

Buku ini memberikan solusi efektif agar kita cerdas mengetahui hubungan antara Islam dan perempuan. Isu feminisme dikaji secara detail melalui ulasan yang ringkas tetapi mendalam.

# Memandang Perempuan

Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern  
Menghormati Kaum Hawa?



**Dr. Ahmad Baidowi**

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Dr. Ahmad Baidowi

# Memandang Perempuan

Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern  
Menghormati Kaum Hawa?



Kode Penerbitan: PM-141-01-11

---

*Memandang Perempuan: Bagaimana Al-Quran dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa?*

Dr. Ahmad Baidowi

Editor: Mathori A Elwa

Pembaca prof: Tim Marja

Hak pengarang dilindungi undang-undang

*All rights reserved*

Cetakan I, Dzulhijjah 1432/November 2011

Diterbitkan oleh:

**Penerbit MARJA**

Komp. Sukup Baru No. 23

Ujungberung - Bandung 40619

Telp: 022-76883000, Telefax: 022-7801410

E-mail: [redaksi@nuansacendekia.com](mailto:redaksi@nuansacendekia.com)

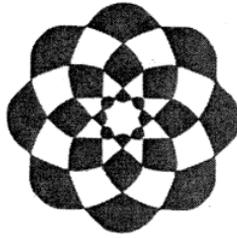
Situs: [www.nuansacendekia.com](http://www.nuansacendekia.com)

Desain cover: Tatang Rukyat

Tata Letak: Wahyu A. Pratama

---

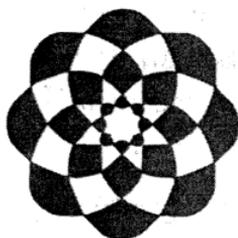
ISBN: 979-24-5741-0



## Tentang Penulis

**A**HMAD BAIDOWI menyelesaikan pendidikan sarjananya di Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan masternya dijalani di Program Studi Agama dan Perubahan Sosial Universitas Gadjah Mada, dengan tesis, “Pergeseran Penafsiran terhadap Teks-teks Al-Quran tentang Gender”. Kini penulis sedang mengikuti program doktoral di UIN Sunan Kalijaga. Selain telah menerjemahkan beberapa buku, penulis kini menjadi Pemimpin Redaksi *Jurnal Musawa* UIN Sunan Kalijaga. Aktivitas penulis yang lain adalah menjadi Dosen di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. Penulis juga menekuni dunia tulis-menulis ke berbagai media massa, baik nasional maupun lokal. Bukunya yang sudah terbit antara lain, *Mengenal Thabâthabâ’i dan Kontroversi Nasikh-Mansukh* (Bandung: Nuansa, 2005) dan *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam Al-Quran dan Para Mufasir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005). ■





## Daftar Isi

Tentang Penulis — 5

Pengantar — 9

Paradigma Tafsir Feminis: Sebuah Pembacaan Awal — 13

### **BAGIAN I**

### **TAFSIR FEMINIS: MENGENAL AL-QURAN UNTUK TRANSFORMASI SOSIAL**

TAFSIR FEMINIS: MENGENAL AL-QURAN UNTUK TRANS-  
FORMASI SOSIAL — 25

WACANA FEMINISME DALAM ISLAM — 28

Perbedaan Gender dengan Jenis Kelamin — 30

Feminisme dalam Lintasan Sejarah — 33

Aliran-Aliran dalam Feminisme — 39

Gagasan tentang Feminisme dalam Islam — 42

TAFSIR AL-QURAN SEBAGAI GERAKAN FEMINISME-ISLAM —  
52

Problematika Bahasa Al-Quran — 55

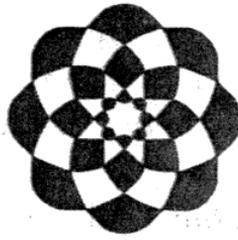
Interpretasi sebagai Latihan Kecurigaan — 60

- Memahami Semangat Pembebasan Al-Quran — 63  
“Mazhab” Feminis dalam Penafsiran Al-Quran — 68  
Keadilan Gender: Paradigma Tafsir Feminis — 70

## **BAGIAN II**

### **MUFASSIR-FEMINIS DAN PENAFSIRANNYA**

- MUFASSIR-FEMINIS DAN PENAFSIRANNYA — 81  
Hermeneutika Teologis Riffat Hassan — 84  
Riffat Hassan sebagai Teolog Feminis — 85  
Membangun Tafsir Teologis yang Berkeadilan Gender — 95
- HERMENEUTIKA TAUHID AMINA WADUD-MUHSIN — 109  
Amina Wadud Muhsin dan Karyanya, *Qur'an and Woman* — 110  
Menafsirkan Al-Quran: Memahami Kitab Suci dengan Perspektif Perempuan — 114
- HERMENEUTIKA *TAWHID*: MENEKANKAN UNIVERSALITAS AL-QURAN DI ATAS PARTIKULARITASNYA — 118  
Penafsiran Amina Wadud atas Al-Quran — 121
- HERMENEUTIKA AL-QURAN ASGHAR ALI ENGINEER — 135  
Mengenal Sosok Asghar Ali Engineer — 136  
Interpretasi: Menemukan Makna Sosiologis atas Al-Quran — 139  
Hermeneutika Al-Quran: Membedakan antara Pesan Normatif dan Sarana Kontekstual — 142  
Poligami: Contoh Penafsiran Asghar Ali Engineer — 149
- DAFTAR PUSTAKA — 159  
INDEKS — 169



## Kata Pengantar

**W**acana feminisme yang belakangan ini marak diperbincangkan oleh berbagai kalangan menarik untuk diamati. Masuknya wacana tersebut ke berbagai bidang kajian keislaman adalah fenomena yang “unik”. Pertama, ia telah melahirkan berbagai perubahan pemikiran di kalangan umat Islam, khususnya yang terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan dalam Islam. Kedua, masuknya pemikiran feminis di dunia Islam tersebut kiranya telah menggantikan model gerakan feminis Barat yang sekular menjadi (lebih) religius. Ketiga, wacana feminisme ke dalam Islam setidaknya telah melahirkan beberapa mufassis perempuan, suatu fenomena yang relatif baru meski sebelumnya sudah ada Bintus Syati’ misalnya.

Buku ini merupakan satu upaya untuk melakukan penjajagan awal terhadap model pemikiran feminis di bidang tafsir Al-Quran. Sebagaimana telah mafhum, belakangan ini bermunculan karya-karya tafsir yang

berperspektif feminis, baik yang ditulis oleh orang Indonesia sendiri, dan oleh karenanya berbahasa Indonesia, maupun oleh para feminis muslim(ah) dari negara-negara lain yang beberapa di antaranya juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia. Beberapa nama yang bisa disebut telah menghasilkan karya di bidang tafsir feminis ini adalah seperti Riffat Hassan, Asghar Ali Engineer, Amina Wadud-Muhsin, Nasr Hamid Abu Zaid dan Nasaruddin Umar.

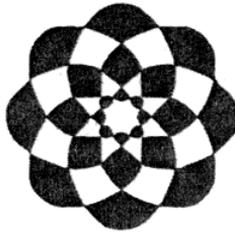
Upaya untuk menelaah kecenderungan feminis dalam penafsiran Al-Quran sebenarnya telah penulis mulai ketika penulis melakukan penelitian tentang “Pergeseran penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Quran-Hadis tentang gender” beberapa tahun yang lalu ketika penulis menyelesaikan tesis. Pengamatan itu kemudian penulis kembangkan dengan menulis artikel di beberapa jurnal, tetap dengan tema kecenderungan feminis dalam penafsiran Al-Quran. Dua atau tiga tulisan dalam buku ini dikembangkan dari tulisan yang pernah penulis kemukakan dalam jurnal tersebut.

Bersamaan dengan selesainya tulisan ini, penulis ingin menyampaikan ucapan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada berbagai pihak yang telah memberikan kontribusi dan sumbang sarannya; kepada sahabatku Abdul Mustaqim yang meminjami referensi, khususnya yang terkait dengan artikel Riffat Hassan dan Amina Wadud-Muhsin, semoga doktornya cepat tergapai; kepada Mas Faisal dari *Jurnal al-Jamiah* atas beberapa koreksinya; kepada teman-teman di Fakultas Ushuluddin atas kebersamaannya; untuk istriku, Yuni Ma’rufah, yang tak pernah lelah memberikan perhatian kepada penulis untuk terus berkarya, juga untuk buah hatiku, Aiz, yang sering “nyelo” untuk “menulis” ketika komputer sedang dipakai untuk menyelesaikan tugas ini; kepada ayah, ibu dan ibu mertua

atas doa-doanya; kepada adik-adikku Ahib, Tutuk, Faruq, Tofa, Tipuk dan Adah, yang terus bersemangat dengan “dunia”-nya; untuk Anas, cepet *gedhe*, ya!

Buku ini barulah sebuah penjajagan awal, tentu banyak kekurangan di sana-sini. Terlepas dari kekurangannya, penulis berharap bahwa buku ini bisa memberikan manfaat untuk para pembaca. *Wallâhu a'lam.* ❏





## Paradigma Tafsir Feminis: Sebuah Pembacaan Awal

**A**l-Quran agaknya merupakan kitab suci yang memiliki daya tarik tersendiri, baik bagi umat Islam, maupun bagi mereka yang non-muslim, bukan saja untuk kebutuhan praktis melainkan juga untuk kepentingan akademis. Dalam kenyataannya, berbagai kajian tentang kitab suci umat Islam ini terus-menerus bermunculan, mulai dari yang berbentuk kritik dan tawaran metodologi baru untuk memahami Al-Quran, kajian yang lebih bersifat filologis, tafsir (penafsiran) atas Al-Quran sendiri, sampai penelitian-penelitian yang bersifat fenomenologis.

Akhir-akhir ini, kajian-kajian terhadap kitab suci Al-Quran ini menunjukkan intensitas yang cukup meningkat. Tidak kurang bermunculan tokoh-tokoh kontemporer dalam studi Al-Quran ini seperti Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Nasr Hâmid Abû Zayd, Hassan Hanafi, Farid Esack, Asghar Ali Engineer, Amina Wadud-Muhsin dan lain-lain dari kalangan umat Islam

sendiri, serta para islamisis semisal John Wansbrough, Andrew Rippin, Howard M Federspiel, Stevan Wild, Angelika Neuwirth, Alford T Welch, Jane Dammen McAuliffe dan sebagainya. Karya-karya mereka tersebar dalam bentuk makalah yang dipresentasikan di berbagai seminar, artikel dimuat di *jurnal-jurnal* internasional, buku dan lain-lain. Beberapa di antara karya mereka sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

Di antara kajian Al-Quran yang marak belakangan ini adalah studi yang bercorak feminis, baik berupa penafsiran, kajian terhadap tafsir, dan lain-lain. Munculnya kajian-kajian Al-Quran yang bercorak feminis ini merupakan satu fenomena yang memunculkan daya tarik tersendiri dan sudah barang tentu perlu dilihat secara ilmiah-akademis. Kehadiran para feminis muslim(ah) dengan karya-karya mereka pantas memperoleh perhatian, terlebih karena karya mereka terkait dengan kitab suci Al-Quran yang merupakan pandangan-hidup umat Islam. Selain itu, pemikiran-pemikiran yang diluncurkan oleh para feminis muslim(ah) seperti Riffat Hassan, Asghar Ali Engineer, Amina Wadud-Muhsin, Nasr Hâmid Abû Zayd, Nasaruddin Umar pun bukannya tanpa masalah. Tidak sedikit kajian-kajian kritis ditujukan untuk merespon secara kritis terhadap gagasan mereka.

Adanya penafsiran-penafsiran yang bercorak feminis sesungguhnya tidak muncul begitu saja. Selain tentu saja dipengaruhi oleh berbagai faktor, baik internal maupun eksternal, kemunculan tafsir ini dilatarbelakangi oleh—meminjam istilah Thomas Kuhn<sup>1</sup>—krisis yang dialami dalam paradigma penafsiran-penafsiran klasik. Dalam pandangan para mufassir feminis-kontemporer, penafsiran klasik dianggap tidak lagi mampu menempatkan Al-Quran sebagai “kitab petunjuk” sebagai-

mana yang diinginkan Al-Quran sendiri. Berangkat dari krisis “akut” inilah, para mufassir-feminis kontemporer ingin mengembalikan Al-Quran dalam fungsinya yang sesungguhnya: sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia (*hudan li al-nâs*).

Sebenarnya, kegelisahan akan adanya krisis dalam penafsiran Al-Quran ini telah dirasakan sejak beberapa waktu yang lalu oleh Muhammad Abduh yang menilai bahwa apa yang dikemukakan dalam kebanyakan kitab-kitab tafsir klasik tidak lebih sekadar pemaparan tentang perbedaan pendapat dan cenderung menjadi semacam latihan praktis di bidang kebahasaan, bukan tafsir yang sesungguhnya. Menurut Abduh, hanya beberapa kitab tafsir yang bisa disebut sebagai kitab tafsir yang baik dan bisa dipercaya, seperti kitab-kitab tafsir karya al-Zamakhsharî, al-Thabarî, al-Ashfahânî dan al-Qurthubî.<sup>2</sup> Bagi Abduh, penafsiran yang bisa diterima haruslah yang mampu menjadikan Al-Quran sebagai sumber hidayah.<sup>3</sup>

Semangat untuk menjadikan Al-Quran sebagai kitab petunjuk inilah yang kemudian memunculkan “sesuatu” yang berlainan di kalangan para mufassir kontemporer dengan para mufassir sebelumnya. Bahwa metode dan pendekatan yang digunakan oleh para mufassir kontemporer dalam memahami Al-Quran tidak selalu sama antara satu tokoh dengan tokoh yang lain, hal itu bisa dipahami karena perkembangan sosial-intelektual yang terus terjadi. Meski demikian, mereka pada dasarnya memiliki kesamaan dalam hal ingin mengembalikan Al-Quran sebagai kitab petunjuk. Hal ini pulalah yang diinginkan oleh para mufassir-feminis dengan upaya mereka menafsirkan-ulang ayat-ayat Al-Quran, meskipun tentu saja juga dengan metode dan pendekatan yang tidak selalu sama.

Sebenarnya, terdapat satu adagium dalam studi Al-Quran yang hampir menjadi kesepakatan para mufassir klasik maupun kontemporer, yakni *al-Qur'ân shâlih li kulli zamân wa makân*, bahwa Al-Quran senantiasa relevan untuk segala ruang dan waktu. Namun, bagaimana pemahaman dan pengaplikasian para ulama atas adagium ini terdapat perbedaan. Di kalangan para mufassir klasik, adagium tersebut lebih dipahami sebagai “pemaksaan” makna literal ke dalam berbagai konteks situasi dan kondisi umat manusia, sehingga muncul upaya universalisasi penafsiran. Sementara itu, para mufassir kontemporer lebih memahaminya sebagai keharusan “menyesuaikan” Al-Quran dengan perubahan sosial yang terjadi dalam kehidupan umat manusia. Bagi kalangan yang terakhir ini, universalitas Al-Quran, dengan demikian, bukan terletak pada penafsirannya, melainkan pada nilai-nilainya yang melampaui ruang dan waktu. Penafsiran dianggap sebagai pemahaman manusia yang bersifat relatif.

Perbedaan pemahaman terhadap adagium itulah yang kemudian membedakan tindakan dan hasil penafsiran antara mufassir klasik dan kontemporer. Oleh karena itu, kalau di kalangan mufassir klasik berkembang kaidah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh lâ bi khushûs al-sabab* dan *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh lâ bi khushûs al-sabab*, maka di kalangan mufassir kontemporer berkembang kaidah *al-'ibrah li maqâshid al-syarî'ah*. Akibatnya kemudian, di kalangan mufassir klasik lebih berkembang praktik eksegetik yang cenderung bersifat linear-atomistik, sementara di kalangan para mufassir kontemporer yang berkembang adalah praktik hermeneutik yang mengkaji Al-Quran untuk menghasilkan pembacaan yang produktif (*al-qirâ'ah al-muntijah*) bukan pembacaan yang repetitif (*al-qirâ'ah al-takrîriyah*).

Dalam kaitannya dengan keinginan untuk menjadikan Al-Quran sebagai kitab petunjuk ini, para mufassir feminis pun, sebagaimana para mufassir kontemporer pada umumnya, “menghindari” ungkapan-ungkapan literal teks yang seringkali “menjebak”. Mereka lebih berupaya untuk menemukan spirit atau ruh dari ungkapan-ungkapan ayat-ayat Al-Quran tersebut, yang dinilai lebih bersifat universal. Sementara spirit dan ruh Al-Quran itu bersifat universal, ungkapan-ungkapan-ungkapan Al-Quran yang lain dianggap lebih bersifat sosiologis-kontekstual.

Dengan kata lain, Al-Quran tidak dipahami sebagai wahyu Allah yang “mati” sebagaimana dipahami kebanyakan mufassir klasik, melainkan sebagai tuntunan yang bersifat “hidup” (*the living Quran*), mengingat kemunculannya pun bukan dalam ruang yang hampa-budaya, melainkan justru pada masa dan tempat yang sarat-budaya. Nasr Hâmid Abû Zayd bahkan menganggap Al-Quran sebagai “produk budaya” yang muncul dalam struktur masyarakat Arab abad ke-7 selama 20 tahun dan ditulis dengan berpijak pada aturan-aturan budaya yang berlaku saat itu.<sup>4</sup> Oleh karenanya, dalam memahami Al-Quran pun tidak cukup “mengandalkan” ilmu-ilmu alat seperti nahwu, sharaf, balaghah, ushul fiqh, namun juga perlu melibatkan perangkat keilmuan modern yang lain, seperti sosiologi, antropologi, psikologi dan sebagainya. Dan inilah yang dicoba lakukan oleh para mufassir-feminis. Pendekatan hermeneutik pun akhirnya menjadi pilihan mereka untuk memahami (ulang) ayat-ayat Al-Quran.

Dalam pendekatan hermeneutik, ada upaya untuk selalu mendialogkan antara *the world of text*, *the world of author* dan *the world of reader*. Artinya, antara teks, konteks dan kontekstualisasi selalu berdialektika secara sirkular,

karena teks harus dibaca secara produktif. Dengan hermeneutik, memang, “sakralitas” teks menjadi hilang, karena penafsiran yang muncul seringkali “menyimpang” dari pernyataan harfiah teks itu sendiri. Kalau selama ini ada anggapan bahwa Al-Quran kitab suci yang *lafzhan wa ma‘nan min Allâh*, pendekatan hermeneutik berupaya menempatkannya sebagai “teks” yang pemaknaannya pun harus mempertimbangkan historisitasnya.

Inilah di antaranya yang sering dipersoalkan sebagian orang dalam penafsiran-penafsiran kontemporer. Bisa diingat bagaimana respon masyarakat ketika H. Munawir Syadzali melontarkan gagasan “Reaktualisasi Ajaran Islam” tahun delapanpuluhan yang lalu, yang “mempersoalkan” ayat Al-Quran tentang pembagian 2:1 untuk warisan laki-laki dan perempuan. Meski kenyataannya masyarakat sudah banyak yang meninggalkan aturan tersebut, gagasan Munawir Syadzali untuk mereaktualisasikan pembagian waris toh mendapat reaksi dari berbagai kalangan. Ahmad Husnan, misalnya, menulis sebuah buku berjudul *Hukum Islam tidak Mengenal Reaktualisasi*.<sup>5</sup>

Masalahnya adalah, apakah yang dimaksudkan oleh Al-Quran itu adalah pernyataan harfiah ayat-ayatnya ataukah nilai-nilai moral-universalnya? Pertanyaan ini menjadi problem serius di kalangan umat Islam. Dalam pandangan mufassir kontemporer, justru nilai moral-universal inilah yang menjadi ajaran Al-Quran, seperti keadilan, kesetaraan, hak asasi manusia, dan sebagainya, bukan pada ungkapan harfiahnya sebagaimana dipahami selama ini. Nilai-nilai moral-universal inilah yang ingin ditekankan Al-Quran melalui berbagai ayatnya yang menghendaki dilakukannya pembebasan budak, pembagian hak waris bagi perempuan, pembatasan poligami dan lain-lain. Pemahaman atas ayat-ayat Al-Quran

tersebut secara harfiah, sering membawa orang pada kesimpulan bahwa Islam menghalalkan perbudakan, bahwa laki-laki lebih superior dibandingkan perempuan, dan seterusnya, sebagaimana secara jelas sering tampak dalam kitab-kitab fiqh klasik. Hal yang kontras dikemukakan oleh para mufassir-feminis kontemporer.

Berbeda dengan penafsiran yang berkembang pada masa-masa terdahulu, yang menafsirkan Al-Quran secara keseluruhan dengan menggunakan model *tahlîlî*, tidak semua ayat Al-Quran ditafsirkan-ulang oleh para mufassir-feminis. Hanya ayat-ayat tertentu, khususnya yang terkait (baik secara langsung maupun tidak) dengan relasi laki-laki dan perempuan yang dicobatafsirkan ulang oleh para mufassir-feminis tersebut. Di antara ayat-ayat yang ditafsirkan itu adalah ayat-ayat yang secara harfiah memperlihatkan superioritas laki-laki atas perempuan, seperti penciptaan perempuan, warisan, kepemimpinan dan lain-lain. Kemudian ayat-ayat yang terkait dengan “dunia” perempuan, seperti menstruasi, hijab dan sebagainya. Juga ayat-ayat yang menceritakan tentang ketokohan perempuan, seperti tentang Bilqis, Maryam dan sebagainya.

Sebagian orang menilai, bahwa penafsiran terhadap sebagian saja dari ayat-ayat Al-Quran tidak bisa disebut dengan tafsir dan oleh karenanya, orang yang melakukan penafsiran pun tidak bisa disebut sebagai mufassir. Pandangan ini tidak tepat dengan beberapa alasan. *Pertama*, pengertian tafsir adalah *al-îdhâh wa al-tabîyîn*, yakni menjelaskan dan menerangkan makna yang sulit dari ayat Al-Quran. Para ulama tidak menerangkan bahwa yang ditafsirkan itu harus meliputi keseluruhan Al-Quran. *Kedua*, Nabi Muhammad Saw disebut sebagai “al-mufassir al-awwal” (*the first interpreter*), sementara beliau tidak pernah menafsirkan semua ayat Al-Quran. *Ketiga*,

Dalam sebagian kitab hadis juga dimuat “Bab Tafsir”, namun hanya berisi penafsiran terhadap beberapa ayat saja. *Keempat*, Dalam metodologi penafsiran Al-Quran, ada yang disebut dengan “Tafsir Maudlu‘i”. Kitab-kitab yang masuk dalam kategori ini tidak menafsirkan dan menerangkan keseluruhan ayat Al-Quran, melainkan hanya pada tema tertentu.

Berangkat dari pengertian tafsir tersebut, kiranya menyebut upaya pemahaman ulang atas ayat-ayat Al-Quran yang dilakukan oleh para feminis dengan istilah “tafsir” sudahlah tepat. Demikian pula, menyebut mereka sebagai “mufassir” pun tidak salah, karena dalam kenyataannya mereka memang menafsirkan Al-Quran, bukan sekadar menyampaikan penafsiran orang lain. Istilah “mufassir-feminis” dipakai untuk menegaskan bahwa mereka bukan hanya mufassir melainkan sekaligus feminis, sehingga hasil-hasil penafsiran mereka pun bisa disebut dengan istilah “Tafsir Feminis” karena memang memiliki corak feminis.

Tafsir feminis sendiri bukanlah akhir dari pemahaman umat Islam atas Al-Quran. Selain banyak yang memberikan respon positif atas penafsiran-penafsiran yang bercorak feminis tersebut, banyak pula orang yang kemudian “menentang”-nya, meskipun tetap mengakui kesetaraan laki-laki perempuan. Di antara orang yang mencoba bersikap kritis terhadap tafsir feminis adalah Yunahar Ilyas dengan bukunya, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran Klasik dan Kontemporer*,<sup>6</sup> juga Ratna Megawangi dalam bukunya, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*,<sup>7</sup> serta beberapa artikelnya dan lain-lain.

Kedua penulis bukan tidak setuju dengan apa yang ingin diperjuangkan oleh para mufassir-feminis: yaitu memberdayakan perempuan agar setara dengan laki-laki.

Namun, beberapa model tafsir feminis dianggap keduanya cenderung “ideologis.” Bagi Yunahar, beberapa penafsiran dari para mufassir-feminis memiliki kelemahan, sehingga tidak begitu saja bisa diterima. Sementara Ratna Megawangi menilai bahwa penafsiran ayat-ayat Al-Quran oleh para mufassir-feminis menunjukkan upaya untuk menjadikan agama sebagai alat legitimasi dalam mencapai tujuan hedonistik manusia. Manusia, dengan demikian, justru menjadi “penguasa” terhadap Al-Quran dengan mengubah tafsir agar sesuai dengan kepentingannya.<sup>8</sup>

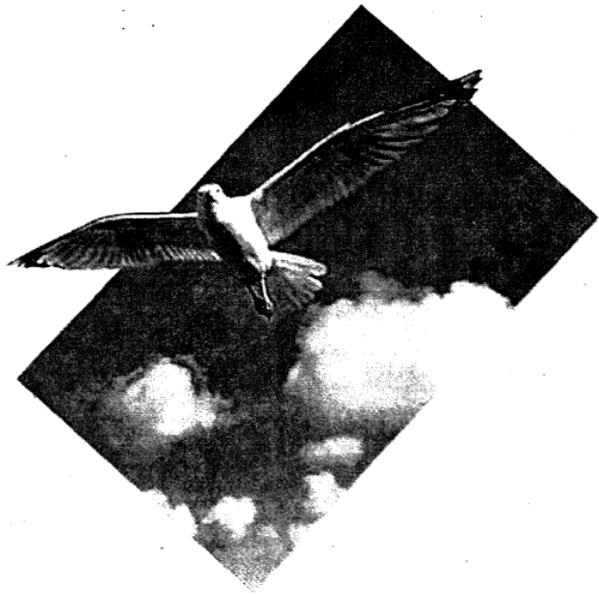
Sudah barang tentu, apa yang dikemukakan kedua penulis ini pun tentu saja bukan akhir dari upaya pemahaman umat Islam atas kitab sucinya. Setiap tafsir jelas tidak lepas dari kepentingan sang mufassir. Permasalahannya, apakah kepentingan itu untuk menegakkan keadilan dan kesetaraan, untuk mempertahankan dominasi untuk membela mereka yang lemah atau untuk apa? Penafsiran oleh para feminis tentu tidak lepas dari kepentingan tersebut, dan kepentingan itu adalah untuk membela keadilan dan kesetaraan gender yang, bagi para feminis, merupakan ajaran normatif dari Al-Quran.

Satu hal yang jelas, seiring dengan perubahan sosial yang terus terjadi, upaya untuk selalu memahami-ulang atas pemahaman umat Islam terhadap Al-Quran kiranya akan terus berlangsung, tentu saja dengan metodologi yang juga terus berkembang. Penting kiranya untuk merenungkan pernyataan Ibnu ‘Abbâs yang menyatakan *lâ yafqahu al-rajul kull al-fiqh hattâ yarâ wujûhan katsîrah fi al-Qur’ân* (seseorang tidak bisa dikatakan paham tentang Al-Quran, sehingga ia mengetahui banyak ragam penafsiran di dalamnya). Ibnu ‘Abbâs adalah salah seorang sahabat Nabi yang oleh al-Juwainî dijuluki sebagai “Bapaknya Tafsir”

dan pernah didoakan oleh Nabi agar diberi kelebihan untuk memahami Al-Quran.<sup>9</sup> Pernyataan al-Juwainî kiranya mempertegas bahwa Al-Quran memang *yah-tamil wujûh al-ma'nâ* dan memungkinkan untuk menerima pembaruan penafsiran. Kiranya, justru sikap inilah yang akan terus membuktikan bahwa *al-Qurân shâlih li'kulli zamân wa makân*. ◻

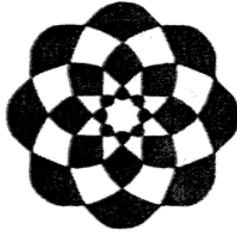
### Catatan:

1. Thomas S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago, 1970), 66-90.
2. Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsir Al-Qur'ân al-Hakîm* (Kairo: 1954), I: 17.
3. *Ibid.*
4. Nasr Ḥamid Abû Zayd, *Maḥmûm al-Nashsh: Dirasât fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyah, 1993), 27-28.
5. Ahmad Husnan, *Hukum Islam tidak Mengenal Reaktualisasi* (Solo: Pustaka al-Husna, 1990).
6. Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).
7. Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender* (Bandung: Mizan, 1994).
8. Lihat misalnya, Yunahar Ilyas, *Feminisme*, 124-126. Ratna Megawangi, "Perkembangan Toeri Feminisme Masa Kini dan Masa Mendatang serta Kaitannya dengan Pemikiran Keislaman," dalam Mansour Fakhri dkk, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 209-229.
9. Mushthafâ al-Shâwî al-Juwainî, *Manâhij fi al-Tafsîr* (Iskandariyah: Mansya' Ahmad Ḥassan al-Ma'arif, t.t.), 28.



BAGIAN I  
TAFSIR FEMINIS:  
MENGKAJI AL-QURAN  
UNTUK  
TRANSFORMASI SOSIAL





## Tafsir Feminis: Mengkaji Al-Quran untuk Transformasi Sosial

**D**alam studi Al-Quran, kemunculan penafsiran-penafsiran feminis merupakan kecenderungan baru, meski sebagian dari “unsur-unsur”-nya bukan sesuatu yang baru samasekali. Kehadiran tafsir-tafsir feminis ini tampaknya sangat dilaterbelakangi oleh ketidakpuasan mufasir-mufassir feminis terhadap penafsiran-penafsiran yang ada selama ini yang dianggap kurang berhasil menjadikan Al-Quran sebagai “kitab petunjuk”, khususnya untuk konteks yang telah mengalami perubahan sosial.

Dalam masyarakat yang relatif telah menghargai (dan oleh karenanya menuntut) kesetaraan gender, penafsiran-penafsiran yang bersifat literal atas Al-Quran, tampak menjadi sesuai yang “asing”. Perbedaan posisi laki-laki dan perempuan, pembagian yang berbeda dalam harta waris, ketidaksamaan dalam status persaksian, dan hal-hal serupa yang dikemukakan dalam Al-Quran, memunculkan persoalan-persoalan mendasar. Di satu

sisi, muncul pertanyaan, apakah Islam memang secara ontologis membedakan laki-laki dan perempuan? Di sisi lain, pertanyaan yang muncul adalah apakah Al-Quran (tidak) bisa ditafsirkan-ulang mengingat perubahan sosial yang terjadi dalam kehidupan umat manusia?

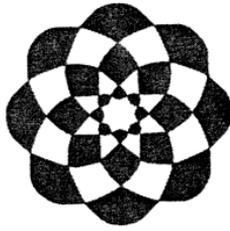
Pertanyaan-pertanyaan inilah yang di antaranya mendorong para mufassir feminis untuk melakukan kajian dan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat Al-Quran yang terkait, baik secara langsung maupun tidak, dengan relasi laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, penafsiran para feminis ini tidak bersifat *tahlili* sebagaimana yang berkembang pada masa-masa sebelumnya, tetapi lebih bersifat tematik-holistik. Ayat-ayat Al-Quran yang ditafsirkan adalah yang berkaitan dengan posisi perempuan (seperti penciptaan perempuan, pemberian balasan di akhirat, kewarisan, kesaksian, poligami dan lain-lain), yang terkait dengan ketokohan perempuan (seperti cerita tentang Hawwa; Istri Nabi Nuh, Luth dan Ibrahim; Ratu Bilqis, Zulaikha, Ibu Mûsa, Maryam dan lain-lain) serta yang terkait dengan “hak-hak” perempuan (seperti perceraian, merawat anak dan sebagainya).

“Pengaruh” feminis(me) tentu saja menjadi bagian penting dalam penafsiran ayat-ayat tersebut, sehingga penafsirannya pun disebut dengan tafsir feminis, dan orang yang menafsirkan disebut dengan mufassir-feminis. Unsur feminis itu tampak dari “analisis gender” yang mereka gunakan. Analisis tersebut menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan adalah makhluk yang sama-setara, kecuali dalam hal-hal yang sifatnya biologis: kalau perempuan memiliki vagina dan saluran reproduksi seperti rahim dan saluran untuk menstruasi, hamil dan melahirkan, kalau laki-laki memiliki penis dan memproduksi sperma. Perbedaan-perbedaan selain yang

sifatnya kodrati ini, dianggap lebih sebagai perbedaan kultural-fungsional.

Analisis para mufassir feminis juga berangkat dari fungsi kehadiran Al-Quran bagi umat manusia. Bagi para mufassir feminis, kehadiran Al-Quran kepada manusia antara lain untuk menegakkan keadilan antara laki-laki dan perempuan. Keadilan adalah nilai utama yang ingin ditegakkan Al-Quran. Namun, karena Al-Quran hadir dalam masyarakat yang patriarkhis, ayat-ayatnya pun muncul dalam pernyataan yang beragam. Di sebagian tempat terdapat ayat-ayat yang menekankan persamaan status laki-laki dan perempuan dan inilah yang disebut oleh para feminis sebagai ayat normatif. Namun, di sisi yang lain terdapat ayat-ayat yang menyatakan adanya perbedaan laki-laki dan perempuan, dan inilah ayat-ayat sosiologis-kontekstual.

Berbeda dengan kitab-kitab tafsir yang ada sebelumnya yang kebanyakan ditulis oleh laki-laki, tafsir-tafsir feminis ditulis oleh laki-laki maupun perempuan. Oleh sebab itu, selain dikenal nama seperti Asghar Ali Engineer, Nasaruddin Umar, ada juga nama Riffat Hassan dan Amina Wadud-Muhsin dan lain-lain. Penafsiran-penafsiran mereka pun menjadi salah satu “gerakan” feminisme-Islam, yang bertujuan untuk melakukan transformasi sosial: menuju kesetaraan gender, yang memang menjadi tujuan Islam. ■



## Wacana Feminisme dalam Islam

*Bila keadaan perempuan sekarang ini belum mulia,  
maka kaum muslim wajib mengubah masyarakat  
sehingga posisi mereka menjadi mulia. . . .  
Islam tidak syak lagi mendukung feminisme.\**

(JALALUDDIN RAKHMAT)

**A**khir-akhir ini, feminisme mulai menjadi perbincangan yang cukup menarik perhatian kalangan umat Islam. Seiring dengan maraknya diskusi-diskusi tentang pembelaan terhadap nasib kaum perempuan yang dilakukan di perguruan tinggi-perguruan tinggi atau yang digalang oleh lembaga-lembaga swadaya masyarakat (LSM) di berbagai tempat, di kalangan umat Islam pun wacana tentang feminisme ini menjadi “proyek” yang “menggairahkan”—tentu saja dengan segala pro dan kontra yang terjadi di dalamnya.

Bukanlah suatu hal yang mengherankan apabila dalam berbagai forum keagamaan yang dulunya “alergi” untuk memperbincangkan kesetaraan perempuan dan laki-laki, kemudian dipenuhi dengan perbincangan mengenai hal tersebut. Bahkan pesantren yang dalam waktu yang lama dikenal sebagai “masyarakat patriarkhi”<sup>1</sup> pun kini mulai merespon secara positif perjuangan kesetaraan gender ini. P3M Jakarta, misalnya, kerap kali mengadakan *halqah* tentang gender untuk kalangan pesantren. Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Sunan Kalijaga bukan hanya mengadakan diskusi rutin tentang gender dalam lingkup keilmuan yang ada di perguruan tinggi tersebut, namun juga mengadakan berbagai *workshop* tentang gender untuk berbagai kalangan, mulai dosen, mahasiswa, hakim atau pegawai Kantor Urusan Agama.<sup>2</sup> Ini sekadar contoh. Selain itu, masih banyak lagi lembaga-lembaga lain yang melakukan kegiatan serupa.

Perjuangan nasib kaum perempuan ini juga disemarakkan dengan munculnya buku-buku yang berupaya menggugat dominasi laki-laki atas perempuan dan memperlihatkan, dengan berbagai bukti, bahwa sebagai makhluk Tuhan posisi mereka adalah setara. Kalaupun ada perbedaan di antara mereka, hal itu tidak lebih dari perbedaan biologis di mana perempuan memiliki kodrat menstruasi, mengandung, melahirkan dan menyusui, suatu hal yang memang tidak dialami oleh laki-laki. Perbedaan di luar ini tak lebih merupakan konstruk sosial-budaya yang, sayangnya, disalahpahami sebagai kodrat dan akibatnya tidak menguntungkan bagi kaum perempuan.<sup>3</sup>

## PERBEDAAN GENDER DENGAN JENIS KELAMIN

Dalam kajian-kajian tentang masalah perempuan yang dilakukan oleh kalangan feminis, terdapat perbedaan vital yang menjadi fokus perhatian. *Pertama*, konsep “seks”, dan *kedua*, konsep “gender”. Perbedaan kedua konsep ini oleh para feminis dianggap penting karena dalam pandangan mereka, perbedaan gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) dianggap menjadi penyebab terjadinya subordinasi yang dialami kaum perempuan. Menurut kalangan feminis, ada keterkaitan erat antara persoalan gender dengan masalah ketidakadilan sosial pada umumnya.<sup>4</sup>

Anne Oakley, ahli Sosiologi Inggris, adalah orang yang mula-mula membedakan istilah “seks” dan “gender”.<sup>5</sup> Apa yang disebut sebagai perbedaan seks adalah perbedaan atas dasar ciri-ciri biologis dari laki-laki dan perempuan, terutama yang menyangkut pro-kreasi. Jika laki-laki memiliki penis dan memproduksi sperma, perempuan memiliki vagina dan alat reproduksi seperti rahim dan saluran untuk hamil, melahirkan dan menyusui. Selamanya, yang namanya laki-laki dan perempuan selalu dibedakan dengan perbedaan-perbedaan tersebut, sehingga yang satu dengan lainnya tidak bisa saling dipertukarkan. Secara permanen, alat-alat tersebut merupakan ketentuan biologis atau yang sering disebut sebagai kodrat Tuhan.

Sementara itu, gender adalah sifat dari laki-laki atau perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan kultural, sehingga tidak identik dengan seks. Pensifatan (simbolisasi) dalam gender ini sangat terkait dengan sistem budaya maupun struktur sosial suatu masyarakat. Sebagai misal, fungsi pengasuhan anak yang di sementara tempat diidentikkan dengan sifat perempuan, di tempat lain fungsi

itu bisa saja dilakukan oleh laki-laki. Stereotip sifat-sifat cantik, emosional, keibuan dan lain-lain yang diberikan kepada perempuan serta sifat-sifat kuat, rasional, perkasa kepada laki-laki adalah gender<sup>6</sup>. Perubahan ciri dan sifat gender ini bisa terjadi dan mengalami perubahan dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat yang lain tergantung sistem sosial dan budaya yang berlaku di masing-masing tempat. Semua sifat dan ciri yang bisa dipertukarkan inilah yang disebut dengan konsep “gender”.<sup>7</sup>

Sejarah perbedaan gender terjadi melalui sebuah proses yang sangat panjang. Terbentuknya perbedaan gender ini disebabkan oleh banyak hal, antara lain, dibentuk, disosialisasi, diperkuat bahkan dikonstruksi secara sosial dan kultural melalui berbagai wacana seperti agama, politik maupun psikologi.<sup>8</sup> Melalui proses yang panjang, sosialisasi gender akhirnya dianggap sebagai ketentuan Tuhan, seolah-olah gender adalah bersifat biologis yang tidak bisa diubah-ubah lagi, sehingga perbedaan gender dianggap sebagai kodrat laki-laki maupun kodrat perempuan. Karena dianggap sebagai kodrat, upaya untuk menolak perbedaan gender tersebut dianggap sebagai perbuatan melawan ketentuan Tuhan.<sup>9</sup>

Anggapan seperti inilah yang kemudian menciptakan patriarkhi dan pada gilirannya melahirkan *ideologi gender*. Perbedaan gender yang melahirkan peran gender sesungguhnya tidak menjadi masalah dan tidak menjadi sumber gugatan dalam feminisme. Sehingga kalau secara biologis perempuan bisa hamil dan melahirkan kemudian mempunyai peran gender sebagai perawat, pengasuh dan pendidik anak, hal ini tidak menjadi masalah. Apalagi kalau peran-peran ini merupakan pilihan perempuan sendiri. Persoalan barulah muncul apabila peran gender ini menyebabkan munculnya

struktur ketidakadilan. Dalam kenyataannya, ketidakadilan itu memang kerap kali terjadi. Hal ini, sebagaimana dikemukakan Mansour Fakih, terbukti dengan terjadinya marginalisasi kaum perempuan, terjadinya sub-ordinasi, pelabelan negatif atau bahkan kekerasan terhadap perempuan.<sup>10</sup> Pada saat inilah, kekuasaan patriarkhi terjadi.

Kata “patriarkhi” sendiri berasal dari kata Latin atau Yunani, *pater* yang berarti “bapak” dan kata Yunani *arche* yang berarti “kekuasaan”. Patriarkhi merupakan *sistem struktur atau praktik sosial di mana laki-laki mendominasi, menekan dan mengeksploitasi perempuan*.<sup>11</sup> Dalam segala bidang laki-laki menjadi pusat (*androsentris* berasal dari bahasa Yunani *aner* – *andros* = laki-laki atau bahasa Latin *centrum* = pusat) dan kaum perempuan dimarginalkan. Patriarkhi merupakan dominasi atau kontrol laki-laki terhadap perempuan atas badannya, seksualitasnya, pekerjaannya, perannya dan statusnya baik dalam keluarga maupun masyarakat.<sup>12</sup> Ayah adalah pembuat semua keputusan penting dalam keluarga.

Dalam sistem sosial, termasuk agama, patriarkhi ini memunculkan berbagai bentuk kepercayaan atau ideologi bahwa laki-laki lebih tinggi daripada perempuan. Kepercayaan patriarkhi ini pada gilirannya kemudian membentuk sebuah sistem baik hukum, norma sosial dan lain-lain yang bersifat patriarkhis. Karena ideologi—meminjam istilah Marx dan Engels—menggambarkan penguasaan kelompok tertentu yang berkuasa terhadap kelompok lain yang lebih lemah,<sup>13</sup> ideologi gender ini akhirnya menimbulkan kerugian di pihak kelompok yang lebih lemah tersebut, yang dalam hal ini adalah kaum perempuan.

Sistem yang berdasarkan patriarkhi ini pada akhirnya selalu mengasingkan perempuan ke dalam rumah,

sehingga, dengan demikian laki-laki menjadi lebih leluasa daripada perempuan. Sementara itu pengasingan perempuan di rumah menjadikan perempuan tidak mandiri secara ekonomis dan akhirnya bergantung secara psikologis kepada laki-laki. Dunia publik menjadi milik laki-laki sementara milik perempuan adalah dunia domestik.<sup>14</sup>

Realitas yang semacam ini kemudian membentuk norma-norma sosial, hukum dan moral yang lebih banyak memberi hak kepada laki-laki daripada perempuan dengan alasan karena laki-laki lebih bernilai secara publik daripada kaum perempuan. Pada tingkat ini, perempuan benar-benar menjadi pihak yang ter subordinasi dan termarginalkan. Laki-laki menjadi penguasa atas perempuan.

## **FEMINISME DALAM LINTASAN SEJARAH**

Bermula dari kesadaran akan subordinasi dan keter tindasan perempuan oleh sistem yang patriarkhis inilah muncul kajian tentang perempuan yang kemudian dikenal dengan istilah “feminisme”. Secara historis, sesungguhnya feminisme merupakan wacana yang masih relatif baru dalam sejarah pemikiran manusia. Michael A Riff<sup>15</sup> memberikan informasi bahwa feminisme secara formal muncul dalam dua periode utama, yakni akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 (1870-1920) dan pada pertengahan hingga akhir abad duapuluh (1960-an dan 1970-an). Khusus pada periode pertama, kegiatan feminis sangat kuat di Amerika Serikat, di negeri-negeri Eropa di mana Protestan dominan, dan di Inggris serta Kekaisaran “Putih”-nya, yakni di kawasan di mana secara ekonomi dan industri lebih maju. Kemudian kawasan ini kembali menjadi kawasan yang

sangat dipengaruhi feminisme pada tahun 1960-an, seiring dengan maraknya gerakan feminisme di kawasan-kawasan lain di dunia.

Meski baru nampak secara jelas pada akhir abad ke-19, gagasan yang ingin diwakili oleh feminisme sesungguhnya berasal dari gagasan para penulis Pencerahan. Mary Wollstonecraft, misalnya, menulis sebuah buku *A Vindication of the Rights of Women* (1792) yang menyerang ketergantungan perempuan kepada laki-laki sebagai hasil pengkondisian sosial dan alasan yang digunakan kaum laki-laki untuk membenarkan pengingkaran terhadap hak-hak perempuan. Inilah awal feminisme individualis, yang saatnya nanti mendorong lahirnya feminisme yang lain. Buku ini meski tidak memiliki banyak pengaruh bagi gerakan feminis di abad ke-19, namun justru menjadi sangat berperan bagi gerakan feminisme abad ke-20 yang menekankan persamaan pembagian kerja tanpa memandang jenis kelamin.

Kemunculan feminisme sendiri agaknya tidak bisa dilepaskan dari konflik yang terjadi antara kawan dan lawan Pencerahan, antara—meminjam istilah Riff<sup>16</sup>—tiran, pendeta dan barbar yang bengis di satu sisi dan ilmuwan dan pujangga yang beradab, terpelajar dan merdeka di sisi yang lain. Zaman Pencerahan yang mendorong orang untuk lebih menghargai rasionalisme, akal dan kemajuan sangat menentang dominasi gereja yang dianggap oleh wakil-wakil kelompok Pencerahan sebagai “pembawa kegelapan dan kesedihan yang berakal busuk.”<sup>17</sup> Bagi mereka, kejahatan terbesar yang menimpa manusia adalah kejahatan-kejahatan dalam mengejar keselamatan Kristen. “Perang Salib, Prasangka Buruk dan fanatisme perang keagamaan adalah monumen-monumen nyata moral umat Kristen.”<sup>18</sup> Inilah yang

kemudian melahirkan sekularisme dan antiklerikalisme pemikiran Pencerahan secara keseluruhan.

Para pemikir Pencerahan ini bukan hanya menolak dogmatisme Kristen yang dianggap demikian membelenggu dan juga filsafat spekulatif Descartes, Spinoza, Leibniz dan Malebranche yang dinilai abstrak. Namun mereka juga mengkritik pemerintahan yang despotis, yang semena-mena, menindas, yang tidak memberikan kebebasan bagi individu. Inilah yang kemudian melahirkan gagasan pembebasan dengan berbagai teori dan praktisnya, baik dalam bidang politik, sosial, ekonomi, agama dan lain-lain. Salah satu gagasan pembebasan itu adalah apa yang kemudian dikenal dengan istilah “feminisme,” yang mengkonsentrasikan pada upaya pengangkatan status perempuan agar setara dengan laki-laki.

Revolusi liberal pada akhir abad ke-18 yang diikuti Revolusi Industri abad ke-19 melahirkan gerakan sosialisme yang didorong oleh kondisi buruk kaum buruh Eropa saat itu. Kaum perempuan yang menjadi buruh dengan upah yang sangat murah, ikut bergerak memperjuangkan nasib mereka. Inilah yang kemudian melahirkan feminisme sosialis. Namun, model feminisme individualis dianggap hanya mementingkan kelas menengah, dan feminisme sosialis dianggap hanya mementingkan kelas buruh. Padahal, bagi para pengkritik ini, perempuan adalah kaum yang tertindas, seperti halnya tertindasnya kalangan kulit berwarna, bahkan seperti kelas buruh di kalangan masyarakat kapitalis. Kritik inilah yang kemudian mendorong munculnya feminisme radikal.

Feminisme sendiri kemudian mengalami pasang-surut hingga memperoleh gaungnya kembali pada 1960 dan 1970-an. Sejak saat inilah, feminisme menjadi gerakan yang “liberal” dengan upayanya untuk “men-

dekonstruksi” Alkitab. Yang menarik, ternyata gagasan ini direspon positif oleh gereja, meskipun banyak batu sandungan yang dihadapi. Kemunculan feminisme pascastrukturalis, tampaknya memiliki pengaruh yang signifikan terhadap dekonstruksi terhadap kitab suci. Satu hal yang jelas, gerakan feminisme ini agaknya terus berlanjut hingga munculnya ekofeminisme, pos-feminisme dan seterusnya.<sup>19</sup>

Gagasan tentang pembebasan perempuan yang muncul di Eropa akhirnya menyebar ke seluruh dunia. Era 1960-an dan 1980-an merupakan masa mobilisasi besar-besaran bagi perempuan di Amerika Latin. Dalam perjuangan mereka untuk memperoleh hak-hak kewarganegaraan mereka, kemudian menghadapi situasi kemiskinan yang sangat parah dan lain-lain, para perempuan di negara-negara tersebut ikut maju untuk berperan serta secara mendalam dalam kegiatan politik.

Di lingkungan keagamaan, baik di gereja Katholik maupun Protestan, masa-masa itu ditandai dengan pembentukan dan penyebarluasan komunitas-komunitas basis gerejawi<sup>20</sup> beserta wacana yang membenarkan keberadaan mereka. Sejumlah besar perempuan Katolik terlibat dalam pembentukan “gereja untuk kaum papa.” Dalam konteks sosial-keagamaan inilah para perempuan di Amerika Latin mulai menghasilkan teologi, dalam hal ini Teologi Pembebasan Perempuan.<sup>21</sup>

Karya-karya teologis yang dihasilkan oleh para perempuan di Amerika Latin ini memiliki ciri khasnya sendiri. *Pertama*, mencerminkan bidang-bidang yang tercakup dalam wacana serta praktik pastoral yang ditujukan kepada mereka “yang diasingkan dari masyarakat.” Para teolog perempuan ini tidak menyusun metodologi mereka sendiri, melainkan “hanya”

mengikuti alur teologi pembebasan yang memulainya dari pembebasan terhadap kalangan kaum miskin perempuan. Mereka membicarakan pilihan yang tersedia bagi kaum miskin sebagai “pilihan bagi perempuan-perempuan miskin.” Beberapa karya teologis mereka menyiratkan kemiskinan perempuan sebagai alasan bagi tindakan “membumikan” teologi.

*Kedua*, menciptakan kesempatan-kesempatan yang cukup bagi para teolog perempuan untuk melakukan diskusi secara memadai. Mereka bertemu secara rutin untuk mendiskusikan berbagai aspek keimanan yang relevan dengan situasi dan kondisi yang mereka hadapi dengan memperhatikan sudut pandang perempuan. Pada 1985 misalnya, diadakan pertemuan yang membahas tentang “Karya teologis perempuan di gereja-gereja Kristen.” Selain itu, mereka juga membentuk berbagai lembaga kajian, seperti The Methodist Institute of Higher Education yang berdiri di Sao Bernardo Do Campo, Brasil. Pembentukan kelompok-kelompok seperti ini merupakan bagian dari perjuangan kaum perempuan untuk meraih pengakuan atas hak mereka untuk mendapatkan hak penuh ke seluruh wilayah pengetahuan dan spekulasi intelektual.

*Ketiga*, membanjirnya kajian-kajian tentang Kitab Suci. Penerbitan tentang “perempuan dalam Alkitab,” kajian tentang perempuan-perempuan yang luar biasa dalam “sejarah penyelamatan” dan lain-lain bermunculan tak terhitung jumlahnya. Bukan hanya ini, kajian-kajian yang muncul juga terfokus pada penafsiran kembali seluruh ajaran Kitab Suci dengan pemahaman yang lebih memihak perempuan, menyingkap keberadaan mereka sebagai tokoh-tokoh perempuan yang protagonis dalam “tindak penyelamatan.”<sup>22</sup>

Perkembangan teologi feminis di Eropa tak terlepas dari penerimaan mereka terhadap karya-karya teolog Amerika, khususnya sambutan mereka atas karya Mary Daly dan Rosemary Radford Ruether. Karya kedua teolog feminis ini memainkan peranan khusus bagi berbagai diskusi teologi sayap-kiri di Eropa, meskipun tentu saja sebelumnya sudah muncul kepekaan terhadap perempuan di tanah Eropa ini.<sup>23</sup>

Salah satu hal yang menarik dari gerakan perempuan di Eropa ini adalah adanya perbedaan dari masing-masing wilayah mengenai orang-orang yang menjadi teolog feminis. Di Swedia teologi feminis ini dipegang oleh kalangan “gembala umat” atau pemimpin Gereja Negara, di Rumania dipegang oleh kelompok minoritas yang membagi urusan teologi dengan urusan rumah tangga atau pekerjaan-pekerjaan resmi mereka. Di Yunani, para teolog feminis adalah para dosen, di Belanda adalah para aktivis Katholik dan di Swiss teologi feminis ini dipegang oleh para pendeta Protestan. Keaneekaragaman ini memang akibat keragaman budaya, kebangsaan, politik dan situasi sosial-ekonomi yang ada di benua Eropa tersebut.<sup>24</sup>

Sebagaimana di Amerika Latin, istilah “feminis(me)” juga menjadi perdebatan di Eropa. Di negara-negara seperti Perancis dan Spanyol istilah “feminisme” menimbulkan banyak tanggapan skeptis, dan para teolog perempuan sangat berhati-hati jika ingin menyebut diri sebagai feminis. Ada semacam kekhawatiran, bahwa sebutan feminis itu cenderung disamakan dengan kelompok penyempal dan tidak feminin. Oleh karena itulah, ada istilah yang muncul yang digunakan oleh sebuah kelompok, yaitu *Femmes et Hommes en Eglise*—yang mengikutsertakan laki-laki—dengan kata kunci “partenariat” alias “kemitraan.”<sup>25</sup>

Satu hal yang menarik dari “misi” para teolog feminis Eropa adalah bahwa mereka bukan sebatas menuntut kesetaraan hak dengan laki-laki, melainkan bagaimana agar perempuan bisa terlibat secara aktif dalam pembentukan teori teologis: pemahaman tentang teologi sebagai ilmu pengetahuan dan pemahaman atas isinya. Teologi feminis di Eropa ini tidak mendefinisikan dirinya dalam pengambilan kajian-kajian yang biasa disebut dengan “persoalan-persoalan perempuan” atau penelitian-penelitian tentang perempuan, melainkan upaya untuk memberikan pemahaman baru mengenai teologi.

Pemahaman baru dimaksud adalah bahwa teologi ini harus tetap dalam kerangka praksis sosial, yakni praksis pembebasan perempuan. Dengan kata lain, teologi feminis ini harus selalu menampakkan keterkaitan antara teori dan praksis, harus menapak pada situasi historis dan sosial, pada pribadi-pribadi dan perpolitikan nyata. Keterkaitan ini harus selalu ditampakkan untuk menghindarkan dari keterceburan teologi feminis ini menjadi sebuah ideologi. Dalam hal ini, teologi politik dan teologi pembebasan Amerika Latin bisa disebut memberikan sumbangan yang cukup besar.

### **ALIRAN-ALIRAN DALAM FEMINISME**

David Jary dan Julia Jary memberikan salah satu definisi kata “feminisme” dengan “teori dan praktik sosio-politik yang bertujuan untuk membebaskan perempuan dari supremasi dan eksploitasi kaum laki-laki.”<sup>26</sup> Kamla Bhasin dan Nighat Said Khan mendefinisikan “feminisme” sebagai suatu kesadaran akan penindasan dan kekerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja dan dalam rumah tangga serta tindakan

sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut.<sup>27</sup>

Dari definisi tersebut bisa digarisbawahi bahwa setiap upaya untuk membebaskan perempuan dari supremasi dan eksploitasi oleh laki-laki bisa disebut dengan feminisme. Oleh karena itu, sadar atau tidak serta mengerti atau tidak akan makna istilah “feminisme”, orang yang mengenali adanya seksisme (diskriminasi atas jenis kelamin), adanya dominasi laki-laki serta sistem patriarkhi dan melakukan tindakan untuk menentangnya bisa dikatakan sebagai seorang *feminis*, apakah dia laki-laki atau perempuan.<sup>28</sup> Oleh karena itu, feminis tidak identik dengan perempuan.

Persoalan mengenai mengapa kaum perempuan mengalami ketertindasan dan ketidakadilan, hal ini telah memunculkan berbagai aliran dalam feminisme.<sup>29</sup>

*Pertama*, Feminisme Liberal. Aliran Feminisme Liberal ini melihat bahwa ketertindasan yang dialami perempuan adalah karena kurangnya kesempatan dan pendidikan mereka baik secara individu maupun kelompok. Hal ini berakibat pada ketidakmampuan kaum perempuan untuk “bersaing” dengan laki-laki. Asumsi dasar mereka adalah bahwa kesetaraan laki-laki dan perempuan berakar pada rasionalitas. Oleh karenanya, dasar perjuangan mereka adalah menuntut kesempatan dan hak yang sama bagi setiap individu, termasuk perempuan, karena perempuan adalah makhluk yang juga rasional.

*Kedua*, Feminisme Radikal yang beranggapan bahwa ketertindasan perempuan adalah akibat dominasi laki-laki, di mana penguasaan fisik perempuan oleh laki-laki dianggap sebagai dasar penindasan. Dalam menjelaskan penyebab penindasan perempuan, mereka menggunakan pendekatan a-historis, di mana patriarkhi me-

rupakan penyebab universal dan mendahului segala bentuk penindasan. Unsur pokok patriarkhi dalam analisis feminisme radikal adalah kontrol terhadap perempuan melalui kekerasan. Kekerasan dan ancaman kekerasan terhadap perempuan oleh laki-laki menggambarkan kebutuhan patriarkhi untuk menghilangkan kontrol perempuan terhadap tubuh dan kehidupan mereka sendiri. Oleh karenanya, revolusi perempuan hanya terjadi apabila perempuan mengambil aksi untuk mengubah gaya hidup, pengalaman dan hubungan mereka sendiri.

*Ketiga*, Feminisme Marxis yang berpandangan bahwa penindasan perempuan terjadi karena eksploitasi kelas dalam 'relasi produksi'. Isu perempuan selalu diletakkan sebagai kritik terhadap kapitalisme. Dalam kapitalisme, penindasan perempuan diperlukan karena menguntungkan. "Merumahkan" perempuan misalnya akan sangat menguntungkan laki-laki karena mereka bisa bekerja lebih produktif. Dengan ini, feminisme Marxis beranggapan bahwa penyebab penindasan perempuan bersifat struktural, maka memutuskan hubungan dengan sistem kapitalisme adalah solusi untuk menghilangkan penindasan tersebut. Berangkat dari pertimbangan ini, mereka menawarkan bahwa urusan rumah tangga mesti ditransformasikan menjadi industri sosial.

*Keempat*, Feminisme Sosialis yang mencoba menggabungkan pandangan feminisme Marxis, feminisme Radikal dan pemikiran psikoanalisis. Bagi mereka, anggapan bahwa meningkatnya partisipasi perempuan dalam bidang ekonomi, sebagaimana dikatakan feminisme Marxis, adalah tidak selalu tepat. Bagi mereka, ideologi patriarkhi adalah terpisah dan berbeda dari model produksi ekonomi. Tidak jarang, keterlibatan

perempuan ini justru menjerumuskan mereka menjadi budak. Namun demikian, yang terjadi adalah keterjalinan antara patriarkhi dan kapitalisme. Kapitalisme menjalin kekuatan dengan patriarkhi untuk mendominasi buruh perempuan dan seksualitas melalui penguatan dan pengembangan ideologi yang merasionalisasikan penindasan perempuan. Oleh karena itu mereka beranggapan bahwa kritik terhadap kapitalisme mesti disertai dengan kritik terhadap dominasi atas perempuan.<sup>30</sup>

### **GAGASAN TENTANG FEMINISME DALAM ISLAM**

Tidak kurang, wacana feminisme ini juga menjadi salah satu kajian yang menarik dan menjadi fenomena tersendiri di kalangan umat Islam. Gelombang globalisasi agaknya sangat berpengaruh bagi masuknya wacana feminisme di kalangan umat Islam. Gagasan “demokrasi” dan “emansipasi” Barat yang masuk ke dunia Islam “memaksa” umat Islam untuk menelaah kembali tentang posisi perempuan yang telah termarginalkan selama berabad-abad. Konsep “feminisme” yang marak di Barat pada abad ke-19 dan 20 menjadi model bagi pembebasan perempuan di banyak negara berpenduduk muslim. Bermula dari para intelektual Mesir yang belajar ke Eropa, wacana feminisme yang marak di Eropa “diadopsi” oleh mereka setelah pulang dari Eropa untuk kemudian dikembangkan dengan apa yang dikenal dengan istilah “Tahrir al-Mar’ah” (Pembebasan Perempuan). Gerakan “Tahrir al-Mar’ah” ini cepat berkembang manakala masyarakat semakin menyadari ketertindasan, terutama yang dialami oleh perempuan, yang diakibatkan oleh kolonialisme dan modernisme.<sup>31</sup>

Praktik kehidupan sosial pada masa Nabi diakui telah menempatkan posisi perempuan dalam kedudukan yang setara dengan laki-laki. Struktur patriarkhi pada masa jahiliyah dibongkar Islam dengan memberikan hak-hak kepada perempuan yang pada masa sebelumnya tidak diberikan. Jika pada masa jahiliyah, perempuan tidak diberi hak untuk mewarisi misalnya, Islam memberikannya. Jika pada masa perempuan masyarakat Arab membenci kelahiran seorang anak perempuan, Islam justru membenci tradisi masyarakat Arab tersebut dan memberikan janji pahala bagi yang memperlakukan anak perempuan sebagaimana memperlakukan anak laki-laki.<sup>32</sup>

Berbeda dengan perlakuan masyarakat Arab jahiliyah kepada perempuan, Islam menempatkannya dalam posisi yang sangat terhormat. Roded<sup>33</sup> mencatat, bahwa perlakuan yang setara antara laki-laki dan perempuan itu telah memunculkan mereka mencapai prestasi sebagaimana yang diperoleh laki-laki. Menurutny, dari ribuan sahabat Nabi, 1.200 di antaranya adalah perempuan, mereka berhubungan langsung dengan Nabi. Fatima Mernissi<sup>34</sup> juga mencatat banyak perempuan yang berhasil menguasai tahta kekuasaan politik. Pada masa Nabi tercipta relasi laki-laki dan perempuan yang ideal, di mana mereka benar-benar setara.

Namun, pada kurun pertama kebangkitan peradaban Islam, sepeninggal khulafa' al-Rasyidin, sejarah mencatat terjadi perubahan fundamental dalam struktur kekuasaan kehalifahan Islam, dari sistem pemerintahan yang demokratis menjadi sistem monarki yang absolut. Benar pada masa ini Islam mengalami kejayaan. Namun bersamaan dengan degradasi politik ini, terjadi pula degradasi kedudukan perempuan. Begitu sistem monarki

diterapkan, raja-raja dari kerajaan-kerajaan Islam yang telah menyebar ke berbagai belahan dunia mengambil alih sistem pergundikan non-Islami dari kerajaan-kerajaan di luar wilayah Islam. Parahnya, tindakan ini dilegitimasi dengan membuat hadis-hadis palsu seiring dengan banyaknya pemalsuan hadis, baik karena kepentingan politis, ideologis atau yang lain. Bersamaan dengan ini muncul banyak "hadis" yang merendahkan derajat dan membenci perempuan.

Pandangan negatif terhadap perempuan ini menjadi pembenaran bagi struktur patriarkhi dalam keluarga. Struktur dominasi raja terhadap rakyatnya menjadi model bagi struktur dominasi laki-laki terhadap istri dan anak-anaknya. Nasib perempuan tergantung di ujung struktur kepribadian suaminya, sebagaimana nasib rakyat bergantung di ujung kepribadian sang raja. Kekerasan raja dan sikap mereka yang otoriter kepada rakyatnya akhirnya masuk pula ke dalam struktur keluarga.<sup>35</sup> Parahnya, struktur masyarakat yang patriarkhis ini semakin diperkuat dengan semakin membludaknya karya-karya intelektual yang memang terjadi seiring dengan masa-masa keemasan Islam. Maka, tak pelak lagi kitab-kitab tafsir Al-Quran pun ditulis dengan semangat patriarkhi tersebut.

Begitulah yang terjadi sampai menjelang ambuknya kejayaan Islam di akhir Perang Dunia I dengan jatuhnya daulah Usmaniyah di Turki. Saat itu raja-raja Islam di Tunisia, Mesir, Turki dan lain-lain bebas membeli hasil teknologi Eropa yang baru saja mengalami Revolusi Industri. Sejalan dengan kolonialisme yang menimpa berbagai negara Islam di Asia dan Afrika, serbuan budaya dan peradaban Barat pun semakin tak bisa ditahan. Namun setelah Perang Dunia II, dan setelah negara-negara Islam memperoleh kemerdekaan

annya, umat Islam berupaya untuk maju. Tentu saja, ini dilakukan dengan cara mengimpor teknologi Barat. Persentuhan negara-negara Islam dengan Barat inilah yang kemudian mempengaruhi (dan menyadarkan) umat Islam dalam banyak hal, termasuk tentang nasib kaum perempuan, melalui kajian dan gerakan feminisme.

Istilah “feminisme” sendiri kemungkinan dikenal di dunia Islam sudah sejak awal abad ke-20, misalnya lewat pemikiran-pemikiran Aisyah Taymuniyah (penulis dan penyair Mesir), Zainab Fawwaz (eseis Libanon), Rokeya Sakhawat Hosein, Nazzar Sajjad Haydar dan Ruete (Zanzibar), Taj Sultanah (Iran), Huda Sya'rawi, Malak Hifni Nasir dan Nabawiyah Musa (Mesir), Fatma Aliye (Turki). Semua mereka ini dikenal sebagai perintis-perintis besar dalam menumbuhkan kesadaran atas persoalan-persoalan sensitif gender, termasuk dalam melawan kebudayaan dan ideologi masyarakat yang memarginalkan perempuan.<sup>36</sup>

Salah satu persoalan yang mendapatkan prioritas dalam feminisme (dalam) Islam adalah soal “patriarkhi” yang oleh para feminis muslim sering dianggap sebagai asal-usul dari seluruh kecenderungan “missoginis” yang menjadi dasar penulisan buku-buku teks keagamaan yang bias kepentingan laki-laki. Kenyataan bahwa jarang sekali buku-buku dalam hal relasi gender yang ditulis oleh kaum perempuan sendiri berakibat bukan saja pada tidak tersentuhnya “perasaan” kaum perempuan, namun juga memunculkan dominasi kepentingan laki-laki itu sendiri. Akibat berikutnya, terbentuklah pemikiran-pemikiran atau masyarakat patriarkhi yang menomorduakan kemakhlukan perempuan.

Sebagaimana feminisme pada umumnya, feminisme (dalam) Islam tidaklah muncul dari satu

pemikiran teoretik dan gerakan tunggal yang berlaku bagi seluruh perempuan di negara Islam. Secara umum feminisme Islam menjadi gerakan atau alat analisis yang selalu bersifat historis dan kontekstual seiring dengan kesadaran yang terus berkembang dalam menjawab permasalahan-permasalahan yang dihadapi perempuan menyangkut ketidakadilan dan ketidaksetaraan.

Namun demikian, feminisme dalam Islam tentu saja tidak menyetujui setiap konsep atau pandangan feminis yang berasal dari Barat, khususnya yang ingin menempatkan laki-laki sebagai lawan perempuan. Di sisi lain, feminisme-Islam tetap berupaya untuk memperjuangkan hak-hak kesetaraan perempuan dengan laki-laki, yang terabaikan di kalangan tradisional konservatif, yang menganggap perempuan sebagai sub-ordinat laki-laki. Dengan demikian, feminisme Islam melangkah dengan menengahi kelompok tradisional-konservatif di satu pihak dan pro-feminisme modern di pihak lain. Feminisme Islam inilah yang oleh Mahzar disebut dengan Pasca Feminisme Islami Integratif, yang menempatkan perempuan sebagai kawan laki-laki untuk membebaskan manusia dari tarikan naluri kehewan dan tarikan keserbamesinan di masa depan.<sup>37</sup>

Feminisme-Islam berupaya untuk memperjuangkan apa yang disebut Riffat Hassan “Islam pasca-patriarkhi”, yang tidak lain adalah—dalam bahasa Riffat sendiri—“Islam Qurani” yang sangat memperhatikan pembebasan manusia—baik perempuan maupun laki-laki dari perbudakan tradisionalisme, otoritarianisme (agama, politik, ekonomi atau yang lainnya), tribalisme, rasisme, seksisme, perbudakan atau lain-lain yang menghalangi manusia mengaktualisasikan visi Qurani tentang tujuan hidup manusia yang mewujudkan dalam pernyataan klasik: kepada Allah lah mereka akan kembali.

Tujuan Islam Qurani adalah untuk menegakkan perdamaian yang merupakan makna dasar *islâm*.

Tanpa penghapusan ketidaksetaraan, ketidaksejajaran dan ketidakadilan, yang meliputi kehidupan manusia, pribadi maupun kolektif, tidak mungkin untuk berbicara tentang perdamaian dalam pengertian yang diinginkan Al-Quran.<sup>38</sup>

Menurut hemat penulis, gerakan feminisme Islam (*harakah tahrir al-mar'ah*) dalam sejarah Islam sendiri, khususnya di Indonesia, berlangsung dalam beberapa cara.<sup>39</sup> *Pertama*, melalui pemberdayaan terhadap kaum perempuan, yang dilakukan melalui pembentukan pusat studi wanita di perguruan-perguruan tinggi, pelatihan-pelatihan dan training-training gender, melalui seminar-seminar maupun konsultasi-konsultasi. Kegiatan seperti ini biasanya dilakukan oleh lembaga-lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang memiliki konsen dengan persoalan-persoalan keperempuanan, seperti P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), Rifka An-Nisa WCC (Women Crisis Centre), Yasanti (Yayasan Annisa Swasti) dan lain-lain. Selain itu, lembaga-lembaga dalam konsen ini juga dikenal dalam mengkritisi kebijakan-kebijakan negara yang dinilai merugikan keberadaan perempuan.

*Kedua*, melalui buku-buku yang ditulis dalam beragam tema, ada yang melalui fiqh pemberdayaan sebagaimana dilakukan Masdar Farid Mas'udi dalam bukunya, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan*,<sup>40</sup> yang ditulis dengan gaya dialog, melalui sastra, baik novel cerpen sebagaimana tampak dari karya-karya Nawal el-Sadawi seperti, *Perempuan di Titik Nol*,<sup>41</sup> *Memoar Seorang Dokter Perempuan*<sup>42</sup> dan lain-lain atau Tsitsi dengan novelnya *Warisan*<sup>43</sup> dan sebagainya.

*Ketiga*, melakukan kajian historis tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam sejarah masyarakat Islam yang berhasil menempatkan perempuan benar-benar sejajar dengan laki-laki dan membuat mereka mencapai tingkat prestasi yang istimewa dalam berbagai bidang, baik politik, pendidikan, keagamaan dan lain-lain. Karya-karya Fatima Mernissi yang berjudul *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, karya Ruth Roded yang berjudul *Kembang Peradaban*, karya Hibbah Rauf Izzat yang berjudul *Wanita dan Politik dalam Pandangan Islam*, merupakan sebagian contoh dari gerakan feminisme jenis ini.

*Keempat*, melakukan kajian-kajian kritis terhadap teks-teks keagamaan, baik Al-Quran maupun hadis, yang secara literal menampakkan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini dilakukan penafsiran ulang dengan pendekatan hermeneutik dan melibatkan pisau analisis yang ada dalam ilmu-ilmu sosial untuk menunjukkan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah setara. Ini dilakukan sebagai alternatif terhadap penafsiran klasik yang cenderung mempertahankan makna literal teks-teks yang tampak patriarkhis tersebut. Fatima Mernissi, Amina Wadud-Muhsin, Riffat Hassan dan Asghar Ali Engineer sangat intens dalam melakukan gerakan feminisme jenis ini. ■

### **Catatan:**

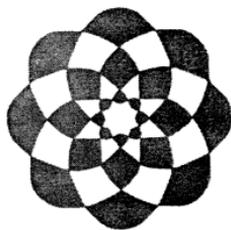
- \* Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), 42.
- 1. Ini bisa dicontohkan dengan pembedaan materi kajian kitab kuning untuk laki-laki dan perempuan. Pengajaran kitab *Uqûd al-Lujjâyn fî Huqûq az-Zawjâyn* yang di dalamnya berisi tentang “resep” kebaikan seorang istri mungkin merupakan contoh lain dari kecenderungan patriarkhis di pesantren ini. Lihat, misalnya dalam Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 172-183.

2. Lihat misalnya, Yuni Ma'rufah, "Kaum Perempuan Menggeluti Wacana Gender," dalam M. Jadul Maula (ed), *Ngesuhi Deso Sak Kukuban* (Yogyakarta: LkiS, 2002), 111.
3. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 12.
4. Mansour Fakih, "Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender" dalam Mansour Fakih et. al. *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 46.
5. Dikutip dari Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender dalam Perspektif Islam" dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 231.
6. Mansour Fakih. *Analisis Gender*, 6.
7. *Ibid.*
8. Jalaluddin Rakhmat, "Dari Psikologi Androsentris ke Psikologi Feminis," dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6 Tahun 1994, 12-29.
9. Pandangan seperti ini sangat umum di kalangan masyarakat. Lihat, Yuni Ma'rufah, "Kaum Santri," 98-104.
10. Mansour Fakih, "Posisi Perempuan," 47-8.
11. Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (UK: Basil Blackwell Ltd, 1990), 20.
12. JB. Banawiratma, "Agama dan Kesetaraan Gender: Sebuah Perspektif dari Gereja Katolik," 1997. Makalah Belum diterbitkan.
13. Siti Kusudiarti, "Antara Ideologi dan Transkrip Tersembunyi: Dinamika Hubungan Gender dalam Masyarakat Jawa," dalam Irwan Abdullah, ed. *Sangkan Paran Gender* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
14. Mansour Fakih, *Analisis Gender*, 15-20.
15. Michael A Riff, *Kamus Ideologi Politik Modern*, terj. Miftahuddin dan Hartian Silawati (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 62-62.
16. *Ibid.*, 227.
17. *Ibid.*, 228.
18. *Ibid.*, 228.
19. Armahedi Mahzar, "Wanita dan Islam: Suatu Pengantar untuk Tiga Buku," dalam Amina Wadud-Muhsin, *Wanita di dalam Al-Quran*, terj. Yaziar Radianti; Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti; *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, terj. Lukman Hakim (Bandung: Pustaka, 1994).
20. Istilah ini berarti sekelompok jemaat yang berusaha untuk menghidupkan semangat keagamaan dengan berpusat di gereja-

gereja setempat. Kegiatan-kegiatannya antara lain mengkaji Alkitab, mengadakan doa bersama dan menggunakan bakat serta kemampuan untuk melakukan aksi-aksi sosial. Sidang Para Uskup Amerika Latin di Kolumbia (1968) dan Meksiko (1979) konon mendukung gagasan ini. Lihat Maria Jose F. Rosado Nunes, "Suara-suara Perempuan dalam Teologi Amerika Latin," dalam Zakiyuddin Baidhowi (ed.), *Wacana Teologi Feminis: Perspektif Agama-agama, Geografis, Teori-Teori*, terj. Zakiyuddin Baidhowi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 59.

21. Tidak ada kesepakatan di kalangan para teolog perempuan Amerika Latin mengenai apakah teologi yang mereka gagas adalah teologi feminis. Ada di antara mereka yang mendefinisikan diri sebagai "feminis", yang lain menyebut sebagai "gerakan perempuan." Yang pertama menganggap bahwa Teologi Pembebasan Perempuan tidak cukup untuk mengatasi persoalan seperti yang terjadi di Peru, misalnya. Sementara pihak yang kedua beranggapan bahwa gerakan feminisme tidak cocok untuk diterapkan di Negara Dunia Ketiga. Lihat Nunes, *ibid.*, 62-65.
22. *Ibid.*, 59-62.
23. Dalam gereja Katolik sebelumnya sudah muncul kepekaan terhadap persoalan dan gugatan perempuan, setidaknya sejak Konsili Vatikan II yang membahas jabatan kependetaan. Selain itu, pada 1970-an juga telah muncul berbagai gerakan perempuan yang mendorong kaum perempuan untuk mempertanyakan kembali keberadaan gereja dan teologi mereka.
24. Monika Jacobs, "Teologi Feminis di Eropa: Antara Gerakan dan Pelembagaan Akademis," dalam Zakiyuddin Baidhowi (ed.), *Wacana Teologi Feminis: Perspektif Agama-agama, Geografis dan Teori-teori*, terj. Zakiyuddin Baidhowi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 120.
25. *Ibid.*
26. Jary, David dan Julia Jary. *Collins Dictionary of Sociology* (http: HarperCollins Publishers, 1991), 223-224.
27. Kamla Bhasin dan Nighat Said Khan, *Persoalan Pokok mengenai Feminisme dan Relevansinya* (Jakarta: Gramedia, 1995), 5.
28. *Ibid.*
29. Mansour Fakih, "Posisi Perempuan," 38-43.
30. Jane C Ollenburger dan Helen A Moore, *Sosiologi Wanita*, terj. Budi Sucahyono dan Yan Sumaryana (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), 20-30.

31. Syafiq Hasyim dkk., "Gerakan Perempuan dalam Islam: Perspektif Kesejarahan Kontemporer," dalam *Tashwirul Afkar*, No. 5 Tahun 1999, 2-11.
32. Asghar Ali-Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cicik Farcha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA, 1994), 55-82.
33. Ruth Roded, *Kembang Peradaban*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996).
34. Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti dan Enna Hadi (Bandung: Mizan, 1996).
35. Armahedi Mahzar, "Wanita dan Islam," xiv.
36. Budhy Munawar-Rachman, "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 181-206.
37. Armahedi Mahzar, "Wanita dan Islam," xvii.
38. Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam-Pasca Patriarki," dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 1995), 99-100.
39. Lihat Ahmad Baidowi, "Gerakan Feminisme dalam Islam," dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. X No 2, Mei-Agustus 2001, 211-213.
40. Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997).
41. Nawal el-Sadawi, *Perempuan di Titik Nol* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991).
42. Nawal el-Sadawi, *Memoar Seorang Dokter Perempuan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991).
43. Tsitsi, *Warisan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994).



## Tafsir Al-Quran Sebagai Gerakan Feminisme-Islam

*If one studies injunctions of the Quran with unbiased mind,  
it will not be difficult to understand the fundamental  
importance that the Qur'an gives to the notion of justice. \**

(ASGHAR ALI ENGINEER)

**D**alam bukunya yang diberi judul *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, Pendidikan*,<sup>1</sup> Jalaluddin Rakhmat menulis sebuah uraian tentang feminisme yang, meski ringkas, sangat menarik. Setelah meninjau berbagai gerakan dan visi feminisme, Jalaluddin Rakhmat berkesimpulan:

Walhasil, Islam sangat memuliakan perempuan. Orang Islam harus berjuang memuliakan mereka. Bila keadaan perempuan sekarang ini belum mulia, maka kaum muslim wajib mengubah masyarakat sehingga posisi

mereka menjadi mulia. Jadi sampai di sini orang Islam boleh dikatakan feminis. Islam tidak syak lagi mendukung feminisme.

David Jary dan Julia Jary menyebutkan salah satu pengertian feminisme dengan “*teori atau praktik sosio-politik yang bertujuan untuk membebaskan perempuan dari supremasi dan eksploitasi kaum laki-laki.*”<sup>2</sup> Merujuk pada pengertian “feminisme” yang dikemukakan David Jary dan Julia Jary tersebut, pernyataan Jalaluddin Rakhmat bahwa “Islam mendukung feminisme” bukanlah sesuatu yang berlebihan karena Islam memang menentang ketidakadilan terhadap siapapun, termasuk ketidakadilan terhadap perempuan. Alih-alih, Islam justru mengajarkan agar ummat Islam memperjuangkan kemuliaan dan martabat perempuan yang sebelum kedatangan Islam tidak dihargai.

Adalah Yvonne Yazbeck Haddad yang menegaskan bahwa Al-Quran merupakan sumber nilai yang pertama kali menggagas konsep keadilan gender dalam sejarah panjang umat manusia. Di antara kebudayaan dan peradaban dunia yang hidup pada masa turunnya Al-Quran, seperti Yahudi, Romawi, Cina, India, Persia, Kristen dan Arab pra Islam, tidak satu pun yang menempatkan perempuan lebih bermartabat dan lebih terhormat daripada nilai-nilai yang diperkenalkan oleh Al-Quran.<sup>3</sup>

Dalam Al-Quran terdapat ayat-ayat yang menegaskan prinsip-prinsip kesetaraan gender. Ayat-ayat tentang prinsip-prinsip kesetaraan gender itu bisa dirangkum ke dalam beberapa variabel. *Pertama*, laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah, seperti tercantum dalam Qs al-Dzâriyât [51]: 56, Qs al-Hujurât [49]: 13; Qs al-Nahl [16]: 97. *Kedua*, laki-laki dan

perempuan sama-sama sebagai khalifah Allah di muka bumi, seperti tercantum dalam Qs al-An'âm [6]: 165. *Ketiga*, laki-laki dan perempuan sama-sama menerima Perjanjian primordial dengan Tuhan, seperti tercantum dalam Qs al-A'râf [7]: 172. *Keempat*, Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama Kosmis seperti terlihat dalam Qs al-Baqarah [2]: 35, 187; Qs al-A'râf [7]: 20, 22, 23. *Kelima*, laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi seperti tercantum dalam Qs Ali 'Imrân [3]: 195, Qs al-Nisâ' [4]: 124; Qs Ghâfir [40]: 40.<sup>4</sup>

Selain ayat-ayat yang menekankan keadilan gender tersebut, praktik kehidupan sosial pada masa Nabi diakui telah menempatkan posisi perempuan dalam kedudukan yang setara dengan laki-laki. Struktur patriarki pada masa jahiliyah dibongkar Islam dengan memberikan hak-hak kepada perempuan yang pada masa sebelumnya tidak diberikan. Jika orang-orang Arab pra-Islam merasa terhina dengan kelahiran anak perempuan, dan tidak jarang menguburkannya hidup-hidup, Islam membencinya (Qs al-Nahl [16]: 58-69; Qs al-Takwîr [81]: 8-9). Islam justru memberikan janji pahala bagi yang memperlakukan anak perempuan sebagaimana memperlakukan anak laki-laki. Nabi pun menyuruh umat Islam untuk mengadakan '*aqîqah*' untuk menyambut kelahiran anak perempuan, sebagaimana halnya anak laki-laki. Jika pada masa jahiliyah, perempuan tidak diberi hak untuk mewarisi, bahkan menjadi harta yang diwariskan, Islam memberikan warisan kepada mereka (Qs al-Nisâ' [4]: 19), dan lain-lain.<sup>5</sup>

Berbeda dengan perlakuan masyarakat Arab jahiliyah kepada perempuan, Islam menempatkannya dalam posisi yang sangat terhormat. Sehingga, pada masa Nabi ini tercipta relasi laki-laki dan perempuan

yang ideal, di mana mereka benar-benar setara. Roded<sup>6</sup> mencatat, bahwa perlakuan yang setara antara laki-laki dan perempuan itu telah memunculkan mereka mencapai prestasi sebagaimana yang diperoleh laki-laki. Menurutny, dari ribuan sahabat Nabi, 1.200 di antaranya adalah perempuan, mereka berhubungan langsung dengan Nabi. Ibnu Sa'ad menulis tentang 600-an perempuan-perempuan sahabat Nabi yang ikut menyemarakkan kota Madinah.<sup>7</sup> Fatima Mernissi juga mencatat adanya banyak perempuan yang berhasil menguasai tahta kekuasaan politik.<sup>8</sup>

## **PROBLEMATIKA BAHASA AL-QURAN**

Dalam pandangan para feminis, wilayah agama—khususnya Islam, Yahudi dan Kristen—sering dinilai sebagai wilayah yang seksis. Artinya, agama yang mencitrakan Tuhan yang laki-laki, seringkali ujung-ujungnya mensahkan superioritas laki-laki atas perempuan. Posisi agama yang merupakan unsur utama kesadaran sosial dan determinan atas pelbagai tradisi yang ada di masyarakat, membuat pandangan tentang superioritas laki-laki itu memperoleh justifikasi dari agama. Mark Juergensmeyer, misalnya, mengutip seorang pemimpin agama yang menegaskan bahwa tempat perempuan adalah di rumah dengan pernyataannya, “Ini bukan saya yang memintanya, tetapi Allah.”<sup>9</sup>

Apa yang oleh para feminis disebut “ketidakadilan gender yang dijustifikasi agama” ini dianggap oleh para feminis menjadi pangkal terjadinya penindasan terhadap kaum perempuan oleh laki-laki. Citra Tuhan yang laki-laki dinilai sebagai hal yang paling jelas sekaligus paling tak kentara pengaruhnya dalam pemahaman keagamaan.

Adanya ayat-ayat adalah Al-Quran (dan Hadis) yang secara harfiah memposisikan laki-laki sebagai pihak superior seperti ini—yang kemudian ditafsirkan secara literalistik-skripturalistik oleh para mufassir klasik—semakin memperkukuh pandangan tentang superioritas laki-laki atas perempuan ini.

Banyak sekali ayat-ayat Al-Quran yang secara harfiah memperlihatkan superioritas laki-laki atas perempuan, misalnya *al-rijâl qawwâmûn ‘alâ al-nisâ’ bimâ faddala Allâh ba’dahum ‘alâ ba’d wa bimâ anfaqu min amwâlihîm* (Qs 4: 34); *yâ ayyuhâ al-nâs ittaqu rabbakum al-ladzî khalaqakum min nafs wâhidah wa khalaqa minhâ zawjahâ* (Qs 4: 10); *huwa al-ladzi khalaqa lakum min nafs wâhidah wa ja’ala minhâ zawjahâ* (Qs 7: 189); *yûshîkum Allâh li al-rijâl mitsl hazhzh al-untsayayn* (Qs 4: 11); *fastasyhidû syahîdayn min rijâlikum fa in lam yakûn rajulayn farajulun wamra’atân min man tardaw min al-syuhadâ’* (Qs 2: 282), dan lain-lain. Secara harfiah, jelas ayat-ayat tersebut memposisikan laki-laki sebagai pihak “superior” dibandingkan perempuan.

Bukan hanya ini. Al-Quran sendiri juga menggunakan bahasa yang menunjukkan “keberpihakan” pada jenis kelamin tertentu. Bahasa Arab, yang memang mengenal perbedaan laki-laki dan perempuan, menjadi fakta lain yang menyebabkan terjadinya penafsiran-penafsiran yang bias gender atas berbagai ayat Al-Quran. Ketidaknetralan Bahasa Arab ini telah melahirkan prakonsepsi tertentu bagi orang tertentu. Kata ganti “hum” misalnya, bisa meliputi laki-laki dan perempuan, sementara kata ganti “hunna” hanya untuk perempuan. Implikasinya, dalam bahasa Arab, untuk menyebut sekelompok orang yang di dalamnya terdapat laki-laki dan perempuan dipakai kata ganti “hum”, meskipun jumlah perempuannya lebih banyak. Dalam faktanya, pe-

mahaman secara tekstual atas ayat Al-Quran seperti yang terjadi dalam beberapa penafsiran klasik sangat memperlihatkan hal tersebut.

Padahal, meski setiap perkataan dalam bahasa Arab dirancang dalam bentuk maskulin dan feminin, tentunya tidak berarti bahwa setiap penggunaan bentuk feminin dan maskulin tersebut membatasi pesan-pesannya untuk jenis kelamin tertentu. Ayat-ayat Al-Quran yang berfungsi sebagai *hudan li al-nâs* tentu bisa mengatasi hakikat keterbatasan bahasa sebagai alat komunikasi manusia. Menurut Amina Wadud-Muhsin, perbedaan jenis kelamin kadang-kadang memang diperlukan untuk komunikasi manusia di Arabia,<sup>10</sup> dan itulah yang terjadi pada sebagian ayat-ayat Al-Quran. Dalam masyarakat yang samasekali tidak menghargai perempuan, perubahan wacana dan gagasan kadang-kadang hanya bisa dilakukan dengan tidak meninggalkan konteks sosio-kulturalnya. Masalahnya adalah, ketika konteks sosio-kultural ini diabaikan, maka gagasan itu menjadi sulit diterima oleh masyarakat.

Menurut Nasaruddin Umar, pangkal bias gender dalam penafsiran Al-Quran disebabkan oleh banyak hal, di antaranya adalah pembakuan tanda baca dan *qira'ah*; pengertian kosa kata (*mufradât*); penetapan rujukan kata ganti (*dhamir*); penetapan batas pengecualian (*istitsnâ'*); penetapan arti huruf '*athaf*'; bias dalam struktur bahasa Arab; bias dalam terjemahan Al-Quran; bias dalam metode penafsiran; pengaruh riwayat Israiliyat dan bias dalam pembakuan serta pembakuan kitab-kitab fiqh.<sup>11</sup>

Sebagai sebuah kitab suci, ayat-ayat Al-Quran sendiri seringkali lebih banyak dipahami secara teologis. Karena dipahami secara teologis, maka penafsiran yang muncul pun cenderung dogmatis, membenarkan gagasan Al-Quran sesuai dengan bunyi pernyataannya

secara tekstual. Dengan begitu, bisa dipahami jika kemudian yang muncul adalah penafsiran-penafsiran yang dalam kaitan ini, memposisikan perempuan dalam posisi inferior dibandingkan laki-laki. Tentu saja, hasil penafsiran akan menjadi lain ketika ayat-ayat itu lebih dipahami secara historis-sosiologis. Model penafsiran inilah yang dikembangkan oleh para mufassir-feminis. Asumsinya adalah, meskipun kita meyakini Al-Quran sebagai “kehadiran” dan “penjelmaan” Tuhan, namun begitu memasuki wilayah sejarah firman, ia “terkurung” oleh batasan-batasan kultural yang berlaku pada dunia manusia.<sup>12</sup>

Sementara itu, penafsiran atas Al-Quran sendiri bukanlah sesuatu yang final, melainkan terus berkembang sejalan dengan bergulirnya perubahan dalam kehidupan. Terjadinya pergeseran dan perubahan dalam penafsiran adalah hal yang wajar saja, karena penafsiran senantiasa lahir dari suatu kondisi sosiologis tertentu. Sebagaimana ditulis Johnson, perubahan sosial mengakibatkan orang mempertanyakan ulang penafsiran ataupun asumsi-asumsi lama dan menciptakan asumsi-asumsi ataupun penafsiran-penafsiran yang baru untuk menjawab tuntutan-tuntutan yang baru yang diakibatkan oleh perubahan sosial tersebut.<sup>13</sup> Meminjam istilah Thomas Kuhn, ketika suatu paradigma mengalami krisis dan tidak mampu memberikan jawaban secara memadai, maka terjadinya perubahan paradigma (*changing paradigm*) adalah sebuah keniscayaan.<sup>14</sup>

Oleh sebab itu, sebuah penafsiran atas suatu ayat Al-Quran kiranya tidak bisa digeneralisasi begitu saja dengan mengabaikan konteks sosio-kulturalnya. Menurut Asghar Ali Engineer, betapapun semua orang berupaya untuk memahami Al-Quran agar sesuai dengan “kehendak Tuhan”, penafsirannya itu sendiri adalah

manusiawi, dan pemahamannya itu senantiasa dipengaruhi oleh keadaan-keadaan dan persepsinya terhadap realitas.<sup>15</sup> “Tidak ada interpretasi, betapapun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam ini,” tulis Engineer.<sup>16</sup> Inilah yang oleh Wadud-Muhsin disebut dengan “prior text”. *Prior text* di satu sisi menunjukkan berbagai keragaman yang secara alamiah ditemukan di kalangan para mufassir, di sisi lain memperlihatkan keunikan masing-masing di antara mereka.<sup>17</sup>

Selain itu, sebuah penafsiran pun tidak terlepas dari kepentingan mufassir. Sebab setiap penafsir senantiasa dibimbing oleh sebuah kepentingan dalam aktivitas penafsiran yang dilakukannya. Sehingga posisi *a priori* seseorang sangat mempengaruhi makna dari sebuah realitas atau ayat bagi pembaca ataupun penafsirnya. Ayat yang sama akan dipahami secara berbeda oleh orang yang berbeda, tergantung kepada kecenderungan dan kepentingan masing-masing. Sebagaimana dikatakan oleh Asghar Ali Engineer, setiap orang memiliki pandangan-dunia-nya sendiri-sendiri, hidup dalam semesta intelektualnya sendiri-sendiri dan menarik kesimpulan berdasarkan pandangan-dunia yang dipegangnya itu.<sup>18</sup>

Kepentingan yang meliputi mufassir itu sendiri tidak bisa dipisahkan dari konteks dan pengalaman sosialnya. Menurut Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, pemikiran seseorang tidak terlepas dari konteks sosial di mana pemikiran itu muncul dan membentuk *weltanschauung* (pandangan-dunia)-nya yang kemudian sangat mempengaruhi asumsi-asumsinya terhadap kenyataan sosial.<sup>19</sup> Dalam artian ini, bagaimana seseorang merespon dan memahami ayat-ayat Al-Quran sangat dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan dan pengalaman sosialnya. Sebagaimana ditulis Wadud-Muhsin, bagaimana persepsi seseorang mengenai perempuan, hal itu akan sangat

signifikan dalam memahami ayat-ayat Al-Quran tentang perempuan.<sup>20</sup> Agaknya inilah kenapa dia menulis anak judul karyanya secara eksklusif dengan “Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective”.

### INTERPRETASI SEBAGAI LATIHAN KECURIGAAN

Sebagaimana sudah disinggung dalam pembahasan terdahulu, para mufassir feminis cenderung menggunakan analisis gender untuk memahami ayat-ayat Al-Quran. Analisis gender terhadap ayat-ayat Al-Quran itu biasa memakai hermeneutika, yang cenderung menjadikan interpretasi sebagai “latihan kecurigaan” (*exercise of suspicion*). Dalam hal ini dilakukan demistifikasi atas simbol-simbol keagamaan yang berkaitan dengan persoalan gender, dicari penjelasan mengapa ayat-ayat yang cenderung bias gender bisa masuk ke dalam Kitab Suci.

Dalam analisis gender, suatu visi yang berkaitan dengan feminisme yang ingin membangun masyarakat berdasarkan kesetaraan gender dipakai untuk membaca, menerangi dan selanjutnya mencurigai ayat-ayat yang “bias” gender tersebut. Tetapi, visi—yang datang dari luar—ini kemudian juga dipakai menunjukkan bahwa dari dalam ayat-ayat Al-Quran sendiri memang termuat nilai-nilai kesetaraan tersebut, meskipun tentu saja secara implisit. Visi kesetaraan itu sendiri baru terlihat setelah dilakukan pembongkaran terhadap ayat-ayat tersebut.<sup>21</sup>

Dalam upaya pembongkaran itu, pengaruh hermeneutika postmodern sangat tampak. Pada dasarnya, hermeneutika postmodern ini berangkat dari suatu pandangan bahwa tidak bisa diterima apa yang disebut dengan “cerita besar” (*grand narrative*). Artinya, kita akan

bersikap otoritarian jika perempuan diletakkan dalam “cerita besar” kaum laki-laki. Oleh karena itu, alih-alih membaca perempuan dari sudut pusat laki-laki, pos-modernisme meniscayakan perlunya untuk melakukan “ex-sentralisme”, yaitu keluar dari apa saja yang meletakkan laki-laki sebagai pusat dari kehidupan sosial dan spiritual perempuan.

Bagi para (mufassir) feminis yang menggunakan “latihan kecurigaan” ini, semua bentuk sentralisme dianggap sebagai suatu sikap yang totaliter. Membaca perempuan dari sudut pusat laki-laki adalah bertentangan dengan pesan dasar keagamaan yang meletakkan laki-laki dan perempuan setara di hadapan Allah. Pembongkaran semua bentuk sentralisme ini dilakukan dengan cara menolak argumen apapun yang menyatakan ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan demi menjunjung tinggi pandangan yang sebaliknya: kesederajatan relasi laki-laki dan perempuan yang sesungguhnya.

Dekonstruksi atas penafsiran ayat-ayat Al-Quran ini begitu penting bagi kalangan mufassir-feminis untuk melakukan “konstruksi ulang” yang menjadi perhatian serius mereka. Dalam rangka menerapkan metode “latihan kecurigaan” ini, apapun metodologi ilmu-ilmu sosial dan filsafat yang mungkin membantu terlaksananya pembongkaran tersebut bisa digunakan. Semua argumen yang menempatkan superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan harus dicurigai, walaupun itu adalah ayat-ayat suci Al-Quran sendiri yang memang secara literal memperlihatkan ketidaksetaraan. Dasar yang dipakai adalah kesederajatan di hadapan Allah, yang dikontraskan dengan pandangan-pandangan tradisional bahkan juga modern yang bersemangat menunjukkan adanya ketidaksetaraan.<sup>22</sup>

Dalam proses dekonstruksi ini terdapat dua hal yang harus diperhatikan. Pertama adalah memahami keseluruhan proses “representasi”, yakni segala hal yang berkaitan dengan ide, gambaran, narasai dan produk-produk keilmuan atau penafsiran atas perempuan dalam Islam selama ini. Realitas ke-inferioritas-an perempuan dalam Islam adalah terjadi karena intertekstualitas dari kitab-kitab tafsir dan fiqh yang berupaya menjelaskan “teks-teks” tertentu dari *Al-Quran* yang dipakai (representasi yang dihadirkan) untuk menunjukkan tentang posisi perempuan dalam Islam. Artinya, kalau saja “teks” yang dihadirkan adalah yang lain, tentu realitas perempuan pun akan lain. Untuk menciptakan realitas perempuan yang tidak inferior tersebut, para feminis memandang perlunya menghadirkan penafsiran yang baru dengan cara menghadirkan teks yang baru. Kritis terhadap representasi berarti kritis terhadap teks, dan kritis terhadap teks berarti curiga dan selanjutnya melakukan pembongkaran, sehingga teks menjadi “terbuka”. Tentu saja, ini tidak berarti mengubah *Al-Quran*, melainkan justru untuk mengedepankan semangat dasar *Al-Quran* sendiri sesuai dengan prasangka zamannya.<sup>23</sup>

Kedua, memahami keterkaitan antara pengetahuan dan kekuasaan. Setiap pengetahuan—teks, representasi, ide, gambaran, penafsiran—adalah kekuasaan. Tidak ada pengetahuan yang terbebas dari kekuasaan, sebaliknya kekuasaan selalu berkaitan dengan pengetahuan yang selalu bermuatan kepentingan. Hal yang dipersoalkan oleh para feminis adalah, siapakah yang seharusnya dipentingkan dalam sebuah penafsiran? Selama ini, menurut para mufassir feminis, penafsiran atas ayat-ayat *Al-Quran* yang terkait dengan masalah perempuan cenderung membela kepentingan laki-laki. Bagi mereka,

kesetaraanlah yang mestinya dibela dalam sebuah penafsiran.

Dengan memahami dua hal inilah, para mufassir feminis kemudian berupaya memulai suatu penafsiran baru berdasarkan visi kesetaraan gender yang adil. Penafsiran baru ini dihadirkan, sekali lagi, bukan untuk mengubah Al-Quran, melainkan justru untuk menghadirkan sudut pandang tentang perempuan sebagai subyek yang tidak inferior, melainkan yang sama-setara dengan laki-laki; "Islam Qurani," demikian istilah yang digunakan Riffat Hassan. Islam Qurani bertujuan untuk menegakkan perdamaian yang merupakan makna dasar Islam. Tanpa penghapusan ketidaksetaraan, ketidaksejajaran dan ketidakadilan, yang meliputi kehidupan manusia baik pribadi maupun kolektif, tidak mungkin berbicara tentang perdamaian yang diinginkan Al-Quran.<sup>24</sup>

## **MEMAHAMI SEMANGAT PEMEBBASAN AL-QURAN**

Al-Quran diwahyukan tidak dengan bahasa yang tunggal. Di satu sisi Al-Quran hadir dengan membawa pesan-pesan keadilan: keadilan ekonomi, keadilan sosial-politik, dan tentu saja keadilan jenis kelamin. Namun, di sisi lain, Al-Quran secara tekstual seringkali masih memperlihatkan perbedaan status antara laki-laki dan perempuan. Qs al-Baqarah [2]: 282, Qs al-Nisâ' [4]: 10, 11, 34, Qs al-A'râf [7]: 189 dan lain-lain sebagaimana disebutkan di muka, memperlihatkan, sekali lagi secara tekstual, bahwa perempuan berada dalam posisi yang inferior daripada laki-laki. Beberapa mufassir klasik, sebagaimana disebutkan sebelumnya, menyebut ayat-ayat tersebut sebagai bukti superioritas laki-laki.

Para mufassir-feminis tidak menerima pemahaman yang demikian, karena pemahaman seperti ini dinilai bertentangan dengan semangat pembebasan Al-Quran. Sebagaimana diungkapkan Riffat Hassan, bila dilihat melalui kaca mata non-patriarkhi, Al-Quran bergerak egalitarianistik. Ia menunjukkan perhatian khusus pada perempuan, sebagaimana juga pada kelas-kelas masyarakat lain yang tidak diuntungkan.<sup>25</sup> Oleh sebab itu, dalam pandangan para mufassir-feminis, ayat-ayat yang memperlihatkan superioritas laki-laki atas perempuan ini harus ditafsirkan ulang. Penafsiran ulang (reinterpretasi) atas ayat-ayat Al-Quran seperti ini dianggap sebagai niscaya mengingat perubahan sosial yang terus terjadi dalam kehidupan. Masalahnya adalah, bagaimana agar penafsiran-ulang itu tetap berada dalam kerangka nilai-nilai suci Al-Quran?

Sebagaimana telah dikemukakan, para mufassir feminis berpandangan bahwa pada dasarnya agama Islam menegaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Meski, misalnya, Al-Quran menggunakan bahasa (ungkapan) yang kadang-kadang secara literal menunjuk pada struktur yang hirarkis, namun secara moral ia justru ingin menghilangkan subordinasi yang dialami oleh perempuan pada masa-masa sebelum Islam. Jadi sesungguhnya, ungkapan Al-Quran adalah ungkapan yang sarat-akan-pembebasan: dalam hal ini adalah pembebasan perempuan dari dominasi dan eksploitasi laki-laki pada masa pra-Islam.<sup>26</sup> Dengan kata lain, secara moral teks-teks tersebut telah secara revolusioner menghilangkan hirarkhi yang menjadi kenyataan dalam masyarakat sebelum Islam.<sup>27</sup> Semangat pembebasan inilah kira-kira yang oleh para mufassir-feminis dianggap sebagai prinsip-prinsip dan nilai suci Al-Quran.<sup>28</sup>

Dalam pandangan para mufassir-feminis, semangat-pembebasan Al-Quran inilah yang harus dijadikan sebagai parameter untuk memahami-ulang Al-Quran. Sebab parameter inilah yang memungkinkan penafsiran ulang atas Al-Quran bisa menghasilkan pemahaman yang bebas dari bias gender. Implikasinya, dengan demikian, dalam memahami ayat-ayat Al-Quran pun para mufassir-feminis merasa tidak cukup (atau tidak bisa) dengan menggunakan pendekatan dan metodologi yang dikembangkan oleh para mufassir klasik. Untuk memperoleh petunjuk Al-Quran yang sarat-akan-pembebasan ini, hermeneutika menjadi salah satu sarana yang niscaya. Hermeneutika bertujuan untuk menghidupkan atau merekonstruksikan sebuah teks dalam jaringan antar pembicara, pendengar dan situasi batin serta sosial yang melingkupinya sehingga sebuah teks (baca: ayat) tidak mengalami alienasi dan menyesatkan pembacanya.<sup>29</sup>

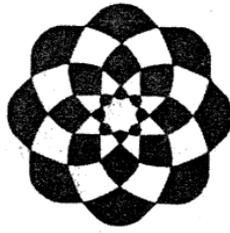
Sudah barang tentu, kerangka metodologis yang digunakan oleh para mufassir-feminis ini sangat beragam. Amina Wadud-Muhsin berbeda kerangka metodologinya dengan Asghar Ali Engineer, berbeda dengan Riffat Hassan. Demikian juga Asghar Ali Engineer berbeda dengan Riffat Hassan. Begitu seterusnya. Namun demikian, paradigma yang membentuk pemikiran para mufassir-feminis ini tetap sama, yaitu kesetaraan dan keadilan gender. ■

### Catatan:

- \* Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers Private Ltd, 1999), 86.
- 1. Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), 42.

2. David Jary dan Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology* (Glasgow: HarperCollins Publisher, 1991), 223-224.
3. Yvonne YHaddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (New York: State University of New York, 1980), 56. Bandingkan dengan Fatima Umar Naseef, *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations* (Malaysia: Synergy Books International, t.t.), khususnya halaman 3-43.
4. Nasaruddin Umar, *Quran untuk Perempuan* (Jakarta: JIL, 2002), 5-24.
5. 'Aqîqah dan warisan yang menunjukkan adanya perbedaan 2 berbanding 1 untuk laki-laki dan perempuan oleh sebagian umat Islam dijadikan sebagai sebagian dari argumentasi untuk menunjukkan bahwa status laki-laki lebih superior daripada perempuan. Berbeda dengan mereka, para mufassir-feminis menilai pembagian 2:1 untuk laki-laki dan perempuan dalam 'aqîqah dan warisan tersebut dalam kerangka pembebasan perempuan yang pada masa pra-Islam tidak dihargai.
6. Ruth Roded, *Kembang Peradaban*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996).
7. Ibnu Sa'ad, *The Women of Madina*, terj. Aisha Bewley (London: Tahā Publishing Ltd, 1995).
8. Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti dan Enna Hadi (Bandung: Mizan, 1996).
9. Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular*, terj. Noorhaidi (Bandung: Mizan, 1998), 204.
10. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 7.
11. Nasaruddin Umar, *Quran untuk Perempuan*, 33-98. Lihat juga penulis yang sama, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999).
12. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 9.
13. D.P Johnson, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Teori-Teori Sosial" dalam Aminuddin Siregar, *Pemikiran Politik dan Perubahan Sosial: Dari Karl Popper hingga Peter L Berger* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1985), 7.
14. Thomas S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).

15. Asghar Ali Engineer, *The Quran, Women and Modern Society* (New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1999), 18-19.
16. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Cicik Farha dan Amiruddin ar-Rany (Yogyakarta: LSPPA, 1994), 3.
17. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 5.
18. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 3.
19. Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990).
20. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 1.
21. Budhy Munawar-Rachman, "Kesetaraan Gender dalam Islam: Persoalan Ketegangan Hermeneutis". Makalah tidak diterbitkan, 2.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, 16
24. Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam Pasca-Patriarki" dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Islam Pasca-Patriarki*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 1995), 99-100.
25. *Ibid.*, 98.
26. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 1991), 13.
27. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 128-141.
28. Asghar Ali Engineer, *The Qur'an*, 18-19.
29. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 146.



## “Mazhab” Feminis dalam Penafsiran Al-Quran

*Al-Quran ada di antara dua sampul mushaf,  
ia tidak bisa berbicara, manusialah yang berbicara  
(atas namanya)\**

(ALI IBN ABI THALIB)

**K**emunculan kecenderungan feminis dalam penafsiran Al-Quran merupakan fenomena menarik, karena telah melahirkan aliran baru dalam studi Al-Quran, yaitu “mazhab” feminis. Munculnya “mazhab” ini menandai bahwa kegiatan dalam penafsiran Al-Quran tidak berhenti dan terus mengalami perkembangan. Bahkan, bisa dikatakan bahwa perkembangan dalam penafsiran Al-Quran itu terjadi sedemikian pesatnya dengan munculnya penafsiran-penafsiran yang liberal sebagaimana tampak di antaranya dalam tafsir feminis tersebut.

Penafsiran-penafsiran model feminis sendiri memperlihatkan sejumlah perbedaan fundamental dibandingkan penafsiran-penafsiran klasik, baik dari segi metodologi, corak maupun tentu saja hasil penafsirannya. Berbeda dengan model penafsiran klasik yang menggunakan model *tahlîlî*, yang menafsirkan seluruh ayat Al-Quran secara berurutan seperti urutan dalam mushaf Al-Quran, penafsiran “mazhab” feminis secara khusus hanya menafsirkan ayat-ayat Al-Quran tertentu yang terkait masalah gender.

Dalam hal ini penafsiran dilakukan terhadap ayat-ayat yang memperlihatkan—secara harfiah—superioritas laki-laki, seperti persoalan pembagian warisan, kepemimpinan, kesaksian, poligami dan lain-lain. Selain itu, ayat-ayat yang juga ditafsirkan dalam penafsiran “mazhab” feminis ini adalah tema-tema tertentu yang terkait, baik secara langsung maupun tidak, dengan “dunia” perempuan, seperti tentang menstruasi, hak-hak dan kewajiban perempuan dan sebagainya. Juga ayat-ayat yang bersisi tentang kepahlawanan perempuan, yakni tokoh-tokoh perempuan yang disebutkan dalam Al-Quran seperti kisah Bilqis, Maryam, Zulaikha dan lain-lain

Jika penafsiran klasik selama ini memperkokoh anggapan yang memosisikan laki-laki lebih tinggi daripada perempuan, maka dalam penafsiran “mazhab” feminis ayat-ayat tentang gender itu ditafsirkan ulang dengan menghindarkan pendekatan harfiah, seperti yang dilakukan dalam penafsiran klasik, sehingga menghasilkan penafsiran yang samasekali berbeda dengan penafsiran klasik. Penafsiran kontekstual<sup>1</sup> dengan metode hermeneutik dan analisis gender<sup>2</sup> sebagai pisau bedahnya merupakan ciri pokok dalam penafsiran “mazhab” feminis ini. Dengan menggunakan metode dan analisis yang

berbeda dengan para mufassir klasik, para mufassir-feminis berpandangan bahwa posisi laki-laki dan perempuan adalah setara.

Kerangka pokok yang mendasari mazhab ini adalah pandangan para feminis bahwa Al-Quran diwahyukan untuk menegakkan keadilan antara laki-laki dan perempuan. Sementara, misi keadilan Al-Quran itu seringkali “terbungkus” dalam pernyataan-pernyataan berbagai ayatnya yang tidak selamanya secara harfiah menunjukkan kesetaraan laki-laki dan perempuan, melainkan justru ditunjukkan dengan ayat-ayat yang menempatkan laki-laki pada posisi yang lebih tinggi dibandingkan kaum perempuan. Menurut para mufassir-feminis, pesan keadilan yang sesungguhnya implisit dalam ayat-ayat tersebut telah terabaikan dalam penafsiran klasik, sehingga yang terjadi adalah bahwa penafsiran klasik terhadap ayat-ayat tersebut dianggap hanya menguntungkan laki-laki dan sebaliknya merugikan kaum perempuan.

### **KEADILAN GENDER: PARADIGMA TAFSIR FEMINIS**

Menurut para feminis, yang dimaksudkan dengan keadilan antara laki-laki dan perempuan adalah kesetaraan hak dan kewajiban di antara mereka.<sup>3</sup> Bagi para feminis, laki-laki dan perempuan tidaklah berbeda kecuali dari sisi biologis saja di mana perempuan bisa mengalami menstruasi, mengandung, melahirkan dan menyusui, sementara laki-laki tidak. Inilah yang disebut dengan kodrat perempuan, dan berbeda dengan kodrat laki-laki.<sup>4</sup> Selebihnya, perbedaan-perbedaan lain yang terjadi pada laki-laki dan perempuan hanya terjadi akibat konstruk sosio-kultural saja.<sup>5</sup> Perbedaan biologis, dengan demikian, samasekali tidak berarti ketidaksetaraan dalam

status jenis kelamin secara sosial. Fungsi-fungsi biologis tidaklah sama, dan memang harus dibedakan, dengan fungsi-fungsi sosial.<sup>6</sup>

Oleh karena itu, para mufassir-feminis senantiasa mengkritik para *mufassir* klasik yang dalam penafsiran mereka atas beberapa ayat Al-Quran seringkali “mencari-cari” tentang kelebihan laki-laki atas perempuan. Sebagaimana dikemukakan oleh para *mufassir* klasik ketika menafsirkan Qs al-Nisâ’ (4): 1, “*al-rijâl qawwâmûn ‘alâ al-nisâ’*,” sebagian mufassir klasik menegaskan bahwa laki-laki dianggap sebagai “qawwâm” yang memiliki berbagai kelebihan dibandingkan perempuan karena laki-laki memiliki kelebihan akal, kekuatan tekad, kekuatan fisik, kemampuan menulis, matang dalam perencanaan, keteguhan dan keberanian.<sup>7</sup> Dengan kelebihan-kelebihan seperti inilah, maka menurut para *mufassir* klasik, wajar apabila di berbagai tempat Al-Quran menempatkan posisi laki-laki lebih tinggi daripada perempuan.

Dalam pandangan para mufassir-feminis, ayat-ayat yang sesungguhnya memiliki nuansa keadilan bagi laki-laki dan perempuan ini justru telah dipahami oleh para *mufassir* klasik secara tidak adil. Dengan memahami ayat-ayat tersebut secara harfiah sehingga menempatkan laki-laki dalam posisi superior dibandingkan perempuan, menurut para feminis ini, yang terjadi adalah “pelibasan” terhadap nilai-nilai keadilan yang sesungguhnya ingin ditegakkan oleh ayat-ayat tersebut. Bahwa Al-Quran merespon dan mengakui adanya perbedaan sosial-fungsional dalam kehidupan manusia, itu tak terbantahkan. Namun, persoalannya adalah ketika perbedaan seperti itu kemudian dijadikan sebagai argumentasi untuk menegaskan superioritas laki-laki atas perempuan.

Persoalan yang muncul adalah, jika ayat-ayat itu secara harfiah menempatkan perempuan di bawah status laki-laki, bagaimana kemudian ayat-ayat tersebut justru dibaca sebagai upaya menegakkan keadilan antara laki-laki dan perempuan? Menurut para mufassir-feminis, untuk memahami ayat-ayat seperti itu harus dilihat kondisi perempuan saat ayat tersebut diwahyukan yang memang dalam kondisi sangat tertindas. Dengan menghadapkan ayat-ayat Al-Quran dengan kondisi perempuan ketika ayat-ayat tersebut diwahyukan, maka bisa dipetik kesimpulan bahwa status laki-laki dan perempuan adalah setara.<sup>8</sup>

Menurut Asghar Ali Engineer, ada beberapa alasan untuk menunjukkan bahwa posisi laki-laki dan perempuan dalam agama adalah setara. Al-Quran memberikan tempat yang sangat terhormat kepada seluruh manusia baik laki-laki maupun perempuan. *Pertama*, banyak ayat Al-Quran yang mempertegas hal ini, seperti pernyataan bahwa perbedaan setiap individu adalah ketakwaannya (Qs Al-Hujurât [49]: 13), pahala seseorang tergantung amal baiknya (Qs al-Mu'min [40]: 39-40; Qs al-Nisâ' [4]: 124) dan lain-lain. *Kedua*, sebagai masalah norma, Al-Quran membela prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan. Al-Quran memberikan bagian waris kepada mereka dari yang sebelumnya tidak bahkan menjadi harta yang diwariskan (Qs al-Nisâ' [4]: 23); membenci tradisi masyarakat Arab saat pewahyuanannya yang tidak menghargai kelahiran anak perempuan, atau bahkan membakar mereka hidup-hidup (Qs al-Takwîr [81]: 9) dan melarang praktik-praktik semacam itu, baik melalui janji pahala bagi yang memperlakukan perempuan dengan baik dan mengancam dengan siksa bagi yang memperlakukan mereka secara tidak adil maupun dengan memberikan

hak-hak kepada perempuan yang sebelumnya diabaikan dalam masyarakat jahiliyah, dan lain-lain.

Nasaruddin Umar menyebutkan bahwa konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan terangkum dalam beberapa variabel. *Pertama*, laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah, seperti tercantum dalam Qs al-Dzâriyat [51]: 56), Qs al-Hujurât [49]: 13; Qs al-Nahl [16]: 97. *Kedua*, laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai khalifah Allah di muka bumi, seperti tercantum dalam Qs al-An'âm [6]: 165. *Ketiga*, laki-laki dan perempuan sama-sama menerima Perjanjian primordial dengan Tuhan, seperti tercantum dalam Qs al-A'râf [7] 172. *Keempat*, Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama Kosmis seperti terlihat dalam Qs al-Baqarah [2]: 35, 187; Qs al-A'râf [7]: 20, 22, 23. *Kelima*, laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi seperti tercantum dalam Qs Alî Imrân [3]: 195, Qs al-Nisâ' [4]: 124; Qs Ghâfir [40]: 40.<sup>9</sup>

Salah satu ayat Al-Quran yang sering digunakan oleh para mufassir-feminis untuk menguatkan pandangan tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan perlu dikutip:

*Sungguh, laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin, laki-laki dan perempuan yang tabah, laki-laki dan perempuan yang khusyu, laki-laki dan perempuan yang memberi sedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang mengingat Allah, bagi mereka Allah menyediakan pahala yang besar. (Qs Al-Ahzâb [33]: 35).*

Mengenai ayat Al-Quran ini, menarik sekali komentar yang panjang dari Abdullah Yusuf Ali, seorang

*mufassir* yang dikenal liberal, yang mengungkapkan bahwa semua nilai yang disebutkan dalam ayat di atas merupakan penyerahan kehendak manusia—laki-laki dan perempuan—kepada Allah.

Sejumlah kewajiban seorang muslim dalam ayat ini diuraikan, tetapi tekanan utamanya terletak pada kenyataan bahwa semua kebajikan sangat diperlukan bagi laki-laki dan perempuan. Hak dan kewajiban keduanya dalam arti ruhani dan kemanusiaan, tingkatnya adalah sama, dan pahalanya di akhirat nanti, yakni kebahagiaan ruhani diberikan kepada mereka masing-masing sama. Nilai-nilai yang disebutkan adalah: (1) keimanan, harapan dan tawakkal kepada Allah serta pada pengetahuan-Nya yang baik atas dunia ini (2) berbakti dan beribadah dalam kehidupan sehari-hari (3) cinta dan berlaku jujur dalam pikiran dan hati, dalam kata-kata dan perbuatan (4) sabar dan tabah dalam penderitaan dan dalam berusaha yang benar (5) rendah hati, menjauhi sikap sombong dan merasa diri lebih tinggi (6) bersedekah, yakni membantu orang miskin dan yang mengalami kemalangan di dunia ini, khususnya kewajiban yang didorong oleh kewajiban ibadah dan pengabdian kepada sesama (7) mengorbankan kepentingan diri sendiri, makan dengan cara-cara yang khas tetapi secara umum sesuai dengan selera (8) kehidupan seks yang bersih, bersih dalam hati, dalam pikiran, dalam kata-kata dan perbuatan (9) selalu memperhatikan ajaran agama serta menanamkan rasa rindu ingin lebih dekat kepada Allah.<sup>10</sup>

Penjelasan yang diberikan oleh Yusuf Ali di atas menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara secara gender. Penyebutan laki-laki dan perempuan dalam setiap poin dalam ayat yang telah disebutkan, tentu saja bukan tanpa tujuan, tetapi untuk

menunjukkan kesetaraan tersebut, bahwa Tuhan tidak melihat keunggulan ruhaniah seseorang berdasarkan atas jenis kelamin. Jadi, soal ketidaksetaraan adalah soal kehidupan sosial, tidak ada kaitannya dengan masalah keruhanian. Tetapi, dalam pandangan para mufassir-feminis, banyak *mufassir* klasik yang sering melebih-lebihkan apa yang Al-Quran sendiri tegaskan sebagai nilai moral. Perkara ketidaksetaraan gender, dengan demikian, adalah perkara fungsional dalam kehidupan sosial. Namun, justru perkara ketidaksetaraan gender secara sosial inilah yang menjadi pertanyaan para feminis. Jika laki-laki dan perempuan di hadapan Allah saja setara, mengapa di hadapan manusia justru tidak? Inilah pertanyaan yang selalu dikedepankan para mufassir-feminis.

Dalam hubungan ini Asghar Ali Engineer menyebutkan bahwa kesetaraan status yang merupakan implikasi dari nilai keadilan antara laki-laki dan perempuan tercermin pada dua hal. *Pertama*, dalam pengertiannya yang umum, kesetaraan status berarti penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang setara (sederajat). *Kedua*, laki-laki dan perempuan memiliki hak yang setara dalam bidang sosial dan politik. Keduanya memiliki hak yang setara untuk mengadakan perkawinan atau memutuskannya, keduanya memiliki hak yang sama untuk mengatur hak miliknya tanpa campur tangan yang lain. Keduanya juga bebas memilih profesi atau cara hidup, memiliki kesetaraan dalam tanggungjawab sebagaimana memiliki kesetaraan dalam kebebasan.<sup>11</sup>

Menurut Abdul Mustaqim, kesetaraan dan keadilan gender memiliki implikasi pada beberapa hal. *Pertama*, bahwa kesetaraan dan keadilan gender meniscayakan tidak adanya salah satu jenis kelamin yang tersubordinasi

oleh jenis kelamin yang lain. *Kedua*, tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin tertentu dengan mengurangi kesempatannya. *Ketiga*, terbebaskan dari *stereotype* yang sesungguhnya hanya merupakan mitos belaka. *Keempat*, tidak ada yang menanggung beban lebih berat dari yang lain. Dalam kaitan ini keadilan gender meniscayakan kesamaan kepada laki-laki dan perempuan, baik dalam hak maupun kewajiban.<sup>12</sup> 

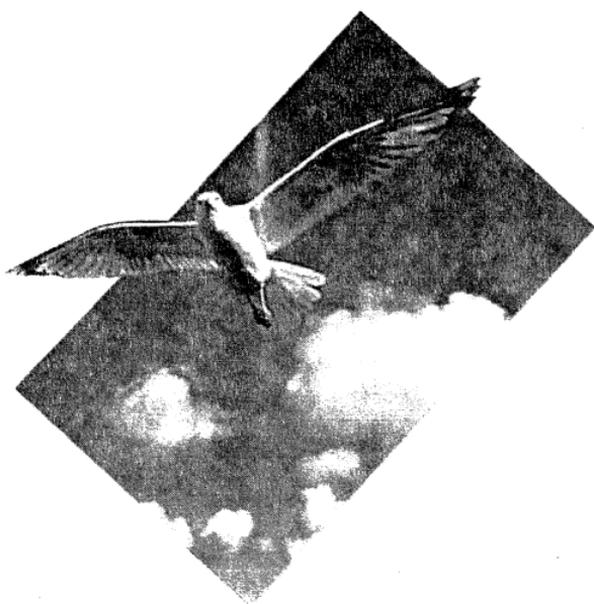
### Catatan:

- \* Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch Nur Ichwan, Moch Syamsul Hadi (Yogyakarta: SAMHA, 2003), xx.
- 1. Penafsiran kontekstual dipahami sebagai lawan dari penafsiran tekstual seperti yang dilakukan oleh kebanyakan mufassir klasik. Penafsiran kontekstual ini dirumuskan melalui metode hermeneutik, yang terjadi ketidaksamaan antara satu mufassir dengan mufassir yang lain. Asghar Ali Engineer memahaminya dengan perlunya membedakan antara ayat normatif-transendental dengan ayat kontekstual. Senada dengan ini, Amina Wadud-Muhsin menekankan perlunya mengambil apa yang disebut Fazlur Rahman dengan “ideal-moral” dari ayat-ayat Al-Quran. Begitu seterusnya, masing-masing mufassir tidak selalu memiliki term dan model yang sama. Perbedaan perumusan pendekatan kontekstual dalam memahami ayat-ayat Al-Quran tentang relasi gender ini berakibat pada keragaman “mazhab” feminis dalam penafsiran sebagaimana akan dikemukakan di bagian lain tulisan ini.
- 2. Analisis gender adalah sebuah analisis yang meniscayakan kesetaraan laki-laki dan perempuan, bahwa laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan kecauali perbedaan-perbedaan biologis. Lihat Mansour Fakh, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 127-137.
- 3. Amina Wadud-Muhsin, *Wanita di dalam Al-Quran*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), 91.
- 4. Menurut Amina Wadud-Muhsin, tidak ada istilah khusus dalam Al-Quran yang menunjukkan bahwa melahirkan anak me-

rupakan hal yang ‘utama’ bagi perempuan. Fungsi melahirkan menjadi utama hanya sebatas kepentingan kelanjutan umat manusia, karena hanya mereka yang bisa melahirkan anak. Ini satu-satunya fungsi yang eksklusif bagi perempuan. Di luar ini fungsi laki-laki dan perempuan adalah sama, termasuk dalam *risâlah*, yang selama ini dianggap sebagai orang sebagai fungsi eksklusif laki-laki. Lihat dalam Amina Wadud-Muhsin, *Wanita di dalam Al-Quran*, 84-85.

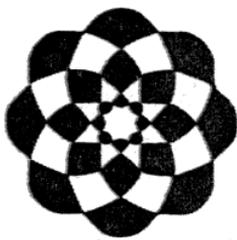
5. Mansour Fakih, *Analisis Gender*, 9-12
6. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Ciciek Farcha Assegaf (Yogyakarta, LSPPA, 1994), 59.
7. Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta’wîl Ayât al-Qur’ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), XIV: 57. Ibn ‘Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr ibn ‘Abbâs* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), 69. Abû al-Qâsim Mahmûd ibn ‘Umar al-Zamakhsharî, *Al-Kasysyâf ‘an Haqqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta’wîl* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1977), I: 523.
8. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 18, 61
9. Nasaruddin Umar, *Quran untuk Perempuan* (Jakarta: JIL, 2002), 5-24.
10. Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur’an*, 1116-1117. Lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, *Kesetaraan Gender dalam Islam: Persoalan Ketegangan Hermeneutis*. Makalah tidak diterbitkan.
11. Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan*, 57. Lihat juga Masdar Farid Mas’udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Kaum Perempuan* (Mizan: Bandung, 1997), 71-162.
12. Abdul Mustaqim, “Feminisme dalam Perspektif Riffat Hassan,” Tesis S2 Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 1999, 60. Bandingkan dengan Wardah Hafidz, “Feminisme Islam” dalam majalah *Suara Hidayatullah*, Pebruari 1996, 76-77.





BAGIAN II  
MUFASSIR-FEMINIS  
& PENAFSIRANNYA





## Mufassir-Feminis dan Penafsirannya

**D**iakui atau tidak, “dehumanisasi” terhadap kaum perempuan pernah terjadi dalam panggung sejarah, bahkan mungkin sampai sekarang, baik di dunia Barat maupun dunia Islam. Bagi umat Islam, hal ini sesungguhnya sangat ironis karena Al-Quran sebagai kitab sucinya secara normatif sangat menghargai perempuan. Ini terlihat dari bagaimana Al-Quran secara tegas memandang laki-laki dan perempuan secara *equal* (*al-musâwa*). Meski secara normatif menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan, penafsiran yang berkembang di kalangan umat Islam justru sebaliknya: menempatkan perempuan dalam pihak yang inferior. Tentu saja, banyak ayat yang digunakan untuk menjustifikasi pandangan tersebut.

Al-Quran adalah sebuah kitab suci yang, dalam sejarah umat Islam, telah ditafsirkan dengan berbagai kecenderungan penafsirnya. Tidaklah berlebihan jika Al-Quran diibaratkan seperti lautan yang tak bertepi karena

kandungan maknanya sangat luas. Bahkan ia juga dapat diibaratkan seperti mutiara yang setiap ujung-ujungnya dapat memancarkan berbagai ragam cahaya. Itulah mengapa setiap ada upaya melakukan kajian terhadap Al-Quran dengan metodologi dan kecenderungan yang berbeda, maka hasil pemahamannya pun juga berbeda. Jika metodologi dan kecenderungan itu diumpamakan sebagai “kaca mata”, maka hasil penglihatan terhadap obyek kajian itu tergantung kaca matanya. Keragaman dalam penafsiran Al-Quran inilah yang kemudian melahirkan apa yang dalam Studi Al-Quran diistilahkan dengan “Mazhab-Mazhab Tafsir Al-Quran.”<sup>1</sup>)

Berangkat dari asumsi bahwa penafsiran Al-Quran itu relatif sifatnya, dan bahwa Al-Quran *shâlih li kulli zamân wa makân*, mau tidak mau Al-Quran harus selalu ditafsirkan seiring dengan perubahan sosial. Tak pelak lagi munculnya “mazhab” feminis yang menggunakan analisis gender dalam memahami Al-Quran telah ikut memberikan warna yang berbeda dengan penafsiran yang telah ada sebelumnya. Perbedaan itu bukan saja dari sisi metodologinya, tapi juga, sebagai implikasinya, pada hasil penafsirannya, yang benar-benar bertolak belakang dengan penafsiran para mufassir klasik.

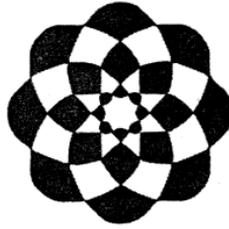
Bahwa secara teologis “Al-Quran” dianggap mempunyai kebenaran absolut dan abadi, tak ada yang menolak. Namun, ketika Al-Quran ditafsirkan dan masuk dalam “disket” pemikiran manusia (baca: *mufassir*) yang sarat dengan berbagai *prejudice*, juga situasi sosio-historis yang melingkupinya, maka kebenaran penafsiran itu menjadi relatif sifatnya. Hal ini dibuktikan oleh banyaknya mazhab yang berkembang dalam Islam, baik di bidang tafsir, teologi, fiqh, tasawuf, dan tentu saja tafsir yang semuanya cenderung mengklaim dirinya merujuk pada Al-Quran.

Sejak hermeneutika menjadi bagian dari upaya pemahaman atas Al-Quran, pemikiran-pemikiran yang muncul terkait dengan pemaknaan kitab suci itu pun semakin progressif. Hal yang kemudian menjadi sangat menarik dalam pendekatan hermeneutik ini adalah ketika teks tidak lagi dianggap sebagai sesuatu yang “sakral”. Di mata hermeneutika, semua ayat bisa “dipahami” betapa pun harus “mengobrak-abrik” pemaknaan yang telah mapan selama berabad-abad, bahkan terhadap Al-Quran sendiri. Betapapun tradisi *ta’wil* sudah ada cukup lama dalam sejarah umat Islam, namun pendekatan hermeneutik menawarkan sesuatu yang baru dan “lain”.

Sebagaimana disebutkan di muka, kecenderungan hermeneutika dalam model penafsiran feminis telah memunculkan hasil-hasil penafsiran yang berbeda secara diametral dengan penafsiran klasik. Berikut ini akan ditelusuri kecenderungan Asghar Ali Engineer, Riffat Hassan dan Amina Wadud-Muhsin dalam memahami ayat-ayat Al-Quran. Ketiganya adalah para feminis muslim(ah) yang berupaya menafsirkan ulang berbagai ayat Al-Quran yang selama ini cenderung ditafsirkan secara patriarkhis oleh para mufassir klasik. Dengan paradigma dan menggunakan metodologi serta pendekatan yang berbeda dengan para mufassir klasik, maka hasil penafsiran mereka pun berbeda pula. ■■

## Catatan

- ★ Mengenai mazhab-mazhab dalam Tafsir Al-Quran ini terdapat beberapa buku monumental yang bisa dijadikan rujukan, di antaranya karya Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976), karya Ignas Goldziher, *Mazhâhib al-Tafsîr al-Islâmiy* (Mesir: Maktabah al-Khârijî, 1955), JJG Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: EJ Brill, 1974), dan lain-lain.



## Hermeneutika Teologis Riffat Hassan

*Sebenarnya bila dilihat melalui kacamata non-patriarki,  
Al-Quran bergerak egalitarianisme.  
Da menunjukkan perhatian khusus pada perempuan  
sebagaimana juga terhadap kelas-kelas masyarakat lain  
yang tidak diuntungkan\**

(RIFFAT HASSAN)

**A**l-Quran adalah sebuah kitab suci yang, dalam sejarah umat Islam, telah ditafsirkan dengan berbagai kecenderungan penafsirnya. Tidaklah berlebihan jika Al-Quran diibaratkan seperti lautan yang tak bertepi karena kandungan maknanya sangat luas. Bahkan ia juga dapat diibaratkan seperti mutiara yang setiap ujung-ujungnya dapat memancarkan berbagai ragam cahaya. Itulah mengapa setiap ada upaya melakukan kajian terhadap Al-Quran dengan me-

metodologi dan kecenderungan yang berbeda, maka hasil pemahamannya pun juga berbeda. Jika metodologi dan kecenderungan itu diumpamakan sebagai “kaca mata,” maka hasil penglihatan terhadap obyek kajian itu tergantung kaca matanya. Jika memakai kaca mata hitam maka akan terlihat bahwa realitas itu hitam. Begitu pula halnya jika kaca mata itu kuning, biru, hijau dan seterusnya.

Keragaman dalam penafsiran Al-Quran inilah yang kemudian melahirkan apa yang dalam Studi Al-Quran diistilahkan dengan “Mazhab-Mazhab Tafsir Al-Quran.”<sup>1</sup> Tak pelak lagi munculnya “mazhab” feminis yang menggunakan analisis gender dalam memahami Al-Quran telah ikut memberikan warna yang berbeda dengan penafsiran yang telah ada sebelumnya. Perbedaan itu bukan saja dari sisi metodologinya, namun juga, sebagai implikasinya, pada hasil penafsirannya. Sebagaimana disebutkan dalam pembahasan terdahulu, kecenderungan hermenutika dalam model penafsiran feminis telah memunculkan hasil-hasil penafsiran yang berbeda secara diametral dengan penafsiran klasik. Berikut ini akan ditelusuri kecenderungan Riffat Hassan dalam memahami ayat-ayat Al-Quran.

## **RIFFAT HASSAN SEBAGAI TEOLOG FEMINIS**

Riffat Hassan adalah seorang feminis muslimah kelahiran Lahore, Pakistan, sebuah masyarakat yang dianggapnya sangat terbiasa merayakan kelahiran laki-laki dan meratapi kelahiran anak perempuan.<sup>2</sup> Meski tahun kelahirannya tidak diketahui secara jelas, dia dilahirkan dari keluarga Sayyid kelas atas. Ayah dan ibunya merupakan keluarga terkemuka di kota itu. Ayahnya, yang biasa dipanggil warga dengan Begum Shahiba,

adalah seorang tradisional dan patriarkhal di daerah itu. Sedangkan ibunya mempunyai pikiran yang berseberangan dengan ayahnya, bahkan dapat dikatakan sebagai feminis “radikal” sebagaimana dikatakan oleh Riffat sendiri. Sekalipun bukan seorang aktivis perempuan, ibunya sangat konsen terhadap pembebasan anak-anak perempuannya dari keterkungkungan *char-dewari* (empat dinding) rumah tangga.<sup>3</sup> Meskipun demikian, Riffat Hassan sendiri banyak tidak sepakat dengan ibunya dalam hal pendidikan anak-anaknya yang dianggapnya tidak adil dan tidak ramah karena “menomorduakan” anak laki-lakinya.

Riffat Hassan menempuh pendidikan dasarnya di sekolah berbahasa Inggris paling bonafit saat itu di kotanya. Di situlah ia mendapatkan pelajaran bahasa Inggris dengan baik. Menulis dan membaca merupakan hobi Riffat sejak masih kanak-kanak. Sejak umur belasan tahun ia sudah sering menuangkan pikiran-pikirannya lewat karya puisi dan soneta yang berisi kritik terhadap kondisi sosio-kultural masyarakat patriarkhi saat itu. Pada usia 17 tahun, dua volume puisi, artikel dan cerpen-cerpennya sudah diterbitkan. Pada usia ini Riffat mengaku telah memulai perjuangannya sebagai seorang feminis.<sup>4</sup>

Sedangkan pendidikan tinggi selanjutnya ditempuh di Inggris di St Mary’s College University of Durham. Setelah tiga tahun melaksanakan studinya ia berhasil meraih predikat *cumlaude* di bidang Sastra Inggris dan Filsafat. Ia kemudian melanjutkan S-3 di bidang Filsafat Islam di Universitas yang sama. Pada usia 24 tahun, Riffat Hassan sudah berhasil mengantongi gelar doktor di bidang Filsafat Islam dengan disertasinya tentang filsafat Muhammad Iqbal, seorang penyair dan filosof Pakistan.<sup>5</sup> Pada perjalanan karier berikutnya, sejak 1976

Riffat sudah menjadi Profesor dan menjabat ketua Jurusan program Religious Studies di Universitas Louesville Kentucky. Pada 1988-1987 Riffat juga pernah menjadi dosen tamu di Devinity School, Harvard University.

Meskipun sudah akrab dengan dunia “perempuan”, ketertarikannya pada persoalan perempuan dalam Islam sebenarnya terjadi secara kebetulan. Ketika itu, pada 1974, saat menjadi dosen penasihat Organisasi Mahasiswa Islam (Moslem’s Students Association, MSA) cabang Oklahoma State University, Riffat diminta berbicara tentang perempuan dalam Islam. Keterpaksaan, bukan kesadaran sebagaimana, inilah yang mengantarkannya melakukan riset dan kajian serius dalam hal kajian Islam. Sejak itu Riffat Hassan mulai mempelajari teks-teks Al-Quran dan kemudian melakukan reinterpretasi, terutama terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah perempuan.<sup>6</sup> Sejak inilah, Riffat Hassan mulai menelorkan tulisan-tulisan tentang perempuan dalam Islam. Sejak inilah ia mengaku memulai karirnya sebagai “teolog feminis.”<sup>7</sup>

Ketika Riffat sedang terlibat dalam riset di Pakistan pada 1983-1984, situasi dan kondisi politik negeri itu sedang “gerah”. Saat itu pemerintahan Ziaul Haque tengah mulai melakukan program sslamisasi. Muncul pertanyaan dalam benak Riffat Hassan ketika itu, mengapa jika suatu negara mulai melakukan islamisasi, tindakan pertama yang dilakukan adalah memaksa perempuan kembali masuk ke rumah (*back to home*), menutup seluruh tubuhnya, memberlakukan peraturan dan undang-undang yang mengatur tingkah laku individu terutama perempuan. Riffat Hassan mengatakan bahwa undang-undang tersebut sangat anti-perempuan.<sup>8</sup> Islamisasi itu sendiri kemudian me-

ngundang berbagai protes di jalanan dari kalangan perempuan. Ia mengakui:

Saya terdorong oleh para perempuan yang bersemangat memobilisasi dan memimpin protes-protes para perempuan di jalan-jalan untuk membantu mereka menyangkal argumen-argumen yang membuat kemanusiaan mereka kurang sempurna... Saya mengakui bahwa saya tergoda untuk bergabung dengan mereka, untuk membantu membela saudara-saudara saya yang tersingkir dari hak-hak kemanusiaan atas-nama-Islam.<sup>9</sup>

Bagi Riffat Hassan, perjuangan membela nasib perempuan adalah bagian dari *jihād fi sabilillāh* yang mutlak harus ditegakkan. Kepada anaknya yang masih kecil saat itu, Mona, Riffat Hassan selalu mengatakan,<sup>10</sup> “*jihād fi sabilillāh* adalah hakikat menjadi seorang muslim dan aku ingin ia mengabdikan dirinya memperjuangkan keadilan dan kebenaran. Kukatakan padanya bahwa meskipun dirinya sendiri tidak pernah mengenal diskriminasi, ia tidak boleh menjadi kebal terhadap penderitaan berjuta-juta gadis muslim yang didiskriminasi sejak lahir.”

Adapun di antara karya-karya Riffat Hassan adalah “The Role and Responsibility of Women in Legal and Ritual Tradition of Islam”, “Equal before Allah”, “Feminist Theology and Women in the Muslim World”. Artikel-artikel tersebut kemudian dijadikan buku yang berjudul *Women Living Under Muslim Laws*. Karya yang lain berupa artikel-artikel berjudul “Muslim Women and Post-Patriarchal Islam,” “The Issue of Women-Man Equality in Islamic Tradition” dan “Jihad fi Sabilillah,” dan lain-lain.<sup>11</sup> Dari karya-karya itulah, kemudian Riffat Hassan diakui oleh banyak kalangan sebagai pemikir feminis yang telah memberikan kontribusi besar

terhadap gerakan perempuan (baca feminisme) di Pakistan.

## **MENAFSIRKAN AL-QURAN: MEREKONSTRUKSI TEOLOGI TENTANG STATUS PEREMPUAN**

Meskipun sejarah Islam mencatat adanya para perempuan yang menjadi tokoh terkemuka, di antaranya Khadijah dan Rabi'ah al-Basri, namun tradisi Islam bahkan hingga saat ini masih cenderung bersifat kaku dan patriarkhal. Al-Quran, Sunnah, keputakaan Hadis dan Fiqh hanya ditafsirkan oleh laki-laki muslim yang rata-rata tidak bersedia melakukan tugas-tugas mendefinisikan status ontologis, teologis, sosiologis dan eskatologis perempuan muslim. Kenyataan seperti inilah yang, dalam pandangan Riffat Hassan, membuat perempuan menjadi sekunder, subordinatif dan inferior terhadap laki-laki.<sup>12</sup>

Bagi Riffat Hassan, kenyataan bahwa perempuan berada dalam posisi subordinat seperti ini berpangkal pada teologi. Setidaknya terdapat tiga asumsi teologis yang mendasari superstruktur anggapan bahwa laki-laki lebih unggul daripada perempuan. (1) bahwa makhluk pertama yang diciptakan Tuhan adalah laki-laki, bukan perempuan, karena perempuan diyakini sebagai diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, maka secara ontologis perempuan derivatif dan sekunder (2) bahwa perempuan, bukan laki-laki, yang merupakan penyebab utama dari apa yang biasanya dianggap sebagai dosa manusia atau terusirnya manusia dari Taman Firdaus, karena itu semua "anak perempuan Hawwa" harus diperlakukan dengan rasa benci, curiga dan hina (3) bahwa perempuan diciptakan tidak hanya dari laki-laki tapi juga untuk laki-laki, sehingga eksistensinya

hanyalah sekunder, pelengkap dan tidak memiliki arti fundamental.<sup>13</sup>

Berangkat dari asumsi ini Riffat Hassan menyatakan bahwa sekalipun terdapat perbaikan-perbaikan secara statistik, seperti hak-hak pendidikan, pekerjaan dan hak-hak sosial politik, perempuan akan tetap diperlakukan kasar dan didiskriminasi jika landasan teologis yang melahirkan kecenderungan-kecenderungan yang bersifat "missoginis" dalam tradisi Islam tersebut tidak dibongkar. Dalam kaitan ini Riffat Hassan menulis:

Banyaknya jaminan hak-hak sosial-politik perempuan tidak akan berarti apa-apa jika mereka dikondisikan untuk menerima mitos-mitos yang digunakan oleh para teolog atau pemimpin-pemimpin keagamaan untuk membelenggu tubuh, hati, pikiran dan jiwa mereka; mereka tidak akan pernah berkembang sepenuhnya atau menjadi manusia seutuhnya, manusia yang bebas dari ketakutan dan rasa bersalah, bisa berdiri sejajar dengan laki-laki di hadapan Tuhan.<sup>14</sup>

Pada bagian lain ia menulis:

Menurut pendapat saya, masyarakat muslim yang didominasi oleh, dan terpusat pada, laki-laki samasekali tidak akan mungkin mengakui persamaan sebagaimana tertera dalam pernyataan Al-Quran tentang penciptaan manusia kecuali kalau perempuan muslim kembali ke persoalan asal-usul dan menentang otentisitas hadis-hadis tersebut yang membuat mereka secara ontologis bersifat inferior dan kebengkokannya tidak bisa diperbaiki.<sup>15</sup>

Atas dasar inilah, Riffat merasa perlu mengembangkan apa yang disebut "teologi feminis dalam konteks Islam." Teologi feminis ini berguna bukan saja bagi perempuan, melainkan juga laki-laki muslim, untuk

menghindarkan dari struktur yang tidak adil yang tidak memungkinkan terjadinya hubungan yang hidup antara laki-laki dan perempuan.<sup>16</sup>

Untuk mengembangkan teologi feminis dalam konteks Islam ini, yang pertamakali perlu dilakukan adalah memeriksa landasan teologis di mana semua argumen anti-perempuan tersebut berakar. Ini penting untuk melihat apakah suatu kasus benar-benar bisa dibuat untuk menegaskan bahwa dari sudut pandang Islam normatif, laki-laki dan perempuan pada dasarnya setara sekalipun terdapat perbedaan biologis dan perbedaan-perbedaan lainnya. Kerangka inilah yang mendorong Riffat Hassan meneliti ulang berbagai ayat Al-Quran, khususnya yang berkaitan langsung dengan teologi perempuan, yaitu tentang penciptaan perempuan dan kejatuhan manusia di bumi.

Riffat Hassan mengakui bahwa bahasa Al-Quran sangat beragam, ada yang langsung bisa dipahami maknanya sehingga langsung bisa dijadikan pedoman aturan atau hukum. Namun ada juga ayat-ayat Al-Quran yang lebih bersifat simbolik atau perlambang, dan inilah yang lebih banyak terdapat dalam Al-Quran. Bahkan Al-Quran pun memuat juga tentang cerita-cerita dan mitologi-mitologi yang penuturannya juga dibungkus dalam perlambang.<sup>17</sup>

Bagaimana penafsiran terhadap ayat-ayat yang bersifat perlambang ini, hal tersebut tergantung dari cara pandang seorang mufassir: apakah ayat-ayat seperti itu akan dipahami secara harfiah atautkah dipahami sebagai perlambang. Perbedaan cara pandang tersebut jelas akan menghasilkan penafsiran yang berbeda. Persoalannya, menurut Riffat Hassan, adalah banyak orang yang mengaku telah menafsirkan Al-Quran meskipun

melakukannya secara harfiah, padahal penafsiran seperti ini jelas tidak bisa diterima begitu saja. Sebab, pemakaian kata-kata dalam Al-Quran senantiasa tergantung pada akar kata dan konteksnya. Oleh karena itu, untuk memperoleh pemahaman yang benar atas Al-Quran tidak mungkin tanpa mempertimbangkan konteks tersebut. Dalam kaitan ini Riffat Hassan mengatakan:

Bahasa Arab, sebagaimana bahasa-bahasa Semit yang lain, sangat bertumpu pada akar kata. Untuk mengerti satu kata Arab, terlebih dahulu kita harus mengetahui akar katanya. Selanjutnya, jika kita bukan kamus, akar kata tersebut akan mempunyai puluhan bahkan mungkin ratusan arti sesuai dengan konteksnya. Dengan demikian, arti satu kata selalu tergantung selain pada akarnya juga pada konteksnya. Jadi samasekali tidak mungkin mengartikan kata-kata Arab tanpa mempertimbangkan atau mengetahui konteksnya. Bahkan dalam konteks tersebut, masih terdapat berbagai arti lagi. Jadi menafsirkan Al-Quran secara harfiah (linguistik) jelas tak mungkin karena setiap kata dan ayat dalam Al-Quran bisa mempunyai berbagai pengertian.<sup>18</sup>

Bukan hanya itu. Untuk memperoleh pemahaman yang lebih tepat, juga diperlukan berbagai “ilmu alat” yang lain, termasuk sejarah kata-kata Arab yang digunakan dalam Al-Quran serta konteks masyarakat dan adat-istiadat masyarakat Arab ketika ayat-ayat Al-Quran diwahyukan. Karena maksud Al-Quran bukanlah kata-kata harfiahnya, melainkan idealitas Al-Qurannya, maka dalam memahami Al-Quran juga harus melihat realitas yang terjadi dalam kehidupan sosial. Bagi Riffat Hassan, hal terpenting dalam penafsiran Al-Quran adalah untuk sebuah tujuan: bagaimana mengubah realitas ke dalam sinaran nilai-nilai ideal Al-Quran. Dengan kata lain, studi yang dilakukan Riffat Hassan memang bukan semata-mata kegiatan intelektual melainkan untuk tindakan melakukan perubahan sosial.

## **HERMENEUTIKA TEOLOGIS: MENTRANSFORMASIKAN REALITAS EMPIRIK PADA PESAN IDEAL AL-QURAN**

Al-Quran adalah sabda Tuhan yang merupakan norma ideal Islam, dan diberikan untuk menjadi pedoman bagi umat manusia sepanjang zaman. Dalam kaitan ini, menurut Riffat Hassan, Al-Quran selalu menggunakan pendekatan dua level dalam menyampaikan ajaran-ajarannya. *Pertama*, pendekatan tingkat ideal, di mana Al-Quran menggariskan prinsip-prinsipnya dasarnya. *Kedua*, Al-Quran mempertimbangkan situasi dan kondisi empirik yang ada dalam kehidupan sosial dalam ungkapan-ungkapannya.

Dalam memahami ayat-ayat Al-Quran, Riffat Hassan mengakui mengikuti cara yang digunakan Al-Quran ini. Pertama-tama, dia mencoba memahami sisi ideal-normatif dari Al-Quran, yaitu bagaimana seharusnya perempuan itu dalam Al-Quran, bagaimana tingkah lakunya, bagaimana hubungannya dengan Tuhannya, hubungannya dengan orang lain dan dengan dirinya sendiri. Kemudian, dia berupaya untuk melihat sisi yang lain, yaitu bagaimana kenyataan yang terjadi pada perempuan, bagaimana perempuan memandang dirinya, bagaimana orang lain memandang perempuan dalam Islam. Dengan cara demikian, di satu sisi diperoleh gambaran empirik, di sisi lain ada gambaran teoretik. Kenyataannya, antara realitas empirik dengan sisi idealnya terdapat jurang yang sangat jauh. Oleh karena itu, adalah penting untuk mentransformasikan realitas-empirik ke arah yang ideal tersebut.<sup>19</sup>

Dalam khazanah ilmu hermeneutika, pendekatan Riffat Hassan ini termasuk dalam apa yang disebut dengan pendekatan historis-kritis, dengan menggunakan

metode analisis semantik. Pendekatan ini memandang bahwa kitab suci bukan sebagai wahyu dalam bentuk yang sudah jadi lengkap dengan huruf dan tanda bacanya. Ia melihat kitab suci sebagai naskah yang secara berproses turun dalam konteks sejarah tertentu. Namun, ia tidak hanya dipahami sebagai kisah sejarah masa lampau yang berbicara untuk masanya, tetapi sejarah masa lampau yang dengan pesan-pesan dasarnya juga berbicara untuk konteks kontemporer.<sup>20</sup>

Untuk memahami ayat-ayat Al-Quran yang bisa bebas dari bias gender, Riffat Hassan menawarkan beberapa langkah. *Pertama*, dengan analisis semantik, Riffat Hassan memberi makna kepada kata-kata kunci yang terdapat dalam satu ayat, menetapkan artinya berdasar akar kata, kaitan artinya dalam kalimat, dalam paragraf, dan dalam topik serta keseluruhan kitab suci. Dari sinilah diperoleh arti normatif, yang merupakan ajaran ideal Al-Quran. *Kedua*, membuktikan bahwa kandungan Al-Quran sebenarnya merupakan satu jalinan pengertian yang saling menguatkan, sehingga mustahil terdapat pertentangan di antara ayat-ayatnya. Hal ini dimaksudkan untuk menguji konsep-konsep yang telah terderivasi. *Ketiga*, menjadikan prinsip etik-ideal untuk memverifikasi hasil penafsiran yang dilakukan. Penafsiran bisa diterima apabila sesuai dengan keadilan gender.<sup>21</sup> Yakni, (1) tidak ada jenis kelamin yang ter subordinasi (2) tidak ada marginalisasi oleh satu jenis kelamin terhadap yang lain (3) bebas dari *stereotype* yang merupakan mitos (4) tidak ada yang menanggung beban lebih berat dari yang lain. Selanjutnya, Riffat Hassan membandingkan arti normatif yang diperoleh dari Al-Quran itu dengan kenyataan atau praktik yang terjadi dalam kehidupan sosial. Kesenjangan antara kenyataan sosial dan ajaran ideal Al-Quran inilah yang mendorong-

nya melakukan aksi dalam bentuk kajian dan penyebarluasan hasilnya.

Selebihnya, Riffat Hassan juga memeriksa berbagai hadis mengenai hal-hal yang berkaitan dengan persoalan yang dikaji, terutama yang selama ini cenderung dijadikan sebagai dasar argumentasi oleh para mufassir atau fuqaha untuk “mendiskriminasikan” perempuan. Parameternya jelas, yaitu nilai-nilai ideal-normatif Al-Quran. Oleh karena itu, kalau hadis-hadis yang ditemuinya itu bertentangan dengan nilai-nilai ideal-normatif Al-Quran tersebut, Riffat menolaknya tanpa memosisikannya sebagai sebuah pernyataan yang bersifat perlambang, misalnya. Dengan demikian, betapapun hadis itu diriwayatkan oleh al-Bukhari, apabila dianggap bertentangan dengan Al-Quran, Riffat langsung menolaknya.<sup>22</sup>

## **MEMBANGUN TAFSIR TEOLOGIS YANG BERKEADILAN GENDER**

### **1. Teori Penciptaan (*Theory of Creation*)**

Menurut Riffat Hassan, adanya diskriminasi dan segala macam bentuk ketidakadilan gender yang menimpa kaum perempuan di lingkungan umat Islam berakar dari pemahaman yang keliru terhadap sumber ajaran Islam, yaitu kitab suci Al-Quran. Salah satunya adalah tentang konsep penciptaan Hawa sebagai perempuan pertama, atau sebagai manusia kedua yang diciptakan setelah dan dari tulang rusuk Adam, sebagaimana diyakini beberapa mufassir klasik. Padahal, menurut Riffat Hassan, Al-Quran samasekali tidak membedakan antara penciptaan laki-laki dan perempuan.

Oleh sebab itu, jika dalam kenyataannya status laki-laki dan perempuan kemudian berubah menjadi tidak setara, hal ini dalam pandangan Riffat Hassan berarti menyalahi desain yang telah direncanakan dan ditetapkan Allah.<sup>23</sup> Berangkat dari asumsi ini, konsep mengenai penciptaan perempuan perlu dikaji ulang, apakah betul perempuan diciptakan dari laki-laki (baca: Adam) sehingga perempuan (Hawa) hanya merupakan derivasi saja dari dan hanya menjadi pelengkap bagi laki-laki? Sebab, keyakinan inilah yang di antaranya menyebabkan terjadinya ketidaksetaraan antara dua jenis kelamin tersebut.

Jika ditelaah secara cermat, ayat-ayat tentang penciptaan Adam sebenarnya tidak menjelaskan secara rinci bagaimana ia diciptakan. Adam, yang dalam teologi Islam sering disebut sebagai manusia pertama, disebutkan dalam Al-Quran sebanyak 25 kali, namun hanya satu kali yang mengacu pada penciptaan Adam (Qs Ali 'Imrân [3]: 59).<sup>24</sup> Alih-alih, istilah "Adam" lebih digunakan sebagai nama diri, yang mungkin seorang Nabi (Qs Ali 'Imrân [3]: 35; Qs Maryam [19]: 58; Qs al-Mâ'idah [5]: 30). Selain itu kata "Adam" mengacu pada kata benda kolektif dan umat manusia (Qs al-A'râf [7]: 26, 27, 31, 35, 172; Qs Banî Isrâ'îl [17]: 70; Qs Yâ Sîn [36]: 60). Mengutip Muhammad Iqbal, Riffat Hassan menyatakan bahwa Al-Quran menggunakan istilah "adam" untuk mengacu pada manusia hanya apabila mereka menjadi representasi manusia yang sadar-diri, berpengetahuan dan otonom secara moral. Sedangkan, ketika menggambarkan proses penciptaan manusia secara fisik, istilah yang digunakan adalah "al-basyar", "al-insân" dan "al-nâs".<sup>25</sup>

Berangkat dari asumsi tersebut, Riffat Hassan berpandangan bahwa menganggap Adam sebagai manusia

berjenis kelamin laki-laki tidaklah memiliki pembenarannya. Benar bahwa kata “âdam” adalah kata benda maskulin, namun itu hanya secara linguistik, yang samasekali bukan berarti jenis kelamin. Istilah “Hawwa” pun (yang disebut-sebut sebagai *istri* Adam) juga tidak disebutkan dalam Al-Quran. Alih-alih menyebutkan kata “Hawwa”, Al-Quran menggunakan kata “zawj” untuk menunjuk pada *pasangan* “âdam”. Kalau “adam” belum tentu laki-laki, maka “zawj” Adam pun belum tentu perempuan. Sebab kalau harus diartikan sebagai “istri” dari Adam yang laki-laki, mestinya kata yang digunakan adalah “zawjah” yang berbentuk feminin. Hal ini dikarenakan, istilah “zawj” memiliki bentuk feminin.

Dengan demikian, tidak ada kejelasan mengenai apakah “Adam” itu laki-laki atau perempuan, demikian juga apakah “zawj”-nya itu laki-laki atautkah perempuan. Menurut Riffat Hassan, kenapa Al-Quran membiarkan istilah “adam” dan “zawj” tidak jelas, adalah karena tujuannya bukan untuk menceritakan peristiwa-peristiwa tertentu dalam kehidupan seorang laki-laki dan seorang perempuan, tapi untuk mengacu pada beberapa pengalaman hidup semua manusia, laki-laki dan perempuan secara bersama-sama.<sup>26</sup>

Al-Quran melukiskan tentang penciptaan manusia di tiga puluh tempat lebih dalam Al-Quran. Secara umum, ia mengacu pada dua cara dalam penciptaan manusia: sebagai suatu proses evolusi yang kadang-kadang dinyatakan secara bersama, kadang secara terpisah dan sebagai suatu totalitas atau kenyataan yang lengkap. Di bagian di mana penciptaan manusia diceritakan secara “konkret” atau “analitis”, tidak ada ayat yang menunjukkan penciptaan laki-laki dan perempuan secara terpisah.<sup>27</sup> Di bagian yang lain, meski penciptaan diceritakan secara terpisah, namun tidak ada perbedaan

bahwa laki-laki lebih tinggi dan superior daripada perempuan, begitu pula sebaliknya.<sup>28</sup>

Sementara itu, di sisi lain, ada ayat-ayat yang dipahami sebagai menegaskan perbedaan laki-laki dan perempuan dan bahwa perempuan diciptakan untuk laki-laki, di antaranya Qs al-Nahl [16]: 72; Qs al-Rûm (30): 20-21; Qs Fâthir [35]: 11. Permasalahannya, menurut Riffat Hassan, meskipun menggunakan kata ganti yang secara spesifik menunjuk pada jenis kelamin tertentu, namun yang dituju dalam ayat-ayat tersebut adalah manusia secara umum (*basyar*).<sup>29</sup>

Selain itu, juga terdapat ayat-ayat yang sering disebut menunjukkan prioritas ontologis dan superioritas laki-laki atas perempuan. Dalam ayat-ayat tersebut (yakni Qs al-Nisâ' [4]: 1; Qs al-A'râf [7]: 189 dan al-Zumar [39]: 6; al-An'âm [6]: 98; Qs Luqmân [31]: 28) disebutkan bahwa manusia diciptakan dari satu sumber, yaitu *nâs wâhidah*. Merujuk pada Qs al-Nisâ' (4): 1, para mufassir klasik seperti al-Qurthubî, al-Zamakhsharî, al-Alûsî, Jalâluddîn al-Suyûthî<sup>30</sup> menafsirkan *nâfs wâhidah* dalam ayat-ayat tersebut sebagai Adam. Sementara *zawjnya* yang disebutkan diciptakan dari *padanya* (*min nâfs wâhidah*), biasanya dipahami sebagai "Hawwa" yang diciptakan dari Adam, yakni—dengan mengutip hadis Nabi—dari tulang rusuknya.<sup>31</sup>

Riffat Hassan tidak hanya menolak dengan keras pandangan para mufassir yang menyatakan bahwa Hawwa diciptakan dari tulang rusuk Adam, tetapi juga mempertanyakan secara tajam mengapa seakan dipas-tikan bahwa *nâfs wâhidah* itu Adam dan *zawjahâ* itu Hawwa, istrinya. Padahal kata "*nâfs*" dalam bahasa Arab itu sesungguhnya netral. Artinya ia bisa menunjuk kepada laki-laki atau perempuan. Begitu pula kata *zawj* tidak secara otomatis berarti istri/perempuan, tetapi juga

netral, yaitu pasangan. Dengan mengutip kamus *Tâj al-Ârûs* yang dipandang otoritatif, Riffat Hassan menyatakan bahwa hanya masyarakat Hijaz yang menggunakan istilah *zawj* untuk menunjuk kepada perempuan, sementara di daerah lain menggunakan *zawjah* untuk menyatakan perempuan. Lalu pertanyaannya, mengapa Al-Quran yang tidak hanya diperuntukkan orang Hijaz menggunakan istilah *zawj* bukan *zawjah*, seandainya yang dimaksud benar-benar perempuan?

Demikian pula kata "*Adam*". Melalui penelitiannya terhadap teks-teks Injil Genesis 2, Riffat Hassan menegaskan bahwa kata "*Adam*" adalah istilah Hebrew (Ibrâni) dari kata "*adamah*" yang artinya tanah yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia, sebagaimana telah dipaparkan.<sup>32</sup> Mungkin saja karena Riffat juga penggemar pemikiran Iqbal, ia terpengaruh oleh Iqbal yang berpendapat bahwa kata "*Adam*" dipertahankan dan digunakan lebih sebagai konsep, katimbang sebagaimana seorang manusia yang kongkrit.<sup>33</sup> Yang jelas, menurut Riffat Hassan, penciptaan perempuan diterangkan dalam Al-Quran sama jelasnya dengan penciptaan laki-laki: baik laki-laki maupun perempuan diciptakan dengan cara yang sama, dari substansi yang sama dan dalam waktu yang sama.<sup>34</sup> Jadi, menurut Riffat Hassan, manusia pertama diciptakan secara serempak, bukan Adam diciptakan lebih dulu dari tanah, kemudian Hawwa dari tulang rusuk Adam sebagaimana kebanyakan pendapat para mufasir dan bahkan kebanyakan umat Islam.

Pendapat Riffat Hassan bahwa Hawwa tidak diciptakan dari Adam, menurut hemat penulis bukanlah hal yang baru, sebab jauh-jauh hari para mufassir seperti 'Abduh, Rasyîd Ridhâ, Jamâluddîn al-Qâsimî dan bahkan al-Thabâthabâ'î sudah mengatakan demikian, bahwa istri

Adam (Hawwa) dijadikan dari jenis yang sama. Kata *nafs wâhidah* mereka tafsirkan dengan jenis yang satu (*jins wâhid*).<sup>35</sup> Perbedaannya adalah, bahwa Riffat Hassan menolak penafsiran bahwa “Adam” adalah laki-laki, karena baginya tetap tidak jelas apakah Adam itu laki-laki atau perempuan. Namun yang jelas, ia diciptakan secara berpasangan.

Penafsiran Riffat Hassan yang seperti ini berimplikasi pada penolakannya terhadap konsep penciptaan manusia pertama secara terpisah, bahwa Adam diciptakan lebih dulu dari tanah, baru kemudian diciptakan Hawwa dari tulang rusuk Adam. Baginya, manusia pertama adalah dua orang sekaligus, yakni Adam dan pasangannya (bisa suaminya atau istrinya). Baginya, riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa Hawwa diciptakan dari tulang rusuk Adam hanyalah cerita-cerita mitologi dan dongeng-dongeng Genesis 2 yang masuk dalam tradisi Islam melalui hadis. Dalam kajian ‘Ulum Al-Quran riwayat-riwayat macam ini disebut dengan *isra’iliyat*, yaitu cerita yang dinukil dari orang-orang Yahudi atau Nasrani oleh para sahabat dulu.

Lebih jauh, Riffat Hassan pun melakukan kajian kritis terhadap hadis-hadis seperti itu, baik melalui kritik *sanad* atau kritik ekstern (*an-naqd al-khariji*) dan intern (*an-naqd al-dâkhili*). Menurutnya, dari segi sanadnya hadis-hadis tentang penciptaan Hawwa itu termasuk dalam katagori hadis lemah, karena dalam sanadnya terdapat rawi-rawi yang *tidak tsiqah* yaitu Maisarah al-Asyja’i, Haramalah ibn Yahyâ, Zâidah dan Abu Zinâd. Riffat mendasarkan penilaiannya kepada pengkritik hadis Syams al-Dîn al-Dzahabi (1274-1348 M) dalam kitab *Mizân al-‘Itidâl fi Naqd al-Rijâl*.

Namun demikian, penafsiran Riffat Hassan seperti di atas menyimpan beberapa problem. Pertama-tema

adalah bahwa setelah diadakan penelitian ulang (baca: *cek and ricek*), ternyata Riffat Hassan kurang teliti dalam merujuk kitab *Mizân al-I'tidâl fi Naqd al-Rijâl* tersebut, ada kesalahan dalam mengidentifikasi biografi para perawi, karena memang ada kesamaan nama dalam rawi-rawi tersebut.<sup>36</sup> Sebenarnya Zâidah yang didha'ifkan oleh al-Dzahabi adalah Zâidah ibn Salim yang meriwayatkan hadis dari Imran ibn 'Umair dan Zâidah ibn Abî Riqad yang meriwayatkan dari Ziyâd al-Numairi. Sedangkan Zâidah yang dipakai dalam riwayat al-Bukhârî dan Muslim adalah Zâidah ibnu Qudâmah al-Tsaqafi yang meriwayatkan dari Maisarah. Dia tidak didha'ifkan oleh al-Dzahabî.<sup>37</sup> Demikian pula mengenai Maisarah. Maisarah yang didha'ifkan oleh al-Dzahabi adalah Maisarah ibn 'Abd Rabbih al-Fârisi. Sedangkan Maisarah yang dipakai dalam riwayat al-Bukhari adalah Maisarah ibn 'Imârah al-Asyja'î, dan tidak didha'ifkan oleh al-Dzahabi. Begitu pula Abû Zinâd perawi hadis al-Bukhari dan Muslim. Beliau adalah 'Abd Allah ibn Zakwan yang oleh al-Dzahabi, bahkan dinilai *tsiqah syahir* (terkenal terpercaya),<sup>38</sup> yang dalam ilmu Jarh wa al-Ta'dil, merupakan derajat kepercayaan tertinggi. Begitu pula mengenai perawi Haramalah, yang nama lengkapnya adalah Haramalah ibn Yahyâ. Perawi ini dinilai oleh al-Dzahabi sebagai *Ahadu A'immah al-Tsiqât* yaitu salah seorang imam terpercaya<sup>39</sup>. Dengan demikian, berarti penilaian Riffat mengenai keempat perawi yang dianggap dha'if "tidak benar".

Kemudian, dalam hal kritik matan (*al-naqd al-dâkhilî*), Riffat mengatakan bahwa redaksi hadis itu mengandung elemen-elemen "misoginis" yang bertentangan dengan konsep penciptaan manusia *fi ahsan taqwîm*. Sulit bagi Riffat memahami relevansi statemen bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian

atas. Menurutny, bahwa anjuran untuk mengambil manfaat dari perempuan tanpa berusaha untuk menolongnya karena kebengkokannya—dalam hal ini karena rintangan alamiah—mendorong ke arah hedonisme atau oportunisme dan sulit untuk diapresiasi meskipun perempuan sungguh-sungguh memiliki kebengkokan yang tidak bisa diperbaiki. Kalau demikian bagaimana mungkin Nabi Muhammad mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok?<sup>40</sup>

Masalahnya adalah mengapa Riffat Hassan tidak berupaya menerapkan metodenya sebagaimana yang ia terapkan dalam memahami Al-Quran untuk memahami hadis ini? Mengapa ia justru terjebak oleh pemahaman yang literalis-tekstualis-skriptualistik ketika memahami hadis tersebut. Jika hadis tersebut dipahami sebagai metafor (majazi) sebagaimana ulama-ulama kontemporer sekarang, tentunya tidak akan melahirkan pemahaman yang “misoginik”. Secara metafor (majazi) hadis itu dapat diartikan untuk memberikan peringatan kepada laki-laki agar dalam menghadapi perempuan dapat bersikap bijaksana, karena ada karakter dan kecenderungan perempuan yang berbeda dengan laki-laki.<sup>41</sup> Jadi problemnya adalah pada bagaimana menafsirkan teks tersebut.

## **2. Kejatuhan Manusia di Bumi**

Sejauh ini di sebagian kalangan umat Islam, termasuk para mufassir, terdapat anggapan bahwa perempuan (dalam hal ini Hawwa) memiliki peran utama bagi kejatuhan manusia di Bumi. Anggapan ini berpendapat bahwa Hawwa merupakan perempuan penggoda, pembujuk dan penipu Adam (yang dianggap sebagai laki-laki) yang menyebabkan mereka terjerumus

kepada “hukuman” Tuhan: hidup di dunia setelah sebelumnya berada di Taman (*al-jannah*).<sup>42</sup> Anggapan demikian ini juga dianggap sebagai salah satu yang menyebabkan inferioritas perempuan dan superioritas laki-laki.

Masalahnya, benarkah perempuan yang menyebabkan laki-laki mengalami kejatuhan ke Bumi? Riffat Hassan menolak anggapan tersebut. Merujuk Qs al-Baqarah [2]: 35-39 dan Qs al-A'râf [7]: 19-25, dia menegaskan bahwa setanlah yang menggoda Adam dan pasangannya ke dalam kesesatan. Dalam ayat yang lain, yakni Qs Tâ Hâ [20]: 115-125, Adam justru dituduh telah melupakan janjinya kepada Allah (ayat 115), tergoda oleh syetan (120) dan melupakan Allah dan membiarkan dirinya tergoda (121). Namun, sekali lagi, dalam pandangan Riffat Hassan, Adam tidaklah jelas apakah manusia laki-laki atau perempuan. Melihat penggunaan istilah “âdam” dalam Al-Quran, Riffat Hassan justru berpandangan bahwa penyimpangan pasangan manusia di *al-jannah* lebih merupakan tindakan kolektif ketimbang individual,<sup>43</sup> sehingga tidak bisa salah satu pihak saja yang dipersalahkan.

Dalam kerangka teologi Al-Quran, menurut Riffat Hassan, perintah untuk “pergi” atau keluar dari *al-jannah* sama sekali tidak berarti merupakan hukuman dari Allah karena dalam Al-Quran jelas dinyatakan bahwa penciptaan Adam memang dimaksudkan untuk menjadi khalifah Allah di muka bumi (Qs al-Baqarah [2]: 30). Meminjam ungkapan Muhammad Iqbal, Riffat Hassan menegaskan bahwa bumi bukanlah tempat buangan, melainkan merupakan tempat bagi manusia dan sumber penghidupannya. Ini artinya, *tidak ada kejatuhan dalam Al-Quran!* Larangan Allah kepada Adam dan pasangannya untuk mendekati pohon lebih me-

rupakan kewajiban untuk melakukan “pilihan moral,” dengan konsekuensinya masing-masing, untuk memikul tanggungjawab atas pilihannya tersebut. *Zhulm* dalam artian ini terletak pada keberanian untuk memikul tanggungjawab, memilih antara kebaikan dan kejahatan.<sup>44</sup>

Berangkat dari penjelasan seperti di atas, Riffat Hassan menolak pandangan yang mengaitkan kejahatan seksual berasal dari godaan perempuan, bahwa perempuan dianggap sebagai “pintu gerbang” kejahatan. Bagi Riffat Hassan, sikap-sikap yang sering ditunjukkan oleh umat Islam agar manusia (laki-laki) menjauhi godaan perempuan sangat berbau “bias gender.” Pasalnya, godaan itu bisa bermula baik dari laki-laki maupun perempuan. ❏

### Catatan:

- \* Riffat Hassan, “Perempuan Islam dan Islam Pasca-Patriarkhi,” dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 1995), 98.
- 1. Mengenai mazhab-mazhab dalam Tafsir Al-Quran ini terdapat beberapa buku monumental yang bisa dijadikan rujukan, di antaranya karya Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976), karya Ignas Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmiy* (Mesir: Maktabah al-Khârijî, 1955), JJG Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: EJ Brill, 1974), dan lain-lain.
- 2. Riffat Hassan, “Jihad Fi Sabilillah: Perjalanan Iman seorang Perempuan Muslim, dari Perjuangan ke Perjuangan,” dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarkhi*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 1995), 7.
- 3. *Ibid.*, 4-5.
- 4. *Ibid.*, 12.
- 5. *Ibid.*, 8.

6. Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?" terj. Wardah Hafidz, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 1, No. 4, 1990, 48-49.
7. Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki dan perempuan dalam Tradisi Islam," dalam Fatima Mernisi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah*, 35.
8. Wardah Hafidz, "Feminisme dan Al-Quran: Sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol II, 1990, 86.
9. Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-Laki-Perempuan," 42-43.
10. Riffat Hassan, "Jihad Fi Sabilillah," 23-24.
11. Ketiga artikel yang disebut terakhir itu sudah diterjemahkan dalam buku berjudul *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dalam Tradisi Islam Patriarkhi*, diterbitkan oleh LSPPA. Yogyakarta.
12. Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki-Perempuan," 38-39.
13. *Ibid*, 43-44. Juga dalam Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Islam," 50-51.
14. Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki-Perempuan," 39-40.
15. Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam Pasca-Patriarkhi," dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, 79.
16. Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki-Perempuan," 40.
17. Wardah Hafidz, "Feminisme dan Al-Quran: Percakapan dengan Riffat Hassan," 86.
18. *Ibid.*, 86-87.
19. *Ibid.*
20. Wardah Hafidz, "Pokok-pokok Pikiran Teologi Feminis Riffat Hassan," makalah tidak diterbitkan.
21. Abdul Mustaqim, *Feminisme dalam Perspektif Riffat Hassan*, Tesis S2 PPS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 60. Lihat juga, Wardah Hafidz, "Feminisme Islam," majalah *Suara Hidayatullah*, Pebruari 1996, 76-77.
22. Riffat Hassan, "Perempuan Islam," 74-79.
23. *Ibid.*, 44
24. Menurut Riffat Hassan, kata "âdam" bukanlah bahasa Arab, melainkan bahasa Ibrani yang berarti tanah. Oleh karena itu penggunaan istilah "âdam" dalam Al-Quran lebih bersifat menegaskan makna istilah tersebut, bahwa ia diciptakan dari tanah. Lihat Riffat Hassan, Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan," 46.

25. *Ibid.*, 46-47.
26. *Ibid.*, 48.
27. Lihat Qs al-Hijr [15]: 26, 28, 29; Qs al-Nahl [16]: 4; Qs al-Hajj [22]: 55; Qs al-Mu'minûn [23]: 12-14; Qs al-Furqân [25]: 54; Qs al-Sajdah [32]: 7-9; Qs Yâ Sîn [36]: 77; Qs Shâd [38]: 71-72; Qs al-Zumar [39]: 6; Qs al-Mu'min [40]: 67; Qs al-Rahmân [55], 3, 4, 14; Qs Nûh [71]: 14, 17; Qs al-Dahr [76]: 2; Qs al-Mursalât [77]: 20-22; Qs al-Infithâr [82]: 6-8; Qs al-Thâriq [86]: 5-7; Qs al-Tîn [95]: 4; Qs al-'Alaq [96]: 1-2.
28. Lihat misalnya dalam Qs al-Hujurat [49]: 13; Qs al-Najm [53]: 45; Qs al-Nabâ' [78]: 8.
29. Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan," 48-50.
30. Al-Zamakhsharî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), I: 492, Lihat pula al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm wa Sab'i al-Matsârî* (ttp.: Dâr al-Fikr, tt), II: 180-181 dan M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran; Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung Mizan, 1990), 299.
31. Salah satu hadis yang dikutip oleh para mufassir seperti al-Râzî, Ibn Katsîr, dan al-Thabarîsî, misalnya, adalah:

*Ketika Tuhan mengusir Iblis dari surga dan menempatkan Adam di dalamnya, dia tinggal di sana sendirian dan tidak memiliki siapapun sebagai teman bergaul. Tuhan membuatnya tertidur dan kemudian mengambil salah satu tulang rusuknya yang sebelah kiri dan membungkuskan daging padanya dan menciptakan Hawwa dari tulang rusuk tersebut. Ketika Adam terbangun, dia mendapati seorang perempuan duduk di dekat kepalanya. Dia bertanya, "Siapa Anda?" Dia menjawab, "Perempuan". Adam bertanya lagi, "Mengapa Anda diciptakan?" "Agar Anda bisa menemukan ketenteraman pada saya," jawabnya lagi. Para malaikat bertanya, "Siapa namanya?" lalu Adam menjawab, "Hawwa." Para malaikat bertanya lagi, "Mengapa dia dipanggil Hawwa?" Adam menjawab, "Karena dia diciptakan dari sesuatu yang hidup."*

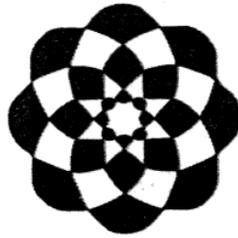
Hadis yang lain adalah:

*Saling berpesanlah kamu sekalian untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka dijadikan dari tulang rusuk. Dan sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian yang paling atas. Jika engkau luruskan tulang yang bengkok itu, engkau akan mematahkannya, tetapi jika engkau biarkan, dia akan tetap bengkok* (Hr al-Bukhari-Mus-

- lim). Lihat Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) III: 257, dan Imam Muslim, *Shahîh Muslim* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1988), 683.
32. Riffat Hassan, *Equal Before Allah Woman-Man Equality in Islamic Tradition*, kumpulan artikel diterbitkan oleh The Commite on South Asian Womens Bulletin, vol 4, tth., 15.
  33. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Syaikh Muhammad Ashraf, 1962), 83.
  34. Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan," 55. 35. Lihat antara lain Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr* (Kairo: al-Manâr, 1367 H.), IV: 330. Lihat pula Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 299-300.
  36. Dalam diskursus *Takhrij al-Hadîs* dikenal istilah "*man rawa wa man rawa 'anhu*" (dari siapa perawi tersebut menerima hadis dan siapa perawi yang meriwayatkan hadis darinya). Dalam hal ini jika ada nama yang sama seorang peneliti harus meneliti secara cermat perawi yang mana yang dimaksud dalam sanad tersebut. Penelitian ini dapat dilakukan dengan melihat siapa nama orang tuanya, nama keluarganya atau muridnya atau gurunya.
  37. Lihat Abu 'Abd Allâh Muḥammad ibn Aḥmad 'Uthman al-Dzahabi, *Mizân al-Itidal fi Naqd ar-Rijâl* Jilid II yang telah ditahqiq oleh Ali Muḥammad al-Bajawi (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), 64-65.
  38. *Ibid.*, 418.
  39. *Ibid.*, 472.
  40. Riffat Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan," 59-60.
  41. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 300.
  42. Banyak umat Islam yang berpandangan bahwa yang dimaksud dengan *al-jannah* adalah "Surga" tempat manusia akan kembali kepada Tuhan di akhirat nanti. Namun Abû al-Qâsim al-Balkhî dan Abû Muslim al-Ashfahânî sebagaimana dikutip al-Râzî mengatakan bahwa *al-jannah* tersebut tetap di planet Bumi dengan alasan: (1) Kata yang digunakan Tuhan untuk memerintahkan Adam dan pasangannya meninggalkan surga adalah *Ihbithû* (Qs al-Baqarah [2]: 36) lebih berkonotasi geografis; (2) Kalau surga yang dimaksud adalah tempat pembalasan tentu Adam akan kekal di dalamnya (Qs al-Hijr [15]: 48); (3) Surga tempat pembalasan adalah untuk memperoleh ridha Tuhan yang babas dari iblis dan kenikmatannya tidak pernah berakhir, seperti

dikemukakan Qs al-Ra'd [13]: 35; (4) Tidak tepat manusia diciptakan di tempat yang sekaligus merupakan tempat pembalasan; (5) Cerita penciptaan Adam dari tanah tidak dihubungkan dengan kisah kejatuhan manusia dari satu alam ke alam yang lain, atau dari satu planet ke planet yang lain. Lihat Fakhr al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr* (Beirut: Dâr al-Hayâ' al-Turâts al-'Arabî, 1990), I: 452.

43. Riffat Hassan, "Perempuan Islam," 79-80. Penyimpangan oleh Adam dan pasangannya ini digambarkan Al-Quran sebagai akibat godaan syetan karena ia disuruh Allah untuk tunduk kepada Adam (dan pasangannya?) yang terbuat dari tanah yang dianggapnya lebih rendah dari dirinya yang terbuat dari api. Ketika dikutuk karena kesombongannya dan diusir karena kesombongannya, syetan bersumpah untuk selalu menggoda Adam dan keturunannya sampai hari kiamat. Dalam Al-Quran diceritakan bahwa syetan berhasil menggoda Adam dan pasangannya dari larangan Tuhan untuk mendekati pohon (*khuldi?*) yang ditentukan. Meskipun keduanya minta ampun, mereka tetap disuruh "pergi" atau turun dari *al-jannah*. Lihat Qs al-Hijr [15]: 26-43; Qs Banî Isrâ'îl [17]: 61-64; Qs al-Kahfi [18]: 50; Qs Shâd [38]: 71-85; Qs al-A'râf [7]: 23.
44. *Ibid.*, 83.



## Hermeneutika Tawhid Amina Wadud-Muhsin

*Every reading reflects, in part, the intentions of the texts, as well as "the prior text" of the one who makes the reading. Although each reading is unique, the understanding of various text will converge on many points\**

(AMINA WADUD-MUHSIN)

**D**i antara tokoh-tokoh mufassir feminis, nama Amina Wadud-Muhsin<sup>1</sup> tampaknya belum cukup memasyarakat dibandingkan dengan Asghar Ali Engineer dan Riffat Hassan. Namun demikian, dibandingkan kedua mufassir-feminis tersebut, studi tafsir yang dilakukan Wadud agaknya yang paling "serius". Bukunya yang berjudul *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text with a Woman Perspective*, bukan saja sistematis, namun juga jauh lebih lengkap daripada kajian yang dilakukan oleh Engineer dan Riffat

Hassan. Sebuah tulisannya yang lain, "In Search of Woman's Voice in Qur'anic Hermeneutics," memperlihatkan keinginannya untuk mempertimbangkan "suara perempuan" dalam memahami Al-Quran, sesuatu yang dianggap tidak ada dalam kitab-kitab tafsir selama ini.

### **AMINA WADUD MUHSIN DAN KARYANYA, *QUR'AN AND WOMAN***

Amina Wadud-Muhsin adalah salah seorang tokoh feminis muslimah keturunan Malaysia yang lahir di Amerika pada 1952. Ia merupakan seorang guru besar (professor) pada Commonwealth University, di Richmond Virginia.<sup>2</sup> Demikian informasi yang penulis temukan dari Charles Kurzman. Segera harus dikatakan bahwa tidak begitu banyak informasi yang penulis temukan mengenai Amina Wadud, terutama bagaimana setting keluarga, setting sosial dan karier intelektualnya secara detail. Dalam bukunya sendiri, *Qur'an and Woman*, hal itu juga tidak penulis temukan.

Menurut informasi Charles Kurzman, penelitian Amina Wadud mengenai perempuan dalam Al-Quran yang tertuang dalam judul bukunya, *Qur'an and Woman*, muncul dalam suatu konteks historis yang erat kaitannya dengan pengalaman dan pergumulan orang-orang perempuan Afrika-Amerika dalam upaya memperjuangkan keadilan *gender*. Hal ini disebabkan karena selama ini sistem relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat memang seringkali mencerminkan adanya bias-bias patriarkhi, dan sebagai impliksinya maka perempuan kurang mendapat keadilan secara lebih proporsional. Wadud mengakui bahwa bukunya merupakan bagian dari apa yang disebutnya "*jihad* gen-

der” dirinya sebagai seorang perempuan muslimah dalam konteks global.<sup>3</sup>

Buku *Qur'an and Woman* ini pertamakali diterbitkan di Malaysia (1992), kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia (1994), Turki (1997) dan kemudian diterbitkan oleh Oxford University Press, New York (1999). Pada 1994, buku ini sempat menempati daftar buku terlaris dalam daftar yang dikeluarkan oleh koran *Al-Qalam* di Afrika Selatan.<sup>4</sup>

Amina Wadud-Muhsin sendiri dalam buku ini mengakui bahwa di antara laki-laki dan perempuan memang terdapat perbedaan, baik dalam hal anatomi biologis tubuh maupun dalam sosiologis-kultural. Namun, meski terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan, perbedaan itu sendiri bukanlah hal yang esensial. Bagi Wadud, Al-Quran sendiri mengakui adanya (perbedaan) fungsi laki-laki dan perempuan, baik sebagai individu maupun anggota masyarakat.<sup>5</sup>

Namun, persoalannya adalah bahwa perbedaan fungsional yang sesungguhnya sangat kontekstual ini kemudian disalahpahami sehingga melahirkan nilai-nilai yang menggambarkan inferioritas perempuan dan superioritas laki-laki. Perempuan, di satu sisi, dibatasi fungsinya dengan alasan masalah biologisnya. Sementara laki-laki, di lain pihak, dianggap sebagai pihak yang mewarisi otoritas kepemimpinan dan memiliki kapabilitas untuk melakukan tugas-tugas yang tidak bisa dilakukan perempuan. Akibatnya, laki-laki dianggap sebagai *lebih manusia* dibandingkan perempuan.<sup>6</sup>

Padahal, tidak satu pun ayat Al-Quran yang menyatakan aturan rinci mengenai bagaimana laki-laki dan perempuan “harus” berfungsi secara kultural. Dalam hal ini Wadud menegaskan bahwa spesifikasi mengenai fungsi laki-laki dan perempuan ini justru akan

mempersempit dan mengurangi nilai-nilai Al-Quran, dari ayat-ayat yang bersifat universal menjadi ayat-ayat khusus yang bersifat kultural. Padahal, Al-Quran adalah kitab suci yang nilai-nilainya melampaui ruang dan waktu.<sup>7</sup>

Karya Amina Wadud tersebut sesungguhnya merupakan kegelisahan intelektual yang dialami penulisnya mengenai ketidakadilan gender dalam masyarakatnya. Menurut Wadud, salah satu penyebab terjadinya ketidakadilan gender dalam kehidupan sosial adalah karena pengaruh ideologi-doktrin penafsiran Al-Quran yang dianggapnya bias patriarkhi. Dalam buku tersebut Wadud mencoba menawarkan penafsiran yang diyakininya berkeadilan gender sebagai “ganti” terhadap model penafsiran klasik yang dianggapnya sangat bias patriarkhi tersebut.

Menegaskan tentang tipologi penafsiran ayat-ayat gender, Wadud menyatakan bahwa penafsiran-penafsiran mengenai perempuan selama ini dapat dikategorisasikan menjadi tiga corak, yaitu tradisional, reaktif dan holistik:

**1. TAFSIR TRADISIONAL.** Model tafsir tradisional ini menggunakan kecenderungan tertentu sesuai dengan minat dan kemampuan mufassirnya, seperti hukum (fiqh), nahwu, sharaf sejarah, tasawuf, kalam dan lain sebagainya. Model tafsir semacam ini lebih bersifat atomistik. Artinya penafsiran itu dilakukan ayat per-ayat dan tidak tematik, sehingga pembahasannya terkesan parsial dan sepotong-sepotong, tidak menampilkan pemahaman yang utuh mengenai suatu persoalan, karena tidak ada upaya untuk mendiskusikan tema-tema tertentu menurut Al-Quran itu sendiri. Mungkin saja ada pembahasan mengenai hubungan antara ayat satu dengan ayat lainnya. Namun demikian, ketiadaan

penerapan hermeneutika atau metodologi yang menghubungkan antara ide, struktur sintaksis, atau tema yang serupa membuat pembacanya gagal menangkap *weltanschauung* Al-Quran.<sup>8</sup>

Menurut Amina Wadud, tafsir model tradisional ini terkesan eksklusif; ditulis hanya oleh kaum laki-laki. Dengan demikian, tidaklah mengherankan kalau hanya kesadaran dan pengalaman laki-laki yang diakomodasi di dalamnya. Padahal mestinya pengalaman, visi dan perspektif kaum perempuan juga harus masuk di dalamnya, sehingga tidak terjadi bias yang bisa memicu ketidakadilan gender dalam kehidupan sosial.<sup>9</sup>

**2. TAFSIR REAKTIF.** Yakni tafsir yang berisi reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan yang dialami perempuan yang dianggap berasal dari Al-Quran. Persoalan yang dibahas dan metode yang digunakan seringkali berasal dari gagasan kaum feminis dan rasionalis, tetapi tanpa dibarengi analisis yang komprehensif terhadap ayat-ayat yang berkaitan. Kalangan ini menggunakan status perempuan yang rendah dalam masyarakat sebagai “pembenaran” atas reaksi mereka. Namun, mereka gagal menggambarkan perbedaan antara penafsiran dan ayat Al-Quran sendiri. Dengan demikian, meskipun semangat yang dibawanya adalah pembebasan (*liberation*), namun tidak tampak hubungannya dengan sumber ideologi dan teologi Islam, yakni Al-Quran.<sup>10</sup>

**3. TAFSIR HOLISTIK.** Yakni tafsir yang menggunakan seluruh metode penafsiran menyempang mengaitkannya dengan berbagai persoalan sosial, moral ekonomi, politik, termasuk isu-isu perempuan yang muncul di era modern. Pada posisi inilah Amina Wadud menempatkan diri dalam upayanya untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Quran. Dengan memasukkan pengalaman perempuan

dan membebaskan diri dari stereotip yang dibangun oleh para mufassir laki-laki, Wadud menafsirkan berbagai macam ayat Al-Quran yang berisi tentang “posisi” perempuan dan dalam relasinya dengan laki-laki.<sup>11</sup>

Amina Wadud berpendapat bahwa dalam usaha memelihara relevansi Al-Quran dengan perkembangan kehidupan manusia Al-Quran harus terus-menerus ditafsirkan ulang. Sikap semacam ini sesungguhnya merupakan satu konsekuensi logis dari adagium yang menyatakan bahwa Al-Quran itu *shâlihun li kulli zamân wa makân*,<sup>12</sup> bahwa Al-Quran adalah universal, cocok untuk segala ruang dan waktu.

### **MENAFSIRKAN AL-QURAN: MEMAHAMI KITAB SUCI DENGAN PERSPEKTIF PEREMPUAN**

Menurut Amina Wadud, sebenarnya tidak ada suatu metode penafsiran pun yang benar-benar obyektif, karena seorang penafsir seringkali terjebak *perjudice-prejudice*-nya, sehingga kandungan teks itu menjadi *tereduksi* dan *terdistorsi* maknanya. Menurutnya, setiap pemahaman atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk kitab suci Al-Quran sangat dipengaruhi oleh perspektif mufassirnya, *cultural background*, *prejudice-prejudice* yang melatarbelakanginya. Itulah yang oleh Amina Wadud disebut dengan *prior texts*.<sup>13</sup>

Setiap individu mufassir berinteraksi dengan teks. Namun demikian, dalam berinteraksi dengan teks tersebut, konteks sosiologis seorang mufassir sangat berperan dalam ikut mewarnai langkah-langkah penafsirannya. Inilah yang kemudian memperluas perspektif dan kesimpulan penafsiran sekaligus menunjukkan individualitas penafsiran tersebut. Oleh

karena itu, menganggap bahwa suatu pemahaman atau penafsiran terhadap sebuah ayat bisa digeneralisir begitu saja melampaui ruang dan waktu, hal ini justru akan bertentangan dengan universalitas Al-Quran sendiri.

Menurut Wadud, universalitas Al-Quran mengimplikasikan bahwa ia bersifat fleksibel untuk mengakomodasi sejumlah kultur yang berbeda. Oleh karenanya, memaksakan pemahaman Al-Quran dari perspektif kebudayaan tunggal—apalagi perspektif masyarakat Islam pertama zaman Rasulullah—akan menyebabkan terjadinya pembatasan dalam penerapannya sekaligus berlawanan dengan tujuan universal Al-Quran tersebut. Menyatakan bahwa hanya ada satu interpretasi yang bisa digeneralisasi melampaui ruang dan waktu, akan membatasi luasnya makna ayat-ayat Al-Quran.<sup>14</sup>

Mungkin saja, ada kekhawatiran bahwa pemahaman seperti ini akan memunculkan kemungkinan relativisme terhadap Al-Quran. Sesungguhnya relativisme dalam penafsiran memang senantiasa terjadi. Namun demikian dalam Al-Quran sendiri terdapat kesinambungan dan ketetapan dalam teksnya yang bisa digunakan sebagai pedoman, meskipun terdapat penafsiran yang beragam. Agar Al-Quran bisa menjadi katalis yang mempengaruhi tingkah laku masyarakat, setiap konteks sosial harus memahami prinsip dasar dari ayat yang tidak dapat berubah, untuk kemudian menerangkan prinsip tersebut ke dalam refleksi masing-masing yang memiliki keunikannya sendiri. Dalam kaitan inilah Wadud menegaskan kembali, bahwa ayat-ayat dan prinsip-prinsip Al-Quran tidaklah berubah, karena yang berubah adalah kapasitas pemahaman dan perefleksian terhadap ayat-ayat tersebut dalam sebuah masyarakat.<sup>15</sup>

Dalam konteks inilah, penafsiran itu sesungguhnya tidak hanya mereproduksi makna teks, tapi juga memproduksi makna teks. Tampak sekali bahwa Amina Wadud memandang perlunya kreativitas dan inovasi dalam menafsirkan Al-Quran. Dengan begitu, maka teks itu menjadi “hidup”, tidak beku, dan kaya akan makna. Teks itu akan menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual, seiring dengan perkembangan budaya dan peradaban manusia.<sup>16</sup>

Oleh sebab itu, menurut Amina Wadud, tidaklah mengherankan meskipun teks itu tunggal, tapi jika dibaca oleh banyak pembaca (*readers*) maka hasilnya akan dapat bervariasi. Dengan tegas Wadud mengatakan: “*Although each reading is unique, the understanding of various readers of single text will converge on many points.*”<sup>17</sup> Mengapa demikian? Menurutnya, karena selama ini tidak ada metode tafsir yang benar-benar definitif, yang bersifat pasti dan memutuskan. Masing-masing interpretasi cenderung mencerminkan pilihan-pilihan yang subyektif. Dalam hal ini Amina Wadud mengatakan: “*No method of Qur’anic exegesis fully objective. Each exegete makes some subjective choices.*”<sup>18</sup>

Persoalannya adalah bagaimana agar sebuah penafsiran itu—meminjam istilah Fazlur Rahman<sup>19</sup>—bisa meminimalkan subyektifitas? Menurut Amina Wadud, untuk memperoleh hasil penafsiran yang seperti ini, seorang penafsir harus kembali pada prinsip-prinsip dasar dalam Al-Quran sebagai kerangka paradigmanya. Itulah mengapa Amina mensyaratkan perlunya seorang mufassir memahami *weltanschauung* atau *world view* (pandangan-dunia) Al-Quran.<sup>20</sup> Untuk mengetahui pandangan-dunia Al-Quran ini, Al-Quran harus dipahami sesuai dengan konteksnya. Hal ini diperlukan karena penggunaan kata-kata Al-Quran tidak terlepas

dari konteks yang melingkupinya.<sup>21</sup> Perbedaan gender dalam pewahyuan Al-Quran, dalam batas tertentu, memang masih diperlukan. Meski demikian, meski perbedaan gender sendiri masih diperlukan dalam pewahyuan Al-Quran, namun Al-Quran sendiri pasti bisa mengatasi hakikat keterbatasan bahasa sebagai alat komunikasi manusia.<sup>22</sup> Dalam kaitan inilah, untuk memahami sebuah teks, situasi dan kondisi ketika teks itu diwahyukan menjadi mutlak untuk diketahui. Dengan menelaah *syā'n al-nuzūl* atau situasi sosiologis-historis ketika sebuah ayat diwahyukan, arah pergerakan ayat-ayat Al-Quran akan menjadi jelas. Di sinilah perspektif dan pengalaman perempuan, menurut Amina Wadud, menjadi sangat penting guna memahami ayat-ayat Al-Quran, khususnya terhadap ayat-ayat yang terkait dengan relasi gender.

“Suara Perempuan” menjadi sangat penting untuk digunakan sebagai perspektif dalam memahami ayat-ayat Al-Quran karena selama ini para mufassir laki-laki tidak bisa menafsirkan Al-Quran *untuk* perempuan. Mereka menggunakan “kekuasaannya” untuk menafsirkan Al-Quran, seakan-akan mereka adalah manusia sejati (*real people*) yang memiliki segala haknya di hadapan Tuhan.<sup>23</sup> Inilah di antaranya yang menyebabkan penafsiran-penafsiran selama ini cenderung “bias gender.”

Al-Quran merupakan sumber nilai tertinggi yang secara adil mendudukan laki-laki—perempuan secara setara (*equal*). Namun, Al-Quran sendiri hadir dalam kondisi sosiologis-historis yang sangat spesifik, yakni pada abad ke-7 di Arabia ketika bangsa Arab memiliki perspektif yang keliru tentang perempuan dan terbiasa memperlakukan perempuan bukan sebagai “manusia”.<sup>24</sup> Oleh karena itu, perintah atau petunjuk Islam yang

termuat dalam Al-Quran harus diinterpretasikan sejalan dengan *weltanschauung*-nya.

Pemahaman akan *weltanschauung* Al-Quran memungkinkan penafsiran Al-Quran terus dikembangkan sesuai dengan perkembangan zaman.<sup>25</sup> Dengan memegang *weltanschauung* Al-Quran yang merupakan nilai-nilai Al-Quran yang tidak berubah, penafsiran itu akan selalu menjadi fleksibel tanpa kehilangan prinsip dasarnya. Menurut hemat penulis, inilah makna sesungguhnya dari adagium *shâlihun likulli zamân wa makân*, yang cukup terkenal dalam studi Al-Quran.

### **HERMENEUTIKA TAWHID:**

#### **MENEKANKAN UNIVERSALITAS AL-QURAN DI ATAS PARTIKULARITASNYA**

Amina Wadud-Muhsin bukan hanya mengkritik model atau hasil penafsiran konvensional yang dianggapnya sangat atomistik dan parsial, namun juga mengajukan alternatif metodologi dan penafsiran yang diyakininya lebih memperlihatkan kesetaraan gender. Model hermeneutika menjadi pilihannya untuk memahami berbagai ayat Al-Quran tentang gender. Hermeneutika yang diajukannya adalah apa yang disebutnya “hermeneutika *tawhid*”. Gagasan hermeneutika Tauhid ini menekankan betapa kesatuan Al-Quran mengatasi seluruh bagian-bagiannya (*the unity of the Qu’an permeates all its parts*).<sup>26</sup> Salah satu tujuan dari hermeneutika *tawhid* Amina Wadud adalah untuk memperlihatkan adanya dinamika antara aspek universal dan partikular dari Al-Quran. Berbeda dengan pesan moral Al-Quran yang sifatnya universal, ayat-ayat Al-Quran sangat dibatasi oleh partikularitas ruang dan waktu.<sup>27</sup>

Sebagaimana dikemukakan Wadud, hermeneutika merupakan salah satu bentuk metode penafsiran—yang di dalam pengoperasiannya dimaksudkan untuk memperoleh kesimpulan makna suatu teks atau ayat—, selalu berhubungan dengan tiga aspek, yaitu: 1) Dalam konteks apa teks itu ditulis. Jika dikaitkan dengan Al-Quran, maka dalam konteks apakah suatu ayat itu diturunkan; 2) Bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya; 3) Bagaimana keseluruhan teks (ayat), *weltanschauung*-nya atau pandangan-hidupnya.<sup>28</sup> Seringkali perbedaan penafsiran ini bisa dilacak dari variasi dalam penekanan ketiga aspek ini.

Amina Wadud sendiri kemudian menelisik secara telaten terhadap penggunaan bentuk bahasa yang digunakan Al-Quran, baik itu dalam hal bentuk tunggal dan pluralnya maupun bentuk *mudzakkar* dan *muannats*-nya. Hal ini penting karena dalam kenyataannya, Al-Quran menggunakan bentuk yang beragam, ada kalanya eksklusif untuk laki-laki atau perempuan, adakalanya untuk kedua-duanya. Masalahnya, penggunaan bentuk yang eksklusif belum tentu tujuannya adalah untuk pihak tertentu. Hal ini dikarenakan, bahwa bahasa Arab tidak mengenai bentuk netral. Sehingga pandangan baru mengenal bahasa Al-Quran memang sangat diperlukan.

Dalam kaitan ini, Amina Wadud juga menelusuri data-data sejarah, khususnya yang terkait dengan peristiwa turunnya ayat dan periode umum turunnya ayat tersebut untuk melakukan analisis. Sebagai langkah teknis ketika menafsirkan ayat Al-Quran, ketiga prinsip hermeneutika yang disebutkan di atas dapat dielaborasi lebih lanjut sebagai berikut, yaitu setiap ayat yang hendak ditafsirkan dianalisis 1) dalam konteksnya; 2) dalam konteks pembahasan topik yang sama dalam Al-Quran;

3) Menyangkut soal bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan di seluruh bagian Al-Quran; 4) Menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada prinsip-prinsip Al-Quran; 5) dalam konteks Al-Quran sebagai *weltanschauung* atau pandangan-hidup.<sup>29</sup>

Meskipun model hermeneutik itu diklaim “baru”, tapi dengan penuh kejujuran Amina Wadud mengakui bahwa ia terinspirasi dan bahkan sengaja menggunakan metode yang pernah ditawarkan Fazlur Rahman.<sup>30</sup> Fazlur Rahman berpendapat bahwa semua ayat Al-Quran—sebagaimana pada saat ayat-ayat itu diwahyukan pada waktu tertentu dalam sejarah beserta keadaan umum maupun khusus yang menyertainya—menggunakan ungkapan yang relatif mengenai keadaan tersebut. Namun demikian, pesan-pesan Al-Quran tidaklah dibatasi oleh waktu atau keadaan yang bersifat historis tersebut.<sup>31</sup>

Menurut hemat penulis, pada dasarnya apa yang hendak diinginkan oleh Amina Wadud adalah bagaimana menangkap spirit dari Al-Quran dan ide-ide Al-Quran secara utuh, holistik dan integratif. Dengan menangkap spirit Al-Quran, sebuah penafsiran tidak terjebak kepada pernyataan teks-teks yang bersifat legal formal, tapi lebih ditekankan bagaimana menangkap keseluruhan ide dan spirit (ruh) yang ada di balik sebuah ayat. Hal terpenting dalam penafsiran Al-Quran sesungguhnya adalah *bagaimana memaknai teks Al-Quran (nash) yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas* mengingat konteks selalu mengalami keragaman. Memahami Al-Quran dengan cara seperti inilah, yang akan membuat Al-Quran akan tetap “hidup” meskipun dalam situasi yang berbeda-beda.<sup>32</sup>

## PENAFSIRAN AMINA WADUD ATAS AL-QURAN

Pada bagian ini, penulis mencoba menampilkan contoh beberapa penerapan model hermeneutik yang ditawarkan Amina Wadud.

### 1. Asal-Usul Manusia dan Kesetaraan Laki-laki Perempuan.

Dalam pembahasan mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan, Amina Wadud menariknya ke akar teologis permasalahannya, yakni pada asal-usul penciptaan manusia. Tentang penciptaan manusia ini, Al-Quran menyatakan: *Yâ ayyuhâ al-nâs ittaqû rabbakum alladzî khalaqakum min nafsin wâhidatin, wa khalaqa minhâ zaujahâ...* (Qs al-Nisâ' [4]: 1). Dan juga ayat yang berbunyi: *wamin âyâtihî an khalaqa lakum min anfusikum azwâjan litaskunû ilaihâ.* (Qs al-Rûm [30]: 21).

Menurut Wadud, yang perlu dikritisi ulang adalah dari penafsiran selama ini adalah ketika para mufassir menafsirkan kata *nafs wâhidah*, *min* dan *zawj*. Menurutny, kedua ayat tersebut menunjukkan unsur-unsur pokok kisah asal-usul manusia versi Al-Quran. Namun biasanya, para mufassir menafsirkan ayat-ayat tersebut sebagai penciptaan Hawa (istri Adam) dari *nafs wâhidah*, yang diartikan oleh para mufassir dengan Adam. Padahal sebenarnya tidak terdapat kejelasan pengertian dalam Al-Quran mengenai kata *nafs*. Sebab jika ditilik dari akar katanya, *nafs* adalah *muannas* (feminin), namun mengapa oleh para mufassir tradisional ditafsirkan dengan Adam yang dianggap laki-laki?

Menurut Amina Wadud, kata *nafs wâhidah* dalam Al-Quran menunjukkan bahwa seluruh umat manusia berasal dari asal-usul yang sama. Dalam Al-Quran tidak pernah dinyatakan bahwa Allah memulai penciptaan

manusia dengan *nafs* dalam arti Adam, seorang laki-laki. Asal-usul penciptaan manusia menurut versi Al-Quran sesungguhnya tidak pernah dinyatakan dalam istilah jenis kelamin. Dengan tegas Amina Wadud menyatakan: “*The Qur’anic version of creation of humankind is not expressed in gender term.*”<sup>33</sup> Istilah *nafs* sesungguhnya berkaitan dengan esensi manusia laki-laki dan perempuan yang merupakan faktor penentu fundamental keberadaannya, dan bukan jenis kelamin.

Demikian pula kata *zawj*. Kata *zawj* sesungguhnya bersifat netral, karena secara konseptual kebahasaan juga tidak menunjukkan bentuk *muannats* (feminin) atau *mudzakkar* (maskulin). Kata *zawj* yang jamaknya *azwâj* ini juga sering digunakan untuk menyebut tanaman (Qs al-Rahmân [55]: 52) dan hewan (Qs Hûd [11]: 40) di samping untuk manusia. Pertanyaannya adalah mengapa para mufassir tradisional jatuh pada pilihan menafsirkan kata *zawj* dengan istri Adam, yaitu Hawa yang dianggap berjenis kelamin perempuan? Menurut Amina Wadud, para mufassir seperti al-Zamakhsyarî dan lainnya, melakukan hal itu karena bersandar pada Bibel.<sup>34</sup>

Selanjutnya, kata *min* dalam bahasa Arab minimal punya dua arti, bisa berarti “dari” (*from*) untuk menunjukkan makna menyarikan sesuatu dari sesuatu yang lain. Tapi kata *min* juga dapat berarti “sama” atau “semacam” (*min al-jinsiyyah*). Pertanyaannya, mengapa para mufassir klasik-tradisional jatuh pada pilihan makna bahwa *min* itu artinya “dari”, bukan dalam arti “sejenis”? Padahal dalam ayat lain (misalnya Qs al-Rûm [30]: 21 dan Qs al-Taubah [9]: 128), ketika disebut kata *min* dan *nafs* yang jamaknya *anfus*, *min* di situ diartikan dengan makna “sejenis” (*min jinsiyyah*)?

Ungkapan yang menarik adalah analisis Amina Wadud mengenai fenomena pasangan (*azwâj*) dalam

penciptaan manusia. Hal ini menurutnya sesuai dengan *weltanschauung* Al-Quran yakni prinsip *tauhid* (*keesaan Allah*). Al-Quran menyatakan bahwa segala sesuatu itu diciptakan berpasangan, sedangkan Dia yang Maha menciptakan tidaklah berpasangan. Sang pencipta hanya satu.

Menurut hemat penulis, implikasi teoritis dari fenomena pasangan (*azwaj*) dalam penciptaan manusia adalah bahwa antara laki-laki dan perempuan hendaknya mau *bertauhid* (bersatu), saling melengkapi dan saling mengisi satu dengan lainnya. Keduanya harus dipandang secara *equal* (*musâwah*) dan dalam hubungan fungsional, bukan struktural. Karena jika dilihat secara struktural akan cenderung melahirkan budaya *subordinasi*, dan mengatas-bawahi. Laki-laki dan perempuan sesungguhnya ibarat dua sayap burung merpati yang keduanya harus berfungsi menggerakkan tubuh burung tersebut agar dapat terbang meluncur dengan lancar. Jika salah satu sayapnya patah atau sengaja dipatahkan, maka burung itu tidak akan bisa terbang dengan baik, karena kehilangan keseimbangan. Itulah makna *balancing power* dari eksistensi perempuan bagi laki-laki.

Lebih lanjut, Amina Wadud juga menepis mitos (*usthûrah*) yang sudah terlanjur mengakar di benak masyarakat, yaitu bahwa perempuan (Hawa) merupakan penyebab keterlemparan manusia dari surga. Anggapan semacam ini jelas tidak sejalan dengan Al-Quran, sebab peringatan Allah agar menjauhkan dari bujukan setan ditujukan kepada keduanya (Adam dan Hawa), namun kemudian keduanya memang tertipu oleh setan (Qs al-A'râf [7]: 21-22)<sup>35</sup>

Di samping itu, Amina Wadud juga mengkritik anggapan sementara orang bahwa perempuan itu harus "hanya" berperan menjadi ibu yang baik untuk mendidik

anak dan melayani suaminya. Menurutnya, sebenarnya tidak ada indikasi dalam Al-Quran bahwa melahirkan anak adalah peran utama bagi perempuan. Dengan tegas dia mengatakan: "*There is no term which indicates that child-bearing is primary to women. No indication is given that mothering is her exclusive role.*"<sup>36</sup>

Namun demikian, meskipun Al-Quran tidak hanya membatasi peranan perempuan sebagai ibu, Al-Quran sangat menganjurkan agar menghormati, simpati dan bertanggungjawab kepada ibu yang telah melahirkan anak. Amina mengutip ayat yang artinya: "*O Human-kind ... have taqwa (fear God), towards God in Whom you claim your right of one another, and have taqwa towards the wombs that bore you.*" ("Hai manusia, bertakwalah kamu sekalian kepada Allah.... Dan bertakwalah kamu kepada Allah yang dengan-Nya kamu saling meminta satu sama lain. Bertakwalah kamu (peliharalah) rahim yang melahirkan kamu") (Qs al-Nisâ' [4]: 1). Ayat ini menurutnya memberikan isyarat bahwa kita harus menghormati seluruh perempuan<sup>37</sup>

## 2. Pembagian Warisan dan Kesaksian Perempuan.

Seringkali teori kesetaraan laki-laki dan perempuan dilawan dengan "senjata pamungkas", yaitu bahwa laki-laki dan perempuan sesungguhnya memang tidak setara. Sebagian menyatakan bahwa ketidaksetaraan itu terbukti dengan pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan yang tidak sama, satu berbanding dua: 1 untuk perempuan dan 2 untuk laki-laki. Hal yang sama terjadi dalam hal persaksian perempuan, di mana satu saksi laki-laki sebanding dengan dua saksi perempuan. Konon, ketentuan ini dianggap sebagai hal yang *qath'î*, yang tidak bisa diubah, karena *zhahir* ayat memang

menyatakan semacam ini. Bagaimana Amina Wadud menjelaskan hal ini?

Ketika berbicara tentang pembagian harta warisan, Amina Wadud mengkritik penafsiran klasik yang menganggap bahwa 1:2 (laki-laki dan perempuan) merupakan *satu-satunya rumusan matematis*. Menurutnya, teori tersebut tidak benar, sebab ketika diteliti ayat-ayat tentang waris satu persatu, ternyata rumusan 1: 2 hanya merupakan *salah satu ragam* dari model pembagian harta waris untuk laki-laki dan perempuan. Pada kenyataannya, dalam rumusan yang ditentukan Al-Quran, jika hanya ada satu anak perempuan, maka bagiannya separuh dari keseluruhan harta warisan. Ini membuktikan bahwa pembagian 1: 2 bukanlah sesuatu yang mutlak.<sup>38</sup>

Dalam pandangan Wadud, keragaman cara pembagian warisan dalam Islam menekankan pada dua hal. *Pertama*, tidak ada perempuan, betapa pun jauh hubungan keluarganya, yang tidak berhak memperoleh warisan. *Kedua*, semua pembagian warisan antara kerabat yang ada haruslah bersifat adil. Keadilan di sini tentu bukan berdasar pada nominalnya, melainkan pada manfaat harta warisan bagi orang yang ditinggalkan. Dengan memperhatikan manfaat harta warisan bagi penerimanya ini, tentunya bagian laki-laki tidak harus lebih besar (apalagi dua kali) dari yang diterima perempuan. Islam sendiri memperbolehkan pemberian hibah tanpa pembatasan siapa yang harus menerimanya, dan tidak mengurasi pembagian kekayaan yang masih ada.<sup>39</sup>

Perlu dicatat bahwa Amina Wadud tidak terlalu panjang lebar ketika bicara masalah pembagian warisan. Hanya saja ia memberikan semacam pertimbangan ketika seseorang hendak melakukan pembagian warisan, yaitu: (1) Pembagian warisan itu untuk keluarga dan

kerabat laki-laki dan perempuan yang masih hidup; (2). Sejumlah kekayaan bisa dibagikan semua; (3) Pembagian kekayaan juga harus memperhitungkan keadaan orang-orang yang ditinggalkan, manfaatnya bagi yang ditinggalkan dan manfaat harta warisan itu sendiri.<sup>40</sup>

Jelasnya, menurut hemat penulis, Amina Wadud hendak mengatakan bahwa prinsip dasar pembagian warisan itu adalah asas manfaat dan keadilan. Oleh sebab itu, kiranya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ayat-ayat tentang teknis pembagian warisan merupakan ayat yang *bersifat sosiologis dan hanya merupakan salah satu alternasi saja*, bukan satu-satunya, bukan pula suatu keharusan untuk mengikutinya. Sebagai konsekwensinya, ayat-ayat tersebut harus dipahami semangat (ruh) atau ideal moral, yakni semangat keadilan yang ada di balik teks yang legal formal. Semangat keadilan itulah yang *muhkamât* atau *qath'î*, sedangkan teknis operasionalnya dapat dipandang masih *zhanni*.<sup>41</sup>

Bagaimana dengan persoalan persaksian perempuan? Apakah seorang saksi laki-laki sama nilainya dengan dua saksi perempuan, dan oleh karenanya seorang laki-laki sama baiknya dengan dua perempuan secara absolut? Berbicara tentang persaksian dalam *mu'amalah*, Al-Quran menyebutkan sebagai berikut:

*... Apabila kamu bermu'amalah, tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya... Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari laki-laki di antara kalian. Jika tidak ada dua orang laki-laki maka boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika yang seorang lupa, maka seseorang yang lagi dapat mengingatkannya. (Qs al-Baqarah [2]: 282)*

Ayat tersebut mesti harus dipahami dalam konteks apa ia turun, bagaimana situasi sosio historis yang melingkupi ketika ayat itu turun. Para ulama klasik umumnya memang cenderung memahami secara tekstual, dan kurang berani melakukan terobosan baru untuk menafsirkan secara lebih kontekstual.

Dalam hal ini Fazlur Rahman, nampaknya merupakan salah seorang yang berani mengartikan secara berbeda dengan mengatakan bahwa: kesaksian perempuan dianggap kurang bernilai dibanding laki-laki, tergantung dari apakah si perempuan tersebut memiliki daya ingatan yang lemah terhadap finansial atau tidak. Jika perempuan tersebut memiliki pengetahuan tentang masalah transaksi keuangan, maka tak ada salahnya jika ia juga membuktikan kemampuannya kepada masyarakat, bahwa ia juga mampu sejajar dengan laki-laki.<sup>42</sup>

Pemahaman ayat tersebut sesungguhnya sangat sosiologis. Karena pada waktu itu, umumnya perempuan mudah dipaksa, jika saksi yang dihadirkan hanya seorang perempuan, maka ia akan menjadi sasaran empuk kaum laki-laki tertentu yang ingin memaksanya agar memberi kesaksian palsu. Tentu saja akan berbeda jika ada dua perempuan, mereka bisa saling mendukung, saling mengingatkan satu sama lain. Kesatuan tunggal yang terdiri dari dua perempuan dengan fungsi berbeda, tidak hanya menyebabkan si individu perempuan menjadi berharga, tetapi juga dapat membentuk benteng kesatuan guna menghadapi saksi yang lain.<sup>43</sup>

Jadi, dengan kata lain, adanya persaksian dua perempuan yang seakan disetarakan dengan satu laki-laki dalam ayat di atas lebih disebabkan oleh adanya hambatan sosial pada waktu turunnya ayat, yaitu tidak adanya pengalaman bagi perempuan untuk masalah transaksi pada persoalan-persoalan muamalah. Di

samping itu, seringkali terjadi pemaksaan terhadap perempuan, dalam saat yang bersamaan sesungguhnya Al-Quran tetap memandang perempuan sebagai saksi yang potensial.<sup>44</sup>

Implikasi teoritis dari pemikiran tersebut adalah bahwa ketika kondisi zaman sudah berubah, di mana perempuan telah mendapatkan kesempatan pengalaman yang cukup dalam persoalan transaksi atau muamalah, apalagi hal itu memang sudah menjadi profesinya, maka perempuan dapat menjadi saksi secara sebanding dengan laki-laki. Jadi, persoalannya bukan pada jenis kelaminnya apakah laki-laki atau perempuan, melainkan pada kredibilitas dan kapabilitas ketika diserahi untuk menjadi saksi.

### 3. Konsep *Nusyûz*: Gangguan Keharmonisan Rumah Tangga

Ketika bicara tentang *nusyûz*, biasanya para fuqaha' akan mengutip ayat 34 surat an-Nisâ': *Wallatî takhâfûna nusyûzahunna fa'izhûhunna wahjurûhunna fi al-madhâjî' wadribûhunna, fa in atha'nakum falâ tabghû 'alaihinna sabîla; Inna allâh kâna 'aliyyan kabîra*. Ayat ini seringkali ditafsirkan dan dijadikan legitimasi oleh kaum "laki-laki" untuk melakukan tindak kekerasan (*violence*) terhadap istri (perempuan) yang dianggap telah *nusyûz*. Di dalam kitab-kitab fiqh atau tafsir klasik, kata "*nusyûz*" sering dibawa pengertiannya pada istri yang tidak taat kepada suami. Pertanyaannya, mengapa jarang kita menemui dalam kitab fiqh atau kitab tafsir yang mengartikan kata *nusyûz* dengan "suami yang membangkang kepada istrinya?"

Menurut Amina Wadud, dalam Al-Quran kata *nusyûz* juga dapat merujuk kepada kaum laki-laki (Qs al-Nisâ' [4]: 128) dan kaum perempuan (Qs al-Nisâ' [4]: 34), meskipun kedua kata ini sering diartikan

berbeda. Ketika merujuk pada perempuan, kata “nusyûz” berarti ketidakpatuhan istri kepada suami, sedangkan ketika merujuk kepada suami berarti suami bersikap keras kepada istrinya, tidak mau memberikan haknya.

Akan tetapi, menurut Amina Wadud, karena Al-Quran menggunakan kata “nusyûz” baik untuk laki-laki maupun perempuan, maka ketika kata *nusyûz* disandingkan dengan perempuan (istri), ia tidak dapat diartikan dengan *ketidakpatuhan istri kepada suami (disobedience to the husband)*, melainkan lebih pada pengertian adanya gangguan keharmonisan dalam keluarga. Pandangan ini nampaknya senada dengan Sayyid Qutb, sebagaimana dikutip Amina, yang menyatakan bahwa kata *nusyûz* lebih merujuk kepada pengertian terjadinya ketidakharmonisan dalam suatu perkawinan.<sup>45</sup>

Lalu bagaimana solusi ketika terjadi *nusyûz* baik oleh laki-laki atau perempuan? Al-Quran rupanya menawarkan berbagai solusi: *Pertama*, solusi verbal, (*fa'izhûhunna*) baik antara suami istri itu sendiri, seperti dalam Qs al-Nisâ' [4]: 34), atau melalui bantuan arbiters atau *hakam* (seorang penengah) seperti dalam yang disebut dalam Qs al-Nisâ' [4]: 128. Jika solusi ini belum manjur, alias masih menemui jalan buntu, maka bisa dilakukan solusi yang lebih drastis, boleh dipisahkan (pisah ranjang). Langkah terakhir hanya boleh dilakukan dalam kasus-kasus yang ekstrem, yakni dengan cara memukul (*fadribûhunna*) mereka.<sup>46</sup> Karena ini darurat, maka logikanya jika di luar kondisi darurat, haram hukumnya memukul istri. Penulis sendiri lebih cenderung memilih tidak diperbolehkan memukul istri, karena ia sesungguhnya bagian dari kita.

Namun demikian, berkaitan dengan melakukan harmonisasi dalam rumah tangga, ada beberapa hal yang

perlu diingat. *Pertama*, Al-Quran menekankan pentingnya berdamai kembali. Dengan lain ungkapan, tidak perlu menciptakan tindak kekerasan untuk menghadapi percekocan dalam keluarga. *Kedua*, jika langkah-langkah kompromi atau rekonsiliasi mengikuti cara yang diajarkan Al-Quran, maka sangat mungkin harmonisasi itu akan dapat kembali, sebelum langkah terakhir dilakukan. Jika tahap ketiga terpaksa harus dilakukan, maka hakikat memukul istri tidak boleh menyebabkan terjadinya kekerasan, atau perkelahian antara keduanya, karena tindakan tersebut samasekali tidak Islami.<sup>47</sup>

Dari penjelasan tersebut tampak bahwa solusi pertama merupakan solusi yang terbaik yang ditawarkan dan disukai dalam Al-Quran. Ini sejalan dengan salah satu prinsip dasar Al-Quran yaitu musyawarah (*syûrâ*), yang merupakan cara terbaik untuk menyelesaikan masalah dua pihak yang bertikai. Berdamai itulah yang lebih baik (Qs al-Nisâ' [4]: 128). Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa perdamaian itulah yang menjadi tujuan Al-Quran, bukan kekerasan atau memaksa pasangannya untuk patuh.<sup>48</sup> Dalam pandangan penulis, kepatuhan yang tulus sesungguhnya tidak dapat dicapai dengan kekerasan, melainkan antara lain dengan sikap pengertian, *mawaddah* (kasih sayang) dan *luthf* (kelembutan).

Berkaitan dengan perbuatan memukul, ada catatan kritis dari Amina Wadud, mengenai penafsiran kata *dharaba* (dalam ayat *fadhribûhunna*), yaitu bahwa kata tersebut mempunyai banyak makna, tidak harus berarti memukul. *Dharaba* tidak harus berarti merujuk pada penggunaan paksaan atau kekerasan. Kata *dharaba* juga dapat berarti membuat atau memberikan contoh, seperti ayat: *wa dharaba Allâhu matsalan* (Allah memberikan atau membuat sebagai contoh). Kata *dharaba* juga digunakan

untuk pengertian meninggalkan atau menghentikan suatu perjalanan. Bahkan lebih dari itu, penulis sendiri mencatat kata *dharaba* ada yang bermakna *a'radha 'anhu wa insharafa* (berpaling dan meninggalkan untuk pergi). Demikian pula, kata *dharaba* ada yang berarti *mana'a 'anhu al-tasharruf bi mâlihi* (mencegahnya untuk tidak memberikan hartanya kepadanya).<sup>49</sup> Jika demikian, menurut hemat penulis masih ada kemungkinan banyak penafsiran kata *fadhribûhunna* dalam Qs al-Nisâ' [4]: 34. Apakah tidak lebih baik, kata *fadhribûhunna* ditafsirkan dengan *berpalinglah dan tinggalkanlah mereka* atau ditafsirkan *janganlah mereka dikasih nafkah atau biaya hidup*. Tafsir semacam ini nampaknya akan lebih dapat menghindarkan kekerasan dalam keluarga, ketika terjadi disharmoni atau percekocokan antara suami dan istri.

Data historis juga membuktikan, ketika sebagian sahabat mencoba mempraktikkan memukul istrinya yang *nusyûz*, lalu melapor kepada Nabi Saw, beliau lalu mengatakan, "tetapi pria teladan tidak akan pernah memukul istri-istri mereka."<sup>50</sup> Amina Wadud dengan tegas menyatakan, bahwa kebolehan memukul untuk membuat istri patuh kepada suami telah keluar dari konteksnya. Penafsiran seperti ini berlawanan dengan esensi Al-Quran dan cara-cara yang pernah dicontohkan Rasulullah Saw.<sup>51</sup> ■

## Catatan:

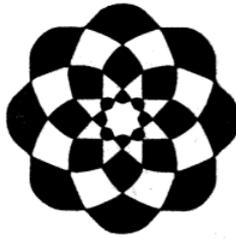
- \* Amina Wadud-Muhsin, "Qur'an and Woman" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 127.
- 1. Kadang-kadang Amina Wadud disebut dengan nama Amina Wadud saja, namun kadang-kadang disebut dengan nama Amina Wadud-Muhsin. Kedua nama ini dipakai dalam beberapa tulisannya sendiri.

2. Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 127.
3. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), x.
4. *Ibid.*, xvi.
5. Amina Wadud-Muhsin, "Quran and Woman," dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, 131. Juga, *Quran and Woman*, 7.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, 8-9.
8. *Ibid.*, 2. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago Bibliotheca Islamica 1980), terutama pada bagian Pendahuluan.
9. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 2.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, 2-3.
12. Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah* (Damaskus: al-Ahali wa al-Thibâ'ah wa al-Nasyr 1992), 19.
13. Amina Wadud-Muhsin, *Quran and Woman*, 5. Menurut Heidegger, Gadamer dan Paul Ricoeur, *prior text* sangat penting dan sangat menentukan hasil pemahaman atau penafsiran terhadap teks. Lihat Richard Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (USA; The University of Arizona Press, 1985), 126
14. *Ibid.*, 5-6.
15. *Ibid.*
16. Bandingkan dengan Hassan Hanafi, *al-Yamîn wa al-Yasâr fi al-Fikri al-Dîniy* (Mesir: Madbuli, 1989), 77.
17. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 1.
18. *Ibid.*
19. Fazlur Rahman, *Al-Quran dan Modernitas*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1994), 4-9.
20. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 5. Gagasan tentang perlunya memahami *weltanschauung* sebenarnya merupakan ide dari Fazlur Rahman. Gagasan ini dirumuskan Fazlur Rahman dengan menggunakan prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes*, xi.
21. Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 10.
22. *Ibid.*, 7.
23. Amina Wadud, "In Search of a Woman's Voice in Qur'anic Hermeneutics" dalam *Jurnal Concilium*, No. 3 Tahun 1998, 37.

24. Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 13.
25. Amina Wadud, "Qur'an and Women," 130.
26. Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, xii.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, 3
29. *Ibid.*, 5.
30. *Ibid.*, 3-4
31. *Ibid.*, 4
32. Bandingkan dengan Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism* (USA: Oxford, 1998), 51.
33. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 20.
34. Dalam hal ini penulis kurang sependapat dengan Amina Wadud, karena sesungguhnya telah ditemukan hadis sahih secara metodologis yang menjadi dasar para mufassir untuk menafsirkan kata *nafs wâhidah* dengan Adam, dan *zawj* dengan Hawa. Memang hadis tersebut sering dipertanyakan keabsahannya oleh sebagian ulama, termasuk para feminis, seperti Riffat Hassan dan Amin Wadud. Yang jelas, sepengetahuan penulis, para ulama tidak merujuk pada Bibel ketika menafsirkan Qs al-Nisâ': 1. Uraian mengenai hal ini juga secara detail dapat dibaca dalam Riffat Hassan, *Made from Adam's Rib; The Woman Creation Question* (Pakistan: Autumnsn 1985) 124-156.
35. Lihat Nurul Agustina, "Tradisionisme Islam dan Feminisme," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* No 5 Vol 5 1994, 55.
36. Amina Wadud-Muhsin, "Qur'an and Woman," 133.
37. *Ibid.*, 135.
38. *Ibid.*, 87.
39. Bandingkan dengan pemikiran Munawir Syadzali mengenai upaya memikirkan kembali pembagian waris antara laki-laki dan perempuan dalam gagasannya, "Reaktualisasi Ajaran Islam" yang sempat menghebohkan pemikiran Islam di Indonesia tahun 90-an. Lihat, Iqbal Abdur Rauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988). David S Powers menganggap bahwa pembagian warisan menurut *farâidh* sesungguhnya telah menyimpang dari praktik yang dilakukan Rasulullah. Penyimpangan ini terjadi pada masa sahabat karena kepentingan politik kekuasaan. Powers sendiri menunjukkan bukti historis yang menunjukkan baik terhadap pembagian warisan zaman Nabi maupun penyimpangan yang kemudian terjadi. Lihat David S Powers, *Studies in Al-Quran and*

*Hadith: The Formation of Islamic Law of Inheritance* (California: University of California, 1986).

40. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 88.
41. Pandangan serupa ini dikemukakan oleh Masdar Farid Mas'udi, seorang intelektual Nahdlatul Ulama yang cukup liberal. Lihat konsepnya tentang teori Qath'i dan Zhanni atau Muhkam dan Mutasyabih dalam tulisannya, *Agama Keadilan: Risalah Zakat dan Pajak dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi," dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*.
42. Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, 49.
43. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 85.
44. *Ibid.*, 85-86.
45. *Ibid.*, 75.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, 75.
48. *Ibid.*
49. Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat al-Arabiyyah*, Cet. I (Beirut: t.p., tth) 463.
50. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Baihaqi dari Ummu Kultsum. Lihat Rasyid Ridha, *Nida' lil Jinsin al-Lathif*, Terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1986) 45.
51. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, 75-76.



## Hermeneutika Al-Quran Asghar Ali Engineer

*Orang harus mempertimbangkan kitab suci  
ketika menafsirkan sebuah kitab suci.  
Tidak ada interpretasi, betapa pun tulusnya,  
yang bisa bebas dari pengaruh semacam itu.\**

(ASGHAR ALI ENGINEER)

**G** agasan Asghar Ali Engineer dalam upayanya untuk memahami-ulang ayat-ayat Al-Quran dalam konteks kekinian memiliki daya-tarik tersendiri dalam studi Al-Quran. Asghar Ali Engineer menyadari betul bahwa pemahaman umat Islam terhadap Al-Quran sangat dikondisikan oleh sikap-sikap sosial, politik dan ekonominya, dan sikap-sikap tersebut sangat ditentukan oleh struktur sosial yang meliputi seorang mufassir. Upaya untuk memahami-ulang Al-

Quran, bagi Asghar Ali Engineer, adalah dalam rangka menggali kemungkinan-kemungkinan lebih jauh dalam konteks realitas struktur sosial dan ekonomi yang terus berubah.<sup>1</sup> Berikut ini akan ditelusuri bagaimana konsep Asghar Ali Engineer mengenai penafsiran Al-Quran dan bagaimana ia memahami ayat-ayat Al-Quran, dalam hal ini berkaitan dengan ayat-ayat gender.

## **MENGENAL SOSOK ASGHAR ALI ENGINEER**

Asghar Ali Engineer lahir di Bohra, tepatnya di Salumbar Rajashtan, India, pada 10 Maret 1939, dari pasangan Yaikh Qunân Husain dan Maryam. Ia memperoleh pendidikan formalnya di dalam negeri India sendiri, sejak sekolah dasar, menengah hingga masuk perguruan tinggi di Universitas Vikram (1956). Tahun 1962 ia berhasil meraih gelar Sarjana Teknik Sipil (BSc Eng.). Sesuai dengan keahliannya, selepas perguruan tinggi ia menggeluti profesi sebagai insinyur sipil dalam waktu yang cukup lama hingga akhirnya secara serius mempelajari dan melakukan penelitian-penelitian tentang berbagai aspek Islam.<sup>2</sup>

Keberhasilannya menjadi seorang pemikir Islam memang tidak berangkat dari pendidikan formalnya. Latar belakang keluarganya yang merupakan penganut taat aliran Syi'ah Ismailiyyah membentuknya menjadi seorang yang sangat konsen pada ajaran agama. Ayahnya yang merupakan seorang ulama Syi'ah, mengajarkan kepadanya Bahasa Arab dan berbagai khazanah pemikiran Islam, klasik maupun modern. Selain menguasai bahasa Arab dengan baik, ia sendiri mampu menguasai bahasa Urdu, Persia dan Inggris secara baik. Penguasaannya akan beragam bahasa inilah yang kemudian mendorongnya menjelajahi berbagai karya

orisinal keagamaan, baik yang berasal dari muslim dan non-muslim.<sup>3</sup>

Selain aktif menulis, baik dalam bentuk artikel di jurnal maupun dalam bentuk buku, Asghar Ali Engineer juga merupakan sosok yang aktif dalam pergerakan sosial. Ia adalah seorang da'i, pimpinan sekte Syi'ah Ismailiyyah, *Daudi Bohras*, di India. Sebagaimana ditulis oleh Djohan Effendi, untuk diakui sebagai da'i di kalangan Syi'ah India bukanlah perkara mudah. Seorang da'i harus memiliki 94 kualifikasi yang dikelompokkan menjadi empat bagian. Keempat kelompok tersebut adalah (1) kualifikasi pendidikan (2) kualifikasi administratif (3) kualifikasi moral dan teoretikal, serta (4) kualifikasi keluarga dan kepribadian. Satu hal yang sangat menarik adalah bahwa seorang da'i dalam tradisi Syi'ah Ismailiyyah haruslah tampil sebagai pembela umat yang tertindas dan berjuang melawan kezaliman. Dan, Asghar Ali Engineer adalah seorang da'i.<sup>4</sup>

Sebagai seorang da'i yang harus memperjuangkan umatnya, Asghar Ali Engineer memiliki keterlibatan dalam berbagai organisasi advokasi sosial. Di antara organisasi yang pernah menjadi tempatnya mengabdikan adalah *People's Union for Civil Liberties* di mana ia menjadi wakil presidennya, menjadi Ketua *Center for Development Studies*, Ketua *Committee for Communal Harmony*, ketua sekaligus pendiri *Center for Study of Society and Secularism*, Sekjen *Central Board of Dawoodi Bohra Community*, anggota *Executive of Jawaharlal Nehru University*. Ia juga menjadi editor pada *Jurnal Islamic Perspective* dan sebuah jurnal lain yang diterbitkan Pusat Studi Masyarakat dan Sekularisme.<sup>5</sup>

Sebagai seorang pemikir reformis, ia menuangkan pemikiran-pemikirannya dalam berbagai forum ilmiah, ceramah, perkuliahan, seminar, lokakarya, simposium

dan lain-lain di berbagai negara: Amerika, Kanada, Swiss, Perancis, Jerman, Thailand, Indonesia, Srilangka, Filipina, Malaysia, Yaman, Mesir, Hongkong dan lain-lain. Selain dalam bentuk oral, ia juga sangat produktif menuangkan pikiran-pikirannya dalam bentuk tulisan, baik berbentuk artikel maupun jurnal, atau buku. Di antara karya-karyanya yang sudah diterbitkan adalah *The Bohras, Islam and its Relevance to Our Age*, *Bhivandi Bombay Riots*, *Indian Muslim Study of Minoritiy Problems*, *Islam and Muslim Critical Perspectives*, *The Origin and Development of Islam*, *Status of Women in Islam*, *Religion and Liberation*, *Justice Women and Communal Harmony in Islam*, *Islam and Liberation Theology*, *Sufisme and Communal harmony*, *Problems of Muslim Women in India*, *Islam and Revolution*, *Rethinking Issues in Islam*, *The Quran Women and Modern Society*, dan masih banyak lagi. Selain itu, ia juga menulis artikel di berbagai jurnal semisal *Islam and The Modern Age*, *Religion and Society*, *Terravada*, *Jeevadhara*, *Progressive*, *Times of India*, dan lain-lain.

Dalam konteks pemikiran keislamannya, Asghar Ali Engineer lebih memfokuskan diri pada persoalan-persoalan teologi pembebasan yang memberikan kerangka teoretik dalam menyebarkan pemikiran keagamaan kepada umat Islam.<sup>6</sup> Untuk itu Asghar Ali Engineer menawarkan pemikiran, filsafat serta hermeneutika guna memahami ayat-ayat Al-Quran yang warna “teologi pembebasan”-nya sangat kental. Betapapun upayanya itu kerap kali memperoleh reaksi dari generasi tua, Asghar Ali Engineer senantiasa menganjurkan bukan saja perumusan “teologi transformatif” sebagaimana juga ditawarkan oleh Hassan Hanafi dari Mesir yang menulis *Min al-Aqîdah ilâ al-Tsaurah* dan Ziaul Haque yang menulis *Wahyu dan Revolusi dalam Islam*. Lebih dari itu, Asghar Ali Engineer juga “mengompori”

generasi muda untuk merekonstruksi “Teologi Radikal Transformatif.” Ketika gagasan teologi pembebasan muncul di kalangan gereja di Amerika Latin, Asghar Ali Engineer “mengimpornya” dengan menulis tentang “teologi pembebasan dalam Islam.”<sup>7</sup>

Teologi pembebasan inilah yang menjadi isu sentral Asghar Ali Engineer dalam tulisan-tulisannya. Dalam kaitan ini, ia berupaya mencairkan kebekuan teologi konvensional yang hanya menyinggung persoalan metafisika dan ritualisme seraya mengabaikan berbagai problem kontemporer. Alih-alih, Asghar Ali Engineer mengedepankan fokus gagasannya pada persoalan egalitarianisme, yang terkait dengan konsep-konsep atau tema-tema mengenai keadilan, keadilan sosial, politik, ekonomi dan keluarga dan jenis kelamin.

Berkat kegigihannya dalam menyebarkan pemikirannya, khususnya yang terkait dengan tema-tema ajakan hidup secara harmonis dan dialog antar agama, ia memperoleh gelar Doktor Kehormatan dari Universitas Calcutta pada 1993. Perhatiannya yang cukup besar dan keikutsertaannya dalam upaya pemecahan berbagai konflik yang terjadi untuk mewujudkan kehidupan yang harmonis, mengantarkannya memperoleh *National Foundation of Communal Harmony Award* pada 1997.<sup>8</sup>

## **INTERPRETASI: MENEMUKAN MAKNA SOSIOLOGIS ATAS AL-QURAN**

Al-Quran merupakan tuntunan Allah bagi kehidupan umat manusia. Sebagai tuntunan, Al-Quran berisi ajaran-ajaran yang sangat tinggi nilainya bagi kehidupan umat manusia sepanjang zaman. Namun, terlalu mapannya penafsiran konvensional atas kitab suci umat Islam tersebut, membuat seakan-akan Al-Quran

kehilangan eksistensinya. Penafsiran atas ayat-ayat Al-Quran yang telah *established* selama ini sering dianggap sebagai kebenaran (tunggal) yang universal, sehingga ketika muncul upaya penafsiran-penafsiran baru, hal itu dianggap sebagai kekeliruan.

Menurut Asghar Ali Engineer, adalah tidak tepat menggeneralisir penafsiran yang lahir dari suatu kondisi sosiologis tertentu untuk diterapkan pada semua zaman dan tempat yang tentunya memiliki kondisi sosiologis yang berbeda-beda.<sup>9</sup> Sebab, betapapun semua orang berupaya untuk memahami Al-Quran sesuai agar “kehendak Tuhan,” penafsirannya itu sendiri adalah manusiawi, dan pemahamannya itu senantiasa dipengaruhi oleh keadaan-keadaan dan persepsinya terhadap realitas. Dengan demikian, pemahaman atau penafsiran terhadap Al-Quran bisa dan harus berubah seiring berubahnya keadaan-keadaan seseorang.<sup>10</sup>

Dalam pandangan Asghar Ali Engineer, setiap mufassir memiliki semesta intelektualnya sendiri, dan ketika menafsirkan Al-Quran pun seseorang dibimbing oleh *weltanschauung*-nya masing-masing, yang itu tidak bisa dilepaskan dari bagaimana ia memandang realitas.<sup>11</sup> Oleh karena itu, rumusan-rumusan dan interpretasi setiap orang harus dilihat dalam perspektif sosiologis mereka. Menurut Asghar Ali Engineer, tidak ada interpretasi, betapapun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam itu.<sup>12</sup> Dalam kaitan ini Asghar Ali Engineer menyatakan:

Setiap orang memahami teks menurut latar belakang, posisi *a priori* politik, sosial dan ekonomi. Interpretasi teks berikutnya dilakukan demikian. Sangatlah susah untuk menunjukkan apa yang sebenarnya dimaksud oleh Tuhan. Setiap orang mencoba mendekati maksudnya menurut *a*

*priori*-nya sendiri. Bukanlah tanpa arti jika para mufassir klasik menyatakan *Allâh a'lam bi al-shawâb* bila selesai mengemukakan pendapatnya.<sup>13</sup>

Atas dasar asumsi seperti inilah, maka, bagi Asghar Ali Engineer, penafsiran ayat-ayat Al-Quran harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis yang ada. Menafsirkan Al-Quran dalam konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis tentu tidak bisa dikatakan secara serampangan sebagai penafsiran *bi al-ra'yi*. Menurut Asghar Ali Engineer, harus dibedakan antara memahami ayat-ayat Al-Quran *bi al-ra'yi* (sebagaimana dikemukakan dalam sebuah hadis Nabi<sup>14</sup>) dan memahami Al-Quran dalam konteks kesadaran seorang mufassir. Kalau pemahaman *bi al-ra'yi*, sebagaimana disitir oleh hadis Nabi, adalah lebih mengarah pada penafsiran atas ayat-ayat Al-Quran dengan “hawa nafsu”, dengan keinginan pribadi, maka menafsirkan Al-Quran dengan kesadaran adalah tetap dalam kerangka memperoleh petunjuk Al-Quran, hanya saja dengan melihat pada konteks pengalaman seorang mufassir. Asghar Ali Engineer sendiri menyadari benar bahwa perbedaan antara keduanya memang tipis, hanya integritas pribadi dan ketulusan seseorang yang akan membedakan antara keduanya.<sup>15</sup>

Bagi Asghar Ali Engineer, apa yang menjadi esensi Al-Quran sendiri adalah petunjuknya, prinsip-prinsipnya dan nilai-nilainya yang suci. Kata kunci yang digunakan Al-Quran adalah *al-ma'rûf*, yang berarti sesuai dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip dalam keadaan-keadaan dan lingkungan sosial yang ada. Menurut Asghar Ali Engineer, kata *ma'rûf* ini memiliki dua dimensi, moral dan sosial, yang satu dengan lainnya saling melengkapi.

Moral harus dihubungkan dengan sosial.<sup>16</sup> Bahkan teologi pun tidak lahir dari pewahyuan ilahi semata, melainkan banyak dikondisikan oleh keadaan-keadaan sosial dan tradisi-tradisi yang berlaku dalam sebuah masyarakat.<sup>17</sup> Ini artinya, dalam memahami Al-Quran, sekali lagi, seseorang harus mempertimbangkan faktor sosiologis yang melingkupinya.<sup>18</sup>

Dalam kaitan penafsiran Al-Quran dalam konteks masyarakat modern saat ini, Asghar Ali Engineer menegaskan bahwa hanya ada dua pilihan bagi umat Islam: apakah Al-Quran akan diabaikan karena hukum yang berlaku dalam masyarakat adalah sekuler, ataukah Al-Quran itu dibaca ulang, direinterpretasi agar sesuai dengan kondisi modern. Dengan tetap menerima penafsiran seperti yang mapan saat ini, orang menjadi tidak akan tertarik pada Al-Quran. Oleh karenanya, menurut Asghar Ali Engineer, tidak ada pilihan lain bagi umat Islam kecuali mengupayakan agar Al-Quran tetap menunjukkan eksistensinya di tengah perubahan sosial yang cukup pesat ini.<sup>19</sup>

Lantas, bagaimana agar Al-Quran tetap eksis? Perlu digarisbawahi bahwa kesadaran manusia modern saat ini dikondisikan oleh dua hal, yaitu konsep hak asasi manusia dan martabat manusia.<sup>20</sup> Masalahnya adalah bagaimana Al-Quran agar “sesuai” dengan hak asasi manusia dan martabat manusia yang tidak lain adalah nilai Al-Quran sendiri? Inilah yang diupayakan oleh Asghar Ali Engineer dalam beberapa karyanya.

Dalam kaitannya dengan ayat-ayat “gender” misalnya, penafsiran klasik yang menempatkan perempuan dalam posisi sub-ordinat, akan sulit diterima oleh perempuan sekarang. Karena sesuai dengan konsep hak asasi manusia, mereka akan menuntut status yang setara (*equal*) dengan laki-laki.<sup>21</sup> Dalam kaitan inilah, bagi

Asghar Ali Engineer, penafsiran Al-Quran harus mampu menampilkan Islam dalam semangatnya yang sejati: liberal, humanistik dan progressif yang bisa menjamin pertumbuhan dan perkembangan yang sejahtera pada umat manusia.<sup>22</sup>

## **HERMENEUTIKA AL-QURAN: MEMBEDAKAN ANTARA PESAN NORMATIF DAN SARANA KONTEKSTUAL**

Kalangan feminis umumnya sepakat bahwa agama-khususnya Islam, Yahudi dan Kristen, adalah wilayah yang seksis. Artinya, agama-agama tersebut adalah agama dengan citra Tuhan yang laki-laki, yang pada ujung-ujungnya mensahkan superioritas laki-laki atas perempuan. Posisi agama yang merupakan unsur utama kesadaran sosial dan determinan atas pelbagai tradisi yang ada di masyarakat, membuat pandangan tentang superioritas laki-laki atas perempuan itu memperoleh justifikasi dari agama. Al-Quran juga tidak lepas dari kenyataan seperti ini, ada di antara ayat-ayatnya yang menyatakan superioritas laki-laki atas perempuan. Masalahnya adalah, apakah ayat tersebut bersifat sosiologis atautkah teologis?

Kebanyakan mufassir (klasik) memperlakukan ayat-ayat tersebut secara teologis. Karena dipahami secara teologis, maka penafsiran yang muncul pun cenderung dogmatis, membenarkan anggapan superioritas laki-laki atas perempuan. Benar jika kemudian muncul anggapan bahwa pandangan superioritas laki-laki atas perempuan itu memang memperoleh justifikasinya dari agama, dalam hal ini Al-Quran. Persoalannya kemudian adalah apakah “superioritas” laki-laki yang tercermin dalam berbagai ayat Al-Quran tersebut adalah nilai normatif,

ataukah ia merupakan sarana yang sifatnya kontekstual untuk menegakkan norma yang sifatnya lebih esensial?

Pertanyaan inilah yang agaknya mendorong Asghar Ali Engineer untuk mengajukan tawaran hermeneutiknya guna memahami ayat-ayat Al-Quran. Bagi Asghar Ali Engineer, moralitas adalah bersifat normatif sekaligus kontekstual. Yang normatif mungkin bersifat transendental, tetapi ia hanya dipraktikkan dalam konteks tertentu. Ketika konteksnya berubah, bisa jadi tidak tepat untuk mempraktikkan moralitas dalam bentuknya yang lama, namun demikian kandungan normatifnya tidak bisa dikorbankan ketika mengembangkan bentuk moralitas yang baru.<sup>23</sup>

Dalam kerangka moralitas yang normatif inilah Al-Quran diwahyukan kepada manusia. Al-Quran tidak lain adalah moralitas itu sendiri. Dengan kata lain, dalam ayat-ayat Al-Quran terdapat ayat-ayat yang sifatnya normatif sehingga bersifat universal, dan terdapat ungkapan-ungkapan yang bersifat kontekstual yang menjadi "sarana" bagi pelaksanaan norma yang universal tersebut. Karena merupakan sarana yang sifatnya kontekstual, dengan demikian, ayat-ayat tersebut tidak bisa diterapkan secara universal dengan mengabaikan konteks sosialnya. Untuk memahami ayat-ayat Al-Quran, menurut Asghar Ali Engineer, yang harus dipentingkan bukanlah pernyataannya yang bersifat kontekstual tersebut, melainkan pesan-pesan normatifnya. Dalam hal ini Asghar Ali Engineer menyatakan:

Ada statemen yang bersifat normatif di dalam Al-Quran. Apa yang diinginkan Allah dinyatakan dan bagaimana realitas empirisnya juga disebutkan. Sebuah kitab suci mengindikasikan tujuan 'yang seharusnya dan semestinya', tetapi juga

memperhatikan realitas empiris 'sebagaimana adanya'. Maka terjadi dialektika antara keduanya, sehingga tuntunan kitab suci diterima oleh masyarakat yang konkret dengan kondisi yang konkret pula dan tuntutan tidak selamanya dalam bentuk abstrak. Pada saat yang sama, norma transendental juga ditunjukkan sehingga di masa depan—apabila kondisi-kondisi konkretnya lebih kondusif bagi penerimaan norma itu—akan diterapkan atau usaha mendekatkannya dimulai secara bersungguh-sungguh.<sup>24</sup>

Dalam kesempatan lain berkenaan dengan pemahaman atas status perempuan dalam Quran, Asghar Ali Engineer menyatakan:

Dalam Al-Quran orang juga harus mengambil ayat-ayat yang mengungkapkan pernyataan normatif dan bukan kontekstual. Dan ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang kontekstual, orang harus memahaminya dalam konteks masyarakat dan status perempuan dalam masyarakat itu.<sup>25</sup>

Dalam kaitannya dengan wacana gender dalam Al-Quran, Asghar Ali Engineer mengaplikasikan tawaran hermeneutikanya dalam memahami Al-Quran dengan memanfaatkan beberapa pendekatan: historis, sosiologis-antropologis dan filosofis. Terkait dengan pendekatan filosofis, Asghar Ali Engineer menegaskan bahwa agama selalu terkait dengan situasi asal-usulnya yang kompleks. Campur tangan Tuhan, betapa pun itu diakui dalam berbagai aliran teologi Islam, tidaklah bersifat semena-mena. Sejarah bukanlah mitos atau proyek arbitrer yang samasekali tidak memiliki kausalitas sosial. Al-Quran memang memiliki pendekatan teleologis, namun kausalitas tidak diabaikan begitu saja.<sup>26</sup>

Oleh karena itulah, bagi Asghar Ali Engineer, Al-Quran samasekali tidak mengabaikan determinisme sejarah, tetapi sebaliknya sangat serius memperhatikan

peristiwa sejarah serta pengaruh-pengaruhnya yang menentukan. Karena pendekatannya yang historis inilah, ia sangat memperhatikan aspek ruang dan waktu. Satu contoh misalnya adalah tentang *talaq al-battah* yang diterapkan ‘Umar ibn al-Khattâb. Meskipun Al-Quran menyatakan *al-talâq marratân*<sup>27</sup> (yang berarti bahwa talaq hanya bisa satu kali dalam satu waktu), tetapi ‘Umar memberlakukan talak tiga sekaligus.

Mengurtip Muhammad Husein Haikal, Asghar Ali Engineer mengatakan bahwa pemberlakuan talak tiga sekaligus oleh ‘Umar itu disebabkan alasan kondisi yang luar biasa yang terjadi saat itu. Selama perang-perang penaklukan banyak perempuan dari Syria, Mesir dan lain-lain ditawan dan dibawa ke Madinah. Orang Arab senang untuk mengawini mereka, namun karena para perempuan tersebut tidak biasa hidup dimadu, mereka mensyaratkan laki-laki harus menceraikan istrinya tiga kali agar tidak bisa dirujuki. Namun, setelah menceraikan tiga kali sekaligus tersebut, para laki-laki itu kembali merujuki istrinya, dan ini menciptakan banyak sekali perselisihan. Untuk inilah ‘Umar menganggap baik pemberlakuan talak tiga sekaligus sebagai talak yang tak dapat dirujuki. Apa yang dilakukan ‘Umar ini hanyalah untuk merespon “tekanan” tertentu dan bukan ajaran ilahi. Hanya saja, inilah yang kemudian melembaga dalam berbagai mazhab fiqh, bahkan perundang-undangan negara, hingga sekarang. Kenyataan bahwa talak tiga sekaligus masih diberlakukan bukan saja menjadi bentuk kesewenang-wenangan, tetapi juga tidak Qurani. Padahal, Al-Quran menginginkan masalah seperti ini dirundingkan secara jernih.<sup>28</sup>

Pendekatan sosiologis-antropologis dalam memahami Al-Quran menjadi sangat penting karena Al-Quran muncul pada situasi dan kondisi sosial tertentu.

Menurut Asghar Ali Engineer, terjadinya ketimpangan dalam berbagai penafsiran Al-Quran adalah disebabkan para mufassir mengabaikan *syā'n al-nuzūl* (konteks sosio-antropologis yang meliputi pewahyuan Al-Quran) tersebut. Karena Al-Quran hadir dalam konteks ruang dan waktu dengan kondisi sosiologis tertentu, maka menjadi naif kalau ayat-ayat yang merespon problem dalam situasi dan kondisi sosiologis tersebut digeneralisasi. Masalahnya, Al-Quran harus tetap dilihat dari aspek sosiologisnya ini.<sup>29</sup>

Pada masa lalu, misalnya, perempuan dianggap lemah dan ini merupakan hasil langsung dari konsep superioritas laki-laki yang bersifat sosiologis, bukan teologis. Persoalannya adalah, hal yang bersifat sosiologis itu kemudian tetap dipertahankan walaupun kondisi-kondisi sosiologisnya sudah berubah. Pada zaman sekarang, ketika perempuan diperlakukan secara hukum setara dengan laki-laki, relevankan penafsiran yang tetap menempatkan perempuan dalam posisi “kelas dua”? Di sinilah Engineer menilai pentingnya membedakan antara ayat yang kontekstual dari pesan yang normatif.<sup>30</sup>

Pendekatan filosofis digunakan Asghar Ali Engineer terutama dalam memperkokoh kerangka teologi pembebasannya. Konsep *jihād*, misalnya, yang sejauh ini sering disalahpahami sebagai “perang suci”,<sup>31</sup> oleh Asghar Ali Engineer dimaknai sebagai perjuangan untuk menghapuskan eksploitasi, korupsi dan kezaliman dalam berbagai bentuknya, dan perjuangan itu harus dilakukan terus-menerus hingga ia lenyap dari muka bumi. Engineer menegaskan bahwa Al-Quran menginginkan orang yang beriman berjuang untuk kepentingan orang-orang yang tertindas, siapa pun mereka, dari cengkeraman dan eksploitasi para penindas.<sup>32</sup>

Al-Quran menekankan kesatuan manusia dan tidak mentolerir perbedaan dalam bentuk apa pun baik yang berdasar kasta, kelompok, kelas maupun ras. Penekanan yang diakui Islam hanyalah didasarkan atas amal saleh, bukan berdasar pada cara-cara peribadatan yang bisa jadi berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain. Lebih dari itu, Al-Quran menyandarkan keunggulan seseorang pada keadilan.<sup>33</sup> Menurut Asghar Ali Engineer, Al-Quran membuat keadilan sebagai jalan kehidupan, baik itu menyangkut masalah ekonomi, politik, sosial, keluarga maupun jenis kelamin.<sup>34</sup>

Inilah kerangka metodologis Asghar Ali Engineer dalam upaya memahami Al-Quran. Satu hal yang jelas, apa yang ditawarkan Asghar Ali Engineer ini adalah upayanya menegakkan normativitas Al-Quran dalam kerangka perubahan sosial.

## **POLIGAMI: CONTOH PENAFSIRAN ASGHAR ALI ENGINEER**

Poligami merupakan salah satu hal yang menjadi perdebatan aktual di antara para feminis dan kalangan skripturalis. Para feminis (muslim) beranggapan bahwa ajaran Islam tentang pernikahan sesungguhnya mengajarkan perkawinan monogami, bukan poligami. Sementara kalangan skripturalis beranggapan bahwa poligami merupakan bagian dari ajaran Islam. Bahkan, belakangan muncul upaya melawan gagasan feminisme-Islam, yang di antaranya adalah mendukung poligami, melalui pemberian "Poligami Award".

Poligami memang merupakan jenis perkawinan yang diperbolehkan dalam waktu yang cukup lama dalam berbagai tradisi agama, termasuk Islam. Namun, ketika perempuan mulai memperjuangkan kesetaraan pe-

rempuan dengan laki-laki, mereka mulai menolak institusi ini karena hal itu dianggap sebagai salah satu bentuk subordinasi perempuan oleh laki-laki. Tidak urung, kajian-kajian kritis pun bermunculan, termasuk terhadap agama yang sering dianggap berperan dalam menegaskan sub-ordinasi. Persoalannya, ketika agama sendiri “membenarkan” institusi perkawinan poligami, bagaimana kemudian hal itu dianggap justru sebagai larangan untuk melakukan pernikahan seorang laki-laki dengan sejumlah istri tersebut?

Sebagaimana disebutkan dalam Al-Quran:

*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 (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (Qs al-Nisâ' [4]: 3)*

Secara harfiah, ayat ini menyatakan kebolehan seorang laki-laki beristri hingga empat orang. Dan memang ayat inilah yang digunakan sebagai argumentasi teologis oleh mereka yang membolehkan perkawinan poligami. Namun, berbeda dengan para *mufassir* atau *fuqaha* yang cenderung menjadikan ayat di atas sebagai dasar kebolehan perkawinan poligami, Asghar Ali Engineer justru menganggap ayat tersebut menegaskan “larangan” perkawinan poligami. Bagaimana penafsiran Asghar Ali Engineer ini dibangun?

Sebagaimana sudah dikemukakan sebelumnya, kehadiran Al-Quran sesungguhnya adalah untuk menegaskan keadilan. Ayat di atas pada dasarnya muncul

dalam kerangka menegakkan keadilan tersebut, dalam hal ini menegakkan keadilan pada perempuan. Menurut lacakan sejarah, pada masyarakat pra-Islam, seorang laki-laki biasa melakukan perkawinan poligami dengan jumlah istri yang tidak terbatas. Para suamilah yang memiliki hak sepenuhnya untuk memutuskan siapa yang ia sukai, dan menikahi perempuan berapa pun ia menginginkan. Sementara perempuan, tinggal menerima takdir tanpa ada kesempatan untuk mempertanyakan proses keadilan.<sup>35</sup>

Al-Quran jelas tidak menerima keadaan seperti ini. Karena proyek dasarnya adalah untuk memberdayakan perempuan, meskipun ada keterbatasan-keterbatasan tertentu dari masyarakat yang ada, Al-Quran menerima kenyataan bahwa perempuan adalah korban ketidakadilan. Namun Al-Quran sendiri juga realistis, bahwa memberdayakan perempuan dalam pengertian yang absolut (memberi status kesetaraan perempuan dengan laki-laki di segala hal) bukanlah cara yang mudah dalam masyarakat seperti ini. Oleh karena itu Al-Quran mengambil cara yang oleh Asghar Ali Engineer disebut dengan *ideologis pragmatis*.<sup>36</sup> Dengan membatasi kebolehan poligami dengan jumlah maksimal empat orang istri, Al-Quran sesungguhnya “menawarkan” solusi alternatif bagi upaya pemberdayaan perempuan yang tetap bisa diterima oleh masyarakat tersebut.

Namun demikian, Al-Quran sendiri agaknya dengan berat, bahkan enggan, menerima institusi poligami. Tetapi karena hal ini tidak bisa diterima dalam pandangan situasi yang ada, maka Al-Quran membolehkan laki-laki untuk kawin hingga empat istri. Namun demikian, hal itu bukan tanpa syarat. Poligami hanya bisa diterima apabila memenuhi syarat-syarat tertentu, di antaranya syarat keadilan suami kepada istri-istrinya. Kata Al-

Quran, “Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.” Menurut Asghar Ali Engineer, keterkaitan poligami dengan syarat-syarat ini menunjukkan bahwa yang dituju oleh Islam sesungguhnya adalah monogami.<sup>37</sup>

Sebagaimana dikemukakan, Asghar Ali Engineer membedakan antara ayat kontekstual dari pesan-pesan normatifnya. Pesan normatif ayat ini jelas, yaitu ingin menegakkan keadilan, dalam hal ini kepada anak-anak yatim dan para istri. Namun, karena ada kekhawatiran hal itu tidak bisa dilakukan, maka Islam membolehkan poligami untuk menjadi sarana kontekstual guna menegakkan keadilan tersebut. Jadi, poligami sesungguhnya merupakan satu sarana yang sifatnya sangat kontekstual, yaitu ketika para laki-laki memiliki banyak istri tanpa memperhatikan persoalan keadilan dan mereka yang bertugas memelihara anak yatim sering bertindak tidak adil dan mengawini mereka tanpa memberikan maskawin.

Dalam kaitan ini, Asghar Ali Engineer mengutip berbagai riwayat mengenai *asbâb al-nuzûl* ayat tersebut, yang intinya berbicara tentang kewajiban berbuat adil kepada anak yatim dan perempuan. Kalau tidak bisa berbuat adil, maka hanya dibenarkan kewin dengan satu perempuan saja. Dalam kaitan ini Asghar Ali Engineer juga mengutip al-Râzî yang memberikan komentar menarik mengenai ayat ini. Menurut al-Râzî, mengerjakan *nawâfil* (ibadah-badah sunnah) adalah lebih baik daripada mengawini lebih dari satu perempuan atau memiliki *milk al-yamîn*, yakni budak-budak perempuan. Oleh karena itu, menurut al-Râzî, yang terbaik adalah

mengawini satu perempuan dan menyibukkan diri dengan shalat atau ibadah lain yang mulia.<sup>38</sup>

Ayat ini pun sesungguhnya tidak bisa dipahami secara atomistik sebagai ayat yang terpisah dari ayat lainnya. Ada dua ayat lain yang masih terkait dengan ayat tersebut, yaitu Qs al-Nisâ' [4]: 20<sup>39</sup> yang berisi larangan untuk mengambil harta yang telah diberikan kepada istri untuk biaya poligami, dan Qs al-Nisâ' [4]: 129 yang menegaskan ketidakmungkinan seorang laki-laki mampu berbuat adil kepada istri-istrinya dalam perkawinan poligami.<sup>40</sup>

Dalam kaitan inilah, Asghar Ali Engineer menyatakan, bahwa Al-Quran tidak memberikan izin umum untuk beristri lebih dari empat. Menikah dengan lebih dari satu perempuan hanya "dibenarkan" dengan syarat tiga tingkat: dengan jaminan penggunaan harta anak yatim dan para janda secara benar, dengan jaminan keadilan bagi semua istri pada tingkat materi; dan membagi kasih sayang secara adil di antara istri-istrinya.<sup>41</sup> Lebih dari itu, Asghar Ali Engineer menyepakati penafsiran Maulana 'Umar Ahmad 'Usmani, yang menyatakan bahwa selain syarat-syarat tersebut, poligami pun hanya "dibenarkan" apabila dilakukan dengan para janda dengan tujuan, sebagaimana Al-Quran, untuk melindungi harta mereka. Hanya dengan janda, bukan dengan perempuan lain. Asghar Ali Engineer juga mengutip Parvez yang menegaskan bahwa poligami hanya dibenarkan selagi solusi yang rasional untuk mengatasi problem sosial—misalnya membengkaknya jumlah janda dan anak yatim karena perang—tidak diperoleh. Dengan kata lain, selagi masih ada cara yang rasional untuk mengatasi problem tersebut, maka poligami tidak bisa dibenarkan. Atau, mengikuti penafsiran Muhammad Asad, perkawinan poligami itu

hanya bisa diterima dalam kasus-kasus yang luar biasa dan dalam keadaan-keadaan yang luar biasa.<sup>42</sup>

Seringkali, alasan untuk membolehkan poligami secara sosial didasarkan atas anggapan adanya jumlah perempuan yang melebihi jumlah laki-laki, untuk mengatasi pengangguran yang dialami perempuan, untuk mencegah immoralitas seksual, atau dikarenakan secara medis istri mandul, sehingga tidak bisa memiliki anak. Amina Wadud-Muhsin memberikan tanggapan bahwa alasan-alasan seperti ini tak pernah dibenarkan oleh Al-Quran, karena syarat yang dikemukakan Al-Quran adalah untuk menegakkan keadilan serta menjaga harta anak yatim. Bahkan terhadap alasan kebolehan poligami yang ditujukan untuk mencegah immoralitas seksual, Amina menyebutnya sangat-sangat tidak Qurani karena membenarkan poligami untuk mendukung nafsu tak terkendali laki-laki.<sup>43</sup>

Asghar Ali Engineer juga menolak alasan-alasan seperti di atas. Pertama, alasan bahwa jumlah laki-laki lebih sedikit dari perempuan sama sekali tidak terbukti dalam masyarakat India. Menurut catatan yang dikutip Asghar Ali Engineer, di India pada masa ini, perbandingan laki-laki perempuan adalah 10.000 laki-laki dan 925 perempuan. Dengan alasan ini, jelas pernikahan poligami karena kelebihan perempuan tidak berdasar. Seperti halnya Amina Wadud, pernikahan poligami untuk tujuan mencegah immoralitas seksual juga tidak diterima Al-Quran. Prostitusi yang terjadi di India kebanyakan adalah disebabkan faktor kemiskinan yang dialami perempuan. Persoalan kemiskinan ini tidak bisa diselesaikan dengan menggerakkan perkawinan poligami.<sup>44</sup>

Pertanyaannya kemudian adalah, jika ternyata ayat-ayat Al-Quran menerima poligami sebagai sebuah

pilihan yang berat untuk memberdayakan perempuan, sehingga perkawinan ini hanya bisa dilakukan dengan syarat-syarat yang juga berat, bagaimana kemudian ayat ini dipahami sebagai perintah untuk melakukan perkawinan poligami? “Poligami Award” yang secara (tidak) langsung berarti mendorong orang untuk melakukan poligami, jelas tidak sejalan dengan semangat moral-pembebasan Al-Quran. Dengan meminjam kerangka metodologis Asghar Ali Engineer, “Poligami Award” agaknya bisa dianggap sebagai pelecehan terhadap semangat pembebasan perempuan oleh Al-Quran. ■

### Catatan:

- \* Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cicik Farcha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA, 1994), 3.
- 1. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 84.
- 2. Nasihun Amin, *Teologi Pembebasan Islam sebagai Alternatif: Telaah terhadap Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Tesis pada program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 50-57.
- 3. Asghar Ali Engineer, “What I Believe,” dalam *Jurnal Islam and Modern Age*, 7/2 (1999), 2.
- 4. Djohan Effendi, “Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita,” Kata Pengantar untuk Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim HS dan Imam Baehaqi (Yogyakarta: LKiS, 1993), vii.
- 5. Nasihun Amin, *Teologi Pembebasan*, 53.
- 6. Djohan Effendi, “Memikirkan Kembali Asumsi iikiran Kita,” vii.
- 7. *Ibid.*
- 8. Nasihun Amin, *Teologi Pembebasan*, 53.
- 9. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 4.
- 10. Asghar Ali Engineer, *The Qur’an, Women and Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999), 18-19.
- 11. Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan*, 15.
- 12. *Ibid.*, 3.

13. Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990), 130.
14. Ada beberapa hadis Nabi yang menyatakan “larangan” terhadap upaya pemahaman Al-Quran secara *bi al-ra’yi*, seperti *Ittaqû al-hadîts illâ ma ‘ullimtum fal yatabawwa’ maq’adah min al-nâr* atau *man qâla fi al-Qur’ân bi ra’yih fa ashâba faqad akhtha’a*. Lihat Abû ‘Isâ al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî* (Tnp: al-Amiriyah, 1292 H), II: 157-158.
15. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 6. Dalam studi Tafsir Al-Quran, penafsiran atas ayat-ayat Al-Quran secara *bi al-ra’yi* dibedakan dengan penafsiran *bi al-ma’tsûr*. Kalau penafsiran secara *bi al-ma’tsûr* menjadikan riwayat-riwayat dari Nabi, sahabat dan tabi’in sebagai sumber penafsirannya, maka penafsiran secara *al-ra’yi* menggunakan ijtihad. Hanya saja Muhammad Husain al-Dzahabi kemudian membedakan penafsiran *bi al-ra’yi* itu menjadi dua: *bi al-ra’yi al-jâ’iz* (dibolehkan) dan *bi al-ra’yi al-madzâmûm* (tercela). Lihat Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufâirûn* (Tt: tp, 1976)I: 152-268.
16. Asghar Ali Engineer, *The Qur’an*, 19-20.
17. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 83.
18. *Ibid.*, 3.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, 3. Dua hal inilah yang dalam istilah Bassam Tibi bisa menjadi “moralitas internasional” guna mengatasi konflik antarperadaban Islam-Barat. Menurut Bassam Tibi, hak asasi manusia dan martabat manusia bisa menjadi *the uniting element* bagi kedua peradaban yang berseteru tersebut. Baca, Bassam Tibi, “Moralitas Internasional sebagai suatu Landasan Lintas Budaya” dalam M. Nsir Tamara dan Elza Peldi Taher (eds.), *Agama dan Dialog Antarperadaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996), 143-156.
21. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 3.
22. *Ibid.*, 21.
23. *Ibid.*, 7.
24. *Ibid.*, 16.
25. *Ibid.*, 26. Bandingkan dengan gagasan Masdar Farid Mas’udi mengenai pembagian ayat Al-Quran menjadi ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyâbih* atau yang dalam bahasa *ushul al-fiqh*-nya *qath’i* dan *dhanni*. Mengenai *muhkam* dan *mutasyâbih*, Masdar Farid Mas’udi memberikan pengertian yang samasekali berlainan

dengan konsep yang selama ini *established* dalam studi Al-Quran di mana *muhkam* diartikan sebagai ayat yang jelas secara harfiah, sementara *mutasyâbih* adalah ayat yang samar. Bagi Masdar, suatu ayat dikategorikan *muhkamat* apabila menunjuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti ayat-ayat yang menunjuk pada keesaan Tuhan, keadilan dan persamaan hak asasi manusia. Semua ayat yang berbicara tentang hal tersebut adalah '*muhkamât*'—tidak soal apakah bahasa yang digunakan itu jelas atau samar-samar, langsung atau sindiran. Sedangkan ayat-ayat *mutasyâbihat* adalah ayat-ayat yang berbicara tentang kerangka ontologis dan (terutama) aksiologis mengenai bagaimana prinsip-prinsip dasar itu dilaksanakan. Masdar memberikan contoh ayat *mutasyâbihat* ini dengan hukum potong tangan sebagai cara (metode) untuk menjaga prinsip keadilan dalam konteks perlindungan hak yang sah bagi seseorang. Ini dikemukakan Masdar dalam konteks dapatnya ayat-ayat *mutasyâbihat* diijtihadi. Lihat catatan kaki dalam tulisan Masdar, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 20-12. Juga lihat dalam "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi," dalam H. Munawir Syazali et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), 182-185. Agaknya apa yang disebut *muhkamât* adalah yang oleh Asghar Ali Engineer diistilahkan dengan ayat normatif, sedangkan *mutasyâbih* adalah yang disitilahkan dengan ayat-ayat kontekstual. Bandingkan juga dengan gagasan Amin Abdullah mengenai *historisitas* dan *normativitas*. Agaknya yang disebut ayat historis adalah ayat kontekstual, sementara yang disebut normative adalah persis seperti yang dikemukakan Asghar. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) dan *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 17-28.

26. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 1-2.
27. Qs al-Baqarah [2]: 229.
28. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 176-179.
29. Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation*, 20.
30. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, 8.
31. James Turner Johnson, *Ide Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2002), 50-69.
32. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 96-97.

33. *Ibid.*, 98-99. Asghar Ali Engineer, *The Qur'an*, 86. Lihat Qs Ali 'Imrân [5]: 9; Qs al-Nisa' [4]: 135.
34. Asghar Ali Engineer, *The Qur'an*, 85-87.
35. *Ibid.*, 87
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, 88.
38. *Ibid.*, 89.
39. *(Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali daripadanya barang sedikit pun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata?)*
40. *Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*
41. Asghar Ali Engineer, *The Quran*, 95.
42. *Ibid.*
43. Amina Wadud-Muhsin, *Perempuan di dalam Al-Quran*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994)112-114.
44. Asghar Ali Engineer, *The Qura'an*, 96.





## Daftar Pustaka

- 'Abbâs, Ibn, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr ibn 'Abbâs*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Agustina, Nurul, "Tradisionisme Islam dan Feminisme," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No 5 Vol 5, 1994.
- Ahmed, Akbar S, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Sirozi, Bandung: Mizan, 1993.
- Alûsî, al-, *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr al al-Qur'ân al-Azhîm wa Sab'i al-Matsânî*, ttp.: Dâr al-Fikr, tt.
- Amin, Nasihun, *Teologi Pembebasan Islam sebagai Alternatif: Telaah terhadap Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Tesis pada program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

- Amin, Qasim, *Al-Mar'ah al-Jadidah*, Kairo: Matba'ah at-Taraqi, 1938.
- Anwar, Ghazali, "Wacana Teologi Feminis Muslim" dalam Baidhawiy, Zakiyuddin ed., *Wacana Teologi Feminis: Perspektif Agama-agama, Geografis dan Teori-teori*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Archer, John dan Lloyd, Barbara, *Sex and Gender*, New York: Cambridge University Press, 1985.
- Baidowi, Ahmad, "Gerakan Feminisme dalam Islam" dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. X No 2, Mei-Agustus 2001.
- Bakar, Osman, "Pengaruh Globalisasi terhadap Peradaban," dalam *Jurnal Al-Huda*, Vol. II No. 7, 2002.
- Tibi, Bassam, "Moralitas Internasional sebagai suatu Landasan Lintas Budaya" dalam M Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog Antarperadaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.
- Banawiratma, JB., *Agama dan Kesetaraan Gender: Sebuah Perspektif dari Gereja Katolik*, 1997. Makalah Belum diterbitkan.
- Bhasin, Kamla dan Khan, Nighat Said, *Menggugat Patriarki*, Yogyakarta: Benteng Budaya, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*. Jakarta: Gramedia, 1995.
- Blogett, Barbara J., "Religion" dalam Russel, Letty M dan Calrkson, T Shannon eds., *Dictionary of Feminist Theologies*, Lawsville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.
- Bukhârî, al-, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Muslim, Imam, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

- Christ, Carol P. Dan Palskow, Judith eds., *Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Fransisco: Harper & Row, 1979.
- David, Jary, dan Jary, Julia, *Collins Dictionary of Sociology*, ttp: HarperColiins Publishers, 1991.
- Dzahabi, Abu 'Abd Allâh Muḥammad ibn Aḥmad 'Uthmân, al-, *Mîzân al-I'tidal fi Naqd al-Rijâl*, ditahqiq oleh Ali Muḥammad al-Bajawi, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Dzahabi, Muḥammad Husain al-, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1976.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, "Gender dalam Perspektif Islam" dalam Mansour Fakhri dkk, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Effendi, Djohan, "Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita," Kata Pengantar untuk Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim HS, Yogyakarta: LKiS, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Pengantar" untuk Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Cicik Farha dan Amiruddin ar-Rany, Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- Engineer, Asghar Ali, "What I Believe," dalam *Islam and Modern Age*, 7/2 1999.
- \_\_\_\_\_, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Cicik Farha dan Amiruddin ar-Rany, Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim, Yogyakarta: LKiS, 1991.
- \_\_\_\_\_, *The Qur'an, Women and Modern Society*, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999.

- Esack, Farid, *Qur'an Liberation and Pluralism*, USA: Oxford, 1998.
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender" dalam Mansour Fakih et. al., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Goldziher, Ignas, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmiy*, Mesir: Maktabah al-Khârijî, 1955.
- Haddad, Yvonne Y, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, New York: State University of New York, 1980.
- Hafidz, Wardah, "Feminisme dan Al-Quran: Sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan," *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol II, 1990.
- \_\_\_\_\_, "Feminisme Islam," *Majalah Suara Hidayatullah*, Pebruari 1996.
- \_\_\_\_\_, "Pokok-pokok Pikiran Teologi Feminis Riffat Hassan," Makalah tidak diterbitkan.
- Hassan, Riffat, "Isu Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam," dalam Fatima Mernisi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarkhi*, terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- \_\_\_\_\_, "Perempuan Islam dan Islam Pasca-Patriarkhi," dalam Fatima Mernisi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarkhi*, terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- \_\_\_\_\_, "Jihad Fi Sabilillah: Perjalanan Iman seorang Perempuan Muslim, Dari Perjuangan ke Perjuangan," dalam Riffat Hassan dan Fatima Mernissi,

- Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarkhi*, terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Equal Before Allah Woman-Man Equality in Islamic Tradition*, kumpulan artikel diterbitkan oleh The Commite on South Asian Womens Bulletin, vol 4, tth., 15
- \_\_\_\_\_, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?," terj. Wardah Hafidz, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 1, No. 4, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Made from Adam's Rib; The Woman Creation Question*, Pakistan: Autumnsn 1985.
- Hasyim, Syafiq dkk., "Gerakan Perempuan dalam Islam: Perspektif Kesejarahan Kontemporer," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 5 Tahun 1999.
- Husnan, Ahmad, *Hukum Islam tidak Mengenal Reaktualisasi*, Solo: Pustaka al-Husna, 1990.
- Ilyas, Yunahar, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahor: Syaikh Muhammad Ashraf, 1962.
- Izzat, Hibbah Rauf, *Wanita dan Politik: Pandangan Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.
- Jacobs, Monika, "Teologi Feminis di Eropa: Antara Gerakan dan Pelembagaan Akademis," dalam Zakiyuddin Baidhowi ed., *Wacana Teologi Feminis: Perspektif Agama-agama, Geografis dan Teori-teori*, terj. Zakiyuddin Baidhowi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Jansen, JJG, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Leiden: EJ Brill, 1974.
- Jary, David dan Jary Julia, *Collins Dictionary of Sociology*, Glasgow: HarperCollins Publisher, 1991.

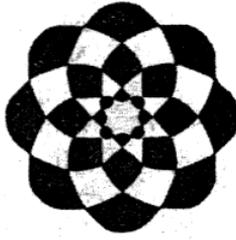
- Johnson, James Turner, *Ide Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Johnson, D.P, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Teori-Teori Sosial" dalam Aminuddin Siregar, *Pemikiran Politik dan Perubahan Sosial: Dari Karl Popper hingga Peter L Berger*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1985.
- Juergensmeyer, Mark, *Menentang Negara Sekular*, terj. Noorhaidi, Bandung: Mizan, 1998.
- Kuhn, Thomas S, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago, 1970.
- Kurzman, Charles, ed., *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Kusudiarti, Siti, "Antara Ideologi dan Transkrip Tersembunyi: Dinamika Hubungan Gender dalam Masyarakat Jawa" dalam Irwan Abdullah, ed., *Sangkan Paran Gender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Luckmann, Peter L Berger dan Thomas, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, terj. Hasan Basari, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Ma'luf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughat al-Arabiyyah*, Cet. I, Beirut; tp tth.
- Ma'rufah, Yuni, "Kaum Perempuan Menggeluti Wacana Gender" dalam M. Jadul Maula ed, *Ngesuhi Deso Sak Kukuban*, Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Mahzar, Armahedi, "Wanita dan Islam: Suatu Pengantar untuk Tiga Buku" dalam Amina Wadud-Muhsin, *Wanita di dalam Al-Quran*, terj. Yaziar Radianti; Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti; *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, terj. Lukman Hakim Bandung: Pustaka, 1994.
- Martin, Richard, *Approaches to Islam in Religious Studies*, USA; The University of Arizoan Press, 1985 Ha-

- nafi, Hasan, *Al-Yamîn wa al-Yasâr fi al-Fikri al-Dîniy*, Mesir: Madbuly, 1989.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Kaum Perempuan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Megawangi, Ratna, "Perkembangan Teori Feminisme Masa Kini dan Masa Mendatang serta Kaitannya dengan Pemikiran Keislaman" dalam Mansour Fakhri dkk, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996,.
- \_\_\_\_\_, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1994.
- Mernissi, Fatima, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti dan Enna Hadi, Bandung: Mizan, 1996.
- Munawar-Rachman, Budhy, *Kesetaraan Gender dalam Islam: Persoalan Ketegangan Hermeneutis*. Makalah tidak diterbitkan.
- \_\_\_\_\_, "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan" dalam Mansour Fakhri et. al., *Membincang Feminisme*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Kesetaraan Gender dalam Islam: Persoalan Ketegangan Hermeneutis*. Makalah tidak Diterbitkan.
- Mustaqim, Abdul, *Feminisme dalam Perspektif Riffat Hassan*, Tesis S2 PPS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Naim, Abdullahi Ahmad, *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LKIS, 1995.
- Naseef, Fatima Umar, *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations*, Malaysia: Synergy Books International, tt.
- Nawawi, Muhammad bin Umar al-, *Terjemah Uquduljain, Etika Berumah Tangga*, terj. Afif Busthomi

- dan Masyhuri Ikhwan, Jakarta: Pustaka Amani, 1995.
- Nunes, Maria Jose F. Rosado, "Suara-suara Perempuan dalam Teologi Amerika Latin" dalam Zakiyuddin Baidhowi ed., *Wacana Teologi Feminis: Perspektif Agama-agama, Geografis, Teori-Teori*, terj. Zaikuddin Baidhowi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Ollenburger, Jane C dan Helen A Moore, *Sosiologi Wanita*, terj. Budi Sucahyono dan Yan Sumaryana, Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- Rahman, Fazlur, *Al-Quran dan Modernitas*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Major Themes of The Qur'an*, Chicago Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rakhmat, Jalaluddin, "Dari Psikologi Androsentris ke Psikologi Feminis," dalam *Jurnal Ulumul Quran*, No. 5 dan 6 Tahun 1994.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.
- Râzî, Fakhr al-, *Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Hayâ' al-Turâts al-'Arabî, 1990.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd, *Tafsir Al-Quran al-Hakîm*, Kairo: 1954.
- Ridha, Rasyid, *Nida' lil Jinsin al-Lathif*, Terj. Afif Muhammad, Bandung: Pustaka, 1986.
- Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manâr*, Cairo: al-Manâr, 1367 H.
- Riff, Michael A, *Kamus Ideologi Politik Modern*, terj. Miftahuddin dan Hartian Silawati, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Roded, Ruth, *Kembang Peradaban*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1996.
- Sa'ad, Ibnu, *The Women of Madina*, terj. Aisha Bewley, London: Taha Publishing Ltd, 1995.

- Sadawi, Nawal el-, *Memoar Seorang Dokter Perempuan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Perempuan di Titik Nol*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991.
- Saimima, Iqbal AbdurRauf ed., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Saptari, Ratna dan Holzner, Brigitte, *Perempuan, Kerja dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Pustaka Grafiti, 1997.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1990.
- Stowasser, Barbara Freyer, *Reinterpretasi Gender (Wanita dalam Al-Quran, Hadis dan Tafsir)*, terj. HM. Mochtar Zoerni, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Stowasser, Barbara Freyer, "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation," dalam Yvone Y Hadda dan John L. Esposito (ed.), *Islam, Gender and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Syafruddin, Didin, "Argumen Supremasi atas Perempuan: Penafsiran Klasik surat an-Nisa, 34" dalam *Jurnal Ulumul Quran* No. 5 dan 6 Vol. V tahun 1994.
- Syahrûr, Muhammad, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, Damaskus: al-Ahali wa al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1992.
- Syaqqah, Abd al-Halim, *Tahrir al-Mar'ah*. Mesir: Dar al-Qalam, 18994.
- Syazali, Munawir, et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989, 182-185.
- Thabarî, Ibn Jarîr al-, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyât al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Tibi, Bassam, "Moralitas Internasional sebagai suatu Landasan Lintas Budaya," dalam M. Nsir Tamara

- dan Elza Peldi Taher eds., *Agama dan Dialog Antar-peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.
- Tsitsi, *Warisan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Turmudzî, Abû 'Isâ al-, *Sunan al-Turmudzî*, tnp: al-Amiriyah, 1292 H.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Quran untuk Perempuan*, Jakarta: JIL, 2002.
- Wadud, Amina, "In Search of a Woman's Voice in Qur'anic Hermeneutics" dalam *Jurnal Concilium*, No. 3, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Wanita di dalam Al-Quran*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- \_\_\_\_\_, "Qur'an and Woman," dalam buku *Liberal Islam*, Charles Kurzman ed., New York: Oxford University, 1998.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Walby, Sylvia, *Theorizing Patriarchy*, UK: Basil Blackwell Ltd, 1990.
- Zamakhsyarî, Abû al-Qâsim Maḥmûd ibn 'Umar al-, *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Fikr, 1977.
- Zayd, Nasr Ḥamid Abû, *Mafhûm al-Nashsh: Dirasât fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyah, 1993. 



## Indeks

- 'Abduh 99  
Abdul Mustaqim 75  
'Abdullah ibn Zakwan 101  
Abdullah Yusuf Ali 73  
Abû Zinâd 100, 101  
Adam 96, 97, 98, 100, 102, 121;  
    "Adam" 99  
Ahmad Husnan 18  
Aisyah Taymuniyah 45  
al-Alûsî 98  
al-Ashfahânî 15  
al-Bukhari 95  
al-Dzahabi 101  
al-Juwainî 21  
al-Qurthubî 15, 98  
al-Râzî 151  
al-Thabarî 15  
al-Thabâthabâ'î 100  
al-Zamakhsyarî 15, 98  
Alford T Welch 14  
'Ali ibn Abî Thâlib 68  
Amina Wadud-Muhsin 13, 14, 27,  
    48, 57, 65, 83, 109, 110, 111,  
    112, 113, 114, 116, 117, 118,  
    119, 120, 121, 122, 123, 125,  
    126, 128, 129, 130, 131, 153;  
Andrew Rippin 14  
Angelika Neuwirth 14  
Anne Oakley 30  
Asghar Ali Engineer 13, 14, 27, 52,  
    58, 65, 72, 75, 83, 109, 135, 136,  
    137, 138, 139, 140, 141, 142,  
    143, 144, 145, 146, 147, 148,  
    149, 151, 152, 153, 154  
Bilqis 19, 26  
Charles Kurzman 110  
David Jary 39, 53  
Descartes 35  
Djohan Effendi 137  
Engels 32  
Farid Esack 13  
Fatima Mernissi 43, 48, 55  
Fatma Aliye 45

- Fazlur Rahman 13, 116, 120, 127  
 Haramalah ibn Yahyâ 100, 101  
 Hassan Hanafi 13, 138  
 Hawa 96, 121; Hawwa 26, 89, 95, 98, 100; "Hawwa" 97, 98  
 Hibbah Rauf Izzat 48  
 Howard M Federspiel 14  
 Huda Sya'rawi 45
- Ibnu 'Abbâs 21  
 Ibnu Sa'ad 55  
 Ibrahim 26  
 'Imrân ibn 'Umair 101
- Jalâluddîn al-Suyûthî 98  
 Jalaluddin Rakhmat 52  
 Jamâluddîn al-Qâsimî 99  
 Jane Dammen McAuliffe 14  
 John Wansbrough 14  
 Julia Jary 39, 53
- Kamla Bhasin 39  
 Khadijah 89
- Leibniz 35  
 Luth 26
- Mahzar 46  
 Maisarah al-Asya'î 100  
 Maisarah ibn 'Imârah al-Asya'î 101  
 Maisarah ibnu Abd Rabbih al-Fârisi 101  
 Malak Hifni Nasir 45  
 Malebranche 35  
 Mansour Fakih 32  
 Mark Juergensmeyer 55  
 Marx 32  
 Mary Daly 38  
 Mary Wollstonecraft 34  
 Maryam 19, 26, 136  
 Masdar Farid Mas'udi 47  
 Maulana 'Umar Ahmad 'Usmani 152  
 Michael A Riff 33  
 Mohammad Arkoun 13
- Mona 88  
 Muhammad 19, 102  
 Muhammad 'Abduh 15  
 Muhammad Asad 152  
 Muhammad Husein Haikal 146  
 Muhammad Iqbal 86, 96, 103  
 Munawir Syadzali 18  
 Mûsa 26  
 Muslim 101
- Nabawiyah Musa 45  
 Nasaruddin Umar 14, 27, 57, 73  
 Nasr Hâmid Abû Zayd 17  
 Nawal el-Sadawi 47  
 Nazzar Sajjad Haydar 45  
 Nighat Said Khan 39  
 Nuh 26
- Parvez 152  
 Peter L. Berger 59
- Rabi'ah al-Basri 89  
 Rasyid Ridhâ 99  
 Ratna Megawangi 20, 21  
 Riffat Hassan 14, 27, 46, 48, 63, 65, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 109  
 Roded 43, 55  
 Rokeya Sakhawat Hosein 45  
 Rosemary Radford Ruether 38  
 Ruete 45  
 Ruth Roded 48
- Sayyid Qutb 129  
 Spinoza 35  
 Stevan Wild 14  
 Syam al-Dîn al-Dzahabi 100
- Taj Sultanah 45  
 Thomas Kuhn 14, 58  
 Thomas Luckmann 59  
 'Umar ibn al-Khattâb 146

- Yaikh Qunân Husain 136  
Yunahar Ilyas 20  
Yusuf Ali 74  
Yvonne Yazbeck Haddad 53
- Zâidah 101  
Zâidah ibn Abî Riqad 101
- Zâidah ibn Salim 101  
Zâidah ibnu Qudâmah al-Tsaqafi  
101  
Zainab Fawwaz 45  
Ziaul Haque 87, 138  
Ziyâd al-Numairi 101  
Zulaikha 26

# Catatan

# Memandang Perempuan

Dr. Ahmad Baidowi

Buku ilmiah tentang kajian feminisme yang isinya berdasarkan pemilihan-pemilihan tekstualitas ajaran Islam. Melalui teropong ilmiahnya, Dr. Ahmad Baidowi melakukan kajian mendalam dalam memilah teks-teks lama dan teks kontemporer untuk kemudian dijadikan buku khusus Islam dan Feminisme.

Manfaat dari buku ini adalah untuk memudahkan Anda dalam mengkaji pengetahuan tentang keperempuanan dalam ajaran Islam terkait dengan masalah perempuan di era modern. Dengan membaca buku ini, Anda bisa meraih kajian secara efektif tanpa harus banyak membuka literatur.



## Buku ini cocok untuk

Muslimah yang ingin mengetahui hubungan antara Islam dan feminisme

Dosen, guru agama dan para mubalig yang ingin mendapatkan ilmu secara cepat dan akurat tentang feminisme dalam Islam.



**PENERBIT MARJA**  
Komp. Sukup Baru No 23  
Ujungberung, Bandung - 40619  
E-mail: nuansa.cendekia@gmail.com

**AGAMA**

ISBN 979-24-5741-0

