dari Iran, Huda Sya'rawi, Malak Hifni Nasir yang dikenal dengan Bahithat al-Badiyah, dan Nabawiyah dari Mesir, serta Fatme Aliye dari Turki.¹²

¹⁰ Lihat Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan* (Jakarta: Serambi, 2006), hlm.179-180.

¹¹ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994. IV.XXI), hlm. 264.

¹² Budhy Munawwar Rahman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm.390.

Mereka semua dikenal sebagai para perintis besar dalam menumbuhkan kesadaran atas persoalan gender, termasuk dalam melawan kebudayaan dan ideologi masyarakat yang hendak mengkung kebebasan perempuan.

Masyarakat muslim mulai membicarakan wacana kesetaraan gender secara luas tepatnya tahun 1898, ditandai dengan keterlibatan perempuan-perempuan muslim Mesir dalam dunia pers. Serta diterbitkannya karya intelektual Mesir Qasim Amin yang berjudul *Tahrir al-Mar'ah*, tepat setelah satu tahun keterlibatan perempuan-perempuan tersebut. Kendati demikian, sebelumnya telah diterbitkan karya Rifa'ah Tantawi yang berjudul *al-Mursyid al-Amin al-Banat wa Banin* pada tahun 1870 dan buku Murqus Fahmi yang berjudul *al-Mar'ah fi al-Shirq (The Woman in The East)* pada tahun 1894.¹³

Bermula dari karya-karya tersebut, dunia Islam mulai ramai membicarakan tema-tema yang berkaitan dengan wacana kesetaraan gender dengan terbuka, diantaranya tentang kontroversi pelembagaan jilbab/hijab, pelaksanaan poligami dan fenomena penjatuhan talak suami dengan semena-

¹³ Dina Y. Sulaiman, *Feminisme dan Kesalahan Paradigma*, [http. Islam Alternatif. Com/wanita/ feminisme](http://IslamAlternatif.Com/wanita/feminisme). Sebenarnya sebelum tulisan Qasim Amin terbit, di Mesir telah didahului oleh beberapa tulisan yang menyuarakan gagasan emansipasi. Zainab al-Fawwas, misalnya, telah menggugat posisi wanita yang dinomorduakan itu dalam tulisannya di majalah *al-Nil* pada tahun 1892, Hind Naufal menerbitkan jurnal *al-Fatah* pada tahun yang sama sebagai media untuk mendiskusikan dan menyebarkan ide-ide feminisme. meskipun demikian Qasim Amin dicatat sebagai pencetus kebangkitan feminisme di Mesir karena memiliki peran yang lebih besar karena berhasil mengangkat diskursus tentang wanita dari isu sampingan (*a side issue*) menjadi salah satu diskursus yang menarik perhatian nasional (*a major national concern*). Lebih lengkap lihat, M. Arif Budiman, "Qasim Amin dan Emansipasi Wanita di Mesir", dalam Jurnal Kajian Islam Interdisipliner *Hermenia*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Volume 1, nomor 2, Juli-Desember 2002, hlm.248-249.

mena. Hal ini diteruskan dengan lahirnya gerakan-gerakan perjuangan pro kesetaraan gender, meskipun dengan kapasitas yang relatif kecil.

Gerakan feminis pada peralihan abad ini di negara sedang berkembang merupakan bagian yang penting dari gerakan anti kolonial yang muncul pada zaman ini dalam sejarah. Walaupun masalah hak-hak perempuan dan statusnya telah banyak diperdebatkan oleh kelompok nasionalis sebagai bagian dari arus pemikiran ulang yang mempertanyakan mengapa kaum Muslim kalah oleh kekuasaan barat, apa yang diketahui merupakan tulisan dari kaum laki-laki.¹⁴

Pusat persoalan-persoalan yang didiskusikan oleh para feminis muslim kontemporer adalah berbagai hukum yang oleh para ahli hukum klasik diklaim sebagai hukum yang dilandasi ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. Kebanyakan yang didiskusikan dalam hal ini adalah hukum-hukum mengenai status personal, termasuk poligini, hukuman fisik oleh suami terhadap istri, perceraian sepihak di luar hukum oleh suami, mas kawin, hak memelihara anak, tunjangan anak, hukum waris, tatacara berpakaian, dan akses perempuan ke ruang-ruang publik serta kantor-kantor umum, terutama kantor (atau jabatan) kepala negara. Yang lebih baru lagi, beberapa komunitas telah mulai mengangkat persoalan kepemimpinan ibadah, khususnya sebagai imam shalat berjama'ah di hari Jum'at. Namun sementara ini belum pernah terdengar

¹⁴ Sebenarnya tulisan-tulisan yang dapat dijadikan rujukan penting untuk wacana feminisme dan ditulis oleh pengarang perempuan cukup banyak. Seperti, "Perempuan-Perempuan Yang Paling Tersohor Di Dunia Arab Dan Dunia Muslim (*Muassasat ar Risala*, Damaskus 1982) karya Omer Kahhala, Aisyah, Ibu Kaum Beriman (*Aisha, Umm al Mu'minin*, Beirut 1972), dll. Lihat, Fatima Mernissi, *Setara Di Hadapan Allah* (Yogyakarta: LSPPA Dan Yayasan Prakarsa, 1995), hlm.188-189.

adanya *statemen* dari kalangan feminis Muslim yang mengungkapkan kepedulian terhadap hak orang-orang yang ingin hidup bersama dalam hubungan homoseksual.¹⁵

Berbagai macam gerakan dan pemikiran pembebasan perempuan dalam Islam dewasa ini, pada umumnya dipelopori oleh para pemikir-pemikir dari kalangan Islam sendiri, dengan berbekal latar belakang pendidikan masing-masing yang rata-rata sudah mengenyam pendidikan modern model barat yang kemudian ditransformasikan ke dalam bahasa dan budaya masing-masing daerah tempat mereka berasal. Gerakan pembebasan perempuan atau feminisme ini terkait dengan usaha-usaha modernisasi keagamaan seperti yang diisyaratkan Fazlur Rahman sebagai gerakan modernisme klasik, yang membawa tema-tema dari barat ke dalam dunia Islam.¹⁶

2 . Prinsip-Prinsip Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam

Wacana kesetaraan gender dalam Islam secara normatif-konseptual dibangun dan disebabkan oleh beberapa variabel, yang kemudian memunculkan argumen-argumen dasar bagi bangunan wacana kesetaraan gender.

Konsepsi *egalitarian* tentang gender telah dibangun secara kokoh dan konsisten dalam visi etis Islam. Egalitarianisme ini adalah sebuah elemen

¹⁵ Ghazala Anwar, Wacana Teologis Feminis Muslim, dalam Zakiyuddin Baidlowi, *Wacana Teologi Feminis* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1997), hlm.6.

¹⁶ Charles Kurzman memasukkan tema hak-hak perempuan ke dalam enam tema dasar yang menjadi pembahasan Islam liberal yang berkembang di dunia modern. Tema-tema tersebut adalah, Menentang Teokrasi, Demokrasi, Hak-hak perempuan, hak-hak non muslim, kebebasan berpikir dan gagasan tentang kemajuan. Lebih lengkap lihat Caharles Kurzman.ed, *Islam Liberal*, terj. Bahrul Ulum, Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm.xiviii-li.

dalam berbagai penuturan etis al-Qur'an. Di antara berbagai ciri luar biasa al-Qur'an, khususnya bila dibandingkan dengan teks-teks kitab suci dalam tradisi monoteistik lainnya, adalah bahwa wanita diseru secara eksplisit, satua bagian yang di dalamnya hal ini terjadi menegaskan persamaan moral dan spiritual mutlak antara pria dan wanita.¹⁷

Nasaruddin Umar menemukan bahwa ternyata ada lima prinsip yang bisa dijadikan sebagai pijakan bagi konsep kesetaraan gender dalam al-Qur'an,¹⁸ hal ini kemudian bisa menjadi acuan dasar argumen kesetaraan gender dalam Islam.

1 . Laki-Laki Dan Perempuan Sama-Sama Sebagai Hamba.

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan.¹⁹ Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam al-Qur'an biasa diistilahkan dengan orang-orang bertakwa (*muttaqun*). Dan untuk mencapai derajat *muttaqun* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu.

¹⁷ Leila Ahmed, *Wanita Dan Gender Dalam Islam*, Terj.M.S. Nasrulloh (Jakarta: Penerbit Lentera, 2000), hlm.77.

¹⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen....* hlm. 248-265.

¹⁹ Salah satu ayat yang menyebutkan posisi manusia sebagai hamba adalah Q.S al-Dzariyat (51):56.

2 . Laki-laki dan perempuan sebagai Khalifah di Bumi.

Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini, selain untuk menjadi hamba (*'abid*) yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah swt, juga untuk menjadi khalifah di bumi (*khalifa fi al-ardl*).²⁰ Dan kata-kata *khalifah* tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin tertentu atau kelompok etnis tertentu.

3 . Laki-Laki Dan Perempuan Menerima Perjanjian Primordial.

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya.²¹ Tidak seorang pun anak manusia lahir di muka bumi ini yang tidak berikrar akan keberadaan Tuhan. Dalam Islam tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini, yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

4 . Adam Dan Hawa, Terlibat Secara Aktif Dalam Drama Kosmis.

Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, yakni cerita tentang keadaan adam dan pasangannya di Surga sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata

²⁰ Al-Qur'an menyebutkan hal ini dalam Q.S al-An'am (6):165.

²¹ Q.S. al-A'raf (7):172.

ganti untuk dua orang (*huma'*), yakni kata ganti untuk *Adam* dan *Hawwa*.

Seperti bisa kita lihat dalam kasus-kasus pada kisah kosmis tersebut:

- a. Keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surga.²²
- b. Keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari Syaitan.²³
- c. Sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat jatuh ke bumi.²⁴
- d. Sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni oleh Tuhan.²⁵
- e. Setelah di bumi. Keduanya mengembangkan keturunan dan saling melengkapi serta saling membutuhkan.²⁶

5 . Laki-Laki Dan Perempuan Berpotensi Meraih Prestasi.

Al-qur'an mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi optimal dari individu-individu, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja.²⁷

Namun, dalam kenyataan masyarakat, konsep ideal ini membutuhkan tahapan dan sosialisasi, karena masih terdapat sejumlah kendala, terutama

²² Q.S. al-Baqarah (2):35.

²³ Q.S. al-A'raf (7):20.

²⁴ *Ibid*: 22.

²⁵ *Ibid*: 23.

²⁶ Q.S. al-Baqarah (2):187.

²⁷ Salah satu ayat yang mengisyaratkan akan hal ini adalah, Q.S al-Nisa' (4):124.

kendala budaya yang sulit diselesaikan.²⁸ Hal ini diperkuat dengan munculnya gejala fundamentalisme dalam tubuh ummat Islam dewasa ini, hal ini sangat berpengaruh terhadap lambatnya laju gerakan perjuangan kesetaraan gender dalam Islam.²⁹

Berbeda dengan Nasaruddin Umar, Khoiruddin Nasution mengelompokkan ayat-ayat dalam al-Qur'an yang berisi bahasan tentang kesetaraan gender dalam 8 kelompok.³⁰ Adapun *nash* yang berbicara tentang kemitrasejajaran tersebut, yakni;

1 . Statemen Umum Tentang Kesetaraan Perempuan Dan Laki-Laki.

Al-Qur'an yang secara tegas menjelaskan tentang kesetaraan antara pria dan wanita dapat ditemukan minimal dalam ayat-ayat sebagai berikut.

- Bahwa istri adalah pasangan suami dan suami adalah pasangan istri

Mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka (al-Baqarah (2); 187).

- Bahwa wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya

Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf (al-Baqarah (2); 228).

2 . Kesetaraan Asal-Usul

²⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen*, hlm. 265.

²⁹ Kaum fundamentalis yang berkuasa di negara-negara Islam dengan proyek-proyek islamisasinya memiliki sasaran utama kaum perempuan, secara tidak langsung juga berimbas terhadap gerakan pembebasan perempuan. Gambaran tentang ancaman fundamentalisme Islam terhadap feminisme, lihat. Haideh Moghissi, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm135-152.

³⁰ Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita* (Jogjakarta: Tazzaafa dan Academia, 2002), hlm. 22-34.

Proklamasi al-Qur'an tentang kesetaraan asal-usul ummat manusia dapat dilihat dalam ayat-ayat sebagai berikut.

- Disebutkan bahwa manusia diciptakan dari jenis yang sama.

Bertakwalah kepada Tuhan yang menciptakanmu dari jiwa yang satu...(al-Nisa'(4): 1).

- Bahwa sumber ciptaan manusia adalah laki-laki dan perempuan.

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan (al-Hujurat (49): 13).

3 . Kesetaraan 'Amal Dan Ganjarannya

- al-Qur'an menegaskan bahwa karya (amal) laki-laki dan perempuan tidak akan sia-sia.

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman); "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal diantara kamu, baik laki-laki atau perempuan (Karena) sebahagian kamu adalah turunan dari sebahagian yang lain.."('Ali Imron (3): 195).

- Bahwa karya ('amal) suami baginya dan karya istri juga baginya.

Bagi laki-laki ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan al-Nisa' (4): 32).

- Bahwa mukmin laki-laki dan perempuan sama-sama dijanjikan akan masuk surga.

Allah menjanjikan kepada orang-orang Mukmin laki-laki dan perempuan (akan mendapat) syurga...(al-Taubah (9):72).

- Bahwa mu'min laki-laki atau perempuan akan dapat akan dapat ganjaran, kalau durhaka kepada Allah akan sesat, kalau minta ampunan akan diampuni.

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mu'min, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam keta'atannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatan, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah. Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar (al-Ahzab (33): 35-36).

- Bahwa orang yang berbuat baik laki-laki atau perempuan akan masuk surga dan yang berlaku jahat akan dibalas dengan balasan setimpal.

Dan barangsiapa mengerjakan amal yang saleh baik laki-laki dan perempuan sedang ia dalam keadaan beriman, maka mereka akan masuk surga (al-Mu'min (40):40).

4 . Kesejajaran Untuk Saling Mengasihi Dan Mencintai

- Bahwa kepada orang tua laki-laki dan perempuan harus saling menyayangi.

Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah "wahai Tuhanku! Kasihanilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua mendidik aku waktu kecil (al-Isra' (17): 24).

- Bahwa penciptaan pasangan antara laki-laki dan perempuan adalah untuk ketentraman, kasih sayang dan saling cinta (*sakinah, mawaddah wa rahmah*).

Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untuk mu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antara kamu rasa kasih sayang..(al-rum (30): 21)

- Bahwa suami dan istri adalah pakaian bagi masing-masing.

Mereka (perempuan) adalah pakaian bagimu, dan kamu-pun (laki-laki) adalah pakaian buat mereka (al-Ahqaf (46):15).

5 . Keadilan Dan Persamaan

- Bahwa hak wanita sesuai dengan kewajibannya.

Dan para wanita mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang baik (ma'ruf).

- Bahwa balasan amal sama antara laki-laki dan perempuan.

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sungguh akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.(al-Nahl (16):97).

6 . Kesejajaran Dalam Jaminan Sosial

- Al-Qur'an menyebutkan bahwa pada prinsipnya dalam hal jaminan sosial tidak dibedakan berdasar jenis kelamin.

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebaktian, akan tetapi sesungguhnya kebaktian itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memnberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan...(al-Baqarah (2):177).

7 . Saling Tolong Menolong

- Al-Qur'an menunjukkan bahwa tolong menolong dalam Islam tidak membedakan jenis kelamin, bahwa mu'min laki-laki dan perempuan adalah saling tolong menolong.

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain at-Taubah(9): 71).

8 . Kesempatan Mendapat Pendidikan.³¹

- Pujian al-Qur'an kepada pria dan wanita yang mempunyai prestasi dalam ilmu pengetahuan.

....niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat...(al-Mujahadah(58):11).

Bila kedua pakar di atas menemukan argumen kesetaraan gender dalam Islam dan mengelompokkan berdasarkan pada prinsip-prinsip spesifik dari ayat al-Qur'an, Fazlur Rahman mengemukakan argumennya berdasarkan penafsiran terhadap al-Qur'an dengan metode holistiknya yang berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an dengan semangat *egalitariannya* menghendaki keadilan dan persamaan kedudukan sesama manusia termasuk kesetaraan dalam ekonomi dan keadilan sosial yang di dalamnya mencakup keadilan gender,³² walaupun dalam prakteknya di dalam masyarakat perbedaan peran gender tidak bisa dihindari akibat perbedaan bentuk dan fungsi biologis.

Mengacu pada paparan di atas, kita perlu mengakui bahwa wacana kesetaraan gender dalam Islam secara normatif-doktrinal dan konseptual bersumber dari kitab suci ummat Islam al-Qur'an, dan bukan berasal dari sesuatu di luar Islam, seperti dituduhkan sejumlah kalangan yang tidak sepakat dengan berkembangnya wacana tentang kesetaraan gender dalam Islam.

³¹ Menurut Quraish Shihab, ada tiga hal utama yang merupakan hak yang setara antara kaum pria dan wanita, yakni hak dalam bidang politik, hak memilih profesi / pekerjaan, serta hak dan kewajiban dalam belajar. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 275-279.

³² Lihat, Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1980), hlm.55.

B . FAZLUR RAHMAN

1 . Latar Belakang Keluarga dan Masyarakat

Fazlur Rahman lahir di Hazzara, Pakistan, pada 21 September 1919, dan wafat di Chicago, Illionis, Pada 26 juli 1988.³³ Dia berasal dari keluarga yang alim atau tergolong taat beragama, dengan menganut madzhab Hanafi yang memang menjadi madzhab mayoritas di Pakistan. Seperti pengakuannya sendiri, keluarganya mempraktikkan ibadah sehari-hari secara teratur. Pada usia 10 tahun, ia telah menghafal al-Qur'an. Ayahnya, Mawlana Shihab-ad-Din, adalah seorang alumnus Dar al-'Ulum, sekolah menengah terkemuka di Deoband, India. Di sekolah ini Shyhab ad-Din belajar dari tokoh-tokoh terkemuka seperti Mawlana Mahmud Hasan (w. 1920), yang lebih populer dengan Syekh al-Hind, dan seorang faqih ternama, Mawlana Rasyid Ahmad Gangohi (w. 1905).

Meskipun Rahman tidak pernah belajar secara formal di *Dar al-'Ulum*, ia menguasai kurikulum *Darse-Nizami* yang ditawarkan lembaga tersebut dalam kajian privat dengan ayahnya. Ini melengkapi latar belakangnya dalam memahami Islam tradisional, dengan perhatian khusus pada fikih, teologi dialektis atau ilmu kalam, hadis, tafsir, logika (mantiq), dan filsafat.³⁴

Pendidikan dasar dalam keluarga benar-benar efektif dalam membentuk watak dan kepribadiannya ketika dihadapkan langsung dengan

³³ Ebrahim Moosa, "Introduction", F. Rahman, *Revival and Reform in Islam; a Study of Islamic Fundamentalism*, diedit oleh E. Moosa (Oxford: Oneworld, 2000), hlm. 1.

³⁴ Sibawaihi, *Eskatologi Al-Gazali Dan Fazlur Rahman; Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 49.

kehidupan nyata. Menurut pengakuan Rahman, diantara faktor-faktor yang telah membentuk karakter dan kedalamannya dalam beragama ialah pengajaran dari ibunya tentang kejujuran dan kasih sayang, dan ayahnya yang kerap mengajarkan agama di rumahnya sendiri dengan disiplin yang tinggi sehingga dia mampu menghadapi berbagai macam peradaban dan tantangan dunia modern.³⁵ Dalam diri Rahman mengalir benih-benih cinta dan kasih sayang yang besar serta kesyahduan keimanan dari Islam yang kuat dan mapan.

Madzhab Hanafi yang menjadi latar belakang keluarganya ternyata juga berpengaruh dalam pembentukan pola pikirnya di kemudian hari. Madzhab Hanafi, seperti diketahui, adalah sebuah madzhab sunni yang lebih mengandalkan rasionalitas sehingga bersifat lebih liberal ketimbang madzhab-madzhab yang lainnya.³⁶ Namun, watak liberal yang dimiliki Rahman kelak, sesungguhnya di latarbelakangi oleh wacana pemikiran yang ketika itu berkembang di Pakistan, seperti dikembangkan oleh Syah Wali Allah, Sayyid Ahmad Khan, Sir Sayyid Amir Ali, dan Muhammad Iqbal. Fazlur Rahman sendiri memiliki pandangan yang sangat luas terhadap Islam sebagai sebuah agama yang dapat dan harus merangkul aktivitas rasional dalam konteks

³⁵ F. Rahman, "An Auto biographical Note", *The Courage of Conviction*, diedit oleh Philip L. Bermen (New York: Ballantine Bookes, 1985), Hlm. 135.

³⁶ Madzhab Hanafi adalah salah satu dari empat madzhab mayoritas dan terkenal dalam masyarakat muslim sunni. Madzhab ini di dirikan oleh Imam Abu Hanifah al-Nu'man b. Tsabit (w. 150/767) dan berpusat di Kuffah, tiga madzhab lain, masing-masing, madzhab Maliki dinisbatkan kepada Malik b. Anas (w. 179/795), Madzhab Syafi'i dinisbatkan kepada Muhammad Idris al-Syafi'i (w. 204/819) dan Madzhab Hambali didirikan oleh Abu Abdillah Ahmad b. Hanbal al-Syaibani (w.241/855).

keimanan, juga karena terpengaruh oleh bersimpang siurnya beragam pola pemikiran yang menyertai kehidupan intelektualnya pada saat itu.

2 . Latar Aktivitas Intelektual-Pendidikan

Pada tahun 1933, Rahman dibawa ke Lahore untuk memasuki sekolah modern. Kemudian ia melanjutkan ke Punjab University, dan lulus menyandang B.A. pada tahun 1940 dalam spesialisasi bahasa arab. Dua tahun setelah itu, ia memperoleh gelar Master dalam bidang yang sama, dari universitas tersebut.

Karena menyadari mutu pendidikan Islam di India ketika itu amat rendah, Rahman akhirnya memutuskan untuk melanjutkan studinya ke Inggris. Keputusan itu termasuk keputusan yang amat berani, sebab pada waktu itu terdapat anggapan kuat bahwa, merupakan hal yang sangat aneh jika seorang muslim pergi belajar islam ke eropa dan walaupun ada yang terlanjur ke sana, maka ia akan amat susah untuk diterima kembali ke negeri asalnya, bahkan lebih lanjut tindakan berani seperti ini kerap pula mengakibatkan penindasan.³⁷ Tetapi tampaknya, anggapan ini tidak menjadi penghalang bagi Rahman. Pada tahun 1946, ia berangkat ke Oxford University, Inggris. Dalam proses perampungannya di Universitas ini, ia menulis disertasi tentang psikology Ibn Sina, yang kelak diterbitkan menjadi *Avicenna's Psychology* dan diterbitkan oleh Oxford University Press di bawah bimbingan Prof. Simon Van Den Bergh.

³⁷ Fazlur Rahman, *"Islam & modernity: Transformation of an Intellectual tradition"* (Chicago & london: The University of Chicago press, 1984), hlm. 119-120.

Belajar di Oxford University, sebagai lembaga pendidikan yang telah maju di barat, Rahman berkesempatan mendalami bahasa-bahasa barat. Jika ditelusuri dari karya-karyanya, tampak bahwa Rahman, setidaknya, menguasai bahasa-bahasa latin, Yunani, Inggris, perancis, Jerman, Turki, Arab, Persia dan urdu. Penguasaan banyak bahasa ini jelas sangat membantunya dalam upaya menggali dan memperluas wawasan keilmuannya, terutama dalam studi-studi Islam melalui penelusuran literatur-literatur keislaman yang ditulis oleh para orientalis dalam bahasa-bahasa yang umumnya Eropa.³⁸

Setelah meraih gelar *Doctor of Philosophy* (Ph.D.) dari Oxford University pada tahun 1950, Rahman tidak langsung pulang ke negerinya, Pakistan, yang baru saja merdeka beberapa tahun dan telah memisahkan diri dari India. Pada waktu itu kondisi masyarakat Pakistan masih sulit untuk menerima seorang sarjana lulusan Barat. Karenanya, selama beberapa tahun, dia memilih mengajar bahasa Persia dan Filsafat Islam di Durham University, Inggris pada tahun 1950-1958. Ketika mengajar di Universitas ini, ia merampungkan karya orisinalnya, *Prophecy in Islam: Philosophy and Ortodoksi*, namun baru kemudian diterbitkan di London oleh George Allen & Unwin, Ltd, pada tahun 1958, sewaktu dia mengajar di McGill University, Kanada. Selanjutnya dia meninggalkan Inggris untuk menjadi *Associate Professor* pada bidang studi Islam di *Institute of Islamic Studies* McGill University Montreal, Kanada.³⁹

³⁸ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1989), hlm.81-82.

³⁹ E. Moosa, "Introduction", hlm.2.

Setelah tiga tahun di Kanada, Rahman memulai proyek paling ambisius dalam hidupnya, yang kemudian menjadi titik tolak dalam karirnya. Pakistan, di bawah Jenderal Ayyub Khan, mulai memperbarui usahanya pada pembentukan politik dan identitas negara, dan Rahman mendapat kehormatan dipanggil untuk memimpin proyek akan di kerjakan Khan tersebut. Dalam pandangan Khan, salah satu unsur untuk membangun kembali smnagt nasional adalah memperkenalkan transformasi politik dan hukum. Transformasi itu diharapkan akan membawa negara kembali ke khitah-nya, sebagai negara dengan visi dan ide Islam. Antusiasme Rahman sendiri terhadap masalah ini bisa dibuktikan dari kenyataan bahwa ia meninggalkan karir akademiknya yang bergengsi di Kanada demi tantangan yang menghadang di Pakistan.

Pada awal-awal pembentukan Lembaga Riset Islam (*Central Institute of Islamic Research*), ia semula menjadi professor tamu, dan kemudian ia menjadi direktur selama satu periode (1961-1968). Dalam lembaga ini Rahman bertugas “menafsirkan islam dalam kerangka-kerangka yang rasional dan ilmiah, untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan suatu masyarakat modern yang progresif”.⁴⁰

Di samping sebagai direktur di lembaga ini, Rahman juga bekerja pada Dewan Penasihat Ideologi Islam (*Advisory Council of Islamic Ideology*), sebuah badan pembuat kebijakan tertinggi di Pakistan yang bertugas antara lain meninjau seluruh hukum, baik yang yang telah ada atau yang akan dibuat agar selaras dengan *al-Qur'an* dan *as-Sunnah*, serta mengajukan rekomendasi-

⁴⁰ Ihsan Ali Fauzi, “*Seri Dialog: Mempertimbangkan Fazlur Rahman*”, yang dimuat dalam Jurnal Islamika, no.2, edisi Oktober-Desember 1993. hlm. 29.

rekomendasi kepada pemerintah pusat dan provinsi-provinsi tentang bagaimana seharusnya kaum muslim Pakistan dapat menjadi Muslim yang baik. Kedua lembaga itu erat berkaitan, karena yang kedua dapat meminta yang pertama untuk mengumpulkan bahan-bahan dan mengajukan saran-saran tentang suatu rancangan undang-undang yang diajukan kepadanya.

Pada saat menjabat sebagai direktur lembaga Riset Islam, Rahman memprakarsai penerbitan *Jurnal of Islamic Studies*, sebuah jurnal keagamaan berbahasa Inggris yang hingga kini masih terbit secara berkala dan merupakan jurnal ilmiah keagamaan bertaraf internasional. Selain jurnal *Islamic Studies* Rahman juga mengeluarkan sebuah jurnal berbahasa Urdu yakni *Fikr-u-Nazhr*. Dalam jurnal-jurnal inilah, disamping media-media ilmiah lain, Rahman mengemukakan gagasan-gagasan pembaharuannya, yang selalu menimbulkan kontroversi-kontroversi berskala nasional di Pakistan.⁴¹

Ketika mengelola lembaga riset ini, Rahman memang bersungguh-sungguh untuk memajukannya. Strategi yang dijalankannya untuk memajukan lembaga ini selengkapnyanya dapat disimak dari pernyataannya:

Selama saya menjabat sebagai direktur institut ini (1962-68), saya mencoba strategi ganda: mengangkat tamatan madrasah yang memiliki pengetahuan bahasa Inggris sebagai anggota junior dan coba memberikan latihan kepada mereka dalam teknik-teknik riset modern dan, sebaliknya merekrut anggota-anggota junior dari alumni-alumni universitas di bidang filsafat atau ilmu-ilmu sosial dan memberikan pelajaran bahasa Arab dan disiplin-disiplin pokok Islam Klasik semisal Hadis dan hukum Islam. Saya juga mengirim beberapa orang ke luar negeri untuk memperoleh latihan dan, di mana mungkin, memperoleh gelar dalam kajian-kajian Islam baik di universitas-universitas Barat maupun Timur. Upaya saya untuk mengundang sarjana barat pos

⁴¹ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas...* hlm.85.

doktoral yang masih muda sebagai dosen tamu untuk bekerjasama dan mengawasi kerja riset para anggota _khususnya dari sudut pandang teknik-teknik riset ilmiah dan standar kesarjanaan modern yang berkualitas_ gagal lantaran tidak adanya sarjana seperti itu yang bisa didatangkan, meskipun saya telah memberanikan diri menghadapi tantangan keras dari ide tersebut, yang datang dari *The Dawn*, sebuah harian berpengaruh di Karachi.⁴²

Dalam perjalanannya, ternyata penunjukan Rahman untuk mengepalai lembaga tersebut kurang mendapat restu dari kalangan ulama tradisional. Sebab menurut mereka, jabatan direktur lembaga tersebut seharusnya merupakan hak istimewa ulama yang terdidik secara tradisional. Sementara, Rahman dianggap sebagai kelompok modernis yang telah banyak terkontaminasi dengan pikiran-pikiran barat. Dengan kondisi awal semacam ini, dapat dimaklumi jika selama kepemimpinan Rahman, lembaga riset tersebut selalu mendapat tantangan keras dari kalangan tradisional dan fundamentalis (Neo-Revivalis).⁴³ Puncak dari tantangan ini meletus ketika dua bab pertama dari karya pertamanya, *Islam*, diterjemahkan ke dalam bahasa urdu dan dipublikasikan pada Jurnal *Fikr-u-Nazr*. Ketegangan-ketegangan ini terus berlanjut ditambah dengan ketegangan politik antara ulama tradisional dengan pemerintah di bawah kepemimpinan Ayyub Khan yang dapat

⁴² F. Rahman, *Islam &...*, hlm. 123.

⁴³ Istilah Revivalis mengacu pada sejumlah ulama / kelompok yang bersemangat untuk meninggalkan praktek-praktek yang telah mapan dan kembali berpegang kepada praktek dan semangat para pendahulu yang awal. Mengenai hal ini baca, Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 220.

digolongkan modernis. Akhirnya pada saat-saat inilah Rahman merasa terpaksa”hengkang” dari Pakistan.⁴⁴

Hijrah Fazlur Rahman ke Barat yang kedua ini ditampung sebagai dosen di Universitas California, Los Angeles, pada 1968. Pada tahun 1969, ia diangkat menjadi profesor dalam bidang pemikiran Islam di Universitas Chicago. Universitas ini merupakan merupakan tempat terakhirnya bekerja hingga dia wafat. Selama menjadi pengajar di Universitas Chicago, dengan posisi sebagai Muslim Modernis, Rahman telah memberikan banyak kontribusi pada ilmuwan muslim generasinya dan sesudahnya untuk memberi kepercayaan diri, baik melalui publikasi, konsultasi, dakwah, dan pengkaderan ilmuwan muda yang datang dari berbagai negara untuk belajar di bawah asuhannya. Mata kuliah yang diberikan Rahman di sini meliputi pemahaman al-Qur’an, filsafat Islam, tasawwuf, hukum Islam, pemikiran politik Islam, modernism Islam, kajian-kajian tentang Al-Ghazali, Ibn Taymiyyah, Syah Wali Allah, Iqbal serta lainnya.⁴⁵

Selain mengajar di Universitas Chicago, Rahman juga aktif memberikan ceramah-ceramah di pusat studi terkemuka di Barat serta dalam forum-forum internasional tentang tema-tema keislaman. Rahman juga adalah seorang muslim pertama yang pernah diangkat menjadi staff pada Divinity

⁴⁴ Dalam pengakuan Fazlur Rahman perihal keluarnya dia dari Pakistan, “bila seorang intelektual tidak dapat menyatakan secara terbuka apa yang dirasakannya, ketika ekspresi” kekuatan menggantikan kekuatan berekspresi, adalah kewajibannya untuk menolak bergabung dan bersepakat dengan situasi sekitarnya. Maka menjadi haknya, bahkan kewajiban sucinya, untuk melepaskan kepercayaannya, untuk menunggu dan berharap lebih baik...”, lihat, “ Mengapa Saya Hengkang Dari Pakistan”, Terj. Ihsan Ali-Fauzi, dalam *Jurnal Islamika*, no.2, edisi Oktober-Desember 1993. hlm 17.

⁴⁵ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, ...hlm.105

School Universitas Chicago, juga merupakan muslim pertama yang dianugerahi medali *Giorgio Levi della Vida* yang sangat prestisius dalam studi peradaban Islam dari Gustave E. Von Grunebaum Center for Near Eastern Studies UCLA (University of California Los Angeles).⁴⁶

3 . Karya-Karya Fazlur Rahman

Sepanjang karier intelektualnya, Fazlur Rahman telah menghasilkan 6 (enam) buku, selain disertasi doktoralnya di Oxford University, dan tidak kurang dari 50 (lima puluh), artikel yang dimuat di beberapa jurnal internasional.⁴⁷

Adapun karya-karya Fazlur Rahman yang dapat ditelusuri, adalah;

A . Buku-Buku Asli Yang Sudah Diterbitkan

- *Prophecy In Islam: Philosophy And Ortodoxy* (1958).
- *Islamic Methodology in History* (1984).
- *Islam* (1979), edisi Indonesia di Terj. Oleh Ahsin Muhammad.
- *The Philosophy Of Mulla Shadra* (1875).
- *Major themes of The Qur'an* (1980), edisi Indonesia di Terj. Oleh Anas Mahyudin.
- *Islam And Modernity: Transformation of an Intellektual Tradition* (1982)
- *Health And Medicine in Islamic Tradition: Change and Identity* (1987).⁴⁸

⁴⁶ Sibawaihi, *Eskatologi Al-Gazali*.....hlm. 54

⁴⁷ Ghufon A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1998), hlm. 20.

⁴⁸ Taufik Adnan Amal dan Ihsan Ali Fauzi, "Bibliografi Karya-karya Fazlur Rahman" dalam *Jurnal Islamika*, no.1 edisi Juli-September 1993. hlm.111-113.

B . Buku-buku suntingan, artikel dan terjemahan yang sudah diterbitkan

- *Avicenna's Psychology* (1952).
- *Avicenna's de Anima* (1959).
- *Selected Letters of Syaikh Ahmad Sirhindi* (1968).
- *Sirat al-Nabi of Alammah Shibli, Journal of Pakistan Historical Society*, Vol. VIII (1960), Vol IX (1961), VoX (1962), Vol XI (1963).⁴⁹

4 . Karakteristik Pemikiran Fazlur Rahman

Sejarah Islam periode modern ditandai dengan banyak peristiwa yang membedakan periode ini dengan periode sebelumnya. Dua di antara peristiwa tersebut sangat mendasar sifatnya dan besar sekali terhadap perkembangan pemikiran keislaman pada masa-masa mendatang. *Pertama*, peristiwa merembesnya ide-ide modern yang berasal dari barat seperti ide nasionalisme, rasionalisme, demokrasi, emansipasi, hak-hak perempuan, sekularisasi dan lain-lain, yang pada akhirnya ide-ide tersebut mengubah struktur kebudayaan islam klasik baik pada tingkat sosial kemasyarakatan maupun tingkat politik kenegaraan. *Kedua*, peristiwa runtuhnya tradisi sistem Khalifah berganti dengan sistem kekuasaan negara nasional. Ummat Islam yang tadinya bersatu dalam kekuasaan imperium Islam kemudian jatuh ke dalam kolonialisme barat. Setelah mendapat kesempatan melepaskan diri dan mereka membuat corak kehidupan masing-masing, yang sesuai dengan kondisi sosio historis masing-masing daerah.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.* hlm. 110-111. Karya-karya lain dilampirkan.

⁵⁰ Ghufroon A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman...* , hlm.4.

a . Posisi Fazlur Rahman Sebagai Modernis di Pakistan

Gagasan untuk mendirikan sebuah tanah air bagi umat muslim di India yang diperjuangkan oleh Iqbal semenjak tahun 1930-an baru terwujud dengan kemerdekaan Pakistan 14 Agustus 1947. Ide tersebut dilatarbelakangi keprihatinan tokoh-tokoh muslim dalam sebuah masyarakat India yang mayoritas beragama Hindu. Hal itu juga diperkuat oleh kenyataan bahwa ummat Islam dan ummat Hindu di India merupakan dua komunitas yang tidak hanya berbeda keyakinan, tetapi kedua komunitas tersebut juga berbeda budaya dan tradisinya, yang pada kenyataannya mereka tidak dapat disatukan.

Ideologi Islam berhasil memobilisir dan mempersatukan ummat Islam diwaktu gerakan mencapai kemerdekaan. Namun sampai menjelang kemerdekaan Pakistan, belum ada kejelasan konsep mengenai Negara Islam yang hendak didirikan. Secara historis, konsep Negara Islam baru muncul ketika kekuasaan politik ummat Islam jatuh kolonialisasi barat. Ketika penguasa kolonial menerapkan kebijakan politik hukum yang bertentangan dengan syari'at Islam, maka berkembanglah perjuangan yang melahirkan konsep Negara Islam dengan kriteria “berlakunya syari'at Islam” dalam kehidupan politik dan masyarakat.⁵¹

Kriteria berlakunya syari'at Islam dalam perkembangannya berubah ketika terjadi perumusan konstitusi bagi wilayah-wilayah Muslim yang menjadi Negara nasional yang merdeka, bahwa konstitusi haruslah menyebutkan pernyataan ideologi Islam, bisa sebagai agama resmi Negara

⁵¹ *Ibid.* hlm. 33

atau, pengakuan syariat Islam sebagai dasar hukum Negara dan tidak boleh ada hukum yang bertentangan dengan syari'at Islam. Atau konsep yang lebih longgar, yakni negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Dengan berdirinya Pakistan, ternyata menimbulkan sejumlah permasalahan dalam berbagai aspek, yaitu ideologi, etnik, sosial budaya dan agama, termasuk juga permasalahan tentang hukum yang berlaku dalam negara Islam tersebut. Dalam hal ini muncul tiga golongan. *Pertama*, sekularis yang menginginkan Negara Pakistan menganut demokrasi liberal ala barat. *Kedua*, modernis, yang menghendaki Pakistan untuk menerapkan hukum-hukum barat, namun tidak meninggalkan prinsip-prinsip Islam. *Ketiga*, golongan ulama yang menghendaki Pakistan untuk menerapkan Syari'at Islam dan berdasarkan Islam.⁵²

Mengangkat pemikiran Fazlur Rahman tentang kesetaraan gender sebagai objek penelitian, tidak dapat dilakukan secara komprehensif tanpa mengetahui posisi Fazlur Rahman sebagai intelektual Islam di Pakistan dan bagaimana situasi yang terjadi di sana menyangkut pergolakan pemikiran Islam yang terjadi pada era pemerintahan Ayyub Khan yang pada masa kekuasaannya telah terjadi gerakan modernisasi pemikiran Islam dalam skala besar oleh rezimnya. Bersamaan dengan itu tak kalah hebatnya pula penolakan dan gerakan oposisi yang dilakukan ulama-ulama tradisional yang tidak sepakat terhadap usaha pembaharuan keagamaan.

⁵² Abdul Dahlan Aziz, dkk (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996, hlm. 1156.

Dalam periode 1962-1968, setelah kembali ke Pakistan, Rahman menduduki jabatan yang penting sehingga terlibat secara intens dalam upaya menafsirkan ajaran Islam dalam program pembaharuan di Pakistan. Oleh Ayyub Khan ia diangkat sebagai direktur *Central Institute of Islamic Research*⁵³ dan sebagai anggota *Advisory Council of Islamic Ideology*. Lembaga riset tersebut dibentuk dengan tugas menafsirkan Islam sesuai kebutuhan masyarakat modern yang progresif, serta memuat artikel-artikel hasil pemikiran Fazlur Rahman dalam jurnal yang diterbitkan lembaga tersebut, yakni jurnal *Islamic Studies*.

Pandangan-pandangan Fazlur Rahman yang disampaikan melalui Dewan Penasihat Ideologi, mengemukakan tema-tema sentral yang bercorak khas modernitas yang menimbulkan kekhawatiran kalangan ulama tradisional. Ide-ide pokok Fazlur Rahman mengenai Wahyu Al-Qur'an, *Sunnah* dan *Hadis*, Fatwanya mengenai : Riba dan Bunga Bank, Zakat dan Pajak, keluarga berencana, kehalalan binatang sembelihan mekanis, Ordonansi Hukum Kekeluargaan Muslim (poligami, hak istri untuk bercerai, hak waris cucu yatim dan lain-lain), telah menimbulkan kontroversi dan oposisi yang berkepanjangan serta berskala nasional di Pakistan.⁵⁴ Kontroversi ini secara umum mewakili perdebatan yang tak kunjung usai antara pihak yang menerima modernitas sebagai sebuah kenyataan sejarah yang harus diikuti,

⁵³ Didirikan oleh Ayyub Khan pada tahun 1960, Direktur pertama Lembaga ini adalah Dr. I. H. Qureshi. Lihat *ibid.* hlm 26.

⁵⁴ Mengenai rekaman kontroversi ini, baca Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan 1989), hlm.100-104.

dan sementara kalangan yang tetap berpikir tradisional dan mengabaikan modernitas dan ekses-eksesnya (baca Tradisionalis). Pemerintah Ayyub Khan yang menjadi tempat bernaung intelektualitas Fazlur Rahman, mewakili kalangan modernis, dan sementara ulama dari berbagai lembaga seperti *Jema'at-i Islami*,⁵⁵ mewakili kalangan tradisional.

Kontroversi dan gerakan oposisi semakin hebat dengan diterjemahkannya buku karya Rahman yakni *Islam*, (1966) ke dalam bahasa Urdu yang mengandung beberapa penafsiran seorang modernis dan tidak dapat diterima oleh para pemimpin Islam tradisional. Para ulama dan *Mullah*, mengambil kesempatan memimpin demonstrasi rakyat awam menentang Rahman di seluruh Pakistan.⁵⁶

b . Gagasan Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman

Dalam sebuah artikel yang ditulis pada penghujung dekade 1970-an,⁵⁷ Rahman membagi perkembangan pembaruan yang muncul di dunia Islam

⁵⁵ Didirikan sekaligus dipimpin oleh Abu A'la al Maududi, salah seorang pioneer gerakan neo revivalis Islam di Pakistan, pada tahun 1941. Merupakan gerakan yang sangat intens mempertahankan nilai-nilai Islam dan bertujuan untuk menegakkan Kalimatullah di Muka bumi. Tentang organisasi ini lihat Abu al A'la al-Maududi, *Pokok-Pokok Pandangan Hidup Muslim*, terj. Osman Ralibi (Jakarta: Bulan bintang, 1967), hlm. 8. Kadang juga diidentikan dengan gerakan fundamentalisme di dunia Islam kontemporer. Pembahasan tentang fundamentalisme Islam. Lihat, *Jurnal Islamika* no.1, edisi Juli –September 1993. 143-147.

⁵⁶ Ghufon A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman* Hlm.39.

⁵⁷ Secara sederhana, perkembangan pemikiran keagamaan Rahman terbagi menjadi tiga periode utama, yakni, periode Awal (dekade 50-an), periode Pakistan (dekade 60-an) dan periode Chicago (dekade 70-an). Periode pertama, Rahman belum memberikan perhatian serius terhadap kajian-kajian Islam Normatif. Karya-karyanya lebih merupakan kajian-kajian Islam Historis. Periode kedua ia mulai menekuni kajian-kajian Islam normatif dan terlibat dalam arus pemikiran Islam, namun keterlibatannya belum didukung oleh suatu metodologi yang sistematis. Pemikirannya terkonsentrasi kepada pemaknaan "Islam" bagi Pakistan. Keterlibatannya dalam kajian Islam normative yang didukung dengan metodologi tafsir sistematis baru terlihat pada 1970, ketika ia menetap di Chicago. Di sinilah Rahman membangun metodologi Neomodernisme Islamnya secara menyeluruh dan sistematis. Lihat, Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* hlm.112

sebagai respon atas kebakuan metode kaum tradisional, kedalam empat gerakan pembaharuan.⁵⁸

Gerakan pertama, adalah revivalisme pramodernis yang muncul pada abad ke-18 dan ke-19 di Arabia, India dan Afrika.⁵⁹ Gerakan yang tidak terkena sentuhan Barat ini memperlihatkan ciri-ciri: keprihatinan yang mendalam terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam, imbauan untuk kembali kepada Islam sejati dan mengenyahkan takhyul-takhyul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum serta berusaha untuk melaksanakan ijtihad, himbauan untuk mengenyahkan corak predeterministik dan imbauan untuk melaksanakan pembaruan ini lewat kekuatan bersenjata (jihad) jika perlu.

Gerakan kedua adalah Modernisme Klasik, yang muncul pada pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 di bawah pengaruh ide-ide barat. Yang baru dalam gerakan ini adalah isi ijtihad yang ditekankan, gerakan ini lebih memperluas lagi bidang kajian yang dipandang perlu untuk direformulasi lagi, seperti hubungan antara akal dan wahyu, perubahan sosial, khususnya dalam bidang pendidikan dan status wanita, pembaharuan politik

⁵⁸ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, disunting oleh Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1993), hlm.18.

⁵⁹ Di Arabia dikumandangkan oleh gerakan Wahhabiah, di India oleh Syah Wali Allah, dan di Afrika oleh gerakan Sanusiah serta Fulaniah. Di Indonesia, gerakan Muhammadiyyah terpengaruh oleh gerakan ini dalam memberantas Tahayul, Bid'ah dan Churafat (TBC). Dalam hal pemikiran Muhammadiyyah lebih terpengaruh oleh gerakan modernisme klasik.

dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representatif serta konstitusional lantaran kontakannya dengan masyarakat barat.⁶⁰

Modernisme klasik telah memberikan pengaruh gerakan ketiga, yakni, neorevivalisme atau revivalisme pascamodernis, seperti dalam mendukung gagasan demokrasi dan percaya serta mempraktekkan bentuk pendidikan Islam yang relatif telah dimodernisasi. Bahkan gerakan ketiga ini mendasari dirinya pada basis pemikiran modernisme klasik bahwa Islam itu mencakup segala aspek kehidupan manusia, individual maupun kolektif. Hanya saja gerakan ini tidak berhasil menemukan metodologi apapun untuk menegaskan dirinya, kecuali membedakan dirinya dengan barat.⁶¹

Di bawah pengaruh neo-revivalisme, tetapi juga merupakan tantangan terhadapnya, neo-modernisme muncul dan Fazlur Rahman mengklaim dirinya sebagai juru bicara gerakan keempat ini. Neo-modernisme dalam kritiknya terhadap modernisme menurut Rahman, memandang adanya dua kelemahan dalam modernisme klasik yakni, gerakan ini tidak menguraikan secara tuntas metodenya yang secara semi implisit terletak dalam menyelesaikan masalah khusus dan implikasi dari prinsip-prinsip dasarnya dan *kedua*, masalah-masalah utama yang menjadi pilihan utamanya merupakan masalah-masalah

⁶⁰ *Ibid.* hlm 19.

⁶¹ Tema-tema populer yang digunakan kaum neo-revivalis untuk membedakan Islam dari barat adalah: bunga bank tidak sah menurut hukum Islam, persoalan busana muslimah, ikut keluarga berencana adalah dosa besar, dll. Lihat, Taufik Adnan Amal, "Pendahuluan", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 19.

yang dihadapi dunia barat. Sehingga dapat dipahami bila terdapat kesan kuat bila mereka telah ter-baratkan.⁶²

Adapun ketidaksepakatan neomodernisme Islam ketika berhadapan dengan neo-revivalisme, neo-modernisme tidak sepakat dengan pemisahan tegas yang coba dilakukan gerakan ini antara Islam dan Barat, antara tradisi (otentisitas) dan modernisme (kebaruan), yang dipandang merupakan produk dari barat. Perbedaan secara dikotomis semacam ini hanya akan menghasilkan pemikiran yang ambigu, karena dalam prakteknya keduanya merupakan realitas dalam masyarakat yang tidak bisa diingkari eksistensinya.

Neo-modernisme Islam merupakan tipologi pemikiran Islam yang memiliki asumsi dasar bahwa Islam harus dilibatkan dalam pergulatan modernisme, bahkan jika mungkin_ seperti yang dicita-citakan_ menjadi *leading ism* (ajaran –ajaran yang memimpin) di masa depan. Hal tersebut bisa diraih tanpa harus meninggalkan tradisi keislaman yang telah mapan. Oleh sebab itu, nasehat memelihara tradisi lama yang baik serta mengambil hal baru yang lebih baik,⁶³ memungkinkan untuk dikembangkan.⁶⁴

Tipe pemikiran Neo-modernisme ini sebenarnya merupakan gejala pemikiran yang mencoba menyatukan dua faktor yakni modernisme dan tradisionalisme, sebab modernisme bukanlah sesuatu yang harus ditolak

⁶² *Ibid.* hlm. 20.

⁶³ Sebuah adagium yang sangat populer dalam kaidah Ushul Fiqh yang berbunyi, *Al mukhafadla 'ala qadim as-salih, al-akhdu bi al jadid al aslah.*

⁶⁴ Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana Dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 66.

namun bukan berarti pula alam pemikiran tradisionalisme harus dikesampingkan.⁶⁵ Perbedaan mendasar antara neo-modernisme dan modernisme klasik adalah terletak pada pandangannya tentang tradisi (sesuatu yang bersifat tradisional), bila modernisme klasik meninggalkan tradisi dan bersikap apologetik terhadap gagasan modernitas, maka neo-modernisme mencoba membangun visi Islam di tengah-tengah modernitas tanpa harus meninggalkan tradisi sama sekali.

Bagi Fazlur Rahman, jika tidak ada tradisi dan apa yang ditimbulkan dari tradisi itu, seseorang tidak dapat memahami al-Qur'an, dan metodologi yang ditawarkan Rahman dalam neo modernisme bersifat baru dalam bentuknya, semua unsur di dalamnya bersifat tradisional. Rahman menawarkan metode penafsirannya, sedangkan sumber-sumber yang disajikan adalah sumber yang diperoleh dari para penulis biografi Muhammad, pengumpul hadis, para sejarawan, dan para mufassir al-Qur'an yang disampaikan bersama latar belakang sosio-historisnya dari al-Qur'an dan aktivitas Nabi Muhammad secara umum.

⁶⁵ *Ibid.* hlm. 67. Menurut Ahmad Baso, Neo modernisme merupakan salah satu dari bentuk aplikasi gerakan purifikasi Islam yang dirintis sejak zaman Imam Ibn taimiyyah. Ide-ide gerakan neo modernisme tidak bisa lepas dari karangka pemikiran yang batu pertamanya diletakkan oleh imam kaum puritan tersebut. Pembaharuan Fazlur Rahman merupakan mata rantai yang tak terputus dari pemikiran-pemikiran para pembaharu awal semenjak Ibnu Taimiyyah, Muhammad bin Abdul Wahhab, Jamaluddin al-Afghani, Syah Waliyyullah, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla. Perbedaan yang mencolok dengan modernis klasik dan fundamentalis adalah bahwa neo modernis menerima tradisi pemikiran barat sebagai salah satu dasar epistemologinya. Dalam tulisannya Ahmad Baso melawankan Neo-modernisme ini dengan Post Tradisionalisme Islam. Lihat. Ahmad Baso, *Neo-Modernisme Islam Versus Post Tradisionalisme Islam; Sebuah Sikap Atas Tradisi Intelektual Islam*, makalah tidak diterbitkan. Disampaikan pada seminar nasional tentang pemikiran Islam di UIN Sunan Kalijaga.

Dalam merumuskan gagasan neo-modernismenya, Fazlur Rahman mengemukakan beberapa metodologi berpikir yang menjadi ciri aliran ini,⁶⁶ yakni;

- Mengadakan kajian secara komprehensif, objektif dan ilmiah terhadap seluruh tradisi Islam, baik yang bersifat fenomena tradisionalisme maupun modernisme Islam dalam beberapa aspek.
- Umat Islam harus membedakan antara islam normatif dan Islam historis atau antara Islam konseptual dan Islam aktual.⁶⁷
- Menggunakan metodologi kajian ilmiah kontemporer dengan tanpa mengabaikan khasanah intelektual Islam klasik. Dengan kata lain, penafsiran kembali Islam harus tetap berlandaskan kepada akar-akar spiritualisme Islam.
- Tidak memahami Islam secara *ad hoc* dan parsial, tetapi harus bersifat komprehensif. Untuk itu dibutuhkan metodologi penafsiran al-Qur'an secara historis, sosiologis dan kronologis. Harus dipahami bahwa kondisi sosial tidaklah tetap, tetapi terus berubah. Oleh karena itu, hukum Islam harus diinterpretasikan tidak saja dalam tujuan moral dan prinsip-prinsip al-Qur'an, tetapi juga menurut perubahan yang terjadi dalam situasi sosial. Apa yang tidak bisa dikorbankan atau diubah

⁶⁶ Muhammad Azhar, *Fikih Kontemporer Dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 65

⁶⁷ Islam aktual dan Islam Konseptual di sini, dibedakan dengan konsep islam aktual dan islam konseptualnya Jalaluddin Rahmat. Bila Fazlur Rahman memposisikan diri sebagai peneliti dan mengartikan Islam aktual sebagai sejarah masyarakat Islam, dan diposisikan sebagai objek. Jalaluddin Rahmat mengartikan Islam aktual sebagai aktifitas mengimplementasikan Islam konseptual. Di sini islam Aktual diposisikan sebagai subjek yang aktif. Lihat, Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual* (Bandung; Mizan, 1996), hlm.18.

adalah tujuan serta prinsip al-Qur'an itu sendiri. Tujuan serta prinsip-prinsip itulah yang harus mengontrol dan menyutradarai perubahan sosial yang ada, karena jika tidak demikian, maka perubahan sosial akan menjadi tidak sehat.

- Di dalam memahami al-Qur'an, perlu dibedakan antara hal-hal yang berwatak ideal-moral sebagai tujuan, dengan ketentuan legal-spesifik. Akan tetapi watak ideal-moral lebih pantas untuk di kedepankan.
- Memasukkan masalah kekinian dalam menginterpretasikan al-Qur'an dan as-Sunnah, atau dapat dipahami bahwa metodologi penafsiran kedua sumber Islam tersebut merupakan *Double movement* atau gerakan ganda dari situasi sekarang ke masa kedua sumber tersebut lahir dan kembali ke masa kini.⁶⁸

Metode neo-modernisme Fazlur Rahman ini juga berkaitan erat dengan metode ijtihad Fazlur Rahman dalam merumuskan hukum Islam untuk menjadikan Islam sebagai solusi bagi permasalahan umat di masa modern ini. Hal ini di karenakan banyak hal yang belum terpikirkan yang kini muncul dan menjadi hal yang kemudian terpikirkan. Sehingga modernitas menjadi tantangan baru bagi pengembangan hukum Islam. Respon kreatif dengan dinamika yang kontinyu, menjadi keniscayaan jika kita menginginkan masyarakat Islam mengalami kemajuan sesuai dengan ajaran Islam.⁶⁹

⁶⁸ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1995), hlm.6.

⁶⁹ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad* (Bandung: Pustaka, 1995), hlm, 211.

Menurut Ibrahim Ozdemir seorang ilmuwan modern Turki, pendekatan Fazlur Rahman_ yang kemudian dikenal sebagai metode berpikir neo-modernisme, ini bersifat kritis dan dialektis. Sebab ia ingin secara kritis mempelajari tradisi Islam dan bagaimana tradisi itu di bentuk, yakni lingkungan di mana al-Qur'an diwahyukan kepada nabi Muhammad dan perkembangan-perkembangan yang terjadi setelah itu. Dengan begitulah kita dapat mencermati dan menguliti unsur-unsur non-Islami dalam tradisi kita (muslim). Metode seperti ini memberi kita kesempatan untuk mengembangkan penafsiran yang lebih efektif terhadap al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber utama ajaran Islam. Suatu metode penafsiran yang menangkap pesan Islam secara menyeluruh dan dalam konteksnya yang tepat.⁷⁰

⁷⁰ Ibrahim Ozdemir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", terj. Ihsan Ali-Fauzi, dalam *Jurnal Islamika*, no.2, edisi Oktober-Desember 1993. hlm. 22.

C . RIFFAT HASSAN

1 . Latar Belakang Keluarga dan Masyarakat

Menurut catatan sejarah, Riffat Hassan dilahirkan⁷¹ dalam sebuah keluarga di Lahore, sebuah kota tua di Negara Islam Pakistan.⁷² Keluarganya merupakan sebuah keluarga besar dan terkemuka yang sangat dihormati di kota tersebut. Sebagaimana penuturannya berikut :

Sesungguhnya, banyak alasan mengapa aku harus menganggap diriku sendiri, lima saudara laki-laki dan tiga orang saudara perempuanku sebagai anak-anak yang sangat diistimewakan. Kami dilahirkan dalam keluarga syahid kelas atas (Sayyid adalah keturunan nabi Muhammad, dianggap sebagai kasta umat Islam paling tinggi sekalipun umat Islam terus menerus memprotes gagasan bahwa Islam memiliki sistem kasta!). Ayah dan ibuku berasal dari keluarga paling tua dan paling terkemuka di kota itu, dan keduanya merupakan orang tua “yang baik” karena mereka memberikan jaminan hidup yang terbaik. Kami tinggal di sebuah *Kothee* (bungalow) yang luas dan punya sebuah mobil mewah (ketika hanya orang kaya yang memilikinya) dan sebuah rumah dengan para pembantu yang melakukan semua tugas-tugas domestik.⁷³

Namun sayang, karena disebabkan adanya konflik yang mendalam antara kedua orang tuanya, yang tidak hanya bertentangan secara diametral dalam soal pandangan terhadap hampir semua masalah, tetapi juga sangat tidak sejalan dalam hal temperamen dan karakter masing-masing.⁷⁴ Ayahnya,

⁷¹ Penulis tidak menemukan sumber tertulis yang memuat tahun kelahiran Riffat Hassan. Melihat bahwa tahun 1976 telah menjadi seorang profesor, maka penulis mengira Riffat terlahir pada tahun 40-an.

⁷² Riffat Hassan, “The Issue of Women – Men Equality in Islam Tradition” dalam *Women and Men’s Liberation: Testimonies of Spirit*, Leonard Grob, Riffat Hassan and Haim Gordon (ed.) (New York, Connecticut, London: Green Wood Press, 1991), hlm. 65.

⁷³ Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara Di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 4.

⁷⁴ *Ibid.* hlm.7.

Begum Shahibah—demikian orang-orang memanggilnya—adalah seorang tradisional dan patriarkhal,⁷⁵ yang ketradisionalannya itu sangat dibenci oleh Riffat Hassan, karena ia mengerti dengan jelas mengenai keyakinan ayahnya tentang peranan seks dan para gadis harus menikah pada usia enam belas tahun dengan seorang yang telah dipilih oleh orang tua mereka. Namun dibalik ketradisionalannya, ayahnya mempunyai sifat yang baik, penyayang dan suka membantu menyelesaikan persoalan orang lain.

Pandangan dan cara hidup ayahnya sangat bertolak belakang dengan ibunya yang seorang radikal, sebagaimana yang diakui oleh Riffat Hassan sendiri. Sikapnya (sang ibu) yang tidak mau kompromi dengan kebudayaan Islam tradisional sebagian besar dengan penolakannya terhadap kultur yang meneguhkan inferioritas dan ketundukkan perempuan dan laki-laki, membuat ibunya tidak mau tunduk pada suaminya (ayah Riffat Hassan).

Penolakan ibunya terhadap cita-cita dan praktik budaya patriarki dan komitmennya yang penuh gairah kepada pembebasan anak-anak perempuannya dari *chardewari* (empat dinding) rumah tangga yang terpusat dan didominasi oleh laki-laki menempatkannya ke dalam kategori Feminis Radikal, yang membuatnya asing di rumah dalam masyarakat tempat mereka tinggal.⁷⁶

Walaupun ibunya dianggap sebagai pemberontak yang membahayakan, memiliki lidah yang menusuk dan kasar serta sewaktu-waktu

⁷⁵ Abdul Mustaqim, “Feminisme Dalam Pemikiran Riffat Hassan”, dalam *Al – Jami’ah*, No. 63/VI/1999, hlm. 95.

⁷⁶ Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara Di Hadapan Allah*, hlm. 5.

dapat menjadi kejam dan jahat, namun bagi Riffat kecil, ibunya adalah figur penyelamat yang melindunginya sehingga tidak menjadi korban di altar konvensionalisme buta. Secara emosional ia sangat bergantung pada ibunya, karena tidak hanya pendidikan yang diberikan terbaik yang diberikan namun juga kesempatan menjadi “pribadi”. Ibunya tidak mendukung Riffat dan saudara-saudara perempuannya menyesuaikan diri dengan norma-norma yang diterapkan secara sangat kaku terhadap perilaku dan prestasi perempuan di dalam kebudayaan Islam. Ibunya menginginkan agar mereka memperoleh kebebasan, kemandirian, kesuksesan, berkuasa, dan tidak harus tunduk pada superioritas laki-laki.

Sedangkan ayahnya, yang menjadi tauladan di dalam masyarakatnya, menjadi figur yang menakutkan, mewakili moralitas adat dalam sebuah masyarakat yang menuntut anak perempuan dibedakan sejak saat dilahirkan,⁷⁷ mengingat bahwa kondisi sosial budaya masyarakat Pakistan adalah masyarakat dengan sistem masyarakat patriarki⁷⁸ dan lebih menekankan *male domination*.⁷⁹

Karena perang dingin yang tak kunjung padam, yang terjadi dalam keluarganya, maka sebelum berusia 12 tahun ia mulai menarik diri dari dunia

⁷⁷ *Ibid*, hlm. 5.

⁷⁸ Patriarki adalah sistem yang berlawanan arah dengan sistem matriarki. Patriarki dapat diartikan sebagai susunan masyarakat dengan lelaki sebagai kepala keluarga. Atau masyarakat maupun suku yang diperintah oleh kaum laki-laki. Lihat Peter Salim, *The Contemporary ...*, *ibid.*, hlm. 1366.

⁷⁹ Abdul Mustaqim, “Metodologi Tafsir Perspektif Gender: Studi Kritis Pemikiran Riffat Hassan”, dalam *Studi Al Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.) (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 68 – 69.

luar menuju realitas batin,⁸⁰ yang ia percaya dapat membuatnya bertahan menghadapi krisis tersebut, dan kemudian membuatnya menemukan tiga hal untuk bertahan yaitu keyakinannya yang kokoh pada Tuhan yang adil dan penyayang, seni menulis puisi, dan kecintaanya yang mendalam pada buku,⁸¹ dan menghabiskan sebagian besar masa kanak-kanaknya didalamnya.

Kira-kira sejak usia yang masih kanak-kanak itu, ia mulai menuangkan pikiran-pikirannya lewat karya puisi dan sonata yang berisi kritik terhadap kondisi sosial kultural masyarakatnya yang patriarki saat itu. Disinilah sebenarnya ia telah memulai perjuangannya sebagai aktivis feminis, seperti yang ia akui :

Tahun kesebelas kehidupanku merupakan tahun yang penting bagiku karena selama tahun itu perjuanganku sebagai seorang “feminis aktivis” bermula.

Kemudian, ia mulai belajar berperang untuk bertahan hidup dalam sebuah masyarakat dimana penolakan perempuan untuk tunduk pada otoritas patriarki sama dengan *bid'ah*. Sikapnya yang pemberontak dan tidak menghiraukan keinginan-keinginan ayahnya, membuat ayahnya semakin tidak menyukainya. Misalnya, ia menolak kehendak ayahnya untuk keluar dari sekolah campuran dan bersekolah di sebuah sekolah khusus perempuan, serta

⁸⁰ Riffat menyebutnya sebagai sebuah dunia doa – doa, mimpi – mimpi dan pemikiran kanak-kanak yang bijaksana. Lihat *ibid.* 7.

⁸¹ Ia mengaku, sejak kecil ia sangat menyenangi puisi, suka membaca novel dan karya-karya klasik dari Muhammad Iqbal, Dickens, Emili Bronte, Cathy dan Heathclift, serta pembaca berat karya-karya Agatha Christie, yang darinya ia belajar banyak tentang sifat-sifat manusia. Lihat *ibid.*, hlm. 11.

mengancam akan berhenti sekolah jika terus dipaksa, yang akhirnya membuat ayahnya menyerah.⁸²

Pada ulang tahunnya yang ke enam belas, semuanya menjadi begitu tegang antara Riffat dan ayahnya, karena pada hari itu adalah ketika ayahnya ingin melihat Riffat menikah, tapi ia tidak menemukan cara yang tepat untuk mengatur pernikahan tersebut, disamping ibunya tidak mau mendengar tentang pernikahan.

Mengenang masa remajanya, Riffat Hassan mengatakan:

Kemandirian pemikiran dan tindakanku yang makin meningkat tampak mengancam gagasan ayahku tentang “kehormatan” keluarga. Pada saat yang sama, ia mengakui bahwa aku telah meningkatkan “kehormatan” keluarga kami dengan keberhasilan akademisku.⁸³

Riffat Hassan berusaha melarikan diri dari perkawinannya, dan dari bahaya-bahaya lain yang mengancamnya. Ia kemudian meminta izin ayahnya untuk melanjutkan masuk ke perguruan tinggi di luar negeri, tepatnya di St. Mary’s College, Universitas Durham, Inggris setahun kemudian.

Setelah menempuh pendidikan tinggi di Inggris selama tujuh tahun, Riffat Hassan kembali pulang kerumahnya. Namun ia masih menemukan kondisi keluarganya seperti sebelumnya, katanya:

Ketika aku pulang ke rumah setelah menyelesaikan studi di luar negeri, aku menemukan diriku terasing dari mereka (orang tuanya) dalam hal-hal yang fundamental. Aku tidak bisa berkompromi dengan norma-norma ayahku maupun nilai-nilai ibuku... aku tidak mengalami ketakutan, tapi aku merasakan kesepian yang benar-benar tak tertahankan.⁸⁴

⁸² *Ibid.*, hlm 13.

⁸³ *Ibid.*, hlm 17.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm 18.

Dalam kondisi seperti itulah akhirnya Riffat Hassan memutuskan untuk menikah, bahkan dua kali. Pernikahannya yang pertama dengan seseorang yang bernama Dawar, lelaki yang nampak sangat membutuhkan cinta Riffat Hassan, walaupun keluarganya tidak suka bila ia menikah dengan seorang laki-laki yang belum mapan. Impian Riffat Hassan untuk membangun rumah tangga atas dasar cinta tidak bertahan lama, karena Dawar adalah produk tipikal masyarakat patriarki dan memiliki kebutuhan yang memaksa untuk menjadi "kepala keluarga".⁸⁵

Akhirnya untuk mempertahankan perkawinannya, ia bersama suaminya pindah ke Amerika Serikat, dimana laki-laki tidak berada dibawah begitu banyak tekanan untuk membuktikan kelebihan mereka atas perempuan. Akan tetapi hal inipun tidak dapat membantu untuk mengharmoniskan kehidupan rumah tangga mereka. Dan walaupun telah mendapatkan seorang anak perempuan yang diberi nama Mehrunnisa Mujahida, Riffat Hassan tetap memutuskan untuk berpisah dengan Dawar.

Pada pernikahannya yang kedua bersama bersama seorang muslim Arab Mesir yang bernama Mahmoud, Riffat Hassan mengaku sebagai kecelakaan yang sangat berpengaruh pada sepuluh tahun terakhir dan separuh kehidupannya. Semua itu dikarenakan Mahmoud, yang mengaku sebagai 'laki-laki Tuhan', telah menghancurkannya secara finansial dan merusaknya dalam banyak hal dengan alasan. Jika Riffat menolak permintaannya maka ia telah menolak untuk menyenangkan Tuhan. Karena dalam kultur Islam,

⁸⁵ Padahal Riffat Hassan lebih berpendidikan dan berpenghasilan lebih baik dari Dawar. Lihat *ibid.*, hlm. 19.

apabila istri menolak untuk melakukan apa yang diperintah oleh sang suami sama dengan menolak melakukan apa yang disenangi Tuhan.⁸⁶

Namun, pada akhirnya Riffat Hassan mengaku bersyukur dengan adanya pengalaman jiwa yang membakar, karena pengalamannya bersama Mahmoud – lebih daripada yang lain – telah membuatnya menjadi menjadi feminis dengan ketetapan hati untuk mengembangkan teologi dalam kerangka tradisi Islam sehingga orang-orang yang menyebut diri mereka sebagai laki-laki Tuhan, tidak dapat mengeksploitasi perempuan Muslim atas nama Tuhan.

2. Latar Aktivitas Pendidikan - Intelektual

Lahir di dalam sebuah keluarga yang terpandang dan terkemuka, Riffat Hassan dan saudara-saudaranya dapat menikmati pendidikan di sekolah berbahasa Inggris yang terbaik di kota tempat tinggalnya Lahore.⁸⁷

Sejak kecil Riffat Hassan gemar membaca dan menulis puisi, sehingga, dengan bekal bahasa Inggris yang baik, ia mulai menuangkan pikiran-pikirannya lewat karya puisi dan soneta yang berisi kritik terhadap sosio kultural masyarakat patriarkal saat itu. Ketika berusia 13 tahun, Riffat Hassan telah menulis 85 soneta yang terkumpul dalam sebuah buku yang berjudul *My Maiden*. Selanjutnya sampai ia berusia 17 tahun, 2 volum puisi,

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 24.

⁸⁷ Abdul Mustaqim, "Metodologi Tafsir ...", hlm. 69.

cerita pendek, dan artikel telah diterbitkan dan ia menjadi penyair – pengarang terkenal dikotanya.⁸⁸

Meski Riffat Hassan mengaku tidak pernah belajar banyak tentang pelajaran sekolahnya – karena ia menenggelamkan diri dalam dunia batin – namun ia selalu menjadi bintang kelas dan memenangkan setiap penghargaan dan kehormatan yang harus diperebutkan. Dan mencapai puncaknya ketika ia tampil sebagai juara pertama dari 24.000 siswa – di seluruh propinsi – dalam ujian lanjutan.⁸⁹

Setelah menyelesaikan pendidikan lanjutannya dan mendapat izin dari ayahnya pada usia 17 tahun, Riffat Hassan kemudian melanjutkan pendidikan tingginya ke Inggris, tepatnya di St. Mary's College, Universitas Durham. Setelah 3 tahun belajar dijenjang S1, Riffat lulus dengan predikat kehormatan dalam bidang Sastra Inggris dan Filsafat. Pada usia 24 tahun, ia meraih gelar Doktor Filsafat dengan spesialisasi Filsafat Allamah Muhammad Iqbal, seorang penyair filosof nasional Pakistan. Setelah tujuh tahun berada di Inggris, Riffat kembali ke Pakistan, menikah, dan sempat bekerja beberapa saat di Departemen Penerangan Federal sebagai Wakil Direktur, namun karena beberapa alasan, akhirnya ia pindah dan menetap di Amerika Serikat.⁹⁰

Awal Riffat Hassan memulai karirnya sebagai seorang Teolog Feminis, yaitu saat menjelang musim gugur tahun 1974. Saat itu ia menjadi

⁸⁸ Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara Di Hadapan Allah*, hlm. 10.

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 17.

⁹⁰ Tidak ditemukan keterangan yang jelas mengenai alasannya memilih Amerika Serikat sebagai tempatnya menetap.

penasehat guru besar pada Perhimpunan Mahasiswa Islam (Muslim Student's association, MSA) cabang Universitas Negeri Oklahoma di Stillwater, yang awalnya ia lakukan lebih karena rasa tanggung jawab pada tugasnya daripada rasa kesadaran yang dalam bahwa ia mungkin telah memulai sesuatu yang paling penting dalam perjalanan hidupnya.⁹¹

Saat itu sebagai seorang penasehat guru besar, ia diminta untuk memberikan ceramah dengan topik perempuan dalam Islam, pada seminar tahunan yang akan diselenggarakan di tahun itu. Namun topik tersebut diberikan kepadanya berdasarkan pertimbangan beberapa anggota cabang bahwa sama sekali tidak tepat mengharapkan seorang muslimah berkompeten berbicara tentang topik lain yang berkaitan dengan Islam, selain tentang perempuan.

Kendati merasa tersinggung, akhirnya Riffat Hassan menerima tawaran tersebut, karena dua alasan – selain memang ia tidak terlalu tertarik mengenai masalah perempuan – sebagaimana yang ia katakana :

Still, I accepted the invitation for two reason. First, I knew that being invited to address an all-male, largely Arab-Muslim group, that prided itself on its patriarchalism was itself a breakthrough. Second, I was so tired of hearing Muslim man pontificate on the position or status or role of woman in Islam, I thought that it might be worthwhile to present a woman view point.⁹²

⁹¹ Riffat Hassan, "Equal Before Allah? Women – Man Equality in The Islam Tradition", reproduce from *Harvard Divinity Bulletin (The Divinity School, Harvard University)*, January – May 1987, No. 2, Vol. VII, dalam *Women Living Under Muslim Laws*, Riffat Hassan Selected Articles, t.k., hlm 13.

⁹² Riffat Hassan, "Equal Before Allah ...", hlm. 13

Perjalanan yang bermula di Stillwater itulah, yang menjadi suatu pelajaran sulit yang telah membawanya kesebuah pencarian yang jauh dan luas. Namun Riffat tidak berhenti distu saja, karena sebagai intelektual muslimah, ia merasa begitu gelisah mendapati ketidaksesuaian yang mencolok antara cita-cita Islam dan praktek umatnya menyangkut masalah wanita. Pencariannya terus berlanjut, ketika itu ia mengajar di Jurusan Agama, di sebuah Universitas di Amerika, dengan membawa Al Qur'an sebagai bahan acuan, tanpa mengkhususkannya pada ayat – ayat tentang perempuan. Akan tetapi setelah ia memperhatikan ayat-ayat tersebut, ia kemudian berpikir, mengapa ayat – ayat tersebut terkesan mendiskriminasikan dan memperlakukan wanita dengan tidak adil?⁹³

Pada perjalanan karir berikutnya, pada tahun 1976 Riffat Hassan telah menjadi Professor dan menjabat sebagai Ketua Jurusan Religious Studies di Universitas Louisville, Kentucky, Amerika. Kemudian pada tahun 1979, ia diminta untuk terlibat dengan suatu proyek Trialog antara sarjana Yahudi, Kristen dan Islam, yang disponsori oleh Kennedy Institute of Ethics di Washington DC, dan diadakan 2 kali tiap tahunnya. Trialog ini dimaksudkan untuk menjelajahi isu – isu yang berkaitan dengan perempuan dalam tiga tradisi imam ibrahimi. Dalam kesempatan ini, Riffat Hassan membuat sebuah tulisan dengan judul “Women in The Qur'an”, yang isinya berpusat pada ayat-ayat yang dianggap definitif dalam konteks hubungan antara laki-laki dan

⁹³ Wardah Hafidz, “Feminisme dan Al Qur'an: Sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan”, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. II, 1991, hlm. 86.

perempuan, yang telah dijadikan sandaran superioritas laki-laki atas perempuan.⁹⁴

Pada musim semi tahun 1983, Riffat Hassan terlibat dalam sebuah proyek penelitian tentang perempuan di Pakistan, yang menghabiskan waktu selama dua tahun. Ketika itu adalah masa pemerintahan rezim Zia-ul-Haq yang sedang gencar-gencarnya melakukan Islamisasi, dengan menekankan pada undang-undang –yang menurut Riffat Hassan sangat– anti- perempuan⁹⁵ atas nama Islam. Melihat hal ini, Riffat menjadi gelisah, lalu muncul pertanyaan di benaknya :

Mengapa kalau suatu Negara atau pemerintahan mulai melakukan Islamisasi, tindakan pertama yang dilakukan adalah memaksa perempuan kembali masuk kedalam rumah, menutup seluruh tubuh mereka, memberlakukan Undang-Undang yang mengatur tingkah laku individu terutama perempuan?⁹⁶

...bagaimana mungkin undang-undang yang kuno, jika tidak absurd, akan diimplementasikan pada sebuah masyarakat yang bertekad menggelar modernisasi dengan penuh gairah?⁹⁷

⁹⁴ Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan ...*, hlm. 41.

⁹⁵ Seperti Undang-Undang mengenai pemerkosaan terhadap perempuan atau kesaksian perempuan dalam masalah keuangan dan masalah-masalah lainnya. Juga ada Undang-Undang yang “mengancam” seperti usulan-usulan yang berkaitan dengan “uang darah” bagi pembunuh perempuan. Ibid., hlm. 49. Hal ini sejalan dengan apa yang ditulis oleh Ms. Rashida Patel : The Third Martial Law in Pakistan, brought in by General M. Zia-ul-Haq in July 1977, was a serious set back of woman. The Chief Martial Law Administrator took upon himself the islamitization of Pakistan. In 1979 over the radio The four Hudud Ordinances, were announced as a means of Islamise criminal laws. Four ordinance namely The Offences Against Property, (Enforcement of Hudud) ordinance. The Qazf Ordinance, The Zina Ordinance and The Prohibition Order, were promulgated. Baca Ms. Rashida Mohammad Husein Patel, “*Pakistan II*”, dalam International Confrence on Islamic Laws and Woman in Modern World (Islamabad: Giant Forum, 1996), hlm. 416.

⁹⁶ Wardah Hafidz, “*Feminisme dan Al Qur’an ...*”, hlm. 86.

⁹⁷ Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara Di Hdapan...*, hlm. 51.

Berdasarkan kegelisahan-kegelisahan tersebut dan kesadarannya bahwa ide-ide dan sikap negatif terhadap perempuan yang ada di masyarakat Muslim pada umumnya berakar pada teologi, maka Riffat Hassan mulai mempelajari teks Al Qur'an dengan lebih serius dan mendalam. Dan akhirnya ia melihat perlunya reinterpretasi terhadap ayat-ayat (terutama) yang berkaitan dengan masalah-masalah perempuan.⁹⁸

Pada perjalanan karier berikutnya, pada tahun 1986 – 1987, Riffat Hassan menjadi dosen tamu pada Program Studi Perempuan dalam Agama di Divinity School Harvard University.⁹⁹ Disinilah ia menulis artikel yang berjudul “Equal Before Allah? Woman – Men in The Islamic Tradition” yang dimuat dalam Harvard pada tahun 1987, yang kemudian diterjemahkan oleh Wardah Hafidz, MA dengan judul “Teologi Perempuan Dalam Tradisi Islam : Sejar Di Hadapan Allah?” dan diterbitkan dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, no. 4 vol. 1 tahun 1990.

3 . Karya-Karya Riffat Hassan

- *Equal Before Allah? Woman – Men in The Islamic Tradition* (1987) edisi Indonesia di. Terj Wardah Hafidz.
- *The Role and Responsibilities of Woman in The Legal Ritual Tradition of Islam / Shari'ah* (1980).
- *Muslim Woman and Post Patriarchal Islam* (1991)

⁹⁸ Riffat Hassan, “Feminisme dan Benturan Budaya Lokal”, dalam *Islam dan Dialog Budaya*, Edy A. Effendi (ed.) (Jakarta: Puspa swara, 1994), hlm. 170.

⁹⁹ Riffat Hassan, “*Teologi Perempuan dalam ...*”, hlm. 48. lihat juga Abdul Mustaqim, “*Metodologi Tafsir...*”, hlm. 70.

- The Issue of Woman – Men Equality in Islamic Tradition (1991)
- Jihad Fi sabilillah: A Muslim Woman's Faith Journey From Struggle to Struggle
- Made From Adam's rib: The Woman's Creation
- Womens and Mens Liberation
- Women's Rights in Islam.
- Women Religion and sexuality.¹⁰⁰

Dari tulisan-tulisan itu, maka tidak mengherankan jika kemudian ia diakui oleh banyak kalangan sebagai Teolog Feminis yang telah memberikan kontribusi besar terhadap gerakan feminisme dan wacana kesetaraan gender, terutama dalam diskursus keIslaman.

4 . Karakteristik Pemikiran Riffat Hassan

Kondisi latar belakang yang penuh krisis serta pergolakan-pergolakan emosional dan intelektual yang dialami Riffat semenjak usia kanak-kanak dan dirasakannya dalam rentang waktu yang sebagian besar berada dalam sistem patriarki, rupanya memberikan inspirasi bagi dirinya untuk membangun semacam kerangka berpikir dan bangunan metodologi dalam usahanya memperjuangkan kaumnya dari ketidakadilan.

Kerangka dasar paradigmatis yang dibangun Riffat Hassan merupakan model keimanan yang baru dan segar dalam konteks Islam dan isu-isu perempuan. Konstruksi paradigmatis itu kemudian dikenalkan oleh Riffat

¹⁰⁰ Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhis; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstrif Riffat Hassan* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), hlm. 101.

Hassan sebagai Teologi Feminis.¹⁰¹ Teologi feminis yang dimaksudkan Riffat Hassan adalah berteologi untuk proses pembebasan (*Liberation; Taharrur*) perempuan dan laki-laki dari struktur dan sistem relasi yang tidak adil, dengan cara merujuk kitab suci yang diyakini sebagai sumber nilai tertinggi.

a . Gagasan Teologi Feminis Riffat Hassan

Teologi feminis yang bertujuan menyelamatkan hak-hak kaum perempuan yang berada dalam kungkungan penafsiran-penafsiran patriarkhis dalam bahasa Riffat Hassan sebagai *Jihad fi Sabilillah*. Usaha atau perjuangan karena Tuhan. Hal ini menurutnya merupakan suatu keharusan *Qur'ani* bagi seluruh umat islam. Proses pembebasan perempuan dari struktur yang tidak adil ini Riffat hasan merujuk pada kitab suci (al-Qur'an) atau biasa dalam filsafat etika biasa disebut *theistic-subjectivism*, atau sistem nilai yang merujuk pada kitab suci.¹⁰²

Dilihat dari perspektif epistemologis, corak berpikir Riffat yang lebih memilih untuk merujuk pada teks kitab suci dapat dikategorikan sebagai corak epistemologi Bayani (*eksplanatory*), epistemologi yang biasa dipakai oleh kaum theolog, *Fuqaha'*, mufassir, untuk membedakan dengan epistemologi Burhani (*demonstratif*) yang biasa dipakai oleh para filosof dan Irfani (*Illuminative*) yang biasa dipakai oleh para ahli tasawwuf.¹⁰³

¹⁰¹ *Ibid*, Hlm. 102.

¹⁰² *Ibid*,. hlm. 102.

¹⁰³ Kategori ini mengacu pada klasifikasi Muhamad 'Abed al-Jabiri, seorang pemikir Islam kontemporer dari Maroko tentang ilmu dan model pengetahuan arab Islam yakni, *Pertama*, ilmu-ilmu bayani yang terdiri dari; nahwu, fiqh, teologi, dan balaghah, yang didasarkan pana analogi dunia transenden dengan dunia duniawi (*Qiyas*). *Kedua*, ilmu-ilmu Irfani yang terdiri dari Tasawwuf dan pemikiran Syiah, filsafat Isma'iliyyah, Tafsir esoterik, filsafat illuminatif, kimia,

Namun demikian, tampaknya Rifat Hassan dapat dikategorikan sebagai seorang pemikir yang menganut aliran *Bayaniyyun* dan *Burhaniyyun* sekaligus. Sebab di samping selalu merujuk teks kitab suci, ia juga melakukan penafsiran yang lebih mendalam dan filosofis.

Dalam rangka membangun paradigma teologi feminis yang erat kaitannya dengan isu-isu perempuan, Riffat Hassan menggunakan pendekatan dua level, yaitu:

Pendekatan *normatif-idealis*, dengan menggali dari sumber-sumber tekstual, yakni al-Qur'an dan hadist, Riffat Hassan merumuskan sebuah corak berpikir teologi feminis yang komprehensif. Dalam hal ini dia akan melihat bagaimana al-Qur'an dan Hadist menggariskan prinsip-prinsip dasar yang bersifat idealis-normatif, misalnya, bagaimana pandangan al-Qur'an memandang perempuan, baik tingkah lakunya, hubungan dengan Tuhannya, dengan orang lain, dan dengan dirinya sendiri.¹⁰⁴

Dalam melakukan kajiannya, Riffat Hassan berpegang pada prinsip bahwa acuan teologis dengan otoritas tertinggi dalam Islam adalah al-Qur'an, sedangkan otoritas sumber-sumber Islam lainnya yakni sunnah dan hadis, madzhab dan fikih adalah relatif, minimal secara teoretis, dalam arti tidak

botani astrologi, sihir, jimat dan ilmu astrologi, yang didasarkan pada sistem pengetahuan yang dilandaskan kepada *Kasy wa al-Wishal* dan “ saling menarik dan saling tolak” (*tajadzud wa tadafu*) sebagai metodenya, yang kemudian disebut al-Jabiri dengan pengetahuan “irrasional yang rasional” yakni terkait dengan akal dan bukan dengan agama. Ketiga, ilmu-ilmu Burhani yang terdiri dari logika, matematika dan ilmu alam (dengan berbagai cabangnya) dan ilmu ketuhanan, bahkan metafisika, yang didasarkan kepada pengalaman empiris dan penarikan secara rasional sebagai metodenya. Lihat, Muhamad 'Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 548.

¹⁰⁴ Lihat Wardah Hafidz, “Feminisme dan Al-Qur'an; Percakapan Dengan Riffat Hassan”, dalam *Ulumul Qur'an* Vol II, tahun 1990, hlm. 87.

kebal terhadap kultur dimana ia dilahirkan karenanya tidak menutup kemungkinan untuk dipersoalkan, sebab Tuhan hanya memberikan jaminan keterpeliharaannya hanya kepada al-Qur'an.

Setelah memperoleh asumsi di atas, Riffat Hassan meneruskan usahanya dengan meneliti berbagai jenis tafsir al-Qur'an, hadis dan fiqih, serta berbagai ilmu-ilmu Bantu lainnya, ia juga mempelajari bahasa arab, kata-kata arab yang ada dalam al-Qur'an dan sejarah kata-kata tersebut.¹⁰⁵

Yang kedua adalah pendekatan *historis-empiris*. Pendekatan ini digunakan setelah melihat secara cermat dan kritis bagaimana sebenarnya pandangan ideal normatif al-Qur'an, Riffat Hassan lalu melihat bagaimana kenyataan secara empiris-historis kondisi perempuan dalam masyarakat Islam. Sehingga di satu sisi Riffat mendapatkan gambaran yang teoritis dan bersifat normatif idealis mengenai pandangan al-Qur'an terhadap perempuan, namun di sisi lain ia juga memperoleh gambaran perempuan yang historis dan empiris dalam masyarakat Islam.¹⁰⁶

Pencarian Riffat Hassan ke dalam akar teologis dari problem ketimpangan gender dalam tradisi Islam, juga diarahkan pada dua wilayah yang menurutnya signifikan, yaitu, *pertama*, menyadari besarnya dampak kepustakaan hadis terhadap kesadaran ummat Islam, maka iapun meneliti hadis-hadis yang berkaitan dengan perempuan. *Kedua*, Riffat mengkaji beberapa karya penting yang ditulis oleh para teolog Muslim, Yahudi dan

¹⁰⁵ Wardah Hafidz, *Feminisme dan al-Qur'an*...hlm.87.

¹⁰⁶ Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis*..., hlm.107.

Kristen dan berusaha melacak sumber-sumber teologis gagasan-gagasan dan sikap-sikap anti feminis yang terdapat dalam tradisi masing-masing agama tersebut.¹⁰⁷

Berangkat dari dua pemahaman inilah kemudian Riffat Hassan merumuskan sebuah penafsiran teologis yang bersifat feminis. Teologi yang memiliki sasaran dan tujuan membongkar tafsir keagamaan yang dinilainya bias gender dan menjadi penyebab berbagai ketimpangan sosial berbasis gender. Dengan melihat metodologinya, yang mempertimbangkan kandungan teks dan realitas historis, kemudian mengembangkan pemikirannya dalam bentuk tafsiran keagamaan, maka Riffat Hassan dapat kita masukkan dalam kategori feminis reformis.

b . Tipologi Teologi Feminis

Istilah teologi tadinya memang hanya mengacu pada pengertian ilmu ketuhanan,¹⁰⁸ namun kemudian dalam perkembangannya, khususnya pada era 70-an dan 1980-an muncul istilah teologi dalam berbagai kualifikasi, seperti teologi pembangunan, teologi transformatif, dan termasuk juga teologi Feminis. Di sini istilah Teologi dapat diartikan sebagai pola pemahaman manusia terhadap ajaran-ajaran dogmatis yang dibawa oleh agamanya masing-

¹⁰⁷ Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, *Setara Di Hadapan....* hlm. 53-54.

¹⁰⁸ Kata Teologi berasal dari bahasa Yunani *Theos*, yang berarti Tuhan dan *Logos* yang berarti ilmu. Secara Harfiah, teologi diartikan sebagai ilmu Ketuhanan. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 1090, menurut Schoof yang di kutip oleh Wahono Nitiprawiro, teologi adalah refleksi sistematis dan metodis tentang realitas iman, yang adalah "integrasi ilmiah dari Sabda Tuhan sebagaimana ditujukan kepada kita". Lihat, Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 13.

masing atau pemahaman akumulatif terhadap teks-teks ajaran agama. Biasanya pola pemahaman tersebut dibangun secara sistematis dan metodis.

Menurut Ian G. Barbour sebagaimana dikutip oleh Amin Abdullah, ada dua ciri menonjol dari corak pemikiran teologis, termasuk di dalamnya teologi feminis, yaitu: *pertama*, pemikiran teologis lebih bersifat personal commitment terhadap ajaran agama yang dipeluknya. Agama adalah persoalan hidup dan mati (*ultimate concern*), pemeluk agama akan mempertahankan dengan gigih, hingga rela berkorban. Di sini agama erat kaitannya dengan emosi. *Kedua*, bahasa yang digunakan pemeluk agama adalah bahasa seorang pelaku atau *actor*, bukan bahasa peneliti dari luar (*outsider spectator*).¹⁰⁹

Berangkat dari asumsi di atas, penganut teologi feminis akan berusaha meneliti dan mengkaji ulang prinsip-prinsip ajaran agamanya demi mencapai tujuan yang diperintahkan agamanya. Fundamental struktur teologi feminis -, terutama yang hendak dibangun Riffat Hassan adalah bagaimana agar terwujud suatu sistem relasi dan struktur masyarakat yang adil antara laki-laki dan perempuan di bawah sinar petunjuk ajaran agama, konteksnya agama Islam adalah Al-Qur'an.

Feminisme Islam adalah sebuah pemikiran dengan haluan feminis yang mendasarkan diri kepada agama Islam. Feminis Muslim harus menyadari bahwa agama Islam dan ajarannya (al-Qur'an dan Hadist) adalah sumber nilai dan pendukung terbaik dalam perjuangannya dan menjamin hak-hak perempuan. Selain daripada itu feminis muslim harus memandang ajaran

¹⁰⁹ Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis*..... hlm. 103-104.

agama Islam secara Integral dan menyeluruh baik ajaran primer berupa al-Qur'an dan Hadist maupun tradisi-tradisi umat Islam (muslim) yang pernah muncul dalam sejarah dalam mengaplikasikan kedua sumber primer tersebut.¹¹⁰

Penafsiran terhadap teks-teks keagamaan tentang gender oleh para penganut teologi feminis sebagian besar merupakan usaha menanggapi hasil penafsiran para mufassir klasik yang cenderung memojokkan kaum perempuan. Dalam kenyataannya metode dan pendekatan dari masing-masing penafsir feminis ini sangat beragam, hingga menghasilkan beberapa tipe, corak dan aliran. Menurut Ghazala Anwar,¹¹¹ penggolongan aliran teologi feminis (muslim) dibagi menjadi lima macam, Yakni:

1 . Feminis Apologis

Aliran feminis apologis ini meyakini bahwa islam sebagaimana tersirat dalam al-Qur'an dan Hadits telah memberikan hak yang diperlukan oleh kedua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan, bagi kesejahteraan dan pemenuhan pribadi masing-masing. Kemudian lanjutnya, tanggapan ini memunculkan dua perbedaan, pertama, ada perbedaan yang tak dapat dipungkiri antara kebutuhan dan keinginan laki-laki dengan kebutuhan dan keinginan perempuan, yang keduanya dilayani oleh ayat-ayat al-Qur'an. Kedua, patriarkhi dalam masyarakat muslim dibanyak tempat menyalahi atau tidak sesuai dengan sebagaimana yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan Hadits.

¹¹⁰ *Ibid.* hlm.35 &36.

¹¹¹ Ghazala Anwar, "Wacana Teologi Feminis Muslim" dalam Zakiyuddin Baidlowy (ed), *Wacana Teologi Feminis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm.3-14.

2 . Feminis Reformis

Aliran feminis apologis menjadikan titik persoalannya adalah perbedaan antara teks-teks otoritatif dan praktik sosial budaya, maka lain halnya dengan feminis reformis. Aliran menjadikan perbedaan antara teks-teks otoritatif dan tafsiran-tafsiran tentangnya sebagai pokok pokok persoalannya. Bagi para feminis reformis, teks-teks keagamaan tentang gender telah dipahami secara tidak memadai dan disalahartikan.

Oleh karena itu, para feminis reformis ini mulai membuka ruang "penafsiran teks". Teks-teks keagamaan tidak dapat ditangkap maknanya secara literal saja, sehingga memerlukan sebuah penafsiran baru. Dengan demikian wacana penafsiranlah yang harus dikedepankan, apakah memadai atautkah belum dalam visi kesetaraan gender. Argumen yang mereka gunakan bersifat filologis dan kontekstual.¹¹² Meski sering menggugat penafsiran tradisional, mereka tidak mempertanyakan keyakinan tradisional bahwa al-Qur'an adalah firman Allah SWT.

3 . Feminis Transformasionis

Feminis Transformasionis bertujuan untuk mentransformasikan tradisi dengan tetap menggunakan metodologi hermenetik klasik yang telah akrab dalam wacana islam tradisional. Dasar hermenetik feminis transformatif ini sudah dikenal dalam wacana Islam klasik, namun dirumuskan dengan rumusan-rumusan yang baru dan berbeda sama sekali dengan rumusan yang

¹¹² Filologis di sini diartikan, istilah yang berkenaan dengan penelitian terhadap naskah dan teks. Dalam hal ini adalah naskah-naskah keagamaan, untuk sekedar membedakan dengan pendekatan filosofis yang merupakan pendekatan dengan abstraksi yang dibangun oleh alam pikiran.

ada dalam wacana Islam tradisional. Sebagai contoh pengkategorian teks-teks al-Qur'an menjadi *Muhkamat* dan *Mutasyabihat*. Walaupun kategori itu telah termaktub secara langsung di dalam al-Qur'an, yang menjadi permasalahan adalah menentukan mana ayat yang *muhkamat* dan *mutasyabihat*.

Salah seorang pemikir Islam Indonesia, Masdar Farid Mas'udi, memperbaharui konsep *Muhkamat* dan *Mutasyabihat* tersebut. Bila para mufassir klasik memaknai penggolongan tersebut berdasarkan makna harfiahnya, Masdar memaknai pembagian ayat-ayat tersebut yakni kesamaran dan kejelasan makna itu adalah pada pesan, ruh, substansi teksnya, dan substansi teks itu adalah pesan-pesan keadilan, hak asasi, kesetaraan, demokrasi dan lain-lain.¹¹³

4 . Feminis Rasionalis

Aliran feminis rasionalis berangkat dari keyakinan bahwa Allah Maha Adil, tentu Islam membawa misi keadilan, keadilan terhadap siapapun, walaupun berbeda agama dan jenis kelamin. Menurut pengikut aliran ini, al-Qur'an hadir dengan mengedepankan wacana keadilan dan kesetaraan gender. Hanya keadilan dan kesetaraan gender itu sering hadir dan dihadapkan pada suatu masalah dengan mempertimbangkan konteks dan kondisi dimana teks al-Qur'an itu hadir. Oleh karenanya di berbagai tempat visi keadilan ini tertata dalam teks-teks yang bersifat kontekstual dan menjadi norma-norma etis. Dengan demikian metode aliran ini adalah membaca teks dengan metode

¹¹³ Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 50.

hermeneutis yang bersifat kontekstual seraya memperhatikan teks-teks lain yang bervisi etis tersebut.

5 . Feminis Rejeksionis

Aliran feminis ini menganggap memang terdapat teks-teks dalam al-Qur'an dan Hadis dalam kaitannya dengan masalah perempuan yang misoginis, seksis dan diskriminatif. Titik rujukan mereka adalah pengalaman perempuan. Oleh karena itu argumen apapun di luar itu yang mendukung diskriminasi terhadap perempuan akan ditolak. Tasleema Nasreen dapat dimasukkan dalam aliran feminis rejeksionis ini. Menurut Anwar, Nasreen mengemukakan perlunya merevisi atau bahkan menolak sebagian teks al-Qur'an yang dianggap misoginis atau seksis tersebut.

Selain lima tipe aliran feminisme yang digolongkan oleh Ghazala Anwar, Budhi Munawar Rachman salah seorang pemikir Islam Indonesia yang muncul tahun-tahun belakangan, menambahkan satu lagi tipe pemikiran feminis dalam tipologinya, yakni feminis posmodernis.

Aliran feminis posmodernis ini berangkat dari sebuah pandangan bahwa tidak ada “cerita besar” (*grand Narative*). Maksudnya adalah akan terjadi perbuatan otoriter jika meletakkan perempuan dalam “cerita besar” laki-laki. Oleh karena itu, menurut aliran ini, harus dilakukan “*ex-centralism*”, yaitu luar dari apa saja yang meletakkan laki-laki sebagai “pusat” dari kehidupan sosial dan spiritual perempuan.

Bagi feminis posmodern ini, semua bentuk sentralisme adalah totaliter. Membaca perempuan dengan sudut pandang laki-laki adalah berlawanan

dengan pesan dasar keagamaan yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang setara di hadapan Allah.¹¹⁴ Cara mendekonstruksi semua bentuk sentralisme ini adalah dengan cara menolak argumen ketidaksetaraan apapun yang ada dalam wacana ke-Islaman, demi sebuah demokrasi yang menjunjung paham kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan yang sejati. Dasar teologis yang dipakai adalah kesetaraan gender di hadapan Allah sebagai makhluknya yang dikonstruksikan dengan pandangan-pandangan yang menunjukkan adanya ketidaksetaraan.

¹¹⁴ Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis Versus...* hlm. 82.

BAB III

PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN DAN RIFFAT HASSAN TENTANG KESETARAAN GENDER

A . FAZLUR RAHMAN

Pemikiran Fazlur Rahman tentang kesetaraan gender, tidak bisa kita lepaskan kaitannya dengan usaha-usaha pembaharuan dalam bidang teologi dan hukum Islam yang dilakukan Rahman semasa hidupnya baik ketika di Pakistan maupun di almaternya Universitas Chicago.¹ Seperti diketahui kehidupan Rahman dihabiskan untuk mengkaji dan meneliti sumber-sumber hukum Islam dengan tujuan menghasilkan sebuah metodologi utuh dan komprehensif dalam memahami Islam, yang kemudian menjadi sebuah corak berpikir yang disebut Neo-modernisme Islam. Rahman bukanlah seorang tokoh parsial dalam aspek pemikiran tertentu, misalnya teologi, filsafat, hukum Islam, dan sebagainya, tetapi ia hampir-hampir mengkaji dan menguasai segala aspek pemikiran Islam dalam posisi yang hampir merata.

Corak pemikiran Fazlur Rahman inilah pula yang selalu mendapatkan tantangan dari ulama-ulama tradisional di Pakistan, terutama berkaitan dengan hasil-hasil ijtihadnya dalam bidang hukum Islam. Tak terkecuali yang berkaitan dengan masalah perempuan, yang pada umumnya menyangkut permasalahan hukum Islam.

¹ Lihat bab II.

1 . Persamaan Kedudukan manusia.

Menurut Fazlur Rahman, manusia diciptakan secara alamiah oleh Tuhan karena seperti disebutkan dalam al-Qur'an bahwa manusia (Adam sebagai manusia pertama) diciptakan dari tanah, yang jika diorganisir ke dalam diri manusia akan menghasilkan ekstrak *sulala* (air mani).² Tapi manusia berbeda dari ciptaan-ciptaan alamiah lainnya, karena setelah dibentuk, Allah “ meniupkan ruh-Ku sendiri” ke dalam manusia.

Pembacaan Fazlur Rahman terhadap al-Qur'an menghasilkan pendapat bahwa tujuan al-Qur'an diturunkan adalah menegakkan masyarakat yang etis dan egalitarian, hal ini bisa kita lihat terhadap celaannya kepada *disekuilibrium* ekonomi dan ketidakadilan sosial di dalam masyarakat Makkah pada masa al-Qur'an diturunkan.

Keberadaan wanita muslim yang cukup memprihatinkan masih berlangsung hingga zaman modern ini. Pada dasarnya permasalahan ini erat hubungannya dengan milliu selama beberapa abad. Sementara itu ajaran-ajaran al-Qur'an mengenai wanita pada umumnya berusaha meningkatkan posisi dan memperkuat kondisi wanita, sebagaimana al-Qur'an berusaha mengangkat posisi kelompok masyarakat lemah lainnya, misalnya anak yatim, fakir miskin dan budak. Sistem masyarakat Arab dengan tradisi patriarkhal, sistem kesukuan, sistem perbudakan, merupakan latar belakang solusi al-Qur'an, Islam menghapuskan semua perbedaan sesama manusia kecuali perbedaan yang timbul karena kebajikan dan takwa (Q.S 11-13). Dalam ayat

² Fazlur Rahman, “Tema-Tema Pokok dalam Al-Qur'an”, Terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 26.

tersebut manusia dilarang memandang rendah orang lain, laki-laki, perempuan, bangsa dan yang lainnya.³

Untuk menghilangkan sumber-sumber diskriminasi sesama manusia, nabi berkali-kali memperingatkan bahwa sesama manusia adalah anak keturunan Adam, sedang Adam diciptakan dari debu. Persamaan (*equality*) haruslah dipahami sebagai nilai moral yang hendak dicapai oleh al-Qur'an melalui seperangkat aturan hukum yang berkaitan dengan latar belakang sosial masyarakat arabia pada masa turun wahyu dan sebelumnya, seperti aturan tentang poligami, perceraian, waris, hukum perbudakan dan lain-lain. Sehubungan dengan statemen al-Qur'an yang menyatakan bahwa laki-laki lebih tinggi satu derajat di atas wanita, Rahman mengaitkannya keunggulan derajat laki-laki karena adanya kelebihan tertentu dan karena laki-laki harus menafkahi wanita. Ayat yang kedua tersebut menegaskan fungsi laki-laki sebagai penjaga. Term Qawwamun, menurut Rahman menunjukkan kelebihan laki-laki yang bersifat fungsional tidak secara hakiki. Sedang secara hakiki mereka adalah sederajat, sebagaimana yang ditegaskan al-Qur'an dalam QS. 4: 124 yang intinya adalah mengakui kesamaan derajat laki-laki dan perempuan dalam pandangan Tuhan, "Barang siapa melakukan kebajikan baik ia laki-laki maupun perempuan sedang ia adalah orang yang beriman, kelak ia akan masuk sorga".⁴

³ Fazlur Rahman, *Status Women in Islam*, (kumpulan makalah Rahman sampai sekarang belum diterbitkan), hlm 1-8.

⁴ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. 72.

2 . Kesaksian Wanita

Seperti yang telah menjadi asumsi mayoritas umat Islam bahwa perempuan ketika menjadi saksi dalam satu masalah memiliki kapasitas kesaksian separo dari kesaksian laki-laki.⁵ Rahman menolak pemahaman seperti ini sebagai sebuah hukum yang bersifat mutlak dan tidak dapat diganggu gugat. Ayat yang mengatur masalah ini yakni surat 2: 262 adalah berkenaan dengan masalah transaksi hutang piutang. Secara jelas ayat tersebut menyebutkan *illat* hukumnya. Alasan mengapa diperlukan dua orang saksi perempuan sebagai pengganti seorang saksi laki-laki karena kaum perempuan lebih pelupa daripada laki-laki hal ini disebabkan pada masa itu mereka tidak terbiasa dengan urusan hutang piutang. Ketika terjadi perubahan sosial yang memungkinkan, lanjut Rahman, perempuan mulai terjun dalam transaksi-transaksi keuangan, yang sama sekali tidak salah menurut ajaran Islam bahkan hal itu menunjukkan kemajuan suatu masyarakat, maka nilai kesaksian perempuan dapat dipandang sama kuatnya dengan kesaksian laki-laki.⁶

Hal tersebut di atas tidak menimbulkan kesimpulan tentang kedudukan kesaksian perempuan selalu lebih rendah daripada kesaksian laki-laki dalam setiap kondisi dan proporsi, sedang situasi sosial sungguh telah berubah sekarang ini di mana para wanitanya tidak hanya memperoleh pendidikan

⁵ Bahkan menurut Imam Maliki, pendiri madzhab Maliki. Pada tindak pidana zina, kesaksian wanita ditolak sama sekali, dalam perkara hutang-piutang, *wikalah* dan *wasiat* Imam Malik menerima kesaksian dua orang wanita dengan catatan disertai dengan seorang laki-laki kecuali bila tidak terdapat orang lain kecuali wanita, maka wanita diperbolehkan dengan catatan lebih dari dua. Lihat, Imam Malik Ibn Anas, *Al-Mudawwanah Al-Kubro*, (Beirut: Dar as-Sadr, t.t), IV: 23.

⁶ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. 71.

yang sama dengan laki-laki tetapi mereka juga telah menerjuni berbagai lapangan bisnis dan transaksi keuangan.⁷

Bila dalam masyarakat mulai tumbuh kepercayaan terhadap daya ingat dan kemampuan wanita dalam berbagai bidang tidak menutup kemungkinan dan ini memang yang telah terjadi masyarakat tidak perlu lagi mendatangkan dua orang wanita untuk menjadi saksi dalam sebuah pengadilan.⁸

3 . Hukum Dan Sistem Kewarisan

Di dalam hukum waris (baca Q.S, 4: 7-12, 176) al-Qur'an menetapkan bagian-bagian yang akan diterima oleh anak-anak perempuan, anggota keluarga yang lainnya. Besarnya yang akan diterimakan kepada seorang anak perempuan adalah separo dari bagian yang akan diterimakan kepada anak laki-laki. Sebagian ulama dan pemikir yang berhaluan modernis berpendapat bahwa karena sekarang ini kondisi wanita telah mengalami perubahan maka seorang anak perempuan mestilah menerima bagian yang sama dengan yang diterima oleh saudara laki-lakinya, tetapi sebagian besar yang lain, menyatakan bahwa ketetapan tersebut mestilah tetap dipertahankan karena selain harta warisan seorang perempuan akan menerima mas kawin (mahar) dari suaminya. Jadi sesungguhnya pembagian warisan yang tampaknya tidak

⁷ Fazlur Rahman, *Status Women In Islam*, hlm. 10.

⁸ Dalam Tafsir al-Manar, Rasyid Ridla berpendapat bahwa yang menyebabkan adanya aturan harus didatangkannya dua orang wanita yang sebanding dengan satu orang laki-laki, adalah kepercayaan masyarakat yang belum sepenuhnya pada perempuan pada masa itu. Masyarakat masih menganggap perempuan memiliki kompetensi dan daya ingat separuh dari laki-laki, bahkan lebih rendah. Kesaksian adalah persoalan kepercayaan kepada kredibilitas saksi. Lihat, Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Manar*, (Kairo: Dar Al-Manar, 1367) Hukum Jilid IV, hlm. 824.

adil ini benar-benar adil dalam realisasinya. Namun kenyataannya keuntungan mahar bagi wanita pada umumnya lebih sedikit jika dibandingkan dengan bagian warisnya. Sebagaimana nilai-nilai dan keajaiban ekonomi yang berlaku dalam suatu masyarakat tradisional merupakan simbol-simbol fungsional dari peran-peran aktual dalam kehidupan masyarakat yang bersangkutan.⁹

Dalam pandangan Rahman, tidak ada peran-peran yang bersifat inheren dan tidak dapat berubah. Maka jika rasa dan pertimbangan keadilan menghendaknya, perubahan atas peran-peran tersebut sudah barang tentu tidak bertentangan dengan prinsip moral al-Qur'an. Demikian pula mengenai bagian waris antara suami dan istri. Al-Qur'an mengatur 1/8 harta waris untuk janda jika terdapat anak, dan 1/4 bagian jika tidak terdapat anak. Dan jika tidak ada anak, suami menerima bagian yang lebih besar lagi, yakni 1/2 harta waris. Adalah suatu yang nyata dalam kehidupan masyarakat kesukuan bahwa anggota suku yang berharta sangat peduli dengan anggota-anggota suku lainnya sehingga perbedaan bagian yang mencolok tersebut selaras dengan etika sosial masyarakat kesukuan tersebut. Bersamaan dengan luntarnya sistem kesukuan dan bersamaan dengan perubahan-perubahan sosial lainnya, yang tentunya juga disertai dengan perubahan peran-peran sosial ekonomi maka bagi Rahman, bagian-bagian warispun layak turut berubah pula. Hal ini disesuaikan dengan sistem kesetaraan dan keadilan yang berlaku dalam kondisi sosio-historis masing-masing yang tentunya berlainan.¹⁰

⁹ Gufron A. Mas'adi dalam Apendiks, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1998), hlm. 179.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Status Women In Islam*, hlm. 15.

Rahman menemukan argumen tentang hal ini dengan apa yang disebutkan filsafat sosial al-Qur'an. Menurutnya, sejarah manusia pada dasarnya merupakan sebuah proses penciptaan dan kehancuran masyarakat dan kebudayaan secara terus menerus sesuai dengan norma-norma tertentu yang pada dasarnya bersifat moral; sumber norma-norma ini adalah transendental tapi keseluruhan aplikasinya berada di dalam eksistensi kolektif manusia. Termasuk di dalamnya masalah kewarisan yang masuk dalam unsur kebudayaan kesukuan pada masa itu. Rahman senada dengan Muslim Modernis-modernis lainnya yang berpendapat bahwa karena sekarang ini kondisi sosial telah berubah, maka seorang anak perempuan berhak memperoleh bagian yang sama seperti saudara lelakinya.¹¹ Hal ini menurut Rahman tidak melawan aturan-aturan dasar Islam, malah sesuai dengan kebutuhan sosial moral Islam yang sangat fundamental dalam kejujuran dan langsung.

4 . Konsep Poligami dan Cadar /Purdah.

Menurut Fazlur Rahman, penetapan hukum dan reformasi umum yang paling penting dari al-Qur'an adalah mengenai wanita dan perbudakan.¹² Al-Qur'an sangat meningkatkan kedudukan wanita dalam beberapa segi, tapi yang paling mendasar adalah kenyataan bahwa ia memberikan kedudukan pribadi yang penuh kepada perempuan. Kedudukan penuh ini bisa dilihat dalam pengakuan al-Qur'an yang menyebutkan bahwa suami-istri adalah

¹¹ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. 75.

¹² Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1997), hlm.43.

“pakaian” bagi satu sama lain. Kepada wanita diberikan hak-hak yang sama atas kaum laki-laki sebagaimana hak-hak laki-laki atas wanita, dengan kekecualian bahwa laki-laki, sebagai pihak yang mencari nafkah, mempunyai kedudukan yang setingkat lebih tinggi.

Fazlur Rahman menemukan landasan poligami dalam al-Qur'an Surat An-Nisaa' ayat 3:

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berbuat adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berbuat adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Menurutnya, konteks ayat ini berkenaan dengan permasalahan gadis-gadis yatim yang telah berumur dewasa, yang wali mereka tidak berkenan menyerahkan harta kekayaan anak yatim yang dikuasainya. Biasanya para wali cenderung menguasai dan menggunakan harta kekayaan gadis yatim tersebut atau setidaknya mereka dapat mencampurkan harta yatim dengan kekayaannya sendiri. Praktik para wali yang berbuat tidak adil terhadap harta ini, baik anak yatim laki-laki ataupun perempuan, merupakan latar belakang turunnya tema-tema al-Qur'an selama pada periode Makkah dan Madinah.

Al-Qur'an, tambah Fazlur Rahman memang membolehkan poligami dengan disertai syarat bahwa para suami mampu berlaku adil, dengan diiringi penegasan” jika engkau khawatir tidak mampu berlaku adil, cukuplah hanya dengan seorang istri” dan kemudian dilanjutkan dengan perintah adil kepada anak-anak yatim.

Poligami yang tak terbatas pada era pra Islam diatur dengan ketat dan jumlah isrti dibatasi sampai empat orang saja, dengan catatan bahwa bila suami takut tidak bisa berlaku adil terhadap keempat istrinya, maka dia harus kawin dengan satu orang saja. Juga ditambahkan dalam al-Qur'an (4:129) "kamu sekali-kali tidak akan mampu berlaku adil kepada istri-istrimu walaupun sesungguhnya kamu sangat menghendaki untuk berbuat demikian, maka setidaknya-janganlah kamu cenderung sepenuhnya kepada salah satunya sehingga yang lain terkatung-katung".¹³ Dengan melihat terjemahan di atas maka konsekuensi logis yang muncul adalah bahwa poligami dilarang dalam situasi normal.

Namun demikian secara pribadi Rahman mengakui bahwa, sebagai suatu lembaga yang terlanjur ada, poligami diakui secara hukum, dengan garis-garis petunjuk yang menyatakan bahwa bila sedikit demi sedikit lingkungan sosial telah memungkinkan, maka monogami mungkin sekali dapat diketengahkan sebagai model ideal perkawinan dalam Islam.¹⁴ Hal ini selaras dengan gagasan tokoh pendahulunya yakni Muhammad Iqbal, yang juga berpendapat bahwa poligami bukanlah sebagai bentuk akhir dari aturan dasar Islam. Ditambahkan Iqbal bahwa di era modern, poligami juga berfungsi sebagai obat yang efektif untuk mencegah persetubuhan di luar nikah yang tak

¹³ Ghufon A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, hlm.174.

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 44.

terkendali.¹⁵ Ketika datang ke Indonesia secara singkat Rahman menegaskan pendapatnya menjawab pertanyaan wartawan tempo tentang poligmi” beberapa Negara Muslim, termasuk Indonesia, telah melarang praktik poligami yang tidak disertai dengan izin istri pertamanya. Saya senang hak-hak wanita dilindungi. Islam memang tidak melarang poligami, tetapi juga tidak memudahkannya. Apa mudah berbuat adil kepada banyak istri?!”.¹⁶

Dalam dunia modern, Fazlur Rahman berpendapat bahwa permasalahan poligami merupakan salah satu kontroversi yang terjadi dalam masyarakat muslim kaitannya dengan pembaharuan hukum Islam ketika dihadapkan dengan fenomena modernisme dan keharusan melakukan modernisasi. Usaha modernisasi pertama yang berusaha mereformulasikan hukum keluarga *fiqh* klasik diperkenalkan dalam hukum-hukum Keluarga Ottoman tahun 1917, yang melarang perkawinan anak di bawah umur. Sedangkan kebijakan menyangkut poligami diperkenalkan pemerintah Syiria dengan membatasi kemungkinan Poligami.¹⁷ Poligami hanya dapat dilakukan kalau suami dapat membuktikan bahwa dia bertanggung jawab memenuhi kebutuhan nafkah kedua istrinya. Dan undang-undang yang pertama kali melarang poligami secara mutlak adalah Undang-undang Tunisia.

¹⁵ Abdul Haleem Helal, *Social Philosophy of Sir Muhammad Iqbal* (Delhi: Adam Publisher, 1995), hlm. 182.

¹⁶ Majalah, *TEMPO*, Tgl 24 Agustus 1984, hlm. 78.

¹⁷ Fazlur Rahman, “Kontroversi Tentang Hubungan Perempuan dan Laki-Laki”, dalam Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Jogjakarta: Tazaza dan Academia, 2002), hlm. 161.

Fazlur Rahman sendiri, pernah terlibat dalam kontroversi mengenai masalah poligami, yakni ketika Rahman masih menjadi direktur Lembaga Riset Islam Pakistan, Rahman memutuskan mengulas kontroversi di seputar ordonansi keluarga Islam di Pakistan. Poligami menjadi salah satu poin penting bahkan yang terpenting dari empat aturan dalam undang-undang perkawinan di Pakistan, yakni; (1) warisan, (2) kewajiban mencatatkan perkawinan, (3) pembatasan poligami, dan (4) aturan tentang perceraian.¹⁸

Fazlur Rahman berpendapat, penggunaan cadar atau jilbab¹⁹ tidak ditemukan pada zaman nabi. Ini berarti pelembagaan jilbab atau cadar tak lepas dari faktor historis kaum muslim dalam mempraktekkan ajaran agamanya. Pemisahan jenis kelamin dikembangkan oleh kaum Muslim pasca kehidupan Nabi Muhammad.

Menurut Rahman, pernyataan al-Qur'an tentang cara yang sopan dalam berpakaian mengisyaratkan bahwa tidak ada purdah/ cadar dan tidak ada pemisahan antara jenis kelamin. Sebab jika ada pemisahan antara jenis kelamin maka tidak penting ada aturan tentang cara berpakaian yang sopan. Pesan al-Qur'an yang dimaksudkan Rahman adalah al-Nur (24):30-31: yang terjemahannya sebagai berikut:

¹⁸ *Ibid*, hlm. 161

¹⁹ Fazlur Rahman hanya menggunakan kata *veil* untuk jilbab, tanpa menjelaskan secara eksplisit bentuk dan model jilbab menurutnya. Tapi dilihat dari penjelasannya, bisa disimpulkan bahwa yang dimaksud *veil/purdah* adalah pakaian yang menutup muka. Dalam bahasa Inggris, jilbab diterjemahkan dengan kata *veil*, sebagai kata benda dari kata Latin *vela*, bentuk jamak dari *velum*. Makna leksikal yang terkandung dalam kata ini adalah penutup dalam arti menutupi atau menyembunyikan atau menyamarkan. Lihat Fadwa el Guindi, *Jilbab, antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburrahman (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 29.

Katakanlah wahai Muhammad kepada laki-laki yang beriman: “hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) tampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutup kain kudung ke dadanya.

Perintah menahan pandangan mata yang dibicarakan dalam ayat ini berhubungan dengan kedua jenis kelamin. Karena itu, tidak ada artinya ayat ini jika ada pemisahan jenis kelamin ataupun purdah seperti yang kita kenal sekarang. Kata-kata "dan hendaklah mereka menjatuhkan kerudungnya ke dada mereka" adalah membuktikan bahwa muka tidak termasuk yang harus ditutup.

Rahman menambahkan tentang larangan memperlihatkan perhiasan kecuali yang biasa tampak, mayoritas ilmuwan berpendapat, bahwa daya tarik semacam ini sebagai sesuatu yang biasa diperlihatkan, termasuk muka dan sebagian pergelangan tangan dan kosmetik atau perhiasan lainnya yang mungkin dimiliki, seperti cincin, kuteks dan sebagainya.²⁰

Dalam al-Ahzab (33) ayat 59;

Hai Nabi katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam ayat ini wanita muslim, termasuk istri nabi disuruh “mengulurkan jilbabnya ke seluruh dadanya” ketika mereka keluar rumah di malam hari “ agar mereka dapat dibedakan sebagai wanita Muslim dan agar mereka tidak diganggu”, dan kelompok munafik yang dikatakan sebagai

²⁰ Fazlur Rahman, “Status Wanita Dalam Islam: Sebuah Penafsiran Modernis” dalam, dalam Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita*, hlm.199.

penganiaya wanita diancam dengan ancaman pengasingan jika mereka tidak berhenti melakukan penganiayaan. Dari ayat ini sama sekali tidak ada indikasi yang menunjukkan wajib memakai purdah yang menutup muka.²¹

Tidak ada sumber yang mengatakan bahwa Rahman tidak mewajibkan pemakaian jilbab, yang tidak disetujuinya hanyalah pemakaian purdah yang menutup seluruh tubuh, termasuk muka dan telapak tangan.²² Hal ini dikarenakan hal tersebut tidak ada landasannya sama sekali di dalam al-Qur'an.

²¹ *Ibid*, hlm.200.

²² Di Pakistan, jenis purdah semacam ini sangatlah banyak digunakan.

B . RIFFAT HASSAN

Berbeda dengan Rahman, yang perhatiannya tercurah pada seluruh bangunan ke-Islaman, dan mempunyai titik pusat konsentrasi terhadap pertentangan antar Islam dan modernitas. Riffat Hassan muncul dalam kancah pemikiran ke-Islaman dengan membawa semangat anti patriarkhi dan perlawanannya terhadap pandangan kaum muslim kepada posisi perempuan sebagai akar pemikirannya.

Dilihat dari setting sosio-historisnya, Riffat Hassan memiliki akar-akar pemikiran yang di dukung oleh beragam sudut pandang, dilihat secara genealogis, teologis, sosiologis, psikologis maupun akademik, bahkan juga politik.²³ Yang kesemuanya itu bermuara pada satu titik, yakni sebuah bangunan teologi Feminis.

Pemikiran Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dapat dilihat dari tiga pertanyaan teologis penting yang diajukan Riffat berkenaan dengan penyebab terciptanya asumsi ketidaksetaraan gender dalam masyarakat, terutama pada kaum Muslim. Ketiga pertanyaan tersebut yakni, Bagaimana perempuan diciptakan? (Konsep Penciptaan Laki-Laki Dan Perempuan), apakah perempuan bertanggung jawab terhadap kejatuhan manusia? (Konsep Kejatuhan Manusia Dari Surga), dan mengapa perempuan diciptakan? (Tujuan Penciptaan Perempuan).²⁴ Selain permasalahan yang bersifat teologis, Riffat juga menyinggung ketimpangan gender dalam masalah teologis sosiologis,

²³ Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhis* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), hlm.143.

²⁴ *Ibid*, hlm. 119.

yang juga bersinggungan dengan ranah hukum Islam (*fiqh*) yakni masalah poligami dan sistem segregasi yang menurutnya sangat bias gender. Riffat meyakini bahwa sumber-sumber yang menjadi landasan tradisi Islam, terutama al-Qur'an, hadis dan fiqh, semuanya ditafsirkan hanya oleh laki-laki yang bertugas untuk mendefinisikan kedudukan perempuan dalam Islam tersebut.

Setelah mengalami pergolakan-pergolakan emosional sejak usia dini,²⁵ ditambah dengan kehidupan intelektualnya, Riffat Hassan akhirnya mengetahui dan menyadari bahwa kaumnya sedang mengalami ketertindasan menuntutnya untuk menggali dan terus mencari tahu pangkal dari semua itu. Hingga, pada tahun 1979 Riffat Hassan diminta terlibat dalam sebuah proyek Trialog antara sarjana Yahudi, Kristen dan Islam,²⁶ untuk menapaki isu-isu tentang perempuan. Dari situlah Riffat terus mencari sumber-sumber dan informasi tentang sebab-sebab asumsi superioritas laki-laki, yang bukan hanya berasal dari sumber-sumber ajaran Islam, tetapi juga sumber-sumber ajaran Yahudi dan Nasrani (Kristen).

Menurut Riffat Hassan, dalam tradisi Islam, Yahudi maupun Nasrani, terdapat tiga asumsi teologis, yang menjadi akar kepercayaan masyarakat

²⁵ Karena pandangan-pandangan kedua orang tuanya yang bertolak belakang (ayahnya seorang tradisional dan patriarkhal, sedangkan ibunya seorang radikal penentang kebudayaan tradisional yang patriarkhal), menyebabkan kehidupan di dalam keluarganya menjadi tidak harmonis.

²⁶ Proyek ini disponsori oleh Kennedy Institute of Ethics di Washington D.C., Lihat Riffat Hassan dan Fatima Mernisi, *Setara di Hadapan Allah* (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 50.

(khususnya masyarakat Patriarki) bahwa laki-laki lebih superior dari perempuan.²⁷ Ketika asumsi teologis tersebut adalah :

1. Bahwa Tuhan lebih dulu menciptakan laki-laki, bukan perempuan. Perempuan dipercaya telah tercipta dari tulang rusuk laki-laki, karena itu ia bersifat derivatif dan secara ontologis (bersifat) sekunder.
2. Bahwa wanita dan bukan laki-laki, adalah agen utama dari sebab-sebab kejatuhan manusia ke muka bumi atau pengusiran dari *Garden of Eden*.
3. Bahwa perempuan, bukan hanya diciptakan dari laki-laki, tapi juga untuk laki-laki, sehingga keberadaan (eksistensi) perempuan hanya sebagai alat (instrumental) dan tidak memiliki arti secara fundamental.²⁸

1. Konsep Penciptaan Laki-laki dan Perempuan.

Masalah asal-usul (penciptaan) manusia, memiliki signifikansi yang sangat besar dalam proses pembentukan asumsi ketidaksetaraan gender dan menjadi akar teologis yang melegitimasi ketimpangan gender.²⁹

Dalam tradisi Kristen (dalam Bible/Injil) ditegaskan bahwa (Hawwa/Gue) tercipta dari tulang rusuk laki-laki, seperti yang ada pada kitab

²⁷ Pantas bila Riffat sangat memperhatikan asumsi-asumsi dasar teologis seperti asumsi tentang penciptaan manusia ini sebagai struktur penting pembentuk masyarakat. Teologi sebagai akumulasi pemahaman terhadap teks-teks ajaran agama memang cukup efektif dalam menciptakan suatu budaya dan struktur yang deterministik. Hal ini karena pada posisi tertentu agama dalam kehidupan manusia menempati posisi dan peran yang impersif. Maka dengan kedudukan semacam ini apa yang diciptakan atas nama agama, dianggap mengikat ke dalam kehidupan manusia. Lihat lebih lanjut, Syamsul Arifin, *Spiritualitas Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 35.

²⁸ Riffat Hassan, "An Islamic Perspective", dalam Jeanne Becher, (ed.), *Women Religion and Sexuality* (Philadelphia: Trinity Press International), hlm. 100.

²⁹ Menurut Quraish Shihab, faktor-faktor permasalahan gender yang berkaitan dari pemahaman ajaran Islam menyangkut masalah perempuan adalah segi (1) asal-usul kejadiannya / penciptaannya, dan (2) hak-haknya dalam berbagai bidang sosial. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 270.

kejadian (Genesis) 1 : 26-27, Tradisi Imanat 2 : 7, 5 : 1-2, Tradisi Yahwis 2 : 18-24. Namun yang paling jelas terdapat dalam Genesis Tradisi Yahwis 2 : 21-23 :

Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tidur nyenyak; ketika tidur, Tuhan Allah mengambil salah satu rusuk dari padanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu, dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa-Nya kepada manusia itu.³⁰

Sementara di dalam Genesis 4 : 26, tertera :

Biarkan mereka menjadi penguasa-penguasa.

Menurut literatur Yahudi, Hawwa adalah pasangan kedua (*the second wife*), pasangan pertamanya adalah Lillith. Ia diciptakan dari tanah bersama-sama dengan Adam dalam waktu bersamaan. Lillith tidak mau menjadi pelayan Adam, maka iapun meninggalkan Adam. Kemudian karena Adam merasa kesepian di surga, lalu Tuhan menciptakan pasangan barunya, yang tidak lain adalah Hawwa, yang diciptakan dari tulang rusuk Adam diperuntukkan sebagai pelayan baru Adam.³¹

Dari teks-teks inilah kemudian disimpulkan bahwa Adam yang lebih dulu diciptakan oleh Tuhan, karena itu Hawwa (sebagai ciptaan sekunder) dianggap lebih rendah dan subordinat, dan untuk menjadi pembantu Adam, sehingga bagi para feminis teks-teks itu sangat anti perempuan.

Penelitian Riffat Hassan tentang teks-teks ini menunjukkan bahwa istilah Adam berasal dari *Hebrew* : *Adamah* yang berarti tanah, yang berfungsi

³⁰ Lihat Kitab Bible edisi Indonesia.

³¹ Nasaruddin Umar, "Perspektif Jender Dalam Islam", dalam *Paramadina*, Vol. I, No. I, 1998, hlm. 101.

sebagai istilah generik untuk manusia, seperti *al-Insan*, atau *Bashar*, sehingga Riffat pun tidak memastikan bahwa Adam itu perempuan, tapi menolak dengan tegas kalau Adam itu harus laki-laki.³²

Jika dalam tradisi Yahudi dan Nasrani (genesis) ditemukan penjelasan tentang penciptaan Adam dan Hawwa, namun dalam al-Qur'an tidak ditemukan istilah Hawwa sama sekali, akan tetapi istilah *Adam* yang ditemukan sebanyak 25 kali dan *Zauj*. Dalam hal ini Riffat Hassan merujuk pada surat al-Baqarah : 35, surat al-A'raf : 19 dan surat Thaha : 117, serta surat az-Zukhruf : 12. Kebanyakan orang-orang Islam menafsirkan bahwa *Zauj* posisinya sama dengan hawwa, sehingga penafsiran *Adam* menjadi suami, dan *Zauj* menjadi isteri. Padahal menurut Riffat Hassan kata *Zauj* sendiri adalah kata benda maskulin, dengan bentuk tunggal feminimnya adalah *Zaujatun*, dan jangkanya adalah *Azwat* dan *Zaujatun*. Jika *Adam* tidak harus berarti laki-laki, maka *Zauj* tidak harus berarti perempuan, jadi kata yang paling tepat untuk *Zauj* bukanlah “isteri” atau “suami” melainkan “pasangan”.³³

Selain itu ada tiga ayat lain lagi yang menurut Riffat Hassan, istilah Adam digunakan sebagai nama diri untuk seorang individu yang mungkin seorang Nabi, yaitu surat Ali Imran : 35, surat Maryam : 58 dan surat al-Maidah : 30. Namun menurutnya hal itu masih perlu diragukan, karena dalam bahasa Arab tidak ada huruf kapital yang digunakan untuk membedakan

³² Lihat Riffat Hassan, *Women's and Islam : From I.C.P.D to Beijing* (t.k, t.t), hlm. 5.

³³ Lihat Riffat Hassan, *Made From Adam's Rib (The Women's Creation Question)* (t.k t.t), hlm. 8.

apakah suatu istilah digunakan untuk nama diri atau sebagai kata benda umum.

Istilah *Adam* juga berfungsi sebagai kata benda kolektif dan mengacu pada umat manusia, hal ini diperkuat oleh fakta bahwa semua umat manusia disapa secara bersama-sama sebagai “anak-anak Adam” (Bani Adam), yaitu dalam surat al-A’raf : 26, 27, 31, 35, 172, surat Bani Israil : 70 dan surat Yasin : 60.³⁴

Bagi Riffat, cerita tentang penciptaan Hawwa dari tulang rusuk Adam tidaklah lebih dari dongeng-dongeng genesis yang pernah masuk ke dalam tradisi Islam melalui asimilasinya dalam kepustakaan hadis yang dengan berbagai cara telah menjadi lensa untuk melihat/menafsirkan al-Qur’an sejak berabad-abad pertama Islam,³⁵ bukan masuk secara langsung (ke dalam tradisi Islam) karena tidak banyak yang mempelajari al-Kitab (Bible), buktinya adalah hadis yang disandarkan kepada Ibnu Abbas dan Ibnu Mas’ud :

Ketika Tuhan mengusir iblis keluar dari surga dan menempatkan Adam di dalamnya, dia tinggal di dalamnya sendirian tanpa seorangpun teman bergaul. Tuhan menidurkan dia, kemudian menciptakan Hawwa dari tulang rusuk kirinya dan menggantinya dengan daging, kemudian seorang perempuan itu “siapa kamu”? dia menjawab “perempuan”, dia bertanya lagi kemudian, “mengapa kamu diciptakan?” perempuan itu menjawab “supaya kamu menemukan ketentraman dalam diriku”. Para Malaikat bertanya lagi “mengapa dia dipanggil Hawwa?” Adam menjawab, “karena dia diciptakan dari sesuatu yang hidup”.

³⁴ Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah* (Jogjakarta: LSPPA, 2000), hlm. 57-58.

³⁵ Riffat Hassan, “An Islamic Perspective”, dalam Jeanne Becher (ed.), *Women, Religion and Sexuality* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991), hlm. 94.

Menurutnya, hadis ini sangat bertentangan dengan ketentraman dalam al-Qur'an tentang penciptaan manusia, tetapi sangat jelas kemiripannya dengan Genesis 2 : 18-24.³⁶

Riffat juga menolak otentitas dan validitas hadis-hadis riwayat Bukhari dan Muslim (ia mengutip enam hadis yang terdiri dari tiga hadis Bukhari dan tiga hadis Muslim), tentang penciptaan Hawwa adalah sari tulang rusuk yang bengkok. Dari segi *Sanad*, katanya hadis-hadis tersebut adalah *dha'if* (lemah) karena hadis-hadis tersebut memiliki sejumlah perawi yang tidak dapat dipercaya, seperti Maisarah al-Asyaja'i, Haramalah bin Yahya, Zaidah dan Abu Zainad, dan juga karena hadis-hadis tersebut dikutip atas otoritas Abu Hurairah, seorang sahabat yang dianggap kontroversial oleh banyak sarjana Muslim awal, termasuk Imam Abu Hanifah. Dari segi *Matan*:

1. Hadis-hadis tersebut bertentangan dengan ajaran-ajaran al-Qur'an tentang penciptaan manusia yang *fi Ahsani Taqwim*, karena mengandung elemen-elemen yang misoginik.
2. Riffat menyatakan tidak bisa memahami relevansi statemen bahwa bagian tulang rusuk yang bengkok adalah yang paling atas.
3. Nasehat-nasehat untuk berbuat baik kepada perempuan akan menimbulkan pengertian bahwa perempuan sesungguhnya dilahirkan dengan rintangan

³⁶ Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam : Seajar di Hadapan Allah?", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. I, No. 4, 1990, hlm. 53. Rasyid Ridla juga mencatat bahwa masalah penciptaan dan dosa perempuan dalam tafsir al-Manar; "seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawwa dalam Kitab Perjanjian Lama (Kejadian II;21) dengan redaksi mengarah kepada pemahaman bahwa Hawwa tercipta dari tulang rusuk Adam, niscaya pendapat yang keliru itu tidak pernah akan terlintas dalam benak seorang muslim". Lihat, Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Manar*, (Kairo: Dar al-Manar, 1367) Hukum Jilid IV, hlm. 350.

yang alamiah dan perasaan dibutuhkan.³⁷ Singkatnya, melalui pendekatan kritik matan inilah, Riffat dapat menyatakan bahwa cerita penciptaan perempuan (Hawwa) dari tulang rusuk Adam gugur,³⁸ namun hadis-hadis tersebut masih tetap digunakan oleh masyarakat Islam, terutama masyarakat yang bersistem patriarki untuk mengukuhkan kesuperioritasan laki-laki dan inferioritas perempuan.

Riffat Hassan menilai bahwa masalah penciptaan ini sangat penting, karena itu dalam setiap tulisannya ia menghimbau bagi semua aktivitas hak-hak azasi perempuan untuk mengetahui bahwa dalam al-Qur'an, laki-laki dan perempuan diciptakan sama dan setara, namun hal ini telah diubah oleh hadis (yang perlu dipertanyakan keshahihannya), maupun distorsi historis yang menjadikan perempuan hanya makhluk kedua dalam ciptaan. Cerita yang tidak berdasarkan pandangan al-Qur'an dan bertentangan dengan prinsip keadilan Tuhan inilah yang harus ditolak. Dengan menolak cerita penciptaan, Riffat ingin menyatakan bahwa tidak ada legitimasi teologis yang tidak terbantah, atas perlakuan yang mensekunderkan perempuan, menganggapnya sebagai orang yang lemah, dan hanya sebagai instrumental bagi laki-laki. Perempuan dan laki-laki memiliki hal-hal yang *equal* dan hal itu tidak bisa dibatasi karena persoalan perbedaan jenis kelamin.

³⁷ Riffat Hassan, *Setara di Hadapan*, hlm. 74-76.

³⁸ Amina Wadud menghindari apakah benar bahwa hawwa diciptakan dari tulang rusuk adam atau tidak, yang penting menurutnya, bahwa hawwa adalah pasangan (zawj) bagi Adam, bukan bagaimana dia diciptakan. Lihat. Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam Al-Qur'an*, (terj) Yaziar Rianti (Bandung: Pustaka, 1994), hlm.28.

2. Konsep Kejatuhan Manusia Dari Surga

Stereotype yang dibangun masyarakat tentang superioritas laki-laki atas perempuan, juga berkaitan erat dengan pandangan bahwa perempuanlah yang mengakibatkan manusia (*Adam* dan *Hawwa*) dibuang dari Surga ke dunia. Walaupun sebenarnya, menurut Riffat Hassan tidak ada satupun deskripsi al-Qur'an yang membenarkan asumsi seperti itu.³⁹

Riffat Hassan mencatat bahwa dalam genesis 3:6 dialog yang mendahului sebelum dimakannya buah terlarang oleh paangan manusia di Surga Aden adalah Ular dan Hawwa dan ini telah memberikan dasar bagi tuduhan terhadap Hawwa sebagai penggoda, pembujuk dan penipu Adam. Namun dalam al-Qur'an, tidak di dapati dialog khusus antara setan dan “pasangan” Adam.⁴⁰

Dalam dua dari tiga ayat yang menunjuk pada peristiwa ini, yakni surat 2: al-Baqarah: 35-39 dan surat 7: al-A'raf:19-25 setan dinyatakan telah membawa keduanya, baik Adam maupun pasangannya, kearah kesesatan sekalipun dalam bagian terdahulu (ayat 36) tidak di ceritakan adanya percakapan. Dalam ayat yang lain, yakni surat 20: Ta-Ha: 115-125 Adamlah yang dituduh telah melupakan janjinya kepada Allah (ayat 115) tergoda oleh setan (ayat 120) serta melupakan Allah dan membiarkan dirinya tergoda (ayat

³⁹ Menurut Jalaluddin Rahmat, dalam al-Qur'an tidak ditemukan kata-kata “jatuh” ataupun “dibuang”. Yang ada dalam al-Qur'an. Dalam hal keluarnya adam dan Hawwa dari Surga, al-Qur'an menyebut kata “Hubuth” (turun, datang, masuk, pindah). Adam dan Hawwa tidak jatuh dari surga. Mereka “turun” dari padanya atas perintah Tuhan. Mereka “pindah” ke dunia sesuai dengan perintah-Nya. lihat, Jalaluddin Rahmat, “Makna Kejatuhan Manusia Di Bumi”, dalam *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Muhammad Wahyuni Nafis (ed) (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm.131.

⁴⁰ Riffat Hassan, *Setara di Hadapan*, hlm.. 79.

121). Riffat Hassan melihat semua ayat tersebut dan cara penggunaan istilah *Adam* secara umum dalam al-Qur'an, menurutnya menunjukkan bahwa al-Qur'an menganggap tindakan penyimpangan yang dilakukan oleh pasangan manusia di *al-Jannah* lebih sebagai tindakan kolektif ketimbang tindakan individual, karenanya tanggungjawab tidak secara jelas dibebankan pada laki-laki ataupun perempuan.⁴¹

Pendapat Riffat Hassan tentang tanggungjawab manusia ini ternyata banyak bertentangan dengan pandangan mufassir klasik yang menganggap bahwa perempuanlah penanggungjawab utama kejatuhan manusia.

Dalam Tarikh al-Tabari (1:108) kata-kata yang digunakan setan untuk menggoda Hawwa kemudian digunakan Hawwa untuk menggoda Adam: Lihat pohon ini, betapa harumnya baunya, betapa lezat buahnya, betapa indah warnanya!". Pernyataan tersebut terutama disimpulkan sebagai tuduhan Allah terhadap Hawwa sebagai penggoda Adam. Dalam narasinya, al-Tabari menunjukkan cerita yang juga dikutip oleh penafsir lain, yang pada intinya mengatakan jika Adam berada dalam kesadaran penuh ia tidak akan memakan buah pohon itu, ia mengalah pada godaan tersebut setelah Hawwa memberinya minuman anggur.⁴²

Mufassir lain, yakni Ibnu Katsir menegaskan bahwa karena Allah benar-benar Maha mengetahui, Hawwa lah yang memakan buah pohon tersebut sebelum Adam, kemudian mendesaknya agar ikut makan. Selanjutnya

⁴¹ *Ibid.* hlm. 80.

⁴² *Ibid* hlm. 86-87.

ia mengutip kata-kata yang dinisbatkan kepada nabi, “kalau tidak karena Bani Israel maka daging tidak akan membusuk, dan kalau bukan karena Hawwa tidak akan ada perempuan yang akan menjadi pengkhianat suaminya!”.⁴³

Hampir senada dengan Riffat, seorang reformis perempuan Indonesia yakni Siti Musdah Mulia, juga menyadari bahwa pemahaman umat Islam tentang tanggung jawab perempuan terhadap kejatuhan manusia berimplikasi luas terhadap terjadinya diskriminasi perempuan. Karena perempuan dianggap sebagai penggoda dan dekat dengan iblis, maka sebaiknya jangan terlalu dekat dengan perempuan dan jangan dengar pendapat mereka karena dapat menjerunuskan diri ke dalam neraka. Perempuan juga sangat mudah dipengaruhi dan diperdayai, karenanya dia tidak boleh keluar rumah tanpa muhrim, tidak boleh jalan sendirian, dan tidak boleh ke luar malam. Dia melanjutkan, bahkan tidak boleh sekolah tinggi-tinggi serta tidak perlu aktif di tengah-tengah masyarakat.⁴⁴

Riffat Hassan menambahkan bahwa perempuan Muslim dan perempuan Yahudi serta Nasrani menjadi korban akibat cara penafsiran tradisi terhadap episode kejatuhan manusia tersebut. Walaupun cerita al-Qur'an terhadap episode tersebut berbeda dengan apa yang ada dalam cerita Injil. Makna kejatuhan itupun berbeda jauh dengan apa yang ada dalam tradisi Yahudi, jauh berbeda lagi dengan tradisi Kristen.

⁴³ Ibnu Katsir, *Bidayah wa Nihayah* Cet. Xiv (Beirut: Dar al- Fikr, t.t), hlm. 322.

⁴⁴ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis; Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 38.

3. Tujuan Penciptaan Perempuan

Banyak kalangan kaum Muslim yang menganggap bahwa penciptaan perempuan bukan saja dari laki-laki tapi juga diperuntukkan bagi kebutuhan kaum laki-laki. Dalam hal ini kebutuhan Adam akan teman pendamping, maka kemudian Allah menciptakan Hawwa sebagai pendampingnya di Surga. Tidak hanya dikalangan kaum Muslim namun juga kalangan ummat Nasrani dan Yahudi. Dengan demikian, eksistensinya seakan-akan bersifat instrumental dan tidak memiliki makna yang fundamental.⁴⁵

Al-Qur'an yang tidak membedakan perempuan dalam konteks penciptaan dan episode kejatuhan tidak pernah mendukung asumsi di atas, bahwa perempuan tidak hanya diciptakan dari laki-laki tetapi juga tercipta untuk laki-laki. Allah menciptakan kesemuanya untuk satu tujuan dan tidak untuk bermain-main. Hal ini, menurut Riffat merupakan salah satu tema utama al-Qur'an.⁴⁶ Manusia yang diciptakan dengan sebaik-baik ciptaan, telah diciptakan untuk mengabdikan kepada Allah. Riffat beranggapan, pengabdian kepada Allah tidak bisa dipisahkan dari pengabdian kepada umat manusia atau

⁴⁵ Riffat Hassan, *The Issue of Women-Men Equality in Islamic Tradition* (New York: Gren Wood Press, 1991), hlm 67-68.

⁴⁶ Dalam banyak kesempatan Riffat selalu mencari rujukan argumennya dalam al-Qur'an karena dalam pandangannya terma *Islami* sama dengan *Qur'anic*, berbeda dengan mayoritas ummat Islam yang memahami Islam hampir disamakan dengan Syari'ah sebagai suatu akumulasi norma-norma dan hukum yang bersumber dari al-Qur'an, al-Hadits, *Fiqh*, dan ijtihad Imam Madzhab (*Madzhab*). Lihat Riffat Hassan, "The Rool and Responsibility of Women in Legal and Ritual Tradition of Islam", dalam *Women Living Under Muslim Laws*, sebuah kumpulan makalah Riffat Hassan diambil dari *The Committee on South Asia Women's Buleetin* Vol. IV, 1986.

dalam term Islam orang-orang Beriman kepada Allah harus menghormati *Haquq Allah* (hak-hak Allah) dan *Haquq al 'Ibad* (hak-hak makhluk).⁴⁷

Meskipun al-Qur'an menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan masyarakat muslim pada umumnya tidak pernah menganggap keduanya benar-benar setara, kecenderungan yang berkembang adalah kesan bahwa keberadaan perempuan ditunjukkan untuk melengkapi dan membantu keberadaan laki-laki di muka bumi. Riffat mengutip pernyataan rekan seperjuangannya, Fatima Mernissi, ketika memberi komentar tentang keadaan perempuan di Marokko;

Salah satu ciri khas masyarakat muslim dalam masalah seksualitas adalah adanya pembatasan wilayah yang mencerminkan pembagian kerja yang khas dan konsepsi tentang masyarakat dan kekuasaan yang khas. Pembatasan wilayah antar jenis itu membangun tugas-tugas, dan pola-pola kewenangan. Karena ruang geraknya dibatasi, perempuan dipenuhi secara material oleh laki-laki yang memilikinya, sebagai imbalan total dan pelayanan seksual serta reproduktifnya. Keseluruhan sistem diorganisasikan seperti itu sehingga "ummat" Islam secara nyata merupakan sebuah masyarakat yang terdiri dari para laki-laki yang memiliki, antara lain, perempuan yang jumlahnya mencapai separuh populasi laki-laki muslim. Termasuk hak untuk membunuh perempuan-perempuan yang menjadi milik mereka.....laki-laki memaksakan kepada perempuan suatu ruang gerak yang sempit, baik secara fisik maupun secara spiritual.

Dasar penolakan masyarakat muslim terhadap gagasan kesetaraan gender, menurut Riffat salah satunya juga dipengaruhi oleh asumsi dan keyakinan teologis bahwa perempuan diciptakan terutama untuk dimanfaatkan oleh laki-laki yang lebih tinggi dari mereka.⁴⁸ Hal ini kemudian memunculkan anggapan umum di masyarakat bahwa tugas utama perempuan adalah

⁴⁷ Riffat Hassan, *Setara Dihadapan Allah*. hlm. 87.

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 89.

melayani suaminya, baik dalam memasak, mengatur kamar, menyapu, menjahit dan apapun lainnya. Kebanyakan ulama tradisional menganggap hal tersebut sebagai sebuah kewajiban istri terhadap suami dan sebuah dosa bila hal tersebut tidak dilakukannya.⁴⁹

Riffat Hassan mencoba menyanggah pernyataan di atas dengan menafsirkan Q. S an-Nisaa' ayat 34, ayat yang sering dilontarkan ummat Islam untuk mendukung gagasan bahwa perempuan diciptakan untuk laki-laki;

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Kata-kata pemimpin (*qawwamun*) dikaitkan dengan *ar-Rijal* (laki-laki) dan *an-Nisaa'* (perempuan), seolah-olah kata-kata tersebut ditujukan kepada suami dan istri. Menurutnya, kata-kata tersebut ditujukan kepada seluruh laki-laki dan perempuan di seluruh dunia dengan maksud bahwa dalam statemen ini merupakan statemen normatif bahwa konsep Islam tentang pembagian kerja dalam struktur keluarga dan masyarakat.⁵⁰ Ini berangkat dari realitas

⁴⁹ Salah satu ulama klasik, Ibn Hazm, menafikkan kewajiban tersebut dan menganggap hal tersebut sebagai sesuatu yang baik bila dilakukan. Sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab dalam, M. Quraish Shihab, "Konsep Wanita Menurut Qur'an, Hadis, Dan Sumber-Sumber Ajaran Islam", dalam Lies Marcoes Natsir dan John Hendrik Mauleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual Dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 4.

⁵⁰ Kalimat al-Qur'an ini tidak memuat realitas umum bahwa semua suami di dunia memenuhi kewajiban memberi nafkah, karena pasti ada sebagian yang tidak bisa memenuhinya.

bahwa perempuan diberi tanggung jawab yang tidak bisa diemban oleh laki-laki yakni hamil dan beranak. Kenyataan bahwa laki-laki adalah qawwamun tidak berarti bahwa perempuan tidak boleh menghidupi keluarga maupun diri mereka sendiri.⁵¹ Pernyataan di atas tidak bermaksud bahwa laki-laki harus menghidupi , mengayomi perempuan namun, menurut Riffat arti logisnya adalah laki-laki harus memiliki kemampuan memberi nafkah perempuan.

Melanjutkan analisis ayat ini, bahwa Allah memberi kelebihan satu daripada yang lainnya, Riffat tidak mengartikan ini sebagai jenis satu (laki-laki) lebih tinggi dari jenis lainnya (wanita), tapi laki-laki satu lebih tinggi daripada laki-laki lainnya dalam hal potensi, kesempatan, kemampuan untuk memenuhi tanggung jawab, karena Allah menyebutkan kamu dengan bentuk umum. Jadi, menurut relasi gender, Riffat menyimpulkan ayat ini berisi pembagian fungsional yang perlu dipertahankan demi terciptanya keseimbangan masyarakat. Laki-laki yang tidak harus memenuhi kewajiban beranak diberi tugas memberi nafkah agar perempuan bisa menjaga kewajibannya beranak.⁵² Singkat kata, karena hanya perempuan yang bisa beranak mereka tidak harus memikul kewajiban tambahan sebagai pemberi nafkah disaat mereka menjalankan fungsi ini. Dalam situasi yang berbeda hal ini tentu diijinkan.⁵³

⁵¹ Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, *Setara di hadapan Allah*, hlm. 91.

⁵² *Ibid.* hlm. 92.

⁵³ Riffat Hassan sendiri adalah seorang *Single Parent*, karena bercerai.

Ayat ini dalam tafsiran Riffat tidak dapat membuktikan bahwa laki-laki dan perempuan tidak setara, apalagi gagasan bahwa perempuan diciptakan untuk laki-laki.

4 . Konsep Poligami Dan Sistem Segregasi.

Konsep poligami merupakan salah satu isu yang sering diangkat dalam diskusi-diskusi tentang feminisme, dan tema ini merupakan salah satu sasaran untuk menyebutkan bahwa al-Qur'an memperlakukan perempuan secara tidak adil karena laki-laki memperoleh kesempatan beristri lebih dari satu, sementara wanita tidak diperbolehkan.

Kehidupan Nabi yang memiliki istri sampai sembilan orang, membuat sejumlah kalangan, seperti Hendrik Williem Vanloon, salah seorang orientalis belanda, dalam bukunya *The Story Of Mankind* pernah menyatakan bahwa Nabi Muhammad benar-benar seorang yang Hipper Seks (*Syahnaniyy*), yang selalu memperturutkan hawa nafsunya.⁵⁴ Riffat Hassan sendiri mengakui bahwa masalah poligami merupakan permasalahan yang tak kunjung usai dan banyak menimbulkan kesalahpahaman terhadap Islam dan ajarannya tentang keadilan gender.

Menurutnya, dalam al-Qur'an hanya ada satu ayat yang membahas tentang poligami yakni Q.S. Al-Nisa':3;

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi; dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka

⁵⁴ Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhis* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), hlm.125.

kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Namun sayang, ayat tersebut banyak ditafsirkan secara tidak tepat oleh kebanyakan mufassir, hingga akhirnya seolah-olah ayat tersebut merupakan legitimasi kepada seorang laki-laki untuk berpoligami begitu saja. Tanpa memperhatikan konteks pada saat ayat tersebut diturunkan dan semangat (ruh) dari poligami.⁵⁵

Menurut Riffat Hassan ayat ini diturunkan dengan konteks pada waktu itu dalam keseharian nabi yang memelihara anak-anak terlantar dan yatim piatu dan merupakan sindiran bagi mereka yang tidak mau memeliharanya. Yang dalam ayat yang lain disebut sebagai orang yang mendustakan agama. (*Yukadz-dzibu bi ad Din*). Al-Qur'an mengizinkan poligami dalam konteksnya yang seperti ini.

Apa yang dikemukakan Riffat Hassan merupakan sebuah *Asbab Al Nuzul 'Am* (makro), sedangkan *Asbab Al Nuzul Khas* (mikro) turunnya ayat tersebut adalah berkaitan dengan seseorang yang hendak menikahi perempuan yatim, sedangkan dia tidak dapat berbuat adil dan tidak dapat menggaulinya dengan baik.⁵⁶ Dengan demikian fokus utama ayat ini adalah masalah penyantunan anak yatim dengan cara menikahi ibu dari si anak yatim tersebut. Riffat Hassan menilai penafsiran seperti sangatlah logis mengingat kondisi

⁵⁵ Riffat Hassan, "Feminisme dan al-Qur'an", dalam *'Ulummul Qur'an*, Vol II, tahun 1990, hlm.88.

⁵⁶ Abul Hasan Ali Ibnu Ahmad al-Wahidi, *Asbab an-Nuzul* (Beirut: Maktabah Ats-Tsaqafah, 1989), hlm. 81-82.

sosial pada saat turunnya ayat tersebut sedang banyak terjadi perang dan banyak dari laki-laki yang meninggal kemudian meninggalkan anak mereka.⁵⁷

Poligami dalam Islam menurut pandangan Riffat Hassan adalah sebuah kebolehan namun bukanlah suatu anjuran seperti dipahami sementara kalangan. Poligami yang dipraktikkan Nabi bukanlah untuk wisata seks seperti yang dituduhkan para orientalis atau karena alasan *promiskuitas* (persetubuhan dengan siapa saja) dan gaya hidup hedonistik.⁵⁸ Ini didukung oleh kenyataan yang ada bahwa Nabi Muhammad menikah pada umur 25 tahun, dimana secara umum libido seks seseorang sedang mencapai puncaknya, namun justru yang dinikahi oleh beliau adalah Khadijah, seorang janda yang umurnya sudah 40 tahun, dan dinikahnya sampai beliau mencapai umur 50 tahun setelah wafatnya Khadijah. Jadi selama 25 tahun Nabi mempraktekkan monogami.

Setelah ditinggal oleh Khadijah Nabi melakukan poligami, inipun justru ketika nabi sudah kehilangan masa suburnya, dan kenyataan lain bahwa semua istri yang dinikahi adalah janda kecuali Aisyah yang masih perawan dan perkawinan Nabi yang menghasilkan keturunan hanyalah perkawinannya dengan Khadijah.⁵⁹

Dalam masalah Purdah, senada dengan Rahman, hanya saja tinjauan sosiologisnya lebih kentara ketika Riffat mengaitkan konsep Jilbab dengan sistem segregasi. Riffat Hassan menganggap hal tersebut sebagai

⁵⁷ Abdul Mustakim, *Tafsir Feminis*....hlm.126.

⁵⁸ Riffat Hassan, "Feminisme dan Benturan Budaya Lokal" Percakapan dengan Riffat Hassan dalam, *Islam dan Dialog Budaya*, Edy A. Effendi (Jakarta: Puspa Swara, 1994), hlm.177.

⁵⁹ Riffat Hassan, "Feminisme". hlm. 88.

permasalahan yang cukup kompleks. Hal ini disebabkan, dalam masyarakat Islam secara umum dunia dibagi menjadi dua wilayah, yakni wilayah privat, yaitu rumah dan wilayah umum yaitu tempat kerja. Tempat rumah adalah di wilayah privat dan tempat laki-laki adalah wilayah umum. Selama semuanya berada dalam wilayah masing-masing berarti tidak akan terjadi suatu masalah. Hal inilah yang kemudian disebut oleh Riffat sebagai sistem segregasi, yakni kedua jenis kelamin harus dipisahkan dan pengaturan semacam ini dianggap sebagai hal yang paling tepat dan paling baik.⁶⁰

Lantas kemudian, jika perempuan harus masuk ke dalam wilayah laki-laki dan terpaksa bekerja, entah dengan alasan ekonomi atau alasan mendesak lainnya, maka wanita itu harus diberi tutup atau purdah. Hingga walaupun dia ada namun seakan tidak ada karena tanpa muka, tanpa suara, tanpa identitas. Menurut Riffat kerudung atau purdah adalah kepanjangan dari sistem segregasi. Dan ternyata menurut Riffat, al-Qur'an tidak pernah mendukung gagasan semacam ini.⁶¹

Riffat menambahkan, bahwa dalam masalah ini, al-Qur'an berbicara tentang apa yang dia namakan prinsip kesahajaan. Al-Qur'an mengatakan bahwa perempuan harus bersahaja, bukan hanya dalam berpakaian, tapi juga dalam berbicara, berjalan, bertingkah laku, apapun. Tapi sebenarnya prinsip ini juga dianjurkan kepada lelaki. Walaupun memang lebih lanjut banyak

⁶⁰ Riffat Hassan, "Feminisme dan Benturan Budaya Lokal", hlm. 175

⁶¹ Sistem segregasi seperti ini dilakukan oleh masyarakat kuno Bizantium yang sangat kaku dalam menggunakan hijab dan pemingitan perempuan, mereka juga menggunakan kasim-kasim untuk memberlakukan sistem segregasi ini dan melindungi dunia wanita yang tertutup. Lihat, Leila Ahmed, *Wanita dan Gender Dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1992), hlm. 25.

aturan yang ditujukan kepada perempuan.⁶² Di sinilah kemudian muncul bias gender, ketika dalam prakteknya, prinsip kesahajaan itu lebih banyak ditekankan kepada perempuan.

Riffat memandang bahwa perempuan tidak harus menutup mukanya dengan cadar ketika keluar rumah, jika memang wajib menutup wajah, mengapa dalam al-Qur'an laki-laki ketika bertemu perempuan disuruh menundukkan pandangannya. Riffat mengartikan hijab (termasuk cadar, jilbab atau purdah) tidak harus berupa pakaian yang menutup seluruh tubuh perempuan termasuk muka dan telapak tangan, melainkan pakaian yang menurut rasa kepantasan.⁶³ Hal ini tentunya erat kaitannya dengan kondisi sosial masing-masing daerah yang berlainan.

Riffat Hassan mengartikan fenomena purdah/jilbab sebagai fenomena sosial budaya berkaitan dengan mode pakaian muslimah yang sopan, santun dan elegan, bukan sebagai hukum formal agama (*fiqh*) yang wajib dilaksanakan dan berdosa bila ditinggalkan.⁶⁴

⁶² Riffat Hassan, "Feminisme dan Benturan Budaya Lokal", hlm. 176.

⁶³ Riffat Hassan, "Feminisme dan al-Qur'an", hlm.89.

⁶⁴ Hal ini pantas mengingat bahwa Riffat tidaklah tertarik untuk membahas aspek hukum Islam secara formal dalam kajian-kajian keislamannya.

BAB IV

EPISTEMOLOGI FAZLUR RAHMAN DAN RIFFAT HASSAN

TENTANG KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM: SEBUAH

PERBANDINGAN

Secara umum ada dua kelompok utama dalam memberikan tafsir terhadap ajaran-ajaran Islam mengenai perempuan, yaitu:

Pertama, kelompok yang berpendapat bahwa Islam membedakan laki-laki dan perempuan, secara biologis dan gender. Perbedaan fungsi biologis ini akan berhubungan erat dengan perbedaan fungsi dan peran perempuan. Beberapa ajaran Islam dimanfaatkan sebagai dasar argumentasi yang memberikan legitimasi terhadap dominasi laki-laki dan perempuan. Seperti doktrin yang mengharuskan perempuan patuh kepada laki-laki, pengucilan dari ruang publik, termasuk soal kepemimpinan dan ritual, serta penerapan hukum keluarga dalam Islam yang cenderung memberikan peran yang lebih terbatas kepada perempuan. Termasuk juga anggapan bahwa harga perempuan setengah dari harga laki-laki, sebagai contoh; ayat yang mengatur tentang pembagian waris, yakni Q.S Surat An-Nisaa' ayat 11;

"Allah mensyariatkan bagimu (pembagian pusaka untuk)anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta."

Tanpa memperhatikan konteks sosio historis turunnya ayat, jelas terlihat bahwa dalam hukum waris harga laki-laki dua kali harga perempuan .

Kedua, yaitu kelompok yang berpandangan bahwa Islam secara substantif tidak membedakan kedudukan perempuan dengan laki-laki. Islam menempatkan perempuan pada posisi yang terhormat. Ajaran Islam yang esensial memberikan penghormatan yang tinggi terhadap perempuan. Perempuan sama dengan laki-laki dalam hal rohnya, nilainya, hak-haknya dan kemanusiaannya.¹ Ini semua berkat datangnya ajaran Islam yang berhasil menghancurkan tradisi-tradisi usang dan menentang keras penghinaan serta pemerkosaan terhadap hak-hak perempuan. Semua ini antara lain ditunjukkan oleh beberapa ayat al-Qur'an seperti Surat Al-Hujurat: 13;

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

dan Surat al-Ahzab: 35;

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin[1218], laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

Kelompok yang berpandangan kedua ini meyakini dan mengajak untuk memahami ayat-ayat tentang poligami, hijab, waris, kepemimpinan, dan

¹ Achmad Satori Ismail, "Fiqh Perempuan dan Feminisme", dalam *Membincang Feminisme; Diskursus Gender perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm.134.

sebagainya dalam konteks sosio-historis. Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari kontekstualitas sosial dan struktur budaya masyarakat pada masa turunnya ayat-ayat di dalam al-Qur'an,² sehingga tidak akan terjadi asumsi seperti yang banyak disinyalir banyak pihak bahwa agama (Islam) merupakan salah satu basis ideologis ketimpangan gender. Bahwa sebenarnya teks suci keagamaan tidak akan pernah lepas dari persepsi dasar penafsirnya yang memiliki latar sosial historis yang berbeda-beda.

Bila mengacu pada klasifikasi di atas, tampaknya kedua tokoh yang sedang kita bahas yakni Fazlur Rahman dan Riffat Hassan masuk dalam kategori kedua, yang memandang tidak ada perbedaan esensial dalam Islam menyangkut posisi laki-laki dan perempuan. Perbedaan kedua jenis kelamin secara biologis tidak secara langsung menjadikan perbedaan peran dan fungsi dalam masyarakat sebagaimana menjadi klasifikasi gender. Apalagi menyangkut ketimpangan dan ketidakadilan gender yang selama ini dialamatkan pada agama Islam sebagai salah satu penyebab diskriminasi pada jenis gender tertentu (wanita).³

Kata epistemology berasal dari bahasa Yunani, *episteme* yang berarti *knowledge* (pengetahuan) dan *logos* berarti teori atau studi. Secara harfiah

² Airlangga Pribadi & M. Yudhie R Haryono, *Post Islam Liberal* (Jakarta: Gugus Press, 2002), hlm. 267-268.

³ Atribut dan beban gender tidak mesti ditentukan oleh atribut biologis, karena gender tidak berkaitan langsung dengan perbedaan biologis melainkan sebuah konsep budaya, jadi mesti dibedakan antara kepemilikan penis atau vagina sebagai peristiwa biologis dan kepemilikan penis atau vagina sebagai peristiwa budaya. Bila yang pertama dapat disebut alat kelamin biologis (*physical genital*) dan yang kedua dapat disebut alat kelamin budaya (*cultural genital*). Gender sebagai jenis kelamin budaya menekankan pada perkembangan aspek maskulinitas atau feminitas. Lihat, Nasaruddin Umar, MA, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 2.

epistemologi berarti “teori tentang pengetahuan” (*theory of knowledge*). Dalam kajian filsafat, epistemologi merupakan cabang filsafat yang membahas tentang asal-usul, struktur, metode-metode dan kebenaran pengetahuan. Atau secara singkat epistemologi berarti teori tentang pengetahuan.⁴

Pada mulanya pembahasan dalam epistemologi terfokus pada sumber pengetahuan dan teori tentang kebenaran, namun pada kelanjutannya pembahasan epistemology mengalami perkembangan, yang pembahasannya terfokus pada sumber pengetahuan, cara untuk membuktikan kebenaran pengetahuan dan tingkat-tingkat kebenaran pengetahuan. Epistemologi sendiri memiliki unsur-unsur yang berada di dalamnya yakni, sumber pengetahuan, alat, pendekatan, metode, klasifikasi, karakter, pendukung keilmuan.⁵

Sebagai seorang intelektual yang merumuskan gagasannya dalam sebuah bangunan pemikiran yang utuh, Fazlur Rahman dan Riffat Hassan memiliki epistemologi masing-masing yang mereka digunakan untuk membangun struktur pemikiran mereka, tentang kesetaraan gender dalam Islam. Terutama dalam struktur pembangun dan pendukung sistem epistemologi Islam dalam pemikiran mereka agar apa yang mereka ungkapkan tidaklah melenceng dari kaidah-kaidah keilmuan yang telah diakui.

⁴ Lihat Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty, 1996), hlm.17.

⁵ Sutrisno, “Epistemologi pemikiran Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal Hermenia*, volume 1, nomor 2, Juli-Desember, 2002. hlm. 222.

A. Sumber Pengetahuan

Fazlur Rahman dan Riffat Hasan adalah sosok-sosok pemikir yang religius, dalam arti bahwa pemikiran mereka masih tetap terikat dengan nalar teologis yang kedua tokoh tersebut yakini, dalam hal ini agama Islam. Bahkan Riffat Hassan sendiri dengan tegas menyebut pemikirannya dengan istilah *teologi feminis*.⁶ Konsistensi mereka terhadap religiusitas terlihat dalam bangunan pemikiran mereka dimana semua argumen yang mereka lontarkan selalu mengacu pada sumber-sumber keagamaan. Namun di sisi lain mereka tidak terjebak melulu pada teks dan terasing dari problematika yang ada disekitar mereka. Tetapi juga berhasil mengelaborasi pengetahuan mereka tentang teks dengan realitas sosial yang melingkupinya.⁷

Sumber pengetahuan tentang Islam menurut mereka adalah teks (Qur'an, Hadis dan literatur lain) sebagai acuan normatif dan realitas sebagai sistem historisnya. Rahman dan Riffat menyandarkan pengetahuan mereka kepada apa yang ada dalam teks dan apa yang ada dalam realitas sosial yang melingkupinya.⁸

⁶ Kata Teologi berasal dari bahasa Yunani *Theos*, yang berarti Tuhan dan *Logos* yang berarti ilmu. Secara Harfiah, teologi diartikan sebagai ilmu Ketuhanan. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 1090. Sedangkan istilah Feminisme sendiri adalah suatu istilah yang mengacu pada konsep dan gerakan sosial yang muncul dalam kaitannya dengan perubahan (*social change*), teori-teori pembangunan, kesadaran politik perempuan dan gerakan pembebasan perempuan, termasuk pemikiran kembali institusi keluarga dalam konteks masyarakat modern dewasa ini. Maka istilah teologi feminis berarti proses konsep dan gerakan sosial dalam usaha pembebasan perempuan dengan basis teologi, yang pada umumnya mengacu pada pengertian agama.

⁷ Tentang konsistensi Riffat melacak ke dalam sumber-sumber teologis, baik Islam maupun sumber-sumber agama yang lain, lihat, Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hal. 53-54.

⁸ Sutrisno, "Epitemologi pemikiran Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Hermenia*, volume 1, nomor 2, Juli-Desember, 2002. hlm.214-215.

Agar tidak terjadi kesenjangan dan pertentangan antara kedua sumber tersebut, Fazlur Rahman dan Riffat Hassan memiliki metode masing-masing dalam merumuskan sistematika pemikiran-pemikiran mereka, yang nantinya memunculkan hasil pemikiran tentang kesetaraan gender dalam Islam.

B. Metodologi Pemikiran

Fazlur Rahman merekomendasikan metode untuk mencapai kebenaran dengan *the systematic interpretation method*, kemudian disempurnakan dengan metode suatu gerakan ganda. “*A Double movement, from the presents situation to the Qur’anic times, then back to the present*”.⁹ Suatu gerakan ganda, dimana gerakan itu dari situasi sekarang ke masa al-qur’an diturunkan, kemudian gerakan kembali ke masa sekarang. Menurut Taufik Adnan Amal, metode ini Rahman kembangkan melalui tiga langkah yakni; (a) perumusan pandangan dunia al-Qur’an (b) sistematikanisasi etika al-Qur’an, dan (c) penubuhan etika al-Qur’an ke dalam konteks masa kini.¹⁰

Secara singkat metode ini dapat dilakukan dengan; *pertama*, membawa problem-problem umat untuk dicarikan solusinya pada masa al-Qur’an dan atau *kedua*, memaknai al-Qur’an dalam konteksnya dan memproyeksikannya kepada situasi sekarang. Metode ini banyak diterapkan Rahman untuk menyelesaikan problem sosial umat Islam, tidak terkecuali

⁹ Fazlur Rahman, “*Islam & modernity: Transformation of an Intellectual tradition*” (Chicago & london: The University of Chicago press), 1984. hlm. Hlm. 5.

¹⁰ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan 1989), hlm.. 189-220.

problem-problem tentang gender, seperti, perbudakan dalam Islam, hak waris perempuan, harga kesaksian perempuan, masalah poligami, dll.

Senada dengan apa yang dikembangkan Rahman, Riffat Hassan dalam rangka membangun paradigma teologi feminis yang erat kaitannya dengan isu-isu perempuan menggunakan pendekatan dua level, yaitu;

Pertama, pendekatan normatif-idealis yakni, pendekatan yang mengacu pada ajaran islam yang ideal. Paling tidak ada dua sumber pokok ajaran islam, yaitu al-Qur'an dan hadis. Bagi riffat, sumber utama dan pertama yang dijadikan rujukan adalah al-Qur'an yang diyakini sebagai sumber nilai tertinggi. Di sini Riffat akan melihat bagaimana al-Qur'an memandang perempuan, baik tingkah lakunya, hubungannya dengan Tuhannya, dengan orang lain, dan dengan dirinya sendiri.¹¹

Kedua, pendekatan historis-empiris. Pendekatan ini digunakan setelah melihat secara cermat dan kritis bagaimana sebenarnya pandangan ideal normatif al-Qur'an, Riffat lalu melihat bagaimana kenyataan secara empiris historis kondisi perempuan dalam masyarakat Islam. Sehingga di satu sisi Riffat mendapatkan gambaran yang teoretis dan bersifat normatif idealis mengenai pandangan al-Qur'an terhadap perempuan yang historis dan empiris dalam masyarakat Islam.¹²

Kedua pendekatan yang dipakai oleh Riffat tersebut dilakukan secara *dialektis- integratif* dan fungsional. Artinya, keduanya tidak dipisah-

¹¹ Riffat Hassan, "Feminisme dan al-Qur'an; Percakapan dengan Riffat Hassan," dalam *Ulummul Qur'an* Vol II, tahun 1990, hlm. 87.

¹² *Ibid.*,

pisahkan. Ketika Riffat memandang sisi ideal normatif, ia kemudian juga melihat sisi empiris-relistisnya. Untuk kemudian dicari sintesis antara keduanya.

Karena mengakui realitas sebagai salah satu sumber pengetahuan maka secara tidak langsung pengumpulan data dan informasi mereka menggunakan sistem observasi dan dalam pemikiran Rahman eksperimentasi dilakukan dalam membangun metodologinya. Rahman menganggap bahwa semua pengetahuan diperoleh melalui observasi dan eksperimen.¹³ Riffat menggunakan metode kritis dan kontekstual yakni, menafsirkan teks dengan juga melihat realitas yang ada disekitarnya.

C . Pendukung Keilmuan

Fazlur Rahman menggunakan sejarah dan filsafat untuk mendukung keilmuan Islamnya. Dalam menuliskan pemikirannya dalam mencari kebenaran menggunakan metode kritik sejarah. metode ini digunakan untuk mencari jawaban atas konteks dan latar belakang peristiwa sejarah. Sebenarnya, metode ini sudah pernah digunakan oleh para orientalis dalam penelitian sejarah islam. Hasil-hasil dari penelitian orientalis ini cukup menghebohkan umat Islam, hingga pemikir-pemikir muslim menghindari kritik-kritik kesejarahan dalam penelitian mereka. Rahman menyayangkan sikap ini karena menyadari akan kurangnya perspektif kesejarahan di kalangan sarjana muslim yang pada gilirannya menyebabkan minimnya kajian-kajian sejarah Islam. Tanpa kajian sejarah islam kita dak akan bias merekonstruksi

¹³ Fazlur Rahman, "The Qur'anic Solution of pakistan's Educational Poble'm's,' *Islamic Studies* 6. No. 4 December 1967.

pandangan utuh dunia al-Qur'an yang tentunya membutuhkan kontekstualitas munculnya ayat-demi ayat. Kajian kesejarahan sangat diperlukan ummat Islam untuk menimbang lebih lanjut nilai-nilai perkembangan sejarah tersebut dan melakukan rekonstruksi disiplin-disiplin ilmu Islam untuk masa depan.¹⁴

Riffat mengembangkan metodologinya dengan tiga prinsip metodologis yakni;

a . Memeriksa ketepatan makna kata (*language accuracy*) dari berbagai konsep yang ada dalam al-Qur'an.

b . Melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsiran yang ada.

c . Menggunakan prinsip etis, yang didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari *Justice of God* atau keadilan Tuhan yang universal.¹⁵

Riffat menggunakan disiplin kebahasaan dan filsafat sebagai ilmu bantu metodologisnya. Riffat selalu mencari makna kata yang sebenarnya (makna dasar) dari konsep tertentu berdasarkan akar kata aslinya, kemudian meletakkan pengertian tersebut sesuai dengan konteks masyarakat dimana konsep filosofis tersebut digunakan.

¹⁴ Fazlur Rahman, "*Islam & modernity*:", hlm. 151.

¹⁵ Riffat Hassan, "*Feminisme dan al-Qur'an*", hlm. 87-91.

D . Karakter Pemikiran

Kedua tokoh, Fazlur Rahman dan Riffat hassan sama-sama memiliki progresifitas yang tinggi dalam pemikiran-pemikiran mereka. Ide-ide mereka diaktualisasikan dalam sebuah formulasi teologis yang mengedepankan sisi-sisi progresifitas. Rahman sangat concern terhadap prinsip-prinsip modernitas, dan mengerahkan seluruh pikirannya untuk menyelaraskan ummat Islam dengan modernitas yang tengah berjalan. Bagi Rahman pengetahuan bersifat relatif, dalam arti tidak ada yang bersifat kaku dan tidak dapat berubah. Bahkan menurutnya, ajaran keagamaan dalam titik-titik tertentu dapat berubah sesuai dengan tuntutan zaman. Perubahan sosial yang begitu cepat dalam masyarakat segera membutuhkan jawaban yang benar, pada saat yang sama *nash* tidak mengaturnya. Maka upaya untuk mengatasinya adalah dengan melakukan ijtihad. *Nash* (al-Qur'an) hanya memberikan prinsip-prinsipnya saja sebagai kerangka nilai yang harus di perhatikan dalam berijtihad.

Lebih jauh lagi Riffat Hassan yang berobsesi melakukan dekonstruksi terhadap bangunan teologi klasik yang dianggapnya mengandung bias patriarkhi, hingga “memaksanya” menggantinya dengan teologi feminis, sebuah formulasi keagamaan dengan sensitifitas dan berperspektif kesetaraan gender.

Untuk memudahkan dalam mengadakan analisis komparasi maka epistemologi mereka dibuat dalam bentuk skema, berdasarkan uraian di atas;¹⁶

¹⁶ Khusus untuk skema klasifikasi epistemologi Fazlur Rahman, lihat Sutrisno, “Epistemologi pemikiran...”, hlm. 223.

NO	Unsur-unsur	Fazlur Rahman	Riffat Hassan
1	Sumber Pengetahuan	Teks dan Realitas	Teks dan Realitas
2	Alat	Akal dan Indera	Akal dan Indera
3	Pendekatan	Historis -Filosofis	Historis-Realistis dan Ideal-normatif
4	Metode	Observasi, Eksperimen	Kritis, Kontekstual
5	Klasifikasi	Pengetahuan tentang alam, sejarah, dan manusia.	Nalar Patriarkhi, Nalar Kesetaraan.
6	Pendukung keilmuan	Sejarah, filsafat.	Bahasa, Filsafat
7	Karakter	Progressif, Relatif	Progresif, Dekonstruktif

E . Persamaan dan Perbedaan Hasil Pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang Kesetaraan Gender

Melihat deskripif pemikiran kedua tokoh dapat kita klasifikasikan persamaan dan perbedaan dari keduanya;

1 . Persamaan Pandangan tentang Kesetaraan Gender dalam Islam.

Fazlur Rahman dan Riffat Hassan memiliki kesamaan pandangan tentang prinsip-prinsip umum kesetaraan gender dalam Islam, mereka sama-sama tidak setuju bila agama dikaitkan dengan praktek-praktek ketidakadilan

yang dilakukan ummat Islam terhadap perempuan. Apalagi memposisikan agama sebagai alat untuk melegitimasi praktek-praktek tersebut. Mereka juga memiliki persamaan pandangan bahwa sebenarnya ummat Islam sendirilah yang bertanggung jawab atas munculnya asumsi-asumsi diatas.

Ajaran al-Qur'an tentang wanita menurut Rahman, pada umumnya merupakan bagian dari usaha al-Qur'an menguatkan dan memperbaiki posisi sebagian atau sekelompok lemah dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam, yakni; anak yatim, budak, orang miskin dan wanita. Kelompok ini merupakan objek kekejaman kelompok-kelompok yang lebih kuat. Dalam beberapa kasus, wanita benar-benar berada dalam kondisi yang membahayakan waktu kelahirannya. Di kalangan sejumlah suku-suku arab, wanita yang baru lahir dikubur hidup-hidup karena alasan kemiskinan dan kehormatan.¹⁷

Sama halnya Riffat hassan, melalui pengalaman hidupnya yang panjang. Riffat menganggap bahwa data empiris membuktikan bahwa dalam kasus perempuan ternyata terdapat kesenjangan yang sangat lebar antara *das Sollen* dengan *das Sein*. Dengan kata lain, masih terjadi gap antara yang idealis-normatif dengan yang historis empiris-realistis, dalam hal ini merupakan keadaan yang dialami hampir semua perempuan di manapun

¹⁷ Fazlur Rahman, "Status Wanita dalam Islam; Sebuah Penafsiran Modernis," dalam Khoirudin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Jogjakarta: Tazzafa dan Accademia, 2002), hlm. 189-190.

mereka berada. Bahkan dalam komunitas muslim Barat pun nasib perempuan juga masih memprihatinkan.¹⁸

Padahal al-Qur'an sebagai teks pegangan semua kaum muslim melalui ajaran-ajaran di dalamnya sangat menghargai kaum perempuan. Pandangan dunia (*world view*) al-Qur'an jelas-jelas ingin mendudukan laki-laki dan perempuan secara setara (*equal*). Hanya saja penafsiran al-Qur'an yang ada selama ini masih didominasi oleh penafsiran yang bersifat patriarki. Maka dari itu Riffat bermaksud mulai melakukan prosesi pembebasan perempuan dengan cara merujuk kembali kepada kitab suci al-Qur'an, yang diyakininya sebagai sumber nilai tertinggi.¹⁹

2 . Persamaan dalam Memposisikan Al-Qur'an Sebagai Acuan Dasar Pemikirannya.

Secara Teologis, Fazlur Rahman dan Riffat Hassan dalam mengemukakan pandangannya sangatlah bersifat *Qur'anic Oriented*. Mereka sama-sama menganggap bahwa Qur'an merupakan sumber hukum tertinggi yang dapat menghapus ketentuan dari sumber-sumber lain bila sumber lain terbukti berlawanan dengan pesan moral yang terdapat dalam al-Qur'an. Riffat Hassan bahkan jarang sekali mengutip hadis, pendapat ulama ataupun kaidah-kaidah agama yang lain dalam mengembangkan teologi feminisnya.

¹⁸ Riffat Hassan, "Feminisme dan al-Qur'an; Percakapan dengan Riffat Hassan," dalam *'Uloomul Qur'an* Vol II, tahun 1990, hlm. 87.

¹⁹ Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, *Setara Di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 40.

Argumen yang mereka kemukakan memiliki persamaan dalam hal tinjauan al-Qur'an dengan metode normatif dan historis, yakni menafsirkan al-Qur'an dengan juga mempertimbangkan realitas historis dimana waktu al-Qur'an diturunkan dan juga bagaimana situasi pada masa sekarang,²⁰ serta sama-sama mengedepankan aspek ideal moral yang terdapat dalam al-Qur'an ketimbang aspek legal formalnya. Bahwa teks-teks al-Qur'an harus dipahami spiritnya terlebih dulu, sehingga tidak terjebak pada unsur luar/*dzahirnya* saja.²¹ Riffat menambahkan, bahwa karena bahasa Arab adalah sebuah bahasa yang memiliki tingkat kerumitan yang tinggi, maka kita perlu menganalisisnya juga melalui ilmu-ilmu kebahasaan. Untuk menemukan makna yang tepat dalam al-Qur'an.

Dalam menyikapi hadis kedua tokoh memiliki daya kritik yang kuat terhadap hadis yang mereka anggap sebagai representasi budaya Arab Islam pada zaman Nabi masih hidup. Rahman membedakan antara sunnah nabi yang berarti kehidupan Nabi semasa hidup, yang nilai-nilai moralnya menjadi teladan bagi ummat Islam sesudahnya dengan sunah Nabi dalam literature Hadis, yang dalam perkembangannya berubah menjadi semacam kitab undang-undang. Rahman juga menyimpulkan bahwa, Sunnah Nabi, di luar masalah-

²⁰ Di sini terlihat pengaruh Fazlur Rahman terhadap pemikiran Riffat Hassan. Walaupun secara empiris tidak ditemukan sumber bahwa Riffat pernah menimba ilmu pada Rahman, namun melihat geografis tempat hidup kedua tokoh, dan waktu hidup tokoh. Ditambah lagi melihat bagaimana Rahman dapat mempengaruhi pemikir-pemikir Islam sesudahnya, tidak hanya di dalam negeri bahkan sampai ke Indonesia.

²¹ Tentang metodologi Rahman lebih lengkap lihat Jalaluddin Rahmat, "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh; Dari Khulafa' al-Rasyidin hingga Madzhab Liberalisme," dalam Nurcholis Madjid dkk. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), hlm. 299-300.

masalah fundamental yang menyangkut kehidupan keagamaan dan moral kaum muslimin, tak mungkin meliputi ruang lingkup yang sangat luas, apalagi demikian luas hingga mencakup seluruh detail kehidupan sehari-hari sebagaimana tercatat dalam kitab-kitab *fiqh* dan literatur hadis.²² Walaupun di lain kesempatan Rahman juga mengkritik adanya sekelompok kaum muslim yang berusaha menolak hadis, tapi tidak dengan dasar studi ilmiah apapun mengenai perkembangan disiplin ilmu ini.²³

Menurut Riffat Hassan, dengan berbekal keyakinannya yang kuat terhadap otoritas al-Qur'an sebagai sumber nilai dan ajaran dalam Islam, ia memposisikan Hadis sebagai sumber yang relatif dan dapat diperdebatkan (*debatable*). Hadis tidak begitu saja diterima secara *taken for granted*, hingga nyaris tanpa kritik. Sebab tidak ada jaminan mengenai orisinalitasnya sebagaimana al-Qur'an. Ditambah lagi dengan asumsinya bahwa *Shahih Bukhari-Muslim* sebagai literatur hadis paling otoritatif dalam komunitas muslim *Sunni* banyak juga terpengaruh oleh cerita-cerita dalam tradisi Yahudi-Nasrani.²⁴

3 . Persamaan Pendapat dalam Masalah Poligami

Dalam masalah poligami, Fazlur Rahman dan Riffat Hassan memiliki kesamaan pemikiran dan argumen. Mereka berdua meyakini bahwa poligami

²² Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 64.

²³ *Ibid.*, hlm.52.

²⁴ Terutama menyangkut kisah penciptaan perempuan. Lihat Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. I, No. 4, 1990. Hlm. 55.

bukanlah cita-cita ideal Islam. Diperbolehkannya poligami dalam al-Qur'an berkaitan dengan keadaan-keadaan tertentu. Dimana kondisi sosial pada saat turunnya ayat tentang poligami sedang banyak terjadi perang dan banyak dari laki-laki yang meninggal kemudian meninggalkan anak mereka.²⁵ Dalam kondisi yang berlainan seperti halnya zaman sekarang, tidak menutup kemungkinan monogami diketengahkan sebagai format ideal perkawinan dalam Islam.

Walaupun demikian, sebagai sebuah produk hukum keduanya sama-sama menganggap bahwa hukum dasar poligami adalah boleh/halal menurut ajaran agama Islam, hanya saja dalam prakteknya haruslah disertai dengan syarat-syarat tertentu, yang dinilai dapat mengurangi dan menghilangkan kerugian yang akan diderita kaum perempuan. Seperti izin dari pihak istri ataupun syarat kemampuan suami untuk menghidupi semua istri-istrinya.

Adapun perbedaan yang terlihat dari deskriptif pemikiran kedua tokoh, yakni;

1 . Perbedaan Latar Belakang Pemikiran tentang Kesenjangan Gender.

Perbedaan yang terlihat dari pemikiran kedua tokoh adalah latar belakang dan wilayah kajian, bila Fazlur Rahman yang tidak pernah bersinggungan langsung dengan praktek ketidakadilan gender dalam kondisi kehidupan pribadi serta pengalamannya pernah menjadi Direktur Penelitian Islam pada sebuah rezim pemerintah, yang dituntut untuk mengeluarkan hasil-hasil pemikirannya dalam sebuah diktum hukum (*Fiqh*), maka wilayah kajian

²⁵ Lihat bab IV, pemikiran Riffat Hassan tentang poligami.

yang dikembangkan sangat terasa nuansa legal formalnya, semisal persamaan dalam bidang hukum waris, persamaan dalam bidang hukum kesaksian, hukum jilbab/purdah dan poligami yang menyangkut kebijakan pemerintah tentang syarat-syarat diperbolehkannya poligami dalam sebuah negara modern. Pemikiran Rahman dalam konteks ini erat kaitannya dengan pendapat Rahman tentang keharusan berijtihad pada masa modern ini, ketika konteks sosial masyarakat tidak sama dengan ketika wahyu diturunkan. Bukan seperti rekonstruksi pemahaman gender dan pembongkaran nalar patriarkhi seperti yang diyakini Riffat Hassan.

Sementara itu Riffat Hassan lebih tertarik pada konsep teologi feminis yang jelas-jelas dilawankan dengan teologi patriarki, sebuah bangunan teologi yang menurutnya ditafsirkan, diproduksi dan dikembangkan oleh kaum lelaki demi kepentingan kaumnya. Dilihat dari perspektif genealogi pemikiran, hal ini disebabkan karena Riffat tidak mengenyam pendidikan formal keagamaan secara intensif dari kecil, tidak seintens dan sekeras dengan apa yang telah dilalui Rahman dalam perjalanan intelektualnya.²⁶ Bidang yang dia geluti dan menjadi spesialisasinya sebelum menjadi seorang yang diperhitungkan dalam kancah pemikiran keislaman sebagai seorang teolog feminis adalah bidang kajian bahasa arab. Secara tidak langsung kajian Islam yang diperolehnya tidaklah selengkap dan sekompleks Rahman.²⁷

²⁶ Lihat Bab II, Biografi Intelektual kedua tokoh.

²⁷ Dalam literatur tentang Riffat Hassan yang ditemukan, tidak pernah dijumpai Riffat menyinggung permasalahan tentang *fiqh*, *ushul fiqh*, filsafat Islam. Pemikirannya hanya terkonsentrasi pada masalah perempuan dalam teologi Islam klasik.

2 . Perbedaan dalam Masalah Hijab/Purdah

Dalam menyikapi masalah purdah kedua pemikir memiliki titik persamaan dan perbedaan. Perbedaan yang terlacak adalah bahwa Fazlur Rahman menganggap bahwa hijab merupakan salah satu ketentuan dari hukum Islam yang tidak dapat begitu saja diredusir menjadi hanya sebatas fenomena budaya, hanya saja Rahman tidak setuju dengan jenis purdah, yakni pakaian yang menutup seluruh tubuh termasuk muka dan telapak tangan. Hal ini menurutnya bertentangan dengan ajaran tekstual al-Qur'an. Sedangkan Riffat Hassan mengaitkan lebih jauh konsep hijab/ purdah dengan apa yang dinamakannya dengan sistem segregasi, yakni sistem yang ingin memisahkan kedua jenis kelamin laki-laki dan perempuan, karena menganggap kedua jenis kelamin memiliki wilayah masing-masing yang bila disatukan merupakan sebuah ketimpangan. Fenomena hijab dalam pandangan Riffat hanyalah fenomena sosial budaya, dimana seseorang, baik laki-laki maupun perempuan dituntut untuk berbusana dan berperilaku sopan dan elegan. Tanpa pernah menyebutkan bahwa apakah hal tersebut merupakan salah satu dari ketentuan agama atau bukan.

3 . Perbedaan Wilayah Kajian dalam Tema-Tema Tentang Kesetaraan Gender dalam Islam.

Bila kita mengikuti pendapat Quraish Shihab yang membagi tema-tema kesetaraan gender dalam Islam menjadi dua sub pokok yakni, *pertama*, tema yang berkaitan dengan asal kejadian perempuan dan *kedua*, hak-hak perempuan dalam berbagai bidang sosial. Pertanyaan yang muncul dalam

tema pertama yakni, berbedakah asal kejadian perempuan dari lelaki? Apakah perempuan diciptakan oleh tuhan kejahatan atautkah mereka merupakan salah satu najis (kotoran) akibat ulah setan? Benarkah yang digoda dan diperalat setan hanya perempuan dan benarkah mereka yang menjadi penyebab terusirnya manusia dari surga?²⁸ Sedangkan tema yang kedua muncul akibat banyaknya diskriminasi yang terjadi terhadap peran dan hak perempuan dalam sektor publik, yang sangat kentara dibedakan dengan hak kaum laki-laki. Kemudian praktek-praktek tersebut banyak yang bersembunyi di belakang ajaran-ajaran agama (Islam)

Deskriptif pemikiran kedua tokoh mengindikasikan bahwa Riffat Hassan lebih tertarik untuk membahas masalah asal-usul kejadian perempuan dibandingkan dengan aspek hak-hak perempuan dalam kehidupan kongkret seperti apa yang dilakukan Fazlur Rahman. Menurut Riffat, akar dari permasalahan yang muncul berkaitan dengan praktek-praktek ketidaksetaraan gender, adalah ajaran-ajaran yang bersifat teologis yang ditafsirkan oleh kaum laki-laki untuk mendukung gagasan patriarkhi yang telah berkembang selama ribuan tahun.²⁹

Bagi Riffat, bila ingin merubah keadaan yang pada saat ini dengan membangkitkan kesadaran kaum perempuan muslim dari keterpurukan maka langkah yang diperlu dilakukan adalah membongkar dan menghancurkan dasar-dasar teologi yang berkecenderungan membenci perempuan dan

²⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 270.

²⁹ Lihat bab IV.

androsentris (berpusat pada laki-laki). Sebab berapapun besarnya hak dalam bidang sosial dan politik yang diberikan kepada perempuan selama mereka tetap dikondisikan untuk menerima mitos-mitos yang dikumandangkan oleh para ahli teologi atau para ulama dan pemimpin-pemimpin agama agar mereka membelenggu badan, hati, pikiran dan jiwa mereka, selamanya mereka tidak akan bisa tumbuh menjadi manusia sempurna.³⁰

Fazlur Rahman tidak berpikir sejauh Riffat yang bersikeras ingin mendekonstruksi persepsi kaum Muslim tentang laki-laki dan perempuan serta relasi antara keduanya. Rahman dihadapkan kenyataan kongkret keagamaan yang termanifestasi dalam kehidupan masyarakat Pakistan dan hukum positif negara yang ikut dirumuskannya juga. Masalah ketidakadilan gender yang kongkret dalam kehidupan masyarakat tidak bisa dilepaskan dari sejarah pemikiran Islam yang menurutnya memiliki kelemahan bila dihadapkan dengan kehidupan ummat Islam di era modern.³¹

³⁰ Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam (Sejarah di Hadapan Allah?)", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4 VII/ 1997.hlm. 49.

³¹ Dalam wilayah ini Rahman mempunyai sebuah kelebihan. Dengan mengkaji kasus-kasus kongkret di masyarakat maka implikasi pemikiran gender Rahman lebih bisa terlihat aplikasinya di lapangan. Tidak seperti kajian Riffat yang bersifat terlalu abstrak dan teoretis. Bahkan Riffat tidak pernah menyebutkan kriteria-kriteria keadilan dan kesetaraan dalam bentuknya yang nyata di Masyarakat.

BAB V

PENUTUP

A . Kesimpulan

Dari seluruh gambaran yang telah penyusun paparkan di atas, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

- 1 . Kedua tokoh yang menjadi objek pembahasan dalam skripsi ini, yakni Fazlur Rahman dan Riffat Hassan memiliki visi yang sama dalam hal permasalahan kesetaraan gender dalam Islam. Bahwa perempuan yang selama ini dianggap menjadi korban ketidakadilan gender, dengan basis teologis harus di selamatkan.

Walaupun keduanya berasal dari latar belakang pendidikan, sosial dan pemikiran yang berbeda. Fazlur Rahman beranggapan bahwa al-Qur'an diturunkan untuk mencela dan berangsur-angsur menghilangkan *disekuilibrium* ekonomi dan ketidakadilan sosial di dalam masyarakat Makkah pada waktu itu. Termasuk memberantas ketidakadilan gender dan membebaskan kaum wanita dari penindasan adat *jahiliyyah*. Dengan seperangkat metodologi yang dalam sejarah pembaharuan Islam versi Rahman disebut gerakan Neo-Modernisme Islam, Rahman terbukti berhasil merumuskan tafsir-tafsir baru keagamaan yang berorientasi kepada kesetaraan. Terutama pembaharuannya dalam bidang hukum Islam (*fiqh*).

Riffat Hassan berpendapat bahwa teks-teks keagamaan yang diproduksi para ilmuwan dan ahli agama klasik, terbukti terpengaruh oleh budaya patriarkhi. Hal ini menyebabkan terdapat bias gender di dalam teks-teks keagamaan tersebut, pada akhirnya membawa penderitaan kaum perempuan yang menjadi objek ketidaksetaraan. Hal ini yang kemudian menyebabkan kegelisahan teologis dalam dirinya, dan kemudian memunculkan argumen-argumen teologis yang digalinya dari al-Qur'an sebagai teks utama agama Islam yang disebutnya Teologi Feminis.

2. Walaupun memiliki pandangan yang sama dalam konsep global kesetaraan gender dalam Islam, pemikiran mereka tentang hal tersebut memiliki beberapa titik persamaan dan perbedaan. Titik persamaannya adalah; Persamaan Pandangan tentang Kesetaraan Gender dalam Islam, Persamaan dalam Menjadikan Al-Qur'an Sebagai Acuan Sentral Pemikirannya dan Persamaan Pendapat dalam Masalah Poligami. Sedangkan Perbedaan yang terlihat adalah; Perbedaan Latar Belakang Pemikiran tentang Kesetaraan Gender, Perbedaan dalam Masalah Hijab/Purdah, dan Perbedaan Wilayah Kajian dalam Tema-Tema Tentang Kesetaraan Gender dalam Islam.
3. Karena Rahman mempresentasikan gagasannya dengan spektrum yang sangat luas dan didukung argumen serta data yang cukup representatif, tidak terfokus hanya dalam bingkai feminisme saja, gagasan Rahman lebih banyak diakomodir oleh kalangan pemikir-

pemikir sesudahnya. Bahkan Riffat Hassan sendiri terpengaruh oleh metodologi Rahman dalam menafsirkan al-Qur'an. Ditambah lagi Rahman membawa gagasannya dalam bahasa yang lebih kongkret dan nyata menjadi problem kemasyarakatan seperti hukum waris, jilbab, saksi wanita, tidak seperti Riffat yang lebih memilih tema-tema teologis penciptaan manusia, sebuah tema yang masih tabu untuk diperdebatkan dan dikonsumsi kalangan awam. Hal ini menambah daya tawar bagi pemikiran-pemikiran Rahman untuk diterima oleh masyarakat luas.

B . Saran-Saran

- 1 . Disepakati atau tidak, gagasan kesetaraan gender menurut Fazlur Rahman dan Riffat Hassan telah banyak mempengaruhi pola pikir banyak pihak, baik kalangan agamawan, akademisi sampai aktivis gender. Hal ini perlu kita apresiasi sebagai sebuah terobosan baru relasi laki-laki dan perempuan dalam Islam, mewujudkan kesetaraan sesama manusia. Tentu saja sebagai sebuah produk pikiran manusia gagasan mereka tidak lepas dari kekurangan, yang tentunya menjadi tugas kita untuk memperbaikinya.
- 2 . Karena kedua tokoh berasal dari Pakistan yang tentu memiliki perbedaan sosial budaya dengan kita di Indonesia, maka merumuskan gagasan kesetaraan gender dalam Islam perspektif keindonesiaan menjadi sesuatu hal yang penting untuk segera diupayakan. Tentunya dengan mengambil ruh dan semangat pemikiran mereka berdua.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an Al-Karim dan terjemahannya, Departemen Agama Republik Indonesia Jakarta.
- Abdul Mustaqim, 'Feminisme Dalam Pemikiran Riffat Hassan', dalam *Al – Jami'ah*, No. 63/VI/1999.
- _____, "Metodologi Tafsir Perspektif Gender: Studi Kritis Pemikiran Riffat Hassan", dalam *Studi Al Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- _____, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhis; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstrif Riffat Hassan*, Yogyakarta, Sabda Persada, 2003.
- Abdul Dahlan Aziz, dkk (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Abdul Haleem Helal, *Social Philosophy of Sir Muhammad Iqbal*, Delhi: Adam Publisher, 1995.
- Abu al A'la al-Maududi, *Pokok-Pokok Pandangan Hidup Muslim*, terj. Osman Ralibi Jakarta; Bulan bintang, 1967.
- Abul Hasan Ali Ibnu Ahmad al-Wahidi, *Asbab an-Nuzul*, Beirut: Maktabah Ats-Tsaqafah, 1989.
- Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, Jakarta, Serambi, 2006.
- _____, *Wanita di Dalam Al-Qur'an*, (terj) Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- Achmad Satori Ismail, "Fiqh Perempuan dan Feminisme", dalam *Membincang Feminisme; Diskursus Gender perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Airlangga Pribadi & M. Yudhie R Haryono, *Post Islam Liberal*, Jakarta: Gugus Press, 2002.
- Budhy Munawwar Rahman, *Islam Pluralis*, Jakarta; Paramadina, 2001.
- Charles Curzman (ed), *Islam Liberal*, terj. Bahrul Ulum, Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Dina Y. Sulaiman, *Feminisme dan Kesalahan Paradigma*, [http. Islam Alternatif. Com/ wanita/ feminisme](http://IslamAlternatif.Com/wanita/feminisme).

- Ebrahim Moosa, "Introduction", F. Rahman, *Revival and Reform in Islam; a Study of Islamic Fundamentalism*, diedit oleh E. Moosa, Oxford: Oneworld, 2000.
- Fadwa el Guindi, *Jilbab, antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburrahman, Jakarta: Serambi, 2003.
- Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1994.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung, Pustaka, 1997.
- _____, "Status Wanita dalam Islam; Sebuah Penafsiran Modernis," dalam Khoirudin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, Jogjakarta: Tazzafa dan Accademia, 2002.
- _____, *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam*, disunting oleh Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1993.
- _____, *"Islam & modernity: Transformation of an Intellectual tradition"* Chicago & london: The University of Chicago press, 1984.
- _____, "An Auto biographical Note", *The Courage of Conviction*, diedit oleh Philip L. Bermen, New York: Ballantine Bookes, 1985.
- _____, *Islam dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung; Pustaka, 1995.
- _____, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Bandung; Pustaka, 1980.
- _____, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung; Pustaka, 1995.
- _____, *Status Women in Islam*, Kumpulan makalah tidak diterbitkan.
- _____, " Mengapa Saya Henggang Dari Pakistan", Terj. Ihsan Ali-Fauzi, dalam *Jurnal Islamika*, no.2, edisi Oktober-Desember 1993.
- Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan*, Yogyakarta, LKiS, 2000.
- Ghazala Anwar, "Wacana Teologi Feminis Muslim" dalam Zakiyuddin Baidlowy (ed), *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1998.
- Haideh Moghissi, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, Yogyakarta; LKiS, 2004.

Ibrahim Ozdemir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", terj. Ihsan Ali-Fauzi, dalam *Jurnal Islamika*, no.2, edisi Oktober-Desember 1993.

Ihsan Ali Fauzi, "*Seri Dialog: Mempertimbangkan Fazlur Rahman*", yang dimuat dalam *Jurnal Islamika*, no.2, edisi Oktober-Desember 1993.

Imam Malik Ibn Anas, *Al-Mudawwanah Al-Kubro*, Beirut; Dar as-Sadr, t.t.

Ivan Illich, *Gender*, terj. Omi Intan Naomi, cet-7, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007.

Iswanto, "Penelitian Sastra Perspektif Strukturalisme Genetik", dalam *Metode Penelitian Sastra*, Yogyakarta, Hanindita, 2001.

Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual*, Bandung; Mizan, 1996.

Jalaluddin Rahmat, "Makna Kejatuhan Manusia Di Bumi", dalam *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Muhammad Wahyuni Nafis (ed), Jakarta; Paramadina, 1996.

John M.Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* cet. XIX. Jakarta, Gramedia, 1993.

Jurnal Islamika no.1, edisi Juli - September 1993.

_____, no.2, edisi Oktober - Desember 1993.

Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita*, Jogjakarta: Tazzafa dan Academia, 2002.

Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002.

_____, *Metode Penelitian Sejarah*, Yogyakarta, Bentang, 1995.

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996

Muhammad Azhar, *Fikih Kontemporer Dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

M. Quraih Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.

Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*, Jogjakarta, Pustaka Pelajar, 2004.

Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. ke-7, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2003.

Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Manar*, Kairo, dar Al-Manar, 1367.

- Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994. IV.XXI).
- Ms. Rashida Mohammad Husein Patel, “Pakistan II”, dalam International Conference on Islamic Laws and Woman in Modern World, Islamabad: Giant Forum, 1996.
- Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhamad ‘Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri,, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Nasaruddin Umar, MA, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur’an*, Jakarta, Paramadina, 2001.
- Peter Salim, *The Contemporary English – Indonesia*, Jakarta: Modern English Press, 1996.
- Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought*, terj. Aquarini Priyatna P. Yogyakarta; Jalasutra, 2004.
- Rahmad Hidayat, *Ilmu Yang Seksis*, Jogjakarta: Jendela, 2004.
- Riffat Hassan, “The Issue of Women – Men Equality in Islam Tradition” dalam *Women and Men’s Liberation: Testimonies of Spirit*, Leonard Grob, Riffat Hassan and Haim Gordon (ed.), New York, Connecticut, London: Green Wood Press, 1991.
- Riffat Hassan Fatima dan Mernissi, *Setara Di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- _____, “Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Seajar di Hadapan Allah?”, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. I, No. 4, 1990
- _____, “Equal Before Allah? Women – Man Equality in The Islam Tradition”, reproduce from *Harvard Divinity Bulletin (The Divinity School, Harvard University)*, January – May 1987, No. 2, Vol. VII, dalam *Women Living Under Muslim Laws*, Riffat Hassan Selected Articles, t.k. t.t.
- _____, “Feminisme dan Benturan Budaya Lokal” Percakapan dengan Riffat Hassan dalam, *Islam dan Dialog Budaya*, Jakarta: Puspa Swara, 1994.
- _____, “Feminisme dan al-Qur’an”, dalam ‘*Ulummul Qur’an*, Vol II, tahun 1990.

- Sibawaihi, *Eskatologi Al-Gazali Dan Fazlur Rahman; Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, Yogyakarta, Islamika, 2004.
- Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, Jogjakarta; Pustaka Pelajar, 2002.
- Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis; Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung, Mizan, 2005.
- Sutrisno, "Epitemologi pemikiran Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Hermenia*, volume 1, nomor 2, Juli-Desember, 2002.
- Taufik Adnan Amal dan Ihsan Ali Fauzi, "Bibliografi Karya-karya Fazlur Rahman" dalam *Jurnal Islamika*, no.1 edisi Juli-September 1993.
- Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan 1989.
- _____, "Pendahuluan", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1993.
- Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Liberty, 1996.
- Wahiduddin Khan, *Antara Islam Dan Barat; Wanita Di Tengah Pergumulan*, Jakarta; Serambi, 2001.
- Wardah Hafidz, "Feminisme dan Al Qur'an: Sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. II, 1991.
- Wardah Hafidz, "Feminisme dan Al-Qur'an; Percakapan Dengan Riffat Hassan", dalam *Ulummul Qur'an* Vol II, tahun 1990.
- Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana Dan Aksi Islam Indonesia* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006

LAMPIRAN I

CURRICULUM VITAE

Nama : Putut Ahmad Su'adi
T.T.L : Kebumen, 30 September 1982
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat Asal : Jatisari, RW. 14 RW.03
Kebumen 54351
Propinsi Jawa Tengah.

Nama Orang Tua
Ayah : Ngisomuddin
Ibu : Siti Rohanah

Pekerjaan Orang Tua
Ayah : Wiraswasta
Ibu : Ibu Rumah Tangga

Alamat Orang Tua : Jatisari, RW. 14 RW.03
Kebumen 54351
Propinsi Jawa Tengah.

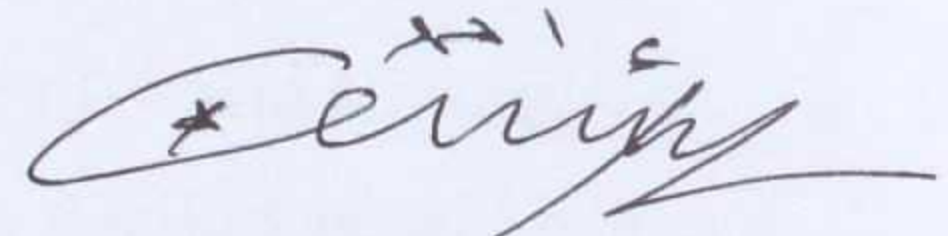
Pendidikan:

1. MI Maarif Jatisari I. Kebumen Lulus tahun 1993.
2. SMPN 6 Kebumen. Lulus tahun 1996.
3. MAN I Kebumen. Lulus tahun 2000.
4. Fakultas Adab, Jurusan Sejarah Peradaban Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Angkatan tahun 2001.

Organisasi:

- 1 Ketua Divisi Bakat dan Minat IMAKTA (Ikatan Mahasiswa Kebumen Jogjakarta) 2002-2003.
- 2 Memprakarsai berdirinya Komunitas Seni Sanggar Ilir Jogjakarta pada tahun 2003.
- 3 Divisi Sastra dan Teater Sanggar Sunan (UKM Ma'had 'Aly Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta) tahun 2002-2007.
- 4 Terlibat aktif di Team Wayang Mikael dan Lembaga Seni Budaya Muslimin Indonesia (LESBUMI) Jogjakarta.

19 Agustus 2008



Putut Ahmad Su'adi
NIM: 01120692

Lampiran 2

Bibliografi Karya-karya Fazlur Rahman

A . Artikel-artikel dalam jurnal-jurnal dan buku-buku suntingan.

1. "Iqbal and Misticism". Artikel ini pertamakali disampaikan dalam sebuah seminar pada patuh 1944, dan kemudian diterbitkan kembali dalam M. Raziuddin Siddiqi, et.al, *Iqbal As A Thinker* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1973), hal. 189-210.
2. 'L 'Intelectus Acquistitus in Alfarabi, "*Giornale Critico Della Filosofia Italiana*", Vol. III (1953), hal. 351-357.
3. "Modern Thought in Islam," *Colloquium on Islamic Culture in it's Relation to the Contemporary World* (Princeton:Princeton University Press, 1953), hal. 91-92.
4. "Modern Muslim Thought," *The Muslim World*, Vol. XL, V (1995), hal. 16-25. Artikel ini diterbitkan kembali dengan judul "Iqbal and Modern Muslim Thought," dalam M. Saeed Sheikh (ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art* (Lahore: Bazmi Iqbal, 1972), hal, 38-51.
5. "Internal Religious Development in Islam," *Journal of World History*, Vol. II (1954-1955), hal. 862-879. artikel ini kemudian diterbitkan lagi dalam Guy s. Maltraux & Francois Crozet (eds.), *Religion and The Promise of the Twentieth Century* (New York & Toronto: Mentor Book, 1965), hal. 183-205.
6. " The Thinker of Crisis: Shah Waliy ullah," *Pakistan Quarterly*, Vol. VI (1956), hal. 44-48.
7. "Chalenges of Modern Ideas and Social Values to muslim society," *International Islamic Colloquium, University Of Punjab*, 1957-1958, hal.94-96.
8. "Essence and existence in Avenna," *Medieval and Renaissance Studies*, 1958, hal. 94-96.
9. Muslim Modernism in the Indonesia Pakistan sub-Continent," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.XXI (1958), hal.82-89.

10. "Al-Ikhwan Al-Muslimun: A Survey of Ideas and Ideals," *Bulletin of Islamic Studies*, Vol II-III (1958-1959), hal. 92-102.
11. "The Role of Pakistani Historian," *Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol.IX (1961), hal. 94-97.
12. "Ibn Sina" dalam M.M Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1963) Vol. I, hal. 480-506.
13. "Iqbal's Idea of a Muslim," *Islamic Studies*, Vol. III (1964), hal. 167-180.
14. "Iqbal's Idea of Pogress," *Iqbal Review*, vol.IV (1963), hal. 1-4.
15. " Dream, Imagination and Alam Mithal," *Islamic Studies*, Vol.III (1964), hal.167-180.
16. "Existence, Nation of Self-Consistency and Intuition," *Pakistan Philosophical Journal*, Vol. VIII (1964), hal. 30-43.
17. " Riba and Interest" *Islamic Studies*, Vol III (1964), hal. 1-42.
18. "What is Islamic Culture," *Islamic Culture: A Few Angles, Compiled by The Secretariat of Moktamar al-"Alam Islami* (Karachi: Umma Publishing House 1964), hal 25-53.
19. "Avicenna and Ortodox Islam: An Interpretative Note and The Composition of His System," *Harry Austrin Wolfson, Jubilee Volume on The Occation of his seffenty-fifth Brithday* (Jerusalem: American Accademy for Jewwish Research, 1965), hal 667-676.
20. "The Concept of Hadd in Islamic Law," *Islamic Studies*, Vol. IV (1965), hal. 237-251.
21. "Ma'shum Khan Kabuli," *Journal of Royal Asiatic Society Pakistan*, Vol. XI (1966), hal. 414-427.
22. "The Controversy over The Muslim Family Law," dalam Donald. E. Smith (ed.), *South Asian Politics and Religion* (Prinsetton: Princetton UniversityPress, 1966), hal. 414-427.
23. "The Impact of Modernity on Islam," *Islamic Studies*, vol. V (1966), hal. 113-128. Dengan judul yang sama, artikel ini diterbitkan kembali dalam Edward J. Jurji (ed.), *Religius Pluralism and World Community* (Leiden : E.J Brill, 1969), hal. 248-262.

24. "The Status of Individual in Islam," *Islamic Studies*, vol. V (1966), hal. 319-330. Dengan judul yang sama, artikel ini diterbitkan kembali dalam Charles A. Moore (ed.), *The Status of Individual in East and West* (Honolulu: University of Hawai Press, 1968), hal. 217-225.
25. "Implementation on Islamic Concept of States in The Pakistan Milleu," *Islamic Studies*, Vol. VI (1967), hal. 205-224. Dengan judul "The Islamic Concept of The State," artikel ini diterbitkan kembali dalam John J. Donohue & John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspektive* (New York: Oxford Univerity Press, 1982), hal. 261-271.
26. "Some Reflections on the reconstruction of Moslem Society in Pakistan," *Islamic Studies*, Vol. VI (1967) hal. 103-120.
27. "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man," *Islamic Studies*, Vol VI (1967), hal. 1-19.
28. "The Qur'anic Solutions of the Pakistan Educational Problems," *Islamic Studies*, Vol. VI (1967), hal. 317-326.
29. "Currents of Iqbal's Political Thought," *Studia Islamica*, hal 1-7.
30. "Some Aspect of Iqbal's Political Thought," *Studies in Islam*, Vol. V (1968), hal. 161-166.
31. "Economic Principles in Islam," *Islamic Studies*, Vol VIII(1969), hal. 1-8.
32. "Islamic and Constitutional Problem in Pakistan," *Studia Islamica*, Vol. XXXII (1970), hal..275-287
33. "Islamic modernism: It's Scope Method and Alternatives," *International Journal of Midle Eastern Studies*, Vol. I (1970), Vol. II, hal. 317-333.
34. "Revival and Reform in Islam," dalam P. M. Holt et. Al, *Cambridge History of Islam* (London: Cambridge University Press, 1970), Vol. II, hal. 632-656.
35. "Functional Interdepence of Law and Theology," dalam G.E Von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam* (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1971), hal. 89-97.
36. " Pakistan," dalam Luke T. Lee & Arthur Larson (eds.), *Population and Law* (Leiden: A. W. Sithoff & Durham bekerjasama dengan North

Carolina: Rule of Law Press, 1971), hal. 125-152. Artikel ini ditulis berduan dengan Luke T. Lee.

37. "The Ideological Experience of Pakistan," *Islam and Modern Age*, Vol. II (1971), hal. 1-20.
38. "Mulla Sadra's Theory of Knowledge," *Philosophical Forum*, Vol. IV (1972), hal. 141-152.
39. "Islam and New Constitutional of Pakistan," *Journal of Asian African Studies*, Vol. VIII (1973), hal. 190-204. Dengan judul yang sama, artikel ini diterbitkan kembali dalam J. Henry Korson (ed.), *Contemporary Problem of Pakistan* (Leiden: E.J. Brill, 1974), hal. 30-44.
40. "Islamic Thought in the Indo-Pakistan Sub Continent and the Middle East," *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. XXXII (1973), hal. 194-200.
41. "Islam and the Problem of Economic Justice," *Pakistan Economist*, 1975, hal. 14-39.
42. "The Eternity of World and the Heavenly Bodies in Post Avicennan Philosophy," dalam George F. Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany: State University of New York Press, 1975), hal. 222-237.
43. "The God-World Relationship in Mulla Sadra," dalam George F. Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany: State University of New York Press, 1975), hal. 238-253.
44. "Pre-Foundation of the Muslim Community in Mecca," *Studia Islamica*, Vol. XLIII (1976), hal. 5-24.
45. "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era," dalam Donald P. Little (ed.), *Essay on Islamic Civilization* (Leiden: E.J. Brill, 1976), hal. 283-302.
46. "The Religion Situation of Mecca from the Eve of Islam up to the Hijra," *Islamic Studies*, Vol. XVI (1977), hal. 289-301.
47. "A Muslim responds; Christian Particularity and the Faith of Islam," dalam D.G. Dawe & J.B. Carman (eds.), *Christian Faith in a Religiously Plural World* (New York: Orbis Book, 1978), hal. 66-72.

48. "Divine Revelation and the Prophet," *Hamdard Islamicus*, Vol. I (1978), hal. 66-72.
49. "Sorource of Dynamism in Islam," *Al-Ittihad*, Vol. XV (January, 1978), hal. 53-64. Dengan judul yang sama, artikel ini diterbitkan kembali dalam M. Thariq Quraihi (ed.), *Islam: A Way of Life and A Movement* (Indianapolis: American Trust Publication, 1984), hal. 51-64.
50. "islam: Challenges and opportunities," dalam Alford T. Welch & P. Chacia (eds.), *Islam: Past influence and Present Challenge* (Edinburg: Edinburg University Press, 1979), hal. 315-330.
51. "Evolution of Soviet Policy Toward Muslim in Rusia: 1917-1965," *Journal of the Institut of Muslim Minority Affairs*, Vol. I-II (1979-1980), hal. 28-46.
52. "Iqbal, Vissionary; Jinnah, the Technician; Pakistan, Realility, dalam C. M. Naim (ed.), *Iqbal, Jinnah and pakistan; The Vision and the Rallity* (New York: Maxwell School of Zitizenship and Public Affairs, Syracuse university, 1979), hal. 1-9.
53. "Toward reformulating the Methodology of islamic Law: Syeikh Yamani on 'public Interest' in Islamic Law," *International Law and Politics*, Vol. XII (1979), hal. 219-224.
54. "A Survey of Modernization of muslim Family Law," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. XI (1980), hal. 451-465.
55. "Islam: Legacy and Contemporary Challenge," *Islamic studies*, Vol. IXI (1980), No. 4, hal. 135-246. Denga judul yang sama, artikel ini deterbitkan kembali dalam C.K. Pullapilly (ed.), *Islam in the Contemporary World* (Notre Dame: Cross Roads books, 1980), hal. 402-415.
56. "Islamic studies and the Future of islam," dalam Malcolm Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems* (Malibu: Undena Publication, 1980), hal. 125-133.
57. "Mir Damad's Concept of *Huduth al-Dahri*: A Contribution to the Study of God-World Relationship theories in Savafid Iran," *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. XXXIX (1980), hal. 139-151.

58. "A Recent Controversy over the Interpretation of Shura," *History of Religion*, Vol. XX (1980-1981), No. 4, hal. 291-301.
59. "Element of Belief in the Qur'an," dalam Neal E. Lambert (ed.), *Literature of Belief: Sacred Scripture and Religious Experience* (Utah: Religious Studies Center, Brigham Young University, 1981), hal. 79-87.
60. "Essnce and Existence in Ibn Sina: The Myth and the reallity," *Hamdard Islamicus*, Vol. IV (1981), No. 1, hal. 3-14.
61. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism," dalam Philip H. Stoddard, et. Al. (eds.), *Change ang the Muslim World* (New York: Syracuse University Press, 1981), hal. 23-35.
62. "Human Right in Islam," dalam *Democracy and Human Rights in the Islamic Republic of Iran* (Chicago: Commitee on Democracy and Human Rights, 1982), hal. (?).
63. "Islam and health (Some Theological, Historical and Sociological Perspective)," *Hamdard Islamicus*, Vol. V (1982), hal. 75-88.
64. "Islam's Attitude towards Judaism," *The Muslim World*, Vol. LXII (1982), hal. 1-13.
65. "The Principle of Shura and the Role of Umma in islam," *Journal of the University of bauchistan*, vol (?) (1982), hal. (?). Dengan judul yang sama, artikel ini diterbitkan kembali dalam *American Journal of Islamic Studies*, Vol. I (1984), hal. 1-10; dan dalam mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics and Islam* (Indianapolis: American Trust Publication, 1986), hal. 1-13.
66. "The Status of Women in islam: A Modernist Interpretation," dalam L. H. Papanek & G. Minault (eds.) *Separate Worlds: A Study of Purdah in South Asia* (Columbia: South Asia Book, 1982), hal. 285-310.
67. "Forewood," untuk hanna E. Kassis, *A Concordances of the Qur'an* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1983), hal. ix-x.
68. "Some Key Ethical Concept of the Rur'an," *The Journal of Religious Ethics*, Vol. XI (1983), hal. 170-185.

69. "The Law of Rebellion in Islam," dalam *Islam in the Modern World*, 1983 *Paine Lectures in Religion* (Columbia: University of Missouri-Columbia, 1983), hal. 1-10.
70. "The Status of the Women in the Qur'an," dalam Guity Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1983), hal. 37-54.
71. "Islam and Medicine: A General Overview," *Perspective in Biology and Medicine*, Vol. XXVII (1984), hal. 585-597.
72. "Muhammad Iqbal and Atatürk's reforms," *Journals of Near Eastern studies*, vol. XLIII (1984), hal. 157-162.
73. "The Message and the Messenger," dalam Marjorie Kelly (ed.), *Islam: The Religious* (New York: Praeger, 1984), hal. 29-54.
74. "Some recent books on the Qur'an by Western Authors," *Journal of religion*, Vol. LXIV (1984), hal. 73-95.
75. "Approaches to Islam in religious Studies: review Essay," dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), hal. 182-202.
76. "Fazlur Rahman," dalam Philip I. Berman (ed.), *The Courage of Conviction: Thirty three Prominent Men and Women Reveal* (New York: Ballantine Books, 1985), hal. 153-159.
77. "Islam in Pakistan," *Journal of Asia and Middle Eastern Studies*, Vol. VIII (1985), hal. 153-159.
78. "Law and ethics in Islam," dalam R. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam: Minth Giorgio Levi Della Vida Conference*, 1983, in Honor of Fazlur rahman (Malibu, California: Undenna Publication, 1985), hal. 3-15.
79. "Working Paper on Perception of Desirable Society from Islamic Perspective," *Islamic Perception of Desirable Society* (Jakarta: LIPI, 1985).
80. "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion," dalam Noiger biggar, Jamie S. Scott, and William Schweiker(eds.) *Cities of God*:

Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam (New York: Greenwood Press, 1986), hal. 153-165.

81. "Islam: A Year of Steady Development," *Arabia*, Vol. V (January 1986), p.24.
82. "interpreting the Qur'an," *Afkar/Inquiry*, May 1986, hal. 45-49.
83. "Non Muslim Minority in an Islamic State," *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. VII (1986), hal. 13-22.
84. "Palestine and My Experience with the Young Faruqi 1958 to 1963," *Islamic Horizon*, Special Issue, 1986, hal. 39-42.
85. "Islam and Modernity," *Al-Nahdah*, Vol. VII (1987), No. 3, hal. 250-30.
86. "Islamization of Knowledge: A Response," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. V(1988), hal. 23-30.
87. "Muslim Identity in the American Environment: The Turkish Case," semula merupakan seramah Rahman di muka masyarakat Muslim Turki di Chicago pada 1980, kemudian diterbitkan dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. IV, No. 4 (Oktober 1990), hal. 323-329.

B . Artikel-Artikel dalam Ensiklopedia

01. "Islamic Philosophy," dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1967).
02. "The Legacy of Muhammad." "Sources of Islamic Doctrines and Social View," "Doctrines of the Qur'an," "Fundamental Practices and Institution of Islam," "Theology and Sectarianism," dan "Religion and the Arts," dalam Philip W. Goerts (ed.), *The Encyclopedia Britannica, Fifteenth Edition* (Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1974).
03. "Akl," "Andjuman," "Arad," "Bahmanyar," "Basit wa Murakkab," "Dhat," dan "Dhawk," dalam H.A.R Gibb et. Al. (eds), *The Encyclopedia of Islam*, New Edition (Leiden: E.J. Brill, 1979).
04. "Islam: An Overview," "Muhammad Iqbal," dan Mulla Sadra," dalam Mircea Eliade (eds.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987).

C . Tinjauan Buku

01. Tinjauan atas buku G. M. Wickens (ed.), *Avicenna: Scientist and Philosopher, A millenary Symposium*, dalam *Bibliotheca Orientalis*, Vol. XIII (1956), hal. 73-74.
02. Tinjauan atas buku Simon Vanden Bergh, *Averroes 'Tahafut al-Tahafut (The Incorence of the Incoherence)*, dalam *Bibliotheca Orientalis*, Vol XIII (1957), hal. 105-106.
03. Tinjauan atas buku Jan Bakos (trans. & ed.), *Psichologie d'ibn Sina (Avicenna) d'apres son Oeuvre al-shifa'*, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXI (1958), hal. 407-409.
04. Tinjauan atas buku Farid Jabre, *La Notion eatrice de la ma'rifa chez Ghazali*, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXII (1959), hal. 362- 364.
05. Tinjauan atas buku Paul Nwiya, *Ibn 'Abbad de Ronda (1333-1390): Letters de Direction Spituelle*, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXII (1959), hal. 584-584.
06. Tinjauan atas buku Henry Corbin, *L'limagination Creatice dance le Sofisme d'Ibn'Arabi*, dalam *Bibliotheca orientalis*, Vol. XVII (1960), hal. 271-273.
07. Tinjauan atas buku A. S, Tritton, *Materials on Muslim Education in Middle Ages*, dalam *Bibliotheca Orientalis*, Vol. XIX (1962), hal. 181-183.
08. Tinjauan atas buku Khalil Semaan, *Al-Shufi'i's Risalah: Basic Ideas*, dalam *Islamic Studies*, Vol. II (1963). No. 2, hal. 287-290.
09. Tinjauan atas buku Madjid Khadduri (trans. And ed.), *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risalah*, dalam *Islamic Studies*, Vol. I(1962), No. 3, hal. 128-131.
10. Tinjauan atas buku Kemal A. Faruk, *Islamic Jurisprudence*, dalam *Islamic Studies*, Vol. II (1963), No. 2, hal. 287-290.

11. Tinjauan atas buku Zafar Ahmad al-'Uthmani Al-Tahanawi, *Inha' al-Sakan ila man Yulati'u l'la' al-Sanan*, dalam *Islamic Studies*, Vol. V (1966), No. 2, hal 221-224.
12. Tinjauan atas buku Jacques Waardenbug, *L'islam dans de Mirrair de l'Occident*, dalam *Islamic Studies*, Vol. V (1966), No.3, hal. 315-316
13. Tinjauan atas buku Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of Qur'anic Weltanschauung*, dalam *Islamic Studies*, Vol. V (1966), No. 2, hal 221-224.
14. Tinjauan atas buku Muhammad Ayub Khan, *Friends Not Masters; A Political Authobiography*, dalam *Islamic Studies*, Vol. VI(1967), No. 2, hal 197-199.
15. Tinjauan atas buku Syed Hussein Nasr, *Sadr al-Dinal Shirazi and His Trancendental Theosophy*, dalam *The Muslim World*. Vol. LXX (1980), hal. 284-285.
16. Tinjauan atas buku Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, dalam *The Muslim World*, Vol LXII (1981), hal. 146-147.
17. Tinjauan atas buku James W. Morris (trans. & ed.), *The Wisdom of the Thone*, dalam *The Muslim World*, Vol. LXXIII (1983), hal 67.

D . Karya Orisinal Yang Belum Diterbitkan

01. *Revival and reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Manuskrip dapat ditemukan di "Fazlur Rahman Collection" di perpustakaan ISTAC Malaysia.
02. "Why I Left Pakistan: A Testament," 3 halaman.
03. "Moral tension and Human Conduct in the Qur'an," makalah untuk Rockefeller Memorial Chapel, 8-10-1970, 4 halaman.
04. "A Note on the Task Before the Ministry of Religious Affairs," 4 halaman.
05. "Suggestion for the PPP Election Manifesto (1976) on the Subject of Islam," 7 halaman.
06. "Islam and Integration of Human personality," makalah disampaikan dalam pertemuan Borad of Advisors.

07. "Recomendations for the Improvement of IAIN Curriculum and Method of Instruction," 3 halaman.
08. "Law and morality in Islam," 25 halaman.
09. "Islamic Resurgence and Its 'Neglected Duty,'" 26 halaman.
10. "Development of the Doctrine of *Sama*' in Islam up to Nizam al-Din (d. 1325).

