

KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM: REINTERPRETASI KEDUDUKAN PEREMPUAN

Fajrul Islam Ats-Tsauri

UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

Email: atsauri@gmail.com

Abstrak

Misi utama Islam adalah mewujudkan kesejahteraan bagi umat manusia dan membebaskan mereka dari segala bentuk subordinat dan ketidakadilan. Karena itu, umat Islam perlu mengevaluasi kembali dan mempertanyakan tafsir ajaran Islam yang tidak sesuai dengan nilai keadilan dan hak asasi manusia, misalnya meminggirkan perempuan dan ketidaksetaraan gender. Kegagalan tafsir al-Qur'an dan al-Hadits akan berakibat pada fikih perempuan yang diskriminatif. Hal itu karena paham patriarki dan misoginis yang memahami teks-teks agama secara sembarangan, terutama oleh orang-orang puritan. Ada beberapa hal yang harus dilakukan untuk menyesuaikan interpretasi agama dengan kemanusiaan: pertama, interaksi antara penulis, teks, dan pembaca; kedua, bacaan kontekstual, komprehensif, dan historis, serta interpretasi dengan metode holistik dan induktif.

Kata Kunci: Islam, Gender, Fikih, Hermeneutika

Abstract

Primary mission of Islam teaching are realizing prosperity to human being and liberating them from all form of subordinate and injustice. Therefore, we need to reevaluate and questioning interpretation to Islamic teaching that inappropriate with justice and human rights values, example marginalizing women and gender inequality. Failure to interpreting al-Qur'an and Hadis will result discriminative woman fiqh. It's because patriarchy and misogynist understanding because authoritarianism phenomena, reader arbitrary reading to religious texts, mainly by puritans. There's several thing to do to appropriating religious interpretation with humanity: first, interaction between writer, texts, and reader; second, contextual, comprehensive, and historic reading, also interpretation with holistic and inductive method.

Keywords: Islam, Gender, Fiqh, Hermeneutic.

Pendahuluan

Pada masa kini agama mendapat ujian baru, karena agama khususnya teks kitab suci dianggap biang masalah, bahkan menjadi kambing hitam atas terjadinya pelanggaran ketidakadilan gender (*gender inequalities*). Apakah pelanggaran ketidakadilan gender secara luas dalam agama Islam bersumber dari watak agama itu sendiri atukah justru berasal dari pemahaman, penafsiran dan pemikiran keagamaan yang tidak mustahil dipengaruhi oleh tradisi dan kultur patriaki.¹

Dalam sudut pandang antropologi, masyarakat pra-primitif yang biasa disebut dengan masyarakat liar (*savage society*) sekitar sejuta tahun lalu, menganut pola keibuan (*maternal system*). Perempuan pada saat itu lebih dominan dari pada laki-laki di dalam pembentukan suku dan ikatan kekeluargaan. Pada masa ini terjadi keadilan sosial.²

Proses peralihan masyarakat dari sistem matriarki ke sistem patriarki menurut Engels, dimulai saat perkembangan masyarakat beralih dari produksi kolektif (*collective production*) ke kepemilikan pribadi (*private property*) dan sistem pertukaran yang semakin berkembang, menyebabkan perempuan tergeser, karena fungsi reproduksi perempuan dihadapkan dengan faktor produksi.³

Pada tatanan masyarakat dunia ketiga, gender adalah salah satu isu yang cukup ramai dibicarakan mengiringi perkembangan pemikiran Islam dalam merespon situasi kekinian, baik di dunia Islam maupun di barat. Pada dunia Islam, perbincangan tentang gender tidak dapat dilepaskan dari pemahaman atas teks-teks keagamaan, baik al-Qur'an maupun Hadis, sebab diakui atau tidak, tafsir keagamaan yang kurang tepat menjadi salah satu penyebab munculnya tafsir yang bias gender, yang muaranya, pada akhirnya kaum perempuan menjadi objek subordinat, kesalahan, kambing hitam, dan dinomorduakan.

Ketimpangan peran sosial berdasarkan gender masih saja tetap dipertahankan dengan dalih doktrin agama. Agama dilibatkan untuk melestarikan kondisi, di mana kaum perempuan tidak menganggap dirinya sejajar dengan laki-laki. Tidak mustahil di balik "kesadaran" teologis ini terjadi manipulasi antropologis yang bertujuan untuk memapankan struktur patriarki, yang secara umum merugikan kaum perempuan dan hanya menguntungkan kelas-kelas tertentu dalam masyarakat.⁴

Pada akhirnya melahirkan ketidakadilan terhadap perempuan yang dapat terjadi dimana saja, baik di sektor publik maupun domestik, di ruang sosial maupun pribadi.

¹ Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Insistpress, 2008), 134.

² Evelyn Reed, *Woman's Evolution, From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, (New York, London, Montreal, Sydney: Tathefinder, 1993), IV.

³ Frederick Engels, *The Origin of Family Private Property and State*, (New York: International Publisher Company, 1976).

⁴ Nazarudin Umar, *Perspektif Gender dalam Islam*, Jurnal Pemikiran Islam Paramadina, Vol. 16, No. 1, 2005.

Hal itu merupakan sebuah ironi dan bentuk kongkret dari ketidakadilan gender serta merupakan kesenjangan antara tujuan syariat sebagai cita-cita ideal dengan pemahaman sebagian ulama maupun umat sebagai realita kehidupan dalam memandang perempuan.

Al-Qur'an sebagai rujukan dan pedoman yang fundamental seorang Muslim, pada dasarnya mengakui bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah setara dalam kehidupan dan kedudukannya di hadapan Tuhan karena yang membedakan mereka adalah ketaqwaannya.⁵ Keduanya diciptakan dari *nafs al-wahidah* (living entity), di mana yang satu tidak memiliki keunggulan terhadap yang lain.⁶

Misi utama ajaran Islam adalah memberikan rahmat bagi alam semesta, mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, dan membebaskannya dari berbagai bentuk anarki, ketimpangan, dan ketidakadilan.⁷ Misi inilah yang dikenal dengan *maqasid al-shari'ah* (tujuan pensyariaan), baik dalam bentuk *maslahah dharuriyah* (primer), *maslahah hajatiyah* (sekunder), maupun *maslahah tahsiniah* (tersier).⁸

Oleh karena itu, jika ada *interpretasi* dan pemahaman terhadap ajaran Islam yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan dan hak-hak asasi manusia sebagai tujuan tertinggi *shari'ah*, maka *interpretasi* dan pemahaman itu perlu dikaji ulang. Sebagaimana yang diucapkan Etin Anwar, usaha interpretasi al-Qur'an termasuk Hadis adalah gugusan pemisahan tentang penjelasan yang bersifat kondisional dan partikular menuju pesan-pesan universal.⁹

Literatur klasik Islam berupa kitab-kitab fiqh sebagai hasil ijtihad para ulama, yang berjilid-jilid dan telah disusun ratusan tahun yang lalu, dan sampai kini terus dicetak ulang, banyak di antaranya yang bias gender. Adapun kitab-kitab fiqh telah terkonstruksi sebuah bentuk marginalisasi terhadap perempuan dan subordinasi terhadap mereka, yang mendefinisikan perempuan sebagai kaum yang tidak bisa memimpin, irasional, emosional, dan label-label negatif senada lainnya.

Dalam kontes ini, maka perlu adanya reinterpretasi terhadap fiqh perempuan, reaktualisasi terhadap konsep Islam, penafsiran, dan pemahaman ulang terhadap al-Qur'an dan al-Hadis untuk memberi peluang kepada perempuan agar sejajar dengan laki-laki.

⁵ QS. Al-Hujurat: 13.

⁶ Mansour Fakih, *Analisis Gender...*, 136.

⁷ Tentang misi pembawa rahmat, lihat Q.S. al-Anbiya' : 107, tentang keamanan dan ketenteraman, Q.S. an-Nisa' : 58, tentang mengutamakan kebaikan dan mencegah kejahatan lihat Q.S. Ali Imran : 4, dan tentang menyerukan keadilan Q.S. an-Nahl : 90

⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 1017.

⁹ Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, (New York: Routledge, 2006), 142.

Konsep Dasar Gender

Konsep penting yang perlu dipahami dalam rangka membahas hubungan kaum perempuan dan laki-laki adalah membedakan antara konsep seks (jenis kelamin) dan konsep gender. Pemahaman dan perbedaan antara kedua konsep tersebut sangat diperlukan dalam melakukan analisis untuk memahami persoalan-persoalan ketidakadilan sosial yang menimpa kaum perempuan. Hal ini disebabkan karena ada kaitan yang erat antara perbedaan gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) dengan struktur ketidakadilan masyarakat secara luas. Pemahaman atas konsep gender sangatlah diperlukan mengingat dari konsep ini telah lahir suatu analisis gender.¹⁰

Secara etimologi, gender berasal dari bahasa Inggris yang memiliki arti jenis kelamin (*sex*).¹¹ Pada awalnya kedua kata tersebut digunakan secara rancu.¹² Ungkapan gender sering diartikan dan/atau dipertentangkan dengan seks, yang secara biologis didefinisikan dalam kategori pria dan wanita. Secara umum, keduanya bisa diterjemahkan sebagai “jenis kelamin”, tetapi konotasi keduanya berbeda. Seks lebih menunjuk kepada pengertian biologis, sedangkan gender pada makna sosial.¹³

Menurut Mansour Fakih, seks adalah pembagian jenis kelamin yang ditentukan secara biologis melekat pada jenis kelamin tertentu. Misalnya, jenis lelaki adalah manusia yang memiliki penis, memiliki *jekala (kala menjing)*, memproduksi sperma dan sebagainya. Sedangkan perempuan memiliki alat reproduksi seperti rahim, memproduksi telur, memiliki vagina, dan mempunyai alat menyusui. Alat-alat tersebut secara biologis melekat pada manusia jenis laki-laki maupun perempuan, tidak bisa dipertukarkan dan secara permanen tidak berubah serta merupakan ketentuan biologis atau ketentuan Tuhan (kodrat).¹⁴

Dengan kata lain, seks secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis. Artinya, istilah tersebut lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya.¹⁵

Sedangkan, gender adalah pembagian laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya laki-laki dianggap kuat, berani, rasional, perkasa dan sebagainya. Sebaliknya perempuan dianggap lemah lembut, emosional,

¹⁰ Mansour Fakih, *Analisis Gender...*, 4.

¹¹ Jhon M. Echol dan Hassan Syadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1996), 265.

¹² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Prespektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), 34.

¹³ Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedia Ilmu-Ilmu Sosial*, Terj. Haris Mumender (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), 391.

¹⁴ Mansour Fakih, *Analisa Gender...*, 8.

¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 35.

keibuan, rapuh dan sebagainya. Sedangkan sifat-sifat tersebut tidaklah kodrati, karena tidak abadi dan dapat dipertukarkan. Artinya ada laki-laki yang emosional, lemah lembut, keibuan, rapuh dan sebagainya. Sementara ada juga perempuan yang kuat, berani, rasional, perkasa dan sebagainya. Oleh karena itu, gender dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat dapat berubah.¹⁶

Di dalam *Women's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹⁷ Sedangkan Oakley mengatakan bahwa gender adalah *behavioral difference* antara laki-laki dan perempuan yang *social constructed*, yakni perbedaan yang bukan kodrat atau bukan ciptaan tuhan, melainkan diciptakan oleh baik kaum laki-laki maupun perempuan melalui proses sosial budaya yang panjang.¹⁸

Hilary M. Lips dalam bukunya yang terkenal *Sex & Gender: an Introduction* sebagaimana dikutip oleh Nasarudin Umar, mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (*cultural expectations for women and men*).¹⁹ Pendapat ini sejalan dengan pendapat kaum feminis, seperti Lindsey yang menganggap semua ketetapan masyarakat perihal penentuan seseorang sebagai laki-laki atau perempuan adalah termasuk bidang kajian gender (*What a given society defines as masculine or feminine is a component of gender*).²⁰

H.T. Wilson dalam *Sex and Gender* mengartikan gender sebagai suatu bentuk untuk menentukan pengaruh faktor budaya dan kehidupan kolektif untuk membedakan laki-laki dan perempuan. Sejalan dengan pendapat yang dikutip Showalter yang mengartikan gender lebih dari sekedar pembedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari konstruksi sosial budaya, tetapi mendefinisikan gender sebagai konsep analisa di mana kita dapat menggunakannya dalam menjelaskan sesuatu (*Gender is an analytic concept whose meanings we work to and a subject matter we proceed to study as we try to define it*).

Menurut Siti Musdah Mulia, konsep gender mengacu kepada seperangkat sifat, peran, tanggung jawab, fungsi, hak dan perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat tempat manusia itu tumbuh dan dibesarkan. Di masyarakat, laki-laki selalu digambarkan dengan sifat-sifat maskulin. Sebaliknya perempuan digambarkan dengan sifat-sifat feminin. Unsur maskulinitas selalu dinilai positif dan lebih unggul dari unsur feminitas.²¹ Lebih fatal lagi, bahwa maskulinitas dan feminitas tersebut dianggap sebagai suatu yang *inherent*

¹⁶ Mansour Fakih, *Analisis Gender...*, 8-9.

¹⁷ Helen Tierney (Ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, Vol. I, New York: Green Wood Press, 153.

¹⁸ Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, (England: Gower Publishing Company, 1985), 79.

¹⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 35.

²⁰ Linda L. Lindsey, *Gender Roles a Sociological Perspective*, (New York: Routledge, 2016), Cet. ke 7, 2.

²¹ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), 56.

dalam identitas jenis kelamin yang kemudian dianggap sebagai kodrat.

Maka seringkali muncul mitos bahwa kodrat seorang perempuan adalah aktor di balik layar, sebagai pendukung karir suami, ibu rumah tangga yang berjasa besar mengantarkan kesuksesan anak-anaknya.²² Gender yang sejatinya merupakan konstruksi sosial, justru diselewengkan sebagai kodrat Tuhan yang harus diterima secara *taken for granted*,²³ dan tidak boleh dipertanyakan lagi. Ringkasnya, masyarakatlah yang membentuk maskulinitas dan feminitas pada diri seseorang. Kemudian disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi melalui kultural, dilanggengkan oleh interpretasi budaya, norma, tradisi, mitos-mitos, hukum bahkan juga agama.²⁴

Oleh karena itu, studi gender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas (*masculinity* atau *rujuliyah*) dan feminitas (*femininity* atau *nisa'iyah*), sedangkan studi seks lebih menitikberatkan pada perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness* atau *dzukuriyah*) dan perempuan (*femaleness* atau *umutsah*).²⁵

Dari uraian di atas, dapatlah dipahami bahwa semua hal yang dapat dipertukarkan antara sifat perempuan dan laki-laki, dan dapat berubah dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain dan dari kelas ke kelas lainnya itulah yang dikenal dengan konsep *gender*. Gender dalam artian suatu bentuk rekayasa masyarakat (*social construction*), bukannya sesuatu yang bersifat kodrati. Sementara itu, yang tidak bisa dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana diterangkan di atas, dan bersifat kodrati, dikenal dengan seks.

Islam Tentang Kesetaraan Gender

Salah satu tema utama dan sekaligus menjadi prinsip pokok dalam ajaran agama Islam adalah persamaan antara manusia tanpa mendiskriminasikan perbedaan jenis kelamin, negara, bangsa, suku dan keturunan: semuanya berada dalam posisi sejajar. Perbedaan yang digarisbawahi dan kemudian dapat meninggikan atau merendahkan kualitas seseorang hanyalah nilai pengabdian dan ketaqwaan kepada Allah. Oleh karena itu subordinasi terhadap kaum perempuan merupakan hal yang bertentangan dengan semangat keadilan yang diajarkan Islam.

Islam memang mengakui adanya perbedaan (*distincion*) antara laki-laki dan perempuan, tetapi bukan pembedaan (*discrimination*). Perbedaan tersebut didasarkan atas kondisi fisik-biologis perempuan yang ditakdirkan berbeda dengan laki-laki,

²² Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Ideologi Pembebasan Perempuan: perspektif Feminisme dan Islam*, Binar (ed), *Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: PT. Pustaka CIDESINDO, 1998), 122-13.

²³ Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, (Jakarta: Kompas, 2001), 160.

²⁴ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi...*, 56.

²⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 35-36.

namun perbedaan tersebut tidak dimaksudkan untuk memuliakan yang satu dan merendahkan yang lainnya.²⁶

Ajaran Islam tidak secara skematis membedakan faktor-faktor perbedaan laki-laki dan perempuan, tetapi lebih memandang kedua insan tersebut secara utuh. Antara satu dengan lainnya secara biologis dan sosio kultural saling memerlukan dan dengan demikian antara satu dengan yang lain masing-masing mempunyai peran. Boleh jadi dalam satu peran dapat dilakukan oleh keduanya, seperti pekerjaan kantoran, tetapi dalam peran-peran tertentu hanya dapat dijalankan oleh satu jenis, seperti; hamil, melahirkan, menyusui anak, yang peran ini hanya dapat diperankan oleh wanita. Di lain pihak ada peran-peran tertentu yang secara manusiawi lebih tepat diperankan oleh kaum laki-laki seperti pekerjaan yang memerlukan tenaga dan otot lebih besar.²⁷

Sejarah telah memberikan deskripsi dengan nyata, bahwa posisi perempuan pada masa pra-Islam, sebagai sebuah gambaran kehidupan yang sangat buram dan memprihatinkan. Perempuan dipandang sebagai makhluk tidak berharga, menjadi bagian dari laki-laki (subordinat).²⁸ Keberadaannya sering menimbulkan masalah, tidak memiliki independensi diri, hak-haknya ditindas dan dirampas, tubuhnya dapat diperjualbelikan atau diwariskan, dan diletakkan dalam posisi marginal serta pandangan-pandangan yang menyedihkan lainnya.²⁹

Ketika Islam datang, secara bertahap Islam mengembalikan hak-hak perempuan sebagai manusia merdeka. Kesenjangan gender sudah mulai dirasakan. Kehadiran Rasulullah membawa perubahan yang revolusioner bagi kehidupan perempuan. Perempuan tidak lagi dipandang sebagai makhluk nomor dua (*the second class*) tetapi sama sederajat dan eksistensinya dengan laki-laki. Bahkan Nabi Muhammad dikenal sebagai seorang “feminis” yang sangat menghargai dan menghormati perempuan. Beliau memerintahkan laki-laki untuk berlaku baik, adil dan bijaksana kepada kaum perempuan: “*sebaik-baik kamu adalah yang berbuat baik terhadap istrinya dan aku adalah yang terbaik terhadap istriku*”.³⁰ Dan beberapa hadis lain yang senada dengan itu.

Kepedulian dan pembelaan terhadap kaum perempuan terus dilakukan oleh Rasulullah. Hal ini terbukti dengan dekonstruksi yang dilakukan Rasulullah terhadap

²⁶ Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender, 1999), 23.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Pada zaman jahiliyah, di antara kabilah-kabilah Arab ada yang merasa hina sekali ketika memperoleh anak perempuan, dan karena itu mereka mengubur hidup-hidup bayi perempuan tersebut begitu baru dilahirkan ke dunia. Lihat, Salman Harun, *Mutiara Al-Qur'an: Aktualisasi Pesan Al-Qur'an dalam Kehidupan*, (Jakarta: Logos, 1999), 129.

²⁹ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), 18-19.

³⁰ HR. At-Tirmidzi no 3895, Ibnu Majah no 1977, disahihkan oleh Syaikh al-Albani dalam *As-Shaihhah* no 285.

budaya, tradisi patriarkhi, dan cara pandang bangsa Arab yang menganggap rendah kaum perempuan.³¹ Rasulullah menetapkan bahwa perempuan dapat melangsungkan pernikahan, dapat meminta cerai dari suaminya tanpa persyaratan yang diskriminatif. Boleh menjadi saksi dan berhak atas sejumlah warisan, meskipun keduanya hanya bernilai setengah dari kesaksian atau jumlah warisan yang berhak diterima laki-laki, dan boleh jadi dianggap tidak adil dalam konteks sekarang. Namun pada prinsipnya jika dilihat pada konteks ketika perintah tersebut diturunkan, ini mencerminkan semangat keadilan. Artinya secara frontal ajaran Islâm menentang tradisi jahiliyah yang berkaitan dengan perempuan. Ini merupakan gerakan emansipatif yang tiada tara pada masanya di saat perempuan terpuruk dalam kegelapan.³²

Kaum perempuan dimasa Rasulullah digambarkan sebagai perempuan yang aktif, sopan dan terpelihara akhlaknya. Bahkan, dalam al-Qur'an, figur ideal seorang muslimah disimbolkan sebagai pribadi yang memiliki kemandirian dalam berbagai bidang kehidupan. Tidaklah mengherankan jika pada masa Nabi ditemukan sederetan nama perempuan yang memiliki reputasi dan prestasi cemerlang sebagaimana diraih kaum laki-laki. Dalam jaminan al-Qur'an, perempuan dengan leluasa memasuki semua sektor kehidupan di masyarakat, termasuk politik, ekonomi, dan berbagai sektor publik lainnya.³³

Dalam kaitannya dengan persoalan relasi laki-laki dan perempuan, prinsip dasar al-Qur'an sesungguhnya memperlihatkan pandangan yang egaliter. Al-Qur'anlah yang pertama kali mendeklarasikan hak-hak perempuan yang sebelumnya tidak pernah mereka dapatkan dalam aturan yang legal.³⁴ Untuk pertama kalinya individu perempuan sebagai makhluk hidup diterima tanpa persyaratan. Hal senada diungkapkan oleh Syekh Mahmud Syaltut dalam bukunya *al-Islam Aqidatun wa Syari'atun* menegaskan sungguh kedudukan yang diberikan Islam kepada perempuan itu merupakan kedudukan yang tidak pernah diperoleh perempuan pada syari'at agama samawi terdahulu dan tidak pula ditemukan dalam peradaban manusia di manapun.³⁵

Sehubungan dengan perspektif Islam tentang kesetaraan gender, al-Qur'an menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba.³⁶ Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan karena masing-masing akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan

³¹ Azyumardi Azra, *Perempuan dalam Transformasi Sejarah Islam*, (Jakarta: tp, 1999)

³² Nurul Agustina, *Islam, Perempuan dan Negara*, Islamika, No. 6, tahun 1995, 91.

³³ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi...*, 61.

³⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 227.

³⁵ Mahmud Syaltut, *al-Islam Aqidatun wa Syari'atun*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1989), 227.

³⁶ QS. Al-Zariyat: 56, lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 248.

kadar pengabdianya,³⁷ tanpa harus melihat dan mempertimbangkan jenis kelaminnya terlebih dahulu. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam Al-Qur'an biasa diistilahkan dengan orang-orang bertaqwa (*muttaqun*), dan untuk mencapai derajat *muttaqun* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu.

Demikian pula dalam posisinya sebagai khalifah, al-Qur'an tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas kekhalifahannya di bumi sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Allah.³⁸

Laki-laki dan perempuan pun sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan.³⁹ Dalam al-Qur'an tidak ditemukan satu ayat pun yang menunjukkan keutamaan seseorang karena faktor jenis kelamin atau karena keturunan suku bangsa tertentu. kemandirian dan otonomi perempuan dalam tradisi Islam sejak awal begitu kuat.

Begitupun dengan peluang untuk meraih prestasi, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan.⁴⁰ Al-Qur'an mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik *ukhrawi* maupun *duniawi*, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan berpeluang memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Tuhan juga memberi penghargaan yang sama antara karya positif laki-laki dan karya positif yang dihasilkan perempuan, dengan harga yang sama.⁴¹

Deskripsi tersebut dapat memberi gambaran kepada kita bahwa al-Qur'an menjunjung tinggi kesetaraan gender. Kesetaraan gender adalah merupakan bagian dari nilai Islam yang berlaku universal.⁴² Oleh karena itu, tindakan yang diskriminatif terhadap perbedaan-perbedaan tersebut dalam bentuk apapun tidak dapat dibenarkan. Termasuk di dalamnya pemahaman-pemahaman keagamaan yang mengarah kepada dehumanisasi dan tindak diskriminasi tentu sangat tidak dibenarkan, karena agama sejatinya diperuntukkan bagi kesejahteraan seluruh umat manusia tanpa memandang perbedaan dalam bentuk apapun.

³⁷ QS. An-Nahl: 97. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 252-253.

³⁸ QS. Al-An'am: 165. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 253-254.

³⁹ QS. Al-A'raf: 172. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 260.

⁴⁰ QS. Ali Imran: 195.

⁴¹ QS. Al-Ahzab: 35.

⁴² Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), 29.

Tafsir Teks-Teks Keagamaan Bias Gender

Sebagaimana telah diuraikan, pada dasarnya Islam sangat menekankan penghormatan dan persamaan manusia, dan kesetaraan gender. Dalam sejumlah teks suci, baik yang bersumber dari al-Qur'an maupun al-Hadis, terdapat penegasan yang gamblang mengenai sistem kesetaraan jenis kelamin, baik dalam asal kejadian, prinsip kemanusiaan, intelektualitas, maupun harkat dan martabat manusia. Nabi Muhammad SAW telah hadir dengan membawa misi yang memberikan kepada kaum Hawa hak-hak otonomi, sebagaimana yang dimiliki kaum Adam. Beliau pada saat yang sama juga berusaha menghapuskan tradisi-tradisi jahiliyah yang sangat diskriminatif, bahkan *misoginis*.

Walaupun al-Qur'an telah sukses mereformasi tradisi-tradisi jahiliyah yang diskriminatif dan eksploitatif terhadap perempuan, namun bukan berarti seluruh ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an, khususnya ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan perempuan, sudah final. Karena ternyata kedudukan perempuan pasca Nabi bukan semakin membaik, melainkan semakin menjauh dari kondisi ideal. Sepeninggal Nabi, perempuan mukmin kembali mengalami eksklusi dari ruang publik. Tradisi pra-Islam yang patriarki tersebut akhirnya muncul kembali. Pandangan kaum muslimin terhadap kaum perempuan sebagai makhluk kelas dua, pandangan-pandangan yang menjustifikasi posisi subordinat perempuan, muncul dalam banyak wacana keagamaan, yang pada akhirnya banyak mempengaruhi karya-karya pemikir Islam, baik dalam tafsir, teologi, tasawuf, pemaknaan Hadis, maupun fiqh.⁴³ Contoh paling awal dari eksklusi ini adalah pada masa khalifah Umar Ibn al-Khaththab, sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Ghazali, kaum perempuan tidak dianjurkan untuk mengikuti shalat jama'ah di masjid sebagaimana yang berlaku pada masa Nabi.⁴⁴ Hal ini mengindikasikan bahwa umat Islam pasca Nabi tidak sepenuhnya berhasil menepis bias-bias patriarkisme yang sudah terlanjur kuat mengakar dalam masyarakat Arab pra-Islam, dan di wilayah-wilayah di mana Islam tersiar.

Dalam masyarakat Muslim, landasan teologis yang menyebabkan dominannya pandangan inferior terhadap perempuan, salah satu faktornya, muncul dari penafsiran bahwa perempuan (Hawa) tercipta dari fisik laki-laki (Adam). Walaupun dalam al-Qur'an tidak ditemukan suatu ayat yang menyebutkan secara rinci tentang asal-usul kejadian perempuan. Akan tetapi terdapat satu-satunya ayat yang mengisyaratkan asal-usul kejadian perempuan, yaitu QS. Al-Nisa' ayat 1 sebagai berikut:

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari "diri" yang satu (a single self), dan dari padanya Allah menciptakan pasangan (pair)-nya,

⁴³ Muhammad Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), 35. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, 136.

⁴⁴ Nurul Agustina, *Islam, Perempuan...*, 91.

dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.

Akan tetapi maksud ayat ini masih terbuka peluang untuk didiskusikan, karena ayat tersebut menggunakan kata-kata bersayap. Para *mufassir* juga masih berbeda pendapat, siapa sebenarnya yang dimaksud dengan "diri yang satu" (*nafs al-wahidah*), siapa yang ditunjuk pada kata ganti (*dhamir*) "dari padanya" (*minha*), dan apa yang dimaksud "pasangan" (*zawy*) pada ayat tersebut?

Dalam kitab-kitab tafsir *mu'tabar* misalnya, Tafsir at-Tabari,⁴⁵ Tafsir Ibnu Katsir,⁴⁶ Tafsir al-Qurtubi,⁴⁷ Tafsir Abu Al-Sa'ud,⁴⁸ Tafsir *Al-Kasysyaf* Imam Al-Zamakshari,⁴⁹ Tafsir Al-Alusi,⁵⁰ semuanya menafsirkan kata *nafs al-wahidah* dengan Adam, dan *dhamir minha* ditafsirkan dengan "dari bagian tubuh Adam", dan kata *zawj* ditafsirkan dengan Hawa, isteri Adam. Ulama lain seperti Abu Muslim al-Isfahani, sebagaimana dikutip al-Razi dalam tafsirnya (Tafsir al-Razi), mengatakan bahwa dlamir "ha" pada kata *minha* bukan dari bagian tubuh Adam tetapi "dari jins (gen), unsur pembentuk Adam".⁵¹

Sebagian ulama kontemporer seperti Yusuf Qardhawi⁵² menyepakati tafsiran tersebut. Penafsiran tersebut lahir dari pembacaan tekstual (*harfiyah*) mereka atas hadis sahih riwayat Bukhari dan Muslim dari Abi Hurairah yang bernuansa *misoginis*, yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok di sebelah kiri atas. Sedangkan ulama kontemporer berpendapat bahwa proses penciptaan hawa sama dengan proses penciptaan Adam,⁵³ bahkan pandangan tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam dianggap berasal dari cerita dalam kitab perjanjian lama.⁵⁴ Menurut Ratna Batara Munti, sesungguhnya memang gagasan tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam bila ditelusuri bersumber pada cerita-cerita Isra'iliyyat yang berbau mitologis. Banyak ulama lain yang menolak pandangan bahwa

⁴⁵ Ibnu Jarir at-Tabari, *al-Jami al-Bayan fi Ta'wili Ayati al-Qur'an*, (Libanon: Beirut, tt), 337.

⁴⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, (Singapura: Sulaiman Mar'i, 1985), I: 448.

⁴⁷ Al-Qurtubi, *Jami' li al-Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar-al-Qalam, 1996), I: 301.

⁴⁸ Abu Saud, *Tafsir Abu Sa'ud*, (Kairo: Dar Al-Muahaf, tt.) I: 637.

⁴⁹ Abu Al-Qasim al-Zamakshari, *Al-Kasysyaf an Haqa'iq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), I: 492.

⁵⁰ Abu Fadhal al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir Al-Qur'an al-Adzim Wa Al-Sab'al Ma'ani*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), II: 180-181.

⁵¹ Muhammad al-Razi Fakhr-u 'l-Din al-'Allamah Shaba'-u 'l-Din 'Umar, Tafsir al-Razi, Juz 9, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., h.179.

⁵² Yusuf Al-Qardawi, *Ruang Lingkup Aktivitas Perempuan Muslim*, terj. Suri Sudahri dan Entin R. Ramelan (Jakarta: al-Kautsar, 1996), 20.

⁵³ Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1969), IV: 177

⁵⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, (Mesir: al-Haiyah al-Mishriyah li al-Kitab, 1997), IV, 330.

hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam ini, seperti Asghar Ali Engineer,⁵⁵ bahkan Murtadlo Mutahhari⁵⁶ dan Quraisy Sihab.⁵⁷

Konsep teologis lainnya yang dianggap merupakan akar ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan adalah bermula dari konsep yang meyakini bahwa laki-laki adalah pemimpin perempuan dalam segala aspek kehidupan. Pemahaman ini di dasarkan pada QS. al-Nisa' ayat 34, yang berimplikasi pada kewenangan laki-laki untuk menghukum perempuan dengan cara mendiamkan, pisah ranjang, samapi memukul dalam rangka mendidik mereka.⁵⁸ Dalam khazanah pemikiran Islam tradisional yang terefleksikan oleh kitab-kitab fiqh, bahwa prinsip utamanya adalah bahwa laki-laki adalah kepala keluarga dan bertanggung jawab terhadap persoalan-persoalan luar rumah, sedangkan perempuan sebagai istri, bertanggung jawab untuk membesarkan anak dan pelayanan-pelayanan domestik. Maka tempat terbaik bagi perempuan adalah di rumah.⁵⁹ Oleh sebagian *mufasssir* QS. al-Nisa' dan al-Azhab 33 dinyatakan sebagai dalil bagi keharusan perempuan untuk selalu tinggal di rumah.⁶⁰ Sayyid Quthb, dalam tafsirnya *Fi Zhilal al-Qur'an*, mengatakan bahwa makna dari surah al-Azhab ayat 33 itu bukan berarti mereka tidak boleh meninggalkan rumah. Ayat tersebut mengisyaratkan bahwa rumah tangga adalah tugas pokoknya, sedang selainnya bukan tugas pokoknya.⁶¹

Kembali pada QS. al-Nisa' ayat 34, Ali Asghar Engineer mengusulkan, dalam memahami ayat tersebut, hendaknya dipahami sebagai deskripsi keadaan struktur dan norma sosial masyarakat pada masa itu, dan bukan suatu norma ajaran. Ayat tersebut menjelaskan bahwa saat itu laki-laki adalah menager rumah tangga, dan bukan pernyataan kaum laki-laki harus menguasai, memimpin. Dalam sejarah Islam keadaan perempuan berubah seiring makin berkembangnya kesadaran hak perempuan. Pada saat ayat tersebut diwahyukan memang belum ada kesadaran akan hal itu. Kata *qawwam* selalu dipahami berbeda dari masa ke masa. Dulu atas dasar ayat tersebut perempuan dianggap lebih rendah dari laki-laki, dan implikasinya perempuan harus mengabdikan kepada laki-laki. Namun al-Qur'an menegaskan bahwa kedudukan suami istri adalah

⁵⁵ Asghar Ali Enginer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 57-58.

⁵⁶ Murtadla Mutahhari, *The Right Of Women In Islam*, (Teheran: Wafis, 1967), 74.

⁵⁷ Quraisy Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), 300.

⁵⁸ *Asbab al-Nuzul* ayat ini turun ketika ada seorang perempuan yang datang kepada Nabi saw, dan mengadukan bahwa suaminya telah memukulnya. Nabi bersabda. "ia tidak berhak melakukan itu". Dalam riwayat lain, beliau memutuskan hukum agar si perempuan meng*qishash* suaminya, dengan cara memukulnya sebagaimana ia telah memukul dirinya. Lihat Suyuti, *Asbab al-Nuzul*, pada *hasiyah Tafsir al-Jalalayn*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 117.

⁵⁹ QS. Al-Azhab: 33

⁶⁰ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan...*, 191.

⁶¹ Sayyid Quthb, *Fi Zhilal al-Qur'an* (Beirut: Dar al- Syuruq, 1986/1406 H), , Jilid V, 2859-2860.

sejajar.⁶²

Pemahaman tekstual terhadap QS. al-Nisa' ayat 34 yang mendominasi khazanah pemikiran Islam klasik khususnya dalam ranah fiqh melahirkan pemahaman yang lebih jauh, bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin dalam ranah publik (kepala negara). Pemahaman ayat di atas juga didukung oleh hadis Nabi yang berbunyi "tidak akan beruntung suatu kaum yang mengangkat seorang wanita sebagai pemimpinnya"⁶³ konsekuensi logis dari hal tersebut adalah salah satu syarat-syarat menjadi kepala negara adalah harus laki-laki. Hal ini dapat dilacak dari dominannya pemikiran fiqh yang menjadikan laki-laki bagian dari syarat yang harus dipenuhi seperti al-Mawardi,⁶⁴ al-Juwaini,⁶⁵ al-Ghazali, Hasan Ismail Hudaibi, al-Maududi,⁶⁶ Abu Faris, al-Din al-Rayis, Taqi al-Din al-Nahbani.⁶⁷

Paling sedikit ada empat alasan mengapa wanita tidak bisa menjadi kepala negara. *Pertama*, secara fitrah wanita dianggap tidak akan mampu memainkan peran politik semisal mengatur negara atau menjadi kepala negara. Karena itu hanya cocok diberi peran domestik. *Kedua*, wanita dianggap tidak akan sanggup berkompetisi dengan pria. *Ketiga*, wanita memiliki kekurangan akal dan agama. *Keempat*, ada asumsi teologis bahwa wanita diciptakan lebih rendah dari laki-laki.⁶⁸ diantara keempat alasan tersebut, agaknya alasan keempatlah yang paling dominan pengaruhnya.

Selanjutnya misalnya, diskriminasi terhadap perempuan berkenaan dengan alat-alat reproduksi. Adanya pandangan buruk seputar perempuan yang sedang mengalami masa haid.⁶⁹ Meskipun secara umum Al-Qur'an dan Hadis memandang bahwa haid tidak memposisikan perempuan secara negatif, namun ada sebagian ulama fiqh yang memandang negatif perempuan haid. Misalnya dalam kitab *Hayawan* karya al-Jahiz dan al-Hawi yang menyamakan perempuan dengan binatang. Dalam kitab tersebut dinyatakan bahwa ada empat binatang yang mengalami haid: perempuan, kelinci, kelelewar, dan anjing hutan.⁷⁰ Ada lagi pandangan miring sebagian ulama ketika

⁶² Mansour Fakih, Analisis Gender..., 138-139.

⁶³ Imam al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, (Semarang: Toha Putra, tt.), 10.

⁶⁴

⁶⁵ Lihat Mujar Ibnu Syarif, *Presiden Non Muslim di Negara Muslim*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006).

⁶⁶ Lihat Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajarra, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990).

⁶⁷ Lihat Mujar Ibnu Syarif, *Presiden Non Muslim...*

⁶⁸ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan...*, 2.

⁶⁹ Pandangan seperti ini sebenarnya lebih banyak berkembang dalam tradisi Yahudi dan Nasrani. Dalam tradisi Yahudi, perempuan yang sedang haid dianggap sebagai perempuan kotor yang bisa mendatangkan bahaya dan harus di karantina. Tradisi ini ditentang oleh al-Qur'an dan hadis, misalnya dalam asbabulnuzul QS. Al-Baqarah: 222. Diriwayatkan oleh Imam Muslim tentang pertanyaan sahabat Nabi melihat tradisi orang Yahudi yang tidak mau makan bersama dan bergaul dengan istrinya di rumah ketika istri sedang haidh, maka turunlah ayat haid itu. Kemudian Nabi bersabda: *'Berbuatlah apa saja kecuali berhubungan seks*. Lihat Ibnu Kastir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim...*, 248.

⁷⁰ An-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Mudzahah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), II: 344.

menafsirkan Hadis Nabi:

“Perempuan itu kurang agamanya, ketika dia sedang haid, nifas, dan istihadlah, sebab pada saat itu perempuan dilarang menjalankan kegiatan ritual agama”

Itulah sebabnya, sebagian ulama konservatif memandang perempuan separuh di bawah laki-laki. Doktrin ini memberikan dampak luas terhadap peran-peran perempuan dalam dunia publik. Perempuan dibatasi karena eksistensi biologis, seksualitas, dan fungsi reproduksinya. Perempuan kemudian dijauhkan dari fungsi-fungsi sosial lainnya. Agama tampak memberikan kesan kuat akan dan memberlakukan perbedaan antar manusia. Padahal kekurangan agama dalam perempuan berkaitan dengan haid sama sekali bukan suatu hal yang permanen, akan tetapi bersifat tentatif, ada batasan usia, mulai baligh hingga menopause, dan itupun terjadi dalam waktu sebulan sekali, dalam beberapa saat atau hari saja, tetapi anehnya masalah haid ini kemudian dihubung-hubungkan dengan masalah peran publik atau fungsi sosial perempuan.

Dalam aspek hubungan seksual misalnya, terdapat hadits diskriminatif yang menyatakan *“jika seorang istri menolak diajak berhubungan dengan suaminya maka dia akan dilaknat malaikat hingga subuh.”*⁷¹ Dan juga, ada beberapa ayat al-Qur’an tentang hubungan seksual yang ditafsirkan agak diskriminatif, misalnya: *“perempuan adalah ladangmu, datangilah sesuka hatimu kapanpun juga.”* Ayat ini ditafsirkan oleh Hamka⁷² dan Depag⁷³ bahwa perempuan dapat dianggap sebagai sawah tempat menabur benih yang bisa ditanami asal tidak mengandung kemudharatan. Padahal kalau melihat *asbab al-nuzul*, ayat ini adalah berkenaan dengan kegemaran kaum Yahudi di Madinah yang suka menggauli istrinya melalui dubur.

Melihat *asbab al-nuzul* ayat ini tampak bahwa ayat ini ditujukan pada konteks hubungan seksual demi melahirkan anak, terlepas dari aspek *stereotype* seperti itu, bahkan Masdar mengatakan bahwa gambar tentang ladang dalam konteks masyarakat Madinah menunjukkan akan mahalnnya perempuan, di mana begitu sulitnya mendapatkan lahan yang subur ketika itu.⁷⁴

Selanjutnya, masalah kesaksian perempuan juga seringkali dipakai sebagai pembenaran teologis atas kurangnya akal perempuan. Pandangan bahwa perempuan kurang akal dan emosional adalah berkaitan dengan penafsiran ayat al-Qur’an surat al-Baqarah ayat 282:

⁷¹ HR Imam al-Bukhari 11/14.

⁷² Hamka, *Kedudukan Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: Grafika Panjimas, 1986), 198-199.

⁷³ Depag RI, *Tafsir Al-Qur’an Dan Terjemahannya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsiran Al-Qur’an, 1996), 398-399.

⁷⁴ Masdar F. Mas’udi, *Islam dan Hak-hak...*, 111-112.

Bila tidak ada dua orang laki-laki maka (ambilah saksi) seorang laki-laki dan dua orang perempuan yang kamu relakan menjadi saksi... .

Hadis Nabi menyatakan:

"Kesaksian dua orang perempuan yang menyamai kesaksian seorang laki-laki menunjukkan kurangnya akal perempuan..."

Berdasarkan ayat dan Hadis di atas muncul pandangan di sebagian muslimin, terutama di sebagian kalangan ulama' fiqh, bahwa perempuan lebih rendah dibandingkan dengan laki-laki, dan bahkan muncul keyakinan bahwa kelemahan akal perempuan adalah hal yang kodrati dari Allah SWT.

Anggapan sebagian muslimin dan ulama ini ternyata tidak terbukti dalam realitas. Banyak kita saksikan saat ini bahwa perempuan lebih cerdas dan lebih mampu dalam bidangnya dari laki-laki. Hampir di semua sektor kita temukan perempuan lebih unggul dari laki-laki. Dalam sekolah banyak murid perempuan yang lebih pandai dibandingkan dengan laki-laki.

Pandangan bahwa perempuan kurang akal yang disebutkan dalam al-Qur'an itu berkenaan dengan transaksi perdagangan/ekonomi, tidak berkaitan dengan sektor lain. Dan kekurangan itu bukan kekurangan yang bersifat fitrah (kodrat) tetapi bersifat sosiologis, di mana perempuan Arab pada saat itu berada pada ruang domestik rumah tangga. Dalam kondisi sosial seperti itu, sudah barang tentu mereka tidak terbiasa berurusan dengan urusan publik, jadi masalahnya adalah faktor kebiasaan. Kebiasaan tentu bisa berubah sewaktu-waktu sesuai dengan perkembangan zaman.

Hadis yang dikemukakan di atas sering juga digunakan sebagai dalil untuk pembedaan gender, padahal kalau kita menganalisa hadis itu, tampak sama sekali tidak ada perbedaan akan kesaksian. *Pertama*, *asbab al-wurud* hadis adalah berkenaan pada hari raya 'id. Nabi sama sekali hanya ingin memberi nasehat pada perempuan dan sama sekali bukan untuk meremehkan perempuan. Perempuan harus banyak *istighfar* dan bersedekah. *Kedua*, hadis ini ditujukan kepada kaum perempuan Anshar, yang pada masa itu perempuan Anshar terlalu berani pada suaminya, maka nasihat Nabi itu diajarkan agar perempuan mampu mengendalikan diri. *Ketiga*, kalimat hadis itu menurut Shuqqoh, merupakan ungkapan kekaguman. Di satu sisi perempuan lemah lembut dan di sisi lain dengan kelemahlembutan itu perempuan mengalahkan laki-laki.

Nasr Hamid Abu Zayd, dalam bukunya *Dawair al-Khouf'iro'ah Fi Kitab al-Mar'ah*, menjelaskan secara tegas adanya penindasan kaum laki-laki terhadap perempuan dalam berbagai bentuk, dan dengan berbagai media. Penindasan itu merefleksikan ketakutan laki-laki yang kemudian membuatnya berupaya, bukan hanya menakut-nakuti perempuan, tetapi juga menjauhkan dan meminggirkannya. Dalam hal ini, agama dipergunakan sebagai perangkat ideologis untuk menegaskan dominasi laki-

laki.⁷⁵

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan yang tidak boleh jadi hakim dan menjadi pemimpin bukan karena adanya larangan dari teks agama, tetapi lantaran banyaknya halangan yang dimiliki oleh kaum perempuan, yakni karena diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, lemah akal dan agamanya, sebagai perantara syetan dan alasan lain yang kesemuanya menyudutkan pihak perempuan.⁷⁶ Masih banyak beban hukum lainnya yang di dibedakan semata-mata atas dasar jenis kelamin. Contohnya, jumur fuqaha sepakat bahwa perempuan tidak diwajibkan shalat berjama'ah di masjid. Bahkan dalam hal hukum qisas, beberapa imam mazhab menilai qisas perempuan yang membunuh laki-laki belumlah cukup, masih harus ditambah dengan hukuman lain. Artinya nyawa laki-laki tidak sebanding dengan nyawa perempuan.⁷⁷

Aminah Wadud Muhsin menjelaskan bahwa kekeliruan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang wanita lantaran ditafsirkan oleh kaum pria, bukan ditafsirkan oleh kaum wanita itu sendiri. Akibatnya, penafsiran yang dibuat hanya berdasarkan persepsi, pengalaman, dan pikiran kaum pria saja. Akibat lebih lanjutnya adalah terjadinya kekeliruan penafsiran yang menyebabkan wanita dalam posisi lemah, rendah, serta kurang dalam berbagai bidang dibanding kaum laki-laki. Hal itu jelas bertentangan dengan tujuan yang ada di dalam al-Qur'an, yang mengajak seluruh umat manusia untuk berlomba-lomba meraih sejumlah prinsip-prinsip kemanusiaan; keadilan, persamaan, keharmonisan, tanggungjawab moral, kesadaran spiritual, dan perkembangan, tanpa membedakan laki-laki atau perempuan.⁷⁸

Dari uraian di atas, tampak jelas bahwa interpretasi terhadap teks-teks ayat maupun Hadis semacam itu menjadi basis utama subordinasi, diskriminasi, bahkan menyudutkan kaum perempuan. Interpretasi ini menjadi landasan sejumlah pandangan keagamaan bahwa perempuan adalah makhluk lemah, menjadi sumber fitnah,⁷⁹ dan kurang agama dan akalnya sehingga menjadi dasar argumen bagi peminggiran (*marginalisasi*) dan pemingitan (*domestifikasi*) terhadap perempuan. Lebih jauh, interpretasi itu berdampak pada suatu pandangan bahwa perempuan/istri hanya diberi peran dalam wilayah domestik; mengurus rumah tangga, mengasuh anak, melayani suami, ia juga harus (wajib) taat sepenuhnya kepada laki-laki (suami), dan

⁷⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Terj. Moch. Nur Ithwan dan Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: PSW IAIN SUKA dan McGill, 2008), 155-293.

⁷⁶ *Ibid*, 159-160.

⁷⁷ Noryamin Aini, *Gender dalam Diskursus Keislaman: Relasi Gender dalam Pandangan Fiqh*, jurnal Refleksi, Vol. III, No. 2001, 1-9.

⁷⁸ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an* Terj. Yaziar Radianti, (Bandung: Bandung Pustaka, 1994), 125-127.

⁷⁹ "Aku tidak meninggalkan satu fitnah pun yang lebih membahayakan para lelaki selain fitnah wanita." (HR. Bukhari: 5096 dan Muslim: 2740)

tidak pantas menjadi pemimpin serta menduduki jabatan dalam wilayah publik.

Pandangan yang memberikan dasar legitimasi bagi diskriminasi, *stereotyping*, marginalisasi, dan subordinasi terhadap kaum perempuan ini terkodifikasi dalam berbagai literatur keislaman. Literatur tersebut sampai kini, oleh mayoritas umat Islam dijadikan standar normatif yang baku (*al-Maraji' al-Mu'tabarat*) dalam tata kehidupan beragama, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Oleh karenanya, pandangan-pandangan itu diyakini sebagai hukum agama yang dinyatakan oleh teks-teks otoritatif secara eksplisit. Akibatnya, pandangan itu memiliki tingkat sakralitas seperti agama sehingga gugatan dan kritik yang ditujukannya dimaknai sebagai gugatan dan kritik terhadap agama itu sendiri.

Reinterpretasi Fiqh Perempuan

Fiqh sebagai hasil ijtihad seorang ulama atau *mujtahid* dalam mengambil *istinbath* hukum dari sumbernya baik al-Qur'an maupun al-Hadis. Dengan menggunakan pisau bedah *ushul fiqh*, yaitu dengan pendekatan penalaran *bayani*, *ta'lili*, maupun *istilahi*, akan menghasilkan hukum yang berbeda antara satu ulama dengan ulama yang lain, dari satu masa ke masa yang berbeda, meskipun mengambil dari sumber teks ayat maupun matan hadis yang sama. Hal itu terletak pada subjektivitas penafsir, latar belakang pendidikannya, lingkungan yang melingkupinya, serta kondisi yang ada pada teks itu sendiri yang bersifat *dzonniyah* atau multitafsir.

Namun demikian, yang menjadi masalah adalah mengapa fiqh yang berkaitan dengan gender, yang diinterpretasikan oleh para *fuqaha*, berujung pada marginalisasi kaum perempuan, subordinasi, dan pandangan yang menganggap bahwa kaum wanita itu lemah, tidak cerdas, dan kurang akal? Mengapa kaum perempuan dianggap sebagai sumber fitnah dan label-label lain yang memojokkan? Apakah memang sedemikian burukkah konotasi dan kedudukan perempuan di dalam tradisi fiqh? Masdar F. Mas'udi menyebut masalah kesetaraan perempuan di dalam literatur kitab kuning tampak samar samar, bahkan terkadang gelap sama sekali.⁸⁰ Sebagai contoh, di antara citra dan potret perempuan yang dominan yaitu merujuk kepada aturan waris dan kesaksian secara hukum perempuan diberi nilai separuh dari laki-laki. juga contoh lain di dalam keluarga, misalnya, perempuan lebih sering diletakkan sebagai pihak yang ditentukan (objek) sementara laki-laki sering diputuskan sebagai pihak yang lebih menentukan (subjek) sebagaimana yang jelas sekali terdeskripsikan di dalam peraturan nikah, talak, dan rujuk.⁸¹

Beberapa kelompok aktifis hak-hak reproduksi perempuan menyebutkan bahwa, setting kemunculan fiqh dalam peradaban Arab yang sangat kental dengan budaya

⁸⁰ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak...*, 52-53.

⁸¹ Jajat Burhanudin dan Oman Fathurahman (ed), *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 141.

patriarki lah faktor yang telah melahirkan fiqh yang tidak adil gender. Perempuan dinilai sepaah dari laki-laki (aqiqah, kesaksian, waris), mendapatkan label negatif (saat haid), dibatasi dan diproteksi (mahrom), didiskriminasi (dilarang menjadi pemimpin negara, hakim, saksi). Kesemuanya itu tentu sangat tidak relevan dengan perkembangan realitas sosial budaya kekinian yang semakin egaliter.⁸² Oleh karena itu, perlu adanya reinterpretasi dan penafsiran ulang terhadap fiqh semacam itu.

Di dalam khazanah fiqh mengapa sampai terjadi hal demikian? Menurut Masdar F. Mas'udi hal ini terjadi setidaknya karena dua hal: *pertama*, karena prinsip-prinsip dasar tentang kesetaraan harus dijabarkan bukan di ruang hampa, sebagaimana fiqh cenderung memperlakukan hukum dan ketentuan Islam, melainkan hal tersebut harus dijabarkan dalam konteks sosial dan historis tertentu. *Kedua*, kecenderungan bias pandangan patriarki di dalam khazanah teks dan pemahaman keagamaan yang selama ini lebih didominasi oleh otoritas keagamaan laki-laki.⁸³

Persoalan dominasi laki-laki di dalam pembentukan wacana dan penentuan hukum Islam di dalam tradisi fiqh juga disinggung oleh Masykuri Abdillah dan Mun'im A. Sirry, menurutnya, kenyataan bahwa sebagian besar fuqaha itu adalah laki-laki juga turut memberi andil bagi hasil ijtihad mereka yang sebagiannya kurang memperhatikan kedudukan wanita. Masykuri dan Mun'im juga memahami bahwa memang perempuan dalam khazanah fiqh lebih sering diletakkan sebagai subordinat laki-laki. Akan tetapi, mereka masih menyakini bahwa kedudukan perempuan di dalam wilayah kekhalifahan Islam umumnya lebih maju dibandingkan dengan kedudukan perempuan di belahan dunia lain.⁸⁴

Syafiq Hasyim, menjelaskan bahwa setidaknya ada empat faktor yang mempengaruhi mengapa fiqh itu menjadi bias laki-laki. *Pertama*, faktor *genealogis*, di mana sejauh dapat ditelusuri belum ditemukan atau bahkan belum ada kesadaran gender di banyak kalangan para ulama fiqh dan juga proses kemunculan disiplin ilmu ini. *Kedua*, faktor proses transmisi keilmuan dalam Islam termasuk di dalamnya fiqh yang lebih mengenal para ulama laki-laki dan cenderung melanggengkan jaringan laki-laki di dalam penyebaran paham keagamaan. *Ketiga*, faktor kultural, di mana para ulama fiqh yang menulis kitab-kitab pandangan dan pendapat dalam hukum Islam mayoritas tinggal dan hidup di lingkungan budaya yang patriarkis dengan segala aturan dan coraknya yang berorientasi laki-laki. *Keempat*, faktor pembentukan wacana sejarah Islam yang dikenal androsentris, di mana hampir seluruh sejarah sosial dan keagamaan Islam didasarkan kepada hasil karya, ide dan gagasan yang ditulis oleh laki-laki dengan

⁸² *Ibid.*

⁸³ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak...*, 53.

⁸⁴ Masykuri Abdillah dan Mun'im A. Sirry, *Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-Laki: Perempuan dalam Kitab Fiqh*, dalam Ali Munhif (ed), *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam literatur Islam Klasik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 104-105.

segala dasar pemikirannya yang cenderung patriarkis juga.⁸⁵

Berdasarkan berbagai pertimbangan di atas, maka, dirasa perlu adanya reinterpretasi terhadap fiqh yang bias gender. Sebuah “fiqh perempuan” yang mencoba merekonstruksi fiqh atas realitas perubahan sosial yang ada. Tanpa mengurangi rasa hormat kita kepada para *fuqaha'*, memang ada beberapa hal dalam kitab fiqh dinilai telah selesai memenuhi tugas historisnya. Jika kita konsisten terhadap kaidah *al-hukmu yadur ma'a al-illah* (hukum mengikuti perkembangan zamannya) maka fiqh Islam sudah semestinya diadakan berbagai penyesuaian khususnya yang berkaitan dengan perempuan. Pembacaan ulang terhadap teks-teks keagamaan ini menjadi penting agar tidak semakin melumpuhkan peran-peran perempuan dalam ranah kehidupan sosial di satu pihak dan akan semakin menjauh dari tujuan Islam sebagai *rahmah* bagi semua.

Menurut Khalid Abou el-Fadl kekeliruan interpretasi terhadap teks-teks keagamaan disebabkan oleh “fenomena otoritarisme”, yakni menggunakan kekuasaan Tuhan (*author*) untuk membenarkan tindakan kesewenang-wenangan pembaca (*reader*) dalam memahami dan menginterpretasikan teks, yang pada akhirnya menyatakan bahwa pandangan atau penafsirannya adalah paling benar sesuai dengan kehendak Tuhan. Khalid Abou el-Fadl menjelaskan bahwa otoritarianisme adalah sebuah metode hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subyektif dan selektif. Subyektifitas ini melibatkan penyamaan bahkan pengabaian terhadap realitas ontologis Tuhan dan pengambilalihan kehendak Tuhan oleh agen Tuhan, sehingga agen tersebut secara efektif kemudian mengacu pada dirinya sendiri, dengan memandang maksud tekstual dan otonomi teks sebagai hal yang bersifat sekunder. Yang terjadi kemudian adalah seorang pembaca yang subjektif pasti akan melakukan kesalahan penafsiran atau kecurangan.⁸⁶

Ketika pembaca bergelut dengan teks dan menarik sebuah hukum dari teks, resiko yang dihadapi adalah bahwa pembaca menyatu dengan teks, atau penetapan pembaca akan menjadi perwujudan eksklusif teks tersebut. Akibatnya, teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam hal ini, teks tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks. Jika seorang pembaca memilih sebuah cara baca tertentu atas teks dan mengkaim bahwa tidak ada lagi pembacaan lain, teks tersebut larut dalam karakter pembaca, bahaya yang akan dihadapi adalah pembaca menjadi “otoriter”.⁸⁷ Teks ketika itu menjadi tidak mampu bicara atau dibungkam suaranya.

⁸⁵ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak terpikirkan...*,

⁸⁶ Khalid Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, an Women*, (England: Oneword Publications, 2003), 16.

⁸⁷ Khalid Abou el-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang dalam Islam*, Terj. Kurniawan Abdullah, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), 95-103.

Pembaca mengklaim suatu pengetahuan yang identik dengan pengetahuan Tuhan dan mengetahui yang sebenarnya dari teks al-Qur'an. Klaim tersebut sebenarnya telah menyandingkan penetapan makna pembaca dengan teks aslinya. Sehingga teks asli (al-Qur'an) hanya akan berbicara melalui teks baru, yakni teks asli yang ditambah dengan penetapan makna dari pembaca yang diklaim tidak bisa diganggu gugat, akibatnya teks asli kehilangan otonominya, ia menjadi sebuah teks yang bergantung kepada pihak lain bahkan tertutup.⁸⁸ Menurut Khalid Abou el-Fadl, teks al-Qur'an menjadi tertutup ketika teks tersebut dianggap memiliki makna yang tetap, dan tidak berubah. Sehingga dengan demikian tertutup pula proses interpretasi. Resiko dari penutupan sebuah teks adalah bahwa teks akan dipandang tidak relevan, dalam arti bahwa pembaca tidak punya alasan untuk kembali merujuk kepada teks dan menggelutinya. Pembaca hanya perlu kembali kepada ketetapan makna terakhir dan cukup mengikutinya.⁸⁹

Persoalan otoritarisme seperti inilah yang menurut Abou el-Fadl merupakan fakta adanya kelemahan metodologis dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Praktik hukum Islam dewasa ini cenderung memperlakukan hukum Islam sebagai perangkat aturan yang mapan, statis dan tertutup tanpa ada ruang pengembangan dan keragaman.⁹⁰

Dari sinilah Abou el-Fadl menawarkan sebuah metode interpretasi yang disebut dengan interpretasi dinamis (*lively interpretative*), yakni penafsiran seorang *mufassir* tidak hanya memahami makna awal ketika teks itu berdialog dengan penerima awalnya, tetapi mencoba dengan makna asal tersebut menggali makna teks dalam konteks kekinian. Ini berarti bahwa *mufassir* harus menempuh dua proses, mengenali makna asal teks dan kemudian dijadikan dasar referensi untuk memaknai teks dalam konteks kekinian tertentu.

Alasannya, karena al-Qur'an adalah teks historis yang diwahyukan karena kejadian tertentu. Allah mewahyukan al-Qur'an dengan bahasa yang memiliki kesejarahannya sendiri, yang tidak bisa terlepas dari ruang dan waktu tertentu. Meskipun demikian, tidak berarti makna tekstualnya tidak mampu melampaui konteksnya. Sebuah teks historis dapat dibaca untuk melihat implikasi atau makna tambahan (*significance*) guna diterapkan pada masa kekinian. Untuk mengkaji dinamika antara teks dan konteks historisnya, teks harus dibaca dengan sebuah pemahaman yang akurat tentang kaitan antara teks dan konteks historisnya. Dalam proses interpretasi dinamis (*lively interpretative*) pembaca/penafsir sebaiknya menggunakan *counterfactual* yaitu membayangkan apa yang dikehendaki oleh teks di masa lalu jika ia kembali digubah di masa kini. Memahami makna sebuah teks masa lalu akan membantu penafsir

⁸⁸ Khalid Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name...*, 7.

⁸⁹ Nur Zaini, *Hermeneutika Kalid Abou el-Fadl*, dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), Cet. III, 177.

⁹⁰ Khalid Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name...*, 171.

menghindari bentuk akronisme yang dipandang sebagai proyeksi oportunistik dari subjektivitas penafsir atas sebuah teks. Penafsir perlu memahami kaidah bahasa sebuah teks dalam konteks masa lalunya, bukan untuk memahami makna sebenarnya dari sebuah teks, tapi untuk memahami dinamika teks dengan penerima awalnya. Hasil pemahaman pembaca/penafsir kepada dinamika teks di masa lalu selanjutnya digunakan untuk menganalisis dinamika teks di masa sekarang.⁹¹

Sebagai gambaran aplikasi metode yang ditawarkan Abou el-fadl. Misalnya dalam soal warisan, anak perempuan mendapat separoh bagian dari yang didapatkan anak laki-laki. Ketika ayat ini diturunkan dan memberikan bagian kepada anak perempuan, meskipun itu hanya separoh, telah memberikan dampak yang revolusioner dalam masyarakat, karena ketentuan baru itu dianggap menyimpang dari tradisi besar (*great tradition*) mereka. Ketentuan sebelumnya harta warisan itu jatuh kepada anggota keluarga yang bisa mempertahankan *clan* atau *qabilah*, dalam hal ini menjadi tugas laki-laki. Sekalipun laki-laki tetapi belum dewasa maka dihukum sama dengan perempuan. Itulah sebabnya Nabi Muhammad tidak memperoleh harta warisan dari bapak dan neneknya karena ia masih belum dewasa.⁹² Bahkan ketika ayat ini turun kedudukan wanita dalam konteks kewarisan tidak lebih seperti barang pusaka itu sendiri yang bisa diwariskan. Bagaimana jadinya seandainya pembagian warisan ketika itu ditetapkan sama rata kepada anggota keluarga tanpa membedakan peran jenis kelamin (*gender role*), sementara peran sosial berdasarkan peran jenis kelamin ketika itu sangat menentukan.

Meskipun QS. al-Nisa' ayat 11 telah tegas (*qath'i*) mengatur laki-laki mendapatkan dua bagian dari perempuan, perlu dipahami semangat diturunkannya ayat tersebut adalah demi perubahan sosial yang lebih berkeadilan, dalam hal ini relasi antara laki-laki dan perempuan perihal hak terhadap harta. Artinya, makna sesungguhnya ayat tersebut tidak berhenti secara tekstual tentang dua banding satu, akan tetapi *stressingnya* adalah persamaan. Karena konteks turunnya ayat tersebut realitas sosiologis budaya patriarkhi masih sangat kuat dalam masyarakat Arab, maka jika ayat tersebut secara frontal berbicara *fifty-fifty*, tentu akan menghadapi resistensi yang kuat dari masyarakat. Dari sini bisa ditangkap makna sesungguhnya ayat tersebut tidak berhenti. Kemudian, perlu juga diinterpretasi siapa yang berhak mendapat status laki-laki dan perempuan. Laki-laki tidak mesti karena jenis kelaminnya tetapi dapat dilihat dari aspek perannya. Jika perempuan lebih dominan berperan dalam memberi nafkah, mengurus orang tua, saudara serta keluarga lainnya, maka boleh jadi perempuan tersebut dihukum laki-laki dan memperoleh dua bagian. Sementara laki-laki mendapat satu bagian. Untuk itulah diperlukan alat takar siapa yang lebih berjasa, maka itu mendapat lebih banyak sehingga tidak menutup kemungkinan perempuan bisa mendapat sama dengan bagian laki-laki atau bahkan lebih. Jalan lain yang dapat ditempuh adalah dengan upaya

⁹¹ *Ibid*, 126.

⁹² Nasrudin Umar, *Prespektif Gender dalam Islam*, Jurnal Pemikiran Islam Paramadina, Vol. 16 No. 1, 2005.

perdamaian (*al-sulh*) diantara para ahli waris. Kedua hal tersebut dapat mengangkat perolehan hak waris bagi perempuan tanpa mengubah ketentuan Allah yang termaktub dalam al-Qur'an.⁹³

Penting untuk di catat, ditinjau dari segi dapat atau tidak dapat berubah, hukum Islam dapat dibedakan menjadi dua macam. *Pertama*, *al-mutshbit*, yakni hukum Islam yang absolut yang tetap berlaku abadi dan tidak dapat dilakukan perubahan, sehingga pelaksanaannya tetap mengikuti petunjuk agama secara apa adanya sebagaimana diajarkan dan dicontohkan Nabi, contohnya, hukum-hukum yang bertalian dengan ibadah mahdhah. *Kedua*, hukum Islam masuk dalam kategori *al-mutaghayyir*, yakni hukum Islam yang relatif yang dapat dan boleh berubah dan diubah sejalan dengan dinamika dan perkembangan zaman dan tuntutan kemaslahatan. Thariq al-Bishri mengatakan, hukum Islam mengenai mu'amalah termasuk kategori *mutaghayyir*. Menurut hemat penulis hukum kewarisan termasuk kategori *mutaghayyir* yang bersifat fleksibel dan dapat beradaptasi dengan dinamika dan perkembangan zaman.

Yang juga penting untuk menginterpretasikan kembali teks-teks agama adalah apa yang dikemukakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, yaitu dengan metode yang ia sebut *al-Qira'ah al-Siyaqiyah* (pembacaan kontekstual). Metode seperti ini bukanlah model pembacaan yang baru. Ia lebih merupakan pengembangan dari metode *ushul fiqh* tradisional. Perangkat-perangkat yang telah dipakai oleh para ulama ushul dalam melakukan interpretasi teks (seperti ilmu *asbab al-nuzul*, *nasikh-mansukh*, *ulum al-lughah*) dalam rangka melakukan *istinbath*, dalam metode pembacaan kontekstual ini tetap dianggap sebagai perangkat yang signifikan. Perbedaanya hanya terletak pada titik tekannya saja. *Pertama*, jika ulama *ushul fiqh* menekankan pada aspek *asbab al-nuzul* dalam menangkap makna, maka pembacaan kontekstual melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas, yaitu keseluruhan konteks sosial-historis turunnya wahyu. Sebab itulah konteks yang memungkinkan seseorang peneliti/penafsir dapat menentukan, antara otentisitas wahyu dan adat-adat atau kebiasaan keagamaan atau sosial pra-Islam. *Kedua*, jika ulama *ushul fiqh* cenderung menganggap *asbab al-nuzul* tidak bersifat *waqtiyyah* (temporal) dan tidak terbatas sebagai suatu sebab sehingga mereka berpijak pada kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafzh la bi khusuhus al-sabab*, maka metode pembacaan kontekstual berusaha mengungkapkan dua hal yang senantiasa melekat dalam teks, yaitu "makna" dari sebuah teks sesuai dengan konteks kesejarahannya di satu pihak dan "signifikansi" yang ditampakkan makna itu dalam konteks historis-sosiologis ketika proses penafsiran dilakukan di pihak yang berbeda. Makna dan signifikansi dalam sebuah teks adalah dua entitas yang tidak dapat dipisahkan. Ketika melakukan aktivitas tafsir sebab makna adalah asal, sementara signifikansi adalah

⁹³ Sarifa Suhra, *Kesetaraan Gender dalam Perspektif al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Hukum Islam*, Jurnal al-Ulum, Vol. 13, No. 2, 2013, 389.

tujuan.⁹⁴

Di samping persoalan historisitas dan sosiologis yang perlu diperhatikan dalam menafsirkan teks al-Qur'an, menurut Nasr Hamid Abu Zayd ada tiga tahapan yang juga harus diperhatikan sebagai penopang dari aplikasi pembacaan kontekstual. *Pertama*, tahapan runtutan pewahyuan. Mengetahui konteks runtutan ayat, bukan hanya mengungkapkan detail urutan turunya ayat demi ayat, tetapi mengungkap pengaruh psikologi dari proses pewahyuan al-Qur'an sebagai penyapaan atas problematika masyarakat Arab. *Kedua*, tahapan konteks narasi teks wahyu. Urgensi dari tahapan ini adalah untuk membedakan antara teks yang diperlakukan sebagai syari'at dan teks yang hanya mengungkap kontestasi, deskripsi, menakut-nakuti, teladan, pitutur dan lain-lain hingga tidak termasuk syariat. *Ketiga*, tahapan struktur bahasa. Tahapan ini pada aplikasinya adalah menganalisa struktur berdasarkan ilmu *nahwu* dan *balaghah*. Namun, penggunaan analisa struktur bahasa ini tidak hanya berhenti pada perspektif nahwu dan balaghah klasik, tapi juga ditopang dengan penggunaan keilmuan kontemporer, misalnya ilmu analisa wacana dan ilmu analisa teks.⁹⁵

Di antara kesalahan dalam memahami teks adalah kesalahan dalam memahami konteks sebuah ayat. Ayat yang muncul dalam konteks deskriptif tetapi dianggap sebagai ayat tasyri, adalah ayat tentang kepemimpinan (*qawwamah*) laki-laki atas perempuan. Kebanyakan mufasir dengan mudah mengambil *istinbath* hukum bahwa *qawwamah* tersebut milik laki-laki karena laki-laki mendapat anugerah dari Allah berupa 'kelebihan' atas perempuan; *karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain*, sehingga hal tersebut tidak perlu diperdebatkan lagi. Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, ayat tersebut sebenarnya ingin mengungkapkan bahwa 'ketetapan' tersebut hanya merupakan pendeskripsian tentang perbedaan ekonomi dan sosial yang terjadi di antara manusia, yaitu perbedaan-perbedaan yang disebabkan oleh hukum-hukum perubahan sosial. Tujuan dari deskripsi ini adalah pemberian nasihat dan pelajaran, oleh karena itu, Allah meninggikan sebagian manusia atas sebagian yang lain harus dipahami sebagai ungkapan deskriptif, untuk mengambil pelajaran atas realitas yang diharapkan terjadi perubahan di masa yang akan datang.⁹⁶

Dengan demikian, *qawwamah* bukan suatu *tasyri* karena ia hanya merupakan deskripsi atas suatu kondisi, dan kelebihan laki-laki atas perempuan bukan merupakan ketetapan Ilahi karena ia hanya merupakan persaksian atas realitas yang harus diubah demi mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender. Jadi, *qawwamah* adalah tanggung jawab yang ditanggung oleh orang yang mampu dari kedua belah pihak (suami atau isteri;

⁹⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000), 202.

⁹⁵ *Ibid*, 203.

⁹⁶ Abdul Wahid, *Ketakutan Laki-Laki Pada Perempuan: Membaca Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd*, dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), Cet. III, 210-211.

laki-laki atau perempuan) atau kerja sama antar keduanya sesuai dengan tingkat kesulitan kondisi dan situasinya.

Pada kasus yang lain Nasr Hamid Abu Zayd berpendapat, berkaitan dengan masalah poligami, bahwa kebolehan poligami seyogianya dipahami dan ditafsirkan dengan kritis sebab berkaitan dengan konteks tabiat hubungan kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan dalam lingkup Arab sebelum Islam. dalam sejarah ditemukan bahwa orang Arab gemar beristri banyak sampai puluhan orang. Kebiasaan ini tidak mungkin dihilangkan begitu saja karena telah membudaya. Untuk menghilangkan kegemaran tersebut secara bertahap, diturunkanlah ayat tiga QS. al-Nisa' yang membatasi ketentuan berpoligami hanya sampai empat orang.

Hal itu artinya, nikah terhadap perempuan lebih dari empat adalah hal yang khusus dilakukan oleh Nabi tidak bagi umatnya. Karenanya, jika kemudian setelah lima belas abad bergulir pandangan yang menghedaki nikah hanya satu orang perempuan, maka pilihan ini sesuai dengan prinsip pembatasan sebagaimana juga menjadi prinsip awal Islam. Dan pemahaman ini berkisar dalam dialektika analisa teks.⁹⁷

Bila diamati dari kontes internal teks ada prinsip keadilan yang dikembangkan Islam mengiringi ayat-ayat poligami, khususnya dalam ungkapan *wain khiftum an la ta'dilu fa wahidatan*. Bahkan bila dikaitkan dengan potongan ayat yang lain, yaitu, *walan ta'dilu bayn al-nisak walaw hasashtum*, poligami semakin sulit dibenarkan berkaitan dengan prinsip adil yang digambarkan melalui analisa kebahasaan terhadap huruf *lan* (لَنْ) yang berarti penegasian secara mutlak.

Dari sini tampak di satu sisi ada ayat yang membolehkan poligami, sementara di sisi yang lain adalah mustahil berlaku adil terhadap istri yang lebih dari satu, yaitu dua, tiga hingga empat. Oleh karenanya, Nasr Hamid Abu Zayd menegaskan sebuah prinsip *idzata'aradha al-hukm ma'a al-mabda' fala budda min al-tadhhiyah bi al-hukm*, jika hukum berlawanan dengan prinsip dasar Islam, maka hukum harus dikorbankan. Bagi Nasr Hamid Abu Zayd, al-Qur'an mengharamkan poligami melalui konteks perkembangan internal teks atau melalui makna yang didiamkan (*al-maskut 'anh*). Jika poligami pada konteks kekinian lebih banyak kemudharatannya, mengapa tidak dilarang saja.

Apabila pelarangan poligami bertentangan dengan dalil yang dianggap *qath' al-dilalah*, maka Nasr Hamid Abu Zayd mengajak pengalaman yang terjadi pada masa khalifah Umar bin Khathab yang fatwanya pernah berlawanan dengan teks putusan potong tangan bagi mereka yang mencuri. Fatwa Umar yang terkesan liberatif, menunjukkan bahwa teks apa pun maknanya harus disesuaikan dengan konteksnya, jika konteks berubah maka perubahan makna harus dilakukan dengan bertolak pada semangat nilai-

⁹⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawair al-khawf...*, 288.

nilai Islam yang lebih substansial dengan memahami dari teks asal, yaitu menciptakan kemaslahatan.⁹⁸

Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa tujuan utama Islam adalah mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia dan membebaskannya dari berbagai bentuk ketidakadilan dan diskriminasi. Sebab, nilai-nilai ideal Islam tidak hanya diperuntukkan bagi kelompok tertentu, tapi berlaku bagi semua kalangan umat manusia. Karenanya nilai tersebut harus diwujudkan dalam memaknai relasi laki-laki dan perempuan hingga tidak terjadi ketimpangan yang merugikan salah satu pihak.

Interpretasi pemahaman terhadap ajaran Islam yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan dan hak-hak asasi manusia, seperti pandangan yang mensubordinat dan mengabaikan kesetaraan gender adalah interpretasi dan pemahaman yang perlu dipertanyakan dan dikaji ulang.

Kekeliruan dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis melahirkan fikih wanita yang diskriminatif. Pemahaman patriarki dan misoginis disebabkan adanya fenomena otoritarianisme, tindakan kesewenang-wenangan pembaca terhadap teks-teks agama.

Untuk menginterpretasikan ajaran Islam dari sumbernya agar sejalan dengan misi utama Islam, maka ada beberapa hal yang harus diperhatikan yaitu: *pertama*, perlu adanya interaksi antara pengarang, teks, dan pembaca; *kedua*, perlu adanya pembacaan yang bersifat kontekstual, komprehensif, historis, serta penafsiran dengan metode holistik yang induktif. Tanpa itu, maka sangat dimungkinkan tafsir selalu berkuat dalam mengabdikan pada tradisi teks sehingga terjebak logosentrisme dan jauh dari semangat menancapkan prinsip-prinsip ideal Islam.

⁹⁸ Usman, *Bias Gender Dalam Penafsiran al-Qur'an: Memahami Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd*, dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), Cet. III, 234.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Masykuri dan Sirry, Mun'im A., *Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-Laki: Perempuan dalam Kitab Fiqh*, dalam Ali Munhif (ed), *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam literatur Islam Klasik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Abu Saud, *Tafsir Abu Sa'ud*, Kairo: Dar Al-Muahaf, tt. I.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000.
- _____, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Terj. Moch. Nur Ihwan dan Moch. Syamsul Hadi, Yogyakarta: PSW IAIN SUKA dan McGill, 2008.
- Agustina, Nurul, *Islam, Perempuan dan Negara*, Islamika, No. 6, tahun 1995.
- Aini, Noryamin, *Gender dalam Diskursus Keislaman: Relasi Gender dalam Pandangan Fiqh*, jurnal Refleksi, Vol. III, No. 2001.
- Al-Alusi, Abu Fadhal, *Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir Al-Qur'an al-Adzim Wa Al-Sab'al Ma'ani*, Beirut: Dar al-Fikr, tt, II.
- Al-Maraghi, Mustafa, *Tafsir Al-Maraghi*, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1969, IV.
- Al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Mudzahah*, Beirut: Dar al-Fikr, tt, II.
- Al-Qardawi, Yusuf, *Ruang Lingkup Aktivitas Perempuan Muslim*, terj. Suri Sudahri dan Entin R. Ramelan, Jakarta: al-Kautsar, 1996.
- Al-Qurtubi, *Jami' li al-Ahkam al-Qur'an*, Kairo: Dar-al-Qalam, 1996, I.
- Al-Razi, Muhammad, *Tafsir al-Razi*, Beirut: Dar al-Fikr, tt, Juz 9.
- Al-Zamakhshari, Abu Al-Qasim, *Al-Kasysyaf' an Haqa'iq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997, I.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqh al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Anwar, Etin, *Gender and Self in Islam*, New York: Routledge, 2006.
- At-Tabari, Ibnu Jarir, *al-Jami al-Bayan fi Ta'wili Ayati al-Qur'an*, Libanon: Beirut, tt.
- Azra, Azyumardi, *Perempuan dalam Transformasi Sejarah Islam*, Jakarta: tp, 1999.
- Burhanudin, Jajat dan Fathurahman, Oman (ed), *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Depag RI, *Tafsir Al-Qur'an Dan Terjemahannya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/ Pentafsiran Al-Qur'an, 1996.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, *Ideologi Pembebasan Perempuan: perspektif Feminisme dan Islam*, Binar (ed), *Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemodernan*, Jakarta: PT. Pustaka CIDESINDO, 1998.
- Echol, Jhon M. dan Syadily, Hassan, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- El-Fadl, Khalid Abou, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang dalam Islam*, Terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- _____, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, an Women*, England: Oneword Publications, 2003.

- Engels, Frederick, *The Origin of Family Private Property and State*, New York: International Publisher Company, 1976.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- _____, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Insistpress, 2008.
- Hamka, *Kedudukan Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Grafika Panjimas, 1986.
- Harun, Salman, *Mutiara Al-Qur'an: Aktualisasi Pesan Al-Qur'an dalam Kehidupan*, Jakarta: Logos, 1999.
- Hasyim, Syafiq, *Hal-hal yang Tak terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001.
- Husein, Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Semarang: Toha Putra, tt.
- Katsir, Ibnu, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Singapura: Sulaiman Mar'i, 1985, I.
- Kuper, Adam dan Kuper, Jessica, *Ensiklopedia Ilmu-Ilmu Sosial*, Terj. Haris Mumender Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Lindsey, Linda L. *Gender Roles a Sociological Perspective*, New York: Routledge, 2016, Cet.ke 7.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Perempuan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di dalam al-Qur'an* Terj. Yaziar Radianti, Bandung: Bandung Pustaka, 1994.
- Mulia, Siti Musdah, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Mutahhari, Murtadla, *The Right Of Women In Islam*, Teheran: Wafis, 1967.
- Oakley, Ann, *Sex, Gender and Society*, England: Gower Publishing Company, 1985.
- Quthb, Sayyid, *Fi Zhilal al-Qur'an*, Beirut: Dar al- Syuruq, 1986/1406 H, Jilid V.
- Reed, Evelyn, *Woman's Evolution, From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, New York, London, Montreal, Sydney: Tathefinder, 1993.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Manar*, Mesir: al-Haiah al-Mishriyah li al-Kitab, 1997, IV.
- Sadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajarra, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990.
- Shihab, Quraisy, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996.
- Suhra, Sarifa, *Kesetaraan Gender dalam Perspektif al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Hukum Islam*, Jurnal al-Ulum, Vol. 13, No. 2, 2013.
- Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta: Kompas, 2001.
- Suyuti, *Asbab al-Nuzul*, pada *hasyiyah Tafsir al-Jalalayn*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt).
- Syaltut, Mahmud, *al-Islam Aqidatun wa Syari'atun*, Beirut: Dar al-Nafais, 1989.
- Syarif, Mujar Ibnu, *Presiden Non Muslim di Negara Muslim*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006.

Tierney, Helen (Ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, Vol. I, New York: Green Wood Press.
Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.

_____, *Kodrat Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender, 1999.

_____, *Perspektif Gender dalam Islam*, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 16, No. 1, 2005.

Usman, *Bias Gender Dalam Penafsiran al-Qur'an: Memahami Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd*, dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), Cet. III.

Wahid, Abdul, *Ketakutan Laki-Laki Pada Perempuan: Membaca Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd*, dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013, Cet. III.

Zaini, Nur, *Hermeneutika Kalid Abou el-Fadl*, dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013, Cet. III.