

Volume 11 No. II, 2010

ISSN: 1411-3775

ESENSIA

Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin



Revitalisasi Filsafat Islam:
In-memoriam Mohammed Ābid al-Jābirī (1936-2010)

H. Zuhri

Dari George Tarabishi tentang Pemikiran al-Jābirī

FA. Taqwim

Pemikiran al-Jābirī untuk Pendidikan

Masturin

Studi al-Qur'an di Barat: Sejarah dan Perkembangan

M. Nurdin Zuhdi

Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Daftar Isi

Editorial: Agama, Filsafat dan Kemanusiaan.....	177
Revitalisasi Filsafat Islam: In-memoriā Mohammed Ābid al-Jābirī (1936-2010) <i>H. Zuhri</i>	179
Dari George Tarabishi tentang Pemikiran al-Jābirī <i>FA. Taqwim</i>	189
Pemikiran al-Jābirī untuk Pendidikan <i>Masturin</i>	199
Studi al-Qur'an di Barat: Sejarah dan Perkembangan <i>M. Nurdin Zuhdi</i>	209
Prinsip Dasar dan Perbincangan Tafsir Feminisme <i>Ahmad Baidhowi</i>	225
Tafsir al-Jalalain dan Tradisi Pesantren di Indonesia <i>M. Alfatih Suryadilaga</i>	247
Pandangan Imam Khomeini tentang Masyarakat dan Negara <i>Fahrudin Faiz</i>	261
Pesantren dan Civil Society di Indonesia <i>H. Shofyullah, Mz.</i>	273
Hassan Hanafi dan Dekonstruksi Pemikiran Kalam <i>Mohammad Mansur</i>	283
Book Review: Terorisme: Fundamentalisme Islam dan Demokrasi <i>Mohamad Arif</i>	293

PRINSIP DASAR DAN PEWACANAAN TAFSIR FEMINIS

Ahmad Baidowi

Abstrak

The Qur'an interpretation using the appreciation of justice values and gender equity has become both pushing element and vision to the emergence of feminist type of the Qur'anic exegesis among contemporary Muslims intellectual. This article discusses the core principals both used as the basis and the setting of ideas on the development of feminist tafsir and how it is discussed in the beginning of 21th century. As a relatively new type of discourse, the feminist tafsir is interesting to note even further since its strong tendency to gender equity both in the context of ontology, epistemology and axiology.

Kata Kunci: Tafsir Feminis, Pewacanaan, dan Prinsip Dasar

A. Latar Belakang

Tafsir feminis muncul sebagai upaya para feminis muslim untuk mendiseminasi teologi feminis dalam konteks Islam yang dianggap sebagai hal penting bagi perjuangan kesetaraan perempuan dan laki-laki yang mereka lakukan. Meminjam ungkapan Ann Loades, tafsir feminis merupakan tugas teologis untuk membangun kesetaraan perempuan dan laki-laki.¹ Guna memenuhi tugas teologis inilah, berbagai pendekatan yang bercorak feminis pun mulai mendapatkan tempat penting dalam upaya memahami teks-teks al-Qur'an.

Bagi para feminis muslim, reinterpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan perempuan harus dilakukan untuk menekankan bahwa

¹ Ann Loades, "Feminist Interpretation" dalam John Barton (ed), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 82.

ajaran-ajaran Islam sesungguhnya bukan saja tidak menolak, melainkan bahkan mengapresiasi nilai-nilai keadilan dan kesetaraan gender. Hal ini berbeda dengan penafsiran-penafsiran tradisional-konservatif yang dinilai oleh para feminis muslim justru cenderung meneguhkan kecenderungan patriarkhi. Dengan kata lain, reinterpretasi para feminis muslim terhadap al-Qur'an bertujuan untuk menegaskan bahwa kesetaraan gender yang diperjuangkan oleh para feminis muslim adalah sejalan dengan ajaran al-Qur'an sendiri.²

Tema ini menjadi penting mengingat penafsiran oleh para feminis muslim diakui oleh para pencetusnya bertujuan untuk membumikan petunjuk al-Qur'an dalam kehidupan masyarakat. Secara akademik, gagasan para feminis muslim ini perlu ditelaah lebih lanjut mengingat tujuan mulia mereka. Atas dasar inilah, landasan filosofis mereka dalam memahami al-Qur'an perlu dijelaskan sehingga pemahaman terhadap penafsiran yang mereka kemukakan bisa ditempatkan secara proporsional. Bagaimanapun, kontekstualisasi al-Qur'an adalah sebuah kebutuhan sehingga tawaran-tawaran penafsiran baru tetap penting untuk dipertimbangkan, betapapun tidak harus selalu disetujui.

B. Hermeneutika Feminis dalam Memahami al-Qur'an

Mengikuti Margot Badran dalam tulisannya yang berjudul "Feminism in the Qur'an"³ terdapat dua macam paradigma feminis terkait dengan kitab suci al-Qur'an: (1) kesadaran al-Qur'an dan hak-hak perempuan (*Qur'an consciousness and women's right*) dan (2) hermeneutika al-Qur'an dan kesetaraan gender (*Qur'anic hermeneutic and gender equality*). Paradigma yang pertama terkait dengan keinginan untuk memperjuangkan hak-hak perempuan dalam kerangka membangun kesejahteraan umat. Meskipun istilah "feminisme" pada akhir abad 19 belum dikenal⁴, namun sebagian umat Islam melakukan gerakan-gerakan yang terkait dengan pembebasan perempuan. Sebagai contoh, Malak Hifnī

² Lihat misalnya, Asma Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), hlm. 2.

³ Margot Badran, "Feminism and the Qur'an" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. II (London-Boston: EJ Brill, 2002), hlm. 199-203.

⁴ Istilah "feminisme" sendiri kemungkinan dikenal di dunia Islam pada awal abad XX, 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), Hudā Sya'rawī, Malak Hifnī Nassef dan Nabawiyah Musa (Mesir), Fatma Aliye (Turki). Semua nama tersebut dikenal sebagai perintis-perintis besar dalam menumbuhkan kesadaran atas persoalan-persoalan sensitif gender, termasuk dalam melawan kebudayaan dan ideologi masyarakat yang memarginalkan perempuan. Lihat Budhy Munawar-Rachman, "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakhri dkk., *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 181-206.

Nassef memperjuangkan hak untuk sembahyang di masjid, hak pendidikan dan kesempatan kerja bagi perempuan. Hudā Sya'rawī selain mendukung hak pendidikan bagi perempuan juga menuntut dilakukannya reformasi hukum keluarga Islam. Daria Shafik menuntut hak memilih bagi perempuan. Nazīra Zain al-Dīn di Libanon menulis beberapa buku yang juga berorientasi pada pembebasan perempuan.⁵

Sementara itu paradigma yang kedua (hermeneutika al-Qur'an dan kesetaraan gender) merupakan upaya yang lebih luas para feminis muslim yang bergeser dari fokus yang didasarkan atas hak perempuan dengan lebih berorientasi pada aspek kesetaraan gender dan keadilan sosial yang ditekankan al-Qur'an dan "melawan" pemahaman Islam yang secara eksklusif didefinisikan oleh laki-laki. Margot Badran menyebut paradigma yang terakhir ini dengan istilah "hermeneutika sensitif gender" atau "hermeneutika feminis". Paradigma inilah yang melahirkan tafsir feminis di kalangan para feminis muslim.⁶

Sebagaimana hermeneutika pada umumnya, hermeneutika feminis diterapkan sebagai bagian dari kritik teks. Hermeneutika feminis menjadi "alat" yang dipakai oleh para feminis muslim untuk melakukan "dekonstruksi" terhadap pendekatan-pendekatan tradisional konservatif yang oleh para feminis muslim dinilai bias gender dalam memahami al-Qur'an. Pendekatan yang terakhir ini oleh para feminis muslim dianggap telah menempatkan laki-laki berada dalam posisi yang superior dan perempuan sebagai inferior, sehingga penafsiran atas al-Qur'an pun cenderung bias gender. Hermeneutika feminis kemudian diajukan sebagai pendekatan untuk menekankan pemahaman atas kitab suci yang menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai manusia yang memiliki posisi setara sebagai alternatif terhadap pendekatan yang oleh para feminis dinilai bias gender tersebut. Asma Barlas menyebutnya dengan "Hermeneutika Antipatriarki"⁷

Sehubungan dengan ini, suatu visi yang berkaitan dengan feminisme yang ingin membangun masyarakat berdasarkan kesetaraan gender dipakai untuk membaca, menerangi dan selanjutnya menelisik ayat-ayat yang memperlihatkan adanya perbedaan gender tersebut. Namun demikian, visi ini kemudian juga dipakai untuk menunjukkan bahwa dari dalam ayat-ayat al-Quran sendiri

⁵ Mengenai gerakan-gerakan yang dilakukan para feminis muslim di beberapa negara di Timur Tengah, lihat Leila Ahmed, "Feminism and Feminist Movements in The Middle East: A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republik of Yemen" dalam Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam* (Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982), hlm. 153-168.

⁶ Margot Badran, "Feminism and the Qur'an", hlm. 199-203.

⁷ Asma Barlas, "The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 3, No. 2, Tahun 2001, hlm. 370-376.

memang termuat nilai-nilai kesetaraan laki-laki dan perempuan, meskipun tidak diungkapkan secara langsung. Visi kesetaraan gender itu sendiri baru terlihat setelah dilakukan “pembongkaran” terhadap ayat-ayat tersebut.

Para feminis muslim mengaplikasikan hermeneutika feminis atau apa yang oleh Asma Barlas disebut dengan “Hermeneutika Antipatriarki”⁸ untuk melakukan pembacaan terhadap teks-teks al-Qur’an dengan memposisikan laki-laki dan perempuan secara setara. Menurut Barlas, keberhasilan pembacaan al-Qur’an secara anti-patriarki ini hanya bisa dilakukan dengan memasukkan sensibilitas teologis secara tepat ke dalam pembacaan. Karena al-Qur’an merupakan wacana ilahiah, maka upaya untuk memahaminya sangat bergantung kepada bagaimana ke-Ilahi-an itu dikonseptualisasikan. Barlas mengemukakan tiga aspek pengungkapan diri ke-ilahi-an (*divine self-disclosure*) yang bisa membantu menempatkan al-Qur’an dalam kerangka pembebasan. Ketiga aspek yang dimaksud adalah tauhid, ketakberbandingan (*incomparability*) dan keadilan (*justice*).

Tauhid berarti mengakui hanya ada satu Tuhan yang boleh disembah. Firman Allah dalam QS. al-Nah}l (16): 51 “Janganlah kamu menyembah dua tuhan; Sesungguhnya dialah Tuhan yang Maha Esa, Maka hendaklah kepada-Ku saja kamu takut” menunjukkan bahwa ketundukan kepada Allah tidak bisa dibagi-bagi dengan yang lain sekalipun secara simbolik. Menurut Barlas, “tuhan” yang tidak boleh disembah itu bukan hanya dewa-dewa melainkan juga manusia, bahkan hawa nafsunya (QS. Al-Furqan [25]: 41). Sementara yang dimaksud dengan “menyembah” bukanlah kegiatan ritual seperti halnya shalat melainkan ketundukan manusia kepada selain Tuhan.

Atas dasar ini, Barlas menegaskan bahwa menempatkan diri sebagai “perwakilan” Tuhan di muka bumi yang memiliki kewenangan untuk “disembah” bertentangan dengan tauhid. Oleh karenanya, teori yang menggambarkan laki-laki secara simbolik sebagai “wakil Tuhan di muka Bumi” atau menggambarkan kekuasaan laki-laki atas perempuan sebagai perluasan dari kekuasaan Tuhan atas manusia atau menjadikan laki-laki sebagai “perantara” antara Tuhan dan perempuan dinilai sebagai hal yang bertentangan dengan tauhid. Alih-alih menjadikan laki-laki sebagai perantara, para feminis menganggap “pengalaman” sebagai “teks” yang perlu dipertimbangkan untuk melakukan intertekstualitas dengan “teks” al-Qur’an.

Ketakberbandingan Tuhan meniscayakan bahwa Tuhan adalah “netral”, melampaui jenis kelamin dan gender. Karena Tuhan tidak berbanding, maka bukan

⁸ Asma Barlas, “The Qur’an and Hermeneutics: Reading the Qur’an’s Opposition to Patriarchy” dalam *Journal of Qur’anic Studies*, vol. 3, No. 2, Tahun 2001, hlm. 370-376.

saja tidak boleh memaskulinkan Tuhan, namun juga tidak boleh menganggap bahwa Tuhan memiliki hubungan atau daya tarik khusus dengan laki-laki. Karena Tuhan melampaui jenis kelamin dan gender, maka tidak dibenarkan memberikan hak khusus kepada laki-laki, sebaliknya al-Qur'an mengajarkan prinsip kesetaraan ontologis yang benar-benar sempurna.

Keadilan ilahi berarti Tuhan tidak akan berbuat *zulm* kepada siapa pun. Makna pokok *zulm* dalam al-Qur'an adalah melakukan tindakan tertentu seperti melampaui batas-batas yang pantas atau melanggar hak orang lain. Karena keadilan Tuhan didasarkan atas penghormatan terhadap hak orang lain, al-Qur'an tidak bisa dibaca dengan pembacaan yang melanggar hak-hak tersebut. Jika Tuhan bukanlah Zat yang "missoginis", dengan demikian, firman-N'91ya pun tentu tidak "missoginis". Dengan demikian, karena esensi keadilan adalah pengakuan akan hak orang lain, maka patriarkhi yang melanggar hak perempuan dengan menjustifikasi hirarki jenis kelamin tidak bisa dibenarkan.⁹

Inilah prinsip-prinsip dasar yang menjadi kerangka bagi hermeneutika feminis. Dengan prinsip inilah, para feminis muslim kemudian berupaya untuk memulai suatu penafsiran baru atas al-Qur'an berdasarkan visi kesetaraan gender yang mereka nilai adil. Barlas menegaskan bahwa hermeneutika al-Qur'an yang membebaskan harus berangkat dari *self-evident truth* (kebenaran yang tidak memerlukan bukti lain untuk memperkuat, pen.) sehingga "apa pun yang mengurangi dan menolak kemanusiaan perempuan harus dianggap bukan refleksi dari Tuhan atau memiliki hubungan dengan Tuhan."¹⁰

C. Tafsir: Memahami al-Qur'an secara Produktif

Tafsir feminis mengacu pada pandangan yang menempatkan al-Qur'an sebagai teks yang bersifat historis. Pewahyuan al-Qur'an selama dua puluh dua tahun lebih kepada Nabi Muhammad saw oleh para feminis muslim diyakini telah mengekspresikan dialektika antara teks, budaya dan realitas dalam peristiwa-peristiwa historis tertentu pada masa Nabi Muhammad saw. Oleh karenanya, teks al-Qur'an dianggap merefleksikan fenomena historis tertentu yang memiliki konteksnya sendiri yang khas.

Tidak ada seorang pun yang mengingkari bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang menggunakan bahasa Arab. Dalam perspektif feminis muslim, penggunaan bahasa Arab ini menegaskan bahwa Al-Quran tidak lepas dari

⁹ *Ibid.*, hlm. 370-373.

¹⁰ Bandingkan dengan Gerald O West (ed), *Biblical Hermeneutics of Liberation* (Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1995), hlm. 110.

adanya bahasa yang bergender, meskipun tentu saja mereka meyakini bahwa al-Qur'an tidak bias gender. Karena menggunakan bahasa Arab yang bergender, maka setiap perkataan dalam al-Qur'an pun berbentuk kalau tidak maskulin pasti feminin. Hanya saja, tidak setiap penggunaan bentuk maskulin dan feminin dalam al-Qur'an berfungsi untuk membatasi jenis kelamin tertentu. Karena al-Qur'an bersifat universal, tentu saja ajaran-ajarannya melampaui bahasa yang digunakan.

Dalam konteks seperti inilah, para feminis muslim menempatkan ungkapan-ungkapan tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an. Dengan asumsi semacam ini, Amina Wadud dan Nasr Hamid Abu Zaid (selanjutnya disebut Abū Zaid) sangat memaklumi jika di beberapa tempat bahasa al-Qur'an "terpaksa" masih memperlihatkan perbedaan-perbedaan tertentu antara laki-laki dan perempuan. Amina Wadud dan Abū Zaid pun "memaklumi" jika perbedaan laki-laki dan perempuan itu masih tercermin di dalam beberapa bagian dari al-Qur'an. Hal demikian ini terjadi karena ayat-ayat tersebut memang diturunkan dalam suatu masyarakat yang membedakan laki-laki dan perempuan sebagai bagian dari kultur dan sistem sosial mereka. Masalahnya adalah, al-Qur'an diturunkan dalam sebuah masyarakat yang dinilai memiliki persepsi keliru terhadap perempuan.¹¹

Penghadapan wacana al-Qur'an *vis-à-vis* budaya Arab abad ke-7 dinilai justru dinilai oleh para feminis muslim sebagai upaya memperlihatkan kesadaran al-Qur'an terhadap perempuan. Ada praktek-praktek masyarakat yang oleh al-Qur'an dilarang secara eksplisit dan segera seperti pembunuhan bayi perempuan, pelecehan seksual terhadap budak perempuan, penolakan hak waris perempuan. Ada pula praktek lain yang dimodifikasi, seperti poligami, kesaksian, pewarisan, perceraian, kekerasan dan selir. Sementara terhadap sebagian praktek yang lain disikapi secara netral oleh al-Qur'an, seperti pembagian kerja laki-laki dan perempuan.¹² Abū Zaid menegaskan bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan yang tercermin dalam al-Qur'an muncul dalam wacana deskriptik yang mendeskripsikan realitas perbedaan gender untuk dilakukan perubahan dan dalam wacana sanggahan yang membantah terhadap persepsi keliru dari masyarakat.¹³

Oleh karenanya, dalam memahami al-Qur'an seorang mufassir musti memperhatikan aspek tekstualitasnya. Konsekuensi dari tekstualitas al-Qur'an ini meniscayakan pemahaman atas kitab tersebut untuk menangkap pesan-pesan yang terdapat di dalamnya atau dalam istilah Hans-Georg Gadamer "*meaningful*

¹¹ Nasr Hamid Abū Zaid, *Dawāir al-Khauf*, hlm. 208. Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hlm. 8-9.

¹² *Ibid.*

¹³ Abū Zaid, *Dawāir al-Khauf*, hlm. 207-210.

sense”-nya, bukan ungkapan literalnya.¹⁴ Dengan kata lain, al-Qur’an memiliki dimensi sosio-historis yang harus dipertimbangkan dalam proses penafsirannya, suatu hal yang dalam sejarah penafsiran al-Qur’an dianggap seringkali diabaikan. Dimensi sosio-historis yang dimaksudkan adalah terkait dengan historisitas konsep-konsep yang dilontarkan teks melalui aspek tersuratnya. Historisitas konsep ini merupakan konsekuensi dari historisitas bahasa yang dipakai untuk memformulasikan teks tersebut. Pengabaian historisitas *ini*, justru akan menyebabkan makna teks juga menjadi terabaikan. Mengabaikan realitas demi mempertahankan literal teks akan menjadikan teks dan realitas sebagai mitos. Teks menjadi mitos ketika dimensi kemanusiaannya diabaikan dan dimensi mitisnya dijadikan sentral, sementara realitas menjadi mitos akibat penafsirannya dimapankan.

Dalam diskursus hermeneutika, penafsiran oleh para feminis muslim terhadap al-Qur’an lebih merupakan upaya untuk menerapkan prinsip-prinsip hermeneutik, bukan semata penafsiran aktual yang hanya memperjelas zhahir teks sebagaimana dalam kebanyakan tafsir klasik. Amina Wadud maupun Abū Zaid menegaskan bahwa hermeneutika berbeda dengan tafsir dari aspek keterlibatan penafsir terhadap pemaknaan teks. Dalam tafsir, keberadaan seorang penafsir diabaikan karena terlalu menekankan perhatian terhadap teks beserta realitas-realitas linguistik yang terkandung di dalamnya. Sementara hermeneutika sangat menekankan keberadaan penafsir bagi pemahaman teks. Relasi penafsir dengan teks memberikan peran yang besar kepada penafsir untuk “mengembangkan” apa yang disebut Abū Zaid dengan “signifikansi teks” sesuai dengan horizon yang terdapat di dalamnya, sehingga jarak waktu antara masa pewahyuan al-Qur’an dengan kehidupan obyektif yang dialami penafsir bisa teratasi.

Prinsip-prinsip hermeneutik dalam memahami al-Qur’an menjadi niscaya seiring dengan keinginan para penafsir untuk menjembatani “jarak” antara teks al-Qur’an dan pembacanya. Al-Qur’an sebagai sebuah teks yang diwahyukan 15 abad yang lalu menimbulkan berbagai persoalan bagi pembaca saat ini. Kitab-kitab tafsir yang ada selama ini dianggap kurang mencerminkan “pengalaman” yang ada dalam al-Qur’an dan dinilai cenderung menjadi “asing” bagi pembaca kontemporer. Hermeneutika dalam hal ini ditawarkan untuk membantu para pembaca al-Qur’an mencapai atau setidaknya mendekati keutuhan pesan yang ingin disampaikan oleh si “pengarang”.

Dengan prinsip-prinsip hermeneutis, penafsiran oleh para feminis muslim tentu saja tidak mengikuti model pembacaan repetitif (*al-qirā’at al-takrīriyyah*)

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, “Text and Interpretation” dalam Brice R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1986), hlm. 394.

terhadap al-Qur'an. Sebaliknya, para feminis muslim mengacu pada model pembacaan kontekstual yang bersifat produktif dalam upaya menemukan pemahaman baru atas al-Qur'an. Sebuah pembacaan disebut produktif manakala dalam pembacaan tersebut pembaca melibatkan "kritik" sebagai bagian dalam upaya membangun pemahaman yang baru.

Model pembacaan kritis yang dikemukakan Amina Wadud dan menegaskan pentingnya peran pembaca dalam memahami teks sejalan dengan perubahan yang melingkupi kehidupan manusia. Sebagai konsekuensi dari konsepsi penafsiran yang meniscayakan relasi teks dan pembaca, pemahaman terhadap al-Qur'an dengan demikian akan senantiasa berubah seiring dengan realitas yang mengelilingi pembacanya. Relasi teks-penafsir akan menghasilkan penafsiran baru yang "sejalan" dengan pengalaman aktual manusia.

Teks yang dimaksudkan di sini tentu saja bukan semata-mata teks bahasa, melainkan—sebagaimana sudah dikemukakan—teks sebagai sebuah simbol yang memiliki karakteristik sebagai "tanda" yang mencakup peristiwa-peristiwa (*al-ah}da>s*), fenomena-fenomena (*al-z}awa>hir*) dan realitas-realitas (*al-waqa>'i*). Dengan kata lain, teks yang dimaksudkan adalah teks sebagai *event*. Penafsiran atas al-Qur'an dengan demikian harus mengungkap "makna-dalam" dari teks tersebut agar bisa menjawab problem aktual yang dihadapi oleh umat manusia. Dengan begitu, sebagai sebuah "teks", al-Qur'an akan tetap bisa diadaptasi dalam konteks masyarakat yang terus mengalami perubahan. Inilah yang dikenal kalangan pengkaji al-Qur'an dengan adagium *s}a>lih li kulli zama>n wa maka>n*.

Dalam konteks tafsir feminis, Wadud bahkan menegaskan bahwa untuk menegakkan keadilan gender, perempuan (sebagai pembaca) perlu diberikan suara yang "lebih" dalam memahami al-Qur'an. Sebagaimana dinyatakannya, untuk meraih kesetaraan perempuan dengan laki-laki, tidak cukup hanya dengan memberikan hak penuh suara perempuan kepada mereka, harus menciptakan keterikatan ideologis (*ideological link*) sehingga dalam beberapa kasus tertentu suara perempuan itu **harus dominan**. Dalam kaitan ini, Wadud menegaskan *Indeed the female voice must not only be given full utterance, it must even occasionally be given dominance.*"

Dalam kesempatan lain, ia juga menyatakan

*As women grapple with historical silences regarding their concerns and experiences, it is becoming more evident that **ideological link** must be made*

*to a spiritual and theological basis that can articulate female experiences and offer ideas unattainable by other means.*¹⁵

Upaya Wadud menekankan “*woman’s perspective*” dalam memahami al-Qur’an diakuinya adalah merupakan suatu langkah ideologis dalam upayanya “melawan” pemahaman al-Qur’an yang didasarkan atas pespektif laki-laki.

D. Sejarah Sebagai Sumber Penafsiran al-Qur’an

Dalam salah satu pernyataannya, ‘Abduh mengeritik model penafsiran al-Qur’an oleh para *mufassir* sebelumnya yang dianggapnya berputar-putar hanya pada latihan kebahasaan. Pendekatan kebahasaan yang cukup dominan dalam kitab-kitab tafsir klasik dianggap ‘Abduh sebagai sesuatu yang jauh dari upaya menjadikan al-Qur’an sebagai kitab petunjuk yang sesungguhnya merupakan tujuan utama al-Qur’an. Atas dasar ini, ‘Abduh mengingatkan bahwa tujuan penafsiran al-Qur’an adalah untuk mendapatkan petunjuk darinya.¹⁶

Bagi para feminis muslim, penafsiran perlu terus dilakukan dalam rangka meraih apa yang oleh ‘Abduh ditegaskan sebagai petunjuk al-Qur’an tersebut. Selama ini, pesan suci kitab suci tersebut dianggap terabaikan karena pemahaman yang dibangun dan penafsiran yang dihasilkan seringkali tidak sejalan kalau malah justru tidak bertentangan dengan prinsip keadilan gender yang oleh para feminis muslim diyakini sebagai nilai-nilai esensial al-Qur’an sendiri. Dalam pandangan para feminis muslim, meskipun al-Qur’an mengajarkan nilai-nilai keadilan gender, namun prinsip keadilan tersebut nyaris tidak tertuang dalam penafsiran klasik. Sebaliknya, penafsiran yang dibangun terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan justru dinilai menyebabkan lahirnya dominasi laki-laki atas perempuan.

Sebagai kitab petunjuk, al-Qur’an bukan hanya untuk laki-laki saja atau perempuan saja. Meskipun tidak ditujukan untuk jenis kelamin tertentu, namun tidak bisa dipungkiri bahwa al-Qur’an menggunakan bahasa dan atau wacana laki-laki dan perempuan dalam sebagian ayat-ayatnya. Dalam bahasa Amina Wadud, Allah swt kadang-kadang berfirman dengan “suara laki-laki” dan kadang-kadang dengan “suara perempuan.” Namun, meskipun menggunakan “suara laki-laki” dan “suara perempuan” dalam firman-Nya, Allah swt tentu saja melampaui

¹⁵ Amina Wadud, “Alternative Qur’anic Interpretation and the Status of Women” dalam Gisela Webb (ed.), *Windows of Faith: Moslem Women Scholar-Activists in North America*, (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), hlm. 19.

¹⁶ Rasyid Ridā, *Tafsir al-Manār*, Jilid I (Mesir: al-Hay’ah al-Misriyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1954), hlm. 21.

jenis kelamin manusia, dan oleh karenanya tidak berpihak pada laki-laki atau perempuan saja. Wadud menegaskan bahwa Tuhan sendiri tentu saja bukan laki-laki dan bukan perempuan.¹⁷

Untuk menemukan petunjuk al-Qur'an, maka kitab suci ini harus terus-menerus ditafsirkan. Pemahaman yang produktif terhadap teks al-Qur'an, dengan demikian, tidak cukup dengan hanya mengandalkan teks semata yang pemahamannya dilakukan secara literal, melainkan harus dengan mempertimbangkan konteks, baik konteks ayat ketika diwahyukan maupun konteks yang melingkupi penafsir. *Asbāb al-nuzūl* dalam hal ini bukan dipahami sebagai sebab-sebab yang melatarbelakangi pewahyuan al-Qur'an, melainkan lebih sebagai peristiwa yang memiliki sifat ektrahistoris sehingga bisa dikontekstualisasikan untuk tempat dan ruang yang berbeda.¹⁸ Konteks dengan demikian menjadi sumber yang niscaya dalam setiap kegiatan penafsiran al-Qur'an yang dilakukan, sehingga hasil penafsiran yang diperoleh bersifat kontekstual yang bisa menjawab berbagai persoalan riil manusia. Peradaban teks yang mencukupkan diri dengan pemahaman harfiah atas al-Qur'an tidak akan pernah melahirkan tafsir yang bersifat kontekstual.

E. Prinsip-Prinsip Penafsiran Feminis

1. Depatriarkhalisasi

Penafsiran kalangan tradisional konservatif terhadap ayat-ayat yang terkait dengan isu gender dinilai oleh para feminis muslim memperlihatkan kecenderungan ideologi patriarkhi. Ideologi patriarkhi ini dibangun oleh para penafsir karena mereka memandang perempuan sebagai manusia "*second class*". Amina Wadud dengan tegas menilai bahwa persepsi yang memandang perempuan sebagai makhluk inferior inilah yang melahirkan tafsir patriarkhi. Abū Zaid menganggap penafsiran seperti ini sebagai tindakan menjadikan agama sebagai perangkat ideologis untuk menegakkan dominasi laki-laki.

Dalam kerangka memberikan respon kritis terhadap kecenderungan patriarkhi dalam penafsiran-penafsiran yang dibangun oleh para *mufassir* tradisional-konservatif itu, para feminis muslim mengedepankan prinsip "depatriarkhalisasi" (*depatriarchalizing*) dalam penafsiran-penafsiran mereka. Depatriarkhalisasi, yang dirujuk dari gagasan Rudolf Bultmann mengenai

¹⁷ Amina Wadud, "In Search of Woman's Voice in Qur'anic Hermeneutic", dalam Jurnal *Concilium*, No. 3, 1998, hlm. 38.

¹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 30; Abū Zaid, *Dawā'ir al-Khauf*, hlm. 202-203

demitologisasi,¹⁹ merupakan upaya yang dilakukan para feminis muslim untuk memberikan alternatif penafsiran atas al-Qur'an sebagai antitesis terhadap penafsiran patriarkhis yang dikemukakan oleh para *mufassir* tradisional konservatif. Depatriarkhalisasi dengan demikian menjadi upaya membuang penafsiran-penafsiran patriarkhis terhadap teks-teks tertentu dari al-Qur'an dan kemudian menafsirkannya dengan penafsiran baru yang dianggap netral

Gagasan Amina Wadud dan Abū Zaid dalam berbagai tulisannya terkait dengan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an tentang gender tidak lain merupakan upaya keduanya dalam melakukan "depatriarkhalisasi". Mereka melontarkan penolakan terhadap tafsir tradisional-konservatif mengenai teks-teks al-Qur'an yang dianggap sebagai landasan patriarkhi dan dengan hermeneutika yang mereka tawarkan, keduanya mengkonstruksi penafsiran-penafsiran yang mereka nilai lebih berkeadilan gender. Amina Wadud bahkan secara eksplisit menyatakan mengenai tujuan penafsiran al-Qur'an yang dia lakukan:

I propose to make a "reading" of the Qur'an from within the female experience and without the stereotypes which have been the framework for many of the male interpretation.²⁰

Sementara itu Abū Zaid merasa perlu untuk membuat penafsiran yang mampu mengeluarkan pemikiran Islam dari krisis penafsiran (*al-ta'wīl*) yang dibangun oleh para Islamis-konservatif yang berorientasi pada revivalisme salafi (*al-ihyā' al-salafī*), yang senantiasa memarginalkan perempuan. Namun pada saat yang sama, Abū Zaid juga ingin menolak penafsiran tandingan (*al-ta'wīl al-mudād*) dari kalangan yang menghendaki pemutusan tradisi (*al-qāti'ah ma'a al-turast*) yang seringkali keluar dari petunjuk al-Qur'an.²¹

2. Meneladani Semangat Pembebasan al-Qur'an

Al-Qur'an diwahyukan oleh Allah swt tidak dengan bahasa yang tunggal.

¹⁹ Bultmann mengajukan gagasannya mengenai demitologisasi dengan tujuan melawan literalisme dangkal (*shallow literalism*) yang menyebabkan pemahaman atas kitab suci menjadi "asing" bagi masyarakat modern. Demitologisasi dalam hal ini menjadi prinsip untuk menggantikan bahasa mitos dengan bahasa lain yang lebih "membumi" (*the language of myth is replaced by another language*). Dengan demitologisasi, gagasan-gagasan yang terbungkus dengan bahasa-bahasa mitos dalam kitab suci menjadi transparan bagi pembaca dan bisa diterima oleh pandangan modern. Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), hlm. 452-453

²⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hlm. 3.

²¹ Abū Zaid, *Dawāir al-Khauf*, hlm.194-195.

Bagi para feminis muslim, al-Qur'an, selain memperjuangkan keadilan ekonomi dan keadilan sosial-politik, hadir dengan membawa pesan-pesan keadilan gender. Meski demikian, al-Qur'an secara tekstual seringkali masih memperlihatkan perbedaan status antara laki-laki dan perempuan. Teks-teks al-Qur'an semisal QS. al-Baqarah (2): 282, QS. al-Nisa' (4): 11, 34 dan lain-lain memperlihatkan, secara tekstual, bahwa perempuan berada dalam posisi yang "inferior" daripada laki-laki.

Bagi para feminis muslim, pembacaan secara "adil" terhadap perbedaan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an tersebut justru bisa memperkuat pandangan bahwa al-Qur'an bermaksud menempatkan perempuan setara dengan laki-laki. Seringkali perbedaan-perbedaan yang dipertahankan al-Qur'an merupakan "pilihan" yang oleh Asghar Ali Engineer disebut sebagai cara "ideologis-pragmatis" al-Qur'an dalam memberdayakan perempuan.²² Cara ini ditempuh kitab suci al-Qur'an karena memberdayakan perempuan dalam pengertian yang absolut (memberi status kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam segala hal) bukanlah cara yang mudah dalam masyarakat dengan latar belakang struktur patriarkhis seperti di Arab pra-Islam, sehingga harus dilakukan dengan cara bertahap.

Masyarakat Arab pra-Islam adalah masyarakat yang sangat mengunggulkan laki-laki sekaligus tidak mengapresiasi keberadaan perempuan, kalau malahan tidak memomorduakan dan dalam batas tertentu sangat menghina perempuan. Sebagaimana digambarkan al-Qur'an, masyarakat Arab pra-Islam memiliki tradisi seperti membenci kelahiran anak perempuan dengan membunuh mereka (QS. Al-Takwir [81]: 9), tidak memberikan warisan kepada perempuan (QS. Al-Nisa': [4]: 23) dan lain-lain. Islam hadir untuk memperbaiki tradisi masyarakat Arab yang seperti ini dengan cara bertahap untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan.

Pentahapan ini oleh para feminis muslim dipahami lebih mengimplikasikan semangat pembebasan perempuan yang dibangun al-Qur'an. Sebagaimana diungkapkan Riffat Hassan, bila dilihat melalui kacamata non-patriarkhi, al-Qur'an sesungguhnya bergerak menuju egalitarianisme. Al-Qur'an menunjukkan perhatian khusus pada perempuan, sebagaimana juga pada kelas-kelas masyarakat lain yang tidak diuntungkan.²³ Pandangan Riffat Hassan ini senada dengan al-Tahir al-Haddād yang menganggap bahwa ketentuan-ketentuan al-Qur'an

²² Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Woman and Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers, 1999), hlm. 87.

²³ Riffat Hassan, "Perempuan Islam dan Islam Pasca-Patriarkhi" dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Islam Pasca-Patriarkhi*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 1995), hlm. 98.

tentang perempuan sesungguhnya mencerminkan pergerakan dari norma-norma sosial pra-Islam menuju hak-hak perempuan dan laki-laki yang lebih setara.²⁴ Hal demikian juga dikemukakan oleh Abū Zaid dalam *dawair al-khauf*²⁵, sebagaimana juga dikemukakan Amina Wadud, meskipun tidak secara eksplisit. Dalam kaitan ini Wadud menyatakan:

With regard to chronology, it has always been pointed out that the Qur'an brought many changes to the status of women and for their consideration in society....The continued change which the Qur'an put into motion was not meant to stop when the revelation was completed.²⁶

Dalam kesempatan lain, Wadud menyatakan:

My specific goal was to demonstrate the adaptability of the Qur'anic worldview to the issues and concerns of women in the modern context. If the attitudes of women and men towards each other had not progressed in the last 1,400 years, we would be in a pitiful state.²⁷

Pernyataan Abū Zaid dan Amina Wadud di atas mengafirmasi pandangan para feminis muslim yang melihat pergerakan al-Qur'an dari norma-norma sosial pra-Islam menuju hak-hak perempuan dan laki-laki yang lebih setara. Dalam perspektif feminisme-Islam, cara ini dianggap sebagai "strategi al-Qur'an" dalam melakukan perubahan sosial. Strategi ini mendorong pada perkembangan dan perubahan sesuai dengan perubahan sosial budaya yang melingkupi manusia. Bagi para feminis muslim, melalui strategi al-Qur'an seperti inilah kesadaran akan perubahan yang ditekankan al-Qur'an mengenai perempuan bisa dipahami. Menurut al-Haddad; "Sebenarnya, Islam tidak memberikan kepada kita ketentuan yang final tentang esensi perempuan. Ketentuan (mengenai perempuan, *pen.*) ini tidak bisa diaplikasikan untuk semua waktu dan dalam setiap fase perkembangan. Di dalam teks Islam tidak terdapat apa yang bisa dianggap sebagai makna definitif".²⁸

²⁴ al-Tāhir al-Haddād, *Imra'atunā fi al-Syarī'ah wa al-Mujtama'* (Tunisia: Dar al-Tunisiyah, 1992), hlm. 42-43.

²⁵ Nasr Hāmid Abū Zaid, *Dawā'ir al-Khanf*, hlm. 207.

²⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hlm. 101.

²⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hlm. 102.

²⁸ al-Tāhir al-Haddād, *Imra'atunā fi al-Syarī'ah*, hlm. 31.

3. Hierarkhisasi Ayat-ayat al-Qur'an tentang Gender

Istilah “hierarkhisasi” dikemukakan Isma'il Ragi al-Faruqi dalam artikelnya yang berjudul “Towards A New Methodology for Qur'anic Exegesis”.²⁹ Prinsip “hierarkhisasi” ini dikemukakan al-Faruqi dalam upaya hermeneutisnya untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an yang secara tekstual kadang-kadang terkesan kontradiktif. Sebagai sebuah kitab suci yang berisi petunjuk dan menjadi pedoman umat manusia, al-Qur'an sesungguhnya bisa mengatasi problem “kontradiksi” tersebut.

Menurut al-Faruqi, hierarkhisasi ini diterapkan dengan membagi ayat-ayat al-Qur'an kepada dua: *ideal existent* dan *real existent*. *Ideal existent* adalah nilai-nilai al-Qur'an yang harus direalisasikan dalam kehidupan, sementara *real existent* adalah aspek praktikal yang merupakan pelaksanaan dari nilai-nilai yang terdapat dalam *ideal existent*.

Khusus terkait dengan wacana al-Qur'an tentang perempuan, Abū Zaid juga mengelompokkan teks-teks al-Qur'an ke dalam dua kelompok, yaitu teks-teks yang termasuk dalam ayat-ayat fundamental atau inti (“*core*”, “*fundamental*”), yaitu ayat-ayat yang menegaskan kesetaraan gender, dan teks-teks perkecualian (“*exceptional*”) yaitu ayat-ayat yang menyatakan ketidaksetaraan gender. Bagi Abū Zaid, ayat-ayat yang termasuk dalam kategori kedua ini harus ditafsirkan atas dasar ayat-ayat yang pertama yang menekankan kesetaraan gender.³⁰

Ayat-ayat inti yang menegaskan kesetaraan gender terlihat dalam dua aspek: aspek yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki asal penciptaan yang setara (QS. al-Nisa' [4]: 1 dan QS. al-A'raf [7]: 189) dan aspek yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki *taḳlīf* keagamaan, dan oleh karenanya pahala dan hukuman yang sama sebagai akibat dari *taḳlīf* tersebut (QS. al-Nahl [16]: 97; QS. al-Nisa' [4]: 14; QS. 'Ali 'Imrūn [3]: 195; QS. al-Tawbah [9]: 71-72).

Sementara itu, ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat “*exceptional*” yang memperlihatkan ketidaksetaraan gender muncul dalam konteks deskripsi (*al-siyāq al-wasfī*) dan konteks sanggahan (*al-siyāq al-sajāli*). Konteks deskripsi menempatkan teks-teks atau wacana al-Qur'an tertentu untuk menggambarkan realitas tertentu dari masyarakat, seperti masalah *qiwāmah* yang menggambarkan realitas superioritas laki-laki yang harus diubah. Sementara konteks sanggahan

²⁹ Ismail Ragi al-Faruqi, “Toward New Methodology for Qur'anic Exegesis”, dalam *Islamic Studies*, Maret 1962, hlm. 26.

³⁰ Nasr Hāmid Abū Zaid, *al-Mar'ah fi Khitāb al-'Aḳmah* (Kairo: Dar al-Nusūs), 1994, hlm. 76. Lihat juga Barbara Freyer Stowasser, “Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation”, hlm. 41-42.

berada dalam kerangka bantahan terhadap kaum musyrikin. Menurut Abū Zaid, kesalahan terbesar yang terjadi dalam memahami ayat-ayat tersebut adalah ketika ayat-ayat yang memperlihatkan ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan tersebut dianggap sebagai *tasyri'* sehingga memunculkan pandangan yang mengabsahkan superioritas laki-laki di atas perempuan. Dalam hal ini, telah terjadi pencampuradukan antara apa yang disebut Abū Zaid dengan konteks dialogis dan konteks *tasyri'*.

Sebagaimana Abū Zaid, Amina Wadud juga membagi ayat-ayat al-Qur'an tentang gender ke dalam dua jenis. *Pertama*, ayat-ayat (pernyataan) yang bersifat spesifik yang sesuai dengan konteks pewahyuannya pada abad ketujuh; *kedua* ayat-ayat (pernyataan) yang bersifat universal yang berlaku untuk semua zaman dan tempat. Relasi antara kedua jenis ayat ini telah dipahami secara beragam dalam sejarah penafsiran al-Qur'an. Namun, menurut Wadud, secara umum penafsiran terhadap kedua jenis ayat tersebut telah mengalami reduksi sedemikian rupa sehingga nilai-nilai universal yang mestinya berlaku untuk semua zaman dan tempat justru terabaikan.

Mengikuti Fazlur Rahman, Wadud menegaskan bahwa pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'an harus dilakukan dengan mengedepankan ayat-ayat universal melampaui ayat-ayat yang partikular.³¹ Cara ini bukan berarti mengabaikan ayat-ayat yang partikular, namun dalam pengertian menempatkan ayat-ayat yang partikular itu dalam konteks sejarah pewahyuannya. Oleh karena itu, dia menggarisbawahi pentingnya mengetahui konteks historis pewahyuan al-Qur'an untuk memahami konteks ayat itu sendiri, bukan untuk membatasi prinsip-prinsip al-Qur'an hanya pada konteks tersebut.

F. Validitas (dalam) Penafsiran

Meskipun memiliki beberapa kesamaan berkaitan dengan prinsip-prinsip penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tentang relasi laki-laki-perempuan, pemikiran para penggagas tafsir feminis seperti Amina Wadud dan Abū Zaid mempunyai perbedaan pendapat dalam konteks validitas penafsiran. Sebagai konsekuensi

³¹ Mahmud Muhammad Tāhā mengajukan Teori Evolusi untuk menteorisasikan gagasan seperti ini. Dengan “membalik” teori Naskh, Tāhā beranggapan bahwa ayat-ayat Makkah yang bersifat universal perlu diprioritaskan untuk “menggantikan” ayat-ayat Madaniyah yang spesifik. Bagi Tāhā, ayat-ayat Madaniyah hanyalah ajaran “temporer” untuk memberikan jalan keluar bagi umat Islam yang karena situasi dan kondisi saat itu belum mampu menerapkan ajaran-ajaran yang terdapat dalam ayat-ayat Madaniyah. Lihat Mahmud Muhammad Tāhā, *al-Risālah al-Sāniyah min al-Islām* (t.tp: t. np., t.t.), hlm. 110; Abdullahi Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformatin: Civil Liberties, Human Right and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990); Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh* (Bandung: Nuansa Cendekia, 2005).

dari perlunya pengalaman perempuan sebagai sumber penafsiran al-Qur'an, Amina Wadud menegaskan bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an mengenai perempuan akan mendekati obyektif jika diserahkan kepada kaum perempuan sendiri. Menurut Wadud, laki-laki telah gagal "menjadi perempuan" karena mereka menafsirkan al-Qur'an tentang perempuan dengan menggunakan perspektif laki-laki.³²

Karena Tuhan menggunakan "suara laki-laki" dan "suara perempuan" dalam al-Qur'an sebagaimana dikemukakan sebelumnya, maka, bagi Amina Wadud, perempuan tetap harus memperoleh tempat bagi upaya pemahaman al-Qur'an tersebut. Dengan kata lain, keberadaan perempuan dalam penafsiran al-Qur'an tidak boleh dikesampingkan. Perempuan dalam hal ini memiliki hak yang sama untuk memahami kitab sucinya sebagaimana halnya laki-laki sehingga tidak ada yang harus diunggulkan salah satunya. Sebagai pasangan yang berbeda tetapi setara, mereka justru harus berbagi pengalaman, termasuk dalam penafsiran al-Qur'an. Kwok Pui-lan mengomentari pernyataan Wadud ini dengan menyatakan, "dengan perempuan menjadi penafsir atas dunianya sendiri, pemahaman yang lebih utuh dan komprehensif akan tercapai."³³

Menurut Wadud, basis epistemologis pembacaan al-Qur'an yang demikian ini akan mendorong pada integrasi yang lebih dinamis di antara laki-laki dan perempuan. Untuk menekankan keniscayaan keterlibatan perempuan dalam menafsirkan al-Qur'an, Wadud merunutnya dari konteks teologi yang tidak membolehkan adanya perantara dalam peribadatan manusia kepada Tuhan. Sebagaimana tidak bolehnya perantara dalam beribadah, demikian halnya dalam penafsiran al-Qur'an. Wadud menyatakan bahwa dalam penafsiran tidak boleh ada intervensi perantara antara "teks" dan "pembaca". Artinya, laki-laki tidak seharusnya menjadi "perantara" dalam pembacaan mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan-persoalan perempuan. Ketidakbolehan adanya perantara inilah yang, menurut Wadud, akan sangat memungkinkan perempuan untuk memahami sendiri kitab suci al-Qur'an dengan "suaranya sendiri"³⁴ Secara tegas Wadud menyatakan bahwa ajaran al-Qur'an tentang perempuan hanya bisa diadaptasi jika ia ditafsirkan sendiri oleh perempuan. Atas dasar inilah ia mengajukan "suara perempuan" dalam memahami al-Qur'an sebagaimana tercermin dalam judul bukunya: *Qur'an and Woman: Rereading Sacred Text from*

³² Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, hlm. 95.

³³ Kwok Pui-lan, "Reflections on Women's Sacred Scriptures" dalam Jurnal *Concilium*, No. 3 Tahun 1998, hlm. 109.

³⁴ Amina Wadud, "In Search of Woman's Voice", hlm. 43.

a Woman's Perspective atau artikelnya "In Search of Woman's Voice in Qur'anic Hermeneutic"

Gagasan Amina Wadud mengenai keniscayaan keterlibatan kaum perempuan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan ini mirip dengan yang pernah diungkapkan Nazīra Zain al-Dīn, perempuan Libanon yang menulis dua buku, yaitu *al-Sufur wa al-Hijāb*³⁵ dan *al-Fatāt wa al-Syuyūkh*³⁶ pada tahun 1920-an, jauh sebelum gagasan Wadud muncul. Menurutnya, sebagaimana perempuan memiliki hak-haknya di wilayah publik, mereka pun memiliki hak untuk memberikan penafsiran dan penjelasan atas kitab suci al-Qur'an. Sebagaimana kemudian cenderung dipegang oleh Wadud, Nazīra Zain al-Dīn bahkan menegaskan bahwa perempuan memiliki kualifikasi yang lebih baik dibandingkan laki-laki untuk menafsirkan al-Qur'an yang terkait dengan hak-hak dan kewajiban-kewajiban perempuan karena setiap orang memiliki kelebihan untuk memahami hak dan kewajibannya masing-masing.

Sangat berbeda dengan Wadud, Abū Zaid tidak mensyaratkan "perempuan" sebagai penafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan, bahkan menolaknya. Dalam kajiannya terhadap sejarah hermeneutika feminis, Abū Zaid melacaknya dari tokoh-tokoh yang berperan bagi kemunculannya, seperti al-Tāhir al-Haddād yang disebutnya sebagai orang pertama yang mengemukakan gagasan mengenai historisitas al-Qur'an terkait dengan teks-teks tentang perempuan.³⁷

Alih-alih mensyaratkan perempuan sebagai penafsir, Abū Zaid menekankan penafsiran yang dibangun atas dasar kesetaraan gender. Artinya, apakah penafsiran itu dilakukan oleh perempuan ataukah laki-laki, ia akan menjadi absah jika tidak bertentangan dengan semangat kesetaraan gender. Sebaliknya, meski dilakukan oleh perempuan, penafsiran itu menjadi tidak valid jika bertentangan dengan semangat kesetaraan gender.

Abū Zaid sendiri menganggap bahwa penafsiran dengan menjadikan pengalaman perempuan sebagai sumber penafsiran memiliki kelemahan mendasar karena laki-laki jelas tidak memiliki pengalaman perempuan dan pengalaman perempuan tidak bisa ditransfer kepada laki-laki. Laki-laki hanya bisa berempati terhadap nasib yang dialami perempuan, dan ini sesungguhnya membuka kesempatan bagi mereka untuk memperjuangkan kesetaraan gender. Keniscayaan perempuan sebagai penafsir terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan juga tidak bisa diterima karena pandangan yang demikian ini

³⁵ Nazīra Zain al-Dīn, *al-Sufur wa al-Syuyūkh* (Beirut: Quzma Publications, 1928).

³⁶ Nazīra Zain al-Dīn, *al-Sufur wa al-Syuyūkh* (Beirut: Quzma Publications, 1929).

³⁷ Nasr Hāmid Abū Zaid, Katajun Amirpur dan Muhamad Nur Kholis Setiawan, *Reformation of Islamic Thought* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), hlm. 90.

justru akan menciptakan "bias gender" tersendiri dan bernuansa ideologis yang justru ingin ditentangnya.

Bagi Abū Zaid, penafsiran yang obyektif harus terbebas dari kepentingan-kepentingan ideologi seperti itu. Dia mengeritik penafsiran-penafsiran yang dipengaruhi oleh ideologi ini baik yang dilakukan oleh pemikir muslim konservatif, moderat maupun yang liberal.³⁸ Penafsiran dikatakan ideologis, menurut Abū Zaid, jika penafsiran tersebut mengandung bias, orientasi, tujuan politis, pragmatis dari si penafsir yang tidak terbukti secara akademik atau ilmiah.³⁹

Bagi Abū Zaid, gagasan Amina Wadud yang mensyaratkan perempuan sebagai penafsir dan pengalaman perempuan sebagai sumber penafsiran juga ideologis karena eksklusif dan pragmatis. Sementara itu Wadud sendiri justru mengakui bahwa langkahnya adalah ideologis karena memang hal itu diperlukan untuk membangun kesetaraan gender yang menurutnya telah diabaikan dalam sejarah Islam. Dalam wacana feminisme, sikap ideologis-pragmatis ini bisa dipahami dari epistemologi *feminist standpoint* yang memandang pentingnya pengalaman hidup perempuan dalam upaya membangun kesetaraan gender.⁴⁰ Dalam konteks ini pula bisa dipahami mengapa Amina Wadud memandang perlunya memberikan suara perempuan secara lebih dominan sebagai langkah valid dalam upaya membangun kesetaraan gender.

F. Simpulan

Tafsir feminis merupakan upaya pengembangan wacana feminisme-Islam yang menempatkan posisi laki-laki dan perempuan secara setara. Lebih dari itu, tafsir yang berkarakter feminis ini menjadi semacam "gerakan" dalam memperkokoh wacana feminisme-Islam sebagaimana dilakukan oleh para feminis muslim seperti, Amina Wadud, Abū Zaid, Rifa'ah al-Tahthāwi, Qasim Amin, Riffat Hassan, Asghar Ali Engineer, dan sebagainya. Tafsir feminis, dengan kata lain, merupakan salah satu dari cara yang dipakai oleh para feminis muslim untuk membangun kesetaraan gender dalam masyarakat Islam.

Meminjam istilah Freda Hussain, penafsiran al-Qur'an oleh para feminis muslim bertujuan menolak penafsiran-penafsiran konservatif yang telah

³⁸ Nasr Hāmid Abū Zaid, *al-Nash, al-Sulthab, al-Haqiqah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1995), hlm. 158-159.

³⁹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaaan Kritis al-Qur'an: Toeri Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 83.

⁴⁰ Robert L Miller dan John D Brewer, *The A-Z of Social Research* (London: Sage Publications, 2003), hlm. 114-115.

melahirkan institusi “pseudo-Islam”, yakni praktek Islam yang menomorduakan perempuan. Dalam konteks hak asasi manusia, tafsir feminis menjadi cara untuk menegakkan hak asasi manusia kaum perempuan yang dirasakan telah diabaikan dalam masyarakat. Masuknya gagasan feminisme dalam penafsiran al-Qur’an tidak bisa dilepaskan dari semangat penegakan hak asasi manusia ini, yang oleh para feminis dirujuk pada pengakuan al-Qur’an sebagaimana terungkap dalam QS. al-Hujurat: 13 dan QS. al-Isra’: 70.

Sebagai sebuah “aliran pemikiran” yang berkembang dalam penafsiran al-Qur’an, tafsir feminis memang mendapatkan tanggapan pro dan kontra dari berbagai kalangan. Hal demikian sesungguhnya wajar saja, karena setiap penafsiran selalu terbuka untuk dikritik dan diperdebatkan. Tafsir al-Qur’an yang bercorak teologis, fikih, tasawuf, filsafat dan sebagainya juga mendapatkan kritik dari berbagai pihak. Oleh karena itu, tafsir feminis, termasuk yang dikemukakan oleh Amina Wadud dan Abū Zaid, bukanlah “harga mati” yang tidak bisa diperbarui atau dikritik. Perubahan sosial meniscayakan penafsiran terus dikembangkan untuk mempertahankan adagium *al-Qur’ān sālih li kull zamān wa makān*. Penafsiran menjadi keharusan untuk senantiasa memahami al-Qur’an dan menjadikannya sebagai petunjuk bagi umat manusia.

G. Daftar Pustaka

- Abū Zaid, Nasr Hāmid. *al-Mar’ah fi Khithāb al-‘Azmah*, Kairo: Da’r al-Nus}u>s}, 1994.
- Abū Zaid, Nasr Hāmid. *al-Nash, al-Sulthah, al-Haqīqah*, hlm. 158-159.
- Abū Zaid, Nasr Hāmid. *Dawā’ir al-Khauf, Qirā’ah fi Khithāb al-Mar’ah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1999.
- Abū Zaid, Nasr Hāmid. Katajun Amirpur dan Muhamad Nur Kholis Setiawan, *Reformation of Islamic Thought* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).
- Ahmed, Leila, “Feminism and Feminist Movements in The Middle East: A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People’s Democratic Republik of Yemen” dalam Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam*, Offord, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982.
- Badran, Margot, “Feminism and the Qur’an” dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’an*, vol. II, London-Boston: EJ Brill, 2002
- Badran, Margot, “Gender” dalam *Encyclopedia of the Qur’an*, Leiden: E.J. Brill. 2002.
- Baidowi, Ahmad, *Mengenal Thabathaba’i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, Bandung: Nuansa Cendekia, 2005.

- Barlas, Asma, "*Believing Women*" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 2002.
- Barlas, Asma, "The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'ans's Opposition to Patriarchy" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 3, No. 2, Tahun 2001.
- al-Dīn, Nazīra Zain *al-Sufur wa al-Syuyūkh*, Beirut: Quzma Publications, 1928.
- Engineer, Asghar Ali, *The Qur'an, Woman and Modern Society*, New Delhi: Sterling Publishers, 1999.
- Esposito, John L (ed.), *Islam, Gender and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Faruqi, Ismail Ragi al-, "Toward New Methodology for Qur'anic Exegesis", dalam *Islamic Studies*, Maret 1962.
- Gadamer, Hans-Georg, "Text and Interpretation" dalam Brice R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1986.
- Haddād, al-Thāhir al-, *Imra'atunā fi al-Syarī'ah wa al-Mujtama'*, Tunisia: Dar al-Tunisiyah, 1992.
- Hassan, Riffat, "Perempuan Islam dan Islam Pasca-Patriarkhi" dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Islam Pasca-Patriarkhi*, terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- Hibri, Azizah al- (ed.), *Women and Islam*, Offord, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982.
- Ichwan, Moch. Nur, "Qur'an, Women and Hermeneutics: Nasr Hāmid as a Feminist", Makalah disampaikan dalam seminar tentang *Islam and Humanism: the Significance of the Work of Professor Nasr Hāmid Abū Zaid*, 20 Juni 2003.
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Toeri Hermeneutika Nasr Hāmid Abū Zaid*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Miller, Robert L dan Brewer, John D, *The A-Z of Social Research*, London: Sage Publications, 2003.
- Munawar-Rachman, Budhy, "Islam dan Feminisme: Dari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakhri dkk., *Membincang Feminisme*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Na'im, Abdullahi Ahmad al-, *Toward an Islamic Reformatin: Civil Liberties, Human Right and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990.
- Pui-lan, Kwok, "Reflections on Women's Sacred Scriptures" dalam *Jurnal Concilium*, No. 3 Tahun 1998.

- Rakhmat, Jalaluddin, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.
- Rasyid, Ridhā, , *Tafsīr al-Manār*, Jilid I, Mesir: al-Hay'ah al-Mis}riyah al-'Ammah li al-Kitab, 1954.
- Stowasser, Barbara Freyer, "Gender Issues and Contemporary Qur'an Interpretation" dalam Yvonne Y Haddad dan John L Esposito (ed.), *Islam, Gender and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Thāhā, Mahmoud Muhammad, *al-Risālah al-Sāniyah min al-Islām*, t.tp: t. np., t.t.
- Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- Thiselton. Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992
- Wadud, Amina, "Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Women" dalam Gisela Webb (ed.), *Windows of Faith: Moslem Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse: Syracuse University Press, 2000.
- Wadud, Amina, "In Search of Woman's Voice in Qur'anic Hermeneutic", dalam *Jurnal Concilium*, No. 3, 1998.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- West, Gerald O (ed), *Biblical Hermeneutics of Liberation*, Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1995.