

INTERPRETASI AYAT-AYAT GENDER PERSPEKTIF ISLAM LIBERAL TENTANG KEPEMIMPINAN POLITIK PEREMPUAN

Abdul Chalik

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya
achalik_el@yahoo.co.id

Abstract: For several decades, the role of Muslim female in political arena is limited and still dominated by Muslim male figures. Religious doctrines seem to take part in constructing women into social life. Women are still perceived as secondary person before men, having much emotional feelings, and incapable to handle such social problems. It has been much demonstrated by traditional scholars that the providence of men is being a leader, having much power, and is rightly superior to women. In this case, contemporary feminist Muslim such like Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Asghar Ali Engineer, and Fazlur Rahman has contended this notion. They argue that there was possibly different impression on the interpretation of Qur'an that affects Qura'nic worldview towards the existence of women. According to them, Qur'an was precisely revealed to liberate women from social subjection. This article scrutinizes methodological framework in establishing a new light of understanding Qur'anic verse on women, especially on the issues on the origins of women creature, leadership, attestation and the right for inheritance.

Keywords: Interpretation of Qur'an, political leadership, women.

Pendahuluan

Isu tentang peran politik dan publik perempuan merupakan salah satu isu penting dan banyak diperdebatkan oleh komunitas dunia di samping demokrasi, hak asasi manusia, dan terorisme. Isu peran publik perempuan bukan sekedar menjadi isu akademis di seputar meja dan rak perpustakaan, melainkan sudah menjadi gerakan dan kebijakan untuk dipahami, disosialisasikan, dan diperjuangkan dalam segala bentuk baik

oleh pemerintah maupun non pemerintah (NGO). Pemerintah Indonesia melalui GBHN Tahun 1999 dan Keppres No. 163 Tahun 2000 memerintahkan kepada semua lembaga pemerintah dan NGO's agar menjadikan gender sebagai arus utama dalam merancang dan melaksanakan program-programnya.

Hubungan laki-laki dan perempuan dan konstruk sosial-budaya yang melekat pada hubungan keduanya (gender) pada awalnya dianggap sudah mapan (*well established*). Masyarakat melihat hubungan laki-laki dan perempuan mulai rumah tangga (*domestic*) hingga dunia kerja (*public*) dilihat sebagai sesuatu yang natural, terjadi karena kodrati, *taken for granted*, dan tidak dilihat sebagai sesuatu yang aneh untuk dipersoalkan. Persepsi umum masyarakat mengasumsikan bahwa laki-laki sebagai pemimpin keluarga, pencari nafkah, dan berurusan dengan wilayah publik. Sementara perempuan dipersepsikan sebagai pengatur rumah tangga yang bertugas memasak, menjaga rumah, mencuci, dan mendidik anak. Ada konvensi tentang pembagian kerja yang jelas dalam tradisi-budaya sebagian besar masyarakat yang dianut sejak Âdam hingga sekarang.

Pandangan konsepsi gender diperkuat dengan tradisi dan justifikasi teologis yang membenarkan adanya relasi-relasi gender memang sedemikian rupa. Adanya argumen teologis, *al-Islâm šâlih li kull zâmân wa makân; al-Islâm ya'lû wa lâ yu'lâ 'alayh* menempatkan masalah hubungan laki-laki dan perempuan sebagai konstruk agama yang diterima *as it is*. Tidak ada yang perlu diperdebatkan dan dipertentangkan. Bukan hanya Islam, agama Hindu, Yahudi, dan Kristen pun memiliki konsepsi yang juga meneguhkan relasi-relasi laki-laki dan perempuan.

Gugatan terhadap relasi gender yang demikian itu mengemuka ketika dalam praktiknya banyak merugikan perempuan. Secara sosial-budaya perempuan menjadi komunitas yang dirugikan oleh tradisi dan justifikasi keagamaan yang melestarikan relasi *status quo*. Sebaliknya, kaum laki-laki semakin diperkokoh oleh argumen-argumen tradisi dan keagamaan itu. Munculnya gugatan terhadap tradisi dan dasar teologis disebabkan karena dalam praktiknya, relasi gender membawa implikasi negatif terhadap masa depan perempuan, terutama peran politiknya. Gugatan terhadap justifikasi teologis yang arahnya pada pencapaian relasi

gender yang setara dan adil terus mengemuka dan menjadi perdebatan panjang di tiap generasi.

Islam liberal adalah salah satu komunitas Muslim yang sangat gigih memperjuangkan kesetaraan dan keadilan gender. Ada beberapa isu yang menjadi *concern* perjuangan komunitas tersebut yang semuanya bermuara pada usaha merekonstruksi terhadap tafsir keagamaan yang dianggap distortif dan bias gender. Artikel ini difokuskan pada beberapa karya pegiat Islam liberal seperti Amina Wadud, Fatima Mernissi, Fatima, dan Asghar Ali Engineer.

Diskursus Islam Liberal

Kelompok Islam liberal yang dikenal dengan corak penafsiran liberalnya terhadap teks-teks agama (khususnya al-Qur'an dan Hadis) sudah lama tumbuh dan berkembang. Di Indonesia belakangan ini semakin semarak seiring dengan munculnya organisasi yang secara tegas menyebut dirinya kelompok Islam liberal seperti JIL (Jaringan Islam Liberal), JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah), NU, Muhammadiyah, atau perseorangan yang mempresentasikan dirinya sebagai Muslim liberal (meskipun tidak menyebut dirinya secara langsung) seperti Nurcholish Madjid, Gus Dur, Azyumardi Azra, Amien Abdullah, Komarudin Hidayat, Saiful Mujani. Menurut Adian Husaini dan Nu'im Hidayat,¹ di Indonesia masih banyak perseorangan yang dikelompokkan sebagai Islam liberal, demikian pula tokoh-tokoh dunia yang menjadi perumus dan pelopor kelompok ini.

Islam liberal merupakan kelompok yang berusaha menghambat gerakan Islam militan dan fundamentalis yang berusaha akan menerapkan syariat Islam,² serta mendewakan modernitas dan demokrasi sebagai pilihan utama.³ Kelompok ini, menurut Husaini berawal dari pemikiran 'Alî 'Abd al-Râziq (1866-1966) yang mengumandangkan liberalisme dan sekularisme dalam Islam, kemudian diteruskan oleh Fazlur Rahman (1919-1988).⁴ Dari tokoh inilah kemudian mengalir ide-

¹Adian Husaini dan Nu'im Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 5-6.

²Ibid., 7.

³Ibid., 3.

⁴Ibid., 18.

ide liberalisme Islam termasuk ke Indonesia yang salah tokoh utama Nurcholish Madjid. Sementara di Mesir muncul Muḥammad Khalaf Allâh, Fu'âd Zakariyâ, Naşr Hâmid Abû Zayd, dan beberapa tokoh lainnya yang menggerakkan liberalisme ini.⁵ Sementara pada saat yang bersamaan tokoh-tokoh yang ikut memperjuangkan hak-hak perempuan dengan melakukan reduksi terhadap tafsir kegamaan bermunculan, seperti Qosim Amin, Fatima Mernissi, Amina Wadud, Leila Ahmed, dan Asghar Ali Engineer.

Islam liberal merupakan wacana yang berkembang belakangan ini seiring dengan semakin maraknya organisasi atau perorangan yang berusaha mereduksi model keislaman yang bercorak formal. Islam liberal hingga kini belum menemukan bentuk yang pasti, apa yang dimaksud dengan “Islam liberal” secara akademis masih dalam proses pencarian. Pengakuan ini disampaikan oleh Charles Kurzman, salah seorang penulis buku *Liberal Islam: A Source Book*,⁶ salah satu buku yang banyak dijadikan referensi utama kalangan Islam liberal. Dalam buku ini Kurzman mengelompokkan beberapa tokoh Muslim sebagai kelompok Islam liberal, meskipun dia sendiri mengakui bahwa penamaan Islam liberal terhadap mereka tidak serta merta disertai dengan penyebutan secara tertulis bahwa mereka memang menyebut “Islam liberal”. Hanya sebagian kecil dari apa yang disajikan menyebut dirinya Islam liberal, seperti Abdallah Laroui, Kevin Dwyer, dan Leonard Binder,⁷ baik kalangan Muslim maupun non-Muslim.

Buku Kurzman ini terasa janggal karena menempatkan tokoh-tokoh seperti Yûsuf Qaradâwî, Muḥammad Rashîd Riḍâ, dan Muhammad Natsir sebagai Muslim liberal. Hal ini bertolak belakang dengan konsepsi awal, bahwa Islam liberal sebagai bentuk perlawanan terhadap Islam formalis yang berusaha menerapkan syariat dalam segala dimensinya, sementara ketiga tokoh tersebut termasuk yang berusaha melakukan upaya itu. Karena itu, menurut Adian Husaini dan Nu'im

⁵Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002), 20.

⁶Lihat Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta:Paramadina, 2001), xvii.

⁷Ibid., xv.

Hidayat, buku Kurzman patut dipertanyakan nilai akademisnya, karena terkesan janggal dan membingungkan.⁸

Kepemimpinan Politik Perempuan

Dalam masyarakat patriarki, kepemimpinan memang selalu diidentikkan dengan laki-laki, perempuan tidak berhak menjabat sebagai pemimpin apalagi menjadi presiden, sebuah kepemimpinan tertinggi di sebuah negara. Sebenarnya efektivitas pemimpin bukan ditentukan oleh jenis kelamin apa yang sedang berkuasa, tetapi sangat ditentukan kualitas dan perilaku dari pemimpin itu sendiri. Pada hakikatnya esensi dari kepemimpinan terletak pada moral, kualitas, dan kapabilitas serta keberpihakannya terhadap rakyatnya.

Hak-hak perempuan seringkali mendapat hambatan dan tekanan dari berbagai pihak yang masih terpengaruh budaya patriarki. Sebenarnya, Islam telah memberi hak-hak pada perempuan, antara lain hak-hak reproduksi, hak-hak politik, sosial, ekonomi, pendidikan, dan bahkan budaya. Namun pada tataran sosial, hak-hak tersebut acap kali disamarkan dengan dalih agama, padahal sebenarnya itu merupakan hasil penafsiran yang eksistensinya tidak terlepas dari kondisi dan situasi yang melingkupi para penafsir, misalnya tentang pelanggaran perempuan berkiprah di ranah publik.

Islam liberal menolak penafsiran al-Qur'an tentang gender yang kemudian melahirkan kesimpulan laki-laki superior-perempuan inferior; laki-laki bisa jadi pemimpin-perempuan tidak; peran laki-laki bebas-perempuan terbatas; kesaksian laki-laki diterima-perempuan tidak; laki-laki unggul dalam segala hal-perempuan sebaliknya; dan pernyataan lain yang intinya menyudutkan perempuan dan mengunggulkan laki-laki. Penafsiran tersebut akan berimplikasi pada penegasian peran publik perempuan. Demikian pula dalam persoalan politik.

Ayat yang menjadi sorotan tajam tentang kepemimpinan wanita adalah QS.al-Nisâ' [4]: 34. Secara lengkap arti ayat tersebut adalah, "Laki-laki itu pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita),

⁸Husaini dan Hidayat, *Islam Liberal*, 10-17.

dan karena mereka (laki-laki) telah manafkahkan sebagian harta mereka”.⁹

Dalam berbagai tafsir, kata *qawwāmūn* diartikan pemimpin. Tidak kurang dari tujuh tafsir mengartikan kata *qawwāmūn* di atas sebagai pemimpin. Pemimpin dimaksud adalah pemimpin dalam segala hal.¹⁰

Interpretasi seperti ini menggiring pada pemaknaan secara umum, bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin karena ia superior dan perempuan adalah yang dipimpin oleh karenanya inferior. Penafsiran seperti ini kemudian diturunkan dalam tataran kehidupan yang lebih praktis. Sudah barang tentu, ini merupakan implikasi penafsiran yang tak semuanya benar. Meskipun kita akui bahwa kepemimpinan itu milik laki-laki, tapi bukan karena dia seorang “laki-laki” lantas menjadi pemimpin.

Menurut Asghar Ali Engineer penafsiran semacam itu hanya relevan untuk zaman Nabi, ketika perempuan tidak bisa berbuat apa-apa dan hanya terpaku pada pekerjaan domestik, sementara untuk konteks sekarang perempuan bisa saja mengungguli laki-laki. Begitu pula kata *qawwām* merupakan sebuah pernyataan kontekstual, bukan normatif. Seandainya al-Qur’an mengatakan laki-laki harus menjadi *qawwām*, maka ia akan menjadi sebuah pernyataan normatif yang mengikat bagi semua perempuan pada semua zaman dan keadaan. Tetapi Allah tidak menginginkan itu.¹¹

Ini juga menunjukkan bahwa dengan keadaan yang terus berubah dan kesadaran yang semakin kuat di kalangan perempuan, konsep mengenai hak-hak mereka akan berubah. Pernyataan ayat, laki-laki sebagai *qawwām* harus dibaca dengan ayat-ayat lain yang menyatakan

⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2013), 123.

¹⁰Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Terlupakan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 45. Penulis sudah melacak beberapa tafsir mengartikan *qawwāmūn* adalah pemimpin, lihat Maḥmūd b. Muḥammad b. ‘Umar al-Zamaksharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-‘Aqāwīl fī Wujūb al-Ta’wīl*, Vol. 1 (Bairut: Dār al-Fikr, t.th.), 505; Aḥmad b. Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 5 (Kairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1974), 26; Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farḥal-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 168.

¹¹Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Assegaf (Yogyakarta: LSPPA, 2000), 70-1; Fatima Mernissi, *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in Modern Moslem Society* (Indiana: Indiana University Press, 1987), 110.

bahwa ganjaran harus diberikan untuk pekerjaan apapun.¹² Al-Qur'an secara eksplisit mengakui bahwa orang harus diberi ganjaran atas apa yang dia kerjakan, "setiap orang akan memperoleh setiap apa yang dia usahakan" (QS al-Najm [53]: 39).¹³ Tidak seorang pun dapat diabaikan dari ganjaran atas apa yang dia lakukan, lebih-lebih perempuan yang sama-sama berhak atas hasil kerjanya. Mempertimbangkan pernyataan katagoris semacam ini orang tidak dapat menolak hak seorang perempuan untuk mendapatkan ganjaran atas pekerjaan domestiknya.

Namun, pertanyaannya kemudian adalah kenapa al-Qur'an menyatakan adanya keunggulan laki-laki atas perempuan atas nafkah yang diberikan. Menurut Asghar, masalah sesungguhnya adalah masalah kesadaran sosial dan penafsiran yang tepat. Kesadaran kaum perempuan sangat rendah dan menganggap pekerjaan domestik sebagai pilihan alamiahnya. Lebih dari itu, laki-laki menganggap dirinya sendiri lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mereka mencari nafkah. Al-Qur'an mencerminkan situasi sosial itu. Al-Qur'an hanya mengatakan bahwa laki-laki adalah *qawwâm* (pemberi nafkah atau pengatur urusan keluarga) dan tidak mengatakan bahwa mereka harus menjadi *qawwâm*.¹⁴ Dapat dilihat bahwa *qawwâm* merupakan pernyataan kontekstual, bukan normatif. Seandainya al-Qur'an menyatakan bahwa semua laki-laki harus *qawwâm*, maka ia akan menjadi sebuah pernyataan normatif dan pastilah akan mengikat bagi semua perempuan pada semua zaman dan dalam semua keadaan.

Menurut Engineer, hal ini juga menunjukkan bahwa dengan keadaan yang terus berubah dan kesadaran yang semakin kuat di kalangan perempuan, konsep mengenai hak-hak mereka akan berubah. Dalam hal ini, ayat di atas di mana laki-laki dikatakan sebagai *qawwâm* harus dibaca sejalan dengan ayat-ayat lainnya yang menyatakan ganjaran harus

¹²Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), 5.

¹³Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 528.

¹⁴Pernyataan dan alasan seperti ini hampir sama dikatakan oleh feminis Muslim seperti Fatima Mernissi, Nasaruddin Umar, Riffat Hasan, dan Asghar Ali Engineer, bahwa al-Qur'an menyatakan laki-laki adalah *qawwâm* dan bukan laki-laki "harus" *qawwâm*.

diberikan untuk pekerjaan apapun. Pada masa al-Qur'an diwahyukan sama sekali tidak ada kesadaran tentang kerja semacam ini.¹⁵

Para liberal Muslim memberikan porsi yang lebih ketika berhadapan dengan QS. al-Nisâ' [4]: 34 untuk memberikan penjelasan secara kontekstual makna lahir ayat, kandungan makna tersembunyi, hingga *asbâb al-nuzûl*. Ayat ini seringkali dijadikan dalih dan argumen yang menguatkan superioritas laki-laki atas perempuan, karena sangat dikenal dan mudah dihafalkan oleh lapisan masyarakat. Dilihat dari *asbâb al-nuzûl*, ayat ini sama sekali tidak ada hubungan dengan masalah kepemimpinan atau penegasan tentang laki-laki sebagai pemimpin. Ayat ini muncul setelah terjadinya perselisihan dan penamparan keluarga seorang sahabat Nabi kepada istrinya dan kemudian melapor kepada Nabi. Nabi menyarankan agar perempuan tersebut membalasnya, namun penduduk Madinah menolak karena akan mengakibatkan kegemparan di kemudian hari.¹⁶ Konteks persoalan dan konteks penduduk Madinah yang menjadi latar belakang turunnya ayat memberikan indikasi bahwa seorang istri harus taat pada suami dan suami harus hormat pada istri, atau hubungan suami istri harus ditempatkan sebagai hubungan yang proporsional dan menyejukkan, bukan sebaliknya. Pernyataan Allah, bahwa suami sebagai *qanwâm* menunjukkan bahwa Allah adil dalam hal ini, sementara perlawanan yang diperintahkan oleh Nabi kepada suami menunjukkan keseimbangan sikap seorang istri. Persoalan tersebut perlu ditempatkan dalam konteks yang benar, bahwa taat dan perlawanan seorang istri pada suami tergantung sikap *qanwâm* yang diberikan oleh seorang suami.

Nabi sendiri memerintahkan kepada para istri untuk taat kepada suami, sementara suami diminta untuk santun pada istri dan dilarang keras melakukan pemukulan. Pola hidup keseimbangan menjadi ciri khas Islam dan Nabi sendiri melakukan hal itu ketika berhadapan dengan sejumlah istri beliau.

Munculnya penafsiran al-Qur'an, bahwa laki-laki sebagai pemimpin, dan perempuan obyek yang dipimpin membawa implikasi yang sangat

¹⁵Engineer, *Hak-hak Perempuan*, 71. Haifa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan*, terj. Anni Hidayatun Nor (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), 283.

¹⁶Lihat Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jâmi' al-Bayân fī Ta'wīl al-Qur'ân*, Vol. 8 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 291; Abû al-Fidâ' Ismâ'îl b. 'Umar b. Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ân al-'Aẓīm*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 393.

luas terhadap tatanan kehidupan sosial masyarakat, khususnya semakin memperpuruk citra perempuan dalam wilayah “kekuasaan”.¹⁷ Bukan sekedar itu, banyak sekali hadis-hadis Nabi yang sebagian terhimpun dalam kumpulan hadis al-Bukhârî dan Muslim yang notabene sebagai kitab hadis paling standar dalam referensi sunni, menyatakan bahwa perempuan tidak layak menjadi pemimpin. Hadis tersebut semakin memperlebar peluang terjadinya diskriminasi politik terhadap perempuan.

Hadis yang diduga mengandung diskriminasi adalah, “Tidak berjaya suatu masyarakat yang menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan”.¹⁸ Hadis tersebut selama ini dijadikan pegangan untuk melarang perempuan tampil sebagai pemimpin masyarakat, mulai lembaga sosial, organisasi politik, kecuali untuk urusan yang tidak terlalu penting. Muṣṭafâ Muḥammad ‘Imârah dalam catatan pinggir terhadap kitab *Jawâhir al-Bukhârî* mengklaim larangan itu sebagai pendirian mayoritas ulama (*jumbûr al-‘ulâma*) kecuali al-Ṭabarî dan Abû Ḥanîfah untuk bidang-bidang tertentu.¹⁹ Akibat kesepakatan mayoritas ulama tersebut, banyak wanita sultanah Aceh pada waktu itu mendapat fatwa dari Makkah diminta untuk mananggalkan jabatannya semata-mata karena dia seorang berjenis “perempuan”.

Dari sudut sanad, hadis tersebut dinilai sahih. Meski demikian, menurut Masdar F. Mas’udi ada beberapa hal yang perlu dicatat. *Pertama*, karena statusnya sebagai hadis *aḥad* (yang diriwayatkan oleh satu mata rantai), maka hadis tersebut tidak memberikan keyakinan yang penuh atas keotentikannya. Artinya, kita tidak bisa mengatakan, “demi Allah, Rasulullah telah bersabda demikian”. *Kedua*, hadis itu baru dikemukakan

¹⁷Perlu diingat, bahwa mufasir Indonesia, seperti Hamka, Mahmud Yunus, atau pun al-Qur’an terjemahan Departemen Agama RI mencitrakan buruk terhadap perempuan dengan menafsirkan kata *qanwâm* (pemimpin) sama dengan mufasir klasik lainnya.

¹⁸Lihat Muḥammad b. Ismâ’îl al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 6 (Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1987), 8; Vol. 9, 55; Muḥammad b. ‘Îsâ b. Sawrah b. Mûsa al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 4 (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1975), 97; Aḥmad b. Shu‘ayb al-Nasâ’î. *Sunan al-Nasâ’î*, Vol. 8 (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1420), 227; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 34 (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001), 85, 121, dan 122.

¹⁹Muṣṭafâ Muḥammad ‘Imârah, *Jawâhir al-Bukhârî* (Surabaya: al-Hidayah, 1988), 367.

oleh Abû Bakrah, seorang diri, kira-kira setelah 25 tahun setelah Rasulullah wafat. Selama itu tidak diketahui seorang sahabat yang ikut mewartakannya, meskipun kita merasakan betapa seriusnya hadis tersebut. *Ketiga*, hadis itu dikemukakan ketika saat terjadinya konflik antara partai ‘Aishah bint Abî Bakr dengan ‘Alî b. Abî Tâlib, dan mulai tampak tanda-tanda kekalahan ‘Aishah. *Keempat*, hadis itu dinyatakan oleh Rasulullah, demikian menurut perawi, dalam konteks kekaisaran Parsi yang notabene menyimpan kebencian pada Islam.²⁰

Bagaimanapun juga, al-Qur’an dan hadis sangat terkait dengan konteks. Kecenderungan penafsiran QS. al-Nisâ’ [4]: 34 yang mencitrakan laki-laki sebagai pemimpin harus dilihat dari berbagai aspek; bukan aspek makna lahir ayat saja. Jika penafsiran itu benar atau salah, dengan mengatakan yang demikian itu, mufasir akan bertanggungjawab terhadap kemungkinan dampak penafsiran. Dampak yang ditimbulkan akibat penafsiran akan lebih berbahaya dibandingkan dengan slogan “salah atau benar”. Penafsiran dengan melihat aspek-aspek yang mendukung terhadap turunnya ayat dan semangat al-Qur’an yang membebaskan sangat mungkin diterima secara luas oleh komunitas Muslim, sebab prinsip dasar Islam mendukung terhadap upaya itu.

Beberapa tafsir ayat al-Qur’an yang dianggap berperan memposisikan perempuan selalu inferior adalah interpretasi para mufasir klasik dalam memahami QS. al-Nisâ’ [4]: 1 tentang *nafs wâhidah* dan ayat *wa khalâq minhâ zanjabâ* yang ditentang oleh kaum liberal. Mereka beranggapan bahwa cara memahami dan sudut pandang mufasir klasik dalam membongkar ayat tersebut bias perempuan yang seolah ingin membenarkan bahwa laki-laki berada di atas segala hal. Menurut Asghar Ali Engineer, jika memahami ayat tersebut kemudian berkesimpulan laki-laki lebih mulia, berarti bertentangan dengan ayat al-Qur’an yang menyatakan bahwa semua makhluk Allah setara dihadapannya, kecuali keimanan dan ketaqawaannya (QS. al-Hujarât [49]: 13). Pada ayat lain dikatakan bahwa, manusia diciptakan sebaik-baiknya makhluk dengan tidak membedakan ras, kulit, maupun jenis kelamin.²¹

²⁰Masdar F. Mas’ûdi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi* (Bandung: Mizan, 2000), 65-66.

²¹Engineer, *Hak-hak Perempuan*, 65.

Menurut Engineer, kata *nafs* dalam ayat tersebut berarti ruh, jiwa pikiran, makhluk hidup, manusia, dan kemanusiaan. Sementara mufasir klasik memilih “manusia” sebagai artinya, dengan merujuk pada Âdam. Engineer juga mengutip pendapat Muḥammad Asad, mufasir modern Pakistan, ketika memberi keterangan pada ayat tersebut, mengungkapkan, “Dia menciptakan dari pasangannya”, “Dia menciptakan pasangan (yakni pasangan jenis kelamin) dari jenis sendiri (*min jinsihâ*)”. Asad juga menafsirkan ayat ini kurang lebih sama. Menurutnya, pengertian *nafs wâhidah* (satu makhluk hidup) sebagai ayah. Apakah kata itu berarti seseorang atau satu makhluk hidup atau ayah, implikasinya sama, bahwa semuanya berasal dari satu makhluk hidup, laki-laki dan perempuan dan semuanya memiliki status yang sama.²²

Dengan demikian tidak diragukan lagi bahwa ada dorongan ke arah kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur’an. Ada beberapa alasan untuk ini. *Pertama*, sebagaimana ditunjukkan di atas, al-Qur’an memberikan tempat yang sangat terhormat kepada seluruh manusia, yang mencakup laki-laki dan perempuan. *Kedua*, sebagai masalah norma, al-Qur’an membela prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan. Perbedaan biologis menurut al-Qur’an tidak berarti ketidaksetaraan dalam status jenis kelamin. Fungsi-fungsi biologis harus dibedakan dari fungsi-fungsi sosial.

Riffat Hassan memahami lain konteks ayat tersebut. Pemahaman para mufasir, bahwa *nafs wâhidah* adalah Âdam sangat kontroversial. Kata Âdam yang dalam al-Qur’an sering disebut bukan dari istilah bahasa Arab, melainkan Ibrani. Oleh karena bahasa Arab tidak ada huruf kapital, sering kali dikaburkan apakah Âdam menunjuk pada sebuah nama benda atau orang dalam konteks kata-kata tersebut muncul. Bagaimanapun tidak ada pernyataan pasti dalam al-Qur’an yang menyatakan bahwa Âdam merupakan manusia pertama yang diciptakan Allah.²³

Sebagai ganti Âdam dan Hawâ, al-Qur’an berbicara Âdam dan *zawj* dalam surat al-Baqarah [2]: 35; al-A‘râf [7]: 19; dan Tâhâ [20]: 117. Orang Islam tanpa pengecualian, beranggapan, bahwa Âdam adalah manusia

²² Ibid. Lihat juga, Amina Wadud, *Qur’an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1992), 15.

²³ Fatimah Mernissi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 2000), 57.

pertama yang diciptakan Allah dan dia adalah laki-laki. Jika Âdam seorang laki-laki, maka istri Âdam seorang perempuan. Namun di dalam al-Qur'an tidak secara tegas menyatakan bahwa Âdam manusia pertama dan tidak pula menyatakan bahwa dia adalah laki-laki. Istilah "Âdam" adalah kata benda maskulin, namun hanya menyatakan jenis secara linguistik, bukan menyangkut jenis kelamin. Jika Âdam belum tentu laki-laki, *zawj* Âdam belum tentu perempuan. Sebenarnya kata *zawj* juga maskulin. Berbeda dengan istilah Âdam, *zawj* memiliki bentuk feminin, yaitu *zawjah*. Di sinilah letak persoalannya. Menurut Riffat Hasan, alasan mengapa al-Qur'an dengan sengaja membiarkan istilah "Âdam" dan "*zawj*" tidak jelas, bukan saja menyangkut jenis kelamin tetapi juga menyangkut jumlah, karena tujuannya tidak untuk menceritakan peristiwa tertentu dalam kehidupan seorang laki-laki dan seorang perempuan, melainkan untuk mengacu pengalaman hidup semua manusia baik laki-laki maupun perempuan.²⁴

Riffat secara terbuka menyatakan telah terjadi kesalahan dalam menafsirkan QS. al-Nisâ [4]: 1. Menurutnya, terjemahan yang benar adalah, "Hai manusia, berhati-hatilah dalam menjaga kewajibanmu kepada Tuhan yang telah menciptakan kalian (*plural*) dari diri yang satu (*nafs wâhidah*) dan menyebarkan darinya pasangannya (*zawjahâ*) dan dari dua diri ini kami mengembangkan laki-laki dan perempuan yang banyak". Kata *hâ* pada *minhâ* dan *zawjahâ* pada umumnya dimaknai laki-laki, padahal sebenarnya *hâ* adalah perempuan. Bagaimana ini terjadi? Menurut Riffat, inilah letak persoalan tafsir al-Qur'an yang secara tidak gentle (padahal para penafsirnya laki-laki) menyatakan hal sebenarnya yang terjadi,²⁵ sehingga terkesan ada sesuatu yang "disembunyikan" di balik penafsiran tersebut.

Kesaksian Wanita dan Hak Memperoleh Harta Warisan

Beberapa ayat al-Qur'an yang ditafsiri berlebihan dan tidak kontekstual sehingga menempatkan perempuan dalam posisi inferior di antaranya tentang ayat kesaksian wanita dan hak memperoleh harta warisan. Ayat al-Qur'an tentang kesaksian perempuan yang mengandung penafsiran beragam adalah QS. al-Baqarah [2]: 282; "...dan carilah dua

²⁴Ibid. 60.

²⁵Ibid. 64.

orang saksi dari orang laki-laki di antaramu, dan jika tidak ada dua orang laki-laki, maka seorang laki-laki dan dua perempuan yang kamu pilih jadi saksi, sehingga jika salah seorang di antaranya lupa yang lain dapat mengingatkannya”.²⁶

Secara lahir ayat tersebut mengatakan satu laki-laki sama dengan dua perempuan. Ayat ini kemudian menjadi dasar para ahli fikih dalam menetapkan hukum terkait keterlibatan pihak ketiga dalam transaksi, ijab, atau kesepakatan lain yang menuntut kehadiran seorang saksi. Tentu saja implikasinya sangat luas, perempuan sebagai *second fighter* dalam persoalan kehidupan mendapat legitimasi baru.

Ayat tersebut merupakan penggalan ayat yang berhubungan dengan dunia bisnis atau niaga. Dalam hal ini liberal Muslim²⁷ dan mufasir modern²⁸ menyatakan bahwa ayat tersebut “hanya” berkaitan dengan urusan niaga atau keuangan. Menurut mereka, perempuan pada masa Nabi tidak mempunyai pengalaman yang memadai dalam masalah keuangan, karena itu dua saksi perempuan dianjurkan oleh al-Qur’an. Implikasinya kalau terjadi kelupaan (karena kurangnya pengalaman) yang satu mengingatkan yang lain. Beda halnya dengan laki-laki yang memang lebih luas pengalamannya, maka cukup satu orang saja.

Muhammad ‘Abduh, Maḥmūd Shaltūt, dan Muhammad Asad mengatakan bahwa ketentuan dua perempuan dapat dijadikan ganti satu saksi laki-laki tidak memberikan cerminan apapun mengenai kemampuan moral dan intelektual perempuan. Ini jelas berkaitan dengan fakta bahwa perempuan kurang akrab dengan prosedur-prosedur bisnis dibandingkan laki-laki, dan karena itu lebih mungkin melakukan kesalahan dalam hal tersebut.²⁹ Dengan begitu, bagi kaum perempuan yang terbiasa dengan bisnis atau urusan apapun, kesaksian mereka seharga dengan kesaksian kaum laki-laki. Argumennya adalah QS. al-Nûr [24]: 6-9 perihal kemelut keluarga yang tentunya diakrabi oleh laki-laki dan perempuan. Di sana dikatakan, bila seorang laki-laki menuduh berzina tanpa bisa menghadirkan empat orang saksi, maka kesaksian dapat diganti sumpah;

²⁶Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 49.

²⁷Riffat Hasan, Fatima Mernissi, Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud.

²⁸Seperti Rashid Ridâ, Muhammad Asad, Maḥmūd Shaltūt.

²⁹Lihat Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryanto (Yogyakarta: LKIS, 2003), 97-105; *Hak-hak Perempuan*, 97.

“demi Allah istri saya berzinah dengan...”. Di samping itu, hal yang sangat menarik adalah bahwa tuduhan berzina juga dapat dipatahkan dengan sumpah istri; “demi Allah bahwa saya tidak berzinah dengan...”; sebanyak empat kali juga. Menurut Maḥmūd Shaltūt, sumpah perempuan memiliki nilai sama dengan sumpah yang dimiliki oleh laki-laki.³⁰

Pada bagian belakang ayat dengan jelas dikatakan, “dan janganlah kamu jemu menulis piutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah dan lebih dapat menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu, kecuali transaksi itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagimu tidak menuliskannya”.³¹ Artinya, uraian ayat ini cukup jelas menginformasikan bahwa substansi persaksian dan penulisan dalam sebuah kontrak utang piutang untuk menjamin keabsahannya tanpa menimbulkan perselisihan dan keraguan.

Hal penting yang perlu dicatat dalam ayat ini, menurut Engineer dan Wadud, bahwa hanya satu perempuan yang dianjurkan sebagai pengganti laki-laki sementara yang satunya berfungsi untuk mengingatkan, hal ini sesuai dengan ayat al-Qur’an yang lain, “jika salah seorang di antara keduanya membuat kesalahan, yang lain akan mengingatkan”.³²

Pandangan dan pemahaman perempuan adalah setengah laki-laki akan terkubur jika melihat realitas pemaknaan yang bias, sebagaimana ditunjukkan oleh sebagian mufasir klasik terhadap ayat tersebut. Pandangan serupa juga tercermin dalam pandangan mufasir Indonesia periode awal, seperti Hamka, yang menyatakan salah satu sebab mengapa perempuan setengah kaum laki-laki dalam persaksian karena persoalan kodrati; perempuan pelupa, emosional, dan kemampuan akal terbatas.³³

Pandangan tersebut seakan menguatkan kedudukan kodrat perempuan yang pada akhirnya berpengaruh pada kedudukan sosial. Padahal, pepatah Arab sering mengatakan: *al-insân maḥallal-kaḥā’ wa al-nisyyân*; manusia adalah gudang pelupa, tidak ada pengecualian bagi laki-

³⁰Mas’udi, *Islam dan Hak Reproduksi*, 60.

³¹Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 49.

³²Ibid.

³³Hamka, *Kedudukan Perempuan dalam Islam* (Jakarta:Panjimas, 1986), 83-84.

laki. Laki-laki dan perempuan sama-sama pelupa, memiliki emosional tinggi, dan kemampuan akal yang tidak berbeda pula. Pendapat yang mengatakan bahwa perempuan separuh saksi laki-laki sama sekali tidak mendasar dan tidak memiliki argumen yang bisa dipertanggungjawabkan. Sebaliknya, pandangan yang mengatakan bahwa perempuan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dalam persaksian dengan beberapa dasar dan alasan merupakan pandangan yang mencerahkan, yang memberikan penerang bagi masa depan perempuan. Sekalipun demikian, perlu diakui bahwa perempuan dalam banyak sisi berada di belakang laki-laki bukan karena dasar kodrat, melainkan lompatan mereka yang “dibentuk” oleh struktur budaya yang tidak menguntungkan. Dari sisi budaya laki-laki selalu diuntungkan, dan perempuan sebaliknya.

Bentuk lain dari tersubordinasinya perempuan adalah dalam kasus pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan yang tidak sebanding. Dalam QS. al-Nisâ’ [4]: 11 dinyatakan bahwa perempuan memperoleh separuh dari harta warisan yang diperoleh laki-laki; “bagian anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan”.³⁴ Menurut para mufasir, ayat tersebut masuk dalam katagori *qat’î* yang keberlakuannya bersifat absolut dan tidak terbantahkan. Dengan kata lain, orang yang menolak pandangan ini dianggap berlawanan dengan syariat (agama).

Islam liberal berpandangan bahwa hak perempuan menerima warisan separoh dari laki-laki tidak berarti berlawanan dengan prinsip dasar syariat dan mengurangi hak yang seharusnya diterima. Muslim liberal sebagian sependapat dengan mufasir klasik, bahwa ayat tersebut harus dipahami dengan ayat-ayat lain yang terkait dengan hak-hak perempuan selain sebagai istri. Dalam ayat lain disebutkan bahwa anak perempuan apabila orang tua laki-lakinya meninggal akan memperoleh separuh dari harta yang diperoleh saudara laki-laki. Hak perempuan tidak berhenti sampai di sini, perempuan sebagai “istri” juga akan memperoleh harta warisan yang ditinggal suami; begitu juga perempuan sebagai “ibu” akan memperoleh hak waris.³⁵ Dengan demikian, perempuan akan memperoleh warisan tiga kali; sebagai anak, sebagai ibu, dan sebagai istri (QS. al-Nisâ’ [4]: 11).

³⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 79.

³⁵Mernissi, *Beyond The Veil*, 57.

Tentang warisan yang diperoleh perempuan ini tidak bisa dilepaskan dengan konteks sejarah turunya al-Qur'an. Masalah warisan pernah mendapat tanggapan yang luar biasa pada akhir 1980-an ketika Menteri Agama Munawir Sjadzali melontarkan gagasan perlunya reaktualisasi ajaran Islam, khususnya berkenaan dengan pembagian harta warisan.³⁶ Gagasan tersebut mendapat tanggapan luas di tengah masyarakat, baik yang pro maupun kontra.

Untuk bisa memahami ayat tersebut secara utuh perlu diperhatikan dua hal penting. *Pertama*, membandingkan dengan realitas sosial sebelumnya; di mana perempuan pada waktu sebelum Islam tidak diberi hak mewarisi, bahkan menjadi bagian dari harta yang diwariskan. Dari itu dapat diketahui, bahwa penetapan hak yang menjadi hak waris kepada kaum perempuan jelas merupakan suatu keputusan yang revolusioner dan radikal. Dengan memberikan hak waris kepada keluarga perempuan yang sebelumnya justru merupakan obyek warisan, Islam menetapkan sebuah norma bahwa perempuan dan laki-laki sama-sama sebagai subyek yang mewarisi. *Kedua*, kenapa secara kuantitas bagian waris perempuan hanya separuh laki-laki, hal itu perlu melihat *setting* sosial ekonomi khususnya kehidupan keluarga pada waktu ayat itu diturunkan, bahwa beban nafkah keluarga sepenuhnya menjadi tanggung jawab suami. Sebagian besar ulama berpandangan, sebesar apapun penghasilan yang dimiliki oleh istri sepenuhnya menjadi hak istri. Suami tidak boleh membebankan kewajiban nafkah keluarga kepada harta warisan atau penghasilan istri, kecuali atas kesukarelaan istri.

Dengan melihat sejarah sosial lahirnya ayat dan melihat realitas kehidupan masyarakat, bisa dipahami bahwa hak waris yang diterima istri sangat bijaksana; berdasarkan argumen yang rasional. Persoalannya, bagaimana dengan perubahan masyarakat yang selalu berkembang dan fungsi laki-laki diambil alih oleh perempuan karena alasan tertentu? Atau suami tidak bisa bekerja lagi, sementara istri bertugas mencari nafkah? Ketika berhadapan dengan persoalan tersebut, liberal Muslim menganggap letak persoalan pembagian warisan ketika masalah-masalah berkembang dan menuntut adanya respons balik penetapan hukum-hukum baru. Oleh karena itu, sangat bijak jika ayat-ayat tentang hak

³⁶Lihat Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).

waris dilihat dari konteks yang luas dengan memperhatikan tuntutan masyarakat yang selalu berkembang. Bukankah al-Qur'an selalu berbicara dengan bahasa transparan yang menerima semua bentuk reformasi di segala zaman? Dengan kata lain, al-Qur'an selalu terbuka untuk menerima interpretasi baru dengan tetap memegang prinsip dasar syariat.

Metodologi Penafsiran Islam Liberal

Perbedaan mendasar pemikiran Muslim kontemporer terletak pada penggunaan metodologi yang berbeda. Munculnya hermeneutika sebagai metode pemahaman (*verstehen*) dan bagaimana memberi pemahaman (*eklaran*) memunculkan tren pemikiran yang segar dan kritis dengan tetap mempertimbangkan aspek universalitas dan partikularitas Kitab Suci. Hal ini sebagaimana corak pemahaman Amina Wadud dalam memahami ayat-ayat gender dalam al-Qur'an yang selalu menekankan penggunaan hermeneutika. Corak alur pemikiran hermeneutika Amina Wadud adalah sebagai berikut: *Pertama*, dalam memahami al-Qur'an selalu melihat konteks di mana, kapan, dan dalam situasi apa al-Qur'an diturunkan. *Kedua*, memperhatikan komposisi gramatikal (tata bahasa) yang terkandung di dalamnya. *Ketiga*, teks-teks tersebut kemudian dihadapkan dengan semangat al-Qur'an dan *worldview* (*weltanschauung*); bahkan ilmu-ilmu kontemporer³⁷ ikut memberi pertimbangan terhadap pemahaman menyeluruh teks-teks tersebut.³⁸

Menurut Wadud, al-Qur'an diturunkan dalam situasi partikular yang kemudian mengekspresikan setiap yang bercorak partikular tersebut menjadi spesifik. Pembaca harus memahami implikasi ekspresi al-Qur'an yang spesifik itu untuk mengungkap makna yang benar. Demikian pula penggunaan kosa kata yang (kadang) kurang konsisten, penggunaan kata jamak (*plural*) dan tunggal (*singular*) yang merujuk pada laki-laki dan perempuan di beberapa ayat al-Qur'an harus dipahami secara detail. Ayat-ayat yang berisi sebutan "laki-laki" atau "perempuan" atau

³⁷Dalam pandangan Muḥammad Arkūn perubahan pemahaman al-Qur'an dari *al-naqd al-dīn al-siyāsī* menuju *al-naqd al-jadīd al-istiqlālī* diperlukan ilmu-ilmu baru (*al-'ulūm al-ijtimā'iyah*) seperti sosiologi, antropologi, dan psikologi sehingga pemahaman terhadap konteks benar-benar akurat. Lihat Muḥammad Arkūn, *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād* (Beirut: Dār al-Saqī, 1998), 89.

³⁸Wadud, *Qur'an and Woman*, 3.

keduanya kemudiana dianalisis dengan metode tradisional al-Qur'an (*tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*) dengan memperhatikan konteks al-Quran, konteks yang ada pada ayat lain dengan kata yang sama, aspek bahasa dan struktur sintaksis, aspek semangat (*principles*) al-Qur'an dan konteks *worldview* (asal-asul dan proses ketidakadilan sosial dalam relasi gender).³⁹

Hal yang hampir sama juga disampaikan oleh Fatima Mernissi. Menurut Mernissi, salah satu penyebab munculnya diskriminasi pada perempuan karena dalam tafsir, sunnah, dan fikih ditulis dan dipahami dengan tidak mempertimbangkan aspek sosiologis, antropologis, eskatologis perempuan dalam Islam.⁴⁰ Akibatnya pencitraan yang ditimbulkan oleh pemahaman tersebut berimplikasi pada eksistensi perempuan di masyarakat.

Model pemahaman al-Qur'an ini menjadi pintu masuk kalangan Islam liberal yang diawali dengan pencarian autentisitas pemahaman dengan membongkar tradisi pemahaman klasik. Literatur Islam klasik pada umumnya disusun dalam perspektif budaya androsentris (*man is the measure of all things*). Literatur itu hingga kini masih diterima sebagai "kitab suci" ketiga setelah al-Qur'an dan Hadis. Konsep-konsep yang ada di dalamnya seolah memiliki kekuatan yang memalingkan perhatian orang untuk tidak meninggalkannya.⁴¹ Dekonstruksi terhadap pemahaman lama dianggap begitu penting untuk menuju tatanan "kesetaraan" dalam perspektif gender. Upaya dekonstruksi sebagai jawaban terhadap apa yang disebut Paul Ricoeur sebagai *exercise of suspicion*; kecurigaan atas

³⁹Ibid. 4-5. Penafsiran bercorak hermeneutis ini mengadopsi pola Fazlur Rahman yang lebih dahulu memperkenalkan hermeneutik dalam penafsiran al-Qur'an. Menurut Rahman, al-Qur'an perlu dipahami terlebih dulu dengan mengkaji suatu pernyataan dari sisi historis dan sosiologis; mengkaji konteks makro mengenai konteks sosial masyarakat saat al-Qur'an diturunkan. Selanjutnya, menggeneralisir jawaban-jawaban spesifik tersebut, dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam cahaya latar belakang sosial-historis dan rasio logis yang sering dinyatakan. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 3.

⁴⁰Mernissi dan Hassn, *Setara di Hadapan Allah*, 46.

⁴¹Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender dalam Literatur Islam", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: PSW IAIN-Pustaka Pelajar, 2002), 85.

munculnya bias dalam penafsiran terdahulu.⁴² Kalangan Islam liberal menggunakan metode ini karena menganggap metode yang dipakai oleh ulama terdahulu tidak sepenuhnya memadai untuk memahami Kitab Suci dalam konteks saat ini. Semua tafsir yang digunakan oleh Islam liberal kemudian dikembalikan pada “prinsip dasar syariat”; bahwa Islam lahir sebagai antitesis terhadap konsep *jābilīyah*, Islam menyerukan kesetaraan dan keadilan, menjunjung tinggi persamaan hak antara laki-laki dan perempuan dan potensi yang dimiliki, sebagaimana kalangan Islam tradisional juga mengakuinya.

Islam doesn't advance the thesis of women's inherent inferiority. Quite the contrary, it affirms the potential equality between the sexes. The existing inequality does not rest on an ideological or biological theory of women inferiority, but is the outcome of specific social institution designed to restrain her power; namely, segregation and legal subordination in the family structure. Nor have these institution generated a systematic and convincing ideology of women inferiority. Indeed, it was not difficult for the male-initiated and male led liberal movement to affirm the need for women emancipation, traditional Islam recognizes equality of potential.⁴³

Penggunaan hermeneutika untuk memahami teks-teks agama melampaui apa yang telah dilakukan ulama klasik yang hanya mengandalkan *Ulūm al-Tafsīr* dan *Ulūm al-Ḥadīth* untuk membedah kandungan makna di balik barisan ayat. Sementara hermeneutika sudah sampai pada kajian psikologis pengarang, mengungkapkan *hidden meaning* di balik fakta simbolik agama, bahkan menurut Schleimacher penafsiran gramatikal dan psikologis dimaksudkan agar melebihi apa yang dikehendaki sang *author*.⁴⁴ Model yang diperkenalkan Schleimacher nampaknya agak berlebihan, tetapi usaha ke arah jenis penafsiran seperti itu memiliki tingkat keakuratan dan kevalidan tertentu. Menurutnya, tidak ada jaminan bagi pengarang asli untuk menjadi penafsir ideal atas karyanya. Pandangan ini mengindikasikan bahwa suatu karya yang sudah dituangkan dalam tulisan sepenuhnya menjadi milik pembaca. Menurut

⁴²Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 231.

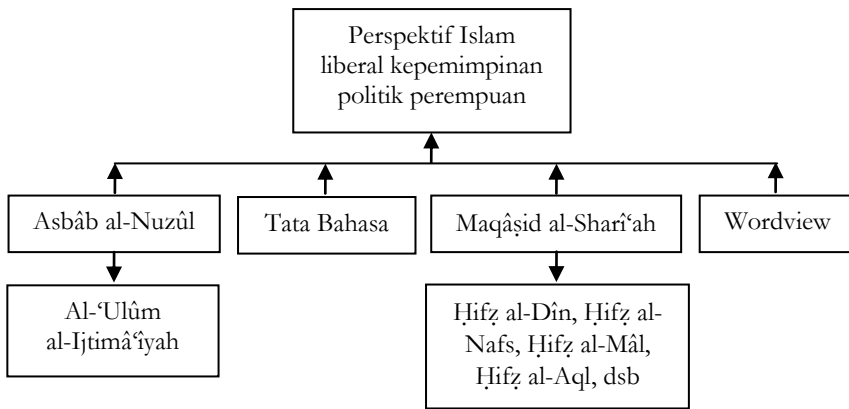
⁴³Mernissi, *Beyond The Veil*, 19.

⁴⁴Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 15.

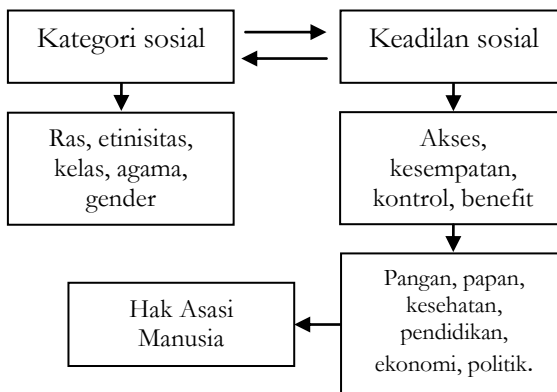
Gadamer, model penafsiran seperti itu bukan sekedar melakukan “rekonstruksi” makna melainkan “memproduksi” makna baru.⁴⁵

Dengan menggunakan hermeneutika, kelompok Islam liberal menemukan cara baru untuk mendaur ulang pesan-pesan holistik agama yang dianggap sudah *well established* dan *untouchable*, termasuk ketika melakukan interpretasi baru terhadap isu-isu gender dalam al-Qur’an dan Hadis.

Bagan berikut ini akan menjelaskan model pemahaman Islam liberal tentang isu-isu gender yang ada dalam al-Qur’an.



Sementara, apa yang dimaksud dengan *worldview* dalam perspektif gender dapat digambarkan sebagai berikut :



⁴⁵Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London:Sheed and Ward, 1975), 264.

Implikasi Penafsiran Islam Liberal terhadap Peran Politik Perempuan

Bagaimana implikasi penafsiran liberal terhadap hubungan laki-laki dan perempuan? Untuk menjawab secara pasti apalagi berdasarkan angka-angka statistik memang terasa sulit, karena perlu penelitian yang mendalam dan komprehensif. Namun perlu diakui, meskipun sulit dibuktikan secara statistik, implikasi penafsiran tetap ada dan terasa dalam kehidupan masyarakat.

Ada beberapa indikator untuk menyebut bentuk implikasi penafsiran liberal Muslim terhadap relasi gender. *Pertama*, setelah mencuatnya isu liberalisme pada tahun 1990-an, muncul berbagai diskusi, seminar, sarasehan atau sekedar obrolan biasa dalam bentuk kritik, masukan atau sambutan penerimaan di kalangan masyarakat khususnya masyarakat ilmiah. Diskusi dan seminar tetap berlangsung hingga sekarang dan tetap menjadi isu menarik dari berbagai sudut pandang dan pemikiran.

Kedua, secara perlahan peran politik perempuan semakin nyata. Di beberapa Negara yang mayoritas Muslim, posisi tawar perempuan semakin kuat. Bahkan di Indonesia afirmasi kebijakan atas peran serta perempuan semakin kuat karena atas desakan dari sekelompok Muslim dan aktifis untuk memperkuat posisi politik perempuan. Dapat ditemui pula, bahwa perempuan bukan sekedar menjadi anggota DPR, DPD, dan DPRD, tetapi juga menjadi Bupati/Walikota, Gubernur, bahkan Presiden.

Ketiga, penelitian dan pengkajian ulang terhadap teks-teks gender sama semaraknya dengan kegiatan diskusi, *halaqah*, dan seminar. Ayat-ayat gender dikaji dari berbagai sudut pandang, kitab-kitab fikih, khususnya fikih perempuan dikaji ulang berdasarkan pendekatan baru yang lebih beragam, buku-buku keagamaan dengan latar belakang gender sebagian dikoreksi sesuai dengan situasi sekarang. Hasil penelitian dan kajian ulang tersebut kemudian diterbitkan dalam bentuk buku, jurnal, majalah dan disebarluaskan secara luas ke berbagai elemen masyarakat.

Keempat, dengan munculnya isu gender dan usaha memberdayakan perempuan, dalam tingkat kebijakan (pemerintah) melalui departemen terkait dikenalkan program pengarusutamaan gender. Dalam hal ini

seluruh program harus melibatkan unsur perempuan, atau bersinggungan dengan pemberdayaan perempuan.

Kelima, dengan semakin luasnya publikasi isu-isu kesetaraan gender, khususnya di lingkungan pesantren yang diduga merupakan “basis” terjadinya pengajaran agama yang bias gender, masyarakat semakin tahu, mengerti, dan memahami arti pentingnya isu-isu hubungan kesetaraan laki-laki dan perempuan dan kemudian menumbuhkan kesadaran kolektif untuk mempraktikkannya dalam kehidupan keluarga, bermasyarakat dan bernegara. Isu-isu gender menjadi salah satu isu yang paling populer dalam satu dasawarsa terakhir, khususnya di lingkungan pesantren.

Sebagai sebuah fenomena, gender merupakan sebuah kenyataan yang tidak bisa dihindarkan. Diskriminasi, subordinasi, pelecehan, dan penindasan merupakan bagian dari persoalan keseharian. Disadari atau tidak, dirasakan atau tidak, ketimpangan gender sebagai sebuah fenomena adalah bagian dari kehidupan yang sengaja “dibiasakan” agar tidak terbebani oleh aturan-aturan yang mengikat, atau memang karena tidak mampu “berteriak” keluar dari kemelut sebenarnya. Sebagai sebuah fenomena, ketimpangan gender tidak saja ditemukan di keluarga dalam relasi suami-istri, bapak-anak, tapi juga di tempat kerja, di ladang, di sawah, di bangku sekolah, atau di meja makan. Di sekolah yang seharusnya menjadi *avant grade* dalam memberantas ketidakadilan gender justru ikut melibatkan diri dari persoalan tersebut. Melalui guru, sistem sekolah, hubungan guru-murid, hubungan antar teman, atau buku-buku banyak ditemui gejala-gejala yang merupakan bagian dari ketimpangan gender. Namun persoalannya, sampai kapan fenomena ini berakhir, dan sampai kapan perempuan bebas dari hinaan dan diskriminasi?

Sebagai sebuah alat analisis, gender diharapkan memberikan ruang lebih terbuka terciptanya pemaknaan dan pemahaman yang menyeluruh. Sebagai alat analisis, gender diharapkan menjadi pisau bedah adanya ketimpangan tersembunyi yang selalu dibungkus melalui argumen budaya patriarki. Pada saatnya nanti, gender sebagai analisis sosial masuk ke ruang penafsiran, ke ruang meja pembuat kebijakan publik, ke ruang sekolah, ruang pesantren, dan ruang manapun yang menjadi tempat tumbuh berkembangnya ketidakadilan dan diskriminasi gender.

Analisis gender merupakan bagian dari perangkat analisis ilmu-ilmu sosial budaya terhadap ketidakadilan dan ketimpangan sosial

sebagaimana halnya analisis kelas, ras etnis dan agama. Analisis gender memfokuskan pada analisis ketidakadilan dan ketimpangan sosial yang disebabkan perbedaan sosio-kultural dalam memberikan atribut pada jenis kelamin. Analisis gender memberikan kontribusi yang sangat besar dalam meretas akar-akar misoginis yang merugikan perempuan. Analisis ini juga menggeser pemahaman di mana stereotipe jenis, posisi dan peran sosial yang telah lama dianggap sebagai sesuatu yang *given*, kodrati dan universal menjadi *socially and culturally constructed* dan bersifat diskursif.

Kesimpulan

Salah satu aspek penting dalam memperkuat peran politik perempuan melalui afirmasi norma agama adalah melalui kajian tafsir dan hadis. Pandangan Islam liberal tentang peran politik perempuan bukan sekedar menempatkan substansi tafsir pada ruang yang benar, tetapi juga membantu proses pemberdayaan politik perempuan. Salah satu cara untuk mempercepat proses pemberdayaan tersebut melalui *second opinion* atas peran politik perempuan.

Di sisi lain, salah satu aspek penting dalam memahami teks-teks keagamaan adalah diversitas penggunaan metodologi oleh masing-masing generasi. Ketiadaan otoritas cara memahami pesan-pesan agama termasuk masalah gender, memberi ruang yang terbuka bagi setiap generasi untuk mengeksplorasi pesan-pesan itu berdasarkan perspektifnya. Islam liberal telah menjadi salah satu generasi penting di abad ini yang mengintrodusir pesan-pesan agama dalam bingkai penafsiran yang “liberal”.

Pada sisi lain, aspek ruang dan waktu sangat mempengaruhi terhadap kajian terhadap suatu teks. Sudut pandang ilmu-ilmu sosial cukup memberi warna yang dalam memperkaya kajian keislaman, sebagaimana perspektif Islam liberal dalam melihat persoalan gender. Tampaknya perspektif ini akan terus menjadi tren dalam studi Islam kontemporer.

Daftar Rujukan

‘Imârah, Muḥammad Muṣṭafâ. *Jawâhir al-Bukhârî*. Surabaya: al-Hidayah, 1988.

- Arkûn, Muḥammad. *Al-Fiker al-Islâmî: Naqd wa Ijtibâd*. Beirut: Dâr al-Saḳî, 1998.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Bukhârî (al), Muḥammad b. Ismâ'îl. *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 6. Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1987.
- Engineer, Ali Asghar. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Assegaf. Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- _____. *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKIS, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward, 1975.
- Ḥanbal, Aḥmad b. *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 34. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001.
- Hamka, *Kedudukan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: Panjimas, 1986
- Hartono, Ahmad Jaiz. *Bahaya Islam Liberal*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.
- Husaini, Adian dan Hidayat, Nu'im. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Jawad, A. *Otentisitas Hak-hak Perempuan*, terj. Anni Hidayatun Nor. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Kathîr, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl b. 'Umar b. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1997.
- Kurzman, Charles (ed.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Marâghî (al), Aḥmad b. Muṣṭafâ. *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. 5. Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1974.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi*. Bandung: Mizan, 2000.
- Mernissi, Fatima dan Hasan, Riffat. *Setara di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA. Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- Mernissi, Fatima. *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in Modern Moslem Society*. Indiana: Indiana University Press, 1987.
- _____. *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1992.

- Nasâ'î (al), Aḥmad b. Shu'ayb. *Sunan al-Nasâ'î*, Vol.8. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1420.
- Qurṭubî (al), Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr b. Farḥ. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 5. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Syafiq, Hasyim. *Hal-hal yang Terlupakan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.
- Sjadzali, Munawir. *Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Ṭabarî (al), Muḥammad b. Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, Vol. 8. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Tirmidhî (al), Muḥammad b. 'Îsâ b. Sawrah b. Mûsa. *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 4. Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1975.
- Umar, Nasaruddin. "Metode Penelitian Berprespektif Gender dalam Literatur Islam", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN-Pustaka pelajar, 2002.
- Zamaksharî (al), Maḥmûd b. Muḥammad b. 'Umar. *Al-Kashshâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-'Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, Vol. 1. Bairut: Dâr al- Fikr, t.th.