



Editor: Bernard Adeney-Risakotta

Mengelola Keragaman di Indonesia

**AGAMA DAN ISU-ISU GLOBALISASI, KEKERASAN,
GENDER, DAN BENCANA DI INDONESIA**

Anthony Reid
Bernard Adeney-Risakotta
Gerry van Klinken
James Veitch
John Campbell-Nelson
Mark Woodward
Nawal H. Ammar
Rita M. Gross
Vincent J. Miller

Ahmad Syafii Maarif
Alwi Shihab
Azyumardi Azra
Farsijana Adeney-Risakotta
Haidar Bagir
Muhammad Machasin
Siti Syamsiatun
St. Sunardi
Yahya Wijaya

MENGELOLA KERAGAMAN DI INDONESIA

Agama dan Isu-Isu Globalisasi, Kekerasan, Gender, dan Bencana di Indonesia

Diterjemahkan dari *Dealing with Diversity:*

Religion, Globalization, Violence, Gender, and Disaster in Indonesia

Editor: Bernard Adeney-Risakotta

Copyrights © ICRS, 2012

Hak terjemahan Indonesia ada pada Penerbit Mizan

Penerjemah: Gunawan Admiranto, Maufur, dan Ilyas Hasan

Penyunting dan Penyelaras Akhir: Ahmad Baiquni

Perancang Sampul: A. M. Wantoro

Penata isi: La Bersa

Diterbitkan oleh PT Mizan Pustaka

Anggota IKAPI

Jl. Cinambo No. 137 Bandung 40294

T. (022) 7834166 - F. (022) 7834316

E-mail: al@mizan.com

<http://www.mizan.com>

ISBN: 978-979-433-880-3

Cetakan I: Mei 2015

Didistribusikan oleh Mizan Media Utama (MMU)

Jl. Cinambo 146 Bandung 40294

T. 022-7815500, F. 022-7834244

E-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id

Jakarta: T. 021-7874455, F. 021-7864272

Surabaya: T. 031-8281857, F. 031-8289318

Pekanbaru: T. 0761-20716, F. 0761-29811

Medan: T/F. 061-8229583

Makassar: T./F. 0411-440158

Yogyakarta: T. 0274-889249, F. 0274-889250

Banjarmasin: T/F. 0511-3252178

Layanan SMS

Jakarta: 021-92016229, Bandung: 08888280556/085294132778

FB : Mizan Media Utama

Twitter: @mizanmediautama

DAFTAR ISI

Sambutan: Urgensi Studi-Studi Lintas Agama di Indonesia	9
—Alwi Shihab	

Pendahuluan: Mengelola Keragaman	19
—Bernard Adeney-Risakotta	

CARA ASIA MENGELOLA KERAGAMAN

**B
A
G
I
A
N
I**

1 Pluralisme Agama Sebagai Tradisi Asia	45
—Anthony Reid	
2 Hubungan Agama - Negara di Indonesia: Sebuah Perspektif Komparatif	59
<i>Tanggapan atas Anthony Reid</i>	
—Mark Woodward	
3 Pluralisme Sebagai Fakta Sejarah	77
<i>Tanggapan atas Anthony Reid</i>	
—Ahmad Syafii Maarif	

MODERNITAS, GLOBALISASI, DAN AGAMA

**B
A
G
I
A
N
II**

4 Imajinari Sosial Indonesia dan Barat	83
—Bernard Adeney-Risakotta	
5 Pengaruh Globalisasi terhadap Agama	121
—Vincent J. Miller	
6 Agama, Politik dan Pembagian Kelas di Indonesia	143
—Gerry Van Klinken	

KONFLIK DAN KEKERASAN ANTAR-AGAMA			
B A G I A N III	7	Membangun Jembatan Melalui Dialog Antaragama —Alwi Shihab	167
	8	Pluralisme dan Keragaman di Era Radikalisme Keagamaan —James Veitch	177
	9	Kekerasan dan Terorisme Terkait Agama <i>Tanggapan atas James Veitch</i> —Azyumardi Azra	207
	10	Kekerasan dan Terorisme Bernuansa Agama <i>Tanggapan atas James Veitch</i> —Haidar Bagir	217
AGAMA DAN GENDER			
B A G I A N IV	11	Wanita Dikekang? Benarkah Agama-Agama Dunia Seksis? —Rita M. Gross	223
	12	Menggali Kembali Tafsir dan Praktik Agama yang Berkeadilan Gender <i>Tanggapan atas Rita M. Gross</i> —Siti Syamsiyatun	255
	13	Kekerasan terhadap Istri dalam Islam: Tafsir Sosio-Legal Dalam Masyarakat Islam —Nawal H. Ammar	267

	AGAMA DAN BENCANA DI INDONESIA	
B A G I A N V	14 Agama dan Bencana —John Campbell-Nelson	285
	15 Kemana Tuhan Sang Pengasih Saat Bencana Menimpa Hamba-Nya? <i>Tanggapan atas John Campbell-Nelson</i> —Muhammad Machasin	303
	16 Agama dan Bencana: Sebuah Tinjauan Kritis <i>Tanggapan atas John Campbell-Nelson</i> —Farsijana Adeney-Risakotta	309
	STUDI LINTAS-AGAMA DAN TEOLOGI	
B A G I A N VI	17 Lirik Jawa, Musik Belanda: Perspektif Postkolonial dalam Studi Agama —St. Sunardi	315
	18 Studi Lintas-Agama: Mendamaikan Teologi dan Studi Agama —Yahya Wijaya	327
	PARA KONTRIBUTOR	345
	INDEKS	348

BAB 12
MENGGALI KEMBALI
TAFSIR DAN PRAKTIK AGAMA
YANG BERKEADILAN GENDER
Tanggapan atas Rita M. Gross

Siti Syamsiyatun

ICRS (Indonesian Consortium for Religious Studies)

Yogyakarta, Indonesia

Sebuah kehormatan bagi saya menulis respons singkat atas makalah Prof. Dr. Rita M. Gross, seorang sarjana terkemuka dan produktif dalam isu-isu gender dan perbandingan agama. Makalah Rita Gross begitu memukau, sistematis, dan mengupas persoalan dan problem utama yang diajukan oleh kaum feminis terkait agama-agama dunia. Makalahnya juga menawarkan respons-respons untuk memperkaya pemahaman feminis tentang agama-agama dunia saat ini. Makalahnya ini begitu kaya dan padat sehingga mustahil saya bisa menanggapi secara menyeluruh, setidaknya karena dua alasan. *Pertama*, keahlian saya bukan di bidang perbandingan agama atau teologi feminis, melainkan di bidang studi Islam dan politik gender. *Kedua*, istilah-istilah teknis dalam makalahnya menjadi kesulitan tersendiri buat saya. Maka dari itu, saya hanya akan menyoroti beberapa pokok

masalah dan isu dalam makalah Rita Gross, yaitu bagaimana kaum feminis melakukan problematisasi terhadap keyakinan dan ajaran yang seksis, dan bagaimana strategi kaum teolog feminis dalam mengembangkan teologi yang berkeadilan gender. Saya juga akan berbagi temuan penelitian saya yang bisa menyokong argumennya mengenai langkanya studi teks suci di kalangan feminis Muslim. Respons saya ini berangkat dari pengalaman saya sebagai seorang wanita Muslim Indonesia; saya juga menggunakan perspektif feminis Muslim di Indonesia yang tidak disinggung dalam makalahnya.

Problematisasi sarjana feminis terhadap keyakinan dan praktik seksis dalam agama-agama dunia

Ketika memahami keyakinan dan praktik seksis dalam agama-agama dunia, sarjana dan teolog feminis di Barat menggunakan standar dan definisi feminis. Pada 1970-an, mereka mulai merumuskan jawaban-jawaban atas pertanyaan apa yang harus mereka lakukan selanjutnya, sebagaimana telah disinggung oleh Gross dalam makalahnya. Ada banyak argumen yang bisa dipakai untuk menjelaskan kesenjangan di ranah kesarjanaan feminis yang beraneka ragam. Dari perspektif politik, kita bisa beralasan bahwa situasi sosio-politik dan intelektual makro di Barat telah membuka keran kebebasan yang lebih luas ketimbang yang bisa dinikmati oleh kebanyakan negara Timur dan Muslim mana pun; akibatnya, wacana keagamaan tandingan bisa dengan leluasa muncul ke permukaan. Situasi ini sebagian karena kuatnya pengaruh modernitas dan sekularisme di wilayah itu. Tantangan mengembangkan teologi feminis di kalangan sarjana dan aktivis sosial di negara-negara sekuler dan modern tidaklah sebesar di negara-negara dengan identitas keagamaan yang kuat semisal Indonesia.

Perbedaan cara pandang masyarakat tertentu mengenai kekudusan agama berpengaruh besar terhadap laju pertumbuhan teolog feminis di kurun kesejarahan tertentu. Pandangan sekuler cenderung membatasi peran agama ke ranah kebijakan publik sehingga peran dan citra agama sebagai kekuatan sosial dan identitas bersama tidak terlalu tampak dalam pikiran orang. Indonesia, sekalipun bukan sebuah negara teokratik, mengatur setiap urusan agama warganya. Ideologi negara, Pancasila, mewajibkan warga Indonesia memeluk salah satu agama "resmi" negara, yakni agama-agama yang mengakui keesaan Tuhan. Akibatnya, para sarjana feminis di Barat dan

Indonesia mengembangkan pendekatan dan arah khasnya masing-masing di ranah keserjanaan feminis dalam studi agama-agama.

Dalam konteks akademik di Barat, studi agama umumnya diperlakukan sama layaknya bidang studi lain; di Indonesia, studi agama umumnya masih dianggap sakral dan masih sangat terbatas. Kita sulit sekali menemukan buku-buku berbahasa Indonesia yang menawarkan konsep-konsep teologi feminis terkait dengan agama-agama dunia, khususnya Islam, sekalipun telah ada banyak buku yang mengkaji aspek-aspek sosial hukum Islam dari perspektif gender.¹ Akan tetapi, ini bukan berarti "pertanyaan-pertanyaan feminis" *sama sekali tidak menggelayut di pikiran* kaum feminis Muslim. Persoalan-persoalan feminis atau wanita dalam teologi dan tradisi keagamaan kerap muncul 'sambil lalu' saja di Indonesia.

Sebagai ilustrasi, pada 1970-an saat saya menimba ilmu di pesantren dan mulai belajar bahasa Arab, tafsir, dan pengetahuan Islam lainnya, saya dan teman pernah bertanya kepada seorang guru mengapa Tuhan kita "Allah" menggunakan kata-ganti *huwa* (dia laki-laki) dan apa boleh kita menggantinya dengan kata ganti wanita *hiya*. Guru kami itu menjawab, "Allah bukan laki-laki maupun wanita," tapi 'Dia' merujuk diri-Nya sendiri dalam Al-Quran dengan kata ganti *huwa*. Dalam bahasa Indonesia, *huwa* diterjemahkan dengan *Dia* dan kata ganti ini bisa untuk laki-laki maupun wanita." Kami juga sering menanyakan sejumlah praktik Islam yang tidak ramah kepada wanita, misalnya mengapa wanita mempercayai perlakuan yang tidak sama dengan laki-laki? Mengapa kelahiran seorang bayi perempuan dirayakan dengan menyembelih seekor kambing, sementara bayi laki-laki dua ekor kambing? Mengapa wanita yang sedang haid dilarang memasuki masjid, berpuasa, dan melakukan shalat? Mengapa hanya laki-laki yang boleh menjadi wali? Rupanya guru kami tidak bisa memberikan jawaban yang memuaskan dan ilmiah, malah ia mewajibkan para santri untuk menerima dan mematuhi saja ajaran-ajaran yang sudah ditetapkan. Sekitar dua dekade sesudahnya, kami baru bisa terlibat dengan diskusi ilmiah seputar isu-isu di atas. Itu pun bisa terjadi bila kita mengajukan pertanyaan-pertanyaan itu di lembaga-

1 Lih. misalnya: Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain* (Yogyakarta: LKiS and FK3, 2003); Siti Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami* (Jakarta: LKAJ, Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation, 1999); Mukhotib, MD, (ed), *Menghapus Poligami, Mewujudkan Keadilan* (Yogyakarta: YKF dan The Ford Foundation, 2002); _____, *Menolak Mut'ah dan Sirri: Memberdayakan Perempuan* (Yogyakarta: YKF dan The Ford Foundation, 2002).

lembaga pendidikan Islam seperti IAIN dan UIN.² Tempat-tempat keagamaan lainnya, seperti masjid, organisasi Islam atau majelis keagamaan, belum mau memberikan ruang diskusi bagi kajian kritis terhadap agama dan tradisi kami sendiri.

Wacana teologi feminis yang sebelumnya sepi kemudian menjadi ingar-bingar seiring bermunculannya sarjana wanita studi Islam dengan corak feminis pada 1990-an. Dengan menggunakan gender sebagai pisau analisis, para feminis Muslim ini mulai menyoal praktik-praktik seksis yang diklaim berpijak dalam doktrin-doktrin Islam. Tugas seperti ini bisa dilakukan karena para pegiatnya adalah wanita (dan laki-laki) berpendidikan tinggi yang tidak bisa diremehkan di dunia akademik sebab "lisensi" yang mereka pegang setara dengan sarjana laki-laki.

Penelitian saya tentang kemunculan sarjana wanita di bidang studi Islam menunjukkan peran penting IAIN dan UIN. Keduanya memberikan pendidikan studi Islam baik kepada laki-laki maupun wanita. Walhasil, sama seperti sarjana laki-laki, sarjana wanita yang lulus dari institusi pendidikan tinggi Islam ini memegang otoritas yang sama di dunia akademik dalam pengajaran Islam. Maka, pada pertengahan 1990-an, setelah lulus dari perguruan tinggi Islam, wanita Muslim mulai menempati posisi-posisi di kehakiman agama dan universitas-universitas Islam—ranah yang sebelumnya dikuasai oleh laki-laki. Dan sejak itulah jumlah ulama wanita semakin bertambah. Seperti juga laki-laki, semakin banyak wanita Muslim yang memperoleh gelar doktor sehingga mereka bisa terlibat dalam pelbagai forum ilmiah seputar isu-isu keagamaan. Walhasil, banyak wanita terlibat aktif di organisasi-organisasi Islam di Indonesia, khususnya di dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Sebagian mereka juga mendirikan dan mengepalai LSM-LSM yang berfokus pada pemberdayaan wanita dari perspektif Islam.

Isu utama lain yang ingin saya tanggapi adalah 'standar' definisi seksisme yang dipakai oleh para sarjana feminis yang disebut-sebut dalam makalah Gross. Sejauh pemahaman saya, indikator yang mereka pakai adalah kesetaraan laki-laki dan wanita di segala aspek. Standar seperti itu diterima luas oleh banyak feminis dalam makalah Gross, tetapi kasus di Indonesia sangat berbeda. Teori-teori gender feminis tentang 'perbedaan' dan 'persamaan' laki-laki dan wanita sangat memengaruhi diskusi seputar

2 IAIN adalah Institut Agama Islam Negeri, sementara UIN adalah Universitas Islam Negeri.

isu ini. Haruskah laki-laki dan wanita memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam urusan agama? Haruskah kita biarkan saja wanita dan laki-laki memegang peran yang berbeda-beda tapi kita anggap punya nilai yang sama di mata agama? Menurut penelitian saya terhadap para wanita feminis Muslim, banyak yang cenderung mencampuradukkan kedua pendekatan itu ketika mengkaji 'keyakinan dan praktik seksis' dalam Islam. Di ranah ibadah, khususnya ibadah *mahdlah* ('ibadah murni'), mereka menggunakan teori 'perbedaan' gender. Misalnya, laki-laki menjadi imam dan wanita menjadi makmum dalam sebuah shalat berjemaah. Dalam kasus ini, laki-laki dan wanita menjalankan peran yang berbeda di posisi yang berbeda pula. Tetapi, seorang imam tidak akan pernah menjadi seorang imam tanpa seorang makmum, dan begitu sebaliknya, sehingga kedua peran itu punya nilai yang sama. Tetapi, ketika mereka bersentuhan dengan ajaran-ajaran agama yang punya 'nuansa sosial' yang tinggi (biasanya disebut *ibadah mu'amalah*), mereka menggunakan teori 'persamaan'. Misalnya, terhadap pertanyaan apakah wanita Muslim diperkenankan menjadi kepala negara, kepala pengadilan agama, atau wali dan saksi pernikahan, banyak feminis Muslim yang saya wawancarai menjawab bahwa wanita layak memegang jabatan-jabatan itu. Dengan demikian, pemahaman terhadap struktur internal agama bakal menentukan bagaimana kaum feminis merespons persoalan keyakinan dan praktik feminis dalam tradisi-tradisi mereka sendiri.³

Strategi Transformasi Tradisi Islam di Kalangan Sarjana Islam

Gross mengemukakan dua strategi utama yang diadopsi oleh para teolog feminis ketika berurusan dengan agama-agama yang seksis dan patriarkal: pembaruan agama dari-dalam sebagaimana diusulkan oleh 'kelompok reformis' dan pendirian agama post-patriarkal baru sebagaimana diusung oleh 'kelompok revolusioner'. Menurut pengamatan saya, para sarjana feminis Muslim Indonesia yang baru saja muncul lebih tertarik dengan penggunaan strategi reformasi tradisi Islam dari dalam.⁴

3 Siti Syamsiyatun, "Serving Young Islamic Women in Indonesia: The Dynamic of the Development of Gender Discourse in *Nasyiatul Aisyiyah* 1965-2005" (Disertasi Ph.D., Monash University, 2006); Siti Syamsiyatun "A Daughter in Indonesian Muhammadiyah: *Nasyiatul Aisyiyah* Negotiates New Images and Status," *Oxford Journal of Islamic Studies* 18, no. 1 (2007): hh. 69-94.

4 Siti Syamsiyatun, "Serving Young Islamic Women in Indonesia" dalam *Ketika Pesantren Membincang Gender*, Mukhotib, MD (ed.) (Yogyakarta: YKF and The

Harus diakui bahwa analisis feminis yang dipakai oleh para sarjana Indonesia untuk mengkaji agama dan tradisi mereka merupakan hasil adaptasi dari rekan-rekan mereka di dunia akademik Barat. Teori-teori yang lahir dalam studi-studi feminis dan juga studi agama seperti hermeneutika dan fenomenologi adalah di antara kerangka berpikir yang paling umum dipakai untuk menjelaskan dan mengatasi praktik-praktik seksis dalam agama.

Adaptasi dan keterkaitan antara feminis (Muslim) Indonesia dan feminis Barat tanpa terelakkan memicu kecurigaan dari sejumlah kelompok Muslim konservatif di Indonesia. Kelompok konservatif ini menuding bahwa pembaruan tradisi keagamaan melalui pendekatan feminis Barat sama saja dengan menghancurkan agama dan budaya ketimurannya. Tuduhan seperti itu sebagian dipicu oleh perasaan benci, tak percaya, dan curiga (kadang lewat pengenalan singkat) yang sejak lama berakar kuat dalam hubungan Barat-Timur. Menanggapi tuduhan ini, para feminis Muslim menjawab bahwa pengetahuan dan teori ilmiah merupakan disiplin yang cair dan melampaui batas-batas kebangsaan. Mempelajari teori feminis dan teori sosial lainnya sama saja dengan mempelajari khazanah keilmuan Barat di ranah politik, ekonomi, ilmu komputer, fisika, dan matematika.

Pendekatan hermeneutik, fenomenologis, dan feminis dalam tafsir teks Islam baru dikenal pada 1990-an, dan validitasnya masih terus menjadi bahan perdebatan hingga kini. Satu problem utama yang dihadapi oleh para teolog feminis Barat dan feminis Muslim Indonesia dalam hermeneutika adalah soal kepengarangan teks-teks keagamaan. Bila gagasan kepengarangan manusia untuk Alkitab sudah lama diterima, tidak demikian halnya dengan kepengarangan teks keagamaan Al-Quran yang terus diperdebatkan hingga kini. Kebanyakan Muslim yakin bahwa kata-demi-kata dalam Al-Quran—keseluruhannya—adalah wahyu Tuhan. Sementara Nabi Muhammad Saw. menerimanya kata demi kata melalui Malaikat Jibril. Bila premis utama kepengarangan Al-Quran adalah demikian, maka pertanyaannya adalah bagaimana kita, manusia biasa ini, bisa memasuki lingkungan sosio-psikologis sang pengarang? Untuk menjawab pertanyaan ini, banyak sarjana Muslim melakukan pembedaan atas beragam 'realitas Islam': (1) Islam sebagaimana terkandung dalam pesan aktual ayat Al-Quran; (2) Islam sebagaimana ditafsirkan dan diamalkan oleh Nabi selama masa hidupnya di Jazirah Arabia abad ke-7; (3) Islam sebagaimana ditafsirkan dan dirumuskan oleh para sahabat dan pemikir Muslim belakangan; (4) Islam sebagaimana diamalkan

dan diekspresikan oleh masyarakat Muslim di penjuru dunia dengan segala variannya.⁵ Di level kedua, ketiga dan keempatlah para feminis Muslim saat ini mengkaji ulang keyakinan dan ajaran-ajaran yang seksis dalam Islam dan mengusulkan perspektif baru dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut.

Sekalipun kebanyakan feminis Indonesia mempertimbangkan pentingnya melibatkan pengalaman wanita dalam proses pembaruan tradisi-tradisi keagamaan, mereka dihadapkan pada pertanyaan sebagai berikut: Apakah teologi feminis semata-mata berarti mengubah teologi androsentris ke teologi yang berpusat kepada wanita? Jika demikian, apa bedanya teologi feminis dengan teologi androsentris, apabila yang pertama berpihak kepada wanita dan yang kedua berpihak kepada laki-laki? Apakah usulan feminis tentang 'bahasa agama' yang mencakup seluruh pengalaman laki-laki dan wanita sama-sama setara dalam partisipasi keagamaan mereka?

Observasi Gross mengenai banyaknya feminis yang menggunakan visi bebas-gender atau netral-gender dalam teks-teks keagamaan atau kitab suci sebagai titik tolak pembaruan mereka persis sama dengan strategi yang dipakai oleh kebanyakan feminis Muslim di Indonesia. Akan tetapi, sebagaimana dikatakan Gross, studi komprehensif terhadap teks suci Islam, yang melibatkan kajian arkeologis, historis, dan linguistik, masih berumur pendek. Sarjana feminis Muslim di Indonesia, seperti rekan-rekan mereka di Barat, banyak memusatkan diri pada bidang tafsir dan ijtihad dalam memahami Al-Quran dan hadis. Terkait dengan hadis, mereka menanyakan bagaimana konteks Nabi mengeluarkan sabda tertentu, kepada siapa, dan untuk tujuan apa. Mereka juga mengkaji secara mendalam sejarah para perawi hadis. Terkait dengan Al-Quran, para penafsir feminis Muslim mengikuti jejak rekan mereka yang pakar dalam studi Alkitab, dengan membedakan teks dengan tafsir. Belakangan ini mereka juga mulai meneliti konteks sosial-historis pewahyuan ayat-ayat (Al-Quran diwahyukan secara bertahap selama sekitar 23 tahun). Di sini mereka lebih mengedepankan kandungan moral teks ketimbang 'kendaraan harfiah-nya' agar pesannya lebih muah

5 Lih., misalnya, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982); Barbara Stowasser, "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation" dalam *Islam, Gender and Social Change*, Y.Y. Haddad dan J.L. Esposito (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 1998); Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999); Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1995).

dipahami oleh para pembacanya. Metode ini diajukan oleh Fazlur Rahman, Rifaat Hasan, Amina Wadud, Asghar Ali Engineer, dan Nasaruddin Umar.⁶

Sarjana feminis Indonesia juga beralih pada aspek kebahasaan dan analisis Al-Quran seperti dicontohkan oleh Nasaruddin Umar. Dengan menggunakan beragam strategi dalam memahami teks dan menawarkan tafsir baru terhadap teks itu, para feminis Muslim mengaku transformasi feminis yang mereka perjuangkan dari dalam mengalami kemajuan berarti. Kemajuan ini sebagian karena bahasa Arab yang 'dipinjam' oleh Al-Quran ketika berbicara kepada manusia sama-sama berpotensi baik memberdayakan wanita maupun mempertahankan kecenderungan patriarkal. Misalnya, bahasa Arab merupakan bahasa gender, maka untuk tujuan tata bahasa, ia mengharuskan segala sesuatu disebut entah sebagai laki-laki atau wanita. Tetapi, kata laki-laki atau wanita itu tidak serta merta mengandung makna jenis kelamin laki-laki dan wanita. Maka dari itu, kata Allah yang menggunakan kata ganti laki-laki tidak berarti bahwa Tuhan itu berjenis kelamin laki-laki. Isu-isu yang muncul dari jenis bahasa gender ini agak asing di telinga orang Indonesia karena konstruksi bahasa mereka memang tidak sama.

Selain itu, analisis terhadap sejumlah kata Arab, seperti *khalaqa* (خلق) dan *ja'ala* (جعل), yang terjemahan Indonesia-nya sama-sama 'mencipta', memberikan pemahaman berbeda tentang penciptaan Adam dan Hawa dan umat manusia secara keseluruhan, sebagaimana dikemukakan oleh Nasaruddin Umar. Alasannya, dalam bahasa Arab kedua kata itu mengacu pada tingkatan penciptaan yang berbeda-beda. Al-Quran menggunakan kata *khalaqa* (خلق), bukan *ja'ala* (جعل), ketika menjelaskan penciptaan Adam dan Hawa. Demikian pula, kata *rijal* (رجال) dan *dzakar* (ذكر), yang dalam bahasa Arab secara berurutan berarti jenis kelamin laki-laki dan laki-laki biologis, sama-sama diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai 'laki-laki atau pria'. Masalah yang sama dijumpai dalam terjemahan dan penafsiran terhadap kata-kata Al-Quran seperti *nisa'* (نساء), *mar'ah* (مرأة), dan *untsa* (أنثى).⁷ Bila kata *rijal* dan *dzakar* (ذكر) mengacu pada jenis kelamin laki-laki, kata *nisa'* (نساء), *mar'ah* (مرأة), dan *untsa* (أنثى) mengacu kepada wanita biologis. Karena dalam bahasa Indonesia tidak dijumpai istilah-istilah untuk membedakan makna

6 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*; Amina Wadud, *Qur'an and Women*; Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam (The Rights of Women in Islam)* terj. F. Wajidi (Yogyakarta: LSPAA, 2000); *Pembebasan Perempuan*, trans. Agus Nuryatno (Yogyakarta: LKiS, 2004); Nasruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*.

7 Nasruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*.

nisa' (نساء), *mar'ah* (مرأة), dan *untsa* (أنثى), ketiga kata tersebut diterjemahkan sama sebagai "wanita".

Analisis lebih mendalam terhadap *Asmaul Husna* (nama-nama terindah), yaitu nama-nama yang dipakai Allah untuk memperkenalkan diri kepada manusia, juga mengungkapkan dimensi-dimensi lain dari hakikat Allah. Jumlah nama atau sifat yang sejak lama dikait-kaitkan dengan kefemininan (dari 99 nama terindah) sangatlah penting.⁸ Bahkan, nama-nama yang paling sering dipakai Allah dalam Al-Quran, *rahman* (رحمن) dan *rahim* (رحيم), berakar dari kata Arab *r-h-m* (ر - ح - م) yang bisa dipakai untuk membentuk beragam kata, yang semuanya mengandung arti: watak dan sifat feminin seperti cinta, kasih sayang, kemurahan hati, *rahim*, dan kebaikan.

Berdasarkan penelitian saya terhadap keluarga-keluarga Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, pendekatan aspek kebahasaan Al-Quran tersebut bisa lebih diterima. Tidak demikian halnya dengan usulan tafsir teks yang sama sekali berbeda melalui metodologi hermeneutik atau metodologi yang lebih didasarkan pada pengalaman dan penalaran manusia.

Klaim Wanita atas Ruang Institusi Keagamaan

Selain bergumul di ranah ijtihad tafsir dan pemahaman hadis, para feminis Muslim mengembangkan strategi baru, yaitu mencantolkan perjuangan mereka dalam keadilan gender pada institusi-institusi keagamaan. Strategi tersebut ditempuh karena di Indonesia sebagian besar fatwa keagamaan terlebih dahulu digodok dalam institusi-institusi ini sebelum akhirnya dikeluarkan kepada publik. Di kalangan feminis, keterlibatan mereka dalam debat-debat di institusi-institusi yang usianya sudah tua ini dianggap lebih strategis ketimbang mendirikan lembaga keagamaan baru demi lahirnya fatwa keagamaan post-patriarkal.

Sejak pertengahan 1990-an, seiring semakin banyaknya sarjana wanita di bidang studi Islam, mereka mulai memegang posisi-posisi di institusi-institusi keagamaan, mulai dari takmir masjid setempat hingga organisasi sosial-keagamaan besar, mulai dari posisi administratif di kantor-kantor agama lokal hingga di kantor-kantor pengadilan tingkat provinsi.

8 Sachiko Murata, *The Tao of Islam*.

Kesimpulan

Kaum feminis Muslim di Indonesia telah mengenal beragam teori mengenai keyakinan dan praktik yang seksis. Mereka berhadapan dengan kendala teologis ketika berupaya 'mengubah' simbol-simbol patriarkal dan kata ganti laki-laki untuk Allah dalam teks Islam sebab setiap kata dalam Al-Quran diyakini sebagai suci dan turun dari langit. Jalan keluar yang mereka tempuh adalah menggali kembali kefemininan dalam sifat, simbol, gambaran, dan doktrin yang mampu memberdayakan wanita yang terkungkung dalam tafsir laki-laki.

Di samping mengadopsi simbol-simbol lahiriah, individual, dan fisik keagamaan, para feminis Muslim Indonesia juga menekankan bahwa aspek batiniah, sosial, dan spiritual di balik makna dan simbol keberagamaan sangatlah penting bagi pemberdayaan diri kita sebagai manusia.

KEPUSTAKAAN

- Adeney, Frances S. *Christian Women in Indonesia: A Narrative Study of Gender and Religion*. New York: Syracuse, 2003.
- Baried, Siti Baroroh. "Islam and the Modernization of Indonesian Women." Dalam *Islam and Society in Southeast Asia*, T. Abdullah dan S. Siddique (eds.). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.
- Blackburn, Susan. *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Burhanuddin, Jajat (ed.). *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama and PPIM IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002.
- Burhanuddin, Jajat dan Otman Fachrudwan (eds.). *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan PPIM IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga and McGill-CIDA dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. "Kajian Gender di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia: Catatan dari PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta." Dalam *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Islam*, K. Hidayat dan H. Prasetyo (eds.). Jakarta: Ditbinperta Depag RI, 2000.

- Emgineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam. The Rights of Women in Islam*. Terj. F. Wajidi. Yogyakarta: LSPAA, 2000.
- Forum Kajian Kitab Kuning. *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain*. Yogyakarta: LKiS dan FK3, 2003.
- Istiadah. *Muslim Women in Contemporary Indonesia: Investigating Paths to Resist the Patriarchal System*. Working Paper Clayton Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1995.
- Mukhotib, MD (ed.). *Menghapus Poligami, Mewujudkan Keadilan*. Yogyakarta: YKF dan The Ford Foundation, 2002.
- Mukhotib, MD (ed.). *Menolak Mut'ah dan Sirri: Memberdayakan Perempuan*. Yogyakarta: YKF dan The Ford Foundation, 2002.
- Mukhtar, Darmiyanti. "The Rise of the Indonesian Women's Movement in the New Order State." Thesis, Murdoch University, Perth, Western Australia, 1999.
- Mulia, Siti Musdah. *Pandangan Islam tentang Poligami*. Jakarta: LKAJ, Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation, 1999.
- Murniati, Nunuk Prasetyo. *Gerakan Anti Kekerasan Terhadap Perempuan*. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Muslikhati, Siti. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.
- Stowasser, Barbara. "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation," dalam *Islam, Gender and Social Change*, Y.Y. Haddad dan J.L. Esposito (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Syamsiyatun, Siti. "A Daughter in Indonesian Muhammadiyah: Nasyyatul Aisyiyah Negotiates New Images and Status." *Oxford Journal of Islamic Studies* 18, no. 1 (2007): 69-94.
- Syamsiyatun, Siti. "Serving Young Islamic Women in Indonesia," dalam *Ketika Pesantren Membincang Gender*, edited by MD. Mukhotib. Yogyakarta: YKF and The Ford Foundation, 2002.
- Syamsiyatun, Siti. "Serving Young Islamic Women in Indonesia: The Dynamic of the Development of Gender Discourse in Nasyyatul Aisyiyah 1965-2005." Disertasi Ph.D., Monash University, 2006.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.